المحصول
فى علم الأُصول

تقريراً

لبحوث آية الله

الشيخ جعفر السبحاني

بقلم

السيد محمود الجلالي المازندراني

الجزء الأوّل

يبحث عن مقدّمات علم الأصول والأوامر: أقسامها وأحكامها

نشر مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، قم ـ إيران

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	المحصول في علم الأُصول / ج ١
الموضوع:	علم الأُصول
بقلم:	السيد محمود الجلالي المازندراني
المطبعة:	اعتماد ـ قم
التاريخ:	عام ١٤١٨ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
الناشر:	مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف
السعر:	١٦٥٠ تومان
الصفّ والإخراج باللاينوترون:	مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم

توزيع

مكتبة التوحيد

قم ـ ساحة الشهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّٰه الذي أنزل كتابه تبياناً لكلّ شيء، وجعل السنّة الشريفة مفتاحاً لفهمه ومبيّنة لمعضلاته، والصلاة والسلام علىٰ أفضل من أُوتي الحكمة وفصل الخطاب، وآله الطاهرين الأطياب الذين هم عيبة علمه، ومؤل حِكَمِه، صلاة دائمة مادامت السماوات ذات أبراج والأرض ذات فجاج.

أمّا بعد: فإنّ حياة كلّ علم رهن مدارسته ومذاكرته، وفي ذلک تكامل للعلم وبلوغه الذروة من الكمال.

وإنّ من منن اللّٰه سبحانه علىٰ هذه الأُمّة عدم محاباة العلماء بعضهم لبعض، فلم يزل النقاش العلمي على قدم وساق، منذ أقدم العصور إلىٰ يومنا هذا مغدقاً على العلوم غنىً وثراءً.

ويعد علم الشريعة الكفيل ببيان الوظائف العملية للمكلّفين، من أشرف العلوم بعد معرفة اللّٰه سبحانه وصفاته وأفعاله، وقد استأثر هذا العلم باهتمام المسلمين، فدأبوا بعد رحيل النبي ﷺ على إرساء قواعده، وتدوين أبوابه، وتخريج فروعه، وأمّا أئمّة أهل البيت، فقد اهتمّوا ببسط هذا العلم وبقر مكامنه بعملين جبّارين، هما:

١. طرح قواعد كلّية يعتمد عليها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية،

وقد شكلَت البُنىٰ التحتية لعلم الأُصول، جمعها الحرّ العاملي في كتابه «الفصول المهمة في أُصول الأئمّة»، وغيره من الاعلام.[١]

٢. تربية جيل كبيرمن جهابذة الفقهاء بلغوا الذروة والسنام في حقل الفقه، وقد احتفل التاريخ، وكتب التراجم بأسمائهم، كلّ ذلک يُعرب عن مدى الأهمية التي حازها ذلک العلم.

وممّا لا شکّ فيه أنّ استنباط الأحكام مبني على علوم كثيرة، منها علم الأُصول الذي يتكفّل بيان القواعد الكلية التي لا يمكن للفقيه الاستغناء عنها في استنباط الأحكام الشرعية، وقد جاءت أكثر هذه القواعد في الروايات التي أملاها الصادقان عليهما السلام على أصحابهما.

وبذلک يعلم أنّ علم الأُصول لم يكن أمراً مغفولاً عنه عند الأئمّة عليهم السلام وأصحابهم، فهذا يونس بن عبد الرحمان (ت/٢٠٨هـ) من أصحاب الرضا عليه السلام ، ألّف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله»، كما ألّف إسماعيل بن علي النوبختي (٢٣٧ـ ٣١١هـ) كتاب «الخصوص والعموم»، و«الأسماء والأحكام»، وألّف كتاب «إبطال القياس».

كما ألّف الحسن بن موسى النوبختي (الذي كان حيّاً علىٰ رأس المأة الثالثة) كتاب «خبر الواحد والعمل به» إلى غير ذلک من أصحابهم وأتباعهم، وحيث إنّ الشيعة ترى انفتاح باب الاجتهاد وعدم انغلاقه يوماً، فلم تزل دؤوبة علىٰ إرساء قواعد الفقه، وإكمال أُصوله، فتجد في كلّ عصر وقرن كتباً قيمة أُلّفت في هذا المضمار. فلم يزل ركب علم الأُصول في تقدّم مستمر عبْر القرون خلّفت فيها الشيعة تراثاً أُصولياً ضخماً يعد من الكنوز والنفائس وقد بلغ الذروة خلال القرنين

١. كما ألّف العلاّمة السيد شبر كتابه «الأُصول الأصيلة» والسيد هاشم الخزنساري كتابه «أُصول آل الرسول» وكلاهما في ذلك المضمار.

الثالث عشر والرابع عشر علىٰ أيدي فطاحل العلم وجهابذته أمثال المحقّق البهبهاني والشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني والمحقّق النائيني والمحقّق العراقي (قدّس اللّٰه أسرارهم).

ونحن بدورنا ـ بفضله تبارک وتعالى ـ قمنا بإلقاء محاضرات عديدة في علم أُصول الفقه ضمن دورات.

ومن توفّق لكتابة ما أمليناه وتسجيل ما ألقيناه من المباحث هو السيد الجليل المحقّق السيد محمود الجلالي المازندراني (دامت إفاضاته) فقد دوّن في هذين الجزءين ما ألقيناه من المحاضرات حول مباحث الألفاظ كما دوّن في الجزءين المتقدّمين ما يرجع إلى الأُصول العقلية وبذلک قدّم إلى المكتبة الإسلامية خدمة جليلة مشكورة، وقد آلىٰ علىٰ نفسه تحرّي الدقة في ضبط المطالب، فشكر اللّٰه مساعيه الجميلة، وأرجو منه سبحانه أن يوّفقه لنشر ما انتجه في مجال الفقه ، فيكون أُسوة حسنة للعلم و روّاده، وأن ينتفع بكتابه المعنيّون بهذا الشأن انّه بذلک قدير وبالإجابة جدير.

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

للبحوث والدراسات الإسلامية

جعفر السبحاني

في ٢٢ رجب المرجب عام ١۴١٨هـ

قم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمات الأُصول

المقدمة الأُولى: موضوع علم الأُصول ومسائله وغاياته

المقدمة الثانية: الوضع

المقدمة الثالثة: هل الاستعملات المجازية بالوضع أو بالطبع؟

المقدمة الرابعة: استعمال اللفظ في اللفظ

المقدمة الخامسة: هل الألفاظ موضوعة لمعانيها من حيث هّي هّي، أو من حيث كونها مرادة للافظ؟

المقدمة السادسة: وضع الامركّبات

المقدمة السابعة: علائم الوضع

المقدمة الثامنة: أحوال الألفاظ

المقدمة التاسعة: الحقيقة الشرعية

المقدمة العاشرة: الصحيح والأعلم

المقدمة الحادية عشرة: الاشتراك

المقدمة الثانية عشرة: جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى المقدمة الثالثة عشرد المشتق

المقدمة الأُولى:

في موضوع العلم و مسائله و غاياته

عرّف المنطقيّون موضوع كلّ علم بـ«ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي بلا واسطة في العروض».[1]

نقول: استيفاءالكلام في هذا الأمر، يستدعي البحث في جهات عشر:

الجهة الأُولى: في تفسير العرض

للعرض اصطلاحان: فلسفي و منطقي و نكتفي في المقام بالتنبيه على تغاير الاصطلاحين، فنقول:

العرض في الفلسفة هو ما يقابل الجوهر فإنّ الفلاسفة المشائيين قسّموا المقولات (الماهيّات) إلى عشرة، جوهر وأعراض تسعة.

فالجوهر هو الماهية التي إذا وجدت، وجدت لا في موضوع، كالإنسان.

والعرض هوالماهية التي إذا وجدت، وجدت في موضوع، كالسواد

---

١. ظاهر التعريف يدلّ على أنّ لكلّ علم موضوعاً أوّلاً، و أنّه يبحث في كلّ علم عن عوارض الموضوع الذاتية ثانياًفحاول تعريف العرض الذاتي، فكان الأحرى، البحث عن الأوّلين قبل الثالث، ولكن لمّا كان الأوّلان من نتائج البحث عن الثالث كما ستعرف، قدّم على الأوّلين كما لا يخفى.(منه دام ظلّه).

والبياض. و هو على قسمين:

نسبي: وهو ما كانت النسبة مأخوذة في مفهومه، كالأعراض السبعة، أعني: الإضافة، والوضع، و الأيـن، و الملك، ومتى، و الفعل، و الانفعال.

وغير نسبيّ: وهو الكم و الكيف.

والعرض في المنطق هو الخارج عن ذات الشيء، المحمول والمقول عليه لاتّحاده معه في الخارج وعلى هذا، العرض المنطقي أوسع من الفلسفيّ. فالناطق مثلاً، عرض عند المناطقة، لأنّه خارج عن مـاهية الحـيوان محمول عليها، بينما هو جوهر عند الحكماء.

كما يتّضح أنّ العرض في المنطق نسبي و في الفلسفة مطلق. و المراد من« المطلق» أن يكون عرضاً دائماً و في كلّ الاعتبارات والمراد من «النسبي» أن يكون عرضاً بالنسبة إلى شيء وغيره عرض بالنسبة إلى آخر.

فالناطق (في باب المنطق) عرض بالنسبة إلى الحيوان، و ذاتي بالنسبة إلى الإنسان، لأنّه ليس خارجاًعن ذاته، بل الإنسان متقوّم به.

وعلى أيّ تقدير، فالمراد من العرض هنا هو العرض في مصطلح المنطقيين لا في مصطلح الفلاسفة.

***

الجهة الثانية: في تفسير الذاتي في باب الإيساغوجي

للذاتي معنيان:

١ـ ذاتي باب الإيساغوجى(الكلّيات الخمس).

٢ـ ذاتي باب البرهان، المذكور في الصناعات الخمس.

والذاتي في باب الكلّيات الخمس، هو ما كان جنساً للشيء أو نوعاً. أو

فصلاً، فيكون من مقوّمات ذات الموضوع و ماهيّته. و يقابله العرضي من هذا الباب، و هو على قسمين: عـام و خاصّ، فتصير الكلّيات خمسة.وأمّا الذاتي في باب البرهان فيوافيک بيانه في الجهة الثالثة.

***

الجهة الثالثة: في تفسير العرض الذاتي في باب البرهان

عرّف العرض الذاتي في هذا الباب، بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، فأخرجوا به ما يلحق الشيء بواسطة أخصّ أو أعمّأو مباينه.

وقد أوجد هذا التعريف إشكالاً عند البعض منشؤه ما لاحظوه من أنّه ما من عـلم إلاّ و يـبحث فـيه عـن الأحوال المختصّة ببعض أنواع موضوعه، وذلک كالعلم الإلهي بالمعنى الأعمّ، فانّ الموضوع فيه هوالموجود بما هو موجود و يبحث فيه من أحوال الواجب و الممكن و الممتنع، فالأحوال العارضة لهذه الأُمور الثلاثة، عـارضة لموضوع العلم، ولكن بواسطة أخصّ و هي الواجب والممكن والممتنع، و معه كيف عرّف العرض الذاتي بأنّه مـا يعرض الشيء بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ؟

ونظير ذلک العلوم الاعتبارية، فانّ الرفع يعرض الكلمة، بواسطة أمر أخصّ منها كالفاعل والمبتدأ، والنصب يعرضها بواسطة أمر أخصّ أيضاً، كالمفعول والحال، و مثله الجرّ.

هذا، وقد نقل صدر المتألهين في أسفاره [1] عدّة أجوبة من القوم في التخلّص عن الإشكال، من أرادها فليرجع إليه. غير أنّ المحقّق الخراساني ـ تبعاً للمحقّق السبزواري في تعاليقه على الأسفار ـ أجاب عن الإشكال بما حاصله:

١ . صدرالمتألّهين: الأسفار الأربعة: ١/٣٢ـ٣٣.

جواب المحقّق الخراساني عن الإشكال

إنّ الحقّفي معنى العرض الذاتي هو ما يكون العرض من قبيل الوصف بحال الشيء، لا الوصف بـحال متعلّق الشيء. و بعبارة أُخرى: العرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض.

وعلى ذلک فعوارض الفصل ـ كالناطق ـ تعدّعوارض ذاتية للجنس إذا أُخذ لا بشرط. فالتعجّب في قولنا: «الحيوان متعجّب» عرض ذاتي له و إن كان عروض التعجّب له بواسطة الناطق، لاتّحاد الحيوان المأخوذ جنساً مع الناطق المأخوذ فصلاً فتصحّ نسبة التعجّب إلى الحيوان المتّحد مع معروض التعجّب أعني الناطق.

وهذا بخلاف عوارض الجسم الواقع في التغيّر، فلا تصحّ نسبتها حقيقة إلى الموجود من حيث هو موجود، فلا تعدّ عوارض الجسم ـ الذي هو موضوع للعلم الطبيعي ـ من عوارض الموجود من حيث هو موجود الذي هو موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ، للتغاير الموجود بين الموضوعين، فانّ موضوع العلم الإلهي مطلق عن قيود التغيّر والحركة و المادّية، وموضوع العلم الطبيعي، مقيّد بهذه القيود، فلا يتّصف الموجود بما هو موجود بعوارض الجسم الطبيعي كالتحيّز والانقسام و غيرهما إلاّ عرضاً و مجازاً[1] و لأجل ذلک فسّر المحقّق الخراساني العرض الذاتي بقوله:«أي بلا واسطة في العروض» فقط، فاكتفى في صدق العرض بكون الصدق، صدقاً حقيقياً، لا مجازاً ولا كذباً.

توضيح هذا الجواب

إنّ الواسطة تطلق و تراد منها تارة: الواسطة في الثبوت، وهي ما يكون علّة

١. لاحظ تعاليق المحقّق السبزواري على الأسفار: ٣٢/١ وقد نقلناه كلامه بمضمونه لا بنصّه طلباً للتوضيح.

لعروض المحمول على الموضوع كالنّار الموجودة تحت القدر، الموجبة لعروض الحرارة على الماء حيث نقول: «الماء حار».

و أُخرى: الواسطة في الإثبات، أي ما هو السبب لحصول اليقين بثبوت المحمول للموضوع كالتغيّر الموجب لحصول العلم بالنتيجة أعني: «فالعالم حادث» بعد قولنا: «العالم متغيّر» و «كلّ متغيّر حادث». ولذا يسمّى الحدّ الأوسط، واسطة في الإثبات.

وثالثة: ما هو الواسطة في العروض أي المصحّح للنسبة بحيث لولاها لعدّت النسبة كاذبة، كما في قولنا: «جرى الميزاب» فانّ الجاري في الحقيقة هو الماء، لكن علاقة المجاورة أو الحاليّة و المحلّية، تصحح نسبة الجريان إلى الميزاب، ادّعاءً و مجازاً. و على هذا فقولنا: الماء جارٍ، من قبيل كون الوصف بحال الموصوف، وقولنا:الميزاب جارٍ، من قبيل الوصف بحال المتعلّق.

وعلى مسلك المحقّق الخراسانى، لا يشترط في مسائل العلم أزيد من كون اتّصاف موضوع العلم بمحموله اتّصافاً حقيقياً لا ادّعائياً، من غير فرق بين أن يعرض بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ أو أعمّ أو أخصّ أو مباين، وأمثلة الكلّ واضحة، فخرج مثل عروض الحركة للجالس بواسطة السفينة كما هوالمعروف.

نعم الحقّ كون السفينة بالنسبة إلى عروض الحركة على جالسها، من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض[1] وعليه فالمهمّ كون الاتّصاف حقيقياً لا اتّحاد الواسطة مع ذي الواسطة، فيدخل في العرض الذاتي المثالان: الماء حارّ و الجالس متحرّك، فانّ الماء و إن كان غير النّار، والجالس غير السفينة، وجوداً، لكن الماء حار حقيقة والجالس متحرّك واقعاً.

١. لأنّ حركة السفينة سبب لانتقال الحركة إلى الجالس فيها، فهو متحرّك حقيقة. ألا ترى أنّه كان في مكان ثمّ صار بعد زمن في مكان آخر. والمثال الواضح للواسطة في العروض ما مرّمن كون الميزاب جارياً.

و يقابل العرض الذاتي، العرض الغريب الذي تتّصف به الواسطة حقيقة، ولا يتّصف به ذو الواسطة إلاّ مجازاً وادّعاءً كما في قولنا: الميزاب جار.

والداعي إلى هذا التفسير، هو أنّ الملاک في كون القضية من مسائل العلوم، تأثيرها في الغرض الذي لأجله دُوّن العلم. فإذا كان الملاک هو هذا، فلا وجه لتخصيصه بما نُقل عن القدماء، بل يعمّ كلّ الأقسام إذا كان حائزاً على الشرط الماضي.

الظاهر انّ الداعي الواقعي إلى هذا التفسير إدخال بعض المسائل في مسائل العلم، مع انّها على التفسير المعروف (مساواة المحمول لموضوع العلم) خارجة عنها فلأجل هذا الغرض عُدِلَ عن التعريف المذكور إلى ما عرفته من صاحب الكفاية.

والظاهر انّ كلا التعريفين صحيحان لكن كلّ في موضعه، ففي العلوم الاعتبارية التي ليست لها واقعية وراء عالم الاعتبار يكفي في عدّ شيء من مسائل العلوم كون المحمول، منسوباً إلى موضوع العلم نسبة حقيقية، لا مجازيّة ـ كما يشير إليه قوله: أي بلا واسطة في العروض ـ سواء كان مساوياً أو أعمّ أو أخص و أمّا العلوم الحقيقية التي لها وراء الذهن واقعية فلا يحصل اليقين إلاّ باجتماع شروط أربعة، رابعها كون المحمول عرضاً ذاتياً ولا يكون ذاتياً إلاّ إذا كان مساوياً له. و إليک البيان .

ما هو الحقّ في تفسير العرض الذاتي؟

إنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني ـ تبعاً للمحقّق السبزواري ـ مبنيٌ على أنّ الاقتصار في العلوم على الأعراض الذاتية بالمعنى المعروف عند المنطقيين، مجرد اصطلاح و مواضعة، مع أنّ الأمر ليس كذلک و إنّما هو مقتضى البرهان في العلوم البرهانية.

بيان ذلك: إنّ المنطقيين اشترطوا في كلّ علم أن تكون قضاياه يقينيّة، و المراد من اليقين هو العلم بثبوت النسبة و امتناع خلافها، وهو لا يحصل إلاّ باجتماع شروط أربعة ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب البرهان من الشفاء ، وهي:

الأوّل: يجب أن تكون النسبة ضرورية الصدق بما لها من الجهة و إن كانت ممكنة. بمعنى انّه إذا صدق أحد النقيضين كالإيجاب، يكون النقيض الآخر أي السلب ممتنعاً فقولنا: «الإنسان كاتبٌ بالإمكان، ضروريّ الصدق، أي ممتنع خلافها، بمعنى أنّ قولنا:«ليس الإنسان كاتباً بالإمكان»، محكوم بالامتناع.

الثاني: أن تكون دائمة الصدق بحسب الأزمان فقولنا:«الإنسان كاتبٌ بالإمكان» قضية صادقة في عامّة الأزمان.

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

الرابع: أن تكون ذاتية[١] أي يكون المحمول من العوارض الذاتية للموضوع، و هو كما قال الشيخ هو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده، بمعنى إذا أردنا أن نعرِّف المحمول نأخذ الموضوع في التعريف و نجعله في حدّه كما إذا قلنا الإنسان متعجب، والعدد زوج أو فرد. فنقول في تعريف المتعجب هو الإنسان الذي تعرضه الدهشة و الاستغراب و في تعريف الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين.

