مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

إرشاد العقول
إلى
مباحث الأُصول

www.imamsadeq\book\sub2/arshid_j3/arshid_j3.zip مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام لمحمد حسين الحاج العاملى

جميع الحُقوق محفوظة

الطبعة الأُولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م

دار الأضواء: للطباعة والنشر والتوزيع

ت: ٢٧٠٨٧٣ - ٢٧١٧٨٨ - ف: ٢٧١٦٨٥

ص. ب: ٤٠ / غبيرى - بيروت - لبنان

E-mail:adwaabooks@hotmail.com

مؤسسة الإمام الصادق

إرشاد العقول
إلى
مباحث الأصول

يبحث عن الأدلة اللّفظية

مباحث الالفاظ ـ القسم الأوّل

تقريراً لمحاضرات

العلّامة المحقّق

آية الله جعفر السبحاني ـ دام ظله ـ

تأليف

محمّد حسين الحاج العاملي

الجزُء الثالث

دار الاضواء

بيروت ـ لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَـيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة: ١٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المحاضر

الحمد لله الذي انحسرت الأوصاف عن كنه معرفته، وردعت عظمتُه العقولَ فلم تجد مساغاً إلى بلوغ غاية ملكوته.

والصلاة والسلام على من بعثه بالنور المضي، والبرهان الجلي، محمّد نبي الرحمة، وعلى آله الذين هم كنوز الرحمن إن نطقوا صدقوا، وإن صَمتوا لم يُسبقوا.

أمّا بعد، فإنّ من مفاخر الشيعة الإمامية هو فتح باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية منذ رحيل الصادع بالحق صلى الله عليه وآله وسلم إلى يومنا هذا، والاجتهاد هو الذي يضفي على الشريعة، غضاضة وطراوة ولا يناله إلاّ ذو حظ عظيم.

إنّ الخوض في عباب هذا الفن رهن علوم جمّة، من أهمها: علم الأُصول الذي هو: العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو ما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل.

وممّن وفّقه الله لدراسة هذا العلم، دراسة معمّقة الشيخ الفاضل المحقّق الثبت محمد حسين الحاج العاملي (حفظه الله) فحرّر ما ألقيناه من محاضرات على فضلاء الحوزة العلمية ببيان سهل وأُسلوب جزل بعيداً عن الإطناب والاقتضاب، وها هو الجزء الأوّل من مباحث الألفاظ يقدّمه لطلاب هذا العلم،

وقد لاحظته فرأيته وافياً بالمطلوب جامعاً لنكات البحث.

فأسأل الله سبحانه أن يوفّقه لصالح العلم والعمل، وأن يجعله ذخراً للإسلام والمسلمين.

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

١ شعبان المعظم ١٤٢٢هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلف

الحمد لله الذي خضع له كلّ شيء، وقام به كلّ شيء، والصلاة والسلام على الداعي إلى الحقّ والشاهد على الخلق الذي بلّغ رسالات ربّه محمّد خاتم رسله وأفضل سفرائه، وعلى آله الذين هم أساس الدين وعماد اليقين.

أمّا بعد، فقد أسعفني الحظ في سالف الزمان وقمت بنشر ما استفدته من شيخي العلاّمة الحجّة الفقيه آية الله الشيخ جعفر السبحاني(مد ظلّه) وقد كان لما نشرته من المباحث العقلية لعلم الأُصول صدىً واسع في الأوساط العلمية، ولم يخطر ببالي نشر ما استفدته من أُستاذي الكبير في مجال المباحث اللفظية، ولكن لما شجّعني غير واحد من الأعزّاء على نشر ما بقي من المباحث لتكتمل الدورة الأُصولية، شمّرت عن ساعد الجد وقمت بتبييض المباحث المذكورة في قوالب واضحة غير مخلّة بالمراد، ولا مطنبة في البيان، سائلاً المولى عزّ وجلّ أن يطيل عمر شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ الذي كان ولم يزل يربي جيلاً بعد جيل بعلمه وفكره وقلمه وبيانه.

كما أسأله سبحانه أن يجعل ما بذلته من الجهود في إخراج الجزءين الأخيرين

كتاباً نافعاً ينتفع به روّاد العلم وطلاّب الفضيلة.

محمد حسين الحاج العاملي

جبل عامل ـ جزين

١٥ شعبان المعظم١٤٢٢هـ

يوم ميلاد الإمام القائم ـ عجلَ الله تعالى فرجه ـ

مقدمة وفيها أُمور:

١. موضوع العلوم ومسائلها وتمايزها و...

٢. الوضع وفيه جهات من البحث

٣. الحقيقة والمجاز

٤. استعمال اللفظ في اللفظ وأقسامه

٥. وضع الألفاظ للمعاني الواقعية

٦. وضع المركبات

٧. علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز

٨. تعارض الأحوال

٩. في الحقيقة الشرعية

١٠. ألفاظ العبادات والمعاملات أسام للصحيح أو للأعم

١١. الاشتراك اللفظي

١٢. استعمال المشترك في أكثر من معنى

١٣. المشتق وانّه حقيقة في المتلبس أو الأعم

١٤. مسائل في المشتق

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

في موضوع العلوم ومسائلها وتمايزها

بحث المحقّق الخراساني في الأمر الأوّل عن الموضوعات التالية:

١. تعريف موضوع العلم.

٢.ما هي النسبة بين موضوع العلم وموضوع المسألة؟

٣. لزوم وجود موضوع لكلّ علم.

٤. تمايز العلوم.

٥. ما هو موضوع علم الأُصول؟

٦. ما هوتعريف علم الأُصول؟

٧. ما هو الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد والمسائل الفقهية؟

فهنا جهات من البحث:

الجهة الأُولى: تعريف موضوع العلم

قالوا: إنّ موضوع كلّ علم بأنّه «ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، المهم هو التعرف على أمرين:

١. العرض في المنطق والفلسفة.

٢. الذاتي وأقسامه.

أمّا الأوّل فانّ العرض في الفلسفة يقابل الجوهر، فالماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع فهو جوهر كالإنسان ، وإذا وجدت في موضوع فهو عرض كالسواد.

هذا هو العرض حسب الاصطلاح الفلسفي.

وأمّا العرض في الاصطلاح المنطقي فهو أوسع من سابقه، وهو يطلق على الخارج عن ذات الشيء، المحمول على الشيء لاتّحاده معه في الخارج، وعلى هذا فالناطق عرض بالنسبة إلى الحيوان لخروجه عن حقيقته وصحّة حمله عليه لوحدتهما في الخارج في مورد الإنسان، والمراد من العرض هنا هو المصطلح المنطقي لا الفلسفي، وربّما صار الخلط بين الاصطلاحين منشأً للاشتباه.

أمّا الثاني أي الذاتي فيطلق و يراد منه أحد المعاني الثلاثة:

١. الذاتي في باب الايساغوجي (الكلّيات الخمس)، والمراد منه ما كان جنساً أو فصلاً أو نوعاً للشيء، وبعبارة أُخرى: ما يكون مقوّماً للموضوع ومن ذاتيّاته، ويقابله العرضيّ، وهو ينقسم بدوره إلى عرض عام وخاص كما هو مفصّل في المنطق.

٢. الذاتي في باب البرهان، وهو عبارة عن الخارج عن ذات الشيء، المحمول على الشيء من دون حاجة في الانتزاع أو في الحمل إلى وجود حيثية تقييدية في جانب الموضوع، وهذا كما في قولنا : الإنسان ممكن، فانّ الإمكان ليس مقوّماً للإنسان، إذ ليس هو نوعه أو جنسه أو فصله، ومع ذلك ينتزع منه أو يحمل عليه بلا حاجة إلى حيثية تقييدية على نحو يكون وضع الإنسان ملازماً لوضع الإمكان.

وربّما يمثّل بحمل الموجود على الوجود، والأبيض على البياض، وربّما يطلق عليه المحمول بالصميمة، ويقابله ما يسمّى المحمول بالضميمة كحمل الأبيض على الاسم، فلا يوصف بكونه أبيض إلاّ بعد ضمّ البياض إليه وعروضه عليه.

٣. الذاتي في باب الحمل والعُروض، ويقابله الغريب، وهو المراد من قولهم موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فمحمولات المسائل أعراض ذاتية لموضوع العلم.

وقد اختلفت كلمتهم في تفسير العرض الذاتي في المقام، فذهب المحقّق الخراساني تبعاً للمحقّق السبزواري في تعاليقه على الأسفار[1] بأنّ المعيار في كون العرض ذاتياً أو غريباً هو أن يكون العرض من قبيل الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلّق الشيء.

وبعبارة أُخرى: العرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض.

توضيحه: انّ الواسطة تطلق على عدّة معان:

١. الواسطة في الثبوت، وهي ما تكون علّة لعروض المحمول على الموضوع كالنار الموقدة تحت القِدْر التي تكون علّة لعروض الحرارة على الماء في قولنا: الماء حار.

٢. الواسطة في الإثبات، وهي ما تكون علّة لحصول اليقين بثبوت المحمول للموضوع، كقولنا: العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، فالتغيّر سبب لحصول اليقين بحدوث العالم. وبذلك يطلق على الحد الأوسط، الواسطة في الإثبات.

٣. الواسطة في العروض، وهي المصحِّحة للنسبة بحيث لولاها لما صحّت

١ - الأسفار: ٣٢/١.

النسبة، كما في قولنا: جرى الميزاب، فانّ الجاري حقيقة هو الماء لكن علاقة المجاورة أو الحالّية والمحلّية تُصحح نسبة الجريان إلى الميزاب لكن ادّعاءً ومجازاً.

إذا وقفت على ذلك فنقول: إنّ الميزان في عدّ العرض ذاتياً أو غريباً هو كون الوصف بحال الموصوف، أو بحال المتعلّق، وهذا هو المقياس لذاتية العرض وغرابته سواء كان عارضاً بلا واسطة، أو بواسطة مساوٍ، أو بواسطة أخصّ أو أعمّ. فوجود الواسطة وعدمها ونسبتها مع ذي الواسطة ليس مطروحاً في المقام، وإنّما المطروح كون النسبة حقيقية أو مجازية، وعلى ذلك تكون الأمثلة التالية من العرض الذاتي.

أ: إذا عرض للموضوع بواسطة مباينة، كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار.

ب: إذا عرض للموضوع بواسطة أعمّ كالمشي العارض للإنسان بواسطة الحيوان الأعمّ من الموضوع.

ج: إذا عرض للموضوع بواسطة أخصّ، كالضحك العارض للحيوان بواسطة الإنسان.

فكلّ ذلك يعدّمن العرض الذاتي دون العرض الغريب. فأخصّية الواسطة أو أعمّيتها أو تباينها لا يضرّ بكون المحمول عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى موضوع العلم إذا كان الوصف حقيقياً لا مجازياً.

تفسير الذاتي عند القدماء

إنّ القدماء من علماء المنطق (الذين هم الأساس لتعريف موضوع العلم

بأنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) ذهبوا إلى أنّه يشترط في مقدّمات البرهان أُمور أربعة:

الأوّل: أن تكون النسبة ضرورية الصدق بما لها من الجهة، وإن كانت ممكنة، بمعنى أنّه إذا صدق أحد النقيضين كالإيجاب، يكون النقيض الآخر أي السلب ممتنعاً، فقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان، ضروري الصدق أي ممتنع خلافها، بمعنى انّ قولنا: «ليس الإنسان كاتباً بالإمكان العام» محكوم بالامتناع.

الثاني: أن تكون دائمة الصدق بحسب الأزمان، فقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان العام، قضية صادقة في عامّة الأزمان.

الثالث: أن تكون كلّية الصدق بحسب الأحوال، فالإنسان في كلّ أحواله كاتب بالإمكان، سواء أكان قائماً أم قاعداً.

الرابع: أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وقد عرّفوا المحمول الذاتي بما يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول، مثلاً انّ الفطوسة من العرض الذاتي بالنسبة للأنف، لأنّا إذا أردنا أن نعرف الفطوسة نعرفها بقولنا:«الأنف الأفطس».

ونظير ذلك إذا قلنا: الإنسان متعجّب، و العدد زوج أو فرد، حيث إنّ الإنسان مأخوذ في تعريف المتعجّب، فانّه الإنسان الذي تعرضه الدهشة والاستغراب، كما انّ العدد مأخوذ في تعريف الزوج، إذ هو العدد المنقسم إلى متساويين.

فلو كان هناك معروض وعارض فلا يكون الثاني عرضاً ذاتياً إلاّ إذا كان المعروض مأخوذاً في حدّه وتعريفه.

ومن ذلك يعلم أنّ تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، والممكن إلى

الجوهر والعرض، والجوهر إلى العقل والنفس والهيولىٰ والصورة والجسم، والعرض إلى الكم والكيف... كلّها أعراض ذاتية بالنسبة إلى الموجود، لأنّه مأخوذ في حدّ كلّ واحد من هذه المحمولات.

هذا هو الغالب ولكن يكفي كون الموضوع أو أحد مقوّماته واقعاً في حدّ المحمول فتعمّ الأقسام التالية:

١. أن يؤخذ موضوع المعروض في حدّ العارض.

٢. أن يؤخذ جنس المعروض في حدّ العارض.

٣. أن يؤخذ موضوع جنس المعروض في حدّ العارض.

وقد ذكر الشيخ الرئيس لكلّ واحد مثالاً من العلوم الطبيعية، وبما أنّ الأمثلة التي ذكرها لا تخلو من تعقيد نذكر لها مثالاً من العلوم الاعتبارية، مثال الأوّل: «الفاعل مرفوع» فانّ الفاعل لا يؤخذ في تعريف المرفوع، ولكن موضوع الفاعل، أعني: الكلمة مأخوذة في حدّ المرفوع فيقال: المرفوع هو الكلمة المرفوعة.

ومثال الثاني: «الفعل الماضي مبني» فانّ الفعل لا يؤخذ في تعريف المبني، ولكن جنس الفعل، أعني: الكلمة مأخوذة في حدّ المبني، فيقال: الكلمة مبنيّة.

ومثال الثالث: «المفعول المطلق منصوب» فانّ المفعول المطلق لا يؤخذ في حدّ المنصوب ولا جنسه، أي المفعول بما هوهو ولكن معروض المفعولية وهو الكلمة مأخوذة في حدّ المنصوب .

وهناك قسم آخر فاجعله رابع الأقسام وهو أن يؤخذ المحمول في حدّ الموضوع كما في قولنا: «الواجب موجود» فالمحمول مأخوذ في حدّ الواجب الذي هو الموضوع، فانّ الواجب عبارة عن الموجود الذي يمتنع عليه العدم.

وقد أشار إلى هذا التفسير للعرض الذاتي الشيخ الرئيس بقوله: بأنّ من المحمولات ما لا يكون مأخوذاً في حدّ الموضوع، ولا الموضوع أو ما يقوّمه مأخوذاً في حدّه ، فليس بذاتي، بل هو عرض مطلق غير داخل في صناعة البرهان مثل البياض للققنس[1].[2]

هذا هو العرض الذاتي عند القدماء، وقد رتّبوا على ذلك لزوم مساواة العرض الذاتي لمعروضه، وبالتالي مساواة محمولات المسائل لموضوع العلم وذلك:

إنّ حصول اليقين بالنسبة الموجودة في القضية فرع أن يكون المحمول مساوياً للموضوع بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع، ويرفع برفعه، مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل اليقين، وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتي مساوياً لموضوعه.

مثلاً إذا كان المحمول أخصّ من الموضوع، كما إذا قلنا: كلّ حيوان متعجب، لم يفد اليقين، إذ لا يلازم وضع الموضوع وضع المحمول لكونه أعمّ.

فإن قلت: هذا إنّما يتمّ إذا كان المحمول أخص من الموضوع، وأمّا إذا كان المحمول أعمّ من الموضوع فوضع الموضوع يكفي في وضع المحمول كقولنا: كلّ إنسان ماش، وهذا المقدار يكفي في حصول اليقين وإن لم يستلزم رفع الموضوع رفع المحمول.

قلت: إنّ ما أخذ موضوعاً ليس بموضوع، فانّ القيد في جانب الموضوع أمر لغو، لأنّ الموضوع للمشي هو الحيوان لا الحيوان الناطق (الإنسان) إذ كونه ناطقاً كالحجر في جنب الإنسان، ولذلك قالوا بأنّه يشترط أن يكون المحمول مساوياً

---

١ - القققنس: طائر جميل الصوت واللفظ رومي. ٢ - الفن الخامس من المنطق في برهان الشفاء:١٢٧.

للموضوع لا أعمّ ولا أخصّ.

فإن قلت: إنّ المحمول في كثير من المسائل في الفلسفة الإلهية غير مساوٍ للموضوع كما إذا قلت:الموجود إمّا واجب أو ممكن، فإنّ كلّ واحد من الواجب والممكن ليس مساوياً للوجود.

قلت: إنّ المحمول عبارة عن الجملة المردّدة وهي بأجمعها مساوٍ للموجود.

فإن قلت: إنّ كلّ واحد من الواجب والممكن ذات محمول خاص، فنقول واجب الوجود بالذات بسيط من جميع الجهات.

أو نقول: كلّ ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجود.

فالمحمول في كلّ واحد غير مساوٍ للموجود.

قلت: إنّ الموضوع للبساطة ليس هو مطلق الوجود حتى لا تساوي البساطةُ مطلقَ الوجود، كما أنّ الموضوع في القضية الثانية ليس مطلق الوجود، بل الموضوع في الأوّل هو الموجود الواجب، وهو يساوي البساطة، وفي الثاني الموجود الممكن، وهو يساوي التركب العقلي، وإلى ما ذكرنا يشير الأُستاذ الطباطبائي بقوله:

«إنّ كلاً منهما(الواجب والممكن) ذاتيّ لحصة خاصّة من الأعم المذكور، لأنّ المأخوذ في حدّ كلّ منهما هو الحصة الخاصة به.[1]

توضيحه أنا إذا قلنا: واجب الوجود بسيط، فالموضوع ليس مطلق الوجود الأعم، بل الحصة الخاصة التوأمة للواجب، وتكون البساطة من أعراضه الذاتية لمساواتها له، نعم إذا قلنا (الموجود إمّا واجب أو ممكن)، فالموضوع هو مطلق الوجود الأعم، ليصحّ تقسيمه إلى القسمين.

١ - تعليقة الطباطبائي على الجزء الأوّل لكتاب الأسفار: ٣٠ـ ٣١.

وبذلك يتبيّن أنّ مساواة العوارض مع موضوع العلم، شرط في المحمولات الأوّلية، كقولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، وأمّا المحمولات الثانوية كالبساطة والتركّب فلا تشترط المساواة مع موضوع العلم، بل تكفي مساواتها، مع موضوعها، أي الموجود المتحصص بالوجوب، أو الإمكان، وهكذا سائر الموارد، لكفاية هذا المقدار في حصول اليقين بالنسبة.

هذا إجمال ما ذكره العلاّمة الطباطبائي في تعاليقه على الأسفار، ونهاية الحكمة.

غير أنّ هنا نكتة: وهي أنّما ذكره من أنّ شرط كون القضايا يقينية هو أن يجتمع فيها شروط أربعة:

كون النسبة ضرورية أوّلاً، ودائمة الصدق ثانياً، وكلّية الصدق ثالثاً، وكون المحمول من العوارض الذاتية للموضوع رابعاً، إنّما يختص بالعلوم الحقيقية ولا يعم العلوم الاعتبارية، لأنّ الاعتباريات قائمة بلحاظ المعتبر، وتتغير بتغيير الاعتبار، ولا يلزم أن تكون ضرورية الصدق ودائمية وكلية.

وبذلك يتضح انّ الأُمور الاعتبارية لا يقام عليها البرهان العقلي بالشكل الذي يقام في العلوم الحقيقية، فانّ الموضوع فيها ليس من علل وجود المحمول حقيقة إلاّ بالاعتبار والمواضعة، وتدوم العلية مادام الاعتبار قائماً فإذا زال، زالت العلية.

كما أنّه لا يعتبر كون المحمول عرضاً ذاتياً (الشرط الرابع) لأنّ العلوم الاعتبارية تدون لتحقيق غرض اجتماعي كالعلوم الأدبية، فانّ الملاك في كون شيء من مسائل تلك العلوم كونه واقعاً في دائرة الغرض المطلوب من ذلك العلم سواء أكان العروض بلا واسطة أو معها، وسواء أكانت الواسطة مساوية أو أعمّ أو

أخصّ أو مبائنة، وسواء عدّ عرضاً ذاتياً أو غريباً، فانّ اشتراط واحد من هذه الأُمور من قبيل لزوم ما لا يلزم، بل انّ استعمال الذاتي والغريب في مسائل تلك العلوم من باب التشابه، وإلاّ فلا عرض حقيقة فضلاً عن كونه ذاتياً أو غريباً.

الجهة الثانية: نسبة موضوعات المسائل إلى موضوع العلم

قال المحقّق الخراساني: إنّ موضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله وما يتّحد معها خارجاً وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده.

أقول: كأنّه ﷺ بصدد الجواب عن الإشكال المذكور في المقام، وهو أنّ العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض موضوع العلم بلا واسطة أو بواسطة مساوٍ، فإذا كان هذا هو معنى العرض الذاتي فهو منقوض بمسائل العلوم قاطبة فانّ موضوعات المسائل أخصّ من موضوع العلم من دون فرق بين العلوم الحقيقية والاعتبارية.

أمّا الأُولى كقولك: كلّ ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجود، فمحمول المسألة أعني التركيب عارض لموضوعها أعني (كلّ ممكن)، وهو أخصّ من الموجود المطلق، الذي هو موضوع العلم في الالهيات بالمعنى الأعمّ.

وأمّا الثانية كقولك: كلّ فاعل مرفوع فالرفع من عوارض الفاعل وهو أخصّ من موضوع علم النحو أعني الكلمة والكلام.

هذا وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ نسبة الموضوعين إنّما هي نسبة الافراد إلى الطبيعي، والمصاديق إلى الكلي، والتغاير المفهومي لا يضر بعد اتحادهما في الوجود.

يلاحظ عليه بأمرين:

الأوّل: انّه إنّما يصحّ إذا لم يكن للخصوصية الموجودة في موضوع المسألة مدخلية في عروض المحمول. فيكون محمول المسألة عارضاً على موضوع العلم، دون ما إذا كان له مدخلية كما في المقام فانّ للإمكان مدخلية في عروض التركب، كما أنّ للفاعلية مثل هذا الشرط، ونظيره قولنا: «زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين» فانّ للمثلّثية مدخلية في التساوي، وعندئذٍ لا يمكن أن يعد محمول المسألة من عوارض موضوع العلم بحجّة أنّ التغاير مفهومي لا مصداقي.

الثاني: انّ الإشكال إنّما يرد على من فسّر العرض الذاتي بما يعرض لموضوع العلم بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ، لا على من فسّر العرض الذاتي بما يعرض الموضوع بلا واسطة في العروض كما عليه المحقّق الخراساني تبعاً للحكيم السبزواري، فوجود الواسطة لا تضر ما لم تكن واسطة في العروض، كما هو كذلك في المقام، فانّ الكم المتصل يتصف حقيقة بالمساواة إذا كان متّحداً مع المثلث، كما أنّ الجسم الطبيعي، يتصف بالحرارة والبرودة إذا كان متّحداً مع النار والماء وغير ذلك.

هذا وقد أورد السيّد الأُستاذ على المحقّق الخراساني بانتقاضه بعلمي الهيئة والجغرافية فانّ النسبة بين الموضوعين فيهما إلى موضوعات مسائلهما نسبة الجزء إلى الكل.[1]

يلاحظ عليه: بعدم انتقاض الضابطة فيهما، وذلك لأنّ الموضوع في علم الهيئة ليس هو ذوات الكواكب حتى يكون البحث عن كوكب خاص بحثاً في جزء الموضوع، بل الموضوع هو أوضاع الكواكب وطبائعها، وهو أمر كلي، وأوضاع كوكب خاص يكون فرداً من هذا الكلي، ويؤيّد ذلك انّه عرّف علم الهيئة بقولهم

---

١ - تهذيب الأُصول: ١/٧.

هو علم يعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها، وموضوعه الأجرام المذكورة من الحيثية المذكورة.[1]

وهكذا الحال في علم الجغرافية فانّ موضوعه أحوال القارّات والبحار المختلفة، فالبحث عن كلّ واحد من هذه القارّات بحثاً عن مصاديق هذا الفرد الكلي لا عن أجزائه.

ويؤيد ذلک أنّه عُرِّف علم الجغرافية بقولهم: علم يتعرّف به على أحوال الأقاليم السبعة الواقعة في الرُبْع المسكون من كرة الأرض وعروض البلدان الواقعة فيها وأطوالها وعدد مدنها وجبالها وبراريها وبحارها وأنهارها، إلى غير ذلک من أحوال الربع المعمور.[2]

هذا كلّه على مبنى المحقّق الخراساني، وأمّا على مذهب القدماء فالتساوي بين محمول المسألة وموضوع العلم متحقّق لما عرفت أنّ العرض الذاتي عبارة عمّا يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ العرض، كما في قولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، فالموجود مأخوذ في حدّ الواجب كما هو مأخوذ في حدّ الممكن، وهكذا إذا أخذنا الواجب أو الممكن موضوعاً وبحثنا عن عوارضها وقلنا الواجب بسيط والممكن مركب، فقد أخذ الموجود في حدّ البسيط كما أخذ في حدّ المركب، لأنّ البسيط من جميع الجهات هو الموجود الواجب، كما أنّ المركّب من ماهية ووجود هو الموجود الممكن، وهكذا.

ومهما تنزلنا وبحثنا عن محمول المحمول فلم يزل موضوع العلم سارياً في حدِّ المحمولات وعند ذلک يتبين معنى التساوي، وهو تساوي المحمول مع

---

١ - أبجد العلوم: ٢/٥٧٦.

٢ - أبجد العلوم: ٢/٢١٢ـ ٢١٣ ولفظة جغرافيا كلمة يونانية بمعنى صورة الأرض وربّما يقال جغراويا.

الموجود المتحصص، كتساوي البسيط مع الموجود الواجب (لا مطلق الوجود) وتساوي التركب من ماهية ووجود مع الموجود المركب لا مطلق الموجود.

وإلى ما ذكرنا يشير العلاّمة الطباطبائي في كلامه السابق، أعني: انّ كلاً منهما (الواجب والممكن) ذاتي لحصة خاصّة من الأعم المذكور، لأنّ المأخوذ في حد كلّ منهما هو الحصة الخاصة به.

إجابة المحقق النائيني

ثمّ إنّ المحقّق النائيني أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وقال:إنّ الموضوع لعلم النحو ليس هو الكلمة من حيث لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع في قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» هو الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، والمفروض أنّها من هذه الحيثية تكون موضوعاً لعلم النحو، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل ملحوظ بشرط شيء وهو قيد الحيثية.[1]

يلاحظ عليه: أنّ القيد المأخوذ في ناحية موضوع العلم غير القيد المأخوذ في ناحية موضوع المسائل، فالمأخوذ في الأوّل هو القابلية للحوق الإعراب والبناء، وأين هو من قيد الفاعلية والمفعولية المأخوذة في ناحية موضوع المسألة وادّعاء الوحدة بينها أمر عجيب؟!

نعم ما ذكرناه وحقّقناه إنّما هو جارٍ في العلوم الحقيقية، وأمّا الالتزام به في العلوم الاعتبارية فهو التزام بما لا يجب الالتزام به كما ذكرنا ذلك أيضاً عند البحث في المقام الأوّل.

---

١ - فوائد الأُصول للكاظمي: ١/٢٣- ٢٤، بتلخيص.

الجهة الثالثة: في لزوم وجود موضوع لكلّ علم

هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع خاص يبحث عن عوارضه الذاتية أو لا؟ فيه أقوال:

١. لزوم وجود الموضوع، وهو الظاهر من القدماء من تعريفهم موضوع العلم.

٢. عدم لزوم وجود الموضوع لكلّ علم، وذلك لأنّ كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل متشتتة يجمعها اشتراكها في حصول غرض واحد، ولا يحتاج وراء ذلك إلى وجود موضوع يبحث عن أعراضه الذاتية.

قال المحقّق الإصفهاني: إنّ العلم عبارة عن مركب اعتباري من قضايا متعددة يجمعها غرض واحد.[١]

٣. القول بالتفصيل بين العلوم الحقيقية والاعتبارية بلزوم وجود الموضوع في الأُولىٰ دون الثانية، وهو خيرة العلاّمة الطباطبائي.[٢]

استدلّ للقول الأوّل بقاعدة «الواحد لا يصدر إلاّ من واحد» ببيان أنّ الغرض الواحد المترتب على مجموع المسائل يتوقف على وجود جامع بينها وإلاّ يلزم صدور الواحد عن الكثير.

يلاحظ عليه: أنّ القاعدة على فرض صحّتها مختصة بالواحد البسيط الذي ليس فيه رائحة التركيب، كالعقل الأوّل، بناء على أنّه إنيُّ الوجود، فهو لا يصدر إلاّ عن الواحد، وذلك لأنّه يجب أن يكون بين العلة والمعلول رابطة بها يصدر المعلول عن العلة، وإلاّ فلو صدر من دون وجود صلة بينهما يلزم أن يصدر كلّ

١ - نهاية الدراية: ٧/١.

٢ - لاحظ الأسفار، قسم التعليقة: ٣٠/١ـ ٣١.

شيء عن كلّ شيء، فعلى ذلک فلو صدر المعلول الواحد من اثنين يجب أن يجتمع فيه حيثيتان مختلفتان تصحح كلّ واحدة صدوره عن العلة، فعندئذٍ ما فرضناه واحداً عاد كثيراً، وهو خلف.

ولذلک قالوا: الواحد مع فرض كونه واحداً من جميع الجهات لا يمكن أن يصدر تارة من علّة وأُخرى من علة أُخرى. وهذاكما ترى يخصص برهان القاعدة وموردها بالبسيط من جميع الجهات وليس له مصداق في جانب العلة إلاّ اللّٰه سبحانه ولا في جانب المعلول إلاّ العقل.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ القاعدة لا تجدي نفعاً في المقام، لأنّ الغرض المترتّب على المسائل ليس غرضاً واحداً شخصيّاً بسيطاً حتى يتوقف صدوره على تصوير جامع بين المسائل الكثيرة، بل هو غرض واحد نوعيّ يتكثّر بتكثّر المسائل، فالغرض المترتب على مسألة حجّية خبر الواحد غير الغرض المترتب على مسألة دلالة الأمر على الوجوب وعدمه، والغرض المترتب على أبواب النواسخ، غير الغرض المترتب على باب الفاعل والمفاعيل،ومثل هذا لا يلزم أن يصدر من الواحد، بل قد يصدر من الكثير لأنّه أيضاًكثير.

هذاكلّه حول القول الأوّل.

وأمّا القول الثاني، فبيانه أنّ المحمول في العلوم عرض ذاتي لموضوع العلم فالموضوع من علل وجوده، فكيف يمكن أن يكون هناک عرض بلا موضوع سواء أكان العرض عرضاً فلسفياً أم منطقياً.

وبعبارة أُخرى: قد عرفت أنّ العرض الذاتي ما يؤخذ موضوعه في حدّه وهو الضابط في تمييزه، فإذا فرض للمحمول محمول، ولمحموله محمول، وجب أن يؤخذ الموضوع الأوّل في حدّ الجميع حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض،فوجود

الموضوع من صميم كون العرض ذاتياً.[1]

وأمّا القول الثالث، فبرهانه هو أنّ العلوم الاعتبارية تدوّن للحصول على غرض واحد اعتباري، وليس حصول ذلك الغرض رهن وجود موضوع شامل لعامة موضوعات مسائله، فالمقوم للعلم الاعتباري ترتّب غرض واحد على مسائل متسانخة سواء كان الكل داخلاً تحت عنوان واحد أو لا، بل يكفي اشتراك عدّة من المسائل في الحصول على غرض واحد، وهذا القول هو المتعيّن من بين الأقوال.

الجهة الرابعة: في تمايز العلوم

لا شكّ في وجود التمايز بين العلوم إنّما الكلام في تعيين المميز بينها، وهناك أقوال:

١. تمايز العلوم بتمايزالأغراض، وهو خيرة المحقّق الخراساني.

٢. تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وهو المشهور.

٣. تمايز العلوم بالجهة الجامعة بين مسائلها المنتزعة من المحمولات.

٤. تمايز العلوم واختلاف بعضها بذاتها وجوهرها، وهو خيرة سيدنا الأُستاذ.

فلنتناول كلّ واحد من هذه الأقوال بالبحث والتحليل.

دليل القول الأوّل

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض وقال: إنّ تمايز العلوم، إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا

١ - الأسفار، قسم التعليقة:١/٣١.

المحمولات، وإلاّ كان كلّ باب، بل كلّ مسألة من كلّ علم، علماً على حدة، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد، كما لا تكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد[1] (إذاكان الغرض متعدّداً).

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه إذا كان بين العلمين تمايز في مرتبة الذات كتمايز علم النفس وعلم النبات، حيث إنّ الموضوع في الأوّل غيره في الثاني، فلا تصل النوبة إلى التمييز بالغرض الذي هو أمر متأخّر عن جوهر المسألة: موضوعها ومحمولها.

وثانياً: أنّما ذكره إنّما يتمّ ـ ظاهراً لا واقعاً ـ في العلوم التي تتّحد موضوعاً وتختلف في المسائل، كعلمي الصرف والنحو، حيث إنّ الصرف يبحث عن عوارض الكلمة والكلام من حيث الصحّة والاعتلال، والنحو يبحث عن عوارضهما من حيث الإعراب والبناء، فعند ذلک يتصوّر انّ المائز بين العلمين هو تعدّد الغرض وهو معرفة الصحيح والمعتل، والمعرب والمبني، ولكنّ هناک نكتة مغفول عنها وهي أنّ تغاير الغرضين رهن أمر جوهري أضفىٰ للعلمين صبغة التعدّد، وهو عبارة عن اختلاف مسائل العلمين جوهراً، فالعلمان متميّزان في مرتبة متقدّمة على الغرض،والدليل على أنّالجهة الجامعة لمسائل علم الصرف غير الجهة الجامعة لمسائل علم النحو، فكلّ يجمعها جهة جامعة متغايرة فالأولى اسناد الميز إلى تلک الجهة الجامعة لا إلى الغرض العائد منها.

وثالثاً: أنّالمراد من الغرض إمّا غرض تدويني أو غرض تعليمي، وكلاهما متأخران عن العلم، فلابدّ أن يكون للعلم ميز جوهري قبل هذين الغرضين.

---

١ - كفايةالأُصول: ١/٥.

دليل القول الثاني

ذهب المشهور إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وهو صحيح في الجملة، لأنّ موضوع كلّ علم داخل تحت نوع خاص، كعلمي الحساب والهندسة، فانّ الموضوع في الأوّل من مقولة الكم المنفصل، ويبحث فيه عن أحوال الأعداد، والموضوع في الثاني من مقولة الكم المتصل، ويبحث فيه عن أحكام الخطوط والسطوح والأجسام التعليمية، ومع هذا المائز الذاتي لا تصل النوبة إلى المائز بالعرض.

ولكن ليس جميع العلوم كذلک، فانّ العلوم ربّما تتحد موضوعاً وتتعدد وصفاً وتأليفاً حسب الجهات الملحوظة، فانّ البدن الإنساني موضوع لكلّ من علم الطب والتشريح، ووظائف الأعضاء، فبما أنّه يبحث عنه من جهة عروض الصحّة والسقم عليه يكون موضوعاً لعلم الطب، وبما انّه يبحث فيه لغاية التعرّف على أعضائه وأجزائه، فهو موضوع لعلم التشريح، وبما انّه يبحث فيه لغاية التعرّف على وظيفة كلّ عضو، فهو موضوع لعلم وظائف الأعضاء، فالعلوم متعددة والموضوع واحد، فالميز هنا بالمحمولات لا بالموضوعات.

فإن قلت: التمايز في هذا النوع من العلوم أيضاً بالموضوعات، وذلک لأنّ تمايز العلوم بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات، فإذا انضمت الحيثية إلى موضوع العلم يتميز عن العلم الآخر لاختلاف حيثيته معه.

قلت: إنّ هذه الحيثيات ليست إلاّ أُموراً منتزعة من المحمولات المختلفة في هذه العلوم الثلاثة فما هو المحمول في علم الطب غير المحمول في علم التشريح، والمحمول فيهما غير المحمول في علم وظائف الأعضاء، وإذا لاحظها الخبير، يرى بينها اختلافاً ذاتياً، وينتزع من كلّ واحد حيثية خاصة يوصف بها الموضوع في كلّ علم، ويتخيل انّ تمايز العلوم، بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات، غافلاً

عن أنّ هذه الحيثية منتزعة من محمولات العلوم، متأخرة عنها. وعلى ذلك فنسبة الميز إلى المحمولات في أمثال هذه الموارد، أولى من نسبته إلى الحيثيات.

دليل القول الثالث

إنّ لمسائل كلّ علم جهة وخصوصية لا توجد في مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم ومسائل سائر العلوم، مثلاً: الجهة الجامعة لمسائل علم النحو هي البحث عن كيفية آخر الكلمة من المرفوعية والمنصوبية والمجرورية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، وبهذه الجهة تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في العلوم التي تتحد موضوعاً وتختلف محمولاً، كما في علمي النحو والصرف أو العلوم الثلاثة الطب والتشريح ووظائف الأعضاء، فانّ المائز هو الجهة الجامعة بين مسائل العلمين أو مسائل العلوم الثلاثة، وأمّا إذا كان العلمان مختلفين موضوعاً فالتميز بالموضوع مقدّم رتبة وزماناً على الميز بالجهة الجامعة، فانّ أوّل ما يقع في الذهن في هذه الموارد هو الموضوع ثمّ المحمول ثمّ الجهة الجامعة بين مسائلها.

دليل القول الرابع

ذهب السيّد الأُستاذ دام ظله إلى أنّ تمايز العلوم بذواتها، و قال: إنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشتتة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخية موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها، ففي مثله تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها، فقضايا كلّ علم مختلفة ومتميزة بذاتها عن قضايا علم آخر.

وأمّا تداخل بعض مسائل العلوم في بعض فلا يضر بما ذكرناه، لأنّ المركب

بما هو مركب متميز بذاته عن غيره لاختلاف أكثر أجزائه مع أجزاء المركب الآخر، وإن اتّحدا في بعض.[1]

يلاحظ عليه: أنّه ليس قولاً آخر غير القول بأنّ التمايز إمّا بالموضوع أو بالجهة الجامعة بين محمولات المسائل، فانّ قولنا :«كلّ فاعل مرفوع» وإن كان غير مسانخ لقولنا:«زوايا كلّ مثلث تساوي زاويتين قائمتين» غير انّ عدم التسانخ إمّا لأجل الاختلاف في الموضوع، أو المحمول، أو النسبة بينهما، وليس في المقام وراء هذه الصور الثلاث أمر آخر يكون هو موجباً لعدم التسانخ، فلاحظ.

والحقّ في المقام هو أنّ الميز بالموضوع فيما إذا كان بين الموضوعين تباين نوعي كعلمي الهندسة والحساب، وبالجهة المشتركة بين محمولات المسائل، فيما إذا كان الموضوع واحداً كعلمي الصرف والنحو وعلوم الطب والتشريح ووظائف الأعضاء.

وأمّا التمايز بالأغراض فقد عرفت تأخّره عن الميز الجوهري الموجود بين المسائل، إذ ترتّب غرض واحد على عدّة من المسائل دون الآخر كاشف عن تمايز جوهري بين العلمين فلا تصل النوبة إلى التمايز بالأغراض مع وجود التمايز الجوهري.

الجهة الخامسة: ما هو موضوع علم الأُصول؟

قد اختلفت أنظار علماء الأُصول في تعيين موضوع علم الأُصول، وهناك عدّة أقوال:

١. إنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة وهو خيرة القدماء.

١ - تهذيب الأُصول: ٤/١.

٢. إنّ موضوع علم الأُصول هي الجهة الجامعة بين موضوعات مسائل ذلك العلم، وهو خيرة المحقّق الخراساني.

٣. إنّ الموضوع هو الحجّة في الفقه، وهو خيرة المحقّق البروجردي.

٤. لا حاجة لوجود موضوع لعلم الأُصول، وهو مختار سيّدنا الأُستاذ، وهو الأقوى.

وإليك دراسة الأقوال واحداً تلو الآخر.

تحليل القول الأوّل ونقده

ذهب القدماء إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة، وربّما يحذف الوصف، ويقال: نفس الأدلّة.

وأورد عليه: بأنّه إذا كان الموضوع هي الأدلة الأربعة بقيد الدليلية تخرج أكثر المباحث الأُصولية عن كونها مسألة أُصولية وتُصبح من مبادئ ذلك العلم، لوجود الفرق الواضح بين مبادئ العلم وعوارضه. فالأوّل يبحث في وجود موضوع العلم، والثاني يبحث عن عوارضه بعد تسليم وجوده، فإذا كان موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة يكون البحث عن حجّية الخبر الواحد وكونه دليلاً أو لا، بحثاً عن وجود مصاديق هذه الأدلّة الأربعة، والبحث عن مصاديق الموضوع بحث عن المبادئ لا عن العوارض.

وقد أجاب عنه الشيخ عند البحث عن حجّية الخبر الواحد، بقوله:«إنّ مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنة ـ أعني: قول الحجّة أو فعله أو تقريره ـ هل يثبت بخبر الواحد، أو لا يثبت إلاّبما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟ ومن هنا يتّضح

دخولها في مسائل أُصول الفقه الباحث عن أحوال الأدلّة».[١]

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ المراد من السنة إمّا المحكي ـ أعني: قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ـ أو ما يعمّ الحاكي، أعني: خبر الواحد الحاكي عنها.

فعلى الأوّل، فالمراد من الثبوت، إمّا الثبوت الواقعي أي وجود السنّة الذي هو مفاد كان التامة، فهو بحث عن وجود الموضوع لا عن عوارضه.

أو الثبوت التعبّدي، أي وجوب العمل على طبق الخبر، فهو وإن كان بحثاً عن العوارض لكنّه بحث عن عوارض الحاكي لا المحكي، ومرجع البحث إلى أنّ الحاكي هل له هذا الشأن أو لا؟

وعلى الثاني، أي كون المراد من السنّة ما يعمّ حاكيها، فالإشكال وإن كان مرتفعاً، وذلك لأنّ البحث في تلك المباحث يكون عن أحوال السنّة بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث في غير واحد من مسائل هذا العلم لا يخصّ الأدلّة، بل يعمّ غيرها كالبحث عن مفاد الأمر والنهي وأنّهما ظاهران في المعنى الكذائي أو لا.[٢]

يلاحظ عليه: بأنّا نختار الشق الثاني، ولكن البحث عن ظهور الأمر في الوجوب والفور وإن كان لا يختصّ بالسنّة، بل يعمّ مطلق الأمر في اللغة العربية لكن إذا ثبت ظهوره في الوجوب لمطلق الأمر، يثبت ظهوره في الأمر الوارد في السنّة، وذلك لأنّ الأمر الوارد في السنّة مصداق جزئي من مصاديق مطلق الأمر، والعارض بواسطة أمر أعم يعدّ عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى الأخص إذا لم تكن الواسطة ، واسطة في العروض كما في المقام.

---

١ - الفرائد: ٣٧، طبعة رحمة الله.

٢ - كفاية الأُصول:١/٦ـ٩.

تحليل القول الثاني ونقده

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة من دون أن نعلم ذاك الموضوع بخصوصه.

يلاحظ عليه: أنّه نوع فرار عن بيان الحقيقة، لأنّ المشاكل التي تكتنفها، صدّته عن بيان ما هو الموضوع لذلك العلم.

تحليل القول الثالث ونقده

ذهب المحقّق البروجردي إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه، ومسائله عبارة عن التعيّنات العارضة لها والمحدّدة إيّاها.

توضيح ذلك: انّ العرض على قسمين: خارجي وتحليلي.

فالبحث عن عوارض الجسم من حيث الحركة والسكون والألوان والطعوم بحث عن عوارض خارجية محسوسة.

ولكن البحث عن تعيّن الوجود المطلق بإحدى التعيّنات التالية ككونه عقلاً و نـفساً وصـورة وهيولى وجسم بحث عن العوارض التحليلية.

فالموضوع في العلم الإلهي عبارة عن الوجود المطلق بما هوهو وعوارضه عبارة عن حدوده وتعيّناته. فالحكيم الإلهي يبحث عن تعيّنات الوجـود بكـونه واجـباً أو مـمكناً، والمـمكن جـوهراً أوعرضاً، والجوهر عقلاً ونفساً وجسماً وهكذا، فروح البحث في جميع الأقسام ليس ثبوت الوجـود وتحقّقه، لأنّ الواقعية أمر مسلّم عند الحكيم وإنّما الهدف بيان أقسامه وأنواعه وحدوده وتعيّناته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفقيه يعلم أنّ بينه و بين ربّه حججاً قاطعة للعذر ولكن لا يعرف خصوصياتها وحدودها مع العلم بأصل الموضوع، فيطرح

الحجّة المقطوعة على بساط البحث، ويبحث عن تعيّناتها وحدودها وأشكالها وألوانها، بأنّها هل هي خبر الواحد أو الشهرة الفتوائية أو الإجماع المنقول وهكذا؟فالبحث عندئذٍ يكون بحثاً عن عوارض الموضوع بعد التسليم بأصل وجوده.

فتلخّص من ذلک أنّ الموضوع هو الحجّة في الفقه، والعوارض العارضة عليها هي العوارض التحليلية كما لا يخفى.

وقد استشكل السيّد الأُستاذ على هذا التقرير في درس المحقّق البروجردي وقال: لو كان الموضوع هو الحجّة في الفقه، فالواجب أن يقال: الحجّة خبر الواحد مع أنّ المتعارف هو العكس.

فأجاب المحقّق البروجردي: بأنّ هذا نظير مسائل الفن الأعلىٰ، فإنّ الموضوع فيه بالاتفاق هو الموجود من حيث هو موجود، مع أنّه يقع محمولاً لا موضوعاً، فلا يقال: الموجود عقل، بل يقال العقل موجود، وهكذا، ووجه ذلک ما أشار إليه الحكيم السبزواري في أوّل الطبيعيات حيث قال:

إن قلت: كيف يكون الجسم هناک عرضاً ذاتياً للموضوع،والمسألة الجسم موجود؟

قلت: بل المسألة «الموجود جسم» ولا سيما على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.[1]

وقد أورد عليه شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في الدورة السابقة بأنّ لازم هذا خروج أكثر المسائل عن كونها مسألة أُصولية، كالبحث عن ظهورات الأمر والنهي في الوجوب والتحريم، والفور و التراخي، والوحدة والكثرة، ممّا يتطلب فيه إثبات أصل الظهور لا بحثاً عن تعيّنات الحجّة وتطوراتها، ولكنّه عدل عن

١ - السبزواري: شرح المنظومة:٢٠١.

الإشكال في هذه الدورة قائلاً بأنّ عنوان المسألة شيء وروحها شيء آخر، فليس الأُصولي عالماً لغوياً يتطلب إثبات أصل الظهور، وإنّما هو يتطلّب إثبات أصل الظهور حتى يكون ذريعة لإقامة الحجّة على واحد من الطرفين. ولأجل ذلك يكون مرجع البحث في هذه المسائل إلى طلب الحجّة على الوجوب أو الندب أو الحرمة أو الفورية وعدمها وهكذا.

ما هو المختار؟

فالأولى أن يقال: انّ كلّ قاعدة تكون ممهدة لتشخيص الأحكام والوظائف الكلية للمكلفين، فهي مسألة أُصولية، سواء أكان لهذه القواعد موضوع واحد أم لا، وسواء أكان البحث عن عوارض الأدلّة الأربعة أو تعيّنات الحجّة أم لا، بل يكفي كون القاعدة ممهدة لتشخيص الوظائف الكلية.

الجهة السادسة: ما هو تعريف علم الأُصول؟

عرّف علم الأُصول قديماً وحديثاً بتعاريف لا يخلو أكثرها من مناقشة:

١.تعريف القدماء: هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

يلاحظ عليه: أنّ المستنبَط ربّما لا يكون حكماً شرعياً بل وظيفة عملية وعذراً عقلياً بين العبد و المولى كالأُصول العقلية، فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بمعنى معذورية العبد في مخالفة الواقع، وأمّا ما هو الحكم الشرعي الفرعي فلا يستنبط من حكم العقل.

فإن قلت: على القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع يكون المستنبَط حكماً شرعياً.

قلت: إنّ غاية ما يَثبت بالملازمة هو إمضاء الشارع معذورية العبد في هذه الحالة وهي ليست حكماً شرعياً فرعياً، ولأجل هذا الإشكال عدل المحقّق الخراساني إلى تعريفه بوجه آخر.

٢. تعريف المحقّق الخراساني: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي تنتهي إليها في مقام العمل.

ويردّ عليه أوّلاً: أنّ لازم ما اختاره في تمايز العلوم أن يعد علم الأُصول علمين لغرضين مختلفين، وتصوّر وجود الجامع بين الغرضين لايدفع الإشكال، وإلاّ تلزم وحدة علم الصرف والنحو لوحدة الغرض وهو صيانة اللسان عن الخطأ.

وثانياً: أنّ الظاهر انّ علم الأُصول هو نفس القواعد، وأمّا الصناعة فإنّما هي من المبادئ لا نفس العلم.

٣. تعريف المحقّق النائيني: هو العلم بالكبريات التي لو انضمَّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي.[1]

ويرد عليه: ما أوردناه على تعريف القدماء أنّه ربّما لا يكون المستنتج حكماً فرعياً كليّاً، بل تكون وظيفة عملية.

٤. تعريف السيّد الأُستاذ: القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية.

وهذا التعريف يحتوي على نقطتين هامتين:

النقطة الأُولى: توصيف القواعد بالآلية، كالمنطق الذي هو قواعد آلية للتفكير الصحيح. فخرجت القواعد الفقهية حيث إنّها مطلوبة بنفسها وليست مطلوبة لغيرها.

---

١ - فوائد الأُصول: ١٩/١.

وبعبارة أُخرى: انّ القواعد الأُصولية ما ينظر بها إلى الفقه، وأمّا القواعد الفقهية فهي ما ينظر فيها، وكم فرق بين النظر إلى الشيء بعنوان الآلية والوسيلة والنظر فيه بعنوان بما هوهو.

وثمة حديث منقول عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال في بيان نظر الإسلام إلى الدنيا: «من أبصر بها بصّـرته، ومن أبصر إليها أعمته».[1]

فلو طلب الدنيا لغاية نيل رضا اللّٰه سبحانه فهو طلب مرغوب، وأمّا لو طلبها لنفسها دون أن تكون ذريعة إلى كسب الآخرة فهو طلب مرغوب عنه، فالمطلوب من القواعد الأُصولية وقوعها في طريق الاستنباط لا أنّها مطلوبة في حدّ ذاتها، وهذا ما يدفعنا إلى القول بتهذيب علم الأُصول والأخذ بما هو مقدمة للاستنباط ورفض ما ليس كذلك.

النقطة الثانية: وصفها بإمكان الوقوع لا حتميته، وذلك ليدخل في التعريف الظنون غير المعتبرة كالقياس والاستحسان والظن الانسدادي عامّة، فالجميع يمكن أن تقع في طريقه، وإن لم يقع، للنهي عن بعضها.

وهناك تعريف خامس ذكره ـ شخينا الأُستاذ ـ مدّ ظله في الدورة السابقة. فمن أراد فليرجع إلى المحصول.

الجهة السابعة: الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية

وقد ذكرتْ بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية فروق عديدة نقتصر على أهمها:

الفرق الأوّل: انّ المسائل الأُصولية لا تتضمن حكماً شرعيّاً، خلافاً للقواعد

---

١ - نهج البلاغة: الخطبة ٨٢

الفقهية التي تتضمن حكماً شرعيّاً، وتوضيح ذلك:

إنّ المسائل الأُصولية تدور حول محاور أربعة:

١. تعيين الظهورات ومداليل الألفاظ التي يعبّر عنها بمباحث الألفاظ، كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة.

٢. المباحث العقلية أو ما يعبّر عنها بالملازمات العقلية، كالبحث عن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، أو وجوب الشيء وحرمة ضده.

٣. مباحث الحجج والأمارات، كالبحث عن حجّية خبر الواحد.

٤. الأُصول العملية التي يراد بها تعيين وظيفة الشاك.

وأنت إذا لاحظت هذه المحاور تقف على أنّ المحمول في جميعها ليس حكماً شرعياً فرعياً، بل هو إمّا حكم عقلي أمضاه الشارع كباب الملازمات، أو حكم وضعي كالحجّية، فهي وإن كانت حكماً شرعياً لكن ليس فرعياً، وهكذا الحال في تعيين الظهورات والوظائف العملية فالجميع بين حكم عقلي أو شرعي غير فرعي.

وهذا بخلاف القواعد الفقهية فانّها تتضمن حكماً شرعيّاً فرعياً كقوله: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس»، وقوله : «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»، وقوله: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده». فانّ القاعدة وإن لم ترد بلفظها في الشرع ولكنّها قاعدة مقتبسة من الأحكام الشرعية الفرعية في موردها. فللفقيه أن يقتبس من هذه الموارد قاعدة كليّة باسم «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

هذا هو الفرق الأوّل بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية.

الفرق الثاني: انّ المسائل الأُصولية تجري في كلّ باب من أبواب الفقه، بخلاف القواعد الفقهية فانّ الغالب فيها هو اختصاصها بباب دون باب

كالأمثلة المذكورة. نعم ربّما يجري بعضها في جميع الأبواب كقاعدة لا ضرر ولا حرج.

الفرق الثالث: انّ نتائج المسائل الأُصولية أحكام ووظائف كلّية، بخلاف القواعد الفقهية فانّه ربّما تكون نتيجتها حكماً جزئياً كجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية كاستصحاب طهارة الثوب المعيّن ، ونظيره أصالة البراءة والاحتياط في الموضوعات، فانّ المترتب عليهما هو الوظيفة الشخصية لمن تم عنده أركان البراءة والاحتياط.

و من هنا يعلم أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة أُصولية بخلافه في الشبهات الموضوعية فانّه قاعدة فقهية، ولا بأس أن يختلف حال المسألة باختلاف موارد تطبيقها، ونظيره البراءة والاحتياط فانّها في الشبهات الحكمية مسألة أُصولية وفي الشبهات الموضوعية قواعد فقهية.

إلى هنا تمّ ما هو المهم عندنا في بيان الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية، غير أنّ للشيخ الأنصاري بياناً آخر في المقام وهو:

انّ إجراء المسألة الأُصولية في موردها يختص بالمجتهد بخلاف الفقهية فانّ إجراءها في مواردها جائز للمقلّد أيضاً.

والظاهر عدم تماميّة هذا الفرق فانّ كثيراً من القواعد الفقهية كالمسائل الأُصولية يختص العمل بها بالمجتهد إذ هو القادر على تشخيص «ما يضمن عمّا لا يضمن»، وتمييز الأصل الحاكم عن الأصل المحكوم في الشبهات الموضوعية، والشرط المخالف للكتاب والسنّة عن موافقهما.

إلى هنا تمّ الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية، بقي الكلام في تمييز المسألة الفقهية من القواعد الفقهية والمسائل الأُصولية، فنقول:

المسألة الفقهية: ما يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الخاصّة، تكليفية كانت ـ كالبحث عن وجوب الصلاة والصوم ـ أم وضعية كالبحث عن طهارة الماء ونجاسة الدم، بل يمكن أن يقال انّ المسائل الفقهية لا تختص بالبحث عن أحكام الموضوعات بل تشمل أيضاً البحث عن ماهية الموضوعات التي تتعلّق بها الأحكام، كالبحث عن ماهية الصلاة والصوم وأجزائها وموانعها وشرائطها إذ لا وجه لكون البحث عنها استطرادياً.

ومن هنا يعلم الفرق بينها و بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية فلا نطيل.

إلى هنا تمّ ما أفاده المحقّق الخراساني في الأمر الأوّل، وإليك الكلام في الأمر الثاني:

الأمر الثاني

في الوضع

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأُولى: في حقيقة الوضع[1]

منها: الوضع، هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيها أُخرى.[2]

يلاحظ عليه:

١. انّ اختصاص اللفظ بالمعنى والارتباط المذكور من نتائج الوضع، ناشئ منه وليس نفسه.

٢. انّ الارتباط المذكور كما يحصل بالأمرين اللّذين أشار إليهما، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في المعنى بداعي الوضع، وسيوافيك تفصيله عند البحث في الحقيقة الشرعية على أنّ تصوير الجامع بين القسمين من الوضع مشكل.

٣. انّ التعريف لا يخلو من إجمال، حيث قال: نحو ارتباط بين اللفظ و

---

١ - لقد استأثرت هذه البحوث باهتمام خاص في علم الألسنة الذي يدرس في الجامعات كعلم مستقل، له خصوصياته واستيعاب البحث فيه يخرجنا عن المقصود، إنّما نكتفي بالإشارة إليه على وجه عابر.

٢ - كفاية الأُصول: ١/١٠.

المعنى، دون أن يُبيّن حقيقة هذا الربط.

ومنها: انّ حقيقة الوضع ليست إلاّ التعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى.[١]

وهذا التعريف هو المعروف بمسلك التعهد في الوضع، وأوّل من فسّر الوضع به هو المحقّق النهاوندي (المتوفّى ١٣١٧هـ) وتبعه تلميذه أبو المجد الاصفهاني(١٢٨٥ـ ١٣٦٢هـ) والمحقّق الخوئي (١٣١٧ـ ١٤١٣هـ) في محاضراته وتعليقاته على أجود التقريرات.

قال أبو المجد في شرح مرام أُستاذه: الوضع عبارة عن التعهّد، أعني: تعهد المتكلّم للمخاطب والتزامه بأنّه لا ينطق بلفظ خاص إلاّ عند إرادته معنى خاصاً، أو أنّه إذا أراد إفهامه معنى معيناً، لا يتكلّم إلاّبلفظ معيّن، فمتى تعهد له بذلك وأعلمه به حصلت الدلالة وحصل الإفهام.[٢]

يلاحظ عليه بوجوه:

١. انّه من قبيل خلط الغاية من الفعل، بنفس الفعل. فالوضع شيء والغاية المتوخّاة منه شيء آخر، فالتعهد المذكور في كلامه غاية الوضع حتى يخرج فعل المتكلّم عن اللغوية.

وإن شئت قلت: الوضع عمل خاص يستعقب ذلك التعهدَ وليس نفسَه.

٢. لو كانت حقيقة الوضع ذاك التعهد، لزم كون كلّ مستعمل واضعاً، لالتزام كلّ مستعمل تفهيم المعنى عند التكلّم باللفظ المخصوص والالتزام به أمر

١ - تشريح الأُصول: للمحقق النهاوندي. ٢ - وقاية الأذهان: ٦٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

غريب وإن التزم به بعض المحقّقين.[١]

٣. انّ الالتزام بالتعهد في الوضع، غير لازم بل يكفي فيه مجرّد جعل اللفظ في مقابل المعنى بداعي الانتقال إليه عند التكلّم كما هو الحال في سائر الدوال كالعلائم الرائجة لإدارة المرور.

وقد تفطن المحقّق الاصفهاني لما ذكرناه من كون كيفية الدلالة والانتقال من اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال.

فقال: فليس من ناصب العلامة على رأس الفرسخ إلاّوضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، من دون أيّ تعهّد منه.[٢]

نظرنا في حقيقة الوضع

والحقّ انّ الوضع[٣] عبارة عن تعيين الألفاظ في مقابل المعاني فقط، وأمّا التزام الواضع بأنّه متى أراد تفهيم المعنى، يتكلّم بهذا اللفظ فهو الغرض الداعي إلى ذلك الجعل، والذي يدلّ على أنّ حقيقة الوضع لا تتجاوز عن ذلك، أمران:

الأوّل: انّ وظيفة الأخصّائيين في اللغة العربية هي وضع الألفاظ بازاء المعاني، فإذا كانت هناك اصطلاحات علمية أو اجتماعية غير دارجة في اللغة العربية، فانّ هؤلاء الأخصّائيين يضعون بازائها ألفاظاً من اللغة العربية وبعد أن يتمّ الاتفاق عليها، يذاع أمرها فتستعمل.

فإذا كان عملهم لا يتجاوز إلاّ جعل اللفظ بازاء المعنى فليكن كذلك عمل السائرين عبر الزمان من أهل اللغة.

---

١ - تعاليق أجود التقريرات:١٢/١.

٢ - نهاية الدراية: ١٤/١.

٣ - المقصود، التعييني، لا التعيّني لما مرّ في ص ٤١.

الثاني: انّ مسؤولية إدارة المرور هي عبارة عن «وضع علائم للوظائف» التي ينبغي لسائقي الشاحنات والناقلات الالتزام بها بغية تنظيم المرور، وعملهم هذا أشبه بعمل الواضع فليكن عمل المتقدمين من أهل اللغة كذلك.

الجهة الثانية: وجود العلقة الذاتية بين الألفاظ ومعانيها

قد نقل عن غير واحد من أهل الأدب وجود العلقة الذاتية بين الألفاظ والمعاني وذلك لصيانة عمل الواضع عن الترجيح بلا مرجح، فانّ جعل لفظ في مقابل معنى فعل اختياري صادر من الإنسان الذي لا يرجّح أحد الطرفين إلاّ بمرجح وليس هو إلاّ وجود العلقة الذاتية.

يلاحظ عليه: لو صحّ ذلك لزمت لغوية الوضع إذ تكون دلالة اللفظ على المعنى أشبه بدلالة الدخان على النار، أو دلالة السعال على وجع الصدر.[1]

نعم يمكن تفسير القول بالعلقة الذاتية بين اللفظ والمعنى بوجه آخر، وهو أنّ التتبع يكشف عن أنّ الإنسان كان يسمّي الحيوانات بأصواتها كالهدهد، والبوم، والحمام، والعصفور، والهرة، كما يستند في حكاية الأفعال والحركات إلى أصواتها، كالدق، والدك، والشق، الكسر، الصرير، الدوي، النهيق، ولأجل ذلك ربّما يمكن أن يقال: إنّ كلّ إنسان بما هو مفطور على إظهار ما في ضميره، كان ينتخب لإبراز ما في ضميره ألفاظاً يرى بينها و بين معانيها مناسبة خيالية أو وهمية كالمشابهة في الشكل والهيئة وغير ذلك من المناسبات، فها هو لفظ الهيولى فانّه بمعنى «المادة الأُولى» لكن يستعمل العرف الخاص في الموجود المَهيب، لما يراه بين ذلك اللفظ والمعنى من مناسبة وهمية.

---

١ - الدلالة الأُولى عقلية، والثانية طبعيّة.

وبذلک يجاب عمّا يقال بأنّه لولا العلقة الذاتية بين اللفظ والمعنى يلزم الترجيح بلا مرجح، و ذلک لما عرفت من أنّه يكفي وجود التناسب الوهمي والخيالي وغيرهما في انتخاب اللفظ ولا يحتاج إلى المناسبة الذاتية.

الجهة الثالثة: في تعيين الواضع

إنّ الإمعان في الحياة البشرية الغابرة، يُثبت بأنّ الحضارة الإنسانية بأبعادها ليست وليدة يوم أو شهر أو سنة، بل الإنسان خرج من البداوة والحياة الفردية إلى الحياة الاجتماعية بالتدريج فهو عبْر تعمير الأرض بأنحائها المختلفة كان بحاجة شديدة إلى المفاهمة والمكالمة، وقد خلق اللّه سبحانه مادتها في فطرته، وقال: ﴿**علّمه البيان**﴾ فالحاجة دعته إلى إفهام ما في ضميره من الحوائج بإنشاء ألفاظ مقابل معان بالتدريج فلو قلنا إنّ لكلّ لغة واضعاً، فالواضع هو البشر عبر الزمان بإذن اللّه سبحانه بالتدريج ولم يزل الأمر كذلک في مستقبل الحضارة حيث انّ الألفاظ تزداد، وفق زيادة المعاني.

ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ الواضع هو اللّه تبارک وتعالى، و هو الواضع الحكيم حيث جعل لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما مجهولة عندنا، وجعله تبارک و تعالى هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل وإنزال كتب، وجعل الأُمور التكوينية التي جبل الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء ونحو ذلک. فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر، ولا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبيّ أو وصيّ، بل يلهم اللّه تبارک وتعالى عباده على اختلافهم كلّ طائفة بالتكلّم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص.

واستدل على ذلک بأمرين:

الأوّل: لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ، بقدر ألفاظ أيّ لغة لما قدروا عليه فما ظنک بواحد.

الثاني: كثرة المعاني، فانّه يتعذّر تصوّرها من شخص أو أشخاص.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّه سبحانه وضع الألفاظ لمعانيها ثمّ ألهم بها الإنسان أمر محتمل، وربما يشير إليه سبحانه: ﴿**الرّحمٰن* علّمَ القُرآن* خَلَقَ الإِنْسان* عَلَّمَهُ البَيان**﴾ لا يخالف ما اخترناه آنفاً، لكن ما استدلّ عليه بالوجهين غير تام. لأنّه إنّما يتمّ لو كان هناک واضع خاص أو أشخاص معينون، وأمّا على القول بأنّ أصل كلّ لغة وتكاملها يرجع إلى جهد الإنسان عبر سنين طويلة فلا بعد في أن يقوم البشر طيلة هذه السنين بوضع لغات متعددة لمعاني كثيرة.

الجهة الرابعة: في أقسام الوضع

قُسِّم الوضع إلى أقسام أربعة:

١. الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

٢. الوضع العام والموضوع له العام.

٣. الوضع العام والموضوع له الخاص.

٤. الوضع الخاص والموضوع له العام.

وقد اتّفق علماء الأُصول على إمكان الأوّلين ووقوعهما، والأكثر على إمكان الثالث ووقوعه و امتناع القسم الرابع.

غير انّ المهم هو الوقوف على ما هو الميزان في كون الوضع خاصّاً أو عامّاً؟

---

١ - أجود التقريرات: ١/١١-١٢.

ثمّ البحث عن القسمين إمكاناً ووقوعاً وإجمال الكلام فيه على انّ الوضع يقوم بأمرين:

الأوّل: اللفظ وهو الموضوع.

الثاني: المفهوم الملحوظ.

والمدار في وصف الوضع بكونه خاصّاً أو عامّاً، هو كون الملحوظ خاصّاً، أو عاماً. فلو كان الملحوظ خاصّاً فالوضع خاص. ولو وضع اللفظ لنفس الملحوظ الخاص يكون الموضوع له خاصاً أيضاً. ولو كان الملحوظ عاماً فالوضع عام ولو وضع اللفظ لنفس الملحوظ العام يكون الموضوع له عامّاً أيضاً.

وأمّا إذا كان المفهوم الملحوظ عامّاً لكن لم يوضع اللفظ بازائه، بل بازاء مصاديقه، فيكون الوضع عامّاً لكون الملحوظ عاماً، والموضوع له خاصاً، لأنّ الوضع للأفراد والمصاديق، وهذا كأسماء الإشارة حيث إنّ الملحوظ طبيعة المفرد المذكر والموضوع له مصاديق ذلك الملحوظ العام.

وأمّا إذا كان المفهوم الملحوظ خاصّاً لكن لم يوضع اللفظ بازاء ذلك الخاص بل بازاء الجامع بين ذلك الفرد وسائر الأفراد، يكون الوضع خاصّاً والموضوع له عاماً.

إلى هنا وقفنا على واقع التقسيم الرباعي في مجال الوضع، فإذا كان الأوّل والثاني ممكنين وواقعين فلا نبحث فيهما وإنّما نركز الكلام على الثالث والرابع.

القسم الثالث: إمكاناً ووقوعاً

فنقول: المشهور بين الأُصوليين إمكان الثالث ووقوعه، وقد قرروا إمكانه بوجوه:

الأوّل : ما ذكره المحقّق الخراساني في «الكفاية»، قال:

إنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فانّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاص فانّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد، فلا تكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجه.[1]

وحاصل هذا الوجه: انّه لا يشترط في تصوّر الموضوع له تصوّره تفصيلاً، بل يكفي تصوّره إجمالاً، ويكفي في ذلك معرفة الأفراد بوجهها وهو العام.

يلاحظ عليه: أنّ معنى كون الشيء وجهاً، هو كونه مرآة له وحاكياً عنه، والحكاية فرع الوضع، والمفروض أنّ الملحوظ العام كالحيوان الناطق لم يوضع إلاّ لنفس الحقيقة المعرّاة عن كلّ قيد وشرط، فكيف يمكن أن يحكي المعنى المطلق، عن القيود والخصوصيات التي بها قوام الفرديّة؟!

والحاصل : انّ القدر المشترك بما هو قدر مشترك والذي نعبّر عنه بالملحوظ لا يحكي إلاّ عن القدر الجامع عن الخصوصيات وفردية الفرد بالثانية دون الأُولى.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخوئي، حيث قرر إمكان القسم الثالث بما هذا خلاصته: الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية، هو انّ الحكم في الأُولى مقصور على الأفراد الموجودة في ظرف الحكاية، مثل قولك: «قُتل من في العسكر» و«نهب ما في الدار» وأمّا الحقيقية فالحكم فيها مجعول على الأفراد المحقّقة، والمقدّرة في الأزمنة الآتية، مثل قولك: كلّ إنسان كاتب بالقوّة.

فكلّ إنسان موجود في ظرف الحكم والموجود في الأزمنة الآتية المقدرة ظرفه، مشمول لهذا الحكم، وليس هذا إلاّ لأجل أخذ الطبيعة في موضوع الحكم

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٠.

على وجه سارية في أفرادها، وجارية في مصاديقها، فيشمل كلّ فرد محقّق في ظرفه، و ما قيل من أنّ العام لا يحكي عن المصاديق والأفراد فإنّما يصحّ إذا كانت القضية طبيعية أو خارجية، وأمّا إذا كانت مأخوذة على نحو القضية الحقيقية التي تكون فيها الطبيعة متحدة مع المصاديق وسارية فيها، فانّها تحكي عن الجميع حسب سريانها.[1]

يلاحظ عليه: انّ معنى سريان الطبيعة في مصاديقها هو ثبوت الحكم عليها متى وجدت، ويكفي في ثبوت الحكم انطباق العنوان عليها، ويكفي في الانطباق كون الفرد بما هو إنسان مصداقاً للجامع بما هوهو، لا بما له من الخصوصيات والقيود. وأمّا حكايتها عن الافراد والخصوصيات فلا، لأنّ مناط الحكاية هو دخول الخصوصيات في مفاد الملحوظ العام، والمفروض انّها حقيقة معرّاة، وتصور انّ الجامع متحد مع الخصوصيات وإن كان صحيحاً لكن الاتحاد ليس مناط الحكاية، وإنّما مناطها دخول الخصوصيات في المعنى الجامع وحكايتها عنها، والمفروض أنّ الملحوظ الجامع لم يوضع إلاّ لنفس الجامع.

الثالث: ما أفاده المحقّق العراقي وحاصله:

إنّ العناوين العامة المنتزعة على أنواع:

١. العنوان المنتزع من الجامع الذاتي بين أفراده، المتحد وجوداً مع خصوصيات الأفراد والمعرّى عنها تصوراً وحقيقة كالحيوان والإنسان.

٢. العنوان المنتزع من الأفراد باعتبار اتّصافها بخصوصية خارجة عن ذاتها

١ - حكى شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ انّه سمع ذلك التقرير من السيد الخوئي في درسه الشريف عام ١٣٧٠هـ.ق وأشار إلى ذلك التقرير في المحاضرات بصورة عابرة حيث قال: وهذا هو الوضع العام والموضوع له الخاص وحاله كحال القضية الحقيقية (المحاضرات:٥٣/١).

وذاتياتها، سواء كان ما بحذائها شيء كالأبيض، أو لا كالممكن. وهذان القسمان لا يحكيان عن شيء من خصوصيات أفراده بل يحكيان عن الجامع الساري.

٣. العنوان العام الذي يحكي إجمالاً عن الخصوصيات التي يكون بها التشخص خارجاً.

والأوّل والثاني يحكيان عن الجامع الموجود في الفرد، دون الخصوصيات، والثالث يحكي عن نفس الخصوصيات التي بها يكون التشخص خارجاً، مثل مفهوم «الشخص» و«الفرد» و «المصداق» فهذه عناوين كلية منتزعة من الأفراد والخصوصيات الخارجية. ونظيرها لفظ «كل» و «بعض» والموصولات مثل «من» و «ما». وعندئذٍ يصحّ أن يوضع لفظ «الإنسان»، لكلّ من ينطبق عليه لفظ الإنسان فانّ لفظ الكلّ، حاك عن الأفراد إجمالاً، أو يقال لفظ «هذا» موضوع لكلّ مفرد مذكر.[1]

وهذا التقرير لا غبار عليه، وعلى ذلك يمكن أن يمثل له بأسماء الإشارة، فلفظ «هذا» وضع لكلّ مفرد مذكر، فقولنا: مفرد مذكر إشارة إلى الجامع، وإذا أضيف إليه لفظة كلّ يشير إلى المصاديق، وهذا المقدار من الحكاية يكفي لكون الموضوع له خاصاً.

إلى هنا تمّ بيان القسم الثالث، وإليك بيان القسم الرابع:

القسم الرابع: إمكاناً ووقوعاً

ذهب المحقّق الخراساني إلى امتناع القسم الرابع واستدلّ عليه بقوله:

إنّ الخاص لا يكون مرآة للعام، لأنّه إذا لوحظت الخصوصية فيه حين

---

١ - لاحظ بدائع الأ فكار: ١/٣٨ـ٣٩.

الوضع يكون الموضوع له كالوضع خاصاً، وإن جرّد عن الخصوصية يكون الوضع عامّاً ويرجع إلى القسم الثالث.[١]

وحاصل كلامه: انّ الخاص لتقيده بقيود وخصوصيات لا يحكي إلاّ عن الموجود المشخص، فكيف يمكن أن يكون مرآة للمعنى المتعرّي عن الخصوصيات؟! ولو جرّد الملحوظ عن الخصوصية يصبح حينئذٍ كليّاً ويصير من قبيل القسم الثالث، لأنّ الملحوظ يكون عاماً وإن كان الموضوع له خاصاً، هذا.

لكن لفيفاً من المحقّقين حاولوا تصحيح هذا القسم بالأمثلة التالية:

أ: إذا لاحظ الواضع فرداً خارجياً من نوع كزيد، وهو يعلم أنّ بينه و بين سائر الأفراد جامعاً كليّاً، فيضع اللفظ للجامع بينه و بين سائر الأفراد،فالملحوظ خاص أعني زيداً، لكن الموضوع له الجامع بين هذا الفرد وسائر الأفراد.

ب: ما ذكره شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري: إذا تصور شخصاً جزئياً خارجيّاً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد، ولكنّه يعلم إجمالاً باشتماله على جامع مشترك بينه و بين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم أنّه حيوان أو جماد، فوضع لفظاً بازاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع (أي على الجامع بينه و بين غيره) فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلاّ الجزئي، لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعقلاً عنده إلاّ بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص.[٢]

ج: الكمّ المعروف بالمتر الذي هو وحدة قياس الطول ومقداره ١٠٠ سانتيمتر، فالمخترع وضع لفظ المتر على الوحدة القياسية التي اخترعها وعلى كلّ

---

١ - كفاية الأُصول: ١٠/١.

٢ - درر الفوائد:٥/١.

وحدة تشابهها، فالوضع خاص، لأنّ الموضوع هو الكمية المعيّنة، ولكن الموضوع له هو الجامع بينه و بين غيره.[١]

فالمحقّقون حاولوا تصحيح هذا القسم كما صححوا أيضاً القسم السابق.

نظرية السيد الأُستاذ

إنّ سيدنا الأُستاذ حاول حسم النزاع بالبيان التالي:

وحاصله: القول بالتفصيل بين كون الملحوظ الخاص حاكياً عن العام، وبين كونه سبباً للانتقال إلى العام.

فعلى الأوّل يمتنع هذا القسم، لأنّ الملحوظ بما هو خاص لا يحكي عن العام، ضرورة تقيّده بخصوصيات تعيقه عن حكاية العام.

وأمّا على الثاني فلا مانع من إمكان القسم الرابع، لأنّ الخاص ربّما يكون سبباً للانتقال إلى العام، والانتقال خفيف المؤنة لا يتوقف على أن يكون اللفظ حاكياً عن المنتقل إليه حتى يقال انّ الحكاية فرع الوضع، بل ربّما يكون الضدّ سبباً للانتقال إلى الضدّ، فكلّما يسمع الإنسان اسم موسى الكليم ينتقل إلى طاغوت عصره فرعون، و هكذا.[٢]

نعم ذكر سيدنا الأُستاذ نفس هذا التفصيل في القسم الثالث، وانّ العام لا يحكي عن الخصوصيات ولكن يوجب الانتقال إليها، فلو كان الوضع متوقفاً على الحكاية فهذا القسم مثل القسم الرابع في الامتناع ولو كان الانتقال كافياً في الوضع فكلاهما سيان.

---

١ - حكى شيخنا الأُستاذ- مدّ ظله - انّه سمعه من والده عند تدريسه المنطق لجمع من الفضلاء.

٢ - تهذيب الأُصول: ٨/١ بتلخيص.

ولكنّك عرفت أنّ الانتقال من العام إلى الخاص يمكن أن يتمّ عن طريق ضميمة لفظ «كلّ» إلى الملحوظ حتى يكون مشيراً وحاكياً عن الخصوصيات، بأن يضع لفظة هذا لكلّ مفرد مذكر، فالوضع عام، لأنّ الملحوظ عام وهو المفرد المذكر، والموضوع له خاص وهو ما أُشير إليه بقولنا كل.

الجهة الخامسة: في المعاني الحرفية

يقع البحث في الحروف في موضعين:

١. ما هي معانيها ومضامينها.

٢. ما هي كيفية وضعها.

والنظر في كيفية الوضع وأنّه خاص أو عام يتبع اتخاذ النظر في الموضع الأوّل، والبحثان مختلطان في كلام القوم.

ونحن نركز البحث على الموضع الأوّل ونبحث عن الموضع الثاني في الجهة السادسة.

التعريف المعروف لكلّ من الاسم والحرف، وهو ما ذكره ابن الحاجب(٥٧٠ـ ٦٤٠هـ) صاحب الكافية حيث قال:

«الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف ما دلّ على معنى في غيره، والمراد من الموصول هو الكلمة، والضمير في كلّ من «نفسه» و «غيره» يرجع إلى المعنى. وأنّه في حدّ ذاته على قسمين، قسم يكون مفهوماً محصلاً في نفسه، لا يحتاج في تحصيله في الذهن إلى معنى آخر، وقسم يكون مفهوماً متحقّقاً في الذهن يتبع غيره».[1]

١ - شرح الكافية: ٥، في معنى الحرف.

ثمّ إنّه ظهرت بعد ابن الحاجب آراء في معنى الحروف وهي بين الإفراط والتفريط، وإليك دراسة هذه الآراء:

١. نظرية المحقّق الرضي (المتوفّى٦٨٦هـ)

إنّ الشيخ الرضي اختار في تفسير التعريف المذكور بأنّ الضمير في كلّ من نفسه وغيره يرجع إلى الموصول الذي أُريدت منه الكلمة، وانتهى إلى أنّ معنى الاسم (الابتداء) مضمون نفسه، ولكن معنى الحرف (من) مضمون لفظ آخر، يضاف ذلك المعنى(مضمون من) إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، وإليك نصّه.

قال الرضي: انّ معنى «من» الابتداء، فمعنى «من» و معنى لفظة «الابتداء» سواء، إلاّ أنّ الفرق بينهما انّ لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى «من» مضمون لفظ آخر يضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء في قولك «الابتداء خير من الانتهاء» ولم يجز الاخبار عن لفظ «من» لأنّ الابتداء الذي هو مدلولها، في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه، بل في لفظ غيره، وإنّما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة، فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدل على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد من ذلك الشيء بقي غير دال على معنى في شيء أصلاً، فظهر بهذا انّ المعنى الافرادي للاسم والفعل في أنفسهما وللحرف في غيره.[1]

يلاحظ عليه : أوّلاً: وجود التناقض بين الصدر والذيل، فانّ صدر كلامه يوحي إلى أنّ لفظة «من» موضوعة لنفس ما وصفت له كلمة الابتداء، حيث يقول:

---

١ - شرح الرضي لمقدمة ابن الحاجب(الكافية):٤.

فمعنى «من» و معنى «لفظة الابتداء» سواء. فينطبق على نظرية المحقّق الخراساني الآتية.

لكن الذيل يشير إلى نظرية غير معروفة، هي انّ وزان الحروف وزان الأعاريب في أواخر الكلم، فكما أنّ التنوين يشير إلى كون اللفظ فاعلاً، ومفعولاً من دون أن يكون له معنى خاص فهكذا الحروف.

وثانياً: أنّ الميزان في كون اللفظ ذا معنى أو غيره إنّما هو التبادر، ولا شكّ انّه يتبادر من الحروف معاني خاصة مندكة في معاني متعلقاتها لا انّها خالية من المعنى.

والفرق بين الحروف والاعراب واضح فانّ الحروف ممّا ينطق بها مستقلاً فيليق أن يكون لها وضع خاص دون الاعراب.

٢. نظرية المحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ المعاني الحرفية والاسمية متحدة جوهراً فلا فرق بينهما، وانّ الاستقلال والآلية خارجان عن حريم المعنى وحقيقته وإنّما يعرضان عند الاستعمال. فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً.[1]

وإنّما ذهب إلى هذا القول تخلصاً من المضاعفات الموجودة في القول بأنّها موضوعة للمعاني الآلية من الابتداء والانتهاء، لأنّ أخذ الآلية جزء للمعنى يوجب كون الموضوع له خاصاً؟ وعندئذٍ يعود السؤال بأنّه ما هو المراد من كونه خاصاً؟ فإن أُريد منه الجزئي الخارجي، فربما يكون المستعمل فيه عاماً كما إذا قال: سر من البصرة إلى الكوفة، وإن أُريد منه الجزء الذهني بحيث يكون لحاظ الآلية قيداً له فيترتب عليه عدّة أُمور:

---

١ - كفاية الأُصول: ١٥/١.

١. لزوم تعدد اللحاظين عند الاستعمال، لاستلزامه لحاظ المعنى، مضافاً إلى اللحاظ الموجود فيه عن طريق الوضع.

٢. عدم انطباقه على الخارج لكون جزء الموضوع أمراً ذهنياً.

٣. لزوم كون لحاظ الاستقلالية جزءاً للمعاني الاسمية فيُصبح المعنى الاسمي خاصاً، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه.

وحاصل تلك النظرية انّ الأسماء والحروف موضوعة لمعنى واحد معرّى عن كلّ قيد، أعني: الاستقلالية والآلية، لكنّ تعرضهما تلك الخصوصية عند الاستعمال فليستا جزء الموضوع ولا جزء المستعمل فيه، بل من طوارئ الاستعمال وعوارضه .

والفرق بين تلك النظرية وما هو المشهور واضح جدّاً، إذ المعنى على مبنى المحقّق الخراساني خالٍ عن كلا القيدين: لحاظ الاستقلال ولحاظ الآلية، وكلاهما يعرضان على المعنى في درجة متأخرة عن الوضع، وهذا بخلاف ما عليه المشهور من أنّ الاستقلال من صميم المعنى الاسمي وجوهره، كما أنّ الآلية والتدلّي والقيام بالغير مقوم للمعنى الحرفي بحيث لو حذفت التبعية لما يبقى للمعنى الحرفي أثر.

هذا مذهبه فهلم معي لتحليله ونقده.

يلاحظ عليه: أوّلاً: انّ لتبيين معاني الألفاظ وتشخيص الموضوع له عن غيره طرقاً مألوفة عند العقلاء والاخصائيين في ذلك العلم وما سلكه ﷺ من إقامة البراهين العقلية في ذلك الموضوع نهج غير مألوف ولا مفيد، فإنّ لكلّ علم مبادئ ومقدمات خاصة يجب التطرق من تلك المبادئ إلى النتائج، فإثبات اللغة بالبرهان الفلسفي أشبه باصطياد المعاني الفلسفية واقتناصها من الاعتبارات العرفية، وممن نبّه على هذه النكتة أساتذتي الكرام لا سيما السيّد الأُستاذ والعلاّمة الطباطبائي ـ قدّس سرّهما ـ

وثانياً: إذا كانت المعاني في الخارج، مستقلة وغير مستقلة، قائمة بنفسها ومتدلّية بغيرها. فلماذا يترك الواضع هذين المعنيين ولم يُعْرِ لهما أهمية فانّ تعلّق الغرض ببيان هذين المعنيين بنفس خصوصياتهما أكثر من تعلّق غرضه بالجامع بينهما.

وثالثاً: إذا فرضنا انّ الخصوصيتين ـ أعني: الاستقلالية والآلية ـ غير داخلتين في الموضوع له وإنّما تعرضان للمعنى عند الاستعمال فما هو الدليل المفهم لتلك الخصوصية فانّ المفروض انّ الدالّ هو اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الجامع، فكيف تفهم الخصوصية عند الاستعمال مع أنّها غير داخلة لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه؟!

ورابعاً: انّ لازم ما ذكره جواز استعمال كلّ من الاسم والحرف مكان الآخر، مع أنّه غير جائز، وما ذكره من أنّ هذا النوع من الاستعمال على خلاف شرط الواضع، غير تام، لعدم لزوم اتّباع شرطه، حتى وإن شرطه في ضمن الوضع.

وخامساً: ماذا يريد من خروج الاستقلالية والتبعية من صميم المعنى الاسمي والحرفي؟ فإن كان يريد خروجهما عن مفهومهما واقعاً، فهذا نفس القول بارتفاع النقيضين، فانّ المعنى في حدّ الذات إمّا مستقل أو غير مستقل.

وإن أراد خروج لحاظ الاستقلالية والآلية لا نفسهما عن صميم المعنى كما هو ظاهر كلامه، فيرد عليه انّ مقوم المعنى الحرفي ليس لحاظ الآلية حتى يلزم من خروجه عن صميم المعنى، وحدة المعاني الحرفية والاسمية، بل المعيار في كون المعنى حرفياً هو كون جوهره وحقيقته قائماً بالغير متدلّياً به في مقابل خلافه.

ولو كان الملاك للمعنى الاسمي والحرفي هو لحاظ الاستقلال في الأوّل ولحاظه الآلية في الثاني كان لما ذكره وجه حيث يصحّ ردّه بالبراهين الثلاثة على

خروجها، فنخرج بالنتيجة التالية: وحدة المعاني الاسمية والحرفية حقيقة واختلافاً عند الاستعمال.

وأمّا إذا كان ملاك التمييز بينهما هو جوهر معانيهما على نحو يكون أحدهما مستقلاً بالذات، وإن لم يلاحظ الاستقلال، و يكون ثانيهما متدلّياً بالذات وقائماً بالغير، وإن لم يلاحظ التدلّي والقيام بالغير، لم يكن لما ذكر وجه، ولأجل ذلك ذهب المحقّقون إلى أنّ التفاوت بين المعنيين لا يمتّ إلى اللحاظ بصلة، بل يمتّ إلى جوهرهما وواقعهما، وإليك شرح هذه النظرية.

النظرية الثالثة: تمايزهما بنفس الذات

هذه النظرية هي النظرية المعروفة من عصر ابن الحاجب إلى يومنا هذا، فقد تقدّم تعريف المعنى الاسمي والحرفي عنه. وشرحه الشريف الجرجاني في تعليقته على شرح الكافية للشيخ الرضي، ونقله عبد الرحمن الجامي في شرحه على الكافية تارة باسم الحاصل وأُخرى باسم المحصول.

وأوّل من شرحه بأمانة ودقة صدر الدين الشيرازي، وتبعه شيخنا المحقّق الاصفهاني في تعليقته على الكفاية، والسيد الطباطبائي في تعليقته عليها، والسيد الإمام الخميني في محاضراته ـ قدّس الله أسرارهم ـ، ونحن نذكر النظرية بأوضح العبارات وأبينها.

إنّ الغاية من وضع الألفاظ سواء أكان بالوضع التعييني أو التعيّني هو رفع الحاجة وإظهار ما يقوم بالنفس من المفاهيم والمعاني التي ينتقل إليها الذهن من طرف الحواس وغيرها من أدوات المعرفة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر انّ الوجود في النشأة الخارجية على أقسام ثلاثة:

١. ما هو مستقل ذاتاً وماهية كما هو مستقل خارجاً ووجوداً.

وبعبارة أُخرى: مستقل في كلتا النشأتين: الذهنية والخارجية، فله استقلال في صحيفة الذهن كما له استقلال في صحيفة الوجود، كالجواهر بأقسامها، وهذا ما يعبّر عنه الفلاسفة بقولهم: « في نفسه لنفسه» فكلمة «في نفسه» إشارة إلى استقلاله في مفهومه وذاته، كما أنّ لفظة «لنفسه» إشارة إلى استقلاله في الوجود من دون أن يكون قائماً بالغير ناعتاً له.

٢. ما هو مستقل ذاتاً وماهية، لكن غير مستقل خارجاً ووجوداً، بل إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، ناعتاً لغيره واصفاً له.

وبعبارة أُخرى: مستقل في صحيفة الذهن دون صحيفة الخارج، وذلك كالأعراض بأقسامها التسعة، فالبياض له مفهوم مستقل يُعرف: انّه لون مفرّق لنور البصر. لكنّه إذا وجد في الخارج بحاجة إلى موضوع يقوم به. ومثله سائر الأعراض ويعبّر عنه :« في نفسه مفهوماً لغيره وجوداً».

٣. ما هو غير مستقل في كلتا النشأتين لا في الذهن ولا في الخارج وليس له مفهوم تام كما ليس له وجود مستقل، فهو في عالم التصوّر اندكاكيّ المعنى، وفي عالم التحقّق اندكاكيّ الوجود، فمفهومه فان في مفهوم آخر كما أنّ وجوده كذلك.

وهذا كالمعاني الحرفية حيث لا تتصور إلاّ تبعاً للمعاني المستقلة وفي ظلها، كما لا تتحقق إلاّ مندكة في الغير وفانية فيه، ويعبّر عنه في مصطلحهم بقولهم: «ما وجوده في غيره لغيره».

فالقسم الأوّل هو الوجود النفسي، والثاني هو الوجود الرابطي ويعبّر عنه بالاعراض أيضاً، والثالث هو الوجود الرابط، كما يقول الحكيم السبزواري:

انّ الوجود رابط ورابطي ثمة نفسي فهناك واضبطي

وإن أردت التوضيح فاستوضح الأمر في المثال التالي:

تقول زيد في الدار، فهاهنا أمران مستقلان مفهوماً ومصداقاً وهو «زيد» و«دار» وهناك مفهوم ثالث وهو «كون زيد في الدار» فهو مفهوم لا يتصوّر إلاّ مضافاً إلى زيد ودار كما لا يتحقق إلاّ بهما. والاندكاكية واللااستقلالية في صميم ذاته وجوهر حقيقته على نحو لو انسلخ المعنى عن هذا الوصف، لعدم المعنى وانقلب المعنى الحرفي معنى اسمياً، وبذلك أصبح المعنى الحرفي أخسَّ المعاني تصوراً ووجوداً.

وقس عليه سائر الأمثلة الرائجة كقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهاهنا مفهومان مستقلان ماهية وذاتاً، أحدهما السير، والآخر البصرة، وهناك مفهوم ثالث وهو كون ابتداء السير من البصرة هو غير مستقل مفهوماً إلاّ إذا أُضيف إلى سائر المعاني كالسير والبصرة، كما هو غير مستقل وجوداً فلا يتحقّق الابتداء بهذا المعنى إلاّ قائماً بالسير من البصرة. إلى غير ذلك من الأمثلة.

وبذلك يعلم انّ الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية جوهري، ينبع الفرق من جوهر معانيهما وصميم ذاتهما سواء أكان هناك ملاحظ أم لا.

وبعبارة أُخرى: الاستقلالية والآلية من صميم ذاتهما على نحو لو سلختا عن هذين المعنيين لانعدما.

قال الشريف الجرجاني: كما أنّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته، وموجوداً قائماً بغيره، كذلك في الذهن معقول هو مدرك قصداً ملحوظ في ذاته، يصلح أن يحكم عليه وبه، ومعقول هو مدرك تبعاً وآلة، كملاحظة غيره، فلا يصلح لشيء منهما، فالابتداء مثلاً إذا لاحظه العقل قصداً وبالذات كان معنى مستقلاً بالمفهومية، ملحوظاً في ذاته، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء فقط، ولا حاجة في الدلالة

عليه إلى ضمّ كلمة أُخرى إليه لتدل على متعلّقه، وهذا هو المراد بقولهم إنّ للاسم والفعل معنى كائناً في نفس الكلمة الدالة عليه، وإذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة مثلاً و جعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بالمفهومية ولا يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه و لا يمكن أن يتعقّل إلاّ بذكر متعلّقه بخصوصه ولا أن يدلّ عليه إلاّ بضم كلمة دالّة على متعلّقه.[1]

ثمّ إنّه أفاض القول في ذلك، فمن أراد فليرجع إلى الكتاب.

وبذلك يعلم ضعف كلام المحقّق الخراساني حيث جعل المعاني الاسمية والحرفية واحداً بالذات تصوراً وذاتاً لكن الاستقلالية والآلية تعرضان على المعنى الوارد عند الاستعمال، فجعل ما هو جزء الذات أو صميمها أمراً عرضياً للمعنى.

أسئلة وأجوبة

فإن قلت: قد عدّ العرض في البيان السابق من القسم الثاني وهو ما يكون مستقلاً مفهوماً، وغير مستقل وجوداً، مع أنّ هذا التعريف للأعراض لا يصدق إلاّ على الكم والكيف ولا يصدق على الأعراض النسبية كالأين ومتى، فانّ الأوّل عبارة عن كون الشيء في المكان، كما أنّ الثاني عبارة عن كون الشيء في الزمان، وما هذا معناه فهو من المعاني الحرفية القائمة بالغير مفهوماً ووجوداً لا وجوداً فقط.

قلت: إنّ تفسير المقولتين بما ذكر تفسير خاطئ، بل الأين عبارة عن الهيئة الحاصلة للشيء من كونه في المكان أو من كونه في الزمان، والهيئة الحاصلة معنى اسمي مستقل مفهوماً، وإن كان غير مستقل وجوداً، وهذا نظير الجِدَة فانّ الجدة ليست إلاّ الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالهيئة الحاصلة للإنسان بالتعمم

---

١ - شرح الكافية المشهور بشرح الجامي:١٥.

والتقمّص.

فإن قلت: إنّ ما ذكر من التعريف للمعنى الحرفي لا ينطبق على بعض الحروف كالكاف في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [1]. فانّ معناه «ليس مثلَ مثله شيء» ونظيره «واو» الاستئناف و«تاء» التأنيث في «ضربت»، ولفظة «قد» في الفعل الماضي.

قلت : إنّ الكاف في الآية ليس حرفاً بل اسم بمعنى «مثل» ولذلک تقسم الكافُ إلى حرف واسم، وأمّا الباقي فالأولى المعاملة معها معاملة العلائم كالتنوين في الفاعل، والنصب في المفعول، ولا مانع من كون بعض العلائم مشيرة إلى المعنى الاسمي.

فإن قلت: إنّ المحقّق صاحب الحاشية (المتوفّى١٢٤٨هـ) قسّم معاني الحروف إلى قسمين: إخطارية وإيجادية، والمراد من الأُولى ما يكون حاكياً عن معنى متحقّق في الخارج مثل قولک: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، كما أنّ المراد من الثانية ما لا يكون حاكياً عن معنى متحقّق في الخارج بل المعنى يوجد بنفس الاستعمال، مثل قولک: يا زيد أو «إياک» فالجميع ينشئُ معنى النداء والخطاب، فالقسم الأوّل أشبه بالجمل الخبرية والقسم الثاني أشبه بالجمل الإنشائية، فهل يخالف ذلک المعنى، المختار؟

قلت: إنّ تقسيم معاني الحروف إلى إخطارية وإيجادية تقسيم بديع، ولكن الإخبار والإيجاد يتحقّقان بما للحروف من المعنى، فلابدّ من التركيز على المعنى الحرفي أوّلاً ـ و قد أهمله صاحب الحاشية ـ ثمّ تقسيم ذلک المعنى إلى إخطاري

١ - الشورى:١١.

وإيجادي فقد تكلّم هو عن خصوصيات المعنى الحرفي وأقسامه دون حقيقته وواقعه.

وبذلک يعلم انّ نظرية المحقّق النائيني أيضاً لا تخالف مختارنا حيث قال: إنّ شأن أدوات النسبة ليست إلاّ إيجاد الربط بين جزئي الكلام، فانّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات، فلفظ «زيد» بما له من المعنى مباين للفظ «قائم» بما له من المعنى،وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفة» و«البصرة» بما لهما من المعنى، لكن أدوات النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم على وجه يفيد فائدة تامة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من» و«إلى» إنّما جيء بهما لإيجاد الربط وإحداث العلقة بين «السير» و«البصرة» و«الكوفة» الواقعة في الكلام بحيث لولا ذلک لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلاً.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من شأن الحروف أمر لا سترة عليه لكن الربط يحصل بواقع المعنى الحرفي فكان عليه أن يحدد المعنى الحرفي ثمّ يتكلّم في أوصافه وقُدُراته.

وبذلک يظهر انّ نظرية المحقّق الخوئي في الحروف أيضاً لا تخالف ما ذكرنا حيث قال: إنّ الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع ذلک لا نظر لها إلى النسب الخارجية، بل التضييق إنّما هو في عالم المفهوم، ثمّ مثّل بمثال و قال: الصلاة في المسجد حكمها كذا، فانّ الصلاة لها إطلاق إلى الخصوصيات المسنونة والمصنفة والمشخصة، فغرض المتكلّم قد يتعلّق ببيان المفهوم على إطلاقه وسعته ويقول: الصلاة خير موضوع، وقد يتعلّق بإفادة حصة خاصة منه و يقول: الصلاة في المسجد حكمها كذا، حتى تدلّ على

١ - فوائد الأُصول: ٤٢/١؛ أجود التقريرات:١٨/١.

انّ المراد ليس الطبيعة السارية إلى كلّ فرد بل خصوص حصة منها.[١]

يلاحظ عليه: لو سلمنا انّ دور الحروف دور التضييق فهو يحصل بما للحرف من المعنى فلابدّ أن نتعرف على ذات المعنى ثمّ على وصفه من الضيق.

على أنّ فيما ذكره من وضع المعاني الحرفية للضيق إشكالاً واضحاً ذكره شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في الدورة السابقة.[٢] وبذلك علم أنّ النظريات الثلاث ليست مخالفة للمختار وإنّما ركّز أصحابها على صفات المعاني الحرفية دون ذاتها وواقعها، فهذه النظريات الأربع ترجع إلى أمر واحد.

الجهة السادسة: في بيان كيفية وضع الحروف

قد تقدّم البحث في حقيقة المعنى الحرفي وحان البحث عن كيفية وضعها، فهناك نظريات:

أ: الوضع عام كما أنّ الموضوع له كذلك، وهو خيرة المحقّق الخراساني.

ب: الوضع عام لكن الموضوع له خاص، وهو المختار.

أمّا الأُولى: فهي خيرة المحقّق الخراساني، وحاصلها: انّه لا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي جوهراً وذاتاً وانّهما وضعا لمعنى واحد غير انّ الاختلاف بالاستقلال والآلية يعرضان على المعنى عند الاستعمال.

فالواضع نظر إلى مفهوم كـ«آغاز» باللغة الفارسية و وضع له لفظ الابتداء ولفظة «من» لكن اشترط على المستعملين باستعمال الأوّل في الابتداء المستقل والثاني في الابتداء غير المستقل، فهما يعرضان على المعنى عند الاستعمال، فالملحوظ «آغاز» بما انّه عام فالوضع عام وبما انّه الموضوع له فكذلك.

---

١ - أجود التقريرات: ١٨/١.

٢ - لاحظ المحصول لزملينا الجلاليّ.

ولكنّک عرفت عدم اتقان المبنى وانّ معاني الحروف تتمايز عن الأسماء بجوهرهما لا باللحاظ.

وأمّا الثانية: فهي خيرة السيّد الأُستاذ ﷾ ، وتوضيحها يحتاج إلى مقدّمة، وهي انّه لا جامع مقولي للمعاني الحرفية، وذلک لأنّ الجامع المقولي عبارة عن المفهوم العام المنتزع من الأفراد باعتبار اشتراکهما في حقيقة واحدة، وما هو کذلک يکون له مفهوم مستقل يلاحظه الذهن مرة بعد مرة، ومثل ذلک لا يکون جامعاً مقولياً للحروف، لأنّ واقع الحروف هو القيام بالغير والاندکاک فيه، فلو انسلخت هذه الخصوصية عنه لانقلب المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي.

وبذلک يعلم أنّه لا يمکن أن يکون هناک جامع مقولي للحروف، لأنّه بما هو جامع مقولي يلازمه الاستقلال، وبما هو جامع مقولي للحروف يلازمه الاندکاک والتبعية، وهما لا يجتمعان في مفهوم واحد في زمان واحد.

وبعبارة أُخرى: لا جامع مقولي بين المعاني الحرفية، إذ لو کان الجامع من سنخ المعنى الحرفي لوجب أن يکون متدلّياً بالذات وهو بهذا الوصف يمتنع أن يکون مقولة، لأنّ المقولة تحمل على مصاديقها، والحمل يستلزم الاستقلال في التصور، وهو لا يجتمع مع کونه معنى حرفياً غير مستقل في المفهوم.

وإن شئت قلت: إنّه لو کان الجامع من سنخ المعاني الاسمية، فهو لا يکون جامعاً للمعاني الحرفية.

فإن قلت: إذا لم يکن هناک جامع ذاتي للمعاني الحرفية، فکيف توضع الحروف لمصاديق المعنى الکلي حتى يکون الموضوع له عاماً؟

قلت: لا محيص للواضع من التمحل بأن يتوصل عند الوضع بمفاهيم اسمية لا تکون جامعاً ذاتياً لها، کما لا تکون ربطاً حقيقياً وتدلياً واقعيا، کمفاهيم

الظرفية والابتداء الآلي وغيرهما. فيضع الحروف لما هو مصداق لها بالحمل الشائع، ويشير بهذه العناوين إلى المصاديق، وبهذه المفاهيم إلى الأفراد.

وبذلک يعلم أنّ الموضوع له خاص، لأنّه وضع لما هو المصداق للابتداء أو الانتهاء، والمصداق يلازم الجزئية.

فإن قلت: قد استدلّ المحقّق الخراساني على كون معاني الحروف كلية بقوله: إنّ المستعمل فيه كثيراً ما يكون كلياً كما إذا وقع تحت الأمر كقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» بشهادة انّه إذا بدأ بسيره من أي نقطة من نقاط البصرة يكون ممتثلاً ولو كان المستعمل فيه جزئياً لما صحّ الامتثال إلاّ من نقطة واحدة.

يلاحظ عليه: أنّا لا نجد فرقاً بين هذا المثال المدّعى استعمال الحرف فيه في المعنى الكلي، وبين قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» المدّعى استعمال الحرف فيه في المعنى الجزئي، والظاهر انّ المتكلّم لاحظ البصرة أمراً واحداً شخصياً و استعمل الحرف في ذلک الواحد الشخصي، وإنّما التكثر جاء من جانب العقل، حيث إنّ العقل بعدما لاحظ انّ البصرة واحد ذو أجزاء، يصلح أن يتبدأ بالسير من كلّ جزء ، حكم بأنّ الامتثال يحصل من أي جزء تحقق، وكم فرق بين أن يكون المستعمل فيه أمراً كلياً من أوّل الأمر، و بين أن يكون واحداً حقيقياً منحلاً إلى كثير بحكم العقل، نظير انحلال الحكم الواحد إلى الكثير كما لا يخفى.

ثمرة البحث

وقد ذكرت ثمرات للبحث عن كيفية الوضع والموضوع له نشير إلى بعضها:

أ: لو كان الموضوع له فيها خاصاً لا يتصور تقييده، وذلک لأنّ التقييد فرع الإطلاق وهو فرع السعة، والخاص فاقد لها فلا يمكن تقييده، وعلى ذلک رتبوا انّ

القيد في الواجب المشروط لا يرجع إلى الهيئة، لأنّ مدلول الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي بما انّ الموضوع له فيه خاص لا يقبل التقييد فلا مناص من إرجاعه إلى المادة، نظير قولك: «أكرم زيداً إن سلّم» فقوله: «أكرم» مركب من هيئة ومادة، فلو كان الموضوع له للهيئة هو الوجوب الشخصي فهو لا يقبل التقييد فلا يمكن القول بأنّ الوجوب مشروط بالتسليم، بل يجب القول بأنّ التسليم قيد للمادة، ومعنى الجملة هو ان سلم زيد أكرمه إكراماً مقيداً بكونه بعد التسليم.

يلاحظ عليه: بما ذكرناه في محلّه من أنّ الجزئي غير قابل للتقييد من حيث الأفراد لكنّه قابل له من حيث الأحوال، فزيد بما انّه جزئي لا يقبل التقييد الافرادي، ولكن يقبل التقييد الأحوالي، لأنّ له أحوالاً كثيرة ككونه قائماً قاعداً، متعمماً، وغير متعمّم، فيمكن أن يقيّد بحال من الأحوال، ولذلك لو شككنا انّ الموضوع للوجوب هو زيد أو هو مع قيد التعمم يحكم بالإطلاق على الأوّل. وعلى هذا ، الوجوب أو إنشاء البعث وإن كان أمراً شخصياً لكن له أحوالاً مختلفة، فالوجوب المقيّد بتسليم زيد غير الوجوب المقيّد بعدم تسليمه فيصحّ تقييده بالتسليم.

ب: إنكار المفهوم للقضايا الشرطية، فانّ القول بالمفهوم على أساس انّ المنفي سنخ الحكم لا شخصه، وإلاّفانّ الشخص يرتفع بارتفاع قيده وهو لا يجتمع مع كون مفاد الهيئة أمراً جزئياً بخلاف ما إذا قلنا بأنّ مفادها أمر كلي فمع ارتفاع شخص الحكم، يقع الكلام في ارتفاع سنخه وعدمه.

يلاحظ عليه: بمثل ما ذكرنا في الثمرة الأُولى فانّ الموجود الشخصي وإن لم يكن قابلاً للتقييد من حيث الافراد، لكنّه قابل له من حيث الأحوال، فانّ وجوب الإكرام المقيّد بتسليم زيد غير وجوب الإكرام في حالة أُخرى، فللوجوب وجود

سعي حسب الحالات.

وعلى ضوء هذا فللحكم الشخصي الجزئي حالتان:

١. ملاحظته مع التسليم فلا شكّ انّه في هذا اللحاظ مرتفع بعدم التسليم على كلا القولين.

٢. ملاحظته مع عدم التسليم فالمثبت للمفهوم يقول بارتفاعه أيضاً دون المنكر.

فالقول بالمفهوم وإنكاره لا يبتني على كون مفاد الهيئة كليّاً بل يجري على القول بـجزئية معناها.

وبذلک ظهر انّ المسألة فاقدة الثمرة.

الجهة السابعة: في وضع أسماء الإشارة والضمائر والموصولات

وفي المسألة آراء نشير إليها:

١. نظرية المحقّق الخراساني

لقد اختار المحقّق الخراساني فيها ما اختاره في الحروف من أنّ الوضع عـام والمـوضوع له والمستعمل فيه كذلک، وانّ أسماء الإشارة مثل «هذا» و الضمائر الغائبة والحاضرة كـلّها وضـعت لنفس المفرد المذكر على النحو الكلي، إمّا ليشار بها إلى معانيها كأسماء الإشارة والضمائر الغائبة، أو يخاطب بها كما في الضمائر الخطابية، ولما كانت الإشارة والتخاطب يستدعيان التشـخص، لأنّ الإشارة والتـخاطب لا يكـاد يكـون إلاّ إلى الشـخص أو مـعه، فـتعرض الخـصوصية مـن نـاحية الاستعمال كما لا يخفى.[1]

١ - كفاية الأُصول:١/١٦.

فعلى ما ذكره يكون الموضوع له هو ذات المفرد المذكر ونفس المشار إليه مع قطع النظر عن كونه بوصف المشار إليه، لكن النظرية يحيطها شيء من الغموض لأنّه يقول: «وضعت لنفس المفرد المذكر على النحو الكلّي ليشار بها إلى معانيها».

فماذا يريد من الإشارة؟ فإن أراد الإشارة بنفس اللفظ، فهو غير معقول، لأنّه إذا كان موضوعاً لنفس المفرد المذكر فاستعماله فيه لا يستلزم إلاّ إحضار نفس المعنى لا أمراً زائداً عليه.

و إمّا أن يراد الإشارة الحسية بالاصبع وغيره، فمع أنّه يستلزم عدم صحّة استعماله إلاّ مع الإشارة يلزم عدم صحّة الضمائر الخطابية، فانّ الخطاب لا يتحقّق إلاّ بنفس اللفظ لا بأمر آخر حيث نقول: «خرجت أنت».

٢. النظرية الثانية: نظرية المحقّق البروجردي

وهذه النظرية على طرف النقيض من النظرية السابقة، لأنّها تعتمد على أنّ أسماء الإشارة وضعت لنفس الإشارة من دون أن يدخل فيها المشار إليه، أعني: المفرد المذكّر، وقد تبعه السيّد الأُستاذ دام ظله.

وحاصل النظرية : انّ أسماء الإشارة والضمائر والموضوعات، التي يجمعها «المبهمات»وضعت لنفس الإشارة فيكون لفظ «هذا» بمنزلة الإشارة بالاصبع فيكون آلة للإشارة، والإشارة أمر متوسط بين المشير والمشار إليه. وعلى ذلك يكون عمل المبهمات كلّها عملاً إيجادياً، ولأجل ذلك ينتقل الذهن بعد سماعها إلى المشار إليه.

ولعلّه إلى ذلك يشير ابن مالك في ألفيّته بقوله:

بذا، لمفرد مذكر أشر بذي وذه ، تي تا على الأُنثى اقتصر

فهو يقول: إنّ لفظ «ذا» موضوع لنفس الإشارة لا للمشار إليه، ومثله

الضمائر فيشار بلفظ «أنا» إلى المتكلّم، وبلفظ «أنت» إلى المخاطب، وبلفظ «هو» إلى الغائب. ولأجل ذلك يجب أن يكون المشار إليه متعيّناً إمّا تعيّناً خارجياً أو ذكرياً، كما في ضمير الغائب، أو وصفياً كما في الموصولات حيث يشار لها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كانت أسماء الإشارة موضوعة لنفس الإشارة، فالإشارة معنى حرفي قائم بالمشير والمشار إليه، ولازم ذلك أن لا يقع مبتدأً مع أنّ الواقع خلافه، وقد أجاب عن هذا الإشكال السيّد الأُستاذ بقوله: بأنّ المبتدأ هو الشخص الخارجي وقد أُحضر بواسطة اللفظ، والمحمول إنّما يحمل على ذلك الشخص الخارجي.

لكن الإجابة غير مقنعة، إذ لازم ذلك تركيب الكلام من جزء ذهني وهو المحمول، وجزء خارجي وهو الموضوع. والالتزام بصحّة هذا النوع من الكلام كما ترى.

على أنّ بعض المبهمات مثل «من» ، «ما»، «أي» لا يتبادر منها الإشارة كقوله: ﴿**يُسَبِّحُ لِلّٰهِ ما فِي السَّمٰوات وَما فِي الأَرْض**﴾.[2]

وقوله تعالى: ﴿**فَأَيُّ الفَريقينِ أَحَقُّ بالأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون**﴾ .[3]

وقوله عليه السلام : «من كان على يقين وشكّ فليمض على يقينه».[4]

٣. النظرية المختارة

إنّ أسماء الإشارة لم توضع لنفس المفرد المذكر كما في النظرية الأُولى، ولا لنفس الإشارة مع قطع النظر عن المشار إليه كما في النظرية الثانية، بل وضعت

---

١ - نهاية الأُصول: ٢١ـ ٢٢.
٢ - الجمعة:١.
٣ - الأنعام:٨١.
٤ - الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

للمفرد المذكر في حال الإشارة على نحو يكون القيد (أي الإشارة) خارجاً والتقيّد داخلاً، وهذا هو الذي اختاره المحقّق الاصفهاني فقال: إنّ أسماء الإشارة والضمائر و بعض المبهمات موضوعة لنفس المعنى في حال تعلّق الإشارة به خارجاً أو ذهناً على نحو القضية الحينية[1] . فقولك«هذا» لا يصدق على زيد إلاّ إذا صار مشاراً باليد أو بالعين، والفرق بين مفهوم لفظ «المشار إليه» و لفظ «هذا» هو الفرق بين لفظ الربط ومفهوم «في» و «من».[2]

توضيحه: انّه يمكن استظهار حال أسماء الإشارة من الإشارة التكوينية فانّ دورها هو إحضار المشار إليه عن طريق الإشارة بالاصبع والعصا، وكان الإنسان البدائي يحضرها بالاستعانة بالإشارة التكوينية، ولمّا تقدّم في مجال الحضارة قامت الألفاظ مكان الأعمال، ووضع لفظ «هذا» مكان العمل التكويني فكانت النتيجة إحضار المشار إليه عن طريق الإشارة اللفظية فيكون الموضوع له، الذاتَ الواقعة في إطار الإشارة ومجالها أو حين الإشارة.

وبالجملة المتبادر من أسماء الإشارة هو الذات المتقيدة بالإشارة على نحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً. ودخول الإشارة بالمعنى الحرفي لا بالمعنى الاسمي.

وبذلک تظهر كيفية الوضع فهو عام فيكون الملحوظ قبل الوضع عاماً (الذات في مجال الإشارة) لكن الموضوع له خاص، لأنّ الإشارة الخارجية(لا مفهوم الإشارة) معنى حرفي لا جامع مقولي بين أفرادها. فيتوصل بلفظ (المفرد المذكر عند الإشارة) إلى مصاديقها فتوضع عليها، فيكون الموضوع له خاصاً.

ومنه تظهر حال الضمائر: الخطاب والتكلّم والغيبة حرفاً بحرف، فالمتبادر

---

١ - بل المقيدة بالإشارة كما سيوافيک في التوضيح. ٢ - نهاية الدراية:٢١/١.

من لفظ «أنت» و «أنا» و «هو» الذات عند الإشارة وإن كانت الإشارة في الضمير الغائب أضعف من الأوّلين.

ثمّ إنّ الإشارة اللفظية تتكفّل وراء إحضار المشار إليه، بيان إفراده وتثنيته وجمعه وتذكيره وتأنيثه، حضوره وغيبته، ولذلک مسّت الحاجة إلى وضع الألفاظ وعدم الاكتفاء بالإشارات التكوينية.

وأمّا الموصول فالظاهر عدم وجود الإشارة فيه فهو بأسماء الأجناس أشبه، ولأجل اشتمالها على الإبهام المطلق دون أسماء الأجناس تلزم الصلة بعدها، فالظاهر انّ الوضع فيها عام كالموضوع له.

الجهة الثامنة: في الإخبار والإنشاء

الجمل الإنشائية على ضربين:

فضرب منها يُستخدم في باب الأمر والنهي، وقسم منها في العقود والإيقاعات، مثل قولک«بعت» أو «أنت طالق» إذا كنت في مقام الإنشاء، وقد اختلف الأُصوليون في تبيين الفرق بين الإخبار والإنشاء علىٰ وجوه:

١. نظرية المحقّق الخراساني

اختار المحقّق الخراساني في المقام نفسَ ما اختاره في المعاني الاسمية والحرفية من عدم دخول واقعية الانشاء والاخبار في الموضوع له، وإنّما هما من قيود الوضع وطوارئ الاستعمال. فمفاد «بعت» نسبة مادة البيع إلى المتكلّم إمّا بقصد ثبوت معناه في موطنه فإخبار، أو بقصد تحقّقه وثبوته بنفس الاستعمال فإنشاء.[1]

١ - كفاية الأُصول:١/١٦.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلاف الحكمة فإذا كان المعنى في حدّ ذاته على قسمين ويريد المتكلّم تارة حكاية المعنى وأُخرى إيجاده بنفس الاستعمال، فلا وجه للعدول عن هذا الطريق الطبيعي وجعل اللفظ لمعنى مشترك بين القسمين.

وبالجملة: اخراج مفاد الإخبار والإنشاء عن نطاق الموضوع له وجعلهما من قيود الوضع خلاف الوضع الطبيعي.

٢. نظرية المحقّق الخوئي

إنّ للمحقّق الخوئي في باب الفرق بين الإنشاء والإخبار نظرية شاذة خالف فيها المشهور، توجد جذورها في كلام المحقّق الإيرواني.[١] وقد ذكره في تعاليقه في أجود التقريرات.[٢] وقرره تلميذه في المحاضرات، ونحن نذكر ما في الأخير حيث قال: إنّ الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفساني خاص، وكلّ متكلّم متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك، يتكلّم بالجملة الإنشائية. مثلاً: إذا قصد إبراز اعتبار الملكية، يتكلّم بصيغة «بعت» أو «ملكت» وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية، يبرزه بقوله: «زوجت» أو «أنكحت» وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادة علىٰ عهدة المخاطب، يتكلم بصيغة «إفعل» ونحوها.

فالجمل الإخباريةوالإنشائية تشترك في الدلالة على الإبراز، إلاّ أنّ الأُولى مبرزة لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر، وتلك مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما.

واستدلّ على ذلك بأنّ المراد من كون الإنشاء للإيجاد، إمّا الإيجاد التكويني فهو بيّن البطلان، وإمّا الإيجاد الاعتباري، كإيجاد الوجوب والحرمة والملكية

---

١ - نهاية الدراية: ١٣/١.

٢ - أجود التقريرات:٢٥/١ـ ٢٦.

والزوجية، فيرده أنّه يكفي في ذلک نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم، فإنّ الإيجاد يتحقّق بالاعتبار النفساني سواء أكان هناک لفظ يتلفظ به أم لم يكن، ومن هنا يعلم أنّه لا فرق بينها وبين الجمل الاخبارية.[1]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ لازم ما ذكره هو رجوع الإنشاء إلى الإخبار وقبوله الصدق والكذب مثل الاخبار، فإذا كانت الجملة مطلقاً سواء كانت إنشائية أو إخبارية موضوعة للإبراز غير انّ المبرَز تارة يكون قصد الحكاية والإخبار عن الواقع، وأُخرى الابراز عمّا في الذهن من اعتبار المالكية للمشتري والزوجية لزيد. فعندئذٍ يكون مفاد الجملة الإنشائية كالجملة الإخبارية، غير أنّ إحداهما تحكي عن الخارج والثانيةعن عمل الذهن، ويتوجه عليه انّه يحتمل الصدق والكذب، وهذا هادم لما هو المعروف من أنّ الجملة الإنشائية لا يصحّ وصفها بالصدق أو الكذب.

ثانياً: أنّ لازم ذلک كون «بعت» و«زوجت» مرادفاً لاعتبار الملكية للمشتري أو الزوجية للزوج وهو كما ترى.

ثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ الإيجاد يتحقّق بالاعتبار النفساني سواء أكان هناک لفظ يتلفّظ به أم لم يكن، غير تام ، وذلک لأنّه مبني على أنّوعاء الاعتبار هو الذهن، وقد تم فيه مع أنّ الأُمور الاعتبارية لا خارجية ولا ذهنية، بل لها واقعية في عالم الاعتبار، والأثر مترتب على إيجاد الموضوع في ذلک الوعاء لا في وعاء الذهن.

فقولک: زوجت هذه لهذا إيجاد للزوجية في عالم الاعتبار لا في وعاء الذهن، فما اعتبره في الذهن يكون كالمقدمة والأرضية الصالحة لإنشاء ما اعتبره في الذهن في عالم الاعتبار باللفظ على نحو يعد ذلک العمل في تلک الظروف وعاءً للإنشاء.

---

١ - المحاضرات:١/٩٤ـ ٩٥.

وإن شئت قلت: إنّ الأثر غير مترتب على التصورات الذهنية وان ابرزه باللفظ، بل الأثر مترتب على النقل والانتقال الإنشاءيّين بالسبب القولي أو السبب الفعلي. وأنت إذا لاحظت حقيقة المعاطاة تقف على أنّ الغاية هي إيجاد البيع بالسبب الفعلي الذي كان الإنسان البدائي يزاوله.

٣. النظرية المختارة

إنّ مشاهير الأُدباء والأُصوليين ذهبوا إلى أنّ دور الصيغ الإنشائية دور الإيجاد لمعانيها لا الكشف عن حقيقة خارجية أو ذهنية، فقولك:«زوّجت» إيجاد للزوجية، و «بعتُ» إيجاد للملكية، و «هل قام زيد» إيجاد للاستفهام بالحمل الشائع، والكلام في المقام في العقود والإيقاعات التي تدور عليها رحى الحياة فنقتصر على توضيحها، وأمّا الكلام عن سائر الإنشائيات كمدلول الأمر والنهي فنرجئ البحث عنها إلى مكانها.

لا شكّ أنّ الزوجية والملكية والرئاسة اعتبارات اجتماعية، إنّما الكلام في كيفية اعتبارها وانتقال الإنسان الاجتماعي إلى تلك الأُمور الاعتبارية، فنقول:

إنّ سبب الانتقال إلى اعتبار هذه الأُمور إنّما هو التكوين، مثلاً:

يرى الإنسان في الخارج أمرين مماثلين، كالعينين والأُذنين والرجلين واليدين على نحو كلّ يدعم الآخر في العمل ومن جانب آخر يلمس الإنسان انّ بين الرجل والمرأة تجاذباً جنسياً وعاطفياً على نحو يُكمل كلّ منهما الآخر في مجالات مختلفة، وهذا ما يدفع الإنسان الاجتماعي إلى اعتبارهما زوجين كالأُذنين، غير انّ زوجية الأُذنين بالتكوين وزوجية الرجل والمرأة بالاعتبار والتنزيل.

ثمّ إنّ الزوجية الاعتبارية كالزوجية التكوينية تحتاج إلى عامل يوجدها

ويحقّقها، فالعامل المكوّن للزوجية التكوينية هو خالق الكون، والمكوّن للزوجية الاعتبارية هو السبب اللفظي أو السبب الفعلي، فيقول: زوجت هذه بهذا، أو زوجت المرأة المعلومة بالرجل المعلوم، وبذلک يوجد ما اعتبره من الزوجية في عالم الاعتبار وعلى صعيد القانون بحيث يتلقّى العرف كلاً زوجاً للآخر.

ولک أن تجري ذلک البيان في الملكية الاعتبارية، فانّ الإنسان يحسّ من جانب انّه مالک لكلّ عضو من أعضائه ولذلک يضيف الأعضاء إلى نفسه فيقول: يدي و رجلي وعيني وسمعي، وهذه الملكية ملكية تكوينية.

ومن جانب آخر انّه يرى نفسه أولى من غيره لما جناه بيده من السمک من البحار والبلوط من الغابات ، بل يرى كلّ ما حصّله ببدنه وسائر أعضائه أولى بها من غيرها، ولذلک يخاطب أمير المؤمنين عليه السلام جنوده ويقول: «فَجَناةُ أيديهم لاٰ تكونُ لغيرِ أفواهِهِم».[1]

ثمّ إنّه يحسّ في الحياة الاجتماعية إلى ضرورة التبادل بين ما يرى نفسه أولى به و ما يراه الآخر أولى به، كدفع السمک الذي اصطاده من البحر إلى من يملک الحنطة فيقوم بالمبادلة يقول:بعت هذا بهذا، أي ملكتک ما مَلِكتُ، غير انّ الملكية التكوينية تحتاج إلى عامل تكويني ولكنّها في المقام بعامل لفظي.

وبذلک يعلم أنّ عالم الاعتبار عبارة عن تنزيل الفاقد منزلة الواجد، أو تنزيل الموجود الاعتباري منزلة التكويني وأخذ الثاني أُسوة للجعل والإنشاء.

ولک أن تجري ذلک البيان في الرئاسة فانّ الرأس يدير البدن تكويناً فالإدارة بما أنّها أمر تكويني منحها اللّٰه سبحانه هذه المسؤولية إليه هذا من جانب، ومن جانب آخر إذا كان هناک مجتمع لغاية عقلائية فالضرورة تقضي وجود مدير

---

١ - نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٢.

لهم وعند ذلک يعتبره رئيساً، أي يعطي ما للرأس من الحكم التكويني لهذا الإنسان. وينشأ ما اعتبر، بقوله: جعلته حاكماً ورئيساً لكم، وبذلک يتبين انّ عامل الاعتبار كنفس المعتبرات ليس لها في الواقع والخارج مصداق يخصّه ولكن الحياة تدور على هذه المفاهيم الوهمية.

فخرجنا بتلک النتيجة: انّ الأحكام الإنشائية لا توصف بالصدق أو الكذب، لأنّ السبب أعني: اللفظ أو الفعل وضعا للإيجاد، والمفروض تحقّقه ويتلوه المسبب، والصدق والكذب من آثار الحكاية.

الجهة التاسعة: في مفاد هيئة الجملة الاسمية

المعروف بين المنطقيين أنّ القضية تتركب من أُمور ثلاثة: الموضوع، المحمول، والنسبة، وهي إمّا إيجابية أو سلبية، وعلى ذلک فالقضية مشتملة علىٰ نسبة كلامية والدالّ عليها هيئة الجملة الاسمية.

ثمّ إن وافقت النسبةُ الموجودة في القضية الملفوظة أو المتصورة،النسبةَ الخارجية، فالقضية صادقة، وإلاّفهي كاذبة.

فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في اشتمال القضية على النسبة التي نعبر عنها بالنسبة الكلامية.

الثاني: في وجود النسبة الخارجية.

والدليل الوحيد في المقام الأوّل هو التبادر، كما أنّ الدليل في المقام الثاني هو البرهان العقلي. فلا يختلط عليک المقامان من حيث التحليل واختلاف البرهان.

أمّا الأوّل: فالظاهر عدم اشتمال القضية الحملية على النسبة الكلامية، وذلک لأنّ هيئة الجملةالاسمية لم توضع لها بل وضعت للهوهوية وانّ هذا ذاک،

فإذا لم يكن هناک دالّ على النسبة الكلامية، فمن أين نعلم بأنّ القضية الكلامية تشتمل على النسبة؟ هذا، وانّ التبادر ببابک، فلاحظ القضايا الحملية ترى أنّ المتبادر هو الهوهوية وانّ هذا ذاک لا أنّ هنا موضوعاً وهناک محمولاً وهناک نسبة تَربط المحمول بالموضوع، فهذا غير متبادر جدّاً.

وإليک دراسة القضايا:

١. القضايا الحملية الأوّلية مثل: الإنسان إنسان أو حيوان ناطق.

٢. القضايا الحملية الشائعة بالذات مثل: البياض أبيض.

٣. القضايا الحملية الشائعة بالعرض مثل: الجسم أبيض.

والفرق بين القسمين الأخيرين أنّ الموضوع في الأوّل مصداق حقيقي للمحمول و في الثاني مصداق له بالعرض، فانّ ما هو الأبيض واقعاً هو البياض، وأمّا الجسم فإنّما يكون أبيض ببركة ذلک العارض له.

٤. قضايا الهلية البسيطة مثل: زيدموجود.

٥. قضايا الهلية المركبة مثل: زيد قائم.

ففي جميع هذه الموارد يتبادر من الهيئة الهُوهويّة، أي كون المحمول عين الموضوع مفهوماً أو مصداقاً. ولا تتبادر الكثرة حتى يُربط أحدهما بالآخر بالنسبة، فإذا سألک سائل بقوله: هل زيد قائم أو موجود؟ فانّه يسأل عن أنّه هل هو ولا يسأل عن ثبوت الوجود أو القيام لزيد، من دون فرق بين كون المشتق مركباً أو بسيطاً، لأنّ الكلام ليس في مفهوم المشتق بل الكلام في مفهوم الجملة التركيبية فبساطة المشتق وتركبه غير مؤثر في ذلک.

هذا كلّه في الحمليات الموجبة بعامة أقسامها.

وأمّا الحمليات السالبة فالهيئة فيها موضوعة لسلب الحمل ونفي الهوهوية،

فمعنى قول القائل: ليس زيد عالماً هو سلب كونه هوهو، وانّه لا اتحاد بينهما، وليس معناه حمل النسبة السلبية على زيد.

فالسوالب المحصلة من القضايا الحملية لسلب الهوهوية لا حمل النسبة السلبية على زيد.

هذا كلّه في الحمليات الحقيقية، وأمّا الحمليات المؤوّلة، أعني: ما تتخللها الأدوات مثل «في» و «على» فالحقّ انّ موجباتها تشتمل على النسبة الكلامية أوّلاً والخارجية ثانياً دون سالباتها، فالأوّل مثل قولك: «زيد في الدار» أو «زيد على السطح» لأنّ تفسير الجملة عن طريق الهوهوية غير تام، إذ لا يمكن أن يقال انّ زيداً هو نفس في الدار، بل لابدّ من القول باشتمال الجملة على النسبة وهي انّ هنا زيداً، كما أنّ هنا داراً وشيئاً ثالثاً وهو كون زيد فيها. وهو أمر وراء الموضوع والمحمول. وهذا من غير فرق بين مقام الدلالة ومقام الخارج، ففي الخارج أيضاً زيد وسطح واستقرار زيد عليه نظير قولك: «الماء في الكوز»، ففي هذا النوع من الحمليات ترافق النسبةُ الكلامية، النسبةَ الخارجية.

وأمّا السوالب فهي لسلب النسبة، فقولك: ليس زيد في الدار، سلب للنسبة المذكورة الكلامية أو الخارجية.

وبذلك يعلم أنّ متعلّق السلب تابع لما هو مدلول القضية الحملية الموجبة، فلو كان مدلولها هو الهوهوية فالسلب يتعلّق بسلب الهوهوية كما أنّه لو كان موجبها هو النسبة وحصول شيء في شيء أو على شيء فالسلب يتعلّق بسلب تلك النسبة.

إلى هنا تبيّن عدم اشتمال الجمل الاسمية على النسبة الكلامية إلاّفي الحملية المؤوّلة الموجبة، فالقول بالاشتمال فيها هو الصحيح.

الثاني: في النسبة الخارجية

هذا كلّه حول المقام الأوّل، وأمّا المقام الثاني أي عدم وجود النسبة الخارجية بين الموضوع والمحمول في عالم التطبيق، فالدليل الوحيد هو البرهان لا التبادر.

والبرهان يثبت عدمها في القضايا التالية:

١. الحمل الأوّلي كقولك: الإنسان إنسان أو حيوان ناطق، فلا نسبة خارجية بين الأمرين لامتناع جعل الربط بين الشيء ونفسه، فانّ النسبة فرع التعدد والمفروض هو الوحدة في مقام المفهوم فضلاً عن مقام المصداق.

٢. الهلية البسيطة، مثل قولك: زيد موجود، فانّ القول بوجود النسبة الحرفيّة بين الطرفين يستلزم استقلال الماهية وكونها طرفاً للنسبة وهو باطل.

٣. الهلية المركبة ولكن المحمول من قبيل الذاتي في باب البرهان كقولك: زيد ممكن ، وإذ يمتنع أن تكون هناك نسبة خارجية بين زيد وإمكانه، لأنّ المفروض انّ المحمول ينتزع من صميم الموضوع وحاقه على نحو يكون وضع الموضوع كافياً لوضع المحمول، فكيف يمكن أن يكون هناك رابط بينهما؟

٤. الحمل الشائع بالذات، مثل قولنا: البياض أبيض، لامتناع تصور النسبة بين الشيء ومصداقه الذاتي.

فلم يبق إلاّ الحمل الشائع بالعرض، مثل قولنا: الجسم أبيض أو زيد قائم ففيه التفصيل بين النسبة الكلامية والنسبة الخارجية، فالأُولى منتفية لما عرفت من أنّ الهيئة الكلامية موضوعة للهوهوية لا للنسبة، وأمّا الثانية فهي متحقّقة فانّ زيداً شيء و القيام شيء آخر، وحصول القيام له أمر ثالث.

ومنه تظهر حال الحمليات المؤوّلة نحو زيد في الدار، أو زيد على السطح،

فالقول بالنسبة الخارجية فيها كالنسبة الكلامية ـ على ما مرّ ـ موافق للتحقيق، فانّ زيداً شيء والسطح شيء آخر واستقراره عليه أمر ثالث الذي هو معنى حرفي.

إذا عرفت ما ذكرنا تقف على أنّ منهجنا في دراسة هذه المقدّمة أقرب إلى التحقيق لما عرفت من تفكيک النسبة الكلامية عن النسبة الخارجية، وبرهنا على الأوّل بالتبادر، وعلى الثانية بالبرهان، خلافاً للسيّد الأُستاذ فانّه جعل برهان الأمرين شيئاً واحداً واستدلّ من عدم النسبة الخارجية على انتفاء النسبة الكلامية مع أنّه لا ملازمة بين الانتفاءين. إذ لم يكن الواضع فيلسوفاً حتى يضع الهيئة وفق مقتضى البرهان.

في الحقيقة والمجاز

عرّف المجاز بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فإن كانت المناسبة هي المشابهة فالمجاز استعارة، وإلاّ فالمجاز مرسل، كاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ وبالعكس، كاستعمال العين في الإنسان مثل ما ورد في قول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام :«عيني بالمغرب كتب إليّ يُعلمني».[1]

وعكسه كاستعمال الإنسان في عضو منه، كما في قولك: ضربت إنساناً، إذا ضربت عضواً منه.

وعلى قول هؤلاء يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالوضع وحسب تحديد الواضع حيث إنّ الواضع رخص فيما إذا كان هناك علقة مشابهة أو سائر العلائق البالغة إلى ٢٥ علاقة.

هذا هو المعروف ولكن هناك نظرية جديدة أبدعها العلاّمة أبو المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني (١٢٨٥ـ ١٣٦٢هـ) في كتابه «وقايةالأذهان» وتبعه السيد المحقّق البروجردي(١٢٩٢ـ ١٣٨٠هـ) والسيّد الأُستاذ (قدس الله أسرارهم) وهذه النظرية من بدائع الأفكار في عالم الأدب، وقد أحدثت هذه

---

١ - نهج البلاغة، قسم الكتب، برقم ٣٣.