والسرّ في اشتراط الجميع واضح، فانّ اليقين لا يحصل إلاّ باجتماع هذه الشرائط، إذ المراد من اليقين هو العلم بكذا و كذا، و أنّه لا يمكن أن لا يكون كذا و كذا. ولا يحصل اليقين بواحد من طرفي القضية إلاّإذا امتنع الطرف

١ . وبعبارة أُخرى: إذا وضع الموضوع، و قطع النظر عن كلّ ما عداه من الموضوعات، كان ثبوت المحمول له في محله.

المخالف، ولا يمتنع الطرف المخالف إلاّ بهذه الشرائط.

مثلاً: إذا كانت القضية ضرورية في الصدق، تعلق بها اليقين، و إن كانت الجهة ممكنة، و صار الطرف المخالف ممتنعاً، ولو كان صدق القضية بما لها من الجهة، غير ضروريّ، للزم احتمالُ صدقِ الطرفِ المخالفِ وهو يناقض اليقين بالمقدمة.

كما أنّه لو كانت دائمة فيصدق بحسب الأزمان، تعلق بها اليقين و امتنع الطرف المقابل. ولو كانت غير دائمة في الصدق، لم يمتنع الطرف المقابل، فلا يحصل يقين.

ولو كانت كلية في الصدق بحسب الأحوال، تعلّق بها اليقين. ولو كانت صادقة في بعض الأحوال دون بعض، لم يمتنع الطرف المقابل، فلا يحصل يقين.

ولو كان محمول القضيّة ذاتياً للموضوع يوضع بوضع الموضوع و يرفع برفعه، تعلق بها اليقين و تكون المقدمة يقينية و أمّا لو رُفع مع وضع الموضوع، أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين.

وهذا يقتضي أن يكون المحمول مساوياً للموضوع ، فلو كان أخصّ كالتعجب بالنسبة إلى الحيوان ولا يوضع بوضعه، لا يحصل يقين، ولا يمتنع خلافه. و لو كان أعمّ من الموضوع ، كالماشي بالنسبة إلى الإنسان، كان القيد (أي الناطق) لغواً لا أثر له في العروض.

و لأجل ذلک اشترطوا في المحمول أن يكون ذاتياً و مساوياً للموضوع، عارضاً عليه بلا و اسطة، أو بواسطة أمرٍ مساو.[1]

۱ . لاحظ ما علّقه العلاّمة الطباطبائي رحمه الله على الجزء الأوّل من الأسفار، بحث العرض الذاتي والغريب، ص ۳۰ـ۳۱.

الإجابة عن الإشكال السابق

تقرير الاشكال لو كان الملاک في كون المحمول ذاتياً، مساواته للموضوع، للزم خروج كثير من المسائل عن كونها مسائل للعلم، ففي الفن الأعلى نقول:«الموجود واجب»، و المحمول أخـصّ من المـوضوع لا يـوضع بوضعه.

و لكن الإجابة عنه واضحة، إذ ليس المحمول خصوص الواجب، بل المحمول هو القضية المنفصلة المرددة المحمول مثل قولنا: «الموجود واجب أو ممكن». و كما في علم الهندسة، فيقال:«الكمُّ المتصل خط أو سطحٌ أو جسم تعليميّ» و ليس المحمول خصوص الخط، بل هو مع أقسامه.

و منه يظهر أنّ المحمول على الموجود بواسطة الواجب أو الممكن، أيضاً عرض ذاتي كقولنا:«واجب الوجود بسيط» و «الممكن مركب من الوجود والماهية». فإنّ الموضوع للبساطة هو «الموجود الواجب» و هـو يسـاوي البساطة العقلية، كما أنّ الموضوع، هو الموجود الممكن و هو يساوي التركّب العقلي.

وإلى ما ذكرنا يشير الأُستاذ العلاّمة الطباطبائي ﷺ بقوله :«إنّ كلاً منهما (الواجب والممكن)ذاتيٌّ لحِصَّةٍ خاصة من الأعم المذكور، لأنّ المأخوذ في حدّ كلٍّ منهما هوالحِصَّة الخاصة به، و فـي حَـدّ المـجموع المـردد، الموضوع الأعمّ بنفسه».[1]

مقصوده أنّا إذا قلنا : «واجب الوجود بسيط » فالموضوع ليس مطلق الوجود الأعم، بل الحصة الخاصة التوأمة للواجب، و تكون البساطة من أعراضه الذاتية لمساواتها له، كما إذا قلنا:«الموجود إمّا واجبٌ أو ممكن» ، فالموضوع هو مطلق الوجود الأعم، ليصحّ تقسيمه إلى القسمين:

و بذلک يتبين انّ مساواة العوارض مع موضوع العلم، شرط في المحمولات

١ . المصدر السابق.

الأولية كقولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن و أمّا المحمولات الثانوية كالبساطة و التركب فلا تشترط المساواة مع موضوع العلم، بل تكفي مساواتها، مع موضوعها ، أي الموجود المتحصص بالوجوب، أو الإمكان، و هكذا سائر الموارد، لكفاية هذا المقدار في حصول اليقين بالنسبة كما عرفت.

تشخيص العرض الذاتي عن الغريب

ثمّ إنّ تشخيص العرض الذاتي عن غيره يتعيّن بأمرين، أحدهما راجع إلى مقام الثبوت، و الآخر إلى مقام الإثبات.

أمّا الأوّل: فهو المساواة بين المحمول والموضوع كما عرفت بالتفصيل.

وأمّا الثاني: فحيث كان المحمول الذاتي ـ بما هو محمول ـ قائماً بموضوعه بالضرورة، و واصفاً و ناعتاً له، كان الموضوع من علل وجود المحمول الذاتي، فوجَب أن يؤخذ في حدّ المحمول، كما هو مبين في المنطق.[1]

فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ في حدّه، موضوعه. فلو فرض للمحمول، محمول، و لمحموله محمول، وجب أن يؤخذ الموضوع الأوّل في حدّه حتى ينتهي إلى آخر محمول مفروض، وكان الجميع ذاتيات للموضوع الأوّل، كما أنّ كلاً منها ذاتي لموضوع قضيته، فلو قلنا:«الإنسان متعجب» و «المتعجِّب ضاحک» و «الضاحک بادي الأسنان» ، كان الجميع أعراضاً ذاتية للإنسان و لموضوع قضيته، لأخذ الإنسان في حدّالجميع.

و من ذلک يُعلم أنّ تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، والممكنِ إلى الجوهروالعرض، و الجوهرِ إلى العقل و النفس و الهيولى و الصورة والجسم، و العرضِإلى الكم و الكيف ... الخ، كلّها أعراض ذاتية بالنسبة إلى الموجود، لوجود الشرطين: المساواة، بالمعنى الذي عرفت، وكون الموجود مأخوذاً في حدّ كلّ

١ . منطق الشفاء، كتاب البرهان، ص ١٢٧.ولاحظ شرح الاشارات للمحقّق الطوسي: ٥٨/١.

واحدٍ من هذه المحمولات.

هذا هو الغالب: أي أخذ الموضوع في حدّ العارض. و لكن الشيخ ذكر أقساماً أُخر، و قال: «أن يُؤخذ ما يقوم الموضوع في حدّالعارض، فذلك على أقسام:

١. أن يؤخذ موضوع المعروض في حدّالعارض.

٢. أن يؤخذ جنس الموضوع في حدّالعارض.

٣. أن يؤخذ موضوع جنسه في حدّالعارض».

ثمّ ذَكَرلكل واحدٍأمثلة، فلاحظها.[١]

وقد أحسن العلامة المُظَفّر في منطقه، تبعاً للشيخ أبي علي حيث أتى بعبارة جامعة، فقال:«المحمول الذاتي للموضوع ما كان موضوعه أو أحد مقوماته واقعاً في حدّه، لأنّ جنس الموضوع مقوّم له، وكذا معروضه (الموضوع)، لأنّه يدخل في حدّه و كذا معروض جنسه كذلك».[٢]

وهناک قسم آخر، و إن شئت فاجعله رابع الأقسام، وأشار إليه الشيخ أيضاً، وهو أن يـؤخذ المـحمول فـي حدّالموضوع ، كما في قولنا:«الواجب موجود»، فالمحمول مأخوذ في حدّ الواجب الذي هو الموضوع، فإنّ الواجب عبارة عن الموجود الذي يمتنع عليه العدم.

ولأجل ذلک قال الشيخ في كتاب البرهان: «فما كان من المحمولات لا مأخوذاً فـي حـدّالمـوضوع، ولا الموضوع أو ما يقوّمه مأخوذاً في حدّه، فليس بذاتي، بل هو عَرَض مطلق غير داخل في صناعة البرهان، مـثل البياض للقفنس».

فتلخص ممّا ذكر أمران:

١ . المنطق للمظفر، ج٣، ص ٣٢٦، طبعة بيروت ١٤٠٠هـ

٢ . منطق الشفاء، كتاب البرهان، ص ١٢٧.

الأوّل: إنّ العرض الذاتي يجب أن يكون مساوياً لموضوعه، لا أعمّمنه ولا أخص على ما مرّ، إذ لو كان أعمّمن الموضوع للزم لغوية القيد المأخوذ في الموضوع، ولو كان أخص، للزم عدم إفادة اليقين.

الثاني: أنّ العرض الذاتي الذي يعرض الموضوع بواسطةٍ أمر مساو، عرض ذاتي بشرط أن يكون الموضوع مأخوذاً في حدّالواسطة كالبساطة العارضة للموجود بواسطة الواجب، فهي عَرَضٌ ذاتيٌّ للموجود لأنّ الموجود مأخوذ في حدّ الواجب على ما عرفت.

وأمّا إذا كان الموضوع غير مأخوذ في حدّالواسطة، فما يعرضه بها لا يكون عرضاً ذاتياً، كعروض السواد للغراب بواسطة ريشه.

هذا خلاصة القول في العرض الذاتي، غير أنّ هنا نكتة يجب التنبيه عليها و هي أنّ ما ذكرناه من أنّ شرط كون القضايا يقينية هو أن يجتمع فيها شروط أربعة: كون النسبة ضرورية أوّلاً، و دائمة الصدق ثانياً، و كلية الصدق ثالثاً، و كون المحمول من العوارض الذاتية للموضوع رابعاً؛ إنّما يختص بالعلوم الحقيقية [١] ولا يعم العلوم الإعتبارية، لأنّ الاعتباريات قائمة بلحاظ المعتبر، و تتغيّر بتغيير الاعتبار، ولا يمكن أن تكون ضرورية الصدق و دائمته و كليته.

وبذلک يتضح أنّ الأُمور الإعتبارية لا يقام عليها البرهان العقلي بالشكل الذي يقام في العلوم الحقيقية . فإنّ الموضوع فيها ليس من علل وجود المحمول حقيقة إلاّ بالإعتبار والمواضعة، و تدوم العلية مادام الاعتبار قائماً [٢] فإذا زال، زالت

١ . العلوم الحقيقية لاتتبدّل في زمان ولاحال، لاحظها اللاحظ أم لا، مثلاً، قولنا: «كل معلول يحتاج إلى علة» ، أو «زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة، فانّالشروط الثلاثة مجتمعة فيها، ضرورة الصدق و دائميته و كليته.

٢ . مثل كون القيام لشخص عند قدومه احترام، و الدخول عليه من دون نزع القبعة إهانة، و نحو ذلک فانّ هذه الاعتباريات تتبدل بتبدل الاعتبارات.

العليّة.

كما أنّه لا يعتبر كون المحمول عرضاً ذاتياً (الشرط الرابع) لأنّ العلوم الإعتبارية تدوّن لتحقيق غرض اجتماعي كالعلوم الأدبية، فإنّ الملاك في كون شيء من مسائل تلك العلوم كونه واقعاً في دائرة الغرض المطلوب من ذلك العلم سواء أكان العروض بلا واسطة أو معها، و سواء أكانت الواسطة مساوية أو أعمّ أو أخصّ أو مباينة، وسواء عُدّ عرضاً ذاتياً أو غريباً، فإنّ اشتراط واحد من هذه الأُمور من قبيل لزوم مالا يلزم ،بل إنّ استعمال الذاتي و الغريب في مسائل تلك العلوم من باب التشابه، و إلاّفلا عرض حقيقة فضلاً عن كونه ذاتياً أو غريباً.

***

الجهة الرابعة: النسبة بين موضوع العلم و موضوعات مسائله

قال المحقّق الخراساني: «إنّ موضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله عيناً و ما يتّحد معها خارجاً و إن كان يغايرها مفهوماً، تغايرَ الكلّي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده».

نقول:

لمّا كانت محمولات مسائل العلم تعرض موضوعاتها أوّلاً بلا واسطة، وتعرض موضوع العلم بواسطة موضوعات مسائلها، وكان ذلك موجباً لكون محمولات المسائل من العوارض الغريبة لموضوع العلم، لكون موضوعات المسائل ـ عندئذٍ ـ واسطة في عروض محمولاتها على موضوعه، وقد اشترطوا أن تكون محمولات المسائل من العوارض الذاتية ، أي العارضة لموضوع العلم بلا واسطة في العروض.

ـ لمّا كان الأمر كذلك ـ انبرى المحقّق الخراساني لدفع هذا الإيراد، فقال: بأنّ التغاير بين موضوعي العلم والمسألة، في المفهوم دون الخارج، فموضوع العلم

هو عين موضوعات المسائل، فلا واسطة في عروض المحمولات على موضوع العلم، مثلاً:

ما يعرض لفرد الإنسان يعرض لنفس الإنسان، لأنّ المباينة بين الفرد والكلّي في المفهوم لا في الخارج فانّ ظرف العروض هوالخارج لا عالم المفهوم.

وأورد سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على هذا الجواب بانتقاضه بعلمي الهيئة و الجغرافيا، فانّ النسبة بين الموضوعين فيهما و موضوعات مسائل كلّ منهما، نسبة الكلّ إلى أجزائه.

و لكنّه قابل للدفع، بأنّ الموضوع للأوّل، هو البحث عن أوضاع الكواكب و طباعها، ثابتها و سيّارها. فالبحث عن كلّ واحد من الكواكب، بحث عن جزئيات الموضوع لا عن أجزائه.

كما أنّ الموضوع للثاني، هو القارّات والبحار. فالبحث عن كلّ واحد من المناطق، بحث عن جزئيات الموضوع لا عن أجزائه.

نعم ما أفاده المحقّق الخراساني غير مفيد، فانّ الاتّحاد مصداقاً لا ينفي الواسطة، إذ لا شكّ أنّ الخصوصية الموجودة في موضوع المسألة دخيلة، في عروض العرض لموضوع العلم، بحيث لولا تلك الخصوصية لما صحّ حمله عليه، فإذا قلنا:

إنّ زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين، فالمساواة تعرض الكمّ المتّصل الذي هو موضوع علم الهندسة بواسطة الخصوصية الموجودة في موضوع المسألة، أعني: المثلثية.

بل الأمر كذلك حتّى في العلوم الاعتبارية، فالوجوب لا يعرض فعل المكلّف إلاّبعد تقييده بالصلائية والصومية. فالتغاير مفهوماً و الاتّحاد وجوداً لا ينفي الواسطة.

فالجواب الصحيح على مختار المحقّق السبزواري هو أنّ الواسطة لا تضرّما

لم تكن واسطة في العروض، كما هو كذلك في المقام. فإنّ الكمّ المتّصل يتّصف حقيقة بالمساواة إذا كان متحداً مع المثلث. كما أنّ الجسم الطبيعي، يتّصف بالحرارة والبرودة إذا كان متحداً مع النار والماء وغير ذلك.[١]

وأمّا على مختار الحكماء في معنى العرض الذاتي، فالحقّ ما قلناه من أنّ العرض الذاتي(المحمول) ما يؤخذ في حدّه الموضوع، فلو كان للمحمول محمول، و لمحموله محمول أيضاً، فالموضوع مأخوذ في حدّ الجميع كما قلنا في مورد: «الإنسان المتعجّب، ضاحک فالموضوع للضاحک ليس هو المتعجّب فقط كما هو الظاهر من قولنا:«بعض المتعجّب ضاحک» بل الموضوع هوالإنسان المتعجّب الموصوف بأنّه ضاحک. فالإنسان جزء الموضوع لبّاً، وإن لم يكن كذلک ظاهراً. فكما أنّ كلاً منها ذاتي لموضوع قضيّته، كذلک هو ذاتي، للموضوع الأوّل.

و بذلک يعلم حال محمولات المسائل في العلوم . فانّ موضوعات المسائل من محمولات موضوع العلم و أقسامه و إن صارت بعد، موضوعات لمحمولات أُخر. و على ذلک فموضوع العلم داخل في حدّ موضوعات المسائل.

و بالتالي، فالمحمول على موضوعات المسائل، محمول على موضوع العلم.

فإذا قلنا:«الموجود إمّا واجب أو ممكن»، ثمّقلنا: «الواجب بسيط أو الممكن مركّب»، فكأنّما نقول:«الموجود الواجب بسيط أوالموجود الممكن مركّب» و هكذا سائر المسائل فنّ الأعلى وغيره من العلوم.

---

١ . ولک أن تجري هذا في العلوم الاعتبارية فتقول: إنّ بين موضوع علم النحو ـ مثلاً ـ و هو الكلمة، و محمول المسألة، وهو الرفع ـ مثلاً ـ العارض للفاعل، واسطة، إلاّ أنّها واسطة غير مضرّة، لأنّها واسطة في الثبوت لا في العروض. وذلک لأنّ الفاعل ـ و هو موضوع المسألة ـ كما هو مرفوع حقيقة ، كذلک الكلمة مرفوعة حقيقة، لكن الكلمة المضيّقة بالضيق الفاعلي. و هكذا الصلاة، فكما أنّها واجبة واقعاً وحقيقة، كذلک فعل المكلّف ـ المضيّق بالضيق الصلاتي ـ واجب واقعاً و حقيقة.

اجابة المحقّق النائيني

ثمّ إنّ المحقّق النائيني أجاب عن الإشكال: بأنّ الموضوع لعلم النحو ليس هو الكلمة من حيث لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الإعراب و البناء فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع في قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» هوالكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها،والمفروض أنّها من هذه الحيثية تكون موضوعاً لعلم النحو. فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل ملحوظ بشرط شيء و هو قيد الحيثية.[١]

يلاحظ عليه: أنّ القيد المأخوذ في ناحية موضوع العلم، غير القيد المأخوذ في ناحية موضوع المسألة ، فالقيد المأخوذ في ناحية موضوع العلم هوالقابلية للحوق الإعراب والبناء كما صرّح به في ذيل كلامه، وأين هو من قيد الفاعلية و المفعولية المأخوذ في ناحية موضوع المسألة. وادّعاء الوحدة بينهما، عجيب جدّاً.

وإن شئت قلت: إنّ كلاً من قيدي الفاعليّة والمفعوليّة قيد تقييدي، يميّزه عن موضوع العلم، و مع ذلک كيف يصحّ أن يعدّ عارض موضوع المسألة، عارضاً لموضوع العلم مع أنّ الثاني فاقد لذلک القيد.

والأُولى أن يكتفي بما في صدر كلامه من أنّه لمّا لم تكن الواسطة، واسطة في العروض، فلا يضرّ كون العرض ذاتياً لموضوع العلم.

والأصحّ أن يقال: إنّ الالتزام بكون موضوع كلّ مسألة متّحداً مع موضوع العلم، التزام بما لا يجب الالتزام به، لأنّه لا يشترط في العلوم الاعتبارية وجود موضوع للعلم فضلاً عن اشتراط كون موضوع مسائله من مصاديق موضوع العلم . فما قيل من السؤال و الجواب ساقط في هذا المجال، فلاحظ.

---

١ . فوائد الأُصول للكاظمي: ١/٢٣ـ٢٤ بتلخيص.

الجهة الخامسة: في لزوم وجود الموضوع للعلوم

قداستقرّت آراء المتأخّرين على أنّ كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل متشتّتة يجمعها اشتراكها في حصول غرض واحد، ولا يحتاج وراء ذلک، إلى وجود موضوع يبحث عن أعراضه الذاتية.

وقال المحقّق الاصفهاني: إنّ العلم عبارة عن مركّب اعتباري من قضايا متعدّدة يجمعها غرض واحد.[1] ولكنّ الظاهر من التعاريف التي ذكرها المتقدّمون لموضوع العلم، أعني قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، اتّفاق كلمتهم على لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع يبحث فيه عن عوارضه. واستدل بعضهم على ذلک بأنّ ترتّب الغرض الواحد على مجموع المسائل، يتوقّف على وجود جامع بينها و إلاّ يلزم صدور الواحد عن الكثير.

و لكن هذا الاستدلال غير صحيح، لأنّ القاعدة أصلها و عكسها ـ حسب ما يعطيه برهانها ـ مختصّة بالواحد البحت البسيط الذي ليست فيه رائحة التركيب.

فقولهم: لا يصدر من الواحد إلاّ الواحد.

أو قولهم: لا يصدر الواحد إلاّ من الواحد.

راجعان إلى الواحد البسيط، سواء كان مُصدِراً ، أو صادراً. و حاصل برهانها؛ أنّه لو لم يكن كذلک لزم انقلاب الواحد إلى الكثير، و ذلک للزوم وجود الرابطة الظلّية بين العلّة والمعلول، فلو صدر من الواحد شيئان مختلفان، لزم وجود رابطتين في العلّة البسيطة بالنسبة إلى معلوليهما، و هذا لا يجتمع مع وحدتها كما أنّه لو صدر الواحد البسيط من شيئين، للزم وجود حيثيتين في المعلول أخذاً بلزوم

---

١ . المحقّق الاصفهاني: نهاية الدر اية:٧/١.

الرابطة، وهو يستلزم انقلاب المعلول البسيط من البساطة إلى الكثرة.

وهذاكما ترى يُخصِّصُ برهانَ القاعدة و موردَها بالبسيط من جميع الجهات، و ليس له مصداق في جانب العلّة إلاّ اللّٰه سبحانه.

وأمّا الغرض المترتّب على المسائل فليس غرضاً واحداً شخصياً بسيطاً حتّى يتوقّف صدوره على تصوير جامع بين المسائل الكثيرة، بل هو غرض نوعي يتكثّر بتكثّر المسائل، فالغرض المترتّب على مسألة حجّية خبر الواحد غيرالغرض المترتّب على مسألة دلالة الأمر على الوجوب وعدمه. و الغرض المترتّب على أبواب النواسخ، غير الغرض المترتّب على باب الفاعل والمفاعيل، و مثل هذا لا يلزم أن يصدر من الواحد بل قد يصدر من الكثير لأنّه أيضاً كثير.

فإن قلت: إنّ الغرض في العلوم و إن كان نوعياً لا شخصياً، لكن الغرض النوعي يحتاج إلى جهة جامعة نوعية، لامتناع ترتّب الغرض الواحد النوعي على الأُمور المتباينة التي لا تسانخ بينها.

قلت: ما ذكرته صحيح، لكن لا يفيد في المقام، لأنّ المقصود إثبات وجود الموضوع للعلم في الخارج حتّى يكون مؤثّراً ومصدراً للأثر و مصداقاً للقاعدة و الجهة الجامعة النوعية غير موجودة في الخارج، لأنّ الخارج ظرف التعيّنات والتشخّصات لا ظرف العناوين الكلّية. نعم يستطيع الذهن من انتزاع وجود جامع انتزاعي ذهني من عدّة من المسائل فلا مانع من استكشافه بوحدة الغرض كما لا يخفى، لكنّه بما أنّه أمر ذهني لا يكون مؤثّراً في الشيء ولا مصدراً له.

فالحقّ هوالتفصيل في لزوم وجود الموضوع بين العلوم الحقيقية و الاعتبارية و ذلک:

أنّ البحث في العلوم الحقيقيّة، بحث عن التكوينيات والأُمور الخارجة عن إطار الذهن و الغرض فيها غرض واقعي، لا اعتباري، و ما هذا شأنه يطلب لنفسه في هويّته و تحقّقه موضوعاً واقعياً، هذا من جانب.

و من جانب آخر قد عرفت أنّ العرض الذاتي، عبارة عن المحمول المساوي للموضوع ولو باستيفاء أقسامه المتعاطفة، حتّى يصحّ تعلّق اليقين به. و كلّ واحدة من محمولات المسائل، و إن كانت أخصّ من موضوع العلم، لكنّها بضميمة ما يقابلها من المحمولات تكون مساوية له. كالحركة والسكون، فانّ كلّ واحد منهما ليس مساوياً للجسم الطبيعي، لكنّه بانضمام الآخر ، يكون مساوياً له.

و في ضوء هذين الأمرين تبيّن لزوم وجود الموضوع في كلّ علم حقيقي، أخذاً بماهية الغرض التي لا تنفكّ ـ في التحقّق ـ عن معروض. و يكون مجموع الأعراض مساوياً للموضوع، فيطلب الكلّ موضوعاً لنفسه، حتّى يعرض عليه.

و هذا هوالذي دعى إلى الحكم بأنّ العلوم الحقيقية لاتستغني عن الموضوع.

وهذا بخلاف العلوم الاعتبارية التي تُدوَّن لتأمين غرض واحد اعتباري، فموضوعية الموضوع، ومحمولية المحمول ، وكونها ذا غرض، أُمور فرضية لا صلة لها بتكوين، بل الكلّ قائم بالاعتبار. و في مثله يكفي اشتراك عدّة من المسائل في تأمين الغرض الواحد ، سواء أكان لها موضوع أم لا.

***

الجهة السادسة: في تمايزالعلوم

هل تمايز العلوم بتمايز الأغراض، أو بتمايز الموضوعات أو بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها أو تمايز كلّ علم بنفس ذاته . وجوه أو أقوال:

أمّا الأوّل، فقد ذهب إليه المحقّق الخراساني فقال: بأنّ تمايز العلوم، إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلاّكان 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.[١] (إذا كان الغرض متعدّداً).

يلاحظ عليه: أنّ المراد من التمايز هل هو التمايز في مقام الثبوت، أو في مقام الإثبات.

فعلى الأوّل، فكلّ علم يتميّز عن غيره بخصوصية موجودة فيه، وهي إمّا متحقّقة في موضوعه أو محموله الذي نُعبّر عنه بجهة البحث، و ليس هناك أيّ أثر من التدوين حتّى يكون الميز بغرضه.

وعلى الثاني : فانّما يصحّ التميّز به بشرطين:

١ـ أن لا يسبقه الميز بالموضوع، حتّى في مقام التدوين كما في معرفة النفس، ومعرفة البدن، فانّ مسائل العلمين تنادي بالتمايز في رتبة الذات فلا تصل النوبة إلى التميّز بالغرض.

٢ـ إذا كان هناك علمان مختلطان ـ مدوّنان بصورة علم واحد، لكن كان يحمل غرضين متعدّدين، يترتّب كلّ على بعض مسائله فيصحّ بوجه أن يقال: إنّ التمايز بالأغراض و هذا كما إذا افترضنا أنّ علمي النحو والصرف، كانا يدرّسان بصورة واحدة، و لمّا كانت صيانة اللسان عن اللحن في الإعراب والبناء غير صيانته عن اللحن من حيث الصحّة والاعتلال، صار ذلك موجباً لتفكيك ذاك عن آخر، و جعلهما علمين متمايزين. و مع ذلك كلّه ، فالغرض ، صار محرّكاً للإفراد و التفكيك، لكن مسائل العلمين متمايزة بالموضوع ، أو بالمحمول أي جهة البحث فنسبة التمايز إلى جواهر العلم أولى من نسبته إلى الغرض المحرّك للإفراد في التدوين.

و ربّما يتقوّى غرض في ذهن الإنسان و يكون سبباً، للتفتيش عن المسائل التي تحصّل ذلك الغرض و تصير المسائل المبعثرة لأجل تأمين غرض واحد علماً ـ

١ . كفاية الأُصول:١/٥.

بعد مالم يكن منه عين ولا أثر ـ و لكن بعد التدوين، ترى المسائل المجتمعة في دفتر، يتمايز بـأحد الأمـرين: الموضوع و المحمول ـ عن سائر العلوم و إن كان الغرض محرّكاً للإفراد، بجمع تلك الشتات في كتاب واحد، فإن أُريد من التمايز بالأغراض ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح و إن أُريد كونه المؤثّر دون الخصوصية الموجودة في مسائل العلم ، فلا نسلِّمه.

وأمّا القول الثاني: فلا غبار عليه إذا كان موضوع كلّ علم داخلاً تحت نوع خاص، كعلمي الحساب و الهندسة فانّ الموضوع في الأوّل من مقولة الكمّ المنفصل، و يبحث فيه عن أحوال الأعداد و الموضوع في الثاني من مقولة الكمّ المتّصل، ويبحث فيه عن أحكام الخطوط والسطوح و الأجسام التعليمية. و مع هذا المائز الذاتي، لا تـصل النوبة إلى المائز بالغرض.

ولكن ليس جميع العلوم كذلك، فانّ العلوم ربّما تتّحد مـوضوعاً و تـتعدّد وصـفاً و تـأليفاً حسب الجـهات الملحوظة فانّ البدن الإنساني موضوع لكلّ من علم الطبّ، والتشريح، ووظائف الأعضاء، فبما أنّه يبحث عنه من جهة عروض الصحّة و المرض عليه يكون موضوعاً لعلم الطبّ، وبما أنّه يبحث عنه لغاية معرفة أعضائه و أجزائه. فهو موضوع لعلم التشريح،

و بما أنّه يبحث عنه لغاية معرفة وظيفة كلّ عضو، فهو موضوع لعلم الأعضاء، فالعلوم متعدّدة و الموضوع واحد، فالميز هنا بالمحمولات لا بالموضوع.

فإن قلت: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و تمايزها بتمايز الحيثيات والجهات التي توجب الكثرة في ناحية الموضوع. فالتمايز يحصل بتلك الحيثيات منضمّة إلى الموضوعات فلا يصحّ النقض بهذه العلوم للضابطة (تمايز العلوم بالموضوعات).

قلت: إنّ هذه الحيثيات، ليست إلاّ أُموراً منتزعة من المحمولات المختلفة في هذه العلوم الثلاثة فما هو المحمول في علم الطبّ غير المحمول في علم التشريح،

والمحمول فيهما غير المحمول في علم وظائف الأعضاء وإذا لاحظها الخبير، يرى بينها اختلافاً ذاتياً و ينتزع من كلّ واحد حيثيّة خاصّة يتّصف بها الموضوع في كلّ علم و يتخيّل أنّ تمايز العلوم، بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات، غافلاً عن أنّ هذه الحيثية منتزعة من محمولات العلوم، متأخّرة عنها. وعلى ذلك فنسبة الميز إلى المحمولات في أمثال هذه الموارد، أولى من نسبته إلى الحيثيات.

ومثلها الحال في العلوم العربية، فانّ المعروف كون التمايز بينها بالحيثيات مع وحدة الموضوع فانّ البحث عن الكلمة من حيث البناء والإعراب غير البحث عنها من حيث الاعتلال. و لكن هذه الحيثيات منتزعة من محمولات المسائل، فهناك ميز متقدّم على الميز بالحيثيات.

فالقول بأنّ تمايز العلوم بالموضوعات على وجه الموجبة الجزئية لا مانع منه.

و أمّا القول الثالث: فقد اختاره المحقّق البروجردي ﷺ قال:

١ـ إنّ لكلّ مسألة، خصوصية ذاتية بها تمتاز عن غيرها من مسائل العلم كخصوصية الفاعلية و المفعولية والمضاف إليه في مسائل علم النحو.

٢ـ إنّ لمسائل كلّ علم، جهة و خصوصية لا توجد في مسائل سائر العلوم وتكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل و بسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم ومسائل سائر العلوم مثلاً: الجهة الجامعة لمسائل علم النحو هي البحث عن كيفية آخر الكلمة من المرفوعية وا لمنصوبية و المجرورية فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، و بهذه الجهة تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم.

بل ربّما يكون المحمول في جميع المسائل واحداً كما في العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ كالموجود فانّه المحمول في عامّة المسائل كقولنا: اللّٰه موجود، العقل موجود، و الجسم موجود وهكذا.

و ربّما يكون المحمول في المسألتين واحداً و إن لم يكن المحمول في جميعها

واحداً. مثل قولنا: الفاعل مرفوع، والمبتدأ مرفوع.

إذا عرفت ذلک، فامتياز كلّ مسألة عن سائر مسائل علم واحد بموضوعها، و أمّا امتياز كلّ علم عن سائر العلوم فبتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.[1]

ثمّ إنّه ﷺ أتعب نفسه بإرجاع ذاک القول إلى القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فلاحظ.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح فيما إذا كان الشيء الواحد موضوعاً لعلوم مختلفة كالبدن الإنساني من حيث إنّه موضوع لعلوم ثلاثة تختلف محمولاتها و يتميّز كلّ بمحموله. و مثلها الكلمة والكلام فانّ المايز بين علمي النحو والصرف هوالجهة الجامعة بين مسائل العلمين التي قد تقدّم أنّها المنشأ لانتزاع حيثيات مختلفة و تقييد موضوع كلّ علم بها.

وأمّا إذا لم يكن كذلک أي لم يكن أمر واحد موضوعاً لعلوم مختلفة، فالظاهر أنّ الميز بالموضوع متقدّم رتبة و زماناً على الميز بالجهة الجامعة. فانّ أوّل ما يقع في الذهن في هذه الموارد هو التوجّه إلى الموضوع ثمّ البحث عن أحواله. كعلمي النفس والنبات، و لذلک سمّي العلم بنفس الموضوع، و بذلک يتميّز عن سائر العلوم، ،ومثله علم الهيئة فانّ السماء بكواكبها و شمسها و قمرها لم تزل على مرأى من الإنسان، وكلّ إنسان شائق لحلّ مشاكلها و معضلاتها و تحليل أوضاعها من المقارنة والمقابلة و التثليث والتربيع ولأجل ذلک الشوق، صار كلّ جيل بصدد تفسير هذه الأوضاع و توجيه عللها و معاليلها على حسب ما تصل له مقدرته.

وأمّا القول الرابع: فهو مختار سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ ، وحاصل ما أفاده: أن منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشتتة التي يناسب بعضها بعضاً،

١ . المحقّق البروجردي: نهاية الأُصول:١/٥ـ ٦.

فهذه السنخية موجودة في جوهر تلك القضايا و حقيقتها، ففي مثله تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها. فقضايا كلّ علم مختلفة و متميّزة بذاتها عن قضايا علم آخر.

وأمّا تداخل بعض مسائل العلوم في بعض فلا يضرّ بما ذكرناه لأنّ المركّب بما هو مركّب متميّز بذاته عن غيره لاختلاف أكثر أجزائه مع أجزاء المركّب الآخر، و إن 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» و إن كان غير مسانخ لقولنا: «كلّ مثلث تساوى زواياه زاويتين قائمتين، غير أنّ عدم التسانخ إمّا لأجل الاختلاف في الموضوع أو المحمول أو النسبة الحكمية و ليس في المقام وراء هذه الأُمور الثلاثة أمر آخر يكون هو موجباً لعدم التسانخ فلاحظ.

و الحقّ في المقام هو أنّ الميز بالموضوع، فيما إذا كان بين الموضوعين تباين نوعي كعلمي الهندسة والحساب، و بالجهة المشتركة بين محمولات المسائل، فيما إذا كان الموضوع واحداً كعلمي الصرف والنحو وعلوم الطبّ و التشريح ووظائف الأعضاء.

و أمّا 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.

***

١. تهذيب الأُصول: ٤/١.

الجهة السابعة : ما هو موضوع علم الأُصول؟

هناک نظريّات نشير إليها:

١ـ نظرية المشهور

المشهور بين القوم هو أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة أعني الكتاب والسنّة والإجماع وا لعقل. و أُشكل عليه بأنّ الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه كالبدن في الطبّ الذي يبحث فيه عن عوارضه من الصحّة و المرض بعد تسليم أصل الموضوع، مع أنّ البحث في علم الأُصول ـ في غالب مسائله ـ عن وجود الموضوع ـ أعني الدليل ـ لا عن عارضه، كالبحث عن حجّية الخبر الواحد والاستصحاب، فانّ مرجعه إلى البحث في أنّ خبر الواحد دليل أو لا، و هكذا الاستصحاب. والبحث عن وجود الموضوع، بحث عن المبادي، لا عن العوارض.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم بأنّ الموضوع ـ وهو السنّة مثلاً ـ محقّق لا شكّ فيه، و البحث إنّما هو عن ثبوت تلک السنّة بخبر الواحد، أو البحث عن ثبوتها بأيّ الخبرين في باب التعارض.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ المراد من السنة إمّا المحكيّ أعني: قول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره أو ما يعمّ الحاكي أعني خبر الواحد الحاكي عنها.

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

و إمّا الثبوت التعبدي، أي وجوب العمل على طبق الخبر، فهو و إن كان بحثاً عن العوارض لكنّه بحث عن عوارض الحاكي لا المحكي و مرجع البحث إلى أنّ الحاكي هل له هذا الشأن أو لا.

وعلى الثاني أي كون المراد من السنّة ما يعمّ حاكيها، فالإشكال و إن كان

مرتفعاً و ذلک لأنّ البحث في تلک 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 و النهي وأنّهما ظاهران في المعنى الكذائي أو لا.[1]

يلاحظ عليه: أنّا نختار الشقّ الثاني و نقول بأنّ البحث عن الظهور و إن كان لا يختصّ بالسنّة بل يعمّ السنّة وغيرها كالبحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب والفور، لكنّه لا يمنع من كون البحث بحثاً عن العوارض الذاتية بالمعنى الذي فسّرها به هذا المحقّق، أي مالا يكون فيها واسطة في العروض، فيعمّ ما يعرض السنّة (الحاكي) بواسطة أعم، فظهور الأمر في الوجوب يعمّ مطلق الأمر، ثمّ يعرض بسبب ذاک الأمر الأعم نفس السنّة، لاتّحادها مع الأعم اتّحاد المصداق مع الكّلي.

٢ـ نظرية المحقّق الخراساني

ولمّا كان مختار الشيخ غير مرضي عند المحقّق الخراساني، ذهب إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة من دون أن نعلم ذاک الموضوع بخصوصه.

ولا يخفى أنّه فرار عن بيان الحقيقة لأجل المشاكل الموجودة في طريقها.

٣ـ نظرية المحقّق البروجردي

إنّ للمحقّق البروجردي﵀ نظرية أُخرى في موضوع علم الأُصول فانّه يرى أنّ موضوعه هو الحجّة في الفقه، و مسائل علم الأُصول تبحث عن عوارض الحجّة في الفقه. بيانه:

إنّ المراد من الأعراض الذاتية هو الأعمّ من الأعراض الخارجية والأعراض

---

١. كفاية الأُصول: ١/٦ـ٩.