النظرية انقلاباً في عالم المجاز حيث استطاعت أن تغيّر العديد من المفاهيم السائدة آنذاك، وحاصلها انّ اللفظ في مجال المجاز يستعمل في نفس المعنى الحقيقي بالإرادة الاستعمالية لكن بادّعاء انّ المورد من مصاديق المعنى الحقيقي، يقول العلاّمة أبو المجد: إنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصلية، ومستعملها لم يحدث معنى جديداً ولم يرجع عن تعهده الأوّل، بل أراد بها معانيها الأوّلية بالإرادة الاستعمالية على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتي الوضع والاستعمال.[1]

والدليل على ذلك انّ الغاية المتوخاة من المجاز كالمبالغة في النضارة والصباحة أو الشجاعة أو إثارة التعجب لا يحصل إلاّ باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا في المعنى المجازي، ويعلم ذلك بالإمعان في الأمثلة التالية:

١. يحكي سبحانه عن امرأة العزيز انّه لما سمعت بمكر نسوة في حاضرة مصر بقوله: ﴿...**أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَقالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حاشَ لِلّٰهِ ما هٰذا بَشَراً إِنْ هٰذا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾.[2]

والغاية من وصفه بـ«ملك» هو المبالغة في النضارة والصباحة، وهو لا يتم إلاّ أن يستعمل اللفظ في نفس المعنى الحقيقي «فرشته» لا في الإنسان الجميل، لأنّه لا يؤمّن الغرض المنشود إلاّ به، بشهادة انّك لو قلت هكذا: «ما هذا بشراً إنْ هذا إلاّ إنسان جميل» لسقطت العبارة عن قمة البلاغة.

٢. لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد اظفاره لم تقلم

فالشاكي مقلوب «الشائك» وهو حدة السلاح، وقوله: مقذف، أي من له

١ - وقاية الأذهان:١٠٣. ٢ - يوسف:٣١.

صولات في ساحات الوغى، فالغرض هو المبالغة في الشجاعة وانّه أسد حقيقة بشهادة انّه أثبت له لبداً وأظفاراً غير مقلّمة، والغايةالمتوخّاة لا تحصل إلاّ باستعمال الأسد في نفس الحيوان المفترس لكن بادّعاء انّ المورد من مصاديقه. وأمّا إذا استعمل في الرجل الشجاع يكون الكلام بعيداً عن البلاغة بشهادة انّك لو قلت:«لدى رجل شجاع ذي سلاح حاد» ترى بوناً شاسعاً بين المعنيين.

٣. قامت تظلّلني ومن عجب شمس تظلّلني من الشمس

والغرض هو إثارة العجب من أنّ المحبوبة بما انّها شمس ساطعة صارت تظلّله من الشمس، والتعجب إنّما يحصل إذا استعمل الشمس الأُولى في نفس معناها، وعندئذٍ يتعجب الإنسان كيف تكون الشمس مظلّلة من الشمس؟! بخلاف ما إذا قلنا بأنّها استعملت في المرأة الجميلة، إذ لا موجب عندئذٍ للتعجب، لأنّ الأجسام على وجه الإطلاق جميلة وغير جميلة تكون حائلة عن الشمس.

وبذلک تقف علىٰ حقيقة أدبية، وهي انّ المجاز ليس من قبيل التلاعب باللفظ بل من قبيل التلاعب بالمعنى علىٰ حد تعبير السيّد الأُستاذ، فالإنسان البليغ لا يستعير لفظ الأسد للرجل الشجاع وإنّما يستعير معناه له، وهو لا يتحقّق إلاّ باستعماله في نفس الموضوع له، غاية الأمر بادعاء، فيكون المجاز هو استعمال اللفظ في المعنى ليكون قنطرة للفرد الادّعائي.

فإن قلت: إنّ تلک النظرية إنّما تصحّ في اسم الجنس الذي له فرد حقيقي وفرد ادّعائي لا في الاعلام كحاتم ويوسف اللذين ليس لهما إلاّ فرد واحد.

قلت: إنّ قوام المجازية هو ادّعاء العينية، وهو يدّعي انّه نفس حاتم ونفس يوسف وليس مغايراً.

ويمكن أن يقال: انّ حاتم ويوسف قد خرجا عن العلمية وصارا عند المتكلم اسماً للسخي غاية السخاء، والجميل غاية الجمال، فعندئذٍ يستعمله في الجامع المنطبق على ذينک الفردين.

والذي يؤيد كون المجاز من مقولة الاستعمال فيما وضع له هو انّ الكناية عند القوم من قبيل استعمال اللفظ في الملزوم لغاية الانتقال إلى لازمه، فهو أشبه بالمجاز حيث إنّه من قبيل الاستعمال في المعنى الحقيقي لغاية الانتقال إلى الفرد الادّعائي. والفرق بينهما وجود الادعاء في المجاز دون الكناية.

فإن قلت: ما الفرق بين هذه النظرية وما نسب إلى السكاكي في كتابه «مفتاح العلوم» حيث إنّه هو أيضاً يدّعي انّ المعنى المجازي فرد ادّعائي للمعنى الحقيقي؟

قلت: الفرق بينهما واضح، ذلک انّ السكاكي يعتقد كالمشهور بأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له من أوّل الأمر لكن المجوز لاستعارته لما لم يوضع له هو ادّعاء كونه من مصاديق ما وضع له ادّعاءً على خلاف تلک النظرية التي تقول باستعمال اللفظ فيما وضع له مدّعياً بأنّه من مصاديق ما وضع له من أوّل الأمر، وإليک نصّ عبارة السكاكي في «مفتاح العلوم»، قال في علم البيان:

وأمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلک النوع، ثمّ أخذ في تفسير قيود التعريف.[1]

١ - مفتاح العلوم: ١٥٣، ط مصر عام ١٣١٨هـ

وعلىٰ هذا البيان يمكن إرجاع كثير من المجاز في الاسناد إلى المجاز في الكلمة، فقوله سبحانه حاكياً عن إخوة يوسف: ﴿**وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الّتي كُنّا فِيها وَالعِيرَ الّتي أَقْبَلْنا فِيها وَإِنَّا لَصادِقُون**﴾[1] فالمشهور انّه من قبيل المجاز في الاسناد بتقدير أهل القرية، نظير قول الفرزدق في مدح زين العابدين عليه السلام :

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحل والحرم

فالمعروف انّه من قبيل المجاز في الاسناد أي يعرف أهل البطحاء وطأته، ولكن الحقّ انّ الجميع من قبيل المجاز في الكلمة، لأنّه بصدد المبالغة أنّ الأمر من الوضوح وصل إلى حدّ حتى أنّ جدران القرية مطّلعة على هذا الأمر، وانّ البطحاء تعرف وطأة الإمام فضلاً عن أهلها.

وبذلك يظهر انّ صحّة الاستعمالات المجازية تستند إلى الوضع، لأنّه من قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له، ولكن حسنه يستند إلى الطبع والذوق.

وبعبارة أُخرى: المصحح هو الوضع منضماً إلى حسن الطبع.

---

١ - يوسف:٨٢

الأمر الرابع

في استعمال اللفظ في اللفظ

إنّ استعمال اللفظ في اللفظ يتصوّر على أقسام أربعة:

١.إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، مثل زيد ـ في كلامي هذا ـ لفظ.

٢. إطلاق اللفظ وإرادة مثله، مثل زيد ـ في كلام القائل زيد قائم ـ لفظ.

٣. إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، كقول القائل: زيد في ضرب زيد فاعل.

٤. إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، كقولنا : زيد على وجه الإطلاق لفظ.

فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل: صحّة الإطلاق.

الثاني: كون ذلك الإطلاق استعمالاً أم لا؟ وعلى فرض كونه استعمالاً، فهل هو حقيقي أو مجازي؟

لا كلام في صحّة الإطلاق، وأدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه، فالأمثلة تعرب عن استحسان الذوق هذا النوع من الإطلاق، ولم يخالف في ذلك أحد من الأُصوليين إلاّ صاحب الفصول في القسم الأوّل، فلنرجع إلى المقام الثاني وانّ هذا الإطلاق هل يوصف بالاستعمال أو لا؟ فلنأخذ كلّ قسم بالبحث.

١. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

إنّ حقيقة الاستعمال تقوم على أركان ثلاثة:

الأوّل: إطلاق اللفظ.

الثاني: انتقال المخاطب عند سماع اللفظ إلى الصورة الذهنية.

الثالث: انتقاله منها إلى الوجود الخارجي.

مثلاً إذا قلنا: «قام زيد» يتحقّق هناك الركن الأوّل وهو إطلاق اللفظ ثمّ يعقبه انتقال المخاطب إلى الصورة الذهنية من قيام زيد، وبما انّ القضيّة ليست ذهنية ينتقل المخاطب من الصورة الذهنية إلى الوجود الخارجي، ولذلك قلنا بأنّ الاستعمال ثُلاثي الأركان.

وأمّا المقام، أعني: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، فليس هناك إلاّ ركنان:

أ: إطلاق اللفظ.

ب: انتقال المخاطب إلى الصورة الذهنية ثمّ انتقاله إلى نفس اللفظ الصادر(الركن الأوّل) مكان الانتقال إلى الركن الثالث، أعني: الوجود الخارجي المغاير للّفظ.

وبعبارة أُخرى: انّ الاستعمال أمر ثلاثي، وهو الانتقال من اللفظ إلى الصورة الذهنية له، ومنها إلى الخارج، ولكن الأمر هنا ثنائي ينتقل من اللفظ إلى الصورة الذهنية ومنها إلى اللفظ.

وبعبارة ثالثة: انّ هنا وجوداً خارجياً للّفظ وهو أمر تكويني قائم بالمتكلّم، وصورة ذهنية له حاصلة في ذهن المخاطب ثمّ انتقال إلى اللفظ الصادر من المتكلّم من دون أن ينتقل إلى شيء ثالث، فالمنتقل إليه وإن كان لفظاً خارجياً لكنّه ليس شيئاً ثالثاً.

فالمقام من قبيل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب لينتقل منه إلى نفس الموضوع ثمّ يحكم عليه بأنّه كذا.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية وتبعه سيد مشايخنا البروجردي ذهب إلى أنّ هذا القسم من قبيل إلقاء نفس الموضوع في ذهن المخاطب، ولعلّه من سهو القلم، بل من قبيل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب، لأنّ الهوية الخارجية لا تنالها النفس ولا تقع في لوحها.

ومن ذلک يعلم أنّ المقام ليس من قبيل الاستعمال لما عرفت من أنّ الاستعمال ثلاثي الأركان و المقام من قبيل ثنائي الأركان.

وأمّا وصف القضية بالدال والمدلول فلا مانع منه، فاللفظ بما انّه موجد للصورة في ذهن المخاطب دال، وبما انّه يُنتقل من الصورة الذهنية إلى نفس ذلک اللفظ فهو مدلول، كما أنّ الدلالة ليست من قبيل الدلالة الوضعية، لأنّ الدلالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه الخارجيّ الذي هو غير الصورة الذهنية للّفظ وغير شخص اللفظ ولكن ليس في المقام وراء الأمرين شيء.

ثمّ إنّه لم يخالف في هذا القسم إلاّ صاحب الفصول وقد ذكر دليلاً لمنع صحّة الإطلاق نقله صاحب الكفاية وأجاب عنه، ولكن أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه حيث إنّ الطبع السليم يستحسن هذا النوع من الإطلاق فمن أراد التفصيل فليرجع إلى محاضرات شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في الدورة السابقة.

٢. إطلاق اللفظ وإرادة مثله

كما إذا قال: زيد في قولک: زيد قائم، لفظ وأراد اللفظ الصادر من المخاطب. لا شكّ في إمكانه إنّما الكلام في كون الإطلاق استعمالاً، أو لا، والحقّ

انّه استعمال حيث يكون زيد وسيلة وآلة للحاظ مماثله وتصوّره، فيكون دالاً والمماثل مدلولاً، فالمماثل هنا بمنزلة المعنى.

وإن شئت قلت: إنّ التلفّظ بلفظ «زيد» يكون سبباً لإيجاد الصورة الذهنية للفظ في ذهن المخاطب، ثمّهو ينتقل من تلك الصورة إلى الصورة المماثلة وهو أمر ثالث لا إلى نفس ذلك اللفظ حتى يكون من قبيل القسم الأوّل.

نعم هذا النوع من الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، لأنّ زيداً وضع للشخص الخارجي وإطلاقه وإرادة المماثل ليس استعمالاً فيما وضع له ولا في غير ما وضع له بنوع من العلاقة.

٣و٤. إطلاق اللفظ وإرادة صنفه ونوعه

المراد من الصنف هو النوع المحدود بقيود، فإذا قال: زيد في ضرب زيد فاعل فقد حدّ طبيعة زيد بكونه بعد الفعل، فأطلق لفظ زيد وأُريد منه صنف ذلك اللفظ وهو الواقع بعد فعل ضرب.

نعم الحكم لا يختص بزيد الوارد في الجملة، بل يعمّه وكل ما ورد بعد فعل ضرب في كلام أيّ متكلّم كان.

وأمّا الرابع، أعني: إطلاقه وإرادة النوع كما إذا قال: «زيد لفظ» وأراد منه نوع اللفظ لا خصوص ما تكلم ولا مثله ولا صنفه، فزيد من أي متكلم صدر لفظ ولا شكّ في إمكان هذين الإطلاقين، إنّما الكلام كونه استعمالاً أو لا؟ والظاهر حسب المعيار الذي عرفت أنّه من قبيل الاستعمال، لأنّ المخاطب ينتقل من سماع زيد إلى الصورة الذهنية ومنه إلى أمر ثالث وهو زيد الواقع بعد الفعل أو طبيعة اللّفظ .

والحاصل: انّ ركن الاستعمال الذي يقوم على أركان ثلاثة موجود، فانّ المخاطب ينتقل من الصورة الذهنية إلى مراد المتكلّم، أعني: الصنف أو النوع وهو أمر ثالث.

وبما انّ هذه المقدّمة لا تمتّ إلى الأُصول بصلة وإنّما هي بحث أدبي، اكتفينا بهذا المقدار.

فتحصّل ممّا ذكرنا: انّ القسم الأوّل ليس استعمالاً كما أنّه ليس من قبيل إلقاء نفس الموضوع، بل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب، وأمّا الأقسام الثلاثة فهي من قبيل الاستعمال، لأنّ المخاطب ينتقل بعد سماع اللفظ إلى الصورة الذهنية ومنها إلى الفرد المماثل أو الصنف أو النوع.

الأمر الخامس

في وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية

وقبل الخوض في المقصود، نذكر أمرين:

الأوّل: ما هو السبب لطرح المسألة ؟

عرّف المحقّق الطوسي في «منطق التجريد»، الدلالةَ المطابقية: أنّها دلالة اللفظ على تمام المسمّى. والتضمنية: انّها دلالة اللفظ على جزئه.

وذكر العلاّمة في شرحه على «منطق التجريد» انّه أورد على المحقّق الطوسي الإشكال التالي وهو: انّ هذا التعريف غير مانع فيما إذا كان اللفظ مشتركاً بين الكلّ والجزء، كما إذا كان لفظ الإنسان موضوعاً للحيوان الناطق تارة ولخصوص الناطق أُخرى فأطلق الإنسان وأراد الناطق، فيصدق عليه انّه مطابقي، لأنّه تمام الموضوع بالنسبة إلى الوضع الثاني، وتضمني، لأنّه جزء الموضوع بالنسبة إلى الوضع الأوّل.

ثمّ نقل العلاّمة عن المحقّق الطوسي أنّه أجاب عن الإشكال و قال: إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد واللفظ، فحينما يراد منه المعنى المطابقي لا يراد منه المعنى التضمني فهو يدلّ علىٰ معنى واحد لا غير. ثمّ قال العلاّمة: وفيه نظر.[1]

---

١ - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ۴.

توضيح جواب المحقّق الطوسي هو: انّ المتكلّم إذا أطلق الإنسان و أراد الناطق فإن أراده بما انّه تمام المعنى فلا يصدق انّه معنى تضمني، وإن أراد أنّه جزء المعنى فلا يصدق عليه انّه معنى مطابقي.

و قد أجاب المحقّق الطوسي بنفس هذا الجواب عن إشكال أُورد على تعريف المفرد حيث عُرّف المفرد بأنّه الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً، واعترض عليه بعض المتأخرين بلفظ «عبد اللّٰه» إذا جعل علماً لشخص فانّه مفرد مع أنّ لجزئه دلالة ما.

فأجاب عنه المحقّق الطوسي بأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال له انّه دال على ذلك المعنى؛ وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفّظ، لا يقال إنّه دالّ عليه، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه، بحسب تلك اللغة أو لغة أُخرى أو بإرادة أُخرى، يصلح لأن يدل به عليه.

وإذا ثبت هذا فنقول، اللفظ الذي لا يراد بجزئه الدلالة على جزء معناه، لا يخلو من أن يراد بجزئه، الدلالة علىٰ شيء آخر أو لا يراد، وعلى التقدير الأوّل لا تكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونه جزءاً من اللفظ الأوّل، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالاً على معنى آخر بإرادة أُخرى، وليس كلامنا فيه، فإذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة أصلاً وذلك هو التقدير الثاني بعينه، فحصل من ذلك انّ اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء أصلاً.[1]

والحاصل: انّه إذا تلفّظ بلفظ عبد اللّٰه، فإمّا يتلفّظ به بما انّ جزء لفظه يدل

١ - شرح الإشارات: ٣١/١ـ ٣٢.

على جزء معناه أو لا يدل؛ فعلى الأوّل مركب خارج عن التعريف، وعلى الثاني مفرد لا ينتقض به التعريف.

وعلى كلّ تقدير فالمحقّق الطوسي ممّن ذهب إلى أنّ دلالة اللفظ على المعنى موقوفة على إرادة المتلفّظ ذلك المعنى إرادة جارية على قانون الوضع، إذ الغرض من الوضع تعدية ما في الضمير وذلك يتوقّف على إرادة اللافظ فما لم يرد المعنى من اللفظ لم تجد له دلالة عليه.[1]

الثاني: أشكال أخذ الإرادة جزءاً للمعنى

إنّ وضع اللفظ للمعنى المراد يتصوّر على وجوه:

١. أخذ الإرادة بالحمل الأوّلي (مفهوم الإرادة) جزءاً للمعنى.

٢. أخذ الإرادة بالحمل الشائع الصناعي (مصداق الإرادة) جزءاً للمعلوم بالذات.

٣. أخذ الإرادة بالحمل الشائع جزءاً للمعلوم بالعرض.

٤. أخذ الارادة بالحمل الشائع الصناعي بنحو القضية الحينية في الموضوع له.

٥. أخذ الإرادة بالحمل الشائع الصناعي قيداً للوضع. هذه هي الوجوه المتصوّرة .

إذا عرفت هذين الأمرين، فلنذكر حكم كلّ واحد من هذه الوجوه:

أمّا الوجه الأوّل، فهو بديهي البطلان، ولم يذهب إليه أحد.

وأمّا الثاني أي كون اللفظ موضوعاً للمعلوم بالذات (الصورة الذهنية) التي

١ - المحاكمات لقطب الدين الرازي في ذيل الإشارات: ٣٢/١.

تعلّقت بها الإرادة بالحمل الشائع، فيلزم أن تكون القضايا إخباراً عن الأُمور الذهنية لا إخباراً عن الخارج، لأنّ المعلوم بالذات الذي هو متعلّق الإرادة قائم بالذهن، فالقيد والمقيد كلّها أُمور ذهنية وبالتالي لا ينطبق على الخارج.

وأمّا الثالث، أي كون اللفظ موضوعاً للمعلوم بالعرض الذي تعلّقت به الإرادة عن طريق الصورة الذهنية [1]، فهذا أيضاً يستلزم عدم إمكان حمل قائم على زيد الخارجي، لأنّ الموضوع في «قائم» مركب من أمر خارجي (المعلوم بالعرض) وأمر ذهني (تعلّق الإرادة به) فلا يصحّ أن يقال: «زيد قائم» إلاّ بالتجريد، فانّ القيام وإن كان موجوداً في الخارج إلاّ أنّ الإرادة التي وصف بها القيام عن طريق الصورة الذهنية أمر ذهني.

وأمّا الرابع، أي كون الموضوع له المعلوم بالعرض حين تعلّقت به الإرادة علىٰ نحو لا يصدق اللفظ إلاّ على المعنى المراد و في الوقت نفسه ليس كونه مراداً جزءاً للمعنى، و هذا هو مفاد القضية الحينية.

توضيحه: انّ القضايا على أقسام ثلاثة:

أ: المشروطة، مثل قولك: كلّ كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً، فحركة اليد ثابتة للكاتب بشرط كونه كاتباً.

ب: المطلقة، مثل قولك: كلّ كاتب متحرك الأصابع بالفعل، أي في أحد الأزمنة الثلاثة، فحركة اليد للكاتب على وجه الإطلاق.

ج: والحينية، وهي نحو قولك: كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب، فحركة اليد ثابتة للكاتب لا على وجه الإطلاق حتى يعم المحمول (الحركة) حالة

١ - وإنّما يوصف الخارج بكونه معلوماً بالعرض، لأنّ الإنسان يصل إليه عن طريق الصورة الذهنية، فتكون الأخيرة معلومة بالذات وما قبلها معلوماً بالعرض.

عدم الكتابة و لا على وجه التقييد حتى يؤخذ في الموضوع مادام كونه كاتباً، ولكنه في الوقت نفسه لا ينطبق إلاّ على حال الكتابة ،فالمحمول في الحينية وإن كان مطلقاً غير مشروط لكنّه على نحو لا ينطبق إلاّ على المشروطة؛ وهذا كما إذا رأيت زيداً معمّماً، فالتعمّم ليس قيداً للمرئيّ ولا للرؤية، ولكنّه لا ينطبق إلاّ على المعمّم وأنت ما رأيت إلاّ زيداً المعمّم، و في المقام، اللفظ وضع لذات المعنى لكن حين كونها مراداً للمتكلّم واللافظ. وعلى ضوء ذلک لا يرد عليه ما أوردنا من انقلاب القضية الخارجية إلى الذهنية كما في الثاني، ولا عدم انطباق القضية على الخارج كما في الثالث، والحينية مع كونها نزيهة عما أورد على القسمين ولكنّها لا تنطبق إلاّ على المضيق وهو المعنى المراد.

يلاحظ عليه: بأنّ القضية الحينية وإن كانت رائجة بين المنطقيّين ولكن لم نتصور لها معنى محصلاً، فانّ الكتابة في قوله: «حين هو كاتب» إمّا قيد للمحمول (متحرک الأصابع) فيكون من قبيل المشروط، أو ليس قيداً له و للمحمول إطلاق، فيكون من قبيل المطلقة العامة، فما معنى هذا التذبذب بين المشروطة والمطلقة، وإن نطق به المنطقيون؟

وبعبارة أُخرى: انّ القول بأنّ المحمول هو المتحرک المقترن بالكتابة لا بقيدها لا يخلو من إبهام، لأنّ المحمول إمّا مقيد بالاقتران بالكتابة أو لا، وعلى الأوّل تعود الحينية إلى المشروطة، وعلى الثاني يكون المحمول مطلقاً صادقاً في كلتا الحالتين : حالة وجود الكتابة وعدمها.

وبذلک يظهر انّ قوله إنّ الموضوع له هي المعاني حالة كونها مرادة لا مقيداً بها لا يخلو إمّا أن تكون القضية مطلقة فتعم المرادة و غير المرادة، أو مقيدة فيرجع إلى المشروطة.

وبعبارة أُخرى: انّ تمييز الحصة التوأمة بالإرادة عن الحصة غير التوأمة يحتاج إلى قيد حتى يوضع لاحدى الحصتين دون الأُخرى.ومعه يرجع إلى المشروطة.

وأمّا الخامس: فهو خيرة المحقّق الإصفهاني فقال: العلقة الوضعية متقيدة بصورة الإرادة الاستعمالية وفي غيرها لا وضع، وما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرّد سماع اللفظ من لافظ غير شاعر فمن جهة أُنس الذهن بالانتقال من سماعه إلى إرادة معناه.[1]

توضيح ما ذكره: هو أنّالوضع فعل اختياري للواضع، وكلّ فعل اختياري لابدّله من غاية، فالعلّة الغائية تضيق جانب الفعل وتحدده وتخصه بصورة وجوده الغاية وهو الإفادة والاستفادة أو إبراز ما في الضمير.

يلاحظ عليه: أنّ الغرض من الوضع وإيجاد العلقة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى، هي بيان الحقائق الواقعية بما هي هي لا ما وقعت في أُفق الإرادة، فإذا قال القائل: «الماء جسم رطب سيال»، فانّه يريد بيان الحقيقة الخارجية وانّذلک العنصر بما هو هو لا بما انّه واقع في ذهن القائل، فإذا كانت الغاية محددة للفعل فالغاية هي بيان الحقائق وهو يوجب إطلاق العلقة الوضعية وعدم تقيّدها بإرادة المتكلّم.

بقي هنا أُمور:

الأوّل: انّ الدلالة تنقسم إلى: تصورية،وتفهيمية، وتصديقية.

أمّا الأُولى: فهي عبارة عن دلالة اللفظ على معناه عند سماعه، وربّما يعبّر عنها بالدلالة الوضعية، وهي لا تتوقف على شيء ما عدا العلم بالوضع، ولأجل

---

١ - نهاية الدراية: ٢٣/١.

ذلک ينتقل الذهن إلى المعنى بمجرّد السماع ولو من لافظ غير شاعر.

وأمّا الثانية: أعني الدلالة التفهيمية، فهي عبارة عن دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم المعنى للغير، وهذه الدلالة تتوقّف وراء العلم بالوضع على أنّ المتكلّم في مقام التفهيم، لا في مقام تمرين الخطابة وأمثالها أو تعلم اللغة.

وأمّا الثالثة : أي الدلالة التصديقية، فهي عبارة عن دلالة اللفظ على أنّ الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجديّة، وهي تتوقف وراء الأمرين على أمر ثالث وهو أصالة تطابق الإرادةالاستعمالية مع الإرادة الجدية. وهذا الأصل وما قبله أي كونه بصدد التفهيم من الأُصول العقلائية إذا لم يقم دليل على خلافه.

الثاني: انّ المحقّق الخراساني لما قال بوضع الألفاظ للمعاني الواقعية حاول تأويل الكلام المنقول عن العلمين الطوسي والحلي، بأنّ مرادهما من تبعية الدلالة للإرادة، هو الدلالة التصديقية ولذلک لا يصحّ لنا أن نُسند مضمون الكلام إلى شخص ما لم يُحرز أنّه أراد ذلک المعنى، وعليه لو تكلّم مورّياً أو تقيّة أو لغير ذلک لا يصحّ أن يسند مضمونه إليه.

أقول: ما ذكر من تبعية الدلالة التصديقية لإرادة المتكلّم وإن كان صحيحاً لكنّه ليس نظرية خاصّة للعلمين، بل هي ممّا لم يختلف فيه اثنان، فاشتمال كلامهما على التبعية ناظر إلى معنى آخر وهو تبعية الدلالة التصورية أو الوضعية للإرادة. وعذر المحقّق الخراساني في هذه النسبة، عدم مراجعته لكلامهما في محلّه.

الثالث: انّ كلّ من فسّر الوضع بالتعهد والالتزام وقال إنّه عبارة عن التعهد بأنّ كلّما أطلق اللفظ أراد منه المعنى الخاص لا مناص له عن القول باختصاص الدلالة الوضعية بصورة قصد التفهيم وإرادة المعنى من اللفظ.

لأنّ الالتزام أو التعهد الذي هو مقوّم الوضع إنّما يتعلّق بالأمر الاختياري،

وما هو تحت اختيار الواضع هو ذاك(كلّما أطلق اللفظ أراد منه المعنى)، وأمّا الالتـزام بكـون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر منه عن غير شعور أو اختيار، فلا يـعقل أن يكـون طـرفاً للالتـزام والاختيار.

وبالجملة: إنّما يتعلّق الالتزام بـفعل الإنسـان لا بـفعل غـيره. وفـي أفـعال النـفس يـتعلّق بالاختياري منها لا بالخارج عنه، كالنطق نائماً أو ساهياً.

الأمر السادس

في وضع المركّبات

ربّما نسب إلى بعض الأُدباء القول بوضع خاص للمركّبات وراء المفردات.

توضيحه: انّ قولنا«زيد إنسان» حاوٍ لأوضاع ثلاثة، فللموضوع وضع، وللمحمول وضع آخر، وللهيئة وضع ثالث، فنسب إلى بعض الأُدباء انّه يقول: إنّ هنا وضعاً رابعاً وهو وضع مجموع المادة والهيئة، وربّما يتجاوز عدد الأوضاع عن الأربعة إلى الخمسة ومن خمسة إلى ستة، مثلاً: قولنا:«زيد قائم» للمحمول وضعان: وضع للمادة، ووضع للهيئة مضافاً إلى وضع المبتدأ والهيئة، فيكون وضع المجموع وضعاً خامساً.

ولو كان لكلّ من الموضوع والمحمول وضع، كقولنا: «الضارب متعجب» ينتهي عدد الوضع إلى ستة وهكذا يزداد عدد الأوضاع.

فسواء أصحت النسبة إلى بعض الأُدباء (كما يظهر من شرح المفصّل لابن مالك انّ لهذا القول قائلاً) أم لم تصح فالقول بوضع المجموع ساقط، وذلك للوجوه التالية:

١. انّوضع المجموع أمر لغو، لأنّ وضع المفردات والهيئة الاسمية كافيتان في إفادة المراد من دون حاجة إلى وضع المجموع من حيث المجموع.

٢. ما ذكره ابن مالك في شرحه على المفصل، وقال: إنّه لو كان للمجموع

وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم يسبق إليه، إذ المركب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد.

توضيحه: انّه لو كان للمجموع وراء المفردات والهيئة وضع للزم أن تكون صحة الاستعمال متوقفة على الوضع المذكور، وعلى ذلك فلو كانت الجملة مما سبق استعمالها وتعلق بها وضع الواضع يصحّ لنا الاستعمال، وأمّا إذاكانت من الجمل المحدثة التي لم يسبق استعمالها ولم يتعلق بها الوضع لزم عدم صحّة استعمالها، لأنّها ليست على موازين الوضع كقولنا:«ارمسترونغ أوّل رائد فضائي».

وربّما يورد على تلك النظرية بأنّه: لو صحّ لزم الانتقال إلى المعنى مرتين في آن واحد، لفرض وضع المفردات مرّة، والمجموع من حيث المجموع مرّة أُخرى، وهذا يكون نظير ما إذا أتى الإنسان أوّلاً بأسماء كلّ عضو من أعضاء الإنسان، ثمّ أتى بلفظ الإنسان الجامع للأعضاء كلّها مرة ثانية.

يلاحظ عليه: أنّ الانتقال معلول للأُنس الحاصل من الاستعمال المعلول للوضع، وتعدّد الوضع لا يوجب تعدّد الانس فلا يلزم الانتقال.

إكمال

المعروف انّوضع المواد شخصي ووضع الهيئات نوعي، ويراد منه أنّ المصدر بوحدته الشخصية كالضرب والقتل موضوع لمعناه، بخلاف الهيئات فانّها موضوعة بجامعها العنواني فيقال هيئة فاعل وضعت لمن قام بالفعل.

وقد أورد عليه بأنّه إن أُريد من نوعية الوضع في الهيئات عدم اختصاصها بمادة معينة فانّ المادة أيضاً غير مختصة بهيئة معينة، فانّ المصدر له صيغ مختلفة كالضارب والمضروب التي هي كالهيئة بالنسبة إلى المصدر.

وإن أُريد من شخصية الوضع في المواد امتياز كلّ مادة عن الأُخرى، فكل هيئة أيضاً تتميز عن الأُخرى إذ هيئةالفاعل غير هيئة المفعول.

والظاهر انّ مراد القائل بنوعية الوضع في الهيئات وشخصيته في المواد هو انّ الهيئةغير قابلة للحاظها مستقلّة بل تلاحظ في ضمن مادة لكن وضعها كذلك كالضارب يوجب عدم اطّرادها في مادة أُخرى، فيجب أن توضع بشكل لا يكون للمادة (الضرب) فيها أي مدخلية كأن يقال: هيئة ضارب وما يشبهها، وهذا معنى نوعية الوضع في الهيئة، فليس الوضع متعلّقاً لهيئة شخصية قائمةبمادة معلومة، بل لها ولما يشبهها.

وأمّا المادة فهي قابلة للحاظها استقلالاً فلا تكون مقيدة بالهيئة ولو استخدمنا الهيئة فإنّما هي لإمكان النطق بها لا للحاظها مستقلاً.

فإن قلت: فعلىٰ ذلک يكون المصدر هو مادة المشتقات مع أنّ المادة يجب أن تكون موجودة بعامة خصوصياتها في المشتقات، ومن المعلوم انّ المصدر وإن كان موجوداً بمادته في سائر المشتقات ولكن هيئته غير موجودة، لأنّها تمنع طروء الصيغ المختلفة عليه.

قلت: إنّهيئة المصدر ليست جزءاً، وإنّما استخدمنا الهيئة لإمكان النطق بها. فالموضوع هو(ض، ر، ب) والهيئة آلة لإمكان النطق بها. وعليه تكون المادة متوفرة في جميع الصيغ.

الأمر السابع

في علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز

قد ذكروا لتمييز الموضوع له عن غيره أو تمييز الحقيقة عن المجاز علائم أربع، نذكرها واحدةً بعد الأُخرى.

العلامة الأُولى:

التبادر

التبادر عبارة عن سبق المعنى من اللفظ عند الإطلاق بنفسه من غير قرينة.

وبعبارة أُخرى: انسباق المعنى إلى الذهن من حاقِّ اللفظ لا عن القرينة بحيث كان السبق مستنداً إلى اللفظ نفسِه لا إلى القرينة فيكون دليلاً على أنّه موضوع له، إذ ليس لحضور المعنى منشأ إلاّ أحد أمرين: إمّا القرينة أو الوضع فإذا انتفى الأوّل ثبت الثاني.

ثمّ التبادر إنّما يكون كاشفاً عن الوضع إذا كان سبق المعنى من اللفظ أمراً

مرتكزاً في النفس كما هو الحال في أهل اللغة حيث إنّ الإنسان إذا نشأ وترعرع بين أهل اللغة يرتكز معنى اللفظ في ذهنه فإذا تبادر بلا قرينة يكون دليلاً على الوضع.

فإن قلت: إنّ سبق المعنى إنّما يكون دليلاً على الحقيقة إذا فُسّر المجاز باستعماله في غير ما وضع له، وأمّا على القول المختار من أنّ المجاز هو اللفظ المستعمل في الموضوع له ـ كالحقيقة ـ لكن بادّعاء انّ المنطبق عليه من مصاديق اللفظ، فلا يكون دليلاً على الحقيقة لاشتراكهما في أنّ المستعمل فيه هو الموضوع له.

قلت: إنّ المستعمل فيه في الحقيقة والمجاز و إن كان واحداً لكن يفترقان بانسباق نفس المعنى الحقيقي من اللفظ مجرداً عن الادّعاء بخلاف المجاز فانّ الانسباق فيه على أساس الادّعاء.

مشكلة الدور في التبادر

وقد أورد على كون التبادر علامة الوضع لاستلزامه الدور، فانّه يُستخدم للعلم بالوضع، وعلى ذلک فالعلم بالوضع متوقّف على التبادر، وهو متوقّف على العلم بالوضع، إذ لولا العلم به لما تبادر.

يلاحظ عليه: بأنّ المستعلِم (بالكسر) إمّا من أهل اللسان أو من غيره، فإن كان من أهل اللسان فالعلم التفصيلي بالوضع، موقوف على تبادره ولكن تبادره موقوف على العلم الارتكازي بالوضع الذي ربّما يعبّر عنه بالعلم الإجمالي، وهذا النوع من العلم الارتكازي يحصل للإنسان الناشئ بين أهل اللغة منذ نعومة أظفاره.

وإن كان المستعلم من غيرهم فعلمه تفصيلاً بالوضع موقوف على تبادر

المعنى من اللفظ عند أهل اللسان وتبادرهم موقوف على علمهم بالوضع من طرق شتّى.

ثمّ إنّ هناک کلاماً للمحقّق العراقي في رفع الدور حيث قال: إنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقف عليه التبادر حتى لو قلنا بتوقفه على العلم التفصيلي، لأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالنوع ولا بالصنف، ولا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر للعلم الشخصي الذي يتوقف عليه التبادر.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان العلم التفصيلي الثاني موجوداً في لوح النفس قبل التبادر، فلا معنى لتحصيل مثله كما لا يخفى.

بقيت هنا أُمور:

الأوّل: ربما يقال إذا كان الموضوع للاحتجاج هو ظهور الكلام سواء أكان حقيقة أم مجازاً فلا فائدة في معرفة الموضوع له، وتمييز المعنى المجازي عن المعنى الحقيقي والذي يعتبره العقلاء هو ظهور الكلام سواء كان الموضوع له أو لا.[2]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الكلام ظاهراً في معنى، كان لما ذكره وجه، وأمّا إذا كان الكلام مجملاً فانعقاد الظهور موقوف على العلم بالوضع،وهو يُعرف بالتبادر فيكون لمعرفة الموضوع له أثر وفائدة.

الثاني: انّ تبادر المعنى من اللفظ في زماننا لا يثبت كونه المعنى الحقيقي في عصر الرسول والأئمّة عليهم السلام حتى يحمل اللفظ الوارد من الكتاب والسنّة عليه إلاّ أن يعضد بأصالة عدم النقل، وقلنا بأنّ مثبتاتها حجّة، ولعلّه على هذا جرت سيرة

١ - المحقّق العراقي: بدائع الأفكار:١/٩٧.

٢ - المحقّق العراقي: المقالات:٣١. والتعبير منّا.

المفسرين للقرآن حيث يفسرون الأشعار الجاهلية والرسائل القديمة بالمعاني الرائجة في أيامهم.

الثالث: انّ التبادر كما قلنا إنّما يكون حجّة على الموضوع له إذا كان التبادر مستنداً إلى اللفظ لا إلى القرينة، وإلاّفالمعنى المجازي أيضاً يتبادر مع القرينة، وعلى هذا فلو أحرزنا أنّ التبادر مستند إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة فهو، وإلاّفهل يُجدي أصالة عدم القرينة لإثبات كون المعنى متبادراً من حاق اللفظ أو لا؟ الظاهر لا، لا لأجل عدم حجّية الأصل المثبت ـ لما علمت أنّ الأصل اللفظي حجّة في مثبتاته ـ بل لأنّ العقلاء إنّما يستخدمون ذلك الأصل عند الشكّ في المراد فيعيّنون به المراد، وأمّا إذا علم المراد وشك في كيفية الإرادة وانّه هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز فلا، وما هذا إلاّ لأنّ العقلاء يستخدمون الأُصول فيما يمسّ بحاجاتهم، و أمّا تعيين كيفية الإرادة وانّها هل هي على وجه الحقيقة أو المجاز فخارج عن مقاصدهم.

بحث استطراديّ

قد انتهى البحث عن التبادر وهناك بحث استطرادي، وهو أنّ الدور المتوهم في التبادر، نفس الدور المتوهم في الشكل الأوّل، حيث إنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلّية الكبرىٰ، والعلم بكليتها موقوف على العلم بثبوت الأكبر للأصغر، ففي المثال المعروف : العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، فلا شكّ أنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلية الكبرى، أي أنّ كلّ متغير (حتى العالم) حادث، والعلم بكليّتها فرع العلم بالنتيجة، إذ لولا العلم بأنّ الأصغر(العالم) من مصاديق الأوسط (المتغير) لما أمكن له الحكم بنحو الكلية.

وقد نقل أنّ العارف أبا سعيد أبا الخير أورد تلك الشبهة على الشيخ الرئيس

أبي علي ابن سينا قائلاً: بأنّ الاستنتاجات كلها من طرق الأشكال الأربعة والثلاثة الأخيرة تنتهي إلى الشكل الأوّل وهو مستلزم للدور، لأنّ ثبوت النتيجة يتوقف على كلية الكبرى، ولا يعلم صدق الكبرى على النحو الكلي حتى يكون الأكبر (الحادث) صادقاً على الأصغر(العالم).

وكان في وسع الشيخ أبي سعيد تبيين الشبهة بأقوى من ذلك بأن يقول: إنّ الموادّ التي تتألف من الأقيسة لا تتجاوز عن خمسة أقسام.

فالقسم الشعري والمغالطي خارجان عن حيّز الاعتبار، وقسم الجدل لإسكات الخصم وتبكيته، وربما يكون باطلاً عند المجادل، والقياس الخطابي لإقناع الإنسان العاجز عن إدراك البرهان، والقياس البرهاني يصاغ بأحد الأشكال الأربعة، وأفضلها هو الشكل الأوّل وهو لا ينتج لاستلزامه الدور.

وقد نقل انّ الشيخ ملا خليل القزويني الذي تتلمذ على الشيخ بهاء الدين العاملي والمحقّق الداماد كان ممّن يجوّز الترجيح بلا مرجّح ويستشهد برغيفي الجائع وطريق الهارب وانّه يختار أحدهما بلا مرجح، كما يعتقد ببطلان الشكل الأوّل لاستلزامه الدور بالبيان الآتي، ولما وقف على أنّ المحقّق آغا حسين الخوانساري أجاب عن شبهته، غادر قزوين متوجهاً إلى إصفهان ولما نزل بها ودخل المدرسة صادف بها أحد تلاميذ الخوانساري أعني الشيخ ميرزا محمد حسن الشيرواني فسأله عن سبب مجيئه إلى إصفهان، فقال: جئت لأناظر الخوانساري لاعتقاده بصحّة الشكل الأوّل وأنا أعتقد بكونه عقيم.

فقال الشيرواني: لماذا؟

أجاب: لأنّه مستلزم للدور، والدور باطل، فالشكلّ الأوّل باطل.

فقال الشيرواني: يا للعجب ما أتقن برهانَک حيث تستدل بالشكل الأوّل على بطلان الشكل الأوّل، فانّ ما ذكرته نفس الشكل الأوّل.

فلمّا سمع القزويني الجوابَ ركب راحلتَه وعاد إلى قزوين من دون أن يرى حاجة لمواجهة الخوانساري.

إنّ هذا النوع من التفكير الذي كان عليه القزويني شائع بين أهل العرفان المجرّدين عن البرهان حتى انّ جلال الدين الرومي من تلك الزمرة حيث يبرهن بالعقل علىٰ عدم حجّية العقل ويقول:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

و حاصله: انّ البرهان كالقدم الخشبي، والقدم الخشبي ضعيف المقاومة، فينتج انّ البرهان ضعيف المقاومة، ترى أنّه يستدلّ بالبرهان العقلي على صورة الشكل الأوّل على بطلان البرهان.

هذا وقد أجاب الشيخ الرئيس عن الدور الذي طرحه العارف أبو سعيد أبو الخير وقال: إنّ كلية الكبرى موقوفة على العلم باندراج الأصغر في الأكبر إجمالاً، والمقصود من النتيجة حصوله تفصيلاً؛ وقد أوضحه المحقّق السبزواري في شرحه على منطق منظومته وقال: إنّ الحكم يختلف باختلاف العنوان، حتى يكون الموضوع بحسب وصف، معلوم الحكم، وبحسب وصف آخر مجهولاً، فيستفاد حكمه باعتبار وصف، من العلم بحكمه باعتبار وصف آخر، فإذا قلنا كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان حساس، أخذنا أفراد الحيوان الذي هو الحد الأوسط بعنوان الحيوان، لا بعنوان الإنسان و مجانساته، فلا دور ولا مصادرة، وتختلف الأحكام باختلاف العنوانات اختلافاً بيناً.[1]

فالإنسان بما انّه حيوان، نعلم أنّه حساس، ونريد أن نقف على أنّه حساس، بما انّه إنسان فالعلم الثاني موقوف على الأوّل بلا عكس.

١ - الحكيم السبزواري: شرح المنظومة: قسم المنطق، ٧٩.

وأوضحه المحقّق الآشتياني بقوله: إنّ العلم بالنتيجة، أي أنّ العالَم ـ بالخصوص وبالتفصيل ـ حادث يتوقف على العلم بالمقدمتين، وأمّا العلم بأنّ كلّ متغيّر حادث لا يتوقف على العلم بأنّ العالم بما هو عالم وبعنوان كونه عالَماً بخصوصه وتفصيلاً، حادث، بل على العلم إجمالاً بعنوان انّه شيء متغير، حادث لا بعنوان انّه عالَم بخصوصه، فالعلم به من حيث إنّه متصف بعنوان خاص وهو العالمية محكوم بصفة أُخرى وهي الحدوث، متوقف على العلم به من حيث إنّه متصف بصفة أُخرى بعنوان آخر، وهو كونه شيئاً متغيراً، فلا دور لاختلاف طرفي التوقف.[1]

جواب آخر عن الدور

وهو انّ العلم بالنتيجة موقوف على كلية الكبرى، ولكن العلم بكلية الكبرى موقوف على الدليل العقلي الدال على الملازمة بين التغيّر والحدوث من دون نظر إلى مصداق دون مصداق، فإذا دلّ الدليل العقلي على أنّ التغير عبارة عن التدرّج في الوجود، والتدرج يلازم تحقّق الشيء شيئاً فشيئاً يكون التغير ملازماً للحدوث، فالعقل ينتزع من هذه الملازمة قانوناً كلياً باسم كل متغير حادث.

هذا إذا كان الموضوع في الكبرى دليلاً على الملازمة كالتغير، وربما لا يكون كذلك وإنّما تعلم كلية الكبرى من دليل خارجي، مثلاً نقول: هذا مثلث وكلّ مثلث زواياه تساوي زاويتين قائمتين، فالعلم بالكبرى رهن البرهان الهندسي على انّ مقدار زوايا المثلث، تساوي زاويتين قائمتين.

تمّ الكلام في التبادر وإليك البحث في العلامة الثانية.

---

١ - الآ شتياني: التعليقة على شرح المنظومة.

العلامة الثانية:

صحّة الحمل وصحّة السلب

إنّ صحّة الحمل تعرب عن كون الموضوع هو المعنى الحقيقي كما أنّ صحّة السلب آية كونه مجازاً.

وتحقيق المقام يحتاج إلى بيان أُمور:

الأوّل: انّ الحمل إمّا أولي ذاتي أو شائع صناعي، فالأوّل عبارة عمّا إذا كان بين المحمول والموضوع وحدة مفهومية، وأمّا الثاني فهو عبارة عن كون الموضوع من مصاديق المحمول، وكان الاتحاد في مقام الوجود والعينية دون المفهوم كما إذا قلنا: زيد إنسان.

ثمّ إنّ صحّة الحمل إنّما تجدي في القسم الأوّل كأن يقال: الحيوان المفترس أسد، والحيوان الناطق إنسان، بخلاف الحمل الشائع الصناعي فانّه لا يثبت كون الموضوع هو الموضوع له للمحمول، وإنّما يثبت كونه من مصاديق المحمول، وهو ليس بمطلوب في المقام، ولذلك نركّز في المقام على الحمل الأوّلي دون الحمل الشائع الصناعي.

الثاني: انّ كيفية الاستعلام تتحقّق بالنحو التالي:

يُتخذ المعنى موضوعاً وينظر إليه لا بما هو لفظ بل بما انّه مفهوم، ويجعل اللفظ الذي نريد استعلام معناه، محمولاً ويقال: الحيوان المفترس أسد أو الحيوان الناطق إنسان، فإذا صحّ الحمل يكون ذلك علامة على أنّ الموضوع، هو الموضوع له، كما أنّ صحّة السلب آية انّه ليس بموضوع له، كما إذا قال: الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقة .

الثالث: انّ المحقّق القمي فرّق بين صحّة الحمل وصحّة السلب، فاكتفى

في الأوّل بصحّة حمل معنى واحد على الموضوع، وقال في الثاني بأنّه لا يكون علامة إلاّإذا صحّ سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه لئلا يرد النقض في المشترک فانّه يصحّ سلب بعض المعاني عن مورد، كالعين بمعنى الذهب عن الفضة ولا يصحّ سلب جميعها.[1]

الرابع: قد أورد السيّد الأُستاذ على كون صحّة الحمل علامة الوضع، أو صحّة السلب علامة المجاز، بأنّ الاستعلام حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع، السابق على الحمل وسلبه، فيكون اسناده إلى الحمل وسلبه في غير محله.

فإن قلت: إنّما يصحّ ما ذكر إذا كان المستعلم من أهل اللسان، وأمّا إذا كان من غيرهم فلا تبادر ولا وحدة عنده بين الموضوع والمحمول فحينئذٍ إذا رأى صحّة الحمل عند العرف أو صحّة السلب يجد ضالّته.

قلت: إنّ صحّة الحمل عند أهل اللغة أو عدم صحّته يرجع إلى تنصيص أهل اللغة واللسان وليست بعلامة مستقلة، لأنّ العلم بصحّة الحمل لا يحصل إلاّ بتصريح الغير.[2]

يلاحظ عليه: انّا نختار الشق الأوّل وانّ المراد هو صحّة الحمل عند المستعلم لكن إنّما تكون صحّة الحمل مسبوقة بالتبادر إذا كان زمان الاستعلام مقارناً بزمان الحمل وسلبه فيسبقه التبادر ويغني عن غيره.

وأمّا إذا كان زمان الحمل مقدّماً على زمان الاستعلام، كما إذا صدر الحمل عن الإنسان في مقام إلقاء الخطابة أو المحاضرات العلمية ولم يكن حينذاک بصدد الاستعلام وإنّما تكلم بما تكلم ارتجالاً، ولما صار بصدد الاستكشاف وقف

١ - قوانين الأُصول: ٢١/١.
٢ - تهذيب الأُصول: ٥٨/١.

على حمله أو سلبه السابقين، فيستدل به على كون الموضوع حقيقة أو مجازاً.

ونختار الشق الثاني ونقول: إنّ المراد من تنصيص أهل اللغة هو تصريحهم بالموضوع على وجه تفصيلي كقاموس اللغة وأساس البلاغة ولسان العرب، وما أفاده من أنّ العلم بصحّة الحمل لا يحصل إلاّ بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصه، غير تامّ، بل العلم بها يحصل من الوقوف ولو بالقرائن الخارجية على كون الحمل أو السلب صحيحاً عندهم وإن لم يصرّحوا بصحّة الحمل.

الخامس: قد سبق انّ التبادر لا يثبت إلاّ انّ الموضوع هو المعنى الحقيقي في عصر المتعلّم، وامّا انّه هو الموضوع له في عصر النبي والأئمّة فلا يتم إلاّ بأصالة عدم النقل المتفق عليها عند العقلاء، ومثله صحّة الحمل أو عدم صحّة السلب فلا يثبت إلاّ كون الموضوع هو المعنى الحقيقي في عصرنا.

نعم لو قلنا بأنّ المدار في الحجّية هو الظهور الواصل للسامع كفى نفس التبادر وصحة الحمل المثبتين لهذا الظهور.

وأمّا لو كان المدار هو الظهور حين صدوره من المتكلّم فهو يحتاج ـ وراء التبادر أو صحة الحمل ـ إلى أصالة عدم النقل.

السادس: انّ مشكلة الدور وحلها في المقام نفسها في التبادر طابق النعل بالنعل.

***

العلامة الثالثة:

الاطّراد

إذا اطّرد استعمال لفظ في أفراد كلي بحيثية خاصة، كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمر، مع القطع بكونه غير موضوع لكل واحد على حدة، استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذاك الكلي، وعلم أنّه موضوع للجامع بين الأفراد. واحتمال كونه مجازاً لأجل العلاقة، مدفوع بعدم الاطّراد في علائق المجاز، فانّ علامة الجزء والكل ليست مطردة بشهادة انّه يصحّ استعمال العين في المراقب ولا يصحّ استعمال الشعر فيه، ويصحّ استعمال اللسان في الوكيل دون الصدر فيه وغير ذلك.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجوه ثلاثة:

١. انّ المجاز وإن لم يطرد في نوع علائقه ومطلق المشابهة إلاّ انّه في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز مطرد كالحقيقة.[١]

يريد أنّ استعمال الجزء في الكل وإن كان ليس بمطّرد في نوع تلك العلاقة بأنْ يطلق الجزء كالشعر ويراد الكل أي الإنسان، لكنّه مطّرد في خصوص ما كان للجزء دور خاص في مورد الاستعمال كالعين في المراقبة، والتبيين في اللسان، والعمل في اليد.

ثمّ إنّه لما التفت إلى وجود الفرق بين الاطّرادين حيث إنّ الاطّراد في الحقيقة عارٍ عن التأويل، بخلاف الاطّراد في المجاز فانّه لا يصحّ إلاّ مع التأويل، أي تنزيل الجزء منزلة الكل، وكأنّه ليس للإنسان الجاسوس شأن سوى العين والنظر،

---

١ - كفاية الأُصول: ٢٨/١.

وللعامل سوى العمل باليد، وهكذا، وعلى ذلک فالاطّراد بلا تأويل علامة الحقيقة، والاطّراد معه آية المجاز.

ولما التفت إلىٰ ذلک الإشكال حاول الإجابة عنه من دون أن يذكر الإشكال وقال:

٢.وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وإن كان موجباً لاختصاص الاطّراد كذلک في الحقيقة إلاّ انّه حينئذٍ لا يكون علامة لها إلاّعلى وجه دائر.[١]

توضيحه: انّ العلم التفصيلي بالحقيقة موقوف على الاطّراد من غير تأويل أي الاطّراد على وجه الحقيقة تفصيلاً فيلزم اتحاد الموقوف والموقوف عليه.

ثمّ قال: إنّه لا يمكن الإجابة عن الدور بما ذكر في التبادر وصحة الحمل، لأنّ أحد الطرفين فيهما كان تفصيلياً والآخر إجمالياً بخلاف المقام فانّ الطرفين على نحو التفصيل.

٣. وإلى الإشكال الثالث يشير المحقّق الخراساني بقوله: ولا يتأتّى التفصّي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة أنّه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطّراد أو بغيره.[٢]

وحاصل كلام المحقّق الخراساني يرجع إلى أُمور ثلاثة:

الأوّل : انّ المجاز مطرد كالحقيقة في صنف العلامة.

الثاني: انّ إضافة قيد «بلا تأويل» في تعريف الاطّراد يوجب الدور.

الثالث: الجواب المذكور عن الدور في العلامتين الماضيتين لا يأتي هنا.

وقبل الإجابة عن هذه الإشكالات نوضح واقع الاطّراد وانّه لو كان هناک

١ - كفاية الأُصول: ٢٩/١. ٢ - كفاية الأُصول: ٢٩/١.

علامة للتعرف على الحقيقة لمن يريد الوقوف على اللغة هو الاطّراد غير انّ المشهور لم يعيروا أهمية لهذه العلامة حتى أنّ البعض ترك البحث فيها، غير أنّ المتتبع لاستعمالات اللغة يجد أنّ الاسلوب الوحيد للتعرّف على معاني الألفاظ هو الاطّراد.

توضيح ذلك: انّ الجاهل باللغة إذا أراد أن يعرف معاني اللغات الأجنبية من أهل اللسان ليس له طريق إلاّ الاستماع لمحاضرات أهل اللغة في مقامات مختلفة، فإذا رأى أنّ لفظاً خاصاً تستعمله طوائف مختلفة مع ثقافات متنوعة بحيثية واحدة في معنى واحد ينتقل إلى أنّه هو الموضوع له وانّ الاستعمال خالٍ عن القرينة، مثلاً: رأى أنّ الفقيه يقول: الماء طاهر ومطهّر، أو قليل أو كثير، ويقول الكيميائي: الماء مركب من عنصرين أوكسيجين وهيدروجين، ويقول الفيزيائي: الماء لا لون له، والكل يستعمل ذلك اللفظ في مورد خاص بحيثية واحدة وهو المايع السيال، وبما انّ المستعملين ذوو ثقافات مختلفة فمن البعيد أن يكون بينهم اتفاق على الاستعمال، فإذاً ينتقل الإنسان إلى أنّ الماء في لغة العرب موضوع للجسم الرطب السيال، فالفقيه العربي كالكيمياوي العربي مثل الفيزياوي كلّ يطلق ذلك اللفظ على هذا المعنى بما هو من أبناء تلك اللغة لا بما هو فقيه أو كيمياوي أو فيزياوي.

وبذلك يعلم أنّ طريق اقتناص معاني اللغة الأجنبية إنّما هو الاطّراد، فلنفترض انّا لا نعلم معنى الغنيمة الواردة في قوله سبحانه: ﴿**وَاعْلَمُوا انّما غَنِمْتُم من شَيْءٍ فأَنّ للّهِ خُمُسَه**﴾ [1] حيث إنّ معناها مردد بين غنيمة الحرب أو مطلق ما يفوز به الإنسان، فالسنّة على الأوّل، والشيعة على الثاني، ومن الطرق الموضحة

١ - الأنفال: ٤١.

لمعناها هو التتبع في لغة العرب واستعمالها في كلمات أهل اللسان في خصوص الغنيمة الحربية أو مطلق ما يفوز به الإنسان، فإذا رجعنا إلى القرآن نرى أنّه يستعمله في المعنى الثاني ويقول: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الحَياةِ الدُّنْيا فَعِنْدَ اللّٰهِ مَغانِمُ كَثيرَة﴾ [1]، فالمراد من الغنائم عند اللّٰه هو الثواب الأُخروي، وإذا رجعنا إلى السنّة نرى أنّها تستعمله في ذلك المعنى، يقول رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم: «غنيمة مجالس الذكر الجنة»[2] وفي حديث آخر:«رمضان غنم المؤمن»[3] إلى غير ذلك من الموارد التي تستعمل في ألسنة أهل اللغة في معنى عام، فإذاً يحدس الإنسان بأنّه الموضوع له، وأمّا استعمالها في الغنيمةا لحربية فلأجل أنّها من مصاديق ذلك المعنى، وإن شاع الاستعمال الثاني في ألسن المفسرين والفقهاء.

إذا وقفت على ما ذكرنا فلنرجع إلى نقد ما ذكره المحقّق الخراساني.

أمّا الإشكال الأوّل: أعني وجود التسوية بين الحقيقة والمجاز حيث إنّ الثاني مطرد في صنف العلائق كالحقيقة.

فالإجابة عنه واضحة، وذلك لأنّ المجاز غير مطّرد حتى في مورد صنف العلاقة، لأنّ المجاز عبارة عن حسن استعمال اللفظ في الموضوع له لكن بادّعاء أنّ المورد من مصاديق المعنى الحقيقي، ولكن حسن هذا الادّعاء رهن أمرين:

أ: أن يستحسنه الذوق، فلو قال أسد وأراد به الحيوان المفترس وطبّقه على الرجل الشجاع يستحسنه الذوق، دون ما إذا قال أسد وأراد الحيوان المفترس لكن طبقه على الرجل الأبخر بادعاء أنّ الحيوان المفترس أيضاً أبخر.

ب: كون المقام مناسباً لإظهار هذا الادّعاء، فلا يستعمل الأسد في المعنى

---

١ - النساء:٩٤.

٢ - انظر الاعتصام بالكتاب والسنّة:٢٩٢ تجد فيها أحاديث أُخرى مع مصادرها.

٣ - انظر الاعتصام بالكتاب والسنّة:٢٩٢ تجد فيها أحاديث أُخرى مع مصادرها.

المجازي إلاّ إذا كان المقام مناسباً لإظهار بطولته وشجاعته، كما في قول الشاعر:

لدى أسـد شـاكـي السـلاح مـقذف له لبـــــد أظـــــفاره لم تـــقلم

بخلاف ما إذا لم يكن المقام مقتضياً له كما إذا حاول أن يشاركه في الغذاء فلا يصحّ أن يقول يا أسد تفضل إلى الطعام بل يجب أن يقول: يا صديق تفضل إلى الطعام.

فهناك فرق بين يا رجل و يا أسد، فالثاني لا يصحّ إلاّ إذا كان المقام مختصاً ببيان شجاعته، بخلاف الأوّل فانّه يطّرد مطلقاً في عامة المقامات، وبذلك يظهر اختصاص الاطّراد بالحقائق دون المجازات، ولأجل ذلك قلنا لو صحّ استعمال اللفظ في موارد مختلفة مع محمولات مختلفة، لكشف عن كون المجوز هو الوضع دون القرينة.

ومثله إذا قلنا «فلان عين» فليس له اطّراد، كاطّراد لفظ الإنسان إلاّفي مقام خاص وهو كونه مراقباً للأُمور.

وأمّا الإشكال الثاني: أعني إضافة «من غير تأويل» إلى تعريف الاطّراد يستلزم الدور.

فالظاهر أنّ المحقق الخراساني زعم أنّ العلم بالموضوع له على وجه الحقيقة متوقف «على الاطّراد من غير تأويل» على نحو يـجب أن يـحرز قـبل الاسـتعلام «الاطّـراد بـلا تـأويل» ثـمّ يستخدمه المستعلم في التعرف على الموضوع له، فلو كان هذا هو المراد لكان لإشكاله وجه، إذ مع العلم بالمعنى الحقيقي، لا جهل حتى نتوسل إلى رفعه ، مضافاً إلى اتحاد الموقوف والموقوف عليه.

وأمّا إذا كان المراد أنّ العلم بالمعنى الموضوع له على وجه الحقيقة موقوف على إعمال الاطّراد بكثرة حتى يقف المستعلم بأنّ الاستعمال في هذه الموارد الكثيرة

ليس مقروناً بالتأويل، فهو لا يستلزم الدور، لأنّ قيد «من غير تأويل» ليس قيداً للاطّراد من أوّل الأمر وإنّما هو نتيجة الإطراد.

وعلى ذلک فالعلم بالموضوع له على وجه الحقيقة متوقّف على الاطّراد، لكن إلى حد يحصل العلم بأنّه ليس في المقام أي تأويل وتنزيل، وإلاّ فلو كان لعُلم، فهو (أي من غير تأويل) نتيجة الاطّراد وفي طوله لا في عرضه.

وعلى ذلک فينشأ من الاطّراد أُمور ثلاثة:

أ. انّ الاطّراد نتيجة الوضع.

ب. الاطّراد ليس مقروناً بالتأويل.

ج. انّ المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي.

إلى هنا تمّت الإجابة عن الإشكالين.

وأمّا الإشكال الثالث من انّ الجواب عن الدور على النحو السابق في التبادر وصحّة الحمل لا يأتي في المقام فقد علم جوابه ممّا ذكرنا، وذلک لأنّ العلم بالحقيقة على وجه التفصيل هو الموقوف ولكن الموقوف عليه هو الاطّراد إلى حد ينتهي إلى العلم بعدم التأويل، فعندئذٍ يحصل العلم بالعلم بالحقيقة.

وقد أورد على الاطّراد السيّد الأُستاذ إشكالاً آخر وحاصله:

أنّ الاطّراد مسبوق بصحّة الحمل فيكون غير محتاج إليه.

ويمكن الإجابة عنه، بأنّ الاطّراد إنّما يكون مسبوقاً بصحّة الحمل لو علم انّ الحمل صحيح بلا قرينة، وأمّا إذا شكّ في أنّ المصحّح للحمل ذات الموضوع، أو بضميمة قرينة فلا يكون مسبوقاً به، فعندئذٍ يكون اطّراد الاستعمال في موارد مختلفة مع الحمل عليه بمحمولات متنوعة كاشفاً عن الحقيقة، وأنّ المجوز هو الوضع، دون القرينة من دون أن يكون لصحّة الحمل دور في مجال الاستكشاف.

ثمّ إنّ كون الاطّراد دليلاً على الحقيقة ليس بمعنى أنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقة كما عليه المرتضى، وذلك للفرق بين القولين فانّ ما ذكره يرجع إلى أنّ الأصل في كلّ استعمال ما لم يعلم كونه مجازياً كون المستعمل فيه معنى حقيقياً، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ اشتراك صيغة الأمر في الوجوب والندب لأجل استعماله فيهما.

وبالجملة: هو يكتفي بمجرّد الاستعمال ويجعله دليلاً على الحقيقة.

وما ذكرنا يرجع إلى أنّ استعمالاً واحداً أو اثنين لا يكشف عن كون المستعمل فيه حقيقة إلاّ إذا انتهى إلى حدّ نطمئنّ بأنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى، مستند إلى الوضع لا إلى القرينة إذ لو كان لبان، ولو خفي في مورد فلا يكاد يخفى في الموارد المختلفة، وكم فرق بين القولين.

العلامة الرابعة:

تنصيص أهل اللغة

قد ذكروا انّ تنصيص أهل اللغة على معنى اللفظ من أسباب التعرّف على المعنى الحقيقي وتمييزه عن المعنى المجازي، والمراد من أهل اللغة هم الذين ألّفوا معاجم اللغة وقواميسها، منهم:

١. الخليل بن أحمد البصري الفراهيدي سيد أهل الأدب، فهو أوّل من دوّن لغة العرب على وفق حروف المعجم لكنّه رتب الحروف حسب مخارجها من الحلق، فاللسان فالأسنان، فالشفتين، وبدأ بحرف العين وختمها بحروف العلة (واي) وقد طبع أخيراً، توفّي عام ١٧٠هـ

٢. محمد بن الحسن بن دريد، صاحب الجمهرة في اللغة (المتوفّى عام ٣٢١هـ).

٣. إسماعيل بن حمّاد الجوهري، صاحب كتاب صحاح اللغة، (المتوفّـى عام ٣٩١هـ).

إلى غير ذلك من أُمّهات كتب اللغة المؤلفة في العصور الأُولى، أو المؤلفة في العصور الوسطى، كلسان العرب لابن منظور المصري (المتوفّـى عام ٧٠٧هـ)، و «القاموس المحيط» للفيروز آبادي (المتوفّـى عام٧١٧هـ).

ثمّ إنّه استشكل على تلك العلامة بأنّ شأن اللغوي هو بيان موارد الاستعمال من غير فرق بين كونه معنى حقيقياً أو مجازياً، مع أنّ المطلوب هو تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي.

يلاحظ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ كتب اللغة على قسمين: قسم منه يتعرّض للمعنى الأصلي الذي اشتقّ منه سائر المعاني وتفرّع منه بمناسبة من المناسبات، ومن أحسن ما ألف في هذا المضمار كتاب «المقاييس» لأحمد بن فارس بن زكريا (المتوفّـى عام ٣٩٥هـ)، و «أساس البلاغة» للزمخشري (المتوفّـى عام ٥٣٨هـ) فقد بذل المؤلفان الجهودَ لتعيين أُصول المعاني وتميزها عن متفرعاتها، فـالرجـوع إلى هذين المعجمين يوقف المراجع على المعنى الموضوع له، دون خصوص المستعمل فيه .

الثاني: ان همّ أغلب المعاجم وإن كان بيان المستعمل فيه، مـن دون تـركيز عـلى المـعنى الأصلي، لكن الممارس لها، ممارسة تامة يكتسب ملكة يستطيع بها تمييز المعنى الحقيقي عن المعاني المشتقة منه، وذلك رهن الممارسة الممتدة بكتب اللغة، على نحو يخالط علمُ اللغة دمَـه ولحمَه، مضافاً إلى قريحة أدبية يقتنص على ضوئها

الحقائقَ، ونمثل لذلک مثالين:

١. انّ أهل اللغة يذكرون للفظ الوحي معان: كالإشارة السريعة، والصوت الخفي، والإلهام القلبي، والتسخير، إلى غير ذلک من المعاني، ولكلّ واحد منها شاهد في القرآن الكريم[1]، لكن الإمعان فيها يقضي أنّ له معنى واحداً وهو الافهام بخفاء و البواقي صور له.

٢.يذكر أهل اللغة للقضاء عشرة معاني كالحكم، الصُنع، الحتم، البيان، الموت، الإتمام، بلوغ النهاية، العهد، الإيصاء، والأداء، ولكن الإمعان يثبت أنّ الجميع مصاديق مختلفة لمعنى واحد ـ وهو العمل المتقن، والباقي صور له، ولذلک أرجع صاحب المقاييس الجميع إلى أصل واحد.

وعلى ذلک فالرجوع إلى هذه القواميس على النحو المذكور ربّما يرفع الستار عن وجه الحقيقة.

---

١ – الإشارة، كقوله سبحانه: ﴿**فَأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة وعشيّاً**﴾ (مريم:١١).
الصوت الخفي، كقوله سبحانه ﴿ **شياطين الإنس والجنّ يوحي بعضهم إلى بعض** ﴾ (الأ نعام:١١٢).
الإلهام القلبي ، كقوله سبحانه: ﴿**وَأ وحينا إلى أُمّ موسى أن ارضعيه** ﴾ (القصص:٧).
التسخير، كقوله سبحانه: ﴿**وأوحى في كلّ سماء أمرها**﴾ (فصلت:١٢).

الأمر الثامن

في تعارض الأحوال

لا شكّ أنّه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي، فالأصل هو الحقيقة حتى يثبت خلافه، أو إذا دار الأمر بين العام والخاص، أو المطلق والمقيّد، فالأصل هو الأخذ بالعموم والمطلق حتى يثبت خلافها.

إنّما الكلام فيما إذا دار الأمر بين أحد الأُمور الخمسة التي كلها على خلاف الأصل كالتجوز والتخصيص والاشتراك، والنقل والإضمار، وغيرها كالاستخدام والتقييد فهل هناك ترجيح لأحدها على الآخر، أو لا؟ قد ذكر الأُصوليون وجوهاً استحسانية لترجيح بعض على البعض الآخر، وقد أطنب المحقّق القمي[1] الكلام في ذلك لكنّها وجوه عقلية ظنية، لا تثبت الظهور.

مثلاً إذا دار الأمر في قوله سبحانه: ﴿**وَاسْئَلِ الْقَرْيَةِ الّتي كُنّا فِيها**﴾[2] بين إضمار لفظ «أهل»، أو استعمال القرية في غير معناها الحقيقي فقد ذكروا لكلّ وجهاً غير مقنع، فالبحث عن هذه الوجوه ونقدها إضاعة للعمر والمتّبع لدى أهل المحاورة هو الظهور فإن تحقّق فهو وإلاّ فلا تعتبر، لأنّ هذه الوجوه، علل فكريّة، أشبه بأُمور عقلية بعيدة عن الأذهان العرفية، فلا يلتفت إليها العرف الدقيق حتى يثبت بها الظهور للكلام.

---

١ - قوانين الأُصول:١/٣١ـ٣٥.

٢ - يوسف:٨٢.

الأمر التاسع

في الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية عبارة عن صيرورة ألفاظ العبادات حقائق في المعاني المخصوصة بوضع الشارع تعييناً أو تعيّناً، أو بنحو آخر ـ كما سيوافيك ـ وهل هي ثابتة أو لا؟

وتحقيق المقام يتوقف على نقل الآراء في المسألة.

إنّ النظريات المطروحة في المقام لا تتجاوز عن أربع:

الأُولى: بقاء ألفاظ العبادات على معانيها اللغوية.

وهذه النظرية هي المنسوبة إلى أبي بكر الباقلاني (المتوفّى ٤٠٣هـ) وهو من أكابر الأشاعرة وقد ادّعى أنّ ألفاظ العبادات استعملها النبي في معانيها اللغوية وطبَّقها على تشريعاته، لأنّها من مصاديقها التي كشف عنها الشارع وإن كان العرف غافلاً عنها، فالألفاظ باقية على معانيها اللغوية إلى يومنا هذا.

الثانية: انّ ألفاظ العبادات نقلت على لسان النبي من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية بالوضع الجديد.

الثالثة: انّ النبي استعملها في تلك المعاني مجازاً ثمّ صارت حقائق في تلك المعاني في لسان المتشرعة، فهي حقائق متشرعية لا شرعية.

الرابعة: انّها كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل بعثة النبي وبعده

وانّ العرب كانت تستعمل تلك الألفاظ في هذه الماهيّات بلا قرينة مقالية أو حالية، وقد خاطب النبي الأُمّة الإسلامية بلغتهم. وإليك دراسة الأقوال:

أمّا النظرية الأُولى: فهي مردودة، إذكيف يمكن أن يدّعى أنّ الصلاة من مصاديق الدعاء التي كشف عنها الشارع، إذ بين الدعاء والصلاة بون شاسع، فإذا استعملها النبي في تلك المعاني في حين مغايرتها مع المعنى اللغوي فلابدّ له من مسوّغ، وهو أحد أمرين: إمّا النقل والوضع فيدخل في القول الثاني، أو العلاقة بين المعنيين فيدخل في القول الثالث، فنظرية الباقلاني مردّدة ثبوتاً بين القولين ولا يمكن أن تكون نظرية مستقلة.

واستدلّ للنظرية الثانية بتبادر المعاني الشرعية من هذه الألفاظ في محاورات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو رهن الوضع، إذ لولا الوضع لم يصح التبادر.

وبالجملة: انّ المثبِت يعتمد على التبادر في لسان النبي ويراه ملازماً للقول بالوضع.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح لو لم يصحّ تفسير التبادر عن طريق القول الرابع، وإلاّ فلو كانت تلك الألفاظ حقائق عرفية في عصر التشريع في لسان العرب لصحّ تفسير التبادر عن ذلك الطريق من دون أن يكون للنبي دور في تحقّق التبادر كما سيوافيك. فهذا القول متين إذا لم يثبت القول الرابع.

واستدل للنظرية الثالثة بأنّ كونها حقائق شرعية في لسانه صلى الله عليه وآله وسلم يتوقف على الوضع وهو إمّا تعييني أو تعيّني، والأوّل بعيد جداً، وإلاّ لنقل، والثاني يتوقف على الاستعمال بكثرة ولا يكفي عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واستعمالاته في تحقّق النقل.

يلاحظ عليه بوجهين:

الأوّل: لماذا لا تكفي فترة الرسالة لتحقق الوضع التعيّني مع أنّ بلالاً

ينادي كلّ يوم ويقول: «حي على الصلاة» عشر مرات، فيكفي في تحقق الحقيقة الشرعية مضيّ أيام أو شهور؟!

الثاني: الوضع غير منحصر بالتعيينيّ و التعيّني، إذ هناك طريق آخر للوضع وهو الاستعمال بداعي الوضع كما يقول الأب عند تسمية المولود الجديد مخاطباً أُمّه: إئتيني ولدي الحسين يحاول بذلك تسميته به.

ومن الممكن أن يتولّى النبي عملية الوضع من خلال هذا الطريق، فلما صلّى أمام قومه، فقال: صلّوا كما رأيتموني أُصلي، فهو بنفس ذلك الاستعمال نقل الصلاة من معناها اللغوي إلى الحقيقة الجديدة.

نعم ربّما يقال بأنّه يمتنع الاستعمال بداعي الوضع، لأنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد، فبما انّه بصدد الوضع فيلاحظ لفظ الحسين لحاظاً استقلالياً، و بما انّه بصدد استعماله في المولود الجديد يلاحظ اللفظ استعمالاً آلياً، فليزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ وضع اللفظ يستلزم لحاظه على وجه الاستقلال ممّا لا غبار عليه، إنّما الكلام في الشق الثاني وهو أنّ الاستعمال يلازم لحاظ اللفظ آلياً وتبعياً، إذ حينئذٍ يسأل عن معنى التبعية والآلية فإن أُريد منها مغفوليةُ اللفظ، فهو غير صحيح، فانّ الإنسان في مقام إظهار الفصاحة يتوجه إلى اللفظ مثل توجهه إلى المعنى فينتخب السهلَ العذْب ويترك خلافه لا سيما إذا كان سياسياً يحاسَب على كلّ لفظ يتفوّه به.

وإن أُريد من التبعية كون اللفظ وسيلة لإفادة المعنى والمعنى، هو الأصل، فهذا النوع من التبعية لا ينافي اللحاظ ولا يلازم المغفوليّة.

دراسة النظرية الرابعة

وحاصل هذه النظرية: أنّ هذه الألفاظ كانت حقيقة في هذه المعاني قبل البعثة ومتزامناً معها وقد استعملها النبي فيها كاستعمال سائر الألفاظ من غير فرق بينها. وتوضيح ذلك يتوقف على ثبوت أمرين وإن ذكر أحدهما القوم وغفلوا عن الثاني، ولذلك استشكلوا على تلك النظرية غفلة عن الأمر الثاني.

١. انّ هذه العبادات كانت موجودة في الشرائع السابقة، ويشهد لها كثير من الآيات القرآنية، ونكتفي بالبعض منها.

قال تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصّيام كَما كُتِبَ علَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون**﴾.[١]

وقال تعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النّاسِ بِالحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَعَلىٰ كُل ضامرٍ يَأْتينَ من كُلِّ فَجٍّ عَميق**﴾.[٢]

وقال تعالى: ﴿**قالَ إِنّي عبدُ اللّه آتاني الكتابَ وَجَعَلني نَبيّاً * وَجَعَلَني مُباركاً أَيْنَ ما كُنْتُ وَأَوصانِي بالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيّاً**﴾.[٣]

وقال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الكِتاب إِسماعيل إِنَّهُ كانَ صادِقَ الوَعْد وَكانَ رَسُولاً نَبيّاً * وَكانَ يَأْمُرُ أَهلهُ بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ وَكانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرضِيّاً**﴾.[٤]

فانّ هذه الآيات وغيرها ممّا يجده المتتبع في القرآن، تدل على وجود تلك الماهيات في الشرائع السابقة وانّها ليست ماهيات مخترعة.

هذا هو الأمر الأوّل وإليك الكلام في الأمر الثاني:

---

١ - البقرة: ١٨٣.
٢ - الحج: ٢٧.
٣ - مريم: ٣٠ـ٣١.
٤ - مريم: ٥٤ـ٥٥.

٢. إذا كانت هذه الحقائق موجودة في الشرائع السماوية، وكانت للعرب صلة وثيقة باليهود والنصارى، فقد كانت «يثرب» معقل اليهود و «نجران» مركزاً للنصارى، وكانت لقريش رحلتان في الشتاء والصيف، فرحلة في فصل الشتاء إلى «اليمن» التي كانت تتواجد فيها اليهود بكثرة، ورحلة في فصل الصيف إلى الشام التي كانت يوم ذاك مركزاً للنصارى، فلم يكن للعرب يوم ذاك بُدّ من وجود لفظ، يعبّر به عن عباداتهم: صلاتهم وصومهم، ولم يكن ذلك اللفظ سوى نفس هذه الألفاظ .

ويؤيّد ذلك انّ القرآن استعملها في نفس تلك المعاني في بدء البعثة فجاءت الآيات التالية في السور المكية النازلة في صدر البعثة:

١. ﴿**أَرأيتَ الذي ينهى* عبداً إذا صلّى**﴾ .[١]

٢. ﴿**فَلاٰ صَدَّقَ وَلاٰ صَلّى *وَلكِنْ كَذَّبَ وَتَولّى**﴾.[٢]

٣. ﴿**قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلّين * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ المِسْكين**﴾.[٣]

٤. ﴿**إِنّا أَعْطَيْناكَ الكَوثَر* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَر**﴾ .[٤]

فقد نزلت هذه الآيات في أوائل البعثة، مع أنّ الصلاة فرضت في ليلة المعراج وكان عروجه إلى السماء في العام العاشر من الهجرة، وقد ورد لفظ الصلاة في السور المكية قرابة ٣٥ مرة. كلّ ذلك يدلّ على أنّ العرب المعاصرين لعصر الرسالة كانوا يستعملون تلك الألفاظ في نفس هذه المعاني، بلا قرينة. وانّ الوحي اتبع اللغة الدارجة بين قوم النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

وبالجملة : المهم في هذا الأمر، هو الوقوف على أنّ العرب كانت لهم صلة

---

١ - العلق:٩-١٠.
٢ - القيامة:٣١- ٣٢.
٣ - المدثر:٤٣- ٤٤.
٤ - الكوثر:١-٢.

وثيقة، مع أتباع الشرائع السماوية الذين كانوا يصلّون، ويصومون ولم يكن لهم بدّ من التعبير عن هذه الحقائق بلفظ خاص، وليس هذا اللفظ إلاّ ما استخدمه القرآن في بدء البعثة غاية الأمر قد أضاف جزءاً أو شرط شرطاً، وعين موانع وقواطع لها.

ويؤيد ذلک أيضاً أنّ جعفر بن أبي طالب عرّف دين النبي لملک الحبشة بكلام مفصل وكان ذلک في العام الخامس من البعثة، و قد جاء في ثناياه:

أيّها الملک كنّا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ـ إلى أن قال :ـ و أمرنا أن نعبد اللّٰه وحده لا نشرک به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام فصدقناه وآمنا...».[1]

كل ذلک يعرب عن شيوع استعمال هذه الألفاظ في تلک المعاني يوم ذاک وقد خاطب رئيس الوفد (جعفر بن أبي طالب) ملکَ الحبشة بلغة قومه، وبالتالي خاطب النبي الناس أيضاً بلغة قومه و قال سبحانه: ﴿**وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسانِ قَومِهِ**﴾.[2]

ثمّ إنّ القوم نظروا إلى القسم الأوّل من الآيات الدالة على ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السماوية، وغفلوا عن القسم الثاني منها الدال على التعبير عنها في بدء البعثة بنفس هذه الألفاظ، كما غفلوا عن انتشار هذه المفاهيم بين الجزيرة العربية فقد كانوا يعبّرون عنها بهذه الألفاظ، ولذلک استشكل على هذه النظرية جماعة منهم المحقق النائيني حيث قال:

إنّ المعاني وإن كانت ثابتة في الشرائع السابقة إلاّ أنّها لم تكن يعبّر عنها

---

١ - السيرة النبوية:١/٣٣٨؛ اقناع الاسماع:٢١؛ بحار الأنوار:١٨/٤١٤.

٢ - إبراهيم:٤.

بهذه الألفاظ بل بألفاظ أُخر، فلا يكون ثبوتها في الشرائع السابقة مانعاً عن الحقيقة الشرعية.[١]

ومنهم المحقّق المشكيني حيث قال:

إنّ وجود هذه المخترعات عند الأُمم السابقة لا يقدح في الحقيقة الشرعية، لأنّ تلك الألفاظ لم تكن حقيقة في هذه المعاني كما هو كذلك بالنسبة إلى أكثر الشرائع الواردة على غير لسان العرب.[٢]

ومنهم المحقّق الخوئي حيث يقول: إنّ مجرّد الثبوت هناك لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ، وليس في المقام إلاّالتعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز، ومن الواضح أنّه لا يدل على وجود تلك الألفاظ في الشرائع السابقة كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات والقصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة عيسى أو العبرانية في لغة موسى، و من المعلوم أنّ تلك المعاني كان يعبر عنها بألفاظ سريانية أو عبرانية.[٣]

وأنت ترى: أنّ أساس الاستدلال ليس مجرّد ورودها في الشرائع السابقة حتى يستشكل بما ذكر، بل أساسه هو وجود هذه المفاهيم وانتشارها في الجزيرة العربية بحكم الصلة الوثيقة بينهم و بين اليهود والنصارى، فلم يكن لهم بدّ من ألفاظ يعبّر بها عن هذه الحقائق.

وتوهم أنّ ما هوالموجود من هذه الحقائق، يغاير ما هوالموجود في الشريعة الإسلامية مردود بتصريح القرآن على الوحدة في مورد الصيام والحج كما هو صريح الآيات السابقة.

---

١ - أجود التقريرات:٣٤/١.

٢ - كفاية الأُصول: ٣٣/١ قسم التعليقة.

٣ - المحاضرات: ١٣٨/١.

وعلى كلّ تقدير تظهر الثمرة فيما إذا وردت هذه الألفاظ في لسان النبي والأمير، بلا قرينة مفهمة، فعلى القول بالحقيقة الشرعية يحمل على تلك المعاني، و على القول الآخر، تحمل على المعنى اللغوي.

لكن الثمرة افتراضية بحتة إذ ليس لنا مورد نشك في المراد من تلك الألفاظ حتى يُتوقف رفع إجماله، على تلك المسألة.

***

لو افترضنا مورداً دار الأمر فيه بين الحمل على المعنى اللغوي أو الشرعي، فهل هنا أصل يعيّن أحد المعنيين أو لا؟ نقول: إنّ هنا صوراً:

١. إذا كان تاريخ النقل والاستعمال معلومين.

٢. إذا كان تاريخ النقل والاستعمال مجهولين.

٣. إذا كان تاريخ النقل مجهولاً والاستعمال معلوماً.

٤. إذا كان تاريخ النقل معلوماًو الاستعمال مجهولاً.

أمّا الصورة الأُولى فخارجة عن مورد الافتراض، كما أنّ الصورة الثانية لا يجري فيها الأصلان، ولو جرى تساقطا بالتعارض.

أمّا الكلام في الصورتين الأخيرتين:

الف: إذا علم تاريخ الاستعمال و أنّالنبي قال في العام الأوّل من الهجرة: «إذا رأيتم الهلال فصلّوا» وجهل تاريخ النقل وانّه هل كان قبل ذلك العام أو بعده، وجاره أمر الصلاة بين الدعاء والعبادة الخاصة فهل تجري أصالة عدم النقل إلى زمان الاستعمال فتكون النتيجة، هو الحمل على المعنى اللغوي؟ فيه خلاف بين المحقق الخراساني و شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري، فقال الأوّل: بالمنع، لأنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائي مجراه هو الشكّ في أصل النقل، لا

العلم بالنقل والشک في تقدّمه وتأخره كما في المقام.

وقال الثاني: إنّ الوضع السابق لا ترفع عنه اليد إلاّبعد العلم بالوضع وحيث لم يعلم وجوده حين الاستعمال فيحمل على المعنى اللغوي فتكون النتيجة موافقة لأصالة عدم النقل.

يلاحظ عليه: أنّ الحجّة هو ظهور الكلام لا العلم بالوضع الأوّل، ومع هذا العلم الإجمالي بالنقل والشک في تقدمه أو تأخره عن الاستعمال، لا يبقى للكلام ظهور حتى نتبعه.

ب: إذا علم تاريخ النقل وانّه كان في العام الأوّل من الهجرة، ولكن جهل تاريخ الاستعمال وانّه هل كان قبل النقل أو بعده، فهل تجري أصالة عدم الاستعمال إلى زمان النقل فتكون النتيجة هو الحمل على المعنى الشرعي أو لا؟ وجهان:

١. أنّ الأصل المزبور ليس أصلاً عقلائياً إذ ليس عندهم منه عين ولا أثر، بل هو أصل شرعي، وجريانه فرع وجود أثر شرعي مرتب عليه بلا واسطة وهو ليس بموجود.

٢. ما عليه شيخ مشايخنا العلامة الحائري بحمل اللفظ على المعنى اللغوي، لأنّ الوضع الأوّل حجّة ولا يرفع عن الحجّة إلاّ بالحجة، فتكون النتيجة موافقة لأصالة عدم الاستعمال إلى زمان النقل، وقد عرفت أنّ الحجّة هو الظهور وهو غير متحقّق مع العلم الإجمالي.

الأمر العاشر

في أنّ ألفاظ العبادات

وضعت للصحيح أو الأعم

تمهيد

عنون صاحب الكفاية المسألة بالنحو التالي وقال: «ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منه» فخصّ البحث بالعبادات لأجل أنّه عقد باباً خاصّاً للمعاملات، وعنوان البحث في كتب القوم بالنحو التالي: أسماء العبادات والمعاملات«هل هي موضوعة للصحيح أو للأعم منه؟» أو هل هي أسامٍ للصحيح أو الأعم؟

وعنوان البحث متفرع علىٰ ثبوت الحقيقة الشرعية عندهم، وأمّا على القولين الآخرين، أعني: استعمالها في لسان الشارع في معانيها الشرعية مجازاً وصيرورتها حقائق متشرعية كما هو القول الثالث، أو بقائها على معانيها اللغوية إلى يومنا هذا وقد أضاف الشارع أجزاءً وشرائط لها، فالعنوان غير شامل لهما إذ ليس من الوضع والتسمية أثر على القولين.

لكن عدم شمول العنوان شيء، وعدم جريان النزاع على ذينک القولين أمر آخر، بل النـزاع يجري على جميع الأقوال الأربعة.

١ـ٢. أمّا جريانه على القول بالحقيقة الشرعية أو الحقيقة العرفية التي كانت هي المختار فواضح، فانّه يبحث عمّا هو الموضوع له عند الشارع على القول بالحقيقة الشرعية ، أو ما هو الموضوع له عند العرب المعاصرين لنزول القرآن عند نقلهم ألفاظ العبادات من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية.

٣.وأمّا جريانه على القول بالحقيقة المتشرعية فيقع النزاع في أنّ الشارع هل لاحظ العلاقة بين المعاني اللغوية والمعاني الصحيحة، أو لاحظ العلاقة بينها و بين الأعم من هذه المعاني الجديدة؟ وعلى كلّ تقدير يكون الأصل في استعمالات الشارع هو المعنى الذي لاحظ العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي، ويكون إرادة المعنى الآخر محتاجة إلى القرينة، وإلاّ فيحمل على المعنى الذي وقع طرفاً عند ملاحظة العلاقة.

٤. وأمّا جريانه على القول ببقاء الألفاظ على معانيها اللغوية وانّ إرادة الخصوصيات من طريق الدوال الأُخر، فيقع النزاع في أنّ القرينة التي نسبها الشارع لإفادة الخصوصيات هل كانت دالة على إرادة المعنى الصحيح أو كانت دالة على المعنى الأعم؟ ويكون الأصل في الاستعمال هو المعنى الذي نصب عليه القرينة في هذا الاستعمال بحيث يكون إرادة المعنى الآخر محتاجة إلى القرينة المعينة.

إذا عرفت هذا فيقع البحث في جهات:

الجهة الأُولى

ما هو معنى الصحّة؟

قد ادّعى المحقّق الخراساني أنّ الصحّة بمعنى التمام، ثمّ ذكر أنّ تفسير

المتكلّم الصحّة بموافقة الشريعة، أو الفقيه بما يسقط الإعادة والقضاء، تفسير باللازم، وبما يهم كلّ واحد منهما، فالمتكلّم يهمّه التعرف على ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله والعقاب والثواب من أفعاله، وهما يترتبان على الموافقة والمخالفة، ولأجل ذلك فسره بموافقة الشريعة، كما أنّ الفقيه يهمه تعيين تكليف المكلّف من الإعادة والقضاء وعدمهما ولذلك فسّره بسقوطهما.

يلاحظ عليه: أنّ بين الصحّة والفساد تقابل التضاد، فالصحّة كيفية وجودية عارضة للشيء باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لنوعه أو باعتبار ترتب أثر يترقب منه، كما أنّ الفساد كيفية منافرة لطبعه أو باعتبار ترتّب أثر لا يترقب منه، و بهذا المعنى توصف الدهون والأدوية والمعاجين بالصحّة والفساد. وعلى هذا فلا وجه لتفسير الصحّة بمعنى التمام، لأنّ الصحّة بمعنى التمام لا يقابلها الفساد بل يقابلها النقص، يقال: تام وناقص، فيطلقان على الشيء باعتبار اجتماع أعضائه أو أجزائه وعدمه، وبذلك ظهر أنّ الصحة في مقابل الفساد والتمام في مقابل النقص وتفسير الصحّة بالتمام ليس تفسيراً تاماً.

ويظهر من أهل اللغة أنّ الصحّة تستعمل تارة في مقابل المرض وأُخرى في مقابل العيب، قال ابن فارس: الصحّة، أصل يدلّ على البراءة من المرض والعيب، وعلى الاستواء من ذلك. الصحّة ذهاب السقم، والبراءة من كلّ عيب، قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يوردنّ ذو عاهة على مصحّ».[1]

فقوله: «يدلّ على البراءة من المرض» يعرب عن أنّ الصحّة كيفية وجودية في مقابل المرض الذي هو أيضاً كذلك، وقوله: «على البراءة من العيب» يدل على أنّ الصحّة بمعنى تام الأجزاء في مقابل المعيب الذي هو ناقص الأعضاء.

هذا هو حال اللغة، وأمّا اصطلاحاً فتطلق الصحّة تارة على الجامع للصفة

١ - المقاييس:٣/٢٨١.

المعتبرة في العبادة في مقابل الآخر إذا كانت متصفة بصفات مقابلها. ككون القراءة صحيحة أو ملحونة، فيكون بينهما من التقابل، هو تقابل التضاد. وأُخرى على الجامع للأجزاء والشرائط وغير الجامع لهما، فيكون بينهما من التقابل هو تقابل العدم و الملكة. فالأوّل يناسب كون الصحّة في مقابل المرض، والآخر كون الصحّة في مقابل المعيب.

الجهة الثانية

ما هو المقصود من الوضع للصحيح؟

هل المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأوّلي، أو المراد هو الصحيح بالحمل الشائع، أو لا هذا ولا ذاك بل ماهية لو وجدت في الخارج لوصفت بالصحّة؟

لا طريق إلى القول الأوّل لاستلزامه كون الصلاة مرادفة لمفهوم الصحّة، كما لا طريق إلى الثاني لاستلزامه أن يكون الموضوع له خاصّاً مع أنّ الجميع متفق على أنّ الموضوع له هو الأمر الكلي المردد بين الصحيح أو الأعم منه وغيره ، فتعيّن الثالث، أي الماهية الاعتبارية التي لو وجدت في الخارج لوصفت بالصحّة، فالصحّة الفعلية من صفات وجودها والتعليقية من أوصاف الماهية.

الجهة الثالثة

ما هو الداخل في المسمّى؟

لا شكّ أنّ الأجزاء داخلة في المسمّىٰ، إنّما الكلام في دخول الشرائط فيه على

القول بالصحيح سواء أكان شرطاً شرعياً كالطهارة، أو شرطاً عقلياً غير قابل للأخذ في المتعلق كقصد الأمر، أو شرطاً لتحقّق المأمور به كعدم الابتلاء بالضد.

ذهب الشيخ الأنصاري إلى خروج الشرائط عن تحت المسمّى، قائلاً: بأنّ رتبةالأجزاء رتبة المقتضي، ورتبة الشرائط متأخرة عن رتبة المقتضي، فلا يسوغ إدخالها في المسمّىٰ لتستوي مع الأجزاء رتبة.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ تقدّم الأجزاء على الشرائط في عالم العين والكون لا يكون مانعاً من اجتماعهما في مقام التسمية ،كما أنّ الواجب والممكن كذلك ولكنّهما داخلان تحت عنوان الوجود.

أقول: الظاهر دخول الشرائط في المسمّى على القول بالصحيح، بشهادة أنّ المحقّق الخراساني يجعل الموضوع له هو الجامع بين أفراد الصحيح الذي يترتب عليه النهي عن الفحشاء، ومن المعلوم أنّ ذلك الأثر لا يترتب إلاّعلى الجامع للأجزاء والشرائط، ويدلّ على ذلك (دخول الشرائط في المسمّى عند الصحيحي) اعتراض الأعمّي على الصحيحي من أنّ القول بالوضع للصحيح يلزم تكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلّقة بها، لأنّ الأمر حينئذٍ يرجع إلى الأمر بالمطلوب إذ هو معنى الصحيح، فيكون المعنى أطلب المطلوب.[2] ومن المعلوم أنّ المطلوب هو التام جزءاً وشرطاً. ومع ذلك فالرائج بين العقلاء هو الفرق بين شرائط الماهية وشرائط التحقق بإدخال الأوّل في المسمّى كالطهارة، وعدم دخول الثاني«كعدم الابتلاء بالأهم منه» وأمّا قصد الأمر فهو متفرّع على القول بإمكان أخذه في المتعلق أو لا. فعلى الأوّل يكون داخلاً في المسمّى دون الثاني.

١ - مطارح الأنظار: ۶.
٢ - الفصول: ۴۸.

الجهة الرابعة

في لزوم جامع على كلا القولين

إنّ الأثر الفقهي المترتّب على المسألة هو صيرورة المسمّى مجملاً على القول بالصحيح، ومبيّناً على القول بالأعم، فلا يجوز التمسّک بالإطلاق على القول بالصحيح دون القول بالأعم.ومن المعلوم أنّ تصوير ذلک الأثر الفقهي فرع وجود جامع واقع تحت الأمر يكون مبيّناً على أحد القولين ومجملاً على القول الآخر.

أضف إلى ذلک أنّه لولا القول بوجود الجامع يلزم أن يكون لفظ العبادات مشتركاً لفظياً، لأنّ للصحيح مراتب مختلفة كما للأعم كذلک، وجواز الإطلاق على الجميع رهن أحد الأمرين: كونه مشتركاً معنوياً أو مشتركاً لفظياً والثاني باطل، فتعيّن الأوّل، وهو يلازم وجود الجامع في البين.

إذا عرفت ذلک فنقول: إنّ تصوير الجامع على القول بالأعم من السهولة بمكان، لأنّه يقسم الأجزاء إلى قسمين: أجزاء المسمّى، وأجزاء المأمور به، فالأركان الأربعة مثلاً، أجزاء للمسمّى ولا تخلو صلاة منها إمّا بعينها أوبأبدالها، وخلوّ صلاة الغرقى غير مضر، لأنّها ليست صلاة، بل دعاء وابتهال، بخلاف الصحيحي فانّ الاجزاء كلّها عنده أجزاء للمسمّى وليس من أجزاء المأمور به لديه عين ولا أثر، وعندئذٍ يشكل تصوير جامع، يصدق على عامة الصلوات الصحيحة رباعيتها، وثلاثيتها،وثنائيتها وأحاديتها، مع أنّ لكلّ منها مراتب مختلفة حسب اختلاف حالات المكلّف ، لأنّ لازم كونها موضوعة للأجزاء الكثيرة

هو خروج الصلوات الصحيحة القليلة الأجزاء عن المسمّى. كما أنّ وضعه للأجزاء القليلة من الصلوات الصحيحة يستلزم كون الأجزاء الأُخرىٰ أمراً خارجاً عنها.

والحاصل: أنّ الأعمّي جعل بعض الأجزاء جزء المسمّى، أعني: الأركان الأربعة، والأجزاء الباقية جزء المأمور به وبذلک تخلّص عن الإشكال.

وأمّا الصحيحي فبما أنّه يدّعي الوضع للصحيح يجعل الجميع جزء المسمّى وليس عنده من جزء المأمور به عين ولا أثر، فعند ذلک يتوجه إليه الإشكال المتقدم، حيث إنّ وضعها للأجزاء الكثيرة يوجب خروج الأجزاء القليلة عن المسمّى، كما أنّ وضعها للأجزاء القليلة يوجب اشتمال الأجزاء الكثيرة على الصلاة وغير الصلاة.

ثمّ إنّ ذلک صار سبباً لالتجاء المحقّق الخراساني إلى الجامع البسيط حتى يتمكن له ادّعاء وجوده في عامة الصلوات قليلة كانت أو كثيرة.

وبالجملة: انتخابه كون الموضوع له هو الأمر البسيط لأجل الفرار عن الإشكال المتقدم، فإليک تقريبه مع سائر التقريبات الواردة للأعلام.

التقريب الأوّل للمحقّق الخراساني

حاصله: انّ الجامع بين أفراد الصلاة ليس مشخصاً باسمه، ولكنّه يمكن الإشارة إليه بخواصه وآثاره، قال: فانّ الاشتراک في الأثر كاشف عن الاشتراک في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاک الجامع، فيصحّ تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً، بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما.[1]

١ - كفاية الأُصول: ٣٦/١.

يلاحظ عليه أوّلاً: وجود التعارض بين الصدر والذيل، فالصدر ظاهر في أنّ الموضوع له شيء والأثر المترتب عليه معرف له، ولكن الذيل ظاهر في أنّ الموضوع له هو نفس الناهيةعن الفحشاء، إلاّ أن يحمل حرف الباء في قوله بالناهية على السببية أي بسبب الناهية عن الفحشاء ومن خلالها.

وثانياً: أنّ الهدف من الوضع تفهيم ما قام في الذهن في المعنى، فلو كان المعنى غير قابل للتفهيم إلاّ بالإشارة إليه بالأثر الخاص كان الوضع له لغواً ويتعين الوضع للأثر، وهذا يجرّنا إلى القول بوجوب كون الجامع أمراً عرفياً مخطوراً إلى أذهان العرف.

وثالثاً: أنّ استخدام قاعدة الواحد ـ أعني: «لا يصدر الواحد إلاّعن الواحد» ـ في المقام حيث استدلّ باشتمال عامة الصلوات الصحيحة في الأثر الواحد، أعني: النهي عن الفحشاء على وجود جامع بينها، غير تام، وذلك لأنّها حسب برهانها مختصة بالواحد الشخصي البسيط من جميع الجهات من دون أن يكون فيه أي شائبة كثرة وإلاّفيخرج عن تحت القاعدة.

وأمّا برهان القاعدة فهو أنّ المعلول الواحد البسيط من جميع الجهات الخالي عن شائبة أيّة كثرة يجب أن يصدر عن علّة معينة فقط، وإلاّفلو صدر عن كثير يلزم طروء الكثرة عليه.

وذلك لأنّه يلزم أن يكون بين المعلول والعلة رابطة ظلية تصحح صدوره عنها، وإلاّ فلو صدر عنها بلا تلك الرابطة يلزم صدور كلّ شيء من كلّ شيء، وعلى ذلك فلو صدر المعلول البسيط عن علة فلابدّ أن يصدر عنها بحيثية خاصّة، ومع ذلك فلو صدر عن علّة أُخرى يلزم أن يصدر عنها بحيثية مغايرة للحيثية الأُولى، وهذا يستلزم انقلاب الواحد إلى الكثير ففرض كون المعلول واحداً

بسيطاً لا كثرة فيه يساوق حصر صدوره عن علة واحدة.

وعلى ضوء ذلك فالقاعدة مختصة بالواحد البسيط من جميع الجهات، وأين هو من النهي عن الفحشاء الذي هو واحد بالنوع حيث إنّ النهي عن الكذب غير النهي عن الغيبة وكلاهما غير النهي عن النميمة؟!

ورابعاً: انّ الأثر المترتب على الصلاة مختلف، واختلافه يكشف عن وجود الكثرة في الصلاة، فالصلاة كما هي تنهى عن الفحشاء، فهي عمود الدين، وقربان كلّ تقي، ومعراج المؤمن، فيلزم أن يكون في الصلاة جوامع كثيرة كلّ مصدر لأثر خاص.

وخامساً: انّ القول بوضع الصلاة للجامع البسيط الموجود في جميع المراتب وإن كان يرفع الإشكال وهو وجود الجامع في عامة مراتب الصحيح أُحادية كانت الصلاة أو ثُنائية أو ثلاثية أو رباعية، كانت الصلاة صلاة اختيار أو صلاة اضطرار، لكنّه يوجب الإشكال في أمر آخر وهو أنّ مشاهير الأُصوليين في مبحث الشك في الجزئية والشرطية ذهبوا إلى القول بالبراءة بادّعاء انحلال العلم الإجمالي إلىٰ أمر يقيني وشكّ بدوي، وهذا إنّما يصحّ إذا تعلّق الأمر بأمر مركب ذي أبعاض حتى يكون بعضه متيقناً والبعض الآخر مشكوكاً، الذي هو قوام الانحلال، وأمّا إذا كان الأمر متعلّقاً بأمر بسيط وكانت نسبة الأجزاء إليه نسبة المحصِّل إلى المحصَّل يكون المرجع هو الاشتغال لكون المأمور به واضحاً، والشكّ إنّما هو في محقّقه ودورانه بين الأقل والأكثر، ومن المعلوم انّ العقل يحكم عندئذٍ بالاحتياط للعلم بالاشتغال القطعي والشكّ في سقوطه بالأقل، وهذا ما يعبّر عنه تارة بالشكّ في المحصل أو الشكّ في السقوط.

هذا هو الإشكال الذي تنبّه إليه المحقّق الخراساني وأجاب عنه بقوله:

إنّ الجامع مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة، بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتحاد وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردّد بين الأقل والأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في اجزائهما.[1]

توضيح الجواب: وجود الفرق بين المسبب الذي له وجود مستقل منفصل عن السبب، وبين المنتزع عن المركب المتحقّق معه من دون أن يكون له وجود مستقل، فالأُولى كالطهارة إذا فسِّرت بالطهارة النفسانية التي تتحقق بالغسلات والمسحات فظرف المسبب هو النفس كما أنّ ظرف السبب هو الخارج، ففي هذا المورد إذا شكّ في حصول الطهارة النفسانية لأجل الشكّ في اعتبار الاستنشاق في الوضوء وعدمه يجب الاحتياط، لأنّ الاشتغال اليقيني بالمسبب البسيط، أعني: الطهارة النفسانية، يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل إلاّ بضمّ الاستنشاق إليه والثاني كما في المقام، فانّ للعنوان البسيط نحو اتحاد في الخارج مع الأجزاء والشرائط ولا يضر اختلاف المنتزع منه قلة وكثرة في انتزاعه كالإنسان المنتزع من الإنسان التام والناقص، فوجود هذا الجامع البسيط عين وجود المركبات وليس مغايراً لها حتى يكون الشكّ في قلتها أو كثرتها من قبيل الشكّ في المحقّق.

يلاحظ عليه: أنّ الالتزام بالجامع البسيط بأيّ نحو كان، يوجب الاشتغال لا البراءة، وكون المسبب غير السبب كما في الصورة الأُولى أو متّحداً معه كما في المقام ،لا تأثير له في اختلاف الأصل، وذلك لأنّ متعلّق الأمر هو العنوان الكلي المنتزع وهو أمر بسيط، لا المنتزع منه الذي يتّحد فيه الأمران، فمنشأ الخلط تصوّر أنّ الأمر يتعلّق بالوجود الخارجي الذي يتّحد فيه المنتزع والمنتزع منه غافلاً عن

١ - كفاية الأُصول: ٣٧/١.

أنّ الأمر يتعلّق بالعنوان الكلي الموجود في الذهن لغاية الإيجاد، وهو غير المنتزع منه في مقام تعلّق الأمر.

إلى هنا تمّ الكلام حول الجامع الأوّل، وإليك الكلام في الجامع الثاني.

التقريب الثاني للمحقّق الاصفهاني

ذهب المحقّق الإصفهاني إلى أنّ الماهية إذا كانت من الماهيات الحقيقية تكون واضحة في مقام الذات ومبهمة من حيث الطوارئ والعوارض، وهذا كالإنسان الذي هو معلوم جنساً وفصلاً، وإنّما الإبهام في عوارضه المشخّصة.

وإذا كانت الماهية من الأُمور المؤتلفة من عدّة أُمور بحيث تزيد و تنقص كمّاً وكيفاً، فمقتضى الوضع لها أن تلاحظ علىٰ نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرّفية بعض العناوين غير المنفكّة عنها، وهذا كالصلاة حيث إنّها مركبة من ماهيات مختلفة: كالوضع، والكيف والفعل، فلا محيص من وضع اللفظ لسنخ عمل مبهم لا يعرف إلاّ من جانب أثره، وهو النهي عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات، بل العرف لا ينتقل من سماع لفظ الصلاة إلاّ إلى سنخ عمل خاص مبهم إلاّمن حيث كونه مطلوباً في الأوقات وهذا هو الذي تصوّرناه في ما وصفت له الصلاة بتمام مراتبها، من دون الالتزام بجامع ذاتي مقولي، ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظي.[1]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ الصلاة مركّب اختراعي، وكلّ مخترع أعرف بما اخترع من غيره، يقول سبحانه: ﴿**أَلا يَعْلَم مَنْ خَلَق وَهُوَ اللَّطيفُ الخَبير**﴾[2] وعندئذٍ كيف يمكن اختراع مركب لغاية الأمر به وعدم التعرف عليه إلاّمن جانب أثره؟!

---

١ - نهاية الدراية: ١/٣٩.

٢ - الملك: ١٤.

وعلى ضوء هذا لا يصحّ كلامه بأنّ الصلاة مبهمة في ذاتها وفي مقام تجوهرها. كيف! وانّ الآمر هو الذي يتصوّر الموضوع ويأمر به، وعند ذلك لابدّله من تصوّر ما يأمر به.

ثمّ إنّه ﷺ قاس المقام بالخمر قائلاً «بأنّه مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما،ولذا لا يمكن وصفه إلاّ ببعض الآثار كالمسكرية» ولكن الفرق بين المقيس والمقيس عليه واضح، فانّ الخمر من الأُمور التكوينية وليست ذاتها وتجوهرها رهن تصور متصوّر ولحاظ لاحظ، فلا مانع من أن يكون لها واقع مبهم غير معلوم إلاّ من ناحية أثره كالاسكار، وهذا بخلاف المركّبات الاختراعية الاعتبارية فانّ واقعيتها وتجوهرها بيد مخترعها ولاحظها فلابدّأن تكون ذاتها معلومة لمخترعها في مقام الذات لا أن تكون مبهمة إلاّمن حيث الأثر.

ثانياً: انّ ما ذكره قريب ممّا ذكره أُستاذه غير انّه يفارقه في أنّ الأُستاذ صرّح ببساطة الجامع دونه فيرد عليه ما أورد عليه أخيراً.[1] وهو انّ الموضوع له مع إبهامه وإجماله إمّا مركب أو بسيط، والبسيط إمّا جامع مقولي أو جامع عنواني، والمجموع غير تام.

أمّا المركّب فيرد عليه أنّه مردّد بين الأقل والأكثر أجزاءً، فلو وضعت الصلاة على الأكثر أجزاءً لا يصدق على القليل وإن وضعت على العكس يكون الأكثر أجزاءً صلاة مع شيء خارج عن ماهيتها.

وأمّا البسيط، فالمقولي منه غير متصوّر، لأنّ الصلاة مركب من مقولات مختلفة كالوضع، والكيف، والفعل، ومن المعلوم أنّ الجميع من الأجناس العالية التي ليس فوقها جنس فلو كانت للصلاة جامع مقولي يلزم أن يكون الجامع فوق

١ - قد تقدّم عند مناقشة قول المحقّق الخراساني تحت عنوان «وخامساً».

تلك الأجناس مع أنّها ليس فوقها جنس «ليس وراء عبادان قرية».

وأمّا الجامع العنواني الذي يعبّر عنه بالانتزاعي كالناهي عن الفحشاء والمنكر فهو يستلزم خلاف المطلوب إذ يلزم عليه وجوب الاحتياط عند الشكّ في الأقل والأكثر.

إلى هنا تمّ التقريبان للعلمين :المحقّق الخراساني والمحقّق الإصفهاني قدّس سرّهما ،وهناک تقريب ثالث للمحقّق النائيني.

التقريب الثالث للمحقّق النائيني

قال: إنّ الموضوع له هو خصوص التام الأجزاء والشرائط كصلاة المكلّف المختار، وإطلاقها على الصلوات الناقصة الاضطرارية إنّما يكون بعد التصرّف في الأمر العقلي، وجعل الصلوات العذرية المجزية مشابهة للصلوات التامّة في الإسقاط وعدم وجوب الإعادة والقضاء وتنزيلها منزلتها من جهة المسقطية والإجزاء وبعد هذا التنزيل صارت صلوات ادّعائية ثمّ أطلقت الصلاة عليها.[1]

وحاصله: انّ الموضوع له أوّلاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط، والاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة علىٰ قول الصحيحي، أو الأعمّ منها على الأعمّي، من باب الادّعاء والتنزيل، أي تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، كما في جملة من الاستعمالات.[2]

يلاحظ عليه: بأنّ صلاة المكلّف المختار ليست علىٰ نمط واحد، فالرباعية والثنائية كلاهما من صلاة المكلّف المختار، فما هو الموضوع له؟ فان وضعت

---

١ - هذا ما نقله شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ من كتاب نتائج الأفكار:٩٣/١ الذي هو تقرير لبحوث المحقّق الشاهرودي، وكان من أبرز تلاميذ النائيني و محيطاً بآراء أُستاذه. ٢ - السيد الخوئي: أجود التقريرات:٣٦/١.

للثنائية تكون الرباعية مشتملة على الصلاة وغيرها، ولو وضعت للرباعية تخرج الثنائية عن اسم الصلائية، وبما انّه لا يتصوّر الجامع بين الواجد والفاقد فيلزم أحد المحذورين.

إلى هنا تمّت التقريبات الثلاثة للصحيحي وكلّها غير ناجعة.

ثمّ إنّ هناك تقريبات أُخرى لتصوير الجامع على القول بالصحيح نذكرها تباعاً، ولكن نود أن نشير إلى نكتة وهي أنّ الجامع المتصور للصحيحي يجب أن يعالج الأُمور التالية وهي:

١. شمول الجامع لعامة الصلوات الصحيحة بوضع واحد لا بأوضاع متعددة.

٢. كون الاجزاء مطلقاً في الثنائية والثلاثية نفس الجامع دون أن يكون البعض جزء المسمّى، والبعض الآخر جزء الماهية.

٣. كون المرجع عند الشكّ في الجزئية والشرطية هو البراءة، فكلّ تقريب يؤمِّن هذه الأهداف الثلاثة فهو ممّا يرتضيه الصحيحي، وإليك دراسة التقريبات الباقية من هذا المنظار.

التقريب الرابع للمحقّق البروجردي

يقول: إنّ الجامع الذاتي المقولي لا يتصوّر في المقام، فانّ الأشياء المتباينة بالذات لا يعقل فرض الجامع بينها بالوحدة الحقيقية الذاتية في مرتبة واحدة من مراتب الصلاة، فكيف بالجامع بين جميع المراتب من الكامل المختار تام الأجزاء والشرائط إلى أنقص المراتب كمية وكيفية؟ فتصوير الجامع الذاتي ممّا لا سبيل إليه.

وأمّا الجامع العرضي فالذي يخطر ببالنا أنّ حال المركّبات العبادية كالصلاة والصوم والزكاة وأمثال ذلک حال المركّبات التحليلية كالإنسان ونظائره، فكما أنّ الإنسان محفوظ في جميع أطوار أفراده زادت خصوصية من الخصوصيات أو نقصت، كان في أقصىٰ مراتب الكمال أو حضيض النقص، وذلک لأنّ شيئية الشيء بصورته فكذلک حال المركبات الاعتبارية العبادية، بمعنى انّه يمكن اعتبار صورة واحدة تمتاز بها عن غيرها وتكون تلک الصورة، ما به الاجتماع لتمام الأفراد وجميع المراتب، وتكون محفوظة في جميع المراحل، وهذا الشيء هو الخشوع الخاص في الصلاة، فانّ التخشّع الخاص ـ الذي كون محصل شيئية الصلاة وبه تصير الصلاة صلاة ـ محفوظ في جميع أفراد الصلاة ومراتبها المختلفة، وهذا هو المناسب لمقام عبودية العبد بالنسبة إلى مولاه.[1]

وإن شئت قلت: إنّ جميع مراتب الصلاة بمالها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترک في كونها توجّهاً خاصّاً وتخشّعاً مخصوصاً من العبد، ويوجد هذا التوجّه بإيجاد أوّل جزء منها و يبقى إلى أن تتم، فيكون هذا التوجّه بمنزلة الصورة لتلک الأجزاء المتباينة بحسب الذات، المختلفة كمالاً ونقصاً باختلاف المراتب، فالتخشّع بوجوده الخارجي بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء فيكون الموضوع له لنفس الصلاة هذا المعنى المحفوظ في جميع المراتب.[2]

وحاصله: انّ الصلاة عبارة عن توجّه الإنسان إلى اللّٰه سبحانه وتخشّعه وخضوعه متقارناً مع الأجزاء والشرائط بحيث يكون للمجموع من الصورة

١ - الحجة في الفقه مهدي الحائري اليزدي، تقريراً لبحث العلاّمة البروجردي: ٥٨/١.

٢ - نهاية الأُصول: ٤٠/١.

والأجزاء وجود واحد.

يلاحظ عليه: أنّ التقرير المزبور غير دافع للإشكال، وذلک لأنّه لو كان الموضوع له هو التوجّه والتخشّع القائم بالأجزاء والشرائط، محدَّداً بحدّ خاص يتوجّه عليه الإشكال، وهو انّه يلزم أن تكون الصلاة المشتملة على ذلک الحدّ وغيره من الصلوات الصحيحة، مشتملة على الصلاة وغيرها، كما يلزم أن لا يكون الأقل من المحدد في الهيئة والمادة مصداقاً للصلاة، وذلک لازم التحديد من كلا الجانبين.

اللّهمّ إلاّأن يكون الموضوع له لا بشرط من كلا الجانبين، بمعنى أنّه يكون عين الصلاة عند الوجود وغير مضر عند الفقدان، وكان على السيد البروجردي التصريح بهذا الأمر، وإلاّ فمجرّد القول بكون الموضوع له التوجّه إلى اللّٰه المتّحد مع الأجزاء، لا يدفع الإشكال.

التقريب الخامس ما ذكره السيّد الأُستاذ

إنّ المركّبات الاعتبارية إذا اشتملت على هيئة و مادة، يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط. و المراد من أخذهما لا بشرط هو أخذ المادة والهيئة بعرضها العريض. و ذلک كالمخترعات من الصنائع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن صنعها من موادّمختلفة و ألّفها على هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة آخذاًكلاً من موادّها و هيئاتها لا بشرط. و لأجل ذلک ترى أنّ تكامل التصنيع كثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها و هيئاتها، و مع ذلک يطلق عليها اسمها، كما كان يطلق في السابق و ليس ذلک إلاّ لأخذ الهيئة و المادّة لا بشرط، أي عدم لحاظ مادّة خاصّة و هيئة مقيّدة.

وأوضح مقالته هذه بقوله: المركّبات الاعتبارية على قسمين:قسم يكون الملحوظ فيه كـثرة معيّنة كالعشرة، فإنّها على وجه لو فقد منها جزء، تنعدم العشرة. و قسم يكون فيه الأمر الاعتباري، على نحو لم تلحظ فيه كثرة معيّنة في ناحية الموادّ، بحيث مـا دامت هـيئتها و صـورتها العـرضية موجودة، يطلق عليها اللفظ الموضوع و إن قلّت موادّها أو تكثّرت.

والحاصل: أنّ المادّة لم تلحظ فيها كثرة معيّنة، و يكفي فيها ذكر بعدَ (التكبيرة) ركوع و سجود و طهور و تصدق على الميسور من كلّ واحد.

وأمّا الهيئة فهي أيضاً مأخوذة بنحو اللابشرط مثل مادّتها، بعرضها العريض، و تكفي صورة اتصالية حافظة لمادّتها أخذت لا بشرط في بعض الجهات.

ونظير ذلک، لفظ الدار والبيت فانّها من حيث المادة لابشرط، سواء أخذت موادّها من الطين، أو الآجر، أو من الحجر والحديد، كما أنّها من حيث الهيئة أيضاً كذلک، سواء بنيت على هيئة المربع أو المثلث، وعلى طبقة واحدة أو طبقتين، فهو موضوع لهيئة مخصوصة غير معيّنة من بعض الجهات مع مواد فانية فيها.

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ لفظ الصلاة موضوع لنفس الهيئة اللا بشرط، الموجودة في الفرائض والنوافل قصرها و تمامها، و ما وجب على الصحيح أو المريض بأقسامها، فيكفي في صدقها، وجود هيئة بمراتبها إلاّ بعض المراتب التي لا تكون صلاة كصلاة الغرقى، لعدم وجود مواد من ذكر و قرآن و سجود و ركوع.[1]

١ - تهذيب الأُصول: ١/٧٧ـ٧٨، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

التقريب السادس للمحقّق الخوئي

إنّ كلّ مخترع هو أعرف بما اخترعه سواء كان المخترع شارعاً أم غيره، و تدلّ الروايات على أنّ التكبيرة و التسليمة معتبرتان فيها حيث إنّ الصلاة أوّلها التكبير و آخرها التسليم، كما أنّ الركوع والسجود والطهارة معتبرة فيها، حيث إنّ كلاً منها ثُلث الصلاة، وأمّا غير ذلک من الأجزاء والشرائط فهي خارجة عن حقيقتها و دخيلة في المأمور به على اختلاف الأشخاص والحالات، و المراد من دخل الطهارة والركوع والسجود، هو الأعمّ منها و من أبدالها، ولا بأس أن يكون مقوّم الأمر الاعتباري على سبيل البدلية.

كما أنّه لا مانع من دخول شيء في مركّب اعتباري عند وجوده، وخروجه عنه عند عدمه إذا كان المسمّى بالنسبة مأخوذاً على نحو لا بشرط كما هو الحال بالنسبة إلى غير المأخوذ في المسمّى من القراءة و التشهد و غيرهما فلو وجب يكون عينها، ولو لم يجب، لم يضرّبتحقق الصلاة كما هو الحال في لفظ الدار فانّه موضوع بما اشتمل على ساحة وحيطان وغرفة، فإن كان هناک إيوان ونهر و سرداب يكون جزءاً منه و إلاّفلا يضرّ عدمه.[1]

ففي ظل هذين التقريرين يرتفع الإشكال ويتحقق مطلوب الصحيحي.

أمّا أوّلاً: فالجامع إذا أُخذ لا بشرط من حيث الهيئة والمادة يصدق على عامة مراتب الصحيح ومصاديقه.

وثانياً: انّ الاجزاء مطلقاً في الثنائية والثلاثية والرباعية نفس الجامع، إذ هو مقتضى أخذه لا بشرط دون أن يكون البعض جزء الماهية والآخر جزء المأمور به.

---

١ - تعليقة أجود التقريرات:١/٤٠ـ٤١.

بما انّ الموضوع له هو الهيئة والمادة المركبة ففي ظرف الشك في الشرطية والجزئية الزائدة يكون المرجع هو البراءة لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي.

التقريب السابع للعلاّمة الطباطبائي

إذا هيّأ الإنسان معجوناً من المعاجين للحصول على أثر خاص، ربّما يوصله التتبع إلى أنّ الأثر لا يقتصر على الأجزاء المعيّنة للمعجون فحسب بل ربما يترتب مع تبديل بعض أجزاء المعجون بأجزاء أُخرى مغايرة مع الأجزاء الأوّلية فيطلق عليه نفس الاسم لاشتراك جميع الأجزاء في الأثر، وكأنّ الاشتراك في الأثر يكون سبباً لانتزاع جامع أعمّ من الجامع الأوّل، وهكذا الحال إذا وجد ذلك الأثر في أجزاء أُخرى مغايرة لأجزاء المعجون الأصلية.

وفي النتيجة يكون الاشتراك في الأثر سبباً لسبك جامع من جامع أوّلي وهكذا، ونظيره صناعة الحلوىٰ إذا عملها من دقيق البر ثمّ وجد انّ دقيق الشعير يفي بالغرض المطلوب فيسمّيه أيضاً بنفس الاسم، ثمّ يقف على أنّ دقيق الارز والذرة يفيان بالغرض يتوسع في الاسم، وما هذا إلاّ لأنّ الوحدة في الأثر تكون سبباً في كلّ مرتبة لانتزاع جامع أوسع من سابقه.

ونظير ذلك المصباح فقد كان يطلق في البداية على الحطب المشتعل، ثمّ وصل الإنسان بنضوج عقله إلى أنّه يمكن أن يصل إلىٰ مُنيته من الدهن المائع إذا وقع فيه فتيلاً ليمس الدهن بسهولة فأسماه أيضاً مصباحاً مع البون الشاسع بين المسمّيين، وبهذا المنوال سمّى المصباح الغازي أو الكهربائي مصباحاً، وما هذا إلاّ لأنّ ترتّب الأثر المطلوب عليها صار سبباً لتبسيط الاسم توسيع الجامع.

إذا عرفت ذلک فنقول: كانت الصلاة يوم فرضت ركعتين مع مالها من الأجزاء والشرائط فصار له جامع متواطئ يصدق على أفراده على نحو واحد.

ثمّ أُضيف إليهاما فرضه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسمّيت أيضاً بنفس التسمية مع ما بين المسمّيين من الفرق، و ما هذا إلاّ لأنّ وحدة الأثر صارت سبباً لتبسيط الجامع الأوّل، ثمّ طرأت عليه التصرّفات المختلفة بالعفو بحسب الحالات الطارئة والآثار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض والاضطرار، كلّ ذلک صار سبباً لتسمية الفاقد بنفس الاسم لاشتراک الجميع في الأثر، فكأنّ لوحدة الأثر دوراً في تبسيط الجامع الأوّل وتبديله إلى جامع أوسع، وإن شئت قلت: سبباً لسبک جامع من جامع آخر.[1]

وليس هذا بمعنى كثرة الوضع حسب اختلاف المراتب، بل لأجل أنّ الاجزاء لم يؤخذ في المسمّى في المرحلة الأُولى ـ بما هي هي، بل بما أنّ لها دوراً في الأثر المطلوب، فإذا قام متى آخر بذلک الدور يجوز إطلاق الاسم عليه لكونه واجداً لنفس الحيثية التي بررت تسميته بنفس الاسم،وعلىٰ ضوء ذلک فعامّة الأجزاء والشرائط في كلّ مرتبة نفس المسمّى وليس خارجاً عنه، كما انّه عند الشکّ في الجزئية والشرطية يكون المورد مصبّاً للبراءة، وما ذلک إلاّ لأنّ الواجب نفس الأجزاء لا الأمر البسيط.

إلى هنا تم تصوير الجامع على الصحيحي، ومعنى هذا هو إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، وأمّا إثباتاً فيحتاج إلى دراسة أدلّته، فنقول:

---

١ - حاشية الكفاية:١/٤٢، ٤٣، بتوضيح منّا.

الجهة الخامسة

أدلّة القول بالصحيح

احتجّ القائل بالصحيح بوجوه نذكر بعضها:

الأوّل: التبادر، ودعوى انّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولما كان المختار عند المحقّق الخراساني هو إجمال مفهوم الصلاة، توجّه إليه إشكال يختص بمقالته ومقالة تلميذه القائلين بإجمال مفهوم الصلاة، وانّها لا تعرف إلاّ بآثارها.

وحاصل الإشكال انّه: كيف يمكن الجمع بين تبادر الصحيح والقول بإجمال مفهومها وعدم تبيّنها؟ فأجاب عنه بقوله: ولا منافاة بين دعوى ذلک و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فانّ المنافاة إنّما تكون إذا لم تكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ تبادر الصحيح بمعرفية بعض الآثار، يلازم عدم تبادر شيء من حاق اللفظ أصلاً، و رجوع هذا الدليل إلى الدليل الثالث المذكور في كلامه وهو التعرّف على معنى الموضوع له من خلال آثاره ويعلم ذلک بملاحظة أمرين:

أ: التبادر عبارة عن فهم المعنى من ذات اللفظ وحاقه بلا استعانة بقرينة خارجية أو من آثاره وخواصّه.

ب: انّ اللفظ في هذه المرحلة حسب فرض المستدلّ مجمل، مغمور في

الإبهام لا نعرف منه شيئاً، وإن كان الإجمال زائلاً بملاحظة آثاره وخواصّه.

فنقول: إنّ ادّعاء تبادر الصحيح على الافتراض الأوّل غير ممكن، لأنّ المفروض أنّ اللفظ مجمل فيها، ومهما رجع العارف باللسان إلى ارتكازه لا يتبادر منه شيء.

كما أنّ تبادر الصحيح منه على الافتراض الثاني وإن كان أمراً ممكناً لكنّه يرجع إلى الدليل الثالث، وهو التعرف على الموضوع من حيث السعة والضيق من خلال آثاره كمعراج المؤمن.

وبالجملة: لمّا ذهب المحقّق الخراساني وتلميذه المحقّق الاصفهاني إلى إجمال معنى اللفظ وإبهامه وعدم وضوحه إلاّمن خلال آثاره، لم يكن لهم بد من إرجاع الدليل الأوّل إلى الثالث وحذف التبادر بما انّه دليل مستقل، إذ لا معنى للتبادر مع القول بالإجمال، وبعد رفع الإجمال بالآثار لا حاجة إلى التبادر لمعلومية الموضوع من خلال آثاره.

وقد أورد على الاستدلال السيّد الأُستاذ دام ظله بما هذا حاصله:

إنّ أسماء الأجناس كالصلاة موضوعة للماهية المعرّاة عن كلّ شيء سوى نفسها، وأمّا الصحّة فهي من لوازم وجود الماهية، فانّ الماهية تتقرّر في مقام التسمية، ثمّ توجد بفعل المكلّف، ثمّ يعرضها الصحّة من المرحلة الثالثة ومعه كيف يمكن أخذ لازم الوجود في مرحلة التقرر الماهوي.

يلاحظ عليه: أنّ الموضوع له ليس الماهية الصحيحة بالحمل الأوّلي أو الصحيحة بالحمل الشائع (الصحة الخارجية) لأنّهما ـ كما أفاد دام ظله ـ متأخّران، بل الموضوع له واقع الصحيح لا عنوانه ولا وجوده الخارجي نظير ذلك نسبة واقع التقدّم إلى عنوان التقدّم، فانّ اليوم متقدّم على الغد بواقعه لا بعنوانه لأنّه لا يوصف به ما لم يتحقّق الغد، لأنّهما متضايفان، هما متكافئان قوة وفعلاً، ومع

ذلک فلليوم واقع التقدم وحقيقته. وقد صرح بذلک ﷺ في الشرط المتأخر.

وثانياً: انّ الدليل لا يثبت إلاّ كون الصحّة متبادراً في هذه الظروف، وأمّا كونها كذلک في عصر النبي وبعده فلا يثبت بهذا النوع من التبادر.

اللّهمّ إلاّ أن يدفع الإشكال بأصالة عدم النقل التي من لوازمها كون المتبادر اليوم هو المتبادر في عصر النبي، وعند ذلک لا يكون التبادر دليلاً مستقلاً بل بضميمة أصل عقلائي آخر.

الثاني: صحّة السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه وشرائطه بالمداقة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية، فيقال الصلاة الفاسدة ليست بصلاة.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الصلاة على مسلک المحقّق الخراساني وتلميذه موضوع لمعنى مبهم من جميع الجهات مبيَّن من جانب الآثار، فعندئذٍ لا يمكن سلب الصلاة علىٰ وجه الإطلاق عن الصلاة الفاسدة، وإنّما يكون المسلوب الصلاة المبيّنة من طريق آثارها كالنهي عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن، فعندئذٍ يعود مفاد السلب إلى القول التالي: الصلاة الفاسدة ليست صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ومن المعلوم أنّ السلب المقيّد لا يكون آية المجاز، بل السلب المطلق دليل المجاز، فلو قلنا العبد الكافر ليس رقبة مؤمنة لا يعدّ دليلاً على أنّه ليس برقبة على الإطلاق، فآية المجاز هو ما إذا كان المحمول مسلوباً بنعت الإطلاق.

وثانياً: أنّ صحّة السلب عن الفاسد إنّما هو بحسب عرفنا، وأمّا أنّه كذلک حسب عرف النبيّ فلا يثبت إلاّ بأصالة عدم النقل، وقدعرفت حالها.

الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسمّيات مثل «الصلاة عمود الدين» أو «معراج المؤمن» و«الصوم جنّة من النار»إلى غير ذلک، أو نفي ماهياتها وطبائعها مثل :«لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» ونحوه ممّا كان ظاهراً

في نفي الحقيقة بمجرّد فقد ما يعتبر في الصحّة شرطاً أو شطراً، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأُولى، ونفي الصحّة من الثانية، خلاف الظاهر لا يصار إليها مع عدم نصب قرينة عليه، بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل «لا صلاة لجار المسجد إلاّفي المسجد» ممّا يعلم أنّ المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لا على الحقيقة وإلاّلما دلّ على المبالغة.[1]

و أورد عليه سيّدنا الأُستاذ بأنّ هذه الآثار إنّما تترتّب على الصلاة إذا انضم إليها قصد القربة وإلاّ فلا تكون معراجاً ولا ناهية، ولم يقل أحد بدخول هذا الجزء في مدلول الصلاة، وعندئذٍ تكون الصلاة بالنسبة إلى هذه الآثار مقتضية لا علة تامّة، والاقتضاء كما هو موجود في الصحيحة موجود في الفاسدة غاية الأمر أنّها في الأُولى أقرب إلى الآثار.

يلاحظ عليه: أنّ القائل بالصحّة لا يدّعي أزيد من ذلك، وهو أنّه وضع للماهية التامة من حيث الأجزاء والشرائط إذا انضم إليه قصد القربة تكون معراجاً للمؤمن وناهية عن الفحشاء والمنكر.

وهذا بخلاف القول بالأعمّي، فانّ المسمّى عنده إذا انضم إلى قصد الأمر لا تترتب عليه تلك الآثار على وجه القطع.

نعم لو كان المدّعى كون الصلاة علّة تامّة لهذه الآثار بلا حاجة إلى شيء آخر، لكان لما ذكر من الإشكال وجه، لكن المدّعى غير ذلك كما عرفت.

فإن قلت: على هذا تكون الصلاة الصحيحة مقتضية لهذه الآثار لا علّة تامّة، ومع هذا القول لا يبقى فرق بينها و بين الفاسدة منها فانّها أيضاً مقتضية لهذه الآثار إذا انضم إليها، سائر الأجزاء أو الشرائط.

---

١ - كفاية الأُصول: ١/ ٤٥.

قلت: هذا ما ذكره شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظله ـ في الدورة السابقة ـ لكن عدل عنه في هـذه الدورة بما هذا حاصله: انّ ظاهر الروايات، عدم الفصل بين الصلاة وهذه الآثار وانّها مترتبة عليها بلا ترتيب، خرجنا عنه في مورد قصد القربة لأنّها روح العبادة ومقومها، فالصلاة مع هذا الجزء علة تامة لهذه الآثار، بخلاف الأعمّ من الصحيح والفاسد، فهي ليست علة تامة حتى مع هـذا الجـزء، بـل يتوقف على انضمام أجزاء أُخرى إليها، والروايات المبينة للآثار، منصرفة عن هذا النوع من العبادة.

نعم يرد على الاستدلال بالقسم الثاني من الروايات أنّ هذه التراكيب وإن كانت مستعملة في نفي الحقيقة حتى في نوعه «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد»[١] ، وقوله: «يا أشباه الرجال ولا رجال»[٢] لكن فرق بين نفي الحقيقة حقيقة و بين نفي الحقيقة مبالغة وعناية، وهذه التراكيب كثيرة الاستعمال في نفي الحقيقة مبالغة وعناية مثل قوله: «لا رضاع بعد فطام»[٣]، و«لا رهبانية في الإسلام».[٤]

ومع هذه الكثرة فلا تصلح تلك الأخبار للاستدلال، لأنّ كثرة الاستعمال إذا صارت إلى حدٍّ وافر، تزاحم ظهور اللفظ في نفي الحقيقة حقيقة كما في قوله: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» كما هو أساس الاستدلال. ولم يفرق المستدل بين نفي الحقيقة حقيقة، ونفيها ادّعاءً ومبالغة.

---

١ - التهذيب للشيخ الطوسي: ٢٦١/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها، الحديث ٥٥؛ الوسائل: ٣،الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد ، الحديث ١، ورواه الدارقطني في سننه: ٤٢٠/١. ٢ - نهج البلاغة:الخطبة ٢٧.

٣ - الوسائل: ١٤، كتاب النكاح، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ٥.

٤ - بحار الأنوار: ٣١٧/٦٨.

الدليل الرابع: ويمكن تقريره بالنحو التالي، وهو مركّب من مقدمات أربع:

أ: انّ طريقة العقلاء في وضع الألفاظ هي وضعها للصحيح.

ب: انّ الداعي إليه هو كثرة الحاجة إلى تفهيم الصحيح.

ج: انّ هذه الحكمة أيضاً موجودة في وضع الشارع.

د: لا يصحّ التخطّي عن هذه الطريقة.[1]

يلاحظ عليه: بمنع المقدمة الثانية وهو كثرة الحاجة إلى تفهيم الصحيح فانّ الحاجة إلى تفهيم الفاسد ليست بأقل من العكس، والأولى أن يقرر بنحو آخر، وهو أنّ الغاية تحدِّد فعل الفاعل، فلا يتصور أن يكون الفعل أوسع من الغرض والهدف، فالسفر لغاية زيارة الصديق تتحدد بتلك الغاية، و إرادة السفر في إطار أعم من هذا لا يصدر من الفاعل الحكيم.