التحليلية. فالبحث عن خواص الأجسام الظاهرية أو الباطنية في علمي الفيزياء و الكيمياء، بحث عن العوارض الخارجية ، و لكن البحث عن تعيّنات الوجود، في العقل والنفس، و الجسم و الصورة والهيولى، بحث عن العوارض التحليلية فالموضوع في العلم الإلهي إنّما هو الوجود أو الموجود بما هو موجود، ومباحثه عبارة عن تعيّناته التي هي الماهيّات ، وليست نسبة الماهيّات إلى الوجود إلاّ كنسبة الأعراض التحليلية إلى موضوعاتها، و روح البحث عبارة عن أنّه هل يتعيّن الوجود، بالواجب، أو الممكن أو يتعيّن الموجود الممكن، بالجوهر والعرض. أو يتعيّن الموجود الممكن الجوهر، بالعقل و النفس والجسم الخ...والفيلسوف لمّا رأى الوجود و شاهده بعين القلب، يضعه أمام فكره و يبحث عن تعيّناته وحدوده التي هي المهيّات و يقول: هل الوجود يتعيّن بهذا و ذاك، أو لا؟.

والظاهر أنّ مثل علم الأُصول كمثل الفن الأعلى، فالفقيه واقف على أنّ بينه و بين ربّه حجّة قاطعة للعذر، موجودة فيما بأيديه من الحجج. فيبحث عن تعيّناتها بالخبر الواحد أوّلاً.

و إن شئت قلت: إنّ الضرورة قائمة على ثبوت شريعة ذات أحكام يجب الأخذ بها، كما قامت الضرورة على أنّ إبلاغ الأحكام مبني على الطرق التي بنى عليها العقلاء في مخاطباتهم و محاوراتهم و حوائجهم فهذه الضرورة توجب اذعان الفقيه بوجود حجّة أو حجج بينه و بين ربّه و لكنّه لا يعلم حدودها وخصوصياتها وألوانها: هل هي خبر الواحد، أو لا، الشهرة أو لا، الخ... فيضع الموضوع المقطوع بوجوده أمامه، و يبحث عن تعيّناته و خصوصياته.

وأنت إذا تفحّصت المسائل الأُصولية تقف على أنّ روح البحث في جميعها عن وجود الحجّة على إثبات حكم أو نفيه، أو الحجّة على إثبات عذر وعدمه، كمسائل البراءة و الاشتغال. وما من مسألة من المسائل الأُصولية إلاّ و يحتجّ بها بنحو من الاحتجاج.

وعلى هذا فالموضوع هو الحجّة في الفقه، والعوارض العارضة عليها هي العوارض التحليلية كما لا يخفى.

فإن قلت: لو كان الموضوع هو الحجّة في الفقه، فالواجب أن يقال: الحجّة خبر الواحد، مع أنّ المتعارض هو العكس.

قلت: هذا نظير مسائل الفنّ الأعلى، فإنّ الموضوع فيه بالاتّفاق هو الموجود من حيث هو موجود، مع أنّه يقع محمولاً لا موضوعاً، فلا يقال: الموجود عقل، بل يقال العقل موجود، و هكذا، ووجه ذلک ما أشار إليه الحكيم السبزواري في أوّل الطبيعيات حيث قال:

إن قلت: كيف يكون الجسم هناک عرضاًذاتياً للموضوع، و المسألة : «الجسم موجود».

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

هذا توضيح ما أفاده المحقّق البروجردي [2]، وهو لا يخلو من إشكال.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الالتزام بوجود الموضوع ، ثمّ الالتزام بلزوم كون البحث عن عوارضه الذاتية في العلوم الاعتباريّة ممّا لا وجه له، إذ العلوم الاعتبارية لا واقعية لها إلاّفي ظرف الاعتبار، و لها وجود اعتباري كسائر الأُمور الاعتبارية . فيكفي في كون الشيء مسألة لعلم اعتباري، كونها واقعة في طريق غرض اعتبار المعتبر وهدفه. سواء أكان لمجموع المسائل موضوعاً واحداً أم لا. وسواء أكان البحث عن وجود الموضوع ، أم كان عن عوارضه. فالالتزام بكلّ ذلک في العلوم الاعتبارية نوع تشبّه بالعلوم الحقيقية.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الالتزام بكون البحث عن تعيّنات الحجّة يستلزم خروج

١ . المحقّق الحكيم السبزواري: شرح المنظومة:٢٠١.

٢ . نهاية الأُصول :١/٥ـ١٢.

مباحث كثيرة عن هذا العلم كالبحث عن وجود الظهور للأمر والنهي في الوجوب والتحريم، و الفور والتراخي، والوحدة و التكرار والإجزاء وعدمه، ممّا يتطلّب إثبات أصل الظهور. إذ ليس البحث هناک بحثاً عن تعيّنات الحجّة و تطوّراتها. و إرجاع البحث إلى طلب حجّة على وجوب الشيء أو حرمته، أو فوريته وعدمها، أو لزوم تكراره وعدمه، تكلّف و انحراف عن سياق البحث.

٤ـ ما هو المختار عندنا

فالأولى أن يقال: إنّ كلّ قاعدة تكون ممهدة لتشخيص الأحكام والوظائف الكلّية للمكلّفين، 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 الكلّية، وسيوافيک تفصيل القول فيه في البحث الآتي.

الجهة الثامنة: ما هو تعريف علم الأُصول؟

وقد عرّف بوجوه:

الأوّل : ما عرّفه القدماء و هو «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية و لمّا لم تكن الأحكام المستنبطة كلّها أحكاماً واقعية، بل يرجع بعضها إلى أحكام ظاهرية ذهبوا إلى تعميم الأحكام إلى الواقعية و الظاهرية و مع ذلک لا يخلو التعريف عن الإشكال و ذلک أنّه ليس كلّ قاعدة في الأُصول، ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، كالظنّ في ظرف الانسداد على القول بأنّ حجّية الظنون من باب الحكومة، و الأُصول العملية العقلية.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني بأنّه: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل.[1]

---

١ . كفاية الأُصول:٩/١.

ولا يخفى أنّه يلزم على مختاره في باب تمايز العلوم، أن يعدّعلم الأُصول علمين لتعدّد الغرض. إذ الغرض من بعض القواعد، استنباط الأحكام الشرعية، و من البعض الآخر تحصيل العذر أو قطعه، كما في البراءة و الاشتغال العقليين.

و إن شئت قلت: تارة يكون المستنبط هو الحكم الشرعي، كما في باب الأمارات، و أُخرى يكون المستنبط هو تحصيل العذر أو قطعه، لا الحكم الشرعي، كما في باب الأُصول العقلية و الظنّ الحكومي.

و ما يقال من وجود الجامع بين الغرضين ، وهو أنّ المستنبط هو الحكم الأعمّ من الواقعي و الظاهري، ففيه أنّ المستنبط في الظنّ على الحكومة أو الأُصول العقلية، ليس حكماً شرعياً أبداً لا واقعياً ولا ظاهرياً بل المستنبط هو الحكم العقلي القاطع للعذر أو الموجد له. وعلى فرض صحّته يستلزم الغنى عمّا أضافه لكفاية التعميم في لفظ: «الأحكام» إلى الواقعية و الظاهرية على أنّ الاكتفاء بالجامع العرضي في وحدة العلوم ـ كما يظهر من كلام القائل في المقام ـ يستلزم تداخل أكثر العلوم بعضها في بعض كالصرف والنحو و غيرها فانّ الهدف من العلوم الأدبية، هو صون اللسان عن الخطأ، سواء كان في الأبنية كما في علم الصرف، أم في الكلام كما في علم النحو.

ثمّ إنّ تعريفه بالعلم بالقواعد، مع أنّه نفس القواعد لا العلم بها، لا يضرّ، لأنّ العلم في التعريف طريقي لا استقلالي، آلي لا موضوعي.

الثالث: ما عرّفه المحقّق النائيني و هو العلم بالكبريات، التي لو انضمّت إليها صغرياتها، يستنتج منها حكم فرعي كلّي.[1]

يلاحظ عليه: عدم شموله لبعض مسائله كالأُصول العقلية التي لا يستنبط منها حكم فرعي، بل المستنبط هو الوظيفة الفعلية. ومثله الظنّ الانسدادي على القول بحجّيته من باب الحكومة.

---

١ . فوائد الأُصول: للكاظمي :١٩/١.

الرابع: ما عرّفه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّه هو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الكلّية الفرعيّة الإلهية أو الوظيفة العملية فيخرج بقيد الآلية، القواعد الفقهية فانّ المراد كونها آلة محضة ولا ينظر فيها بل ينظر بها فقط و القواعد الفقهية ممّا ينظر فيها فتكون استقلالية لا آلية، و التعبير بقوله:«و يمكن» لأجل إدخال القياس و الاستحسان لأنّهما يمكن أن يقعا في طريق الاستنباط و إن كانا غير واقعين في طريقه عندنا، وخرج بقوله: «تقع كبرى» مسائل سائر العلوم حيث ليس لها هذا الشأن و دخل بقوله: «أو الوظيفة العلمية» ما إذا انتهى المستنبط إلى استنباطها، لا الحكم الشرعي كما في مورد أصل البراءة العقلية.[1]

فإن قلت: إنّ بعض المسائل الأُصولية ليست واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، بل يكون مفادها نفس الحكم الشرعي مثل قوله عليه السلام : «كل شيء هو لک حلال» بناءً على شموله للشبهات الحكمية، فهو مشتمل على الحلّية، و يعدّ مسألة أُصولية غير مختصّة بباب دون باب، و كذلک كلّ أصل مشتمل على حكم شرعي.

قلت: سيوافيک أنّ المسألة الأُصولية ما تكون ممهدة لتشخيص الأحكام الكلّية للمكلّفين، من دون أن تكون مشتملة على حكم شرعي، و المشتمل عليه، يكون قاعدة فقهية لا أُصولية، فأصالة الحلّية، في الشبهات الحكمية قاعدة فقهية لا مسألة أُصولية.

وعلى كلّ تقدير، فلا يخفى أرجحية التعريف الأخير و إن أردت التعريف الواضح فقل، هو القواعد الكلّية غير المشتملة على أحكام شرعيّة فرعية الممهدة لاستنباط الأحكام أو الوظيفة العملية. و هذا خامس الوجوه.

---

١. تهذيب الأُصول: ١١/١.

الجهة التاسعة:

الفرق بين المسائل الأُصولية، والقواعد الفقهية، و المسائل الفقهية

إنّ المسائل الأُصولية تدور حول أُمور:

١ـ ما يبحث فيه عن مفاد الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنّة، كمفاد الأمر والنهي ويسمّى «مباحث الألفاظ».

٢ـ ما يبحث فيه عن حجّية أُمور يمكن أن تقع في طريق الاستنباط كالبحث عن حجّية الخبر الواحد والإجماع و الشهرة.

٣ـ ما يبحث فيه عن وجود الملازمات بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته، أو حرمة ضدّه، أو بين حرمة الشيء و فساده سواء كان المنهي عنه عبادة أو معاملة. أو بين تعليق الحكم على شرط و ارتفاعه عند ارتفاعه، ويبحث عنها في مباحث الألفاظ أيضاً.

۴ـ ما يبحث فيه عن الوظيفة العملية عند الشكّ في الحكم الشرعي إذا لم يكن هناك طريق إليه.

۵ـ ما يبحث فيه عن تعارض الأدلّة الشرعية و كيفية علاجها.

۶ـ ما يبحث فيه عن حجّية قول المجتهد للعامي وغيره، ممّا يعدّمن المسائل الأُصولية.

فإذا لاحظنا هذه المباحث رأينا أنّ الضابطة الكلّية للمسائل الأُصولية كونها ممهدة لتشخيص الأحكام الشرعية أو الوظيفة العملية. فخرج علم اللغة و العلوم العربية كلّها لأنّها ليست ممهدة لتشخيص الوظائف و إن كان الفقيه يستفيد منها كمباحث المشتق.

فخصائص المسائل الأُصولية أُمور:

الأوّل: أنّ نتائج المسائل الأُصولية أحكام ووظائف كلّية . فيخرج الاستصحاب في الشبهات الموضوعية وأصل البراءة و الاحتياط فيها، لأنّ نتائجها وظائف شخصية.

الثاني: أنّ القاعدة الأُصولية لا تختصّ بباب دون باب أو موضوع دون موضوع، بل تعمّ جميع الأبواب. فانّ البحث عن صيغة الأمر والنهي، لا يختصّ بباب الصلاة بل يعمّ أبواب الفقه جميعها من الطهارة إلى الحدود والديّات، إذا وجد له فيها مصداق.

الثالث: أنّ متن المسألة الأُصولية ليس حكماً شرعياً، بل ممهّد لاستنباط الحكم الشرعي و الوظيفة العملية كما مرّ تعريفه.

أمّا القواعد الفقهية: فهي أحكام عامّة فقهية جارية في أبواب مختلفة، فتمتاز عن المسائل الأُصولية بأمرين أحدهما دائمي والآخر غالبي:

١ـ إنّها مشتملة على حكم شرعي كلّي أو منتزع من الأحكام الشرعية كقاعدة الطهارة، و قاعدة لا تعاد، وقاعدة ما يضمن و غيرها، و هذا بخلاف القواعد الأُصولية.

٢ـ إنّها لا تجري في جميع الأبواب بل في أبواب مختلفة، فقاعدة الطهارة تختصّ ببابها، وقاعدة لا تعاد بباب الصلاة، وما لا يضمن بأبواب المعاملات.

نعم هذا القيد غالبي لا دائمي لأنّ قاعدتي نفي الضرر و الحرج قاعدتان فقهيتان تجريان في جميع أبواب الفقه.

وأمّا المسألة الفقهية: فهي ما يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الخاصّة، تكليفية كانت ـ كالبحث عن وجوب الصلاة والصوم ـ أو وضعيّة ـ كالبحث عن طهارة الماء و نجاسة الدم، بل يمكن أن يقال إنّ المسائل الفقهية، لا تختصّ بالبحث عن أحكام الموضوعات بل تشمل أيضاً البحث عن ماهية الموضوعات

التي تتعلّق بها الأحكام، كالبحث عن ماهية الصلاة و الصوم و أجزائها و موانعها و شرائطها. إذ لا وجه لكون البحث عنها استطرادياً.

أسئلة مع أجوبتها

١ـ هل الأُصول الثلاثة، الاستصحاب والاحتياط و البراءة مسائل أُصولية مطلقاً، أو يفصل بين كون المجرىٰ شبهة حكمية أو موضوعية؟

الجواب: أنّ الثاني هو الحقّ فإنّها في موارد الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية لأنّ نتائجها وظائف شخصية، كاستصحاب الحدث والطهارة فيما لو تيقّن بأحدهما ثمّ شكّ فيه و هكذا الاحتياط و البراءة. وفي موارد الشبهات الحكمية مسائل أُصولية لانّ نتائجها أحكام كلّية.

٢ـ كيف تكون قاعدة واحدة، قاعدة أُصولية تارة و فقهية أُخرى مع كون لسانها واحد إذ أنّها لا تخلو من الاشتمال على الحكم الشرعي أو عدمه فعلى الأوّل فقهية، و على الثاني أُصولية ولا يمكن الجمع بين الوجود والعدم.

الجواب: أنّها ، قاعدة أُصولية جوهراً و لكنّها في مقام التطبيق تختلف نتيجتها في الشبهات الحكمية والموضوعية.

٣ـ إنّ لسان دليل الاستصحاب حكم شرعي لأنّ معناه حرمة نقض اليقين بالشكّ فيكون قاعدة فقهية.

الجواب: ليس مفاده حرمة نقض اليقين بالشكّ بداهة عدم ترتّب العقاب على النقض بل لزوم تنفيذ العمل على طبق اليقين السابق في مجال الحكم والموضوع، إرشاداً إلى تحصّل الحجّة.

۴ـ ما هو حكم قاعدة «الرفع» فهل هي قاعدة أُصولية أو فقهية؟

الجواب: أنّه لو كان المقدّر هو رفع المؤاخذة تكون قاعدة أُصولية لعدم

اشتمالها على الحكم الشرعي، كما أنّه لو كان المقدّر الحكم ولو لبّاً فإن قلنا إنّ رفع الحكم ليس بحكم شرعي فكذلك و إلاّتكون قاعدة فقهية.

فظهر الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية والمسائل الفقهية من دون أن نـتكلّف فـي إدخـال المسائل أو إخراجها.

ضابطتان لتمييز المسائل الأُصولية عن الفقهية

ثمّ إنّ هنا ضابطتين لتميّز إحداهما عن الأُخرى؛ إحداهما للشيخ الأنصاري والأُخرى للمحقّق العراقي و إليک تحليلهما :

١ـ الفرق بين المسألة الأُصولية والقواعد والمسائل الفقهية هو أنّ إجراء المسـألة الأُصـولية فـي مـوردها يختصّ بالمجتهد، بخلاف الفقهية فإنّ إجرائها في مواردها جائز للمقلّد أيضاً.[١]

والظاهر عدم صحّة هذا الفرق : أمّا القواعد الفقهية، فهي كالمسائل الأُصولية يختصّ العمل بها بالمجتهد، إذ هو القادر على تشخيص ما يضمن و مالا يضمن، و تمييز الأصل الحاكم عن الأصل المحكوم في مورد قاعدة الطهارة و الحلّية، و تمييز الشرط المخالف للكتاب والسنّة عن موافقهما.

وأمّا المسألة الفقهية فـليس مـا ذكـره أيـضاً ضـابطة كـلّية، لأنّ العـمل بـالمسألة الفـقهية و إن كـان لا يختصّ بالمجتهد، ويعمّ المقلّد لكنّه في المصاديق المعلومة لا في المشكوكة. وأمّا المصاديق المشكوكة فيجب الرجوع فيها إلى المجتهد، ثمّ التقليد لا ينحصر بباب الأحكام بل يعمّ الموضوعات إذ احتاجت إلى الدقّة و النظر الخارج عن قدرة العامي، كالبحث عن أنّ المراد من التغيّر المنجِّس، هو التغيّر الحسيّ أو يـعمّ التـقديري، أو أنّ المراد من الكرّهل المصداق الحقيقي أو يعمّ ما يعدّمصداقاً له عرفاً و إن لم يكن عقلاً كما إذا نقص عن مقدار الكرّ عدّة قطرات.

---

١ . الشيخ الأنصاري: فرائد الأُصول: ٣٢٠.

أو أنّ الأحجار الكريمة هل هي من الأرض حتّى يجوز السجود عليها أو لا، أو أنّ الفواكه إذا أُكلت وطرحت قشورها يجوز السجود عليها أو لا.

٢ـ جعل المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية، هو كون الأُولى مستعدة بذاتها لأن تقع في طريق استكشاف كلّ وظيفة عملية في أيّ باب من أبواب الفقه بخلاف الثانية، فانّ كلّ واحدة منها مختصّة بباب من أبواب الفقه لا تتجاوزه إلى غيره، ثمّ استشكل على نفسه بأنّ هذا الفارق لا يتمّ في قاعدة الضرر و الحرج فانّهما يجريان في جميع أبواب الفقه، فأجاب بأنّه إنّما يمكن بهما تشخيص الحكم الشرعي، ولا يقع شيء منهما في طريق استكشاف الوظيفة العملية الكلّية كما هو شأن المسألة الأُصولية.[١]

وفيه: أنّ النتيجة في موردهما أيضاً كلّية، أما ترى أنّ الفقهاء أفتوا بحرمة الوضوء و الغسل الضرريين و كون الملاك في القاعدة هو الضرر و الحرج الشخصيان، لا يكون دليلاً على كون النتيجة شخصية كما لا يخفى.

الجهة العاشرة: من هو مؤسس علم الأُصول؟

إنّ أوّل من ألّف كتاباً في أُصول الفقه من أهل السنّة، هو قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المتوفّى عام ١٨٢ هـ ق. يقول ابن خلكان في ترجمته:أنّه أوّل من صنّف في أُصول الفقه على مذهب أبي حنيفة.[٢] و بعده فقيه العراق محمّد بن الحسن الشيباني المتوفّى في ذلك العام أو عام ١٨٩ هـ ق و يقول ابن النديم في الفهرس: من مؤلّفاته كتاب أُصول الفقه، و كتاب الاستحسان و كتاب اجتهاد الرأي[٣] و بعده محمّد بن إدريس الشافعي المتوفّى عام ٢٠۴، فانّ له

١ . بدائع الأ فكار:١/ ٢۶.

٢ . وفيات الأ عيان:٣٨٢/۶، المطبوع في ثمانية مجلّدات بتحقيق د. إحسان عبّاس.

٣ . فهرست ابن النديم:٣٠٢، ط مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

رسالة في أصول الفقه المطبوعة.

وأمّا الشيعة فمن راجع الأخبار و الأحاديث وقف على أنّ الإمام الباقر والصادق عليهما السلام أمليا على أصحابهما قواعدها و قد جمع الروايات الشيخ الأجل الحرّ العاملي في كتاب أسماه «الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة» و قد طبع و انتشر كما جمعها السيّد الشريف هاشم بن زين العابدين الخوانساري الاصفهاني في كتاب أسماه «أُصول آل الرسول» و الكتاب الأخير مرتّب على مباحث أُصول الفقه الدائرة بين المتأخّرين.

وأمّا المصنّفون من الشيعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام فقد ذكر النجاشي أنّ ليونس بن عبد الرحمان كتاباً أسماه« اختلاف الحديث و مسائله». و لعلّ المراد منه ما يرجع إلى باب التعادل والتراجيح. وقد ألّفت بعده رسائل إلى أن وصلت النوبة إلى من ألّف في أُصول الفقه بعده هو شيخ الشيعة محمّد بن النعمان المفيد (٣٣٦ـ ٤١٣) فألّف رسالة فيه أدرجه تلميذه الكراجي في كتاب «كنز الفوائد» و طبع أخيراً مع مؤلّفات الشيخ المفيد. ثمّ السيّد الأجل الشريف المرتضى (٣٥٥ـ ٤٣٦) فألّف الذريعة في أُصول الفقه طبع في جزئين و قد رأيت نسخة خطيّة منها في مدينة قزوين جاء فيها أنّه فرغ من تأليفه عام ٤٠٠ هـ ق.

وبعده ألّف شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي كتاب العُدّة و هو أبسط كتاب بالنسبة إلى ما قبلها.

فما عن بعض الأخباريين من أنّ أُصول الفقه تراث العامة، ممّا لا وجه له بل هو عبارة عن القواعد التي يتوقّف عليها الاستنباط، و لها أُصول في القرآن والحديث.

وقد استغنى بعض الفقهاء عن الخوض في المسائل الأُصولية على وجه الاستقلال، بإدراج مسائلها أو مهمّاتها في مقدّمة كتبهم الفقهية، كما فعله صاحب الحدائق و كشف الغطاء في كتابيهما. و ربّما كان هذا أيضاً هو النسق المألوف كما

عليه ابن زهرة(٥٨٥ـ ٥١١) في الغنية حيث إنّ مقدّمتها مشتملة على مسائل أُصول الفقه و الحقّ أنّ ما جاء في هذه المقدّمات من الفوائد جدير بالمطالعة و التدبّر فلا تغفل. و ربّما تجد فيها ما لا تجده في الكتب الأُصولية الرائجة. واللّه العالم. وقد ألّفنا رسالة في تاريخ أصول الفقه، طبعت في مقدّمة تقرير الإمام السيّد الخميني لدرس السيّد البروجردي قدّس سرّهما.

تمّ الكلام في المقدمة الأُولى في جهات عشر، والحمد للّه ربّ‌العالمين.

***

المقدمة الثانية :

في الوضع

و تحقيق المطلب يأتي في جهات:

الجهة الأُولى: حقيقة الوضع

عرّف المحقّق الخراساني الوضعَ بأنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أُخرى.[1]

يلاحظ عليه: أمّا أوّلاً: فلأنّ اختصاص اللفظ بالمعنى والارتباط المذكور، أمر متأخّر عن الوضع، ناش منه و ليس نفسه.

وثانياً: أنّ الارتباط المذكور كما يحصل بالأمرين اللذين أشار إليهما، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في المعنى بداعي الوضع كما هو مختاره في الحقيقة الشرعية و سيأتي منه، ولم يشر إليه.

أضف إلى ذلك أنّ تعريفه بما ذكر لا يخلو من إبهام فإنّ الهدف التعرّف على حقيقة هذا الارتباط و لم يأت فيه بشيء.

---

١. كفاية الأُصول:١/١٠.

مسلك التعهّد

قال المحقّق النهاوندي (ت١٣١٧) في «تشريح الأُصول» : إنّ حقيقة الوضع ليست إلاّالتعهّد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى الفلاني.

و شرحه تلميذه أبو المجد الإصفهاني و قال: الوضع عبارة عن التعهّد، أعني: تعهد المتكلم للـمخاطب و التزامه له بانّه لا ينطق بلفظ خاص إلاّ عند ارادته معنى خاصاً أو أنّه إذا أراد إفهامه معنى معيّناً لا يتكلّم إلاّ بلفظ معيّن فمتىٰ تعهّد له بذلک و أعلمه به حصلت الدلالة و حصل الإفهام.[١]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الوضع عمل خاص يلازم ذاک التعهّد و ليس هو نفس ذاک التعهّد، والتعهّد والالتزام في مورد الوضع لأجل إخراجه عن اللغْوية وهو غاية للوضع و ليس حقيقته.

وثانياً: لو كانت حقيقة الوضع ذاک التعهّد، لزم كون كلّ مستعمِلٍ واضعاً، لالتزام كلّ مستعمل تفهيم المعنى عند التكلّم باللفظ المخصوص و الالتزام به أمر غريب و إن التزم به بعض المحقّقين كما سيوافيک.

ثالثاً: أنّ الالتزام بالتعهّد في الوضع، غير لازم بل يكفي كون جعل اللفظ في مقابل المعنى بداعي الانتقال إليه عند التكلّم كما هو الحال في سائر الدوال كالعلائم الرائجة لإدارة المرور.

وقد تفطّن المحقّق الإصفهاني لما ذكرناه من كون كيفية الدلالة والانتقال من اللفظ و سائر الدوال، على نهج واحد بلا إشكال فقال: فليس من ناصب العلامة على رأس الفرسخ إلاّ وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، من دون أيّ تعهّد منه.[٢]

---

١ . أبو المجد: وقاية الأ ذهان:٦٢، ط آل البيت.

٢ . المحقّق الاصفهاني: نهاية الدر اية:١٤/١.

وقال المحقّق الخوئي في محاضراته: إنّ حقيقة الوضع عبارة عن «التعهّد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه، بلفظ مخصوص. فكلّ واحد من أهل أيّ لغة متعهّد في نفسه أنّه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً.[١]

وقال في تعاليقه على أجود التقريرات: الوضع عبارة عن الالتزام النفسي بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص. فمتعلّق الالتزام والتعهّد أمر اختياري و هو التكلّم بلفظ مخصوص عند تعلّق القصد بتفهيم معنى خاص، و الارتباط بينهما إنّما ينتزع من هذا الالتزام».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الملموس في المجامع العلمية المعدَّة لوضع الألفاظ للمعاني المستحدثة، غير ذاک فانّ الاخصائيين من علماء اللغة، ليس لهم شأن إلاّ تعيين الألفاظ في مقابل المعاني، ولا يخطر ببالهم عند الوضع غير هذا. وأمّا التزام الواضع بأنّه متى أراد تفهيم المعنى، يتكلّم بهذا اللفظ فأمر مترتّب عليه و هو بعد من دواعي الوضع و ليس نفسَه.

و الأولى أن يقال: إنّ وضع الألفاظ للمعاني أمر اعتباري لا يقتضي لنفسه جنساً ولا فصلاً و يعلم كنهه من حال سائر العلامات و الدوّال، التي تضعها إدراة المرور للانتقال إلى وظائف خاصّة، ككون الدخول في الشارع مجازاً أو ممنوعاً، فإنّ ماهية جعل تلک الدوّال ليس إلاّ جعلها للانتقال إلى مقاصد خاصّة فيكون وضع الألفاظ أيضاً من هذه المقولة و يعرّف بأنّها جعل اللفظ في مقابل المعنى، بداعي الانتقال إليه عند سماعه أو إفهامه عند التكلّم به، أو تعيّنه علامة للمعنى بسبب كثرة الاستعمال، و الأوّل كما في الوضع التعييني و في الاستعمال بداعي الوضع و الثاني كما في الوضع التعيني.

١. المحاضرات: ۴٨/١.

٢. أجود التقرير ات:١٢/١.

فإن قلت: التعريف المذكور يستلزم الدور، إذ ليس الجعل إلاّ الوضع فهو من قبيل رفع كلمة و وضع كـلمة أُخرى مترادفة مكانه.

قلت: إنّ الوضع أمر اعتباري، فليس له جنس ولا فصل و لو تخيّل إنسان جنسا أو فصلاً له فهو من باب المشاكلة، فعند ذاک يصحّ التعريف بشرح الاسم الذي يكفي فيه أيّ تعبير يقرّب المقصود فـتلخّص أنّ وضـع الألفاظ للمعاني لا يختلف عن نصب الدوّال في الطرق والشوارع فيعلم حاله من حالها.

***

الجهة الثانية: قلّة الوضع التعييني و كثرة التعيّني

دلّت التجربة على أنّ الأعلام الشخصية موضوعة بالوضع التعييني أو بالاستعمال بداعي الوضع وأمّا غيرها فسبيله هو الوضع التعيّني على وجه يأتي في الجهة الثالثة نعم المجامع المعدّة في البـلاد المـتقدّمة أو النـامية لتوسيع اللغة و تمشيتها مع الحوائج الحضارية، يستمدّفي تحقيق أغراضها بالوضع التعييني فـإنّ مـجمع اللـغة العربية في دمشق أو مصر، أخذ على عاتقها رفض الكلمات الخارجية ، ووضع معادلات لها من نفس اللغة العربية بعد رعاية المناسبات بين المعنى واللفظ المخترع. أو تعريبها بشكل، يخرجها عن أصالتها الخارجية كما هو واضح لمن له إلمام بأعمال المجمع.

وأمّا في غير هذين فالقول بالوضع التعييني يتوقّف على وجود واضع خاص لكلّ لغة و سيوافيک عدم صحّته في الجهة الرابعة.

***

الجهة الثالثة: وجود الرابطة الذاتية بين الألفاظ و معانيها و عدمه

لا أظنّ أنّ إنساناً يتفوّه بأنّ بين الألفاظ و معانيها رابطة ذاتية، إذ لازمه

لغوية الوضع أوّلاً، و لغوية تعلّم اللغة ثانياً، ولو تفوّه بذلک فإنّما يريد شيئاً آخر، و هو وجود رابطة خيالية بين اللفظ والمعنى، وإلاّ يلزم الترجيح بلا مرجّح، فإنّ جعل لفظ في مقابل المعنى، أو استعماله بداعي الوضع أو تعيّنه لأجل كثرة الاستعمال، عمل اختياري صادر من الإنسان العامل الذي لا يرجّح أحد الطرفين إلاّ بمرجّح فالقول بوجود مرجّح في اختيار لفظ على آخر ليس ببعيد لو لم يكن متعيّناً، نعم المناسبة الداعية لاختيار اللـفظ ليس مـناسبة خارجية لأنّها على فرض الصحّة قائمة بطبيعي اللفظ و المعنى و هما غير موجودين.

وأمّا بيان تلک المناسبة فهي ظاهرة في أسماء الحيوانات أوّلاً و أسماء الأصوات ثانياً و أمّا في غيرهما فغير واضحة وإن كانت موجودة فنقول:

إنّ الغالب في الحيوان إمّا عرض المعنى بنفسه على المخاطب كتناول أُمّالحيوان الصغيرالحبَّة بمنقارها و تكرار ذلک أمام ولده إذا أرادت إفهامه أن يأكل. أو بالإشارة إلى المعنى، بالذنب أو اليد أو بالتصويت كما تفعل الهرّة لإفهام جوعها، أو طلب ولدها أو يفعل الهرّ عند طلبه الأُنثى من جنسه أو بغير ذلک من المواهب المودعة من اللّه تعالى في الحيوانات.

وأمّا الإنسان فقد حباه اللّه المنطق و البيان فيعبّر به عمّا يجول في ضميره لكن كيف يستخدم الألفـاظ لإظهار ما في الضمير؟ هل بالوضع التعييني أو لا ؟ الظاهر لا، فإنّ التتبّع، يكشف عن أنّه كان يستند في تسمية الحيوانات إلى أصواتها، كالهدهد والبوم و الحمام و العصفور والهرّة، كما يستند في حكاية الأفعال والحركات إلى أصواتها أيضاً، كالدق و الدک والشق و الكسر، و الصرير والدوي و النهيق.

و لأجل ذلک يمكن أن يقال: إنّ كلّ إنسان بما هو مفطور على إظهار مافي ضميره، كان ينتخب لإبراز ما في ضميره ألفاظاً يرى مناسبة خيالية أو وهمية بينها و بين معانيها، كالمشابهة في الشكل والهيئة و غير ذلک من المناسبات. فها هو

لفظ الهيولى فانّه بمعنى «المادة الأُولى»، لكن يستعمله العرف الخاص في الموجود المهيب، لما يراه بين ذاک اللفظ و المعنى من مناسبة وهمية.

وقد جرّبنا ذلک في بعض الأطفال فرأيناهم يخترعون لبعض الأشياء و المعاني ألفاظاً مهملة عند ما يحكون بها عمّا يقوم في ضمائرهم، لمناسبة خيالية بينهما عندهم ولعلّ هذا هو القاعدة الكلّية في تكثّر الألفاظ وتكامل اللغة من دون أن يكون هناک وضع تعييني.

***

الجهة الرابعة: هل الواضع هو اللّٰه؟

إنّ الإمعان في الحياة البشرية يدلّ على أنّ الحضارة الإنسانية بألوانها المختلفة ليست وليدة يوم أو شهر أو سنة، بل الإنسان خرج من البداوة و الحياة الفردية شيئاً فشيئاً، وأحدث الحضارة ، بالتدريج فهو عَبْر تعمير الأرض بأنحائها المختلفة كان بحاجة شديدة إلى المفاهمة و المكالمة و قد خلق اللّٰه سبحانه، مادته في فطرته و قال: ﴿**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 بإذن اللّٰه سبحانه بالتدريج و لم يزل الأمر كذلک في ميدان توسيع اللغات و تكثير الألفاظ.

و ربّما يتخيّل أنّ الواضع هو اللّٰه سبحانه مستدلاً بأنّ وضع أيّ لفظ في مقابل معنى يحتاج إلى درک الرابطة الذاتية بينهما، دفعاً للترجيح بلا مرجّح ولا يقف عليها إلاّ اللّٰه سبحانه.

يلاحظ عليه: بما عرفت من عدم صحّة القول بالرابطة الذاتية و يكفي في دفع الترجيح بلا مرجّح ما ذكرناه.

لكن المحقّق النائيني ﷺ، ذهب إلى خلاف ما ذكرنا، فزعم أنّ الواضع هو

اللّٰه تعالى، و استدلّ على ذلک بأمرين:

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

الثاني: كثرة المعاني فانه يتعذّر تصوّرها من شخص أو أشخاص.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ لو كان هنا واضع خاص أو أشخاص معيّنون، وأمّا على القول بأنّ أصل كلّ لغة و تكاملها، مرهون جهد الإنسان عبْر آلاف السنين فلا مانع من قيام أُمّة كبيرة بعمل خارج عن إحاطة الإنسان الواحد أو الجماعة القليلة، أعني وضع اللغة وإكمالها، حسب ما أُلهموا من قبل خالقهم سبحانه الذي قال: ﴿**الرَّحْمٰن * عَلَّمَ الْقُرانَ * خَلَقَ الإِنْسان * عَلَّمَهُ الْبَيان**﴾.[٢]

***

الجهة الخامسة: ما هو الأقدم من أقسام الوضع

قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الأقدم من أقسام الوضع هو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لأنّ الباعث لإبراز ما في الضمير هو مشاهدة الأُمور الجزئية فإذا رأى طيراً أو حيواناً، يتفوّه بكلمة تبعث توجّه المخاطب إليه، و لمّا كانت سائر الأفراد مثل الفرد الأوّل الذي رآه، يأخذ اللفظ لنفسه معنى عامّاً و كلّياً بعد ما لم يكن كذلک. فما ربّما يترائى من كون أسماء الأجناس من قبيل الوضع العام، محلّ تأمّل وإشكال، نعم لا شکّ في كونها حقيقة في المعنى المطلق بعد مرور زمن عن الوضع الأوّل.

***

١. أجود التقرير ات:١٢/١.

٢. الرحمن/١ـ٤.

الجهة السادسة: في أنّ الدلالة لا تتوقّف على فناء اللفظ في المعنى

ربّما يقال إنّ دلالة اللفظ على المعنى تتوقّف على دعوى الاتّحاد بين اللفظ و المعنى، و فناء الأوّل في الثاني، فناء الآلة في ذيها، والمعنى الحرفي في الاسمي.

لكنّه من الغرابة بمكان فانّ الألفاظ و إن كانت مغفولة عنها أحياناً، لكنّها ليست كذلك في أحايين أُخر، كما إذا أراد المتكلّم أن يتكلّم بغير لغة الأُمّ، أو بلغة الأُمّ لكنّه أراد أن يكون كلامه على وجه فصيح و بليغ، فيتوجّه إلى الألفاظ و يختار ما هو الأنسب، فيلقيه على وجه يكون مؤثّراً و نافذاً.

***

الجهة السابعة: في أقسام الوضع

إنّ القوم قسّموا الوضع إلى أقسام أربعة، اتّفقوا على إمكان ثلاثة منها واختلفوا في إمكان الرابع والثلاثة الأُول عبارة عن كون الوضع و الموضوع له، خاصّين، أو عامّين، أو كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً. وأمّا المختلف فيه فهو عكس القسم الثالث أعني: كون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً.

ثمّإنّ كون الوضع خاصّاً أو عامّاً يتبع كون الملحوظ حين الوضع خاصّاً أو عامّاً إذ الوضع يحتاج إلى ملاحظة لفظ و ملاحظة معنى، فإن كان المعنى الملحوظ خاصّاً فالوضع خاص، وإلاّفالوضع عام.

ثمّإنّ الموضوع له قد يكون نفس الملحوظ الخاص أو نفس الملحوظ العام فعندئذ يتحقّق القسمان الأوّلان و مثالهما وضع الأعلام وأسماء الأجناس.

وأمّا القسم الثالث فهو عبارة عمّا يكون الملحوظ فيه عامّاً، ولكن اللفظ يوضع على ما يصدق عليه ذلك الملحوظ العام فيكون الوضع (باعتبار عمومية الملحوظ) عامّاً، و الموضوع له خاصّاً. لأنّ اللفظ لم يوضع للمفهوم المعرّى بل

لمصاديق ذلک المفهوم. فلابدّ من تركيز البحث على القسم الثالث والرابع. لوضوح إمكان القسمين الأوّليـن و وقوعهما.