وعلى ضوء هذا فنقول: إنّ الشارع اخترع الصلاة لغاية خاصة، وهي تهذيب الإنسان وتربيته، ومن المعلوم أنّ تلك الغاية من نتائج الصلاة التامة لا الناقصة، ومن آثار الصلاة الصحيحة لا الفاسدة، فإذا كان الداعي للاعتبار هو تهذيب الإنسان وتربيته فيتحدد فعله (أي اعتباره ماهية الصلاة) بتلك الغاية، فينتج أنّ ما هو المعتبر عند الشارع هو الصلاة الصحيحة لترتب الغرض عليه فقط، وطبيعة الحال أن يكون المسمّى هو نفس المعتبر بأن يكون اللفظ موضوعاً لنفس ما اعتبره لا للأعم منه.

نعم ربّما يتعلق الغرض بتفهيم قسم آخر وهو الفاسد فله أن يطلق عليه عناية. فقد خرجنا بالنتيجة التالية: انّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح منها.

---

١ - كفاية الأُصول: ٢٦/١.

الجهة السادسة

في بيان أدلّة القول بالأعم

إنّ دراسة القول بالأعم كدراسة القول بالصحيح فرع تصوير جامع له أوّلاً، ثمّ دراسة أدلّته، ولما كان هذا القول ساقطاً عندنا فندرس أدلّته فقط ونحيل دراسة تصوير الجامع إلى الكفاية وغيرها، فقد بحثوا عنه بحثاً وافياً، فلنركّز البحث على دراسة أدلّته. استدلّ القائل بالأعم بوجوه:

الأوّل: التبادر

الثاني: عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة

يلاحظ عليهما انّهما دليلان وجدانيان لا برهانيان، إذ للخصم أيضاً أن يدّعي خلافها، كما مرّ حيث إنّ الصحيحي كان يدّعي تبادر الصحيح من الصلاة كما يدّعي صحة سلب الصلاة عن الفاسدة، فالأولى الإعراض عنهما و صبّ الجهود على دراسة سائر الأدلّة.

الثالث: صحّة التقسيم إلى الصحيحة والفاسدة

إنّ صحّة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة آية كونها اسماً للأعم، وذلك لأنّ المقسم يجب أن يكون موجوداً في جميع الأقسام وإلاّلما صحّ التقسيم، فلا يقال: الصلاة إمّا صحيحة أو سعي بين الصفا والمروة.

وأجيب عن الاستدلال بأنّ الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقة بل هو أعمّ من الحقيقة والمجاز.

والجواب لا يخلو من نظر، لأنّ الاستعمال إنّما لا يكون دليلاً على الحقيقة إذا احتمل فيه أنّ الإطلاق من باب الادّعاء، وأمّا إذا اطلق على الشيء من دون شائبة ادّعاء فهو يكون دليلاً على الحقيقة، كما أنّ المقام كذلك.

نعم يرد على الاستدلال بأنّ صحّة التقسيم حسب أعصارنا حيث صار الابتلاء بالعبادات الفاسدة بين الناس أمراً رائجاً واتخذ التقسيم المزبور ذريعة لبيان حكم الفردين فعبروا عنها بالصحيح والفاسد، وأمّا كون الأمر كذلك في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أعني: عصر التسمية، فلم يثبت ذلك.

اللّهمّ إلاّ بمعونة أصالة عدم النقل حتى يثبت به صحّة التقسيم في عصره، ولكن القدر المتيقن من هذا الأصل هو المورد الذي لم يكن هناك أي مظنة بالنقل، بخلاف المقام فانّ الظن بالنقل موجود لأجل كثرة الحاجة إلى إفهام الفاسد من الموضوع.

الرابع: حديث الولاية

قال الإمام الصادق عليه السلام: «بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة».[1]

وجه الاستدلال: أنّه لو كانت أسماء العبادات أسامي للأعم لصحّ وصفهم بالأخذ

١ - الكافي ١٩/٢، باب دعائم الإ سلام،الحديث ٥.

بالأربع، وأمّا على القول بوصفها للصحيح فلا يتم لهم الأخذ مطلقاً لا الأربع ولا الولاية.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال غير تام على كلا القولين، سواء أقلنا بصحّة عباداتهم لكن مع عدم ترتب الثواب عليه، أو ببطلان عباداتهم.

أمّا على الأوّل: فالأخذ يحمل على الحقيقة، فقد أخذوا بالأربع حقيقة، لأنّ المفروض صحّة عباداتهم، وأمّا على الثاني فالمراد من أخذهم هو أخذهم بها حسب اعتقادهم لا حسب الواقع، وقد عقد صاحب الوسائل باباً أسماه «بطلان العبادة بدون ولاية الأئمّة عليهم السلام»[1] أورد روايات تناهز تسع عشرة رواية، أكثرها دالة على صحّة عباداتهم ولكن لا تقبل ولا يترتب عليها الثواب فلاحظ رقم ٢، ٤، ٥، ٧، ٨ وغيرها، وعلى ذلك فيكون الأخذ علىٰ وجه الحقيقة.

وهناك جواب آخر وهو أنّ المراد من الصحيح هو الصحيح النسبي أي الأجزاء والشرائط التامّة لا الصحيح المطلق كالصّحة لأجل الاعتقاد بالولاية فانّ الصحّة بهذا المعنى خارج عن المسمى قطعاً.

الخامس: الحديث النبوي، روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال لجارية كانت تعرف أيام حيضها: «دعي الصلاة أيام أقرائك».[2]

وجه الاستدلال: انّه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لما صحّ النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يتم إذا كان النهي مولوياً فيشترط فيه أن يكون المتعلّق مقدوراً، والصحيح ليس بمقدور، وأمّا إذا كان إرشادياً إلى المانعية فلا يشترط فيه التمكّن لأنّ النهي لأجل بيان المانعية. والمراد إرشادها إلى أنّ الصلاة لا تجتمع مع الحيض.

---

١ - الوسائل: ١، الباب ٢٩ من أبواب مقدمة العبادات. ٢ - الكافي: ٨٨/٣، باب جامع في الحائض والمستحاضة، الحديث ١.

السادس: انّه لا شبهة في صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها،ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوصَ الصحيحة لزم إشكالان:

الإشكال الأوّل: عدم إمكان حنث الحلف، لأنّ الحنث يتحقّق بالصلاة الصحيحة، وهي غير مقدورة بعد نهي الشارع.

الإشكال الثاني: يلزم المحال، لأنّ المنذور حسب الفرض تعلّق بالصحيحة، ومع النذر لا تقع صحيحة، فيلزم من فرض تعلّق النذر بالصحيحةعدم صحّتها.

أقول: إنّ الإشكال مشترك بين الصحيحي والأعمّي، لأنّ متعلّق النذر على كلا القولين هو الصحيح لا الأعم، لأنّ المنذور ليس ترك الأجزاء الرئيسية، ولا الصورة المعهودة المشتركة بين الصحيح والفاسد، فما هو الجواب عند الأعمّي هو الجواب عند الصحيحي. إذا عرفت ذلك فنقول:

الأوّل: ما أجاب به المحقّق الخراساني، وقال: لو صحّ ذلك لاقتضىٰ عدم صحّة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً.

مع أنّالفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.[1]

أقول: أمّا الجواب الأوّل فواضح لا سترة عليه.

وأمّا الجواب الثاني: فحاصله أنّ النذر منعقد، والصلاة باطلة، والحنث متحقق، وما ذلك إلاّ لأنّ النذر تعلّق بما هو الصحيح في نفسه لا الصحيح من الجهات الطارئة عليه، والصلاة في الحمام بعد تعلّق النذر بتركها، صحيحة في حدّ نفسها على وجه لو أتى بها في البيت أو المسجد لكانت صحيحة بالفعل، وإن

١ - كفاية الأُصول: ٤٨/١.

كانت بعد تعلّق النذر باطلة بالفعل.

بعبارة أُخرى: أنّ للصلاة في الحمام بعد تعلّق النذر بتركها نحوين من الصحة.

أ: كونها صحيحة في حدّ نفسها، أي تامّة الأجزاء والشرائط، وهذه هي المنذور تركها.

ب: ما هو الصحيح بالفعل وبالحمل الشائع، وهو لم يتعلّق به النذر.

وعلى ضوء ذلك فالنذر منعقد لرجحان ترك تلك الصلاة، والحنث محقّق لأنّه أتى بالمنذور تركها أعني الصلاة الصحيحة في حدّ ذاتها، وفي الوقت نفسه هي باطلة بالحمل الشائع لتعلّق النهي بها وليست بمبرئة للذمة.

نعم لو تعلّق النذر بترك الصلاة المطلوبة بالفعل نمنع انعقاد النذر كما نمنع حصول الحنث بفعلها، لأنّ ما أتى به ليس بصحيح بالفعل.

الثاني: ما أفاده المحقق البروجردي، وحاصله: منع انعقاد النذر من رأس، بدليل أنّ صرف المرجوحية الإضافية لا يكاد يكون مصححاً لتعلّق النذر بتركه، وإلاّ فمن الجائز شرعاً تعلّق النذر بترك الصلاة في البيت لمرجوحيتها بالإضافة إلى الصلاة في المسجد، ولا أظن أن يلتزم به أحد في الفقه، فالصلاة في الحمام أيضاً كذلك فانّها ليست مرجوحة في حدّنفسها بل هي مرجوحة بالقياس إلى غيرها من أطراف التخيير، واللازم في صحّة النذر بالترك هو المرجوحية الذاتية، وأظن أنّ الجمود على لفظ الكراهة في الصلاة في الحمام ممّا أوجب القول بصحّة النذر بتركها.

وبعبارة أُخرى: المراد من كراهة الصلاة في الحمام هو كونها أقلّ ثواباً لا أنّ فيها حزازة ذاتية حتى يصحّ تعلق النذر بتركها، وأمّا الأقلية فلا تكون مسوغة لتعلّق النذر، وإلاّ لزم صحّة تعلق النذر بترك الصلاة في البيت أو في مسجد

المحلة لكونهما أقلّ ثواباً بالنسبة إلى المسجد الجامع.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الكراهة في المقام هي من قبيل القسم الثاني، أي كونها ذات حزازة، فانّ الحمام محل الأوساخ والقذارات فإقامة الصلاة فيها أشبه بسقي المولى بماء عذب في وعاء قذر، فقياس الصلاة في الحمام بالصلاة في البيت قياس مع الفارق، ولذلك يتعلّق النذر بتركها في الحمام دون الثاني.

الثالث: ما أفاده المحقّق الحائري وتبعه سيدنا الأُستاذ وحاصل كلامهما بإيضاح منّا: أنّ النذر صحيح والصلاة صحيحة بالفعل والحنث واقع.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من وجود الحزازة في الصلاة المأتي بها في الحمام فيصحّ تعلّق النذر بتركها كما يصحّ تعلّق النذر بترك سائر المكروهات.

وأمّا الثاني: أي كون الصلاة صحيحة بالفعل فلتعدد متعلّق الأمر في الصلاة والنهي عن الحنث، فالأمر تعلق بطبيعة الصلاة بما هي هي من دون أن يتعدّى الأمر عن متعلقه إلى شيء آخر، كما أنّ النهي تعلّق بعنوان الحنث، فالصلاة المأتي بها في الحمام مصداق ذاتي للصلاة ومصداق عرضي للحنث، وقد ثبت في محله جواز اجتماع الأمر والنهي بين عنوانين بينهما من النسبة عموم و خصوص من وجه، فالصلاة المأتي بها مصداق للواجب بالذات كما هي مصداق بالعرض للمنهي عنه.

وأما الثالث: أي تحقّق الحنث لأنّ المفروض هو جواز اجتماع الأمر والنهي على شيء وعدم مزاحمة الأمر للنهي، فهو صحيح بالفعل وقد حنث به نذره.

إلى هنا تمّت أدلة القائلين بالأعم، وقد عرفت سقم الجميع وعدم نهوضها على المدّعىٰ، بقي الكلام في ثمرات المسألة وهذه هي التي سنوضحها في الجهة الآتية.

---

١ - نهاية الأُصول:٥٤، الطبعة الثانية.

الجهة السابعة

في ثمرات المسألة في مورد العبادات

قد ذكر للمسألة ثمرات أربع نذكر واحدة منها:

جواز التمسّك بالإطلاق

وحاصل الثمرة:صحّة التمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ وعدمها على القول بالصحيح.

وذلک لأنّ الشکّ في جزئية شيء أو شرطيته، عند الأعمّي يرجع إلى الشک في كونه داخلاً في المأمور به أو لا، بعد إحراز الموضوع ، أعني: الجامع بين الصحيح والفاسد.

بخلاف الشکّ عند الصحيحي فانّ الشکّ فيهما يرجع إلى الشکّ في صدق الموضوع وعدمه، ومع الشکّ فيه لا يجوز التمسّک بالإطلاق.

وجهه: أنّ الأركان الأربعة ـ مثلاً ـ تشكّل عند الأعمي تمام المسمّى، فيكون محرزاً باحرازه، فيرجع الشک في جزئية

الاستعاذة إلى الشك في كونه جزءاً للمأمور بـه أو لا بـعد إحـراز المـوضوع فـتنفى جـزئيته بالإطلاق.

وأمّا عند الصحيحي ، فما وجب من جليل ودقيق فهو عنده داخل في المسمّى، وليس عنده من التقسيم المزبور عين ولا أثر . مثلاً الشك في جزئية الاستعاذة، يرجع إلى الشكّ في دخوله في المسمّى وعدمه، و مع هذا الشك يكـون المـوضوع مشكـوك الإحـراز، ومـعه لا يـصحّ التـمسّك بالإطلاق، فانّ التمسّك فرع إحرازه وتعلّق الشك بالطوارئ والعوارض كشرطية الإيمان في الرقبة.

وردّت الثمرة بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أنّ الصحيحي وإن كان لا يتمكن من التـمسّك بـالإطلاقات اللـفظية لكـن بإمكانه التمسّك بالإطلاقات البيانية نظير الإطلاق الوارد في صحيحة حمّاد حيث قـام الإمـام و صلّى ركعتين وبيّن ـ عملاً ـ أجزاء الصلاة وشرائطها[1]، فإذا شكّ في وجوب الاستفادة فـيتمسّك بهذا الإطلاق المسمّى بالإطلاق البياني.

يلاحظ عليه: أنّ ذلك خروج عن محط البحث، فانّ الثمرة في المسألة هي جواز التـمسّك بالإطلاقات اللفظية وعدمها، وأمّا الإطلاقات البيانية فالصحيحي والأعمي أمامها سواسية.

الوجه الثاني: أنّ الثمرة عديمة الفائدة، لأنّ المطلقات الواردة في الكتاب لا يجوز التمسّك بها لعدم ورودها في مقام البيان، فقوله:«أقيموا الصلاة» نظير قول القائل«الغنم حلال» فكما لا يجوز التمسّك بإطلاق قوله: «الغنم حلال» على حلية المغصوب والجلاّل والموطوء لعدم كونه في مقام البيان، فهكذا الحال في إطلاقات الكتاب، فانّها في مقام بيان أصل الحكم والتشريع لا في مقام بيان الخصوصيات، وعندئذٍ فالصحيحي والأعمّي أمامها سيّان فلا يجوز التمسّك علىٰ كلا القولين، غاية الأمر أنّ الصحيحي ليس له التمسّك لوجهين: إجمال الموضوع، وكون الخطاب في غير مقام البيان، والأعمي لوجه واحد.

---

١ - الوسائل: الجزء ٤، الباب١من أبواب أفعال الصلاة، الحديث١.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً في قسم من إطلاقات الكتاب العزيز غير أنّ بعضها في مقام البيان مثلاً قوله سبحانه: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذين آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيام**﴾ [1] في مقام البيان بشهادة انّه سبحانه يأخذ ببيان الجزئيات والتفاصيل ويقول: ﴿**أَيّاماً مَعْدُودات فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَريضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخر**﴾ [2] كما أنّه يأخذ ببيان مبدأ الإمساك ونهايته ويقول: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبيضُ مِنَ الخَيطِ الأَسود**﴾ [3] فعلى هذا فلو شكّ في مدخلية ترك الارتماس في حقيقة الصيام فعلى القول بالصحيحي يكون مرجع الشكّ إلى صدق المسمّى، وأمّا على القول بالأعمّي يكون مرجع الشكّ إلى جزئية أو شرطية أمر زائد وراء المسمّى فيتمسّك بإطلاق الآية ويثبت عدم مدخليته.

الوجه الثالث: أنّ الأعمّي أيضاً لا يصحّ له التمسّك بالمطلقات، لأنّ المسمّى وإن كان الأعم لكن المأمور به هو القسم الصحيح فكلما شكّ في جزئية شيء أو شرطيته فهو شكّ في تحقّق الصلاة الصحيحة.

يلاحظ عليه: أنّ المستشكل خلط بين كون المأمور به ذات الصحيح أو المقيّد بعنوان الصحيح، فعلى الأوّل إذا كان المسمّى محرزاً ـ كما هو المفروض عند القول بالأعم ـ وشكّ في جزئية شيء أو شرطيته يتمسّك بالإطلاق لإحراز ذات الصحيح لأجل كون الشكّ في شرطية شيء وراء صدق المسمّى.

وأمّا على الثاني فبما أنّ المأمور به مقيد بعنوان الصحّة فيجب على المكلف إحراز ذلك العنوان ويعود الشكّ إلى الشكّ في وجود جزء الموضوع فلا يحرز إلاّبالإتيان بالمشكوك، نظير المقام.

و بعبارة أُخرى: فرق بين أمر المولى بتهيئة معجون وعلمنا أنّ مراده هو

---

١ - البقرة:١٨٣.
٢ - البقرة:١٨٤.
٣ - البقره:١٨٧.

المعجون الصحيح، وبين أمره بتهيئة معجون مقيّد بالصحّة، فلو شكّ في مدخلية السكر فيه يصحّ التمسّك بالإطلاق على القول الأوّل لإحراز كونه معجوناً، وإنّما الشكّ في جزئية شيء زائد على المعجون، وأمّا على الثاني فالشكّ في صدق الموضوع، لأنّ المأمور به هو المعجون المقيّد بعنوان الصحّة، فكما يجب على العبد إحراز كونه معجوناً كذلك يجب إحراز كونه صحيحاً، فالجزء الأوّل وإن كان محرزاً لكن الجزء الثاني بعد ليس محرزاً.

إلى هنا تبيّن أنّ الإشكالات الثلاثة الموجّهة إلى الثمرة الأُولى غير واردة.

نعم يرد على تلك الثمرة إشكالان آخران:

أ: قد عرفنا فيما ذكرنا أنّ ألفاظ العبادات كلّها مستعملة في لسان الشارع فيما هو الموضوع له من أوّل الأمر في العصور السابقة على الإسلام، إذ ليست هذه الماهيات العبادية من مخترعات الشريعة الإسلامية، بل كانت موجودة بين العرب قبل الإسلام، وإنّما تصرّف فيها الشرع المقدس بإضافة بعض الخصوصيات. وعلى ذلك فالموضوع له الذي وضعت بازائه هذه الألفاظ محرز عند الشكّ في وجوب الاستعاذة على كلا القولين، فيرجع الشكّ على كلا المبنيين إلى الشكّ في جزئية شيء زائد أو شرطيته، فيجوز التمسّك بالإطلاقات على القول بالصحيح والأعمّ.

ب: انّما ذكر ليس ثمرة أُصولية، لأنّ الثمرة الأُصولية ما تقع كبرى في عملية الاستنباط، وأمّا المقام فانّ غايته كشف وجود الإطلاق على القول بالأعم دونه على الصحيح، وهذا أشبه بمبادئ المسائل الفقهية، فالقول بوجود الإطلاق على الأعمّي دون الصحيحي كالقول بوجود الخبر في موضوع دون موضوع فلا يعد ثمرة لمسألة أُصولية.

وأمّا الثمرات الثلاث الباقية فقد طوى عنها الكلام شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظله ـ في هذه الدورة وقد أشبع الكلام فيها في الدورات المتقدّمة.[1]

الجهة الثامنة

في أسماء المعاملات

وتحقيق المقام رهن أُمور:

الأوّل: لمّا كانت العبادات من مخترعات الشارع ومعتبراته يصحّ فيها البحث في أنّ ألفاظها هل هي موضوعة للصحيح أو الأعمّ منها؟ لأنّ الموضوع له من مخترعاته، وهو الذي وضع لفظ العبادة في مقابلها، وهذا بخلاف المعاملات، فانّها ليست من مخترعاته بل من مخترعات العقلاء وهم الذين وضعوا ألفاظ المعاملات في مقابل ما اعتبروه بيعاً أو نكاحاً أو إجارة وليس للشارع دور فيها، سوى تحديدها بحدود وقيود، وعلى ذلک فلا معنى للقول بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة في الشرع للصحيح أو الأعم، بل لو صحّ طرحه فلابدّ أن يقال هل المعاملات موضوعة ـ عند العرف و العقلاء ـ لخصوص الصحيح أو الأعم؟

الثاني: ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ النزاع في أنّ أسماء المعاملات وضعت للصحيح أو للأعم إنّما يتأتىٰ على القول بوضعها للأسباب دون القول بوضعها للمسببات، وذلک لأنّ المسبب أمر بسيط دائر أمره بين الوجود والعدم،

---

١ – وقد سها قلم زميلنا السيد الجلالي (حفظه الله) في تقرير الثمرة الثالثة، والتقرير الصحيح ما يلي: إذا نذر أن يعطى درهماً للمصلّي فعلى القول بوضعها للصحيح لا يفي بنذره ولا تبرأ ذمّته إلاّإذا دفع إلى من صلّى صلاة صحيحة ، بخلافه على القول الآخر فتبرأ ذمّته بالدفع إلى كلّ من صلّى، صحيحة كانت صلاته أم فاسدة. (المؤلف).

فالعلقة الحاصلة في البيع والنكاح إمّا متحقّقة أو غير متحقّقة، ولا معنىٰ لأن تكون متحقّقة فاسدة، وهذا شأن الأُمور الاعتبارية البسيطة وهي بين الوجود والعدم ولا واسطة بينهما، فعلىٰ هذا لو عقد بالفارسية أو كان العاقد غير بالغ، فعلقة الزوجية إمّا موجودة فتكون صحيحة، أو غير موجودة.

نعم لو قلنا بوضعها للأسباب فللنزاع فيه مجال، وذلک لأنّ الأسباب مركبة من أجزاء وشرائط كالإيجاب المتعقّب للقبول مع صدورهما من عاقل بالغ إلى غير ذلک من الشروط، فيمكن أن يقال بأنّه هل وضعت للمركّب التام من الأسباب عند العرف للأعم.[1]

الثالث: أنّ اختلاف الشرع والعرف في اعتبار سبب وعدمه ـ في عالم الثبوت ـ كبيع المنابذة هل يرجع إلى الوحدة في المفهوم والاختلاف في المصداق كما عليه المحقّق الخراساني أو يرجع إلى الاختلاف في نفس المعتبر؟[2]، فالمعتبر عند الشرع في عالم الثبوت غير المعتبر عند العرف.

استدلّ المحقّق الخراساني على مختاره بقوله:

لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وانّ الموضوع له هو العقد

---

١ - ولكن يمكن أن يقال: انّ النزاع لا يجري حتى على القول بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب مثل عدم جريانه على القول بوضعها للمسببات، وذلک لأنّ أمر الاعتبار يدور أمره بين الوجود والعدم، فلو كانت العربية معتبرة في العقد ـ عند المعتبر ـ يختصّ اعتبار السببية بها، ولا يكون غيرها سبباً أصلاً، لا انّه يكون سبباً فاسداً لأنّ معناه انّه اعتبره لكن بوصف الفساد، وهو بعيد عن عالم الاعتبار، فانّه لو ترتب الأثر عليه، يكون معتبراً، وإلاّ فلا يعتبره ويحذفه عن قاموس حياته.

٢ - قلنا في المعتبر لا الموضوع له لما سيوافيک من أنّ ألفاظ المعاملات في الأدلّة الامضائية موضوعة ومستعملة في الصحيح عند العرف، وبذلک يتبين انّ هذا البحث راجع إلى مقام الثبوت. و انّ الأولى التعبير بوحدة المعتَبر وعدمها، لا وحدة الموضوع له، لما عرفت من أنّه ليس للشارع دور في وضع ألفاظ المعاملات.(المؤلّف)

المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محقّقاً لما هو المؤثر كما لا يخفى.[1]

يلاحظ عليه :بأنّه لو كان المعتبر عند العرف والشرع هو العقد المؤثر«لأثر كذا» كان لما ذكره وجه ويلزم وحدة المعتبر ويرجع الاختلاف إلى المصاديق ويصحّ للشرع أن يخطِّئ العرف تخطئة مصداقية.

وأمّا إذا كان المعتبر أمراً تفصيلياً مثل: الإيجاب والقبول اللفظيين المتعاقبين الصادرين من بالغ عاقل، فعندئذٍ يكون عدم اعتبار جزء من أجزاء هذا المعتبر اختلافاً في نفس المعتبر، لا وحدة في المعتبر واختلافاً في المصداق.

أضف إلى ذلك أنّ التخطئة في المصداق إنّما تصحّ في الأُمور التكوينية التي يكون لها واقع محفوظ فبالقياس إليه يشار إلى أنّ هذا مصداق له وذاك ليس بمصداق كقوله «الفقاع خمر، هي خمرة استصغرها الناس».[2]

وأمّا الأُمور الاعتبارية التي لا واقع محفوظ لها، وانّ محورها نفس الاعتبار، فلا يصحّ لمعتبِر أن يخطِّئ اعتبار معتبر آخر. لأنّ لكلّ معتبرٍ سلطاناً في عالم الاعتبار حسب معاييره.

الرابع: قد عرفت أنّ النزاع في وضع ألفاظ المعاملات للصحيح أو الأعم إنّما يأتي على القول بوضعها للأسباب دون المسببات إذ الأُولى توصف بالصحّة عند اجتماع جميع أجزائها وبالصحّة عند فقدان بعضها، فعلى ذلك فهي قابلة

١ - كفاية الأُصول: ٤٩/١.

٢ - الكافي :٤٢٣/٦، باب الفقاع، الحديث ٩١.

للوضع لأحد المعنيين ثبوتاً، وإمّا إثباتاً فهي موضوعة للسبب الصحيح لماعرفت من أنّ الغرض يحدد فعل الإنسان فلا يصدر عنه فعل أوسع من غرضه، وبما أنّ الداعي لاعتبار المعاملات ووضع اللفظ لها، هو المصالح التي تترتب عليها وتدور عليها رحى الحياة، فلابد أن يدور اعتباره ثبوتاً ووضع اللفظ إثباتاً، مدار وجود الاغراض الداعية،وهي منحصرة بالصحيح من الأسباب دون الفاسد منها، فيكون الاعتبار والوضع منحصرين به، فخرجنا بالنتائج التالية:

أوّلاً: اختصاص النزاع في أسماء المعاملات بالعرف دون الشرع.

ثانياً: أسماء المعاملات موضوعة للصحيح العرفي.

ثالثاً: أنّ اختلاف الشارع والعرف في اعتبار سبب وعدمه يرجع إلى الاختلاف في نفس المعتَبر، حيث إنّ الشارع اعتبر في عالم الثبوت وجود اللفظ في الأسباب والقبول ولم يعتبره العرف، وهذا يرجع إلى الاختلاف في المعتبر لا الوحدة في نفس المعتبر والاختلاف في المصداق.

الخامس: في وجه التمسّك بالإطلاقات والأدلّة الإمضائية بعد القول بأنّ أسماء المعاملات وضعت عند العرف للصحيح دون الأعم، وهذا هو بيت القصيد في هذا المبحث فعلى الفقيه الذي يتمسّك بالأدلة الإمضائية في مقام الشك في التخصيص أو اعتبار قيد أو شرط أن يثبت أنّ القول بوضع الألفاظ للصحيح عند العرف لا يمنع من التمسّك بها، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات وضعت للأسباب الصحيحة عرفاً فهل يجوز التمسّك بالإطلاق أو لا؟

وبعبارة أُخرى: إذا قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات أسام للأسباب الصحيحة، فهل يكون ذلك مانعاً من التمسك بإطلاقات الأدلة الإمضائية عند الشكّ في

صحّة سبب وفساده، كتقدم القبول على الإيجاب، أو إجراء الصيغة بلفظ المضارع أو لا؟

التحقيق أنّه لا يكون مانعاً ويترتب عليه صحّة التمسّک بها.

أمّا على مذهب المحقّق الخراساني من اتفاق العرف والشرع فيما هو السبب للملكية أو علقة الزوجية، وإنّما الاختلاف يرجع إلى التخطئة في المصداق، فظاهر، لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان يُنزَّل على أنّالمؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنّه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شک في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً، ولذا يتمسّكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.[1]

وأمّا على المختار من أنّ اختلاف الشارع والعرف في بعض الأسباب إنّما هو من حيث المعتَبر لا من باب الاختلاف في المصداق، فربما يشكل التمسّک، لأنّ مرجع الشکّ إلى التمسّک بالعام عند الشبهة المصداقية له، وإلى هذا الإشكال يشير الشيخ الأعظم في آخر تعريف البيع حيث قال: ويشكل بأنّ وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسّک بإطلاق نحو «أحل اللّٰه البيع» وإطلاقات أدلة سائر العقود في مقام الشک في اعتبار شيء منها مع أنّ سيرة علماء الإسلام التمسّک بها في هذه المقامات.[2]

أقول: الحقّ جواز التمسّک على هذا القول أيضاً، ويعلم ذلک بأمرين:

---

١ - كفاية الأُصول:١/٥٠.

٢ - المتاجر:٨٠ آخر تعريف البيع.

١. انّ المعتبر عند الشارع وإن كان يختلف مع المعتبر عند العرف، لكن الاختلاف ليس بالتباين بل بالأقل والأكثر، والمفهوم الشرعي لأجل زيادة القيود أضيق من المفهوم العرفي.

٢. انّک قد عرفت أنّه ليس للشارع في باب المعاملات دور فالأسباب والمسببات ووضع اللفظ في مقابل الأسباب كلّها من العرف والعقلاء، وعندئذٍ فإذاقال الشارع: «أوفوا بالعقود» فمعنى ذلک أوفوا بالأسباب الصحيحة العرفية، غاية الأمر أنّ الأمر بالوفاء بعامة العقود إنّما هو بالإرادة الاستعمالية، فلو افترضنا مورداً ما لم تتعلق به الإرادة الجدية كبيع المنابذة الذي هو بمعنى تعين المبيع برمي الحجارة على قطيع غنم بإصابة شاة معينة، يشير إليه الشارع بقوله: «لا منابذة في البيع» فإذا سكت فيعلم أنّ السبب الصحيح عند العرف هو السبب الصحيح عند الشرع.

وبعبارة أُخرى: يتخذ السبب الصحيح عرفاً مرآة وطريقاً إلى السبب الصحيح شرعاً، و إلاّتلزم لغوية الخطابات الإمضائية، وهذا هو الذي يشير إليه الشيخ الأعظم في آخر تعريف البيع ويقول: وأمّا وجه تمسّک العلماء بإطلاق أدلة البيع ونحوه فلأنّ الخطابات لما وردت على طبق العرف، حُمِل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية علىٰ ما هو الصحيح المؤثر عند العرف، أو على المصدر الذي يراد من لفظ (بعت) فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً.[1]

والحاصل :انّ المهم في المقام هو أنّ القول بوضع الألفاظ للصحيح لا يوجب إجمال الأدلة الإمضائية، ولو قلنا بالإجمال في العبادات ـ على وجه الفرض ـ

١ - المتاجر:٨٠ آخر تعريف البيع.

فلا نقول به في المقام لما عرفت من أنّه ليس للشارع دور في اختراع المعاملات ولا أسبابها ولا في وضع ألفاظها لها، بل كلّها بيد العرف غير أنّ الشارع إذا تكلم إنّما يتكلم بلسان العرف، فإذا أمضىٰ العنوان الذي هو اسم للسبب الصحيح عرفاً يكون معناه أنّه كذلك عند الشرع، فإذا شكّ في سببية شيء كعقد غير البالغ، فلو كان سبباً عرفاً نستكشف انّه أيضاً سبب شرعاً، أخذاً بحديث المرآتيّة، وإلاّ كان عليه التصريح بعدم السببية كما صرح في باب الطلاق وعيّن السبب المعيّن وهو أن يقول المطلّق:«أنت طالق».

المقام الثاني: إذا قلنا بوضعها للمسببات، أعني: الملكية الحاصلة من العقد، وعلقة الزوجية الحاصلة من الإيجاب والقبول، فشككنا في صحّة واحد من المعاملات، فالشك في الصحّة يتجلّى على قسمين، فتارة يكون الشكّ نابعاً من احتمال خروج عنوان عن الإطلاقات، وأُخرى يكون الشكّ نابعاً من جزئية شيء أو شرطيّته في أسبابها.

أمّا الأوّل: فيجوز التمسّك بالإطلاقات والأدلّة الإمضائية، لأنّ الشرع إذا أمضىٰ المسبب العرفي وكان الفرد المشكوك واجداً للمسبب حسب نظر العرف، فبحكم الإطلاق يحكم ببقاء الفرد المشكوك تحته. كما إذا شكّ في خروج البيع الربوي في غير المكيل والموزون كالمعدود والمذروع والمشاهد عن تحت إطلاق قوله تعالى: ﴿**أحل اللّٰه البيع**﴾ فيحكم ببركة إطلاق الأدلة الإمضائية بعدم خروجها عن المسبب الممضىٰ علىٰ وجه الإطلاق.

وأمّا الثاني: إذا كان الشكّ في صحّة المسبب نابعاً من احتمال مدخلية شيء في السبب كمدخلية البلوغ في العاقد، وتقدّم الإيجاب على القبول في العقد، فالشكّ في صحة النكاح والبيع بالمعنى المسببي، نابع عن شرطية البلوغ أو تقدّم

الإيجاب على القبول في السبب، فهل يمكن رفع الشكّ عن ناحية السبب بالتمسّك بالإطلاق المنصبّ على إمضاء المسبب العرفي أو لا؟

ذهب المحقّق النائيني إلى القول الثاني، وحاصل كلامه: أنّ إمضاء المسبب كما هو المفروض (لافتراض أنّ أسماء المعاملات اسم للمسبب دون السبب) لا يكون دليلاً على إمضاء السبب، قال ﷺ: انّه إذا كان إمضاؤه للمسببات أي للمعاملات التي هي رائجة عند العرف كالزوجية والمبادلة، مع قطع النظر عن الأسباب التي يتوسل بها إليها، كما في قوله تعالى: ﴿**وأحلّ اللّٰه البيع وحرّم الربا**﴾ فانّه في مقام بيان أنّ المعاملات الربوية ـ من دون نظر إلى الأسباب ـ غيرممضاة في الشريعة، بخلاف المعاملة البيعية، فالإطلاق لو كان وارداً في هذا المقام فلا يدل على إمضاء الأسباب العرفية، وذلك لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب وإمضاء السبب، إلاّفيما إذا كان له سبب واحد فانّ إمضاءه لمسببه يستلزم إمضاءه لا محالة وإلاّ كان إمضاؤه لغواً، وكذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقّن فإنّ نسبة المسبّب حينئذٍ إلى الجميع على حدّ سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض، وفي غير هاتين الصورتين لابدّمن الاقتصار على القدر المتيقّن وفي الزائد يرجع إلى أصالة العدم.[1]

ثمّ إنّه ﷺ أجاب عن الإشكال بجواب فلاحظه.[2]

والأولى أن يجاب بوجهين:

أ: وجود الملازمة العرفية بين إمضاء المسببات والأسباب، فهي وإن لم تكن

---

١ - أجود التقريرات: ١/ ٤٩ـ ٥٠؛ المحاضرات: ١/ ١٩٧.

٢ - حاصله: إبداء الفرق بين إمضاء الأسباب وإمضاء الأدوات، فنفى الملازمة في الأُولى وأثبتها في الثانية، قائلاً بأنّ نسبة الإيجاب والقبول بالنسبة إلى المنشأ من قبيل الإيجاد بالآلة لا من باب السبب والمسبب.

عقلية ولكنّها ملازمة عرفية فإمضاء المسبب العرفي والذي له سبب مثله، يلازم إمضاء الثاني.

ب: التمسّک بالإطلاق المقامي، وحاصله: أنّ كلّ شيء لا يلتفت إليه إلاّ الأوحدي من الناس، فلو كان معتبراً كان على الشارع التنبيه عليه، وإلاّلزم نقض الغرض، فمثلاً: أنّ العرف يرى تحقّق المنشأ في باب الطلاق بأي صيغة اتفقت، مثل قوله: «أنت خلية»، و«أنت برية»، ولكن الشارع لا يرى السبب إلاّقوله: «أنت طالق» فإذا أمضى الشارع المسبب العرفي (الطلاق العرفي) ولكن كان هناک اختلاف بين الشرع والعرف في السبب نبّه عليه كما قال: إنّما الطلاق أن تقول: «أنت طالق».[1]

وحيث لم يرد في باب المعاملات بيان خاص بالنسبة إلى السبب يستكشف من سكوت الشارع عدم اعتبار سبب خاص، و انّ السبب الفعلي كالسبب القولي، وهذا نظير قصد الوجه والتمييز اللّذين يدّعيهما ابن إدريس في امتثال الواجبات، والمشهور لم يقل بوجوبهما وذلک تمسكاً بإطلاقات أدلّة الصلاة، لأنّ قصد الوجه والتمييز من الأُمور العقلية التي لا يلتفت إليهما إلاّالأوحدي من الناس فلو كان واجباً كان على الشارع التنبيه عليها، ومثله المقام.

فإن قلت: فهل يمكن دفع الشكّ عن طريق المرآتية حسب ما قرر في المقام الأوّل؟

قلت: ثمة فرق جوهري بين المقامين فانّ الإمضاء تعلّق في المقام الأوّل بالأسباب، وتعلق الشكّ بسببية شيء كالمعاطاة، فيمكن أن يقال انّ إمضاء السبب العرفي طريق إلى السبب الشرعي، وهذا بخلاف المقام فانّ المفروض

١ - الوسائل:١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ٣و٤.

أنّ الإمضاء تعلّق بالمسبب، ولكن الشكّ تعلّق بشرطية شيء في السبب كتقدّم الإيجاب على القبول فلا يمكن إمضاء المسبب الصحيح عرفاً طريقاً إلى إمضاء السبب.

وعلى كلّ تقدير فهذا البحث هو بيت القصيد في هذا المقام، فعلى الفقيه الجهد وبذل الجد حتى يرفع المحاذير الواقعة أمام التمسّك بالإطلاقات، سواء أقلنا بوضعها للأسباب أو المسببات.

السادس: في أنّ أسماء المعاملات اسم للأسباب أو للمسببات

هل أسماء المعاملات موضوعة للأسباب أو للمسببات؟ وهذه مسألة صغروية.

والجواب انّ الأدلّة على قسمين:

١. ما يكون العنوان اسماً للسبب كما هو الحال في قوله ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُود**﴾ [١] فالإمضاء يتعلّق بالأسباب.

فانّ العقد عبارة عن شدّ الحبلين، و استعير في الآية للإيجاب والقبول، فتكون الآية ظاهرة في إمضاء الأسباب فيؤخذ بإطلاقها في كلّ ما يراه العرف سبباً إلاّ إذا قام الدليل على إلغاء سببيته.

وما ربما يقال من أنّ العقد هو العهد المشدد فلا يصدق إلاّ في الأيمان والأقسام، في غير محله، لقوله سبحانه: ﴿**إِلاّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاح**﴾ [٢] فالعقدة في الآية بمعنى الإيجاب والقبول المعبّر عنهما بالعُقْدة.

وربما يقال بأنّ الآية ناظرة إلى إمضاء المسببات، لأنّها تأمر بالوفاء بالعقود والوفاء إنّما يتصوّر في أمر باق وما هو الباقي هو المسبب دون السبب فانّه أمر آني.

---

١ - المائدة:١. ٢ - البقرة:٢٣٧.

يلاحظ عليه: أنّ الأسباب لها بقاء في عالم الاعتبار بشهادة أنّه ربّما يتعلّق بها الفسخ.

٢. ما يكون العنوان ظاهراً في المسبب مثل قوله: ﴿أَحَلَّ اللّٰهُ البَيْع﴾[١] وقوله:«الصلح جائز بين المسلمين»[٢] و«النكاح سنّتي»[٣] و «الطلاق بيد من أخذ بالساق».[٤]

السابع: في أقسام الجزئية والشرطية و...

إنّ دخالة شيء في شيء تارة تكون بنحو الجزئية وأُخرى بنحو الشرطية.

ثمّ إنّ الجزئية والشرطية تنقسمان إلى الجزئية والشرطية للماهية، وأُخرى للفرد، وبذلك تصير الأقسام أربعة.

كما أنّ تأثير الشيء تارة يكون وجوده مؤثراً في المطلوب أو في كماله، وأُخرى يكون وجوده مخلاً، ثمّ المخل ينقسم إلى قسمين، فتارة يكون وجوده مخلاً للواجب ومبطلاً للغرض، وأُخرى يكون وجوده مخلاً للهيئة الاتصالية وقاطعاً لها كالضحك والبكاء والفعل الكثير الماحي لصورة الواجب. فيسمى الأوّل بالمانع كالحدث والخبث، والثاني بالقاطع كالبكاء الممتد.

وإليك التفاصيل:

أمّا إذا كان للشيء مدخل في قوام الماهية سواء أكان بنحو الجزئية كالركوع والسجود، أو بنحو الشرطية كالطهارة، فيسميان بجزء الماهية وشرطها، والفرق بين الجزء والشرط واضح، لأنّ الجزء بوجوده حاضر في حدّ الشيء فيكون القيد والتقيد داخلاً فيها، وأمّا الشرط فهو بوجوده وإن لم يكن حاضراً في قوام الشيء

---

١ - البقرة:٢٧٥.
٢ - من لا يحضره الفقيه:٢١/٣، الحديث٢.
٣ - لآلي الأ خبار:٢٢١/٣.
٤ - الجامع الصغير:٥٧/٢.

ولكنّ لوجوده قبل المأمور به أو معه أو بعده تأثيراً في حصول المطلوب، فيكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً، فالطهارة قبل الصلاة واستقبال الكعبة حين الصلاة والأغسال الليلية للمرأة المستحاضة بعد الصوم من قبيل الشروط للماهية.

وبعبارة أُخرى ما يكون دخيلاً في أصل المطلوب بنحو الجزئية أو الشرطية يسمّى جزء الماهية وشرطها.

وأمّا إذا كان الشيء غير دخيل في قوام الشيء على نحو لو لم يكن محققاً لما يضرّبه ولكن له مدخلية في كمال المطلوب وجماله، فإن كان دخيلاً على نحو الجزئية يسمىٰ جزء الفرد، وإن كان دخيلاً بنحو الشرطية يسمى شرط الفرد، وهذا كالقنوت في الصلاة أو الصلاة في المسجد، فالصلاة بلا قنوت أو في غير المسجد صلاة صحيحة وافية بالغرض المطلوب غير أنّ القنوت في الصلاة، وإقامتها في المسجد يوجب كمال المطلوب وجماله، وهذا ما يعبّر عنه بجزء الفرد وشرطه فالأمران يعدان من محققات الفرد ومشخصاته وإن لم يكونا من قوام الشيء والغرض المطلوب.

وبذلک يعلم أنّ القنوت في الصلاة جزء للصلاة الموجودة فهي بعامة أجزائها مصداق للواجب مثل الصلاة في المسجد لا أنّ أصل الصلاة واجبة والقنوت أمر مستحب في واجب.

وما هذا إلاّ لأنّ الصلاة مع القنوت فرد وحداني له حكم واحد وليس له حكمان، ولا يعد القنوت أمراً زائداً على الصلاة الموجودة كردّ السلام إلىٰ من سلّم على المصلي فانّ التسليم بعنوان الجواب شيء وراء الصلاة، أو الصلاة على النبي إذا سمع اسمه، فهي تعدّ أمراً زائداً على الصلاة، مستحباً فيها بخلاف المشخصات الفردية فانّهما من أجزاء الفرد والفرد بوحدته مصداق للواجب.

وربّما يورد على هذا التصوير ـ أي تقسيم الجزء والشرط إلى كونهما جزءاً أو

شرطاً للفرد ـ بأنّ المراد من الجزء أو الشرط في المقام، هو العوارض الفردية الخارجية عن ماهية الشيء، وهذا إنّما يتصور في المركبات الخارجية، مثلاً الإنسان له علل القوام ـ أعني الجنس والفصل ـ كما له العوارض الفردية من الأعراض التسعة من الطول والقصر واللون وغيرها، وعندئذٍ يحلّله العقل إلى أُمور مربوطة بجوهره وماهيته، وأُمور مربوطة بعوارضه وخصوصياته الفردية.

وأمّا المركب الاعتباري فبما أنّه فاقد للوحدة الحقيقية فكلّ فرد منه له ماهية خاصّة فللفاقد ماهية، وللواجد ماهية أُخرى، مثلاً الصلاة مع القنوت موجودة، والصلاة لا معه موجودة أُخرى، فلا يعد القنوت من العوارض الفردية والبواقي من علل القوام.

يلاحظ عليه: بأنّ الأُمور الاعتبارية سهلة المؤونة، فيمكن أن تسمّي ماله مدخلية في أصل الغرض بجزء الماهية وشرطها، وماله مدخلية في كمال الغرض فهو جزء الفرد أو شرطه، ويمكن أن يقال بصورة التقريب أنّ ذلك التقسيم بكلا شقيه نظير ما نشاهده في التكوين كالدار فهناك ما هو دخيل في أصل المطلوب على وجه لولاه لما يتحقق الغرض كالغرف، وهناك ما يعد كمالاً للدار كالإيوان والسرداب، فلو وجدا كانا جزءاً من الدار وإلاّ لم يضر.

هذا كلّه حول الجزئية والشرطية، وأمّا المانعية والقاطعية، فمدخلية الأُولى لأجل كون وجود المانع مخلاً للواجب ولملاكه، وهذا ما يعبّر عنه مسامحة بجزئية عدمه أو شرطيته، وإلاّ فحقيقة الأمر هو كون المانع بوجوده مخلاً، و أمّا القاطع فهو أيضاً بوجوده يخل بالهيئة الاتصالية ويقطعها.

إلى هنا تمّت الأقسام الستة، وأمّا القسم السابع فهو أن يكون الواجب ظرفاً للمستحب بدون مدخلية أحدهما في الآخر وذلك، كالأدعية الواردة في أيّام شهر رمضان لخصوص الصائم.

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك اللفظي

الاشتراك اللفظي: عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر من واضع واحد[1] بأوضاع متعددة بالوضع التعييني أو التعيّني.

ويقع الكلام فيه في جهات:

الجهة الأُولى: في إمكان الاشتراك اللفظي

لا شكّ في إمكان الاشتراك اللفظي والدليل عليه وجوده، فهذه هي العين تستعمل في الباكية والجارية، ولو افترضنا انّها كانت حقيقة في واحدة منهما واستعملت في الأُخرى لعلاقة المشابهة لنبع الماء فيهما، لا يضرّ بالمقصود، إذ ليس المدّعى تقارن المعنيين في الوضع، بل يكفي التعاقب أيضاً.

ثمّ إنّ هناك من أحال الاشتراك اللفظي بدعوى أنّه مخل بتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن.

وأجاب عنه في «الكفاية» من إمكان الاتّكال على القرائن الواضحة أوّلاً، ومنع كونه مخلاً بالمقصود لتعلّق الغرض بالإجمال ثانياً.

---

١ - هذا القيد من قبيل «الزوم ما لا يلزم» ذكره من أحاله كالمحقق الخوئي، وإلاّ فالمشترك اللفظي ليس رهن واضع واحد، بل الغالب هو تعدّد الوضع، لتعدّد الواضع، فتدبّر.

ويمكن أن يقال انّ ما ذكره إنّما يتم إذا كان الواضع واحداً فيصدّه الاخلال عن الوضع الثاني دونما إذا كان متعدداً.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات استدلّ على امتناع الاشتراك بأنّ الوضع الثاني يستلزم نقض الوضع الأوّل، لأنّ الوضع ليس بمعنى جعل الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، أو جعله وجوداً تنزيلياً للمعنى، بل بمعنى تعهد الواضع في نفسه بأنّه متى تكلّم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلاّ تفهيم معنى خاص، و من المعلوم أنّ هذا التعهد لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى تكلّم بذلك اللفظ لا يقصد إلاّ تفهيم معنى آخر مبايناً للأوّل، ضرورة أنّه بذلك نقض ما تعهده أوّلاً.

وإن شئت قلت: إنّ الوضع عبارة عن التعهد المجرّد عن الإتيان بأيّة قرينة، وهذا غير متحقّق في الاشتراك اللفظي.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ إذا كان الواضع واحداً، وأمّا إذا كان متعدداً فلا، وسيوافيك أنّ الاشتراك اللفظي مستند إلى تباعد القبائل العربية بعضهم عن بعض.

ثمّ إنّ هناك من زعم وجوب الاشتراك قائلاً: بأنّ الألفاظ والتراكيب المؤلّفة منها متناهية، والمعاني غير متناهية والحاجة ماسّة إلى تفهيم المعاني بالألفاظ ولا يتم ذلك إلاّ بالاشتراك.

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ المعاني إذا كانت غير متناهية فلا يمكن الوضع لها لا بالاشتراك ولا بغيره، لاستلزامه الأوضاع غير المتناهية من الإنسان المتناهي.

---

١ - المحاضرات: ٢١٣/١.

ولكن الظاهر أنّ مراد القائل هو كثرة المعاني لا كونها غير متناهية حقيقة.

نعم ما ذكره من الأجوبة الثلاثة عقيب هذا الجواب هو الصحيح، قال:

١. إنّ المعاني على فرض تناهيها، لا تمس الحاجة إلاّ بالقدر المتناهي منها، لأنّ الأغراض المتداولة بين العقلاء متناهية.

٢. مع أنّه يكفي الوضع للمفاهيم الكلية وإرادة الجزئيات بالقرائن.

٣. انّ طريق التفهيم لا ينحصر بطريق الحقيقة، بل يكفي إفهام المعاني بطريق المجاز، وهو باب واسع.[1]

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ الألفاظ كالمعاني غير متناهية عرفاً، وذلك بسبب تلفيق الحروف الهجائية بعضها مع بعض لا سيما إذا أُضيف إليها الاختلاف في الحركات فلا تكون الألفاظ أقلّ عدداً من المعاني المطروحة للعقلاء.

الجهة الثانية: في منشأ الاشتراك

الظاهر أنّ منشأ الاشتراك هو تشتت الناطقين باللغة العربية، حيث كانت طائفة تعبّر بلفظ خاص عن معنى، وطائفة أُخرى تعبّر به عن معنى آخر من دون أن تطّلع على ما في حوزة الأُخرى من أوضاع، فلما قام علماء اللغة بجمع لغات العرب من أفواه القبائل العربية ظهر الاشتراك اللفظي.

وهناك عامل آخر أقلّ تأثير من العامل الأوّل وهو ظهور الاشتراك في ظل كثرة الاستعمال في معنى مجازي إلى حدّ يصير حقيقة كما في لفظ «الغائط» فانّه موضوع للمكان الذي يضع فيه الإنسان، ثمّ كنّى به القرآن عن فضلته إلى أن صار حقيقة.

---

١ - كفاية الأُصول: ٥٣/١.

الجهة الثالثة: في وقوع الاشتراك في القرآن

لا شكّ في وجود الاشتراك في لغة العرب، وقد جمع علماء اللغة المشتركات اللفظية فيها.

وأمّا القرآن فقد ورد فيه النجم وهو مشترك بين الكوكب والنبات الذي لا ساق له، قال سبحانه: ﴿**والنّجم إذا هَوىٰ**﴾[1] وقال: ﴿**وَالنَّجم وَالشَّجَر يَسْجُدان**﴾[2] ومثل النجم لفظة «النون» فانّه مشترك بين الحوت والدوات.[3]

قال سبحانه: ﴿**وَذا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِ رَ علَيْه**﴾.[4]

وقال سبحانه: ﴿**ن وَالْقَلَم وَما يَسْطُرُون**﴾.[5]

ثمّ إنّ علماء علوم القرآن فتحوا باباً في المشتركات القرآنية أسموه بمعرفة الوجوه والنظائر وألّفوا في هذا المضمار رسائل وكتباً، ولكنّهم خلطوا في كثير بين المصداق والمعنى.[6] مثلاً : ذكروا للقضاء معاني مختلفة كالفراغ، والأمر، والأجل، والفصل، والمضي، والهلاك، والوجوب، والإبرام، والإعلام، والوصية، والموت، والنزول، والخلق، والفعل، والعهد، مع أنّ الجميع من مصاديق المعنى الواحد وهو العمل المتقن والتنفيذ القاطع.

يقول ابن فارس[7]: ليس له إلاّأصل واحد والجميع يرجع إلى ذلك وهو ما يدلّ على إحكام أمر، وإتقانه وإنفاذه لجهة، قال اللّه تعالى: ﴿**فَقَضاهُنّ سبع**

---

١ - النجم:١. ٢ - الرحمن:٦.

٣ - مجمع البيان:٥/٣٣٠؛ الإ تقان:١/٦٦٧، أخرجه عن الحسن وقتادة.

٤ - الأ نبياء:٨٧. ٥ - القلم:١.

٦ - لاحظ الإتقان في علوم القر آن:١/٤٤٥.

٧ - إنّ ابن فارس بطل في حلبة ردّ المعاني الفرعية إلى الأصلية، وكتابه «المقاييس» من أحسن الكتب، ويليه ما ألّفه الزمخشري باسم «أساس البلاغة».

سَمٰوات في يومين﴾[١] أي أحكم خلقهن، والقضاء: الحكم، قال اللّٰه سبحانه في ذكر من قال: ﴿**فاقض ما أَنت قاض**﴾[٢] أي اصنع واحكم، ولذلك سمّي القاضي قاضياً، لأنّه يحكم الأحكام وينفذها، وسمّيت المنية قضاء لأنّها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق.

إلى أن قال: وكلّ كلمة في الباب فانّها تجري على القياس الذي ذكرناه، فإذا هُمز تغيّر المعنى، يقولون: القُضاة: العيب، يقال ما عليك منه قضاة، وفي عينه قضاة: أي فساد.[٣]

١ - فصّلت:١٢.
٢ - طه:٧٢.
٣ - لاحظ في ذلك المقاييس:٥/٩٩-١٠٠،مادة قضى.

الأمر الثاني عشر

في جواز استعمال المشترک في أكثر من معنىٰ

كان البحث السابق يدور حول إمكان الاشتراک و عدمه، فإذا ثبت وجود اللفظ المشترک يقع الكلام في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد.

ومحلّ النزاع هو أن يكون كلّ من المعنيين ملحوظاً بحياله واستقلاله مثلما استعمل في واحد منهما، فخرجت الصورتان التاليتان عن محط النزاع:

أ. إذا استعمل في مجموع المعنيين، بحيث يكون كلّ منهما جزء المستعمل فيه، نظير العام المجموعي عند الأُصوليين.

ب. إذا استعمل في معنى جامع لكلا المعنيين، كما إذا استعمل في المسمّى بالعين الشاملة للذهب والفضة، والباكية والجارية.

فإنّ هاتين الصورتين ليستا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ، بل الأُولى استعمال في معنى مركب من معنيين حقيقتين، كما أنّ الثانية استعمال في جامع المعنيين، والمستعمل فيه ذو أجزاء، وفي الثانية ذو أفراد.

وعلى كلّ تقدير، فالظاهر من القدماء أنّ البحث في الجواز وعدمه بحث لغوي، ولكن الظاهر من المتأخرين أنّ البحث عقلي.

ولذلک استدلّوا للامتناع العقلي بوجوه ، نذكرها مع تحليلها.

١. جواز الاستعمال رهن لفظ ولحاظ ثان

استدلّ المحقّق الخراساني على الامتناع بأنّ الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة للمعنى حتى يصحّ جعل اللفظ الواحد علامة لشيئين، بل الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى، فإذا كان فانياً في أحد المعنيين، فافناؤه في المعنى الثاني يحتاج إلى لحاظ اللفظ بغير اللحاظ الأوّل، والمفروض انتفاؤه ، قال في «الكفاية»:

حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه، كأنّه الملقىٰ، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفىٰ، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلاّ لمعنى واحد، ضرورة انّ لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلاّ بتبع المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر، غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟![1]

يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد من الإفناء، المعنى الحقيقي بأن يتبدّل اللفظ إلى المعنى وتذهب فعلية اللفظ، فهو غير صحيح، ولا يلتزم به القائل، وإن أُريد أنّ الغرض الذاتي يتعلّق بالمعنى دون اللفظ، فالتالي غير ممتنع، إذ أي مانع من أن يتعلّق الغرض الذاتي بمعنيين وينظر إليهما بلفظ واحد ملحوظ بلحاظ فارد.

٢. اجتماع لحاظين آليّين في شيء واحد

استدلّ المحقّق العراقي بأنّ وضع اللفظ للمعنى ليس جعله علامة عليه

---

١ - كفاية الأُصول:١/٥٤، المطبوع بحاشية المشكيني رحمه الله .

ولو بنحو التنزيل، بل هو جعل اللفظ مرآة تحكي المعنى وتصوره للسامع، واستعمال اللفظ في المعنى هو فعلية كون اللفظ الموضوع مرآة وحاكياً. وبما أنّ المرآة ملحوظة حين استعمالها باللحاظ الآلي، فيلزم من استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو أكثر، أن يلحظ ذاك اللفظ الواحد، في آن واحد، بلحاظين آليينَ وحينئذٍ يجتمع اللحاظان في واحد شخصي.

نعم لو كانت حقيقة الوضع هو العلامة، فلا مانع من كون شيء واحد علامة لشيئين.[1]

والفرق بين تقريري الأُستاذ(الخراساني) و التلميذ(العراقي)، انّ تقرير الأُستاذ يركز على لزوم وجود لفظ ولحاظ آخر باعتبار انّ الاستعمال إفناء للّفظ، ولابدّ في الاستعمال في المعنى الثاني من لحاظ ولفظ واستعمال آخر.

وهذا التقرير يركز على استلزام الاستعمال اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على أنّ تعدّد اللحاظ في المعنيين يلازم تعدده في اللفظ المستعمل فيها، ولكن الظاهر أنّه لا ملازمة بين تعدّد اللحاظ في المعنى، وتعدّده في اللفظ، وذلك لأنّ كلاً من المعنيين تعلّق به الغرض الذاتي فيكون كلّ منهما ملحوظاً على وجه الاستقلال، بخلاف اللفظ فانّه متعلّق بالغرض تعلقاً آلياً، فيكفي في مقام استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنىٰ، تصوّر المعنيين مستقلاً أوّلاً، ثمّ الانتقال منهما إلى اللفظ ثانياً، والانتقال منه إلى المعنيين ثالثاً.

٣. اجتماع لحاظين مستقلين في صقع النفس

استدلّ المحقّق النائيني على الامتناع بأنّ لازم استعمال اللفظ في المعنيين

---

١ - بدائع الأ فكار:١/١٤٦، وما أفاده تعبير آخر عما في «الكفاية».

على نحو الاستقلال، تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آن واحد، كما إذا لم يستعمل اللفظ إلاّفيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد.[1]

وهذا التقرير يغاير التقريرين السابقين، فانّ الأوّل كان يركّز على أنّ الاستعمال رهن لحاظ ثان وهو غير موجود، كما أنّ الثاني يركز على أنّ لازم الاستعمال اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد.

وهذا التقرير يركز على أنّ النفس ليس بمقدورها ملاحظة معنيين بحيالهما واستقلالهما.

يلاحظ عليه: أنّ الممتنع هو اجتماع لحاظين مستقلين في آن واحد في معنى واحد، لأنّه أشبه باجتماع المثلين.

وأمّا تعلّق اللحاظين المستقلين بمعنيين في آن واحد كما في المقام فليس يمتنع، والشاهد على ذلك انّ النفس تستخدم العين والسمع والذائقة والشامة في آن واحد ويكون مدركات كلّ منها ملحوظة بالاستقلال أيضاً.

٤. إيجاد ماهيتين مختلفتين بوجود واحد

استدلّ المحقّق الاصفهاني في تعليقته بأنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إنّ وجود اللفظ في الخارج، وجود لطبيعي اللفظ بالذات، (تكويناً) ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل، لا بالذات، ولا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، وحيث إنّ الموجود الخارجي (اللفظ) بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: انّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى

---

١ - المحاضرات:٢١٧/١ ولاحظ أجود التقريرات:٥١/١ والمذكور في الثاني لا يخلو من إجمال.

خارجاً، ووجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر حتى ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلاّ إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، وقد عرفت أنّ الإيجاد والوجود متحدان بالذات وحيث إنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد.[1]

وحاصل ما أفاده يرجع إلى أمرين:

١. اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، فإذا صار وجوداً لأحد المعنيين، فلا وجود آخر له.

٢. الوجود والإيجاد واحد بالذات، والاختلاف بالاعتبار، فإذا كان وجود اللفظ واحداً بالذات، فليكن إيجاداً كذلك، لتفرّع الإيجاد على الوجود في الوحدة والكثرة.

يلاحظ عليه: أنّ أساسه خلط الاعتبار بالتكوين، فانّ الإيجاد التكويني لا يتعلّق إلاّ بماهية واحدة دون ماهيتين، وأمّا الإيجاد الاعتباري فلا دليل على أنّه كذلك، إذ أيّ مانع من فرض اللفظ وجوداً لكلّ من المعنيين في وعاء الاعتبار، وهل هذا إلاّ اجراء حكم التكوين على الاعتبار؟

أضف إلى ذلك أنّه لا دليل على أنّ اللفظ إيجاد للمعنى، بل وسيلة للالتفات إلى المعنى، فاستعمال اللفظ أشبه بكونه سبباً للانتقال إلى المعنى.

إلى هنا تبيّن أنّه لا دليل على امتناع الاستعمال، لكن يقع الكلام في وجود المانع من جانب الواضع وعدمه، فلو كان هناك مانع فإنّما هو من ناحية الوضع.

---

١ - نهاية الدراية: ١/٦٤.

المانع من جهة الوضع

ذهب المحقّق القمي إلى أنّ المانع هناك وضعي لا عقلي وهو أنّ الواضع وضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة فلا يجوز استعمال المفرد في غير حال الانفراد لا حقيقة ولا مجازاً، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلانّه لم تثبت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال.[1]

يلاحظ عليه: أنّ اللفظ وإن وضع للمعنى حال الوحدة لكن القيد(حال الوحدة) ليس قيداً للموضوع له ولا قيداً للوضع فلا يكون مانعاً من الاستعمال.

فإن قلت: إنّ الوحدة وإن لم تكن قيداً لواحد منهما لكن الوضع لم يتحقّق إلاّ في هذه الحالة فكيف يستعمل في غيرها؟

قلت: إنّ الضيق الذاتي إنّما يكون مانعاً إذا كان الاستعمال بملاك وضع واحد، وأمّا إذا استعمله بملاك وضعين فلا يكون مثله مانعاً عن الاستعمال.

والحاصل: أنّ كون المعنى موضوعاً له في حال الوحدة لا يكون مانعاً من استعماله في أكثر من معنى واحد وإلاّ يرجع إلى كونه قيداً لأحدهما والمفروض عدمه.

ثمّ أدلّ دليل على إمكانه هو وقوعه، فقد قام أحد المعنيين بالأدب العربي[2] بجمع شواهد على تحقّق استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، ونحن نقتصر على شيء قليل.

يقول الشاعر في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم :

المرتمي في الدجى، والمبتلىٰ بعمىٰ والمشتكي ظمأ والمبتغي دينا

---

١ - قوانين الأُصول:٦٣/١، طبعة تبريز عام ١٣١٥هـ

٢ - المحقّق أبو المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني في كتاب «وقاية الأذهان».

يـــأتون ســـدّته فـــي كـــلّ نـاحية ويســـتفيدون مـــن نـــعمائه عـــيناً

فاستعمل الشاعر لفظ «العين» فـي الشـمس، و البـصر، والمـاء الجـاري، والذهب حـيث إنّ المرتمي «المرميّ» في الدجىٰ، يطلب الضياء، والمبتلىٰ بالعمىٰ يطلب العـين البـاصرة، والإنسـان الظمآن يريد الماء، والمستدين يطلب الذهب.

بقيت هنا أُمور:

الأوّل: لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في الأكثر فالظاهر أنّه حقيقة في المفرد والمثنىٰ والجمع، لماعرفت من أنّ محط النزاع استعمال اللفظ في كـلّ واحـد مـن المـعنيين مسـتقلاً، بـالنظر إلى الوضعين لا في مجموع المعنيين على نحو التركيب ولا في الجامع بين المعنيين وقـد عـرفت أنّ الوحدة ليست قيداً للوضع ولا للموضوع له.

نعم ذهب صاحب المعالم إلى أنّ استعمال المفرد في الأكثر مجاز، واستعمال غيره كالتثنية والجمع في الأكثر حقيقة.

أمّا الأوّل، فلاستلزامه سقوط قيد الوحدة المأخوذ في الموضوع له؛ وأمّا الثاني، فلأنّ التـثنية بمنزلة تكرير اللفظ، فكأنّک نطقت بلفظين، واستعملت كلاً في معنى خاص.

وما ذكره غير تام، أمّا في المفرد فلما عرفت من أنّ الوحدة ليست قيداً لا في الوضع ولا في الموضوع له.

وأمّا الثاني أي استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى حقيقة، فلأنّ الظاهر أنّ الهيئة فيهما تدل على تعدد ما أُريد من المفرد، فلو أُريد من المفرد أحد المعاني فيدلّ على الفردين منه، وعندئذٍ لا يكون من قبيل استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وإن أريد منه أكثر من معنىٰ واحد فالهيئة تدل على الفردين

من كلّ من المعنيين، كفردين من العين الجارية وفردين من العين الباكية، ولا يكون الاستعمال حقيقة أيضاً على مبناه، لاستلزامه حذف الوحدة الملحوظة.

وحاصل الكلام: انّ الاستعمال على وجه يكون حقيقة ولا يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وعلى فرض آخر يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولكن لا يكون الاستعمال حقيقة على مبناه.

الثاني: إذا ثبت جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فهل يحمل المشترك على جميع المعاني عند عدم قرينة على واحد منها، أو لا؟

ذهب المحقّق البروجردي إلى الأوّل، قائلاً بأنّه حقيقة في الجميع فمقتضى أصالة الحقيقة في الاستعمالات حمله على الجميع.

يلاحظ عليه: أنّ المتَّبَع في الكلام هو الظهور العرفي، حتى أنّ العمل بأصالة الحقيقة، لأجل كون المجاز خلاف الظاهر المتبادر، ولا شكّ أنّ المتبادر هو إرادة واحد من المعاني لا أكثر، لأنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى نادر، فلا يصار إليه إلاّ أن يدلّ عليه دليل.

الثالث: هل يجوز استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي معاً؟

الظاهر أنّه لا يوجد مانع عقلي ولا قانوني، نعم ربما يقال بامتناعه، لأنّ استعماله في المعنى الموضوع له يصيّره حقيقة، واستعماله في الوقت نفسه في غير الموضوع له يصيّره مجازاً، والمجاز والحقيقة متضادان لا يجتمعان.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره إنّما يتم في الأعراض المتأصلة كالسواد والبياض دون الأُمور الاعتبارية كالحقيقة والمجاز. ولا مانع من وصف الاستعمال الواحد حقيقة باعتبار، ومجازاً باعتبار آخر.

الرابع: قد ورد في الروايات أنّ للقرآن تنزيلاً وتأويلاً، وأنّ لآياته ظهراً وبطناً، فربّما استدلّ القائل بجواز استعمال المشترك في معنيين بهذه الروايات بذريعة أنّ التأويل غير التنزيل، والبطن غير الظهر.

ولكن الظاهر انّه لا صلة لهذه الروايات بمحل النزاع، وإليک التفصيل.

أمّا التأويل فيستعمل في موردين:

الأوّل: تأويل خصوص المتشابه.

الثاني: تأويل الآيات القرآنية.

أمّا الأوّل فقد أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزلَ عَلَيْکَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَالْفِتْنَة وَابْتِغاءَ تَأْويلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلاّ اللّٰهُ وَالرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُوا الأَلْباب**﴾.[1]

فالتأويل من آل، يؤول: رجع ويرجع في هذه الآية بمعنى إرجاعها إلى ما هو المراد الواقعي، فانّ للآيات المتشابهة ظهوراً غير مستقر، فالذين في قلوبهم زيغ يتبعون الظهور المتزلزل ابتغاء الفتنة، وأمّا غيرهم فيتأمّلون فيها ويرجعون الآية في ظل الآيات المحكمة إلى ما هو المراد واقعاً ويستقر بذلک ظهورها.

مثلاً قد وردت آيات حول صفاته سبحانه التي تسمّى بالصفات الخبرية كاليد والوجه والعين، والاستواء على العرش، إلى غير ذلک من الآيات التي لها ظهور بدوي وهو ظهور غير مستقر، وظهور نهائي وهو ظهور مستقر.

أمّا الظهور البدوي فهو أنّ للّٰه سبحانه أعضاء كأعضاء الإنسان، واستقراراً على العرش كاستواء الإنسان على السرير.

---

١ - آل عمران:٧.

وأمّا الظهور المستقر فهو ما يتبادر من الآية بعد الإمعان في القرائن الحافّة بها، بضميمة الرجوع إلى الآيات المحكمة التي هي كالقرائن المنفصلة بالنسبة إلى الآية، وعلى ذلك فالمراد من التأويل الذي هو مصدر باب التفعيل، بمعنى إرجاع الآية إلى ما هو المقصود بالتأمل في القرائن والشواهد المتصلة والمنفصلة.

ومن القول الخطأ تفسير التأويل بمعنى حمل الآية على خلاف ظاهرها، لأجل مخالفتها لحكم العقل أو الحكم القطعي من الشارع فيؤوّل أي يصرف إلى خلاف ظاهرها بغية الجمع بين مفاد الآية وحكم العقل أو الآيات الأُخرى.

وجه الخطأ: انّ التأويل بهذا المعنى مصطلح جديد للمفسرين والأُصوليّين وليس له أثر في كتب اللغة، وحاشا أن توجد في القرآن آية مخالفة لحكم العقل، أو الحكم القطعي في الشرع حتى يصرف إلى خلاف ظاهرها، فما يتبادر من المخالفة كما في مورد الصفات الخبرية فإنّما هي مخالفة بدوية وظهور غير مستقر، وأمّا الظهور المستقر للآية فلا يكون مخالفاً لسائر الأدلة، ولأجل المزيد من الإيضاح نأتي بمثال يرجع إلى استعمال اليد في الآيات:

١. يقول سبحانه ﴿**قالَ يا إِبليسُ ما مَنَعَكَ أن تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَديّ أَسْتَكْبَرتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العالِين**﴾.[1]

فنقول: إنّاليد في الآية استعملت في العضو المخصوص ولكن كُنِّي بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتى يتسنّىٰ بذلك ذم إبليس على ترك السجود لآدم، فقوله سبحانه: ﴿**ما منَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بيدي**﴾ كناية عن أنّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيري حتى يصحّ لک يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بي، مع أنّه موجود خلقتُه بنفسي، ونفخت فيه من روحي، فهو مخلوقي الذي قمت

١ - ص: ٧٥.

بخلقه، فمع ذلک تمرّدتَ عن السجود له.

فأُطلقت الخلقةُ باليد وكُنّي بها عن قيامه سبحانه بخلقه، وعنايته بإيجاده، وتعليمه إيّاه أسماءه، لأنّ الغالب في عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيته بيدي، أو ما صنعته بيدي، أو ربيّته بيدي، ويراد من الكل هو القيام المباشري بالعمل، وربّما استعان فيه بعينه وسمعه وغيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها ويكتفي باليد. وكأنّه سبحانه يندد بالشيطان بأنّک تركتَ السجود لموجود اهتممت بخلقه وصنعه.

٢. ﴿**أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنا لَهُمْ مِمّا عَمِلَت أَيْدِينا أَنعاماً فَهُمْ لَها مالِكُون**﴾[١] فالمجسّمة المتعبّدة بظواهر النصوص البدوية تستدلّ بالآية على أنّ للّٰه سبحانه أيدي يقوم بها بالأعمال الكبيرة، ولكنّ المساكين اغترّوا بالظهور التصوريّ ولم يتدبّروا في الظهور التصديقي، أخذوا بالظهور الجزئي دون الجُمْلي، فلو كانوا ممعنين في مضمون الآية وما احتفّ بها من القرائن، لميّزوا الظهور التصديقي الذي هو الملاک لتحديد مفاد الآية عن غيره، فإنّ الأيدي في الآية كناية عن تفرّده تعالى بخلق الأنعام وانّه لم يشاركه أحد فيها، فهي مصنوعة للّٰه تعالىٰ والناس ينتفعون بها، فبدل أن يشكروا، يكفرون بنعمته، وأنت إذا قارنت بين الآيتين تقف على أنّ المقصود هو المعنى الكنائي، والمدار في الموافقة والمخالفة هو الظهور التصديقي لا التصوري.

قال الشريف المرتضى[٢]: قوله تعالى: ﴿**لما خلقت بيدي**﴾ جارٍ مجرى قوله: «لماخلقت أنا» وذلک مشهور في لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ماكسبتْ يداک،

١ - يس:٧١.

٢ - أمالي المرتضى:١/٥٦٥.

وما جرت عليک يداک. وإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلک في الإثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح في الحقيقة، بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل.

٣.قال سبحانه: ﴿**وَالسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيدٍ وَإِنّا لَمُوسِعُون**﴾[١] فاليد وإن كانت ظاهرة في العضو الخاص لكنّها في الآيةكناية عن القوة والإحكام بقرينة قوله:﴿**وانّا لموسعون**﴾ وكأنّه سبحانه يقول: والسماء بنيناها بقدرة لا يوصف قدرها وإنّا لذو سعة في القدرة لا يعجزها شيء، أو بنيناها بقدرة عظيمة ونوسعها في الخلقة.[٢]

إلى هناخرجنا بالنتائج التالية:

١. انّ اللازم في الصفات الخبرية، أعني اليد والرجل والعين والاستواء، هو تحصيل الظهور التصديقي لا التصوّري، والظهور الجملي لا الجزئي، فعندئذٍ يتعبّد به ولا يعدل عنه.ولا يحتاج إلى حمل الظاهر على خلافه.

٢. انّ اليد في الآيات الثلاث، إمّا كناية عن قيام الفاعل بالفعل مباشرة لا باستعانة من الغير كما في الآيتين الأُوليين، أو كناية عن القدرة الخارقة.

٣. حمل الآية على خلاف ظهورها البدوي أمر لا مانع منه، لأنّ الظهور البدوي ليس بحجّة ومخالفته لا تعد خلافاً للحجة.

هذا كلّه حول تأويل المتشابه، وأمّا الثاني أي تأويل القرآن فهو في مقابل التنزيل، فللقرآن تنزيل وتأويل، فالمراد من التنزيل ما انطبقت الآية عليه وقت

---

١ - الذاريات:٤٧.

٢ - الكشاف: ٣ / ٢١.

نزولها، وأمّا التأويل فالمراد هو المصاديق التي تتجدد للآية عبر الزمان، وهانحن نستعرض المثالين التاليين:

١.يقول سبحانه:﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَولا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَومٍ هاد**﴾.[١]

نص القرآن الكريم بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشخصه منذر، كما نصّ بأنّ لكلّ قوم هاد، وقد قام النبي بتعيين مصداق الهادي في حديثه، وقال:«أنا المنذر وعليٌّ الهادي إلى أمري».[٢]

ولكن المصداق لا ينحصر بعلي، بل الهداة الذين تواردوا عبر الزمان هم المصاديق للآية المباركة، ولذلك نرى أنّ الإمام الباقر عليه السلام يقول: «رسول اللّٰه المنذر، وعليٌّ الهادي، وكلّ إمام هاد للقرن الذي هو فيه».[٣]

فالهداة المتواردون كلّهم تأويل للآية في مقابل التنزيل.

٢. يقول سبحانه: ﴿**وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا في دِينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفرِ إِنَّهُمْ لاٰ أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ**﴾.[٤]

فهذه الآية تعطي ضابطة كلية في حقّ الناكثين للعهد الشرعي، قد احتجّ بها أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الجمل، روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «دخل عليّ أُناس من أهل البصرة، فسألوني عن طلحة والزبير، فقلت لهم: كانا من أئمّة الكفر، انّ عليّاً يوم البصرة لمّا صفَّ الخيول، قال لأصحابه: لا تعجلوا على القوم حتى أعذِّر فيما بيني و بين اللّٰه عزّ وجلّ وبينهم، فقام إليهم فقال:

يا أهل البصرة هل تجدون عليّ جوراً في حكم اللّٰه؟

---

١ - الرعد:٧.
٢ - نور الثقلين:٢/٤٨٢و ٤٨٥.
٣ - نور الثقلين:٢/٤٨٢و ٤٨٥.
٤ - التوبة:١٢.

قالوا: لا.

قال: فحيفاً في قسم (جمع القسمة)؟

قالوا: لا.

قال: فرغبت في دنيا أخذتها لي ولأهل بيتي دونكم، فنقمتم عليّ فنكثتم بيعتي؟

قالوا: لا.

قال: فأقمت فيكم الحدود وعطّلتها عن غيركم؟

قالوا: لا.

قال: فما بال بيعتي تُنكث، وبيعة غيري لا تُنكث؟ إنّي ضربت الأمر أنـفَه وعـينَه فـلم أجـد إلاّالكفر أو السيف، ثمّ ثنى إلى أصحابه، فقال:

إنّ اللّٰه تبارک وتعالى يقول في كتابه: ﴿**وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا في دِينكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمّةَ الكُفرِ إِنَّهُمْ لاٰ أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ**﴾.[1]

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «والذي فلق الحبة وبرئ النسمة واصـطفىٰ مـحمداً بـالنبوة انّـهم لأصحاب هذه الآية وما قوتلوا منذ نزلت».[2]

ثمّ إنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي سمّىٰ هذا النوع من القتال ـ حسب ما ورد في الرواية ـ تأويلاً في مقابل التنزيل، فقال مخاطباً لعليٍّ: «فتقاتل علىٰ تأويل القرآن كما قاتلت معي عـلى تـنزيله، ثـمّ تقتل شهيداً تخضب لحيتک من دم رأسک».[3]

روى ابن شهر آشوب عن زيد بن أرقم، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا أُقاتل على التنزيل، وعليّ يقاتل على التأويل».[4]

---

١ - التوبة:١٢.

٢ - نور الثقلين:١٨٩/٢؛ البرهان في تفسير القرآن:١٠٦/٢.

٣ - بحار الأنوار:١/٤٠، الباب ٩١.

٤ - المناقب:٢١٨/٣.

فهذا هو عمار قاتل في صفين مرتجزاً بقوله:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم علىٰ تأويله[1]

فوصف جهاده في صفين مع القاسطين تأويلاً للقرآن الكريم.

وعلى ذلك فالمراد من البطن هو المصاديق المتجددة عبر الزمان، والتعبير بالسبعين كناية عن الكثرة.

منهج القرآن في الهداية

إنّ كثيراً من الآيات القرآنية نزلت في ظروف خاصة، غير أنّ مفادها لا يقتصر على هذه الظروف فحسب بل يعمّها وغيرها، فمثلاً قوله سبحانه:

﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّ رِجالاً نُوحي إِلَيهِمْ فاسئَلُوا أَهل الذِّكر إِنْ كُنْتُم لاٰ تَعْلَمُون﴾.[2]

إنّ كثيراً من المشركين كانوا يرفضون رسالة النبي ﷺ بذريعة أنّه ﷺ يأكل الطعام كسائر الناس، فأمرهم سبحانه أن يسألوا أهل الذكر عن الأنبياء السابقين، وانّهم هل كانوا على تلك الوتيرة أو على غيرها؟ فمورد السؤال هو ذاك، كما أنّ المراد من أهل الذكر علماء أهل الكتاب، ولكن مفهوم الآية وهو الرجوع إلى أهل الذكر في المشاكل العالقة عام لا يختص بأهل الكتاب ولا بمورد الآية، ولذلك فسّر أهل الذكر في بعض الروايات بأئمّة أهل البيت، وهو أيضاً من قبيل الجري، أعني: تطبيق الكلي على أفضل أفراده، ولذلك يستدل بالآية على لزوم التقليد، لأنّه رجوع إلى أهل الذكر.

فالانتقال بالآية من مفادها الضيّق البدوي إلى هذا المعنى الوسيع تأويل

---

١ - الاستيعاب:٤٧٢/٢، المطبوع في حاشية الإصابة. ٢ - النحل:٤٣ و الأنبياء:٧.

وبطن لها، وبذلک تستفيد الأُمّة من الآية حقائق ومعاني كثيرة.ولا صلة للتأويل بهذا المعنى لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى .

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فسّر التأويل والبطن بوجه آخر لا يخلو من إشكال وقد بين شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ إشكاله في الدورة السابقة فليُرجع إلى المحصول.

الأمر الثالث عشر

في المشتق

اتّفقت كلمة علماء الأُصول على أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ، ومجازٌ فيما يتلبس به في المستقبل، واختلفوا فيما انقضى عنه المبدأ، وقبل الدخول في صلب الموضوع، نقدّم أُموراً:

الأوّل: تعريف المشتق

المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ آخر، ويسمّى الأوّل فرعاً، والثاني أصلاً، ولابدّ بينهما من مناسبة حتى يتحقّق الأخذ وقد قسّموه إلى صغير وكبير وأكبر. لأنّ الفرع إمّا أن يشتمل على حروف الأصل وترتيبه، فهو الأوّل، وإذا أطلق لا ينصرف إلاّإليه. وإمّا أن يشتمل على حروفه دون ترتيبه، وهو الاشتقاق الكبير، كما قيل: إنّ «فسر» مأخوذ من سفر، ويقال: «أسفر النقاب» إذا رفع، والتفسير أيضاً رفع النقاب عن وجه المراد؛ وإمّا أن لا يشتمل على حروفه فضلاً عن ترتيبه وهو الأكبر كثلم وثلب.[1]

١ - لاحظ في الوقوف على تفصيل الأقسام: الفصول الغروية: ٥٨ـ ٥٩.

الثاني: النزاع لغوي لا عقلي

الظاهر أنّ النزاع في المقام لغوي، والبحث في حدود الموضوع له، وانّ الواضع هل وضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ أو وضعه للأعم منه وممن تلبّس به آناً ما وإن زال عنده؟ والدليل على أنّه لغوي هو استدلال الطرفين بالتبادر وصحّة السلب وعدمه، ولو كان النزاع عقلياً لما كان لهذه الاستدلالات وجه، خلافاً لصاحب المحجة حيث ذهب إلى أنّ النزاع عقلي، وانّه لا خلاف في المفهوم والمعنىٰ، بل الاختلاف في الحمل، فانّ القائل بعدم صحّة الإطلاق على من انقضى عنه المبدأ يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد، فكما لا يصحّ إطلاق الماء على البخار بعد ما كان ماءً، كذلک لا يصحّ إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به، والقائل بصحّته يدّعي تفاوت الحملين، فانّ الحمل في الجوامد«حمل هو هو»، فلا يصحّ أن يقال للهواء ماء، والحمل في المشتقات «حمل ذي هو» و«حمل انتساب» و يكفي في الانتساب مجرّد الخروج من العدم إلى الوجود فيصحّ الحمل على المتلبّس ومن انقضى عنه المبدأ.

حاصله: انّ المفهوم واحد عند الطرفين، والقائل بالمجازية يدّعي كون الحمل في الجامد والمشتق حمل مواطاة، والقائل بالحقيقة يقول إنّ الحمل في الجامد مواطاة وفي المشتق«حمل ذي هو».

يلاحظ عليه: أنّه لا معنىٰ للنزاع في صحّة الإطلاق وعدمه عقلاً إذا تسالموا على المفهوم، والمعنىٰ بداهة بطلان عدِّ ما كان واجداً للمبدأ ثمّ صار فاقداً، من مصاديقه بحسب نفس الأمر، لأنّ الصدق والجري يدور مدار الواجدية ومعه لا وجه له.

الثالث: المشتق بين الأُدباء والأُصوليين

قد عرفت معنى المشتق عند الأُدباء، وهو أخذ اللفظ من لفظ آخر، وأمّا المشتق في لسان الأُصوليين فهو عبارة عمّا يجري على الذوات باعتبار كونها واجدة للمبدأ واتحادها معه بنحو من الاتحاد.

وبذلک يعلم أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فالأفعال قاطبة ماضيها ومستقبلها وأمرها، وإن كانت مشتقة عند الأُدباء لكنّها خارجة عن تعريف المشتق عند الأُصوليين، لأنّ الأفعال تدلّ على قيام مبادئها بالذات، قيام صدور أو حلول أو طلب فعل أو طلب ترک، ولا تدل على وصف الذات بها، ونظير الأفعال المصادر المجرّدة والمزيدة لعدم جريها كالأفعال على الذوات بنحو الهوهوية، بل هي تدل على نفس المبادئ.

كما أنّ بعض الجوامد الذي يجري على الذوات، وينتزع منه باعتبار اتحاده بالمبدأ كالزوج والرق والحرّ، داخل في تعريف المشتق عند الأُصوليين وخارج عن تعريف المشتق عند الأُدباء.

وأمّا الاجتماع فيصدقان جميعاً على أسماء الفاعلين والمفعولين وأسماء الزمان والمكان،وأسماء الآلة والصفات المشبهة وصيغ المبالغة،لوجود الملاک في الجميع وهو: انتزاعها من الذات وحملها عليه.

وبالجملة: الميزان وجود ذات ومبدأ قائم بها، من غير فرق بين القيام الصدوري والحلولي، أو كون المبدأ فعلاً، أو حرفة، أو ملكة، كما لا فرق بين النسب، أي النسبة القائمة بين الصفات والذات، سواء أكانت النسبة ثبوتية، أو تجددية، أو وقوعاً عليه، أو وقوعاً فيه، أووقوعاً به، أو غير ذلک ممّا يجده الإنسان في أسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والآلة والصفة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أيّدكون ملاك البحث أعمّ من المشتق عند الأُدباء وانّه يعمّ بعض الجوامد كالزوج للفرع الذي طرحه صاحب الإيضاح فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة، قال: تحرم الأُولى والصغيرة، وأمّا الثانية فحرمتها وعدمها مبنيّة على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس، أو كونه حقيقة في الأعمّ منه وممّن انقضى عنه المبدأ، فإن قلنا بالأوّل، لم يصدق على الثانية انّها أُمّ زوجته، بل هي أُمّ البنت، وليست أُمّ البنت محرّمة، وإن قلنا بالأعمّ، يصدق أنّها أُمّ من كانت زوجته سابقاً.[1]

ثمّ إنّ الكلام يقع في تحريم المرتضعة أوّلاً، والكبيرة الأُولى ثانياً، والكبيرة الثانية ثالثاً.

أمّا المرتضعة، فلا شكّ أنّها تحرم على الزوج إذا كان اللبن له، إذ حينئذٍ تكون الزوجة الصغيرة المرتضعة، بنته الرضاعية، والبنتية والزوجية غير مجتمعتين.

نعم لو كان اللبن لزوجها السابق الذي خرج عن حبالتها وتزوّجت بالثاني، تكون المرتضعة عندئذٍ ربيبة رضاعية للزوج الثاني، وحرمتها مبنية على حرمة الربيبة النسبية إذا تأخرت ولادتها، كما إذا طلّقها الزوج وتزوّجت بآخر وأنجبت بنتاً فلو قلنا بحرمة المتأخّرة للزوج الأوّل فتعمّ الحرمة البنت الرضاعية المتأخّرة في المقام أخذاً بقوله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

وأمّا الكبيرة فقد اتّفقت كلمتهم على بطلان زوجيتها، لأنّها صارت أُمّ الزوجة مع أنّها كالكبيرة الثانية لا تحرم إلاّ على القول بوضع المشتق للأعم لا لخصوص المتلبس فلا خصوصية للأُولى في ذلك.

بيان ذلك بوجهين:

---

١ - إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ٥٢/٣.

الأوّل: انّ المتضائفين متكافئان قوّة وفعلاً، ولا يمكن التفكيك بينهما، وعليه فبنتية المرتضعة وأُمومة المرضعة متضائفتان، لأنّه عندما صارت المرضعة أُمّاً صارت المرتضعة بنتاً، فهي أُمّالبنت، لا أُمّ الزوجة، وإلاّلزم تفكيك أحد المتضائفين (الأُمومة) عن الآخر(البنتية).

الثاني: إنّ زوجية المرتضعة وبنتيتها، متضادتان شرعاً، فمرتبة البنتية، مرتبة زوال الزوجية، والمفروض أنّها أيضاً مرتبة حصول الأُمومة، فينتج أنّ مرتبة الأُمومة، مرتبة زوال الزوجية فليس لنا زمان ولا مرتبة تضاف فيه الأُمومة إلى الزوجية.

وحاصل التقرير الأوّل: أنّ صدق الأُمومة على الكبيرة، والزوجية على الصغيرة غير معقول، لعدم صحّة انفكاك أحد المتضائفين(الأُمومة) عن المتضائف الآخر(البنتية).

وحاصل التقرير الثاني: أنّ مرتبة حصول البنتية والأُمومة، مرتبة زوال الزوجية، فكيف تكون أُمّاً للزوجة بل تكون أُمّاً للبنت، وأُمّ البنت ليست من المحرمات.

هذا هو الإشكال، وانّ المرضعتين في الحكم على حد سواء، وحرمة الكل مبنيّة على كون المشتق حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر أجاب عن الإشكال بما هذا لفظه: من أنّصدق البنتية للمرتضعة وزوال زوجيتها،وأُمومة المرضعة الأُولى، متّحدات في الزمان، فآخر زمان الزوجية متصل بأوّل زمان حدوث الأُمومة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الاكتفاء بهذا المقدار، خلاف منصرف العمومات، فانّ الظاهر من «أُمّهات نسائكم» أن تكون المرأة أُمّاً حقيقة أو تنزيلاً لزوجة فعلية، وأمّا الأُمومة المقارنة لآخر جزء الزوجية الزائلة، فليست داخلة تحتها .

١ - الجواهر:٢٩/٣٢٩ـ ٣٣٠.

والأولى أن يقال انّ التفريق بين المرضعتين لأجل النصّ الخاص، وذلک لمعتبرة علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له: انّ رجلاً تزوج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأة له أُخرى.

فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأتاه، فقال أبو جعفر عليه السلام : «أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنّها أرضعت ابنته».[1]

ولعلّ الرواية تؤيد ما ذكره صاحب الجواهر من أنّه يكفي صدق الأُمومة عند زوال الزوجية. وذلک من خلال انّ حكم التفصيل بين المرضعتين، مقتضى القاعدة :دخول الأُولى تحت الآية دون الثانية، ولا وجه لهذا الاستظهار إلاّ إذا قلنا بمقالة صاحب الجواهر.

الأمر الرابع: في دخول أسماء الزمان في محط النزاع

ربّما يتوهم خروج أسماء الزمان عن حريم النزاع كالمضرب إذا أُريد منه زمان الضرب، إذ لا يتصور له إلاّ قسم واحد وهو الذات المتلبّسة بالمبدأ، أي الزمان الذي وقع فيه الضرب، وأمّا القسم الآخر، أعني: ما انقضى عنه المبدأ فلا يتصوّر في الزمان، لأنّ الذات في اسم الزمان كالمضرب والمقتل هو الزمان و هو ليس شيئاً باقياً بل هو أمر منقض جزءاً فجزءاً.

وقد أجاب عنه في «الكفاية» بأنّ انحصار مفهوم في فرد لا يلازم وضع اللفظ لهذا الفرد كما في لفظي الإله[2] والواجب، فهما كليان مع أنّ المصداق

---

١ - الوسائل: ١٤، الباب ١٤ من أبواب الرضاع، الحديث ١.

٢ - وفي المصدر لفظ الجلالة، والظاهر انّه علم للذات الجامعة لصفات الجلال والكمال، ولم يقل أحد بكونه كلياً وإنّما قال به من قال في لفظ الإله .

منحصر في واحد.

يلاحظ عليه: بوجود الفرق بين اسم الزمان وذينک اللفظين، فانّ انحصار اسم الزمان في مصداق واحد، أعني: المتلبس أمر تدركه عامّة الناس، وهذا بخلاف انحصار الإله والواجب في فرد، فهو ليس بهذا الوضوح، ولذلک ذهبت الثنوية إلى تعدد الإله والواجب.

أضف إلى ذلک أنّ عطف «الواجب» على الإله غير تام، لعدم انحصار الثاني بفردٍ خاص، بل هو يعم الواجب بالذات والواجب بالغير، والواجب بالقياس إلى الغير كالمتضائفين، فانّ وجود الأب واجب بالقياس إلى الابن وبالعكس.

وقد أجاب المحقّق النائيني عن التوهّم بأنّه لو كان الزمان المأخوذ فيها، شخص ذاک اليوم بعينه لا كليه فللتوهم المذكور مجال، لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص، في حيّز المنع، بل الظاهر أنّه الكلي.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لو كان الإشكال منصبّاً على صدق عنوان المقتل على اليوم الثاني أو الثالث من السنة الثانية والثالثة كان لما ذكره وجه، وهو أنّ المقتل اسم كلي له مصاديق متعددة عبر الزمان حسب السنوات، غير أنّ الإشكال منصبّ على صدقه في نفس اليوم الأوّل بعد طروء القتل، فانّ المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل وهو جزء من اليوم، مع أنّه يطلق على جميع الأجزاء.

وثانياً: انّ المقتل وإن كان كلّياً، لكنّه بعد انطباقه على اليوم المعيّن تشخّص الكلي في ضمن ذلک الفرد، فصار ذلک اليوم (اليوم العاشر من محرم عام ٦١هـ) مصداقاً لمقتل الحسين عليه السلام فقط فلا يكون له مصداق آخر.

---

١ - أجود التقريرات: ٥٦/١.

والصحيح أن يقال: انّ لكلّ شيء بقاءً بحسبه، فالأشياء المادية على أقسام ثلاثة، ولكلّ بقاء عند العرف:

١. الجوامد، كالإنسان والفرس.

٢. الزمانيات كالتكلم وسيلان الماء.

٣. الزمان كاليوم والليل.

ولا شكّ أنّ للقسم الأوّل بقاءً حسب الحسّ، فزيد اليوم هو نفس زيد في الأمس أو الغد.

وأمّا القسم الثاني ـ فمع أنّ الإنسان يحس زواله وعدم بقائه، ومع ذلك يفترض الإنسان له بقاءً كسيلان الماء ونبعه فانّ له ابتداء وانتهاء، وللتكلم مبدأ و منتهى، فيتلقاها العرف أمراً واحداً ثابتاً، ومثله الزمان كاليوم فانّه له مبدأ بطلوع الشمس وبقاءً إلى غروبها عند العرف مع أنّ أجزاءه غير مجتمعة، فإذا وقع القتل في أوّل اليوم صحّ إطلاق المقتل إلى آخر اليوم لماعرفت من أنّ لليوم في نظر العرف بقاءً، و لذلك يقول: رأيته في أوّل اليوم أو وسطه أو آخره.

وأمّا صحّة إطلاقه بعد مضي سنة أو سنوات فلأجل اعتقاد الناس بعود الزمان بنفسه في ذلك اليوم وهم يرون اليوم في السنة الثانية نفس اليوم الماضي وعينه لا مثله. ولذلك يقولون اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

ثمّ إنّه ربّما يتوهم أيضاً بخروج اسم المفعول عن حريم النزاع لا لأجل عدم بقاء ذاته على ما توهم في اسم الزمان، بل لأجل كونه متلبساً دائماً، فالشخص مادام موجوداً يطلق عليه أنّه مضروب أو مقتول فتكون أسماء المفعولين خارجة عن محط النزاع.

يلاحظ عليه: أنّه يجب أن يُحدّد مفهوم المضروب، فلو أُريد منه المعنى

الحدوثي التجددي فهو قابل للانقضاء، ففي الآن الذي وقع عليه الضرب هو مضروب دون الآنات المتتالية.

نعم لو أُريد منه المعنى الناعت والمعرّف كما يقال: علي قالع باب خيبر فلا يتصوّر فيه الانقضاء .

وبعبارة أُخرى: فهو بالمعنى الحدوثي يتصوّر له التلبس والانقضاء، وبالمعنى الوصفي فهو متلبّس دائماً لا يتصوّر له الانقضاء.

ثمّ إنّ المحّقق النائيني استثنى من محط البحث، ألفاظ العلة والمعلول والممكن والواجب والممتنع، قائلاً: بأنّ منزلة هذه الألفاظ منزلة العناوين الذاتية كالإنسان، إذ لا يعقل بقاء الذات مع ذهاب الإمكان وإلاّ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب والممتنع.

يلاحظ عليه بوجهين: أوّلاً: أنّما ذكره إنّما يتم في العلل غير الاختيارية فلا يمكن ذهاب الوصف (العلية) مع بقاء الذات، دون العلل الاختيارية فلا مانع من بقاء الذات وازالة وصف العلية في العلل المختارة.

وثانياً: أنّما ذكره إنّما يصحّ لو كانت هذه الألفاظ موضوعة بوضع خاص، فبما أنّه لا يتصور فيها الأعمية، فلا معنى للوضع بالأعم، وأمّا إذا كان الموضوع له هو الهيئة الكلية في أسماء الفاعلين والمفعولين من دون نظر إلى مادة، فعدم جريان النزاع في بعض الموارد لا يوجب عدم جريانه في الهيئة على الوجه الكلّي من دون نظر إلى مادة خاصّة، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: في دلالة الأفعال على الزمان

المعروف بين الأُدباء أنّ الفعل يدلّ على الزمان، فالماضي يدل على تحقّق

الحدث فيما سبق، والمضارع على تحقّقه فيما يأتي أو الحال، وصيغة الأمر تدلّ على الطلب في زمان الحال حتى أنّ ابن الحاجب عرّف الفعل بقوله: ما دلّ على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة.[1]

ولكن المشهور بين الأُصوليين المتأخّرين عدم دلالته على الزمان، واستدلّوا عليه بوجوه غير تامّة، وإليك سردها:

الأوّل: انّ المادة في الأفعال تدلُّ على نفس الحدث، والهيئة على نسبة الحدث إلى الفاعل، فما هو الدال على الزمان؟

يلاحظ عليه: بأنّ الدالّ عليه ـ عند القائل بدلالة الفعل على الزمان ـ هي الهيئة التي تدلّ على نسبة الحدث إلى الفاعل في زمان خاص كما سيوافيك بيانه.

الثاني: النقض بصيغة الأمر والنهي، فانّ مدلولهما إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر أنّ نفس الإنشاء بهما متحقّق في الحال وهو غير القول بدلالتهما عليه.

يلاحظ عليه: بوجود الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فانّ الأفعال من قبيل الإخبار الملازم للزمان لكونه ينبئُ عن فعل محقّق أو سيتحقق في المستقبل، بخلاف الأمر والنهي فانّهما من مقولة الإنشاء، ولا يلازم مدلولُ الإنشاء الزمانَ.

أضف إلى ذلك انّ القائل بالفورية في كلتا الصيغتين يقول بدلالة الأمر والنهي على الزمان الحاضر.

الثالث: لو دلّ على الزمان لما صحّ اسناده إلى نفس الزمان، كما في قوله «مضى الزمان» وإلاّ لزم أن يكون للزمان زمان. ولما صحّ اسناده إلى المجرّد من دون فرق بين أن يكون المجرّد فاعلاً كما في قولك: «علم اللّٰه»، فانّ فعله فوق

---

١ - شرح الكافية: للرضي: ١١/١.

الزمان، أو مفعولاً كما في قولك «خلق اللّٰه الأرواح».

يلاحظ عليه: أنّ ذلك إثبات اللغة بالبرهان، مع أنّ الوضع لا يقتضي أن يكون على وفقه، فالبرهان العقلي شيء والوضع شيء آخر، فانّ الواضع لم يكن فيلسوفاً حتى يلتفت إلى هذه المحاذير ويضع الفعل للحدث المنتسب إلى الفاعل المجرّد عن الزمان حتى يصحّ اسناده إلى المجردات فاعلاً ومفعولاً، والمحذور المتوهم في المثال الأوّل ممّا يلتزم به العرف بشهادة أنّه يعتقد أنّ للزمان زماناً ويقول: «كان يوم، ولم يكن مع اللّٰه سبحانه شيء، ثمّ خلق السماوات والأرض والأيّام والليالي» حتى أنّ هذا الزعم سرى إلى بعض المتكلّمين الذين أثبتوا لمجموع العالم حدوثاً زمانياً، فقالوا: كان زمان ولم يكن شيء سوى اللّٰه ثمّ خلق ما خلق.

ومن هنا يعلم الحال في المثال الثاني، فإنّ قولنا «علم اللّٰه» يدلّ على الزمان و إن كان البرهان يقتضي كون فعله فوق الزمان بمعنى أنّ علمه سابق على الزمان أو أنّ فعله غير مقيّد به.

وأمّا قوله: «خلق اللّٰه الأرواح» فمعنى تجرّد الأرواح كونها غير متقيدة بالزمان وإن كانت غير خارجة عنه.

والحاصل: انّ إثبات اللغة بالبراهين الفلسفية ليس طريقاً صائباً، فاللازم تحليل مسائل كلّ علم حسب الأُسلوب الخاص به.

الرابع: المضارع عندهم مشترك في الحال والاستقبال وليس بمشترك لفظي، وإلاّ لزم استعماله فيهما استعمالاً في أكثر من معنى واحد كما في قولنا: «يضرب زيد اليوم وغداً»، ولا معنوي لعدم الجامع بين الحال والاستقبال لتباين أجزاء الزمان.

يلاحظ عليه: بأنّ الجامع بين الحال والاستقبال أمر انتزاعي، وهو «ما لم

يمض من الزمان»، و هو كاف في الوضع إذ يمكن به الإشارة إلى الموضوع له.

الخامس: انّ الماضي عندهم ربّما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقة، وبالعكس، مثل قولك: «يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيّام» و قولك: «جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت» أو «فيما بعده» أو«فيما مضىٰ».

يلاحظ عليه: أنّ الملاك في كون الشيء ماضياً أو مضارعاً، إمّا حال التكلّم أو الحدث الذي قورن به الكلام، والمثالان من قبيل الثاني لا الأوّل، فانّ الملاك هو المجيء و«ضرب زيد» ماض بالنسبة إليه، كما أنّ «ضربه» مضارع بالنسبة إليه فلا تعارض.

فهذه الأدلّة التي ذكر أكثرها المحقّق الخراساني في الكفاية لا تسمن ولا تغني من جوع.

والحقّ أن يقال: أنّ الأفعال ماضيها ومستقبلها تدلّ على الزمان الماضي أو المستقبل بالدلالة الالتزامية، لا بالدلالة المطابقية ولا التضمنية.

ويعلم ذلك بملاحظة أمرين:

أ. لا يمكن لأحد أن يُنكر وجود الفرق بين قولنا: ضرب و يضرب، فانّ الأوّل يقارب من قولنا ضرب في الماضي مثلاً، والثاني من قولنا يضرب في المستقبل.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ الزمان ماضيه ومستقبله من المفاهيم الاسمية ولا معنى لأخذها في مداليل الهيئة التي هي من المفاهيم الحرفية.

فالأمر الأوّل يجرّنا إلى القول بدلالته على الزمان، والأمر الثاني يصدّنا عن القول به، فالذي يمكن أن يقال: انّ المتبادر من الهيئة معنى ينبئُ عن صدور الحدث من الفاعل كما في الأفعال المتعدية، أو قيامه به كما في الأفعال اللازمة، أو

ترقّب الصدور عن الفاعل أو ما يقرب من ذلك في الفعل المضارع، ومن الواضح أنّ الإخبار عن التحقّق أو الترقّب يلازم دلالة الفعل على الماضي والحال والمستقبل، فالقول بالدلالة صحيح إذا أُريد منه ما ذكرنا.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة موضوعة لسبق الحدث، أو لترقّب وقوعه، والسبق والترقّب يلازمان الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال.

نعم ليس المراد من وضع الهيئة على مفهوم التحقّق والسبق أو مفهوم الترقّب واللحوق بصورة المعنى الاسمي حتى يقال: انّ الهيئة من الأدوات الحرفية فكيف تدل على المعنى الاسمي؟! بل المراد واقع السبق وحقيقته أو مصداقه، وهذا نظير ما يقال انّ لفظة «من» موضوعة للابتداء و انّ«إلى» موضوعة للانتهاء، فليس المراد انّهما موضوعان لمفهومهما الاسمي بل لواقعهما ومصداقهما وما يعد ابتداءً وانتهاء في الخارج.

وما ذكرناه هو خلاصة ما أفاده المحقّق الاصفهاني في تعليقته والسيّد الأُستاذ في درسه.

قال الأوّل: إنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتقيّدة بالسبق الزماني بنحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتقيّدة بعدم السبق الزماني، لا أنّ الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أو غير الماضي بهذه العناوين الاسمية، مأخوذة في الهيئة كي يقال انّ الزمان عموماً وخصوصاً من المعاني المستقلة بالمفهومية فلا يعقل أخذها في النسبة التي هي من المفاهيم الأدوية.[1]

والحاصل: انّ هنا دلالة واحدة وهي الدلالة على سبق الحدث أو ترقّب

١ - نهاية الدراية:١/٧٥، ط عبد الرحيم، طهران.

حصوله، لكن العقل يحلّله إلى دلالات كثيرة، وهو أنّ هنا حدثاً ونسبة وفاعلاً وصدوراً سابقاً أو لاحقاً. كما هو الحال في قولنا باللغة الفارسية «زد» أو «می٣زند».

الأمر السادس: ما هي مادة المشتقات؟

لا شكّ انّ العارف باللغة يُحسّ أنّ هناك معنى سارياً في عامّة المشتقات بحيث إنّ المفاهيم المختلفة تطرأ على ذلك المعنى، ويصوّره بصور مختلفة، وهذا ما يسمّى بمادة المشتقات، فالهيئات تفيد معاني مختلفة لكن الجميع ينصبُّ على معنى واحد، فتارة يلاحظه صادراً عن الفاعل، وأُخرى واقعاً عليه، وثالثة متحقّقاً في زمان ومكان، إلى غير ذلك من المعاني الطارئة، وهذا يدلّنا على أنّ في المشتقات مادة سيّالة متضمّنة معنى سارياً في عامّة الصحيح في جميع الصور.

ويؤيد ذلك أنّه كثيراً ما يعلم الإنسان مفهوم الهيئة ولكن يجهل بمفاد المادة، وهذا آية تعدد الوضع وانّ هناك شيئا موضوعاً لمعنى، و الهيئة موضوعة لمعنى آخر، وقد اختلفت كلمتهم في تعيين ما هي المادة السارية لهذه المشتقات الكثيرة إلى مذاهب:

الأوّل: انّ المصدر أصل، والفعل والوصف مشتقان منه، وهذا خيرة البصريين.

الثاني: انّ الفعل أصل، والمصدر مشتق منه، وهذا مذهب الكوفيين، وإلى المذهبين يشير ابن مالك في ألفيته، يقول:

المصدر اسم ما سوى الزّمان من ... مدلولي الفعل كامن من أمن

بمثله أو فعل أو وصف نصب ... وكونه أهلاً لهذين انتخب

الثالث: انّ المصدر أصل، والفعل مشتق منه، والصفات مشتقة من الفعل.

الرابع: انّ كلاً من المصدر والفعل أصل برأسه.[1]

وهناك مذهب خامس سيوافيك بيانه وهو خيرة السيّد الأُستاذ ﷾ .

وهم وإزاحة

إنّ بعض المتأخّرين من الأُصوليين نفوا كون المصدر أصلاً ومادة للمشتقات قائلين بأنّ الأصل يجب أن يكون محفوظاً في فروعه بمادته وهيئته مع أنّ هيئة المصدر مانعة من كونه أصلاً لسائر المشتقات، لعدم إمكان حفظ الهيئة فيها.

وبالجملة: انّ نسبة مادة المشتقات إليها كالمقسم بالنسبة إلى سائر الأقسام، فكما أنّه يشترط وجود المقسم في عامة الأقسام، فيجب وجود المصدر بهيئته ومادته في جميع المشتقات، ولكنّه أمر غير ممكن، لأنّ هيئة المصدر آبية عن انضوائها في هيئة أُخرى، فلابد من إزالة الهيئة السابقة وهي لا تجتمع مع مبدئيتها للمشتقات.

يلاحظ عليه: بأنّه نشأ من قياس المبدأ في عالم الألفاظ بما هو المبدأ في عالم التكوين والحقائق العينية، فانّ الهيولى الأُولى مادة الكون وهي عارية عن كلّ الفعليات حتى تصلح لئن تتعاقب عليها صور كثيرة، وأمّا المبدأ في عالم الألفاظ فلا دليل على لزوم كونه عارياً عن كلّ الخصوصيات، بل يكفي وجود سريان حروفه مع ترتيبها في عامة المشتقات.

فالمصدر أشبه بالمبدأ في التراكيب الصناعية، فانّ القطن يُعد مبدأ لكثير من الألبسة حيث إنّه مادة للخيط والثياب، والنفط مادة للصناعات البلاستيكية

---

١ - لاحظ شرح ابن عقيل:١/٤٧٣ـ ٤٧٤.

مع أنّهما غير مأخوذتين بعامة الخصوصيات في فروعهما .

فإذا كان الحال كذلك في التراكيب الصناعية، فليكن كذلك في عالم الألفاظ فانّ المصدر لما كان أقل وأبسط من حيث المعنى عن سائر المشتقات، أخذ مبدأ لها، وأمّا لزوم حفظ عامّة خصوصيات المبدأ في الفروع فهو أشبه بلزوم ما لا يلزم.

فإن قلت: إنّ المصدر يشتمل على نسبة ناقصة، فهي تمتنع عن كون المصدر مادة المشتقات.

قلت: إنّ اشتما ل المصدر على النسبة الناقصة لا يضرّ بالمقصود، لأنّها نسبة مبهمة قابلة لتوارد النسب المختلفة عليه.

نعم لو اشتمل على نسبة تامّة كالفاعلية أو المفعولية فهي تمنع عن التلوّن بألوان النسب.

فإن قلت: فعلى هذا فاسم المصدر أولى بأن يكون مادة المشتقات، لأنّه فاقد حتى نفس هذه النسبة الناقصة، وإنّما يدل على مجرّد الحدث.

قلت: إنّ اسم المصدر نادر الوجود فلا يكن اتخاذه مبدأ ومصدراً.

فإن قلت: لو كان للمادة وضع مستقل وراء وضع الهيئات، للزم تعدد الدلالة، وهو يستلزم تعدد المداليل، وهو لا يناسب بساطة المشتق الذي اتّفقت عليه كلمتهم في هذه الأعصار، على أنّ تعدد المداليل خلاف المتبادر في عامّة الصيغ.

قلت: إنّ وجود المادة لما كان مندكّاً في الهيئة ومتحصلاً بتحصلها، ومتحداً معها بنحو من الاتحاد، اندكت دلالتها في دلالة الهيئة، فصار اللفظ بهيئته و مادّته مفيداً لمعنى واحد.

ثمّ إنّ هيئة المصدر لما كانت مانعة عن كون المصدر مادة للمشتقات عند

السيّد الأُستاذ ﷾ ذهب إلى أنّ المبدأ عبارة عن الحروف المترتبة مجرّدة عن كلّ هيئة، كحروف «ض، ر، ب» فهي موضوعة لنفس المعنى مجردة عن كلّ خصوصية ونسبة فاعلية أو مفعولية.

فإن قلت: إنّ اللفظ الموضوع لابدّ وأن يكون قابلاً للتنطّق والتلفظ، والمادة العارية عن كلّ صورة غير قابلة له.

قلت: إنّ وضع المادة لما كان وضعاً تهيئياً لأن تتلبس بالهيئات الكثيرة من الماضي والمضارع، فلا يلزم أن تكون قابلة للتنطق.[1]

يلاحظ عليه: أنّ العرف العام لا يضع لفظاً لمعنى ما لم ينطق به فهو بالنطق به يضع اللفظ غالباً، وقد مرّ أنّ وضع غالب الألفاظ وضع تعيني لا تعييني، ووضع المادة بلا هيئة يحتاج إلى قدرة فكرية خارج عن إطار قدرة الواضع الساذج.ولذلک استقرّنظره أخيراً على أنّ المصدر مادة المشتقات، لكن الهيئة غير دخيلة في المبدئيّة بل دخيلة في إمكان النطق به، ولو أمكن النطق به بلا هيئة لوضعها بلا هيئة، و على ذلک يصبح النزاع أشبه باللفظيّ.

الأمر السابع: التفصيل في بعض المشتقات ونقده

ربّما يفصل بين المشتقات فيتوهم أنّ بعضها حقيقة في المتلبّس والبعض الآخر في الأعم، وذلک فيما لو كان المبدأ فيه حرفة أو قوّة أو ملكة فانّ المشتق يصدق مع عدم التلبّس بالمبدأ وذلک كالكاتب والمثمر والمجتهد.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني بما حاصله: أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوّة وملكة، وفي بعضها

١ - تهذيب الأُصول:١/١٠٥ـ ١٠٦.

فعلية، لا يوجب تفصيلاً في المسألة، بل يوجب طول التلبّس وقصره حسب اختلاف المبادئ، فلو كانت المادة فعلية يكون المتلبّس أقل مدّة مما إذا كانت المادة حرفة أو ملكة أو قوّة.

توضيح ذلك: أنّ المبدأ تارة يؤخذ على نحو الفعلية كقولنا قائم، وأُخرى على نحو الحرفة كقولنا تاجر، وثالثة على نحو الصناعة كقولنا: حدّاد ونسّاج، ورابعة على نحو القوّة كالشجر المثمر، وخامسة على نحو الملكة كالطبيب والمجتهد، وسادسة على نحو الانتساب إلى الأعيان الخارجية كقولنا لابن وتامر.

فعند ذلك يختلف واقع التلبّس حسب اختلاف المبادئ، ففي القسم الأوّل: يشترط كونه واجداً للمبدأ فعلاً ولذلك لا يصدق القائم على القاعد.

وفي الثاني والثالث: يكفي اتخاذه حرفة وصنعة مادام لم يعرض عنهما وإن لم يكن يمارس فعلاً.

وفي الرابع: يكفي كونه واجداً لقوة الإثمار في مقابل فقدانها وإن لم يثمر الآن، فالشجرة الواجدة لتلك القوّة شجرة مثمرة حتى في أيام الشتاء.نعم لو زالت قوّة الاثمار لخرجت عن كونها مثمرة. وهكذا الأمر في الخامس والسادس، فمادام الطبيب والمجتهد يملكان ملكة الطبابة والاجتهاد يصدق عليهما أنّهما طبيب ومجتهد إلاّإذا زالت الملكة.

وإلى ذلك يرجع قول بعضهم من أنّ تلبّس كلّ شيء بمادة حسب اختلاف المادة. وعند ذلك يقع النزاع في أنّ هيئة المشتق هل رخصت للمتلبّس الذي تقتضيه مادته أو للأعم منه وممّن انقضى عنه المبدأ؟

وبذلك يعلم أنّ اختلاف كيفية التلبّس لا يوجب اختلافاً فيما هو الملاک غير أنّ الظاهر من المحقّق الخراساني أنّ الاختلاف في كيفية التلبّس ينشأ من

جانب المادة كما هو الغالب فيما مضى، ولكنّه ربّما ينشأ من الهيئة وذلك كما في المفتاح والمسجد، فانّ المادة فيهما أعني الفتح والسجود من قبيل الفعليات لكن الهيئة وُصفت لما يصلح للفتح أو يكون معداً للسجود وإن لم يفتح به أو لم يسجد فيه.

بل ربّما ينشأ الاختلاف من كيفية الجري، فإذا قلت: هذا المائع سم قاتل، يستفاد منه أنّ المبدأ أخذ بالقوّة، وأمّا إذا قلت، زيد قاتل، فيراد منه أنّه قاتل بالفعل.

الأمر الثامن: ما هو المراد من الحال في عنوان البحث؟

المذكور في عنوان المسألة في الكتب هو أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس في الحال أو الأعم منه وممّن انقضى عنه المبدأ، فاختلفت كلمتهم في تفسير الحال إلى أقوال:

الأوّل: أنّ المراد هو زمان النطق بالمشتق.

وهذا الاحتمال مردود بوجوه:

أ. عدم دلالة المشتق على الزمان.

ب. اتّفاقهم على أنّ قولنا: كان زيد ضارباً أمس، أو سيكون ضارباً غداً، حقيقة إذا كان متلبّساً بالمبدأ في ظرف النسبة، وهذا يدل على أنّ المشتق لم يوضع للمتلبّس في زمان النطق.

ج. أنّ هذا الاحتمال يوجب كون المشتق مجازاً في أغلب الموارد، لأنّ التلبّس في زمان النطق أقلّ مصداقاً من غيره.

الثاني: انّ المراد زمان التلبّس.

وهذا الاحتمال لا ينسجم مع عنوان البحث لاستلزام أن يكون اللفظ «في الحال» أمراً زائداً حيث إنّهم عنونوا البحث بالشكل التالي وقالوا: «هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه» ولا معنى لقولنا: «تلبّس بالمبدأ في حال التلبس» لأنّ المتلبّس بالمبدأ يتلبّس في حال التلبّس.

الثالث: انّ المراد زمان الجري والنسبة.

وهذا هو الذي اختاره المحقّق الخراساني وغيره، وحاصله: أنّه موضوع للمتلبّس بالمبدأ في ظرف النسبة، فلو كان ظرف التلبس موافقاً لظرف النسبة فهو حقيقة وإلاّ فهو مجاز، فإذا قلت: زيد ضارب غداً، فلو أردت أنّ المتلبّس بالضرب غداً، ضارب غداً يكون حقيقة، ولو أُريد انّ المتلبّس بالضرب غداً، ضارب فعلاً فهو مجاز.[1]

يلاحظ عليه بأُمور:

الأوّل: انّ مدلول المشتق بسيط ووضعه للمتلبّس في حال الجري وزمان النسبة يستلزم كونه مركّباً ودالاً على الزمان تضمناً، وهو لا يجتمع مع كونه بسيطاً.

الثاني: انّ ما ذكره إنّما يتمشّى في الجمل الإخبارية، وأمّا الجمل الإنشائية مثل قولك:«أكرم العالم» لأنّ الجمل الإنشائية لا تدلّ على الزمان حتى يقال: إذا طابق زمان التلبّس مع زمان النسبة فهو حقيقة وإلاّفهو مجاز.

الثالث: وهو بيت القصيد في المقام أنّ النزاع في مفاهيم المفردات و معاني الكلمات وانّ لفظ المشتق بما هوهو ـ مع قطع النظر عن كونه مبتدأ أو فاعلاً أو مفعولاً ـ هل هو موضوع للمتلبّس أو موضوع للأعم؟

والنسبة والجري وتطابق زمان التلبّس مع زمان الجري يوجب أن يكون

---

١ - كفاية الأُصول:١/٦٦.

البحث في الجمل والمركبات، والمفاهيم التصديقية مع أنّ البحث إنّما هو في المفاهيم التصورية، وبذلك يعلم أنّ هذه الاحتمالات كلّها ضعيفة وانّه لابدّ من تفسير الحال بمعنى آخر.

ما هو المختار في تفسير الحال؟

والحقّ أن يقال أنّ المراد من الحال في عنوان البحث هو فعلية اتصاف الذات بالمبدأ، ويرجع النزاع إلى سعة المفاهيم وضيقها.

فعلى القول بالأخصّ يكون الموضوع له هو الذات المتزامنة مع المبدأ، وعلى القول الآخر يكون الموضوع له الأعم من المتلبّس ومن انقضى عنه المبدأ.

وبذلك ظهر أنّ المراد من الحال هو فعلية التلبّس ومقارنة الذات بالمبدأ.

وإن شئت قلت: إنّ العقل يرى جامعاً حقيقياً بين الأفراد المتلبّسة بالمبدأ ولا يرى ذلك الجامع بين المتلبّس وما انقضى عنه المبدأ، ولو كان هناك جامع، فالجامع ـ كما سيوافيك ـ جامع انتزاعي فالنزاع في أنّ الموضوع له هو الجامع الحقيقي أو الجامع الانتزاعي فالنزاع حقيقة في تحديد معاني المفردات لا فيما هو المراد من الجمل، فانّ الثاني يتبع الأوّل. فلو كان المشتق موضوعاً لحكم إنشائي كقولنا : «أكرم العالم»و«صل خلف العادل» فعلى القول بالتلبّس يختص الحكم بالموضوع المتّصف بالمبدأ، فلا يجب إكرام من نسي علمه كما لا يجوز الصلاة خلف من كان عادلاً وأُزيلت عدالته، بخلافه على القول بالأعم.

هذا في القضايا الإنشائية، وأمّا القضايا الخبرية كقولنا: إنّ زيداً ضارب، فعلى القول بكونه موضوعاً للمتلبّس بالفعل فهو ينطبق على التلبّس في زمان الجري والنسبة، بخلافه على القول الآخر، فهو ينطبق على كلا الظرفين، ظرف

الجري والنسبة وظرف الانقضاء.

وبعبارة أُخرى: على القول بوضعه للمتلبّس، فلو قلنا زيد ضارب، و أردنا منه أنّه ضارب أمس، فهو حقيقة في ذلك الظرف دون الآخر؛ وأمّا إذا قلنا بالقول الآخر، فهو حقيقة في ذلك الظرف وغيره.

والقول بأنّ الموضوع له هو المتلبّس بالفعل غير القول بأنّه موضوع للمتلبّس في ظرف النسبة والجري، نعم، ينطبق المتلبّس بالفعل عندما ورد في الجملة الخبرية على المتلبّس في ظرف النسبة في الجمل الخبرية، لكن الانطباق غير كونه موضوعاً له، وبذلك ظهر الفرق بين المختار و ما ذهب إليه المحقّق الخراساني.

الأمر التاسع: ما هو الأصل في المسألة؟

المراد من الأصل ما ينتهي إليه المجتهد بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، فلو ثبت بالدليل الاجتهادي بأنّ المشتق موضوع للمتلبّس أو للأعم فالمستنبط في غنى عن هذا الأصل، وإنّما يحتاج إليه إذا لم يتبين له ما هو الواقع حسب الدليل الاجتهادي، فكون الأصل مرجعاً فرع اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي.

ثمّ إنّ الأصل في المقام إمّا لفظي أو عملي، والعملي إمّا موضوعي أو حكمي.

أمّا الأوّل: فالمراد منه هل الأصل تقديم المجاز على الاشتراك المعنوي، أو الأصل العكس؟ فعلى القول بكونه موضوعاً للمتلبّس يكون استعماله في ما انقضى عنه المبدأ من باب المجاز، وأمّا على القول الآخر يكون اللفظ موضوعاً لمعنى جامع بين المصداقين، ويكون مشتركاً معنوياً، وبما أنّه لا ترجيح عندنا

لتقديم أحد الأصلين على الآخر ـ كما أوضحنا حاله فيما سبق ـ فليس هنا أصل لفظي، وانحصر البحث في الأصل العملي وهو إمّا موضوعي جار في تنقيح الموضوع وإمّا حكمي.

أمّا الأوّل: فكقولنا: الأصل عدم الوضع للأخص، أو الأصل عدم وضعه للأعم، فهذا الأصل ساقط في المقام لوجوه:

أ. تعارض الأصلين في كلّ من الجانبين.

ب. انّ هذا الأصل مثبت، فانّ عدم الوضع للجامع بين أفراد المتلبّس لا يثبت كونه موضوعاً للجامع الوسيع الشامل للمتلبّس وغير المتلبّس، لأنّه من اللوازم العقلية.

ج. انّ هذا النوع من الأصل غير معتبر عند العقلاء، فانّ الغاية من إجراء الأصل عندهم هو كشف المراد لا تحديد المعنى اللغوي كما هو المفروض في المقام.

وأمّا الأصل الحكمي الشرعي في موارد الشكّ، فهو يختلف حسب اختلاف الموارد.

قال المحقّق الخراساني: فلو كان الانقضاء قبل انشاء الحكم وشككنا في سعة الحكم وضيقه لأجل الشكّ في معنى المشتق، تكون أصالة البراءة محكّمة، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وقد انقضى المبدأ قبل إنشاء الحكم عن بعض الأفراد، وأمّا إذا كان الانقضاء بعد إنشاء الحكم فاستصحاب الوجوب محكَّم.[1]

وحاصله: انّه إن كان الشكّ في الحدوث تجري أصالة البراءة، وإذا كان الشكّ في البقاء تجري قاعدة الاشتغال، فلو كان الانقضاء قبل إنشاء الحكم يرجع

١ - كفاية الأُصول: ٦٨/١.

الشكّ إلى سعة الحكم وضيقه فتجري فيه البراءة، وأمّا إذا كان الانقضاء بعد انشاء الحكم يرجع الشكّ إلى بقاء الوجوب والأصل بقاؤه.

هذا فيما إذا كان الواجب عامّاً استغراقياً، وأمّا إذا كان الواجب عامّاً بدلياً كما إذا قال: «أكرم عالماً»، فالثمرة أيضاً مترتبة فلا يسقط التكليف إلاّبإكرام المتلبّس في الصورة الأُولى، ولا يسقط بإكرام المنقضي عنه المبدأ للشكّ في شمول الحكم له حتى يسقط بامتثاله، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالأعم، فيجوز الاقتصار بإكرام من انقضى عنه المبدأ لشمول الحكم له على ذلك الفرض.

فاتضح بذلك ظهور الثمرة في كلا المقامين: إذا كان الواجب استغراقياً، وإذاكان الواجب عامّاً بدلياً.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات اختار أنّ الأصل على كلا القولين هو البراءة فيما إذا كان الواجب عامّاً استغراقياً؛ أمّا إذا كان إنشاء الحكم بعد الانقضاء، فواضح لكون الشكّ في الحدوث؛ وأمّا إذا كان الانقضاء بعد الإنشاء، فلا يجري سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية وعدمها، أمّا على الثاني، أعني: عدم جريانه في الأحكام الكلية فواضح، وأمّا على القول بجريانه فوجه عدم الجريان في المقام لأجل نكتة خاصة وهي عدم إحراز بقاء الموضوع، فانّ الشبهة فيه مفهومية، لأنّ الموضوع له مردد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي، فالاستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحراز وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة، مثلاً: العالم بما له من المعنى موضوع للحكم، فالتمسّک باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشكّ في بقاء الموضوع.[1]

أقول: وتحقيق المقام يتوقّف على البحث في موضعين:

---

١ - المحاضرات: ١/٢٥٧ـ ٢٥٨.

الأوّل: حكم الاستصحاب في الأحكام الكلية، سواء أكانت الشبهة مفهومية أو لا.

الثاني: حكم الاستصحاب في الأحكام الكلية في خصوص ما إذا كانت الشبهة مفهومية.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإشكال الماثل في نظر الأعلام هو ارتفاع الموضوع، فإذا قال الشارع(الماء المتغيّر نجس) فلو فرضنا زوال تغيّره بنفسه وشككنا بقاء الحكم لا يصحّ استصحاب الحكم الكلي، لأنّ الموضوع هو الماء المتغيّر، والمفروض زواله، فكيف يستصحب؟ ونظيره استصحاب النجاسة المترتبة على العنب المغلي واسرائه إلى الزبيب المغلي مع أنّهما موضوعان متغايران.

هذا هو حقيقة الإشكال في جريان الأصل في الأحكام الكلية على وجه الإطلاق، وأمّا دفع هذا الإشكال فحاصله: أنّ هنا خلطاً بين استصحاب الحكم الكلي المترتب على عنوان الماء المتغيّر وإسرائه إلى عنوان آخر وهو الماء غير المتغيّر، وبين استصحاب الجزئي بعد انطباق الحكم الكلي على مصداقه الخارجي، وزوال الموضوع يختص بالأوّل دون الثاني، إذ لا شكّ أنّ إسراء حكم عنوان إلى عنوان آخر أشبه بالقياس ولا يصدق عليه النقض إذا لم يترتب حكم الأوّل على الثاني.

وأمّا إذا افترضنا أنّ هذا الحكم الكلي (الماء المتغيّر نجس) انطبق على الخارج ومصداقه الجزئي، فصار الماء الموجود في الحوض محكوماً بالنجاسة، فعند ذلك يصير الموضوع هو الماء الموجود في الخارج لا عنوان الماء المتغيّر.

فإذا افترضنا أنّه زال تغيّره بنفسه فبما أنّ الموضوع ـ للحكم الشرعي بعد الانطباق ـ هو ذلك الماء المشخّص لا (العنوان الكلي) فنشير إلى ما بين أيدينا من

الماء، ونقول: كان هذا نجساً والأصل بقاء نجاسته، ومن الواضح أنّ الوحدة محفوظة في كلتا الحالتين وليس هاهنا ماءان، بل هو ماء واحد في الحوض زال شيء من أوصافه، فالوحدة محفوظة ومرجع الشكّ إلى أنّ التغيّر في الدليل هل هو حيثية تقييدية فتدور النجاسة مدار وجودها، أو حيثية تعليلية فيكفي وجود التغيّر آناً ما؟

والحاصل: أنّ عالم المفاهيم مثار الكثرة، فالموضوع في لسان الدليل هو مفهوم الماء المتغيّر ـ وإن كان يشار به إلى الخارج ـ لكنه في عالم العقل غير الماء الذي زال تغيّره، وأمّا بعد الانطباق وصيرورة الهوية الخارجية موضوعاً للنجاسة، فجواز الاستصحاب وعدمه يدور مدار حفظ الهوية الخارجية، وقد عرفت أنّ الماء في كلتا الحالتين ماء واحد وموضوع فارد وإنّما تغيّر بعض أوصافه، فعندئذٍ يحكم ببقاء نجاسة هذا الماء.

وبذلك تعلم صحّة استصحاب الحكم، المترتب على العنب المغلي وإسرائه إلى الزبيب وذلك بالبيان السابق، فانّ العنب والزبيب وإن كانا موضوعين وهما كثيران متعددان، متغايران في عالم المفهوم ولا يصحّ إسراء حكم العنب إلى الزبيب لأنّه أشبه بالقياس، لكن إذا انطبق الحكم الكلّي على العنب الخارجي المغلي فيصير الموضوع بعد ذلك العنب الخارجي لا عنوان العنب، وعندئذٍ يشار إليه بأنّه كان إذا غلى ينجس، وهكذا إذا صار زبيباً لوحدة الهوية الخارجية وإنّما طرأ التغيّر على حالات الموضوع من حيث اشتماله على الرطوبة وجفافها.

هذا كلّه حول استصحاب الحكم الكلّي على وجه الإطلاق.

وأمّا الثاني: أي استصحاب الحكم الكلي فيما إذا كانت الشبهة موضوعية.

بيانه: أنّه إذا كان الشكّ في البقاء ناشئاً عن إجمال الموضوع كالمغرب لتردده

بين كونه نفس استتار القرص أو هو مع ذهاب الحمرة المشرقية، فلو افترضنا استتار القرص وعدم ذهاب الحمرة، وشككنا عندئذٍ في حرمة الإفطار فالموضوع بمفهومه الكلّي مشكوك إذ هو على فرض مرتفع، وعلى فرض آخر باق، لكن موضوع الاستصحاب ـ أي استصحاب الحكم الجزئي ـ ليس هو مفهوم النهار بل الزمان الموجود فيشار إليه بأنّه كان الإمساك فيه واجباً والأصل بقاؤه. أو كانت إقامة العصر فيه واجبة والأصل بقاؤها، وقد ثبت في محله انّ للزمان بقاءً بحسبه كالزمانيات والجوامد.

وهذا إجمال ما تلقيناه من السيّد الأُستاذ، وقد حكاه عن شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري في درسه الشريف، وسيوافيك مزيد توضيح في مبحث الاستصحاب، وممّا ذكرنا يعرف حا ل المقام فلا نطيل.

الأمر العاشر: نفي الملازمة بين التركّب والوضع للأعم

ذهب المحقّق النائيني إلى الملازمة بين نظرية تركّب المشتق ووضعه للأعم، ونظرية بساطته والقول بوضعه للأخص. قال: إنّ الركن الوطيد على القول بالوضع للمركّب هو الذات وانتساب المبدأ إليها. ومن المعلوم أنّ النسبة الناقصة لم يؤخذ فيها زمان دون زمان، وقد تبيّن عدم دلالة الأفعال على الزمان، فالمشتقات لا تدلّ عليه بالأولوية. ولذا كان المشهور بين القدماء القائلين بالتركيب هو الوضع للأعم، وهذا بخلاف القول بوضعه لمعنى بسيط فانّ الركن في صدق المشتق بناء على البساطة هو نفس المبدأ، غاية الأمر أنّه ملحوظ بنحو يصحّ معه الحمل، ولا يكون مبائناً للذات بحسب الوجود، فيقوم الصدق بالمبدأ فإذا انعدم وانقضى فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقاقي إلاّ بالعناية.[1]

---

١ - أجود التقريرات: ١/ ٧٥ـ٧٦.

يلاحظ عليه: أنّه لا ملازمة بين التركّب والوضع للأعم، كما لا ملازمة بين البساطة والوضع للأخص.

أمّا الأوّل: فلو افترضنا أنّ الركن الركين على القول بالتركّب هو الذات لكن يمكن ملاحظتها مع المبدأ(غير الركن) بإحدى الصورتين التاليتين:

أ. الذات المتلبّسة بالمبدأ.

ب. الذات المنتسب إليها المبدأ.

فالأوّل: لا يصدق إلاّعلى المتلبّس بالفعل، وأمّا الثاني فيكفي في الصدق مجرّد الانتساب إلى المبدأ و إن انقضى عنه.

وما أفاده من أنّ المشتق لا يدلّ على الزمان (زمان النطق أو زمان التلبّس) وإن كان صحيحاً لكنّه لا يفيده لما عرفت من أنّ المراد من الحال ليس أحد الزمانين، بل فعلية التلبّس، فيرجع النزاع إلى أنّ الموضوع له هل هو المتلبس بالفعل أو المنتسب إليه المبدأ؟

وأمّا الثاني: فلأنّ ما ذكره مبني على ما اختاره الشريف من أنّ المشتق عين المبدأ، والفرق بينهما هوكون الأوّل لا بشرط والآخر بشرط لا، وعندئذٍ يكون الركن الركين هو المبدأ، ومع زواله لا معنى لصدقه.

ولكن سيوافيك عدم صحّة مختار الشريف، وأنّ الفرق بين المشتق والمبدأ أوسع ممّا ذكره، بل بينهما مغايرة تامّة وإن كان كلّ بسيطاً، فالمبدأ هو نفس الحدث أو نفس العنوان، والمشتق هو، المعنون، وهو مفهوم وحداني بسيط منحل عند العقل إلى ذات وعنوان ونسبة.

وعندئذ يقع الكلام في أنّ الموضوع له هو المفهوم الوحداني الذي لا ينطبق إلاّ على المعنون بالمبدأ حدوثاً وبقاءً، أو المفهوم الوحداني الذي يكفي في انطباقه عبر الزمان كونه معنوناً حدوثاً وإن زال العنوان بقاءً.