تقرير إمكان القسم الثالث

ثمّ إنّهم قرروا إمكان القسم الثالث بوجوه:

التقرير الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني في الكفاية ، قال: «إنّ العام[1] يصلح لأن يكون آلة للـحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلک، فانّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فانّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد. فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له و لا لها أصلاً ولو بوجه.[2]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره غير تامّ، لأنّ كون الشيء وجهاً و مرآةً لشيء آخر، يرجع مفاده إلى كونه حاكياً عنه. فلو كان هذا العام من قبيل المفاهيم الموضوعة فالحكاية فرع الوضـع و المـفروض أنّ العـام (كـالحيوان الناطق) لم يوضع إلاّلنفس الحقيقة المعرّاة عن كلّ قيد و شرط، و عندئذ كيف يمكن أن يكون مثله وجهاً للأفراد، و مرآة و معرّفاً لها و إن كان أمراً ذهنياً منتزعاً من الأفراد باعتبار القدر المشترک بينها، فالحكاية فيه و إن لم يكن فرع الوضع، لكن عدم الحكاية لأجل أنّ المنتزع هو القدر المشترک لا الخصوصيات فكيف يصلح أن يـحكى عنها.

و ماذكره من أنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلک، يحتمل أمرين:

الأوّل: أن يكون العام حاكياً عن الخصوصيات والمشخّصات الفردية، لكنّه

---

۱ . المراد من العام إمّا المفهوم الموضوع أي العام الذي يكون آلة لوضع اللفظ على مصاديقه (كالحيوان الناطق) أو الأمر المشترک الذي ينتزعه الذهن من مشاهدة أفراد نوع واحد و إن لم يكن مفهوماً موضوعاً بل أمراً ذهنياً مرآةً إلى الجامع فلاحظ.

۲ . كفاية الأُصول:۱۰/۱.

أمر ممتنع و يعلم بمقايسته مع الخاص إذ كما أنّ الخاص لأجل تشخّصه و اقترانه بالخصوصيات، لا يصلح أن يكون مرآة للعام ولا لسائر الأفراد لأنّ تقيّد الفرد بالقيود المشخصة، يمنعه عن حكاية المعنى العام الوسيع الكلّي، كذلك المعنى العام بما هو عام و معرى من جميع الخصوصيات، لا يصلح لأن يكون مرآة للمصاديق و الخصوصيات و حاكياًعنها لكونه معرّى عنها و غير موضوع لها و الحكاية فرع الوضع.

الثاني: أن يكون العام من غير فرق بين كونه مفهوماً موضوعاً أو أمراً ذهنياً منتزعاً من التكوين، آلة و سبباً للانتقال من العام إلى الأفراد، بمعنى أن تكون ملاحظة العام سبباً لانتقال الذهن بنحو من الأنحاء إلى تصوّر الأفراد و هذا صحيح، لأنّه لا يشترط في كون الشيء وسيلة للانتقال إلى شيء كون السبب موضوعاً له حتى تكون حينئذٍ حكاية العام عن الخاصّ كحكاية اللفظ عن معناه، و ذلک لانّ للانتقال أسباباً، و ربّما يكون التضادّ أو التقارن سبباً له.

فإذا صحّ هذا الوجه في القسم الثالث يصحّ في القسم الآخر أيضاً مع أنّ المحقّق الخراساني حكم بامتناع القسم الرابع، فانّ الخاصّ مع تقيّده ربّما يكون آلة للانتقال إلى العام كالانتقال من المصاحب إلى مثله، و من المقارن إلى شبيهه.فالشخص الخارجي الملحوظ و إن كان غير حاک عن العام، لكنّه ربّما يوجب الانتقال إليه. فتجويز إمكان أحد القسمين دون الآخر، غير صحيح.

و منه يظهر عدم تمامية ما ذكره أبو المجد في وقايته إذ صار بصدد تصويره بالبيان الثاني قال:«لو رأى شبحاً من بعيد، ولم يعلم انّه جماد أو حيوان، أو نبات و على كلّ منها، لم يُدرَ انّه من أيّ نوع فوضع اللفظ بازاء ما هو نوع له بحسب الواقع و متّحد معه في الصورة النوعية، ولا شكّ في انّ الموضوع له من هذه الصورة ملحوظ إجمالاً و ليس وجهه إلاّ الجزئي المتصور.[1]

١ . أبو المجد الاصفهاني:وقاية الأ ذهان/۶۶.

وذلک، لأنّه لا يتجاوز عن كون الصورة الجزئية المبهمة، سبباً للانتقال إلى الجامع الحقيقي للأفراد المشتركة مع هذه الصورة ، معنا و قد علمت انّه جائز و إنّما الكلام في المرآتية.

التقرير الثاني: إنّ المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ قرّر إمكان القسم الثالث [1] بما هذا خلاصته: إنّ الفرق بين القضية الخارجية و الحقيقية، هو أنّ الحكم في الأُولى مقصور على الأفراد الموجودة في ظرف الخطاب والحكم. مثل قولک: «قُتل من في العسكر»، «ونُهب ما في الدار» و أمّا الحقيقية فالحكم فيها مجعول على الأفراد المحقّقة ، و المقدّرة في الأزمنة الآتية. مثل قولک: «كلّ إنسان كاتب بالقوّة»، فالإنسان الموجود في ظرف الحكم والموجود في الأزمنة الآتية المقدّرة في ظرفه، مشمول لهذا الحكم، وليس هذا إلاّلأجل أخذ الطبيعة في موضوع الحكم على وجه تكون سارية في أفرادها، و جارية في مصاديقها، فيشمل كلّ فرد محقّق في ظرفه. و ما قيل: من أنّ العام لا يحكى عن المصاديق والأفراد فانّه إنّما يصحّ إذا كانت القضية طبيعيّة أو خارجية وأمّا إذا كانت مأخوذة على نحو القضية الحقيقية التي تكون فيها الطبيعة متّحدة مع المصاديق و سارية فيها، فانّها تحكي عن الجميع حسب سريانها.

يلاحظ عليه: أنّ معنى سريان الطبيعة في مصاديقها، لا يستلزم أكثر من اتّحادها مع مصاديقها، و لكن الاتّحاد ليس مناط الحكاية بل مناطها كون المحكي عنه داخلاً في مفهوم الحاكي، و يكون نفس معناه أو جزءه، و المفروض عدمه، أما ترى أنّ العرض متّحد مع الجوهر في الخارج، مع أنّ أحدهما لا يحكي عن الآخر أبداً، وإلاّفليكن الخاص أيضاً حاكياً عن العام لكونه متّحداً معه في

١ . ذكر الأُستاذ ـ دام بقاؤه ـ قد سمع هذا التقرير منه ـ دام ظلّه ـ في درسه الشريف في النجف الأشرف عام ١٢٧٠ من الهجرة النبوية. وكانت الدورة التي حضرها ، هي الدورة الثالثة من دوراته الأُصولية ـ حفظه اللّه و حياه ـ ولاحظ أيضاً المحاضر ات:١/٥٤.

الخارج.

أضف إلى ذلک أنّ السبب لشمول الحكم لكلّ فرد محقّق أو مقدّر ليس أخذ الطبيعة سارية في مصاديقها، بل لأجل كلمة «كل» أو اللام القائمة مقامها، أو لفظ «البعض»الذي يشار به إلى الأفراد إجمالاً، أو نتيجة الإطلاق الثابت، بمقدّمات الحكمة على مبنى القوم في مفاد الإطلاق. ولولا هذه الأُمور لما أجزأ أخذ الطبيعة على نحو القضية الحقيقية في شمول الحكم. وملاحظتها مقترنة بواحد من هذه الدوال يرجع إلى التقريب الثالث الذي سنذكره.

التقرير الثالث: قد جاء المحقّق العراقي بتقريب آخر لتصحيح هذا القسم و تبعه المحقّق الخوئي على ما في تقريراته فقال ما هذا خلاصته: إنّ العناوين العامة المنتزعة على أنواع:

١ـ العنوان المنتزع من الجامع الذاتي بين أفراده، المتّحد وجوداً مع خصوصيات الأفراد، والمعرّى عنها تصوّراً و حقيقة كالحيوان والإنسان.

٢ـ العنوان المنتزع من الأفراد باعتبار اتّصافها بخصوصية خارجة عن ذاتها و ذاتياتها سواء كان ما بحذائها شيء كالأبيض أو لا كالممكن. و هذان القسمان لا يحكيان عن شيء من خصوصيات أفراده بل يحكيان عن الجامع الساري.

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

والأوّل والثاني يحكيان عن الجامع والمعنون الموجود في الفرد، دون الخصوصيات. والثالث يحكي عن نفس الخصوصيات التي بها يكون التشخّص خارجاً، مثل مفهوم «الشخص» و «الفرد» و «المصداق» فهذه عناوين كلّية منتزعة من الأفراد و الخصوصيات الخارجية. و نظيرها لفظ «كل» و «بعض» والموصولات مثل «من» و«ما». و عندئذ يصحّ أن يوضع لفظ «الإنسان» لكلّ من ينطبق عليه

لفظ الإنسان[١] فانّ لفظ الكلّ، حاك عن الأفراد إجمالاً، أو يقال لفظ «هذا» موضوع لكلّ مفرد مذكّر.[٢]

تقرير امتناع القسم الرابع

وأمّا القسم الرابع فالمعروف بين المنطقيين و الأُصوليين أنّه ممتنع و علّله المحقّق الخراساني بما حاصله:

«أنّ الخاص لا يكون مرآة للعام، لأنّه إذا لوحظت الخصوصية فيه حينَالوضع يكون الموضوع له كالوضع، خاصّاً. وإن جرّد عن الخصوصية يكون الوضع عامّاً و يرجع إلى القسم الثالث.[٣]

ثمّبعض المتأخّرين حاولوا أن يصحّحوا هذا النوع من الوضع و لهم في المقام تقريبات نذكر منها ما يلي:

١ـ ما ذكره شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري في دُرره، قال ما هذا لفظه: إذا تصوّر شخصاً جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد و لكنّه 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 متّحد مع هذا الشخص في الواقع (أي على الجامع الموجود بينه و بين غيره) فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه و ليس الوجه عند هذا الشخص إلاّالجزئي لأنّ المفروض أنّ الجامع ليس متعقّلاً عنده إلاّبعنوان ما هو متّحد مع هـذا الشخص.[٤]

---

١ . الأُولى أن يقال: لفظ «الحيوان الناطق».

٢ . لاحظ بدائع الأ فكار:١/٣٨ـ ٣٩.

٣ . كفاية الأُ صول:١/١٠.

٤ . المحقّق الشيخ عبد الكريم الحائري:الدرر: ١/٥، الطبعة الحديثة.

يلاحظ عليه: أنّه ناش عن الخلط بين الحكاية والانتقال، فالمرئي من بعيد بحكم أنّه جزئي و متقيّد بقيود، و متخصّص بخصوصيات لا يكون حاكياً عن الجامع المشترک بينه و بين غيره من الأفراد. نعم، يكون آلة للانتقال منه إلى الجامع، و هو خارج عن محلّ البحث كما سيوافيک بيانه.

هذا و يمكن توضيحه بمثال آخر: إذا ابتكر شخص كمّاً متّصلاً الذي نسمّيه اليوم بمائة سانتيمتر. و حاول التسمية ، فيأخذ ما أحدث و يقول سمّيت الجامع بين هذا و غيره متراً، فالفردالموجود من هذا المقدر لا يحكي عن الجامع المشترک بينه و بين سائر الأفراد لتضيّقه بالخصوصيات، وملاحظته معرّى عنها يوجب كون الوضع عامّاً و الموضوع له كذلک و لكنّه في الوقت نفسه يصلح لأن يكون سبباً للانتقال إلى الجامع و ربّما يمكن أن يقال :إنّه لا دليل على شرطية الحكاية في تحقّق الوضع بل يكفي ما يصلح لإحضار الموضوع له في الذهن.

٢ـ ما نقله المحقّق الاصفهاني عن المحقّق الرشتي من تنزيل المقام عـلى مـنصوص العـلّة المـوضوع للحكم الشخصي و مع ذلک يسري إلى كلّ ما فيه العلّة، وكذلک إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة فانّ الوضع يسري إلى كلّ ما فيه تلک الفائدة فيكون الموضوع له عامّاً مع كون آلة الملاحظة خاصّاً.[1]

يلاحظ عليه: أنّ هنا قضايا ثلاثة:

١ـ الخمر حرام ٢ـ لأنّه مسكر ٣ـ كلّ مسكر حرام، فالقضية الأُولى ليست بكاشفة ولا ناقلة: والثانية بحكم ضيق الموضوع ليست كاشفة، لكنّه بحكم العقل: العلّة تعمّم و العلة تخصّص، تسبّب انتقال الإنسان إلى القضية الثالثة و هو خارج عن البحث.

٣ـ ما أفاده سيّدنا الأُستاذ في المقام من التسوية بين الثالث و الرابع و أنّهما

١ . نهاية الدراية: ١٥/١.

على وجه جائزان. وعلى وجه ممتنعان ولا وجه للتفكيك بينهما و إليك نصّ ما أفاده.

والحقّ أنّهما مشتركان في الامتناع على وجه و الإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلاّ عمّا هو بحذائه و يمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيّات و إن اتّحدت مع العام وجوداً إلاّ أنّها تغايره عنواناً و ماهيّة، فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآة له فهما سيّان في الامتناع، إذ العنوان العام كالإنسان لا يحكى إلاّ عن حيثيّة الإنسانية دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات لخروجها من حريم المعنى اللاّبشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له، وإن كان المراد من شرطية لحاظه، هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان، و الظاهر كفاية الأخير بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالي آلة للوضع لأفراده، ولا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلاً، بل ربّما يمتنع لعدم تناهيها.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما أفاده صحيح في القسم الرابع إذ الفرد المضيّق، لا يمكن أن يحكى عن الجامع الموسّع، إلاّبنحو الانتقال، وأمّا القسم الثالث فيمكن أن يحكى العام بنحو من الخاص إذا انضمّإليه ما يشير إلى الفرد، مثل ما تقدّم في كلام المحقّق العراقي من ضمّ لفظ «كلّ » و «من» وغيرهما . فكونهما متساويين في جميع المراحل غير تامّ بل هما في مجال الانتقال متساويان و في مجال الحكاية يفترقان، إذ يصحّ للعام الحكاية بضمّ ما يدلّ على الخصوصية، إليه، بخلاف الخاص فانّه لا يصلح للحكاية مطلقاً إلاّ بالتعرية و عندئذ ينقلب إلى الوضع العام و الموضوع له العام.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ القسمين الأوّلين لا غبار عليهما وأمّا الثالث فيصحّ أن

١ . الإمام الخميني: تهذيب الأُصول: ٨/١.

يكون العام حاكياً و ناقلاً بضم كلمة «كل» و أمّا الرابع فيصحّ إذا جعل الخاص سبباً للانتقال، لا وجهاً حاكياً كما لا يخفى.

وعلى ما أوضحناه في أوّل البحث، فالأوّل ممكن و واقع كالأعلام، و الثاني غير واقع لما عرفت من أنّ أسماء الأجناس وضعت أوّلاً للشيء الخارجي ، ثمّ سرت إليه الكلّية عرضاً.

وأمّا القسم الثالث فلا بأس به إمكاناً، ولكن وقوعه مشكل، لما عرفت في أوّل البحث من أنّ المفاهيم العامّة لا تقع في أُفق الذهن خصوصاً بالنسبة إلى الإنسان البدائي، فكيف ينسب إليه هذا الوضع؟!

وأمّا الرابع فعلى فرض إمكانه، غير واقع لما عرفت.

***

الجهة الثامنة: في معاني الحروف و وضعها

يقع البحث في الحروف في موضعين:

١ـ ما هو معانيها و مضامينها.

٢ـ ما هو كيفية وضعها.

والنظر في كيفية الوضع و أنّه خاص أو عام يتبع اتّخاذ النظر في الموضع الأوّل والبحثان مختلطان في كلام القوم.

ونحن نركّز البحث على الموضع الأوّل و نبحث عن الموضع الثاني في الجهة التاسعة.

التعريف المعروف لكلّ من الاسم والحرف، هو ما ذكره ابن الحاجب صاحب الكافية حيث قال:

«الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف ما دلّ على معنى في غيره، و

المراد من الموصول هوالكلمة. والضمير في كلّ من «نفسه» و «غيره» يرجع إلى المعنى. وأنّه في حدّذاته على قسمين، قسم يكون مفهوماً محصَّلاً في نفسه، لا يحتاج في تحصيله في الذهن إلى معنى آخر، و قسم يكون مفهوماً متحقّقاً في الذهن يتبع غيره.

وإلى ذلک ينظر المحقّق الشريف في حواشيه على المطوّل حيث قال: «إنّ معاني الأسماء معان مستقلّة ملحوظة بذواتها، و معاني الحروف معان آلية حيث إنّها تُلْحظُبنحو الآلية و المرآتية لملاحظة غيرها. هذا هو المعروف في معنى الحروف و أمّا كيفية الوضع فيأتي البحث عنه.

ثمّ إنّه ظهرت بعد ابن الحاجب (۵۷۰ـ ۶۴۸) آراء في معنى الحروف و هي بين الإفراط والتفريط و إليک دراسة هذه الآراء .

۱ـ نظرية المحقّق الرضي ﷺ (ت۶۸۶)

إنّ الشيخ الرضي اختار في تفسير التعريف المذكور بأنّ الضمير في كلّ من نفسه و غيره يرجع إلى الموصول الذي أُريدت منه الكلمة و انتهى إلى أنّ مضمون الاسم (الابتداء) مضمون نفسه، و لكن معنى الحرف (من) مضمون لفظ آخر، يضاف ذلک المضمون(مضمون من) إلى معنى ذلک اللفظ الأصلي و إليک نصّه.

قال الرضي: «إنّ معنى «من» الابتداء، فمعنى «من» و معنى لفظة «الابتداء» سواء إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة. و معنى «من» مضمون لفظ آخر يضاف ذلک المضمون إلى معنى ذلک اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء في قولک «الابتداء خير من الانتهاء» و لم يجز الإخبار 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 ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى في شيء أصلاً. فظهر بهذا أنّ المعنى الإفرادي للاسم و الفعل في أنفسهما، و للحرف في غيره».[١]

أقول: إنّ بين التفسيرين بوناً شاسعاً إذ على التعريف الأوّل تكون الحروف ذات معان، متحقّقة في غيرها، و على الثاني لا تكون ذات معان أصلاً و إنّما تكون دالّة على خصوصية المعاني الاسمية الّتي تضمّنتها الألفاظ الأُخر، فكلّ من لفظي «من» و «إلى» يبيّن خصوصية السير المحدود من حيث المبدأ و المنتهى. كعلامات الإعراب من الرفع والنصب والجرّ، فكما أنّ الأُولى علامة للفاعلية والثانية علامة للمفعولية والثالثة علامة للمضاف إليه، من دون أن يكون لنفس الرفع و النصب و الجرّ معنى أصلاً، فكذلك الحروف حيث وضعت لمجرّد الإشارة إلى ما أُريد من مدخولها، فلفظ «من» يدلّ على أنّ البصرة لوحظت بما هي مبدأ السير و الكوفة لوحظت بما هي منتهاه فلتفهيم هذا المعنى لابدّ من علامة وهي الحروف.

وعلى هذا تكون الحروف، أشبه شيء بالعلائم المنصوبة في الطرق حيث تحكي عن حالات الطرق من حيث الاستقامة والانحناء، وغيرهما، والحال أنّها لا معنى لها أصلاً تفيده لو كانت في غير مواضعها المتعارفة.

أقول: إنّ هذه النظرية على طرف النقيض ممّا سيأتي من المحقّق الخراساني فلو فرّط الرضي في تفسير الحروف، فقد أفرط المحقّق الخراساني حيث جعلهما مترادفين وموضوعين لمعنى واحد كما سيوافيك.

يلاحظ على نظرية الرضي: أنّه إذا كان المقياس في تبيين المعاني، هو المتبادر، فانّ المتبادر من الحروف عند الاستعمال غير ما هو المتبادر من سماع الإعراب أو مشاهدتها، في آخر الكلام، فانّ الحروف يتبادر منها المعاني المخصوصة من نفس

١. شرح الرضي لمقدّمة ابن الحاجب (الكافية): ص ٤.

الحروف بخلاف الإعراب فلا نتلقّاها إلاّ كالعلائم.

٢ـ نظرية المحقّق الخراساني ﷺ

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ المعاني الحرفية والاسمية متّحدة جوهراً [١] فلا فرق بينهما، وأنّ الاستقلال و الآلية خارجان عن حريم المعنى و حقيقته، و إنّما يعرضان عند الاستعمال. فيكون الوضع عاماًو الموضوع له عامّاً.[٢]

وإنّما ذهب إلى هذا القول تخلّصاً من المضاعفات الموجودة في القول بأنّها موضوعة للمعاني الآلية من الابتداء والانتهاء لأنّ أخذ الآلية جزء للمعنى يوجب كون الموضوع له خاصّاً وعندئذ يعود السؤال بأنّه ما هو المراد من كونه خاصّاً فإن أُريد منه الجزئي الخارجي، فربّما يكون المستعمل فيه عامّاً كما إذا قال : سر من البصرة إلى الكوفة، و إن أُريد منه الجزئي الذهني بحيث يكون لحاظ الآلية قيداً له فيترتّب عليه عدّة أُمور:

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

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

٣ـ لزوم كون لحاظ الاستقلالية جزءاً للمعاني الاسمية فيصبح المعنى الاسمي خاصّاً وهو خلاف ما اتّفقوا عليه.

ويلاحظ عليه بأُمور:

الأوّل: أنّ الهدف من الوضع هو تفهيم ما يقع في الضمير من المعاني، فإذا كانت المعاني على قسمين، معان مستقلّة متحقّقة في أنفسها، و معان متدلّية و

---

١ . وربّما ينسب هذا القول إلى الرضي لقوله في العبارة السابقة معنى «من و لفظ الابتداء سواء» لكن الذيل يشهد على خلافه.

٢ . كفاية الأُصول: ١٥/١.

متحقّقة في غيرها، والغرض ربّما يتعلّق بإفهام الأُولى كما ربّما يتعلّق بإفهام الثانية، فلا وجه عند ذاک لأن يترک الواضع الوضع لكلّ من المعنيين اللذين يتعلّق الغرض ببيانهما أكثر من تعلّقه ببيان الجامع بينهما.

الثاني: أنّه إذا لم يكن كلّ من الاسم و الحرف موضوعاً للخصوصية العارضة للجامع، لم يكن حاكياً عنها أبداً، لا قبل الاستعمال و لا بعده، إذ كيف يكون حاكياً عنها مع عدم الوضع، فانّ مجرّد قصد المستعمل لا يكون سبباً للدلالة و الحكاية، مالم يكن دخيلاً في الموضوع له. و قد عرفت أنّ الحكاية فرع الوضع.

الثالث: أنّ لازم ما ذكره جواز استعمال كلّ مكان الآخر، وهو كما ترى. و ما أجاب به بأنّه لا مانع لكنّه مخالف للشرط الذي جعله الواضع. حيث شرط عند ما وضع الاسم للجامع، أن يراد منه عند الاستعمال معناه بما هو وفي نفسه وشرط عند وضع الحرف أن يراد منه المعنى بما هو حالة لغيره، غير تامّ، لعدم لزوم اتّباع شرط الواضع، وإن شرطه في ضمن وضعه، فيلزم أن يكون الاسم و الحرف مترادفين يفرّقهما شرط الواضع و هو غير لازم الاتّباع و يترتّب عليه جواز استعمال كلّ مكان الآخر و هو كما ترى.

الرابع: أنّه لو أراد خروج واقع الاستقلال والتبعية لا مفهومهما ولحاظهما عن حريم المعنى، فهو عين القول بارتفاع النقيضين، فانّ المعاني كما سيوافيک على ضربين، إمّا متحقّقة في نفسها أو لا، فكيف يمكن القول بخروجهما عن ذواتها.

وإن أراد خروج لحاظ الاستقلالية و الآلية كما هو ظاهر كلامه، فهو وإن كان صحيحاً و غير موجب لارتفاع النقيضين في الواقع غير أنّه يرد عليه أنّ الآلية ليست مقوّمة للمعنى الحرفي و إلّالعادت الأسماء معان حرفية إذا أخذت آلات للحاظ الغير، كالعناوين الكلّية من القضايا الحقيقية المشيرة إلى الأفراد، مثل قولک: «كلّ إنسان ناطق» بل تكون المصادر معان حرفية إذا لوحظت أوصافاً و حالات لموصوفاتها، مثل قولک: «طلع زيد بغتة» والنتيجة أنّ خروج الآلية عن

الموضوع له ليس دليلاً على وحدة معاني الأسماء و الحروف. والحقّ تمايز المعنى الاسمي عن الحرفي بجوهره و حقيقته، كما سيوافيك بيانه بإذنه سبحانه.

وأمّا ما ذكره من المضاعفات الثلاثة على القول بدخول الآلية في الموضوع فنرجع إليها في الجهة التاسعة فانتظر حتى لا يختلط بحوث الجهتين.

۳ـ نظرية المحقّق الشيخ محمد تقي ﷺ (ت ۱۲۴۸)

ذهب المحقّق الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب الحاشية إلى أنّ معاني الحروف على قسمين: إخطاريّة و إيجاديّة. والمراد من المعاني الإخطارية ما يكون استعمال ألفاظها في معانيها موجباً لخطور معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه. مثل معاني الأسماء حيث إنّ المفاهيم الاسمية لها نحو تقرّر و ثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإحظار تلك المعاني في الذهن. و المراد من الإيجادية مالا يكون لمعانيها نحوُ تقرّرٍ و ثبوتٍ مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، نظير المعاني الإنشائية.

و من الحروف ما تكون معانيها إيجادية ككاف الخطاب، و ياء النداء وما أشبه ذلک. بداهة أنّه لولا قولک يا زيد، و إيّاک، لما كان هناک نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى «ياء» النداء و «كاف» الخطاب إلاّبالاستعمال، فيكون الحرفان موجدين لمعنى لم يكن له سبق تحقّق بل يوجد بنفس الاستعمال.

و من الحروف ما تكون معانيها إخطارية مثل «من» و «إلى» و «على» وغير ذلک من الحروف حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء ففي قولک«سرت من البصرة إلى الكوفة» يكون لفظ «من» و «إلى» حاكيين عمّا وقع في الخارج كحكاية لفظ «زيد» عن معناه.[۱]

۱. المحقّق الشيخ محمد تقي: هداية المسترشدين، الفائدة الثانية من الفوائد التي وضعها في تتمة مباحث الألفاظ، ص ۲۲.

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم معاني الحروف إلى إيجادية و إخطارية، تقسيم بديع، يبتني عليه كون الموضوع له خاصّاً لكونه أمراً إيجادياً لا ينفكّ عن الجزئية. و كان على صاحب الحاشية أن يركّز على أنّ الإيجاد والإخبار، يتحقّقان بما لهما من المعاني و ما هو حقيقة تلك المعاني ـ مع انّه أهمله ـ و مع غضّ النظر عنه لا يتحقّق واحد منهما أبداً.

٤ـ نظرية المحقّق النائيني ﷺ (ت١٣٥٥)

اختار المحقّق النائيني أنّ معاني الحروف كلّها إيجادية حتّى القسم الأخير، وأنّ شأن أدوات النسبة ليس إلاّإيجاد الربط بين جزئي الكلام، فإنّ الألفاظ بمالها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات، فلفظ «زيد» بما له من المعنى مبائن للفظ «قائم» بما له من المعنى . و كذا لفظ «السير»مباين للفظ «الكوفة» و« البصرة» بما لهما من المعنى. وأدوات النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم على وجه يفيد فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها فكلمة «من» و «إلى» إنّما جيء بهما لإيجاد الربط و إحداث العلقة بين «السير» و «البصرة» و «الكوفة» الواقعة في الكلام بحيث لولا ذلک لما كان بين هذه الألفاظ ربط و علقة أصلاً.[١] و سيوافيک نظرنا عند دراسة نظرية تلميذه الجليل و هي الآتي:

٥ـ نظرية المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ

اختار في تعاليقه على أجود التقريرات أنّ الحروف وضعتْ 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 بمثالٍ و قال: الصلاة في المسجد حكمها كذا، فانّ الصلاة لها إطلاق إلى الخصوصيات المنوّعة و المصنّفة والمشخّصة، فغرض المتكلّم قد يتعلّق ببيان المفهوم على إطلاقه و سعته و يقول :

١ . المحقق النائيني : فوائد الأُصول: ٤٢/١، ولاحظ أجود التقريرات: ١٨/١.

الصلاة خير موضوع، وقد يتعلّق بإفادة حصّة خاصّة منه و يقول: الصلاة في المسجد حكمها كذا، حتى تدلّ على انّ المراد ليس الطبيعة السارية إلى كلّ فرد بل خصوص حصّة منها.[1]

وفيه أوّلاً: أنّ التضييق ليس من خواص الحروف فقط، بل يحصل من ضمّ كلمة إلى كلمة أو جملة إلى جملة مثل قولک : جاء زيد راكباً فإنّ الحال يقيد إطلاق المجيء الشامل لمجيئه راجلاً و راكباً و لا يختص بالحروف.

وثانياً: أنّ ما ذكره لا يتمّ في بعض الحروف مثل قد و واو القسم ، و أدوات التحضيض مثل هلاّ و الا، فأيّ ضيق في مثل قولک: هلاّ قرأت القرآن أو في قولک: قد قامت الصلاة بل الكلّ من قبيل إضافة معنى إلى معنى آخر و لو سمينا الإضافة «ضيقاً» لعمّ الأسماء والأفعال أيضاً.

وثالثاً: إن أُريد أنّ الحروف وضعت للتضييق بالحمل الأوّلي، فيلزم الانقلاب و رجوع المعاني الحرفية إلى المعاني الاسمية و إن اريد إنّهما وضعت له بالحمل الشائع ففيه ، أنّ الضيق يحصل لأجل دلالتها على معاني خاصّة كالظرفية في مثاله، فيجب التحقيق حول تلک المعاني، لا عن التضييق و بالجملة إنّ ما ذكره المحقّق النائيني من كون الحروف موضوعة لإيجاد الربط الكلامي مثلما ذكر تلميذه من أنّها موضوعة لتضييق المعاني الاسمية لا يرجعان إلى تفسير نفس المعاني الحرفية و بيان صميمها،بل يرجعان إلى ما تستبعه تلک المعاني من الربط الكلامي وإيجاد الضيق.

۶ـ النظرية المعروفة بين الأعلام[2]

إنّ الغاية من وضع الألفاظ سواء كان بالوضع التعييني أو التعيّني، هي

---

۱ . تعاليق أجود التقريرات:۱/ ۱۸.

۲ . ويرجع أساس هذه النظرية إلى ما حقّقه الحكيم صدر المتألهين (۹۷۹ـ۱۰۵۰هـ) في باب تقسيم الموجود الإمكاني إلى وجود في نفسه لنفسه، أعني الجواهر، ووجود في نفسه لغيره كالأعراض. و وجود في غيره لغيره، كالحروف، ثمّ أوضحه الحكيم السبزواري (۱۲۱۴ـ ۱۲۸۹هـ) حتّى وصلت النوبة إلى أعلام العصر فحقّقوها بالبيان الواضح كالمحقّق الاصفهاني (۱۲۹۶ـ ۱۳۶۱هـ) في نهايته والعلاّمة الطباطبائي (۱۳۲۱ـ ۱۴۰۲هـ) في تعليقته على الكفاية و سيّدنا الأُستاذ (۱۳۲۰ـ ۱۴۰۹هـ) في محاضراته و تقريراته ـ قدّس الله أسرارهم ـ .

رفع الحاجة و إظهار ما يقوم في النفس من المفاهيم و المعاني التي ينتقل إليها الذهن من طرف الحواس وغيرها من أدوات المعرفة و لمّا كانت النشأة الخارجية على مراتب وأقسام، كانت المفاهيم المتّخذة منها ذات أقسام.

توضيحه: إنّ الإنسان إذا لاحظ صحيفة الوجود والنشأة الخارجية، يجد فيها أقساماً من الحقائق، نشير إلى أهمّها.

الأوّل: ما هو مستقلّ ذاتاً و ماهية، كما هو مستقلّ خارجاً و وجوداً. و إن شئت قلت: مستقلّ في كلتا النشأتين الذهنية والخارجية، فكما له استقلال في صفحة الوجود، له استقلال في صحيفة الذهن و ذلک كالجواهر كلّها، فانّ لها مفاهيم نفسية، ،غير ناعتة لشيء ولا واصفة له، كما هو حالها كذلک في عالم العين و ظرف التحقيق و هذا ما يسمّيه الفلاسفة :«ما وجوده في نفسه لنفسه» فيشير قولهم:« في نفسه» إلى كونها ذات مفاهيم مستقلّة، كما يشير قولهم: «لنفسه»إلى كونها غير ناعتة كالأعراض المتأصلة.

الثاني: ما يكون ذا مفهوم تام في النشأة الذهنية، و لكنّه لا توجد في الخارج إلاّناعتاً لغيره و واصفاً له، فهو مستقلّ في عالم التصوّر دون عالم العين، و ذلک كالكمّ و الكيف و سائر الأعراض النسبية. فانّ البياض الذي هو كيف محسوس، له ماهيّة تامّة يتصوّر مستقلاً بلا ضمّ ضميمة و يقال: إنّه لون مفرّق لنور البصر، لكنّه غير مستقلّ في عالم العين حيث إنّه لا يوجد إلاّ في الموضوع. و مثله الكمّ ، منفصلاً كان أو متّصلاً.

فإن قلت: إنّ الأعراض النسبية كالأين و المتى و غيرهما ليست كذلک،

فإنّها غير مستقلّة في كلتا النشأتين فانّ الأين عبارة عن كون الشيء في المكان، كما أنّ المتىٰ عبارة عن كونه في الزمان، و قس عليهما البواقي من الأعراض النسبية.

قلت: العرض النسبي ليس هو حصول الشيء في المكان و الزمان، بل هو عبارة عن الهيئة الحاصلة من هذا الكون، و هو مفهوم مستقلّ، غير قائم بشيء في النشأة الذهنية و إن كان قائماً بغيره في النشأة الخارجية.

و يقال للقسم الأوّل: «الوجود النفسي» كما يقال لهذا القسم، «الوجود الرابطي» تمييزاً بينه و بين ما سيأتي من القسم الثالث.

الثالث: ما هو غير مستقلّ في كلتا النشأتين ، لا في الذهن ولا في الخارج و ليس له مفهوم تام، كما ليس له وجود مستقلّ، فهو اندكاكي المعنى، كما هو اندكاكي الوجود. فمفهومه فانٍ في غيره، كما أنّ وجوده كذلك.وهذا ما يقال له «الوجود الرابط» و إلى ذلك يشير الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الوجـــود رابــط ورابــطي ثـمّة نـفسي فـهاک فـاضبط

فالمعاني الحرفية من هذا القبيل، فهي لا تتصوّر إلاّتبعاً للمعاني المستقلّة و فـي ظـلّها، كـما لا تـتحقّق إلاّمندكة في الغير و فانية فيه. و إن شئت فاستوضح الأمر من المثال التالي :

تقول: «زيد في الدار» فهناک زيد، ودار، ووقوعه فيها. و الأوّلان مستقلان ماهية ووجوداً. وأمّا الثالث ـ أعني حصوله فيها ـ مثلاً لا يتصوّر إلاّمضافاً إلى زيد و الدار، كما لا يتحقّق إلاّ بهما، ولو أردت استقلال ذاک الحصول و سلب التبعيّة عنهما لأفنيته وأعدمته. فاستقلال تلک المعاني مفهوماً و وجوداً مساوٍ لانعدامها و فنائها من رأس. و هذا نوع وجود، و نوع تحقّق لها، و إن كان أضعف من جميع مراتب الوجود المتقدّمة، حيث لا يمكن وجودها لا في الخارج ولا في الذهن من حيث هي هي مع قطع النظر عن الطرفين.

فإن قلت: إنّ أهل الأدب يقولون: إنّ «في» للظرفية»، و «على» للاستعلاء و

«من» و «إلى» للابتداء و الانتهاء، وظاهرها أنّها موضوعة للمفاهيم المستقلّة.

قلت: لا يراد منه كونها موضوعات لنفس هذه المفاهيم الاسمية، وإلاّ لانقلبت المعاني الحرفية إلى معان اسمية وهو خلاف مرادهم، بل المراد أنّها موضوعة لما هو ظرف مصداقاً، واستعلاء حقيقة، و ابتداء و انتهاء عيناً، غير أنّه لمّاكان تصوّر هذه المعاني الحرفية محالاً على وجه الاستقلال، لأنّ تصوّرها على هذاالوجه إفناء وإعدام لها، اتخذت المعاني الاسمية، أعني مفهوم الظرفية والاستعلاء، وسيلة لتصوّر المعاني الحرفية، و قيل «في» للظرفية مراداً بهاكون الموضوع له مصداق الظرفية لا مفهومها.

و إن شئت قلت: إنّ لفظة «في» ليست موضوعة لما هو ظرف بالحمل الأوّلي، بل هي موضوعة لما هو ظرف بالحمل الشائع، و مثلها سائر الحروف، كما لا يخفى.

تقريب بين الآراء الماضية

ثمّإنّه يمكن التقريب بين هذه النظرية و ما تقدّم من صاحب الحاشية و المحقّق النائيني و المحقّق الخوئي فانّ الأنظار الثلاثة الأخيرة في طول هذه النظرية و قابلة للجمع معها بيانه:

إنّ كون الحروف ذات معان مندكّة في الغير، قائمة به في كلتا النشأتين، لا يتفاوت فيها الحال بين كونها حاكيات كما مثّلناه، أو إيجاديات كما هو الحال في بعض الحروف ككاف الخطاب ، وياء النداء و حروف التحضيض، و القسم، فانّه لا تراد من الحروف في هذه المقامات، الحكاية عن معنى متحقّق في الخارج مع قطع النظر عن استعمالها كما هو الحال في الحاكيات منها، بل يراد منها معان مندكّة موجودة بنفس الاستعمال، متحقّقة بنفس التلفّظ بها، فالخطاب والنداء ليسا من الأُمور التي لها تحقّق في الخارج حتّى يحكي عنها الخطاب أو النداء بل

المعنيان يوجدان بنفس الاستعمال و إن كان المعنى الموجد مندكّاً في الغير.

وعلى كلّ تقدير فالحروف بمالها من المعاني غير المستقلّة لها دور الإخطار و الإيجاد. فيتّحد الرأيان غير أنّ أحدهما أساس للآخر.

و بعبارة أُخرى انّ تقسيم المعاني الحرفية إلى الإيجاديّة و الإخطارية، غير مانع من أن يكـون واقـعها، مفاهيم غير مستقلّة في الذهن و الخارج بل في الدلالة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ للحروف ـ حاكياتها و إيجادياتها ـ شأن آخر و هو إيجاد الربط، بمالها من المعنى الاندكاكي، فإنّ شأن الحروف إيجاد الربط الكلامي بحيث لولاها لخرج الكلام عن الانسجام.