دعوى أُخرى: للمحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ القول بالأعم يحتاج إلى تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضي ولا جامع بينهما، فإذا لم يعقل وجود الجامع فلا مجال لدعوى الوضع للأعم.[1]

وقد استحسنه سيّدنا الأُستاذ، وقال: لا محيص للقائل بالأعم من تصوير جامع بينهما، وإلاّ يلزم الاشتراك اللفظي ، ولو امتنع تصوير الجامع يسقط دعواه. ولكن الجامع غير موجود إذ الجامع الذاتي بين الواجد والفاقد غير موجود، وأمّا الجامع الانتزاعي فهو إمّا بسيط أو مركّب، والجامع البسيط على قسمين لأنّه إمّا جامع بسيط لا ينحلّ إلى شيئين وإمّا ينحل.

والأوّل غير معقول لعدم وجود جامع بسيط يتكفّل إفهام كلا المعنيين وإخراج المتلبّس فيما بعد، والجامع البسيط المنحل إلى المركب غير متصور إذ هو لابدّ أن ينتزع من الواقع، والانتزاع فرع صلاحية الواقع، إذ كيف يصحّ انتزاع مفهوم بسيط منحل واحد من الواجد والفاقد، أمّا الجامع التركيبي التفصيلي فهو وإن كان ممكناً حتى يدخل المعنيان ويخرج الثالث لكنّه ممّا لا يرضى به القائل بالأعم.[2]

يلاحظ عليه: أنّ الجامع هو الجامع البسيط المنحل إلى المركب، وهو المعنون بما هو معنون وهو ينحل عقلاً إلى ذات ثبت لها العنوان والمبدأ بنحو من أنحاء الثبوت، وما أفاده «من أنّ الجامع ينتزع من الواقع، والانتزاع فرع صلاحية الواقع، إذ كيف يصحّ انتزاع مفهوم بسيط من الواجد والفاقد»، صحيح لو كان

---

١ - أجود التقريرات:١/٧٨؛ المحاضرات:١/٢٤٩.

٢ - تهذيب الأُصول: ١/١١٤ـ ١١٥.

منشأ الانتزاع هو حيثية الفقدان والوجدان، بل منشأ الانتزاع في كلا الموردين حيثية الوجدان، لأنّ القائل بالأعم يقول بأنّ ثبوت المبدأ للذات آناً ما في التكوين يوجب اتصاف الذات بحيثية (تعنونها بمن ثبت له المبدأ) كافية في انتزاع المفهوم عن الذات في كلتا الحالتين، وذلك لأنّ الحيثية الاعتبارية المصححة للانتزاع موجودة دائماً و إن زال عنه المبدأ، فالعنوان البسيط المنحل إنّما ينتزع من هذه الحيثية الوجودية المتحقّقة في المنقضي والمتلبس، فالمعنى الجامع منتزع من الواجد على كلا القولين لا من الواجد والفاقد.

هذه هي الأُمور العشرة التي تسلط الضوء على البحث، فإذا فرغنا عن بيانها فلندخل في صلب الموضوع، وهو أنّ الحقّ أنّ المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدأ.

المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدأ

إنّ القوم استدلّوا على كون المشتق موضوعاً للمبدأ بوجوه سيوافيك بيانها: ولكن الأولى أن يستدلّ عليها بطريق أسهل وهو ما يلي:

وهو أنّ الإمعان في الصيغ يثبت أنّ الواضع يريد توارد المعاني المختلفة على المبدأ وتصوير المبدأ بألوان النسب بينه و بين الذات، فتارة يلاحظ المبدأ بما أنّه منتسب إلى الذات بالصدور عنها، وأُخرى بالوقوع على الذات، وثالثة بثبوته فيها كما في الصفة المشبهة، ورابعة بملاحظة الزمان والمكان ظرفاً للمبدأ وهكذا، فالمشتق هو المبدأ الملحوظ مع الذات بنسب وإضافات مختلفة، وما هذا شأنه يكون المحور هو المبدأ لا الذات، فالنسب المختلفة المتداولة تصاغ من المبدأ وتضاف إلى الذات.

وإن شئت قلت: إنّ الواضع يتلاعب بالمبدأ من خلال صياغته في قوالب

مختلفة، فالمبدأ هو الذي يتجلّى بصور وأشكال مختلفة، وليس هناك تلاعب بالذات ولا صياغتها بأشكال مختلفة، وما هذا شأنه لا يمكن غض النظر عنه عند الاستعمال، فانّ القول بكونه حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ أشبه بغض النظر عنه عند الاستعمال.

وبعبارة أُخرى: انّ النسبة تتوقف على أمرين: الذات، والحدث .والواضع يصبّ اهتمامه على طروء النسب المختلفة على المبدأ عند نسبته إلى الذات، فالمحور هو الذات، لكن وجود الذات ضروري لا لكونه محوراً بل لأجل انّالنسبة قائمة بالطرفين.

أدلّة القائلين بالوضع للمتلبّس

استدلّ القائلون بالوضع للمتلبّس بوجوه:

الأوّل: التبادر، إذ المرتكز عند أهل اللسان عند إطلاق المشتق هو المتلبّس بالمبدأ لا من هو كان متلبّساً، فإذا قيل: صلّ خلف العادل، أو أدّب الفاسق، أو إذا قيل: لا يصلّين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون، أو إذا قيل: الاعرابي لا يؤم المهاجرين.[1] لا يفهم منه إلاّ المتلبّس بالمبدأ، وهذا هو الظاهر في اللغات الأُخرى.

وبما أنّ النزاع في كون المشتق حقيقة في المتلبّس أو الأعم فيما إذا يتصور له الانقضاء ويتصور له الاستمرار، وعلى ذلك فخرج الاستدلال بلفظ «الممكن» على القول بالأخص لعدم تصوّر الانقضاء فيه، كما خرج الاستدلال بالسارق والزاني على القول بالأعم إذ لا يتصوّر فيه الاستمرار.

١ - الوسائل: ٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الثاني: صحّة سلب المشتق عمّن انقضى عنه المبدأ فيقال: زيد الناسي ليس بعالم، وهي آية المجازية.

وأورد عليه : أنّه إن أُريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً، فغير سديد؛ وإن أُريد مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق.

توضيحه: انّ علامة المجازية هو سلب اللفظ بما له من المعنى عن المورد حتّى يدلّ على أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً، وأمّا سلب معنى خاص للفظ عن المورد فلا يدلّ إلاّ على أنّه ليس من مصاديق ذلك المقيّد، وأمّا أنّه ليس من مصاديق المعنى على وجه الإطلاق فلا، فإذا قلت ـ مشيراً إلى الرقبة الكافرة ـ إنّها ليست برقبة مؤمنة ،لا يدلّ على أنّها ليست برقبة أصلاً، فعلى ذلك إذا قلت: زيد الناسي ليس بعالم بالفعل، يدلّ على أنّه ليس من مصاديق المتلبس بالفعل وأمّا انّه ليس من مصاديقه مطلقاً ولو باعتبار من انقضى عنه المبدأ فلا.

وقد أجاب عنه في «الكفاية» بما هذا توضيحه: انّ قولنا بالفعل تارة يكون قيداً للمسلوب أي العالم، وأُخرى أن يكون قيداً للسلب أي (ليس)، فلو قلنا:زيد ـ الناسي، أو الذي انقضى عنه المبدأ ـ ليس بعالم بالفعل، يصير المسلوب مقيّداً، ويكون معناه أنّ زيداً الناسي ليس من مصاديق العالم بما له علم بالفعل، ومثله لا يكون علامة للمجازية لوضوح انّ عدم كونه مصداقاً للعالم بملاك العلم الفعلي لا يكون دليلاً على عدم كونه مصداقاً له الآن ولو بملاك علمه السابق الزائل.

وأمّا لو قلنا: زيد ـ الناسي ، أو الذي انقضى عنه المبدأ ـ ليس بالفعل بعالم يكون المسلوب مطلقاً، ويرجع مفاده إلى أنّ زيداً الذي نسي علمه ليس ـ بالفعل ـ بعالم، أي ليس مصداقاً بالفعل بأيّ عنوان من العناوين، للعالم، لا بملاك العلم الفعلي، ولا بملاك العلم السابق الزائل، ومثل هذا يكون علامة للمجازية.

ولعلّ ما ذكرناه في توضيح الكفاية أقرب إلى المتن ممّا ذكره المحقّق المشكيني في تعليقته.

يلاحظ عليه: أنّ الغاية من التمسّك بصحّة السلب وعدمه هو تبيين كون المورد مصداقاً للّفظ وعدمه وتحديداً لمفهوم اللفظ ـ سعة وضيقاً عرفاً ـ و من المعلوم أنّه لو كان هذا هو الغاية المتوخّاة، فالعرف لا يعير أهمية لهذه الدقة الفلسفية، فلا يفرق بين كون القيد قيداً للمسلوب أو قيداً للسلب، وعند ذلک لا يمكن نسبة النتيجة الحاصلة من التفريق إلى العرف.

والحاصل: أنّ العرف هو المرجع في تحديد المفاهيم وتبيين المصاديق ولكن يجب أن يكون المحكم في هذا الباب هو العقل العرفي الدقيق لا الفعل الفلسفي، فسلب مصداقية المنقضي عنه المبدأ بالنحو المذكور لا يفهمه العرف حتى يحكم بأنّه ليس بمصداق.

والشاهد على ذلک أنّ صاحب الكفاية اتبع في الجواب ما ذكره الحكماء في تعريف الماهية، فقد ذكروا في حدّ الماهية تعبيرين:

١. الماهية ليست من حيث هي هي إلاّهي.

٢. الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي.

ففرقوا بين تقديم السلب على الحيثية وتأخرها عنه، يقول السبزواري:

وقدّ مَنْ سلباً على الحيثية حتى يعم عارض الماهية

فإثبات المصداقية أو نفيها بهذه الدقائق لا يلتفت إليها العرف ولا يكون مصداقاً له وإن أصرّ عليه العقل لانّ الموضوع له هو المفاهيم المنطبقة على المصاديق العرفية.

الثالث: ربّما يستدل على وضع المشتق للمتلبّس بالدليل التالي: وهو أنّه لا

ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبّس بالآخر.

وأورد عليه المحقّق الرشتي من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني: من أنّ التضاد أمر ارتكازي من غير فرق بين المشتقات كالأبيض والأسود ومباديهما كالبياض و السواد.

يلاحظ عليه بوجهين:

١. انّه يرجع إلى التبادر وليس دليلاً مستقلاً، وذلک انّ الحكم بالتضاد بين المشتقين بأنّهما من الأُمور غير القابلة للجمع فرع إحراز معنى كلّ بالتبادر، وأنّ المتبادر من كلّ واحد هو تلبّس الموضوع بالمبدأ، وعندئذٍ يحكم العقل بعدم صحّة اجتماعهما، فالحكم بالتضاد متأخر عن إحراز المعنى بالتبادر، ومعه لا حاجة إلى دليل آخر.

٢. انّ الأعمّي لا يسلم التضاد إلاّ بين المبدأين لا بين العنوانين، فصدق الأبيض والأسود لا يستلزم إلاّاجتماع العنوانين من غير ملازمة بين صدقهما واجتماع المبدأين.

هذه هي الوجوه المهمة وبقيت هنا وجوه أُخرى تطلب من محالها.

أدلّة القول بالأعم

استدلّ القائل بالأعم بوجوه:

الأوّل: التبادر، ولكنّه غير تام، لأنّ المتبادر من قولنا: «لا تصل خلف الفاسق» وأمثاله، هو المتلبّس، وادّعاء وجود القرينة في أمثال هذه الموارد وإن كان محتملاً، لكن ليس كلّ مورد كذلک.

مضافاً ـ إلى ما عرفت ـ من أنّ الصيغ المشتقة من المبدأ، نوع تلاعب بالمبدأ لا بالذات، فكيف يصدق الفرع دون الأصل.

الثاني: عدم صحّة السلب في المقتول والمضروب إذا انقضى عنه المبدأ.

يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد منها المعنى الحدوثي أي من وقع عليه القتل والضرب، فلا نسلم صدقه عندما انقضى عنه المبدأ، وإن أُريد الأثر الباقي بعد القتل والضرب، فالصدق لأجل كونه متلبساً بالأثر الباقي.

ثمّ إنّ أكثر الإطلاقات في الجمل والتراكيب بلحاظ ثالث وهو الإطلاق بلحاظ حال التلبّس خصوصاً فيما إذا لم تقبل التكرار كالمقتول والمصلوب، أو ما يقبل التكرار ولا يقبل الاستمرار كالسارق والزاني.

الثالث: هو استدلال الإمام بآية الابتلاء على عدم صلاحية الخلفاء الثلاثة لإشغال منصب الإمامة بعد رحلة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، وإليك الآية ونصّ الإمام وكيفية الاستدلال، قال سبحانه:

١. ﴿**وَإِذِ ابْتلى إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلمات فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيّتي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمين**﴾.[1]

وفي الآية جهات مهمة للبحث نشير إليها:

١. ما هو الغرض من ابتلاء الأنبياء؟

٢. كيف كان ابتلاء إبراهيم عليه السلام ؟

٣. ما هو المراد من الكلمات؟

٤. ما هو المراد من الإتمام؟

٥. ما هو المراد من جعله إماماً ـ بعدما كان نبيّاً ورسولاً ـ؟

٦. ما هو المقصود من العهد المنسوب إليه سبحانه، وكيف تكون الإمامة

---

١ - البقرة: ١٢٤.

عهد اللّٰه؟

٧. كيف تدل الآية على عصمة الإمام؟

وقد حققت هذه الأُمور في موسوعة مفاهيم القرآن.[١]

٢. وأمّا استدلال الإمام بالآية، فقد روى الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله: ﴿**لاٰ يَنالُ عَهْدي الظّالِمين**﴾ انّه قال: إنّ الإمامة لا تصلح لمن عبد وثناً أو صنماً أو أشرك باللّٰه طرفة عين، وإن أسلم بعد ذلك، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، وأعظم الظلم الشرك باللّٰه قال اللّٰه تعالى: ﴿**إِنَّ الشِّركَ لَظُلْمٌ عَظِيم**﴾ [٢].[٣]

٣. وأمّا كيفية الاستدلال فلأنّه مبني على صغرى مسلّمة وكبرى قرآنية.

أمّا الصغرى: هؤلاء كانوا ظالمين مشركين.

وأمّا الكبرى: والظالمون لا تنالهم الإمامة.

فينتج: هؤلاء لا تنالهم الإمامة.

وإنّما يصحّ وصفهم بعنوان الظالمين عند التعدي إذا قلنا بوضع المشتق للأعم بحيث يصدق على المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه حتى يصحّ عدّهم من الظالمين حين تصدّوا للخلافة وقد انقضى المبدأ، ولو قلنا بوضع المشتق على المتلبس تبقى الكبرى بلا صغرى، إذ لا يصحّ أن يقال: هؤلاء كانوا ظالمين عند التصدّي بل يجب أن يقال: كانوا ظالمين قبل التصدي، وأمّا بعده فقد صاروا موحّدين.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال على عدم صلاحيتهم للإمامة يصحّ على كلا

---

١ - مفاهيم القرآن: ٥/١٩٧ـ ٢٥٩.

٢ - لقمان: ١٣.

٣ - البحراني: البرهان: ١/١٤٩.

القولين، أمّا على الأعم فلما عرفت.

وأمّا على القول بالأخص فللاستدلال أساس آخر، غير مبني على كونهم ظالمين حين التصدي، بل هم غير لائقين لها وإن لم يكونوا ظالمين حين التصدي.

وذلک لأنّ الإمامة كالنبوّة منصب إلهي يجب أن يتنزه المتصدّي عمّا يوجب نفرة الناس وتباعدهم عنه، ولا تتحقّق تلک الأمنية إلاّبتباعده عن ألوان الشرک والأعمال القبيحة طيلة عمره حيث إنّ الناس يفرون عمّن كان في فترة من عمره مشركاً مقترفاً للمعاصي.

وبما أنّ هؤلاء كانوا كذلک في فترات من أعمارهم فكانوا ظالمين، فصار هذا سبباً لحرمانهم منه.

وهناک بيان آخر للاستدلال بالآية نقله السيد الطباطبائي عن بعض مشايخه وانّه قال: إنّ الناس حسب التقسيم العقلي على أربعة أقسام:

أ. من كان ظالماً في جميع عمره.

ب. من لم يكن ظالماً طيلة عمره.

ج. من كان ظالماً في مقتبل عمره وتائباً في أواخره حين التصدّي.

د. من لم يقترف الشرک في أوان عمره واقترفه في أواخره حين التصدي.

فيجب إمعان النظر في تحديد ما هو المسؤول لإبراهيم الخليل، والعقل يحكم بأنّ إبراهيم أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرابع من ذريّته، فيبقى القسمان الآخران وقد نفى الله أحدهما أي من كان ظالماً في مقتبل عمره وغير ظالم حين التصدّي، وبقي الآخر وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره.

على أنّه يمكن أن يفسر استدلال الإمام بالآية بأنّ الإطلاق باعتبار حال التلبّس.

في ثمرات البحث

تظهر الثمرة بين كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبّس أو الأعم في الموارد التالية ـ ويجمع الكل كون المشتق موضوعاً للحكم ـ:

١. قال رجل لعلي بن الحسين عليمها السَّلام: أين يتوضّأ الغرباء؟ قال: «تتّقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمرة...»[١] فعلى التلبّس يختص الحكم بما إذا كان مثمراً ولو بالقوّة، بخلاف القول بالأعم، فيشمل حتى الشجرة اليابسة الساقطة عن التوريق والأثمار.

٢. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يصلّين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود، وولد الزنا، والأعرابي لا يؤم المهاجرين».[٢]

٣. عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة إذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها، قال: «يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق».[٣] فلو قلنا بكون المشتق حقيقة في المنقضي فللزوج المطلّق لها، التغسيل عند فقد المماثل.

---

١ - الوسائل:١، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث١. ٢ - الوسائل: ٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث٦.

٣ - الوسائل: ٢، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث٨.

وربما يمثل بالماء المشمَّس أو المسخَّن، ولكن الوارد في لسان الأدلّة، التعبير عنه بصيغة الفعل لا بصيغة المشتق، فقد ورد عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم : «الماء الذي تسخّنه الشمس لا تتوضّأوا به ولا تغسلوا ولا تعجنوا به فانّه يورث البرص».[1]

١ - الوسائل: ١، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف، الحديث٢.

مسائل في المشتق

المسألة الأُولى: في خروج الذات عن مفهوم المشتق

هل المشتق في مفهومه الابتدائي يدلّ على الذات أو لا؟ فالمحور في المقام هو التركيز على دخول الذات في المشتق وعدمه، وأمّا ما هو الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية ـ أعني: الفرق بين المبدأ والمشتق ـ فسيوافيك بيانه.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ في المسألة أقوالاً:

الأوّل: انّ الذات خارجة عن المشتق ابتداءً وانتهاءً، فالمشتق لايدلّ عليها لا بمفهومه الابتدائي ولا بمفهومه الانحلالي، وهذا هو قول الشريف على ما في تعليقاته على شرح المطارح، وهذا مبنيّ على أنّ المفهوم من المشتق، نفس المفهوم من المبدأ والاختلاف في أنّ الأوّل لا بشرط والثاني بشرط لا.[1]

الثاني: أنّ المشتق مشتمل على الذات، والمبدأ والنسبة، ابتداء وانتهاء، أي في مفهومه الابتدائي والانحلالي، وهذا القول يقابل القول الأوّل تماماً.

الثالث: أنّ المشتق يدلّ على معنى بسيط، غير أنّه ينحلّ عند التحليل إلى ذات وعنوان ونسبة، فهو بسيط لفظاً ودلالة ومدلولاً في مقابل الجمل المركبة.

والمختار هو الأخير، و ببيان برهانه يظهر عدم تمامية القولين، وإليك البيان:

إنّ المشتق بسيط لفظاً ودلالة ومدلولاً، في مقابل الجمل التي هي مركبة لفظاً

---

١ - شرح المطارح:١١.

ودلالة ومدلولاً، لكنّه ينحل عند العقل إلى أُمور ثلاثة: ذات وعنوان واتّصاف، في مقابل الجوامد التي هي بسائط في المراتب الثلاثة، وغير منحلّة إليها عند التعمّل، وفي مقابل المركبات التي تتألف ابتداءً من أُمور ثلاثة من ذات وعنوان واتصاف.

وإن شئت قلت: إنّ العقل تارة يدرك الذات بلا عنوان، كزيد، وربّما يدرك العنوان بلا ذات كالعلم، وربّما يدرك الذات مع العنوان، فقد وضع للأوّل الجوامد، وللثاني المبادئ، وأمّا الثالث فله صورتان:

الأُولى: يدرك الذات والعنوان والاتصاف على وجه التفصيل، بحيث يتعلّق بكلّ منها إدراك مستقل، فهذه هي المركبات التفصيلية، ويقال: زيد متصف بالعلم.

الثانية: يكون الذات والعنوان والنسبة مدركة بنحو وحدانيّ وبإدراك واحد فيعبّر عنه بالمشتق، فهو حاك لا عن الذات وحدها، ولا عن العنوان كذلك، ولا عن الذات والعنوان والنسبة تفصيلاً، بل عن المعنون بما هو مفهوم واحد منحل عند التعمّل إلى الثلاثة عند الإطلاق.

والفرق بين الصورتين واضح، ففي الأُولى ألفاظ ودلالات ومدلولات تفصيلية، بخلاف المشتق ففيه لفظ واحد ودلالة واحدة ومدلول واحد، لكن تنحل إلى ألفاظ ودلالات ومداليل عند التعمّل.

والدليل على ذلك هو التبادر، ومعه لا نحتاج إلى إقامة دليل آخر «فالكاتب والضارب» في لغة العرب و«نويسنده و زننده» في لغة الفرس، تدلاّن على معنى وحداني له التحليل في مرحلة ثانية. فمن قال ببساطة المشتق وأراد هذا المعنى فهو صحيح، كما أنّ من قال بالتركيب وأراد التركّب عند التحليل فهو أيضاً صحيح.

وأمّا من قال بالبساطة في المرحلتين، أو التركيب كذلك فقد نازع وجدانه وإليك تحليلهما:

أمّا الثاني: أعني دلالة المشتق على الذات والمبدأ والنسبة في مفهومه الابتدائي فهو ساقط جدّاً للفرق الواضح بين قولنا «ضاحك» وقولنا«الإنسان له الضحك» أو «كاتب» و «الإنسان له الكتابة» فادعاء التركيب في المفهوم الابتدائي من السخافة بمكان.

أمّا القول الأوّل فظاهره أنّه يريد نفي دخول الذات في مفهوم المشتق مطلقاً، لا ابتداءً ولا تحليلاً، فقد استدلّ عليه بوجوه .

الأوّل ما استدلّ به الشريف وقال:

لو قلنا بدخول الذات في المشتق يلزم أحد محذورين:

أ. دخول العرض العام في الفصل، إذا كان الداخل فيه مفهوم الشيء كما في قولنا «الإنسان ناطق».

ب. انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، إذا كان المأخوذ مصداق الشيء كما في قولنا «الإنسان كاتب».

فدخول الشيء في مفهوم الناطق يستلزم دخول العرض العام في الفصل، كما أنّ دخول الإنسان في المثال الثاني يوجب انقلاب القضية من الممكنة إلى الضرورية، لأنّ معنى قولنا: «الإنسان كاتب» هو «الإنسان، إنسان كاتب» وثبوت الإنسانية للإنسان بالضرورة.

وقد أُجيب عن الشق الأوّل بوجوه:

١. ما أفاده صاحب الفصول من أنّ أخذ الناطق فصلاً مبني على تجريده عن مفهوم الشيء.[1]

١ - الفصول:٦٢، ط الحجرية.

وهو غير تام، لأنّ المنطقيين جعلوا الناطق فصلاً للإنسان بما له المعنى من دون تجريد.

٢. ما أجاب به المحقّق الخراساني من أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل من أظهر خواص الإنسان، ولذا ربّما يجعلون لازمين وخاصتين مكان فصل واحد، فيعرفون الحيوان، بأنّه حساس متحرك بالإرادة، مع أنّ الشيء الواحد لا يكون له إلاّفصل واحد.

والوجه في عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً، هو أنّ المبدأ للناطق لو كان هو النطق بمعنى التكلّم فهو كيف محسوس، وإن كان بمعنى التفكّر ودرك الكليات فهو كيف نفساني على القول بأنّ العلم من مقولة الكيف.

٣. انّ الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس، غير أنّ الناطق عنوان وصفي لهذا الفصل الحقيقي ومن أظهر خواصه، فلما كانت حقيقة الفصل مجهولة لنا، أُشير إلى توضيحه بالعنوان الوصفي كما لا يخفى.

وأمّا الشقّ الثاني: فقد أجاب عنه صاحب الفصول بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات وحده بل المقيّد بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً.

والحقّ أنّ ما أجاب به صاحب الفصول جواب كاف، وما أورد عليه صاحب الكفاية ليس بكلام جدير بالدراسة بل يورث الإطالة بلا فائدة.

كما أنّ ما تنظر صاحب الفصول ـ حسب ما نقله في الكفاية لا على النحو الموجود في نفس الفصول ـ فيما أفاده سابقاً ليس كلاماً تامّاً جديراً بالدراسة، فنحن نضرب صفحاً عن كليهما.

والذي أضيف في المقام ردّاً على دليل الشريف هو أنّ ما ذكره إثبات اللغة

بالدليل الفلسفي وهو بعيد عن جادة الصواب، فانّ لتحليل مسائل كلّ علم أُسلوباً خاصاً به ولم يكن الواضع يحمل ذهنية فلسفية حتى يخرج الذات على المشتق بغية الفرار من دخول العرض العام في الفصل، أو انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فهذا الجواب يحسم هذا الدليل كما يحسم سائر الأدلّة التي هي على غرار هذا الدليل.

الثاني: ما ذكره صاحب الفصول استلهاماً من دليل المحقّق الشريف الذي طرح قضية منفصلة وقال: «لو كان المأخوذ مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الفصل، ولو كان المأخوذ مصداقه يلزم الانقلاب»، وقد انتقل صاحب الفصول منه إلى أمر آخر، وهو أنّ الانقلاب غير منحصر بأخذ المصداق فيه، بل يلزم من أخذ مفهوم الشيء أيضاً فيه، لأنّ الشيئية أمر ضروري للإنسان.

يلاحظ عليه: بمثل ما أورد هو على كلام الشريف في الشق الثاني، وحاصله: أنّ المحمول ليس الشيئية المطلقة بل المتقيدة بالكتابة وهي ليست بضرورية.

الثالث: لو كان الشيء داخلاً فيه بمفهومه أو مصداقه لزم تكرار الموصوف في قولنا:«زيد الكاتب».

يلاحظ عليه: بأنّ المأخوذ فيه هو المفهوم المعرّى من كلّ قيد، ما عدا قيام المبدأ به ولا تعيّن له لينطبق على ذوات معينة كزيد وعمرو ويلزم التكرار.

وبعبارة أُخرى: إنّما يلزم التكرار لو كانت الذات مأخوذة علىٰ نحو التفصيل، ولا أظن أنّ القائل يعتقد به، لأنّها مأخوذة على نحو الإجمال.

الرابع: أنّ المادة في المشتق تدل على نفي الحدث، والهيئة من الدوال الحرفية، فيجب أن يكون مدلولها معنى حرفياً لا اسمياً، وليس هو إلاّ نسبة الحدث إلى

الذات بحيث تكون نفس الذات خارجة والتقيّد داخلاً. والقول بأنّ المشتق موضوع للذات المتلبّسة، قول بدلالة الدوال الحرفية على المعنى الاسمي، وهو غير تام، فانتزاع المشتق من الذات المتلبسة ودلالته عليها أشبه شيء بدلالة الدوال الحرفية على المعاني الاسمية.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال إنّما يتمّ لو قلنا بدخول الذات على وجه التفصيل في المشتق وأمّا لو قلنا بأنّ المتبادر منه في المفهوم الابتدائي أمر بسيط، لا الذات وحدها ولا العنوان وحده، ولا النسبة وحدها، بل شيء بسيط ينحل لدى التحليل إلى أُمور ثلاثة، وذلك البسيط القابل للانحلال هو المعنون فلا يتوجّه الإشكال.

إلى هنا تمّ ما أُقيم من الوجوه على خروج الذات عن المشتق، وكلّها أدلة غير صالحة لإثبات اللغة ـ حتى وإن خلت من الإشكالات المذكورة ـ لما عرفت من أنّ اللغة لا تثبت بالدليل العقلي.

المسألة الثانية: في الفرق بين المشتق ومبدئه

لمّا ذهب الشريف ومن تبعه إلى أنّ الذات خارجة عن مفاد المشتق ابتداءً وتحليلاً، توجه إليه سؤال وهو انّه ما هو الفرق بين «الضارب» الذي هو ـ على مختاره ـ بمعنى الضرب، فحاول إبداء الفرق بينهما.

والحاصل: انّه لو قلنا بأنّ مفاد المشتق مركّب دالّ على الذات والعنوان والنسبة.

أو قلنا بأنّ مفاد المشتق بسيط وحداني ـ أي المعقول ـ ولكن ينحلّ إلى أُمور ثلاثة.

لكُنّا في غنى عن عقد مسألة باسم «ما الفرق بين المبدأ والمشتق» لأنّ الفرق جوهري واضح لا حاجة إلى البيان.

نعم لو قلنا بمقالة الشريف أي بخروج الذات عن المشتق، ابتداء وتحليلاً، وانّ مفاد المشتق نفس مفاد المبدأ جوهراً، لزم عقد مسألة باسم الفرق بينهما، ولذلك عمد القائل إلى بيان الفرق.

قال في «الكفاية»: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدأ، ولا يعصي على الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد.

بخلاف المبدأ فانّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هوهو، وملاك الحمل والجري إنّما هو نحو من الاتحاد والهوهوية، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا. أي لا يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

ثمّ إنّهم شبّهوا الفرق بين المشتق والمبدأ بالفرق بين الجنس والمادة، فهما اسمان لشيء واحد كالحيوان، غير أنّه بما أنّه لا بشرط يسمّى جنساً ويحمل على النوع، ويقال: الإنسان حيوان، وبما أنّه بشرط لا، مادة فلا يحمل على الإنسان.

ومثله الناطق فهو باعتبار كونه لا بشرط فصل، وباعتبار كونه بشرط لا صورة.

هذا خلاصة ما ذكره المحقّق الخراساني وهو من الإجمال بمكان.

وتوضيحه: أنّ اللا بشرط وبشرط لا، يستعمله أهل المعقول في موردين:

الأوّل: أحدهما لحاظ مفهوم واحد تام بالنسبة إلى عوارضها وطوارئها

كالرقبة حيث يلاحظ بالنسبة إلى الإيمان بأنحاء ثلاثة، فيقال: رقبة بشرط الإيمان، ورقبة بشرط عدمه، ورقبة مطلقة سواء كانت مؤمنة أو كافرة.

وفي هذا الصدد يقول المحقّق السبزواري:

مخلوطة مطلقة مجرّدة عند اعتبارات عليها موردة

من لا بشرط وكذا بشرط شيء ومعنيي بشرط لا استمع إليّ

ففي هذا النوع من اللحاظ، الملحوظ، ماهية واحدة تامّة، تلاحظ بالنسبة إلى ما يعرضها من الطوارئ وتطرأ المفاهيم الثلاثة الاعتبارية، أعني: بشرط شيء، ولا بشرط، وبشرط لا، وهي خارجة عن واقع الملحوظ ومفهومه وإنّما يعرض عليها بنوع من اللحاظ ، فهذا القسم من لحاظ الماهية لا صلة له بالمقام ولا بما ذكره أهل المعقول في باب الفرق بين الجنس والمادة، أو الفصل والصورة.

الثاني: ما ذكروه في التفريق بين كون الحيوان جنساً ومادة، أو كون الناطق فصلاً وصورة، فيفارق الملحوظ في هذا المورد ما هو الملحوظ في المورد الأوّل، بالوجه التالي:

إنّ المفهوم في القسم الأوّل مفهوم واحد تعرض عليه الاعتبارات الثلاثة، ولا تنثلم وحدة الملحوظ بعروضها عليها، ولذلک قلنا تلاحظ الماهية بالنسبة إلى عوارضها وطوارئها، بخلاف القسم الثاني فانّ الملحوظ يخرج عن كونه مفهوماً واحداً باعتبار كون اللا بشرطية داخلاً في صميم الجنس، والبشرط اللائية داخلاً في صميم المادة، فيكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فالجنس هو المفهوم المبهم المغمور الذي هو على عتبة الاكتمال بالفصل ولذلک يكون قابلاً للحمل ولذلک يوصف باللا بشرط بالنسبة إلى الحمل.

وأمّا المادة فهي ماهية محصّلة مبينة غير قابلة للحمل ولذلک توصف بشرط

لا، فيكون كلّ من القيدين: اللا بشرط وبشرط لا، داخلاً في جوهر المعنى ومكملاً له على خلاف ما مرّ في السابق. فيسمّى الحيوان والناطق عند اعتبارهما جنساً وفصلاً، بالأجزاء الحملية، وعند اعتبارهما مادة وصورة، بالأجزاء الحدّية.

وبهذا يعلم عدم صحّة ما اعترض به صاحب الفصول على هذا النوع من الفرق حيث قال:

إنّ أخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه، فانّا إذا قلنا: زيد عالم، أو متحرك، يمتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبر لا بشرط، بل مصحح الحمل أنّ مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو هو فلا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال، فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصحّ حمله على صاحبه، فكذلك البياض، ومجرّد استقلال أحدهما(المال) بالوجود دون الآخر(البياض) لا يجدي فرقاً في المقام، فالحقّ أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء، فمدلول المشتق أمر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها.[1]

وجه الإشكال: انّه خلط بين المقامين وزعم أنّ لحاظ الماهية لا بشرط في المقام الثاني على غرار لحاظ الماهية لا بشرط في المقام الأوّل، ولذلك أورد انّ العلم والحركة مهما لوحظا لا بشرط، لا يصحّ حملهما على الذات ما لم يقدّر فيهما لفظة «ذو» ولكنّه غفل عن الفرق بين اللحاظين، فاللابشرطية والبشرط لائية في المقام الأوّل غير داخلين في جوهر الملحوظ، ولذلك يبقى الملحوظ على وحدته، بخلاف المقام الثاني، فالمفهومان داخلان في جوهر الملحوظ فيصبح الملحوظ كمفهومين مختلفين يكون لأحدهما قابلية الحمل دون الآخر. ولذلك يقول الشيخ الرئيس في المقام الثاني:

---

١ - الفصول:٦٢.

إنّ الماهية قد تؤخذ بشرط لا، بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له، فيمتنع حمله على المجموع (الإنسان) لانتفاء شرط الحمل، وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده، وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع، والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير محصلة بنفسها في الواقع، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية على الشيء مختلفة الماهيات(كما هو شأن الجنس)، وإنّما يتحصل بما ينضاف إليها فيتخصص به ويصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فصلاً.[1]

إلى هنا أوضحنا ما ذكره صاحب الكفاية، كما أوضحنا مقصود صاحب الفصول وعدم تمامية كلامه، غير أنّ الواجب إيضاح ما ذكره أهل المعقول حول كون الحيوان جنساً تارة ومادة أُخرى وكذلك الناطق فصلاً وصورة.

والذي يمكن أن يقال في المقام (والتفصيل موكول إلى محله) هو أنّ الحد كالحيوان الناطق، بالنسبة إلى المحدود كالإنسان يلاحظ على وجهين:

الأوّل: أن يلاحظ كلّ من المفهومين على وجه الإبهام والإجمال من دون أن يكون لها مفهوم تام، فيلاحظ الحيوان بما انّه جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة الذي يصلح لأن يشكّل أحد الأنواع كالإنسان والفرس، فعندئذٍ إذا نسب إلى الإنسان أو غيره من الأنواع يكون نفس النوع، لا جزءاً من النوع، إذ معنى ذلك أن الحيوان في حركته الجوهرية يصل إلى مقام الإنسانية، وعندئذٍ يتّحد مع الناطق، وفي هذا اللحاظ لا يعد الحيوان جزءاً(للمحدود) ولا الناطق كذلك، بل تُتناسى الجزئية لما عرفت من أنّ الجنس في هذا اللحاظ يتحصّل بالناطق ويكون نفس

١ - المنظومة: قسم الحكمة:٩١. نقلاً عن الشيخ الرئيس.

الإنسان، فلذلك يصحّ أن يقال: الإنسان حيوان أو الحيوان ناطق، أو غيرهما ، ويسمّى«الحيوان الناطق» أجزاء حملية في مقابل ما سيوافيک في المورد الثاني.

الثاني: أن يلاحظ كلّ من الحيوان والناطق بما هما مفهومان متحصلان ويكون كلّ واحد جزءاً من ماهية الإنسان ويتشكل الإنسان من اجتماعهما، ففي هذا اللحاظ أي النظر إليها بعنوان الجزئية للمحدود يسمّى الحيوان مادة ذهنية، والناطق صورة ذهنية، ويمتنع حمل الحيوان على الإنسان لأنّه أصبح عندئذٍ جزء الإنسان لا نفسه، ولا يصحّ حمل الجزء على الكلّ فلا يقال: زيد يد، ولأجل تلک الحالة يوصفان بكونهما أُخذا بشرط لا، غير قابلين للحمل، كما يسمى بالأجزاء الحدية.

وبذلک يعلم مضمون الجملة المعروفة بين أهل المعقول حيث قالوا: إنّ الجنس والفصل[1] من أجزاء الحد لا من أجزاء المحدود أي الإنسان، ومعنى الجملة أنّ الحيوان والناطق إذا لوحظا جنساً و فصلاً للمحدود، يصبح كلّ منهما نفس الإنسان لا جزئه، ولو وصفا بالجزئية فإنّما هو باعتبار كونهما من أجزاء الحد، لا من أجزاء المحدود ـ أي الإنسان ـ لما عرفت من أنّهما في هذا اللحاظ عين المحدود ونفسه.

نعم لو لوحظا بما انّهما مادة وصورة ففي هذه الحالة يكون كلّ جزء للمحدود فيكون الحيوان جزءاً لماهية الإنسان فيمتنع الحمل، كما يكون الناطق جزءاً له فيمتنع الحمل فيطلق عليهما المادة والصورة (الذهنيتين) مكان الجنس والفصل.

ولعلّ هذا المقدار من الإيضاح كاف في المقام، والتفصيل يطلب من محله.

---

١ ـ أي ما ينطبق عليه الجنس والفصل كالحيوان الناطق لا عنوانهما، إذ بهذا العنوان ليسا من أجزاء الحدّ كما مرّ.

هذا هو الكلام في المشبه به، وأمّا الكلام في المشبه فنقول:

إنّ المشتق والمبدأ كالجنس والمادة، فالأوّل منهما مفهوم مبهم غير متحصّل وإنّما يتحصّل بما يحمل عليه، بخلاف الثاني فانّه مفهوم متحصّل في نفسه آب عن الحمل.

أقول: إنّ قياس المشتق والمبدأ بالجنس والمادة، قياس مع الفارق، فانّ مصحح حمل الجنس على الفصل هو تقوّمه بالفصل في عالم المفهوم، لما عرفت من أنّ الجنس مفهوم مغمور، مبهم، يحتاج إلى ما يخرجه من الإبهام في ذلك الظرف، وهذا بخلاف المشتق بالنسبة إلى موضوعه لعدم تقوّم مفهوم المشتق بالموضوع فهو غير الموضوع مفهوماً، وإن اتحدا وجوداً، وشتّان بين الاتحادين، فالأوّل يتّحد مع الموضوع في المفهوم، والآخر يختلف معه فيه ويتّحد معه في الوجود.

وبعبارة أُخرى: انّ الجنس هو المفهوم المغمور الذي لم تتعين حدوده وخصوصياته إلاّ بالفصل بحيث لو وجد في الخارج يكون عين الفصل عينية اللامتحصل مع المتحصل، وهذا بخلاف المشتق فانّ مسوغ الحمل ليس إبهام مفهومه، فانّه ذو مفهوم متحصّل ومتعيّن إلاّ من جهة الموضوع، وهذا غير الإبهام في المفهوم، بل مسوّغ الحمل قيامه بالموضوع في عالم التكوين، فشتان بين المسوّغين، فوجه الشبه بين الجنس والمشتق غير موجود كما لا يخفى.

إيضاح وإكمال

لما كان ما ذكروه من الفرق بين المشتق والمبدأ من خلال التشبيه بالجنس والفصل، مجرّد دعوى بلا برهان، بل كان صرف التشبيه، حاول غير واحد من أهل المعقول إقامة البرهان عليه بوجوه أربعة، ترجع بعضها إلى المحقّق الدواني، وإليك البيان:

الأوّل: ما ذكره أهل المعقول في الفرق بين العرض والعرضي، أنّ العرض تارة يلاحظ بما هو هو وانّه موجود في قبال موضوعه فهو بهذا اللحاظ بياض ولا يصحّ حمله على موضوعه مثل الجسم، كيف والمفروض أنّه لوحظ بنحو المبائنة مع الموضوع، والحمل هو الاتحاد في الوجود.

وأُخرى يلاحظ بما أنّه ظهور موضوعه وطور لوجوده وشأن من شؤونه،وظهور الشيء وطوره وشأنه لا يباينه فيصحّ حمله عليه، إذ المفروض انّ هذه المرتبة من مراتب وجود الشيء، والحمل هو الاتحاد في الوجود.

وبعبارة أُخرى: انّ واقع البياض يطرد العدم من جانب ماهيته أوّلاً، فيكون اللا بياض بياضاً، ومن جانب موضوعه فيكون اللا أبيض، أبيض، فبما أنّه يطرد العدم عن جانب ماهيته يقال له البياض، وبما انّه يطرد العدم عن جانب موضوعه، يقال له: الأبيض.

وهكذا الضرب بما أنّه يطرد العدم عن ماهيته، يطلق عليه الضرب، وبما أنّه يطرد العدم عن جانب موضوعه يطلق عليه الضارب.

فتحصل من ذلك أنّ للبياض والأبيض مفهوماً واحداً، يختلفان بالاعتبار، فوزان الضرب وزان البياض، ووزان الضارب كوزان الأبيض.

وهذا التقرير، بيان جديد لكون الفرق بين المبدأ والمشتق بشرط لا ولا بشرط.

يلاحظ على ذلك البيان بوجهين:

أوّلاً: انّه لا يتم في كلّ مشتق كأسماء الأزمنة والأمكنة حيث لا يعدّ المبدأ «الضرب» من شؤون الزمان والمكان، ومع ذلك يصح حمله عليه هنا مقتل الحسين أو هذا اليوم مقتله عليه السلام ، وإنّما يجري في بعض المشتقات كالمبدأ بالنسبة إلى الفاعل والمفعول.

وثانياً: انّ ابتناء الفرق بين المبدأ والمشتق على هذا التقرير الوارد عن الحكماء في دراسة عالم الكون من غير نظر إلى عالم الألفاظ ابتناء غير صحيح، فانّ معاني الألفاظ إنّما تؤخذ من الإمعان فيما يتبادر منها عند أهل اللسان لا ممّا حقّقه الحكماء عند دراسة صحيفة الكون الذي لا صلة له بعالم الألفاظ فإنّ ما ذكروه في الفرق بين العرض والعرضي يرجع إلى دراساتهم صحيفة الكون، يقول الحكيم السبزواري:

وعرضي الشيء غير العرض ذاك البياض ذاك مثل الأبيض

الثاني: ما نقله الحكيم السبزواري في تعاليقه على الأسفار من انّا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئي بالذات هو البياض، ونحن قبل ملاحظة أنّ البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه، نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولولا الاتّحاد بالذات بين البياض والأبيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوّز قبل ملاحظة هذه المقدمات، كونه أبيض، لكن الأمر بخلاف ذلك.

يلاحظ عليه: بأنّا وإن نحكم عند رؤية البياض ـ قبل ملاحظة أنّه عرض وانّ العرض لا يوجد قائماً بنفسه ـ بأنّه أبيض، و الملاحظة التفصيلية وإن كانت غير موجودة عند الرؤية، لكن الملاحظة الإجمالية موجودة ارتكازاً، لأنّ الإنسان طيلة حياته يشاهد أنّ البياض لا يوجد إلاّ مع موضوعه، فهو مع هذا العلم الموجود في خزانة ذهنه إذا رأى البياض، وحمل عليه الأبيض، فإنّما حمل على البياض الذي لا يفارق الموضوع، فلا يدلّ ذاك الحمل على خروج الذات والنسبة عن مفهومه.

الثالث: أنّ المعلّم الأوّل ومترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات، ومثلوا لها بها فعبّروا عن الكيف بالمتكيف ومثلوا لها بالحار والبارد، فلولا الاتحاد

بالذات لم يصحّ ذلك التعبير والتمثيل إلاّ بالتكلّف، بأن يقال: ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها.[١]

الرابع: نقل عن بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس قال: إنّ الحرارة لو كانت قائمة بذاتها، لكانت حرارة وحارة.[٢]

يلاحظ عليه: بأنّه لا حجّية لكلام أرسطو ومترجمي كلامه.

ومثله ما نقل عن تلميذ الشيخ الرئيس، إذ هو قضية شرطية لا تثبت بها اللغة.

المسألة الثالثة: في ملاك الحمل

قد اشتهر بينهم أنّ ملاك الحمل أمران:

المغايرة من جهة والاتحاد من جهة أُخرى، والمغايرة إمّا تكون بالاعتبار كما في قولنا:«زيد زيد» فالأوّل منهما يغاير الثاني اعتباراً، حيث يحتمل فيه في بادئ النظر، جواز سلب الشيء عن نفسه فيرده بقوله «زيد»، أو بالإجمال والتفصيل كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» أو مغايراً بالمفهوم كما في الحمل الشائع الصناعي «زيد قائم».

هذا هو حال التغاير، وأمّا الوحدة فالمثالان الأوّلان يتّحد الموضوع مع المحمول في المفهوم كما أنّ المثال الثالث يتحدان مصداقاً.

هذا هو المعروف بين المنطقيّين واختاره المحقّق الخراساني، وقال: ملاك الحمل هو الهوهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات.[٣]

---

١ - الأ سفار:١/٤٢.

٢ - نهاية الدراية:١/٩٤.

٣ - كفاية الأُصول:١/٨٤.

وأوضحه المحقّق الاصفهاني بأنّ ملاك المغايرة في الحمل الأوّلي، هو المغايرة بالاعتبار الموافق للواقع، وفي الحمل الشائع هو المغايرة بالمفهوم.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكروه وإن كان صحيحاً لكنّه ليس ملاكاً ومصححاً للحمل وذلك أنّ مناط الحمل هو الوحدة والهوهوية لا التغاير والاثنينية، فاشتراط وجود التغاير بين الموضوع والمحمول في صحّة الحمل أمر غير صحيح.

نعم يشترط في كون الحمل مفيداً وخارجاً عن اللغو والعبث أن يكون بينهما تغاير إمّا اعتباراً أو إجمالاً وتفصيلاً، أو مفهوماً.

والحاصل: انّ ملاك الحمل هو تناسي التغاير حتى يجوز الحمل بأنّه هو والتوجه إلى التغاير يعوق الإنسان عن الحمل.

نعم الحمل المفيد رهن وجود التغاير بينهما، وإلاّ يصير أمراً لغواً، فهؤلاء خلطوا بين ملاك الحمل وكونه مفيداً.

ثمّ إنّه يظهر من صاحب الفصول الاكتفاء بهذا الملاك في مورد يكون التغاير اعتبارياً والوحدة حقيقة، كما في قولك:«هذا زيد» أو «الناطق إنسان» وأمّا إذا انعكس بأن كان التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً كقولك: الإنسان جسم، فيحتاج وراء ذلك إلى أمرين آخرين:

الأوّل: أخذ الأجزاء لا بشرط كما في المثالين، ولأجل ذلك لا يصحّ حمل البدن والنفس على الإنسان، ولا يصحّ أن يقال: الإنسان بدن(مكان الجسم)، أو نفس، مكان الناطق.

الثاني: تنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة، فتلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصحّ حمل كلّ جزء من

---

١ - نهاية الدراية: ٩٧/١.

الأجزاء لا بشرط، عليه. وحمل كلّ واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتحادهما فيه.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ملاحظة التركيب يعطي للمحمول وصف الجزء من الكل، وعندئذٍ يمتنع حمله عليه كامتناع حمل كلّ جزء على الكلّ، مثل زيد يد أو رجل، اللّهمّ إلاّ بالعناية والمجاز، وإلى هذا الإشكال يشير المحقّق الخراساني بقوله:«بل يكون ذلك مخلاً لاستلزام المغايرة بالجزئية والكلية أي كون الموضوع كلاً والمحمول جزءاً.

وثانياً: انّه خلط بين الأجزاء الحدية والأجزاء الحملية، فلو لوحظ كلّ من الجنس والفصل جزءاً للنوع وتركبه منهما فعندئذٍ يصير كلّ من الحيوان والناطق من الأجزاء الحدية ولا يصحّ حمل واحد منهما على النوع، وهذا بخلاف ما لو لوحظا على نحو الإبهام على نحو يكون كلّ عين الآخر، وعندئذٍ يصبحان من الأجزاء الحملية، فيصحّ أن يقال«الإنسان حيوان» فما ذكره من حديث الجزئية والكلية من آثار الأجزاء الحدية لا الأجزاء الحملية.

المسألة الرابعة: مغايرة المبدأ للذات

قد مرّ سابقاً أنّه يشترط في صحّة الحمل أو كونه مفيداً ـ على ما عرفت ـ مغايرة المحمول مع الموضوع، فعند ذلک ربّما يشتبه الأمر على بعضهم من أنّه إذا كان ملاک الحمل هو المغايرة، فكيف تحمل صفاته سبحانه مثل «العالم» و«القادر» عليه سبحانه مع أنّه صفاته تعالى عين ذاته لا تغاير بينهما؟

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني من أنّ المراد من المغايرة هو التغاير

١ - الفصول:٦٢.

الاعتباري أو الإجمالي والتفصيلي أو التغاير المفهومي، وكلّ منها لا ينافي الاتّحاد العيني والخارجي، فمفهوم العالم والقادر وإن كان غير مفهوم الموضوع ولكنّهما عينه خارجاً، وعلى هذا لا نحتاج في إجراء الصفات إلى التأوّل بالنقل أو التجوز.

أقول: لو كان محور البحث وروح الإشكال هو ما ذكره المحقّق الخراساني في وجود توهّم التضاد بين شرطية التغاير في صحّة الحمل وعينية صفاته مع ذاته لكان لما أجابه مجال، وذلك لأنّه يشترط في التناقض الوحدات الثمانية وهي هنا منتفية، وذلك لأنّ مصب التغاير هو المفاهيم، ومصب الوحدة هو العينية الخارجية، فلا تصادم بين الكلامين.

وأمّا لو كان محور البحث أمراً آخر وهو أنّ المتبادر من المشتق هو زيادة العنوان على الذات، وعندئذ يصبح جواب المحقّق الخراساني أجنبياً عن البحث، وإليك التفصيل:

إنّ مذهب الحقّ أنّ صفاته تعالى قديمة لا حادثة خلافاً للكرامية.

وانّها عين ذاته لا زائدة عليها خلافاً للأشاعرة.

فالإمامية والأشاعرة يتفقان في كون الصفات قديمة لا حادثة، ولكنّها عند الأشاعرة زائدة على الذات تمسّكاً بظواهر بعض الآيات مثل قوله سبحانه: ﴿**أنزله بعلمه**﴾ [1] الظاهر في أنّ علمه غير ذاته، ولكن الإمامية قائلة بعينية الصفات، وإلاّ يلزم القدماء الثمانية عدد الذات والصفات السبعة الجمالية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ المتبادر من المشتق هو المعنون، لا المبدأ فقط كما عليه الشريف، ولا الذات والنسبة والمبدأ على نحو التفصيل، بل المفهوم الوحداني المنحل عند التعمل إلى ذات وعنوان.

---

١ - النساء: ١٦٦.

فإذا كان المتبادر من الصفات كالعالم والقادر هو المعنون بما هو معنون يلزم عدم صحّة إجراء الصفات الثبوتية عليه تعالى، لأنّ مقتضى المحمول في قولنا: «اللّٰه عالم» هو زيادة العنوان على المعنون مع أنّ العقيدة على خلافها.

فلو كان محور البحث هو هذا لأصبح كلام المحقّق الخراساني في «أنّ صفاته وإن كانت عين ذاته خارجاً لكنّه غيرها مفهوماً» أمراً لا صلة له بالإشكال.

نعم يكون كلام صاحب الفصول من الالتزام بالنقل والتجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى كلاماً مرتبطاً وإن كان غير صحيح، وذلك لانّا نجري تلك الصفات على اللّٰه سبحانه كجريها على غيره من دون تجوّز ولا نقل. فعلى ذلك يجب حلّ المسألة من طريق آخر.

ويمكن حل الإشكال بوجهين:

الأوّل: ما أجاب به سيدنا الأُستاذ بأنّه لا يفهم من لفظ العالم إلاّالمعنون من حيث هو كذلك، وأمّا زيادة العنوان على المعنون وقيامه به فهو خارج عن مفهومه، فالمشتق يدل على المعنون، والعينية والزيادة من خصوصيات المصاديق.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ دلالة الهيئة على مغايرة المبدأ لما يحمل عليه ليس أمراً خفياً لقضاء التبادر بذلك.

الثاني: أنّالمتبادر من المشتق هو المعنون، والذات المتلبّسة بالمبدأ، وظاهره زيادة العنوان على الذات، ونحن نجري أوصافه سبحانه عليه بهذا المعنى، ونستعملها في المعنى المتبادر عرفاً بالإرادة الاستعمالية غير انّ البرهان قام على

١ - تهذيب الأُصول:١/٢٢٨.

عينية صفاته مع ذاته، فترفع اليد عن هذا الظهور بالدليل العقلي، فالمراد الجدي عند من قام الدليل عنده على العينية، غير المراد الاستعمالي الذي يشترك فيه العالم والجاهل والفيلسوف والمتكلّم.

وقيام البرهان على الوحدة لا يكون سبباً لتغيير اللغة والمتبادر العرفي، غاية الأمر أنّ الأكثرية الساحقة من الناس لا يتوجهون إلى هذه الدقائق، فيستعملون اللفظ فيه سبحانه على النحو الذي يستعملونه في غيره ولا يرون الزيادة مخلّة بالتوحيد.

والحاصل أنّ هنا مقامين:

الأوّل: اللغة، الظهور، والتبادر.

الثاني: العقيدة والبرهان والاستدلال.

وليس من شأن العقيدة تفسير اللغة والمتبادر العرفي، كما أنّه ليس للظواهر أنْ تصادم البراهين العقلية، فلكلّ طريقه ومجراه.

المسألة الخامسة: في قيام المبدأ بالذات

هل يشترط في صحّة الحمل قيام المبدأ بالموضوع أولا؟ وجوه وآراء.

الأوّل: يشترط قيام المبدأ بالذات قياماً حلولياً، وهذا ما عليه الشيخ الأشعري حيث فسّر كونه سبحانه متكلّماً بأنّ التكلّم من صفات الذات القائم بها قياماً حلولياً، وكلامه هو الكلام النفسي لا الكلام اللفظي، ولا ما هو المفهوم من اللفظ.

الثاني: عدم اعتبار قيامه بالذات، بشهادة أنّه يصدق على الفاعل أنّه ضارب ومؤلم مع أنّ الضرب غير قائم بهما بل بالمولم والمضروب.

الثالث: ما اختاره صاحب الفصول من أنّه يعتبر قيام المبدأ بالذات قياماً أعم من الحلول كما في قولنا «زيد عالم» أو بالصدور كما في «زيد ضارب ومولم» أو بغير هذا النحو من القيام بالوقوع عليه كما في المفعول به أو الوقوع فيه كما في أسماء الزمان والمكان كالمضرب.

نعم لا يشترط على مختاره قيام المبدأ بالذات إذا كان المبدأ ذاتاً لا وصفاً كصفاته سبحانه بالنسبة إلى ذاته، أو كان كمثل اللابن والتامر إذ ليس المبدأ ـ أعني: التمر واللبن ـ قائماً ببائعهما.

الرابع: ما اختاره صاحب الكفاية من لزوم قيام المبدأ بالذات وتلبّسها به، غير أن تلبّس كلّ شيء بحسبه، ففي صفاته الجارية عليه تعالى، يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً، وقائماً به عيناً بنحو من القيام لا أن يكون هناك اثنينية أو كان ما بحذائه غير ما بحذاء الذات. وعدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس من الأُمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بنحو من التأمل والتعمل من العقل.

فإن قلت: إنّ مثل هذا التلبّس لا يعد عرفاً من مصاديق القيام وتلبّس الذات به.

قلت: إنّ العرف مرجع في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

يلاحظ عليه أوّلاً: إنّ المتبادر في القيام والتلبّس، التعدّد والاثنينية، فإذا كان المبدأ عين الذات في عامّة المراحل، كيف يمكن أن نتصوّر قيام شيء بشيء أو تلبّسه به؟ وما ذكره من التعابير المتكررة نوع تلاعب بالألفاظ وليس له من الحقيقة نصيب.

وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ العرف مرجع لتحديد المفاهيم لا لتعيين المصاديق

أمر غير تام، بل العرف مرجع في كلا الموردين، ولذلك لا يعدّ لون الدم دماً واجب الاجتناب، وذلك لأنّ لون الدم غير الدم عرفاً وإن كان حسب التحليل الطبي أو العقلي مرتبة من اللون.

والحقّ أن يقال: انّ العقيدة لا تمسّ اللغة ولا تغيّرها، فنحن نجري صفاته تعالى عليه بما له من المعنى من دون أي نقل وتجوّز، وظاهره زيادة العنوان على المعنون، أو تلبّس الذات بشيء ورائها، أو قيامه بها، لكن دلّ البرهان على أنّ هذا الظهور غير معتبر عقيدة، لدلالة العقل على أنّ صفاته سبحانه عين ذاته.

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام : «شهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه.[1]

وقوله عليه السلام : «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف» إشارة إلى ما ذكرناه من المتفاهم العرفي من الصفات، ولكن الإمام نفى الاثنينية بالبرهان، لا بالتصرّف في معاني المشتقات، ولا إشكال في أنّه يستعمله العامي والحكيم في معنى واحد في حقّه سبحانه إرادة استعمالية غير أنّ المراد الجدي لدى الحكيم يغاير الاستعمالي.

وأظن أنّ القوم لو فتحوا باباً خاصّاً للألفاظ ومعانيها، وباباً آخر للعقائد، بحيث لا يكون ظهور اللفظ مبدأً للعقيدة، ولا العقيدة صادمة لظهور اللفظ، لكان أحسن.

والحاصل: نحن نشاطر المحقّق الخراساني الرأي في أنّ الصفات الكمالية، تطلق على الممكن والواجب بمعنى واحد من دون أن يكون في الإطلاق الثاني

---

١ - نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.

تجوّز أو نقل لكن نختلف معه في أنّه يدّعي انّ مفهوم المشتق الذي هو التلبس والقيام صادق على الممكن والواجب ولا يتنافيان مع عينية صفاته لذاته لأن تلبّس كلّ شيء بحسبه ولا يتوقفان على أن يكون ما بحذاء أحدهما عين الآخر.

ولكنا نجري الصفات عليه تعالى بنفس المفهوم العرفي ولكن نعتقد انّ البرهان لا يوافق هذا الظهور فيكون الظهور مراداً استعمالياً ولكنّ المراد الجدي لمن التفت إلى ذلک، غيره.

المسألة السادسة: في عدم اعتبار التلبّس الحقيقي

ربما يقال بأنّ تلبّس الذات بالمبدأ ليس شرطاً في صحّة الحمل فربّما يكون هناک حمل بلا تلبّس كما في «الميزاب جارٍ» والجريان قائم بالماء مع أنّه حمل على الميزاب.

والجواب: انّ الجريان قائم بالماء حقيقة وبالميزاب ادّعاءً وتنزيلاً، فلا يشترط في القيام والتلبّس، القيام والتلبس الحقيقيّان، بل يكفي التنزيليان منهما، وهذا هو الحال في عامّة المجازات في الاسناد، فلفظ الجاري مستعمل في معناه اللغوي غير أنّ اسناده إلى الميزاب اسناد مجازي لا حقيقي ولا يشترط التلبّس الحقيقي وهذا من الوضوح بمكان.

تمّ الكلام في الأُمور الأربعة عشر التي جعلها

المحقّق الخراساني كالمقدمة الواحدة لمقاصد الكتاب.

المقصد الأوّل

في الأوامر

وفيها فصول:

الفصل الأوّل: في مادّة الأمر وفيه جهات من البحث

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث

الفصل الثالث: في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء

الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب

الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه وفيه أُمور

الفصل السادس: في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السابع: في تعلّق الأوامر بالطبائع أو الافراد

الفصل الثامن: إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟

الفصل التاسع: في الواجب التخييري وحلّ مشاكله

الفصل العاشر: في الواجب الكفائي

الفصل الحادي عشر: في المطلق والمؤقت، والموسع والمضيّق

الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر بفعل، هل هو أمر بالفعل ؟

الفصل الثالث عشر: الأمر بالشيء بعد الأمر به، ظاهر في التأكيد أو التأسيس

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

www.imamsadeq\book\sub2/arshid_j3/arshid_j3.zip مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام لمحمد حسين الحاج العاملى

الفصل الأوّل

مادة الأمر

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأُولى: معنى لفظ الأمر لغة

قد ذكروا للفظ الأمر معان متعددة:

أ. الطلب، كما يقال أمره بكذا.

ب. الشأن، كما يقال شغله أمر كذا.

ج. الفعل كما في قوله: ﴿**وَمٰا أَمْرُ فِرعَونَ بِرَشيد**﴾.[1]

هـ. الفعل العجيب كما في قوله: ﴿**وَلَمّا جاءَ أَمْرُنا**﴾.[2]

و. الغرض كما يقال: جاء زيد لأمر كذا.

ز. الحادثة كما يقال: وقع الأمر.

ولا شكّ أنّ ما ذكروه من التفاصيل من باب خلط المصداق بالمفهوم كما هو الحال في أكثر المعاجم اللغوية حيث ذكروا للفظة «القضاء» معاني عشرة مع أنّه ليس له إلاّ معنى واحد وهو إتقان الفعل، وما ذكر من المعاني مصاديق له: كقوله سبحانه: ﴿**وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلاّ تعبُدُوا إِلاّ إِيّاه**﴾[3]. فانّ التشريع الإلهي بما أنّه يتمتّع

---

١ - هود: ٩٧.

٢ - هود: ٥٨.

٣ - الإسراء: ٢٣.

بالإتقان استعمل في حقّه القضاء أي الحكم المتقن. ومثله المقام فانّ قسماً من هذه المعاني من المصاديق وبعضها من الوضوح بمكان، فانّ الغرض في قوله: «جاء زيد لأمر كذا» مستفاد من اللام فالمدخول مصداق الغرض لا مفهومه، وهكذا في قوله سبحانه: ﴿**فَلَمّا جاءَأَمْرنا**﴾ فالمدخول مصداق للتعجب لا مستعمل في مفهومه.

بقي الكلام في تحديد معنى الأمر، فهناک آراء نشير إلى بعضها.

انّه موضوع لمعنيين:

الطلب والشأن وهو خيرة صاحب الفصول

الطلب والشيء وهو خيرة المحقّق الخراساني

الطلب والفعل وهو المختار عندنا

أمّا الأوّل: فقد استند صاحب الفصول في كون الشأن من معاني الأمر إلى قول القائل: «شغلني أمر كذا» مع أنّه من المحتمل أن يكون المراد هو الفعل أي شغلنا فعل كذا، كما اعتمد المحقّق الخراساني في استعماله في الشيء على قول القائل: رأيت اليوم أمراً عجيباً، مع أنّه من المحتمل أن يكون الأمر بمعنى الفعل.

أضف إلى ذلک انّه لو كان الأمر بمعنى الشيء يلزم صحّة استعمال أحد المترادفين مكان الآخر، فكما يقال: «اللّٰه شيء» و«العقل شيء»، يجب أن يصحّ القول بأنّ اللّٰه أمر، والعقل أمر ، كلّ ذلک يعرب عن عدم كون الأمر بمعنى الشيء.

هذا كلّه حول القولين، وأمّا القول الثالث أي كون المعنى الثاني للأمر هو الفعل، فيكفي في ذلک قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ للّٰهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا**

﴿لاٰ يُبْدُونَ﴾.[1]

أي كلّما يجري في الكون من السنن التي هي من أفعاله سبحانه بيد اللّٰه، وقوله: ﴿قُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الأُمُور﴾.[2]

وقوله: ﴿وشاوِرْهُمْ فِي الأَمر﴾[3] أي شاور هؤلاء في أُمورك وأفعالك وما تفعل وما تترك.

ثمّ إنّ الأمر بمعنى الطلب بالقول المخصوص يجمع على أوامر، كما أنّه بمعنى الفعل يجمع على أُمور.

نعم لو قلنا بأنّ الأمر هو نفس الأمر المخصوص فلا يصحّ منه الاشتقاق لكونه معنى جامداً غير قابل للسيلان، بخلاف ما إذا قلنا إنّه حقيقة في الطلب بالقول المخصوص.

ثمّ إنّ الثمرة تظهر فيما لو ورد لفظ الأمر في الكتاب والسنّة ولم يعلم المقصود منه، فعندئذٍ تصل النوبة إلى الأُصول العملية، فلو كان للحكم حالة سابقة يستصحب، وإلاّ فلو كان الشكّ في التكليف، يقع مجرى للبراءة وإلاّ، يقع مجرى الاشتغال.

الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء

هل يعتبر العلو والاستعلاء في صدق مفهوم الأمر، أو لا يعتبران أو فيه تفصيل؟ فيه أقوال وآراء:

الأوّل: اعتبار العلو دون الاستعلاء.

الثاني: اعتبار أحدهما.

---

١ - آل عمران:١٥٤.

٢ - البقرة:٢١٠.

٣ - آل عمران:١٥٩.

الثالث: اعتبار كليهما وهذا هو المختار.

الرابع: عدم اعتبار واحد منهما.

وإليک دراسة الكلّ واحداً تلو الآخر.

أمّا القول الأوّل: فهو خيرة المحقّق الخراساني، فذهب إلى اعتبار العلو في معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه الأمر، كان بنحو من العناية.

كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفضاً بجناحه.

أقول: ما ذكره ﷺ من اعتبار العلو لا غبار عليه، والدليل عليه هو التبادر، فانّ في لغة العرب ألفاظاً ثلاثة لكلّ مورده:

١. الأمر، ويرادفه في اللغة الفارسية «فرمان».

٢. الالتماس، وهو طلب المساوي من المساوي .

٣. السؤال، وهو طلب السافل من العالي.

فالأوّل هو الطلب الصادر من العالي، والثاني هو الطلب الصادر من المساوي، والثالث هو الطلب الصادر من السافل.

وهذا يُثبت دخول العلو في مادة الأمر وأمّا عدم اعتبار الاستعلاء فلم يذكر عليه دليلاً وسيوافيک اعتباره أيضاً.

وأمّا القول الثاني: فقد نقله في «الكفاية» وضعّفه، وحاصل استدلاله أنّه يكفي أحدهما، أمّا العلو فلما مرّ، وأمّا كفاية الاستعلاء فلأجل تقبيح العقلاء، الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، وتوبيخه لأجل أنّه يصدق عليه الأمر.

وردّه بقوله: إنّ التوبيخ ليس على الأمر، بل على استعلائه حقيقة، ولو أطلق

عليه الأمر فإنّما هو بالمشاكلة، أو لكونه بصورة الأمر لأنّه مقتضى استعلائه .

وأمّا القول الثالث: أعني: اعتبار كليهما، فهذا هو المختار أمّا العلو فواضح لما عرفت من التبادر.

وأمّا الاستعلاء فنمنع صدق الأمر على طلب العالي من السافل بلسان الاستدعاء، وذلك لأنّ مورد البحث هو ما إذا صدر الطلب بلسان المولوية والعبودية، وفي مثله يعتبر الاستعلاء، ولو كان الكلام خارجاً عن تلك الدائرة فلا يطلق عليه انّه الأمر بل يطلق عليه الاستدعاء حتى ولو صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويشهد لذلك ما رواه ابن عباس حيث إنّ بريرة كانت زوجة للعبد فلما اعتقت كان لها الخيار ـ حسب الحكم الشرعي ـ بين البقاء على حبالة زوجها أو المفارقة، فاختارت هي، المفارقة؛ فاتّصل زوجها بعمّ النبي العباس بن عبد المطلب ليكلّم النبي حتى يأمرها بالبقاء، فلمّا كلمها النبي، وقال لها: «إنّه زوجك» فقالت بريرة: أتأمرني يا رسول اللّٰه ؟ فقال: لا، إنّما أنا شافع، قال: فخيّرها، فاختارت نفسها.[1]

ترى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما يخاطبها، بقوله:«إنّه زوجك»، الظاهر في أنّ الإبقاء مع حبالة الزوج السابق، كان مورد رغبة النبي، فسألته صلى الله عليه وآله وسلم وقالت: أتأمرني بكلامك هذا؟ فنفى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الأمر وأثبت الشفاعة، فلو كان وجود العلو كافياً في صدق الأمر لما كان لبريرة السؤال عن مقصود النبي صلى الله عليه وآله وسلم لملازمة العلو وحده مع الأمر.

وهذا ـ أي سؤالها عن مقصود النبي ـ يدلّ على أنّ خطاب العالي على قسمين:

قسم يكون مقروناً بالاستعلاء فيكون أمراً، وقسم آخر يكون بلسان الاستدعاء فيكون شفاعة.

---

١ - مسند أحمد: ١/٢١٥.

وأمّا القول الرابع: فهو خيرة المحقّق البروجردي القائل بعدم أخذ واحد منهما في صدق الأمر مستدلاً، بقوله: إنّ حقيقة الطلب على قسمين: قسم يطلب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس الطلب، بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا ما يسمّى أمراً.

وقسم يقصد فيه انبعاث المطلوب منه من الطلب منضماً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني، وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً[1] والقسم الأوّل يناسب العالي. ولا يراد منه كون الطالب عالياً، مأخوذاً في مفهوم الأمر، حتى يكون معنى «آمرک بكذا» أطلب منک وأنا عالٍ.

فعلى هذا فحقيقة الطلب على قسمين غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه حقّ من كان عالياً، ومع ذلک لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً ولكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له فيقولون أتأمره؟! كما أنّ القسم الثاني يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالي أيضاً لم يكن أمراً فيقولون لم يأمره بل التمس منه ويرون هذا تواضعاً منه.[2]

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم الطلب إلى قسمين، وإن كان تقسيماً صحيحاً، لكن الكلام في كيفية وضع لفظ الأمر للقسم الأوّل فما هو المخصص لعدم شموله للقسم الثاني، فلابدّ أن يضمّ إلى معنى الطلب شيء آخر حتى يصدّه عن الشمول للقسم الآخر، فما هو ذاک القيد؟ فهل هو:

١. ما يكون الانبعاث من نفس الطلب، وهو كما ترى.

---

١ - طلب السافل من العالي يسمّى سؤالاً ودعاءً لا التماساً. ٢ - نهاية الأُصول: ١/٧٥-٧٦ بتلخيص.

٢. ما يكون الطالب، عالياً بالنسبة إلى المطلوب منه.

ولا ثالث، والثاني هو المتعيّن، ولا يعني هذا القول دخول العلو بالمعنى الاسمي في مدلول الأمر حتى يكون معنى قوله: «آمرك» أي أطلب منك وأنا عال، ولو فسّر بذلك فهو من قبيل زيادة الحدّ على المحدود، بل يراد دخوله على وجه الإجمال وعلى نحو المعنى الحرفي.

الجهة الثالثة: في دلالة مادة الأمر على الوجوب

اختلفت كلمتهم في أنّ لفظة الأمر حقيقة في الوجوب، أو مشترك معنوي بينه و بين الوجوب .

ذهب المحقّق الخراساني إلى الأوّل، واستدلّ عليه بوجوه تالية:

١. انسباق الوجوب منه عند الإطلاق.

٢. الأمر بالحذر من مخالفة أمر الرسول، كقوله سبحانه: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أَليم**﴾[١] والضمير في «أمره» يرجع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما تقدم من قوله سبحانه: ﴿**لا تَجْعَلُوا دُعاءَ الرَّسُولِ بَينكُمْ كَدُعاءِ بَعْضكُمْ بَعْضاً**﴾[٢] و«المخالفة» يتعدى بنفسه يقال خالف أمره ، ولكن جاءت هنا مقروناً بـ«الجارّ» لتضمنها معنى الإعراض، أي يعرضون عن أمر الرسول.[٣]

٣. وقوله: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك»[٤] الدالّ على أنّ الأمر

١ - النور:٦٣. ٢ - النور:٦٣.

٣ - مجمع البيان:١٥٨/٤ ط صيدا. ٤ - وسائل الشيعة: الجزء٢، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

يلازم المشقة وهي آية الوجوب.

٤. قوله ﷺ لبريرة بعد قولها :أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا إنّما أنا شافع» أي أتلزمني بالبقاء مع الزوج؟ فأجاب: لا.

٥. وصحّة توبيخ العبد الذي خالف أمر المولى، كقوله سبحانه: ﴿**مٰا مَنَعَكَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذ أَمَرْتُك**﴾.[1]

٦. والإيعاد بالسجن عند المخالفة، كقوله سبحانه حاكياً عن امرأة العزيز:﴿**وَلئن لَمْ يَفْعَل ما آمره لَيُسْجَنَنّ**﴾.[2]

ثمّ إنّه ﷺ أجاب عن أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي حيث استدلّوا بالوجوه التالية:

أ: الأمر ينقسم إلى الإيجاب والاستحباب والتقسيم آية أنّه حقيقة في الجامع بينهما.

يلاحظ عليه: أنّ التقسيم بنفسه قرينة على أنّ المراد من المقسم هو الأعم من الوجوب، والكلام فيما لا يكون هناك قرينة.

ب: انّ الأمر يستعمل في الوجوب والندب فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم أن يكون إمّا مجازاً في الندب أو مشتركاً لفظياً وكلاهما على خلاف الأصل.

يلاحظ عليه: بأنّه لا دليل على هذه الترجيحات ـ كما تقدّم في تعارض الأحوال ـ فانّ الأُصول اللفظية إنّما يحتجّ بها فيما إذا كان الشكّ في المراد لا في مثل المقام حيث إنّ الهدف تبيّن كيفية الإرادة، وانّها هل على نحو الحقيقة أو الأعمّ منها ومن المجاز؟ إلى غير ذلك.

---

١ - الأعراف:١٢. ٢ - يوسف:٣٢.

ج: انّ فعل المندوب طاعة، وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به، ففعل المندوب، فعل المأمور به.

يلاحظ عليه: منع الكبرى لو أُريد من المأمور به، المعنى الحقيقي أي فعل الواجب، ولو أُريد الأعم منه ومن غيره لا يثبت المدعى. هذا توضيح ما في الكفاية.

هناك نكتة مهمة كان على صاحب الكفاية التنبيه عليها، وهي:

أنّه لا شكّ في استفادة الوجوب من لفظة الأمر ومن مرادفه في الفارسية(فرمان) إنّما الكلام في مَنْشَئِها، فهل الوجوب مدلول لفظي وضعي، بمعنى أنّ لفظه موضوع للوجوب، أو هو مقتضى الإطلاق وانّ الوجوب لا يحتاج إلى بيان زائد، بخلاف الندب، فإذا لم يكن هناك بيان زائد يحمل على الوجوب، أو لا هذا ولا ذاك، بل هو مقتضى حكم العقل؟ هنا احتمالات ثلاثة ندرسها.

لا سبيل إلى الأوّل، إذ ليس الوجوب والندب من مداليل لفظ الأمر، بل الكل من المفاهيم الانتزاعية، فانّ لفظ الأمر وضع لنفس الطلب وحده، وإنّما ينتزع الوجوب من استعماله مقروناً بشيء يدل على شدّة رغبة المولى بالفعل وعدم رضاه بتركه، كما أنّ الندب ينتزع من استعماله مقروناً بما يدل على خلاف ذاك.[1]

نعم الاحتمال الثاني قريب بناء على إلقاء الأمر[2] بلا قرينة دالة على الندب كاف في بيان الوجوب، بخلاف الندب فهو رهن بيان زائد من تجويز المخالفة وسيوافيك أنّ مقتضى صيغة الأمر هو كونه نفسيّاً، عينياً تعيينياً، لأنّها لا تحتاج إلى

١ - وسيوافيك تفصيله في دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو الندب والكلام في المقام في لفظ «الأمر» فلا يختلط عليك البحث.

٢ - من فرق بين لفظ الأمر وصيغته.

بيان زائد سوى الأمر والبعث، بخلاف مقابليها فانّها رهن القيود التي تفيد انّ الأمر غيري لا نفسي، أو كفائي لا عيني، أو تخييري لا تعييني، وسيأتي توضيح ذلک في محله العاجل.

والاحتمال الثالث هو الأقرب وهو حكم العقل بأنّ أمر المولى لا يترک بلا جواب، وانّه يلزم تحصيل المُؤمِّن من العقوبة، ولا يجوز تركه باحتمال انّه يرضى لتركه.

ولذلک، يجب العمل بالأمر إلاّإذا دلّ الدليل على الترخيص، فيكون الوجوب من المداليل العقلية، لا اللفظية الوضعية، ولا الإطلاقية.

الجهة الرابعة: في أنّ الموضوع له هو الطلب الإنشائي

لما اختار المحقّق الخراساني أنّ مفاد الأمر، هو الطلب، حاول بيان واقع هذا الطلب وأنّ المراد منه هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي الذي يقال له الطلب بالحمل الشائع الصناعي.

ولا يختص هذا البحث بمادة الأمر، بل يعم صيغته فانّها أيضاً موضوعة ـ حسب مختاره ـ للطلب، وانّ المراد منه هو الإنشائي، لا الحقيقي .

وعلى هذا كان الأنسب إيراده في الفصل الثاني المختص بصيغة الأمر، وأن يبحث عن مفاد الأمر بمادته وصيغته بصفقة واحدة.

وعلى كلّ تقدير، انّ الطلب على قسمين:

١. اعتباري إنشائي.

٢. واقعي حقيقي.

والذي يمكن إنشاؤه باللفظ هو المعنى الاعتباري منه، لا الحقيقي كما هو

الحال في عامّة الإنشائيات، فانّ الزوجية الحقيقية غير قابلة للإنشاء، بل القابل له، هو الاعتباري المنتزع من الحقيقي بنوع من التشبيه.

وكذا الرئاسة، فمنها تكويني وقد منح اللّٰه سبحانه الرأس تدبير الأعضاء فهو يدير ويدبّر تكويناً، ومنها اعتباري وهو المدير المنصوب لإدارة مجتمع خاصّ، يأمر وينهى.

والتكويني من كلّ هذه الأُمور، رهن علّة تكوينية، فاللّٰه سبحانه خلق العين والأُذن زوجين، بخلاف الاعتباري منه، فهو رهن ترتّب غرض عقلائي لاعتباره وفرضه، فالرجل الهندي يتزوج امرأة إيرانية، وبينهما من حيث الموطن والثقافة، بعد المشرقين، لكن الاعتبار يفرضهما زوجين يتساهمان في الحياة حلوها ومرّها.

ونظير ذلك، الإرادة، فمنها حقيقيّة تتجلّى في الذهن بعد مقدّمات، من تصوّر الشيء المراد والتصديق بفائدته، والميل إليه، و... إلى أن تنتهي تلك الأُمور إلى استتباعها حركة العضلات، نحو إنجاز العمل أو نحو الأمر به فالإرادة التكوينية، رهن علّة تكوينية توجب ظهورها على لوح النفس.

كما أنّ منها قسماً إنشائياً، يفرض لأجل ترتب غرض عقلائي عليه فقول المولى:«افعل» أو آمرك بكذا إنشاء للإرادة باللفظ على غرار الإرادة التكوينية، غير انّها تفترق عن الثانية، انّ الإرادة الحقيقية أمر واقعي ظاهر على لوح النفس، بخلاف الأُخرى فهي صرف اعتبار وفرض.

وعلى ضوء ذلك فالطلب والإرادة كفرسي رهان في عامّة المجالات والمظاهر من حيث المفهوم والمصداق والإنشاء.

الف: فالطلب والإرادة يتّحدان مفهوماً وبينهما من الحمل، الحمل الأوّلي.

ب: الطلب والإرادة يتّحدان مصداقاً، فالظاهر في لوح النفس طلب وإرادة بالحمل الشائع.

ج: الطلب والإرادة يتّحدان إنشاءً، فالمنشأ بلفظ الأمر أو افعل أمر واحد، له اسمان لكن كلّما أُطلق الطلب ينصرف إلى القسم الإنشائي من هذه الأقسام، وكلما أُطلقت الارادة تنصرف إلى القسم الحقيقي منها.

ولعلّ بعض من ذهب إلى تعدّد الطلب والإرادة، وعدم وحدتهما، أراد مغايرة الإنشائي من الطلب، مع الفرد الحقيقي من الإرادة وإلاّ فلا وجه للتعدد.

ويشهد على الوحدة أنّ الإنسان إذا حاول أن يفعل شيئاً مباشراً، أو يقوم به غيره نيابة لم يجد في قرارة ذهنه، سوى شيئاً واحداً يعبّر عنه تارة بالطلب التكويني وأُخرى بالإرادة الحقيقية، ولذلك ذهب الأصحاب إلاّ من شذّ إلى وحدتهما في مجال التكوين والحقيقة، كوحدتهما في عالم المفهوم والإنشاء، ومن ذهب من الأصحاب إلى التعدّد، فإنّما أخذ من الطلب، الجانب الإنشائي ومن الإرادة القسم الحقيقي، ولا شبهة في مغايرتهما، إنّما الكلام مقايسة كلّ إلى الآخر في رتبة واحدة.

وليس هذا من خصائص الطلب والإرادة، بل الأمر كذلك في مورد النهي فلا تجد في لوح النفس إلاّ أمراً واحداً كالكراهة وليس شيء آخر سواها حتى تسمّيه بلفظ آخر، خلافاً لمورد الأمر حيث نجد هناك لفظين مختلفين، لكن يشير إلى معنى واحد.

ومثلهما: الترجّي والتمنّي، بل الجمل الخبرية، فليس في مورد الجميع سوى أمر نفساني، يعبّر عنه في مورد الإنشاء بالترجي والتمنّي، وفي مورد الخبر بالعلم، فليس في عامة الموارد ـ إنشائية أو إخبارية ـ سوى أمر واحد، ويعبّر عنه بلفظ واحد كما هو الغالب أو بلفظين كما في مورد الأمر.

هذا توضيح ما في «الكفاية» مع ما في تعبيره من التعقيد.

و كان عليه ﷺ الإشارة إلى نكتة مهمة وهي ما هو السبب لطرح هـذه المسـألة؟ أي: وحـدة الطلب والإرادة أو تعددهما.

ولأجل إزاحة النقاب عن وجه الحقيقة يلزم البحث في النقاط التالية:

أ. ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟

ب. ما هو المراد من الكلام النفسي الذي أعقب طرحَ تلك المسألة؟

ج. الأدلة الأربعة للأشاعرة على إثبات الكلام النفسي ونقدها.

د. ما معنى كونه سبحانه متكلّماً عند المعتزلة والإمامية؟

هـ ما هو موقفنا من المسألة المطروحة: وحدة الطلب والإرادة؟

وإليک البحث فيها واحدة تلو الأُخرى.

الأُولى: ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟

ربّما يسأل الإنسان نفسَه عما هو السبب لطرح مسـألة وحـدة الطـلب والإرادة (كـما عـليه الإمامية والمعتزلة) أو تعددهما(كما عليه الأشاعرة) وما دور تلک المسألة في علم الكلام؟

ويعلم السبب من خلال الوقوف على سيرها التاريخي.

إنّ صفاته سبحانه تنقسم إلى ذاتي وفعلي، والمائز بينهما هو أنّ الأوّل أُحادي التعلّق، بمعنى أنّه لا يقبل النفي والإثبات، وهذا كالعلم والقدرة، فهو سبحانه يعلم ويقدر على الإطلاق ولا يصحّ أن يقال ولو في مورد خاص لا يعلم ولا يقدر عليه، وهذا بخلاف صفات الفعل المنتزعة من إيـجاده سبحانه وخلقه، فهي ثُنائية التعلّق، أي تقبل النفي والإثبات ويقال: يُحيي ولا يحيي ، يـميت ولا يميت، يخلق ولا يخلق، ولو باعتبار تعلّق أحدهما بموجود والآخر بغيره.

وقد ذكر شيخنا الكليني ذلك الميزان في كتاب الكافي حيث قال: ألا ترى انّا لا نجد في الوجود مالا يُعلم ولا يُقدر عليه وكذلك صفاته الذاتية الأزلية، فلسنا نصفه بقدرة، وعجز، وعلم، وجهل، وسفه، وحكمة، وعزة، ودولة. ولكن يجوز أن يقال: يُحب من أطاعه، ويُبغض من عصاه، ويُوالي من أطاعه، ويُعادي من عصاه، وانّه يرضىٰ و يسخط، إلى آخر ما أفاد.[1]

هذا وقد اختلفت كلمة أهل العلم في صفة التكلّم، فأهل الحديث أي أتباع أحمد بن حنبل(المتوفّى عام ٢٤١هـ) والأشاعرة الذين يقتفون أثر الشيخ أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ـ ٣٢٤هـ) على أنّها من صفات الذات كالعلم،والقدرة والإرادة،وهي غير هذه الثلاثة.

واختارت الإمامية والمعتزلة أنّها من صفات الفعل وإن اختلفت الطائفتان في كيفيّة تقرير كونها من صفات الفعل بعد الاتفاق على عدم كونها من صفات الذات، وسيوافيك الفرق بين التقريرين.

ولما كان القول بأنّ التكلّم من صفات الذات مستلزماً لكونه قديماً كالذات ذهب أهل الحديث والأشاعرة برُمّتهم إلى أنّ كلامه سبحانه قديم ليس بمخلوق .

قال أحمد بن حنبل: القرآن كلام اللّٰه ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام اللّٰه عزّ وجلّ ، ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم بأنّ ألفاظنا وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام اللّٰه، فهو جهمي،ومن لم يُكفّر هؤلاء القوم فهو مثلهم.[2]

وعلى هذا اتّفقت الحنابلة والأشاعرة على أنّ التكلّم وصف ذاتي قديم، و كلامه مثل ذاته قديم، وبالتالي: القرآن قديم.

---

١ - الكافي :١١١/١.

٢ - السنة:٤٩.

وبذلك تشبّهوا في كلامهم هذا من غير وعي بقول النصارى، حيث قالوا: بأنّ المسيح كلمة اللّٰه وهي قديمة، وهؤلاء أيضاً قالوا بأنّ القرآن كلام اللّٰه وهو قديم، وقد أثبتنا في بحوثنا الكلامية أنّ القول بأنّ التكلّم من صفات الذات وانّ كلامه قديم والقرآن أمر غير حادث، إنّما تسرّب من قبل علماء النصارى الذين كان لهم صلة وثيقة بعلماء البلاط الأموي والعباسي.[1]

ثمّ بعد الاتّفاق بأنّ التكلّم من صفات الذات اختلفت الأشاعرة والحنابلة في تفسير تلك الصفة، فالحنابلة قالوا بأنّ كلامه وحروفه وجمَله وأصواته قديمة حالّة في الذات[2]، ولما كان هذا القول واضح البطلان، حاول الإمام الأشعري ـ لما تاب عن الاعتزال والتحق بأهل الحديث ـ حاول أن يصحح عقيدة أهل الحديث بكون التكلّم من صفات الذات وانّه قديم بقدم الذات، خالياً عن تلك الوصمة العالقة بعقيدة أهل الحديث، وذلك من خلال تفسير كلامه بالكلام النفسي.

وكان من نتائج القول بالكلام النفسي هو تعدد الطلب والإرادة، وسيوافيك عند دراسة أدلة الأشاعرة انّ القول بالكلام النفسي يلازم تعدد الطلب والإرادة.

الثانية: ما هو المراد من الكلام النفسي؟

إنّ الكلام النفسي الذي طرحه الإمام الأشعري في تفسير كلامه سبحانه قد اكتنفه غموض كثير، حتى أنّ المحقّق الطوسي وصفه بأنّه غير معقول،وقال: والنفساني غير معقول.[3]

وقد نقل الشريف المرتضى عن شيخه المفيد أنّه كان يقول: ثلاثة أشياء لا

١ - انظر كتاب بحوث في الملل والنحل:٣٧٩/٣، لشيخنا الأُستاذ (مد ظله).

٢ - شرح المواقف:٩٢/٨. ٣ - كشف المراد: قسم الإلهيات:٣٢.

تُعقل، وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلاّ بعبارات تناقض المعنى فيها مفهوم الكلام، اتحاد النصرانية يعني التثليث مع ادّعاء التوحيد، وكسب النجارية، وأحوال البهشمية.[١]

وكان على الشيخ المفيد أن يعطف عليها الكلام النفسي.

وعلى الرغم من ذلك ففي الأشاعرة من تصدّى لتفسيره، منهم:

١. قال العضدي في «المواقف»: هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى، وهو غير العبارات، إذ قد تختلف بالأزمنة والأمكنة، ولا يختلف ذلك المعنى النفسي.[٢]

٢. الفاضل القوشجي في شرحه على تجريد الاعتقاد، فقال: إنّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي يسمّيها بالكلام الحسّي، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الذي نسمّيه الكلام النفسي.[٣]

٣. وقال الفضل بن روزبهان(المتوفّى عام ٩٢٧هـ) في ردّه على كتاب العلاّمة باسم كتاب نهج الحقّ:

إذا أراد المتكلّم بالكلام، فهل يفهم من ذاته أنّه يزوّر ويرتب المعاني فيعزم على التكلم بها، كما انّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فانّه يرتب معاني وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا؟ فالمنصف يجد في نفسه هذا ألبتة.[٤]

---

١ - الفصول المختارة: ١٢٨/٢ـ١٢٩ ط النجف الأشرف.
٢ - شرح المواقف:٩٤/٨.
٣ - شرح التجريد للقوشجي:٤٢٠.
٤ - محمد حسين المظفر، دلائل الصدق:١٤٦/١.

ما ذكره هؤلاء الأعلام أوضح شيء وقفت عليه في الكتب الكلامية للأشاعرة. ومع ذلك كلّه فما ذكروه لا يسمن ولا يغني من جوع، لأنّ التكلّم عندهم من صفات الذات وصفة التكلّم عندهم غير صفة الإرادة والعلم، وما ذكروه من المعاني المنتظمة في النفس التي لاتختلف مع اختلاف اللغات ترجع إلى أحد الأمرين:إمّا معاني إخبارية فترجع إلى التصور والتصديق، أو إنشائية فترجع إلى الإرادة والكراهة ونظائرهما من الترجي والتمني والاستفهام، فعندئذٍ يكون الكلام النفسي من فروع العلم في الإخبار،وفروع الإرادة والكراهة في الإنشائيات.

وبذلک أصبح الكلام النفسي بين الأُحجيّة واللغز وما يرجع إلى العلم والإرادة.

إلى هنا تمّ الكلام في النقطة الثانية.

الثالثة: أدلّة الأشاعرة على الكلام النفسي

استدلّت الأشاعرة على وجود الكلام النفسي بوجوه نذكر منها أربعة:

الأوّل :استدلّ السيد الشريف على الكلام النفسي وتبعه الفضل بن روزبهان في شرحه على كتاب «نهج الحقّ» للعلاّمة الحلي بأنّ الرجل قد يأمر بما لا يريده، كأمره للاختبار فليس فيه الإرادة ولكن يطلق عليه الأمر، وهذا دليل على وجود شيء في النفس المصحح لإطلاق الأمر عليه، وليس هو إلاّالطلب وهو الكلام النفسي.[1]

فهذا الدليل متضمّن لإثبات الكلام النفسي كما يتضمن تعدد الإرادة والطلب.

والجواب: أنّ الأوامر الاختبارية على قسمين:

١ - شرح المواقف:٩٤/٨.

قسم تتعلّق الإرادة فيه بنفس المقدمة، ويكون نفس الفعل غير مراد، كما هو الحال في الأمر بذبح إسماعيل، فانّ المقصود هو ترفيع إبراهيم بهذا العمل حتى يُؤثر رضا ربّه على عواطفه النفسية، وهذا يتم بالتهيؤ للعمل من خلال الإتيان بالمقدمات ولذلك لما جاء إبراهيم بالمقدمات أُوحي إليه ﴿**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤيا**﴾.[1]

ففي هذا القسم نمنع عدم وجود الإرادة، بل هي موجودة متعلّقة بالمقدمة، وبذلك ينخرم الاستدلال، لأنّه مبني على عدم وجود الإرادة حتى يثبت بذلك وجود شيء آخر باسم الطلب الذي يصحِّح صدق الأمر.

وقسم آخر تتعلّق الإرادة بنفس الإنشاء دون المقدّمة ولا ذيها، وهذا كما إذا أمر الوالد ولده بالأمر لغاية تدريبه للرئاسة وتدبير الأُمور، ففي هذا المقام أيضاً الإرادة موجودة لتعلّقها بنفس الأمر بالأمر.

وبذلك ظهر أنّه ليس في الأوامر الاختيارية مورد يفقد الإرادة حتى نحتاج في تصحيح الأمر إلى شيءثان باسم الطلب.

الثاني: انّ العصاة والكفّار مكلّفون بما كُلّف به أهل الطاعة والإيمان، وتكليفهم لا يكون ناشئاً من إرادة اللّه سبحانه، وإلاّ لزم تفكيك إرادته عن مراده، فلابدّ أن يكون هناك مبدأ آخر للتكليف وهو الطلب. وهذا يدل على تغاير الإرادة والطلب أوّلاً، ووجود صفة أُخرى في ذاته غير الإرادة.

وحاصل الاستدلال: أنّ الأمر في مورد العصاة والكفّار لا يخلو من حالتين:

١. إمّا أن تكون هناك إرادة من اللّه بالنسبة إليهما.

٢. أو لا تكون إرادة منه إليهما.

---

١ - الصافات:١٠٥.

فعلى الأوّل يكون هؤلاء مكلفين لكن يلزم تفكيك المراد من الإرادة، بشهادة المخالفة.

وعلى الثاني يلزم عدم كونهم مكلفين فلا يصحّ العقاب.[1]

فلا محيص عن القول بأنّهم مكلّفون لا بملاك الإرادة بل بملاك الطلب، وتفكيكه عن المطلوب غير ضائر.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بالتفكيك بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، بأنّ ما لا ينفك عن المراد هي الأُولى من الإرادتين دون الثانية،وإليك نص كلامه حيث قال:

إنّ استحالة التخلّف إنّما تكون في الإرادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلّف، ومالا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية.[2]

ثمّ إنّه ﷺ أورد في مسألة أُخرى وهي أنّ سبب الإطاعة والإيمان هو موافقة الإرادة التشريعية من اللّه مع الإرادة التكوينية منه، فعندئذٍ يختار العبد الإيمان والطاعة، وسبب الكفر والعصيان مخالفة الإرادة التشريعية مع التكوينية منه سبحانه، فالتشريعية تتعلّق بالإيمان والطاعة،والتكوينية منه تتعلق بالخلاف فيصدر منه الكفر والعصيان.

أقول: إنّ ما ذكره ذيلاً خارج عمّا هو المطلوب في المقام ولذلك نرجئه إلى المقام الثاني الذي يأتي بعد الفراغ عن مسألة وحدة الطلب والإرادة وتعدّدهما.

ولو كان ﷺ مقتصراً بما قبل الذيل لأغنانا عن الخوض في المسألة الثانية غير أنّ كلامه في الذيل جرّه إلى البحث عن الجبر والاختيار إلى أن وصل إلى مقام

---

١ - شرح المواقف:٨/٩٥.

٢ - الكفاية:١/٩٩.

انكسر رأس يراعه، ونحن نرجع إلى ذلك البحث بعد الفراغ من وحدة الطلب[1] والإرادة وعدمها.

وعلى كلّ حال فما ذكره في الجواب غير صحيح لوجهين:

الأوّل: أنّ تفسير الإرادة في كلا الموردين بالعلم تفسير خاطئ لاستلزامه إنكار الإرادة في ذاته ـ تقدّست أسماؤه ـ والفاعل الفاقد للإرادة أشبه بالفاعل غير المختار، وهو إنكار لذات جامعة لجميع الصفات الجمالية والجلالية.

الثاني: انّ ظاهر كلامه أنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بفعل النفس ولذلك لا تنفك عن المراد لكونها تحت اختيار النفس، والإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، وبما أنّه خارج عن اختيار النفس ربّما تنفك الإرادة عن المراد فيريد المولى شيئاً ويريد العبد شيئاً آخر.

ولكنّه غير تام، لأنّ الإرادة لا تتعلق إلاّ بما يقع تحت اختيار المريد، والذي هو تحت اختيار الفاعل إنّما هو أفعاله، سواء كان مبدأً للتكوين أو مبدأً للتشريع، وأمّا فعل الغير فهو خارج عن اختيار الآمر فكيف تتعلق الإرادة بالخارج عن حيطة اختياره؟

والحاصل: أنّ دراسة ماهية الإرادة يدفعنا إلى القول بأنّها لا تتعلق إلاّ بما يقع تحت اختيار المريد وهو ليس إلاّفعل نفسه، وأمّا فعل الغير فهو خارج عن اختياره، فكيف يطلبه ويريده من دون فرق بين أن يكون الآمر هو اللّه سبحانه أو الموالي العرفية.

نعم انّ اللّه سبحانه قادر على أن يلجئه إلى الطاعة ولكن المفروض غير ذلك وأنّ المطلوب قيامه بالفعل عن اختيار.

---

١ - لاحظ ص ٢٩٦.

وبهذا تبيّن أنّ جواب المحقّق الخراساني غير تام.

والأولى في الجواب أن يقال: انّ الإرادة في كلا المقامين تعلقت بفعله سبحانه وأنّه ليس هنا أي تفكيك بين الإرادة ومتعلقها، ففي القسم التكويني منها تعلقت بإيجاد العالم، فإذا قال له كـن فيكون.

وفي القسم التشريعي تعلقت إرادته بإنشاء البعث وانشاء الطلب وقد تحقّق الانشاء ولم يلزم منه تفكيك الإرادة عن المراد.

وعلى ضوء ذلك نحن نختار أنّ الكفار والعصاة مكلّفون، وملاك التكليف إرادته سبحانه لكن ليس متعلقها أفعالهم الجوانحية والجوارحية، بل متعلقها إنشاء البعث والطلب وإقامة الحجة عليهم، وهو متحقّق.ويكفي هذا المقدار كونهم مكلفين.

الثالث: ما ذكره الفضل بن روزبهان، قال: إنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلّم من قامت به صفة التكلّم، وخالق الكلام لا يقال انّه متكلّم، كما أنّ خالق الذوق لا يقال انّه ذائق، فـيجب أن يكـون كلامه قائماً بنفسه وذاته، وليس هو إلاّ الكلام النفسي.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما استدلّ به مبني على أنّ الهيئة موضوعة للدلالة على القيام الحلولي، وعليه لا يكون سبحانه متكلماً إلاّبحلول الكلام في ذاته، وبما أنّ حلول الحروف والجمل والأصوات في ذاته أمر محال فالحال في ذاته هو الكلام النفسي أي المعاني المنتظمة .

ولكن المبنى غير تام، إذ قد يكفي في صدق المشتق قيام المبدأ بالذات بنحو من الأنحاء سواء كان القيام حلولياً كالحي والميت أو صدورياً كالضارب، أو لأجل صلتها بالمبدأ كاللابن والتامر، وليس صدق المشتقات بإحدى هذه

١ - دلائل الصدق:١/١٤٧.

الملابسات قياساً حتى يقاس الذائق والطاعم على المتكلّم ويستدل بصدق الأخير على صدق الأولين.

ويمكن أن يقال: انّ اختلاف المبادئ من حيث التعدية واللزوم يوجب صدق بعض المشتقات عليه سبحانه دون بعض، فما كان منها متعدياً، يكفي فيه الإيجاد والصدور، ويستند إليه سبحانه، كالقابض والباسط والمتكلّم، وما كان من قبيل اللازم يشترط فيه الحلول فلا يطلق عليه سبحانه كالنائم والذائق والقائم.

ثمّ إنّ هذا الدليل يركِّز على إثبات الكلام النفسي ولا صلة له بوحدة الطلب والإرادة أو تعدّدهما.

ومثله الدليل التالي.

الرابع: انّ الكلام كما يصحّ إطلاقه على الكلام اللفظي كذلك يصحّ إطلاقه على الكلام الموجود في النفس، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُور**﴾ [1] فأطلق «القول» على الموجود في الذهن.وقوله سبحانه: ﴿**إِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسبكُمْ بِهِ اللّه**﴾.[2]

والجواب عن الآية الأُولى: انّ إطلاق القول فيها على الموجود في الضمير من باب العناية فانّ القول من التقوّل باللسان فلا يطلق على المعاني المنتظمة في النفس إلاّ بالعناية كما يقول الإنسان: إنّ نفسي صحيفة علم، وأمّا الآية الثانية فلا صلة لها بالمقام لأنّها ترجع إلى أنّ نية السوء يُحاسَب بها العبد.

وحصيلة البحث: انّ الكلام النفسي أمر باطل وما تصوّروه من الكلام النفسي فهو في الإنشائيات من قسم الإرادة والكراهة أو التمنّي والترجّي أو

١ - الملك:١٣. ٢ - البقرة:٢٨٤.

الاستفهام، وفي الإخبار من قبيل التصوّر والتصديق، فإذا كان المبنى باطلاً فما فرّعوا عليه من تغاير الطلب والإرادة مثله.

الرابعة: معنى كونه سبحانه متكلّماً عند العدلية

اتّفق المسلمون على أنّ من صفاته سبحانه كونه متكلّماً ولكن اختلفوا في تفسيره إلى مذاهب أربعة:

أ. إنّه سبحانه متكلّم بمعنى حلول الحروف والأصوات والجمل والكلمات في ذاته، وهو مذهب أهل الحديث.

ب. انّه متكلّم بالكلام النفسي، وهو مذهب الشيخ الأشعري الذي قام به بإصلاح عقيدة أهل الحديث، وقد زاد الطين بلّة.

ج. انّه سبحانه متكلّم بمعنى أنّه يوجد ألفاظاً في الشجر والجبل والحجر، وهذا مذهب المعتزلة.

د. كلامه سبحانه فعله وهو نظرية الإمامية.

قد وقفت على التفسيرين الأوّلين وضعفهما، وإليك التفسير الثالث الذي عليه أئمّة المعتزلة.

قالوا: كلامه سبحانه أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي، وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار، فقال: حقيقة الكلام الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وهذا كما يكون منعِماً بنعمة تُوجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلّماً بايجاد الكلام في غيره، وليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه الفعل.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ تفسير التكلّم بهذا المعنى لا يختص بالمعتزلة بل

---

١ - شرح الأُصول الخمسة: ٥٢٨؛ شرح المواقف:٤٩٥.

هو شيء تقبله عامة الطوائف الإسلامية، وهذا هو شارح المواقف يقول: هذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره، بل نحن نقوله ونسمّيه كلاماً لفظيّاً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ولكن نُثبت أمراً وراء ذلك.

وثانياً: أنّ تفسير التكلّم بهذه الصورة إنّما يصح فيما إذا كلّم سبحانه شخصاً من أنبيائه كما في قوله سبحانه: ﴿**وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً**﴾ [1].وليس تكليمه ـ عندئذٍ ـ منحصراً بما ذكر، بل له أقسام ثلاثة أشار إليها سبحانه في بعض الآيات، فقال: ﴿**وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰه إِلاّ وَحياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنّهُ عَلِيٌّ حَكِيم**﴾ .[2]

وقد بين تعالى انّ تكليمه الأنبياء لا يعدو عن الأقسام التالية:

١. ﴿**إِلاّ وَحياً**﴾ .

٢. ﴿**أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب**﴾ .

٣. ﴿**أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً**﴾ .

فقد أشار بقوله ﴿**إِلاّ وَحياً**﴾ إلى الكلام الملقىٰ في روع الأنبياء بسرعة وخفاء.

كما أشار بقوله ﴿**أَوْ مِنْ وَراءِ حِجاب**﴾ إلى الكلام المسموع لموسى عليه السلام في البقعة المباركة. قال تعالى: ﴿**فَلَمّا أَتاها نُوديَ مِنْ شاطِئِ الوادِ الأَيْمَن فِي البُقْعَةِ المُباركةِ مِنَ الشَّجَرةِ أَنْ يا مُوسىٰ إِنّي أَنَا اللّٰهُ رَبُّ العالَمِين**﴾ .[3]

وأشار بقوله ﴿**أَوْ يُرسل رَسُولاً**﴾ إلى الإلقاء الذي يتوسط فيه ملك الوحي، قال سبحانه: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمينُ* عَلى قَلْبِك**﴾ .[4]

---

١ - النساء:١٦٤.
٢ - الشورى:٥١.
٣ - القصص:٣٠.
٤ - الشعراء:١٩٣ـ ١٩٤.

ففي الحقيقة الموحي في الأقسام الثلاثة هو اللّٰه سبحانه تارة بلا واسطة بالإلقاء في الروع، أو بالتكلّم من وراء حجاب بحيث يسمع الصوت ولا يرى المتكلّم ، وأُخرى بواسطة الرسول(أمين الوحي)، فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة.

هذا كلّه حول مذهب المعتزلة؛ وأمّامذهب الإمامية فحاصله ما يلي:

مذهب الإمامية في كونه متكلّماً

مذهب الإمامية، وهو يتركب من أمرين:

أ. حقيقة كلامه إذا خاطب الأنبياء وهذا هو الذي سبق تفسيره.

ب. وصفه بالتكلّم إذا لم يكن هناك مخاطب خاص، فلابدّ من تفسيره بوجه آخر، وهو أنّ كلامه ليس من قبيل الأصوات والألفاظ، بل عبارة عن الأعيان الخارجيةوالجواهر والأعراض، وقد سمّى سبحانه فعله كلاماً في غير واحد من الآيات، كما سيوافيك، وتسمية الكون بعامّة أجزائه كلاماً لأجل أنّه يفيد ما يفيده الكلام اللفظي.

توضيحه:أنّ الكلام في أنظار الناس هو الحروف والأصوات الصادرة من المتكلّم، القائمة به وهو يحصل من تموج الهواء واهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج، زال الكلام معه، ولكن الإنسان الاجتماعي يتوسّع في إطلاقه، فيطلقه على الخطبة المنقولة، والشعر المروي مع أنّ الكلام الواقعي قد زال بزوال الموجات والاهتزازات، وليست الخطب والأشعار المكتوبة منها، ومع ذلك يطلق عليهما الكلام توسّعاً، ووجه التوسّع اشتراك الثاني مع الأوّل في الأثر وهو الكشف عمّا في

ضمير الإنسان.

كما يتوسّع أكثرمن ذلک فيطلقه على كلّ فعل يكشف عمّا في ضمير الفاعل من العلم والقدرة والعظمة والكمال، غير أنّ دلالةالألفاظ على السرائر والضمائر وضعيّة اعتبارية، ودلالة الأفعال والآثار على ما عليه الفاعل من العظمة، تكوينية.

ولأجله نرى أنّه سبحانه يسمّي عيسى بن مريم كلمة اللّٰه ويقول:﴿**يا أَهلَ الكتاب لاٰتَغْلُوا فِي دينِكُمْ ولاٰ تَقُولُوا عَلى اللّٰه إلاّ الحَقَّ إنّما المَسِيحُ عِيسى ابنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّٰهِ وَكَلمتُهُ أَلقاها إلى مَرْيَمَ ورُوحٌ منه**﴾ [1] وجه الإطلاق هو أنّ ولادة المسيح من أُمّه من دون أن يكون هناک لقاح الذكر والأُنثى، يعد آية من آياته ومعجزةمن المعاجز وكاشفاً عن قدرته وعظمته سبحانه.

وفي ضوء هذا الأصل يَعُدّ سبحانه كلّ ما في الكون من كلماته ويقول: ﴿**قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلماتِ رَبّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾.[2]

ويقول سبحانه: ﴿**وَلَوْ أَنَّمٰا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِماتُ اللّٰه**﴾.[3]

قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام في «نهج البلاغة»:

«يُخْبِرُ لاٰ بِلسانٍ وَلَهَواتٍ، ويَسْمَعُ لاٰ بخُروق وأدواتٍ، يقولُ ولا يَلفِظُ وَيَحْفَظُ ولاٰ يَتَحَفَّظُ وَيُريد ولاٰ يُضْمِر، يُحِبّ ويرضى مِنْ غَيرِ رِقَّة، وَيُبْغِضُ وَيغضب من غير مشقّة، يقول لمن أراد كونه: كن. فيكون، لا بصوت يُقْرَع، ولا

١ - النساء:١٧١.
٢ - الكهف:١٠٩.
٣ - لقمان:٢٧.

بِنداءٍ يُسمَع، وإنّما كلامه سبحانه فِعْلٌ منه أنشأه وَمَثَّلَهُ، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً».[1]

وقد نقل عنه عليه السلام أنّه قال مبيّناً عظمة خلقة الإنسان:

أتــــزعم أنّك جـــرمٌ صـــغيرٌ وفـيكَ انـطوى العـالمُ الأكـبرُ

وأنت الكـــتابُ المـــبينُ الذي بـــأحرُفِهِ يَـــظهَرُ المُـــضْمَرُ

فكلّ ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلماته، وتخبر عمّا في المبدأ من كمالٍ وجمالٍ وعلمٍ وقدرة.

وإلى ذلك يشير المحقّق السبزواري في منظومته بقوله:

لســـالك نـــهج البـــلاغة انَـتَهَج كـــلامه ســـبحانه الفـعل خَـرَج

إنّ تَـدْرِ هـذا، حـمدَ الأشـيا تـعرِف إن كـــــلماتُه إليـــها تُـــضف[2]

إلى هنا تمّ البحث عن النقطة الرابعة، وحان البحث عن النقطة الخامسة وهي موقفنا من اتحاد الطلب والإرادة.

الخامسة: موقفنا من وحدة الطلب والإرادة

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني ذهب إلى اتّحاد الطلب والإرادة في المراحل الثلاث، أي مفهوماً وإنشاءً ومصداقاً، ولكن مقتضى التحقيق خلاف ما أفاد.

أمّا المرحلة الأُولى أي وحدتهما مفهوماً فهو غير تام للفرق بينهما بوجوه:

١. المفهوم من الطلب، غير المفهوم من الإرادة، بدليل عدم صحّة استعمال الطلب مكان الإرادة وبالعكس يقول سبحانه: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاٰ يُرِيدُ**

١ - نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩، ج٢، ص ١٢٢، ط عبده. ٢ - شرح منظومة السبزواري، لناظمها، ص ١٩٠.

بِكُمُ الْعُسْر﴾[1] ولكن لا يصحّ أن يقال يطلب اللّٰه منكم اليسر ولا يطلب منكم العسر.

قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم : «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم».[2] فلا يقوم مكانه الإرادة، بأن يقال إرادة العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة.

٢. تستعمل الإرادة فيما إذا كان المراد قريب الوصول غير محتاج إلى مقدمات كثيرة، بخلاف الطلب فانّه السعي الذي يكون الوصول إلى المطلوب رهن مقدّمات كثيرة.

٣. الإرادة أمر قلبي جانحي، والطلب أمر خارجي جارحيّ.

ومع هذه الاختلافات كيف يمكن ادّعاء الترادف بين اللفظين،وانّهما متحدان مفهوماً.

وأمّا المرحلة الثانية: مرحلة الإنشاء والاعتبار فالمشكلة فيها تكمن في أنّ الأُمور الاعتبارية، بما أنّها أُمور عرفية ترجع حقيقتها إلى جعل مثال لأمر خارجي ملموس كالزوجية والمالكية، وأمّا الأُمور البعيدة عن الحسّ القائمة بالنفس كالإرادة، فلا تمس الحاجة إلى جعل فرد اعتباريّ منها حتى يسمّى بالإرادة الإنشائية أو بالترجّي أو التمنّي الإنشائيين، بل غاية ما يطلبه العقلاء في تلك الموارد، إظهارها وإبرازها.

وأمّا الطلب فلا مانع من جعل فرد انشائي يقوم مقام فرد تكويني، فانّ الإنسان ربّما يطلب خروج زيد من البيت، فتارة يقوم بالتكوين، فيأخذه بيده ويُخرجه منه، وأُخرى بإنشاء ذلك الأمر التكويني، بالإشارة باليد أو الحاجب، أو التكلّم بلفظ أخرج.

---

١ - البقرة: ١٨٥.

٢ - الكافي: ١/٣٠.

وبذلک اتضح انّه ليس لنا إرادة إنشائية، وأمّا الطلب فله وجود تكويني وإنشائي، ومعه كيف يمكن أن يتّحدان في مقام الإنشاء مع أنّه ليس للإرادة فرد إنشائي؟!

وأمّا المرحلة الثالثة: أي عدم اتحادهما مصداقاً، فلأنّ الإرادة التكوينية من الأُمور النفسانية موطنها النفس والطلب من الأُمور الجوارحية، موطنها الخارج عن حيطة النفس، فكيف يمكن الحكم باتحادهما؟!

وبذلک تبيّن تغاير الطلب والإرادة في المراحل الثلاث، لكن لا بالمعنى الذي عليه الشيخ الأشعري، فانّ الكلام النفسي باطل، ومع ذلک فالطلب يغاير الإرادة في عامّة المراحل.

ومن آفات التحقيق قلة التتبع، وأنّ أكثر المفكرين يغترون بإبداعاتهم دون أن يتحملوا عبء التحقيق، وعلى ذلک فلا غرو في رمي المحقّق الخراساني النزاعَ القائم بين الأشاعرة والمعتزلة طِوال قرون على قدم وساق، باللفظي و انّ من قال بالوحدة، فقد رام وحدة كلّ مع الآخر، مع حفظ المرحلة، فقال: إنّ كلاًمنهما متحدان مفهوماًوإنشاء ومصداقاً، و من قال بالتعدد، فقد نسب الفرد الحقيقي من الإرادة مثلاً إلى الفرد الإنشائي منه، ثمّ تبجّح ﷺ بتحقيقه وتصليحه فقال «ثمّ إنه يمكن مما حققنا ان يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد من حديث الاتحاد، ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد من المغايرة والاثنينية، هو اثنينية الإنشائي من الطلب، والحقيقي من الإرادة.

ولكنّک بعد الوقوف على السير التاريخي للمسألة تقف على عدم صحّة هذا النوع من التصالح وأنّ النزاع حقيقي، كيف؟! وكان النزاع بين الطائفتين، عنيفاً، والتاريخ يعبّر عنه بمحنة أحمد وأتباعه.

إكمال

إنّ المحقّق الخراساني لما ذكر أنّ للّٰه سبحانه إرادتين: تكوينية وتشريعية، وانّ ما لا ينفك عن المراد إنّما هو القسم الأوّل لا الثاني، عرج على مبحث آخر من دون ملزم، وهو أنّ الإيمان رهن موافقة الإرادة التكوينية للّٰه سبحانه مع الإرادة التشريعية منه، كما أنّ الكفر والعصيان رهن مخالفتهما، فإذا توافقتا فلابدّ من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا مناص من اختيار الكفر والعصيان.

ثمّ إنّه بعد ما ذكر هذا لمع في ذهنه إشكالان ذكرهما بصيغة السؤال والجواب، نذكرهما كالتالي:

الإشكال الأوّل: فإذا كان الكفر والعصيان، والإطاعة والإيمان بإرادته سبحانه التي لا تتخلف عن المراد فلا يصحّ أن تتعلّق بها الإرادة لكونها خارجية عن الاختيار المعتبر في التكليف عقلاً.

هذا هو السؤال أو الإشكال.

فأجاب عنه: بأنّ تعلّق الإرادة التكوينية بفعل الإنسان لا يلازم الجبر لأنّها تعلّقت بصدور الفعل عن العبد بقيد الإرادة والاختيار، فلو صدر عنه جبراً يلزم تخلّف إرادته عن مراده تعالى.

وبالجملة هناك أُمور ثلاثة:

الأوّل: تعلّق الإرادة الإلهيّة بفعل العبد.

الثاني: تعلّقها بصدور الفعل عنه لكن لا مطلقاً، بل عن إرادة واختيار .

الثالث: ما يترتّب على فعل العبد من الكفر والعصيان.

وإنّما يلزم الجبر لو لم يتوسط الثاني بين الأوّل والثالث.

الإشكال الثاني:إنّ الكفر والإيمان وإن صدرا عن العبد بإرادة واختيار إلاّ

أنّ هنا أمراً آخر يُضفي على الفعل طابَع الجبر، وهو أنّ كلّ ما في الكون قد تعلقت به الإرادة الأزلية والمشيّة الإلهية، وبما أنّ الإرادة جزء من صحيفة الكون، فقد تـعلّقت بـها الإرادة الأزليـة، فيصبح وجودها أمراً حتمياً، ومعه لا يكون الفعل أمراً اختيارياً.

وأجاب عنه ﷺ بقوله: إنّ ثمة أُموراً أربعة:

الأوّل: العقاب.

الثاني: الكفر والعصيان.

الثالث: الاختيار والانتخاب.

الرابع: الشقاء الذاتي.

والأوّل مسبب عن الثاني وهكذا، فالعقاب مسبب عن الكفر، وهو بدوره مسبب عن الاختيار الذي ينتهي إلى الشقاء الذاتي. وحيث إنّ الذاتي لا يعلل فلا يصحّ القول لم جـعل السـعيد سـعيداً والشقي شقياً. فانّ السعيد سعيد في بطن أُمّه، والشقي شقي في بطن أُمّه. فلا مناص مـن دخـول الكافر النار كما لا مناص من دخول المؤمن الجنة، لكون الأوّل شقيّاً بالذات والثاني سعيداً كذلك.

وبما انّ المحقّق الخراساني لم يخرج من البحث بنتيجة باهرة بـل أثـار فـي نـفس الوقت إشكالين لم يخرج من عهدة الاجابة عنهما، وهما:

١. انّ كفر الكافر متعلّق الإرادة الأزلية فلا محيص عن كفره.

٢. انّ عقوبة الكافر معلول للشقاء الذاتي ولو بوسائط فلا مناص من كفره.

وكلا الإشكالين لا ينتجان إلاّ الجبر.

اعتذر عن هذه النتيجة السيئة للبحث بقوله: «قلم اينجا رسيد سر

بشكست» أي وصل اليراع هنا وانكسر رأسه، كناية عن عدم الخروج بنتيجة صحيحة.

وهذا ما دعانا إلى عقد بحث مستقل حول الجبر والتفويض وإن كان البحث فيه استطراداً.[1]

ولولا كلام المحقّق الخراساني في المقام لاقتصرنا على القدر الذي قدّمناه.

١ - بما انّ هذا البحث من بحوث شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ كان بحثاً مسهباً مترامي الأطراف ننشره مستقلاً بفضل من اللّه سبحانه.

الفصل الثاني

في صيغة الأمر

وفيه مباحث:

المبحث الأوّل

ما هو معنى صيغة «افعل»؟

قد خصّصنا المبحث الأوّل من مباحث هذا الفصل لبيان الموضوع له لصيغة «افعل» كما خصّصنا المبحث الثاني لبيان كيفية استفادة الوجوب والندب منها. غير أنّ القدماء خلطوا بين المبحثين والأولى ما صنعه صاحب الكفاية فقد فصل المبحث الأوّل عن الثاني، فنقول:

لا شكّ أنّ صيغة افعل تستعمل ويراد منها البعث تارة، والتمنّي ثانياً، كقول امرئ القيس:

ألا أيّـها اللّـيل الطـويل ألا انـجلي بـصبح ومـا الإصـباح مـنك بـأمثل

والتعجيز ثالثاً كقوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾.[1]

---

١ - البقرة: ٢٣.

والتحقير رابعاً كقوله سبحانه: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾ [1] إلى غير ذلك من المعاني التي تراد من صيغة الأمر.

إنّما الكلام فيما هو الموضوع له لهذه الصيغة، فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّه وضعت لإنشاء الطلب وانّه استعمل في عامّة الموارد في هذا المعنى فلو كان هنا اختلاف فإنّما هو في الدواعي والبواعث فربّما يكون الداعي الطلب الحقيقي، وأُخرى التمنّي، وثالثة التعجيز، ورابعة الإهانة، فهي موضوعة لانشاء الطلب بلا قيد وشرط، ومستعملة فيها في عامّة الموارد، فبما أنّ المستعمل فيه واحد في الجميع وإنّما الاختلاف في الدواعي، يوصف الجميع بالحقيقة.

لكنّه احتمل في ذيل كلامه أنّ استعمالها فيما إذا كان الداعي، هو البعث والتحريک، حقيقة وفي غيره كالتمني والتعجيز مجاز، لا لأجل الاختلاف في المستعمل فيه، لأنّه واحد حسب المفروض، بل لأجل كون الوضع لإنشاء الطلب مقيّداً بما إذا كان الداعي هو التحريک لا غيره. فلأجل تخلّف شرط الوضع توصف سائر الاستعمالات بالمجازية.

يلاحظ عليه بأُمور:

١. الظاهر أنّ هيئة افعل موضوعة للبعث الإنشائي مكان البعث التكويني؛ كما في بعث العبد والغلام إلى العمل، باليد، وكإغراء الكلب المعلَّم للصيد. نعم لازم البعث الإنشائي هو كون المأمور به مطلوباً ومراداً، ويدل على ذلک أنّ مفاد «افعل» مضاد لمفاد «لا تفعل» و مفاد الثاني هو زجر المكلف عن الفعل فيكون مفاد «افعل» هو بعثه نحو الفعل.

٢. انّ ما احتمله في آخر كلامه بأنّ استعماله فيما إذا كان الداعي غير التحريک مجاز، غير صحيح على مذهبه، لأنّ المجاز عنده عبارة عن استعمال

---

١ - آل عمران:١١٩.

اللفظ في غير ما وضع له، والمفروض أنّ صيغة «افعل» مستعملة في عامّة الموارد فيما وضع له ـ أعني: إنشاء الطلب ـ وإنّما الاختلاف في المبادي والبواعث فلا ينطبق عليه حدّالمجاز، وإنّما ينطبق عليه حدّ الغلط، لأنّ وضع الهيئة للطلب الإنشائي إذا كان مقيّداً بكون الداعي هو التحريک، يكون استعماله في الطلب الإنشائي لكن بداعي التعجيز، خارجاً عما رخّصه الواضع فيكون الاستعمال ـ مع وحدة المستعمل فيه ـ غلطاً نظير استعمال الابتداء الاسمي في المعنى الحرفي وبالعكس، حيث ذهب المحقّق الخراساني إلى وحدة المعنيين وانّ الاختلاف في شرط الوضع حيث شرط الواضع استعمال كلّ في الابتداء الاسمي أو الحرفي، فلو عكس يكون الاستعمال غلطاً.

وأمّا على المذهب المختار في المجاز فقد بنى شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في الدورة السابقة[1] على أنّه مجاز حيث إنّ المجاز يشارک الحقيقة في أنّه استعمال اللفظ فيما وضع له ويختلف عنه بادّعاء الفردية للمعنى الموضوع من المجاز دون الحقيقة مثل المقام حيث يدّعي المشابهة والفردية، بين الطلب الإنشائي، والتعجيز، والتحقير، والتمنّي.

ولكنّه ـ مدّ ظله ـ عدل عنه في هذه الدورة فبنى على أنّه من قبيل الكنايات بداهة عدم وجود ادّعاء الفردية أو المشابهة بين البعث الإنشائي، والتعجيز وما عطف عليه . نعم ينطبق عليه حدّ الكناية، حيث طلب من الليل، الانجلاء ومن الكافر الإتيان بسورة، وأريد منه لازمه في هذه الموارد، وهو التمنّي، والتعجيز، والإهانة وغير ذلک. وسيوافيک نظيره في الجمل الاخبارية التي أُريد منها إنشاء الحكم، كقوله: «ولدي يصلّي» ونقول إنّه من باب الكناية.

تمّ الكلام في المبحث الأوّل.

---

١ - لاحظ المحصول:١/٣٣٢.

المبحث الثاني

في أنّ الأمر بلا قرينة يدل على الوجوب

هل يتبادر من صيغة الأمر، الوجوب بالوجوه الأربعة التالية أو لا؟

ويقع الكلام في مقامين:

الأوّل: تبيين حقيقة الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً.

الثاني: في حمل الأمر الفاقد للقرينة على أحد المعنيين، على الوجوب بأحد الوجوه وإليک البيان:

الأوّل: تبيين حقيقة الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً

انّ الوجوب والندب من أقسام البعث الإنشائي، وإنّما الكلام فيما يميّز أحدهما عن الآخر فهناک وجوه مذكورة في كتب القوم.

١. الوجوب والندب مشتركان في الطلب الإنشائي غير أنّ أحدهما مقيّد بالمنع عن الترک والآخر مقيّد مع عدم المنع من الترک.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره معنى تحليلي لهما والمطلوب تبيين المعنى المطابقي، وهذا كالماء له معنى مطابقي ومعنى تحليلي يذكره علماء الكيمياء حيث يفسرونه

١ - معالم الدين: ٦٣، ط منشورات الرضي.

بأنّه سائل مركب من عنصري الأُوكسجين والهيدروجين.

٢.الوجوب هو الطلب المترتب عليه العقوبة عند المخالفة بخلاف الندب، فالاستحقاق وعدم الاستحقاق يميّز الوجوب عن الندب.

يلاحظ عليه: أنّ الاستحقاق وعدمه من آثار الوجوب والندب، والكلام في تبيين واقع المؤثر مع قطع النظر عن الأثر.

٣.الوجوب والندب يشتركان في البعث المسبوق بالإرادة ويختلفان في شدّة الإرادة في الأوّل وضعفها في الثاني.

وإن شئت قلت: البعث الإنشائي فعل اختياري للنفس ولابدّ من سبق إرادة تكوينية، فالإرادة التكوينية إذا كانت شديدة والأغراض والمصالح لازمة الاستيفاء ينتزع عنه الوجوب، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك فينتزع منه الندب.

وعلى ذلك فالوجوب والندب من المفاهيم البسيطة تنتزعان من طلب نابع من إرادة شديدة أو نابع من إرادة ضعيفة.

هذا كلّه هو الفرق المفهومي من حيث الثبوت، وأمّا من حيث الإثبات وانعقاد الظهور في أحد الأمرين، فيمكن استظهاره بالقرائن التالية:

١.كيفية أداء المطلب بشدّة وصلابة أو رخوة وفتور.

٢.علو الصوت وانخفاضه.

٣.اشتمال الأمر على نون التوكيد وعدمه.

٤.الوعيد على الترك وعدمه.

هذا كلّه فيما إذا علم أحد الأمرين، وأمّا إذا كان الكلام غير مقرون بهذه القرائن، فهل يمكن أن يستفاد منها الوجوب أو الندب أو لا يستفاد واحد منهما؟

الثاني: حمل الأمر على الوجوب إذا لم يكن قرينة

ذهب الأكثر إلى أنّها ظاهرة في الوجوب واختلفوا في منشأ هذا الظهور إلى وجوه.

الأوّل: دلالة الهيئة على الوجوب بالدلالة اللفظية الوضعية.

يلاحظ عليه: بأنّ الموضوع له لصيغة الأمر كما مرّ هو البعث الإنشائي وليس الوجوب داخلاً في حقيقته ولا الندب، وقد عرفت أنّها من المفاهيم الانتزاعية من الطلب المقرون بالإرادة الشديدة أو الضعيفة. وعندئذ فكيف تدل الصيغة بالدلالة اللفظية على الوجوب؟

الثاني: انصراف الصيغة إلى الوجوب.

يلاحظ عليه: بأنّ الانصراف إمّا لكثرة الوجود، أو كثرة الاستعمال، والوجوب والندب متساويان في هذين الأمرين فقد استعملت صيغة الأمر في الندب كثيراً كما أنّ مصاديقه أيضاً متوفرة.

الثالث: انّ الوجوب مقتضى مقدّمات الحكمة، وهو خيرة المحقّق العراقي في «بدائع الأفكار».[1]

وحاصل مرامه بتوضيح منّا: انّه إذا كان لحقيقة واحدة فردان يتوقّف تفهيم أحدهما على بيان زائد دون الفرد الآخر فيحمل بمقتضى كون المتكلّم حكيماً على الفرد الذي لا يحتاج بيانه إلى أمر زائد، مثلاً: الرقبة لها قسمان:

أ. مطلق الرقبة سواء كانت كافرة أو مؤمنة.

ب. الرقبة المؤمنة.

---

١ - بدائع الأفكار: ٢١٤/١.

فإذا قيل: اعتق رقبة من دون أن يقيّد بالإيمان يحمل على القسم الأوّل، لأنّه لو كان الأوّل هو المراد لكان اللفظ وافياً بالمراد، بخلاف ما إذا كان المراد هوالثاني فاللفظ قاصر عن إفادته، فلا يكون اللفظ وافياً بالمراد، وهو خلاف مقتضى الحكمة.

ومثله المقام فانّ الوجوب هو نفس الإرادة بلا قيد، وأمّا الندب فهي الإرادة المحدودة بحدّ خاص به تكون إرادة ندبية، وعليه يكون إطلاق الكلام كافياً في الدلالة على كونها وجوبية إذ لا حدّ لها ليفتقر المتكلّم في مقام إفادته إلى بيان ذلك الحد، وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة ندبية فانّها محدودة بحدّ خاص ليس من سنخ المحدود، ولهذا يفتقر المتكلّم في مقام بيانه إلى تقييد الكلام بما يدل عليه.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه غير تام ثبوتاً ولا إثباتاً.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ الوجوب والندب ينتزعان من البعث الإنشائي النابع عن إرادة شديدة أو إرادة لينة، فكلّ منهما يشتركان في البعث الإنشائي ويتميزان بقيدين، فالإرادة في الأوّل مقيدة بالشدّة، وفي الثاني بالضعف، فإن قيل انّ الشدّة ليست شيئاً سوى الإرادة قلنا هكذا الضعف ليس شيئاً سوى الإرادة كما حقّق في محلّه.

وأمّا الثاني: فإذا كان كلّ واحد قسمين من مقسم واحد ـ أي البعث الإنشائي ـ فكلّ يتميز في مقام الإثبات بقيد وانّ العرف يتلقّى الأمر بلا قيد مساوياً للوجوب ، فالوجوب هو الأمر المطلق، بخلاف الندب فهو الأمر المقيّد بجواز الترك زائد على المقسم، وإلاّ فلو اشتمل أحدهما على القيد دون الآخر لزم أن يكون القسم عين المقسم.

---

١ - بدائع الأ فكار:٢١٤/١.

نعم يمكن تصحيحه ببيان يأتي عند البحث في أنّ الأمر يحمل على النفسي العيني التعييني لا على مقابلاتها، فانتظر.

الرابع: انّ دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل بمعنى أنّ العقل يرى مطلق الأمر موضوعاً لوجوب الطاعة ولاستحقاق العقوبة عند الترك مالم يحرز كون الأمر ندباً، وهذا معنى كون الأمر ظاهراً في الوجوب.

وإن شئت قلت: إذا صدر عن المولى أمر يحكم العقل بتحصيل المؤمّن لوجوب دفع الضرر المحتمل وهو امّا الطاعة وإمّا تحصيل الحجّة على كون الأمر بالندب.

وإن شئت قلت: وظيفة المولى هي إنشاء البعث وإصدار الأمر، وأمّا بيان أنّه للوجوب أو الندب فهو ليس من وظائفه، بل على العبد السعي، فإن تبيّن له أحدهما عمل على طبق ما تبين، وإلاّعمل على مقتضى حكم العقل وهو أنّ أمر المولى لا يترك بلا جواب.

فعلى هذا يحمل الأمر المجرّد عن القرينة على الوجوب ما لم يدل الدليل على كونه للندب.

إيضاح

قال صاحب المعالم: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمّة عليهم السلام أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها في اللفظ، لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر، بمجرّد ورود الأمر به

منهم عليهم السلام .[1] وقد أجاب المحقّق الخراساني بالنقض تارة والحل أُخرى.

أمّا النقض: فبالعمومات الواردة في لسان الشرع حيث إنّ أكثرها خُصِّصت حتى قيل: ما من عام إلاّوقد خصّ، مع أنّه لا يمنع من حمل العام على العموم عند عدم المخصص.

وأمّا الحل فلأنّ الاستعمال في الندب وإن كان كثيراً لكن الاستعمال لما كان مصحوباً بالقرينة فلا يوجب صيرورته مجازاً مشهوراً حتى يوجب التوقّف في حمله على الوجوب أو يرجح المجاز، الندب عليه.

يلاحظ عليه: بعدم تمامية كلا الوجهين:

أمّا النقض فلأنّ المدعى استعمال الأمر ابتداءً في المعنى المجازي أي الندب، وهذا لا ينطبق على العام المخصص، لأنّ العام قبل التخصيص وبعده مستعمل في المعنى الموضوع له، والتخصيص إنّما يرد على الإرادة الجدية لا الاستعمالية، والمقياس في المجاز كون اللفظ مستعملاً في غير الموضوع له بالإرادة الاستعمالية، فكيف يقاس الأمر المستعمل في الندب، بالعام المستعمل في العموم قبل التخصيص وبعده، وأمّا الحلّ فلأنّ صاحب المعالم يدّعي استعمال الأمر في الندب بلا قرينة، فأين هذا من الردّ عليه بأنّ الاستعمال كان مصحوباً مع القرينة.

والأولىٰ في الجواب أن يقال: انّ الوجوب والندب ليس من المداليل اللفظية وإنّما هما من المفاهيم المنتزعة من البعث الإنشائي النابع عن إرادة شديدة ثبوتاً، وأمّا إثباتاً فقد عرفت أنّ لكلّ، أمارة وعلامة في مقام الدلالة.

وأمّا إذا كان الكلام مجرّداً عن القرينة فقد عرفت أنّ الأمر على وجه الإطلاق موضوع لوجوب الطاعة عند العقل ما لم يعلم الإذن في الترك فليس للمكلّف ترك المأمور به باحتمال وجود الإذن في الترك، فأئمّة أهل البيت استعملوا الأمر في عامّة

---

١ - المعالم: ٤٨ـ ٤٩، قوله «فائدة» الطبعة الحجرية.

الموارد في البعث الإنشائي، غير أنّه دلّت القرائن تارة على الوجوب وأُخرى على النـدب وإن كان أكثر، وثالثة تجرّدت عن القرينة فيجب بحكم العقل الطاعة ما لم يدل دليل على الإذن في الترك.

وحاصل الردّ: انّ الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان الوجوب والندب من مداليل الأمر لا من أحكام العقل، وعلى الثاني لا يترك أمر المولى بلا دليل إلاّإذا كان هناك دليل على الترك .

المبحث الثالث

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

ربّما تستعمل الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث يقول سبحانه: ﴿ **والمطلّقاتُ يَتربصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوء** ﴾[1] وقال سبحانه: ﴿ **وللْمُطَلّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلى المُتَّقِين** ﴾[2] وقال سبحانه: ﴿ **والوٰالِداتُ يُرضِعنَ أَولادهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْن** ﴾[3] وقد تضافرت في الروايات عنهم عليهم السلام في أبواب الطهارة والصلاة وغيرهما «يغتسل» ، «يعيد الصلاة»، «يستقبل القبلة»، إلى غير ذلك، فالجمل الخبرية في هذه الموارد استعملت لداعي الطلب أو البعث، والكلام يقع في أُمور أربعة:

أ. هل الاستعمال مجاز أو حقيقة أو كناية؟

ب. هل يلزم الكذب إذا لم يمتثل العبد؟

ج. هل الجملة ظاهرة في الوجوب؟

د. هل الجملة آكد في إفادة الوجوب من الجمل الإنشائية؟

وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر:

أمّا الأوّل: فلا شكّ انّها ليست بمجاز لا على مذهب المشهور ولا على المختار.

---

١ - البقرة: ٢٢٨.

٢ - البقرة: ٢٤١.

٣ - البقرة: ٢٣٣.

أمّا مذهب المشهور فلأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ ابتداءً في غير ما وضع له، وأمّا المقام فالجملة الخبرية استعملت في الإخبار لا في الإنشاء فلا يكون مجازاً.

وأمّا على المختار من أنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في نفس ما وضع له لكن بادّعاء المشابهة وادّعاء أنّ المورد من مصاديق الموضوع له. فليست الجملة الخبرية موصوفة بالمجاز، إذ ليس هناك مشابهة بين الإخبار والانشاء، كما ليس هناك ادّعاء أنّ الانشاء من مصاديق الاخبار، والنتيجة أنّه لا ينطبق تعريف المجاز على مثل هذه الموارد، كما قلنا نظير ذلك في استعمال الإنشاء بداعي الإخبار بأنّ المستعمل فيه وإن كان البعث الإنشائي، لكنّه ليس بمجاز لا على مذهب المشهور لكون الاستعمال فيما وضع له، ولا على المختار لعدم وجود المشابهة والادّعاء.

وأمّاكونه حقيقة فذهب المحقّق الخراساني إلى كونها حقيقة قائلاً بأنّ الجمل الخبرية في هذا المقام مستعملة في معناها، إلاّ أنّه ليس بداعي الاعلام بل بداعي البعث كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواع أُخر.

يلاحظ عليه: بأنّ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ليس تعريفاً تامّاً للحقيقة، بل يحتاج إلى قيد آخر وهو أن يكون الموضوع له متعلقاً للإرادة الاستعمالية والجدية معاً، وإلاّ فلو كان المعنى الحقيقي موضوعاً للإرادة الاستعمالية فقط دون الجديّة، بل صار المعنى الحقيقي جسراً وواسطة لتفهيم المعنى الآخر فهذا ليس بحقيقة، بل يسمّى في الاصطلاح كناية، فإذا قال: زيد جبان الكلب، أو كثير الرماد، أو طويل النجاد، فالجمل الثلاثة مستعملة فيما وضعت له ولكن الموضوع له مراد بالإرادة الاستعمالية، وأمّا المراد الجدي فهو

وصفه بالسخاء والشجاعة، والدليل على ذلك أنّه لو لم يكن في بيته أيُّ كلب ولا رماد ولا طول النجاد لا توصف الجمل بالكذب، لعدم استقرار الذهن على المعنى الموضوع له، بل يستقر على المعنى الثاني اللازم للمعنى الموضوع له.

وقد قلنا[1] نظير ذلك في الجمل الإنشائية المستعملة بداعي التعجيز والتمنّي والإهانة، فهي وإن استعملت في البعث الإنشائي لكن المراد الجدّي شيء آخر وهو التعجيز والتمنّي والإهانة، فيعد اللفظ كناية، أي ذكر الملزوم وإرادة اللازم.

هذا كلّه حول الأمر الأوّل أي كونه مجازاً أو حقيقة أو كناية.

وأمّا الأمر الثاني: أي عدم لزوم الكذب فلما أفاده المحقّق الخراساني بأنّه إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث، كيف؟ وإلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد.

وأمّا الثالث: أي دلالته على الوجوب فالأظهر أنّه كذلك بشهادة أنّ الجملة تكشف عن شدة رغبته بالموضوع حتى يراه في الخارج مجسّماً موجوداً، وهذا يكشف عن شدّة الرغبة وكثرة العناية بالموضوع، مثلاً انّ الرجل في مقام دعوة ابنه إلى الصلاة يقول في مجمع: إنّ ولدي هذا يصلّي، فرغبته إلى إقامة الصلاة كانت على درجة يرى الصلاة بعينها في مستقبل أيّام الولد.

ومنه يظهر الأمر الرابع من أنّه آكد كما هو واضح.

إلى هنا تمّ الكلام في المباحث الثلاثة من الفصل الثاني، وأمّا المبحث الرابع الذي عقده المحقّق الخراساني، فنحن في غنى عنه، لأنّنا أدرجنا مطالب هذا المبحث في المبحث الثالث.

---

١ - لاحظ ص ٣٠١ من هذا الجزء.

المبحث الرابع

التوصلي والتعبدي

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أُموراً تسلّط أضواءً على المسألة.

الأوّل: ماذا يقصد من التوصلي؟

يستعمل التوصّلي في موارد كلّها مصاديق من مفهوم واحد.

١. ما لا يعتبر فيه المباشرة، بل يكفي تبرّع الغير كأداء الدين، فلو قام متبرّع بأداء دين الغير كفىٰ، ويقابله ما يشترط فيه المباشرة، كما إذا سلَّم شخص على شخص خاص فلا يسقط بجواب شخص آخر.

٢. ما لا يعتبر في سقوطه الاختيار والالتفات كتطهير البدن والثوب من الخبث، فلو غمست الأُمّ يد الطفل في الماء لطهرت وإن كان الطفل غير مختار بل غير ملتفت، ويقابله ما يشترط فيه قصد العنوان، كعناوين المعاملات كالبيع وغيره، فلا يتحقّق البيع بلا قصد عنوانه.

٣. ما لا يشترط في سقوطه تحقّقه في ضمن فرد سائغ بل يسقط في ضمن فرد محرّم، كما إذا وجب قتل الحية فيسقط الواجب ولو بقتلها بآلة مغصوبة.

وهذا لا يعني أنّ الواجب هو الفرد الأعم من السائغ والمحرّم، بل لما حصل الغرض بقتل الحية بآلة مغصوبة سقط الوجوب لانتفاء الموضوع أو

لحصول الغرض وإلاّ فالواجب هو الكلي المتحقق في ضمن السائغ.

٤. ما يحصل الغرض بمجرّد ايجاد الواجب بأيّ داعٍ كان، ويقابله مالا يسقط بايجاده، بل لابدّ من إتيانه لأمره سبحانه أو لأجله، والأوّل كدفن الميت، والثاني كالواجبات العباديّة.

هذه الموارد الأربع يستعمل فيها كلمة التوصل فله معنى عام يشمل هذه الموارد.

والمقصود من التوصلي في المقام هو المورد الرابع، أي ما لا يشترط في سقوطه الإتيان بـه لأجل أمره سبحانه.

الثاني: ماذا يقصد من التعبّدي؟

يطلق التعبّدي ويراد منه أحد الأُمور التالية:

أ. الإتيان بالواجب بقصد أمره سبحانه.

ب. الإتيان بالواجب للّٰه تبارک وتعالى.

ج. الإتيان بداعي التقرّب إليه سبحانه.

د. الإتيان بداعي كونه تعظيماً وتقديساً له.

هـ الإتيان بداعي المحبوبية للمولى، فيكون الداعي إلى العمل كونه محبوباً ومطلوباً للّٰـه لا سائر الدواعي.

و. الإتيان بقصد المصلحة المعنوية المترتبة على العمل، كالتقوى في الصوم، والانتهاء عـن الفحشاء في الصلاة، قال سبحانه: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون**﴾[1] وقال: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحشاءِ وَالْمُنْكَر**﴾.[2]

---

١ - البقرة: ١٨٣. ٢ - العنكبوت: ٤٥.

نعم لا يكفي الإتيان بالعمل لأجل المصالح الدنيوية كالصحة في الصوم والتجارة في الحجّ والرياضة في الصلاة، لأنّ الإتيان لأجل هذه الغايات لا يضفي للعمل عنوان العبادة.

وعلى ضوء ذلك فالعبادة عبارة عن إتيان العمل بواحد من هذه الغايات.

الثالث: هل هناك عبادة ذاتية؟

ثمّ إنّه ربّما يتصور أنّ هناك أُموراً تعد من العبادات الذاتية، وهي التي تعدّ من مظاهر التعظيم والتقديس بين عامّة الشعوب.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّ السجود لو كان عبادة ذاتية، فكيف أمر اللّه سبحانه الملائكة بالسجود لآدم، أو كيف سجد يعقوب وأولاده لولده يوسف، قال سبحانه: ﴿**فَإِذا سَوَّيتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدين**﴾[1] وقال أيضاً: ﴿**وَخَرُّوا لَهُ سُجّداً**﴾.[2]

وثانياً: انّ كونهما من مظاهر التقديس والتعظيم إنّما هو بالجعل والاعتبار بشهادة انّه يمكن أن يجعل الركوع أمام الشخص آية التحقير والإهانة.

الرابع: ما هو حدّ العبادة؟

العبادة عبارة عن الخضوع بالجوارح نابعاً عن الاعتقاد بأُلوهية المخضوع له، أو ربوبيته، والمراد من الأُلوهية هو الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو يملك شيئاً من أفعاله من الإمطار والغفران و...، وعلى ذلك فالعبادة متقوّمة بعنصرين: عنصر ظاهري وهو الخضوع عملاً، وعنصر باطني وهو الاعتقاد بكون المخضوع له إلهاً أو ربّاً.[3]

---

١ - الحجر:٢٩. ٢ - يوسف:١٠٠.

٣ - لاحظ للمزيد من التفصيل كتاب مفاهيم القرآن:١، فصل التوحيد في العبادة.

وبذلک يعلم انّ مجرد الخضوع لا يعدّ عبادة مالم ينبع من الاعتقاد الخاص، وهو كون المخضوع له إله العالم أو ربّه.

والشاهد على ذلک أنّ عبادة المسلمين للّٰه سبحانه، وعبادة المشركين للأصنام والأوثان واجدة لهذا الشرط، فالمسلمون يعبدون اللّٰه تعالى بما أنّه إله العالم وربّ العالمين وربّ الإنسان، كما أنّ المشركين يعبدون الأوثان والأصنام بما انّها آلهة وأرباب، ولذلک يقول سبحانه ردّاً عليهم: ﴿**لَوْ كانَ فِيهما آلِهَةٌ إِلاّ اللّٰهُ لَفَسَدَتا**﴾[1] وقال سبحانه: ﴿**أَجعلَ الآلِهةَ إِلهاً واحداً إنّ هذا لشيءٌ عُجاب**﴾[2] وقول يوسف لصاحبيه في السجن: ﴿**أَ أَربابٌ مُتفرِّقُونَ خيرٌ أَمِ اللّٰهُ الواحِدُ القَهّار**﴾.[3]

ومن هنا يعلم أنّ كلّ خضوع وخشوع أمام الأنبياء والأولياء لا تعدّ عبادة ما لم يعتبرهم الخاضع أرباباً وآلهة، بل اتّخذهم عباداً مكرمين.

والكلام الحاسم مع من يرى كلّ تعظيم وتقديس للأنبياء والأولياء عبادة أو دعوتهم شركاً هو أن يحدد ذلک القائل العبادة بحد منطقي فما لم تحدد به لا يمكن القضاء الحاسم،وقد علمت الحد المنطقي لها.

الخامس: التقسيم ثنائي لا ثلاثي

المعروف أنّ الواجب إمّا توصلي أو تعبّدي، وذهب السيّد الأُستاذ إلى أنّ التقسيم ثلاثي، وذلک أنّ ما يعتبر في ثبوته قصد القربة ينقسم إلى قسمين تعبّدي وتقرّبي، فانّ ما يؤتىٰ به متقرّباً إلى اللّٰه، إمّا ينطبق عليه عنوان العبودية للّٰه، بحيث يعد العمل عبودية للّٰه سبحانه كالصلاة والاعتكاف والحجّ، أو لا ينطبق عليه ذاک

---

١ - الأنبياء:٢٢.
٢ - ص :٥.
٣ - يوسف:٣٩.

العنوان، وإن كان يعد إطاعة، كالزكاة والخمس، ويعتبر في سقوط الواجب الإتيان به للّٰه سبحانه، لكن لا يعدّ عبادة وعبودية، أعني ما يساوق عنوان: «پرستش» في الفارسية. وعلى ذلك فالأولى تبديل عنوان البحث إلى التوصلي والتقربي، حتّى يعم القسم الأخير.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على أن ترادف العبادة للفظ «پرستش» في الفارسية مع أنّه غير ثابت، فانّ للثاني ضيقاً لا ينطبق على الفرائض المالية التي يشترط في صحّتها الإتيان بها متقرّباً إلى اللّٰه، ولكن العبادة في لغة العرب أعمّ من ذلك اللفظ، لأنّ العبادة لغة هي: الخضوع والخشوع والتذلّل، لكن لا مطلقاً بل الخضوع النابع من اعتقاد خاص وهو الاعتقاد بما انّه إله، أو خالق أو انّه قائم بالأفعال الإلهية، فصلاة الموحّد وصيامه عبادة، لأنّه قام بها لأجل انّ المعبود إله أو ربّ، كما أنّ خضوع المشركين أمام الوثن والصنم كان عبادة لا لأنّ الأصنام خلاّق العالم ، بل لتخيّلهم أنّه سبحانه فوّض أفعاله إليها، من المغفرة، والشفاعة، فإذا شفعت تقبل شفاعتها من دون حاجة إلى إذنه سبحانه في الشفيع، وارتضائه المشفوع له.

فإذا كان هذا معنى العبادة فكلّ عمل يشعر بالخضوع،ويعرب عن تعظيم الغير بما أنّه إله أو ربّ أو مفوّض إليه أفعاله سبحانه، يكون عبادة من غير فرق بين الصلاة وإعطاء الخمس والزكاة. والوقوف في عرفات والمشعر الحرام ومنىٰ، والذبح وحلق الرأس والسعي والطواف، فروح العبادة عبارة عن كون المحرّك، هو استشعار العظمة استشعاراً نابعة من الاعتقاد بكون المعبود خالقاً أو ربّاً أو ما يماثل ذلك من كونه مالكاً لبعض أفعاله سبحانه.

السادس: ما هو الأصل فيما شكّ أنّه توصلي أو تعبّدي؟

إذا علم أنّ الواجب تعبدي أو توصلي يعمل به حسب ما علم، وأمّا إذا شكّ، فهل هناك أصل لفظي يثبت كونه توصلياً أو لا؟

ثمّ إذا لم يكن هناك أصل لفظي فما هو حكم الأصل العملي في المقام.

لا شكّ أنّه إذا شككنا في قيد المتعلّق يتمسك بالإطلاق كما إذا قال: اعتق رقبة، نتمسّك بإطلاق المتعلق ويحكم بعدم وجوب الإيمان، وأمّا المقام فهناك خصوصية ربّما تكون مانعة عن التمسّك بإطلاق المتعلق، فإذا قال الشارع: أقم الصلاة لدلوك الشمس، فربّما لا يمكن التمسّك، بإطلاق الصلاة لدفع الشك في اعتبار قصد القربة مثلاً، وذلك لأنّ قيود المتعلق على قسمين:

قسم ما ينوع المتعلّق إلى قسمين كرقبة مؤمنة ورقبة كافرة، فهذا ما يسمّى من القيود الواقعة تحت دائرة الطلب، فكأنّ الطلب يقع على المتعلق مطلقة أو مقيدة.

وقسم آخر لا ينوع المتعلّق إلى قسمين، وهو عبارة عن القيود الناشئة من جانب الأمر بالمتعلّق بحيث لولا الأمر لما يكون عن هذا القيد عين ولا أثر، وهذا كقصد الأمر في الصلاة، فالصلاة المقيّدة بقصد الأمر متقيّدة بقيد يأتي من قبل الأمر، فلولا أمر الآمر لما يوصف المتعلق بقصد الأمر، ولأجل هذا التفاوت بين القيدين صار القسم الثاني محطاً للنزاع، وانّ إطلاق المتعلّق هل يدل على كون الواجب توصلياً أو لا؟ فمن قال بإمكان أخذ هذا القسم من القيود في المتعلق قال بأنّ الأصل هو التوصلية إلاّ أن يدلّ الدليل على خلافه، وهذا خيرة الفقهاء من القدامى والمتأخّرين إلى عصر الشيخ الأنصاري.

وأمّا من قال بعدم جواز أخذه في المتعلّق، فذهب إلى أنّ الأصل هو التعبدية إلاّ أن يدل دليل على التوصلية وعليه الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني.

واستدلّوا على امتناع الأخذ في المتعلّق بوجوه نذكرها تباعاً، ونقدّم ما ذكره صاحب الكفاية أوّلاً ثمّ نعرّج على ما ذكره الآخرون.

الأوّل: استلزامه التكليف بغير المقدور

إنّ أخذ «قصد الأمر» في المتعلّق يستلزم التكليف بغير المقدور، فإذا افترضنا أنّ الموضوع قبل الأمر هو«الصلاة مع قصد الأمر» فهو فعل غير مقدور قبل الأمر، فكيف يأمر بشيء غير مقدور قبله مع أنّه يشترط تعلّقه بالمقدور؟

يلاحظ عليه: أنّه يشترط كون المتعلّق مقدوراً حين الامتثال لا حين الأمر، والمفروض أنّه بعد الأمر يصير امتثاله أمراً ممكناً.

الثاني: استلزامه داعوية الأمر إلى نفسه

إنّ الأمر لا يدعو إلاّإلى متعلقه، والمتعلّق هاهنا هو الشيء المقيّد بقصد الأمر، فنفس الصلاة مثلاً لا تكون مأموراً بها حتى يقصد المأمور امتثال أمرها، والدعوة إلى امتثال المقيّد محال، للزوم كون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه ومحرّكاً لمحرّكية نفسه.

وإلى ذلك يشير صاحب الكفاية بقوله: لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها، فانّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّداً بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ما تعلّق به لا إلى غيره.[1]

وحاصل الاستدلال: أنّ الأمر إمّا يدعو إلى امتثال نفس الصلاة، وهي ليست متعلّق الأمر، وإمّا يدعو إلى امتثال المركب من الصلاة وقصد الأمر، وهو

١ - كفاية الأُصول:١/١٠٩.

يستلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه.

وهذا الوجه غير تام بكلا شقّيه، إذ لنا أن نختار كلاً من الشقين ونجيب عنه، فنقول:

أمّا الشقّ الأوّل: فنحن نقول إنّ الصلاة بما هي هي متعلقة بالأمر وواجبة إمّا بالوجوب الغيري على القول بوجوب الأجزاء الداخلية، أو بالوجوب الضمني حسب ما ذهب إليه المحقّق البروجردي حيث يترشح من الوجوب النفسي وجوبات متعددة حسب تعدد الأجزاء، أو بالوجوب النفسي حسب المختار في باب الأجزاء الداخلية حيث إنّ الإنسان يأتي بكلّ جزء داخلي بنيّة امتثال الأمر النفسي، فإذا قال المولى: ابن مسجداً، فالمهندس أو البنّاء إنّما ينوي امتثال الأمر النفسي عند الاشتغال بالتخطيط وتهيئة مواد البناء، وحفر الأرض لنصب الأعمدة، فهذه الأعمال كلها نوع امتثال للأمر النفسي، غير أنّ هذا الامتثال يتم بنحو تدريجي. وعلى جميع الأقوال فالصلاة مأمور بها.

وأمّا الشقّ الثاني: فنلتزم بأنّ الأمر يدعو إلى كلا الجزءين: الصلاة، وقصد الأمر، غير أنّ داعوية الأمر إلى متعلّقه ليست داعوية تكوينية حتّى يلزم محرّكية الأمر لنفسه، بل داعوية تشريعية التي مرجعها إلى بيان موضوع الطاعة، وعلى ذلك فالأمر يبيّن موضوع الطاعة وهما أمران: الصلاة وقصد الأمر، ولا ضير في ذلك.

نعم لو قلنا بأنّ الأمر محرّك تكويني بالنسبة إلى المتعلّق يلزم ما ذكر، ويدل على ذلك أنّ الأمر لو كان محركاً لما وجد على أديم الأرض كافر أو عاصٍ، بل المحرّك هو الخوف من العذاب أو الطمع في الثواب.

ثمّ إنّ «الأمر بالصلاة مقيّدة بداعي أمرها» ليس بمعنى أنّه يأتي الجزء

الثاني «داعي أمرها» بقصد أمره، فانّ هذا التفسير غفلة عن معنى أخذ «قصد الأمر» في متعلّق الأمر، فانّ الهدف من أخذه ليس إلاّ لبيان كيفية امتثال الجزء الأوّل فقط، فإذا أتى بالصلاة بقصد أمرها فقد امتثل الأمر بالمركب من الصلاة وقصد الأمر، قهراً، ومعه لا يبقى موضوع لامتثال الجزء الثاني.

وهذا كما إذا أمر المولى بالصلاة مع الطهارة فمن لم يكن متطهراً يكون الأمر داعياً إلى كلا الجزئين، وأمّا من كان واجداً لها فتنحصر داعويته إلى الصلاة وحدها.

والحاصل: انّ المستدل زعم أنّ هناك واجبين يجب امتثالهما:

أ. نفس الصلاة بقصد أمرها.

ب. قصد الأمر بقصد أمره.

فيخيل إليه أنّ الإتيان بالجزء الأوّل غير كافٍ في صدق الامتثال، بل لابدّ من امتثال الجزء الثاني بقصد أمره، وعندئذٍ يترتب عليه محذور وهو عدم إمكان إتيان الجزء الثاني بقصد أمره، ولكنّه غفل عن أنّ الواجب بالذات هو الجزء الأوّل وإنّما أخذ الجزء الثاني في الموضوع طريقاً إلى الصلاة وعنواناً لها، فإذا أتى بالصلاة مع قصد الأمر فقد حصل الجزء الثاني قهراً من دون حاجة إلى إتيانه بقصد الأمر.

الثالث: استلزامه التسلسل

وبيانه يحتاج إلى بيان مقدمة وهي:

كان المبنىٰ في الدليل الثاني على أنّ الصلاة فاقدة للأمر، والمجموع وإن كان واجداً للأمر لكن الأمر لا يمكن أن يدعو إلى المركب لاستلزامه داعوية الأمر إلى نفسه كما تقدّم.

ولقائل أن يقول: إنّ الصلاة إنّما تفقد الأمر إذا كان الجزء الثاني شرطاً لا

شطراً، وإلاّفيوصف كلّ جزء بالوجوب.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أبطل هذا البيان باستلزامه التسلسل، وذلك لما اختاره في باب اختيارية الشيء حيث ذهب إلى أنّ ملاك الاختيارية كون الشيء مسبوقاً بالإرادة، وعلى ضوء هذا فكلّ شيء اختياري إذا صدر عن إرادة، وأمّا الإرادة فليست اختيارية لعدم صدورها عن إرادة.

وعلى ضوء ذلك فالصلاة اختيارية، وقصد الأمر الذي هو عبارة أُخرى عن إرادة الأمر غير اختيارية، ولو قلنا بأنّ الجزء الثاني اختياري أيضاً يجب أن يسبق بإرادة ثالثة وهلم جراً.

وإلى هذا الدليل أشار المحقّق الخراساني بقوله:

«فانّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فانّ الفعل وإن كان بالارادة اختيارياً، إلاّ أنّ إرادته ـ حيث لا تكون بإرادة أُخرى وإلاّلتسلسلت ـ ليست باختيارية.[1]

يلاحظ عليه: عدم تمامية المبنى، فانّ الملاك في اختيارية الفعل أحد أمرين: إمّا أن يكون مسبوقاً بالإرادة كما هو الملاك في الأفعال الصادرة عن الجوارح.

وإمّا أن يكون صادراً عن فاعل مختار بالذات وإن لم يكن مسبوقاً بالارادة وهذا كالأفعال الصادرةعن الجوانح مثل الإرادة، فانّها فعل اختياري لصدورها عن نفس المختار بالذات.

ثمّ إنّ الإرادة لو كانت غير اختيارية لزم عدم صحّة جعلها قيداً أيضاً مع أنّ المحقّق الخراساني خصّ الإشكال بكون الإرادة شطراً لا شرطاً.

أضف إلى ذلك انّه لو كان قصد الأمر غير اختياري كيف يحكم العقل

---

١ - كفاية الأُصول:١/١١٠.

بوجوب تحصيله مع أنّ تعلق التكليف بغير المقدور أمر ممتنع سواء كان الحاكم هو الشرع أو العقل؟

إلى هنا تمّت الأدلة الثلاثة التي أوردها المحقّق الخراساني دليلاً لامتناع أخذ قصد الأمر في المتعلّق وهي :

١. استلزام التكليف بغير المقدور.

٢. داعوية الأمر إلى نفسه.

٣. استلزامه التسلسل.

وقد عرفت وهن الجميع.

وهناک أدلّة أُخرى ذكرها غير المحقّق الخراساني، وإليک تفصيلها:

الرابع: استلزام الدور

إنّ الأمر يتوقف على موضوعه توقّفَ العرض على موضوعه، فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع، لزم الدور، لعدم تحقّق جزء الموضوع إلاّ بالأمر.

يلاحظ عليه: أنّ الأمر الصادر من المولى يتوقف على تصور «الصلاة في الذهن مع قصد الأمر» وهذا لا يتوقف على صدور الأمر من المولى، بل يمكن تصوّر الصلاة مع قصد الأمر وإن لم يكن هناک أمر، وعندئذٍ فلا دور.

الخامس: تقدّم الشيء على نفسه

ويلوح من هذا الدليل أنّفي القول بالأخذ مفسدة الدور، والفرق بين الرابع والخامس، أنّ الأوّل يصر على نفس «الأمر» وانّه عرض، وهذا الدليل يصر على عنوان «القصد» في قصد الأمر ويقول:

إنّ الأخذ في المتعلّق يستلزم تقدّم الشيء (أي القصد) على نفسه برتبتين،

وذلک لأنّ قصد الأمر متأخر عن الأمر، والأمر متأخر عن الموضوع، فينتج انّ القصد متأخر عن الموضوع برتبتين. وأخذه في الموضوع يستلزم تقدّم الشيء (القصد) على نفسه.

يلاحظ عليه: أنّه نفس الإشكال السابق، لكن ببيان آخر، وهو بيان مفسدة الدور، والجواب أنّ المتأخر عن الموضوع هو القصد الخارجي المتعلّق بالأمر الواقعي الصادر عن المولى، فهما (الأمر والقصد) متأخران عن الموضوع، إمّا برتبة(كما هو الحال في الأمر)، أو برتبتين (كما هو الحال في قصده).

والمأخوذ في الموضوع هو مفهوم «قصد الأمر»الكلي لا القصد الخارجي المتعلّق بالأمر الواقعي الصادر عن المولى، فما هو المتأخر ليس جزء الموضوع، وما هو جزء الموضوع ليس متأخراً.

وبعبارة أُخرى: ما هو المتأخر عبارة عن قصد الأمر بالحمل الشائع الصناعي، وما هو المتقدّم عبارة عن مفهومه الكلي الذي ينطبق عليه قصد الأمر بالحمل الأوّلي، فالموقوف والموقوف عليه مختلفان.

السادس: لزوم اتحاد الحكم والموضوع

انّ ما لا يوجد إلاّ بنفس انشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فانّ مرجعه إلى اتحاد الحكم والموضوع، والأمر في «قصد الأمر» ممّا لا يوجد إلاّ بالإنشاء، وكيف يصحّ أخذه في المتعلّق.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المأخوذ في الموضوع ليس نفس الحكم الخارجيّ، بل المأخوذ

١ - هذا، هو الوجه الذي يظهر من المحقّق الخوئي في أثناء تقرير برهان أُستاذه، ولكن لا صلة له ببرهانه وإنّما هو وجه مستقل(لاحظ المحاضرات:٢/١٥٦).

مفهوم كلي، وما هو الحكم مصداق له، والفرق بينهما هو الفرق بين الحمل الأوّلي والشائع الصناعي.

السابع: لزوم تقدّم الشيء على نفسه في المراحل الثلاث

وحاصله: انّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق يستلزم تقدّم الشيء على نفسه في مقام الإنشاء والفعلية والامتثال.

أمّا في مقام الإنشاء فلأنّ الموضوع في القضايا الحقيقية لابدّ وأن يكون مفروض الوجود في الخارج في مقام أخذه موضوعاً، سواء أكان خارجاً عن اختيار المكلّف كالوقت أم داخلاً تحت اختياره كما في قوله ﴿**أُوفُوا بالعُقُود**﴾ فانّ معناه انّه إذا فرض حصول عقد في الخارج يجب الوفاء به، وحينئذٍ لو أخذ قصد امتثال الأمر قيداً للمأمور به، يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في الإنشاء، فيكون وجود التكليف مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للواقع، ويستلزم عندئذٍ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهو بعينه محذور الدور.

وأمّا في مقام الفعلية فلأنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعه، أعني: متعلقات متعلّق التكليف، وحيث إنّ المفروض انّ نفسه هو الموضوع لنفسه ومتعلّق لمتعلّقه فطبيعة الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه.

وبعبارة أُخرى: إذا أمر المولى بواجب مقيد بداعي أمره، ففعلية خطابه تتوقّف على فعلية موضوعه والمفروض انّ الأمر لنفسه، جزء الموضوع وعليه تتوقّف فعلية الأمر على فعلية نفسه.

وأمّا في مقام الامتثال فانّ قصد امتثال الأمر متأخر عن الإتيان بتمام أجزاء المأمور به وقيوده، وحيث إنّ من جملة الأجزاء والقيود حسب الفرض نفس قصد

الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الأمر فلابدّ وأن يكون المكلّف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّه بما هو جزء المأمور به مقدّم، وبما أنّ ماهية قصد امتثال الأمر عبارة عن الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر متأخر عن الاجزاء [1].

يلاحظ على الأوّل: بأنّ أقصى ما يلزم هو فرض وجود الشيء (قصد الأمر) قبل تحقّقه وهو ليس بمحال، وإنّما المحال وجوده واقعاً قبل تحقّقه، فما عبّر بقوله «يلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده وهو بعينه محذور الدور» غير تام فانّ محذور الدور هو وجوده واقعاً قبل تحقّقه لا فرض وجوده قبل تحقّقه، وشتان بينهما.

وعلى الثاني: فلأنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية الموضوع لا بمعنى وجوده خارجاً بل بمعنى قدرة المكلّف على الإيجاد والامتثال، والمفروض أنّ المكلّف قادر على الصلاة بقصد أمرها، وأمّا القدرة على إيجاد المتعلّق والصلاة (بقصد الأمر) فهي موقوفة على صدور الأمر الإنشائي قبل فعلية الموضوع لا على الأمر الفعلي.

فينتج: الأمر الفعلي موقوف على القدرة على إيجاد الصلاة بأمرها، والقدرة الكذائية ليست موقوفة على الأمر الفعلي، بل على الأمر الإنشائي السابق.

ثمّإنّ سيدنا الأُستاذ أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وقال: إنّ فعلية الحكم لا تتوقف على فعلية الموضوع توقّف المعلول على علته، بل لابدّ في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع ولو صار فعلياً بنفس فعلية الحكم، لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحقّقاً بالفعل، وأمّا التكليف الفعلي بشيء يصير فعلياً بنفس فعلية الحكم فالضرورة قاضية بجوازه.

وعلى الثالث: فلأنّ قصد الامتثال الذي هو متأخر عن إتيان المأمور به

١ - أجود التقريرات:١٠٧/١ـ ١٠٨ وأوضحه تلميذه المحقّق الخوئي في المحاضرات: ١٥٧/٢.

المركب من الصلاة وقصد الأمر إنّما هو قصد بالحمل الشائع الصناعي، فهو بهذا المعنى متأخر عن المتعلّق وجزئه، وأمّا المتقدّم الذي يجب على المكلف قصد امتثاله فإنّما هو قصد الأمر بمفهومه الكلي الذي يقال انّه قصد الأمر بالحمل الأوّلي.

الثامن: استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي

إنّ التكليف بالصلاة بقصد أمرها مستلزم للجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، لأنّ الموضوع بقيوده لابدّ وأن يكون ملحوظاً استقلالاً، والأمر بما أنّه آلة البعث ملحوظ باللحاظ الآلي، فكون شيء مأخوذاً في ناحية الأمر والمأمور به يستلزم كونه ملحوظاً بلحاظين مختلفين.[1]

يلاحظ عليه: بما سبق من أنّ الملحوظ استقلالاً هو قصد الأمر المأخوذ في المتعلّق وهو أمر بالحمل الأوّلي، والملحوظ آلياً هو الأمر الجزئي المتعلّق بالمتعلّق الكلي.

والحاصل: انّ الأمر الخارجي الذي هو بعث بالحمل الشائع ملحوظ آلياً والمأخوذ في المتعلّق هو الصورة الكلية للأمر الذي لا يقال انّه حمل بالشائع الصناعي.

التاسع: التهافت في اللحاظ

لو أخذ قصد الأمر في متعلّق متعلقه يلزم منه التهافت في اللحاظ والتناقض في العلم، لأنّ موضوع الحكم متقدّم عليه في اللحاظ، وقصد الأمر متأخر عنه في

١ - راجع نهاية الأُصول:٩٩.

اللحاظ، كما أنّه متأخر عنه في الوجود فيكون متأخراً عن موضوع الأمر برتبتين، فإذا أخذه جزءاً من موضوع الأمر أو قيداً فيه لزم أن يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد متقدّماً في اللحاظ ومتأخراً فيه، وهو في نفسه غير معقول وجداناً امّا للخلف أو لغيره.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ الملحوظ متقدّماً غير الملحوظ متأخراً، فالملحوظ متقدّماً هو قصد الأمر بمفهومه الكلي، والملحوظ متأخراً هو الأمر بالحمل الشائع، فهناك لحاظان وملحوظان، لا انّ هناك لحاظاً واحداً لشيء واحد متقدّم ومتأخر.

وثانياً: انّ أقصى ما يترتّب عليه لحاظ الشيئين المترتبين في رتبة واحدة وهو ليس بمحال كلحاظ العلة والمعلول المترتبين في رتبة واحدة واللحاظ خفيف المؤونة، وإنّما المحال كون المترتبين في رتبة واحدة في عالم الوجود.

العاشر: وجود التسلسل في المدعو إليه

هذا الوجه، نقله المحقّق البروجردي عن أُستاذه المحقّق الخراساني، وحاصله: إذا تعلّق الأمر بالصلاة بداعي الأمر، فيسأل عن داعي الأمر وانّه إلى مَ يدعو؟ فإن دعا إلى ذات الصلاة، فهو خلف، إذ ليس له أمر وإن دعا إلى المركب أي (الصلاة بداعي الأمر) ننقل الكلام إلى هذا الداعي الثالث وهلم جراً.

والجواب: نختار الأمر الأوّل، وانّه يدعو إلى نفس الصلاة، والقول بأنّه فاقد للأمر قد مرّ جوابه بأنّ الأجزاء مأمور بها بالأمر النفسي، وانّ من شرع في الصلاة فقد شرع بامتثال الأمر النفسي.

ثمّ نختار الأمر الثاني بأنّه يدعو إلى الصلاة بداعي الأمر، ولكن ليس معناه

---

١ - بدائع الأفكار: ٢٣٠.

هو الإتيان بكلّ من الجزءين بداعيه، أي الاتيان بالصلاة بداعي الأمر والإتيان بداعي الأمر بداعي أمره، وذلك لأنّ الجزء الثاني لما لم يكن مقصوداً بالذات، بل كان المقصود هو إتيان الجزء الأوّل بداعي أمره، فإذا أتي بالجزء الأوّل بداعي الأمر، يسقط امتثال الجزء الثاني، لأنّه لم يؤخذ على وجه الموضوعية، بل لأجل الطريقية إلى الجزء الأوّل وبيان كيفية امتثاله.

ولعمر القارئ انّ ما ذكروه من الوجوه العشرة مغالطات ظهر وجهها ممّا ذكرنا، ومقام الشيخ الأنصاري وتلاميذه وتلامذة تلاميذه أرفع من أن يعتمدوا على هذه الوجوه، خصوصاً وانّ المقام من قبيل الاعتباريات والاعتبار سهل المؤونة، فكيف يدعى فيها الاستحالة والامتناع؟!

***

تصحيح الأخذ بأمرين

ثمّ إنّ من قال بامتناع قصد الأمر في المتعلّق بأمر واحد حاول أن يصحح الأخذ في المتعلّق بأمرين:

أحدهما يتعلق بنفس الطبيعة ويقول: أقم الصلاة، والأمر الثاني يتعلّق بالإتيان بها بداعي أمرها كما إذا قال: امتثل أمر الصلاة بقصد أمرها.

وعلى هذا فيكون الأصل في الأوامر التوصلية، فانّ الأخذ في متعلّق الأمر الأوّل وإن كان محالاً ولكن لما كان الأخذ في المتعلق بالأمر الثاني جائزاً فعدم وجود الأمر الثاني يكشف عن عدم مدخليته فيه.[1]

وأورد المحقّق الخراساني على هذا الوجه بأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط

١ - مطارح الأنظار: ٦٠.

بمجرّد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوصل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلاّعدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلاّ لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر، بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره إنّما يتم إذا كان للمكلّف إحدى الحالتين، إمّا عالماً بالتوصلية، أو شاكّاً فيها وفي التعبدية، فعلى الأوّل يسقط البحث، وعلى الثاني يعمل بقاعدة الاشتغال، وأمّا إذا كان المكلّف قاطعاً بأنّه توصلي قطعاً مخالفاً للواقع، أو غير ملتفت إلى أنّه تعبدي أو توصلي، فعندئذٍ يحتاج المولى في استيفاء غرضه إلى التوصل بالأمر الثاني فلا يكون لغواً.

ثمّ إنّ المحقّق البروجردي أورد على تصحيح الأخذ بإشكالين:

الأوّل: إذا كانت المصلحة قائمة بالمركّب من الصلاة وقصد الأمر، فكيف يبعث المولى عبده إلى الجزء (الصلاة) الفاقد للمصلحة؟

الثاني: انّ الأمر الأوّل لما تعلّق بالفاقد للمصلحة لا يكون إلاّأمراً صورياً، ولا يكون قصد الأمر الكذائي مصحّحاً لكون الشيء عبادة.[2]

والظاهر عدم تماميتهما أمّا الأوّل، فلأنّ الصلاة بما هي هي، ليست مجرّدة عن المصلحة، بل هي حاملة لبعضها.

وإن شئت قلت: تعدّمقتضياً بالنسبة إليها، ولأجل ذلك يصحّ الأمر بها.

---

١ - كفاية الأُصول: ١١١/١.

٢ - نهاية الأُصول:١١٥.

نعم إنّما يمتنع إذا بعث إليها واكتفى بالأمر الأوّل .

ومنه يظهر حال الجواب الثاني، إذ ليس الأمر الأوّل صورياً بل أمر جدّي غاية الأمر على نحو الأمر بالمقتضي كما مرّ.

نعم يمكن أن يؤاخذ على تصحيح الأخذ بالأمرين بأنّ الأخذ لا يتوقف على الأمـرين بـل يصحّ بأمر واحد ولكن بوجهين:

الأوّل: أخذه في المتعلّق بصورة جملة خبرية بأن يقول: أقم الصلاة ويجب أن تُقيمها بقصد أمرها، فانّ أكثر الإشكالات غير متوجهة على هذه الصورة.

الثاني: أن ينهى عن الضد حتى يتعيّن الضد الآخر بأن يقول:«أقم الصلاة لا بداع نفساني» فإذا كان أحد الضدين اللّذين لا ثالث لهما منهياً عنه يتعيّن الضد الآخر أي بداعٍ إلهي.

الإطلاق المقامي

إذا قلنا بامتناع أخذ قصد الأمر في المتعلّق فالإطلاق اللفظي يكون منتفياً بانتفاء موضوعه، إذ ليس للمولى إمكان الأخذ للمتعلّق حتى يُستدل بعدم الأخذ على عدم الوجوب، ولكن هناك أصلاً آخر باسم الإطلاق المقامي فيتمسّک به ويستدل به على التوصلية .

والفرق بين الإطلاقين هو أنّ الإطلاق اللفظي عبارة عن كون المولى بصدد بيان كلّ ما له دخل في متعلّق الحكم، فإذا سكت نستكشف عن عدم مدخليته، بخلاف الإطلاق المقامي فـانّه عبارة عن كون المولى بصدد بيان كلّ ماله دخل في غرضه وإن لم يكن له دخل في المتعلّق فإذا سكت نستكشف عن عدم وجوبه.

وعلى ضوء ذلک فيمكن أن يتمسّک بالإطلاق المقامي على عدم مدخلية

قصد الأمر، وحتى قصد الوجه والتمييز في الغرض، إذ لو كان له مدخلية لوجب على المولى التنبيه على مدخليته ولو ببيان خارج عن الخطاب كأن يقول بعد الأمر بالصلاة أيّها المكلّف، الواجب الذي أمرت به واجب تعبّدي لا توصّلي، فسكوته في كلّ مورد مشكوك كاشف عن عدم مدخليته في غرض المولى وعدم مدخليته في المتعلّق.

وبهذا ظهر أنّ الأصل في التعبّدية والتوصّلية هو التوصّلية، وذلك من وجوه شتى:

أ. إمكان أخذه في المتعلّق، وقد عرفت عدم تمامية الوجوه التي استدلّوا بها على الامتناع.

ب. إمكان أخذه في المتعلّق بأمر ثان.

ج. إمكان أخذه في المتعلّق مقيّداً بجملة خبرية.

د. إمكان تفهيمه بالنهي عن ضده بعد الأمر بالشيء.

هـ إمكان التمسّك بالإطلاق المقامي وانّه لو كان له مدخلية لكان على المولى البيان.

بقي الكلام في أدلّة القائلين في أنّ الأصل هو التعبديّة.

أدلّة القائلين بأنّ مقتضى الأصل هو التعبديّة

استدلّ القائلون بانّ الأصل هو التعبّدية بوجوه:

الأوّل: ما نقله المحقّق النائيني عن العلاّمة الكلباسي: أنّ المولى إنّما يأمر عبده بشيء ويطلبه منه ليجعل أمره محرّكاً إيّاه نحو العمل وباعثاً له نحو المراد.

وإن شئت قلت: إنّ الغرض من الأمر، كون الأمر داعياً، فحينئذٍ إن أتى

المكلّف به بداعي أمره، فقد حصل الغرض وسقط الأمر، وإلاّ فلا.[١]

يلاحظ عليه: أنّه خلط بين كون الغرض من الأمر أن يكون داعياً للمكلّف إلى المأمور به، وبين كون الغرض منه هو الإتيان به بذاك القصد. والمسلّم إنّما هو الأوّل، وأمّا الثاني فيفتقر إلى دليل.

وبعبارة أُخرى: انّ الغرض من الأمر هو تعيين موضوع الطاعة حتّى يقف المكلّف على واجبه، وأمّا الإتيان لأجل أمر المولى فلم يعلم أنّه غرض الأمر.

الثاني: قوله سبحانه: ﴿**وَما أُمِرُوا إِلّا لِيَعبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاء وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاة وَذٰلِکَ دينَ القَيّمة**﴾.[٢]

وهو يدل على حصر الأوامر الصادرة منه سبحانه في التعبّدية، حيث جاءت غاية للأمر، في قوله ﴿**وما أُمروا إلاّ ليعبدوا اللّٰه**﴾ أي ما أُمروا بشيء في مورد من الموارد من الطهارة إلى الديات إلاّ لأجل عبادة اللّٰه، فكانت الغاية للأمر في جميع الموارد هي عبادة اللّٰه، وعليه فكلّ أمر ورد في الشريعة، عباديّ، إلاّ ما قام الدليل على كونه غير عبادي،وهذا العموم متّبع إلى أن يدلّ دليل على خلافه.

يلاحظ عليه: بأنّ الآية بصدد بيان حصر العبادة والطاعة في اللّٰه سبحانه، لا حصر عامة أوامره في التعبّدية، وعلى ذلک فمعنى قوله ﴿**وما أُمروا**﴾ أي ما أُمروا (في مجال العبادة) إلاّ بالعبادة الخالصة. وليس معناه انّهم ما أمروا بشيء مطلقاً إلاّ ليعبدوا اللّٰه به حتى تكون الغاية من الأمر مطلقاً في تمام الموارد عبادة اللّٰه سبحانه، ويؤيد ذلک قوله سبحانه: ﴿**اتّخذوا أَحبارهُمْ وَرُهبانَهُمْ أَرباباً مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالمَسيحَ ابنَ مَرْيَمَ وَما أُمِروا إِلّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا يُشْرِكُون**﴾[٣] فالآية ظاهرة في أنّهم ما أمروا في مجال العبادة إلاّ عبادة إله واحد لا

١ - أجود التقريرات: ١/١١٢-١١٣.
٢ - البينة: ٥.
٣ - التوبة: ٣١.

عبادة الآلهة ولا اتخاذ الأحبار والرهبان أرباباً من دُون اللّٰه.

الثالث: قوله ﷺ : «إنّما الأعمال بالنيّات ، وإنّما لامرئ ما نوى»[1] أي واقعية كلّ عمل بنيّة القربة وإيجاده للّٰه سبحانه، فيكون المراد من النيّة، نيّة القربة، فكلّ عمل خلا عن نيّة القربة لا يُعدّ عملاً، فلا يحصل الامتثال.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال مبني على تفسير النيّة في الحديث بنيّة القربة، مع أنّه لا دليل عليه، بل المراد منه قصد العناوين التي ربّما ينطبق على العمل، كضرب اليـتيم للأدب أو للإيـذاء، وعليه لا يكون للروايتين مساس بالمقام.

وإن شئت قلت: إنّ اتّصاف العمل بالحسن والقبح، أو بكونه مقرّباً وغير مقرّب منوط بكيفية النيّة.

وأنّ كلّ عمل أتاه المكلّف بنيّة صالحة، يوصف بالحسن والقربة، وإلاّ فلا، وأمّا أنّ سقوط كلّ أمر يتوقّف على نيّة التقرّب إلى اللّٰه، وأنّه لولاها لفسد العمل فلا يدل عليه.

وفي بعض الروايات: انّ اللّٰه لا ينظر إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم.

إلى هنا تبيّن أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو التوصّلية إلاّأن يدلّ دليل على كون الواجب قربياً.

مقتضى الأصل العقلي

لو افترضنا أنّه لم نخرج بنتيجة قطعية حسب الأدلة الاجتهادية فلا محيص من الرجوع إلى الأصل العقلي أوّلاً والشرعي ثانياً، فما هو مقتضى الأصل العقلي؟

---

١ - الوسائل:١، الباب٥ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث٧.

إنّ مقتضاه هو البراءة، سواء أقلنا بإمكان أخذه في المتعلّق أم لا؟ أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ المولى وإن كان غير متمكّن من الأخذ في المتعلّق لكن يمكن أن ينبه على شرطيته بالأمر الثاني أو بالطرق التي تعرفت عليها.

لكن المحقّق الخراساني ذهب إلى أنّ الأصل الجاري في المقام عند الشكّ هو الاشتغال، قائلاً:

بأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب ـ مع الشكّ وعدم إحراز الخروج ـ عقاباً بلا بيان، ضرورة أنّه بالعلم بالتكليف، تصحّ المؤاخذة على المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في المأمور به، كالوجه والتمييز.[1]

توضيحه: أنّه ﷺ بصدد بيان الفرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، والمقام بأنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى الشكّ في السقوط دون الأوّل فانّ الشكّ فيه يرجع إلى سعة المتعلّق وضيقه.

وأساس الفرق هو التمكّن من أخذ القيد في المتعلّق في الارتباطيين، دون المقام حيث إنّ الأخذ فيه مستلزم للمحال، وعلى ضوء ذلك لا ملازمة بين القول بالبراءة فيهما والقول بالبراءة في المقام ـ مضافاً ـ إلى أنّه ﷺ يعول بالاشتغال في كلا المقامين كما سيوافيك في مبحث الاشتغال.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ ما ذكره مبني على تقسيم الجزء إلى ما يمكن أن يكون

١ - كفاية الأُصول: ١/١١٣ـ ١١٤.

مأخوذاً في المتعلّق وما لا يمكن، فتجري البراءة في الأوّل دون الثاني.

وأمّا على المختار من أنّجميع الشروط والأجزاء على سنخ واحد، و انّ الكلّ يرجع إلى المتعلّق، وانّ للمولى أن يأخذ قصد الأمر جزءاً للمأمور به كالقنوت وجلسة الاستراحة، فلا يصحّ الفرق بين المقام والأقل والأكثر الارتباطيين.

وثانياً: أنّ ما ذكره من الدليل على الاشتغال في المقام ليس أمراً جديداً، بل هو دليل القائلين بالاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين في ذلک المبحث حيث قالوا: بأنّ الأمر بالأقل معلوم ونشک في سقوطه لأجل ارتباطية الأجزاء، وانّ الغرض المستكشف من الأمر معلوم ونشک في سقوطه بإتيان الأقل، فيجب الإتيان بكلّما احتمل دخله في الغرض.

فإذا كان روح الدليل في المقامين هو الشكّ في السقوط وحصول الغرض، فنقول:

إنّ تحصيل غرض المولى واجب لكن في المقدار الذي قام الدليل عليه، وأمّا ما لم يقم عليه الدليل فليس بواجب تحصيله، كما في المقام.

وبعبارة أُخرى: فالعبد مسؤول أمام اللّٰه حسب ما أعطي من الحجة لا ما شک فيه، والشكّ في سقوط الأمر في المقامين لاحتمال عدم حصول الغرض لا يؤثر في الاشتغال، وقد نبّه ببعض ما ذكرنا المحقّق العراقي في تقريراته، فقال:

إنّ التقريب المذكور ليس موجباً للفرق بين المقام والأقل والأكثر الارتباطيين، بل هو أحد الوجوه التي ذكرت للدلالة على لزوم الاحتياط فيهما.[1]

١ - بدائع الأ فكار:١/٢٤٠.

حكم الأصل الشرعي

قد عرفت أنّ حكم الأصل العقلي هو البراءة، وأمّا حكم الأصل الشرعي فهو أيضاً كالعقلي على ما اخترنا من إمكان أخذه في المتعلّق بطرق مختلفة، فإذا شككنا في جزئيته أو شرطيته فيكون ممّا لا يعلمون، فيرفع بحديث الرفع.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني لما بنى على عدم إمكان أخذه في المتعلّق ذهب في المقام إلى عدم جريان البراءة الشرعية قائلاً:

بأنّه لابدّفي عمومها لشيء من كونه قابلاً للرفع والوضع، وليس المقام كذلك، فانّ دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلاّ أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً. فبدليل الرفع ـ ولو كان أصلاً ـ يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه الشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلاً، بخلاف المقام، فانّه علم بثبوت الأمر الفعلي وشكّ في كيفية الخروج.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني على امتناع أخذه في المتعلّق مطلقاً، فعندئذٍ يكون دخله في الغرض تكوينياً لا جعلياً، والأمر التكويني غير قابل للوضع والرفع.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشار في ذيل كلامه إلى وجود الفرق بين المقام والشكّ في الجزئية والشرطية، بعد اشتراكهما في أنّ مدخلية الجزء والشرط أمر عقلي، ولكنّه في غير قصد الوجه قابل للرفع والوضع، فلأجل ذلك يشمله حديث الرفع بخلاف المقام.

---

١ - كفاية الأُصول: ١/١١٤ـ ١١٦.

نقل كلام عن المحقّق العراقي

إنّ المحقّق العراقي تابع المحقّق الخراساني في عدم جريان البراءة الشرعية، وأيّده بوجهين، لكن مبنى الوجه الأوّل غير مبنى الوجه الثاني.

فالأوّل منهما مبني على عدم جريان البراءة العقلية.

كما أنّ الوجه الثاني مبني على القول بعدم إمكان أخذه فيه بأمر واحد وإمكان أخذه بأمرين، ولولا التوجّه إلى أنّ لكلّ وجه مبنى خاصاً لانقلب كلامه إلى ألغاز.

أمّا الأوّل فقال:

أمّا الوجه الأوّل فمحصّله أنّ ملاك البراءة النقلية هو كون الأمر المشكوك فيه إذا لم يبينه المولى كان ناقضاً لغرضه، ومورد الكلام ليس كذلك، فانّ القيد المزبور على فرض كونه مراداً للمولى لا يكون ناقضاً لغرضه إذا لم يبينه لكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان به في مورد الشكّ، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض، وإذا كان المورد كذلك لا يكون مجرى للبراءة النقلية.[1]

يلاحظ عليه: أنّ حكم العقل بالاشتغال حكم في مقام الشكّ، وليس حكماً واقعياً، فكم فرق بين الحكم بحسن العدل وقبح الظلم فلا يمكن للشارع نقضه وبين حكمه بالاشتغال في المقام في مقام الشكّ، فعندئذٍ يكون حكم الشارع بالبراءة النقلية بما انّه حكم مولوي رافعاً لحكم العقل.

وأمّا الوجه الثاني: انّ جريان البراءة النقلية عن وجوب قيد الدعوة بنحو الأمر الثاني، لا يثبت أنّ متعلّق الأمر الأوّل هو تمام المطلوب إلاّعلى القول بحجّية

---

١ - بدائع الأ فكار:١/٢٤٣.

الأصل المثبت، ضرورة أنّ نفي الوجوب من متمم الجعل، وإثبات انّ الباقي وافٍ بالغرض بالأصل المذكور من أظهر مصاديق الأصل المثبت، بخلاف ما لو قلنا بإمكان أخذ قيد الدعوة ونحوه في متعلّق الأمر الأوّل فانّه عليه يرجع الشكّ إلى انبساط الأمر على الجزء أو القيد المشكوك في دخله، فإذا جرت البراءة في انبساط الأمر عليه وتعلقه به استفدنا أنّ باقي الأجزاء هو تمام المأمور به في نظر العرف وليس ذلك من المثبت لخفاء مثل هذه الواسطة في نظر العرف.[1]

وحاصله: انّه لو قيل بإمكان الأخذ بأمر واحد تثبت أصالة البراءة الشرعية انّ المأتي به تمام الموضوع، وأمّا على القول بعدم إمكان أخذه بأمر واحد وإنّما يمكن بأمر ثان، فنفي الأمر الثاني بالبراءة وبالتالي نفي التعبدية لا يثبت كون المأتي به تمام الواجب.

يلاحظ عليه: بأنّ الالتزام بوجوب العلم بكون المأتي به تمام المأمور به من قبيل الالتزام بما لا يجب الالتزام به، إذ ليس الواجب إلاّ عنوان الصلاة لا عنوان تمام المطلوب حتى يجب إحرازه، بل يجب إحراز ما قامت عليه الحجّة سواء أكان تمام المأمور به أو لا.

إلى هنا خرجنا عن هذا البحث الضافي بالنتائج التالية:

١. انّ مقتضى الأصل اللفظي في التوصلية والتعبدية هو التوصلية.

٢. انّ مقتضى الأصل العقلي والشرعي عند عدم الدليل كالإطلاق وغيره على التوصلية، هو التوصلية.

٣. انّ المعتبر في صحّة الواجب هو الإتيان به للّٰه سبحانه، ولا يعتبر الإتيان به لأمره سبحانه.

---

١ - بدائع الأ فكار:١/٢٤٤.

إنّ هذا البحث مبنيّ على القول بأنّ ملاک العبادة هو الإتيان لأمره، وأمّا على القول بأنّ ملاک العبادة هو الإتيان للّٰه سبحانه فالبحث أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

المبحث الخامس

في دوران صيغة الأمر بين كونه نفسياً، تعيينياً، عينياً، وما يقابلها

إذا دار أمر الصيغة بين كونه نفسياً أو غيرياً، كما إذا قال: اغتسل للجنابة، واحتمل كونه واجباً بنفسه أو غيرياً واجباً للغير كالصلاة والصوم.

أو دار أمرها بين كونه تعيينياً أو تخييرياً، كما إذا قال: ﴿**يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَومِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّه**﴾ [1] ودار بين كونه واجباً تعيينياً لا يسقط بالإتيان بشيء آخر، أو تخييرياً ساقطاً بفعل الظهر أيضاً.

أو دار أمرها بين كونه عينيّاً أو كفائياً ـ كما إذا قال: قاتل في سبيل اللّٰه، ودار أمره بين كونه واجباً عينياً و واجباً عليه في جميع الحالات قام به الآخر أو لا، أو كفائياً ساقطاً إذا قام به الآخر.

فالمعروف في جميع الصور الثلاث هو الحمل على النفسي التعييني العيني، غير أنّهم اختلفوا في وجه ذلك بعد الاتفاق على أصل الحمل، وقد ذكروا في المقام وجوهاً.

---

١ - الجمعة:٩.

الوجه الأوّل: الحمل مقتضى الإطلاق

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الحمل مقتضى إطلاق الصيغة قال: مقتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً، تعيينيّاً، عينياً، لأنّ الوجوب في مقابلاتها مقيّد بقيد، ومضيقة دائرته به، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كون الوجوب مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا.[1]

وحاصله: انّ الوجوب في الثلاثة الأول، مطلق، وفي مقابلاتها مقيّد، فإذا لم يأت بالقيد مع كونه في مقام البيان، يؤخذ بإطلاقه ويحمل على كونه نفسياً تعيينياً، عينيّاً.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ: بأنّ كلاً من القسمين، من أقسام الوجوب، يمتاز عن المقسم بقيد، ولا معنى لأن يكون أحد القسمين مقيّداً دون الآخر، وإلاّ يلزم أن يكون القسم عين المقسم، وإليك بيان قيد كلّ واحد من القسمين:

الواجب النفسي ما وجب لنفسه .

والغيري ما وجب لغيره.

الواجب التعييني ما وجب وإن أتى بشيء آخر .

والتخييري ما وجب إذا لم يأت بشيء آخر.

الواجب العيني، ما وجب وإن أتى به شخص آخر.

والكفائي ما وجب إذا لم يأت به شخص آخر.

وعلى ضوء ذلك يكون كلّ واحد منهما في مقام التحديد مشتملاً على قيد زائد على نفس البعث ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود، وعليه تصير النفسية

---

١ - كفاية الأُصول:١/١١٦.

مبائنة للغيرية، لا تتعين إلاّ بدال آخر، فلو كان هناك قرينة على أحد الطرفين فهو، وإلاّ يصير الكلام من هذه الجهة مجملاً.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح إذا لوحظ كلّ من القسمين برؤية عقلية، فلكلّ، قيد يمتاز به عن المقسم والقسم الآخر، وأمّا إذا لوحظ برؤية عرفية فالعرف يرى الوجوب النفسي، نفس الوجوب بلا قيد، وهكذا الآخران، من دون أن يزيد على الوجوب بشيء، وذلك لأنّ القيد في الواجب النفسي، أعني قوله: «ما وجب لذاته أو لنفسه» ليس شيئاً زائداً على أصل الأمر، بل هو تأكيد له، فلا يتلقّاه العرف أمراً زائداً على أصل الوجوب وإن كان في نظر العقل قيداً زائداً.

وبه يتبين حال الأمرين الآخرين، فانّ تفسير التعييني «بما وجب وإن أتى بشيء آخر»، وتفسير العيني «بما وجب وإن أتى به آخر»، ليس قيداً زائداً على الوجوب، بل هو تفسير لإطلاق الوجوب وسعته وانّه غير محدد ولا مقيّد، وواجب في كلتا الحالتين، وعليه يكفي في بيانه السكوت بخلاف القيد في الأقسام الثلاثة، فانّه تحديد للوجوب وتضييق له فلا يكفي في بيانه السكوت، بل لابدّ من التكلّم به، فإذا سكت يحمل على الفرد الذي يكون إطلاق الوجوب كافياً في بيانه وإفادته.

وبعبارة أُخرى: انّ الإطلاق عبارة عن كون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم، ويكون وافياً بإفادة المقصود، فلو أُريد النفسي ونظيره، فالوجوب المطلق من غير قيد باللفظ واف بإفادة المراد، وإن أُريد المقيّد، فالتعبير غير واف، وقد عرفت انّ النفسي والتعييني والعيني، نفس الوجوب المطلق في منظر العرف لا تزيد عليه بشيء في ذهنه. وكأن العرف يتلقى السكوت وافياً ببيان الثلاثة الأول، دون الثلاثة الأُخر.

---

١ - تهذيب الأُصول:١/١٦٧.

الوجه الثاني: الحمل مقتضى حكم العقل في مجال العبودية

قد عرفت أنّ أمر المولى، تمام الموضوع لوجوب الطاعة والعلم بالخروج عن العهدة، ولا يصحّ له ترك المأمور به باحتمال كونه مندوباً، فلا يترك أمر المولى بلا جواب، والجواب إمّا العلم بكونه مندوباً وإمّا الإتيان بالمأمور.

وعلى ضوء ذلك يجب أن يحمل على كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، إذ على هذا الفرض يقوم بامتثال الأمر في جميع الأحوال ولا يترك أمر المولى بلا جواب بخلاف ما إذا حمل على مقابلاتها فحينئذٍ يصحّ له ترك المأمور به باحتمال انّه واجب مقدّمي بشيء لم يجب بعد، أو واجب تخييري أتى بعدله، أو كفائي أتى آخر به، ومن المعلوم أنّ ترك المأمور به بهذه الاحتمالات ترك بلا عذر قاطع وجواب حاسم.

الوجه الثالث: المختص بمورد التعييني والعيني

إنّ الوجوب في الواجب التخييري متعلّق بعنوان انتزاعي وهو أحد الفعلين أو الأفعال كما أنّه في الواجب الكفائي متعلّق بأحد المكلّفين، فلو أتى المكلّف بأحد الأعدال أو قام به أحد المكلّفين فقد امتثل الحكم، لكون المأتي به موافقاً للمأمور به، وعلى هذا فمقتضى الإطلاق كون الواجب تعيينياً عينياً، وذلك لأجل أنّ الفرق بين الواجب التعييني والتخييري هو أنّ الواجب في الأوّل هو الجامع الحقيقي والعنوان المتأصّل المنطبق على مصاديقه انطباقاً ذاتياً ويكون لنفس العنوان مدخلية في الحكم، مثل قوله: «صلّ» ويكون المكلّف مخيّراً بين مصاديقه الذاتية في مقام الامتثال، وأمّا الواجب في الثاني، فالواجب فيه هو العنوان الانتزاعي والجامع غير المتأصّل، والمكلّف مخيّر بين مصاديقه كعنوان أحد الفعلين

أو أحد الأفعال، ولا مدخلية للعنوان في ثبوت الحكم، إلاّ أنّه اتخذ وسيلة لبيان ما هو الواجب، وتعلّق الإرادة والعلم بهذه العناوين، بمكان من الإمكان فضلاً عن تعلّق الحكم الذي ليس إلاّ أمراً اعتبارياً.

فإذا قال المولى: «أطعم» فظاهر البيان مدخلية ذاك العنوان، بما هوهو، في الحكم، لا بما أنّه أحد أفراد العنوان الانتزاعي، ولو كان المتكلّم في مقام البيان، وكان الواجب تعيينياً لكفى البيان المزبور، بخلاف ما إذا كان تخييرياً، فانّه يكون البيان ناقصاً غير وافٍ.

وبذلک يعلم حال التردد بين العيني والكفائي، فانّ مردّ التردد إلى أنّ التكليف توجّه إلى نفسه أو إلى عنوان أحد المكلّفين، فانّ ظاهر الخطاب أنّه متوجّه إلى شخصه أو إلى عنوان ذاتي كالمستطيع الذي هو من مصاديقه، وهذا بخلاف ما إذا كان واجباً كفائياً فالخطاب فيه ليس متوجّهاً إلى شخص المكلّف ولا إلى عنوان ذاتي، بل إلى عنوان انتزاعي كأحد المكلّفين.

يلاحظ عليه: انّ ما ذكره مبني على تفسير الفرق بين التعييني والتخييري أو العيني والكفائي بما ذكر، وسيوافيک عدم صحّته وانّ التعلق في الجميع بنحو واحد. وإنّما الاختلاف في سنخ الوجوب، لا في متعلقه على النحو الذي مرّ.

هذا كلّه حول الأصل اللفظي، وأمّا مقتضى الأصل العملي فقد فرّقه الأُصوليون المتأخرون فبحثوا عن مقتضى الأصل فيما إذا دار بين النفسي والغيري في مبحث وجوب المقدمة، وعن الأمرين الأخيرين في مبحث البراءة والاشتغال.

الأمر عقيب الحظر أو توهمه

لو قلنا بإفادة صيغة الأمر الوجوب وضعاً أو إطلاقاً أو لأجل حكم العقل، فهل الأمر كذلك إذا وقع عقيب الحظر أو توهمه؟ وإليك بعض الأمثلة:

١. قال سبحانه: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحيض قُلْ هُوَ أَذىً فاعْتَزِلُوا النّساء فِي الْمَحيضِ وَلاٰ تَقْرَبُوهُنّ**﴾ وقال بعد النهي ﴿**فإِذا تَطَهّرْنَ فأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰه**﴾ [١] فالحظر والنهي في آية واحدة.

٢. قال سبحانه: ﴿**أُحِلّت لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعام إِلاّ ما يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْر مُحِلِّي الصيدِ وأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ ما يُريد**﴾ [٢] أي غير مستحلّين اصطيادها في حال إحرامها.

وجاءت الآية الثانية بالأمر بالاصطياد بعد الاحلال، وقال: ﴿**وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا**﴾. [٣]

فما هو مفاد الأمر بعد النهي أو توهمه؟ وهناك أقوال:

أ. فمن قائل بظهورها في الاباحة.

ب. إلى آخر قائل بظهورها في الوجوب.

ج. إلى ثالث بتبعية حكم الموضوع لما قبل النهي إذا علّق الأمر بزوال علّة

---

١ - البقرة:٢٢٢.
٢ - المائدة:١.
٣ - المائدة:٢.

النهي، كما قال: ﴿**وَإِذا حَلَلْتُمْ فاصْطادُوا**﴾ .

د. إلى رابع بإجمال الكلام لاكتنافه بما يصلح للقرينية، فالمرجع بعد الإجمال هو الأُصول العملية كما هو مختار المحقّق الخراساني وهو الأقوى.

وجه ذلک: هو ما عرفت من أنّ دلالة الأمر على الوجوب تدور على أحد محاور ثلاثة:

١. دلالة الصيغة على الوجوب بالدلالة اللفظية.

٢. دلالتها على الوجوب من باب الإطلاق، وهو أنّ البعث المطلق يساوق الوجوب، بخلاف الندب، فانّه يحتاج في إفادته ـ وراء البعث ـ إلى قيد زائد، وقد مرّ نظير ذلک في دوران الأمر بين النفسية والغيريّة فلو أراد الوجوب، يكون اللفظ وافياً ببيانه، بخلاف الندب.

٣. دلالتها على الوجوب، من باب حكم العقل والعقلاء، بأنّ أمر المولى لا يُترک بلا جواب، وليس للعبد ترک المأمور به باحتمال كون الطلب مندوباً.

وعلى أيّ وجه من هذه الوجوه الثلاثة، اعتمد في استفادة الوجوب، فهو غير جار في المقام.

أمّا على الوجه الأوّل، فانّ استعماله في الوجوب حقيقة وفي غيره مجاز، فإذا دار مفاد الصيغة في قوله ﴿**فأْتوهنّ من حيث أمركم**﴾ بين الحقيقة والمجاز فلا يمكن التمسّک بأصالة الحقيقة لأنّها إنّما تجري إذا لم يكتنف الكلام بمحتمل القرينية كما في المقام حيث إنّ تقدّم النهي ربّما يصلح أن يكون قرينة على أنّ الأمر لبيان الترخيص ورفع الحظر، لا لزوم الامتثال.

و منه يظهر حال الوجه الثاني، فانّ الأخذ بالإطلاق رهن تمامية مقدّمات الحكمة أعني كون المتكلّم في مقام البيان، وعدم القدر المتيقن في مقام التخاطب،

وفقد ما يصلح للقرينية، فثبوت الإطلاق، المساوق للوجوب، فرع عدم وجود ما يصلح للقرينية، لكن النهي المتقدّم يصلح لها وانّ المراد من الأمر، هو نقض النهي والحظر لا البعث الجدّي إلى المتعلّق.

أمّا على المذهب المختار فهو أيضاً كذلك، لأنّ الموضوع لوجوب الطاعة، هو الأمر، غير المكتنف بما يصلح لأن يصرفه إلى أنّ المقصود رفع الحظر المحقق، أو المتوهم وليس هذا الاحتمال، نظير احتمال إرادة الندب من الأمر المطلق، غير المكتنف بما يصلح للقرينية، إذ لا إجمال فيه، ولا يكون الاحتمال المجرّد عذراً في ترك المأمور به، بخلاف المقام.

و من ذلک يعلم، أنّ أقوى الأقوال هو القول بالإجمال والرجوع إلى الأُصول العملية إذا لم يكن هناک دليل اجتهادي فوقهما وإلاّفلا تصل النوبة إلى الأصل العملي وهذا كما في مورد المرأة الحائض.

فقد ورد مفاد النهي في قوله سبحانه ﴿**فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحيض**﴾ .

وورد الأمر بعده عند زوال ملاک النهي وقال: ﴿**فإذا تَطَهّرْنَ فأْتُوهُنَّ مِن حَيثُ أمرَكُمُ اللّه**﴾ ولاحتفاف الأمر بما يصلح للقرينة، يصبح الأمر مجملاً غير دال إلاّ على حكم شرعي مردد بين الأحكام الأربعة.

ولكن لما كان في المقام تشريع فوقاني دال بإطلاقه الأحوالي على حكم الزمان الذي ورد فيه الأمر، يكون هو المرجع، أعني قوله سبحانه: ﴿**نساؤكُمْ حَرثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حرثَكُمْ أَنّىٰ شِئْتُمْ**﴾[1] فهو بإطلاقه يعم حال المحيض والطهارة، خرج عنه الأوّل، وبقي الباقي تحته، ويكون الحكم الشرعي هو الإباحة الشرعية.

---

١ - البقرة: ٢٢٣.

المبحث السابع

دلالة الأمر على المرّة والتكرار

ولنقدّم أمام البحث أُموراً:

الأوّل: فيما إذا كانت هناك قرينة على أحد الأمرين

إنّ البحث في دلالة الأمر على المرّة والتكرار مركّز فيما إذا لم يدل دليل خارجي على أحد الأمرين كالتكرار في قوله سبحانه: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمس**﴾[1] أو المرّة في الأمر الوارد في الحج في الروايات الذي يعبر عنه قوله سبحانه: ﴿**للّٰهِ عَلى النّاسِ حِجُّ البَيْت**﴾.[2]

الثاني: في تحرير محلّ النزاع

هل النزاع في دلالة المادة، أو الهيئة أو مجموعهما على أحد الأمرين؟ وجوه، ذهب صاحب الفصول إلى أنّ محلّ النزاع في دلالة الهيئة لا في المادة، لإجماع أهل الأدب على أنّ المصدر المجرّد من اللام والتنوين لا يدلّ إلاّعلى صرف الطبيعة.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه إنّما يتم إذا كان المصدر هو مبدأ المشتقات، وليس كذلك، بل هو أحد المشتقات، فعدم دلالته لا يدل على عدم

---

١ - الإسراء: ٧٨.

٢ - آل عمران: ٩٧.

دلالة مبدأ المشتقات عليهما.

يلاحظ عليه: أنّ عدم دلالة المصدر، يكشف عن عدم دلالة مادة المشتقات على أحدهما، لاشتراك المصدر مع سائر المشتقات في مادتها، فإذا كان المصدر مادة وهيئة غير دالّ إلاّ على نفس الطبيعة فينتج أنّ مادة المشتقات مطلقاً ـ في أي واحد منها ـ لا تدل على أحدهما لوجود مادتها في المصدر بلا تغيير.

الثالث: الفرق بين الدفعة والمرة و...

الفرق بين الدفعة والدفعات والمرّة والتكرار، هو أنّ الملاك في الدفعة والدفعات، هو وحدة الحركة وتعددها، ولكن الملاك في الثاني، هو وحدة المصداق للطبيعة وكثرته.

و على ضوء ذلك ربّما يجتمع الدفعة مع التكرار كما إذا أتى العبد بإناءين مملوءين من الماء فقد امتثل دفعة، ولكن بفردين مكررين، و على كلّ تقدير فكلّ من المعنيين قابل لأن يقع محلّ النزاع.

وتظهر الثمرة فيما لو قلنا بدلالته على المرّة بمعنى الدفعة، إذ يكون الإتيان بفردين دفعة، مجزياً وواقعاً، تحت الأمر بخلاف ما لو فُسرت بالفرد، فيضرّ تعدد الفرد وإن كانت الحركة واحدة.

ثمّ إنّ صاحب الفصول أصرّ على أنّ المراد من المرّة والتكرار هو الدفعة والدفعات لا الفرد والأفراد، قائلاً بأنّه لو كان المراد، هو الفرد والأفراد، لكان الأنسب جعله ذيلاً للبحث الآتي في تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد، فلو قلنا بالثاني، يلزم أن يبحث بأنّ المدلول هل هو الفرد الواحد أو الأكثر أو لا واحد منهما؟

وأمّا لو أُريد بها الدفعة فلا علقة بين المسألتين.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّه لا علقة بين المسألتين سواء أُريد من المرّة والتكرار، الدفعة والدفعات، أو أُريد منهما، الفرد والافراد.

وذلک لأنّه إنّما يصحّ جعل هذه المسألة ذيلاً لمسألة تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد، إذا أُريد من الطبيعة في عنوان المسألة الثانية: تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد، الطبيعة بما هي هي، فبما انّه لا يتصوّر في الطبيعة بهذا المعنى، الفرد والأفراد، فتصبح دلالة الأمر على الفرد والأفراد، ذيلاً للشق الثاني من تلک المسألة ويقال: فعلى القول بتعلّقها بالفرد، فهل يتعلّق بفرد واحد، أو أفراد؟

ولكن تفسير الطبيعة بالمعنى المذكور في عنوان المسألة الثانية، خاطئ جداً، لأنّها بما هي هي ليست محبوبة ولا مبغوضة، فكيف يتعلّق بها الأمر؟بل المراد منها في عنوان المسألة الوجود السعي بلا لحاظ المشخصات، وعندئذٍ وقع النزاع في أنّ متعلّق الأمر، هل وجود الطبيعة بوجودها السعي من دون أن يكون للمشخصات دور في المطلوب أو انّ متعلقها وجود الطبيعة مع مشخّصاتها الفرديّة، مثلاً إذا قال: اسقني بالماء فجاء بالماء في إناء بلّور، فهل المتعلق إحضار الماء بوجوده السعي، سواء أكان في إناء بلور أو نحاس أو غيره من دون نظر إلى تلک الخصوصيات، أو أنّ المتعلّق هو تلک المشخصات مضافاً إلى وجود الطبيعة.

فإذا كان هذا معنى النزاع في تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد، يصحّ النزاع في أنّ الأمر يدل على المرّة والتكرار بمعنى الفرد والافراد على كلا القولين، وأمّا على القول الأوّل أي تعلقه بالطبيعة بمعنى الوجود السعي، فيقع النزاع في دلالة الأمر على الوجود الواحد لها أو الوجودات الكثيرة، وأمّا على القول الثاني فواضح لا يحتاج إلى بيان.

فاتضح أنّ البحث عن المرّة والتكرار سواء فسّرنا بالدفعة أو الدفعات أو

بالفرد والافراد، مسألة مستقلة فيصحّ النزاع في دلالة الأمر على المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فليست المسألة، ذيلاً للقول الثاني في مسألةمتعلق الأمر، فلاحظ.

***

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الصيغة على واحد من الأمرين، لأنّ الدالّ إمّا الهيئة فهي موضوعة للبعث والاغراء، أو المادة وهي موضوعة للطبيعة بما هي هي من دون تقيّد بالوحدة أو الكرة، فأين الدال؟!

وأمّا الاكتفاء بالمرة فلأجل حصول الامتثال بها عقلاً، لا من باب دلالة الصيغة عليها لفظاً.

نعم يمكن القول بأنّ المرّة مقتضى الإطلاق بالبيان الذي مرّ في كون الوجوب أو النفسية مقتضى إطلاق الأمر، فلاحظ.

بقي هنا شيء وهو انّه ـ على المختار ـ من عدم الدلالة على واحد من المرّة والتكرار، لو امتثل المكلّف بالاتيان بعدة افراد من الطبيعة دفعة واحدة، كما إذا قال المولى: أكرم عالماً فأكرم عدّة منهم دفعة، فهل هو يعد امتثالاً واحداً أو متعدّداً؟

ذهب سيد مشايخنا المحقّق البروجردي إلى القول الثاني قائلاً بأنّ الطبيعة تتكثر بتكثر أفرادها، وكلّ فرد من الأفراد محقّق للطبيعة، ولما كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيّد بالمرّة والتكرار فحينئذٍ إذا أتى المكلف بأفراد متعددة فقد أوجد المطلوب ـ أي الطبيعة ـ بايجاد كلّ فرد، ويكون كلّ فرد امتثالاً برأسه ـ كما أنّه موجود برأسه.

ومن هذا القبيل الواجب الكفائي حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعة ويكون جميع المكلّفين مأمورين بإتيانها فلو أتى واحد منهم بها سقطت عن الباقي

ولا مجال للامتثال ثانياً، ولو أتى عدّة منهم بها دفعة يكون كلّ واحد منهم ممتثلاً وتتحقق امتثالات لا امتثال واحد من الجميع.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ فيه خلطاً بين تعدد الطبيعة وتعدد الامتثال، أمّا الأوّل فلا شكّ فيه، لأنّ كلّ واحد من المصاديق والافراد، محقق للطبيعة فزيد إنسان تام، وعمرو إنسان تام آخر كما أفاده الشيخ الرئيس في تحقيق أنّ وجود الطبيعة في الخارج بمعنى وجود أفرادها.

وأمّا الثاني: انّ تعدد الامتثال فهو رهن تعدد الطلب والبعث، حتّى يعدّ امتثال كلّ بعث امتثالاً مستقلاً، لكن المفروض عدمه حيث إنّ هنا بعثاً واحداً متعلقاً بالطبيعة غير المقيّد بالمرة والتكرار، ومعه كيف يتعدد الامتثال؟ وليس الأمر بإكرام العالم، كالأمر بإكرام العلماء، حيث إنّ الأمر في الثاني ينحلّ إلى أوامر حسب عدد المصاديق ولكلّ امتثال، بخلاف الأوّل، فهو أمر واحد، متعلّق بالطبيعة المطلقة غير المقيّدة، ومعها يكون البعث مثلها واحداً، كما يكون الامتثال أيضاً واحداً.

وبما ذكرنا يعلم الفرق بين المقام والواجب الكفائي حيث إنّ البعث هناك متعدد حسب تعدد الأفراد، فالكلّ مأمور بتجهيز الميت ومواراته لكن لو أتى به فرد منهم سقط عن الباقي لارتفاع الموضوع أو غيره و على ضوئه لو أتى به عدّة دفعة واحدة يعد الجميع ممتثلاً، لقيام الكلّ بالخطاب الموجَّه إليه.

---

١ - لمحات الأُصول:٨٤

في دلالة الأمر على الفور أو التراخي وعدمها

إنّ الواجب ينقسم إلى قسمين: موسّع ومضيّق. فالأوّل ما لا يكون مقيّداً بالزمان، كأداء الدين غير المؤجّل بأجل، أو يكون الزمان المضروب على الفعل أوسع منه، ويكون المكلّف مخيّراً في امتثاله بين الزمن الأوّل والثاني. كصلاة الظهر بالنسبة إلى وقتها.

وأمّا الثاني، فعلى أقسام:

الأوّل: ما يكون محدوداً من حيث الزمان، لا يجوز تقديمه ولا تأخيره، كالصوم الواجب في شهر رمضان.

الثاني: ما يجب فوراً، ويسقط وجوبه فضلاً عن فوريته لو أخّر. كردّ السلام، فلو لم يردّ، عصى، وسقط الوجوب.

الثالث: ما يجب فوراً، ولو عصى لسقطت فوريته لا أصله، كصلاة الزلزلة: فلو عصى وأخّر، سقطت فوريتها لا أصل وجوبها.

الرابع: مالا يسقط أصل وجوبه ولا فوريته إذا عصى، ولكن يجب عليه الإتيان به فوراً ففوراً، كقضاء الفوائت.

وهذا التقسيم حسبَ الثبوت. وإليك الكلام حسب الإثبات. فهل الأمر يدلّ على كونه مضيّقاً أو موسّعاً أو لا يدلّ على واحد منهما؟

استدلّ القائل بعدم الدلالة على واحد منهما بالدليل الماضي في مبحث المرّة والتكرار، وحاصله: أنّ الأمر مركّب من هيئة ومادة، والثانية دالة على الطبيعة

المطلقة، والهيئة موضوعة للبعث، فأين الدالّ على الفورية أو التراخي؟!

هذا حسب الدلالة اللفظية وقد عرفت عدم دلالتها على واحد منهما.

إنّما الكلام في مقتضى الإطلاق فقال المحقّق الخراساني بأنّ قضية إطلاق الصيغة جواز التراخي.

ويمكن أن يقال انّ مقتضى الإطلاق هو الفور، وذلك لما مرّ في وجه حمل الأمر على الوجوب دون الندب، أو النفسية دون الغيرية، فيقال في المقام انّ كلا من الفور والتراخي خارج عن مفهوم البعث، وقسمان له، وإرادة كلّ قسم يحتاج إلى بيان زائد وراء بيان البعث، غير أنّ متلقّى العرف أنّ البعث يلازم الانبعاث فكأنّهما متلازمان فلو أراد الآمر ذاك الفرد، فهو غني عن البيان، و إن أراد التراخي فهو رهن بيان زائد.

هذا إذا كان المولى في مقام البيان، وأمّا إذا كان في مقام الإجمال والإهمال فالمرجع هو البراءة عن الكلفة الزائدة على أصل التكليف وهي الفورية.

أدلة القائل بالفورية

استدل على القول بالفورية تارة بأنّها مقتضى صيغة الأمر، وأُخرى بأنّها مقتضى الأدلّة الخارجية.

أمّا الأوّل: فهو خيرة شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري حيث نزّل العلل التشريعية منزلة العلل التكوينية فكما أنّ مقتضى الثانية عدم انفكاك معاليلها عنها، فهكذا الأُولى قال في قضاء الفوائت: إنّ الفورية وإن كانت غير ملحوظة قيداً في المتعلق، إلاّ أنّها من لوازم الأمر المتعلق به فانّ الأمر تحريك إلى العمل وعلة تشريعية، وكما أنّ العلة التكوينية لا تنفك عن معلولها في الخارج، كذلك العلة

التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج.[1]

وضعفه ظاهر، فانّ عدم الانفكاك في التكوين، لا يكون دليلاً على عدم انفكاكه في التشريع، فانّ نظام العلّة والمعلول، نظام الضرورة فوجود المعلول بعد العلة أمر ضروريّ لا محيص عنه، وهذا بخلاف نظام التشريع فانّه نظام الاعتبار والفرض فيتبع كيفية الاعتبار، فلو اعتبر البعث غير منفك عن الانبعاث التشريعي، فلا محيص عن الفورية، وإن اعتبره منفكاً عنه فلا محيص عن التأخير، وإن اطلق، يحتمل الأمران، فوزان الزمان كوزان المكان وسائر القيود، لا يتكفّل لبيانها نفس البعث بل لابدّ من دليل آخر.

وما ذكرناه لا ينافي ما تقدّم من أنّ الإطلاق يساوق الفورية وانّ التراخي رهن البيان الزائد، وذلك لأنّ ما ذكرناه مبني على أنّ الفورية هو متلقى العرف في دائرة المولوية والعبودية، من دون حاجة إلى قياس علل التشريع ـ كالأمر ـ بالعلل التكوينية كما عليه هذا البيان.

وأمّا الثاني أي الاستدلال بالأدلة الخارجية فقد استدلّوا بآيتين:

الأُولى: آية المسارعة

قال سبحانه: ﴿**وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوات وَالأَرضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقين**﴾.[2]

والدلالة مبنية على بيان أمرين:

١. انّ الأمر في «سارعوا» للوجوب فتكون المسارعة واجبة.

٢. انّ المغفرة من أفعاله سبحانه ولا يمكن التسارع إليها فيكون قرينة على

---

١ - كتاب الصلاة، باب قضاء الفوائت:٣٩٢،ط١٣٥٢هـ. ٢ - آل عمران:١٣٣.

انّ المراد بها، هو أسبابها أعني الواجبات فينتج وجوب المسارعة إلى الإتيان بالواجبات.

يلاحظ عليه: أنّ سبب المغفرة بين المتشرعة هو الاستغفار بشرائطه، وعليه كتاب اللّه العزيز يقول سبحانه: ﴿**وَالّذينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّه فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاّ اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُون* أُولئكَ جَزاؤهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِها الأَنْهارُ خالِدينَ فِيها وَنِعْمَ أَجْرُ العامِلين**﴾.[1]

فلو تمت دلالة الآية، لدلّت على المبادرة إلى الاستغفار، لا إلى سائر الواجبات.

الآية الثانية: ﴿**وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الكِتابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَلاٰ تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَكَ مِنَ الحَقِّ لِكُلٍ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً وَلَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ في مٰا آتٰيكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَميعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾.[2]

وجه الاستدلال أنّ ظاهر الآية وجوب الاستباق إلى الخيرات التي من أظهر مصاديقها هو فعل الواجبات فلو عصى، يجب عليه الإتيان في الآن الثاني وهكذا.

يلاحظ عليه: أنّ مفهوم الآية هو وجوب تسابق العباد ـ في ميدان المباراة ـ نحو عمل الخير، على نحو لو بادر أحد لم يبق موضوع للآخر، و أين هذا من وجوب مبادرة كلّ إلى واجبه وإن لم يكن في جانبه أيّ مكلف؟!

---

١ - آل عمران:١٣٥ـ١٣٦. ٢ - المائدة:٤٨.

والآية نظير قوله سبحانه ﴿**وَاسْتَبَقا الباب**﴾[1] حيث تسابق كل من يوسف وامرأة العزيز نحو الباب فحاول يوسف فتحه والأُخرى غلقه والمنع عن خروجه.

أضف إلى ذلك أنّ الإمعان في الآية يعطي انّ المراد منها هو الحكم بما أنزل اللّٰه وعدم اتّباع الأهواء، ويدل عليه قوله سبحانه: ﴿**فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَل اللّٰه وَلاٰ تَتَّبِع أَهْواءَهُمْ عَمّا جاءَكَ مِنَ الحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرعَة وَمِنْهاجاً**﴾.[2]

إكمال: لو قلنا بدلالة الصيغة على الفور امّا بالدلالة اللفظية أو لكونه مقتضى الإطلاق، فلو عصى المكلّف فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به ثانياً أو لا؟ فيه تفصيل بين كون المقام من قبيل وحدة المطلوب كما في السلام فيسقط عصياناً، أو تعدده، كما في قضاء الفوائت بناء على المضايقة. ولا يمكن استظهار واحد منهما من صيغة الأمر فالمرجع أحد الأمرين:

١. الإطلاق القاضي بعدم الوجوب في الآن الثاني لو تمّت مقدّمات الحكمة.

٢. الأصل العملي من الاستصحاب أو البراءة، فلو جرى استصحاب الوجوب لأجل القول بأنّ الفورية ليست قيداً للموضوع، وإلاّ فالمرجع البراءة من الإتيان ثانياً.

---

١ - يوسف:٢٥. ٢ - المائدة:٤٨.

الفصل الثالث

في الاجزاء

وقبل الخوض في صلب الموضوع نقدّم أُموراً:

الأوّل: في عنوان المسألة

اختلفت كلمةالأُصوليين في عنوان المسألة، فعنونه المرتضى في «الذريعة»[1] بقوله: هل الأمر يقتضي الإجزاء أو لا؟وتبعه صاحب الفصول.[2]

وعنونه الشيخ في «مطارح الأنظار»[3] بقوله: إتيان المأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا؟

والفرق بين العنوانين واضح، فالنزاع على الأوّل لفظي، منصبٌّ على دلالة لفظ الأمر على الإجزاء، كما أنّه على الثاني، عقلي منصبٌّ على وجود الملازمة بين الإتيان بالشيء على وجهه والإجزاء.

الثاني: ما هو المراد من لفظة «على وجهه» ؟

قد جاء في العنوان الذي طرحه الشيخ في المطارح لفظة «على وجهه» فما هو المراد منه؟ هناك احتمالات:

---

١ - الذريعة إلى أُصول الشريعة:١/١٢١.

٢ - الفصول الغروية:١١٦.

٣ - مطارح الأنظار:١٨.

١. المراد منه قصد الوجه، أعني: قصد الوجوب أو الندب.

يلاحظ عليه : بعدم اعتبار قصد الوجه عند الأصحاب إلاّ من شذّ منهم كابن إدريس، فلا وجه لأخذه في العنوان.

٢. المراد منه الكيفيات الشرعية المعتبرة في المأمور به من الأجزاء والشرائط الشرعية.

يلاحظ عليه: باستلزامه أن يكون القيد زائداً لدخولها في قوله: «المأمور به» فلا وجه للتعبير بلفظ آخر.

٣. المراد منه الكيفية التي لا يمكن أخذها في المأمور به، ويعدّ من القيود الواقعة فوق دائرة الطلب دون تحتها، أعني قصد الأمر حيث إنّه من الأُمور التي تتحقّق بعد تعلّق الأمر.

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم القيود إلى ما يقع تحت دائرة الطلب وما لا يقع، من التقسيمات التي ظهرت من عصر الشيخ الأنصاري إلى يومنا هذا، وقد عرفت أنّ القيود عند القدماء كانت على وزان واحد، فقصد الأمر كالسورة والقنوت فالجميع يتعلّق بها الأمر، وعند ذلك يدخل قصد الأمر في قولهم «إتيان المأمور به».

نعم على خيرة الشيخ والمحقّق الخراساني يكون قصد الأمر خارجاً عنه ويحتاج إلى التعبير عنه بلفظ آخر، لكن العنوان ليس للشيخ نفسه بل لغيره.

ويمكن أن يقال: أنّ المراد من قوله «على وجهه» التنبيه على بعض صور المسألة ممّا يعد موافقاً للشرع حسب الظاهر دون الواقع، كما إذا صلّى بالطهارة الاستصحابية ثمّ بان كونه محدثاً فقد صلّى وأتى بالمأمور به لا على وجهه الواقعي، لما قرر في محله من أنّ الطهارة شرط واقعي لا ظاهري والقيد على هذا وإن أصبح

توضيحياً لكن أتي به لغرض التنبيه على هذا النوع من الموارد الذي ربما يغفل عنه بعض الأفراد.

الثالث: ما هو المراد من الاقتضاء؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الاقتضاء في العنوان (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء) بمعنى العلية والتأثير لا بنحو الكشف و الدلالة، بشهادة أنّه نسب إلى الإتيان لا إلى صيغة الأمر.[1]

ثمّ استشكل على نفسه بقوله: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيده.[2]

وبعبارة أُخرى: أنّ الإتيان إنّما يكون علّة ومؤثراً لسقوط الأمر المتعلّق بالمأتي به، وأمّا بالنسبة إلى الأمر الآخر الذي لم يمتثل بعدُ: أعني الأمر الواقعي فلا معنى لكون الامتثال بالأمر الاضطراري أو الظاهري علّة لسقوط الأمر الواقعي، فلا محيص في تصحيح النزاع من تفسير الاقتضاء بالدلالة والكشف، بأن يكون مصب النزاع في دلالة الدليل على اشتمال المأتي به بالمصلحة الجابرة للمصلحة الفائتة فيجزي وإلاّفلا. مثلاً انّ قوله: «إنّ التيمّم أحد الطهورين»[3] وقوله:«ويكفيك الصعيد عشر سنين»[4] دالّ على اشتمال المورد على المصلحة

---

١ - بخلاف العنوان الأوّل فقد عرفت أنّ الاقتضاء فيه نسب إلى الأمر.

٢ - الكفاية:١/١٢٥. ٣ - الوسائل: ٢، كتاب الطهارة، الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

٤ - الوسائل: ٢، كتاب الطهارة، الباب ٢٤من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

التامّة الجابرة للمصلحة الفائتة ومعه لا يبقى مجال للشكّ في السقوط.

ثمّ إنّه ﷺ أجاب عن الإشكال بقوله:

نعم لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدّم، غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنّه على نحو يستقل العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالته ويكون النزاع فيه صغروياً أيضاً، بخلافه في الإجزاء بالاضافة إلى أمره فانّه لايكون إلاّكبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض.[1]

وحاصله: انّ ما ذكر ليس مانعاً من تفسير الاقتضاء بالعلية والتأثير في نفس المورد، غاية الأمر يحتاج إلى إحراز الصغرى وهو اشتمال المأتي به على المصلحة الجابرة للمصلحة الفائتة؛ فعندئذٍ يقع النزاع في الكبرى وهو عليّة امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري لسقوط الأمر الواقعي، فالنزاع في أنّ إتيان كلّ شيء مسقط لأمره كبروي، وفي غيره صغروي وكبروي.

وأورد عليه السيد الأُستاذ: بأنّه لا يصحّ تفسير «الاقتضاء» بالعليّة، سواء كان المعلول هو الإجزاء بالمعنى اللغوي أي الكفاية، أو سقوط الأمر، أو سقوط إرادة المولى.

أمّا الأوّل: فهو أمر انتزاعي لا يقع مورد التأثر والتأثير، مثلاً أنّ العطشان إذا شرب ماءً وتروّى يقول كفى، فينتزع من التروّي ورفع العطش عنوان «الإجزاء» فليس هو شيئاً وراء التروّي.

وأمّا الثاني: فانّ الإتيان علّة لحصول الغرض، ومع حصوله ينتفي الأمر، بانتفاء مقتضيه، وسببه حصول الغرض لا انّه يسقط.

---

١ - الكفاية: ١/١٢٥.

وأمّا الثالث: فلأنّ الإتيان معلول لإرادة الآمر، فلا يكون المعلول علّة لارتفاع علّته فلا يكون علّة لسقوط الإرادة.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ المعلول أمر آخر وراء هذه الأُمور الثلاثة، ولعلّ لفظ الإجزاء كناية عنه وهو حكم العقل بالإجزاء، والمراد من العلّية كون الإتيان موضوعاً لحكم العقل، كما أنّ العدل موضوع لحكم العقل بالحسن، والظلم موضوع لحكمه بالقبح، فتصبح المسألة عقلية بحتة في مورد، وعقلية وشرعية في مورد آخر، كما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره.

ثمّ إنّ ما أفاده من أنّ إتيان المأمور به، من معاليل إرادة المولى فكيف يكون المعلول طارداً لعلّته؟ قد مرّ الكلام فيه ، وهو أنّ الإرادة مطلقاً ـ تكوينية كانت أو تشريعية ـ إنّما تتعلق بالفعل الاختياري وليس فعل الغير في اختيار المريد، ولذلك قلنا إنّ الإرادة التشريعية متعلّقة بالبعث والطلب وهو فعل اختياري للمريد، وهو بالنسبة إلى العبد مبيّن لموضوع الطاعة، وأمّا الانبعاث فهو من آثار الخوف من تبعات المخالفة كما لا يخفى.

الرابع: للإجزاء حقيقة متشرعيّة؟

ربّما يتصوّر أنّ للإجزاء حقيقة متشرعيّة، فقد نقل من معناه اللغوي ـ أي الكفاية ـ إلى سقوط الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه.

والظاهر خلافه وأنّه ليس له إلاّ معنى واحداً، وأمّا السقوط فهو من لوازم المورد، فإجزاء المأتي به يلازم عدم التعبّد به في وقته أو خارجه ثانياً، كما في إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري ،فهو يلازم سقوط التعبّد بالأمر الاختياري، أو إجزاء

١ - تهذيب الأُصول:١/١٧٨ـ ١٧٩، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

المأتي به بالأمر الظاهري فهو يلازم سقوط التعبّد بالأمر الواقعي، فكلّ ذلك من لوازم المورد، أو المستعمل فيه من دون أن يكون هناك وراء الفقه مصطلح خاصّ.

الخامس: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار

ربّما تتصور وحدة المسألتين وانّ القول بالإجزاء نفس القول بدلالة الأمر على المرّة، كما أنّ القول بعدمه عبارة أُخرى عن عدم الإجزاء.

يلاحظ عليه بأنّ تصادق المرة مع الإجزاء أو تصادق التكرار مع عدمه، لا يكون دليلاً على وحدة المسألتين بعد تعدد الملاك الذي يُصحح عقد مسألتين مختلفتين، فانّ البحث في أُولى المسألتين إنّما هو في تعيين ما هو المأمور به شرعاًحسب دلالة الصيغة بنفسها ـ كما عليه شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري على ما مرّ ـ أو بدلالة أُخرى كما عليه الآخرون.

وأمّا البحث في المقام فإنّما هو بعد الفراغ عن تعيين ما هو المأمور به، سواء أكان المأمور به هو الطبيعة المجرّدة أو المقيدة بالمرّة أو التكرار، ويقال إذا أتى المكلف بما هو المأمور به بكماله وتمامه، سواء أكان المأمور به، هو الطبيعة أو المقيّدة بالمرة أو التكرار هل هو يجزي أو لا؟

نعم القول بالإجزاء يتصادق مع القول بالمرة، كما أنّ القول بالتكرار، يتصادق مع عدم الإجزاء، ولكن التصادق الموردي لا يكون دليلاً على وحدة المسألتين.

السادس: الفرق بين المقام ومسألة تبعية القضاء للأداء

إنّ هنا مسألة أُخرى باسم تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيّتها له ويعبّر

عنها بأنّ القضاء بالأمر الأوّل أو بالأمر الجديد فإذا فات الأمر الواقعي منه وامتثل مكانه الأمر الاضطراري أو الظاهري يكون القول بالإجزاء مساوقاً للقول بأنّ القضاء بالأمر الجديد، كما يكون القول بعدمه مساوقاً للقول بأنّ القضاء بالأمر الأوّل.

يلاحظ عليه: أنّ المسألتين مختلفتان من حيث الموضوع أوّلاً وأنّ بينهما من حيث المورد عموم و خصوص من وجه ثانياً.

أمّا الأوّل: فلأنّ الموضوع في مسألة تبعية القضاء للأداء هو فوت المأمور به، كما أنّ الموضوع في المقام هو إتيان المأمور به بنحو من الأنحاء، ومع الاختلاف في الموضوع كيف تكونان مسألة واحدة؟!

وأمّا الثاني، ففيما إذا أتى بالمأمور به على وجهه الواقعي يبحث فيه عن الإجزاء وعدمه دون مسألة تبعية القضاء للأداء، إذ لا موضوع لها لعدم الفوت، كما إذا فات منه الواقع ولم يأت بالواجب أصلاً لا واقعياً ولا اضطرارياً ولا ظاهرياً، لا موضوع للإجزاء، بل يتمحض المقام لمسألة التبعية.

نعم يجتمعان فيما إذا أتى بالواجب بأمر اضطراري أو ظاهري فيصح البحث فيه من الجهتين.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فرّق بين المسألتين بأنّ البحث في المقام عقلي وفي مسألة تبعية الأداء للقضاء لفظي حيث يبحث عن دلالة الأمر على تبعية القضاء للأداء وعدمها.[1]

يلاحظ عليه: أنّ معنى ذلك أنّ المسألتين متحدتان في الماهية ومختلفتان في أُسلوب الاستدلال إلاّ انّ هذا لا يصحح عقد مسألتين مختلفتين، بل يُلزم الأُصولي

١ - كفاية الأُصول:١/١٢٦.

على عرض مسألة واحدة، يستدلّ عليها تارة بالعقل وأُخرى بالنقل.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم أنّه يقع الكلام في مواضع ثلاثة:

١. امتثال كلّ أمر يجزي عن التعبّد بنفس ذلك الأمر سواء أكان واقعياً أم اضطرارياً أو ظاهرياً.

٢. إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري يجزي عن الإتيان به بالأمر الواقعي.

٣. إتيان المأمور به بالأمر الظاهري يجزي عن الإتيان به بالأمر الواقعي.

إذا عرفت عناوين المواضع، فلنأخذ كلّ واحد بالبحث.

الموضع الأوّل

امتثال كلّ أمر يجزي عن التعبّد به ثانياً

إنّ إجزاء امتثال كلّ أمر عن التعبّد به ثانياً من قبيل القضايا التي قياساتها معها، وذلک لأنّ عدم السقوط رهن أحد أُمور كلّها منتفية.

١. تعدد المطلوب وانّه أتى بمطلوب واحد دون الآخر، وهو باطل، لأنّ الواجب هو نفس الطبيعة وهي تصدق على الإتيان بفرد واحد.

٢. عدم حصول الغرض، وهو أيضاً باطل، لأنّ المأتي به سبب تام لحصول الغرض وإلاّ لما أمر به.

٣. بقاء الأمر مع حصول الغرض، وهو أيضاً باطل، لاستلزامه الإرادة الجزافية.

فإذا انتفت الأُمور الثلاثة فلا وجه لبقاء الأمر، نعم ربّما يعترض بالحج الفاسد بالجماع محرّماً، فانّه يجب عليه الإعادة.

يلاحظ عليه: بأنّ من جامع وهو محرم، إمّا أن يكون عالماً بالحكم أو جاهلاً، فالحج في الصورة الأُولى فاسد فلم يأت بالمأمور به على وجهه، فيجب عليه القضاء في العام القابل، وهو في الصورة الثانية وإن كان صحيحاً لكن إيجاب الإعادة لأجل العقوبة لا لإيجاب التعبّد بما امتثل ثانياً.

وتدلّ عليه رواية زرارة، قال: «فأي الحجّتين لهما» قال: الأُولى التي أحدثا

فيها ما أحدثا، والأُخرى عليهما عقوبة».[1]

فما حكي عن أبي هاشم الجبائي(المتوفّى٣٢١هـ) و القاضي عبد الجبار (المتوفّى ٤١٥هـ) المعتزليين من عدم اقتضاء الإتيان بالمأمور به للإجزاء مستدلاً بإعادة الحجّ على من أفسد، فكأنّه في غير محلّه، إذ العالم بالحرمة ما أتى بالواجب على وجهه، والجاهل وإن أتى على وجهه، لكن الحجّ الثاني عقوبة وليس امتثالاً للأمر الأوّل.

تبديل امتثال بامتثال آخر

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قد وافق المشهور في أنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه يوجب الإجزاء، ولكنّه ذهب أيضاً إلى أنّ للعبد تبديل امتثال بامتثال آخر، والقولان بظاهرهما متناقضان، فانّ الإجزاء يلازم سقوط الأمر، ومعه لا يبقى موضوع للامتثال الثاني، فانّ مفاده هو الإتيان بالشيء بقصد أمره السابق والمفروض انّه قد سقط، فكيف يمكن القول بالجمع بالإجزاء الذي يلازم سقوط الأمر بتاتاً وتبديل امتثال بامتثال آخر وهو يستلزم بقاء الأمر الأوّل وهو كما ترى؟

هذا هو الإشكال الواضح على الكفاية لكنّه ﷺ حاول الجمع بين القولين (الإجزاء وتبديل امتثال بامتثال آخر) وأفاد في وجهه: بأنّه ربّما لا يكون مجرّد امتثاله علّة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما أنّه إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فانّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعدُ، ولذا لو أُهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أوّلاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه وإلاّ لما وجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له

١ - الوسائل: ٩، الباب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاع، الحديث٩.

الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه.[1]

يلاحظ عليه: بماعرفت بأنّ الامتثال الأوّل يوجب سقوط الأمر ولا يعقل صدق امتثال ثان بعد سقوطه.

وأمّا المثالان، فيلاحظ على الأوّل بأنّه من قبيل تبديل مصداق امتثال لمصداق آخر، لا تبديل امتثال بامتثال آخر، فانّ الأمر بظاهره وحقيقته وملاكه قد سقط وإنّما للمكلّف أن يبدّل مصداقاً بمصداق آخر.

وأمّا الأمر الثاني، وهو أنّ الإتيان بالماء ثانياً ليس لأجل بقاء الأمر فانّه قد سقط بتمامه وإنّما الملزم هو العلم بالغرض وإن لم يكن هناك أمر، كما إذا رأى انّ ابن المولى سقط في الماء وكان المولى غافلاً فعلى العبد إذا اطّلع عليه أن ينقذه وإن لم يكن هناك أمر من المولى لكفاية العلم بالغرض.

ثمّ إنّه استدل على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بالروايات الواردة في الأبواب الثلاثة التالية:

أ. باب الكسوف إذا صلّى والشمس بعد لم تنجل.

ب. الصلاة جماعة مع المخالف وقد صلّى الفريضة قبله.

ج. إعادة الصلاة إذا وجد جماعة.

ولكن الروايات لا صلة لها بالمدعى كما ستعرف.

فنقول:

١. ما ورد في باب الكسوف

روى معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد اللّٰه : «صلاة الكسوف إذا فرغت

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٢٧.

قبل أن ينجلي، فأعد».[١]

يلاحظ عليه: بأنّ المتبادر من الرواية هو إعادة الصلاة بأمر جديد لا بالأمر الساقط بالامتثال، وكأنّ الإعادة مستحبة شرعاً، وهو ينوي ذلك الأمر الثاني لا الأمر الأوّل، بخلافه على القول بجواز تبديل امتثال بامتثال آخر فانّه ينوي في الإتيان الثاني امتثال الأمر الأوّل الذي وصفه المحقّق الخراساني بأنّه بحقيقته وملاكه لم يسقط.

٢. ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف

هناك روايات تدلّ على أنّ من صلّى وحده يجوز له أن يعيد الصلاة خلف المخالف.

روى عمر بن يزيد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام انّه قال: «ما منكم أحد يصلّي فريضة في وقتها ثمّ يصلّي معهم صلاة تقية وهو متوضّئ إلاّ كتب اللّه له بها خمس وعشرين درجة فارغبوا في ذلك».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ هذه الرواية لا مساس لها بتبديل امتثال بامتثال آخر، بل هي كروايات الباب السابق تدلّ على استحباب إعادة الفريضة جماعة تقية، فهو من قبيل امتثال أمر بعد امتثال آخر.[٣]

٣. استحباب الإعادة إذا وجد جماعة

روى هشام بن سالم ،عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: في الرجل يصلّي الصلاة

---

١ - الوسائل: ٥، الباب٨ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث١.

٢ - الوسائل:٥، الباب٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث١ ولاحظ ٢و٣.

٣ - لاحظ ما لم نذكر من الروايات في ذلك الباب.

وحده ثمّ يجد جماعة، قال: «يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء».[١]

وروى زرارة، عن أبي جعفر في حديث، قال: «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى، فانّ له صلاة أُخرى».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ روايات هذا الباب تتحد مع نفس ما أوردها صاحب الوسائل في الباب السابق (أي الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة) وإن فرّق بينهما صاحب الوسائل فزعم أنّ روايات الباب السابق راجعة إلى إعادة الصلاة بالمخالف وهذه الروايات مطلقة تعم المخالف وغيره إذا كان إماماً، فيجوز لمنفرد إعادة الصلاة خلف الموافق أيضاً.

ولكن دراسة روايات الباب البالغة إحدى عشرة رواية تعرب ـ إذا كان عارفاً بلحن كلماتهم وكيفية إشاراتهم ـ أنّ الروايات تعود إلى إعادة الصلاة خلف المخالف جماعة، ولا ينافي ما ذكرنا وصف الصلاة الثانية بالفريضة، ويقول: «ويجعلهما الفريضة» كما في رواية هشام بن سالم[٣] وحفص بن البختري.[٤]

فانّ المراد أنّه ينوي الفريضة التي أقامها، ولكن الإعادة مستحبة.

وحصيلة الكلام: انّا لم نجد رواية تدل على جواز تبديل امتثال بامتثال آخر.

ثمّ إنّ السيد الأُستاذ فسّر القسم الثالث من الروايات بأنّه من قبيل تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكن

١ - الوسائل:٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث١و٢. ٢ - الوسائل:٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث١و٢.
٣ - الوسائل:٥، الباب٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١. ٤ - الوسائل:٥، الباب٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

محصل للغرض اقتضاء مثل المصداق الأوّل، أو بنحو أوفى، فهو لا يتوقف على بقاء الأمر، لأنّه من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بوصف كونه مأموراً به.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ في التوصّليات، وأمّا الفرد التعبّدي فيحتاج إلى قصد الأمر، فما هو الأمر الداعي؟ فإن كان الأمر الأوّل، فقد سقط كما اعترف به، وإلاّ يكون من قبيل تبديل امتثال بامتثال آخر وهو بصدد الردّ عليه، وإن كان الأمر الاستحبابي، أو الوجوبي القضائي، فهذا يكفي في الجواب من دون حاجة إلى القول بأنّه من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر.

تمّ الكلام في الموضع الأوّل

ويليه الكلام في الموضع الثاني

١ - تهذيب الأُصول:١/١٨٣.

الموضع الثاني

في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي

وقد يعبّر عن العنوان باجزاء الأمر الواقعي الثانوي عن الأمـر الواقـعي الأوّلي، كـالصلاة مـع الطهارة الترابيّة أو على وفق التقية، وظاهر العنوان يعطي انّ هنا أمرين: أمراً واقعياً ثانوياً، وأمراً واقعياً أوّلياً، ومحط البحث إغناء امتثال الأمر الأوّل، عن امتثال الأمر الثاني، لكن الحقّ أنّ هنا أمراً واحداً متعلقاً بالجامع الواحد، الصادق على جميع أفراده، غير أنّ المختار مكلّف بامتثاله بكيفية، والمضطرّ مكلّف بامتثاله بكيفية أُخرى، والصلاة بكلتا الكيفيتين من مصاديق الجامع المنطبق على عـامّة أفراد الصحيح على ما مرّ في مبحث الصحيح والأعمّ.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: إذا زالت الشمس، يخاطب عامّة المكلفين بخطاب وأمر واحد متعلق بالصلاة في قوله سبحانه: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً**﴾[1]، فالصلاة قائماً أو قاعداً، راكباً أو راجلاً، مع الطهارة المائية أو الترابية من مصاديق الصلاة الواردة في تلك الآية وهي تعمها بوضعها للجامع الشامل لعامة أفراد الصحيح، فالأمر واحد، والمأمور به واحد، ولو كان هنا اختلاف فانّما هو في كيفية امتثال الأمر الواحد.

---

١ - الاسراء: ٧٨.

فإن قلت: الاختلاف في الكيفية يكشف عن تعدد المأمور به، الملازم لتعدد الأمر.

قلت: إنّ الاختلاف فيها إنّما يكشف عن تعدد المأمور به إذا كانت الكيفيات بصورها المختلفة كالطهارة المائية والترابية مأخوذة في الموضوع، وعندئذٍ يكون لفظ الصلاة مشتركاً لفظياً لا معنوياً، والمفروض خلافه، لأنّ المأخوذ في الصلاة هي الطهارة بعرضها العريض الشامل لكلتا الطهارتين، ومثلها عدد الركعات، فلم يؤخذ فيه عدد معيّن كالثنائية أو الرباعية، وإلاّ لصار اللفظ مشتركاً لفظيّاً، بل الموضوع له هي الهيئة الصلائية الصادقة على الثنائية والرباعية، فالصلاة بما لها من المعنى الواحد، الشامل لصلاة المختار والمضطر[١]، أو الآمن و[٢]الخائف، والحاضر والمسافر[٣] وقعت موضوعة للأمر الواحد، ودلّ الدليل الخارجي على أنّ الصلاة مع الطهارة المائية للواجد، ومع الترابية للفاقد، وهكذا سائر الأفراد.

في العذر غير المستوعب

إذا عرفت أنّ في المقام أمراً واحداً، يقع الكلام في الاجزاء، وعدمه عندما كان العذر غير مستوعب فنقول هنا صور ثلاث:

١. أن يكون لدليل البدل ـ أعني دليل التيمم ـ إطلاق[٤]، بمعنى شمول دليله، لمن فقد الماء في بعض الوقت دون الجميع، فيجب على غير المستوعب كالمستوعب، امتثال الأمر بالطهارة الترابية، وفي مثله يكون القول بالإجزاء من

---

١ - المائدة: ٦.
٢ - البقرة: ٢٣٨ـ ٢٣٩.
٣ - النساء: ١٠١.
٤ - المراد من الإطلاق كون العذر غير المستوعب مسوّغاً للتيمّم وإيقاع الصلاة منه.

قبيل قضايا قياساتها معها، بل يدخل في المبحث السابق، من أنّ امتثال كلّ أمر موجب لإجزاء نفسه، لأنّ المفروض أنّ هنا أمراً واحداً وواجباً فارداً، والامتثال، آية الإجزاء وليس هنا أمر آخر حتى يبحث عن إجزائه عنه.

٢. أن يكون لدليل المبدل فقط إطلاق أعني قوله سبحانه: ﴿**إِذا قُمْتُمْ إِلى الصلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**...﴾[١] الخ بحيث يفرض على المكلف الواجد للماء في بعض الأوقات دون كلها، الصلاةَ مع الطهارة المائية أيضاً، فلا شكّ في عدم الإجزاء.

٣. أن يكون الدليلان مهملين، كأن يكون عدم الوجدان في بعض الأوقات دون بعض غير داخل تحت موضوع المبدل والبدل، فيكون المرجع ـ عندئذٍ ـ هو الأُصول العملية، والظاهر أنّ المرجع هو الاحتياط، لأنّ مرجع الشك إلى الشك في سقوط الأمر بالصلاة بالطهارة الترابية وعدمها.

وبعبارة أُخرى: انّه يشكّ في سقوطه بالطهارة الترابية إذا كان فاقداً في بعض دون بعض.

هذا على المختار، وأمّا على مختار القوم من تعدد الأمر والشكّ في إغناء امتثال أحد الأمرين عن الآخر، فقد بحث عنه المحقّق الخراساني تارة من حيث الثبوت وأُخرى من حيث الإثبات، وقال ما هذا إيضاحه:[٢]

حكم الإجزاء ثبوتاً على القول بالتعدّد

إنّ الفرد الاضطراري من حيث وفائه لمصلحة الفرد الاختياري على أقسام أربعة:

---

١ - المائدة: ٦.

٢ - كلّما يمرّ عليك بحوث مبنية على تعدد الأمر والمختار غيره.المؤلّف

الأوّل: أن يكون الفرد الاضطراري في حال الاضطرار كالاختياري في حال الاختيار في كونه وافياً بتمام المصلحةوالملاک.

الثاني: أن لا يكون وافياً به، ولكنّه لو أتى بالفرد الاضطراري يكون مانعاً عن استيفاء المصلحة الفائتة بعد رفع الاضطرار.

الثالث: تلک الصورة ولكن تكون المصلحة الفائتة واجبة الاستيفاء .

الرابع: تلک الصورة، ولكن تكون المصلحة الفائتة مستحبّة الاستيفاء.

إذا عرفت أنّ نسبة الفرد الاضطراري إلى الاختياري من حيث الثبوت على أقسام أربعة، فاعلم أنّه يجب البحث في كلّ قسم عن أمرين:

أ: إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن امتثال الأمر الاختياري.

ب: جواز المبادرة إلى الامتثال بالفرد الاضطراري وعدمه.

فكلّ قسم من هذه الأقسام الأربعة تقع موضوعاً للبحث عن الإجزاء أوّلاً، وجواز المبادرة ثانياً.

فأخذ المحقّق الخراساني بدراسة كلّ قسم من حيث الإجزاء أوّلاً، والمبادرة ثانياً، وقال ما هذا مثاله:

١. أمّا الصورة الأُولى: فلا شكّ في إجزاء الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري، لعدم قصور مصلحته عن مصلحته.

وأمّا تصوير البدار فيدور مدار كون الفرد مشتملاً على المصلحة مطلقاً وإن كان العذر غير مستوعب، أو مشروطاً بالانتظار إلى حدٍّ يضيق الوقت إلاّعن الصلاة بالطهارة الترابية، أو مشروطاً باليأس وإن حصل في أوّل الوقت.

فعلى الأوّل يجوز البدار دون الثاني، وأمّا الثالث فيدور مدار حصول اليأس.

٢. وأمّا الصورة الثانية :فلو أتى بالفرد الاضطراري يجزي قطعاً لعدم تمكّنه من الفرد الاختياري بعد الإتيان بالاضطراريّ لكونه مانعاً عن درک مصلحة الفرد

الاختياري.

وأمّا البدار فلا، لأنّ الفرد الاضطراري مفوّت لمصلحة الواقع التي لا يمكن تداركها، فلا يسوغ البدار إلاّ لمصلحة فيه كالإتيان بالصلاة في أوّله.

٣. وأمّا الصورة الثالثة: فلا شكّ أنّه لا يجزي، بل لابدّ من الإعادة أو القضاء، لأنّ المفروض عدم وفاء الفرد الاضطراري بمصلحة الفرد الاختياري وكان استيفاء المصلحة الباقية ممكنة وواجبة

وأمّا البدار فيجوز بشرط أن يأتي بالفرد الاختياري أيضاً بعد زوال العذر، وعلى ذلك فهو مخيّر بين البدار بإتيان الفرد الاضطراري أوّلاً والاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الصبر إلى أن يأتي بالفرد الاختياري وحده.

٤. وأمّا الصورة الرابعة: فلا شكّ أنّ الفرد الاضطراري يجزي لكون الفائتة مستحبّة التدارك.

وأمّا البدار فالظاهر من الكفاية المطبوعة مع حاشية المشكيني أنّه يتعيّن عليه البدار.

هذا كلامه في مقام الثبوت، وسيوافيك كلامه في مقام الإثبات.

أقول: يلاحظ عليه أوّلاً: انّ التقسيم حسب الثبوت انّما يفيد إذا كان عندنا دليل في مقام الإثبات ما يمكن به الاهتداء إلى كلّ واحد من هذه الصور مع أنّه ليس في الأدلّة ما يشير إلى أكثرها.

وثانياً: لم يعلم وجه تعين البدار في رابع الأقسام، فانّه إذا كان الباقي ممكن الاستيفاء بعد ارتفاع العذر وإن لم يكن واجبه فلا وجه لتعيّن البدار المفوت للمصلحة الفائتة غير الملزمة.

غاية ما يمكن أن يقال: انّه يستحب البدار إذاكان لأوّل الوقت فضيلة

رابية على سائر الأوقات.

ثمّ إنّه أورد صاحب المحاضرات على المحقّق الخراساني بأنّ التخيير في الصورة الثالثة غير معقول، لأنّ الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص في أوّل الوقت، وأوجب على المكلّف الإتيان بالعمل التام الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار والعذر، سواء أتى المكلّف بالعمل الاضطراري الناقص في أوّل الوقت، أم لم يأت به، فبطبيعة الحال لا معنى لإيجابه العمل الاضطراري الناقص وإلزام المكلّف بإتيانه ولو على نحو التخيير، فانّه بلا ملاک يقتضيه حيث إنّه لا يترتب على وجوبه أثر.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ تسويغ البدار بالناقص مع لزوم الإتيان بالكامل في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، لأجل ترتّب رجحان ما عليه غير وافٍ بمصلحة الفرد التام، فيصحّ تسويغه والحكم بجواز الإتيان به مع لزوم الإتيان بالفرد التام في آخر الوقت، أشبه ببدل الحيلولة إذا لم يتمكّن الإنسان من أداء العين عاجلاً، فيلجأ إلى الناقص إلى أن يتمكّن من الكامل.

والفرد الناقص وإن لم يشتمل على تمام المصلحة لكنّه مشتمل على مصلحة تامّة راجحة. هذا كلّه حول ما ذكر في مقام الثبوت.

وأمّا مقام الإثبات فيقع الكلام تارة في العذر غير المستوعب، وأُخرى في المستوعب منه، وإليک الكلام فيهما فنقول:

المقام الأوّل: في العذر غير المستوعب

فقد ذكر المحقّق الخراساني في المقام أمرين:

---

١ - انظر المحاضرات:٢/٢٣٣.

١. أن يكون لدليل البدل إطلاق بمعنى، فلو قال: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» وفرضنا شموله للعذر غير المستوعب ولم يذكر شيئاً من الإعادة والقضاء، فالظاهر هو الإجزاء.

٢.إذا لم يكن لدليل البدل إطلاق، فالمرجع هو البراءة، لكونه شكّاً في أصل التكليف، من غير فرق بين الإعادة والقضاء.

أقول: إنّ هنا صوراً ثلاثاً:

الأوّل: أن يكون لدليل البدل إطلاق دون دليل المبدل.

الثانية: أن يكون لدليل المبدل إطلاق دون دليل البدل.

الثالثة: أن يكون كلّ من دليلي البدل والمبدل مهملين.

أمّا الصورة الأُولى: فالظاهر هو الإجزاء كما مرّ في كلامه، لأنّ المفروض أنّ دليل البدل يعم العذر غير المستوعب، وهو بصدد بيان ما هي الوظيفة فلو وجبت الإعادة والقضاء وراء الإتيان بالبدل لأشار إليه في نفس الدليل.

كما أنّ مقتضى الإطلاق هو البدار، إذ لو كان الانتظار لازماً وكان الشرط هو العذر المستوعب لصرّح به.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي أنكر وجود الإطلاق في أدلّة التيمم وقال:

إنّه لا إطلاق لأدلّة مشروعية التيمم بالقياس إلى من يتمكّن من الإتيان بالعمل الاختياري في الوقت، بداهة أنّ وجوب التيمم وظيفة المضطر، ولا يكون مثله مضطراً لفرض تمكّنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت، ومجرّد عدم تمكّنه منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطراري ما لم يستوعب تمام الوقت.[1]

---

١ - المحاضرات:٢/٢٣٥ـ٢٣٦.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ حكم الوضوء والتيمم جاءا في آية واحدة وهي الآية السادسة من سورة المائدة والفقهاء يحتجون بإطلاق الآية في مورد الوضوء، فكيف يمكن أن يقال أنّها في مورد التيمم ليست في مقام البيان؟

وثانياً: أنّ الموضوع في التيمم هو غير الواجد لا المضطر، والفاقد وإن كان مضطراً لكنّه عنوان ملازم وليس بموضوع للحكم، فإذا كان الموضوع هو الفاقد للطهارة المائية يتحقق الموضوع في المقام، ويحكم بإيجاب التيمم وعدم لزوم الإعادة والقضاء بحكم أنّ الآية في مقام البيان.

نعم انّه ﷺ سلّم جواز البدار عند التقية لدليل خاص وقال: قد ثبت جواز البدار في بعض الموارد لكن بدليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختياري التام في الوقت: منها موارد التقيّة حيث يجوز البدار فيها واقعاً وإن علم المكلّف بارتفاعها في أثناء الوقت وتمكّنه من العمل بلا تقية.[1]

وأمّا الصورة الثانية: أعني ما إذا كان لدليل المبدل إطلاق دون دليل البدل، بمعنى أنّ ما دلّ على شرطية الطهارة المائية شاملة لهذه الصورة، وانّ الشارع لم يرفع اليد عن الشرط في هذه الصورة، فعدم الإجزاء واضح فيحتاج إلى الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

وأمّا الصورة الثالثة: أعني ما إذا كان الدليلان مهملين، فالمتّبع هو الأصل، وهو عند المحقّق الخراساني ـ في المقام ـ هو البراءة عن إيجاب الإعادة والقضاء ،لأنّه شكّ في التكليف.

توضيحه: أنّ التكليف بالأمر الواقعي لم يكن فعلياً في زمن الاضطرار وإنّما الفعلي هو التكليف الظاهري، والمفروض انّه امتثله، وبعد ارتفاع العذر يشكّ في

١ - المحاضرات:٢/٢٣٥ ـ ٢٣٦.

فعلية الحكم الواقعي وعدمها، ومعه يكون الشكّ في حدوث تكليف آخر بالإعادة أو القضاء وهو مدفوع بالأصل مع احتمال كون الأمر الظاهري وافياً بمصلحة الأمر الواقعي.

يلاحظ عليه: بأنّ محط البحث عدم وجود إطلاق في ناحية البدل، ومعه لا علم بفعلية التكليف الظاهري أيضاً إذ يحتمل أن يكون الشرط المسوّغ للتيمّم هو استيعاب العذر والمفروض خلافه، وعند ذلك يكون مرجع الشكّ في المقام إلى دوران الأمر بين الواجب التخييري أو التعييني، إذ لو كان العذر في بعض الوقت كافياً في إقامة الصلاة مع الطهارة الترابية يكون المكلّف مخيراً بين إتيانها في أوّل الوقت بالطهارة الترابية أو الصبر إلى ارتفاع العذر والإتيان بها مع الطهارة المائية، و هو مخيّر بين هذا و بين الصبر إلى ارتفاع الضرر والتمكّن من الطهارة المائية، ومن المعلوم أنّ في دوران الأمر بين الواجب التخييري والواجب التعييني هو الأخذ بالثاني. لأنّ في العمل بما يحتمل التعيين علم بالبراءة القطعية بخلاف الأخذ بأحد طرفي الواجب التخييري المحتمل ففيه احتمال البراءة.

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ وافق القائل في كون المرجع هو البراءة ولكن خالفه في التقرير.

فانّ الأوّل اعتمد على أنّ التكليف الظاهري الفعلي قد امتثل، والتكليف الواقعي غير الممتثل مشكوك حدوث وجوبه.

وأمّا السيّد الأُستاذ فقد دعمه بوجه آخر، وقال:

بأنّه في حال العذر المؤقت قاطع بعدم الأمر بالإتيان بالصلاة

مع الطهارة المائية، ولكن يحتمل أن يكون مأموراً بالأمر الاضطراري فقط، فيأتي به رجاء امتثاله على فرض الأمر به، فإذا أتى به رجاءً يشكّ في حدوث الأمر الآخر بالصلاة مع الطهارة المائية، فيرجع الشكّ إلى حدوث التكليف لا إلى سقوطه بعد العلم به.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه إنّما يصحّ بعد الإتيان بالأمر الاضطراري المحتمل، فيقال: الأوّل قطعي الارتفاع والثاني مشكوك الحدوث، وأمّا إذا لوحظ التكليف أوّل الوقت قبل الإتيان بالفرد الاضطراري فانّه عندئذٍ يعلم بتوجه أحد الأمرين:

١. التخيير بين امتثال الأمر الظاهري أو الأمر الواقعي.

٢. تعيّن امتثال الأمر الواقعي فقط.

ومن المعلوم أنّ المرجع في مثله، هو الأمر التعييني المحتمل، لأنّ فيه البراءة القطعية من التكليف دون الأوّل.

المقام الثاني: في العذر المستوعب

والصور المتصوّرة فيه اثنتان:

١. أن يكون لدليل البدل إطلاق.

٢. أن يكون كلّ من دليلي البدل والمبدل مهملين.

ولا يتصور هناك عكس الصورة الأُولى بأن يكون لدليل المبدل إطلاق دون البدل، لأنّ لازم شرطية الطهارة المائية في الصلاة في العذر المستوعب هو جواز ترك الصلاة بتاتاً، وهو غير جائز لعدم جواز ترك الصلاة على كلّ حال.

أمّا الصورة الأُولى فلا شكّ في الإجزاء، لأنّ المفروض انّ لدليل البدل إطلاقاً يعمُّ العذر المستوعب، ولم يرد فيه الأمر بالقضاء خارج الوقت، من غير فرق بين القول بوحدة الأمر كما هو واضح، و بين تعدده كما عليه القوم.

---

١ - تهذيب الأُصول:١/١٨٨.

أمّا الأوّل فلأنّ الواجب هو الجامع المتحقّق بالفرد الاضطراري، ومن المعلوم أنّه يسقط التكليف عندئذٍ لفرض تحقّق الطبيعة في فرد واحد.

وأمّا على القول بتعدد الأمر فالأصل أيضاً هو البراءة، لأنّ البحث على أساس أنّ القضاء بأمر جديد مستفاد من قوله عليه السلام: «من فاتته فريضة يقضي ما فاته كما فاته».[1] فإيجاب القضاء يحتاج إلى صدق عنوان الفوت وهو مردّد بين العناوين التالية:

١. فوت الواجب بالأمر الظاهري، والمفروض أنّه لم يفت.

٢. فوت الفريضة الواقعية الفعلية، وهو خلاف المفروض، إذ لا فعلية لأمر الصلاة بالطهارة المائية حتى يصدق على المورد فوت الفريضة الواقعية الفعلية.

٣. فوت الملاك الواقعي، وهو مشكوك، لاحتمال قيام الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية في هذه الحالة، فلا علم بفوت الملاك .

فتلخّص من ذلك أنّه لا محيص من القول بالبراءة في العذر المستوعب على كلا المبنيين، سواء كان هناك أمر واحد أو أمران.

أمّا الأمر الواحد فقد امتثله، وأمّا الأمران فالثاني منهما مشكوك الحدوث لأنّ حدوثه فرع صدق الفوت وهو دائر بين فوت الفريضة الظاهرية الفعلية أو فوت الفريضة الواقعية الفعلية أو فوت الملاك.

أمّا الأوّل فقد امتثله، وأمّا الثاني والثالث فهما مشكوكا الحدوث.

---

١ - الوسائل: ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

الموضع الثالث

إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أمراً:

إنّ العمل بالأمارات والأُصول تارة يكون لأجل استكشاف أصل التكليف؛ كما إذا قامت الأمارة على أنّ الواجب هو صلاة الجمعة، وتبين أنّ الواجب هو الظهر، فلا معنى للبحث في الإجزاء، أي إجزاء امتثال أمر موهوم عن امتثال أمر واقعي، فلأجل ذلك نضرب الصفح عنه في كلا الموردين: الأمارات والأُصول.

وأُخرى يكون لغاية استكشاف خصوصيات المكلّف به من كون شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو عدم كونه كذلك، فالنزاع منصبّ على هذا القسم.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في موردين:

الأوّل: العمل بالأمارة لاستكشاف كيفية التكليف

إذا عمل بالأمارة لاستكشاف خصوصيات المكلّف به، مثلاً: إذا صلّى إنسان أو توضأ أو اغتسل أو حجّ على وفق ما أخبر به الثقة اعتماداً على قول الشارع بحجّية خبره ثمّ بان الخلاف، فهل يكون مجزياً أو لا؟

ذهب المتأخرون من الأُصوليين، منهم: المحقّق الخراساني والسيد الأُستاذ، إلى عدم الإجزاء عند ظهور الخلاف، سواء انكشف الخلاف بعلم وجداني أو

بأمارة شرعية، وذلك:

لأنّ لسان الأمارات لسان ما هو الشرط واقعاً، فانّ دليل حجّيتها حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك بل كان شرطه فاقداً.[1]

وبعبارة أُخرى: انّ لسان دليل التعبد بالأمارات هو التعبّد بها بما انّه طريق إلى الواقع وكاشف عنه وانّ الواقع متحقّق هنا، فإذا تعبّدنا الشارع بالعمل بالأمارة لأجل هذه الحيثية ثمّ تبيّن الخلاف وانّه لم يكن طريقاً ولا كاشفاً ولا الواقع متحقّقاً، يتبين أنّه لم يكن هنا تعبد بالعمل بها في هـذا المورد، ومعه كيف يمكن القول بالإجزاء؟

وبعبارة ثالثة: انّ العمل بالأمارات لأجل الكشف عن الواقع دون تصرّف فيه ولا انقلاب الواقع عنه إلى مدلول الأمارة، فعندئذٍ فالذي تعلق به الأمر لم يحصل، لتخلّف الأمارة، والذي حصل لم يتعلق به الأمر.[2]

هذا هو الظاهر من كلّ من قال بعدم الإجزاء في العمل بالأمارات والبيّنات.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ المعيار في حجيّة الأمارة وإن كان هو الكشف عن الواقع غير أنّ المراد من الكشف هو الكشف النوعي الغالبي لا الكشف الدائمي، وذلك واضح لمن لاحظ الأمارة، فانّ الثقة ليس بمعصوم وإنّما يُصيب قوله الواقع في أكثر الموارد لا جميعها، فمن اعتبره حجّة فإنّما اعتبره بهذا الملاك أي كونه كاشفاً عن الواقع في غالب الموارد، فإذا كان هذا هو الملاك فهو موجود في عامّة الموارد حتّى فيما خالف الواقع.

---

١ - الكفاية: ١/١٣٣.

٢ - تهذيب الأُصول: ١/١٤٧.

ثانياً: أنّ بين الأمر بالعمل بالأمارة ـ حتّى على القول بالطريقية ـ والاكتفاء بمدلول الأمارة في مقام الامتثال ملازمة واضحة، وتعد هذه الملازمة من المداليل العرفية التي هي حجّة عندهم وتكون حجّة على العبد، ونوضح الملازمة بالمثالين التاليين:

أ. إذا أمر المولى عبده بأن يهيئ له دواء ليتداوى به، وأمره بأن يسأل صيدلياً بالخصوص عن نوعية اجزائه وكميته وكيفية تركيبه، فاتّبع العبد إرشادات الصيدليّ الذي جعل قوله حجّة في هذا الباب، ثمّ ظهر أنّ الصيدلي كان قد أخطأ في مورد أو موردين، فانّ العرف يعدّون العبد ممتثلاً لأمر مولاه، ويرون عمله مسقطاً للتكليف، من دون إيجابه بالقيام مجدّداً بتهيئة الدواء، اللّهمّ إلاّ أن يأمره المولى مجدداً.

ب: إذا أمر عبده ببناء بيت، وأمره أن يرجع في كلّ ما يتعلّق بالبناء إلى مهندس متخصص ومعمار ماهر، واتبع العبد أوامره فبنى البيت، لكن تبيّن خطأ المهندس أو المعمار، فانّ العبد معذور، والعمل مجز، اللّهمّ إلاّأن يأمره بالإعادة.

والإنسان المتشرع إذا خوطب بهذه الارتكازات، بوجوب العمل بقول الثقة ينتقل منه إلى أنّ الشارع قد اكتفى في تحصيل مقاصده بما تؤدي إليه الأمارة تسهيلاً للأمر على العباد، فانّ الشارع واقف على أنّ إلزام المكلّف بتحصيل العلم يوجب العسر والحرج ورغبة الناس عن الدين . هذا من جانب، ومن جانب آخر وقف على أنّ العمل بالأمارة يؤدّي إلى تحصيل مصلحة المولى بنسبة عالية أي تسعين بالمائة، ولذلك أمر بالعمل بها مكتفياً في تحصيل مقاصده ومصالحه بهذا المقدار لما أنّ في الأمر بتحصيل العلم عسراً وحرجاً.

وهذا البيان يقتضي كون العمل بالأمارة موجباً للاجزاء عند كشف الخلاف

مطلقاً، سواء انكشف بدليل قطعي أو بأمارة.

فإن قلت: إنّ لسان دليل حجّية الأمارة هو الطريقية ، لأنّ الشارع تعبّدنا بالأمارة بحيثية خاصة وهي كونها طريقاً إلى الواقع كاشفة عنه، وتحقّق الواقع في موردها، والمفروض عدم تحقّق هذه الحيثية فينتج عدم وجود التعبّد في ذلك الموضع وإنّما تخيلنا التعبد.

قلت: إنّ الملاك للتعبّد هو الكشف النوعي، والملاك بهذا المعنى متحقّق في العمل بالأمارات.

والمستدل تصوّر أنّ الملاك هو كونه كاشفاً في عامّة الموارد، وهو كما ترى! لأنّ الأمارات توافق الواقع غالباً لا دائماً فالخلط بين كون التعبّد بملاك الكشف الدائم أو الكشف الغالب صار سبباً لاختيار القول بعدم الإجزاء.

والأوّل وإن كان غير موجود لكنّه ليس بملاك، والثاني موجود وهو الملاك.

أسئلة وأجوبة

إن قلت: إنّ الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمارة، والإجزاء غير مختصة بالعمل بها لأجل استكشاف الأجزاء والشرائط، بل يعمّ ما إذا عمل بها عند استكشاف أصل التكليف وعلى ضوء ذلك يلزم القول بالإجزاء في كلتا الصورتين.

قلت: فرق واضح بين عدم امتثال أمر المولى أصلاً، وبين امتثاله على وجه غير تام، ففي مجال استكشاف أصل التكليف ـ إذا تخلفت الأمارة عن الواقع ـ لم يُمتثل أمر المولى، أصلاً، فكيف يحكم بالإجزاء؟! بخلاف التخلف في استكشاف الأجزاء والشرائط فقد قصد الأمر المتوجّه إلى صلاة الظهر، مثلاً، غاية الأمر أتى بالمأمور به ناقصاً فبانسحاب الأمر عن الأجزاء العشرة إلى الأجزاء التسعة، كما هو

مقتضى جريان البراءة عند الشكّ في الجزئية والشرطية، يكون المأتي به متعلّقاً للأمر الواقعي لأجل انسحاب الأمر عن الجزء المجهول واستقراره على ما سواه.

فإن قلت: إنّ القول بالإجزاء يستلزم التصويب، لأنّ رفع اليد عن جزئية السورة في حقّ من قامت عنده الأمارة على عدم الجزئية يوجب اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل وهكذا سائر الموارد.

قلت: إنّ التصويب عبارة عن إنكار الحكم المشترك الإنشائي بين العالم والجاهل، وهو موجود، وانّ المرتفع هو فعلية الحكم أو تنجزه، وهو ليس بمحذور، وليس للقائل بعدم الاجزاء أيضاً القول بفعلية الحكم أو تنجزه في حقّ الجاهل.

فإن قلت: إنّ لازم إيجاب العمل على وفق الأمارة بما أنّها كاشفة هو عدم الإجزاء، لأنّ لازم الكشف كون الواقع هو الميزان دون مؤدّى الأمارة وهو يناقض القول بالإجزاء الذي مقتضاه كون المحور مؤدى الأمارة.[1]

قلت: هذا ما استند إليه السيّد الأُستاذ في القول بعدم الإجزاء، ولكنّه غير تام، لأنّ إيجاب العمل على وفق الأمارة بما أنّها كاشفة غالباً لا دائماً، ومثل هذا لا يستلزم أن يكون الملاك هو الواقع، بل يستلزم كون الملاك هو الواقع الغالب وهو متحقّق، فلا يلزم من القول بالكاشفية والإجزاء الجمع بين النقيضين.

وحصيلة الكلام: انّ الأمارات حجّة من باب الكاشفية النوعية، والتعبّد بها لأجل هذا الملاك، وهذا الملاك موجود في عامة الموارد هذا من جانب، ومن جانب آخر وجود الملازمة العرفية بين الأمر بالعمل على وفق الأمارة وبين اجتزاء المولى بما أدّت إليه الأمارة وإن خالفت في بعض الموارد.

ولذلك قوّى شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في كافة دوراته الأُصولية كون

---

١ - تهذيب الأُصول:١/١٩١.

العمل بالأمارات في إثبات الجزئية والشرطية والمانعية أو نفيها موجباً للإجزاء وإن خالف الواقع. وليس هذا القول ملازماً للقول بالتصويب لثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل، كما ليس القول بالإجزاء مضاداً للقول باعتبار الأمارة من باب الكاشفية، لأنّ الكاشفية الغالبية لاتزاحم القول بالاجزاء، وانّما تزاحمه إذا كان الملاك هو الكاشفية الدائمية .

الاستدلال على الإجزاء بوجه آخر

ثمّ إنّ سيد مشايخنا المحقّق البروجردي ﷺ ممّن تفرّد بين معاصريه في القول بالإجزاء عند تخلّف الأمارة، واستدلّ على ما رامه بما هذا حاصله: انّ دليل حجّية الأمارة حاكم على دليل الشرائط والاجزاء والموانع ـ فيما إذا كانت الشبهة موضوعية ـ فإذا قال الشارع: صلّ في طاهر، كان المتبادر من لفظ «طاهر» هو الطهارة الواقعية، وكان الشرط ـ لولا الدليل الحاكم ـ لصحّة الصلاة هو الطهارة الواقعية، ولكن لما جعل الشارع قول الثقة حجّة وأخبر هو عن طهارة الثوب المعيّن تصير نتيجة الجمع بين الدليلين هو توسعة المأمور به ـ الصلاة في الثوب الطاهر ـ وانّه تجوز الصلاة في ثوب طاهر واقعاً أو محكوم بالطهارة ظاهراً، فلو صلّى مع ثوب هذا شأنه، فقد حازت صلاته شرط الصلاة واقعاً، لأنّ الشرط واقعاً أعمّ من الواقعي والظاهري، وتخلّف الأمارة يوجب ارتفاع الشرط من حين التخلّف.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في أدلة الأُصول العملية كقاعدتي الطهارة والحلية اللتين للشارع دور تأسيسي في حجيّتهما.

---

١ - نهاية الأُصول:١/١٢٩.

فإذا قال الشارع صلّ في طاهر، ثمّ قال: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، فاقتران الثاني بالأوّل يوجب حكومته عليه، بمعنى أنّ الشرط للصلاة واقعاً هو الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية ، وأمّا أدلّة حجّية الأمارات فليس للشارع هناك دور لا تأسيساً ولا إمضاءً، بل غاية الأمر هو عدم الردع، ومن المعلوم أنّ الحكومة تقوم باللفظ، والمفروض سكوت الشارع في مقابل عمل العقلاء بقول الثقة، وكون سكوته كاشفاً عن الرضا، فما هذا حاله كيف يكون حاكماً على دليل الشرائط والاجزاء؟! مع أنّه لم يرد منه في مورد حجّيتها دليل لفظي، وسيوافيك عند البحث في حجّية خبر الواحد أنّ ما استدل به القوم على الحجّية ناظر إلى بيان الصغرى لا إلى الكبرى، وكأنّ الكبرى كانت عندهم أمراً مسلماً وإنّما حاولوا إحراز الصغرى وانّ فلاناً هل هو ثقة أو لا، وفي مثل هذا المورد الذي ليس هناك دليل لفظي حول الحجّية كيف يمكن استظهار الحكومة التي هي قائمة باللفظ؟

والأولى التمسّک بما ذكرنا من الملازمة في دائرة المولوية والعبودية بين صحّة العمل بقول الثقة والاكتفاء في مجال الطاعة على ما أدّت إليه الأمارة.

تفصيل بين الانكشاف الوجداني وغيره

وربّما يفصل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني فلا يجزي، أو بحجّة معتبرة فيجزي، لأنّ الحجّة اللاحقة كالسابقة، فكما يحتمل أن تكون الحجّة اللاحقة مطابقة للواقع كذلک يحتمل أن تكون الحجّة السابقة مطابقة للواقع وإن كان الواجب على من قامت عنده الحجّة الثانية العمل على مفادها.

يلاحظ عليه: أنّه لو أغمضنا النظر عن الملازمة العرفية، فالحقّ هو عدم الإجزاء في كلتا الصورتين، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، والمفروض

في كلتا الصورتين عدم تحصيل البراءة اليقينية فيهما، فالعلم السابق بالتكليف كاف في عدم الإجزاء حتى يعلم الخروج عنه، إمّا بعلم قطعي أو بحجّة شرعية، فالعلم غير موجود والحجّة الشرعية الأُولى متعارضة مع الحجّة الشرعية الثانية.

التفصيل بين الطريقية والسببية

وقد فصّل صاحب المحاضرات بين الطريقية والسببية، وأنّ الحقّ على الأولى هو عدم الإجزاء، لأنّ ما أُتي به ليس بمأمور به، والمأمور به ليس بمأتي به. والمفروض أنّ الصحّة إنّما تنتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج، الموجبة لسقوط الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه، كما أنّ الفساد ينتزع من عدم مطابقة المأتي به للمأمور به.[1]

يلاحظ عليه: بمنع عدم مطابقة المأتي به للمأمور به، فانّ الملازمة العرفية تكشف عن انسحاب الوجوب عن الجزء أو الشرط الذي قام الدليل الاجتهادي على عدم وجوبه فعلاً، فيكون الواجب الفعلي في حقّه ما أتىٰ به، فيكون المأتي به مأموراً به.

بقي الكلام في الإجزاء على القول بحجّيتها من باب السببية فقبل الخوض في المقصود نذكر أقسام السببية.

أقسام السببية

إنّ للسببية تفاسير ثلاثة:

الأوّل: ما ينسب إلى الأشاعرة، وهو إنكار الحكم المشترك بين العالم والجاهل، وانّ أحكامه سبحانه تابعة لآراء المجتهدين أو الأمارات والأُصول

---

١ - المحاضرات:٢/٢٦٠.

القائمة في المورد، وهذا النوع من التصويب يستلزم الدور، لأنّ البحث والتفحّص والاجتهاد آية وجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل، فيبحث عن العثور عليه، فلو فرض تحقّق وجوده تابعاً للفحص والبحث يلزم الدور لكن لا أظن انّ الأشاعرة تقول بالسببية بهذا المعنى، وقد أثبتنا في رسالة الاجتهاد والتقليد أنّهم لا يقولون بالتصويب إلاّ فيما لا نصّ فيه من الأحكام التي فوّض تشريعها في نظرهم إلى الحكام والمجتهدين، وامّا المشرَّع من الأحكام فالحكم الواقعي غير تابع لآراء المجتهدين وقيام الأمارة، فلو كان للسببية مفهوم عند الأشاعرة فإنّما هو بهذا المعنى.

الثاني: ما هو منسوب إلى المعتزلة، وحاصله: تسليم الحكم المشترك بين العالم والجاهل، غير أنّه إذا طابقت الأمارة الواقع تنجزه، وإن خالفت الأمارة الواقع ينقلب الواقع إلى مضمون الأمارة، فيكون مضمونها هو الحكم الواقعي عند من قامت الأمارة على وفقه.

وهذا القول وإن كان يسلّم وجود الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، ولكنّه يخصّه بالعالم دون من قامت الأمارة عنده على خلاف الواقع، وإلاّ ينقلب الواقع إلى مضمون الأمارة.

الثالث: ما اختاره بعض علمائنا الإمامية وعلى رأسهم الشيخ الأنصاري حيث ذهب إلى أنّ الأمارة إذا طابقت الواقع تجزي بلا إشكال.

وأمّا إذا خالفت الواقع فبما أنّ العمل بها مفوت لمصلحة الواقع يجب أن يكون هناك ما يجبر به تلك المصلحة الفائتة.

وليس هنا شيء سوى القول بالمصلحة السلوكية، وانّ في تطبيق العمل على مفاد الأمارة مصلحة، فهذه المصلحة القائمة بنفس السلوك ـ لا بمؤدى الأمارة ـ

جابرة للمصلحة الفائتة القائمة بالمؤدّى.

وقد اعترض المحقّق الخوئي على هذا النوع من السببية وقال: بأنّ المصلحة الواقعية إذا كانت حاصلة بأحد أمرين:

الأوّل: الإتيان بالواقع كصلاة الظهر مثلاً.

الثاني: سلوك الأمارة الدالّة على وجوب الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف، فيمتنع عندئذٍ تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجح، ومعه كيف يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل؟! بل يكون الحكم الواقعي تعيينياً في حقّ العالم، وتخييرياً في حقّ الجاهل.[1]

يلاحظ عليه: انّ المطلوب بالذات هو المصلحة القائمة بالمتعلّق وأمّا المصلحةالسلوكية فهي في طول الاولى تحدث لأجل جبر ما فات، فإذا كان لها تلك المكانة فكيف يمكن أن يؤمر بها على وجه التخيير؟

حكم الإجزاء على التفاسير الثلاثة

إذا عرفت أنّ السببية على أقسام ثلاثة فلا شكّ أنّ العمل بالأمارة موجب للإجزاء على القولين الأوّلين، إذ لا واقع للحكم الشرعي ـ فيما لا نصّ فيه ـ سوى مفاد الأمارة من أوّل الأمر على القول الأوّل، وانقلاب الواقع إلى مفادها عند المخالفة على القول الثاني فلا يتصوّر فيه التخلّف.

إنّما الكلام في الإجزاء على القول بالسببية بالمعنى الثالث، ويختلف حكم الإجزاء حسب اختلاف الفائت، فإن كان الفائت فضيلةَ أوّل الوقت، كما إذا بان

---

١ - المحاضرات:٢/٢٧٢.

الخلاف قبل خروج الوقت، فالمتدارَك هي الفضيلة لا مصلحة أصل الوقت ولا الصلاة فتجب الإعادة، وأمّا إذا كان الفائت مصلحة الوقت وبالتالي مصلحة الصلاة فلابدّ أن تكون المصلحة الفائتة متداركة بالسلوكية كما هو المفروض، فلا يجب القضاء.

هذا كلّه إذا كان وجه الحجّية معلوماً وانّ الأمارة حجّة من باب الطريقية المحضة أو السببية المحضة، وأمّا إذا لم يعلم وجه الحجّية بل صار وجهها مردداً بين الطريقية والسببية، وهذا هو الذي أفاض فيه الكلام المحقّق الخراساني قرابة صفحة واحدة مع غاية الإيجاز، فخرج بالنتيجة التالية: أنّه تجب الإعادة دون القضاء، وبما انّ هذا الموضع من الكفاية معقد جدّاً نشرحه على النحو التالي:

إذا كان وجه الحجّية غير معلوم

ذكر المحقّق الخراساني ما هذا حاصله:

إذا بان الخلف و الوقت باق، تجب عليه الإعادة، للأصل وهو أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف، فهذا الأصل يقتضي الإعادة في الوقت.

لا يقال: انّ هنا أصلاً آخر يعارضه وهو استصحاب عدم كون التكليف في الواقع فعلياً في الوقت.

وبعبارة أُخرى: لم يكن الواقع فعلياً قبل الزوال وبعده مع قيام الأمارة على خلاف الواقع ونشكّ في فعليته، فالأصل بقاؤه على ما كان عليه من عدم الفعلية.

لأنّا نقول: إنّ الواجب على المكلّف احراز إنّ ما أتى به مسقط للتكليف، وقد علم اشتغال ذمته وشكّ في فراغها بالمأتي. وما أُشير إليه من الأصل أي عدم فعلية الواقع لا يثبت أنّ المأتي به مسقط إلاّعلى القول بالأصل المثبت.

والحاصل: انّ المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة هو العلم بالمسقط أو قيام الحجّة عليه، والأصل الثاني لا يثبت كون المأتي به مسقطاً، وإنّما يدلّ على عدم فعلية الواقع في حقّه، ولازم ذلك وإن كان مسقطية المأتي به لكنّه أصل مثبت.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام و بين المقامين الآخرين:

١.الأوامر الاضطرارية، إذا فقد الماء في أوّل الوقت ووجده في آخره.

٢. الأوامر الظاهرية، إذا أحرزت انّ الحجّية من باب السببية، حيث مرّ عدم وجوب الإعادة في هاتين الصورتين عند ارتفاع الاضطرار أو تبين الخلاف؟

قلت: الفرق بينهما واضح وهو وجود العلم بوجوب الفرد الاضطراري أو الفرد المأمور به بالأمر الظاهري(لأجل القول بالسببية) فيهما، وقد امتثل ما علم به وبعد ارتفاع الاضطرار أو الجهل في الوقت يشك في حدوث وجوب آخر يتعلّق بإتيان الفرد الاختياري أو الفرد الواقعي والأصل عدم حدوثه.

وأمّا المقام فليس هناك أيّ علم بوجوب الفرد الظاهري، وذلك لأنّ الأمارة لو كانت حجّة من باب السببية فالفرد مأمور به، وإن كانت حجّة من باب الطريقية فليس بمأمور به، فينتج أنّه ليس لنا علم قطعي بوجوب الفرد المأتي به حتى يقال: انّ ما علم قد امتثل وما لم يمتثل(الفرد الواقعي) يُشك في حدوث الوجوب المتعلق به، فيكون المرجع هو أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف وهي تقتضي الإعادة في الوقت.

وقد أشار المحقّق الخراساني إلى السؤال والجواب من دون طرح السؤال بقوله: «وهذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً وشكّ في أنّه يجزي عمّا هو المأمور به الواقعي الأوّلي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أنّ

الحجّية على نحو السببية». فهذه العبارة تشتمل على سؤال مقدر مفاده أي فرق بين المقام وتينك الصورتين؟ كما تشتمل على جواب وهو وجود العلم بالتكليف قبل رفع العذر والجهل وقد امتثله والشكّ في حدوث تكليف آخر في الصورتين، بخلاف المقام فانّ الشكّ فيه في أصل سقوط التكليف.

هذا كلّه حول الأداء وأمّا القضاء فقد بنى الحكم بالقضاء على ما اختاره في الإعادة من أنّ المحكم هو عدم الإتيان بالمسقط، فهنا صور ثلاث:

١. إذا قلنا إنّ القضاء بالأمر الجديد، أعني «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته» و انّ الفوت الذي هو موضوع لهذا الأمر، أمر وجودي لا يحرز بالأصل أي أصالة عدم الإتيان بالواقع.

٢. تلك الصورة، لكن الفوت الذي هو موضوع للأمر الجديد، أمر عدمي قابل للإثبات بالأصل.

٣. انّ القضاء بنفس الأمر الأوّل من دون حاجة إلى الأمر بالقضاء فكان إتيان الطبيعة مطلوباً وإتيانه في الوقت مطلوباً ثانياً.

فعلى الأوّل لا يجب القضاء لعدم ثبوت الموضوع حتّى يثبت التكليف الجديد بخلاف الصورتين الأخيرتين، فيجب القضاء امّا لثبوت الموضوع بالأصل، إذا كان بأمر جديد، أو لكفاية نفس الأمر الأوّل في إثبات القضاء.

هذا إيضاح ما أفاده في «الكفاية».

يلاحظ على ما ذكره في أمر الإعادة: أنّ الظاهر عدم وجوب الإعادة في المقام كالصورتين الأخيرتين لعدم العلم بثبوت التكليف أزيد ممّا أتى، وذلك لأنّه لو كانت الأمارات حجّة من باب الطريقية، أو السببية السلوكية فالواجب هو الواقع دون ما أدّت إليه الأمارة ، غاية الأمر تكون المصلحة السلوكية جابرة لفضيلة

الوقت، دون مصلحة أصل الوقت والفعل، فتجب الإعادة.

وإن كانت الأمارات حجّة من باب السببية بالمعنيين الأوّليين، فقد أتى بما اشتغلت به ذمّته، وعند ذلک ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، لأنّه يعلم بتوجّه الوجوب إليه وهو متعلّق إمّا بالصلاة التي صلاّها أو الصلاة التي لم يصلها، ومثل هذا العلم لا يؤثر، لأنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون العلم محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، وليس هذا النوع من العلم كذلک، لأنّه على فرض لا يحدث تكليفاً، لأنّ المفروض أنّه امتثله، وعلى الفرض الثاني وإن كان محدثاً للتكليف لكنّه مشكوک، وهذا نظير ما إذا علم بعد إقامة صلاة الجمعة بأنّ الواجب إمّا الصلاة التي صلاّها أو صلاة الظهر التي لم يصلّها، فلا يؤثر ذلک العلم الإجمالي، نعم لو كان ذلک العلم قبل إقامة صلاة الجمعة يكون مؤثراً.

هذا كلّه حول الإعادة، وأمّا ما أفاده حول القضاء، فالظاهر عدم القضاء على جميع المباني حتى على القول بأنّ القضاء بالأمر الأوّل، أو الأمر الثاني لكن الفوت أمر عدمي يثبت بالأصل، وذلک لأنّ القضاء معلّق في لسان الدليل على الفوت الذي هو عبارة أُخرى عن عدم الإتيان بالواجب في الوقت، والمفروض أنّ الموضوع ـ عدم الإتيان بالواجب في الوقت ـ بعد لم يثبت لأنّه على القول بحجّية الأمارة من باب السببية فقد أتى بالواجب، فلم يحرز عدم الإتيان به حتى يتبعه الأمر بالقضاء. نعم لو كان ملاكها هو الطريقيّة وجب القضاء لكنّ الملاک مشكوک.

المورد الثاني

العمل بالأُصول العملية لاستكشاف كيفية التكليف

قد عرفت حكم الامتثال بالأمارات في مجالي استكشاف أصل التكليف، واستكشاف الأجزاء والشرائط عند ظهور المخالفة، فحان البحث في حكم الامتثال بالأُصول العملية عند ظهور المخالفة.

وبما انّه قد مرّ أنّ التخلّف في أصل الحكم لا يوجب الإجزاء، من غير فرق بين الأمارة والأصل، نخص البحث بما إذا عمل بالأُصول لاستكشاف أجزاء المكلّف به وشرائطه وموانعه وقواطعه.

واللازم بالبحث في المقام هي الأُمور التالية:

١. أصالة الطهارة.

٢. أصالة الحلّية.

٣. الاستصحاب.

٤.أصالة البراءة.

٥. قاعدة التجاوز.

٦. تبدل رأي المجتهد بالنسبة إلى أعماله وأعمال مقلّديه.

وإليک الكلام فيها واحداً تلو الآخر.

١. أصالة الطهارة والإجزاء

ذهب أعلام المتأخرين إلى أنّ امتثال قاعدة الطهارة موجب للإجزاء وإن بان التخلّف، معتمدين في ذلك على ما ذكره المحقّق الخراساني، وحاصله:

انّ دليل أصالة الطهارة حاكمة على أدلّة الأجزاء والشرائط، بتوسعة الموضوع، مثلاً إذا قال الشارع: «صلّ في طاهر». فالظاهر منه أنّه يشترط أن يكون اللباس طاهراً واقعياً، فإذا قال بعده: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فبالمقارنة نستكشف أنّ الثاني بصدد توسعة الموضوع وأنّ الطهارة التي هي شرط صحّة الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية.

وعلى ضوء ذلك: إذا تبيّن أنّ الثوب نجس فانكشاف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى نفس الطهارة والنجاسة حيث تبين انّ الثوب نجس، وأمّا بالنسبة إلى شرط الصلاة فالانكشاف من حينه لامن أصله، لما عرفت من أنّ شرط الصحّة هو الشرط الأعمّ من الظاهري والواقعي لا الشرط الواقعي فقط حتّى تصحّ نسبة انكشاف الخلاف بالنسبة إلى الشرط.

وهذا توضيح ما ذكره صاحب الكفاية في المقام حيث قال:

والتحقيق أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه وكان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوي ونحوها بالنسبة إلى كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلية، يجزي، فانّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة الشرط وانّه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل بشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل

ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل.[1]

وكان السيد البروجردي يعتمد في درسه الشريف على بيان آخر وهو أنّه إذا صلّى في ثوب طاهر تمسّكاً بأصالة الطهارة، ينطبق على المأتي به عنوان الصلاة فيسقط التكليف المتعلّق به في قوله: ﴿**أَقِمِ الصَّلاة لدُلُوك الشَّمس**﴾ وقد قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين من نوع واحد للمكلّف في وقت واحد.

فالحكم بالإعادة والقضاء خرق لهذا الإجماع، ومعناه وجوب صلاتي الظهر في وقت واحد.

وهناك دليل آخر على الإجزاء وهو التمسّك بالملازمة العرفية بين الأمر بالعمل بالأُصول في كيفية الامتثال واجزائه في مقام الامتثال مطلقاً، سواء أوافق الواقع أم خالفه. وقد مرّ في مورد الأمارة.

٢. أصالة الحلية والإجزاء

يظهر حكم قاعدة الحلية ممّا ذكرناه في أصالة الطهارة بالوجوه الثلاثة، تارة لأجل حكومة القاعدة على أدلّة الأجزاء والشرائط، وأُخرى بانطباق عنوان الصلاة على المأتي به وسقوط وجوبه بعد الإتيان وعدم وجوب صلاتين من نوع واحد للشخص في يوم واحد وثالثة من وجود الملازمة بين الأمر بالعمل بأصالة الحلية، والإجزاء في مقام الامتثال، والوجوه الثلاثة واضحة لا حاجة إلى التبيين.

٣. الاستصحاب والإجزاء

ذهب المحقّقون من الأصوليّين إلى أنّ الاستصحاب أصل محرِز، وانّ لسانه في الموضوعات كالطهارة والعدالة هو جعل المماثل عند الشكّ، فإذا قال الشارع:

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٣٣.

صلّ في طاهر، فإذا شككنا في طهارة ثوب بعد اليقين بطهارته وقال الشارع: «لا تنقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها» فمعناه أنّ الثوب محكوم بالطهارة، فيكون بالنسبة إلى دليل الشرطية حاكماً وجاعلاً للمصداق، غاية الأمر مصداقاً ظاهرياً لا واقعياً، فلو ظهر التخلّف فالتخلّف إنّما هو بالنسبة إلى طهارة الثوب ونجاسته لا بالنسبة إلى كون المكلّف واجداً للشرط، فصلاته كانت صلاة صحيحة تامّة إلى يوم القيامة حتّى وإن ظهر بالعلم القطعي كون الثوب نجساً، فالعلم المتأخر يؤثر في مجال الشرط بالنسبة إلى المستقبل لا بالنسبة إلى الماضي، لأنّ الشرط إذا كان أعمّ من الواقعي والظاهري لا يتصوّر فيه التخلّف.

وهذا البيان هو الذي نقلناه من المحقّق الخراساني، ويمكن تعضيده بما نقلناه من كلام المحقّق البروجردي، وبما أردفناه من حديث الملازمة، فالجميع يهدف إلى أمر واحد، وهو أنّ الشارع اقتصر في مجال امتثال تكاليفه بما تؤدي إليه هذه الأُصول، سواء أوافقت الواقع كما هو الحال في ٩٠٪ أم خالفه كما في ١٠٪، غير أنّ المصلحةالتسهيلية دفعت بالشارع إلى الاكتفاء بما أدّت إليه الأُصول مطلقاً. ورفع اليد عن الجزئيةوالشرطية في مقام التنجيز عند المخالفة .

٤. أصالة البراءة والإجزاء

إذا شكّ في جزئية شيءكوجوب السورة التامّة شبهة حكمية وأجرى الفحص اللازم فلم يعثر على الدليل في مظانه فأجرى البراءة عن الوجوب و صلّى صلاة بلا سورة تامّة، ثمّ بدا خلافه وأنّ الواجب هو السورة التامّة، فهل يجزي ما أتى به من العمل الناقص أو لا؟ الأقوى هو الإجزاء.

والدليل على ذلک ما ذكرنا من حديث الملازمة، فإذا قال الشارع: ﴿أَقم

الصلاة لدُلوكِ الشمس﴾ وكانت الصلاة موضوعة للصلاة التامّة التي من أجزائها السورة الكاملة.

ثمّ قال: إذا شككت في وجوب شيء من أجزاء الصلاة، فهو مرفوع، (وليس المراد الرفع الواقعي لاستلزامه التصويب، بل المراد الرفع الظاهري، وهو الرفع في ظرف الشكّ) تكون نتيجة الدليلين انّ المولى قد اكتفى في امتثال اغراضه ومقاصده بما أدّت إليه الأُصول في ظرف الشكّ، وبما أنّ مؤداها يوافق الواقع في أكثر الموارد ويخالفه في أقلّها اقتصر بالأكثر ورفع اليد عن الأقل.

وهذه هي الملازمة العرفية التي اعتمدنا عليها في غير مرّة.

وأمّا القول بالإجزاء من طريق حكومة الأُصول على أدلّة الأجزاء والشرائط فإنّما يتصوّر في الشبهات الموضوعية، وأمّا الشبهات الحكمية فلا يعقل حكومة الأُصول على الأدلّة الاجتهادية حيث إنّ الأصل دليل حيث لا دليل.

نعم لو كان مجرى البراءة هو الشبهة الموضوعية فهذا المانع غير موجود، إنّما الكلام في كون لسان حديث الرفع لسان الحكومة. فانّ لسانه لسان النفي(رفع) لا جعل المصداق والإثبات.

٥. قاعدة التجاوز والإجزاء

الظاهر من الروايات الدالّة على عدم الاعتداد بالشكّ عند التجاوز أنّه أصل عقلائي أمضاه الشارع، فقد ورد في غير مورد قوله: «فشكك ليس بشيء»[١] وقوله: «فليمض».[٢] فهذان التعبيران يعبّران عن تجويز الإتيان بالمأمور به بهذه الكيفية، وهو يلازم عرفاً باقتصار الشارع في تأمين مقاصده وأغراضه بما أدّت إليه

١ - الوسائل:٥، الباب٢٣ من أبواب الخلل، الحديث١. ٢ - الوسائل:١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

قاعدة التجاوز تسهيلاً للعباد، فبحكم الملازمة يحكم بالإجزاء.

أضف إلى ذلك ما نقلناه من المحقّق البروجردي بأنّه بعد ما امتثل المأمور به في ظلّ القاعدة ينطبق عليه عنوان الصلاة، لأنّها و إن وضعت للصلاة الصحيحة لكن لها عرضاً عريضاً ومصاديق مختلفة، فإذا انطبق عليه عنوان المأمور به يسقط الأمر لزوماً وإيجاب الإعادة والقضاء يكون بلا ملاك، مضافاً إلى الإجماع على عدم وجوب صلاتين من نوع واحد في يوم واحد.

وأما الحكم بالإجزاء عن طريق الحكومة فهو فرع أن يكون اللسان لسان الحكومة بجعل المصداق.

٦. انكشاف الخلاف بدليل قطعي

قد عرفت أنّ مقتضى العمل بالأُصول في استكشاف الأجزاء والشرائط هو الإجزاء من غير فرق بين انكشاف الخلاف على وجه الظن أو على وجه القطع، فلو صلّى صلاة الظهر بلا سورة أو مع سورة ناقصة اعتماداً على الأُصول، أو صلّى في ثوب مشكوك محكوم بالطهارة، وقام الدليل المفيد للعلم بوجوب السورة، أو وجوب السورة الكاملة، لكان ما أتى به مجزياً لما عرفت من حديث الحكومة، أو حديث انطباق عنوان الصلاة، أو الملازمة، وكون الدليل الثاني قطعياً وحجّية القطع ذاتية لا يضرُّ بالمقام لأنّ القطع يكشف عن الحكم الواقعي ويهدم الحكم الظاهري عند وجوده لا الحكم الظاهري في ظرفه، كما أنّه لا فرق بين العبادات والمعاملات تكليفاً وجزءاً وشرطاً ومانعاً، فالأعمال المنطبقة على الأمارات والأُصول أو فتوى المجتهد مجزية وان تبيّن الخلاف بقيام حجج قطعية على خلافها.

٧. تبدّل رأي المجتهد

إذا تبدّل رأي المجتهد إلى رأي آخر أو مات المقلَّد وقلّد مجتهداً آخر، يخالف رأيه، رأي الميت يكفي ما أتى به سابقاً، وذلك لقصور أدلّة حجّية الاجتهاد الثاني، عن شموله لما مضى، بل القدر المتيقّن هو لزوم تطبيق العمل عليه في المستقبل.

ثمّ إنّ للمحقّق النائيني إشكالات على حكومة الأُصول العملية على أدلّة الأجزاء والشرائط وقد تعرّضنا لها في الدورات السابقة وبيّنا انّها غير تامّة، فمن أراد فليرجع إلى المحصول.[1]

١ - المحصول:١/٤٤٠ـ ٤٤٥.

تنبيهات ثلاثة

الأوّل: الامتثال اعتماداً على القطع بالأمر

كان الكلام في السابق هو امتثال أمر المولى اعتماداً على دليل شرعي كالأمارة والأُصول، وأمّا إذا امتثل أمره اعتماداً على قطعه ويقينه فقطع بعدم وجوب السورة الكاملة، أو قطع بطهارة ثوبه فصلى ثمّ بدا خلافه، فهل يكون مجزياً أو لا؟

الجواب: لا يكون مجزياً إذ لا دليل عليه.

لأنّ الدليل المهم على الإجزاء أحد الأمرين:

أ: ادعاء الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمارة والأصل واكتفاء المولى في دائرة المولوية والعبودية بما أتى، وهو إنّما يجري إذا كان هناك أمر من الشارع لكيفية الامتثال، والمفروض انتفاؤه، بل اتبع المكلف حكم العقل بأنّه يجب العمل بالقطع، ونتيجة حكمه عبارة عن التنجّز إذا أصاب والتعذير إذا أخطأ، وهذا غير الإجزاء.

ب: حكومة دليل الأمر الظاهري على الأدلّة الواقعية، كما هو الحال في بعض الأُصول، وهو أيضاً فرع وجود أمر من الشارع والمفروض انتفاؤه.

الثاني: القول بالإجزاء لا يلازم التصويب

ربّما يتهم القائل بالإجزاء بالقول بالتصويب مع أنّه لا ملازمة بين القولين، سواء كان الدليل رافعاً للحكم أو موسّعاً لدائرة الشرط.

فالأوّل: كما إذا قامت الأمارة على عدم وجوب السورة الكاملة ثمّ بان الخلاف.

والثاني: كما إذا أثبت الأصل طهارة شيء وحليته.

أمّا عدم لزوم التصويب في الصورة الأُولى ـ أي إذا كان الدليل رافعاً لوجوب الشيء ـ فلأنّ مورد توهّم التصويب أحد الأُمور التالية:

أ: القول بالإجزاء بمعنى إنكار حكم اللّٰه المشترك بين العالم والجاهل، فحكم العالم هو وجوب الصلاة مع السورة الكاملة، وحكم الجاهل وجوبها بلا سورة، فالحكم المشترك بينهما منتف.

يلاحظ عليه: أنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل في مرحلة الإنشاء محفوظ، فما شرعه اللّٰه سبحانه وبلغه إلى النبي حكم مشترك بين الطائفتين بلا فرق بين العالم والجاهل.

ب: القول بالإجزاء يلازم عدم فعلية الحكم في حقّ الجاهل، وفعليته في حقّ العالم، وهذا أيضاً نوع إنكار لحكم اللّٰه المشترك.

يلاحظ عليه: أنّ تخصيص الفعلية بالعالم وإخراج الجاهل عنها أمر مشترك بين القائل بالإجزاء والنافي له، وذلك لقبح خطاب الجاهل فعلاً.

ج: القول بالإجزاء يلازم قبول الناقص مكان الكامل.

يلاحظ عليه: بأنّه ليس أمراً بديعاً، فقد اتّفق الكل على سقوط بعض الأجزاء والشرائط عن المطلوبية بعد الإتيان بالفرد الناقص من الصلاة، لحديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة»[1] فلو أتى بالصلاة بلا سورة جهلاً أو نسياناً فصلاته صحيحة بلا إشكال.

---

١ - الوسائل:٤، كتاب الصلاة، الباب ١٠، من أبواب الركوع، الحديث٥.

أمّا عدم لزوم التصويب في الصورةالثانية، أعني: فيما إذا قام الأصل على طهارة ثوب وكان الواقع على خلافه، فالأصل الثاني يكون مبيّناً لموضوع دليل الجزئية ومبسّطاً له، وأين هذا من التصويب؟! فإذا قال المولى: «صل في طاهر» فدليل أصالة الطهارة بالنسبة إليه بمنزلةالمفسّر للدليل الأوّل ولا معنى لتصور التصويب عند تفسير أحد الدليلين الدليلَ الآخر.

نعم دليل الأصل يخصص دليل الجزئية والشرطية، لا دليل نجاسة البول إذا كان الثوب متنجّساً بالبول.

فقوله عليه السلام : «اغسل ثوبک من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[1] فيفهم منه نجاسة هذه الأبوال مطلقاً لا في حالة العلم، فدليل الأصل لا صلة له بأدلّة النجاسات.

فتلخّص انّ حديث التخصيص بالنسبة إلى أدلّة النجاسات منتف، وأمّا توسيع شرط الصلاة من الظاهرية إلى الأعم من الواقعية والظاهرية فليس بتصويب، بل حكومة دليل على دليل.

التنبيه الثالث: في مسائل تترتّب على الاجزاء

إنّ هنا مسائل فقهية تترتب على مختار الفقيه في باب الإجزاء وهذه المسائل مبثوثة في أبواب الفقه، نختار منها ما يلي:

المسألة الأُولى: إذا اختلفت فتوى السابق مع اللاحق

قال السيد الطباطبائي في العروة الوثقى:

المسألة ٥٣: إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى

١ - الوسائل:٢، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث٢.

بها، أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحّة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء ـ كالغسالة ـ ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحّة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه، ولا أكله، وهكذا.[1]

وهذه المسألة صارت محلاً للنقاش والجدل وقد علّق عليها العلماء تعاليق وافقوا المتن في بعض الموارد وخالفوه في بعض آخر، ونحن نذكر ما هو المختار عندنا، نقول:

يقع الكلام تارة في عبادات المكلّف، وأُخرى في معاملاته بالمعنى الأعم كحلية الحيوان المذبوح، وطهارة الثوب والبدن، وثالثة في الموضوعات التي تعد أثراً خارجاً عن إطار فعل المكلّف كالكحول والفقاع إذا أفتى المجتهد الأوّل بطهارتهما والآخر بنجاستهما، وهما موجودان في وعائهما في كلتا الحالتين، وإليك الكلام في الموارد الثلاثة.

١ - العروة الوثقى، فصل التقليد، المسألة ٥٣.

١. حكم العبادات

الظاهر أنّ كلّ ما أتى به من العبادات يُعد أمراً صحيحاً، وإن كان يجب عليه تطبيق العمل ـ في المستقبل ـ على قول المجتهد الثاني، فما صدر منه من الأفعال وكان صحيحاً حسب الحجّة الأُولى يحكم عليها بالصحة حتّى بعد تقليد المجتهد الثاني لوجوه:

الأوّل : أنّ الحجة الثانية تُسقط الحجة السابقة عن الاعتبار في المستقبل مع بقائها على وصف الحجّية بالنسبة إلى ما سبق، لا أنّ الحجّة الثانية تكشف عن عدم حجّية السابقة في ظرفها، فالأُولى حجّة فيما سبق حتى الآن، وإن كانت الحجّة الثانية تسقط الأُولى عن الحجّية فيما يأتي من الزمان، وعلى ذلك فالأعمال التي أتى بها حسب الحجة الأُولى محكومة بالصحّة حتى بعد قيام الحجة الثانية، لما عرفت من أنّها لا تكشف عن عدم الحجّية فيما مضى وإنّما تسقطها عن الحجّية فيما يأتي. وذلك لأنّ الحجّة الثانية ليست وحياً إلهياً كاشفاً عن بطلان الأُولى، بل هي اجتهاد كالاجتهاد الأوّل وإن كان المتعيّن الرجوع إليها فمقتضى الجمع بين الحجتين كون كلّ حجّة بالنحو المذكور.

الثاني: التمسك بالملازمة العرفية، فانّ الشارع إذا أمر بمركب كالصلاة والحجّ ثمّ جعل فتوى المفتي حجّة في تشخيص الواجب عن غيره، فمعنى ذلك أنّه اكتفى في أغراضه بما أدّت إليه فتوى ذلك المجتهد على التفصيل الذي عرفت فاقتضت المصلحةُ التسهيلية إضفاءَ الاعتبار على قوله مطلقاً حتّى فيما خالف الواقع.

الثالث: انّ الفتوى الأُولى كانت حجّة في الأعمال السابقة، ونشك في سقوط حجّيتها بالنسبة إلى ما مضى، فيحكم ببقائها بالنسبة إلى ما مضى، وأمّا

الفتوى الثانية فلا شكّ أنّها حجّة بالنسبة إلى الحوادث التالية: وأمّا الحوادث السابقة فنشكّ في حجّيتها بالنسبة إليها فيؤخذ بالاستصحاب من دون معارض.

وبالجملة: فالقدر المتيقّن في قوله:«وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» أو ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة هو حجّية قول الفقيه بالنسبة إلى ما يأتي من الحوادث، وأمّا بالنسبة إلى السابق فلا إطلاق في الأدلّة.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي ممّن ذهب إلى لزوم تطبيق العمل على الاجتهاد الثاني من غير فرق بين ما مضى و ما يأتي واستدلّ على ذلک بالوجه التالي:

أنّ قيام الحجّة الثانية وإن كان لا يستكشف به عن عدم حجّية الاجتهاد الأوّل ـ مثلاً ـ في ظرفه إلاّ أنّ مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر، إذاً العمل المأتي به على طبق الحجّة السابقة باطل، لأنّه مقتضى الحجّة الثانية، ومعه لا بدّ من إعادته أو قضائه.

واحتمال مخالفة الواقع، وإن كانت تشترک فيه الحجتان، إلاّ أنّ هذا الاحتمال يلغى في الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها،ولا يلغى في الأُولى، لسقوطها عن الاعتبار، ومجرد احتمال المخالفة يكفي في الحكم بالإعادة أو القضاء، لأنّه لا مؤمّن معه من العقاب. وحيث إنّ العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن، فلا مناص من الحكم بوجوب الاعادة على طبق الحجّة الثانية، لأنّ بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب.

وأمّا القضاء فهو أيضاً كذلک، لأنّ مقتضى الحجّة الثانية أنّ ما أتى به المكلّف على طبق الحجّة السابقة، غير مطابق للواقع فلا مناص من الحكم ببطلانه، ومعه يصدق فوت الفريضةوهو يقتضي وجوب القضاء.[1]

١ - التنقيح، قسم الاجتهاد والتقليد:٥٤/١.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ مدلول الحجّة الثانية هو ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء وإن كان أمراً صحيحاً، إلاّ أنّ الكلام في مقدار حجّية هذا الكشف، فانّه لما كان ظنياً يمكن تخصيص حجّيته بالحوادث التي يواجهها المكلّف في المستقبل، وقد علمت أنّ القدر المتيقّن من حجّية قول المفتي هو حجّيتها فيما سيرد من الحوادث، وأمّا ما مضى من الحوادث فالحجة الأُولى حجّة بالفعل بالنسبة إليها.

وإن شئت قلت: إنّ الحجّة الثانية لما كانت ظنية لا تكشف عن بطلان الحجّة الأُولى، غاية الأمر ورد التعبّد بالأخذ بها دون الأُولى والقدر المتيقن من التعبد هو ما سيرد من الحوادث لا ما مضى وبذلک يعلم وجود المؤمِّن بالنسبة إلى الأعمال السابقة وليس هو إلاّ الحجّة الأُولى.

وأمّا القضاء فهو وإن كان مترتباً على فوت الفريضة لكن إثبات فوت الفريضة بالنسبة إلى ما مضى أوّل الكلام لما عرفت من أنّ القدر المتيقن من حجّيتها إنّما هو فيما يرد من الحوادث لا فيما مضى فلا يثبت بها فوت الفريضة حتّى يعمّه قوله : ما فاتته فريضة فليقض كما فاتته.

٢. حكم المعاملات

قد عرفت أنّ السيد الطباطبائي ذهب إلى البناء على الصحّة فيما إذا أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم عليه بالصحّة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان.

وكذا إذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فَذُبِح حيوان كذلک فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل.

هذا ممّا لا غبار عليه، وما ذكرنا من الأدلّة في العبادات يجري في المعاملات طابق النعل بالنعل.

لكنّه ﷺ حكم بنجاسة الغسالة، وقال: وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات، وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحّة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. ومثله إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله.

وأمّا ما هو الحقّ في المقام فيعلم بالبيان التالي فانّ مصب الإجزاء هو صدور عمل من المكلّف أمضاه الشارع حسب فتوى المجتهد الأوّل، فلو كان ذلك العمل سبباً لأثر، فمعنى إمضاء السبب هو ثبوت أثره حدوثاً وبقاءً، والتفصيل بين الحدوث والبقاء نقض لسببية ذلك السبب.

وعلى ذلك فبما أنّ الشارع أمضى نفس الفعل بمعنى الذبح فيترتب أثره من غير تقيّد بزمان دون زمن، فيجوز أكل الذبيحةوبيعها حتى بعد موت المجتهد الأول.

ومثله غسل الثوب بالغسالة فانّ العمل الصادر من المكلّف هو الغسل، و قد أمضاه الشارع بأنّه مطهر فيترتب عليه أثره حدوثاً وبقاءً فيحكم بطهارة الثوب، وأمّا نفس الغسالة فبما انّه جسم خارجي لا يعد عملاً للمكلّف فيرجع في حكمها إلى المجتهد الثاني فالمعيار هو إمضاء العمل.

٣. الموضوعات الخارجية

وأمّا الموضوعات الخارجية التي تختلف فيها أنظار المجتهدين نظير طهارة

الفقاع مثلاً، فلو كان رأي المجتهد الأوّل على الطهارة على خلاف المجتهد الثاني فإنّه يرجع في مثله إلى الثاني، وذلك لأنّه لم يكن هناك فعل صادر من المكلّف حتّى يقع في إطار الإمضاء، بل غاية ما كان هناك موضوع خارجي كان الأوّل يحكم بطهارته، ويحكم الثاني الآن بنجاسته، فبما أنّ الفقاع موضوع مستقل في كلّ آن، وليست طهارته أو نجاسته في الآن اللاحق استمراراً لهما في الآن السابق، بل تنسبان إلى ذات الفقاع من دون أن يتقيّد بيوم دون يوم، فيكون محكوماً بالنجاسة، هذا.

المسألة الثانية: لو دخل الصبي في الصلاة وهو غير بالغ فبلغ في أثنائها، فهناك احتمالات:

١. إكمال الصلاة والاجتزاء بها.

٢. وجوب الإعادة بعد الإكمال.

٣. قطع الصلاة والابتداء بها.

لا سبيل إلى الثالث والأقوى هو الأوّل، ووجهه وحدة الأمر المتوجّه إلى الصبي والبالغ وكلاهما مأموران بأمر واحد، أعني قوله سبحانه: ﴿**أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾.[1]

غير أنّ الدليل الخارجي دلّ على قوّة الطلب في الأوّل وضعفه في الثاني، وليس الوجوب والندب من مداليل الأمر حتى يكون الأمر المتوجّه إلى البالغ غير المتوجه إلى غيره، فإذا اتحد الأمر فقد امتثله، غاية الأمر كان الطلب في النصف الأوّل من العمل غير مقرون بالشدة ومقروناً بها في النصف الآخر، لكنّه لا يؤثر في تعدد الأمر، خلافاً لصاحب الجواهر حيث ذهب إلى لزوم الإعادة زاعماً تعدد

١ - الإسراء: ٧٨.

الأمر.[١]

المسألة الثالثة: إذا انحصر الثوب في النجس ولم يتمكن من غسله ونزعه لبرد وصلّى فيه، ثمّ تمكّن من أحدهما أو كليهما والوقت باق، يجزي إذا كان في دليل رفع الاضطرار إطلاق، ولو كان في دليل المبدل أي طهارة الساتر إطلاق، يعيد، ولو شكّ فعلى المختار من وحدة الأمر، فالمرجع هو الاحتياط، لأنّه من قبيل الشكّ في سقوط الأمر الواحد، وعلى القول بتعدّده ـ كما عليه المحقّق الخراساني ـ فالمرجع هو البراءة كما عرفت.[٢]

إلى غير ذلك من المسائل التي جاء تفصيلها في المحصول.[٣]

١ - الجواهر:٢٣٩/٧، ولاحظ كتاب الصلاة للشيخ الحائري،ص ٢٥.

٢ - الجواهر:٢٤٨/٦ـ ٢٥٢. ٣ - راجع المحصول:٤٥٦/١ـ ٤٥٨.

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

www.imamsadeq\book\sub2/arshid_j3/arshid_j3.zip مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام لمحمد حسين الحاج العاملى

الفصل الرابع

مقدّمة الواجب

خصّص المحقّق الخراساني هذا الفصل بالبحث في الأُمور التالية:

الأوّل: تحرير محلّ النزاع.

الثاني: كون المسألة عقلية أُصولية.

الثالث: تقسيمات المقدّمة إلى داخلية وخارجية، وعقلية وشرعية وعادية، إلى غيرها من المقدّمات.

الرابع: في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط ومنجّز ومعلّق.

الخامس: وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها.

السادس: ما هو الواجب من المقدّمة؟

السابع: في ثمرات القول بوجوب المقدّمة.

الثامن: ما هو الأصل عند الشكّ في وجوب المقدّمة.

إذا عرفت ذلك فلندرس تلك الأُمور واحداً تلو الآخر.

الأوّل: في تحرير محلّ النزاع

إنّ محلّ النزاع يحتمل أن يكون أحد الأُمور التالية:

١. الوجوب العقلي الذي يدركه العقل ويعبّر عنه باللابدية، ولكنّه ليس

موضع النزاع قطعاً لحكمه بالوجوب بالبداهة أوّلاً، واتّفاق العقلاء على وجوبها ثانياً لمن أراد الوصول إلى ذيها.

٢. الوجوب العرضي، بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً ينسب إلى ذيها حقيقة وإلى مقدمته مجازاً، كنسبة الجريان إلى الماء بالحقيقة وإلى الميزاب بالمجاز، وهذا أيضاً خارج عن محط البحث لأنّه يصبح بحثاً أدبياً خارجاً عن غرض الأُصولي.

٣. الوجوب الشرعي الغيري الأصلي.

٤. الوجوب الشرعي الغيري التبعي.

فالنزاع على هذين الاحتمالين مركز على عروض وجوب شرعي للمقدّمة بما انّها مقدّمة ولذلك يوصف الوجوب بالغيري، غاية الأمر إذا كانت المقدمةمورداً لتوجه الآمر يوصف بالأصلي، وإذا لم يكن كذلك يوصف بالتبعي.[1]

يلاحظ على ذينک الاحتمالين: بأنّه تكون المسألة عندئذٍ فقهية، ولما عرفت أنّ محمول المسألة إذا كان أحد الأحكام الشرعية، فالمسألة فقهية.

٥. وجوب الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فعلى هذا تكون المسألة أُصولية كسائر الملازمات المبحوث عنها في علم الأُصول، فانّ المسائل التي يبحث فيها عن الملازمات كلّها مسائل أُصولية نظير البحث عن وجود الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده وكالبحث عن الملازمة بين ثبوت الحكم عند وجود قيده، وارتفاعه عند ارتفاعه(أبواب المفاهيم).

البحث عن الملازمة بين حرمة العبادات وفسادها.

البحث عن الملازمة بين المعاملات و فسادها.

---

١ - سيوافيک الفرق بين الأصلي والتبعي في محله فلو تعلقت الإرادة بالشيء على وجه التفصيل فهو أصلي وإلاّ فهو تبعي.لاحظ ص ٥٣٥ من هذا الجزء.

فالبحث في هذه المسائل كما في المقام أيضاً عن وجود الملازمة بين الأمرين وعدمها، فالقائل بالوجوب يدّعي الملازمة، والقائل بالعدم ينكر الملازمة.

فإن قلت: هل الملازمة في المقام من المستقلات العقلية أو من غير المستقلات العقلية؟

قلت: هي من القسم الثاني، وذلک لأنّ الفرق بينها هو لو كانت الصغرى والكبرى عقليتين تعدّ المسألة من المستقلات العقلية، كما في حسن العدل وقبح الظلم، وحسن العمل بالميثاق وقبح التخلّف عنه، وحسن جزاء الإحسان بالإحسان وقبح جزائه بالإساءة، فالصغرى والكبرى كلاهما ممّا يدركهما العقل.

وأمّا إذا كانت الصغرى شرعية والكبرى عقلية فتكون المسألة من الأحكام العقلية غير المستقلة، كما في المقام حيث إنّ الصغرى في باب المقدمة مأخوذة إمّا من الشارع أو من العرف والعادة، فإذا قال الشارع: الوضوء مقدمة. يحكم العقل بوجود الملازمة بين الوجوبين، أو قال: إزالة النجاسة عن المسجد واجبة، يحكم العقل بوجود الملازمة بين وجوبها وحرمة ضدّها أعني الصلاة.

فإن قلت: إذا كان البحث في هذه المسائل الخمس مركزاً على وجود الملازمة وعدمها، فلماذا يبحث عنها في الجزء الأوّل المختص بمباحث الألفاظ، أليس الأولى البحث عنها في الجزء الثاني المخصص بالمباحث العقلية؟

قلت: الحقّ انّها من المباحث العقلية، غير أنّ المقدمة لما كانت متوقفة على السماع من الشرع صار ذلک مسوغاً للبحث عنها في الجزء الأوّل المخصَّص بالمباحث اللفظية.

على أنّ هناک من الأُصوليين من قال بدلالة الأمر بذي المقدّمة على وجوب المقدّمة بالدلالة الوضعية الالتزامية، وهي عند المنطقيين دلالة لفظية لا عقلية كما

سيوافيك تفصيله في الأمر الثاني، ولذلك جاء ذكر المسألة في المباحث اللفظية .

فإن قلت: هل الملازمة بين وجوب ذيها ووجوب المقدّمة الواقعية، أو بين وجوب ذيها وما يراه المولى مقدّمة؟

قلت: ذهب السيّد الأُستاذ إلى القول الثاني، قائلاً: بأنّ الإرادة من الفاعل إنّما تتعلّق بالشيء بعد تصوّره والإذعان بفائدته، ويمتنع تعلّق الإرادة بما هو مقدّمة في نفس الأمر إذا كان غافلاً عنها. وعلى ذلك فالملازمة هي بين إرادة ذيها وإرادة ما يراه مقدّمة.

والحاصل: انّ الإرادة وليدة العلم، ولا يعقل تعلّقها بشيء إلاّ بعد العلم به وعرفانه مقدمة للشيء.[1]

قلت: الظاهر أنّه يكفي كون المقدمة مورداً للتوجّه ومتعلّقة بالإرادة حسب الإجمال، كما إذا أمر المولى بصنع دواء سائل من عقاقير مختلفة ولا يعلم تفصيلها وخصوصياتها، فتتعلّق الإرادة بوجوب ما هو مقدمة لتحضير هذا الدواء، فالظاهر أنّ الملازمة على فرض ثبوتها بين وجوب الشيء ووجوب ما هو مقدمة في الواقع سواء وقف عليه المولى بالتفصيل أم لا، ولعلّ ما ذكرناه هو مراد السيّد الأُستاذ.

نعم لو لم يكن مورداً للالتفات لا تفصيلاً ولا إجمالاً لما يكون طرفاً للملازمة.

الأمر الثاني: المسألة عقلية أُصولية

هل البحث في المسألة لفظي أو عقلي، فقهي أو أُصولي، الظاهر انّ المسألة

١ - تهذيب الأُصول:١/١٥٣.

عقلية أُصولية.

أمّا كونها عقلية: فلما عرفت أنّ محور البحث هو وجود الملازمة بين الإرادتين ثبوتاً، والوجوبين إثباتاً، وعدمها، وهو بحث عقلي.

والظاهر أنّ وصف القدماء بكون المسألة لفظية لأجل قولهم بدلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدّمته دلالة التزامية وهي عندهم دلالة لفظية لا عقلية، تبعاً للمنطقيين حيث إنّهم يعدون الدلالة التضمّنية والالتزامية من الدلالات اللفظية، قال السبزواري في منظومته:

دلالة اللفظ بدت مطابقة حيث على تمام معنى وافقه

وما على الجزء تضمناً وسم وخارج المعنى، التزام، إن لزم[1]

وفي مقابلهم علماء البيان حيث جعلوا كلتا الدلالتين (التضمنية والالتزامية) من الدلالات العقلية فلاحظ.[2]

وأمّا كونها مسألة أُصولية فلوجود ملاكها فيها وهو كونها صالحة لاستنباط الحكم الشرعي منها بوقوعها كبرى للدليل، فيقال: الوضوء مقدمة، ومقدمة الواجب واجب لأجل الملازمة بين الوجوبين، فينتج: الوضوء واجب، ومنه يظهر أيضاً انّ الملازمات كلّها من المسائل الأُصولية حيث يستنبط من الملازمة، الحكمُ الشرعي.

المسألة من مبادئ الأحكام أيضاً

إنّ للفقهاء مصطلحاً خاصّاً في باب الأحكام الخمسة باسم مبادئ الأحكام، ويراد بها ما يبحث عن عوارض الأحكام الخمسة من ملازماتها

١ - شرح المنظومة، قسم المنطق:١٣. ٢ - لاحظ مفتاح العلوم للسكاكي:١٤٠- ١٤١.

ومعانداتها إلى غير ذلك ممّا يمكن أن يعرض الحكم الشرعي بما هوهو، مثلاً يقال: وجوب الشيء يلازم وجوب مقدمته، أو وجوب الشيء يلازم حرمة ضدّه، هذا في باب الملازمة، وأمّا المعاندة فيقال وجوب الشيء يعاند حرمته فلا يمكن أن يكون شيء واحد واجباً وحراماً، ولأجل ذلك منعوا من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ولو بعنوانين، وهذا مصطلح خاص بالفقهاء حول الأحكام الخمسة.

وعلى ضوء ذلك ذهب سيد مشايخنا المحقّق البروجردي إلى أنّ هذه المسألة من مبادئ الأحكام، قائلاً: بأنّ القدماء كانوا يبحثون عن معاندات الأحكام وملازماتها ويسمّونها بالمبادئ الأحكامية، ومنها هذه المسألة، والمراد منها المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية من التلازم و التضاد.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه لامانع من أن تكون مسألة واحدة من مبادئ الأحكام في علم، ومن المسائل في علم آخر، نظير المقام فانّه بالنسبة إلى علم الفقه يعد من مبادئ الأحكام، وبالنسبة إلى أُصول الفقه يعدّ من المسائل.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات ردّ على كون المسألة من مبادئ الأحكام بقوله: إنّ المبادئ لا تخلو إمّا أن تكون تصوّرية أو تصديقية ولا ثالث لهما، والمبادئ التصوّرية هي لحاظ ذات الموضوع والمحمول وذاتياتهما في كلّ علم، ومن البديهي أنّ البحث عن مسألة مقدّمة الواجب لا يرجع إلى ذلك، والمبادئ التصديقية هي المقدّمات التي يتوقّف عليها تشكيل القياس، ومنها المسائل الأُصولية، فانّها مبادئ تصديقية بالإضافة إلى المسائل الفقهية.

ثمّ قال: ولا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصوّرية

---

١ - نهاية الأُصول: ١/١٤٢.

والتصديقية. نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره إلاّ أنّه داخل في المبادئ التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلاتها، كما أنّ تصوّر الحكم بذاته وذاتياته داخل في المبادئ التصوّرية.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ مبادئ الأحكام من فروع المبادئ التصوّرية فانّها تتلخص في الأُمور التالية:

١. تصوّر الموضوع بذاته وذاتياته ولازمه ومعانده.

٢. تصوّر المحمول بذاته وذاتياته ولازمه ومعانده.

٣. تعريف العلم على وجه الإجمال.

٤. بيان الغرض من العلم.

فالفقيه في الفقه يبحث عن أفعال المكلّفين التي هي الموضوع، ويعرضها الأحكام الخمسة التي هي المحمول، فيبحث عن ذات الحكم كالوجوب،وذاتياته كجنسه وفصله، فيقال: الوجوب هو الطلب المانع من الترك، ولازمه، ويقال: إيجاب الشيء يلازم إيجاب مقدمته وحرمة ضده، ومعانده وهو امتناع كون شيء واحد واجباً وحراماً، فمبادئ الأحكام ليست إلاّ جزءاً من المبادئ التصوّرية.

وبذلك يظهر ضعف ما جاء في آخر كلامه من أنّه «يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره إلاّ أنّه في الحقيقة داخل في المبادئ التصديقية» لما عرفت من أنّه داخل في المبادئ التصوّرية، فذات الحكم وذاتياته ولوازمه ومعانداته كلّها مبادئ تصوّرية للأحكام التي هي محمولات في الفقه على أفعال المكلّفين.

ثمّ إنّ سيد مشايخنا المحقّق البروجردي ذهب إلى عدم كون المسألة أُصولية

---

١ - المحاضرات:٢/٢٩٥.

قائلاً: بأنّ الموضوع لعلم الأُصول هو الحجّة في الفقه، والبحث عن تعيناتها وتشخّصاتها بخبر الواحد وغيره من مسائلها، وأمّا المقام فمحط النظر في المسألة هو إثبات الملازمة أو نفيها لا الحجّية.

وبعبارة أُخرى: بعد ثبوت الملازمة لامعنى للبحث عن الحجّية، لأنّ وجود أحد المتلازمين حجّة على الآخر، ومع عدمها لا معنى لحجيّة وجوب شيء على وجوب شيء آخر بالضرورة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المحمول في عامّة المسائل الأُصولية هو البحث عن تعيّن الحجّية بموضوع المسألة، غاية الأمر تارة يكون المحمول نفس الحجّية، فيقال: خبر الواحد حجّة، وأُخرى يكون المحمول أمراً غير الحجّية لكن يكون مرجعه إليها، مثلاً، نقول:

هل الأمر يدلّ على الفور أو التراخي؟

أو انّ الأمر يدلّ على المرّة والتكرار؟

فالمحمول في تينك المسألتين ونظائرها أمر غير الحجّية، لكن يرجع الكلام إلى البحث عن وجود الحجّة للفقيه على كون الواجب فورياً أو غير فوري أو واجباً مرة أو غير مرة، وقد عرفت في صدر الكتاب أنّ الفقيه يعلم أنّ بينه و بين ربّه حججاً شرعية في بيان الواجبات والمحرّمات، فيبحث في علم الأُصول عن تشخّص تلك الحجج الكلية في موضوع خاص وهو كون الأمر حجّة على الوجوب إذا كان دالاً على الوجوب، وحجّة على الفور والتراخي إذا كان موضوعاً لهما، وحجّة على المرّة والتكرار إذا كان موضوعاً لهما، فروح البحث في الجميع هو البحث عن وجود الحجّة على أحد هذه الأُمور.

---

١ - نهاية الأُصول: ١/١٤٢.

ومنه يعلم حكم المقام فانّ البحث عن وجود الملازمة وعدمها لغاية تحصيل الحجّة على وجوب المقدمة وعدم وجوبها، فإثبات الملازمة أمر طريقي لإثبات وجوب المقدمة الخاصّة كالوضوء وعدم وجوبها، وبذلک يعلم أنّ مرجع أكثر ما يبحث في مباحث الألفاظ الذي يتراءى فيها كون المحمول أمراً غير الحجّة إلى تحصيل الحجّة على أحد الطريقين، كما عرفت.

الأمر الثالث: تقسيمات المقدّمة

تنقسم المقدّمة إلى أقسام كثيرة نبحث فيها على وجه التفصيل.

التقسيم الأوّل: تقسيمها إلى داخلية وخارجية.[1]

أمّا الداخلية ففيها اصطلاحان:

الداخلية بالمعنى الأخص

قد تطلق الداخلية ويراد بها ما يكون القيد والتقيّد داخلين في ماهية الواجب، كالأجزاء، فذات الركوع واتّصاف الصلاة به داخلان في ماهية الصلاة، وعلى ذلک فيخرج كلّ من الشرط، وعدم المانع، والمعد، عن كونها مقدمة داخلية لأنّ ذواتها خارجية عن الواجب وانّما الداخل فيها هو تقيّد الصلاة بها، وهذا ما يطلق عليه «الداخلية بالمعنى الأخص».

الداخلية بالمعنى الأعم

وقد تطلق الداخلية على ما إذا كان التقيّد داخلاً في ماهية الواجب، سواء أكان القيد داخلاً أم خارجاً، وعلى ذلک فلا شكّ انّ الشرط وعدم المانع والمعد داخلة في المقدمة الداخلية وهذا ما يطلق عليه «الداخلية بالمعنى الأعم».

---

١ - ويأتي التقسيم الثاني ص ٤٣٤ من هذا الجزء.

وبما أنّه يشترط بين المقدمة وذيها التعدّد والاثنينية فيكون وجود الشرط وعدم المانع والمعد داخلاً في محط النزاع لوجود الملاک فيها، لأنّ الشرط غير المشروط، وهكذا المعد غير المعدّله، إنّما الكلام في دخول الأجزاء في محط النزاع وذلک لأجل عدم ملاک البحث فيها أعني الاثـنينية، حيث إنّ الأجزاء نفس الكلّ، وتفصيل الكلام يتوقّف على البحث في الأُمور التالية:

١. هل يصحّ وصف الأجزاء بالمقدمية؟

٢. إذا صحّ الوصف، هل هناک ملاک لعروض الوجوب الغيري على الأجزاء؟

٣. وعلى فرض وجود الملاک هل هناک مانع من وصف الأجزاء بالوجوب الغيري؟ فهذه أُمور ثلاثة لابدّمن دراستها واحداً بعد الآخر في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في صحّة عدّ الأجزاء مقدمة

إنّ أوّل من طرح هذه المسألة هو الشيخ محمد تـقي الاصـفهاني مـؤلف كـتاب «هـدايـة المسترشدين» في شرح معالم الدين، ويُعد المؤلف من نوابغ هذا العلم، فقد ذهب إلى عدم صحّة وصف الأجزاء بالمقدّمية، لأنّ الأجزاء ليست إلاّ نفس الشيء و ليس بين الأجزاء والكـلّ، تـعدد ومغايرة.

وبعبارة أُخرى: المقدّمة تطلق على ما يقع في طريق وجود الشيء، والشيء لايمكن أن يقع في طريق نفسه.

هذا هو الإشكال الذي أثاره ذلک المحقّق، ولا يذهب عليک أنّه جعل المقدمة «الأجـزاء»، وكأنّ هناک مقدمة واحدة باسم الاجزاء فرتب عليها أنّها عين الكلّ.

وقد سلک هذا الطريق المحقّق الخراساني فجعل المقدمة الاجزاء لكنّه

تخلّص عن الإشكال بوجه سيوافيك.

وأمّا الشيخ الأنصاري فقد جعل المقدّمة نفس الجزء، ولكنّه تخلّص عن الإشكال بوجه غير صحيح.

وأمّا المحقّق البروجردي وتبعه السيد الإمام ـ قدّس سرّهما ـ فقد جعل المقدّمة كلّ جزء جزء على حدة، فصار هناك بعدد الأجزاء مقدمة، وعندئذٍ تخلّص عن الإشكال بوجه صحيح كما سيوافيك.

إذا عرفت ذلك فقد أجيب عن الإشكال بوجوه:

الأوّل: جواب الشيخ الأعظم

ذهب الشيخ الأعظم إلى أنّ الجزء له لحاظان:

الأوّل: لحاظ الجزء بشرط لا، وهو في هذا النظر مقدمة.

الثاني: لحاظ الجزء «لا بشرط» ومعنى «لا بشرط» انّه يجتمع مع كلّ شرط، ومن الشروط هو لحاظ الجزء منضمّاً مع سائر الأجزاء، فالجزء في هذا اللحاظ يكون عين الكلّ ولا يعد مقدمة، وإليك نصّ كلامه:

إنّ الجزء له اعتباران:

أحدهما: اعتباره «لا بشرط»، وهو بهذا الاعتبار عين الكلّ، ومتّحد معه، إذ لا ينافي ذلك انضمامَ سائر الأجزاء إليه، فيصير مركباً منها، ويكون هو الكلّ.

وثانيهما: اعتباره بشرط لا، وهو بهذا الاعتبار يغاير الكلّ.[1]

يلاحظ عليه: أنّ كلا اللحاظين غير تامّين:

أمّا لحاظ الجزء كالركوع «بشرط لا» فهو وإن كان يحدث المغايرة بين الجزء

---

١ - مطارح الأنظار، ص ٤٠، السطر الرابع.

والكلّ، لكنّه يخرجه عن المقدّمية، لأنّ المقدمية ما يكون في خدمة ذيها، فإذا لوحظ الجزء بشرط لا فمعنى ذلك أنّ الجزء لوحظ منفصلاً عن كلّ شيء، وأن لا يكون معه شيء آخر فالجزء في هذا اللحاظ لا يجتمع مع الكلّ، ومعه كيف يكون مقدمة له بمعنى كونه جزءاً للمركب؟!

وأمّا لحاظ الجزء على نحو اللا بشرط فلحاظه بهذا المعنى لا يجعله عين الكلّ في عامّة الشرائط، وذلك لأنّ اللا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فكما أنّ من الشروط الانضمام فلحاظ الجزء في هذه الحالة يجعله عين الكلّ، لكن من الشروط أيضاً الوحدة والتجرّد، فالجزء الموصوف لا بشرط عند لحاظ الوحدة، يخرجه عن كونه عين الكلّ.

الثاني: جواب المحقّق الخراساني

قد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ المقدّمة هي الأجزاء بالأسر[1] (مكان قول الشيخ الذي جعل المقدمة كلّ جزء جزء، فعلى مبنى الخراساني ليس هنا إلاّ مقدمة واحدة، بخلاف جواب الشيخ فانّ هنا مقدمات حسب تعدد الأجزاء) قال ما هذا حاصله:

إنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، وذا المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما، وعلى ذلك يلزم في اعتبار الجزئية، أخذ الأجزاء لا بشرط، كما أنّه لابدّ في اعتبار الكلية من أخذه بشرط الاجتماع.[2]

يلاحظ عليه: أنّ الحلّ المزبور، مبنيّ على أنّ هنا مقدمة واحدة بمعنى الأجزاء، تلاحظ تارة امّا لابشرط، وأُخرى بشرط شيء، لكنّه ليس بتام، بل هناك

١ - بالأسر: أي برمّته وجميعه.
٢ - كفاية الأُصول:١/١٤٠.

مقدمات حسب تعدد الاجزاء ومعه يحصل التغاير بين المقدمة وذيها من دون حاجة إلى اللحاظين المذكورين وسيوافيك تفصيله.

الثالث: جواب المحقّق البروجردي

إنّ منشأ الإشكال في المقدّمة الداخلية هو تخيّل أنّ هناك مقدّمة واحدة باسم الأجزاء فأُثير الإشكال وهو أنّه عين الكلّ فكيف توصف بالمقدّمية؟

ويندفع بأنّه ليست هنا مقدمة واحدة حتّى يترتب عليه الاشكال، بل هناك مقدّمات حسب تعدد الأجزاء، فلو كانت الصلاة ملتئمة من أجزاء عشرة، فهناك عشر مقدمات في كلّ واحد ملاك المقدمية، وهو توقّف الكلّ عليه، ومن المعلوم أنّ الجزء بما هو جزء غير الكل، والفرق بينها واضح جدّاً.

وإن شئت فقس الإرادة الآمرية بالإرادة الفاعلية، فكما أنّ الإنسان المريد لتحضير مركّب من مواد متعددة تتعلق ارادته بتحضير كلّ واحد واحد من أجزاء المركّب، فهكذا إرادته الآمرية تتعلق بتحضير المأمور كلّ جزء من هذا المركب حتى تتشكل أجزاؤه، فتحضير المركّب رهن تحضير كلّ جزء، ففي كلّ جزء ملاك المقدمة، وملاك تعلّق الإرادة الفاعلية والآمرية.

وبذلك تقف على ضعف كلام المحقّق الخراساني فانّه تصوّر أنّ هنا مقدمة واحدة وهي الأجزاء بالأسر، فصار بصدد تصحيح المغايرة بين المقدّمة وذيها بجعل المقدّمة لا بشرط وذيها بشرط شيء.

وأمّا على هذا المبنى فالمقدّمة نفس الجزء، وهو يغاير الكلّ جوهراً، من دون حاجة إلى تصوير المغايرة بلحاظ اللا بشرطية وبشرط شيء.

الرابع: جواب المحقّق الخوئي

ذكر صاحب المحاضرات جواباً رابعاً، وهذا حاصله: انّ المقدّمة قد تطلق و يراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذيه، بأن يكون هناك وجودان. وقد تطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء، وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه.

أمّا المقدّمة بالإطلاق الأوّل، فلا تصدق على الأجزاء، بداهة أنّوجود الاجـزاء ليس مـغايراً لوجود الكلّ، بل وجوده عين وجود أجزائه بالأسر، والتغاير لحاظاً لا يثبت التغاير الخارجي.

وأمّا المقدمة بالإطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً، لوضوح أنّ وجود الكلّ يتوقّف على وجود أجزائه، وأمّا وجودها فلا يتوقّف على وجوده. وذلک كالواحد بالنسبة إلى الاثنين، فانّ وجود الاثنين يتوقّف على وجود الواحد دون العكس.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ كلامه فاقد للانسجام، فانّه عندما يعرّف الجزء بـأنّه نـفس الكـلّ يـأخذ الأجزاء موضوعاً لكلامه ويقول بداهة انّ وجود الأجزاء ليس مغايراً للكل.

وعندما يحاول إثبات المغايرة يأخذ الجزء موضوعاً لكلامه فيقول: بأنّ الاثنين يتوقّف على الواحد.

ولو انّه اكتفى بالشق الثاني من كلامه الذي اهتم فيه بإثبات المغايرة من خلال أنّ الجزء غير الكلّ لحصل المطلوب من دون حاجة إلى ما ذكره في صدر كلامه.

إلى هنا تمّ الكلام في المقام الأوّل.

---

١ - المحاضرات:٢/٢٩٧ـ ٢٩٨.

المقام الثاني: في وجود الملاك لوصف الأجزاء بالوجوب المقدّمي

قدعرفت أنّ في الأجزاء ملاك المقدمية، فهل يمكن وصفها بالوجوب الغيري أو لا؟ ذهب صاحب الكفاية في هامش كتابه إلى عدمه، قائلاً بأنّه ليس فيها ملاك الوجوب الغيري، حيث إنّه لا وجود لها غير وجودها في ضمن الكلّ حتى يتوقف على وجودها، وبدون التوقّف لا وجه لعروض الوجوب عليها أصلاً.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني على أنّ هنا مقدمة واحدة باسم الأجزاء بالأسر، وبما أنّها نفس الكلّ لا توصف بالوجوب الغيري وراء الوجوب النفسي، وأمّا على ما قلناه من أنّه هنا مقدمات حسب تعدد الأجزاء، فملاك الوجوب موجود في كلّ جزء، لأنّ الجزء غير الكلّ عنواناً وتحقّقاً.

المقام الثالث: في وجود المانع عن تعلّق الوجوب

إذا ثبت وجود المقتضي للوجوب بالبيان الذي مرّ، فهل هنا مانع عن عروض الوجوب الغيري على الأجزاء أو لا؟ والمانع المتخيل هو اجتماع المثلين.

ذهب المحقّق الخراساني إلى وجود المانع قائلاً: ما هذا تفصيله.

إنّ الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإن كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلين.

يلاحظ عليه : بأنّ أساس الإشكال تخيل انّ المقدّمة عبارة عن الاجزاء

---

١ - كفاية الأُصول: ١٤١/١، ط المشكيني، قسم الهامش.

برمتها مقدمة واحدة، فصار ذلک سبباً لتوهم اجتماع وجوبين متماثلين أحدهما غيري والآخر نفسي.

وأمّا على ما قلنا من أنّ هناک مقدّمات لا مقدّمة واحدة، فمعروض الوجوب الغيري هو الجزء، و معروض الوجوب النفسي هو الكل، فالموضوعان متغايران.

وبذلک يظهر الاستغناء عن بقية كلام المحقّق الخراساني حيث طرح إشكالاً وأجاب عنه فانّهما مبنيان على مختاره من أنّ المقدمة هي الاجزاء، و على ما ذكرنا من أنّ المقدمة هي الجزء فالإشكال والجواب ساقطان من رأس.

ثمّ إنّ ا لمحقّق النائيني حاول أن يجيب عن اجتماع المثلين بالبيان التالي، وحاصله: انّ اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد، لا يؤدي إلى اجتماع المثلين، بل يؤدي إلى اندكاک أحدهما في الآخر، فيصيران حكماً واحداً مؤكداً، كما في كلّ واجب نفسي وقع مقدمة لواجب آخر، كصلاة الظهر بالاضافة إلى صلاة العصر، حيث إنّها واجب نفسي وفي الوقت نفسه واجب غيري باعتبار كونها مقدمة لصلاة العصر، ومثله ما لو نذر إقامة النافلة في المسجد، فالوجوب الآتي من قبل النذر يندک في الاستحباب النفسي.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ الاندكاک فرع إمكان التعلّق، فإذا كان التعلّق غيرممكن لاستلزامه اجتماع المثلين فلا تصل النوبة إلى الاندكاک.

وبعبارة أُخرى: الاندكاک مرحلة العلاج، فلابدّ من تصحيح الاجتماع أوّلاً ثم معالجته.

ثانياً: ما ذكره من الأمثلة ليس فيها أي اندكاک.

---

١ - المحاضرات:٢/٢٩٩ـ ٣٠١.لاحظ أجود التقريرات:١/٢١٦.

فانّ الأمر النفسي تعلّق بالظهر، والأمر الغيري تعلّق بتقدّم الظهر على العصر، فليس هناك اجتماع في موضوع واحد حتّى يندك أحدهما في الآخر.

ومنه يظهر حال النذر فإذا نذر إقامة النافلة في المسجد، فالوجوب النفسي تعلّق بنفس الصلاة، والوجوب الآتي من قِبل النذر تعلّق بالوفاء للنذر، فالموضوعان متغايران حاملان لحكمين متماثلين.

نعم الصلاة في المسجد مصداق لكلا العنوانين الواجبين، ولا يلزم اجتماع الأمرين فيها، لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالمصاديق.

نعم يعد المصداق طاعة للواجب لا نفس الواجب.

الغناء عن الوجوب الغيري للإجزاء

ويمكن أن يقال: انّا وإن صححنا ملاك المقدمية وملاك تعلّق الوجوب وعدم المانع من تعلّقه، لكن المولى في غنى عن إيجاب الأجزاء الداخلية بعد إيجابها نفسياً، وذلك لأنّ الأمر الداعي إلى الكل يدعو إلى كلّ جزء جزء، ومعه يكون إيجاب الجزء أمراً لغواً وعبثاً لا فائدة فيه، ويظهر ذلك بالإمعان في الإرادة الفاعلية فان إرادة إيجاد الكلّ يبعث الإنسان إلى المقدمة الخارجية إيجاد الجزء من دون حاجة إلى إرادة ثانوية متعلّقة بالجزء، فإذا كان هذا حال الإرادة الفاعلية يكون حال الإرادة الآمرية مثلها، فأمر المولى بالكل وبعث العبد إليه يغنيه عن تعلّق بعث ووجوب إلى كلّ جزء جزء، فإنّ الإيجاب الأوّل يبعثه إلى الكلّ كما يبعثه إلى الجزء.

فقد ظهر من ذلك عدم الحاجة إلى إيجاب المقدمات الداخلية إيجاباً غيرياً وراء الإيجاب النفسي المتعلّق بالكل.

هذا كلّه حول المقدمة الداخلية، أي المقدمة التي هي داخلة في ذيها، وليس لها وجود غير ذيها، وإليك الكلام في المقدمة الخارجية.

المقدمة الخارجية

تنقسم إلى مقدمة خارجية بالمعنى الأخص، وخارجية بالمعنى الأعم، أمّا الأوّل فهي ما يكون القيد و التقيّد كلاهما خارجين عن الواجب، ويمثل لها بالمكان، فانّ المكان ليس جزءاً من الواجب، بل هو خارج عنه قيداً وتقيّداً، لكنّها متوقفة عليه.

وأمّا الثاني ما يكون القيد خارجاً سواء كان التقيّد أيضاً خارجاً كالمكان أو كان التقيّد داخلاً، كطهارة البدن، وطهارة الثوب، واستقبال القبلة، و الطهارة من الحدث، فانّها بوجوداتها الخارجية خارجة عن الصلاة، لكن تقيّد الصلاة بها داخلة فيها.

وعلى ضوء هذا فالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعمّ هي خارجية أيضاً بالمعنى الأعم.

إذا عرفت ذلك فقد اختلفت كلماتهم في وجوب المقدمة الخارجية إلى أقوال:

١. التفصيل بين السبب والشرط، فالأوّل واجب دون الثاني، وهو المحكي عن السيد المرتضى، ولكن صاحب المعالم أمعن في كلامه وقال: بأنّ النسبة في غير محلّها، بل هو يريد أنّ وجوب الواجب لا يمكن أن يكون مشروطاً بالنسبة إلى سببه لاستلزامه طلب الحاصل، بخلاف غيره من المقدمات، فان وجوبه بالنسبة إليها يمكن أن يكون على قسمين: مطلق و مشروط.

٢. الواجب النفسي هو السبب وإن كان الوجوب في الظاهر متعلقاً بالمسبب لكونه هو المقدور دون المسبب.

والإجابة عنه واضحة، لكون المسبب أيضاً مقدوراً، بالقدرة على سببه.

٣. التفصيل بين ما يكون وجود أحدهما مغايراً لوجود الآخر في الخارج، كشرب الماء ورفع العطش، و ما يكون عنوانين لموجود واحد، مثل الإلقاء في النار و الإحراق، والغسل والتطهير، ففي مثل ذلك يمتنع وجود وجوبين، دون القسم الأوّل، لاستلزامه اجتماع المثلين في مورد واحد.[1]

يلاحظ عليه: كيف يتصوّر العلية والمعلولية في القسم الثاني الذي يكون العنوانان متّحدين في الوجود، فانّ وزان العلة وزان التأثير، و وزان المعلول وزان التأثر، فكيف يمكن أن يتحد المؤثر والمتأثر وجوداً ومع ذلك يطلق عليهما العلة والمعلول؟ على أنّ المثال المذكور لا ينطبق على الضابطة لتغاير الإلقاء والإحراق وجوداً، والغسل والتطهير الشرعي تحقّقاً.

وعلى كلّ تقدير فالملاك في هذا التقسيم تقسيم المقدمة بذاتها ونفسها، وهي إمّا داخلة في المأمور به أو خارجة عنها.

١ - لاحظ أجود التقريرات: ٢١٩/١.

التقسيم الثاني[1]

تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية

وملاك هذا التقسيم هو الحاكم بالمقدمية، فتارة يحكم العقل بأنّه مقدمة كمقدمية العلّة للمعلول، ويسمّى مقدمة عقلية؛ وأُخرى يحكم الشرع بأنّه مقدمة كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فيكون مقدمة شرعية؛ وثالثة تحكم العادة بأنّها مقدمة فتكون المقدمة عادية، فملاك التقسيم في المقام غير ملاكه فيما مضى حيث كان الملاك في التقسيم السابق لحاظ المقدمة بنفسها وذاتها بالنسبة إلى المأمور به، وهناك لحاظ المقدمة بالنسبة إلى الحاكم بأنّه مقدمة.

وقد أورد على هذا التقسيم ما هذا توضيحه:

١. انّ الثانية ترجع إلى الأولى، لأنّ امتناع المشروط بدون شرطه بعد أخذه فيه من جانب الشارع عقلي.

٢. انّ العادية لو أُريد بها ما يكون التوقّف عليها حسب العادة بحيث يمكن تحقّقها بدونها (واقعاً وفعلاً) إلاّ أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها(وهذا كالسيارة بالنسبة إلى الخيل، فانّ العادة جرت في هذه الأيام على الاستفادة من الأُولى دون الثاني، ولكن الوصول إلى المقصد لا يتوقّف على السيارة لا واقعاً ولا فعلاً) وهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية إلاّ أنّه

---

١ - مرّ التقسيم الأوّل، ص ٤٢٣.

خارج عن محلّ النزاع.

وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلاً واقعياً كنصب السلّم ونحوه للصعود إلى السطح، إلاّ أنّه لأجل عدم التمكّن من الأسباب الأُخرى كالطيران والإعجاز، لكنّها عندئذٍ راجعة إلى العقلية لتعيّن الاستفادة من هذه المقدمة عقلاً بعد فقدان القسمين الآخرين.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّما ذكره من أنّ الشرعية داخلة في العقلية، وإن كان صحيحاً، لكنّه لا ينافي ذلك التقسيم، لأنّ محور التقسيم في المقام هو الحاكم، وانّه إمّا العقل أو الشرع أو العادة، وهذا لا ينافي أن تدخل المقدّمة الشرعية بعد حكم الحاكم في المقدّمة العقلية فانّ الكلام في المقام في التقسيم قبل الحكم لا بعد ما حكم، ودخول إحداهما في الأُخرى إنّما يتحقّق بعد الحكم.

ثانياً: أنّ المراد من المقدّمة العادية هو ما احتمله أوّلاً، أي ما يكون هناك أسباب متعددة لتحصيل ذيها لكن جرت العادة على الاستفادة بمقدمة خاصّة، وهذاكالوصول إلى المقصد، فهناك أسباب كالسيارة والخيل ولكن جرت العادة على الأُولى غالباً، وما ذكر من أنّه ليس موضع النزاع لا ينافي التقسيم، لأنّ التقسيم يدور مدار الحاكم لا على مداركونه موضع النزاع أو لا.

ثمّإنّ صاحب المحاضرات أورد على هذا التقسيم بقوله:

إنّ الشرعية هي المقدمة الداخلية بالمعنى الأعم، والعقلية هي الخارجية بالمعنى الأخص.[2]

وما ذكره وإن كان صحيحاً، لكن ملاك التقسيم هو الحاكم، فلا مانع من أن يقسم المقدمة بلحاظ إلى الداخلية والخارجية، وبلحاظ آخر إلى الشرعية والعقلية.

---

١ - الكفاية:١/١٤٣.

٢ - المحاضرات:٢/٣٠٣.

تقسيمها إلى مقدمة الوجود والصحّة و...

المقدمة بالنسبة إلى ذيها تارة تكون مقدمة لوجود ذي المقدمة كالأجزاء بالنسبة إلى الكل، وأُخرى مقدمة لصحتها كما في الشرائط بالنسبة إلى الصلاة على القول بكونها اسماً للأعم.

وثالثة مقدمة لوجوب ذيها كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، ورابعة مقدمة للعلم بها كالصلاة إلى الجوانب الأربع. وملاک التقسيم هو دور المقدمة بالنسبة إلى ذيها.

وقد أورد المحقّق الخراساني على هذا التقسيم بأُمور:

١. انّ مقدمة الصحّة ترجع إلى مقدمة الوجود، أمّا إذا قلنا بأنّ ألفاظ العبادات أسام للصحيح منها فواضح، وأمّا على القول بأنّها موضوعة للأعم، فهي وإن كانت لا ترجع إلى مقدمة الوجود لكن لمّا كان الواجب هو الصحيح من الصلاة لكون المأمور به هو الصحيح تكون مقدمة وجودية للواجب، والبحث في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمّى.

٢.انّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محلّ البحث، لأنّه لولاها لما اتصف الواجب بالوجوب، فكيف تتصف بالوجوب من قبل الواجب المشروط وجوبه بها.

٣. انّ المقدمة العلمية كالصلاة إلى أربع جهات، ممّا يحكم بها العقل إرشاداً ليؤمن من العقاب لا من باب الملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها، فانّ ملاك الملازمة هو التوقّف وهو منتف في المقام.[1]

أقول: أمّا الإشكال الأوّل فهو وإن كان متيناً لرجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، ولا يمكن تفكيكها عنه، لكن ما ذكره من الإشكالين الأخيرين غير تامّين، لأنّ محور التقسيم ليس كون الشيء موضعاً للنزاع وعدمه، بل ملاك التقسيم اختلاف دور المقدّمة بالنسبة إلى ذيها وانّها امّا مقدّمة وجودية أو مقدّمة وجوبية أو مقدّمة علمية.

١ - كفاية الأُصول:١/١٤٤.

التقسيم الرابع

تقسيمها إلى السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع

وملاك التقسيم هو اختلاف كيفية تأثير السبب والشرط والمعدّ في ذي المقدمة، وإليك تعاريفها:

١. عرّفوا السبب:

ما يكون منه وجود المسبب، ويتوقّف عليه وجوده.[١]

والتعريف ينطبق على المقتضي الذي هو جزء العلّة التامة كالنار بالنسبة إلى احتراق الحطب، فانّ وجود الاحتراق من النار، ولكنّها ليست علّة تامّة لوضوح انّ الاحتراق رهن أُمور أُخرى، كيبوسة الحطب وتحقّق المحاذاة بينهما وعدم المانع إلى غير ذلك من الشروط.

وربما يُعرّف: ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه، والسبب بهذا المعنى ينطبق على العلّة التامة ولعلّ تعريفه به نظراً إلى إطلاق السبب في لسان الفقهاء على الأُمور التالية التي أشبه بالعلّة التامة.

كصيغة العتق بالنسبة إلى العتق الواجب، والوضوء والغسل بالنسبة إلى الطهارة عن الحدث، والغَسْل بالنسبة إلى إزالة الخبث، والنظر، المحصل للعلم الواجب وقطع الرقبة، المحقّق للواجب.

---

١ - قوانين الأُصول:١/١٠٠.

٢. عرّفوا الشرط:

ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده، وذلك كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة ونصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح.[١]

ولكن الأولى أن يعرف:

ما يكون مكملاً لفاعلية الفاعل ومؤثراً في قابلية القابل كيبوسة الحطب بالنسبة إلى إحراق النار.

٣. عرّفوا المعدّ:

ما يُقرِّب العلة من المعلول كارتقاء السلّم، فانّ صعود درجة يُهيأ الفاعل إلى الصعود إلى درجة أُخرى.

وكأنّ الشرط والمعد من سنخ واحد والجامع بينهما هو إفاضة القابلية، فلو كانت الإفاضة شيئاً فشيئاً فهو معد وإلاّ فهو شرط، فيكون المعدّ من أقسام الشرط بالمعنى الجامع.

٤. عرّفوا المانع:

ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء.[٢]

إنّ حقيقة المانعيّة ترجع إلى وجود التضاد بين المانع و بين الشيء، فعبروا عن التضاد والتمانع بين الشيئين بأنّ عدم المانع شرط، ومن المعلوم انّ العدم أنزل من أن يكون جزءاً للعلّة ومؤثراً في المعلول.

يقول الحكيم السبزواري:

لا ميز في الاعدام من حيث العدم وهو لها إذاً بوهم يرتسم

كذاك في الاعدام لا علية وإن بها فا هوا فتقريبية[٣]

---

١ - قوانين الأُصول:١/١٠٠.

٢ - قوانين الأُصول:١/١٠٠.

٣ - شرح المنظومة للحكيم السبزواري:٤٢.

التقسيم الخامس

تقسيمها إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة

قد عرفت أنّ لكلّ تقسيم من تقسيمات المقدمة ملاكاً خاصّاً، والملاک في هذا التقسيم هو الزمان، فتارة تكون المقدمة، متقدمة في الزمان على ذيها، وأُخرى مقارنة، وثالثة متأخرة عنه في الوجود.

والذي دعاهم إلى هذا التقسيم وجود الأقسام الثلاثة في الفقه، وإليک أمثلتها:

١. قسّم الفقهاء الوصيةَ إلى تمليكية وعهديةوفكية، فالأوّل كما إذا أوصى بتمليک شيء للموصى له، والثاني كما إذا أوصى بأن يحج عنه، والثالث كما إذا أوصى أن يفک عنه عبده.

فإذا أوصى بتمليک شيء من تركته لزيد فالوصية شرط متقدّم على الملكية، والملكية تحصل بعد قبول الموصى له.

٢. اتّفق الفقهاء على أنّ العقل والبلوغ شرطان لعامّة التكاليف فهما من الشرائط المقارنة.

٣. اتّفقوا على أنّ صوم المستحاضة في اليوم الذي تصوم محكوم في يومها بالصحة مع تأخر شرطها، أعني: اغتسالها ليلاً، فالصحّة متقدّمة والشرط متأخر.

ثمّ إنّهم بعد الوقوف على ذلک التقسيم وقفوا على إشكال وهو أنّ الشرط

من أجزاء العلّة، والعلّة تكون مقارنة للمعلول وجوداً ومتقدّمة عليه رتبة، فإذا كان هذا حال العلّة، وكان الشرط على وجه الإطلاق جزءاً للعلة، فكيف ينقسم الشرط بالنسبة إلى المعلول إلى أقسام ثلاثة متقدم، مقارن، متأخر؟

ولأجل رفع الإشكال نبحث في مقامات ثلاثة:

الأوّل: في شرائط المأمور به.

الثاني: في شرائط التكليف.

الثالث: في شرائط الوضع.

فانّ الشرط لا يخلو من الأقسام الثلاثة، وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

***

المقام الأوّل: شرط المأمور به

تنقسم شرائط المأمور به إلى متقدّم على الواجب، كالغسل والوضوء، إذا قلنا بشرطية نفس الأعمال الخارجية للواجب، ومقارن، كالستر والاستقبال، ومتأخر كما إذا أمر بالصوم نهاراً مقيّداً إياه بالاغتسال ليلاً.

والجواب: انّ لشرط المستعمل في المقام غير الشرط الفلسفي، فانّ الثاني عبارة عمّا يكون مكملاً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل، فالأوّل كالمحاذاة للنار فلولا المحاذاة لم تؤثر النار في إحراق القطن، والثاني كيبوسة الحطب فلولاها لم يحترق بسهولة.

هذا هو الشرط الفلسفي، ويجب أن يكون مقارناً مع العلّة لا متقدّماً ولا متأخراً، فالمحاذاة واليبوسة الخارجتان عن تلك الضابطة لا تؤثران لا في فاعلية الفاعل، ولا في قابلية القابل.

وأمّا الشرط المستعمل في المقام فهو عبارة عمّا يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلاً في مقابل الجزء، فانّ الثاني كالركوع يكون داخلاً في المأمور به قيداً وتقيّداً، بخلاف الوضوء فانّه يكون داخلاً تقيداً لا قيداً.

فالذي أوجد الإشكال في المقام هو اشتراك لفظ الشرط بين معنيين: أحدهما ما يستعمل في الفلسفة والآخر ما يستعمل في الفقه، فالاشتراك اللفظي أحد أسباب المغالطة مثل قولك مشيراً إلى الباصرة هذه عين. ثمّ مشيراً إلى نبع جارٍ و«كلّ عين جارية» فتستنتج هذه جارية، وإنّما نشأ الخلط في أنّ المقصود من العين الأولى هي الباصرة، ومن الثانية النبع الجاري، ومثله المقام.

وعلى ذلک فالمقصود من الشرط أي ما يكون من متعلقات المأمور به، ومن المعلوم أنّ المأمور به أمر تدريجي لا دفعي، فيقدّم قسم من أجزائه ويؤخّر قسم آخر، والمتقدم والمتأخر يعد اعتباراً عملاً واحداً ذا عنوان واحد.

هذا هو حقيقة الأمر، وممّن تنبّه لهذا الجواب المحقّق النائيني حيث قال:التحقيق هو خروج شروط المأمور به عن حريم النزاع، بداهة أنّ شرطية شيء للمأمور به ليست إلاّ بمعنى أخذه قيداً في المأمور به، فكما يجوز تقييده بأمر سابق أو مقارن، يجوز تقييده بأمر لاحق أيضاً، كتقييد صوم المستحاضة بالاغتسال في الليلة اللاحقة، إذ لا يزيد الشرط بالمعنى المزبور على الجزء، الدخيل في المأمور به تقيّداً و قيداً.[1]

وبذلک نستغني عمّا ذكره المحقّق الخراساني من الجواب، لما عرفت من أنّ الإشكال غير شامل لهذه الصورة، إذ لا علّية ولا معلولية.

١ - أجود التقريرات:١/٢٢١- ٢٢٢.

المقام الثاني: شرائط التكليف

إنّ شرائط التكليف على أقسام، تارة يكون متقدماً كما إذا قلت: إذاجاء زيد اليوم يجب عليك إكرامه غداً، على وجه يكون لفظة غداً قيداً للوجوب، ومنه ما يكون مقارناً كالبلوغ والعقل المقارنين للوجوب، ومنه ما يكون متأخراًكوجوب الحجّ في أوّل أشهر الحجّ للمستطيع مع كونه مشروطاً بدرك الوقوفين، فيقال: انّ التكليف فعل من أفعال المولى، وشرطه جزء من علل التكليف فكيف يكون متقدّماً تارة ومتأخراً أُخرى مع أنّه من أجزاء العلّة التي يجب أن تكون مجتمعة في زمان ومكان واحد؟

والجواب: انّ التكليف يطلق ويراد منه أحد المعنيين:

الأول: الايجاب والزجر الاعتباريان الإنشائيّان.

الثاني: الإرادة الحقيقية الظاهرة في نفس المولى الباعثة إلى الإيجاب والزجر الاعتباريين.

أمّا الأوّل: فبما انّ الأُمور الاعتبارية قائمة بنفس الاعتبار وتابعة لكيفيته فلا يحكم عليها بضوابط التكوين، فما ذكر من أنّ شرط العلة يجب أن يكون مقارناً فهو راجع إلى الشرط التكويني كالمحاذاة في يبوسة الحطب، وأمّا الخارجة عن مدار التكوين فهي تابعة لكيفية الاعتبار، فللمعتبر أن يجعل الشيء المتقدّم شرطاً للاعتبار المتأخر وبالعكس.

وأمّا الثاني: فبما انّ الإرادة الظاهرة في لوح النفس من الأُمور التكوينية فلو كان شيء شرطاً لظهور الإرادة يجب أن يكون تابعاً لضوابط التكوين بأن يكون مقارناً لعلة الإرادة لا متقدّماً ولا متأخراً عنها.

هذا هو الإشكال، وأمّا الحل فلا شكّ أنّ الصغرى (كون الإرادة من الأُمور

التكوينية) والكبرىٰ لزوم اقتران شرط العلة التكوينية معها صحيح، إنّما الإشكال في تعيين ما هو الشرط للإرادة.

فالخلط حصل بين ما هو شرط في القضية اللفظية للإيجاب، وما هو شرط للإرادة الحقيقية، ففي المثال المذكور «إن جاءك زيد اليوم يجب عليك إكرامه غداً» انّ شرط الإيجاب وإن كان هو المجيء المتقدّم على الإيجاب، لكنّه ليس شرط الإرادة بل شرطها هو تصوّر المولى في أنّ إكرام زيد غداً لأجل قدومه إلى هذا البلد مصلحة ملزمة، وهذه الصورة العلمية تصير سبباً لظهور الإرادة في ذهن المولى التي يتبعها الإيجاب.

فالمجيء المتقدّم شرط للإيجاب الاعتباري، وأمّا شرط الإرادة فهو عبارة عن الصورة العلمية للقضية الموجودة في النفس المقارنة لانقداح الإرادة، والمراد من الصورة العلمية هو علمه بوجود المصلحة في الإكرام.

ومنه يظهر حال الشرط المتأخر، فانّ حياة المكلف في أيّام الحجّ ودركه الموقفين شرط للإيجاب الاعتباري للحج للمستطيع في أوائل أشهر الحجّ، وأمّا انقداح الإرادة في ذهن المولى التي يتبعها الإيجاب فشرطها عبارة عن العلم بالمصلحة في هذا النوع من العمل، والعلم بالمصلحة مقرون بانقداح الإرادة، فالخلط حصل بين شرط الايجاب وشرط انقداح الإرادة.

وإن شئت مزيد توضيح فلنذكر ما ذكره شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في الدورة السابقة فقال: إنّ هاهنا أُموراً يجب التمييز بينها:

١. الوجوب الاعتباري العقلائي المنتزع عن نفس التكليف، ولا شكّ أنّ شرطه هو نفس المجيء أو نفس القدرة الموجودة في ظرفه. ولكن التقدّم والتأخّر في الشرط لا يضرّان في الأُمور الاعتبارية، إذ لا تأثير فيها ولا تأثّر، وإنّما واقعها هو

اعتبار الوجوب وفرضه تحت شرائط خاصّة، متقدّمة أو مقارنة أو متأخّرة.

٢. الإرادة الحقيقية المنقدحة في ذهن المولى، فهي بما أنّها أمر تكويني يجب أن يكون شرطها مقارناً لها، وقد علمت أنّ المحرك والباعث لظهورها انّما هو العلم بالمصلحة فيما إذا قال: إذا جاءک زيد يوم الخميس فأكرمه يوم الجمعة، أو العلم بتحقق القدرة في ظرفها في فريضة الحجّ.

٣. نفس العمل الخارجي الصادر من المكلّف، فلا شكّ أنّ الشرط هو نفس القدرة الخارجية وهي مقارنة.

فتلخّص أنّ الشرط فيما تجب فيه المقارنةالزمانية، مقارن لمشروطه، وفيما هو متقدّم ومتأخر ممّا لا تجب فيه المقارنة لخروجها عن مصب القاعدة العقلية، أعني: لزوم مقارنة الشرط لمشروطه.

وما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ الشرط هو لحاظه ذهناً لا وجوده خارجاً فإنّما يتمّ في هذا القسم، أي شرائط التكليف: الاعتبار، والإرادة الحقيقية، لا في شرائط الوضع الذي هو المقام الثالث.

المقام الثالث: في شرائط الوضع

المراد بالوضع هو الأحكام الوضعية من الصحة والملكية والزوجية وغير ذلک، فتارة يكون الشرط الذي ربّما يطلق عليه السبب متقدّماً على الوضع،وأُخرى مقارناً له، وثالثة متأخّراً عنه.

فالأوّل كالوصية التمليكيّة حيث إنّ الإيصاء جزء السبب لحصول الملكية، والجزء الآخر هو قبول الموصى له.

والثاني: كالعقل والبلوغ المقرون بالعقد.

والثالث: كالاجازة بالنسبة إلى صحّة البيع الفضولي، إذا قلنا بأنّ الإجازة كاشفة عن حدوث الملكية للمشتري من زمان العقد، ومثلها الأغسال الليلية إذا كانت شرطاً لوصف الصوم بالصحّة الفعلية بشرط تعقبها بالأغسال.

فالإشكال في المقام هو تقدّم الشرط على المشروط أو تأخّره عنه.

والإجابة عن هذا الإشكال واضحة لما قلنا من أنّ الأُمور الاعتبارية لا تخضع للقواعد التكوينية فمقارنة الشرط مع العلّة وعدم تأخّره أو تقدّمه عليه إنّما يختص بالعلل التكوينية، وأمّا الأُمور الاعتبارية الخاضعة لاعتبار المعتبر فلا مانع من أن يتّخذ المتقدم أو المتأخّر شرطاً، فلا إشكال في القول بصحّة البيع الفضولي فيما مضى إذا لحقت الإجازة، أو صحّة صوم المستحاضة في يومها إذا اغتسلت بعد اليوم.

نعم هنا إشكال آخر غير الإشكال المعروف (امتناع تقدّم الشرط على العلّة أو تأخّره عنها) نوضحه بالبيان التالي:

إنّ الأُمور الاعتبارية وإن كانت غير خاضعة للقواعد التكوينية لكنّها بما أنّها أُمور اعتبارية عقلائية تتوقّف صحّة اعتبارها على أمرين:

١. أن يترتب على الاعتبار أثر، فلو كان خالياً عنه لغى الاعتبار كاعتبار «أنياب أغوال» فانّ تخيّل الغول ونابه أمر ذهني فاقد للأثر فلا يعد من الاعتبارات العقلائية.

٢. عدم اشتمال الاعتبار على التناقض، مثلاً إذا اعتبر شيئاً جزءاً للسبب ومع ذلك رتّب الأثر مع عدم هذا الجزء ـ فانّه و إن لم يكن أمراً محالاً ـ لكنّه بما انّه تناقض في الاعتبار وتناقض في القانون لا يحوم حوله العقلاء ويسقط عن الاعتبار.

وعلى ضوء ذلك فالاعتبارات الشرعية والعقلائية يجب أن يجتمع

فيها شرطان:

أ. ترتّب الأثر.

ب. عدم التناقض في الاعتبار.

إذا عرفت ذلک فنقول: إنّ القول بصحّة عقد الفضولي وملكية المشتري للمبيع قبل الإجازة (الكشف الحقيقي) وإن لم يكن أمراً محالاً إلاّانّه مناقضة في الاعتبار والتقرير حيث إنّ المقنن يعتبر أوّلاً مقارنةالرضا للتجارة شرطاً لحصول الملكية ويقول: ﴿**إِلاّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ**﴾ [1] ويقول ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ بطيب نفسه» [2] فمعنى ذلک انّه اعتبر السبب التام لحصول الملكية، هو التجارة الناشئة عن الرضا وطيب النفس.

والقول بحدوث الملكية للمشتري، قبل الإجازة ورضى المالک يناقض الاعتبار الأوّل. فلو حاول المقنن صيانة الاعتبار الأوّل فليس له محيص عن القول بالنقل أي تأثير الاجازة في ما يأتي فالقول بالكشف الحقيقي مع القول بأنّ الموضوع هو التجارة المقرونة بالتراضي لا يجتمعان في عالم الاعتبار.

ولأجل ذلک قلنا في محلّه انّ الكشف الحقيقي ليس أمراً محالاً بل مخالفاً للاعتبار السابق.

تصوير نتيجة الكشف الحقيقي

وبهذا تبيّن انّ الكشف الحقيقي وإن لم يكن أمراً محالاً ولكنّه يلازم التناقض في الاعتبار، ولأجل ذلک التجأ غير واحد من المحقّقين كشريف العلماء وغيره إلى

---

١ - النساء:٢٩.

٢ - المستدرک:٣، كتاب الغصب، الحديث٥؛ الوسائل٣، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث٣.

الكشف الحكمي، وحاصله: عدم حصول الملكية إلاّ بعد الاجازة غير انّه إذا حصلت الاجازة يكون نماء المبيع للمالك الثاني شرعاً وتعبّداً، وقد أوضحه الشيخ في متاجره.[1]

ويمكن أن يقال بنتيجة الكشف الحقيقي بالبيان التالي، وهو أنّ الملكية لما كانت من الأُمور الاعتبارية، والاعتبار سهل المؤونة، فلا مانع من أن يقال: لا ملكيّة للمشتري قبل الإجازة لا واقعاً ولا ظاهراً، غير انّ إجازة المالك كما تؤثر في المستقبل وتجعل المشتري مالكاً للمبيع فيه كذلك تؤثر فيما مضى وتجعل المبيع ملكاً للمشتري من زمان العقد إلى زمان الإجازة.

وعلى ما ذكرنا من إنشاء الملكية من زمان العقد إلى زمان الإجازة إلى الأزمنة الآتية ليس فيه أي تناقض في الاعتبار مع حصول نتيجة الكشف الحقيقي وهو كون المبيع ملكاً للمشتري فيما مضى. لأنّ الملكية على وجه الإطلاق تحصل بعد الإجازة واجتماع الشرط.

فإن قلت: ما ذكرت من المحاولة وإن كان خالياً من التناقض في الاعتبار، لكنّه مخدوش من جهة أُخرى وهو أنّه يستلزم أن يكون شيء واحد في زمان واحد ملكاً لشخصين، حيث إنّ المبيع يوم الخميس باعتبار عدم صدور الإجازة يُعدّ ملكاً للمالك الأوّل، وينقلب الأمر بعد صدورها من المالك فيصير نفس ذلك المبيع في ذلك اليوم ملكاً للمشتري، وهذا ما ذكرنا من استلزامه ملكية شيء واحد في ظرف واحد لشخصين.

قلت: إنّ المسوّغ لهذا النوع من الملكية، أعني: أن يكون شيء واحد في يوم واحد ملكاً لشخصين هو اختلاف زمان الاعتبار، حيث إنّ ظرف اعتبار كون

---

١ - المتاجر:١٣٣ طبعة تبريز.

المالك مالكاً للمبيع هويوم الخميس، وأمّا اعتبار كون المشتري مالكاً له في نفس ذلك الظرف، فإنّما هو يوم الجمعة، فاختلاف زمان الاعتبارين هو المسوّغ، وإن كان زمان الملكيتين واحداً.

ويمكن استظهار ذلك (أي أنّ دور الإجازة إيجاد الملكية من زمان العقد إلى زمان الإجازة وبعدها) من صحيحة محمد بن قيس، فانّ هذه الصحيحة وإن اشتملت على مشاكل في المضمون وربّما يمكن التغلب على بعضها لكن الهدف هو استظهار أنّ دور الإجازة دور إحداث الملكية من زمان العقد إلى زمان الإجازة وبعدها،فعندئذٍ يكون هناك نتيجة الكشف أي كون المبيع ملكاً للمشتري وإن لم يكن نفسه.

روى محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال:قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب، فاستولدها الذي اشتراها منه ، فولدت منه غلاماً، ثمّ جاء سيدها الأوّل، فخاصم سيدها الأخير، فقال: هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال: «الحكم أن يأخذ وليدته وابنها»، فناشده الذي اشتراها، فقال له:«خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفّذ لك البيع»، فلمّا أخذه قال له أبوه: أرسل ابني، قال: لا والله، لا أرسل إليك ابنك حتّى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه.[1]

والشاهد في قوله: «خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع» أي ينفذ البيع الذي صدر من ابنه وأن يسنده إلى نفسه من لدن صدوره إلى زمان إجازته، وهذا دليل على أنّ دور الإجازة دور إحداث الملكية لا الكشف عن الملكية، ولكن لا إحداثاً في المستقبل فقط حتّى تكون ناقلة، بل إحداثاً من زمان

١ - الوسائل: ١٤، الباب٨٨ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث١.

العقد إلى زمان الإجازة وفيما بعد.

وبذلک يرتفع الإشكال، لأنّ العقد غير مؤثر في الملكية إلاّ بعد الإجازة وهي مقترنة بالعقد، لأنّ للعقد بقاء عرفياً لاعقلياً.

وبهذا تمّ تحليل الموارد الثلاثة، أعني: شرط المأمور به، أو شرط التكليف ، أو شرط الوضع. واللازم علينا أن نقتصر على ما ذكرنا غير أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني في «الكفاية» ممّا تداولته الألسن، فلنرجع إلى كلامه فقد أتى بجواب مجمل غاية الإجمال في «الكفاية» وأوضحه في فوائده.

جواب المحقّق الخراساني

قال في «الكفاية»: وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً فإن دخل شيء في الحكم به وصحّة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلاّ ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه لدى الحاكم وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن، فتأمّل تعرف.[1]

ولا يخفى ما في كلامه من الإجمال، وقد أوضحه في الفوائد بما هذا نصّه:

إنّ كلّما تتوقف عليه الأحكام الشرعية مطلقاً ـ تكليفية أو وضعية ـ ممّا يتداول إطلاق الشرط عليه مطلقاً، مقارناً كان لها أو لا، إنّما يكون دخله بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي، ويكون حال السابق أو اللاحق بعينه، حالَ المقارن في الدخل مثلاً ـ إلى أن قال ـ إن قلت: هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط الذي قد أطلق على مثل الإجازة والغسل في الليل.

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٤٦.

قلت: لو سلّم كان إطلاقه عليه من باب إطلاقه على مثل الرضاء المقارن لما عرفت أن دخلها كدخله في التأثير بلا تفاوت أصلاً.

إن قلت: فما وجه إطلاقهم الشرط على مثل ذلک ممّا لا دخل له إلاّ بوجوده العلمي؟

قلت: الوجه صدق الشرط حقيقة بناء على إرادة الأعمّ من الذهني والخارجي من لفظ الوجود والعدم في تعريفه بما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود، وصدقه مجازاً من باب التشبيه والمسامحة بناء على إرادة خصوص الخارجي، ومثل هذا الإطلاق ليس بعزيز.[1]

وحاصل كلامه: انّ الشرط يطلق ويراد منه الوجود الخارجي كاليبوسة في الحطب التي هي شرط الاحتراق، وقد يطلق و يراد به الوجود العلمي، وهذا هو المراد في هذا المقام، مثلاً الحكم بما انّه فعل اختياري للحاكم لا يتوقف صدوره منه إلاّ على تصوّره بتمام شرائطه المتقدّمة والمقارنة واللاحقة وهو الموجب لحدوث الإرادة في نفسه، فالشرط له حقيقة إنّما هو وجود تلک الشرائط في عالم التصوّر دون وجودها في عالم الخارج.

ومنه يظهر حال الوضع فالشرط عبارة عن لحاظ الحاكم كون الرضا مقارناً أو متأخّراً عنه، فنفس الرضا وإن كان مقارناً أو متأخّراً لكن لحاظ العقد معه مقارن للعقد في جميع الأحوال.

يقول المحقّق الخوئي في توضيح مرام المحقّق الخراساني: إنّ الشرط في الحقيقة تصوّر الشيء ووجوده الذهني دون وجوده الخارجي، وإطلاق الشرط عليه مبني على ضرب من المسامحة باعتبار أنّه طرف له.

---

١ - فوائد الأُصول:٣٠٩.

وعلى ضوء هذا الأساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط أو متقدّماً عليه أو مقارناً له، إذ على جميع هذه التقادير، الشرط واقعاً والدخيل فيه حقيقة هو لحاظه، ووجوده العلمي، وهو معاصر له زماناً و متقدّم عليه رتبة.

وعلى الجملة فالحكم بما أنّه فعل اختياري للحاكم فلا يتوقّف صدوره منه إلاّ على تصوّره بتمام أطرافه من المتقدّمة والمقارنة واللاحقة، وهو الموجب لحدوث الإرادة في نفسه نحو إيجاده كسائر الأفعال الاختيارية، فالشرط له حقيقة إنّما هو وجود تلك الأطراف في عالم التصور واللحاظ دون وجودها في عالم الخارج.[1]

وكان عليه أن يضيف عليه قوله: وهكذا الحال في شرائط الوضع، أي صحّة الصوم وحدوث الملكية، فإنّ الشرط هو لحاظ العقد مع الرضا، سواء كان الرضا متقدّماً أو متأخراً.

هذا هو غاية توضيح مرامه.

يلاحظ عليه: أنّه على خلاف ظاهر الأدلّة فانّ الشرط عبارة عن نفس الرضا، قال سبحانه: ﴿**إِلاّ أَنْ تَكُونَ تِجارةً عَنْ تَراض**﴾.[2]

وما تخلّص به في آخر كلامه من النقض والإبرام غير رافع لهذا الإشكال، إذ ليس الإشكال في صحّة الصدق وإنّما الإشكال فيما هو المتبادر من الأدلّة، فانّ المتبادر من الأدلّة هو الوجود الخارجي لا لحاظ الحاكم وجوده في ظرفه.

نعم يصحّ ما ذكره في شرائط الحكم والارادة، فانّ الشرط فيها هو تصوّر الشروط المتقدّمة والمتأخّرة ولا يصحّ في شرائط الوضع كما مرّ.

---

١ - المحاضرات:٢/٣١٠.

٢ - النساء:٢٩.

إجابة المحقّق النائيني عن الإشكال

ثمّ إنّ المحقّق النائيني أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وقال:

إنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها ولا تحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، فانّ حال الشرعيات حال العقليات التي تقدّم امتناع تأخّر العلّة فيها أو جزئها أو شرطها ممّا له دخل في تحقّق المعلول، عن معلولها.

ثمّ قال: وأمّا توهّم انّ امتناع الشرط المتأخّر إنّما يكون في التكوينيات دون الاعتباريات والشرعيات التي أمرها بيد المعتبر والشارع، حيث إنّ له أن يعتبر كون الشيء المتأخّر شرطاً لأمر متقدّم، ففساده أيضاً غني عن البيان، لأنّه ليس المراد من الاعتبار مجرّد لقلقة اللسان، بل للاعتباريات واقع، غايته أنّ واقعها عين اعتبارها، وبعد اعتبار شيء شرطاً لشيء وأخذه مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه كما هو الشأن في كلّ شرط، كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه؟ وهل هذا إلاّ خلاف ما اعتبره؟!

وبالجملة: بعد فرض اعتبار شيء موضوعاً للحكم لا يمكن أن يتخلّف ويتقدّم ذلك الحكم على موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشرط المتأخر.

وأحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو أنّ الشرط عنوان التعقب والوصف الانتزاعي، وقد تقدّم عدم توقّف انتزاع وصف التعقب على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل يكفي في الانتزاع وجود الشيء في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقّب، وانّ السبب للنقل والانتقال هو

العقد المتعقب بالإجازة، وهذا الوصف حاصل من زمن العقد هذا.[1]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ ما ذكره من أنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها لا يخلو من خلط التكوين بالتشريع،فانّ الممتنع هو الأوّل، وأمّا الثاني فلا يقبل الامتناع، نعم فرض وجود المعتبَر مع فقد ما يعتبر علة له يوجب تناقضاً في الاعتبار وهو أمر خارج عن سيرة العقلاء لا أنّه أمر محال.

وما ذكره جواباً عن هذا الإشكال من «انّ الاعتبار ليس مجرّد لقلقة اللسان، بل للاعتباريات واقع غايته انّ واقعها عين اعتبارها» لا يدفع الإشكال، فانّ أقصى ما يمكن أن يقال انّ للاعتباريات نظاماً عقلائياً فاعتبار شيء ثمّ اعتبار خلافه وإضفاء الرسمية على كلا الاعتبارين خارج عن سيرة العقلاء.

والعجب أنّه يقول في آخر كلامه:«كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه؟ وهل هذا إلاّ خلاف ما اعتبره؟!» فانّ حاصل هذا الكلام: أنّ القول بتأخّر الشرط خلاف الاعتبار السابق لا انّه أمر محال.

ثانياً: أنّ ما وصفه بأحسن الأجوبة وهو أنّ الشرط عنوان التعقّب وهو موجود مع العقد وإن لم يوجد الشرط، أعني: الإجازة، ففيه أيضاً خلط بين ذات المتعقّب وعنوان التعقب، فالأوّل متحقّق وإن لم يلحق به الإجازة، وأمّا التعقّب بالعنوان الوصفي فبما انّه أمر انتزاعي والأمر الانتزاعي من مراتب التكوين، فكيف يمكن انتزاعه بالفعل مع عدم وجود منشأ الانتزاع، أعني: الإجازة؟!

وبعبارة أُخرى: انّ عنوان التعقّب امّا منتزع من ذات العقد وذات الصوم بلا لحاظ ضمّ الاجازة والاغتسال، فلازمه حدوث الملكية، ووصف الصوم بالصحة الفعلية، وإن لم تنضم إليهما الإجازة والاغتسال، وهو خلاف الفرض.

---

١ - فوائد الأُصول:١/٢٨١.

وإمّا منتزعة عنهما بملاحظة الاجازة والاغتسال، فلازمه عدم إمكان انتزاعهما ما لم تلحق بهما الإجازة والاغتسال، إذ لو لم يكن ذات العقد أو الصوم كافياً في صحّة الانتزاع، فلا معنى لانتزاع الخصوصية بلا ضم الإجازة أو الغسل.

فالحقّ في الجواب ما عرفت.

الأمر الرابع[1]

تقسيمات الواجب

قسم الواجب إلى أقسام بملاكات مختلفة، نستعرضها فيما يلي:

التقسيم الأوّل: تقسيمه إلى مطلق ومشروط

قد جعل المشهور التقسيم إلى مطلق ومشروط تقسيماً للواجب مع أنّه في الحقيقة ـ على مذهب المشهور ـ تقسيم للوجوب، حيث إنّ الوجوب يكون تارة مرسلاً ومطلقاً من أيّ قيد، وأُخرى مقيّداً ومشروطاً بقيد، وعليه فوصف الواجب بالمطلق والمشروط وصف بحال المتعلّق.

وعلى كلّ حال فقد عرّف المطلق والمشروط بتعاريف نقتصر على ذكر تعريفين:

الأوّل: المطلق ما لا يتوقف وجوبه ـ بعد الأُمور العامة ـ على شيء، ويقابله المشروط. والمراد من الأُمور العامة: العقل والبلوغ والعلم والقدرة العقلية لا الشرعية.

يلاحظ عليه: أنّ تعريف المطلق بما ذكر يوجب أن لا يوجد له مصداق إلاّ معرفة اللّٰه سبحانه، إذ ما من واجب إلاّ وهو مشروط بشيء ـ مضافاً إلى الأُمور

---

١ - مرّ الأمر الثالث في تقسيم المقدمة ص ٤٢٣.

العامّة ـ كالصلاة والصوم والحجّ بالنسبة إلى الوقت، والجهاد بالنسبة إلى أمر الإمام به، وغير ذلك.

على أنّ في جعل العلم ممّا يتوقّف عليه الحكم إشكالاً واضحاً، وهو استلزامه الدور، لأنّ الحكم يتوقّف على شرطه وهو العلم، والعلم موقوف على المعلوم (الحكم).

إلاّ أن يقال بأنّ مرتبة من الحكم وهو الفعلية أو التنجّز موقوفة على العلم لا كلّ المراتب كالإنشاء، فالإنشاء حكم مطلق غير مشروط بالعلم، لكن فعلية الحكم ـ على مبنى القوم ـ أو تنجّزه ـ كما هو الحقّ ـ موقوفة على علم المكلّف.

الثاني: المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة حيث إنّ وجودها موقوف على الطهارة لكن وجوبها ليس موقوفاً عليها، فلو لم يكن متوضّئ تجب الصلاة عليه غاية الأمر يجب عليه تحصيل الوضوء، ويقابله المشروط كالحج فانّ وجوبه موقوف على الاستطاعة التي يتوقّف عليها وجود الحجّ، فالحجّ وجوداً و وجوباً موقوف على الاستطاعة.

يلاحظ عليه: أنّ وجوب الحجّ موقوف على الاستطاعة الشرعية، لكن وجودَه لا يتوقّف على الشرعية منها، بل يكفي الاستطاعة العقلية كما في حج المتسكع، فانّ الاستطاعة العقلية أوسع من الاستطاعة الشرعية، فالناس أكثرهم مستطيعون للحجّ بالاستطاعة العقلية دون الشرعية.

اللّهم إلاّ أن يقال المراد توقّف الحجّ الواجب لا مطلق الحجّ، فالقسم الواجب من الحجّ موقوف وجوده على الاستطاعة الشرعية، كما أنّ وجوبه موقوف عليها.

اعتذار المحقّق الخراساني

إنّ المحقّق الخراساني اعتذر عن الإشكالات الواردة على هذه التعاريف بأنّها تعريفات لفظية والتي تسمّى بشرح الاسم، وليس بالحد والرسم، وقال ما يقرب من هذا أيضاً في مبحث العام والخاص، وهكذا في مبحث المطلق والمقيد.

أقول: بما انّ المحقّق الخراساني كرّر ذلك الاعتذار في غير مورد من كتابه فنعود إلى مناقشته بالوجه التالي:

أوّلاً: إن أراد انّ هذه التعاريف تعاريف لفظية بحجّة انّ المعرّف من الأُمور الاعتبارية وهي تفقد الجنس والفصل الحقيقيّين، فيرجع جميع المعرفات إلى كونها لفظية، فلو أراد هذا، فهو حقّ.

وإن أراد أنّ القوم كانوا بصدد التعريف اللفظي والعرفان الإجمالي دون التعريف بالحد والرسم فهو غير مطابق للواقع، إذ لو كانت الغاية ذلك لما كان لمناقشاتهم في مقام التعريف وجه، فانّ النقاش آية انّهم كانوا بصدد التعريف الحقيقي.

ثانياً: انّ الظاهر من كلماته أنّ«التعريف اللفظي» و«شرح الاسم» و «ما الشارحة» من الألفاظ المترادفة تستعمل في معنى واحد، قد تبع في ذلك أُستاذَه الحكيم السبزواري ، حيث قرأ عليه شيئاً من الفلسفة في مسيره من خراسان إلى العراق، قال الحكيم السبزواري:

أُسّ المطالب ثلاثة علم مطلب«ما» مطلب«هل» مطلب«لم»

فما هو الشارح والحقيقي وذو اشتباك مع هل أنيق

وقال في شرحه :«يطلب» بـ«ما» الشارحة أوّلاً شرح مفهوم الاسم، بمثل: ما الخلاء؟ وما العنقاء؟ وبـ«ما» الحقيقية، تعقل ماهية النفس الآمرية، مثل ما الحركة؟ وما المكان؟[1]

الظاهر اشتباه الأمر على المحقّق السبزواري حيث عدّ ما الشارحة في مقابل ما الحقيقية، مع أنّ القول الشارح في المنطق نفس الحد والرسم، والاختلاف بينهما بالاعتبار، فتعريف الشيء بالحد أو الرسم قول شارح قبل العلم بوجوده، وتعريفه بنفس ذلک بعد العلم بوجوده، حدّ ورسم، فالقول الشارح عنوان يشمل الحدّ والرسم، ولكن يختلف استعمالها حسب اختلاف الاعتبار، ويشهد بذلک كلام الشيخ الرئيس في «منطق الإشارات» وشارحه المحقّق الطوسي، وإليک كلامهما:

قال الشيخ الرئيس في «منطق الاشارات»: قد جرت العادة أن يسمّى الشيء الموصل إلى التصوّر المطلوب، قولاً شارحاً، فمنه حدّ ومنه رسم.[2]

وتختلف ما الشارحة عن ما الحقيقية بالاعتبار، والفرق أنّ السؤال في الثانية بعد معرفة وجود المسؤول عنه دون الأُولى.

قال المحقّق الطوسي: إنّا إذا قلنا في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟ انّه شكل تحيط به خطوط ثلاثة متساوية، كان حداً بحسب الاسم، ثمّ إنّه إذا بيّنا أنّه الشكل الأوّل من كتاب أقليدس، صار قولنا الأوّل بعينه حدّاً بحسب الذات.[3]

---

١ - شرح المنظومة:٣٢.

٢ - شرح الإشارات:١/٢٥.

٣ - المصدر نفسه.

الإطلاق والتقييد من الأُمور النسبية

الإطلاق والتقييد من الأُمور الاضافية كالأُبوّة والبنوّة لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وإن كان يجتمعان فيه من جهتين، فهكذا الإطلاق والاشتراط، فانّ وجوب الشيء قد يكون بالنسبة إلى شيء مطلقاً، كوجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء، وبالنسبة إلى شيء آخر مشروطاً كوجوبها بالنسبة إلى الوقت.

وتظهر الثمرة أنّه إذا كان وجوب الشيء بالنسبة إلى شيء مطلقاً يجب تحصيله بخلاف ما إذا كان بالنسبة إليه مشروطاً، فلو كان خارجاً عن الاختيار ينتظر إلى حصوله، وإن كان داخلاً في الاختيار لا يجب تحصيله كالاستطاعة الشرعية.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ هناك بحثاً آخر، وهو ما يلي:

هل القيد يرجع إلى مفاد الهيئة أو إلى مفاد المادة؟

ذهب المشهور إلى أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلى مفاد الهيئة، وتكون النتيجة عدم الوجوب ما لم يحصل القيد، وأمّا المادة فهي باقية على إطلاقها.

نعم خالف الشيخ الأنصاري الرأي العام في الواجب المشروط فاختار أنّ القيد يرجع إلى الواجب فيكون الواجب محدداً بالقيد، وأمّا الوجوب فهو باق على إطلاقه، فالصلاة قبل الوقت واجبة غير أنّ الواجب مقيّد بالزوال، ونستوضح كلتا النظريتين بالآية التالية:

قال سبحانه: ﴿**أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرآنَ الفَجْرِ إِنَّ**

﴿قُرآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً﴾[1] «الدلوک» بمعنى الزوال، ولفظة «اللام» في قوله «لدلوک» بمعنى «عند» أي أقم الصلاة عند دلوک الشمس، فلو قلنا بأنّ غسق الليل هو وسط الليل فالآية متضمنة لأوقات الصلوات الخمسة، فتدلّ على أوقات الأربعة قوله: ﴿**أَقِمِ الصَّلٰوة... إلى غسق اللیل**﴾، وعلى وقت صلاة الفجر قوله: ﴿**وَقرآنَ الفَجْر**﴾ ولو قلنا إنّ المراد من غسق الليل هو ابتداء الليل، فتدلّ على أوقات الفرائض الثلاثة: الظهر والعصر والفجر.

وعلى كلّ حال فالقيد في الآية، أعني قوله: ﴿**لِدُلُوکِ الشَّمْس**﴾ إمّا إلى قوله: ﴿**أَقِم**﴾ كما عليه المشهور أو إلى ﴿**الصَّلٰوة**﴾ كما عليه الشيخ الأنصاري، ولنستوضح المقام بمثال آخر.

إذا قال القائل: أكرم زيداً إن سلّم، فالتسليم إمّا قيد للوجوب المستفاد من هيئة أكرم، أو قيد للإكرام الحامل للهيئة.

فعلى الأوّل: يكون المعنى يجب إن سلّم على وجه لولا التسليم لا وجوب.

وعلى الثاني يكون المعنى يجب إكرام زيد إكراماً مقيداً بتسليمه، فالوجوب على إطلاقه وإن كان الإكرام مقيّداً بالتسليم.

وبعبارة أُخرى: الوجوب حالي وإن كان ظرف العمل استقبالياً.

تحليل واقع القيود ثبوتاً

وقبل أن ندرس أدلّة الطرفين نحلل واقع القيود ثبوتاً، فانّ القيود حسب الواقع على قسمين:

---

١ - الاسراء: ٧٨.

فقسم لا يصلح إلاّ أن يكون قيداً للمتعلّق، وقسم لا يصلح إلاّ أن يكون قيداً لمفاد الهيئة .

أمّا الأوّل: فلو افترضنا أنّ المصلحة قائمة بإقامة الصلاة جماعة، أو إقامتها في المسجد، أو الطواف بالبيت على نحو تكون الصلاة والطواف مجرّدتين عن القيود فاقدتين للمصلحة، ففي هذا الظرف يكون القيد راجعاً إلى الواجب، فإذا قال: صلّ في المسجد، أو صلِّ صلاة الجمعة جماعة، أو طف بالبيت، فجميع تلك القيود من محصلات المصلحة في الصلاة والطواف، فهذا النوع من القيد لا يصلح إلاّ أن يكون قيداً للواجب لا للوجوب.

وأمّا الثاني: فكما إذا افترضنا انّ الصوم بما هوهو ذو مصلحة أو انّ العتق بما هوهو أمر راجح، ولكن مثل هذه المصلحة غير كافية،لانقداح الارادة في نفس المولى وبالتالي انشاء البعث إليه، إلاّ إذا صدر منه فعل لا يغتفر إلاّ بالتكفير من الصوم والعتق، ففي هذا المورد يكون القيد راجعاً إلى مفاد الهيئة أي البعث، ويقول: إن أفطرت فكفّر، وإن ظاهرت فأعتق. فالإفطار والظهار من قيود الإرادة والبعث، ونظيره الحج متسكعاً فانّ الحجّ ذو مصلحة كافية ولكنّه غير كاف في انقداح الإرادة في لوح النفس وبعث العبد إليه، لاستلزامه الحرج، وإنّما يبعث إذا استطاع العبد، فتكون الاستطاعة قيداً لظهور الإرادة، وبالتالي لبعث المولى، ومثل الموردين الأُمور العامّة، فانّ العقل والقدرة من شروط الإيجاب، فلولاهما لما ظهرت الإرادة في لوح النفس ولا البعث إلى العمل.

وبذلك ظهر أنّ القيود ثبوتاً على قسمين، فقسم يرجع إلى المادة ولا يصلح أن يكون قيداً للوجوب والبعث، وقسم على العكس. فإذا كانت القيود حسب الثبوت على قسمين فلا وجه لجعلهما قسماً واحداً كما عليه العلمان حيث جعل

المحقّق الخراساني كلّ القيود راجعة إلى الهيئة وجعل الشيخ الأنصاري كلّها راجعة إلى المادة، بل لابدّ من التفصيل بين القيود.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى دراسة أدلّة الشيخ.

أدلّة رجوع القيد إلى المادة

استدلّ الشيخ على رجوع القيد إلى المادة بوجوه أربعة:

الأوّل: انّ هيئة الأمر موضوعة «بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص» لخصوصيات أفراد الطلب والإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الآمر ويوجدها، فالموضوع له والمستعمل فيه، فرد خاص من الطلب، وهو غير قابل للتقييد.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع له الخاص، فيكون مفادها إيجاد البعث، وهو أمر جزئي لمساواة الإيجاد بالجزئية، والجزئي لا يقبل التقييد.[1]

يلاحظ عليه: ما مرّ سابقاً من أنّ الجزئي فاقد للسعة والإطلاق من حيث الأفراد، وأمّا من حيث الحالات فهو قابل للتقييد، فانّ الوجوب المنشأ، له مصداق واحد ولكنّه من حيث الحالات ينقسم إلى حالتين:

أ. الوجوب المقرون بالتسليم.

ب: الوجوب المجرّد عن التسليم.

فالقيد إذا رجع إلى المقيّد يخص البعث بحالة خاصّة وهو حالة التسليم.

الثاني: ما لخصه المحقّق الخراساني في «الكفاية»، بقوله: إنّ العاقل إذا توجّه

---

١ - لاحظ مطارح الأنظار:٤٦.

إلى شيء والتفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام في الثاني.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً، على اختلاف أطواره، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير تارة يكون من الأُمور الاختيارية، وأُخرى لا يكون كذلك، وما يكون من الأُمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه جعل المقسم من أوّل الأمر هو المطلوب وذكر له أقساماً، ولنا أن نجعل المقسم هو الطلب، فنقول: إذا أطلّ الإنسان بنظره إلى شيء، فإمّا أن يطلبه أو لا يطلبه، وعلى الثاني إمّا أن يتعلّق طلبه به على وجه الإطلاق، وأُخرى على وجه التقييد، ثمّ القيد إمّا أن يكون أمراً اختيارياً أو خارجاً عنه، والقيد الاختياري إمّا أن يكون مطلوباً حصوله أو مطلوباً تحصيله.

الثالث: انّ المقصود من الإنشاء ليس مفهوم الطلب الاسمي، بل إيجاد مصداقه في الخارج إنشاء واعتباراً، ومثله غير ملحوظ مستقلاً، بل ملحوظ على نحو الاندكاك في ضمن لحاظ متعلّقه، أعني: المطلوب، والشيء ما لم يلحظ مستقلاً ولم يقع في أُفق النفس كذلك يمتنع تقييده، إذ التقييد عبارة عن لحاظ شيء مستقلاً، ثمّ تقييده ثانياً.

وعلى هذا الوجه اعتمد المحقّق النائيني حيث قال: إنّ النسبة حيث إنّها مدلولة للهيئة فهي ملحوظة آلة ومعنى حرفياً، والإطلاق والتقييد من شؤون

---

١ - كفاية الأُصول: ١/١٥٣.

المفاهيم الاسمية الاستقلالية.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ النسب التي هي من المعاني الحرفية من المقاصد الأصلية للمتكلّم، والقيد يرجع إلى المقاصد الأصلية .

توضيحه: أنّ الغرض الأصلي من التكلّم غالباً هو افادة النسب التي هي قسم من المعاني الحرفية كالهوهوية في قولنا: «زيد قائم»، والظرفية في قولنا: «زيد في الدار»، والتقييد يرجع إلى المقاصد الأصلية.

وإن شئت قلت: إنّ الإثبات تابع للثبوت وقد عرفت أنّ القيد تارة يرجع إلى الطلب وأُخرى إلى المطلوب، فإذا كان الثبوت على قسمين فكيف يمكن لنا جعله في الإثبات قسماً واحداً؟

وثانياً: ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّه لو سلّمنا امتناع تقييد المعاني الملحوظة آلية، فانّه إنّما يمنع عن التقييد لو أنشأ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أنشأ من الأوّل مقيّداً غاية الأمر قد دلّ بدالّين وهو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً.

الرابع: انّ تقييد مفاد الهيئة يستلزم تعليق الإنشاء وهو أمر محال، لأنّ الإنشاء من مقولة الإيجاد وهو لا يقبل التقييد، بل أمره دائر بين الوجود والعدم، فامّا أن يكون الإيجاد محقّقاً أو غير محقّق، ولا معنى للإيجاد المعلّق من غير فرق بين الإيجاد التكويني والإنشائي.

يلاحظ عليه: بأنّ ما أُفيد من أنّ الإنشاء لا يقبل التعليق، فهو كالإيجاد أمره دائر بين الوجود والعدم غير أنّ القيد يرجع إلى المنشأ فهاهنا انشاء وهاهنا منشأ، والأوّل غير مقيّد والثاني وهو الطلب مقيد.

---

١ - أجود التقريرات:١/١٣١.

توضيحه: انّ الانشاء عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الإيجادي والاستعمال لا يقبل التعليق، فانّه إمّا يُستعمل اللفظ في معناه الإيجادي أو لا يستعمل.

ثمّ إنّ استعمال اللفظ لغاية إيجاد معناه تارة يكون المستعمل فيه الطلب المطلق كما إذا قال: أقم الصلاة، وأُخرى يكون مفاده الطلب المقيّد كما إذا قال: ﴿**أَقم الصلاة لدلوک الشمس**﴾ ومعناه الطلب والبعث على تقدير، فلو كان هناک تعليق فإنّما هو في المنشأ لا في الإنشاء.

فإن قلت: بأنّ المنشأ ـ الطلب المعلّق ـ من مقولة الوجود، وهو لا يقبل التعليق، لأنّ النبي امّا موجود أو معدوم وليس هنا قسم ثالث أي الوجود المعلق.

قلت: إنّما ذكرته إنّما يتم في الأُمور التكوينية فالوجود التكويني لا يقبل التعليق، وأمّا الوجود الاعتباري أعني الطلب فلا مانع من تعليقه فتارة يكون المنشأ فلا مانع من الطلب المطلق، وأُخرى الطلب المشروط بشرط الاستطاعة، والاشتباه حصل من قياس الأُمور الاعتبارية بالتكوينية.

الخامس: إذا كان رجوع القيد إلى الهيئة مستلزماً لرجوع القيد إلى المنشأ يلزم تفكيک الإنشاء عن المنشأ، حيث إنّ الإنشاء قد تمّ، مع أنّ المنشأ أعني الطلب غير موجود، للاتفاق على عدم حصول الطلب قبل تحقّق الشرط، وهذا نظير القول بتحقّق الإيجاد من دون أن يتحقّق الوجود وهو محال.

يلاحظ عليه: بأنّ المنشأ غير منفک عن الإنشاء، وذلک لأنّ المنشأ لو كان هو الطلب المطلق لكان لما ذكر وجه، وأمّا إذا كان المنشأ الطلب على تقدير حصول الشرط فهذا النوع من الطلب موجود قبل حصول الشرط.

فإذا قال: أقم الصلاة عند دلوک الشمس، فالطلب على تقدير الدلوک

موجود وإن لم يكن هناک دلوک وينقلب إلى الطلب المطلق بعد دلوكها.

والحاصل: انّ الأُمور الاعتبارية رهن شيئين:

الأوّل: ترتّب الأثر عليه.

الثاني: عدم التناقض في الاعتبار.

وعلى ضوء هذين الأمرين لا مانع من إنشاء الطلب المطلق كما لا مانع من انشاء الطلب المقيّد، وذلک لأنّ المولى ينظر إلى أحوال المكلّفين فيرى بعضهم واجداً للشرط فعلاً، كما يرى البعض الآخر فاقداً له لكنّه سوف يحصله أو يحصل له، فعندئذٍ ينشئ الوجوب المقيّد ليكون حجّة في حقّ الحائزين للشرط بالفعل وللحائزين له عند حصول الشرط.

وبكلمة قصيرة انّ الاستدلال الرابع كان مبنياً على أنّ رجوع القيد إلى الهيئة يستلزم تعليق الإنشاء، وهو لا يقبل التعليق، كما أنّ لب الدليل الخامس هو أنّ رجوع القيد إلى الهيئة يستلزم تفكيک المنشأ عن الإنشاء حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

والجواب عن كلا الاستدلالين بماعرفت.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإنشاء غير معلّق وإنّما المعلّق هو المنشأ، وهو غير قابل للتعليق في التكوين دون عالم الاعتبار، فيمتنع إيجادالوجود المعلق على شيء لم يحصل، لكنّه يجوز إنشاء طلب معلّق بشرط غير حاصل.

وأمّا الثاني: فالمنشأ غير منفک عن الإنشاء، بل هو يلازم الطلب المعلّق في مقابل عدم الطلب أصلاً أو الطلب المنجز.

وممّا يرشدک إلى إمكان المنشأ (الملک) المعلق صحّة الوصية التمليكية فيما إذا قال المولى: هذه الدار لزيد بعد وفاتي، فالإنشاء فعلي مع أنّ المنشأ معلّق، وهو

حصول الملكية للموصى له بعد وفاته أو بعد قبوله، وفائدة هذا الإنشاء انّ الدار تكون ملكاً منجّزاً له بعد الموت.

ثمّ إنّ الظاهر من متاجر الشيخ تصوّر رجوع القيد إلى الهيئة وقد صرّح بأنّه لا مانع من إنشاء الملكية المعلّقة لكن الإجماع قام على بطلان التعليق، فما أُفيد هنا يخالف ما صرّح به في متاجره.[1]

سؤال وإجابة

أمّا السؤال وهو انّه إذا كان الطلب فعلياً مطلقاً وكان القيد قيداً للواجب عند الشيخ فيجب ـ بحكم إطلاق الوجوب ـ تحصيل تمام قيود الواجب من غير فرق بين الوضوء والاستطاعة، لأنّ الوجوب مطلق والواجب مقيد وإطلاق الوجوب يدعو إلى تحصيل الواجب بعامة قيوده مع انّ الشيخ لا يقول بوجوب تحصيل الشرط في الواجب المشروط بل يعتقد بشرطية حصوله لا تحصيله.

أمّا الجواب: فقد أجاب الشيخ عن هذا السؤال بقوله: إنّ الفعل المقيّد قد يكون ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون الفعل والقيد مورداً للإلزام، وقد يكون متعلّق التكليف ذا مصلحة، لكن على تقدير وقوع القيد، لا على وجه التكليف، ففي كلّ هذه الصور ينبغي للحاكم أن يعبّر عن المقصود بلفظ يكون وافياً بمقصوده.[2]

وإلى ذلك ينظر قول المحقّق الخراساني في تقرير رجوع القيد إلى المادة لبّاً: قد يكون القيد مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك

---

١ - المتاجر، كتاب البيع، ص ١٠٠.

٢ - مطارح الأنظار:٤٩.

على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به.[١]

وقوله أيضاً: فانّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاک الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلّق به الطلب؟[٢]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح ثبوتاً حيث إنّ المصلحة تارة تكون قائمة بالفعل المقيد على وجه يكون القيد مورداً للإلزام والتحصيل، وأُخرى تكون قائمة بالفعل المقيّد على وجه لا يكون القيد مورداً للإلزام بل يرجى حصوله، وامّا إثباتاً فظاهر إطلاق الوجوب تحصيل عامة القيود، لأنّ الوجوب مطلق والفعل مع قيده واقعان تحت دائرة الطلب، فكما تعلّق الطلب بنفس الفعل تعلّق بغيره، فيكون الكلّ مورداً للإلزام.

اللّهمّ إلاّأن يدلّ دليل من خارج على أنّ القيد مطلوب الحصول لا مطلوب التحصيل.

مسائل ثلاث:

المسألة الأُولى: هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟

المسألة الثانية: إذا كان الوجوب إنشائياً فما فائدته؟

المسألة الثالثة: إذا شكّ في كون القيد راجعاً إلى الهيئة أو المادة فما هو المرجع؟ وإليک البحث فيها تباعاً.

المسألة الأُولى: الوجوب فعلي أو انشائي

هل الوجوب على فرض رجوع القيد إلى الهيئة فعلي أو إنشائي؟ والمراد من

---

١ - كفاية الأُصول: ١/١٥٣.

٢ - كفاية الأُصول: ١/١٥٨.

الفعل هو البعث على كلّ تقدير ومن الانشائي هو البعث على تقدير دون تقدير، فإذا كان هذا هو المراد من الفعلي والإنشائي، فالوجوب في الواجب المشروط، إنشائي، إذ ليس هناك بعث على كلّ تقدير بل بعث على تقدير، والمفروض عدم حصول المعلّق عليه فلا يكون هناك بعث فعلي إلاّ إنشاء البعث.

نعم لو قلنا بأنّ المراد من الفعلي كلّ حكم بيّنه الشارع على لسان نبيّه أو وصيّه من غير فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط، فيكون الجميع فعلياً في مقابل الإنشائي وهو الحكم الذي يكون مخزوناً عند النبي والوصي غير مبيّن لمصلحة في عدم البيان كالأحكام المخزونة عند صاحب الأمر صلوات اللّٰه عليه.

ولكن هذا المصطلح صحيح بالنسبة إلى كلّ الأحكام، فهي بين مبيّنة ومخزونة، فالمبيّنة هي الفعلية والمخزونة هي الشأنية.

وأمّا إذا لوحظ الحكم بشخصه فيعبر بالفعلي عمّا فيه البعث والتحريك فعلاً وبالإنشائي ما ليس كذلك، وعلى هذا الغرار فالوجوب في الواجب المشروط إنشائي لا غير.

لكن المحقّق العراقي مع اعترافه برجوع القيد إلى الهيئة دون المادة زعم كون الوجوب في الواجب المشروط فعلياً وأفاد في هذا الصدد بمايلي:

إنّ الآمر إذا التفت إلى كون فعل غيره ذا مصلحة على تقدير خاص أراده منه على ذاك التقدير، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته المذكورة أظهرها بما يجده مظهراً من قول أو فعل، فإذا أظهر إرادته التشريعية، اعتبر العرف هذا الإظهار حكماً وطلباً، وقالوا: حكم الشارع مثلاً على كذا بكذا، لأنّ جميع ما يمكن أن يصدر ويتأتى من الأمر قد حصل منه من شوقه وإرادته وإظهاره إرادته المتعلّقة

بالفعل، الذي علم اشتماله على المصلحة إمّا مطلقاً أو على تقدير دون تقدير.

فالوجوب مطلقاً ـ في المشروط والمطلق ـ حكم فعلي حصل شرطه أم لم يحصل، ولا يعقل أن يكون للحكم نحوان من الوجود ليكون إنشائياً قبل تحقق شرطه وفعلياً بعده.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: انّ ما ذكره من أنّ الإرادة المظهرة بنحو من الأنحاء يعتبره العرف حكماً وطلباً له، ليس بتام، لأنّ الإرادة من مبادئ الحكم ومقدماته وليس نفس الحكم ولا جزءاً منه وإنّما الحكم هو الإنشاء النابع عن الإرادة.

والدليل على ذلك انّه ربّما يبعث المولى عبده وينتزع منه الحكم مع الغفلة عن الإرادة الكامنة في ذهن المولى التي نجم منها الحكم.

ويوضح ذلك: انّا ننتزع الحكم من الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية المنشأتين بالإنشاء اللفظي أو الفعلي من دون ملاحظة انّ إنشاءهما نابع عن إرادة سابقة، فما أفاده من أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، أمر لا يساعده الاعتبار.

وثانياً: لو سلّمنا انّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة بفعل أو قول، ولكن يوصف الحكم بالفعلي إذا تعلق البعث بالشيء على كلّ تقدير لا إذا تعلّق به على تقدير خاص، والمفروض عدم حصول المعلّق عليه.

فإن قلت: إذا كان الحكم نابعاً عن الإرادة فهل الإرادة فعلية أو تقديرية؟ فعلى الأوّل كيف تكون المبادئ فعلية مع عدم كون الحكم فعلياً، وعلى الفرض الثاني يلزم التعليق في الوجود التكويني أي الإرادة والتعليق في التكوين أمر محال؟

قلت: لا شكّ أنّ الإرادة فعلية ولكن إرادة المولى لا تتعلق بفعل الغير لما

---

١ - بدائع الأ فكار:١/٣٤٠.

عرفت من امتناع تعلّق الإرادة بفعل الغير، لأنّ فعل الغير خارج عن اختيار المريد فكيف تتعلّق به الإرادة، بل متعلّق بفعل المريد وهو ليس إلاّ «إنشاء الحكم فالإرادة فعلية، لفعلية متعلّقه وهو إنشاء الحكم» ولكنّه لا ينافي أن يكون الحكم غير فعلي، لأنّه يكفي في فعلية الإرادة، هو فعلية نفس الإنشاء، لا فعلية متعلّقه.

وبعبارة أُخرى: الإرادة فعلية وما تعلّقت به الإرادة، أعني: إنشاء البعث أيضاً فعلي، لأنّ المفروض أنّ المولى انشأ البعث لكن إنشاء البعث لا يلازم كون البعث فعلياً، لأنّ المفروض تعلّق البعث المنشأ على تحصيل شيء على تعدّيه .

المسألة الثانية: ما فائدة الوجوب المشروط؟

ربّما يقال بانّه إذا كان الوجوب انشائياً غير فعلي فما فائدة هذا الإنشاء؟

هذا هو الذي ذكره صاحب الكفاية بصورة السؤال والجواب، فقال:

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً؟

فأجاب عنه بقوله: كفى فائدة له أنّه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان حينذاك متمكّناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه وتقديرياً بالنسبة إلى الفاقد له.

وأورد عليه المحقّق العراقي: بأنّ إنشاء التكليف من المقدّمات التي يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلّف به في الخارج ، والواجب المشروط على مبنى المشهور ليس بمراد المولى قبل تحقّق شرطه في الخارج، فكيف يتصوّر أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل مالا يريده فعلاً؟فلابدّ أن يلتزم المشهور في دفع هذا الإشكال

بوجود غرض في نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقّق شرطه وهو كما ترى.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه لم يتوصّل بكلامه إلى طلب الإيجاد فعلاً حتّى يقال كيف يتوصّل بكلام ما لا يريد إيجاده فعلاً، بل توصّل به إلى طلب الإيجاد على تقدير حصول الشرط وكم فرق بينهما.

ثمّ إنّ هذا السؤال يوجّه إلى الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد، فيقال ما فائدة هذا الخطاب بالنسبة إلى شخص ليس واجداً للشرط؟ وأمّا الخطابات القانونية الكلّية المتعلّقة بعنوان كالمؤمنين أو الناس فيكفي في تشريع الحكم الكلّي المشروط وجود عدّة من المكلّفين الواجدين للشرط وإن لم يكن الجميع واجداً له، فعندئذٍ ينشأ الحكم الكلي القانوني فيكون باعثاً فعلياً في حق الواجد وباعثاً، إنشائياً بالنسبة إلى غير الواجد وإنّما يصير فعلياً عند حصول الشرط.

المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة؟

إذا لم تكن أدلّة الطرفين مقنعة وشكّ في رجوع القيد، فما هو مقتضى الأصل؟ وقد طرحها السيّد الأُستاذ تبعاً للمحقّق العراقي في هذا المقام، ولكن طرحها المحقّق الخراساني في التقسيم الثاني للواجب، أعني: تقسيمه إلى منجّز ومعلّق، ونحن نرجئ البحث فيها إلى المسألة الثانية، كما نرجئ البحث عن المقدّمات المفوتة إلى ذلك البحث.

---

١ - بدائع الأ فكار:١/٣٤٦.

التقسيم الثاني

تقسيم الواجب المطلق إلى منجّز ومعلَّق

ربّما يقسم الواجب المطلق إلى منجّز ومعلّق بالبيان التالي:

إنّ الوجوب إذا تعلّق بالمكلّف به، ولم يتوقّف حصول الواجب على أمر غير مقدور، كالمعرفة يسمّى منجّزاً، وإن تعلّق به وتوقّف حصول الواجب في الخارج على أمر غير مقدور، كالوقت في الحج يسمّى معلقاً، فانّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور.[1]

وحاصل مرامه: إذا لم يكن وجوب الواجب ولا نفس الواجب متوقّفين على حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المنجز كالمعرفة ، وإن كان وجوبه غير متوقّف على شيء لكن كان الواجب متوقّفاً على حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المعلّق أي علق الإتيان به على مجيء زمنه، وعلى ذلك فالوجوب والواجب في المنجّز حاليّان، وفي المعلّق الوجوب حاليّ والواجب استقبالي.

وفي الحقيقة أنّ ما اختاره صاحب الفصول في تفسير المعلّق هو نفس ما

---

١ - الفصول:٨١ بتلخيص.

فسّر به الشيخ الواجبَ المشروط حيث إنّ الوجوب في الواجب المشروط لدى الشيخ مطلق والواجب مقيّد، غير انّ صاحب الفصول خصّ القيد في كلامه المتقدّم بغير المقدور وهو عمّمه إلى المقدور وغير المقدور. وبالتالي المعلّق قسم من الواجب المشروط لدى الشيخ.

ثمّ إنّه أورد على هذا التقسيم إشكالات ستة نذكرها تباعاً مع ما فيها من الانظار.

الأوّل: ما أورده المحقّق الخراساني قائلاً: بأنّه لاوجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر أخذ على نحو لا يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب.[1]

يلاحظ عليه: أنّ صاحب الفصول لم يخصّه بغير المقدور بشهادة أنّه قال بعد العبارة المتقدمة: واعلم انّه كما يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر غير مقدور، كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله.[2]

الثاني: ما أورده هو أيضاً بقوله: لا وقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كون الواجب حالياً أو استقبالياً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهم، ولا اختلاف فيه، فإنّ ما رتبه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب.[3]

توضيحه: انّ الداعي إلى تصوير الواجب المعلّق إنّما هو دفع الإشكال عن

١ - كفاية الأُصول:١/١٦٤.
٢ - الفصول:٨١
٣ - كفاية الأُصول:١/١٦١.

المقدّمات المفوتة، حيث أطبق القوم على وجوب الغُسل على الجنب الصائم قبل طلوع الفجر، وقطع المسافة على المستطيع قبل زمان الحجّ، ولا يتعلّق الوجوب بهما إلاّ بجعل الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، فعندئذٍ وجوب المقدّمة إنّما هو من آثار إطلاق الوجوب وحاليته لا من استقبالية الواجب، فلا ثمرة لهذا التقسيم، لأنّ الذي يميّز المعلّق عن المنجّز إنّما هو استقبالية الواجب في الأوّل دون الثاني وليس لذلك القيد أثر عملي.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه لم يرتب الثمرة على المعلّق في مقابل المنجّز حتّى يقال بأنّ الثمرة مشتركة بينهما، بل على المعلق في مقابل الواجب المشروط ـ على مذهب المشهور ـ، فالواجب المشروط بما انّ الوجوب غير حالي لا تجب مقدّماته بخلاف الواجب المعلّق فبما أنّ وجوبه حالي تجب مقدماته المفوتة.

الثالث: ما أورده المحقّق ملا علي النهاوندي وربّما ينسب إلى السيد العلاّمة الفشاركي وقد نقله المحقّق الخراساني بتلخيص مخل، وقال:

إنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بأزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد تكون الارادة منفكة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عمّا تتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخّر.[2]

وحاصل هذا الإشكال: انّ تجويز الواجب المعلّق يستلزم تفكيك الإرادة عن المراد وهو محال، بتوضيح أنّ وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، غير أنّ الثانية تتعلق بفعل النفس والأُولى بفعل الغير، فكما أنّ الإرادة في

١ - كفاية الأُصول: ١٦١/١.
٢ - كفاية الأُصول: ١٦٢/١.

التكوينية لا تنفك عن المراد فهكذا الثانية.

أمّا التكوينية فإذا ظهرت الإرادة في لوح النفس، استعقبت حركة العضلات التي يستتبعها المراد، فهناك أُمور ثلاثة: إرادة، وتحريك للعضلات، وإيجاد للمراد.

فهكذا الأمر في الإرادة التشريعية فهناك إرادة تشريعية التي تستعقب الإيجاب على المكلّف، وهو لا ينفك عن حركة العبد وإطاعته إذا كان مطيعاً.

ولازم ذلك استحالة الواجب المعلّق، لأنّه يستلزم انفكاك الإيجاب عن حركة العبد، وهو مستحيل، فالإيجاب بمنزلة تحريك العضلات، وحركة العبد نحو المراد بمنزلة حركة الشخص نحو المراد كلمة بكلمة.

أقول: ما ذكره يتركّب من أمرين:

١. الفرق بين الإرادتين هو أنّ التكوينية تتعلّق بفعل النفس والتشريعية بفعل الغير.

٢. الوجه المشترك بين الإرادتين هو امتناع انفكاك الإرادة عن المراد، فاستنتج من المقدمتين أنّ الإرادة لا تتعلّق بأمر استقبالي في التكوين والتشريع .

أقول: أمّا الوجه الأوّل وهو بيان الفرق بين الإرادتين فهو غير صحيح، لما سمعت منّا مراراً من أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّبالفعل الاختياري، والفعل الاختياري هو فعل النفس، فينتج أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بفعل النفس، وأمّا فعل الغير فهو خارج عن سلطان المريد، فكيف يريده مع أنّه ليس تحت قدرته؟ ولذلك ربّما يعصي ولا يطيع ، كلّ ذلك يدلّ على أنّ التشريعية كوزان التكوينية تتعلّق بأمر اختياري غير أنّ متعلّقها في التشريعية هو إنشاء البعث وفي غيرها تحريك

الأعضاء أو انجاز المراد الخارجي كما سيوافيك.

وأمّا الوجه الثاني، أعني: تفكيك المراد عن الإرادة فنبحث عنه في مقامين:

الأوّل: في الإرادة التشريعية.

والثاني: في الإرادة التكوينية.

أمّا الأوّل: سواء أجاز تفكيك المراد عن الإرادة أم لم يجز، فالإرادة في التشريعية مطلقاً غير منفكّة عن المراد، وذلك لأنّ المراد فيها هو إنشاء الطلب والبعث أو إنشاء الزجر، والمفروض تحقّق الإنشاء بعد الإرادة، وكون المراد حالياً أو استقبالياً لا يضر بفعلية المراد في الإرادة التشريعية، لما عرفت من أنّ المراد فيها هو فعل المريد وهو نفس إنشاء البعث.

وأمّا فعل المكلّف فهو خارج عن حيطة الإرادة التشريعية.

فظهر من ذلك أنّ الإرادة غير منفكّة عن المراد في هذا القسم.

وأمّا المقام الثاني، أعني: عدم تفكيك المراد عن الإرادة التكوينية أو تفكيكه عنها، فهو بحث فلسفي لا يمت إلى المسائل الأُصولية بصلة، غير انّا نبحث فيه بمقدار الحاجة.

قد عرفت استدلال المحقّق النهاوندي حيث إنّه سلّم عدم الإنفكاك في الإرادة التكوينية ولم يقم عليه دليلاً، غير انّ المحقّق الإصفهاني قد أقام عليه دليلاً في تعليقته على الكفاية حيث قال: إنّ النفس في وحدتها كل القوىٰ، وفي كلّ مرتبة عينها، فإذا أدركت في مرتبة العاقلة فائدة الفعل تجد في مرتبة القوة الشوقية شوقاً إليه، وإذا لم تجد مزاحماً تخرج منها إلى حدّ الكمال الذي يعبّر عنه بالقصد والإرادة وينبعث منها هيجان في القوة العاملة ويحرك العضلات، ومن

الواضح أنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي، إلاّ انّ الإرادة لا يمكن تعلّقها بأمر استقبالي، وإلاّ يلزم تفكيك العلّة التامة عن معلولها، أعني: انبعاث القوة العاملة المنبثّة في العضلات، وأمّا الشوق المتعلّق بالمقدّمات بما هي مقدّمات فإنّما يحصل من الشوق إلى ذيها، لكنّه فيها يحصل إلى حد الباعثية لعدم المزاحمة، دون ذي المقدّمة فانّه فيه يبقىٰ بحاله إلى أن يرفع المانع.[1]

وحاصل ما أفاد: انّ الإرادة علّة تامّة لتحريك العضلات، فلو كان المراد فعليّاً صارت الإرادة سبباً لتحريك العضلات، لأنّ تعلق الإرادة بالمراد الفعلي دليل على عدم الحوائل والموانع لنيل المراد فتتعلق الإرادة بمعلولها، أي تحريك العضلات، وأمّا إذا كان المراد استقبالياً فبما أنّ هناك حوائل بين النفس المريد والمراد بشهادة كون المراد استقبالياً فلا تستعقب الإرادة تحريك العضلات مع أنّ الإرادة علّة تامة لتحريكها وهو بمنزلة تفكيك المعلول (تحريك العضلات) عن علته و(الإرادة).

هذا توضيح مرامه.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبنيّ على أنّ في الأفعال الإرادية إرادة واحدة وهي تستمدّ وجودها من العلم بالفائدة إلى الشوق ومنه إلى حصول القصد والإرادة الذي يستعقب تحريك العضلات نحو الفعل الإرادي، فلو صحّ ذلك لصحّ ما ذكره من أنّ تعلّق الإرادة بأمر استقبالي يستلزم تفكيك العلة التامة(الإرادة) عن معلولها أي تحريك العضلات، لأنّ في مثل المقام لا تستعقب الإرادةُ تحريك العضلات، لعلمها بوجود حوائل بين النفس والمراد، فلا فائدة في مثله لتحريك العضلات.

---

١ - نهاية الدراية:٢/٧٢ طبعة آل البيت.

وأمّا لو قلنا بأنّ في كلّ فعل خارجي إرادي إرادتين إحداهما تتعلّق بتحريك العضلات والأُخرى بإنجاز العمل الخارجي.

فلو كان متعلّق الإرادة الثانية أمراً فعلياً تستعقب ذلك ظهور إرادة أُخرى متعلّقة بتحريك العضلات لاستشعار النفس بعدم الموانع بشهادة أنّ الإرادة تعلّقت بأمر فعلي.

وأمّا لو كان متعلّق الإرادة الثانية أمراً استقبالياً ، ففي مثله لا تحدث إرادة متعلّقة بتحريك العضلات، لأنّ تعلّقها بأمر استقبالي قرينة على وجود الحائل بين النفس والمراد، وبالتالي لا تظهر في لوح النفس إرادة محرّكة للعضلات حتى يقال: يلزم تفكيك العلة عن المعلول.

والذي يدلّ على تعدّد الإرادة هو أنّه لو كان هناك إرادة واحدة، متعلّقة بتحريك العضلات كان الفعل الخارجي فعلاً غير إرادي لعدم تعلّق الإرادة به، وتصوّر انّإرادة واحدة تتعلّق بتحريك العضلات وإنجاز العمل بالفعل الخارجي، أمر مرفوض، وذلك لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد، فإذا تعدّد المراد (تحريك العضلات وإنجاز العمل) فلا محالة تتعدد الإرادة.

والذي يدعم تعلّق الإرادة بأمر استقبالي هو أنّ إرادته سبحانه إرادة بسيطة قديمة تعلّقت بخلق الأشياء حسب التدريج في عالم المادة فالإرادة قديمة والمراد أمر حادث.

وبذلك يعلم أنّ ما اشتهر بين الأعاظم من أنّ الإرادة علّة تامّة لا تتخلّف عن المراد بين صحيح وغير صحيح، فإن أُريد الإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات فهو صحيح، وإن أُريد تعلّقها بالعمل الخارجي فليس بصحيح، لأنّها ليست علّة تامة فيمكن تخلّفها عن المراد إلاّ إذا كانت هناك إرادة ثانية متعلّقة بتحريك

العضلات.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات فسّر إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقبالي بأنّه إن كان المراد من الإرادة هو الشوق فلا شكّ في تعلّقها بأمر استقبالي كتعلّقها بأمر حالي، وهذا لا يحتاج إلى إقامة برهان، بل هو أمر وجداني، وإن أُريد منها الاختيار وإعمال القدرة فهي لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخّر فضلاً عن فعل غيره، ولذا لا يمكن تعلّقها بالمركب من أجزاء طولية كالصلاة دفعة واحدة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الإرادة ليست نفس الشوق بشهادة أنّ الإنسان يريد شرب الدواء المرّ مع عدم الشوق، ولا إعمال القدرة، فانّه من آثار الإرادة ونتائجها، بل هي عبارة عن إجماع النفس وتصميمها وجزمها بحيث لا يرى المريد في نفسه أيَّ تردد في الإتيان بالعمل، فحينئذٍ إذا كان المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، تتعقبها إرادة أُخرى بتحريک العضلات، وإن كانت هناک موانع لا تكون هناک إلاّ إرادة واحدة متعلّقة بالمطلوب بالذات إلى أن يرتفع المانع، فتنقدح إرادة أُخرى بتحريک العضلات.

وأمّا ما استشهد به في ذيل كلامه على مدّعاه (الإرادة لا تتعلّق بأمر استقبالي)بعدم تعلّقها بالمركّب من أجزاء طولية كالصلاة دفعة واحدة، فغير تام، لأنّعدم تعلّقها به لأجل أنّه مستلزم لاجتماع النقيضين، لأنّ كون الشيء تدريجياً يستلزم التعاقب في الوجود، وكونه دفعياً يستلزم خلافه. وهذا بخلاف ما إذا تعلّقت بالمركب من أجزاء طولية على نحو التدريج فانّه في غاية الإمكان، بل لا محيص عنه، وإلاّيلزم تعدّد الإرادة حسب تعدّد الأجزاء الكثيرة وهو كما ترى.

---

١ - المحاضرات:٣٥٢/٢.

الإشكال الرابع

ما ذكره شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري من أنّ إطلاق الوجوب وكون القيد راجعاً إلى الواجب، يقتضي ايجاب الفعل مع القيد وهذا إنّما يتصوّر في القيود الاختيارية، وأمّا القيود الخارجة عن قدرة المكلّف فيستحيل تعلّق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلّف، فلا محيص عن إرجاع القيد إلى الهيئة، فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من أقسام الطلب المشروط.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الشيء تارة يلاحظ جزءاً للواجب وأُخرى شرطاً له، ففي الأوّل يكون القيد والتقيّد داخلين في الواجب، وأمّا على الثاني فيكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً.

إذا عرفت ذلك فانّ الإشكال إنّما يرد إذا كان الوقت جزءاً للواجب فيجب إيجاده بحكم إطلاق الوجوب مع أنّه خارج عن اختيار الإنسان.

وأمّا إذا كان شرطاً على نحو يكون ذات القيد خارجاً والتقيّد داخلاً فامتثاله أمر ممكن، مثلاً انّ الزمان والسماء خارجان عن اختيار المكلّف، إلاّ انّ إيجاد الصلاة تحت السماء مقدور وإتيانها في الوقت المزبور أمر ممكن.

الخامس: ما حكاه المحقق الخراساني من عدم القدرة على المكلّف به في حال البعث مع أنّها من الشرائط العامة.

والإجابة عنه واضحة حيث إنّ الشرط كما ذكره المحقّق الخراساني القدرة على الواجب في زمان لا في زمان الإيجاب والتكليف.[2]

---

١ - درر الفوائد: ١/٧٦.

٢ - كفاية الأُصول: ١/١٦٤.

السادس: ما ذكره المحقّق النائيني في كلام مفصّل كما جاء في تقريراته ويتألف كلامه من أُمور ثلاثة:

١. كلّ القيود ترجع إلى الموضوع

إنّ الأحكام الشرعية موضوعة على نهج القضايا الحقيقية، وهي عبارة عن وضع الحكم على العنوان الكلي الصادق على الأفراد المتحقّقة أو المقدرة عبر الزمان على نحو يكون الإنشاء أزلياً وفعلية الحكم مشروطة بتحقّق الموضوع، فقوله سبحانه: ﴿**وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البيتِ مَن استطاعَ إِليهِ سَبيلاً**﴾[1]، بمنزلة قولنا:«الإنسان العاقل البالغ المستطيع يجب عليه الحجّ» فالحكم مترتب على موضوع كلي لا تنحصر مصاديقه بالموجودين وقت التشريع بل يشمل مصاديقه عبر الزمان.

فإذا كانت القيود راجعة إلى الموضوع فلا معنى لاستثناء قيد الزمان فهو أيضاً راجع إلى الموضوع كسائر الشروط، فكأنّه يقول: الإنسان البالغ العاقل المستطيع المدرك لزمان الحج يجب عليه الحجّ، ومن المعلوم أنّ كلّ حكم مشروط بوجود الموضوع فيكون الموضوع بعامّة شروطه قيداً للحكم أي الوجوب، من غير فرق بين الاستطاعة والزمان، فكما أنّه لولا الاستطاعة لا وجوب فهكذا لولا الزمان لا بعث فعلي.

---

١ - آل عمران:٩٧.

٢. لا فرق بين الاستطاعة والزمان

يقول ﷾ : نحن نسأل القائل بالواجب المعلّق، أيّة خصوصية في الوقت حتى يتقدّم الوجوب عليه؟ مع أنّا لم نقل بذلك في سائر القيود من البلوغ والاستطاعة مع اشتراك الكلّ في كونه مأخوذاً قيداً للموضوع، فأيّ فرق بين الوقت والاستطاعة، بحيث يتقدم الوجوب على الأوّل دون الثاني؟

٣. الزمان أولى أن يكون قيداً للوجوب

ثمّ إنّه ﷾ أفاض الكلام وقال: إنّ الأمر في الوقت أوضح، لأنّه لا يمكن أخذه إلاّ مفروض الوجود، لأنّه أمر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك، ويكون فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً، وإلاّ يلزم تكليف العاجز.[1]

يلاحظ على الأوّل: أنّ إرجاع عامّة القيود إلى الموضوع غير تام، وذلك لما عرفت عند البحث في الواجب المطلق والمشروط انّ القيود ثبوتاً على قسمين:

قسم لها دور أساسي في ظهور الإرادة وانقداحها في النفس على نحو لولاه لما أراده المولى ـ وإن كان المتعلق ذا مصلحة ـ وهذا كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، فانّ الحجّ مطلقاً ذو مصلحة من غير فرق بين المستطيع والمتسكع، لكن إيجابه على نحو الإطلاق مستلزم للحرج، ولذلك قيّد المولى الوجوب بالاستطاعة لئلا يكون حرج بالنسبة إلى غير المستطيع، فهذا القسم من القيود يرجع إلى الوجوب. وبعبارة أُخرى يرجع إلى الموضوع، ويصحّ قوله: إنّ الموضوع البالغ العاقل المستطيع.

---

١ - لاحظ فوائد الكاظمي :١/١٨٧؛ أجود التقريرات:١/١٤١.

وقسم منه يرجع إلى المتعلّق بمعنى أنّه لولا القيد لما كان فيه أيّة مصلحة، وهذا كما في الطواف بالبيت والصلاة مع الوضوء، فلولا البيت لا يوصف الطواف بالصلاح، كما أنّه لولا الوضوء لا توصف الصلاة بالمصلحة، ففي هذا النوع من القيود لا محيص من القول برجوعها إلى المتعلق دون الوجوب وبالتالي دون الموضوع.

فإذا كانت القيود ثبوتاً على قسمين فكيف جعلها قسماً واحداً؟!

ويلاحظ على الثاني: بوجود الفرق بين الاستطاعة والزمان فانّ للاستطاعة دوراً في ظهور الإرادة وانقداحها في لوح النفس ولذلك يكون قيداً للوجوب وبالتالي جزء الموضوع، وأمّا الزمان فليس له مدخلية في انقداح الإرادة، بل له دور في ترتب المصلحة على الأعمال التي يقوم بها الحاج في أيّام الحج، فالأعمال إنّما تكون ذات مصلحة إذا أتى بها الحاج في الأراضي المقدّسة والأزمنة المحددة، ولو كان له دور في ظهور الإرادة فإنّما هو بتبع تأثيره في المتعلّق، ولأجل ذلك صارت الاستطاعة قيداً للوجوب، وهذا (الزمان) قيداً للواجب.

ويلاحظ على الثالث بأنّما ذكره مبني على عدم الفرق بين كون الزمان جزءاً وشرطاً، والإشكال إنّما يرد إذا كان الزمان جزءاً وهو عبارة عن كون القيد والتقيّد داخلين في المتعلّق مع أنّ الزمان فوق دائرة الطلب فكيف يقع مورد الطلب؟!

وأمّا إذا قلنا إنّ الزمان شرط لا جزء، فالجزء وإن كان خارجاً عن حيّز القدرة ولكن التقيّد داخل في إطار الاختيار فللمكلّف الإتيان بالأفعال في ذلك المقطع من الزمان كما أنّ له الاختيار في الإتيان بها في غير ذلك المقطع. وهذا نظير استقبال الكعبة فانّ الكعبة خارجة عن اختيار المكلّف لكن إيقاع الصلاة نحوها

داخل في اختياره.

وبالجملة، هذه الإشكالات لا تورد أيَّ خدشة على تقسيم الواجب المطلق إلى معلّق ومنجّز، ومن أوضح الأدلّة على إمكان القسمين هو وجود المعلّق والمنجّز بين العقلاء.

بقي هنا إشكال آخر وإن شئت فاجعله سابع الإشكالات، فنقول:

السابع: ما ذكره المحقّق الخوئي من أنّ الواجب المعلّق ليس من أقسام الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه، وذلك لأنّ وجوب الحجّ مثلاً إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق، وبما أنّ التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق وإنّما تعلّق بإيقاعه في زمن خاص، فعلم من ذلك أنّ للزمان دخلاً في ملاكه وإلاّفلا مقتضى لأخذه في موضوعه، وعليه فبطبيعة الحال يكون الوجوب مشروطاً به غاية الأمر على نحو الشرط المتأخر.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني على عدم التفريق ثبوتاً بين القيود الراجعة إلى الإرادة والوجوب والقيود الراجعة إلى المتعلّق، وعلى وفق ما ذكرنا من الضابطة، فالزمان بما له مدخلية في ترتّب المصلحة على المتعلّق على نحو لولا إيقاع الفعل في تلك الفترة لما ترتب على الفعل أي مصلحة، ـ فالزمان ـ قيد للمادة.

وما ذكره من أنّ وجوب الحجّ إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق، لا يثبت مرامه، لأنّا نختار أنّ وجوبه مطلق وله مدخلية في ملاك الواجب، وما رتّب عليه من أنّه إذا كان دخيلاً في الملاك يكون الوجوب مشروطاً به، غير تام لما فيه:

أوّلاً: بالنقض فانّ الوضوء له مدخلية تامّة في الصلاة، مع أنّ الوجوب غير مشروط به.

---

١ - المحاضرات: ٣٤٨/٢.

وثانياً: انّ عدم تعلّق الوجوب بغير ما فيه الملاک، ليس بمعنى اشتراط الوجوب به، بل بمعنى عدم تعلّق الوجوب بما ليس فيه الملاک وتضيّقه ذاتاً لا اشتراطه بالقيد، وهذا كتضيق كلّ حكم بالنسبة إلى موضوعه، إذ ليس كلّ حكم مشروطاً بموضوعه، ومع ذلک ليس له دعوة إلاّ إلى موضوعه.

المقدمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلّق

إنّ الغاية من تقسيم الواجب المطلق إلى منجّز ومعلّق هو رفع الإشكال في قسم من المقدمات الوجودية التي أفتى المشهور بوجوب المقدّمة مع عدم وجوب ذيها، وعندئذٍ أشكل عليهم بأنّ وجوب المقدّمة نابع عن وجوب ذيها، ومعه كيف وجد المعلول دون العلة، وذلك في الموارد التالية:

١. وجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت لواجده إذا علم عدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت.

٢. وجوب الغسل للمستحاضة قبل الفجر في الصيام الواجب.

٣. وجوب تحصيل المقدّمات الوجودية للحج قبل وقته.

٤. تعلّم الأحكام للبالغ قبل مجيء وقت وجوب العمل، إذا ترتب على تركه فوت الواجب.

إلى غير ذلك من الموارد التي يتقدّم فيها وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، وهو بمنزلة تقدّم المعلول على العلة.

فقد اختار كلّ مهرباً نشير إليه.

١. ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلى المادة،والوجوب مطلق والواجب مقيّد بقيد اختياري أو غير اختياري، ففي الموارد المذكورة وجوب المقدّمة رافق وجوب ذيها، لإطلاق الوجوب وعدم تقيّده بقيد، حتّى لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّقه والمفروض عدم تحقّقه.

٢. تخلّص صاحب الفصول بجعل هذه الموارد من قبيل الواجب المعلّق حيث إنّ الوجوب حاليّ والواجب استقباليّ، وما اختاره من المعلّق هو نفس ما اختاره الشيخ الأنصاري في تفسير الواجب المشروط، غير أنّ صاحب الفصول، قسّم المطلق إلى منجّز ومعلّق، مع تسليمه تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط فهو مع القول بالواجب المشروط، أبدى ذلك التقسيم.

٣. ما اختاره المحقّق الخراساني من جعل الشرط في هذه الموارد من قبيل الشرط المتأخّر الذي مرجعه عنده إلى الشرط المقارن فيكون وجوب ذيها فعلياً، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، قال ﷺ : لا إشكال في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه في الموارد الثلاثة:

١. فيما إذا كان منجزاً وكان الوجوب والواجب حاليّين.

٢. فيما إذا كان معلّقاً وكان الوجوب حالياً دون الواجب.

٣. أو مشروطاً بشرط متأخّر كان معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعلية وجوبه وتنجّزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمة فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به.[1]

١ - كفاية الأُصول:١/١٦٥ـ١٦٦.

٤. ما اختاره المحقّق الأردبيلي في خصوص مسألة خصوص التعلّم قبل الوقت وهو القول بالوجوب النفسي التهيئي للجاهل البالغ الذي يعلم عدم تمكّنه من التعلّم بعد دخول الوقت فهو واجب نفسي لكن يُهيّئ الإنسان لواجب آخر.

٥. ما اختاره شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في سالف الزمان وهو أنّ الوجوب هنا وجوب عقلي إرشادي إلى حفظ غرض المولى، لأنّ العقل لا يفرق في القبح بين مخالفة التكليف الشرعي وبين مخالفة التكليف العقلي حيث إنّ العقل يستقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذيها، لأنّ في ترك الإتيان تفويت للملاك والغرض اللازم وإلى هذا الجواب أشار المحقّق الخراساني حيث قال: بل لزوم الإتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة.

٦. ما اختاره السيّد الأُستاذ وهو القول بوجوب المقدّمة غير المترشحة من وجوب ذيها، ومحصله: انّه لا مانع من فعلية وجوب المقدّمة دون فعلية وجوب ذيها، فانّ الإشكال ينشأ من توهم أنّ وجوب المقدّمة ناشئ ونابع عن وجوب ذيها. وعندئذٍ كيف يتصوّر وجود المعلول قبل وجود العلّة، وأمّا إذا قلنا بأنّ لكلّ من الوجوبين مبادئ مستقلة في نفس الأمر، فكما أنّ لذيها مبادئ من تصوّر الفائدة والشوق ثمّ التصميم والجزم، فهكذا في جانب المقدّمة حيث إنّ المولى يتصوّر فائدة المقدّمة ويشتاق إليها ثمّ يريدها بالطلب والإيجاب وعندئذٍ لا مانع من إيجاب المقدّمة قبل إيجاب ذيها.

وبذلك يعلم معنى الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، فإن أُريد الملازمة في مقام الفعلية فهي غير صحيحة، وإن أُريد منها انّ وجوب المقدّمة لا يفارق وجوب ذيها ولو في موطنه ومحلّه، لأنّ وجوبها غيري ومثله لا ينفك عن الوجوب النفسي ولو بعد فترة فهذا صحيح.

وبذلک يعلم عدم تمامية ما أفاده المحقّق الخراساني من تصوير أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذيها، ولذلک يكشف وجوبها آناً عن وجوب ذيها حيث قال: إنّ وجوب المقدّمة إنّما يكشف بطريق الإنّ عن سبق وجوب ذيها، لو كان وجوبها ناشئاً عن وجوبه، وإرادتها ناشئة من إرادته.

ولكنّک عرفت خلافه، وإنّ وجوب ذيها أو إرادته بمنزلة العلّة الغائية التي لا يعتبر إلاّ تقدّمها ذهناً لا خارجاً،ويكفي في المقام العلم بأنّه سوف يأمر به المولى.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب المقدّمة إنّما يكشف عن وجوب ذيها إنّاً، لو كان وجوبها مترشحاً من وجوبها وإرادتها مترشحة من إرادته، وأمّا إذا كان وجوب ذيها علّة غائية لا علة فاعلية فيمكن أن يتقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، فالخلط حصل من تصوّر أنّ وجوب ذيها علّة فاعلية مع أنّها علّة غائية.

تطبيقات

لقد عرفت انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط، والمطلق إلى المعلّق والمنجّز، فحان البحث عن سرد تطبيقات في هذا المجال.

١. قال سبحانه: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾.[١]

قال المفسرون:المراد من شهود الشهر هو رؤية الهلال أو كون المكلّف حاضراً لامسافراً، والآية ظاهرة في الوجوب المعلّق حيث أوجب على الشاهد في أوّل الشهر وجوبَ صيام الشهر كلّه، فالوجوب حالي والواجب استقبالي.

٢.قال سبحانه: ﴿**وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً**﴾ .[٢]

١ - البقرة: ١٨٥. ٢ - آل عمران:٩٧.

فالظاهر من الآية أنّ وجوب الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة واجب مشروط ولكنّه بالنسبة إلى زمان الحجّ واجب معلق، لأنّه إذا تمكن المكلّف من الزاد والراحلة وجب عليه الحجّ لانقلاب الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلى المطلق فيصير الوجوب فعلياً، لكن الواجب متأخر عن زمان الوجوب فلا مانع من أن يكون وجوب الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة واجباً مشروطاً وبالنسبة إلى زمان الحجّ واجباً معلقاً.

٣. روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام انّه قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلاّ بطهور».[1]

والرواية ظاهرة في كون وجوب الصلاة مشروطاً بالوقت والواجب، واجب مشروط.

إلى غير ذلك من التطبيقات التي في وسع الباحث أن يتدبر فيها.

سؤال وإجابة

أمّا السؤال: أيّ فرق بين إراقة الماء قبل الوقت مع العلم بعدم إمكان تحصيله بعده، وإجناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة أهله قبل الوقت، مع علمه بعدم تمكّنه من الطهارة المائية بعده، حيث أفتوا بعدم جواز الأوّل وجواز الثاني. فهذا التفريق لا يصحّ على أيّ وجه من الوجوه المذكورة.

وأمّا الجواب: فهو ما أفاده المحقّق الخراساني بما هذا حاصله: أنّ الواجبات الشرعية مختلفة من ناحية المقدّمة، فقد تكون القدرة المعتبرة قدرة مطلقة، فعندئذٍ

---

١ - الوسائل:١، الباب٤ من أبواب الوضوء، الحديث١.

يجب تحصيلها أوحفظها، وقد يكون الواجب قدرة خاصّة وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية إذا لم يقدم على مواقعة أهله. فالتجويز من الفقهاء كاشف عن كون المعتبر هو القدرة الخاصّة لا العامة.[1]

إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة

إنّ هنا بحثين: أحدهما ما مرّ من حكم المقدّمات المفوّتة، والثاني انّه إذا لم يكن دليل الطرفين مقنعاً لإثبات أحد القولين فما هو المرجع؟ وقبل الخوض في البحث نذكر أُموراً:

١. ليس البحث بحثاً علمياً صرفاً، بل له ثمرة عملية، وذلك لأنّه إن دلّ الدليل على رجوع القيد إلى الهيئة يكون من قبيل الواجب المشروط فلا يجب تحصيل الشرط، وإن رجع إلى المادة فإنّ إطلاق الوجوب يقتضي وجوب تحصيل القيد إذا كان أمراً اختيارياً، إلاّ إذا دلّ الدليل على أنّ المطلوب حصول القيد لا تحصيله.

نعم لا تظهر الثمرة في القيود الخارجة عن الاختيار كطلوع الفجر وزوال الشمس.

٢. انّ عقد هذا البحث يصحّ ممّن يرى كلاًّ من الهيئة والمادة صالحة للتقييد، وامّا من يرى تقييد الهيئة أمراً محالاً فلا يصلح له البحث في هذا الموضوع، والعجب من الشيخ مع اعتقاده بالامتناع، طرح هذا البحث.

٣. إنّ محط البحث ما إذا كان القيد منفصلاً، وأمّا إذا كان القيد متّصلاً ودار الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة، يصير الكلام مجملاً شأن كلّ كلام محتف

١ - كفاية الأُصول:١/١٦٧.

بما يصلح للقرينية مع عدم وجود ظهور لغوي أو انصراف أو قرينة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في مقتضى الأُصول اللفظية وأُخرى في مقتضى الأُصول العملية، وإليک بيان الأمرين:

مقتضى الأصل اللفظي عند الترديد

استدلّ الشيخ على أنّه إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة وتقييد المادّة، فمقتضى الأصل اللفظي إرجاع القيد إلى المادة دون الهيئة بوجهين:

الأوّل: تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي

وحاصل هذا الوجه: انّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي، وإطلاق المادة إطلاق بدلي، وإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطلاقين فتقييد البدلي أولى من تقييد الشمولي.

إنّ الدليل مؤلف من صغرى وكبرىٰ.

أمّا الصغرى فهي أنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي.

وأمّا الكبرى فهي أنّه إذا دار الأمر بين تقييد أحدهما، فتقييد البدلي أولى من تقييد الشمولي، وإليک توضيح الأمرين:

أمّا الصغرى فلانّه إذا قال: أكرم زيداً (ولم يقيّده) فمقتضى إطلاق الهيئة، وجوب الإكرام على كلّ التقادير سواء أسلّم أم لا، سواء أجاء أم لم يجئ.

وهذا بخلاف المادّة فانّ المطلوب هو الإتيان بفرد من الطبيعة، وقد اشتهر أنّ الطبيعة توجد بفرد واحد وتنعدم بعامّة الأفراد. هذا هو بيان الصغرى.

وأمّا الكبرى فهو تقديم الإطلاق البدلي على الشمولي، لأنّ الدلالة الثانية أقوى من الدلالة الأُولى.

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني بما هذا حاصله: وهو انّ المقرر عند الأُصوليّين وحتّى الشيخ نفسه في باب التعادل والترجيح[1] هو تقديم العام الشمولي على الإطلاق البدلي لا تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، وذلک لأنّه إذا كان الشمول بالدلالة اللفظية الوضعية(العام الشمولي) تكون دلالته تامّة غير معلقة بشيء، بخلاف ما إذا كان الإطلاق البدلي مستفاداً من الإطلاق فدلالته معلّقة على عدم ورود البيان بخلافها، والمفروض أنّ العام الشمولي الذي دلالته وضعية يصلح لأن يكون قرينة وبياناً للقيد في جانب الإطلاق البدلي.

وإن شئت قلت: إنّ الميزان في حفظ أحد المدلولين: الشمولي والبدلي وإيراد القيد على الآخر ليس هو الشمولية أو البدلية، بل الميزان هو قوّة الدلالة وهو يرجع إلى كون أحدهما مدلولاً بالدلالة اللفظية والآخر مدلولاً بالدلالة العقلية، فاللفظية مقدّمة على العقلية، سواء كانت في جانب الشمولي أو في جانب البدلي، فإذا قال: أكرم كل العلماء، ثمّ قال: أهن فاسقاً، وبما انّ النسبة بين الدليلين عموم وخصوص من وجه يتعارضان في العالم الفاسق، فيقدّم العام الوضعي وهو الشمولي على الإطلاق وهو البدلي، وذلک لأنّ دلالة العام دلالة تامّة ودلالة الإطلاق معلّقة على عدم القرينة على خلافه، والمفروض أنّ العام يصلح أن يكون قرينة على الإطلاق، ففي هذا المثال يقدّم الشمولي على البدلي لا بملاكهما، بل ملاک أنّ الأوّل مدلول لفظي والآخر مدلول عقلي، ولو عُكِس، عُكِس، مثلاً إذا قال: أكرم أي واحد من العلماء، بصورة العام البدلي ثمّ قال: ولا تكرم فاسقاً، وبما أنّ بين الدليلين عموماً من وجه، يتعارضان في العالم الفاسق،

١ - الفرائد مبحث التعادل والترجيح ص ٤٥٧ طبعة رحمة الله عند قوله: «ومنها تعارض الإطلاق والعموم».

فيقدّم البدلي على الشمولي بحكم أنّ دلالة البدلي دلالة وضعية ودلالة الشمولي دلالة عقلية. فدلالة اللفظ على البدل غير معلّقة على شيء بخلاف دلالته على الشمولي فانّها معلّقة علىٰ عدم ما يصلح أن يكون قرينة للخلاف.

فقد علم بذلک أنّ الميزان هو تقدّم الدلالة الوضعية على الدلالة الإطلاقية من غير فرق بين الشمولي والبدلي، وأمّا المقام فالمفروض أنّ المدلولين على شاكلة واحدة، حيث إنّ كلاً من الشمولي والبدلي مفهومان من الإطلاق، فهما سيّان في الأقوائية، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

إلى هنا تمّ الوجه الأوّل لتقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة، وإليک بيان الوجه الثاني.

الوجه الثاني: تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة أيضاً ولا عكس

وحاصله: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلک، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

توضيحه: أنّ هذا الوجه كالوجه السابق مؤلّف من صغرى و كبرىٰ.

أمّا الصغرى فلأنّ تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة ولا عكس.

أمّا الكبرى فلأنّ الأمر إذا دار بين تقييدين أو تقييد واحد فالثاني مقدّم.

أقول: الظاهر أنّ الكبرى أمر لا سترة عليه، إنّما المهم هو بيان الصغرى. فنقول: إذا فرض أنّ المولى قال: أكرم زيداً إن جاءک يوم الجمعة، فلو فرضنا أنّ القيد يرجع إلى الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، فبما أنّه لا وجوب قبل مجيء يوم الجمعة، يكون الواجب أيضاً هو الإكرام التوأم مع مجيء زيد، وهذا بخلاف ما

إذا كان القيد راجعاً إلى المادة حيث يكون الإكرام المقيّد بالمجيء يومئذٍ واجباً، فلا يسري التقيد إلى مفاد الهيئة ـ أعني: الوجوب ـ لجواز أن يكون الوجوب حالياً قبل يوم الجمعة والمطلوب استقبالياً.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه إنّما يتمّ إذا كان القيد منفصلاً، بحيث ينعقد لكلّ من الهيئة والمادة إطلاق، فيدور الأمر بين التصرّفين والتصرّف الواحد، وأمّا إذا كان القيد متّصلاً فبما أنّه لم ينعقد للكلام أي ظهور وإطلاق، فلو رجع القيد إلى الهيئة فهو لا يستلزم تقييد المادة، بل يستلزم إبطال محلّ الإطلاق وإلغاء القابلية في المادة، وهو ليس أمراً مخالفاً للأصل.

فلو دار الأمر بين تقييد واحد كالمادة، وتقييد واحد وإبطال محلّ الإطلاق في الآخر، بمعنى أنّه لا ينعقد الإطلاق فيه من أوّل الأمر فلا دليل على الترجيح.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خروج عن موضع النزاع لما عرفت من أنّ النزاع فيما إذا كان القيد منفصلاً، وأمّا إذا كان متّصلاً فيعود الكلام مجملاً لا يعتبر كلّ من الظهورين.

والأولىٰ أن يجاب بأنّ ما ذكره الشيخ وجه عقلي لا ينعقد به الظهور حتّى يكون موجباً لتقديم ما هو الأقوى دلالة وظهوراً على الأضعف كذلك، وقد مرّ منّا القول عند البحث في تعارض الأحوال أنّ ما ذكروه من الوجوه لتقديم بعض الأحوال على بعض كالنقل المجاز مثلاً وجوه استحسانية لا يلتفت إليها العرف ولا ينعقد بها الظهور.

ثمّ إنّ هنا كلاماً للمحقّق النائيني لا يخلو من نكتة حيث قال:

إنّا لو فرضنا ثبوت أقوائية الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، فلا

---

١ - كفاية الأُصول: ١/ ١٦٩ـ ١٧٠.

يوجب ذلك تقديمه عليه، لأنّ الأقوائية إنّما توجب التقديم، لو كان التخالف والتكاذب بينها بالذات، كما في المثالين: «لا تكرم فاسقاً»، «أكرم عالماً» والأوّل يفيد الشمول، والثاني يفيد البدلية، فانّ كلّ واحد منها يكذّب الآخر، إذ لا تجتمع حرمة إكرام الفاسق على إطلاقه ولو كان عالماً مع وجوب إكرام مطلق العالم ولو كان فاسقاً، ففي مثله يقدّم الأقوى على الأضعف، وهذا هو محل الكلام في مبحث التعادل والترجيح، لا في المقام إذ ليس بين إطلاق الهيئة والمادة في أنفسهما تكاذب في المقام إذ لا مانع من كونهما مطلقين غير مقيدين، وإنّما جاء التعارض لأجل علم إجمالي بطروء القيد على أحدهما مع تساويه بالنسبة إلى الأقوى والأضعف، وفي مثله، لا وجه لتقديم الأقوى على الأضعف لما ذكرناه من تساوي العلم الإجمالي.[1]

مقتضى الأصل العملي

قد عرفت أنّه لا أصلَ لفظي في المقام يعتمد عليه، وانّ القيد إذا كان متصلاً يلزم منه الإجمال في الكلام، وإن كان منفصلاً فالعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين يمنع عن الأخذ بواحد منهما، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

وأمّا مقتضاه فلانّ الشكّ في كون القيد راجعاً إلى الهيئة (فلا يجب تحصيله) وإلى المادة (فيجب تحصيله) شكّ في وجوب تحصيل القيد والمرجع فيه البراءة.

نعم الأصل العملي، أعني: البراءة لا يثبت أحد الظهورين أي كون القيد قيداً للهيئة أو المادة.

---

١ - أجود التقريرات: ١/١٦٣ـ ١٦٤.

التقسيم الثالث[1]

تقسيمه إلى نفسي وغيري

عرّف القوم الواجب النفسي والغيري بالتعريف التالي:

النفسي ما أُمر به لنفسه.

والغيري ما أمر به لغيره.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ تعريف النفسي غير جامع، كما أنّ تعريف الغيري غير مانع.

أمّا الأوّل: فلأنّ النفسي ينحصر بمعرفة اللّٰه تعالى التي أمر بها لنفسها، وأمّا سائر الواجبات النفسية كالصلاة والصوم والزكاة فتخرج عن التعريف، لأنّها لم يؤمر بها لأنفسها، بل أمر بها لغاياتها المعلومة من النهي عن الفحشاء وكونه جُنّة من النار واختباراً للأغنياء إلى غير ذلك من الغايات.

وأمّا الثاني: فقد علم ممّا ذكر، لأنّ غير المعرفة إذا خرج عن تحت الواجب النفسي يدخل في الواجب الغيري، لأنّه أمر به لغيره، أعني: المصالح والغايات.[2]

يلاحظ عليه: بأنّ المراد من كلمة «لنفسه» هو ما أمر به لا لبعث آخر، كما أنّ المراد من لفظة «لغيره» ما أمر به لبعث آخر، فالمقيس عليه في تسمية الأمر نفسياً

---

١ - مرّ التقسيم الثاني، ص ٤٧٤.

٢ - مطارح الأنظار: ٦٦.

أو غيرياً هو ملاحظة كون البعث لأجل بعث آخر وعدمه، فالأوّل هو الغيري، والثاني هو النفسي.

وبعبارة أُخرى: الملاك في كون الواجب نفسياً أن يتعلّق به البعث في ملاك فيه لا لأجل بعث آخر، كما أنّ الملاك في كون الواجب غيرياً أن يتعلّق به البعث لأجل بعث آخر، وعندئذٍ تدخل الواجبات النفسية المعلومة كونها نفسية في التعريف الأوّل ولا يعمّه التعريف الثاني.

تعريف ثان للنفسي والغيري

ثمّ إنّ الشيخ لما لم يرتض بالتعريف المتقدّم حاول التعريف بوجه آخر نقله المحقّق الخراساني في «الكفاية»، قال: فإن كان الداعي فيه هو التوصّل به إلى واجب لا يكاد يمكن التوصّل بدونه إليه لتوقّفه عليه فالواجب غيري، وإلاّ فهو نفسي، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة باللّٰه أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.[1]

وبما أنّ الشيخ عمّم الواجب النفسي إلى ما إذا كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة أو محبوبيته بما له من الغايات، أورد عليه في الكفاية، بأنّه لو كان الداعي هو اشتماله على الفائدة المترتبة عليه كان الواجب غيريّاً، فانّه لو لم تكن هذه الفائدة لازمة، لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة.[2]

يلاحظ عليه: أنّ الإشكال نابع من عدم الإمعان في كلام الشيخ حيث إنّه جعل المعيار كون الداعي إلى الأمر التوصّل إلى واجب آخر وعدمه، لا التوصّل إلى الغايات والأغراض وعدمها، والأغراض وإن كانت محبوبة بالذات ولكنها ليست

---

١ - كفاية الأُصول: ١/١٧١.

٢ - المصدر نفسه.

واجبة في الشريعة ولم يتعلّق بها الأمر والطلب.

والحاصل: انّ المعيار في الواجب الغيري كون الداعي إلى الأمر هو التوصّل إلى واجب آخر دلّ الدليل على وجوبه في الشريعة ، فمثل هذا التعريف لا يشمل الصلاة والصوم، إذ لم يكن الداعي إلى الأمر بها هو التوصّل إلى واجب ورد في الشريعة، وكون الداعي من الأمر وإن كان هو التوصّل إلى الأغراض والغايات لكن الأغراض لما لم تقع في إطار الأمر الظاهري لا يصدق على الصلاة كون الأمر بها للتوصل إلى واجب في الشريعة، وكون الأمر بها للتوصل إلى الغاية ليس معياراً في تحديد الواجب الغيري.

وبذلک ظهر صحّة كلا التعريفين ورجوعهما إلى تعريف واحد سواء أقلنا:

النفسي ما أمر به لنفسه لا لبعث آخر.

والغيري ما أمر به لغيره ولبعث آخر، أو قلنا:

الغيري: ما يكون الداعي إلى الأمر، التوصّل إلى واجب آخر.

النفسي: ما لا يكون الداعي التوصّل إلى واجب آخر، وإن كان الداعي إلى الأمر ـ لبّاً ـ هو تحصيل الغايات والأغراض التي ليست واجبة في الشريعة الإسلامية.

فإن قلت: ينتقض التعريف بالظهر والمغرب إذ فيهما كلا الملاكين: النفسيّة والغيرية، وبأفعال الحج، وذلک لأنّ المتقدّم منها واجب نفسي وفي الوقت نفسه وجب لبعث آخر أو لواجب آخر على اختلاف في التعبيرين.

قلت: تقدّم أنّ المقدّمة ليس هي نفس الصلاة أو نفس العمل في أعمال الحجّ، بل المقدّمة هو تقدّمه على العصر، والعمل شيء والتقدّم شيء آخر، أو الشرط تأخّر العصر عن الظهر أو تأخّر السعي عن الطواف، وتأخّرهما لا صلة له

بالظهر والعمل المتقدّمين.

فإن قلت: ما هو حكم المقدّمات المفوتة، إذ هي ليست واجباً غيريّاً لعدم وجوب ذي المقدّمة حتّى يكون البعث بها لأجل بعث آخر، ولا نفسياً لعدم استلزام تركها العقاب، بل العقاب في مسألة اغتسال المستحاضة على ترك الصوم.

قلت: نلتزم بأنّها واجب غيري، فانّ البعث بها لأجل بعث آخر وإن لم يكن البعث .الثاني فعلياً وقد تقدّم أنّه يمكن فعلية وجوب المقدّمة قبل فعلية ذيها.[1]

دوران الوجوب بين النفسي والغيري

إلى هنا تمّ تعريف الواجب النفسي والغيري، فلو تبيّن كون شيء نفسيّاً أو غيرياً فهو، وإلاّ فيرجع إلى الأصل اللفظي أوّلاً، والأصل العملي ثانياً، فيقع الكلام في إمكان التمسّك بالأصلين.

الأوّل: ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟

إنّ مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب نفسياً لعدم حاجة النفسي إلى القيد وحاجة الغيري إليه، فالأمر بالشيء مع السكوت عن شيء آخر آية كونه نفسياً، وأمّا الغيري فلا يكفي فيه الأمر بالشيء، بل يتوقّف على الأمر بالشيء الآخر حتّى يكون الأمر الأوّل لأجل الأمر الثاني، هذا ما لا إشكال فيه، إنّما الكلام في إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة، وإلاّ فلو قلنا بالإطلاق فمقتضاه هو النفسية، والمتأخّرون من الأُصوليّين في المقام بين ناف لإمكان انعقاد الإطلاق

١ - لاحظ ص ٤٩٠، حول مختار السيد الأُستاذ دام ظله.

كالشيخ الأنصاري ومثبت كالمحقّق الخراساني.

استدلّ الشيخ على عدم إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة بوجهين:

الأوّل: أنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقدح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، فانّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبية إلاّ بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها به لا بواسطة مفهومها، ومن المعلوم أنّ الفرد الحقيقي المنقدح في نفس الطالب جزئي لا يقبل فيه التقييد والإطلاق، فلا معنى للتمسّک بإطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياً لا غيرياً.[1]

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ مفاد الهيئة ليس الفرد الحقيقي من الطلب بل مفادها هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف ولا يكاد يكون مفادها، الفرد الحقيقي من الطلب، أعني: ما يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلاّ لما صحّ إنشاؤه بها ضرورة انّه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم ربما يكون هو (الطلب الحقيقي) هو السبب لإنشائه، بل المنشأ هو الطلب الإنشائي والوجود الإنشائي لكلّ شيء ليس إلاّقصد مفهومه بلفظه.[2]

الظاهر وجود الخلط في كلام العلمين.

أمّا الأوّل: فلأنّ ما ذكره الشيخ من أنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقدح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، أمر غير صحيح، فانّ الأُمور التكوينية كالطلب الحقيقي الذي هو عبارة أُخرى عن الإرادة التكوينية ـ لاتحّاد الطلب والإرادة الحقيقيتين ـ غير قابلة للإنشاء، وإنّما القابل للإنشاء هو المفهوم لا المصداق الحقيقي، فالزوجية التكوينية كالعينين والأُذنين بما انّهما ظاهرة تكوينية

١ - مطارح الأنظار:٦٧.

٢ - كفاية الأُصول: ١/١٧٣ـ ١٧٤.

غير قابلة للإنشاء اللفظي، وإنّما القابل للإنشاء الزوجية الاعتبارية فبالإنشاء يصيران زوجين رجل وامرأة اعتباراً، وهذا ما نبّه به المحقّق الخراساني.

وأمّا الثاني: فلأنّ المحقّق الخراساني وإن أصاب في نفي كون الموضوع له هو الطلب الحقيقي، لأنّه غير قابل للإنشاء لكنّه أخطأ في قوله في أنّ الموضوع له هو الطلب الكلي ـ أي مفهوم الطلب الذي هو مفهوم اسمي ـ لما عرفت من أنّ الموضوع له في الحروف والهيئات مصاديق الطلب الكلي، فانّ القابل للإنشاء هو الفرد لا المفهوم الكلي بقيد انّه كليّ، وقد أوضحنا ذلك عند البحث عن المعاني الحرفية.

وأمّا إمكان تقييد الجزئي فقد مرّ أنّ الجزئي وإن كان غير قابل للتقييد من حيث الأفراد لكنّه قابل للتقييد من حيث الأحوال، فانّ الطلب المنشأ وإن كان جزئياً لكن لها سعة من حيث الأحوال فيقال في المقام الوجوب ثابت، سواء أوجب شيء أم لا.

الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي: انّ المعاني الحرفية وإن كانت كلّية إلاّ أنّها ملحوظة بتبع لحاظ متعلّقاتها، أعني: المعاني الاسمية لكونها قد اتخذت آلة لملاحظة أحوال المعاني الاسمية، وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفول عن ملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجّه الإطلاق والتقييد إليه لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه، وهذاخلف.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ كون المعاني الحرفية معان آلية غير كونها مغفولاً عنها، وقد عرفت فيما سبق أنّ الغرض ربّما يتعلّق بتفهيم المعاني الحرفية وتكون هي المقصد الأصلي في الكلام، كما في قولك: «زيد على السطح» أو «الماء في الإناء» فالغرض

١ - بدائع الأ فكار: ٣٧٣/١.

الأصلي هو كينونة زيد على السطح والماء في الإناء، فكيف يكون مفهوماً مغفولاً عنه؟

وقد تبيّن من ذلك انّ المنشأ قابل لانعقاد الإطلاق وليست الجزئية ـ كما في كلام الشيخ ـ ولا الآلية ـ كما في كلام المحقّق العراقي ـ مانعين لانعقاد الإطلاق.

أدلّة المتمسّكين بإطلاق الهيئة

إذا كان الشيخ والمحقق العراقي ـ قدّس سرّهما ـ من نفاة إمكان انعقاد الإطلاق في الهيئة بالدليلين السابقين، فانّ هناك من يصحح إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة وانّ نتيجة الإطلاق كون الواجب نفسيّاً مستدلّين بما يلي:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمهما إلاّ انّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً، فانّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه على المتكلم الحكيم.

يلاحظ عليه: أنّ كلاً من الواجب الغيري والنفسي يشاركان في أصل الوجوب ويمتازان بشيء آخر، والفصل المميّز لهما هو كون الوجوب في الأوّل «لنفسه» وفي الآخر «لغيره» فكلّ منهما يحتاج إلى بيان زائد وراء بيان أصل الوجوب، ولو كان النفسي نفس الوجوب لزم كون القسم نفس المقسم.

الثاني: ما أفاده المحقّق البروجردي من أنّ الصيغ الإنشائية قد وضعت للبعث والتحريك نحو متعلّقاتها، والبعث الغيري المتعلّق بالمقدّمات ليس في الحقيقة بعثاً نحوَ المتعلّق وإنّما هو تأكيد للبعث المتعلّق بذيها، فالكلام يُحمل على ظاهره وهو البعث الحقيقي نحو ما تعلّق به.[1]

---

١ - نهاية الأُصول: ١/١٧٠.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان دليل المقدّمة إرشاداً إلى الشرطية مثل قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور»، وأمّا إذا كان بلسان الأمر المولوي بالمقدّمة فلا وجه لإنكار البعث نحوها كما في الآيتين التاليتين:

١. ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ**﴾.[١]

٢. ﴿**يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فانْفِروا ثُباتٍ أَوِ انْفِرُوا جَميعاً**﴾[٢].[٣]

والآية الأُولى تؤكد على الوضوء وتبيّن كيفيته، ومعه كيف يقال: ليس فيه بعث نحوه، كما أنّ الآية الثانية تأمر بحفظ الحذر وتبيّن كيفية النفر، ومعه كيف يقال: ليس في الأمر الغيري بعث إلى المقدّمة ؟

وكون البعث إلى المقدّمة لأجل ذيها شيء، و عدم البعث إلى المقدّمة شيء آخر، والصحيح هو الأوّل دون الثاني.

وممّا يدلّ على وجود البعث الأكيد إلى المقدّمة في الآية الثانية قوله سبحانه في سورة أُخرى: ﴿**يا أَيّها الّذين آمنوا مَا لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبيلِ اللّهِ اثّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْض أَرَضيتُمْ بِالحَياة الدُّنيا مِنَ الآخِرَة**﴾.[٤]

الثالث: ما اخترناه وحاصله: انّ هناك فرقاً بين الثبوت والإثبات، فالواجبان: النفسي والغيري يشاركان في أصل الوجوب ويتميّزان بفصل قوله:

---

١ - المائدة:٦. ٢ - النساء:٧١.

٣ - والحذر الآلة التي بها يتقى الحذر وهو كناية عن السلاح، والثبات جمع «ثبة» جماعات في تفرقة (مجمع البيان:٧٣/٢).

٤ - التوبة:٣٨.

«لنفسه» و «لغيره».

وأمّا في مقام الإثبات فكأنّ أحد القسمين في نظر العرف يحتاج إلى بيان زائد دون الآخر، فالأمر بالشيء والسكوت عن القيد (لنفسه أو لغيره) كاف في بيان الأمر النفسي، ولا منافاة بين كون الشيء مركباً في عالم الثبوت وبسيطاً في عالم الإثبات، وقد مرّ توضيح ذلك في أوائل الأوامر عند البحث في حمل الأمر على الوجوب.

الرابع: بناء العقلاء على حمل الواجب على كونه نفسياً والقيام به وإلغاء احتمال كونه غيرياً الذي لو اعتمدنا عليه لا يجب القيام بالفعل، وذلك لأنّ الأمر عند العقلاء يحتاج إلى جواب فلا يصحّ للعبد ترك المأمور به باحتمال انّه غيري ولم يثبت وجوب ذيه بعد فلا يصحّ تقاعس العبد عن الامتثال باحتمال كونه غيرياً.

الخامس: التمسّك بإطلاق دليل الواجب كالصلاة، إذ لو كان الأمر بالوضوء واجباً غيرياً يلزم تقييد الواجب ـ أعني: الصلاة ـ به، بخلاف ما إذا كان نفسياً فإطلاق دليل الواجب ـ أعني: الصلاة ـ يثبت كون الوضوء واجباً نفسياً بناء على حجّية الأُصول المثبتة اللفظية.

والفرق بين هذا الوجه والوجوه الأربعة السابقة هو أنّ التمسّك فيها بإطلاق هيئة الأمر المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً، وأمّا المقام فالتمسّك هنا بمادة الأمر الغيري الذي نحتمل أن يكون الأمر المشكوك، مقدمة له.

يلاحظ على ذلك الوجه: أنّ كون الأمر غيرياً لا يستلزم تقييد الواجب النفسي مطلقاً وإنّما يقتضيه إذا كان الأمر الغيري قيداً للواجب النفسي ومأخوذاً فيه تقيّده به كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وأمّا نصب السلّم وسائر المعدّات التي هي واجبات غيرية فليست مأخوذة في متعلّق الأمر النفسي.

فتلخّص من هذا البحث الضافي أنّ مقتضى الأُصول اللفظية كون الأمر المشكوك نفسياً أو غيرياً هو النفسية، فلو اقتنع المجتهد بأحد هذه الوجوه لما تصل النوبة إلى الأصل العـملي، وأمّـا لو افترضنا أنّ الهيئة غير قابلة لانعقاد الإطلاق فيها كما عليه العلمان: الأنصاري والعراقي، فلابدّمن الرجوع إلى الأُصول العملية، وهذا ما نذكره في البحث التالي:

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

وقبل أن نذكر مقتضى الأصل العملي نشير إلى الصور الثلاث المذكورة في «الكفاية» منطوقاً ومفهوماً.

١. الشكّ في النفسية والغيرية مع العلم بوجوب الغير.

٢. الشكّ في النفسية والغيرية مع الشكّ في وجوب الغير.

٣. الشكّ في النفسية والغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير.

وإليك تفاصيل هذه الصور:

الأُولى: إذا تردد وجوب الوضوء أنّه نفسي لأجل النذر أو غيري لأجل الصلاة الواجبة، فلا شكّ أنّ مقتضى الأصل هو الإتيان به للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم نعلم جهة وجوبه.

هذا ما ذكره المحقّق الخراساني، ولكنّه لم يركّز على المقصود الأصلي في هذا الفرع إذ لا شكّ في وجوب الإتيان بالوضوء، إنّما الكلام في تعيين محلّه، فهل هو مختار بين الإتيان به قبل الصلاة وبعدها كما هو مقتضى النفسية، أو انّه يأتي به قبل الصلاة قطعاً لا بعدها كما هو مـقتضى النفسية؟ مقتضى الاشتغال اليقيني هو الإتيان به قبل الصلاة، لأنّ الإتيان به بعدها يلازم الشكّ في الامتثال،

فالاشتغال اليقيني بوجوب الإتيان بالوضوء، امّا قبل الصلاة متعيّناً أو قبل الصلاة وبعدها متخيراً يقتضي الإتيان به على نحو يعلم بفراغ الذمة عمّا اشتغلت به وليس هو إلاّ الإتيان قبلها.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني ذهب إلى أنّ المرجع في المقام هو البراءة وانّه يكون مختاراً بين الوقتين قائلاً: بأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء وانّه شرط لصحتها، فيرجع الشك بالنسبة إلى الصلاة إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي، وأصالة البراءة تقتضي عدم شرطية الوضوء للصلاة، فتكون النتيجة، النفسية.[1]

يلاحظ عليه بوجهين:

أوّلاً: أنّ الأصل مثبت حيث إنّ إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لا يثبت كون الأمر المشكوك واجباً نفسياً إلاّ بالقول بالأصل المثبت فانّ كون الأمر المشكوك نفسياً لازم عقلي لعدم تقييد الصلاة بالوضوء.

ثانياً: انّ اجراء الأصل في ناحية المتعلّق(الصلاة) لا يؤثر في انحلال العلم الإجمالي فانّه يعلم بوجوب الوضوء إمّا غيرياً أو نفسياً، ولكلّ من الغيرية والنفسية أثر شرعي، إذ على الغيري يجب تقديمه، وعلى النفسي مخيّر بين الأمرين. فمقتضى هذا العلم الإجمالي هو لزوم الامتثال اليقيني وهو فرع الإتيان بالعمل قبل الصلاة.

الثانية: إذا دار أمر وجوب الوضوء بين كونه نفسيّاً أو غيرياً لكن وجوب الغير بعدُ لم يثبت فما هو مقتضى الأصل؟ والظاهر أنّ مقتضاه هو البراءة، إذ لو كان وجوبه غيرياً لم يجب الآن لعدم وجوب ذيه فبقي كونه واجباً نفسياً وهو

---

١ - فوائد الأُصول:١/٢٢٣.

مشكوك، وإلى ما ذكرنا يشير المحقّق الخراساني حيث قال: «وإلاّ فلا، لصيروة الشكّ فيه بدوياً»[1]، إذ لو كان وجوبه غيرياً لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة فيصير كونه واجباً نفسياً مشكوكاً مجرى للبراءة.

وأورد عليه المحقّق النائيني قائلاً: بأنّ الأقوى وجوبه، لأنّ المقام من قبيل العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ أو الأكثر، إذ كما أنّ العلم بوجوب ماعدا السورة مع الشكّ في وجوبها يقتضي امتثال ما علم ولا يجوز البراءة فيه، مع أنّه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً غيرياً ومقدّمة للصلاة مع السورة فكذلك المقام، من غير فرق بينهما سوى تعلّق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلاة بلا سورة، وفي المقام تعلّق بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح لأن يكون فارقاً.[2]

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّ العلم التفصيلي بأنّ الأقل واجب على كلّ تقدير معلول العلم الإجمالي بأنّ الأقلّ إمّا واجب نفسي أو واجب غيري، وعند ذلك كيف يمكن الأخذ بالأقل بادّعاء أنّه معلوم الوجوب تفصيلاً، مع إجراء البراءة عن وجوب الأكثر(الصلاة مع السورة) والقول بانحلال العلم الإجمالي إلى تفصيلي وبدوي وليس هذا إلاّ نظير الأخذ بالمعلول مع اعدام العلة؟

ونظيره المقام فانّ الجمع بين القول بوجوب الوضوء وإجراء البراءة عن وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء يشبه بالأخذ بالمعلول مع نفي علّته، وذلك لأنّ العلم التفصيلي بوجوب الوضوء رهن العلم الإجمالي بكونه واجباً إمّا نفسياً أو غيريّاً، فكيف يمكن القول بوجوبه تفصيلاً مع إجراء البراءة عن الوجوب الغيري «وجوب الصلاة المقيدة بالوضوء»، مع أنّ حفظ العلم التفصيلي رهن حفظ العلم الإجمالي بكلا طرفيه لا حفظ طرف واحد؟!

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٧٥.

٢ - فوائد الأُصول: ١/٢٢٣.

وثانياً: وجود الفرق بين المقام والأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنّ الأقل في الارتباطي واجب بالوجوب النفسي لما سيوافيك أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي غير أنّ الشكّ يدور بين كون وجوبه قصيراً لقلة أجزائه أو طويلاً لكثرة أجزائه، وعلى كلّ تقدير فقد أحرز وجوب الأقل نفسياً.

وهذا بخلاف الوضوء في المقام فانّه إمّا واجب نفسي أو واجب غيري، وعلى فرض كونه قيداً للصلاة يصبح وجوبه غيرياً لا نفسياً لكونه خارجاً عن ماهيّة الصلاة، ويعُد من المقدّمات الخارجة عنها.

الثالثة: إذا تردد أمر الوضوء بين كونه نفسيّاً أو غيرياً لواجب يعلم قطعاً بعدم وجوبه، كما هو الحال في الحائض إذا دار حكم الوضوء بين كونه واجباً نفسيّاً أو غيرياً للصلاة التي تعلم أنّها غير واجبة في حقّها، فلا شكّ أنّه لا يجب عليها التوضّؤ بل هو مجرى للبراءة لكون الشكّ في وجوبه بدوي، فتلخص انّ المرجع في الفرع الأوّل هو الاحتياط، وقد عرفت أنّ معناه تقديم الوضوء على الصلاة وفي الأخيرين هو البراءة.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: في ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري

لا شكّ في ترتّب الثواب على امتثال الواجب النفسي إذا قصد به القربة، كما أنّه لا شكّ في ترتّب العقاب على ترك الواجب النفسي، لأنّه يعدّ تمرّداً على المولى وخروجاً عن رسم العبودية وزيّ الرقية.

هذا كلّه في الواجب النفسي، وأمّا الواجب الغيري فلا شكّ أنّ تركه بما هو هو لا يوجب العقاب، نعم لما كان تركه منتهياً إلى ترك الواجب النفسي

فالعقاب على ترک ذيه لا على نفسه.

هذا كلّه لاكلام فيه وإنّما الكلام في أمر رابع وهو ترتّب الثواب على الواجب الغيري وعدم ترتبه، وقبل الخوض في صلب الموضوع نشير إلى مسألة كلامية وهي هل الثواب في مطلق الواجبات من باب الاستحقاق أو من باب التفضّل؟

ذهب المحقّق الطوسي في «التجريد» وتبعه شارحه العلاّمة في «كشف المراد» إلى أنّ ترتّب الثواب على امتثال الواجبات من باب الاستحقاق، وذهب الشيخ المفيد إلى أنّه من باب التفضّل، فلندرس أدلّةالقولين:

أدلّة القائلين بالاستحقاق

استدلّ القائل بالاستحقاق بوجهين:

الأوّل: انّ التكليف مشقّة، وكلّ مشقة بلا عوض ظلم، فينتج أنّالتكليف بلا عوض ظلم.[1]

ويظهر من المحقّق الخراساني ارتضاؤه حيث قال: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً.[2]

يلاحظ عليه: أنّ الصغرى والكبرى مخدوشتان.

أمّا الصغرى، وهو انّ التكليف مشقة فلا يخلو من ضعف، فانّ التكاليف الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، ومعها كيف يمكن وصف التكليف بالمشقة،

---

١ - كشف المراد: ٢٦٢، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة، في الوعد والوعيد.

٢ - كفاية الأُصول: ١/١٧٥.

فانّ التكاليف الشاقة وإن كان بظاهرها شاقة لكن وراء التكاليف مصالح لازمة التحصيل، أو مفاسد واجبة التحرّز، ومثل التكاليف الشاقة كشرب الدواء المر أو تحمّل الكي بالنار، فانّ الجميع بظاهرها شاق ولكنّها في الباطن تعدّ من أسباب السعادة والسلامة.

وأمّا الكبرى، فنمنع كلّيتها فانّه إنّما يُعد قبيحاً إذا لم يكن الغير مملوكاً للآمر والمفروض أنّه مملوك له.

وبذلك تبيّن أنّ القول بالتفضّل أوضح من القول بالاستحقاق، وذلك لأنّ كلّ ما يملكه العبد من حول وقوّة وما يصرفه في طريق الطاعة كلّه ملك للّٰه سبحانه وليس للعبد دور سوى صرف نعمه سبحانه في موارد يرتضيها، وعندئذٍ كيف يكون مستحقاً للأجر مع أنّه لم يبذل في طريق الطاعة شيئاً إلاّ ما أعطاه المولى، يقول سبحانه: ﴿**يٰأَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلى اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَميد**﴾.[1]

قال العلاّمة الطباطبائي: ومايعطيه تعالى من الثواب للعبد تفضّل منه من غير استحقاق من العبد، فإنّ العبد وما يأتيه من عمل، ملك طلق له سبحانه ملكاً لا يقبل النقل والانتقال، غير أنّه اعتبر اعتباراً تشريعيّاً، العبدَ مالكاً وملّكه عمله، وهو المالك لما ملّكه وهو تفضّل آخر ثمّ اختار ما أحبّه من عمله فوعده ثواباً على عمله وسمّاه أجراً وجزاء وهو تفضّل آخر، ولا ينتفع به في الدنيا والآخرة إلاّ العبد. قال تعالى: ﴿**لِلّذينَ أَحسنُوا مِنهُم واتّقَوا أجرٌ عَظِيم**﴾[2]، وقال: ﴿**إِنَّ الّذينَ آمَنوا وَعَمِلُوا الصّالحاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُون**﴾[3]، وقال بعد وصف الجنّة

---

١ - فاطر: ١٥.
٢ - آل عمران:١٧٢.
٣ - فصّلت:٨.

ونعيمها: ﴿**إِنّ هذا كانَلَكُمْ جَزاءً وَكانَ سَعْيُكُمْ مَشْكوراً**﴾[١]، وما وعده من الشكر وعدم المنّ عند إيتاء الثواب تمام التفضّل.[٢]

فالقول بالتفضّل أوضح برهاناً وأوفق بالقرآن الكريم كما سيوافيك.

الدليل الثاني: ما تكرر في الذكر الحكيم من التعبير عن الثواب، بالأجر للعمل وهو آية الاستحقاق، كاستحقاق العامل لراتبه في آخر الشهر، قال سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرةٌ وأَجرٌ كَبير**﴾.[٣]

وقال تعالى: ﴿**وَاصْبر فَإِنَّ اللّهَ لاٰ يُضِيعُ أَجْرَ المُحْسِنين**﴾[٤] إلى غير ذلک ممّا يعدّ الثواب أجراً وهو تعبير آخر عن الاستحقاق.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ التعبير بالأجر فيها كالتعبير بالاستقراض في قوله سبحانه: ﴿**مَنْ ذَا الَّذي يُقْرِضُ اللّهَ قَرضاً حَسناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيم**﴾[٥] فانّ التعبير بالاستقراض لغاية الحثّ على ما ندب إليه القرآن من الإنفاق حتّى شبّه إنفاقه بأنّه قرض يقرضه اللّه سبحانه وعليه ان يردّه، ونظيره التعبير بما يتفضّل بالأجر، فانّه لإيجاد الرغبة إلى الإنفاق وانّه لايذهب سدىً، بل يقابل بالأجر الكريم على اللّه العزيز الذي لا يبخس أحداً.

وثانياً: أنّ هنا آيات تدلّ على أنّ الثواب إنّما هو بالوعد والمواضعة كقوله: ﴿**وَكُلاً وعدَ اللّهُ الحُسْنى**﴾[٦] وقوله سبحانه: ﴿**وَعَدَ اللّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالحات لَهُمْ مَغْفِرةٌ وَأَجْرٌ عَظِيم**﴾[٧] فلو كان هناک استحاق في الثواب، لما كان هناک حاجة بالجعل، وهذا كاشف عن الثواب ليس إلاّ تفضّلاً منه سبحانه.

---

١ - الإنسان:٢٢.
٢ - الميزان:١٩/١٧٦.
٣ - فاطر:٧.
٤ - هود:١١٥.
٥ - الحديد:١١.
٦ - النساء:٩٥.
٧ - المائدة:٩.

نعم لا يصحّ له أن يتخلّف بعدما وعد، لاستلزامه الكذب لو أخبر عن الثواب، أو لاستلزامه تخلّف الوعد، لو أنشأه، وكلا الأمرين قبيح.

الثواب والعقاب من لوازم الأعمال التكوينية

قد عرفت اختلاف المتكلّمين في أنّ ترتّب الثواب على العمل من باب الاستحقاق أو من باب التفضّل،وعلى كلا الأمرين فالثواب فعله سبحانه وعطاء منه بالنسبة إلى المطيعين من عباده استحقاقاً أو تفضّلاً ، و هناک من يقول بأنّ الثواب والعقاب من لوازم الأعمال بوجوه ثلاثة:

١. الصلة بين العمل والثواب توليدية

إنّ الصلة بين العمل والثواب صلة توليدية، وانّ العمل الدنيوي يزرع في الدنيا ويحصد نتائجه في الآخرة ، فالعمل علّة، والثواب والعقاب ثمار العمل يترتّب عليه ترتّب الفرع على الأصل، وربما يستظهر من قوله عليه السلام : «العمل الصالح حرث الآخرة».[1]

٢. الثواب تمثّل العمل بوجوده الأُخروي

إنّ صاحب القول الأوّل كان يتبنّى الاثنينية، وانّ هناک عملاً وثواباً، والعمل بذر ينمو ويتبدّل إلى الثمر سواء أكان حلواً أو مرّاً، لكن صاحب هذا القول ينكر الاثنينية ويقول: إنّ الثواب هو نفس العمل، غير أنّ للعمل ظهورين: ظهوراً دنيوياً وهو ما نراه من العمل الحسن والسيء، وظهوراً أُخرويّاً وهو الثواب

١ - نهج البلاغة، الخطبة ٢٢، ط عبده.

والعقاب، وهذا هو القول المعروف بتجسّم الأعمال وتمثّلها، ويستظهر ذلك المعنى من بعض الآيات:

١. قوله سبحانه: ﴿**يَوْمَ يُحْمىٰ عَلَيْها في نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هٰذا مَا كَنَزْتُمْ لأنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُون**﴾.[1]

فقوله سبحانه: ﴿**هذا ما كنزتم**﴾ يشير إلى الجزاء الذي يُواجَه به الإنسان في الآخرة، وأنّ هذا الجزاء ليس شيئاً سوى نفس العمل الدنيوي ولذلك وصفه بقوله: ﴿**هذا ما كنزتم لأنفسكم**﴾، فالكنز له وجودان: وجود دنيوي وهو الدنانير الصفراء التي تسرّ الناظرين، ولكنه في الآخرة نفس الدينار المحمّر الذي بها تكوىٰ الجباه والجنوب وغير ذلك.

٢. قوله سبحانه: ﴿**ووَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً ولا يظْلِمُ ربُّكَ أحَداً**﴾[2] فما يحضر في الآخرة هو نفس ما عمله في الدنيا.

٣. قوله سبحانه: ﴿**يَومَ تَجِدُ كُلُّ نفسٍ ما عَمِلتْ مِنْ خَيرٍ مُحْضَراً**﴾.[3]

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الجزاء هو التمثّل الملكوتي وانّ رابطة الثواب والعقاب مع العمل ليست رابطة توليدية كما في القول الأوّل بل من قبيل ظهور الشيء في كلّ ظرف بثوبه المناسب.

٣. الثواب فعل النفس

إنّ كلا من القولين الأوّلين يتبنّى للعمل أصالة، فتارة يُتصوّر أنّ الصلة بين الفعل والثواب من مقولة التوليد والانتاج، وأُخرى أنّ الصلة بينهما صلة ظهور

---

١ - التوبة:٣٥.
٢ - الكهف:٤٩.
٣ - آل عمران:٣٠.

الشيء بوجودين حسب اختلاف ظروف العمل، إلاّ أنّ هذا القول يتبنّى أنّ الثواب والعقاب من أفعال النفس فهي بما اكتسبت من العقائد الصحيحة أو الفاسدة وما أتت من الأعمال الحسنة والقبيحة تكتسب استعداداً وملكة خاصة تقدر معها على إنشاء صور مناسبة لتلك الملكة فهي إمّا تتنعّم بالصور أو تتأذّى بها.

وبالجملة: الإنسان في ظل العقائد الصحيحة والفاسدة والأعمال الحسنة والسيئة يكتسب ملكة خاصّة تكون مع الإنسان، خلاّقة للصور التي تناسبها، وهذا ليس أمراً بعيداً، فمن يتملّك ملكة العدالة في هذه النشأة لم يزل يتصوّر أُموراً تناسبها، ومن يمتلك ملكة الفسق والجور لم يزل يتصوّر صوراً تناسبها، فنفس هذه الملكة فعّالة في يوم القيامة فتخلق الصور البهية أو الصور الموحشة، ويعبّر عن الأوّل بالجنة وعن الثاني بالجحيم.

وهذه الآراء الثلاثة لعرفاء الإسلام، والتسليم بها رهن دراستها صحّة وفساداً في محلّها، غير أنّ القول الثالث إذا كان بصدد حصر الجنة والجحيم بالصور المخلوقة للنفس فتعارضها الآيات والأخبار القطعية على أنّ الجنة أمر منفصل عن النفس وكذلك الجحيم.ولو لم يكن بصدد الحصر فلا مانع من القول بالجنتين المتصلة بالنفس والمنفصلة عنها، وإن كان الظاهر من القائل هو الحصر.[1]

إلى هنا تمّت الآراء في كيفية ترتّب الثواب والعقاب. فلندخل في صلب الموضوع وهو:

١ - الأسفار الأربعة: ١٣١/٩، فصل «في الشقاوة التي بازاء السعادة».

ترتّب الثواب على الواجب الغيري

هل يترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري أو لا؟ فيه أقوال:

١. يترتّب الثواب على النفسي دون الغيري، وهو خيرة المحقّق الخراساني والسيد الإمام الخميني ـ قدّس سرّهما ـ

٢. يترتّب الثواب على الغيري كالنفسي، لكن إذا كان واجباً أصلياً لا تبعياً أي مدلولاً لخطاب مستقل، لا ما إذا فهم وجوبه على نحو التبعية بإحدى الدلالات: الالتزامية الإيماء والاقتضاء، وهو خيرة المحقّق القمي.

٣. يترتّب الثواب على الواجب الغيري بشرط قصد التوصّل به إلى ذيها، وهو خيرة المحقّق النائيني وتبعه صاحب المحاضرات.

٤. يترتّب عليه الثواب ـ مضافاً إلى قصد التوصّل ـ كون المقدّمة موصلة بأن تنتهي إلى الإتيان بذيها.

وهذه الأقوال مبنيّة على القول بأنّ الثواب من باب الاستحقاق فيبحث عن حدود الاستحقاق، وانّها هل تعمّ الغيري أو تنحصر بالنفسي؟ وأمّا على القول المختار من أنّ الثواب في الواجب النفسي من باب التفضّل، فعندئذٍ يجب أن تتفحّص في الكتاب والسنّة هل هناك ما يدلّ على ترتّب الثواب على الواجب الغيري أو لا؟ إذ ليس عندئذٍ لكشف الثواب طريق وراء النقل.

إذا عرفت ذلك فلندرس أدلّة الأقوال الأربعة، وإن كان الأساس مرفوضاً.

الاستدلال على القول الأوّل

استدلّ للقول الأوّل بوجهين:

الأوّل:ما استدلّ به المحقّق الخراساني على عدم ترتّب الثواب على الواجب الغيري باستقلال العقل بعدم الاستحقاق إلاّ لعقاب واحد أو لثواب كذلک فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أووافقه و أتىٰ به بماله من المقدمات.[1]

يلاحظ عليه:كيف يستقلّ العقل بوحدة الثواب مع أنّ الموضوع لترتّب الثواب هو إطاعة المولى والمفروض وجود ذلک الملاک في امتثال الواجب الغيري أيضاً ولا يقاس الثواب بالعقاب، لأنّ الثواب على الطاعة والمفروض انّها متعدّدة حيث إنّه أطاع أمر المولى في مورد الغيري ثمّ أطاع أمره في مورد النفسي، فالطاعتان مختلفتان ويتبع تعدّدَ الطاعة، تعدّدُ الثواب، وأمّا العقاب فهو مترتب على التمرّد والخروج عن رسم العبودية وزيّ الرقية. وليس في ترک الواجب إلاّ تمرّد واحد حسب العقل.

فإن قلت: إنّ الثواب فرع كون العمل مقرّباً من المولى، وهو فرع كون المتعلّق محبوباً وحسناً بالذات، والمفروض أنّ الواجب الغيري ليس محبوباً بالذات، بل محبوب بالعرض فكيف يترتب عليه الثواب؟

قلت: إنّ الثواب يترتّب على إطاعة أمر المولى سواء أكان المتعلّق محبوباً بالذات أو محبوباً بالعرض.

وإن شئت قلت: إنّ الثواب يترتّب على كون حركة العبد حركة إلهية وعملاً يُتطلب به امتثالُ أمر المولى سواء أكان المتعلّق محبوباً بالذات أو لا، وعلى ضوء ذلک يكفي في ترتّب الثواب انصباغ العمل بصبغة إلهية، وعندئذٍ يستقل العقل بترتّب الثواب عليها على القول بالاستحقاق.

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٧٤.

الثاني: ما استدلّ به السيد الأُستاذ، فقال: إنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيرية، لأنّها بمعزل عن الباعثية، لأنّ المكلّف إمّا أن يكون قاصداً لامتثال الأمر النفسي أو لا. فعلى الأوّل فالأمر النفسي داع وباعث إلى الإتيان بالمقدّمة من دون حاجة إلى باعثية الأمر الغيري، وعلى الثاني فلا يكون الأمر الغيري باعثاً لأنّ المفروض أنّه راغب عن ذي المقدّمة، فكيف يكون الأمر الغيري باعثاً؟

والحاصل: انّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي فرع كون أمره داعياً وباعثاً والمفروض انّه ليس بباعث في حالةمن الحالات.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الأمر النفسي والغيري في الباعثية وعدمها سيّان، فإن أُريد بها الباعثية التكوينية فليس واحد منهما باعثاً تكوينياً، بل الباعث إلى الطاعة هو رجاء الثواب والخوف من العقاب.

وإن أُريد الباعثية الإنشائية فكلّ من الأمرين صالح لذلك. وما ذكره من الاستدلال إنّما يتمُّ إذا أُريد من الباعثية، القسم التكويني منها، وقد عرفت انتفاءها فيهما معاً.

إلى هنا تبيّن أنّ القول الأوّل ـ على القول بالاستحقاق ـ غير تام برهاناً.

وأمّا القول الثاني[2]: وهو التفصيل بين امتثال الأمر الغيري الأصلي وامتثال الأمر الغيري التبعي، فليس له دليل صالح بعد قيام الدليل على حجية خطابات المولى، أصلياً كان الخطاب أو تبعياً، وسيمرّ في باب المفاهيم أنّ دلالة الاقتضاء والإيماء من الدلالات الصالحة للاحتجاج.

١ - تهذيب الأُصول:١/٢٤٩.

٢ - مرّ القول الأوّل، ص ٥١٨.

وأمّا القول الثالث: فهو قول متقن، وإن كان القول الرابع أتقن منه، والجامع بين القولين هو أن يكون الباعث لامتثال الأمر الغيري هو قصد التوصّل بالواجب النفسي لكن بشرط أن يكون الامتثال موصلاً لامتثال الأمر النفسي على القول الرابع، وأمّا إذا خلا عن هذين الأمرين كما إذا امتثل الأمر الغيري لغاية الهوى والهوس لا لقصد التوصّل أو لم يكن في الواقع موصلاً إلى ذيها للانصراف عن الامتثال عمداً فلا يعدّ ممتثلاً حتى يترتّب عليه الثواب، وهذا أشبه بمن يقوم بتناول الغذاء في السحر دون أن يصوم.

هذه الأقوال كلّها مبنية على القول بالاستحقاق ومع رفض المبنىٰ لا يبقى للبناء قيمة، والحقّ ما اخترناه من أنّ ترتّب الثواب على العمل الصالح من باب التفضّل، وعند ذلک لا طريق لترتّبه وعدمه إلاّ الرجوع إلى النقل من القرآن الكريم، والسنّة المطهرة.

ومن حسن الحظ أنّ المصدرين صريحان في ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري إذا كان بقصد التوصّل لذيها، وإليک بعض ما يدلّ على ذلک في المصدرين.

قال سبحانه: ﴿**مَا كانَ لأهْلِ الْمَدينَةِ وَمَنْ حولَهُمْ مِنَ الأعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ وَلا يرغَبُوا بِأَنفسِهِمْ عَنْ نَفْسهِ ذٰلکَ بانَّهُمْ لا يُصيبُهُمْ ظَمأٌ ولا نَصبٌ وَلا مَخْصَمة في سَبيلِ اللّٰهِ وَلا يَطَئُونَ مُوطِئاً يَغِيظُ الكُفّارَ وَلا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نيلاً إلاّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إنَّ اللّٰهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ المُحْسِنِين**﴾.[1]

والآية المباركة تخبر عن أنّه سبحانه يكتب للمجاهدين في مقابل كلّ

١ - التوبة: ١٢٠.

خطوة يخطونها إلى الجهاد وما يقابلون من ظمأ وعطش، ونصب وتعب، ومخمصة وجوع، عملاً صالحاً لا ينفك عن الأجر كما يقول سبحانه: ﴿ **كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللّٰهَ لا يُضيعُ أَجرَ الْمُحسِنين** ﴾ ومن المعلوم أنّ ما وصف كلّها واجب غيري مقدمي.

ونظير الآية ما تضافر من ترتّب الثواب على كلّ خطوة يخطوها زائر الإمام الحسين بن علي عليهما السَّلام.[1]

وعلى ضوء ما ذكرنا يمكن الحدس بأنّ امتثال الأمر الغيري كامتثال الأمر النفسي إذا كان في سبيل التوصّل إلى امتثال الأمر النفسي يعد طاعة ويثاب الفاعل.

محاولة المحقّق الخراساني لتفسير ما دلّ على ترتّب الثواب

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني لمّا أنكر ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري وواجهه ما ورد في الشرع من ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري حاول توجيه الآيات والروايات بوجهين:

الأوّل: لا بأس بزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدّمات بما هي مقدّمات له من باب أنّه يصير حينئذٍ من باب أفضل الأعمال، حيث صار أشقّها وعليه ينزل ما ورد من الثواب على المقدّمات.

وحاصله: انّ كثرة المقدّمات تجعل العمل من الأعمال الشاقة ويكون الثواب المترتّب على ذيها أكثر من غير المشتمل عليها، وعلى هذا يكون الإتيان

١ - كامل الزيارات:١٣٣.

بالمقدّمة لله علّة لترتب الثواب الكثير على ذيها.

يلاحظ عليه:بأنّ التأويل يخالف ظاهر الآية والرواية، فالآية ظاهرة في ترتّب الثواب على نفس طي الأرض والسفر إلى أرض المعركة وما يقابل في طريقه من الظمأ والنصب والمخمصة، يقول سبحانه: ﴿ **كتب لهم به عمل صالح** ﴾ لا على الجهاد، من جانب المقدّمة .

الثاني: انّ امتثال الأمر الغيري بما أنّه يُعد شروعاً في امتثال الأمر النفسي يترتّب عليه الثواب المترتب على الأمر النفسي.

يلاحظ عليه : أنّه لا يصحّ إلاّفي المقدّمات الداخلية التي قد عرفت خروجها عن حريم النزاع، لا في مثل الشرائط والمعدّات. إذ كيف يعد الوضوء شروعاً في الصلاة مع أنّ الثواب مترتّب على الإتيان بالواجب لا على الشروع فيه؟!

***

وهذا البحث الضافي حول ترتّب الثواب على الأمر الغيري وعدمه يرجع إلى القولين: الاستحقاق أو التفضّل، وأمّا على القول بأنّ الثواب نتيجة العمل أو تمثّل ملكوتي له أو غيره فلا يصحّ لنا إبداء النظر فيه لعدم العلم بحدوده وخصوصياته فهل الثواب نتيجة كلّ واجب أو خصوص الواجب النفسي؟ ومثله نظرية التمثّل، فهل يعمّ كلّ الأعمال والواجبات أو يختصّ بالواجبات النفسية؟ فالأولى على هذا المذهب هو السكوت.

التنبيه الثاني

إشكالات الطهارات الثلاث

قد وقعت الطهارات الثلاث مورداً للإشكال من جهات ثلاثة:

الأوّل: اتّفقت كلمة الفقهاء على أنّ الآتي بها يثاب، مع أنّ الأمر الغيري لا يترتّب عليه ثواب.

الثاني: اتّفق الفقهاء ـ غير أبي حنيفة ـ على أنّ الطهارات الثلاث أخذت مقدّمة للصلاة بما هي عبادة يتقرّب بها إلى الله تعالى، مع أنّ الأوامر المتعلّقة بها أوامر غيرية وهي توصلية دائماً لا تُصحّح عبادية متعلّقاتها، إذ ليست المقدّمة محبوبة للمولى إذ لو أمكنه الأمر بذيها بدون التوصّل بها، لأمر، فالأمر بها من باب اللابدية ومثل هذا لا يصلح للمقربية.

وإن شئت قلت: إنّ الأوامر الغيرية أوامر توصلية،وهي لا تكون منشأ لعبادية المتعلّق.

الثالث: انّ الطهارات الثلاث، إنّما أخذت مقدّمة للصلاة بما انّها عبادة،وليس حالُها حالَ بقيّة المقدّمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدّمة، سواء أتي بها عبادة أم لا، فحينئذٍ لا إشكال في توقّف الأمر الغيري على عباديتها، فلو توقفت عباديتها على الأمر الغيري، لزم الدور.

وبعبارة أُخرى: انّ الأمر الغيري يتعلّق بما يتوقّف عليه الواجب، والمفروض

أنّ الطهارات الثلاث بعنوان كونها عبادة، مقدّمة، وعليه فالأمر الغيري المتعلّق بها بطبيعة الحال، يتعلّق بها بعنوان انّها عبادة، ومعه كيف يعقل أن يكون الأمر الغيري منشأ لعباديتها؟

وإليك دراسة الإشكالات واحداً بعد الآخر.

***

دراسة الإشكال الأوّل

إنّ الإشكال الأوّل ليس بمهم، لأنّه إن قلنا بأنّ الثواب بالاستحقاق فقد تقدّم انّه يترتّب على إطاعة أمر المولى من غير فرق بين كونه نفسياً أو غيرياً، غاية الأمر يشترط في امتثال قصد الأمر الغيري كون الامتثال بقصد التوصّل إلى ذيه.

وأمّا لو قلنا بأنّ الثواب بالتفضّل ولا طريق إلى تحقيق الحال إلاّ بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، فلو دلّ الدليل على ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري بالطهارات الثلاث فيؤخذ به.

إنّما المهم الإشكال الثاني والثالث حيث كان الثاني يركّز على أنّ الطهارات الثلاث أخذت مقدّمة للواجب، وليس المقدّمة إلاّ العبادة منها، فحينئذٍ يُسأل عن ملاك العبادة فهل هو وجود الملاك فيها؟ فهو مردود بأنّ المقدّمة غير مطلوبة بالذات فكيف يكون فيها الملاك، أو قصد الأمر الغيري وهو أمر توصلي لا يصحّح العبادة.

كما أنّ الإشكال الثالث يركّز على الدور، لأنّ الأمر الغيري تعلّق بالوضوء العبادي، فيجب أن يوصف بالعبادة قبل تعلّق الأمر، فلو كانت عبادية الوضوء رهن قصد الأمر الغيري، فيدور.

دراسة الإشكالين الثاني والثالث

قد أجيب عن الإشكالين بأجوبة أربعة:

الأوّل: انّ الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة

ذهب المحقّق الخراساني بأنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها (كالصلاة وقراءة القرآن) إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات، فلابدّأن يؤتىٰ بها عبادة، وإلاّ فلم يؤت بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها لأجل كونها في نفسها أُموراً عبادية ، ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية.[1]

وهو بهذا البيان دفع الإشكالين (الأخيرين)، أمّا الأوّل فلأنّ عباديتها بالأمر النفسي لا بالأمر الغيري، كما دفع إشكال الدور لأنّ عبادة الوضوء إنّما هو بالأمر النفسي المتعلّق بها، فصار الوضوء عبادة قبل تعلّق الأمر الغيري، فالأمر الغيري موقوف على الموضوع، والموضوع (أي كون الوضوء عبادة) غير موقوف على الأمر الغيري.

وأورد عليه المحقّق النائيني بوجوه ثلاثة:

١. انّه لا يتم في خصوص التيمّم الذي لم يدلّ على كونه مطلوباً في حدّ ذاته.

٢. انّ الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب.

٣. انّه يصحّ الإتيان بجميع الطهارات بقصد الأمر النفسي المتعلّق بذيها، من دون التفات إلى الأمر النفسي المتعلّق بها.[2]

وحاصله: انّ الأمر النفسي المتعلّق بها مغفول عند الناس، فكيف يكون

---

١ - كفاية الأُصول: ١/١٧٧.

٢ - أجود التقريرات: ١/١٧٥.

ملاكاً لتصحيح العبادية؟! وسيوافيک مراده من قصد الأمر النفسي في الجواب الثاني.

يلاحظ على الأوّل: بأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة أنّ الطهارات الثلاث حتّى التيمّم عبادة في ظرف خاص.

وأمّا من حيث سعة الغاية وضيقها فلو قلنا بأنّ التيمّم رافع للحدث فالتيمّم والوضوء سيّان ، فيجوز لفاقد الماء أن يتيمّم لأجل مسح المصحف أو المكث في المسجد وغير ذلک.

وأمّا لو قلنا بأنّه مبيح للصلاة فتكون عباديته منحصرة بهذا الظرف.

ويلاحظ على الثاني: بأنّ الأمر الوجوبي القربي لا يزاحم الأمر النفسي الاستحبابي، وذلک لاختلاف متعلّقهما، فالأمر الاستحبابي تعلّق بذات الطهارات الثلاث، وأمّا الأمر الوجوبي الغيري فقد تعلّق بالطهارات بما هي مستحبة نفسياً.

وبعبارة أُخرى: الوضوء بما هوهو مستحب نفسي ومتعلّق للأمر النفسي، والوضوء بما أنّه مستحب نفسي متعلّق للأمر القربي.

نظير ذلک: لو نذر صلاة الليل، فالأمر الاستحبابي تعلّق بذات صلاة الليل، والأمر النذري الوجوبي تعلّق بالوفاء بالنذر، ولا يتحقّق الوفاء إلاّ بالإتيان بصلاة الليل على وجه الاستحباب.

ويلاحظ على الثالث: بما ذكره المحقّق الخراساني بقوله: والاكتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنّما هو لأجل انّه يدعو إلى ما هو كذلک في نفسه، حيث إنّه لا يدعو إلاّ إلى ما هو مقدّمة.[1]

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٧٨.

وحاصله: انّ الأمر النفسي المتعلّق بالوضوء مثلاً وإن كان مغفولاً عنه لكن قصد الأمر الغيري المتعلّق به يغني عن قصد الأمر النفسي، لأنّه يدعو إلى ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، والمفروض أنّ المقدّمة بالأمر الشائع هو الوضوء الذي تعلق به الأمر النفسي.

ولكن الحقّ أنّ الإشكال الثالث للمحقّق النائيني بعد باق بحاله، لأنّه إذا كان الأمر النفسي هو المقوّم لعبادية الوضوء، فكيف يكفي قصد الأمر الغيري؟ ومجرّد كون ذاك الأمر داعياً إلى ما هو عبادة لا يكفي في عبادية الوضوء، والشاهد على ذلك انّه لو صلّى أحد الظهرَ بنيّة الأمر الغيري أي بما انّها مقدّمة للعصر لا يغني عن قصد الأمر النفسي، مع أنّ الأمر الغيري المتعلّق بالظهر يدعو إلى ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، وليس هو إلاّ الظهر الواجب نفسيّاً.

إلى هنا تم الجواب الأوّل عن الإشكالين، وقد عرفت كيفية الذب عن الإشكالات التي أوردها المحقّق النائيني إلاّ ثالثها فهو باق على حاله، فلندرس سائر الأجوبة.

الثاني: انّ ملاك العبادية هو الأمر النفسي المتعلّق بذيها

ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث هو الأمر المتعلق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة، وحيث إنّ الطهارة ممّا أخذت في متعلّق الأمر النفسي، فيصلح أن يكون الأمر النفسي مصحّحاً للطهارات الثلاث، قال في توضيحه: لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري، ولا في الأمر النفسي المتعلّق بالشيء (المقدّمة)، بل هناك أمر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة، فانّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، كما أنّ له تعلّقاً بأجزائها وهو موجب

لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلاّ بقصد التقرّب، فكذلك له تعلّق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعباديتها، فالموجب لعباديتها في الأجزاء والشرائط واحد.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلط بين الجزء والشرط، فالجزء مأخوذ في الواجب النفسي قيداً وتقيّداً، فيصحّ الإتيان به بالأمر النفسي المتعلّق بالمركب، وهذا بخلاف الشرط فالتقيّد مأخوذ في متعلّق الأمر النفسي كالطهارة في الصلاة لكن القيد من المقدمات الخارجة عن المركّب، فلا يصحّ إتيانه بالأمر النفسي المتعلّق بالمركب، لأنّ القيد خارج عن المتعلّق.

الثالث: كفاية قصد التوصّل في العبادية

ذهب المحقّق البروجردي إلى أنّه يكفي في إضفاء العبادية على الطهارات الثلاث قصد التوصّل بها إلى الأمر النفسي المتعلّق بالغاية، يقول: يكفي في عبادية الشيء أن يأتي به المكلّف تارة بقصد أمره النفسي الاستحبابي، وأُخرى أن يأتي به بقصد التوصّل به إلى إحدى غاياته. وحينئذٍ يكون الداعي إلى إيجاده هو الأمر النفسي المتعلّق بالغاية المطلوبة من الصلاة والقراءة ونحوهما.

والحاصل: انّ المصحّح لعبادية المقدّمات هو قصد الأمر المتعلّق بذيها، من غير حاجة إلى قصد الأمر النفسي أو الغيري المتعلّق بأنفسها.[2] ولعلّه إلى ذلك الجواب يشير المحقّق الخوئي على ما في محاضراته حيث قال: إنّ منشأ عبادية الطهارات أحد أمرين على سبيل منع الخلو: أحدهما قصد امتثال الأمر النفسي، وثانيهما قصد التوصّل بها إلى الواجب، فانّه أيضاً موجب لوقوع المقدّمة عبادة ولو

١ - أجود التقريرات:١/١٧٥.

٢ - نهاية الأُصول:١/١٧٤ـ ١٧٥.

لم نقل بوجوبها شرعاً.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إن أراد انّ الأمر المتعلّق بذي المقدّمة يدعو إلى الإتيان بالمقدّمة ، فهو خلاف التحقيق، لأنّ كلّ أمر لا يتجافىٰ عن متعلّقه ولا يدعو إلى الخارج عنه والشرائط من الأُمور الخارجة عنه.

وإن أراد انّ الإتيان بالشيء للتوصّل به إلى العبادة كاف في تعنون المقدّمة بالعبادية، ففيه أنّه غير تام بشهادة أنّ الإتيان بالستر وطهارته إذا قصد به التوصّل إلى الصلاة لا يوصفان بالعبادة، فلابدّ ـ وراء التوصّل إلى العبادة ـ من شيء آخر كما سيوافيك في الجواب الرابع.

الرابع: كفاية قصد الإتيان للّٰه

إنّ إضفاء وصف العبادية على الطهارات الثلاث وحلّ الإشكالين الأخيرين يتحقّق بوجهين آخرين:

١. انّ الشيء إذا كان صالحاً للعبادة فيكفي في إضفاء وصف العبادة عليه الإتيان به للّٰه سبحانه، من دون حاجة إلى قصد الأمر النفسي ولا الغيري، بل إذا كان لشيء في حدّ نفسه صالحاً للتعبّد وجاء به المكلّف للّٰه سبحانه يوصف بالعبادة، والطهارات الثلاث من هذا القبيل، فقد اتّفق العلماء على كونها صالحة للعبادة، فمع إحراز هذه الصلاحية يكفي الإتيان بها للّٰه سبحانه في تعنونها بالعبادة من دون نظر إلى الأمر النفسي المتعلّق بها أو الأمر النفسي المتعلّق بذيها أو الأمر الغيري المتعلّق بها، وعلى ضوء هذا ينحل الإشكالان.

---

١ - لاحظ المحاضرات:٢/٤٠١.

أمّا الثاني وهو تعيين مصحّح العبادة فقد مرّ أنّ المصحّح عبارة عن أمرين تاليين:

أ. كون الشيء صالحاً للتعبّد.

ب. الإتيان به لله سبحانه.

وكلا الأمرين متحقّقان.

وأمّا الإشكال الثالث، وهو انّه يشترط قبل تعلّق الأمر الغيري كون الطهارات الثلاث موصوفة بالعبادة، والمفروض انّ الطهارات الثلاث قبل تعلّق الأمر الغيري موصوفة بها لما عرفت من أنّ ملاك العبادية هو صلاحية الفعل لها بشرط الإتيان به لله سبحانه.

أضف إلى ذلك أنّه لا حاجة بعد اتّصافها بالعبادية إلى الأمر الغيري حتّى يتوجّه الإشكال.

٢. إضفاء وصف العبادة على الطهارات الثلاث من جانب الأمر الغيري فيمكن أن يقال انّ قصد الأمر الغيري كالأمر النفسي مصحح للعبادية، ولا فرق فيه بين قصد الأمر النفسي أو الغيري، ولا كون المتعلّق محبوباً بالذات أو محبوباً بالعرض، فما اشتهر بين الأساطين من التفريق بين النفسي والغيري وإن الأوّل أمر قربي دون الثاني، لا يرجع إلى محصل، لأنّ الأمرين وإن كانا مختلفين في الغاية والمقصد لكن محصِّل القرب، هو كون الحركة لأجل امتثال أمره كائناً ما كان، وبذلك يظهر أنّ الإتيان بالواجب الغيري بنيّة امتثال أمره، موجب لاستحقاق الثواب على القول بأنّه أمر استحقاقي ولا يختصّ ذلك بامتثال الأمر النفسي.

وعندئذٍ ينحل الإشكالان: أمّا الأوّل فلماعرفت من أنّ قصد الأمر الغيري

يضفي القربية على المتعلّق إذا أتى به امتثالاً لأمره.

وأمّا الإشكال الثاني، فيظهر حاله بما قدّمناه في أخذ قصد الأمر في متعلّقه، وحاصل ما يمكن أن يقال هنا:

إنّ الأمر الغيري يتعلّق بالوضوء بما هو صالح للعبادة ولا يعتبر فيه كونه عبادة بالفعل.

نعم إذا أتى به بقصد الأمر الغيري يكون عبادة بالفعل، فالأمر الغيري موقوف على ما هو عبادة شأناً، والعبادة الفعلية موقوفة على تعلّق الأمر الغيري وقصده.

ولكن الحقّ في الجواب ما قدّمنا من الوجه الأوّل.

تطبيقات

الأوّل: إذا توضّأ المكلّف قبل الوقت بداعي أمره النفسي ـ على القول به ـ صحّ وضوؤه وصلاته لو صلّى به بعد دخول الوقت، لحصول المقدّمة العباديّة.

الثاني: لو توضّأ قبل الوقت متقرباً به إلى اللّٰه، صحّ وضوؤه وصلاته، إذا صلى بها بعد دخول الوقت، لما عرفت من صلاحية العمل للعبادة، فإذا انضم إليها كونه للّٰه سبحانه تحصل المقدّمة العباديّة.

الثالث: لو توضّأ قبل الوقت بداعي التوصّل إلى امتثال أمر الواجب النفسي الذي لم يدخل وقته، فهل يصحّ وضوؤه وصلاته إذا صلّى به بعد دخول الوقت أو لا؟ اختار سيد مشايخنا المحقّق البروجردي الثاني قائلاً بأنّها لا يصحّ ولا يجوز الدخول معه إلى الصلاة، لعدم تحقّق الأمر النفسي بعد، فكيف يكون

الأمر المعدوم داعياً؟! فليس للأمر المعدوم امتثال حتى يقال انّ المقدّمة واقعة في طريقه.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه ليس الداعي وجود الأمر ثبوتاً وان لم يعلم به المكلّف، بل الداعي هو علمه به سواء أكان الأمر موجوداً بالفعل، أم لا، فإذا كان المكلّف على ثقة بأنّه يدرک فعلية الأمر بعد ساعة، فيكفي في الداعوية العلم بوجوده في ظرفه فيأتي بالوضوء للتوصّل إلى امتثال النفسي الذي سيتوجه إليه.

وبعبارة أُخرى: إذا لم يكن للمكلّف داع إلى إتيان الوضوء الاستحبابي قبل الوقت لكن لما رأى أنّ الصلاة ـ بعد دخول الوقت ـ مشروطة به، قام فتوضّأ لأجل ذلک فيكفي ذلک في الداعويّة.

وإن أبيت إلاّعن شرطية الأمر الفعلي في الداعوية، فنقول إنّ هذا القسم يدخل في الوجه الثاني، من الوجهين لحلّ الإشكالين لأنّ التوضّؤ ـ أعني: امتثال الواجب في المستقبل ـ لا ينفک عن كون الحركة، حركة إلهية بداعي التقرّب إليه سبحانه بعمله، فإذا ضمّ هذا إلى وجود القابلية في العمل، تحصل المقدّمة العبادية، ومع حصولها يجوز الدخول في الصلاة بعد دخول الوقت.

الرابع: إذا توضّأ بعد دخول الوقت بقصد أمره النفسي الاستحبابي، فهل يصح وضوؤه ويجوز له الدخول في الصلاة أو لا؟ نقول:

إنّ للفرع صورتين:

أ: لو توضّأ بقصد امتثال أمره النفسي، مع القول بعدم وجوبه غيريّاً لأجل إنكار وجوب الغيري مطلقاً في عامّة المقدّمات كما سيوافيک برهانه فيصحّ

١ - نهاية الأُصول: ١٧٦.

الوضوء ويدخل معه الصلاة، إذ لا وجه لسقوط الأمر الاستحبابي الثابت له قبل الوقت.

ب: تلك الصورة مع القول بالوجوب الغيري، كسائر المقدّمات فالصحة وعدمها مبنيّان على جواز اجتماع الأمر الاستحبابي مع الوجوب الغيري وعدم جوازه وبالتالي سقوط الأمر الاستحبابي.

وربّما يقال بجواز الاجتماع لأنّ الأمر النفسي تعلّق بذات الوضوء والأمر الغيري به بعنوان كونه مقدمة، فاختلف المتعلقّان.

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّ عنوان المقدّمة ، عنوان تعليلي لا تقييدي، و في مثله يكون المتعلّق واقعاً هو ذات الوضوء، وتكون المقدّمية علّة لعروض الحكم لا موضوعاً له فيتّحد متعلق الأمر الاستحبابي والوجوب الغيري.

الخامس: إذا توضّأ بعد دخول الوقت بنيّة الأمر الغيري صحّ وضوؤه ويصحّ معه الدخول فيها، لما عرفت من أنّ الإتيان بالشيء بنيّة امتثال أمره يضفي على العمل عنوان العبادة إذا كان الشيء في حدّ ذاته صالحاً للعبادة، من غير فرق بين الأمر النفسي والغيري، إذ الميزان كون الحركة للّٰه سبحانه ، أو بداعي امتثال أمره، وكون الشيء في ذاته محبوبا أو لا، لا مدخلية في تحقق التقرّب إذا أتى الشيء بامتثال أمره إذا كان المأتي به صالحاً للعبادة . وبما ذكرنا يعلم حال ما ذكره السيد الطباطبائي في الوضوءات المستحبة، المسألة ٦ من العروة الوثقى فلاحظ.

تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

لما كان الأمر الرابع[1] معقوداً لبيان أقسام الواجب كان اللازم على المحقّق الخراساني بيان هذا التقسيم في هذا الأمر ولكنه أخّره إلى مقام آخر وتبعه السيّد الأُستاذ ، في درسه الشريف.

وقد اختلفت كلمة الأُصوليّين في ملاك هذا التقسيم، فهل هو بلحاظ الثبوت أو بلحاظ الإثبات؟ والأوّل هو خيرة المحقّق الخراساني، والثاني مختار المحقّق القمّي.

نظرية المحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ ملاك التقسيم هو مقام الثبوت، وانّ الشيء تارة يكون متعلّقاً للإرادة مستقلاً لأجل الالتفات إليه تفصيلاً، وأُخرى يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، وذلك لعدم الالتفات إليه تفصيلاً.

وعلى هذا فلا شكّ في أنّ الواجب الغيري يُوصف بالأصلي والتبعي، حيث إنّ المولى تارة يلتفت تفصيلاً إلى المقدّمة فيريدها كذلك، فتكون غيرياً أصلياً،

---

١ - كان الأمر الثالث لبيان أقسام المقدّمة، والرابع لتقسيم الواجب.

وأُخرى لا يلتفت إليها تفصيلاً فتتعلّق إرادته بها تبعاً لإرادة غيره فيكون غيرياً تبعياً.

وأمّا الواجب النفسي فلا يوصف إلاّ بالأصالة لا بالغيرية، ضرورة أنّ ما فيه مصلحة في نفسه تتعلق به الإرادة مستقلاً كان هنا شيء آخر أو لم يكن، فلا تكون إرادته تبعية لغيره.

يلاحظ عليه: بأنّه لو كان الملاک كون الشيء متعلّقاً للإرادة على وجه الاستقلال وعدمه يجب أن يلتزم بأحد الأمرين.

أمّا انّ النفسي كالغيري يوصف بالأصالة والتبعية أيضاً.

وأمّا أنّ الغيري لا يوصف إلاّ بالتبعية مطلقاً.

لأنّه إن أراد من الاستقلال الذي هو ملاک الأصالة، الالتفاتَ التفصيلي في مقابل الالتفات الإجمالي، ففيه انّ النفسي أيضاً تارة يكون تبعياً بهذا المعنى، كما إذا كان ولد المولى مشرفاً على الغرق والتفت إليه العبد دون المولى، فانقاذ ولده واجب تبعي لا أصلي، لعدم الالتفات إليه على وجه التفصيل حتّى تتعلّق به إرادته التفصيلية، بل تعلّقت إرادته الإجمالية في ضميره بحفظ ما يتعلّق به من النفس والنفيس والأعراض والأموال، فيكون إنقاذ الولد واجباً نفسياً تبعياً لعدم الالتفات إليه تفصيلاً.

وإن أراد من الاستقلال عدم تبعيّة إرادة الشيء لإرادة أُخرى في مقابل ما تكون إرادته تابعة لأُخرى ففيه انّ الواجب الغيري يكون تبعياً في جميع الأحوال لأنّ ماهيته هو التبعية لكونه مطلوباً لأجل ذيه.

وثمة إشكال آخر وهو أنّ عامّة التقسيمات الماضية كانت بملاک الإثبات والدلالة، فلماذا خرج هذا التقسيم عن تحت هذه الضابطة وصار الملاک فيه إرادة الشيء مستقلاً أو غير مستقل دون مقام الدلالة؟

نظرية المحقّق القمي

ذهب المحقّق القمي إلى أنّ ملاك التقسيم هو مقام الإثبات والدلالة، وبيانه أنّه إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل، ومدلولاً بالدلالة المطابقية، فالواجب أصلي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً. وإن فهم بتبع خطاب آخر، ومدلولاً بالدلالة الالتزامية، فالواجب تبعي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً، وعلى هذا ينقسم النفسي إلى الأصلي والتبعي أيضاً كالغيري، وذلك لأنّ كون الشيء ذا مصلحة نفسية لا يستلزم أن يكون مدلولاً لخطاب مستقل ومستفاداً من الدلالة المطابقية، بل ربّما تقتضي المصلحة تفهيمه بالدلالة الالتزامية وبتبع خطاب آخر.[1]

نعم على هذا لا يكون التقسيم حاصراً، لأنّ من أقسام الواجب ما لا يكون مدلولاً لخطاب أصلاً لا أصالة ولا تبعاً، كما إذا كان مدلولاً لدليل لبّي من الإجماع والعقل.

ويمكن أن يقال انّ هذا التقسيم ليس لمطلق الواجب، بل الواجب الذي عليه دليل لفظي، فالواجب المستفاد من الإجماع والعقل خارج عن المقسم.

إذا دار أمر الواجب بين الأصلي والتبعي

إذا دار أمر الواجب بين الأصلي والتبعي، فهل يمكن إحراز أحد الأمرين بالأصل أو لا؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى الأوّل وأنّ نتيجة الأصل كون المشكوك واجباً تبعياً، لأنّ الأصل عدم تعلّق إرادة مستقلّة به، ويترتّب عليه آثار التبعية لو كان له

---

١ - قوانين الأُصول:١/١٠٢.

أثر شرعي كسائر الموضوعات المتقوّمة بأُمور عدمية كالماء القليل إذا قلنا إنّه عبارة عن الماء الذي لم يكن كرّاً.

نعم لو كان الواجب التبعي أمراً وجودياً خاصّاً غير متقوّم بعدمي وإن كان يلزمه لما يثبت بالاستصحاب لأنّ الأصل مثبت.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الأصل مثبت مطلقاً حتّى وإن قلنا إنّ الواجب التبعي أمر عدمي، وذلك لاختلاف القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة، فالمتيقّنة سالبة محصلة، والمشكوكة موجبة معدولة.

أمّا القضية المتيقّنة فبيانها أن يقال: لم يكن قبل تشريع الشرائع هناك أيّة إرادة متعلّقة بهذا الشيء، ولأجل ذلك يصدق انّه لم تتعلّق به إرادة مستقلة بهذا الشيء ولو لأجل عدم وجود الإرادة أصلاً، وهذا ما عبّرنا عنه بالسالبة المحصّلة الصادقة (عدم الاستقلال) بعدم الموضوع (عدم الإرادة).

وأمّا المشكوك فهو يغاير المتيقّن، بل هو عبارة عن قضية، تحقَّقَ موضوعها وتعلّقت الإرادة بالشيء، إنّما الكلام في وصفها، فهل هو استقلالي أو تبعي؟ فاستصحاب القضيةالأُولى التي كانت صادقة مع عدم الموضوع وإثبات وصف القضية المشكوكة (عدم الاستقلال) لموضوع محقّق من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

وبعبارة أُخرى: القضية المتيقّنة عبارة عن الواجب الذي لم تتعلّق به إرادة مستقلة، والقضية المشكوكة عبارة عن الواجب بإرادة غير مستقلة، وصدق الأوّل لا يتوقّف على وجود الموضوع، بخلاف الثاني فهو فرع وجود الموضوع.

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٩٥.

الأمر الخامس

وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً

إذا قلنا بوجوب المقدّمة، يتّبع وجوبُها وجوبَ ذيها في الإطلاق والاشتراط؛ فإذا كان وجوب ذيها مشروطاً بشيء، كالوقت في الصلاة، والاستطاعة في الحجّ، يكون وجوبها مشروطاً بها؛ ولو كان وجوب ذيها مطلقاً بالنسبة إلى شيء كوجوب الظهر بالنسبة إلى إتيانها بالجماعة، يكون وجوب المقدّمة كالطهارة بالنسبة إليه كذلك.

ويمكن الاستدلال على التبعية بوجهين:

الأوّل: انّ إرادة المقدّمة ناشئة من إرادة ذيها فلا محالة يكون وجوبُها في الإطلاق والاشتراط تابعاً لكيفية وجوب ذيها.

يلاحظ عليه بما مرّ في البحوث السابقة: أنّ نشوء إرادة من إرادة أُخرى ممّا لا حقيقة له، لأنّ إرادة ذيها ليست علّة فاعليّة لإرادة المقدّمة، بل هي غاية لإرادتها، ولكلّ من الإرادتين، مبادئ ومقدّمات إذا حصلت، ظهرت الإرادة في لوح النفس، وعلى ذلك ففاعل الإرادة وموجدها في الذهن هو النفس، فإذا بطل نشوء إرادة عن أُخرى بطل ما رتب عليه من حديث التبعيّة.

الثاني: انّ إرادة المقدّمة وإن لم تكن ناشئة من إرادة ذيها، لكن الثانية غاية لإرادة المقدّمة، فلا معنى لأن يكون ذو الغاية (وجوب المقدّمة) أوسع من الغاية، وقد ثبت في محلّه انّ الأفعال الاختيارية تتضيق ضيقاً ذاتياً حسب غاياتها، فلا يطلب العاقل شيئاً أوسع من الغاية التي يطلبه لأجلها.

وهذا القول غير القول بأنّ وجوب المقدّمة مشروط بوجوب ذيها، إذ هو أمر باطل، بل متضيق بالذات.

الأمر السادس

ما هو الواجب من المقدّمة؟

لو قلنا بوجوب المقدّمة، فقد اختلفت كلمتهم في ما هو الواجب منها إلى أقوال ستة:

١. وجوب مطلق المقدّمة.

٢. وجوب المقدّمة حين إرادة ذيها.

٣. وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذيها.

٤. وجوب المقدّمة التي يتوصل بها إلى ذيها.

٥. وجوب المقدّمة الموصلة إلى ذيها في نفس الأمر.

٦. وجوب المقدّمة في حال الإيصال.

وإليك دراسة الأقوال واحداً بعد الآخر.

القول الأوّل: وجوب مطلق المقدّمة

إنّ دليل إيجاب المقدّمة لملاک رفع الاستحالة وهو موجود في عامّة المقدّمات من دون تقييد بشيء من القيود من الأقوال الخمسة.

وهذا القول هو المشهور، على القول بوجوب المقدّمة ، ويُعلم حاله بدراسة سائر الأقوال.

القول الثاني: وجوب المقدّمة حين إرادة ذيها

يظهر هذا القول من صاحب المعالم في مبحث الضد حيث قال: وأيضاً حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها.[1]

وإنّما صار إلى هذا القول لأجل تصحيح العبادة إذا ابتلى بالأهم كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة، إذا ترك الثانية وأقام الأُولى.

توضيحه: أنّه استدلّ القائل ببطلان الصلاة بأنّ ترك الضد ـ الصلاة ـ مقدّمة لفعل الأهم(الإزالة)، فإذا كان الترك واجباً، كان الفعل محرّماً، وحرمة العبادة تلازم بطلانها.

هذا دليل القائل بالبطلان، ولكن صاحب المعالم قبل المقدّمتين، وهما:

١. انّ ترك الضد مقدّمة لفعل الضد.

٢. إذا كان الترك واجباً، يكون الفعل حراماً.

ولكن منع أن يكون ترك الضد واجباً مقدّمة مطلقاً، بل إنّما يكون واجباً حين أراد أن يأتي بالأهم، وأمّا إذا كان هناك صارف بالنسبة إليه ـ كما في المقام ـ حيث إنّ المفروض انّ المكلّف ترك الإزالة وتوجّه إلى الصلاة فلا يكون مثل هذا الترك واجباً في هذه الحالة، وبالتالي لا يكون فعله حراماً، وعندئذٍ تصح الصلاة لعدم حرمتها.

يلاحظ عليه: أنّ تضييق وجوب المقدّمة بما إذا أراد ذيها، يستلزم أن يكون

---

١ - معالم الأُصول:٧٤.

إيجابها حينئذٍ أمراً لغواً، لأنّ الغاية من إيجاب المقدّمة إيجاد الداعي بالنسبة إلى إتيانها، فلو أراد إتيان ذيها، عن جدّفهو لا محالة يأتي بالمقدّمة ، فلا وجه لإيجاب المقدّمة .

القول الثالث: وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذيها

وقد نسب هذا القول إلى صاحب المعالم ولم يعلم مصدره، والفرق بين هذا والقول الثاني هو الفرق بين الحينية والمشروطة.

فلو قلت : كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب، فالقضية حينيّة.

ولو قلت: كلّ كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، فالقضيّة مشروطة.

والقضيتان تشتركان في أنّ تحرك الأصابع لا يعدو عن حالة الكتابة إلاّ قولنا: «حين هو كاتب» في القضية الأُولى وإن لم يكن قيداً لكن القضية لا تصدق إلاّ في هذه الصورة ،فلها ضيق ذاتي بالنسبة إلى غير هذه الصورة، بخلاف إذا قلنا: «مادام كاتباً» فهو قيد وشرط له وإيجاد ضيق في مقام الدلالة والإثبات.

وعلى كلّ تقدير فالقول المزبور باطل، وذلک:

يلاحظ عليه أوّلاً: انّه لاينطبق على عبارة المعالم بل عبارته تنطبق على القول الثاني السابق.

وثانياً: إنّ إرادة ذي المقدّمة إمّا شرط لوجوب المقدّمة، أو شرط لوجوب المقدّمة ووجوب ذيها.

أمّا الأوّل: فيرد عليه إشكالان:

١. انّ القول باشتراط المقدّمة بإرادة ذيها فقط يخالف ما مرّ من أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً، فكيف يكون وجوب المقدّمة مشروطاً

بإرادة ذيها دون وجوب ذي المقدّمة .

٢. يلزم التفكيک بين وجوب ذيها ووجوب المقدّمة عند عدم إرادة ذيها، حيث تلزم فعلية وجوب ذي المقدّمة في ظرف عدم وجوب المقدّمة لأجل عدم وجود شرط وجوبها وهو إرادة ذيها.

أمّا الثاني: فيرد عليه أيضاً إشكالان:

١. لو كان وجوب ذيها مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة يلزم أن يكون إيجابه لغواً، لأنّ الإيجاب لأجل جعل الداعي إلى العمل في نفس المكلّف، فإذا كان الداعي موجوداً في نفس المكلّف حيث إنّ المفروض إرادته لفعل ذي المقدّمة ، يلزم أن يكون إيجاب ذيها لغواً.

٢. يلزم أن يكون وجوب الشيء تابعاً لإرادة المكلّف وهو كما ترى.

القول الرابع: وجوب المقدّمة بشرط التوصّل إلى ذيها

قد نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظمقدَّس سرَّه ، ولكن عبارة مقرّره مضطربة للغاية ومحتملة لوجوه مختلفة نذكر منها ما يلي:

الأوّل: قصد التوصّل قيد لحصول الامتثال

قد استظهر السيد الأُستاذ دام ظله من أنّ مراد الشيخ هو أنّ قصد التوصل شرط لحصول الامتثال وتحقّقه، وليس قيداً لوجوب المقدّمة ولا قيداً لذات المقدّمة، وعلى ذلک فقول الشيخ هو قول المشهور في مقدار ما هو الواجب في المقدّمة، غير أنّه أضاف بأنّ قصد الامتثال للأمر الغيري رهن قصد التوصّل وهو ليس بأمر بديع.

ويدلّ على ذلک التفسير قول المقرر: الحق عدم تحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلک، إذ لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أُريد الامتثال.[١]

ومن الواضح انّ قصد التوصّل يتحقّق بأحد أمرين:

أ. الإتيان بالمقدّمة كالوضوء لقصد إيقاع الصلاة.

ب: أن يأتي بالوضوء بقصد أمرها الغيري.

وهذا التفسير ينطبق مع بعض كلمات المقرّر كما تقدّم.

الثاني: قصد التوصّل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم

وهذا القول نقله المحقّق النائينيﷺ عن أُستاذه المحقّق الفشاركيﷺ وهو أنّ قصد التوصّل شرط لرفع حرمة المقدّمة عند التزاحم مع واجب أهم، مثلاً: إذا توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز أرض مغصوبة فلا توصف المقدّمة بالوجوب إلاّ إذا قصد باجتيازه إنقاذَ الغريق وإلاّ فلو اجتاز لا لهذا القصد بل للتنزّه والتفرّج فلا يوصف الاجتياز بالوجوب بل يبقى على حرمته.[٢]

ويؤيد ذلک قول الشيخ في بيان وجه الثمرة لمختاره:

تظهر الثمرة في جهة بقاء الفعل المقدّمي كالدخول في الأرض المغصوبة على حكمه السابق، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على قصد الوجوب لا يحرم الدخول في ملک الغير إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق، وإن لم يقصد إنقاذه، بخلاف ما لو اعتبرناه ، فهو حرام ما لم يكن قاصد لإنقاذه.[٣]

١ - مطارح الأنظار:٧٢ـ٧٦.

٢ - فوائد الأُصول:١/٢٨٩.

٣ - مطارح الأنظار:٧٤.

يلاحظ عليه: أوّلاً: انّ كلام الشيخ أعمّ من صورة التزاحم، بشهادة أنّه أفتى ـ فيما إذا كان على المكلّف فريضة فائتة فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لغاية من غايات المقدّمة ـ انّه لا يجوز له الدخول به في الصلاة الحاضرة، ولا الفائتة، فلو كان منحصراً بصورة المزاحمة لما كان وجه لعدم صحّة الوضوء مع عدم قصد التوصّل.[1]

وثانياً: انّه إذا كان الملاك لوجوب المقدّمة هو رفع الاستحالة وتمكين المكلّف من امتثال الأهم فلا يفرق بين كونه قاصداً للتوصّل أو غير قاصد، إذ الملاك لارتفاع الحرمة وانقلابها إلى الوجوب إنّما هو رفع الاستحالة، وهو محفوظ وموجود في كلتا الصورتين.

الثالث: قصد التوصّل جزء الموضوع

إنّ القول بأنّ الواجب هو خصوص ما أتى به بقصد التوصّل هو المعروف عن الشيخ الأعظم، وانّه ذهب إلى أنّ موضوع الوجوب مركّب من ذات المقدّمة وقصد التوصّل.

ويدلّ عليها بعض تعبيرات المقرّر حيث قال:

وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان لأجل التوصّل إلى الغير أو لا؟ وجهان، أقواهما الأول، وتظهر الثمرة فيما إذا كان على المكلّف فائتة فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لإحدى غاياتها، فعلى المختار لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة؛ وأيضاً تظهر من جهة بقاء الفعل

---

١ - مطارح الأنظار:٧٤.

المقدّمي على حكمه السابق، فلو قلنا بعدم إنشاء قصد التوصّل في وقوع المقدمي على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدمة لإنقاذ غريق وإن لم يترتّب عليه، بخلاف ما لو اعتبرناه، فهو حرام ما لم يكن قاصداً لإنقاذه.[1]

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ ملاك الوجوب هو التوقّف وانّه به ترتفع الاستحالة، وعلى ذلك فلا فرق بين أن يقصد التوصّل أو لا يقصده،ولا معنى لأخذ ما لا مدخلية له في موضوع الوجوب.

تأييد لمقالة الشيخ

ثمّإنّ المحقّق الاصفهاني نصر الشيخ الأعظم بالبيان التالي: وهو مبني على مقدّمتين:

أ. انّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى الحيثيات التقييدية، فإذا كانت مطلوبية المقدّمة لا لذاتها بل لحيثية مقدّميتها والتوصّل بها، فالمطلوب الجدّي، والموضوع الحقيقي للحكم العقلي هو نفس التوصّل.

ب. انّ الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب، إلاّ إذا أُتي به عن قصد وعمد حتّى في التوصّليات، لأنّ البعث ـ توصّلياً كان أم تعبّدياً ـ لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصّلاً لغرضه، ولكنّه لا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب.

ثمّ استنتج من هاتين المقدّمتين انّ اعتبار قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب مطلقاً، وذلك من جهة انّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل،

---

١ - مطارح الأنظار:٧٤.

هو التوصّل حسب المقدّمة الأُولى، ومن جهة انّه ما لم يقع الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب وهو كونه عن قصد وعمد، لا يقع مصداقاً للواجب حسب المقدّمة الثانية.[1]

يلاحظ عليه: انّ ما ذكره في المقدّمة الأُولى أمر صحيح لا غبار عليه، إنّما الكلام في المقدّمة الثانية فقد أفاد فيها انّ الواجب هو نفس التوصّل الصادر من المكلّف باختياره، فنقول: إنّ الواجب في مقام التشريع وإن كان هو عنوان التوصّل لكن الامتثال يتحقّق بمصداقه وهو نفس الدخول إلى الأرض المغصوبة أو نفس الوضوء والغسل، ويكفي في امتثال الأمر المقدّمي قصد نفس الدخول بما هوهو أو الوضوء كذلك، حتّى يكون فعلاً اختياريّاً، وأمّا القصد الزائد على هذا، أعني: قصد الدخول لغاية التوصّل إلى إنقاذ الغريق أو إيقاع الصلاة فلم يدلّ عليه دليل.

وإن شئت قلت: إنّ المكلّف في مقام الامتثال يجب أن يقصد مصداق ما يتوصّل به حتّى يكون الفعل اختيارياً، لما عرفت من أنّ المطلوب هو الفعل الصادر عن المكلّف باختيار. فعلى ضوء هذا فالواجب عليه هو الدخول والورود عن اختيار، فلو دخل الأرض المغصوبة نائماً أو توضّأ غير قاصد للوضوء فلا يسقط الأمر المقدّمي.

وأمّا لزوم كون الدخول الاختياري لغاية الإنقاذ أو لغاية الصلاة فلا دليل عليه، فالذي يستنتج من المقدّمتين هو الإتيان بالمقدّمة عن قصد لا إتيانها منضماً إلى قصد ثان وهو التوصّل إلى الواجب.

---

١ - لاحظ نهاية الدراية:١/٢٠٤ـ ٢٠٥.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي اعترض على بيان المحقّق المحشّي وحاصل. اعتراضه يتلخّص في وجهين:

الوجه الأوّل: إنّا لا نسلم انّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقييدية، لوضوح أنّ العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّة.

الوجه الثاني: لو صحّ ما ذكره، فإنّما هو في الأحكام العقلية المحضة لا الشرعية المستكشفة كما في المقام، فانّ الوجوب فيه بحكم الشارع ولا دخل للعقل فيه إلاّ بنحو الكاشفية.[1]

وإلى الوجه الثاني يشير المحقّق الخوئي في تعليقته على تقريرات أُستاذه حيث قال: مغالطة نشأت من خلط الحكم الشرعي المستكشف من حكم عقلي، بالحكم العقلي الثابت لجهة تعليلية، ومن الواضح انّ كون الجهات التعليلية في الأحكام العقلية، جهات تقييدية، أجنبي عن كون الجهات في الأحكام الشرعية جهات تقييدية ولو كانت مستكشفة من طريق العقلي.[2]

والظاهر ضعف الإشكالين:

أمّا الأوّل: فانّه نابع من خلط مقام الثبوت بالإثبات، فما ذكره من أنّ للعقل حكماً وموضوعاً وعلّة، صحيح في مقام الإثبات، فيقال: الكذب قبيح لأنّه مضر للمجتمع، وأمّا في مقام الثبوت فليس هناک إلاّ شيئان: الحكم والموضوع، والموضوع عند العقل في مقام الثبوت هو الإضرار، والكذب محكوم بالقبح لا بالذات بل لكونه من مصاديق الإضرار.

١ - بدائع الأ فكار:١/٣٨٧.

٢ - أجود التقريرات:١/٢٣٣.

ونظيره قولنا: الظلم قبيح لكونه مفسداً للمجتمع، ففي مقام الإثبات أُمور ثلاثة، وأمّا مقام الثبوت فليس هناك إلاّ موضوع، وهو المفسد، وحكم، وهو القبح، وأمّا الظلم فليس موضوعاً للقبح بالذات، بل لأجل كونه داخلاً تحت عنوان المفسد.

وأمّا الثاني: فلا فرق بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، إذ لا معنى لأن يكون المعلول(الحكم المستكشف) أوسع من علّته أي الحكم العقلي.

نعم يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي في الواقع أوسع من ملاك الحكم العقلي، إذ ليس للعقل الإحاطة بعامّة الملاكات، بخلاف الشرع فانّه محيط بعامّة الملاكات، ولكنّه لا يوجب أن يكون الحكم الشرعي المستكشف في مقام الإثبات، أوسع من الحكم العقلي الذي هو بمنزلة العلّة له.

القول الخامس: وجوب المقدّمة الموصلة

قد اختار صاحب الفصول أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة بقيد الإيصال، وتحليل هذا القول يتوقّف على الكلام في مقامات ثلاثة:

١. أدلّته.

٢. إشكالاته.

٣. ثمراته.

وقد خالف المحقّق الخراساني النظامَ الطبيعي للبحث فقدّم الإشكالات على الأدلة، وما صنعناه أحسن.

وإليك الكلام في كلّ منها:

أدلّة القول بوجوب الموصلة

قد استدلّ صاحب الفصول على وجوب المقدّمة الموصلة بوجوه ثلاثة ندرسها واحداً بعد الآخر.

الدليل الأوّل: انّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين هو العقل، ولا يرى العقل إلاّ الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يقع في طريق حصول الشيء وسلسلة وجوده، وفيما سوى ذلك لا يدرك العقل أية ملازمة بينهما.[1]

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه (كالأرض المغصوبة) لثبوت مناط الوجوب حينئذٍ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها.[2]

وأجاب عن إشكال المحقّق الخراساني، تلميذُه الجليل المحقّق الاصفهاني بقوله: ليس التمكّن من ذي المقدّمة ملاكاً لوجوبها، فانّ التمكّن من ذيها حاصل بصرف التمكّن من المقدّمة وإن لم يأت بها. نعم تتوقّف فعلية ذيها على فعلية مقدّمته، ويتوقّف تحقّقه على تحقّقها، بل الملاك هو إيصالها إلى الواجب حيث إنّ الاشتياق إلى شيء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علل

---

١ - الفصول الغروية:٨٧ ط تبريز.

٢ - كفاية الأُصول:١/١٨٨.

وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها.[1]

إنّ هذه الكلمات تدور حول محور واحد، وهو أنّ الملاك لوجوب المقدّمة هل هو التوقّف أو التوصّل؟ وكل يدّعي واحداً منهما من دون أن يقيم برهاناً عقلياً قاطعاً للنزاع.

والذي يمكن أن يحسم به النزاع هو تشخيص الغاية الذاتية عن العرضية في المقام بما قرر في الفلسفة وهو:

إنّ الإجابة بالغاية الذاتية تقطع السؤال، بخلاف الإجابة بالغاية العرضيّة فانّها لا تقطع، بل للسائل أن يسأل عن وجه تحصيل الغاية العرضيّة أيضاً، وقبل أن نميّز الغاية العرضية عن الذاتية في المقام نطرح مثالاً لينجلي فيه الموضوع.

إنّ طالب العلم يتحمّل مشقّة وعناءً في سبيل التعلم، فلو طرحنا عليه السؤال التالي :

١. لماذا تدرس وتتحمل كلّ هذا العناء؟

لأجاب: أدرس بغية النجاح في الامتحان.

٢. ولماذا تريد النجاح في الامتحان؟

لأجاب: لنيل الشهادة.

٣. لماذا تريد نيل الشهادة العلميّة؟

لأجاب: للارتزاق بها في حياتي.

فعندئذٍ تنتهي الأسئلة المتواردة، فلو سألته بقولك لماذا تريد الارتزاق؟ يكون السؤال غلطاً، لأنّ الارتزاق من ضروريات الحياة، وهي غاية ذاتية لا تنفك عنها.

---

١ - نهاية الدراية:٢٠٥.

ومثله المقام: فلو سأل سائل الآمر بقوله:

١. لماذا أوجبت المقدّمة ؟

لأجاب: لتوقّف المراد عليها سواء أكانت موصلة أم لا.

٢. إذا كانت المقدّمة غير مطلوبة بالذات فلماذا تطلبها في صورة عدم كونها موصلة؟

وهذا دليل على أنّ التوقّف غاية عرضية وليست ذاتية.

وهذا بخلاف ما أجاب عن السؤال الأوّل بقوله:

أوجبتها لتوصل بها إلى المقصود الذاتي.

فعندئذٍ ينقطع السؤال ويقتنع السائل.

وبذلک يُعلم أنّ أكثر إشكالات المحقّق الخراساني التي ساقها على صاحب الفصول وستمرّ عليک، غير صحيحة، لأنّ أساسها أنّ الغاية من الإيجاب هي التوقّف، مع أنّک عرفت أنّ الغاية حسب التحليل هي التوصّل .

الدليل الثاني: انّ العقل لا يمنع من أن يقول الآمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحجَ، ويريد منه السير الذي يتوصّل به إلى ذلک الفعل الواجب دون ما لا يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بذلک، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه. وذلک آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه.

ولما كان الملاک عند المحقّق الخراساني هو رفع الإحالة وإيجاد التمكّن أنكر هذا الدليل، قائلاً: بأنّه ليس على الحكيم ذلک، لأنّ دعوى قضاء الضرورة بذلک مجازفة، وكيف يكون ذلک بعد كون المناط موجوداً في مطلق المقدّمة الموصلة

وغيرها.[1]

وقد عرفت أنّ الملاک هو کونها واقعة في سلسلة الغرض الأسمىٰ و کونها موصلة لما هو المطلوب الأقصى، وعلى ذلک فالتصريح المذکور بمکان من الصحّة.

الدليل الثالث: صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً بمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه. ويلزم منه أن يکون وقوعه على وجهه المطلوب منوطاً بحصوله.

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

أوّلهما: انّ مطلوبية المقدّمة انّما هي لأجل عدم التمکّن من التوصّل بدونها، لا لأجل التوصّل بها، لأنّ التوصّل ليس من آثارها بل ممّا يترتب عليها أحياناً بالاختيار ولولا إرادة ذيها لما تکون موصلة.

يلاحظ عليه: من أنّ الملاک کما عرفت التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها خارجاً، وقد أثبتنا عدم انقطاع السؤال لو کان الملاک مطلق التمکّن، سواء أکانت موصلة أو لا، وأمّا عدم ترتّبه على المقدّمة من دون ضم إرادة ذيها فسيوافيک الجواب عنه عند ذکر الإشکالات.

ثانيهما: انّ الغاية (الصلاة) لا تکون قيداً لذي الغاية(الوضوء) بحيث کان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية (الوضوء) على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية ،وإلاّ يلزم أن تکون الغاية (الصلاة) مطلوبة بطلب غيري کسائر قيود الواجب الغيري.

---

١ - کفاية الأُصول:١/١٨٨.

يلاحظ عليه: بما سنشير إليه في المبحث الثاني (إشكالات المقدّمة الموصلة) من أنّه لا يلزم من إيجاب المقدّمة الموصلة، كون الغاية من قيود ذي الغاية على نحو تكون الغاية واجبة بوجوب ذيها الغيري، لأنّ مدخلية الغاية في المقدّمة على نحو دخول التقيّد وخروج القيد فانتظر.

إلى هنا تمّت دراسة الأدلّة الثلاثة التي أقامها صاحب الفصول على مختاره، كما تمّت مناقشة المحقّق الخراساني لها، ووقفت على مدى صحتها، وهناك دليل آخر على وجوب المقدّمة الموصلة ينسب إلى معاصر المحقّق الخراساني ـ أعني: السيد محمد كاظم اليزدي مؤلف العروة الوثقى ـ واستدلّ هو بالنحو التالي:

الدليل الرابع: يصحّ للمولى تجويز الموصلة وتحريم غيرها ولا يجوز له تحريم مطلق المقدّمة أو خصوص الموصلة، وذلك دليل على عدم وجود الملاك في غير الموصلة وإلاّ لما صحّ تحريمها.

وهذا الدليل قريب من الدليل الثاني الماضي لصاحب الفصول حيث قال: إنّ العقل لا يمنع أن يقول الآمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحج ويريد منه السير الموصل دون ما لا يوصل كما عرفت. وعلى كلّ تقدير فتجويز الموصلة وتحريم غيرها آية وجود الملاك في الأُولى وعدمها في الثانية.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أورد عليه بوجهين:

١. انّ الواجب في هذه الصورة وإن كان مختصّاً بالموصلة لكن خروج غير الموصلة ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة في باب المقدّمة بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتّصاف بالوجوب بها هنا.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كانت المقدّمة محرمة بالذات كما في

اجتياز الأرض المغصوبة فلا تكون الحرمة فيه دليلاً على عدم الملاك، وأمّا إذا كانت حلالاً بالذات وصارت ممنوعة بعنوان غير الموصلة كنصب السلّم لغاية الرياضة، فانّ صحّة النهي آية عدم ملاك الوجوب الغيري فيه، وإلاّلما صحّ النهي بعد اشتراك الموصلة وغيرها في الملاك، بل يكون النهي لغواً على خلاف الحكمة.

٢. انّ تجويز الموصلة وتحريم غيرها يستلزم أحد المحذورين:

أ. إمّا تحصيل الحاصل.

ب. أو تفويت الواجب.

وذلك لأنّ الإيصال إمّا أن يكون موجوداً بالفعل أو لا.

فعلى الأوّل يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ كون المقدّمة موصلة بالفعل يلازم وجود ذيها، ومعه يكون الطلب أشبه بتحصيل الحاصل.

وعلى الثاني أي ما إذا كان الإيصال بالقوّة لا بالفعل يكون الشروع في المقدّمة ـ لفقدان وصفها ـ أمراً حراماً، والحرمة تُعجِزُ المكلّف عن امتثال الواجب عجزاً تشريعياً، ويترتّب عليه المحذور الثاني وهو تفويت الواجب.

وإلى المحذور الثاني يشير المحقّق الخراساني بقوله: إنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذٍ مخالفة وعصياناً لعدم التمكّن شرعاً منه لاختصاص جواز المقدّمة بصورة الإتيان به.

وإلى المحذور الأوّل يشير بقوله: «وبالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصّاً بصورة الإتيان، لاختصاص جواز المقدّمة بها، وهو محال فانّه يكون من طلب الحاصل المحال».

يلاحظ عليه: بأنّه إنّما يرد أحد المحذورين إذا أُريد من الإيصال، هو فعليته بنحوالشرط المتقدّم أو المقارن، فعلى فرض وجوده يلزم طلب الحاصل، وعلى فرض عدمه يلزم تفويت الواجب .

وأمّا إذا كان شرطاً متأخّراً لجواز المقدّمة فيكفي في جوازها علم الفاعل بالترتّب في المستقبل فتكون المقدّمة جائزة، ولا يلزم لا تفويت الواجب ولا تحصيل الحاصل.[1]

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من الإيصال ليست فعلية ترتّب ذيها عليها حتّى يلزم أحد المحذورين(حيث عند الترتّب يلزم تحصيل الحاصل، وعند عدمه يلزم حرمة المقدّمة) بل المراد بالإيصال هوكون المقدّمة واقعة في صراط الإتيان بذيها حسب تشخيص المكلّف وإرادته، ويكفي في تحقّق الشرط بهذا المعنى كون المقدّمة في صراط ذيها في نيّة المكلّف.

وإن شئت قلت: ليس الإيصال قيداً لجواز المقدّمة، بل من قيود الواجب (المقدّمة) التي يجب على المكلّف تحصيلها، وذلک بالسعي حتّى تنتهي المقدّمة إلى ذيها.

وعندئذٍ لا يلزم أحد المحذورين، أمّا تحصيل الحاصل فلأنّ المفروض عدم تحقّق وصف الإيصال، وأمّا تفويت الواجب فلأنّ المفروض جواز المقدّمة التي وقعت في صراط ذيها حسب نية المكلّف.

وبعبارة أُخرى: الإيصال كسائر قيود الواجب قيد اختياري يجب على المكلّف تحصيله حتّى لا يؤاخذ بترک الواجب.

---

١ - نهاية الدراية:١/٢٠٧، بتوضيح منّا.

ونظير ذلک جواز تصرّف الولي في مال اليتيم بشرط أن يكون مقروناً بالغبطة، فانّ النتيجة وهي كون المعاملة لصالح اليتيم شرط يجب على الولي تحصيلها، وليس هذا الشرط موجوداً في أوّل الأمر.

إلى هنا تمّت أدلّة المقدّمة الموصلة، وحان البحث في المقام الثاني، أعني: إشكالات القول بالمقدّمة الموصلة.

المقام الثاني

إشكالات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

قد فرغنا من الكلام في أدلّة القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، وبقي الكلام في البحث عن الشبهات التي وُجهت إلى تلك النظرية من قبل المتأخّرين عن صاحب النظرية، وإليك بيانها:

١. انقلاب الواجب النفسي إلى الغيري

إنّ تقييد المقدّمة بالإيصال يوجب أخذ ذي الغاية جزءاً للمقدمة، وهو يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً نفسياً، وواجباً غيريّاً حيث جعل ذي المقدّمة جزءاً من المقدّمة، ومجموع المقدّمة واجب بالوجوب الغيري فيكون جزؤه أيضاً كذلك، وإلى هذا أشار في «الكفاية» بقوله:

إنّ الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلاّ يلزم أن تكون الغاية مطلوبة بطلبه كسائر قيوده.[1]

وقد أجاب عنه السيد الإمام الخميني قدس سره بقوله: إنّ وصف الموصلية أمر

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٩١.

www.imamsadeq\book\sub2/arshid_j3/arshid_j3.zip مؤسسة الإمام الصادق لمحمد حسين الحاج العاملي

انتزاعي من وجود نفس ذي المقدّمة في الخارج، وهو منشأ انتزاعي لهذا الوصف، وما هو قيد لوجوب المقدّمة إنّما هو ذاك الوصف الانتزاعي دون منشأ انتزاعه الذي هو نفس وجود ذي المقدّمة في الخارج، فما هو الواجب غيرياً إنّما هو رهن الانتزاع، وما هو واجب بالوجوب النفسي إنّما هو منشأ انتزاعه.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه إذا كان عنوان الموصلية أمراً انتزاعياً من وجود نفس ذي المقدّمة، فيكون الواجب النفسي كالمقدّمة لهذا الأمر الانتزاعي الذي هو جزء للموضوع فيوصف أيضاً بالوجوب الغيري بحكم انّ منشأ الانتزاع مقدّمة للعنوان المنتزع الذي هو جزء المقدّمة.

والأولى أن يجاب: بأنّ عنوان الموصلية لا ينتزع من وجود ذي المقدّمة في الخارج ولا من ترتّب ذيها على المقدّمة، بل ينتزع من نفس المقدّمة إذا كانت في طريق ذيها ومنتهية إليه، فالواجب هو إيجاد المقدّمة مع وصفها بأن يجعل المقدّمة في طريق ذيها وواصلة إليه، وعند ذاك لا يلزم انقلاب الواجب النفسي إلى الواجب الغيري.

٢. سقوط المقدّمة بالإتيان بها

إذا كان الواجب هو المقدّمة بقيد الإيصال، فلو قلنا بوجوب المقدّمة يجب أن لا يسقط أمرها بالإتيان بها ما لم يترتّب عليه ذيها، مع أنّ المعلوم خلافه، وإلى هذا الإشكال أشار المحقّق الخراساني بقوله:

ولأنّه لو كان الترتّب معتبراً فيه لما كان الطلب يسقط بمجرّد الإتيان بها من دون انتظار لترتّب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلاّ طلبه وايجابه، كما إذا

١ - تهذيب الأُصول: ٢٦٣/١.

لم تكن هذه بمقدّمة، أو كانت حاصلة من الأوّل قبل إيجابه، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلاّ بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأُمور غير الموافقة.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ الإشكال مبني على تفسير الموصلة بوجود ذي المقدّمة في جنب المقدّمة على نحو يكون الوجوب الغيري متعلّقاً بشيئين متغايرين:

١. المقدّمة.

٢. ذو المقدّمة في جنبها.

وعلى ذلک فما لم يأت المكلّف بالجزء الثاني لا يسقط الأمر المقدّمي.

ولكنّک عرفت أنّ عنوان الإيصال ليس نفسَ الواجب النفسي ولا منتزعاً عنه، بل هو عبارة عن كون المقدّمة في الواقع في طريق ذيها ومنتهية إليه.

وعند ذلک يختلف الحكم ثبوتاً وإثباتاً.

فلو كانت المقدّمة واجدة لهذا الوصف (كونها في طريق ذيها ومنتهية إليه) يسقط الأمر واقعاً لا ظاهراً، لعدم علم المكلّف بالانتهاء.

والحاصل: انّه لا مانع من أن يُحدّد الآمر موضوعَ حكمه بالمقدّمة التي تنتهي إلى ذيها وتقع في طريقها ولا يتعلّق حكم الآمر بما إذا لم يكن كذلک.

٣. ما هو مقدّمة ليست بموصلة

إنّ الإتيان بذيها ليس أثر المقدّمة بما هي هي، بل يعدّ من أثره إذا انضم

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٨٦.

إليه أمر آخر وهو إرادة المكلَّفِ امتثالَ الواجب النفسي، فعندئذٍ يترتّب ذو المقدّمة على المقدّمة، وعلى ضوء ذلک فما هو مقدّمة ليست بموصلة، وما هو موصلة ـ أي المقدّمة مع قيد الإرادة ـ لا يتعلّق به التكليف، لأنّ الإرادة أمر خارج عن الاختيار ولا يتعلّق بها التكليف، وإلى ذلک أشار المحقّق الخراساني بقوله:

وأمّا ترتّب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرضَ الداعي إلى إيجابها والباعثَ على طلبها، فانّه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فانّ الواجب إلاّما قلّ في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلّف تارة، إتيانَه بعد وجود تمام مقدّماته، وأُخرىٰ عدمَ إتيانه، ومن المعلوم أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختياري لا يوصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار وإلاّ لتسلسل.[1]

يلاحظ عليه:

أوّلاً: بأنّ الإشكال نشأ من تفسير الموصلة بالعلّة التامة لتحقّق ذيها، وعندئذٍ تُصوّر أنّ المقدّمات بلا ضم الإرادة ليست بعلّة تامة، ومعها وإن كانت علّة تامة لكن لا يتعلّق بها الأمر، غير انّک عرفت أنّ المراد من الموصلة عبارة عن كون المقدّمة في الواقع في طريق المقصود ومنتهية إليه ولو بواسطة الإرادة، وإن كانت المقدّمة بعامّة أجزائها غير كافية في تحقّق الغاية بل محتاجة إلى توسيط الإرادة.

وعلى ذلک فكلّ من الشرط والمعد والسبب لو كان في الواقع في طريق ذيها فالجميع موصلة بهذا المعنى وإن لم يترتّب المقصود عليها بالفعل غير أنّه سيترتّب

١ – كفاية الأُصول:١/١٨٥، وقد خلط المحقّق الخراساني في المقام بين الإشكالين الثالث والسادس ولأجل ذلک أوجد تشويشاً في العبارة.

عليه بعد فترة من الزمن.

وثانياً: نمنع عدم تعلّق الأمر بالإرادة، كيف! وقد ورد الأمر بالقصد والإرادة في مقامات مختلفة، مثلاً:

إذا نذر الإقامة في البلد يجب عليه قصدها، ومقوّم الإقامة هو القصد والإرادة التي تعلّق بهما الأمر.

ونظير ذلک لزوم قصد القربة في التعبّديات، فقد ورد الأمر في الشرع بإرادة الإتيان بها لله سبحانه.

وأمّا ما هو ملاک الاختيار فقد أشبع شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ الكلام فيه في رسالة خاصّة له بالجبر والتفويض[1] فلاحظ.

٤. لزوم الدور

وقد قرّر الدور بوجهين:

الأوّل: انّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على وجود المقدّمة، ولو قلنا بقيدية الإيصال لتوقّف وجود جزء المقدّمة على وجود ذيها.

يلاحظ عليه: أنّ الموقوف مغاير للموقوف عليه، لأنّ وجود ذيها متوقّف على وجود المقدّمة، ووصف المقدّمة ـ أعني: الإيصال ـ موقوف على وجود ذيها وحينئذٍ فلا دور.

الثاني: ما قرره المحقّق النائيني وهو أنّ قيد الإيصال يرجع إلى اعتبار كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري، فيلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة

---

١ - رسالة الأمر بين الأمرين نُشرت مع رسالة« لبّ الأثر في الجبر والقدر» سنة ١٤١٨هـ

للمقدّمة وواجباً بوجوب ناش من وجوبها، وهو يستلزم الدور، فانّ وجوب المقدّمة إنّما نشأ من وجوب ذي المقدّمة، ولو ترشح وجوب من وجوبها على ذي المقدّمة للزم الدور.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ الإشكال ناشئ من تفسير خاطئ للموصلة، وهو أخذ وجود الواجب النفسي قيداً في المقدّمة، وتعلّق الأمر الغيري بالمركب منه، وقد عرفت أنّ الإيصال ليس بمعنى ترتّب واجب نفسي عليها ولا أخذ الواجب النفسي جزءاً للمقدمة، بل كون المقدّمة في طريق ذيها.

وثانياً: لو سلّمنا التفسير المذكور لا يلزم منه إلاّ اجتماع المثلين لا الدور، وذلك لأنّ الواجب النفسي بما هو واجب نفسي يتعلّق به الوجوب النفسي، وبما أنّه جزء للمقدمة يتعلّق بها الوجوب الغيري المتعلّق بالجميع الذي من أجزائه الواجب النفسي، وأين هذا من الدور.

٥. لزوم التسلسل

لو كان الوضوء الموصل إلى الصلاة مقدّمة، أو السير الموصل إلى الحج مقدّمة، فذات الوضوء والسير يكون مقدّمة للوضوء الموصل، والسير الموصل وإن اعتبر الإيصال فيه أيضاً يكون مركّباً من شيئين: الوضوء والإيصال، فينتقل الكلام إلى الجزء الأوّل منه، فبما انّه أيضاً مقدّمة يعتبر فيه الإيصال وهكذا يلزم التسلسل، ولا محيص من أن ينتهي الأمر إلى ما يكون الذات مقدمة، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذيها من دون اعتبار قيد التوصّل.[2]

---

١ - أجود التقريرات: ٢٠٨/١.

٢ - فوائد الأُصول: ٢٠٩/١.

وقد أجاب عنه الإمام الخميني ﷺ : بأنّ الواجب بالأمر الغيري هو قيد المقدّمة الموصلة إلى الواجب النفسي لا المقدّمة الموصلة إلى المقدّمة، وعليه فالذات(الوضوء) لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبة بقيد الإيصال إلى ذيها، وهو حاصل بلا قيد زائد، بل لا يمكن تقييد الموصلة بالإيصال.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره أشبه بتخصيص القاعدة العقلية، مع أنّ القاعدة العقلية لا تُخَصّص، لوجود ملاكها في عامة الأفراد.

مثلاً إذا كان دليل وجوب المقدّمة الموصلة ما ذكره صاحب الفصول« من أنّ الإنسان لا يطلب شيئاً لا يقع في طريق مقصوده» فهو يقتضي أن تكون المقدّمة مع أجزائها في طريق مقصوده، لأنّ العلّة كما تقتضي أن يكون الكل في طريقه كذلك تقتضي أن يكون الجزء أيضاً كذلك، فلا يقع مطلوباً إلاّ إذا كان بهذا الوصف، وعندئذٍ يلزم التسلسل.

والأولى أن يجاب بأنّ وصف الإيصال ليس جزءاً خارجياً للمقدّمة، بحيث تكون مركبة في الخارج من شيئين أحدهما ذات المقدّمة والآخر عنوان الموصلية، بل المقدّمة في الخارج شيء واحد، وأمّا الإيصال فهو أمر انتزاعي يصنعه الذهن من وقوع المقدّمة في طريق المقصود وانتهائها إليه، وعلى ضوء هذا فليس الوضوء مقدّمة للمقدّمة(الوضوء الموصل) حتّى يقال: يجب أن يكون هو أيضاً موصلاً. بل المقدّمة هي الوضوء ولكن يجب على المكلّف إيجاد وصف الإيصال.

٦. اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية

لو كان الملاك مطلق التوقّف فهو موجود في الموصلة وغيرها، ولو كان

---

١ - تهذيب الأُصول:١/٢٦٢.

الملاک خصوص ما يستحيل انفکاکه عن الواجب في الخارج فيختص الوجوب بالعلل التوليدية کالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، ولا يعمّ العلل الاعدادية کالشرط والمعد والسبب، فانّ کلّ واحد منها مقدّمة، ولکن لا يستحيل انفکاک کلّ واحد منها عن الواجب.[1]

وإلى هذا الإشکال أشار المحقّق الخراساني بقوله:

إنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنکار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلّة التامّة في خصوص الواجبات التوليدية.[2]

يلاحظ عليه: بأنّ الملاک ليس التوقّف بما هوهو ولا خصوص ما يستحيل انفکاکه عن الواجب في الخارج، بل الملاک ما يقع في طريق المطلوب بالذات، وهذا لا يوجب اختصاص الوجوب بالعلّة التامّة بل کلّ من الشرط والمعد على قسمين موصل أي واقع في طريق المقصود، وغير موصل أي ليس کذلک.

بقيت هناک إشکالات أُخرى تعرّض لبعضها المحقّق العراقي فلاحظها.[3]

---

١ - أجود التقريرات:١/٢٣٩.

٢ - کفاية الأُصول:١/١٨٥.

٣ - بدائع الأفکار:١/٣٨٨.

ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

وقد فرغنا ـ بحمد الله ـ عن بيان الأدلّة لوجوب المقدّمة الموصلة والشبهات المتوجّهة إليها، بقي الكلام في ثمرات هذا القول، فنقول:يترتّب على هذا القول ثمرتان:

الثمرة الأُولى: بقاء الحرمة في غير الموصلة

لو انحصرت المقدّمة في المحرّم منها، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على سلوك أرض مغصوبة، فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة، تزول عنها الحرمة ويتّصف السلوك بالوجوب، سواء أكان موصلاً أم لم يكن كما لو كان سلوكها لأجل التنزّه.

وعلى القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، لا تزول الحرمة إلاّ إذا توصّل بسلوكها إلى إنقاذ الغريق، فلو لم يتمكّن في النهاية من الإنقاذ كانت باقية على حرمتها واقعاً، جائزة له ظاهراً.

وعلى القول بوجوب قصد التوصّل لا تزول الحرمة إلاّ بقصد الإنقاذ.

وعلى القول بعدم وجوب المقدّمة من رأس، يبقى السلوك على حرمته، ولا ترتفع الحرمة إلاّ بمقدار الضرورة، وهو ما يتمكّن به من الإتيان بالواجب.

الثمرة الثانية: صحّة الصلاة على القول بالموصلة

هذه هي الثمرة الثانية وهي انّه إذا كانت العبادة مزاحمة لواجب أهم كالصلاة عند الابتلاء بأمر أهم منها كإزالة النجاسة عن المسجد، فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة تبطل الصلاة ولا تبطل على القول بوجوب المقدمة الموصلة.

وهذه الثمرة تبتني على أُمور أربعة:

١. ترك الضد مقدّمة لفعل الضد الآخر.

٢. مقدّمة الواجب واجبة.

٣. انّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وهو النقيض.

٤. انّ هذا النهي موجب لفساد العبادة.

وعندئذٍ يقال:

١. ترك الصلاة مقدّمة للإزالة بحكم الأمر الأوّل.

٢. وترك الصلاة واجب بحكم الأمر الثاني، أي الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها.

٣. وإذا كان ترك الصلاة واجباً ففعلها حرام بحكم الأمر الثالث.

٤. والنهي المتعلّق بالصلاة موجب للفساد بحكم الأمر الرابع.

فإذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة تكون النتيجة بطلان الصلاة، حيث إنّ مقدّمية ترك الصلاة توجب وجوبها، ووجوب الترك يوجب حرمة الصلاة التي هي ضد الواجب (ترك الصلاة) وهي تستلزم بطلانها.

وأمّا إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فلا يكون ترك الصلاة واجباً، بل

الواجب هو ترك الصلاة الموصل للإزالة، وبما أنّ المكلّف غير راغب للإزالة فلا يكون ترك الصلاة في هذا الظرف واجباًحتّى يكون نقيضه حراماً، ومعه لا يكون فاسداً.

ولكن هذه الثمرة باطلة من أساسها لابتنائها على المقدّمات الأربع التي لم تُسلَّم واحدة منها كما ستظهر لک في مبحث الضد، ومع ذلک فقد اعترض الشيخ الأنصاري على الثمرة الثانية .

نظرية الشيخ في الثمرة

ذهب الشيخ الأنصاري إلى بطلان الثمرة الثانية على القول بالموصلة، وانّ الصلاة إمّا صحيحة على كلا القولين أو باطلة كذلک، وذلک بتقديم مقدّمة.

حدّ النقيض

اختلفت كلمة المنطقيّين في تعريف النقيض، فقال بعضهم:

١. نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض الإنسان، هو اللاإنسان، ونقيض الثاني هو رفع اللا إنسان، وعلى هذا يختصّ النقيض بالأمر السلبي.

٢. نقيض كلّ شيء رفع أو مرفوع، فنقيض الإنسان هو اللاإنسان، ونقيض الثاني هو الإنسان الذي هو المرفوع.

وربّما يقال أنّ من عرّف النقيض بالرفع أراد منه الأعم من الرفع والمرفوع، يقول الحكيم السبزواري:

نقيض كلّ رفع أو مرفوع تعميم رفع لهما مرجوع[1]

١ - شرح المنظومة، قسم المنطق:٥٩.

وعلى هذا فالمقدّمة للإزالة في المقام هو «ترك الصلاة» ونقيضه الذي يطلق عليه الضد العام على التعريف الأوّل هو رفع ترك الصلاة، وعلى التعريف الثاني هو نفس الصلاة.

إذا عرفت هذا فإليك بيان الشيخ في بطلان الثمرة بما هذا توضيحه:

لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء وضدّه العام عبارة عن الرفع. فنقيض «ترك الصلاة» أو «ترك الصلاة الموصل» عبارة عن رفعهما لا نفس الصلاة، وتتعلّق الحرمة برفع ترك الصلاة المطلق أو المقيّد بالموصل، لا بالصلاة التي هي تقارن النقيض، غايةالأمر انّ لنقيض «الترك المطلق» ـ أعني: رفع الترك المطلق ـ مقارناً واحداً وهو الصلاة، ولنقيض «الترك الموصل» ـ أعني: رفع ذلك الترك الموصل ـ مقارنان: أوّلهما الترك المجرّد بأن لا يصلّي ولا يزيل النجاسة، وثانيهما إقامة الصلاة، فلا يصحّ الحكم بالبطلان على الأوّل، والصحّة على الثاني، بل يجب أن يحكم بالصحّة على كلا القولين.

ولو قلنا بالشق الثاني وانّ النقيض أعمّ من الرفع والمرفوع فنقيض ترك الصلاة المطلق، أو الترك الموصل، هو نفس الصلاة فتكون باطلة على كلا القولين لتعلّق النهي به بعنوان النقيض والضد العام.

هذا توضيح لمقالة الشيخ.

كلام المحقّق الخراساني في ردّ الثمرة

ذهب المحقّق الخراساني إلى ترتّب الثمرة على القول بالموصلة وعدمه ـ في صورة واحدة وهو أن يكون نقيض كلّ شيء هو رفعه ـ فنقيض الترك المطلق أو الترك الموصل هو رفعهما لا الصلاة، وانّ الصلاة من مقارنات النقيض على كلا

القولين، ومع ذلك، فرق عرفاً بين مقارن ومقارن .

وذلك لأنّ نسبة الصلاة إلى الترك المطلق، كنسبة النقيض إلى العين، لما عرفت من أنّه ليس للنقيض الواقعي ـ رفع الترك المطلق ـ إلاّ مقارن واحد، ولذلك يعدّ ذلك المقارن للنقيض الواقعي، نقيضاً للعين ـ ترك الصلاة ـ عرفاً فتكون محرّمة أخذاً بالقاعدة: إذا كان الشيء واجباً ـ ترك الصلاة المطلق ـ يكون ضدّه العام أو نقيضه محرّماً، فتكون الصلاة باطلة لأجل حرمتها.

وهذا بخلاف نسبة الصلاة إلى الترك الموصل، فليس كلّ من الفعل والترك المجرّد نقيضاً له عرفاً، لامتناع تعدّد النقيض، ولا الجامع بينهما نقيضاً لامتناع الجامع بين الوجود والعدم، فينحصر نقيضه برفع الترك الموصل، ويكون كلّ من الفعل والترك المجرّد، من مقارناته ، حيث إنّ رفع الترك المطلق، تارة ينطبق على الفعل، وأُخرى على الترك المجرّد، والحرمة لا تسري من الشيء (رفع الترك الموصل) إلى مقارناته.

والأولى ردّ الثمرة بردّ عامّة مقدّماته أو أكثرها، ولا أقلّ من إبطال أنّ وجوب شيء مقتضي لحرمة ضده العام ونقيضه، لما سيوافيك أنّ هذا النوع من النهي أمر لغو لا يصدر من الفاعل الحكيم.

***

القول السادس: وجوب المقدّمة حال الإيصال

الفرق بين هذا القول وخامس الأقوال، أنّ الإيصال في السابق قيد للواجب، والموصل وصف له، بخلاف هذا القول فليس الإيصال قيداً، ومع هذا لا ينطبق إلاّ على المقيّد، شأن الفرق بين المشروطة والحينية.

وإنّما لجأ القائل إلى هذا القول، لأجل الفرار عن الإشكالات الستة المتوجّهة إلى القول الخامس، وقد قرّر بوجوه:

الأوّل: ما قرره سيّد مشايخنا المحقّق البروجردي، وحاصل ما أفاده:

إنّ متعلّق الوجوب ذاتُ ما يوجد من المقدّمات مصداقاً للموصل، لا بوصف الموصلية. بمعنى أنّ الشارع رأى أنّ المقدّمات في الخارج على قسمين. قسم منها يوصل إلى ذيها و يترتّب هو عليها واقعاً، وقسم منها لا يوصل، فخصّ الوجوب بالقسم الأوّل ـ أعني: ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل ـ و ليست الموصلية قيداً مأخوذاً في الواجب بنحو يجب تحصيله، بل هي عنوان مشير إلى ما هو واجب في الواقع، و إنّما خصّ الوجوب به لأنّ المقدّمة ليست مطلوبة في حدّ الذات، بل مطلوبيّتها لأجل ذيها، فيختصّ طلبُها بما هو ملازم للمطلوب بالذات.

ثمّ ردّه المحقّق البروجردي بأنّ ما ذكرمن المقدّمة الموصلة ليس أمراً جديداً، بل هو نفس ما ذكره بعض القدماء من اختصاص الوجوب بالمقدّمة السببيّة، فانّ المقدّمة التي تكون موصلة في متن الواقع و يترتّب عليها ذو المقدّمة لا تنطبق إلاّ على المقدّمة السببيّة.[1]

ومع ذلک فالبيان المذكور ليس وافياً للمقصود، إذ فيه:

أوّلاً: أنّ تصوير القضية الحقيقية ـ المتوسطة بين المشروطة والمطلقة ـ أمر غير تام. لأنّ قوله:«حين هو كاتب» إمّا ملحوظ في ثبوت الحكم، فيكون قيداً، فترجع القضية الحينية إلى المشروطة، أو غير ملحوظ فيه، فترجع إلى المطلقة، ولا

١ - نهاية الأُصول: ١٧٩ـ ١٨٠.

يعقل أن لا يكون للشيء مدخلية في الحكم، ومع ذلك، لا ينطبق الحكم إلاّ على المقيّد.

فإن قلت: إذا قلت رأيت زيداً قائماً، فقد رأيته في تلك الحالة لا في غيرها، ومع ذلك ليست الحالة قيداً للرؤية ولا للمرئي، ومع ذلك أوجد ضيقاً في الرؤية حيث إنّك ما رأيته إلاّ في تلك الحالة.

قلت: إنّ الحالة، تعد من قيود ذيها فتكون جزء الموضوع، فإذا قلت: رأيت زيداً قائماً، فكأنّك قلت: رأيت زيد القائم، ومن المعلوم أنّ الحكم لا يتجاوز عن موضوعه، فعدم شمول الحكم لأوسع من حدّ الحال، لأجل كونه من قيود الموضوع لبّاً، والحكم يتضيّق حسب ضيق الموضوع.

وعلى ضوء ذلك فانّ تخصيص الإيجاب بالمقدّمة التي تكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل لا يخلو إمّا أن يأخذ الموصل قيداً للواجب أو لا. فعلى الأوّل يرجع إلى القول الخامس، وعلى الثاني يعمّ ما هو مصداق له بالحمل الشائع وما ليس كذلك.

وثانياً: انّ المراد من الإيصال كونه واقعاً في طريق المقصود لا الموصلة بالفعل فيعمّ الشرط والمعدّ والسبب بمعنى المقتضي وارتفاع المانع، إذ كلّ واحد منهما على قسمين تارة في طريق المقصود، وأُخرى خارجه، حتّى أنّ الخطوة الأُولى للسير إلى الحج توصف بالموصلة وغيرها.

الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي على ما في تقريراته[1]، وهو أنّ الواجب ليس مطلقَ المقدّمة ولا خصوصَ المقدّمة المتقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو الحصّة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات، الملازمة[2] لوجود ذي المقدّمة.

---

١ - بدائع الأفكار: ٣٨٩/١.

٢ - صفة الحصة.

وعلى هذا جرى المحقّق الخوئي في تعاليقه على أجوده، حيث قال: إنّ ملاك الوجوب الغيري هو خصوصُ التوقّف على ما يكون توأماً لوجود ذي المقدّمة في الخارج من جهة وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، فيختصّ الوجوب الغيري حينئذٍ بالموصلة، ولا يعم غيرها.[1]

يلاحظ عليه: أنّ التوأمية إمّا قيد، أو لا، فعلى الأوّل، تنطبق على مذاقِ صاحب الفصول؛ وعلى الثاني، لا يختصّ الحكم بالموصلة، بل يعمّ غيرها.

وبعبارة أُخرى: انّ كلاً من المقدّمة التوأمة والمقدّمة غير التوأمة وإن كان متميزاً في نفس الأمر، حيث إنّ نصب السلّم في الخارج على قسمين:

١. قسم ينتهي إلى ذي المقدّمة، وهو المسمّىٰ بالمقدّمة التوأمة.

٢. قسم لاينتهي بل تنفك المقدّمة عن ذيها، وهو المسمّى بغير التوأمة.

إلاّ انّ الكلام في مقام تعلّق الإرادة بأحد القسمين دون الآخر، كتعلّق الوجوب كذلك، فالتعلّق بقسم دون قسم يحتاج إلى عنوان يميّز أحد القسمين عن الآخر حتّى يكون القسم الموصل متعلّقاً للإرادة والإيجاب، وليس هو إلاّ عنوان التوأمة أو الإيصال وهو نفس القول بالمقدّمة الموصلة.

الثالث: ما نقله شيخنا الأُستاذ (مد ظله) عن أُستاذه السيد الإمام الخميني عن شيخه العلاّمة الحائري ونذكر المنقول في مقطعين:

١. انّ للمعاليل الخارجية ضيقاً ذاتياً من جانب علّتها، فالحرارة الصادرة عن النار الخارجية وإن كانت غير مقيّدة بعلّتها ـ لامتناع تقييد المتأخّر بالأمر المتقدّم ـ إلاّ أنّها ليست أيضاً مطلقة بالنسبة إليها وإلى غيرها، وإلاّ يلزم أن تكون

١ - أجود التقريرات، قسم الهامش،ص ٢٣٩.

أوسع من علّتها، بل هي ـ على وجه ـ لا تنطبق إلاّ على المقيّد أي الحرارة المفاضة من جانب الصلة لا الأعم منها ومن غيرها.

٢. العلة الغائية بما انّها متقدّمة تصوّراً، متأخرة وجوداً، فالمعلول ليس مقيّداً بوجود العلّة الغائية لتقدّم المعلول وجوداً على العلّة الغائية في الخارج لكنّه ليس أوسع من الغاية التي هي علّة لفاعلية الفاعل وسبب لبروز الإرادة في لوح النفس، وإلاّ يلزم أن تكون الإرادة بلا غاية.

وعلى هذا تكون الإرادة غير مقيّدة بالغاية، ولكنّها ليست بأوسع منها، وعليه فالواجب ليس مطلق المقدّمة لما عرفت من أنّ الإرادة والوجوب يتضيق ضيقاً ذاتياً بالنسبة إلى غايتها، ولا المقيّدة بالإيصال، لما عرفت من أنّ الإرادة المتقدّمة لا يمكن أن تكون مقيّدة بغايتها المتأخّرة عنها، ومع ذلك فالإرادة لا تنطبق إلاّ على المقيد.[1]

يلاحظ على المقطع الأوّل: بأنّ ما ذكره من أنّ وجود المعلول لا يقيّد بوجود العلّة وإن كان صحيحاً، لكن عدم التقييد ليس لأجل تقدّم العلة وتأخّر المعلول، فانّ التقدّم والتأخّر فيهما ليس تقدّماً زمانياً بل رتبياً، ومثل هذا لا يضر بالتقييد، بل وجهه أنّ مصبّ الإطلاق والتقييد إنّما هو المفاهيم التي يمكن تقييد المفهوم الموسّع بقيد، وأمّا التكوين فهو غير قابل لتقييد المطلق، فانّ الشيء يتكوّن في بدو الأمر إمّا مطلقاً إلى الأبد وإمّا مقيّداً كذلك، ولا يتصوّر فيه الوجود المقيّد بعد تكونه موسعاً.

وأمّا المقطع الثاني الذي هو بيت القصيد في المقام، فما ذكره من أنّ الإرادة

١ - فوائد، السيد الإمام الخميني، المخطوط. وقد حكى شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظله ـ انّه رأى الكتاب بخط الإمام و نقل النصّ عن خطّه قدس سره.

والوجوب الإنشائي يتضيّق تبعاً للعلّة الغائية دون أن تتقيّد بها وإن كان صحيحاً، والكلام في مورد آخر، وهو انّ الفاعل إذا حاول أن يظهر إرادته المضيّقة ويضفي الإيجاب على المقدّمة المضيّقة بالذات، لا محيص له إلاّ بتعليق الوجوب على المقدّمة التي توصل إلى الغاية، وعندئذٍ يرجع القول السادس إلى القول الخامس.

الأمر السابع

في ثمرات القول بوجوب المقدّمة

قد عرفت ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة، وحان الكلام عن ثمرات القول بـوجوب المقدّمة على الآراء الستة، وإليک هذه الثمرات:

الثمرة الأُولى: اتّصاف المقدّمات بالوجوب الغيري

هذه الثمرة هي التي ذكرها المحقّق الخراساني وجعلها ثمرة للمسألة الأُصولية وقال: إنّه على القول بالملازمة بين الوجوبين يستنتج وجوب المقدّمات في الواجبات وحـرمتها فـي المـحرّمات، وعلى هذا تكون المسألة (وجوب المقدّمة) مسألة أُصولية لوقوعها فـي اسـتنباط الحكـم الشـرعي الكلّـي.

وهذه الثمرة لا بأس بها لو قلنا بوجوب المقدمة.

الثمرة الثانية: تحقّق الوفاء بالنذر

إذا تعلّق النذر بالإتيان بالواجب، فلو قلنا بوجوب المقدّمة يكفي الإتيان بها، وإلاّفلابدّ مـن الإتيان بواجب نفسي.

يلاحظ عليه :أوّلاً: أنّ عد مثل هذا ثمرة لمسألة أُصولية غير خال عن الإشكال، وقد مرّنظيره في مبحث الصحيح والأعم .

وثانياً: أنّ النتيجة ليست كلّية، لأنّ الوفاء بالنذر تابع لكيفية النذر، فإن كان متعلّقه هو الواجب النفسي فلا يتحقّق الوفاء بالنذر وإن قلنا بوجوب المقدمة.

وإن كان متعلّقه هو الواجب الأعم من الشرعي والعقلي، يصدق الوفاء بالنذر، وإن لم نقل بوجوب المقدّمة شرعاً، وذلک لأنّالوجوب العقلي للمقدّمة أمر غير منكر، والمفروض أنّ متعلق النذر أوسع.

نعم لو كان متعلّق النذر الأعم من الواجب الشرعي والعقلي ومن الشرعي الأعم من النفسي والغيري، فلو أتى بالمقدّمة فقد وفىٰ بنذره.

على أنّ تلک الثمرة تترتّب على القول بوجوب مطلق المقدّمة، وأمّا على القول بوجوب المقدّمة الموصلة فحيث إنّ وصف الإيصال لا ينفک عن الإتيان بالواجب النفسي، فيصدق الوفاء سواء أقلنا بوجوب المقدّمة أم لا، لأنّ المفروض انّ الإتيان بالمقدّمة لا ينفک عن الإتيان بذيها.

الثمرة الثالثة: استحقاق الأجر

إذا أمر شخص ببناء بيت، فأتى المأمور بالمقدّمات ثمّانصرف الآمر، فعلى القول بأنّالأمر بالشيء أمر بمقدّمته، يصير ضامناً لها، فيجب على الآمر دفع أُجرة المقدّمات و إن انقطع العمل بعدها.

يلاحظ عليه: ـ مع ما في عدّ هذه ثمرة لمسألة أُصولية نوع من التعسّف ـ أوّلاً: أنّ الآمر ضامن، وإن لم يكن الأمر بالشيء أمراً بالمقدّمة، لأنّه لمّا أمر بذيها وصار ذلک الأمر مبدأ لاشتغال العامل بالمقدّمات صار ضامناً، ويكفي في الضمان كون الأمر بذيها سبباً للاشتغال بالمقدّمة وإن كان الأمر به فاقداً للدلالة على الإتيان

بمقدّمته.

وثانياً: انّه لا يتم على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، لعدم الإتيان بالواجب، فلا يكون القول بوجوبها ملازماً للضمان.

وثالثاً: ما عرفت من أنّ الاشتغال بما يسمّى بالمقدّمات ، اشتغال بنفس الواجب النفسي فيما إذا كانت المقدّمات داخلية، كالمثال، إذ ليس لبناء البيت معنى سوى القيام به على نحو التدريج وإن لم يكن الحال في المقدّمات الخارجية كذلك.

الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأُجرة على المقدّمة

ومن الثمرات المترتّبة على وجوب المقدّمة، حرمة أخذ الأُجرة على إنجازها، والثمرة مستنبطة من صغرى وكبرى.

أمّا الأُولى :فهي عبارة عن وجوب المقدّمة وجوباً شرعيّاً.

وأمّا الثانية: فقد تقرّر في محلّه التنافي بين الوجوب والاستئجار، أي حرمة أخذ الأُجرة على إنجاز الواجب.

فيستنتج حرمةُ أخذ الأُجرة على إنجاز مقدّمة الواجب.

يلاحظ عليه: بأنّه لا ملازمة بين وجوب الشيء وحرمة أخذ الأُجرة، ولعلّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه.

توضيح ذلك : انّ الواجب إمّا توصلي لا يتوقف سقوط أمره على الإتيان به لأمره سبحانه، وأُخرى تعبّدي لا يسقط إلاّ بالإتيان به لأمره، أو للّه سبحانه.

أمّا الأُولى فتارة يكون المطلوب للمولى تحقّقه في الخارج بالمجّان بحيث تكون المصلحة قائمة به، وهذا كتجهيز الميت من تغسيله تكفينه وتدفينه، وأُخرى

يكون المطلوب وجوده فقط، نظير الواجبات الاجتماعية التي لولاها لاختلّ النظام، سواء أتى بها بالمجّان أو في مقابل الأُجرة.

وعلى ضوء ذلك فالوجوب التوصّلي بالمعنى الأوّل ينافي أخذ الأُجرة لا الثاني، فلو كانت المقدّمة من قبيل القسم الأوّل يحرم أخذ الأُجرة عليه دون الثاني.

وأمّا الواجبات التعبّدية فهي أيضاً على قسمين: تارة يكون واجباً على الأجير، وأُخرى يكون واجباً على الغير، وإنّما يريد الإنسان إتيانه نيابة عنه.

أمّا الأوّل: فالظاهر بطلان عقد الإجارة بأن يوجر نفسه من الغير ليصلّي أو يصوم شهر رمضان عن نفسه، وذلك لأمرين:

١. عدم تمشّي قصد القربة، فلا يتمكّن من إيجاد ما استؤجر له على الوجه الصحيح.

٢. عدم انتفاع الموجر من عمله، مع أنّه يشترط في صحّة الإجارة انتفاع الموجر من عمل الأجير، وإلا تكون الإجارة سفهية، ولذلك قالوا ببطلان ما لو أجّر بلا أُجرة، أو باع بلا ثمن، وانتفاعه بعمله عند اللّٰه، وإن كان صحيحاً لكنّه لا يصحح العقد، فمن يريده فليدفع إليه هبة وإحساناً، لا أُجرة.

وأمّا الثاني ـ أعني: الاستئجار لإنجاز ما وجب على غيره وفات منه لعجزه أو موته ـ فهو صحيح في مثل الحج، لأنّه عمل عبادي ماليّ، وقد تضافرت الروايات عن النبي والأئمّة عليهم السلام على صحة النيابة فيه، وصحّ عن الصادق عليه السلام أنّه أعطى ثلاثين ديناراً يُحج بها عن إسماعيل ولم يترك من العمرة إلى الحج شيئاً إلاّاشترط عليه، ثمّ قال: «يا هذا!! إذا أتيت هذا كان لإسماعيل حجّة بما أنفق من ماله، وكان لک تسع حجج بما أتعبت من بدنک».[1]

١ - الوسائل:٨، الباب١ من أبواب النيابة في الحج ص ١١٥، الحديث١.

وأمّا الاستئجار في غير الحج الذي يعدّ عبادياً محضاً، كالصلاة والصوم فعقد الإجارة لإتيان ما وجب على الغير من العبادة في مقابل الأُجرة أمر مشكل، وليس في الأخبار والروايات أثر منه، وإنّما جرت السيرة على ذلك بين المتأخّرين فانّ قصد القربة مع أخذ الأُجرة متنافيان وإن أصرّ المتأخّرون على صحّتها، وقد نقل شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظله ـ الوجوه التي ذكرها المشايخ لتصحيح الإجارة التي أهمها ما أشار إليه المحقّق الخراساني من أنّه من قبيل الداعي إلى الداعي، وانّه يأخذ الأُجرة لأن يصلي للّٰه سبحانه عن جانب الغير.

وقد نقد شيخنا الأُستاذ ـ مد ظله ـ هذه الوجوه في بحوثه الفقهية[1] ولكنّه سلك مسلكاً آخر في تصحيح هذا النوع من النيابة، وهو نفس ما سلكه المشهور في مورد القاضي والمفتي ومعلّم الأحكام الشرعية والمؤذن مما علم من الشرع حرمة أخذ الأُجرة في مقابلها، فانّ المسلك الحق فيه هو قيام الحاكم بقضاء حوائج هؤلاء بأن يموّلهم حتى يتسنّى لهم القيام بوظائفهم الشرعية من دون شائبة مادية، وقد كتب الإمام عليه السلام إلى عامله في مصر في حقّ القاضي وقال:

«وأفْسِحْ له في البذلِ ما يُزيلُ علَّته، وتَقلُّ معه حاجتُه إلى الناس».[2]

وعلى ضوء هذا فمن يريد القيام بفرائض الغير، فعلى الوليّ أن يسدّ حاجات النائب مدة سنة أو أقل، حتّى يقوم بفرائض والده ـ مثلاً ـ المتوفّى، فيكون العطاء من جانب والعمل من جانب آخر من دون معاوضة، بل من باب «جزاء الإحسان بالإحسان».

١ - لاحظ المواهب في تحرير أحكام المكاسب، المطبوع. لاحظ ص ٧٢٥ـ ٧٣٠.

٢ - نهج البلاغة، قسم الرسائل، رقم٥٣.

الثمرة الخامسة: حصول الفسق بترك مقدّمة

لو قلنا بوجوب المقدّمة وكان للواجب مقدمات كثيرة يحصل الفسق بترك مقدّمتين، لحصول الإصرار بتركهما.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: انّه بترك المقدّمة الأُولى يسقط وجوب ذيها بالعصيان، ومع سقوطه لا تكون الثانية أو الثالثة من المقدّمات واجبة حتّى يصدق العصيان بتركهما.

وأورد ـ على تلك الثمرة ـ شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ في الدورة السابقة اشكالاً آخر، و حاصله: انّه لا ملازمة بين ترك مطلق الواجب الأعم من الغيري والنفسي، وبين المعصية، إنّما الملازمة بين ترك الواجب النفسي والمعصية، لا الغيري كما في المقام، إذ ليس فعله محبوباً ولا تركه مبغوضاً، والأمر به من باب اللابدية ومخالفة مثل هذا الأمر لا يوجب المعصية.

وقد عدل عنه ـ مدّظلّه ـ في هذه الدورة، وقال: بأنّ ملاك العصيان، مخالفة الأمر المولوي سواء أكان المأمور به محبوباً أم لا، فإذا صدر الأمر عن مقام المولوية فعلى العبد الإتيان به، ولو خالف عدّ عاصياً، ومبغوضاً عند المولى، سواء أكان الفعل محبوباً بالذات أم لا، وهذا يكفي في صدق العصيان.

وقد مرّ في تصحيح العبادات الثلاث بالأمر الغيري، ما يفيدك في المقام.

الثمرة السادسة: جعل المصداق لمسألة الاجتماع

لو قلنا بوجوب المقدّمة مطلقاً، يلزم فيما إذا كانت محرّمة اجتماع الأمر النهي، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب، فلا يكون في المورد إلاّ النهي.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجوه ثلاثة:

الف: عنوان المقدّمة تعليلي

إنّ واقع اجتماع الأمر والنهي عبارة عمّا إذا تعلّق كلّ من الأمر والنهي بعنوانين تقييديين على نحو يستقر كلّ من الأمر والنهي على العنوان، من دون أن يسري الحكم في مقام التشريع إلى موضوع آخر، وهذا كالصلاة والغصب، فإذا تطابقا على مورد، يقع البحث في لزوم تقييد إطلاق أحد الدليلين بالآخر وبالتالي إخراج المورد عن تحت أحدهما أو لا، فالامتناعي على الأوّل، والاجتماعي على الثاني.

وأمّا إذا كان أحد العنوانين تقييدياً ـ كالغصب ـ والآخر تعليلياً، كعنوان المقدّمة، فتصادقا في الوضوء بالمغصوب، فعندئذٍ لا يستقرّ الوجوب على عنوان المقدّمة لكونه علّة للحكم لا موضوعاً له، فيسري الحكم من العلّة إلى الموضوع أي الوضوء، فيكون واقع المسألة هكذا: لا تغصب، وتوضّأ بالماء المغصوب، فتكون النسبة بين متعلّق الأمر والنهي، عموماً وخصوصاً مطلقاً، ويعدّ من باب النهي في العبادات نظير قولك: صلّ ولا تصلّ في الحمام. بخلاف باب «الاجتماع» فانّ النسبة بين المتعلّقين هو العموم والخصوص من وجه نظير قولك: صلّ ولا تغصب.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره من أنّ عنوان المقدّمة عنوان تعليلي، لا يستقر الحكم عليه بل يسري إلى الموضوع، وإن كان صحيحاً لكن المورد ـ مع ذلك ـ لا يكون من قبيل النهي في العبادات، وذلك لأنّ النهي تعلّق بالغصب والأمر في الظاهر بالعنوان أي المقدّمة، ثمّ يسري الحكم منه إلى الموضوع وهو نفس الوضوء، أو نفس السير أو نفس الركوب، لا قسم المغصوب منها، والنسبة بين العنوانين عموم وخصوص من وجه، ولا يسري الحكم من العنوان إلى الوضوء، بالماء

المغصوب، أو السير بالمركب المغصوب، وإلاّلجاز ارتكاب مثل ذلک في قوله: «لا تغصب، وصلّ» . ويقال أيّ صلّ في المغصوب. وبالجملة، خصوصية المورد لا يؤخذ في لسان الدليل، وعلى ذلک فالثمرة صحيحة.

ب: الوجوب مختص بغير الحرام في صورة عدم الانحصار

إذا كانت المقدّمة محرّمة، فإمّا ينحصر التوصّل إلى الواجب بالمقدّمة المحرمة أو لا، وعلى الصورة الأولى أي انحصار المقدّمة، فالدور إمّا للحرمة، إذا قدّمنا النهي، أو للوجوب إذا قدّمنا الأمر، فلا يكون هناک اجتماع.

وعلى الصورة الثانية يكون الواجب هو غير المقدّمة المحرّمة، كالماء المباح، والمركب غير المغصوب فلا يكون هنا إلاّ الأمر.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في الصورة الأُولى إذ على الانحصار يكون الدور لأحد الأمرين، لئلا يلزم التكليف بالمحال دون الثانية فانّ القائل بالاجتماع لا يقول باختصاص الوجوب بغير المحرم، بل يقول إنّ كلاً من الإطلاقين محفوظ ومصون من التقييد، فالأمر بالتوضّؤ مطلق يعم التوضّؤ بالماء المغصوب وغيره، كما أنّ النهي عن الغصب يعمّ الغصب المقدّمي وغيره.

وما ذكره المحقّق كأنّه أشبه بفرض مذهبه في مسألة اجتماع الأمر و النهي، على المقام وعلى كلّ تقدير فالثمرة صحيحة.

ج: وجوب المقدّمة لا مدخلية له فيما هو المهم في باب المقدّمة

وحاصله: انّ وجوب المقدّمة وعدمه لا تأثير لهما في الامتثال بالمقدّمة إذا كانت توصّلية، لأنّ الغاية هو التوصّل بذيها، ويمكن التوصّل بها إلى ذيها، على القولين قيل بوجوب المقدّمة أو لا.

وأمّا إذا كانت تعبّدية ـ كالوضوء ـ فإن قلنا بالامتناع وتقديم النهي على الأمر، فلا يمكن التوصّل بها، قلنا بوجوب المقدّمة أو لا.

ولو قلنا بالاجتماع، جاز التوصّل بها، لأنّ تصحيح العبادة لا يتوقّف على وجوبها حتّى يقال انّ قصد القربة لا يتمشّى مع كون ما يتقرّب به حراماً، بل يكفي وجود الملاك والحسن الذاتي، كانت المقدّمة واجبة أو لا.

فتلخص أنّ القول بوجوب المقدّمة وعدمه لا دور له في المقام.

وممّا ذكرنا يظهر الخلل في عبارة الكفاية في بيان الإشكال الثالث حيث قال: «إنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصّل بالمقدّمة المحرّمة»، والصحيح أن يقال: الوجوب وعدمه لا دخل له في التوصّل الخ.

الثمرة السابعة: تصحيح العبادات الغيرية

ومن ثمرات القول بوجوب المقدّمة، تصحيح التقرّب ببعض العبادات الغيرية، كالطهارات الثلاث إذا وقعت مقدّمة للصلاة لما تقدّم من أنّ محور التقرّب لا ينحصر بالأمر النفسي[1] ولا بكون المتعلّق محبوباً بالذات[2] بل يكفي في حصول التقرّب كون الحركة والامتثال لأجل الأمر الإلهي، سواء أكان غيرياً أم نفسياً، فعلى القول بوجوب المقدّمة يكون قصد أمرها مصححاً للعبادة والتقرّب، بلا حاجة إلى التمسّك بوجوه أُخرى، وقد مرّ البحث عنها عند البحث في الطهارات الثلاث.

١ - حكاه شيخنا الأُستاذ ـ مد ظله ـ عن درس السيد الإمام الخميني حيث كان يقول باستحباب الطهارات الثلاث بذاتها.

٢ - كما عليه المحقّق الخراساني.

الأمر الثامن

تأسيس الأصل في المسألة

والغرض من تأسيس الأصل هو تعيين المرجع عندما لم يصل الفقيه عن طريق الأدلّة الاجتهادية إلى نتيجة واحدة في وجوب المقدّمة وعدمه، إذ لا محيص له إلاّ الأصل، وإلاّ فلو ثبت بفضل الأدلّة الاجتهادية وجوبها أو عدمه فلا موضوع للأصل، فالبحث عن الأصل بحث إعدادي إذا لم يثبت أحد الطرفين.

ثمّ إنّ مجرى الأصل إمّا المسألة الأُصولية أو المسألة الفقهية، والمراد من المسألة الأُصولية هو الملازمة بين الإرادتين أو الوجوبين، كما أنّ المراد من المسألة الفقهية هو وجوب المقدّمة وعدمه، فإليك البحث فيهما واحداً تلو الآخر.

حكم الأصل في المسألة الأُصولية

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّه لا أصل في المسألة الأُصولية، بالبيان التالي:

إنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية.

توضيحه: إنّ الاستصحاب يجري في المتيقّن الذي يحتمل أن ينتقض ولا يستمر كحياة الإنسان، وكونه على الطهارة، وأمّا الأمر الذي لو ثبت لدام إلى يوم القيامة كالملازمة بين الأربعة والزوجية، فهذا النوع من الأُمور لا يخضع

للاستصحاب، والملازمة بين الوجوبين أو الإرادتين في المقام من هذا السنخ فلا يقبل الشكّ لو ثبت أحد الطرفين.

هذا ما أفاده المحقّق الخراساني.

فإن قلت: يمكن استصحاب عدم الملازمة بالنحو التالي:

لم تكن ملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدّمتها عندما لم يكن أيّ تشريع بالنسبة إليها، ولكن نشك في بقاء عدم الملازمة بعد تشريع الوجوب لذيها وعدمه والأصل بقاؤه.

قلت: إنّ هذا النوع من الاستصحاب مثبت لم يكتب له الحجّية، وذلك لأنّ المستصحب هو عدم الملازمة عندما لم يكن أيَّ وجوب للصلاة، والحال أنّ المشكوك هو بقاء ذلك العدم بعد كتابة الوجوب عليها، فاستصحاب الأمر الأوّل و إثبات الأمر الثاني من أقسام الأصل المثبت.

وإن شئت قلت: إنّ المستصحب هو السالبة المحصّلة، كالتالي:

لم تكن الصلاة واجبة، فلم تكن هناك ملازمة بين الوجوبين لعدم الموضوع.

والمطلوب هو إثبات عدم الملازمة بعد ثبوت الموضوع أي وجوب الصلاة ويعبّر عنها بالموجبة المعدولة المحمول كالتالي:

كانت الصلاة واجبة ولم تكن ملازمة بين الوجوبين.

ومن المعلوم انّه ليس للثانية حالة سابقة، فاستصحاب القضية الأُولى وإثبات القضية الثانية من الأُصول المثبتة.

وهناك دليل آخر على خروج المسألة الأُصولية عن مجرى الأصل لم يشر إليه المحقّق الخراساني في كفايته وحاصله:

إنّ الملازمة بما هي هي ليست حكماً شرعياً ولا مبدأ لحكم شرعي، فلا تقع

مصبّاً للاستصحاب، لأنّه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياًكوجوب الشيء أو حرمته أو موضوعاً لحكم شرعي كما في الاستصحابات الموضوعية كاستصحاب الكرّية واستصحاب حياة زيد، والملازمة بين الوجوبين ليست من قبيل واحد منهما.

فإن قلت: إنّ الملازمة موضوع لحكم شرعي، إذ على القول بالملازمة يستكشف منه الحكم الشرعي، فلو كان المستصحب وجود الملازمة يستكشف وجود الحكم الشرعي ولو كان عدمها يستكشف منه عدمه.

قلت: ما ذكرته وإن كان صحيحاً لكن يعوزه أنّ الحاكم بترتّب النتيجة في المقام على المقدّمة، هو العقل القاطع بالملازمة بين حكمي العقل والشرع، ومثل هذا لا يخضع للاستصحاب، وإنّما يخضع له إذا كان الحاكم بالترتّب هو الشرع، فالمستصحب (الملازمة) واستكشاف الحكم الشرعي، والحاكم بالاستصحاب، كلّها من أفعال العقل، وما هذا حاله لا يصلح لأن يستصحب.

بخلاف ما إذا كان الحاكم بالترتّب هو الشرع كما في استصحاب الكرّية، يترتب عليها طهارة ما غُسِل فيه، لأنّ الحاكم بالترتّب هو الشرع الذي قال: الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء.

إجراء حكم الأصل في المسألة الفقهية

قد عرفت عدم جريان الأصل في المسألة الأُصولية، وحان البحث في حكمه في المسألة الفقهية، أي وجوب المقدّمة، وعدمه.

والأُصول المتوهّم جريانها في المقام ثلاثة:

١. البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان.

٢. البراءة الشرعية، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون».

٣. الاستصحاب، نظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا تنقض اليقين بالشك».

وإليك الكلام في كلّ واحد تلو الآخر.

أمّا البراءة العقلية فلا تنفع في المقام، لأنّ مجراها هو احتمال العقاب، وفي المقام نقطع بعدم العقاب، سواء أكانت المقدّمة واجبة أم لا، لما قلنا من أنّ امتثال الأمر الغيري يوجب الثواب ولكن تركه لا يوجب العقاب، فمع القطع بعدم العقاب فلا موضوع للبراءة العقلية.

وأمّا البراءة الشرعية فلا موضوع لها أيضاً، لأنّ شرط جريانها هو وجود الكلفة في الإيجاب، والامتنان في الرفع، وكلاهما منفيّان، إذ لا كلفة في إيجاب المقدّمة لعدم ترتّب العقاب على تركها، كما لا امتنان في رفعها، لحكم العقل بوجوبها ولزوم الإتيان بها.

وأمّا الاستصحاب فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ المرجع هو الاستصحاب فقال: نعم نفس وجوب المقدّمة مسبوق بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الاستصحاب أصل عملي يجري فيما إذا كان هناك أثر عملي في مجراه، ولكنّه مفقود في المقام، إذ لا يترتّب على استصحاب وجوب المقدّمة أثر عملي لحكم العقل بلزوم الإتيان بها وإن لم يحكم الشرع بوجوبها.

وإن شئت قلت: إنّ الحكم بعدم وجوبها شرعاً ـ بعد حكم العقل بوجوبها ـ يجعل الاستصحاب عقيماً بلا أثر، والاستصحاب من الأُصول العملية المجعولة لتعيين وظيفة المكلّف من حيث العمل، فإذا لم تكن هناك فائدة في مورد العمل

---

١ - كفاية الأُصول :١/١٩٩.

فجريانه لغو.

نعم لو كان المستصحب وجوب المقدّمة فله أثر عملي وثمرات فرغنا عن ذكرها. ولكن المفروض أنّ المستصحب هو عدم الوجوب.

هذا هو الإشكال الواقعي المتوجّه على جريان الاستصحاب في المقام.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ذكر اعتراضين لهذا الاستصحاب وأجاب عنهما، ولا بأس بالتعرّض لهما:

الأوّل: يشترط في الاستصحابات العدمية أن يتعلّق العدم بالحكم الشرعي كالوجوب والحرمة، أو متعلّقه كالزوجية والكرّية وغيرهما، ووجوب المقدّمة ليس موضوعاً لحكم شرعي كما هو واضح، كما أنّه ليس حكماً شرعياً مجعولاً حتى يتعلّق به العدم ، وذلك لأنّ وجوب المقدّمة على فرض وجوبها من لوازم وجوب ذيها، واللازم ليس من المجعولات، فإذا لم يكن مجعولاً شرعياً فلا يجوز استصحاب عدم ذلك الأمر غير المجعول، وقد أشار المحقّق الخراساني إلى الإشكال بقوله:

وتوهّم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة، ولا أثر آخر مجعول مترتّب عليه، ولو كان لم يكن بمهم هاهنا.[1]

ثمّ أجاب عنه بما حاصله: انّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن موضوعاً لحكم شرعي لكنّه حكم شرعي مجعول بالعرض، فالمجعول بالذات هو وجوب ذيها، والمجعول بالعرض هو وجوب نفسها، وكفى في جريان استصحاب العدم كون المتعلّق مرتبطاً بالشارع بنحو من الارتباط، وعندئذٍ إذا تعلّق به العدم تتم أركان الاستصحاب، وإلى هذا الجواب أشار المحقق الخراساني بقوله:

---

١ - كفاية الأُصول :١/١٩٩.

بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلاّ أنّه مجعول بالعرض ويتبعُ جعلَ وجوب ذي المقدّمة، وهو كاف في جريان الأصل.[1]

الثاني: كيف يجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة مع أنّه لو كانت هناك ملازمة بين الوجوبين للزم تفكيك اللازم عن الملزوم، واحتمال التفكيك بين المتلازمين كما هو مقتضى الاستصحاب كالقطع بالتفكيك محال؟

وبعبارة أُخرى: لو لم يكن هناك ملازمة بين الوجوبين كان استصحاب عدم الوجوب موافقاً له ولو كان بينها ملازمة فيكون استصحابه مخالفاً له، فبما انّ الواقع مستور عنّا، فنحتمل وجود الملازمة وبالتالي نحتمل انّ لازم استصحاب عدم وجوب المقدّمة احتمالُ التفكيك بين المتلازمين لا يصحّ استصحاب عدمها، إذ من المعلوم انّ احتمال التفكيك كالقطع به، محال.

وأجاب عنه بأنّ لزوم التفكيك بين المتلازمين محال واقعاً وليس بمحال ظاهراً.

وبعبارة أُخرى: لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لا ينافي الملازمة الواقعية وإنّما ينافي الملازمة الفعلية.

نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لصحّ التمسّك بذلك الأصل في إثبات بطلان الملازمة الفعليّة.

وما أشار إليه من الجواب مبني على ما أفاده الشيخ الأنصاري في آخر الاستصحاب من أنّه لا بأس بالتفكيك بين المتلازمين في الظاهر دون الواقع، ولذلك لو توضّأ بماء أحد الإناءين المشتبهين يحكم على الأعضاء بالطهارة، وعلى

---

١ - كفاية الأُصول:١/١٩٩.

النفس بالحدثية ،مع أنّه تفكيك بين المتلازمين، فانّه إن كان الماء طاهراً فالحدث مرتفع أيضاً وإن كان غير طاهر فالأعضاء نجسة أيضاً.[1]

وعلى ضوء ذلك لا بأس بأخذ أحد المتلازمين في الظاهر، أي وجوب ذيها دون الآخر كوجوب مقدّمتها، وإن كان بين الوجوبين في مقام الجعل في الواقع تلازم والملازمة الواقعية لا تنافي عدمها في الظاهر.

إشكال المحقّق البروجردي على صاحب الكفاية

ثمّ إنّ المحقّق البروجردي لم يرتض هذا الجواب من أُستاذه وأشكل عليه بما هذا حاصله:

إنّ وجوب المقدّمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل حتى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذيها فتفكيكهما غير ممكن لا في الفعلية ولا في غيرها من المراتب.

توضيحه: انّ ما ذكره المحقّق الخراساني إنّما يصحّ إذا كان التلازم أمراً جعلياً في مراحل التكليف كما في التوضّؤ بواحد من الإناءين المشتبهين، دونما إذا كان التلازم عقلياً كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة ففيه لا يصحّ التفكيك بينهما في الواقع والظاهر.وعلى ضوء ذلك فلو كانت هناك ملازمة فانّ معناها أنّ الأمر بذي المقدّمة يستتبع الأمر بها في عامّة المراحل الواقعية والظاهرية ، كما أنّ إرادته تستتبع إرادتها في عامة المجالات، وعندئذٍ فلو كانت هناك ملازمة في عامة المراحل فالأمر بالمقدّمة فعليّ منجّز لا يمكن جعل حكم مخالف في موردها، ومع هذا الاحتمال كيف يمكن جعل حكم مضاد له، إذ جعل الحكم المخالف، فرع إحراز إمكانه

---

١ - الفرائد:٤٢٨، ط رحمة اللّه في تعارض الاستصحابين.

وهو بعدُ غير محرز؟!

وإن شئت قلت: إنّ إجراء الأصل فرع إحراز الإمكان الواقعي وهو بعدُ لم يحرز إلاّ بنسبة خمسين بالمائة، لاحتمال عدم وجود الملازمة، لا مائة بالمائة لاحتمال وجود الملازمة ومع التردد، فالإمكان الذاتي غير محرز، ومعه لا يمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه.

وعلى هذه الضابطة أخرج الشيخ الأنصاري الموارد الثلاثة من مجرى البراءة، أعني: موارد النفوس والأعراض والأموال المحتملة إباحتها وحرمتها، وذلك لأنّه لو كان هناك حكم في حرمتها فهو فعليّ واقعاً وظاهراً، ومع هذا العلم الجزمي ولو على وجه التعليق لا يمكن الحكم بالبراءة، لأنّ لازمه جعل حكم ظاهري يخالف الحكم الواقعي الذي لو كان واقعاً كان فعلياً قطعاً.

وبهذا تمتاز هذه الأُمور الثلاثة عن شرب التتن، إذ يمكن جعل الإباحة في شربه، فانّه لو كان هناك حكم واقعي كالحرمة فهو ليس بفعلي قطعاً، بخلاف الأُمور الثلاثة إذ لو كان هناك حكم باسم الحرمة لكان فعلياً بلا ريب.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد جريان الاستصحاب هو نفي الوجوب الفعلي حتى على فرض الملازمة بين الوجوبين، وهو خلف، لأنّ جريان الأصل إنّما يصحّ على فرض عدم الملازمة.

هذا غاية توضيح مرام السيد المحقّق البروجردي، وقد ناقش فيه شيخنا الأُستاذ ـ مد ظله ـ بما هذا بيانه:

أوّلاً: بأنّ العلقة التكوينية موجودة بين الإرادتين، وأمّا العلقة بين الوجوبين فليست تكوينية، إذ من الممكن إيجاب ذي المقدّمة دون إيجابها، بخلاف الإرادتين فانّ التوالي هناك أمر لا يمكن التخلّص عنه.

وثانيا: انّ ما ذكره مبني على شرطية إحراز الإمكان الذاتي في جريان الأصل،

أو إحراز الإمكان الوقوعي، وهو مساوق للقطع بعدم فعلية الحكم الواقعي ولكنّهما غير محرزين، ولكن من المحتمل كفاية الإمكان الاحتمالي، وهو أعمّ من الإمكان الذاتي وموضوع الإمكان الاحتمالي هو عدم العلم بالامتناع، والمقام من هذا القبيل، فلو كان في الواقع ملازمة لا يصحّ جعل حكم ظاهري على خلاف مقتضى الملازمة، بخلاف ما إذا لم تكن ملازمة فانّه يصحّ، وبما انّ الملازمة غير محرزة فالإمكان الاحتمالي موجود وهو كاف في إجراء الأصل .

وثالثاً: إنّ لزوم الاحتياط في الموارد الثلاثة التي حكم فيها الشيخ بالاحتياط مع كون الشكّ شبهة بدوية ليست لأجل كون الحكم فعلياً على فرض الوجود كي تكون العلة موجودة في المقام أيضاً، بل المانع هناك العلم بمذاق الشارع في عظائم الأُمور، وهو عدم التهجّم على الدماء والأعراض والأموال بصرف الاحتمال، وهذا المناط غير موجود في المقام، إذ ليس ترك المقدّمة من عظائم الأُمور لعدم إضرار البراءة عن الوجوب مع حكم العقل بوجوب الإتيان.

وإن شئت قلت: إنّ عدم جريان البراءة في الأُمور الثلاثة، لأنّ الحكم الطبيعي في الدماء والأعراض والأموال هو الحرمة والمصونية والخروج عنه يحتاج إلى الدليل بخلاف المقام.

إلى هنا تمّت المباحث التمهيدية، وحان البحث عن صلب الموضوع وهو الدليل على وجوب المقدّمة وعدمه.

أدلّة القائلين بوجوب المقدمة

قد عرفت حكم الأصل في المقدّمة إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي على أحد القولين، فلنذكر ما استدلّ به من العقل والنقل على وجوب المقدمة، و قبل

الخوض في بيان أدلّتهم ينبغي تحرير محل النزاع وانّ النزاع في أيّ نوع من الوجوب، فهناك احتمالات :

١. الوجوب العقلي، بمعنى اللابدية العقلية.

يلاحظ عليه: بأنّه ليس شيئاً قابلاً للنزاع لاتّفاق العقلاء عليه.

٢. الوجوب العرضي، بمعنى انّ هنا وجوباً واحداً منسوباً لذيها بالحقيقة. وللمقدّمة بالعرض والمجاز، وهذا كنسبة الجريان إلى الماء والميزاب.

يلاحظ عليه: بأنّ البحث يصبح عندئذٍ بحثاً أدبياً لا أُصولياً، وبالتالي غير قابل للنزاع، لأنّ النسبة المجازية تابعة لوجود المناسبة وعدمها.

٣. الوجوب المولوي الغيري الاستقلالي.

يلاحظ عليه: انّ إيجاب المقدّمة بصورة الوجوب الاستقلالي يتوقّف على الالتفات إلى المقدّمة وربّما يكون الآمر غافلاً عن المقدّمة وعن عددها، ولو صحّ ذلك لزم اختصاص النزاع بصورة التفات المولى و هو كما ترى.

٤. الوجوب المولوي الغيري التبعي، بمعنى انّه لو التفت المولى إلى المقدّمة لأمر بها وهذا هو اللائق لأن يقع موضعاً للبحث.

إذا عرفت هذا فلنذكر ما استدلّ به على وجوب المقدمة:

الأوّل: لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تجب

استدلّ أبو الحسين البصري مؤلف «المعتمد في أُصول الفقه» من مشايخ المعتزلة[1] بأنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه

١ - توفّي عام ٤٣٦هـ وهو غير أبي الحسن البصري إمام الأشاعرة (المتوفّى عام ٣٢٤هـ) وهما غير الحسن البصري التابعي (المتوفّى عام ٨٩هـ) كما أنّ الثلاثة غير أبي موسى الأشعري الصحابي (المتوفّى عام ٤٣هـ) . من إفادات شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه.

لزم التكليف بما لا يطاق وإلاّ خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

يلاحظ عليه أوّلاً: بالنقض بالمتلازمين إذا كان في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر، فيجب أحدهما دون الآخر، ولو وجب الآخر للزم الإيجاب بلا ملاك ويجري فيهما ما ذكره من الاستدلال، فيقال: إذا لم يجب الملازم جاز تركه، وحينئذٍ فإمّا أن يبقى الملازم الآخر على وجوبه، فيلزم التكليف بما لا يطاق؛ أو لا، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.

وثانياً: أنّه لو أراد من قوله: «لجاز تركها» الإباحة الشرعية فالملازمة باطلة، لأنّ رفع الوجوب المولوي لا يلازم ثبوت أحد الأحكام الخمسة، إذ من الممكن أن يكون المورد من قبيل عدم الحكم، لا الإباحة الشرعية، والفرق بينهما واضح، فالإباحة الشرعية عبارة عن اقتضاء المورد التساويَ فيكون المجعول هو الإباحة الشرعية التي هي أحد الأحكام الخمسة بخلاف عدم الحكم، فانّه بمعنى عدم الاقتضاء لواحد من الأحكام.

وثالثاً: ماذا يريد من قوله: «حينئذٍ».

فإن أراد «جواز الترك» لما ترتّب عليه التاليان من لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً، وذلك لأنّ جواز الترك لا يلازم الترك، إذ ربّما يكون جائز الترك ولكن المكلّف يأتي به.

وإن أراد نفس الترك «لا جواز الترك» فيترتّب عليه أمر ثالث، وهو سقوط الوجوب لأجل العصيان لكونه متمكّناً من الإطاعة وقد تركها عالماً عامداً، فانّ الشرع وإن لم يُوجِب المقدمة ولكنّه لم يُحرّمها، والرسول الباطني يبعث الإنسان إلى الإتيان بها فيكون الترك معصية بلا ريب.

الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب

إنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولويّاً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهة انّ الطلب المنشأ بخطاب: ادخل مثل المنشأ بخطاب: «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً وانّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أُخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ الوجدان يشهد على خلافه، فانّ الإنسان لا يجد في أعماق نفسه إلاّ إرادة واحدة متعلّقة باشتراء اللحم، وأمّا أمره بدخول السوق إمّا إرشاد إلى المقدمية إذا كان العبد غير عارف على محل شرائه، أو تأكيد لطلب الاشتراء.

والشاهد على ذلك انّه لو جعل المولى جعالة لامتثال أوامره وقال: أدخل السوق واشتر اللحم، فدخل العبد السوق واشترى اللحم فلا يراه العقلاء إلاّ مستحقاً لجعل واحد في مقابل شراء اللحم.

الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية

وحاصله: انّه لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في جميع لوازمهما، غير أنّ التكوينية تتعلّق بفعل نفس المريد، والتشريعية تتعلّق بفعل غيره، ومن الضروري أنّ تعلّق الإرادة التكوينية بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدّماته قهراً.

نعم لا تكون هذه الإرادة القهرية فعلية، فيما إذا كانت المقدّمية مغفولاً

---

١ - كفاية الأُصول:١/٢٠٠.

عنها، إلاّ أنّ ملاک تعلّق الإرادة بها، وهو المقدّمية، على حاله، فإذا کان هذا حال الإرادة التکوينية فتکون الإرادة التشريعية مثلها أيضاً.[1]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ وصف الإرادة التکوينية بأنّها تتعلّق بفعل النفس والإرادة التشريعية تتعلّق بفعل الغير، ليس بتام، بل الإرادة مطلقاً لا تتعلّق إلاّ بفعل النفس، وذلک لأنّها لا تتعلّق إلاّ بأمر واقع في إطار اختيار المريد، وليس هو إلاّ فعل نفسه، وأمّا فعل الغير فهو خارج عن اختيار المريد، فکيف تتعلّق به إرادته؟! ولأجل ذلک قلنا بأنّ الإرادة التشريعية تتعلّق بإنشاء البعث وهو أمر صادر عن المريد، والغاية منه تحريک الغير إلى العمل، فتحريکه إلى العمل غاية وليس متعلّقاً للإرادة.

وثانياً: انّ الغاية من الإرادة التکوينية قيام نفس المريد بالفعل، وإرادته لا تنفک عن إرادة مقدّماته، فلذلک تتعلّق إرادتان تکوينيتان بالفعل ومقدّماته.

وهذا بخلاف الأوامر التشريعية فانّ الغاية هناک إيجاد الداعي والباعث في ذهن المکلّف إلى نفس العمل، وهو حاصل بإيجاب ذيها من دون إيجاب مقدّمته.

الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة

إنّ وجود الأوامر الغيرية في الشريعة دليل واضح على وجود المناط في المقدّمة لتعلّق الوجوب فإذا تعلّق الوجوب في مورد بهذا المناط يستکشف وجوده في عامة المقدمات لوجود المناط فيها، قال المحقّق الخراساني:

وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح انّه لايکاد يتعلّق الأمر الغيري بمقدّمة إلاّ إذا کان فيها مناطه، فإذا تعلّق الأمر بها، بهذا المناط،

---

١ - أجود التقريرات:١/٢٣١.

يتعلّق في مثلها ممّا لم يلتفت إليه أيضاً.[١]

يلاحظ عليه: أنّ وجود الأوامر الغيرية في الشريعة أمر غير منكر ولكن غالبها ظاهرة في الإرشاد إلى المقدّميّة لعدم علم المكلّف بالمقدّمة، لاحظ الآيات التالية:

١. ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾.[٢]

٢. ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلى الْمَرافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلى الْكَعْبَيْنِ﴾.[٣]

٣. ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطّهروا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾.[٤]

٤. ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.[٥]

٥. ﴿إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾.[٦]

٦. وقوله عليه السلام: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه.[٧]

فلا نشكّ في ورود الأوامر في هذه المجالات.

لكن الآيةَ الأُولى مسوقة لبيان شرطية العدلين في صحّة الطلاق، ولولا الأمر بها لما عُلِمتْ شرطيّةُ الشهادة في صحة الطلاق. فيكون الأمر إرشاداً إلى الشرطيّة.

---

١ - كفاية الأُصول:١/٢٠١.
٢ - الطلاق:٢.
٣ - المائدة:٦.
٤ - المائدة:٦.
٥ - الحجرات:٦.
٦ - الممتحنة:١٠.
٧ - الوسائل:١، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث٢.

والثانية والثالثة مسوقة لبيان كيفية الوضوء والتيمّم، فيكون الأمر إرشاداً إلى الجزئيّة.

كما أنّ الآية الرابعة بيان لشرطية التبيّـن للعمل بقول الفاسق.

كما أنّ الأمر بالامتحان في الآية الخامسة سيق لغاية العلم بإيمانهنّ حتّى لا يرجعن إلى الكفّار.

وبالجملة: لولا أمر الشارع في هذه الموارد لما حصل العلم بالمأمور به وشرطه وشروطه كما مرّ.

إلى هنا تمّ ما استدلّ به القائلون بوجوب المقدّمة.

ما هو المختار في باب المقدّمة؟

الأقوى عدم وجوب المقدّمة شرعاً، لأجل انّ إيجابها مع إيجاب ذيها أمر لغو لا يصدر من العاقل الحكيم، وذلک لأنّ الغرض من الإيجاب المولوي هو جعل الداعـي وإحداثـه فـي ضـمير المكلّف، لينبعث ويأتي بالمتعلق، فإيجاب المقدّمة إمّا غير باعث، أو غير محتاج إليه، فانّ المكلّف إن كان بصدد الإتيان بذي المقدّمة، فالأمر النفسي الباعث إلى ذيها باعث إليها أيضاً، ومعه لا يحتاج إلى باعث آخر بالنسبة إليها، وإن لم يكن بصدد الإتيان بذيها وكان مُعْرِضاً عنه، لما حصل له بعث بالنسبة إلى المقدّمة.

والحاصل: انّ الأمر المقدّمي يدور أمره بين اللغوية ـ إذا كان المكلّف بصدد الإتيان بذيها ـ و عدم الباعثية وإحداث الداعوية أبداً إذا لم يكن بصدد الإتيان بذيها.

تفصيلان في مقدّمة الواجب

الأوّل: التفصيل بين السبب وغيره

ربّما يفصّل بين السبب والشرط، فيقال: انّ السبب واجب عند الأمر بالمسبّب، لأنّ المقدور هو السبب دون المسبب، ففي مسألة الإحراق، المقدور هو الإلقاء، فلو أمر المولى بالإحراق ينصرف الأمر إلى السبب، أعني: الإحراق.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ المسبب مقدور بواسطة السبب، وقد قرّر في محلّه انّ المقدور ربّما يكون مقدوراً بالمباشرة وأُخرى بسببه.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره كون السبب (الإلقاء) واجباً نفسياً لا غيرياً، وهو خلاف المفروض.

الثاني: التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي

ربّما يفصّل بين الشرط الشرعي كالوضوء، والشرط العقلي كمحاذاة القطن للنار عند الأمر بالإحراق، فيحكم بوجوب الأوّل دون الثاني قائلاً بأنّه لولا وجوبه لما كان شرطاً.

يلاحظ عليه: ماذا يريد من قوله «لولا الوجوب لما كان شرطاً»؟، فإن أراد انّه لولا الوجوب لما كان شرطاً في الواقع، فهو يستلزم الدور، لأنّ الوجوب فرع كون

الشيء شرطاً في الواقع، ولو توقّفت شرطيته في الواقع على الوجوب، لزم الدور.

وإن أراد انّه «لولا الوجوب لما عُلمت شرطيته» فيلاحظ عليه بانّ العلم بالشرطية لا ينحصر بالإيجاب، بل يعلم بالأمر الإرشادي أوّلاً كما في آية الوضوء، وبالتصريح بالشرطية ثانياً كما في قوله «لا صلاة إلاّ بطهور» ، وبالأمر بالمقيّد ثالثاً كما إذا قال: صل متطهّراً.

***

مقدّمة المستحب والمكروه والحرام

قد عرفت عدم الملازمة بين وجوب مقدّمة الواجب ووجوب ذيها، فتكون مقدّمة المستحب والمكروه والحرام مثل مقدّمة الواجب في عدم الحكم عليها بالاستحباب والكراهة والحرمة، لكن يقع الكلام على القول بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها ـ في مقدّمة المستحب والمكروه والحرام ـ فهل هناك ملازمة، فيكون المشي إلى المسجد أو إلى الطلاق المكروه أو شرب الخمر الحرام، مستحباً أو مكروهاً أو حراماً حسب حكم ذيه، أو لا؟ هناك أقوال:

١. القول بالسريان مطلقاً على القول بالملازمة.

٢. التفصيل بين المقدّمة التوليدية التي لا تتوسط بين المقدّمة وذيها إرادة الإنسان، والمقدّمة الإعدادية كالسبب والشرط، والمُعدّ، وعدم المانع، التي تتوسط بينها و بين ذيها إرادة الإنسان فلا يسري الحكم، وهذا هو الظاهر من المحقّق الخراساني.

٣.التفصيل في نفس المقدّمات الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل وارادته فيسري الحكم، وما تتوسط فيه بين المقدّمة وذيها إرادة

الفاعل فلا يسري، وهو الظاهر من المحقّق النائيني.

٤. سريان الحكم إلى الجزء الأخير من العلة التامّة، وهو ما ينتقض به العدم إلى الوجود، وهو الظاهر من السيد الإمام الخميني، وإليك دلائل الأقوال:

الأوّل: السريان مطلقاً

لو قلنا بوجوب المقدّمة، أو المقدّمة الموصلة، لا محيص من القول به في مقدّمات الأحكام الثلاثة، لوحدة الملاك في الجميع، فانّ ملاك السريان في مقدّمة الواجب إمّا التمكّن ورفع الإحالة، أو كونه في طريق المطلوب، وهذا الملاك بعينه موجود في مقدّمات الأحكام الثلاثة، فكلّ جزء من مقدّمات المستحب أو المكروه أو الحرام يُمكِّن المكلّفَ من الإتيان بذيه، كما أنّ كلّ جزء منه يقع في طريق المطلوب (المستحب) أو المكروه أو الحرام. وعلى ذلك فلا معنى للتبعيض مع أنّ الجميع من باب واحد.

فإن قلت: فرق بين الواجب والحرام، فانّ الفعل الواجب لمّا كان متوقّفاً على كلّ جزء من أجزائه، يسري الحبُّ إلى أجزاء المقدّمة كلّها وتوصف بالوجوب، بخلاف الحرام فانّه يتوقف على محقّق المبغوضية، وبّما انّ جميع الأجزاء ليس محقّقاً، بل المحقّق هو المخرج للمبغوض إلى حيز الوجود لا يسري إلى كلّ جزء من أجزاء المقدّمة، بل يتعلّق بخصوص المخرج للمبغوض عن العدم إلى الوجود.

قلت: السؤال مبني على الخلط بين مقام التشريع ومقام الامتثال والعصيان، فالكلام إنّما هو في المقام الأوّل والحكم يتبع ملاكه فالملاك في جميع الأجزاء واحد وهو إمّا التمكّن أو الإيصال، فتجب المقدّمة المطلقة على الأوّل، والموصلة على الثاني.

وأمّا كون الامتثال في الواجب متوقّفاً على عامّة المقدّمات والامتثال في باب المحرّمات يتوقّف على ترك واحدة منها إذا لم تكن المقدّمات متحقّقة، وعلى ترك الأخيرة إذا كانت متحقّقة، وإن كان صحيحاً لكنّه لا يرتبط بباب تعلّق الأحكام بصلة، فالبحث ليس في كيفية الامتثال، وإنّما البحث في سريان الحب والبغض في مقام التشريع إلى المقدّمة، والملاك موجود في عامة المقدّمات إمّا مطلقة وإمّا موصلة.

الثاني: السريان في المقدّمة التوليدية

ذهب المحقّق الخراساني إلى سراية التحريم من ذي المقدّمة إلى المقدّمة التوليدية، أعني: ما لا تتوسط بين المقدّمة وذيها إرادة المكلّف، كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق[1]، وأمّا في العلل الإعدادية من السبب والشرط والمعد فبما انّ الإتيان بغير الجزء الأخير (الإرادة) لا يسلب الاختيار من المكلّف ويتمكّن المكلّف معه أيضاً من ترك الحرام فلا يترشّح التكليف إلى ما عدا الجزء الأخير.

وأمّا الجزء الأخير، أعني: الإرادة، فهو وإن كان لا يتمكّن معه من ترك الحرام لكنّه أمر خارج عن الاختيار لا يتعلّق به التكليف.

وحاصل كلامه: انّه يسري الحكم في العلل التوليدية لكونها ملازمة مع المبغوض في المكروه والحرام، وأمّا في غيرها فالذي يقع في إطار الاختيار كما هو الحال قبل تعلّق الإرادة فهو لا يلازم المبغوض، بل يتمكّن المكلّف معه من ترك

١ - وإلى هذا يشير في كتابه بقوله:« فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معه اختيار تركه» أي علّة تامّة لا يتمكّن معها من ترك ذيها. و ما في النسخة المحشّاة بتعليقة العلاّمة المشكيني من قوله: «فلم لم يكن» تصحيف.

المبغوض، وما هو يلازم إتيانه إتيان المبغوض ولا يتمكّن المكلّف معه من تركه فهو أمر خارج عن الاختيار لا يتعلّق به التكليف.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره من العلل التوليدية وإن كان صحيحاً، لكن ما ذكره في العلل الإعدادية مجرّدة عن الإرادة غير تام، لأنّ ملاك السريان ليس هو الملازمة أو عدم التمكّن حتّى يقال بأنّ المكلّف يتمكّن من ترك المبغوض في العلل الإعداديّة مجردة عن الإرادة، بل الملاك هو كون كلّ واحد من أجزاء العلل الإعدادية ممّا يتوقّف عليه المبغوض أو يقع في طريقه فيسري حكم المبغوض أو المحبوب إليه.

وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ الجزء الأخير ـ أعني: الإرادة خارجة عن الاختيار ـ مبني على أساس غير صحيح، وهو أنّ الميزان في الفعل الاختياري أن يكون مسبوقاً بالإرادة، وأمّا الإرادة فبما أنّها ليست مسبوقة بها ـ و إلاّ لزم التسلسل ـ فهو خارج عن الاختيار.

لكنّك عرفت أنّ الميزان في كون الفعل اختيارياً أحد أمرين:

أ. أن يكون مسبوقاً بالإرادة، كما في الأفعال الصادرة عن الجوارح، المسبوقة بالإرادة.

ب. أن يكون صادراً من فاعل مختار بالذات كالإنسان والإرادة اختيارية بالمعنى الثاني نظير أفعاله سبحانه والتفصيل في محلّه.[1]

١ ـ لاحظ رسالة الأمر بين الأمرين لشيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظله ـ.

الثالث: التفصيل بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل

وهذا التفصيل غير التفصيل السابق، لأنّ السابق كان يركّز على الفرق بين العلل التوليدية والإعدادية، وأمّا هذا فإنّما يركز على خصوص العلل الإعدادية، لكنّه يفصّل فيه بين ما لا يبقى للمكلّف بعد العلل الإعدادية اختيار فيسري فيه، و بين ما لا يسلب منه الاختيار فلا يسري فيه.

أمّا الأوّل: فكما لو علم أنّه لو دخل المكان الفلاني لاضطرّ إلى ارتكاب الحرام قهراً دونما إذا لو دخله لا يكون مضطرّاً إلى ارتكابه ، فالسراية متحقّقة في الأوّل دون الثاني.

نعم فلو أتى ـ في الثاني ـ بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى الحرام تحرم للتجرّي، وأمّا إذا أتى من دون ذلک القصد فلا دليل على الحرمة.

يلاحظ عليه : أنّ ما ذكره في الصورة الأُولى صحيح، وأمّا الصورة الثانية فقسّمه إلى ما أُتي بالمقدّمة بقصد التوصّل فحكم بالحرمة، دون ما إذا لم يكن بذلک القصد، فنقول:

أمّا أوّلاً فانّه إذا أتى بالمقدّمة التي يتمكّن مع الإتيان بها عن ترک ذيها بقصد التوصّل يكون تجرّياً، والتجرّي لو قلنا بحرمته حرام نفسي لا غيري، والكلام في الحرمة الغيرية.

وثانياً: فانّه إذا لم يأت بتلک المقدّمات بقصد التوصّل يكون محكوماً بحكم ذيها أيضاً، وذلک لأنّ الميزان للسراية ليس هو عدم التمكّن من ذيها، بل الميزان كونه ممّا يتوقّف عليه المكروه والحرام، أو ممّا يقع في طريقه، والملاكان موجودان في هذا القسم أيضاً، أي القسم الثاني من الصورة الثانية.

الرابع: انّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتّبة

ذهب السيد الإمام الخميني إلى أنّ الحرام هو الجزء الأخير إن كانت الأجزاء مترتبة، أو مجموع الأجزاء إذا كانت عرضية، قائلاً:

فانّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا إلى كلّ ما هو دخيل في تحقّقه، والمبغوض هو انتقاض العدم بالوجود، والسبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتّبات، وفي غيرها يكون المجموع هو السبب وعدمه بعدم جزء منه.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ الملاك في السريان هو التوقّف ـ على القول بوجوب مطلق المقدّمة ـ والوقوع في مسير المحبوب والمبغوض على القول بوجوب المقدّمة الموصلة.

فعلى كلا القولين يكون الحرام أو المكروه والمستحب هو جميعُ الأجزاء، غاية الأمر يكون الموضوع على القول بالموصلة أضيق من القول الأوّل.

فالبغض كما يسري إلى ناقض العدم ومحقّق وجود المبغوض ـ أعني: الجزء الأخير ـ كذلك يسري إلى كلّ ما يمكّن المكلّف من المبغوض أو ما يقع في طريقه ومسيره.

وممّا يؤيّد حرمة المقدّمة وأجزائها من ورود اللعن على عشرة أصناف في مورد الخمر، فعن جابر لعن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم في الخمر عشرة: «غارسها، وحارثها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها».[2]

---

١ - تهذيب الأُصول:١/٢٨٤.

٢ - الوسائل: ١٢، الباب٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٤و ٥.

فالظاهر حرمة غاية المقدمات، اللّهمّ إلاّ أن يقال: بأنّ المتبادر من الرواية هو الحرمة النفسية لهذه المقدّمات، والكلام في الحرمة المقدمية.

ومنه يظهر حال حرمة السفر إذا كانت الغاية محرّمة، وما هذا إلاّ لأنّ نفس السفر يكون حراماً إذا كانت الغاية محرّمة، اللّهمّ إلاّ أن يحمل على الحرمة النفسية.

نجز الكلام ـ بحمد اللّٰه ـ في الجزء الأوّل من مباحث الألفاظ

ويليه الجزء الثاني من هذه المباحث بعون اللّٰه وفضله

وتمّ تحرير تلك المحاضرات

سادس شعبان المعظم من شهور عام ١٤١٦

مصلّياً مستغفراً راجياً

فهرس المحتويات

كلمة المحاضر ٥
كلمة المؤلف ٧
مقدّمة، وفيها أُمور ٩
الأمر الأوّل: في موضوع العلوم ومسائلها وتمايزها، وفيه جهات ١١
الجهة الأُولى: تعريف موضوع العلم ١١
تفسير الذاتي عند القدماء ١٤
الجهة الثانية: نسبة موضوعات المسائل إلى موضوع العلم ٢٠
إجابة المحقق النائيني ٢٣
الجهة الثالثة: في لزوم وجود موضوع لكلّ علم ٢٤
الجهة الرابعة: في تمايز العلوم ٢٦
الجهة الخامسة: ما هو موضوع علم الأُصول؟ ٣٠
الجهة السادسة: ما هو تعريف علم الأُصول؟ ٣٥

الجهة السابعة: الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية ٣٧
الأمر الثاني: في الوضع، وفيه جهات ٤١
الجهة الأُولى: في حقيقة الوضع ٤١
الجهة الثانية: وجود العلقة الذاتية بين الألفاظ ومعانيها ٤٤
الجهة الثالثة: في تعيين الواضع ٤٥
الجهة الرابعة: في أقسام الوضع ٤٦
الجهة الخامسة: في المعاني الحرفية ٥٣
١. نظرية المحقّق الرضي (المتوفّى٦٨٦هـ) ٥٤
٢. نظرية المحقّق الخراساني ٥٥
٣. النظرية الثالثة: تمايزهما بنفس الذات ٥٨
أسئلة وأجوبة ٦١
الجهة السادسة: في بيان كيفية وضع الحروف ٦٤
الجهة السابعة: في وضع أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ٦٨
١. نظرية المحقّق الخراساني ٦٨
٢. النظرية الثانية: نظرية المحقّق البروجردي ٦٩
٣. النظرية المختارة ٧٠
الجهة الثامنة: في الإخبار والإنشاء ٧٢
١. نظرية المحقّق الخراساني ٧٢

٢. نظرية المحقّق الخوئي..... ٧٣
٣. النظرية المختارة ٧٥
الجهة التاسعة: في مفاد هيئة الجملة الاسمية..... ٧٧
الأمر الثالث: في الحقيقة والمجاز ٨٢
في تعريف المجازي والحقيقي..... ٨٢
الأمر الرابع: في استعمال اللفظ في اللفظ..... ٨٧
١. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه..... ٨٨
٢. إطلاق اللفظ وإرادة مثله..... ٨٩
٣و٤. إطلاق اللفظ وإرادة صنفه ونوعه ٩٠
الأمر الخامس: في وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية..... ٩٢
الأوّل: ما هو السبب لطرح المسألة ؟ ٩٢
الثاني: أشكال أخذ الإرادة جزءاً للمعنى ٩٤
الأمر السادس: في وضع المركّبات ١٠٠
الأمر السابع: في علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز،وفيه علائم أربع ١٠٣
العلامة الأُولى:..... ١٠٣
١. التبادر..... ١٠٣
مشكلة الدور في التبادر ١٠٤
٢. صحّة الحمل وصحّة السلب..... ١١٠
٣. الاطّراد..... ١١٣

٤. تنصيص أهل اللغة ١١٩
الأمر الثامن: في تعارض الأحوال ١٢٢
الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعية..... ١٢٣
النظريات المطروحة في المقام ١٢٣
الأمر العاشر: في أنّ ألفاظ العبادات وضعت للصحيح أو الأعم، وفيه جهات ١٣٢
الجهة الأُولى: ما هو معنى الصحّة؟..... ١٣٣
الجهة الثانية: ما هو المقصود من الوضع للصحيح؟..... ١٣٥
الجهة الثالثة: ما هو الداخل في المسمّى؟..... ١٣٥
الجهة الرابعة: في لزوم جامع على كلا القولين ١٣٧
التقريب الأوّل للمحقّق الخراساني ١٣٨
التقريب الثاني للمحقّق الاصفهاني ١٤٢
التقريب الثالث للمحقّق النائيني ١٤٤
التقريب الرابع للمحقّق البروجردي..... ١٤٥
التقريب الخامس ما ذكره السيّد الأُستاذ..... ١٤٧
التقريب السادس للمحقّق الخوئي ١٤٩
التقريب السابع للعلاّمة الطباطبائي..... ١٥٠
الجهة الخامسة: أدلّة القول بالصحيح ١٥٢
الجهة السادسة: في بيان أدلّة القول بالأعم ١٥٨

الأوّل : التبادر ١٥٨
الثاني: عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة ١٥٨
الثالث: صحّة التقسيم إلى الصحيحة والفاسدة ١٥٨
الرابع: حديث الولاية ١٥٩
الجهة السابعة: في ثمرات المسألة في مورد العبادات ١٦٤
جواز التمسّک بالإطلاق ١٦٤
الجهة الثامنة: في أسماء المعاملات ١٦٨
في أنّ أسماء المعاملات اسم للأسباب أو للمسببات ١٧٧
في أقسام الجزئية والشرطية و... ..... ١٧٨
الأمر الحادي عشر: في الاشتراک اللفظي، وفيه جهات ١٨١
الجهة الأُولى: في إمكان الاشتراک اللفظي ١٨١
الجهة الثانية: في منشأ الاشتراک ١٨٣
الجهة الثالثة: في وقوع الاشتراک في القرآن ١٨٤
الأمر الثاني عشر: في جواز استعمال المشترک في أكثر من معنىٰ ١٨٦
١. جواز الاستعمال رهن لفظ ولحاظ ثان ١٨٧
٢. اجتماع لحاظين آليّين في شيء واحد ١٨٧
٣. اجتماع لحاظين مستقلين في صقع النفس ١٨٨
٤. إيجاد ماهيتين مختلفتين بوجود واحد ١٨٩

المانع من جهة الوضع ١٩١
منهج القرآن في الهداية ٢٠٠
الأمر الثالث عشر: في المشتق، وفيه أُمور ٢٠٢
الأوّل: تعريف المشتق ٢٠٢
الثاني: النزاع لغوي لا عقلي ٢٠٣
الثالث: المشتق بين الأُدباء والأُصوليين ٢٠٤
الرابع: في دخول أسماء الزمان في محط النزاع ٢٠٧
الخامس: في دلالة الأفعال على الزمان ٢١٠
السادس: ما هي مادة المشتقات؟ ٢١٥
السابع: التفصيل في بعض المشتقات ونقده ٢١٨
الثامن: ما هو المراد من الحال في عنوان البحث؟ ٢٢٠
التاسع: ما هو الأصل في المسألة؟ ٢٢٣
العاشر: نفي الملازمة بين التركّب والوضع للأعم ٢٢٨
المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدأ ٢٣١
أدلّة القائلين بالوضع للمتلبّس ٢٣٢
أدلّة القول بالأعم ٢٣٥
خاتمة المطاف: في ثمرات البحث ٢٣٩
مسائل في المشتق ٢٤١

المسألة الأُولى: في خروج الذات عن مفهوم المشتق ٢٤١
المسألة الثانية: في الفرق بين المشتق ومبدئه ٢٤٦
المسألة الثالثة: في ملاك الحمل ٢٥٥
المسألة الرابعة: مغايرة المبدأ للذات ٢٥٧
المسألة الخامسة: في قيام المبدأ بالذات ٢٦٠
المسألة السادسة: في عدم اعتبار التلبّس الحقيقي ٢٦٣
المقصد الأوّل: في الأوامر ٢٦٥
الفصل الأوّل: مادة الأمر، وفيه جهات ٢٦٧
الجهة الأُولى: معنى لفظ الأمر لغة ٢٦٧
الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء ٢٦٩
الجهة الثالثة: في دلالة مادة الأمر على الوجوب ٢٧٣
الجهة الرابعة: في أنّ الموضوع له هو الطلب الإنشائي ٢٧٦
الأُولى: ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟ ٢٧٩
الثانية: ما هو المراد من الكلام النفسي؟ ٢٨١
الثالثة: أدلّة الأشاعرة على الكلام النفسي ٢٨٣
الرابعة: معنى كونه سبحانه متكلّماً عند العدلية ٢٨٩
مذهب الإمامية في كونه متكلّماً ٢٩١

الخامسة: موقفنا من وحدة الطلب والإرادة ٢٩٣
الفصل الثاني: في صيغة الأمر، وفيه مباحث ٢٩٩
المبحث الأوّل: ما هو معنى صيغة «افعل»؟ ٢٩٩
المبحث الثاني: في أنّ الأمر بلا قرينة يدل على الوجوب ٣٠٢
الأوّل: تبيين حقيقة الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً ٣٠٢
الثاني: حمل الأمر على الوجوب إذا لم يكن قرينة ٣٠٤
المبحث الثالث: دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ٣٠٩
المبحث الرابع: التوصلي والتعبدي ٣١٢
الأوّل: ماذا يقصد من التوصلي؟ ٣١٢
الثاني: ماذا يقصد من التعبّدي؟ ٣١٣
الثالث: هل هناك عبادة ذاتية؟ ٣١٤
الرابع: ما هو حدّ العبادة؟ ٣١٤
الخامس: التقسيم ثنائي لا ثلاثي ٣١٥
السادس: ما هو الأصل فيما شكّ أنّه توصلي أو تعبّدي؟ ٣١٧
أدلّة القائلين بامتناع الأخذ في المتعلّق ٣١٨
الأوّل: استلزامه التكليف بغير المقدور ٣١٨
الثاني: استلزامه داعوية الأمر إلى نفسه ٣١٨
الثالث: استلزامه التسلسل ٣٢٠

الرابع: استلزام الدور ٣٢٢
الخامس: تقدّم الشيء على نفسه ٣٢٢
السادس: لزوم اتحاد الحكم والموضوع ٣٢٣
السابع: لزوم تقدّم الشيء على نفسه في المراحل الثلاث ٣٢٤
الثامن: استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي ٣٢٦
التاسع: التهافت في اللحاظ ٣٢٦
العاشر: وجود التسلسل في المدعو إليه ٣٢٧
تصحيح الأخذ بأمرين ٣٢٨
الإطلاق المقامي ٣٣٠
أدلّة القائلين بأنّ مقتضى الأصل هو التعبديّة ٣٣١
مقتضى الأصل العقلي ٣٣٣
حكم الأصل الشرعي ٣٣٦
نقل كلام عن المحقّق العراقي ٣٣٧
المبحث الخامس: في دوران صيغة الأمر بين كونه نفسياً، تعيينياً، عينياً، وما يقابلها، وفيه وجوه ٣٤٠
الوجه الأوّل: الحمل مقتضى الإطلاق ٣٤١
الوجه الثاني: الحمل مقتضى حكم العقل في مجال العبودية ٣٤٣
الوجه الثالث: المختص بمورد التعييني والعيني ٣٤٣
المبحث السادس: الأمر عقيب الحظر أو توهمه ٣٤٥

المبحث السابع: دلالة الأمر على المرّة والتكرار ٣٤٨
الأوّل: فيما إذا كانت هناك قرينة على أحد الأمرين ٣٤٨
الثاني: في تحرير محلّ النزاع ٣٤٨
الثالث: الفرق بين الدفعة والمرة و..... ٣٤٩
في دلالة الأمر على الفور أو التراخي وعدمها ٣٥٣
أدلة القائل بالفورية ٣٥٤
الأُولى : آية المسارعة..... ٣٥٥
الفصل الثالث: في الاجزاء، وفيه أُمور..... ٣٥٨
الأوّل: في عنوان المسألة..... ٣٥٨
الثاني: ما هو المراد من لفظة «على وجهه» ؟ ٣٥٨
الثالث: ما هو المراد من الاقتضاء؟ ٣٦٠
الرابع: للإجزاء حقيقة متشرعيّة؟..... ٣٦٢
الخامس: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار ٣٦٣
السادس: الفرق بين المقام ومسألة تبعية القضاء للأداء..... ٣٦٣
مواضع ثلاثة في الإجزاء ٣٦٥
الموضع الأوّل: امتثال كلّ أمر يجزي عن التعبّد به ثانياً ٣٦٦
تبديل امتثال بامتثال آخر ٣٦٧
١. ما ورد في باب الكسوف..... ٣٦٨

٢. ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف ٣٦٩
٣. استحباب الإعادة إذا وجد جماعة ٣٦٩
الموضع الثاني: في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي ٣٧٢
في العذر غير المستوعب ٣٧٣
حكم الإجزاء ثبوتاً على القول بالتعدّد ٣٧٤
المقام الأوّل: في العذر غير المستوعب ٣٧٧
المقام الثاني: في العذر المستوعب..... ٣٨١
الموضع الثالث: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ٣٨٣
الأوّل: العمل بالأمارة لاستكشاف كيفية التكليف ٣٨٣
أسئلة وأجوبة..... ٣٨٦
الاستدلال على الإجزاء بوجه آخر..... ٣٨٨
تفصيل بين الانكشاف الوجداني وغيره ٣٨٩
التفصيل بين الطريقية والسببية..... ٣٩٠
أقسام السببية ٣٩٠
حكم الإجزاء على التفاسير الثلاثة ٣٩٢
إذا كان وجه الحجّية غير معلوم..... ٣٩٣
المورد الثاني: العمل بالأُصول العملية لاستكشاف كيفية التكليف، وفيه أُمور ٣٩٧
١. أصالة الطهارة والإجزاء ٣٩٨

٢. أصالة الحلية والإجزاء ٣٩٩
٣. الاستصحاب والإجزاء ٣٩٩
٤. أصالة البراءة والإجزاء ٤٠٠
٥. قاعدة التجاوز والإجزاء ٤٠١
٦. انكشاف الخلاف بدليل قطعي ٤٠٢
٧. تبدّل رأي المجتهد ٤٠٣
تنبيهات ثلاثة ٤٠٤
الأوّل: الامتثال اعتماداً على القطع بالأمر ٤٠٤
الثاني: القول بالإجزاء لا يلازم التصويب ٤٠٤
التنبيه الثالث: في مسائل تترتّب على الاجزاء ٤٠٦
المسألة الأُولى: إذا اختلفت فتوى السابق مع اللاحق، وفيها موارد ٤٠٦
١. حكم العبادات ٤٠٨
٢. حكم المعاملات ٤١٠
٣. الموضوعات الخارجية ٤١١
المسألة الثانية: لو بلغ الصبي أثناء الصلاة ٤١٢
المسألة الثالثة: إذا انحصر الثوب في النجس ٤١٣
الفصل الرابع: مقدّمة الواجب، وفيه أُمور ٤١٥
الأوّل: في تحرير محلّ النزاع ٤١٥

الأمر الثاني: المسألة عقلية أُصولية ٤١٨
المسألة من مبادئ الأحكام أيضاً ٤١٩
الأمر الثالث: تقسيمات المقدّمة ٤٢٣
التقسيم الأوّل إلى داخلية وخارجية ٤٢٣
التقسيمات الداخلية، وفيها اصطلاحات وثلاثة مقامات ٤٢٣
أ. الداخلية بالمعنى الأخص ٤٢٣
ب. الداخلية بالمعنى الأعم ٤٢٣
المقام الأوّل: في صحّة عدّ الأجزاء مقدمة ٤٢٤
الأوّل: جواب الشيخ الأعظم ٤٢٥
الثاني: جواب المحقّق الخراساني ٤٢٦
الثالث: جواب المحقّق البروجردي ٤٢٧
الرابع: جواب المحقّق الخوئي ٤٢٨
المقام الثاني: في وجود الملاك لوصف الأجزاء بالوجوب المقدّمي ٤٢٩
المقام الثالث: في وجود المانع عن تعلّق الوجوب ٤٢٩
الغناء عن الوجوب الغيري للإجزاء ٤٣١
التقسيمات الخارجية ٤٣٢
التقسيم الثاني: تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية ٤٣٤
التقسيم الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود والصحّة و... ..... ٤٣٦

التقسيم الرابع: تقسيمها إلى السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع ٤٣٨
التقسيم الخامس: تقسيمها إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة، وفيه مقامات ثلاثة ٤٤٠
المقام الأوّل: شرط المأمور به ٤٤١
المقام الثاني: شرائط التكليف ٤٤٣
المقام الثالث: في شرائط الوضع ٤٤٥
تصوير نتيجة الكشف الحقيقي ٤٤٧
جواب المحقّق الخراساني ٤٥٠
إجابة المحقّق النائيني عن الإشكال ٤٥٣
الأمر الرابع: تقسيمات الواجب ٤٥٦
التقسيم الأوّل: تقسيمه إلى مطلق ومشروط ٤٥٦
الإطلاق والتقييد من الأُمور النسبية ٤٦٠
تحليل واقع القيود ثبوتاً ٤٦١
أدلّة رجوع القيد إلى المادة ٤٦٣
مسائل ثلاث ٤٦٩
المسألة الأُولى: الوجوب فعلي أو انشائي ٤٦٩
المسألة الثانية: ما فائدة الوجوب المشروط؟ ٤٧٢
المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئة أو

المادة؟ ٤٧٣
التقسيم الثاني: تقسيم الواجب المطلق إلى منجّز ومعلَّق ٤٧٤
إشكالات على هذا التقسيم ٤٧٥
١. إشكال المحقّق الخراساني ٤٧٥
٢. إشكال آخر للمحقّق الخراساني ٤٧٥
٣. إشكال المحقّق ملا علي النهاوندي ٤٧٦
٤. إشكال العلّامة الحائري ٤٨٢
٥. إشكال آخر للمحقّق الخراساني ٤٨٢
٦. إشكال المحقّق النائيني، وفيه أُمور ٤٨٣
١. كلّ القيود ترجع إلى الموضوع ٤٨٣
٢. لا فرق بين الاستطاعة والزمان ٤٨٤
٣. الزمان أولى أن يكون قيداً للوجوب ٤٨٤
٧. إشكال المحقّق الخوئي ٤٨٦
المقدمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلّق ٤٨٨
تطبيقات ٤٩١
سؤال وإجابة ٤٩٢
إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة ٤٩٣
مقتضى الأصل اللفظي عند الترديد ٤٩٤

الأوّل: تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي ٤٩٤
الوجه الثاني: تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة أيضاً ولا عكس ٤٩٦
مقتضى الأصل العملي..... ٤٩٨
التقسيم الثالث: تقسيمه إلى نفسي وغيري ٤٩٩
تعريف ثان للنفسي والغيري ٥٠٠
تعريف ثان للنفسي والغيري..... ٥٠٠
دوران الوجوب بين النفسي والغيري..... ٥٠٢
الأوّل: ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟..... ٥٠٢
أدلّة المتمسّكين بإطلاق الهيئة..... ٥٠٥
المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي..... ٥٠٨
تنبيهات ٥١١
الأوّل: في ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري..... ٥١١
أدلّة القائلين بالاستحقاق..... ٥١٢
الثواب والعقاب من لوازم الأعمال التكوينية ٥١٥
١. الصلة بين العمل والثواب توليدية..... ٥١٥
٢. الثواب تمثّل العمل بوجوده الأُخروي ٥١٥
٣. الثواب فعل النفس..... ٥١٦
ترتّب الثواب على الواجب الغيري ٥١٨

محاولة المحقّق الخراساني لتفسير ما دلّ على ترتّب الثواب..... ٥٢٢
التنبيه الثاني: إشكالات الطهارات الثلاث..... ٥٢٤
دراسة الإشكال الأوّل..... ٥٢٥
دراسة الإشكالين الثاني والثالث..... ٥٢٦
الأوّل: انّ الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة..... ٥٢٦
الثاني: انّ ملاک العبادية هو الأمر النفسي المتعلّق بذيها..... ٥٢٨
الثالث: كفاية قصد التوصّل في العبادية..... ٥٢٩
الرابع: كفاية قصد الإتيان للّٰه..... ٥٣٠
التقسيم الرابع: الأصلي والتبعي..... ٥٣٥
نظرية المحقّق الخراساني..... ٥٣٥
نظرية المحقّق القمي..... ٥٣٧
إذا دار أمر الواجب بين الأصلي والتبعي..... ٥٣٧
الأمر الخامس: وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً..... ٥٣٩
الأمر السادس: ما هو الواجب من المقدّمة؟،وفيه أقوال..... ٥٤١
القول الأوّل: وجوب مطلق المقدّمة..... ٥٤١
القول الثاني: وجوب المقدّمة حين إرادة ذيها..... ٥٤٢
القول الثالث: وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذيها..... ٥٤٣
القول الرابع: وجوب المقدّمة بشرط التوصّل إلى ذيها..... ٥٤٤

الأوّل: قصد التوصّل قيد لحصول الامتثال ٥٤٤
الثاني: قصد التوصّل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم ٥٤٥
الثالث: قصد التوصّل جزء الموضوع ٥٤٦
تأييد لمقالة الشيخ ٥٤٧
القول الخامس: وجوب المقدّمة الموصلة، وفيه مقامات ٥٥٠
المقام الأوّل: أدلّة القول بوجوب الموصلة ٥٥١
المقام الثاني: إشكالات القول بوجوب المقدّمة الموصلة ٥٥٩
١. انقلاب الواجب النفسي إلى الغيري ٥٥٩
٢. سقوط المقدّمة بالإتيان بها ٥٦٠
٣. ما هو مقدّمة ليست بموصلة ٥٦١
٤. لزوم الدور ٥٦٣
٥. لزوم التسلسل ٥٦٤
٦. اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية ٥٦٥
المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة ٥٦٧
الثمرة الأُولى: بقاء الحرمة في غير الموصلة ٥٦٧
الثمرة الثانية: صحّة الصلاة على القول بالموصلة ٥٦٨
نظرية الشيخ في الثمرة ٥٦٩
حدّ النقيض ٥٦٩

كلام المحقّق الخراساني في ردّ الثمرة..... ٥٧٠
القول السادس: وجوب المقدّمة حال الإيصال ٥٧١
الأمر السابع: في ثمرات القول بوجوب المقدّمة..... ٥٧٧
الثمرة الأُولى: اتّصاف المقدّمات بالوجوب الغيري ٥٧٧
الثمرة الثانية: تحقّق الوفاء بالنذر..... ٥٧٧
الثمرة الثالثة: استحقاق الأجر ٥٧٨
الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأُجرة على المقدّمة..... ٥٧٩
الثمرة الخامسة: حصول الفسق بترك مقدّمة..... ٥٨٢
الثمرة السادسة: جعل المصداق لمسألة الاجتماع..... ٥٨٢
الف: عنوان المقدّمة تعليلي..... ٥٨٣
ب:الوجوب مختص بغير الحرام في صورة عدم الانحصار ٥٨٤
ج: وجوب المقدّمة لا مدخلية له فيما هو المهم في باب المقدّمة..... ٥٨٤
الثمرة السابعة : تصحيح العبادات الغيرية ٥٨٥
الأمر الثامن: تأسيس الأصل في المسألة..... ٥٨٦
حكم الأصل في المسألة الأُصولية ٥٨٦
إجراء حكم الأصل في المسألة الفقهية..... ٥٨٨
أدلّة القائلين بوجوب المقدمة ٥٩٤

الأوّل: لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تجب ٥٩٥
الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب ٥٩٧
الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية ٥٩٧
الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة ٥٩٨
ما هو المختار في باب المقدّمة؟ ٦٠٠
إكمال: تفصيلان في مقدّمة الواجب ٦٠١
الأوّل: التفصيل بين السبب وغيره ٦٠١
الثاني: التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي ٦٠١
مقدّمة المستحب والمكروه والحرام ٦٠٢
الأوّل: السريان مطلقاً ٦٠٣
الثاني: السريان في المقدّمة التوليدية ٦٠٤
الثالث: التفصيل بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل ٦٠٦
الرابع: انّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتّبة ٦٠٧
فهرس المحتويات ٦٠٩