وبذلک يعلم أنّ الإيجاد بهذا المعنى، أي إيجاد الربط الكلامي، ليس ممّا يغاير كون بعضها حاكيات، بل الحروف سواء كانت حاكيات أو إيجاديات، لها دخالة تامّة في حصول الربط بين أجزاء الكلام كما لا يخفى.[1]

و تضييق المعاني الاسمية بالحروف لا ينافي كونها موضوعة للمعاني المتدلّية فانّها في ظلّ تلک المعاني يقوم بدور التضيق و بذلک يتحقّق التوحيد بين الآراء الأربعة:

فإن قلت: إنّ بعض الحروف ربّما يقوم مقام الأسماء مثل قوله سبحانه:

﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورىٰ /١١) فانّ معناه: ليس مثل مثله شيء، و معه كيف تصحّ النظرية الأخيرة من أنّها موضوعة للمعاني غير المستقلّة.

قلت: إنّ الكاف في الآية اسم ليس بحرف و على ذلک يكون مشتركاً لفظياً

---

١. بذلک يظهر أنّ تعريف الحرف «بما دلّ على معنى قائم بالغير» من أتقن التعاريف لما عرفت من أنّ جوهر المعاني الحرفية مطلقاً هو التدلّي بالغير، لكن بشرط أن يفسر بما ذكرنا لا مطلق المعنى القائم بالغير حتى يعمّ الأعراض النسـبية و غـيرها بـأن يـقال: قياماً بالغير تصوّراً ووجوداً.

بين الحرف والاسم و ليس ذلک ببعيد. و له نظائر ذكره ابن هشام في المغني ، نحو:

غـدت مـن عـليه بـعد مـا تـمّ ظـمؤها تـصلّ عـن قـيض بـبيداء مَـجْهل

أى صارت ناقته من فوقه ...و البيت لمزاحم بن عمرة العقيلي

و يقول القطري بن الفجاة المازني:

و لقـد أرانـي للـرماح دريـئة من عن يـميني مـرّة و أمـامي

أي من جانب يميني.

وقال ابن مالک:

و مـذ و مـنـذ اسـمان حـيث رفـعا أو أوليـا الفـعل كـجئت مـذ دعـا.

بقيت هنا نكتة و هي: أنّ ما ذكرنا من التعريف ربّما لا يصدق على بعض الحروف نحو واو الاستيناف، و تاء التأنيث في «ضربت» و «قد» في الماضي إلاّبتكلّف فالأولى المعاملة معها معاملة العلائم .

الجهة التاسعة: في بيان كيفية وضع الحروف

ذهب المحقّق الخراساني إلى عموم الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فـيها قـائلاً بـأنّ الخـصوصية المتوهمة إن أوجبت كون المعنى جزئياًخارجياً فهو منقوض بأنّ المستعمل فيها قد يكون كلّياً مثل قولک: سر من البصرة إلى الكوفة ، والشاهد على كلّية الأوّل، صدق الامتثال إذا سار من أي نقطة منها إلى الكوفة ، وإن أوجبت كونه جزئياًذهنياً للحاظه حالة لمعنى آخر فهي لا توجب أخذه في المستعمل فيه و إلاّلما انطبق على الخارج شيء من الأخبار، و لاستلزم إلغاء الخصوصية عند الأمر بالسير من البصرة إلى الكوفة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على ما سلّمه من وحدة المعنى في الاسم و

١ . المحقّق الاصفهاني: نهاية الدراية: ١٩.

الحرف ثمّ بنى على هذا المبنى ما بنى من الاستدلال.

و بعبارة أُخرى : لمّا كان المعنى الاسمي و الحرفي عنده متساويين جوهراً و متّحدين ذاتاً، و كان المعنى الاسمي، كلّياً غير جزئي بالذات، أنكر فكرة الجزئية العارضة على المعنى الحرفي بأنّ الجزئية العارضة إمّا أن تجعل المعنى جزئياً خارجياً أو تجعله جزئياً ذهنياً، و لمّا بطل الأمران، ثبتت كلّية المعنى ذاتاً. و لكن صحّة الاستدلال فرع تسليم المبنى، فعلى القول بأنّهما مختلفان جوهراً و تعقّلاً، عيناً وخارجاً، فالاستدلال ساقط من أصله.

فالحقّ أن يقال: إنّ الوضع عام و الموضوع له خاص أمّا في الإيجاديات من الحروف، كحروف النداء و الخطاب، وحروف التحضيض، و التأكيد، فلما عرفتَ من أنّها وضعت لإيجاد معانيها بنفس الاستعمال، والموضوع له هو النداء والخطاب بالحمل الشائع، و هو يساوق الجزئية ـ كما لا يخفى ـ من غير فرق بين كون المنادي واحداً أو أكثر.

و إن شئت قلت: إنّ الواضع لاحظ مفهوم النداء والخطابَ فوضع الحروف على ما هو المصداق، و ما هو بالحمل الشائع خطاب و نداء، ولا يصحّ أن يقال: بأنّها موضوعة لنفس هذه المفاهيم الكلّية ضرورة استلزامه انقلابَ المعاني الحرفية إلى الاسمية، و هو متّفق على بطلانه.

وأمّا الحاكيات من الحروف فلأنّ الموضوع له فيها ليس هو مفهوم الظرفية و الاستعلاء والابتداء والانتهاء، ضرورة كونها معان اسمية، بل الموضوع له ماهو المصداق لهذه المفاهيم بالحمل الشائع، و هو يساوق الجزئية بلا كلام.

وبعبارة أُخرى: إنّ حقيقة المعاني الحرفيّة ترجع إلى الربط و التدلّي و القيام بالغير ذهناً وخارجاً، فهي إذن لا تتقوّم في كلتا النشأتين إلاّ بالوجودات غير المستقلّة مفهوماً و وجوداً. و ما هذا شأنه لا يتصوّر له جامع كلّي ينطبق على أفراده، ويحكي عن مصاديقه، لأنّ الجامع لابدّ من أن يكون من سنخ المعاني

الحرفية، أي يكون ربطاً و تدلّياً بالحمل الشائع، وإلاّ انقلب معنى اسمياً.و ما يكون ربطاً بالحمل الشائع، يـصير جزئياً لا كليّاً. و إلى ذلک يشير المحقّق الاصفهاني في تعليقته عـلى الكـفاية حـيث يـقول: إنّ أنـحاء النسب الحقيقية في حدّ ذاتها ـ مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين ـ تعليقية، ولا يُعْقل انسلاخها عن هذا الشأن. و حيث إنّ ذات النسبة تعليقية ـ فلا جامع ذاتي بين أنحائها، لأنّ إلغاء التعلّق منها، إخراج لها عن النسبية فلابدّ من الوضع لأنحائها بجامع عنواني يجمع شتاتها.[1]

و بذلک يظهر أنّ المعاني الحرفية لا تدخل تحت مقولة من المقولات بحيث تعدّالمقولة من سنخ المعاني الحرفية، لأنّ المقولة لابدّ أن تكون محمولة، وحملها يساوي استقلالها، وهو يوجب انقلابها إلى المعنى الاسمي.

وبعبارة أُخرى: إنّ المعاني الحرفية هي المعاني المندكّة في هذا الغير، وذاک الغير، و ذلک الغير، فإذا أردتَ تصوير جامع بينهما فلابدّ من الغاء الخصوصيات و الموارد و «الغيريات» حتّى تصبح مفهوماً كلّياً و قطعها عن هذه الإضافات يوجب تبدّلها إلى معاني اسمية. فتبيّن من هذا البحث الضافي أنّه ليس للمعاني الحرفية جامع ذاتي بحيث يعدّ الجامع من سنخ المعاني

الحرفية بل الجامع جامع عنواني و هذا شأن كلّ أمر تعليقي في حدّذاته.

ولأجل ذلک لابدّ للواضع من أن يتوصّل عند الوضع بمفاهيم اسمية لا تكون جامعاً ذاتياً لها ولا تكون ربطاً حقيقياً وتدلّياً واقعياً. كمفاهيم الظرفية والابتداء الآلي وغيرهما. فيضع الحروف لما هو مصداق لها بالحمل الشائع، و يشير بهذه العناوين إلى المصاديق، و بهذه المفاهيم إلى الأفراد.

و ما استدلّ به المحقّق الخراساني على كون معاني الحروف كلّية و عامة بقوله: إنّ المستعمل فيه كثيراً ما يكون كلّياً، كما إذا وقع تحت الأمر، كقوله: «سر من

١ . . كفاية الأُصول: ١٦/١.

البصرة إلى الكوفة»، غير تامّ، لأنّا لا نجد فرقاً بين هذا المثال المدّعىٰ استعمال الحرف فيه في المعني الكلّي، وبين قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة» المدّعىٰ استعمال الحرف فيه في المعنى الجزئي، و الظاهر أنّ المتكلّم لاحظ البصرة أمراً واحداً شخصياً و استعمل الحرف في ذلک الواحد الشخصي، وإنّما التكثر جاء من جانب العقل، حيث إنّ العقل بعد ما لاحظ أنّ البصرة واحد ذو أجزاء، يصلح أن يبتدء بالسير من كلّ جزء مصداقاً للامتثال، حكم بأنّ الامتثال يحصل من أيّ جزء تحقّق، و كم فرق بين أن يكون المستعمل فيه أمراً كلّياً من أوّل الأمر، وبين أن يكون واحداً حقيقياً منحلاً إلى كثير بحكم العقل، نظير انحلال الحكم الواحد إلى الكثير، كما لا يخفى.

فتلخّص: أنّ جزئية المعنى الحرفي لازم كونه رابطاً واقعياً بين الشيئين، وقائماً بالطرفين، لا لأجل لحاظ الآلية و التبعية فيه، بل ذات المعنى وسنخه يقتضي ذلک.

كما ظهر أنّه لا جامع ذاتي مقولي بين المعاني الحرفية، إذ لو كان الجامع من سنخ المعنى الحرفي لوجب أن يكون متدلّياً بالذات و هو بهذا الوصف يمتنع أن يكون مقولة، لأنّ المقولة تحمل على مصاديقها و الحمل يستلزم الاستقلال في التصوّر وهو لا يجتمع مع كونه معنى حرفياً غير مستقلّ في المفهوم.

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

***

تكميل:

ماهي ثمرة البحث في المعاني الحرفية؟

ربما يقال ما هو ثمرة النزاع سواء أكان الموضوع له خاصّاً أو عامّاً.

قلت: قد ذكروا لذلك ثمرتين:

الأُولى: لو كان الموضوع له فيها خاصّاً، لا يتصوّر تقييده.

ويترتّب على ذلك أمران:

١ـ إنّ الحكم المستفاد من الهيئة، بما أنّ معناها معنى حرفي، لا يمكن تقييده، لأنّ التقييد فرع الإطلاق، و هو لا يجتمع مع كون المعنى جزئياً حقيقياً. و على ذلك يلزم انكار الواجب المشروط بالمعنى المشهور، لأنّه ذهب المشهور إلى رجوع القيد إلى مفاد الهيئة في مقابل من قال بلزوم رجوع القيد إلى المادة، فلو كانت مفاد الهيئات أُموراً جزئية، لما صحّ تقييد الأمر الجزئي، بقيد أو قيود.

٢ـ انكار المفهوم للقضايا الشرطية فانّ القول بالمفهوم، على أساس أنّ المنفي سنخ الحكم لا شخصه، وهو لا يجتمع مع كون مفاد الهيئة الطلبية أمراً جزئياً.

يلاحظ عليه: أنّ كون المعاني الحرفية أُموراً جزئية حقيقية، لا يستلزم عدم إمكان تقييدها، لأنّ الجزئي و إن كان يفترق عن الكلّي في أنّ له فرداً واحداً، فلا يتصوّر فيه الإطلاق الأفرادي، بخلاف الكلّي فهو لأجل إمكان صدقه على كثيرين يتصوّر فيه ذاك الإطلاق، إلاّ أنّ الإطلاق الأحوالي لا يختصّ بالكلّي بل يأتي في الجزئي أيضاً، مثل قولك: «أكرم زيداً» فلو شككنا في لزوم إكرامه فاسقاً، لرفعنا الشكّ بالإطلاق الأحوالي، لأنّه بمنزلة أكرمه مطلقاً سواءأكان عادلاً أم فاسقاً. و بذلك يصحّ القول بالمفهوم في مورد القضايا الشرطية.

الثانية: أنّه لو كانت المعاني الحرفية جزئية فانّها تكون حينئذاك آلية، لأنّ

الجزئية منشؤها الآلية، وكون لحاظها آلياً يستلزم كونها مفاهيم مغفولاً عنها، فلا تقبل حينئذٍ الإطلاق اللحاظي، فانّ الإطلاق اللحاظي يستلزم ملاحظة الشيء بنفسه مستقلاً ثمّ تقييده و مع كونه مغفولاً عنه لا يقع مورد اللحاظ. ويترتّب عليه عدم إمكان إرجاع القيد إلى المعاني الحرفية، لأنّ التقييد فرع الإطلاق و هو لا يجتمع مع المعاني الحرفية.

يلاحظ عليه:أنّ المراد من كونها آلية ليس هو لحاظ الآلية فيها تصوّراً بل المراد منها كونها قائمة بالغير و ليس لازم ذلك كونها مغفولاً عنها، و ربّما يكون الهدف بيان الخصوصية الحرفية، كما في قولك:«ضربت زيداً في الدار» ، في جواب سؤال السائل أين ضربته. فسيق الكلام لبيان الظرفية كما لا يخفى.

***

الجهة العاشرة: في تبيين وضع أسماء الإشارة والضمائر

وفي المسألة آراء نشير إليها:

١ـ سلك المحقّق الخراساني في أسماء الإشارة و الضمائر عين الطريق الذي سلكه في الحروف فقال: بأنّ الوضع فيها عام والموضوع له و المستعمل فيه أيضاً عام، وأنّ أسماء الإشارة مثل «هذا» والضمائر الغائبة و الحاضرة كلّها وضعت لنفس المفرد المذكّر على النحو الكلّي، إمّا ليشار بها إلى معانيها كأسماء الإشارة و الضمائر الغائبة، أو يخاطب بها كما في الضمائر الخطابية، و لمّا كانت الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخص لأنّ الإشارة و التخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلى الشخص أو معه ، فتعرض الخصوصية من ناحية الاستعمال كما لا يخفى.[1]

يلاحظ عليه:أنّ ما ذكره صرف إدّعاء لم يقم عليه برهان، أضف إليه أنّ المراد من قوله «ليشار بها إلى معانيها» لا يخلو عن إبهام، فإمّا أن يراد الإشارة بنفس

١ . . المحقق البروجردي: نهاية الأُصول: ٢١ـ٢٢.

اللفظ، فهو غير معقول، لأنّه إذا كان موضوعاً لنفس المفرد المذكّر فاستعماله فيه لا يستلزم إلاّإفادة نفس المستعمل فيه لا أمراً زائداً عليه.

وإمّا أن يراد الإشارة بأمر آخر كالإصبع و غيره، فمع أنّه يستلزم عدم صحّة استعماله إلاّ مع الإشارة يستلزم عدم الصحّة في الضمائر الخطابية، فانّ الخطاب لا يتحقّق إلاّبنفس اللفظ لا بأمر آخر.

٢ـ ذهب المحقّق البروجردي و اختاره سيّدنا الاستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى أنّ أسماء الإشارة و الضمائر و الموضوعات، التي يجمعها «المبهمات»، وضعت لنفس الإشارة فيكون لفظ «هذا» بمنزلة الإشارة بالإصبع فيكون آلة للإشارة، و الإشارة أمر متوسّط بين المشير والمشار إليه. و على ذلک يكون عمل المبهمات كلّها عملاً إيجادياً، و لأجل ذلک ينتقل الذهن بعد سماعها إلى المشار إليه.

ولعلّه إلى ذلک يشير ابن المالک في ألفيته بقوله:

بـــــذا لمــفرد مـــــذكر أشـــر بذي و ذه تي تا على الأُنثىٰ اقتصر

فهو يقول: إنّ لفظ «ذا» موضوع لنفس الإشارة لا للمشار إليه، و مثله الضمائر فيشار بلفظ «أنا» إلى المتكلّم ، و بلفظ «أنت» إلى المخاطب، و بلفظ«هو» إلى الغائب. و لأجل ذلک يجب أن يكون المشار إليه متعيّناً إمّا تعيّناً خارجياً أو ذكرياً، كما في ضمير الغائب، أو وصفياً كما في الموصولات حيث يشار بها إلى ما يصدق عليه مضمون الصلة.[١]

يلاحظ عليه: أنّ المبهمات على هذا تكون من قبيل الحروف لكونها موضوعة لنفس الإشارة التي هي معنى اندكاكي متوسّط بين الأمرين. و على ذلک لا يصحّ أن تقع مبتدا لامتناع الإخبار عن المعنى الحرفي، مع أنّها تقع مبتدأو خبراً، و يقال: هذا عالم ، أو يقال: العالم ذاک. وما أجاب به سيّدنا الأُستاذ عن الإشكال

١ . كفاية الأُصول: ١٣/١ـ١٤.

بانّ المبتدأ هو الشخص الخارجي و قد أحضر بواسطة اللفظ، و المحمول إنّما يحمل على ذاک الشخص الخارجي، غير تامّ، لأنّه يلزم فيه تركيب الكلام من أمر خارجي وأمر ذهني.

أضف إليه أنّ بعض المبهمات مثل «من» و «ما» و«أيّ» لا يتبادر منه الإشارة كما في قوله عليه السلام : «من كان على يقين فيشكّ فليمض على يقينه» [۱] وقوله سبحانه: ﴿يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مٰا فِي السَّمٰواتِ وَ مٰا فِي الْأَرْضِ﴾ [۲] وقوله تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. [۳]

۳ـ و هناک رأي ثالث: وهو انّها وضعت لنفس المفرد المذكّر، أو لآحاده متضمّنة معنى الإشارة على وجه يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلاً، فقولنا: «هذا» يدلّ على ذات مأخوذة مع معنى الإشارة. و لفظ «اولئک» يدلّ على الذات مع الإشارة إلى الأفراد الغائبة.

۴ـ و هناک رأي رابع يظهر من المحقّق الاصفهاني و حاصله: أنّ أسماء الإشارة و الضمائر وبعض المبهمات موضوعة لنفس المعنى في حال تعلّق الإشارة به خارجاً أو ذهناً على نحو القضية الحينية. فقولک: «هذا» لا يصدق على زيد إلاّإذا صار مشاراً باليد أو بالعين. و الفرق بين مفهوم لفظ «المشار إليه» و لفظ«هذا»هو الفرق بين لفظ «الربط»و مفهوم «في» و «من». [۴]

أقول: إنّ النظرية الثالثة هو الأوفق بالاعتبار، و هو المتبادر من المبهمات سوى الموصولات. أمّا أسماء الإشارة فيمكن استظهار حالها من الإشارة التكوينية فإنّ دورها هو إحضار المشار إليه عن طريق الإشارة بالإصبع والعصا و كان الإنسان البدائي يحضرها بعون الإشارة التكوينيّة و لمّا تقدّم في مجال الحضارة قام

۱ . الوسائل، ج۱، كتاب الوضوء، أبواب نواقض الوضوء، الباب الأوّل، الحديث ۶.

۲ . الجمعة: ۱.

۳ . الأنعام: ۸۱.

۴ . المحقق الاصفهاني: نهاية الدراية: ۲۱/۱.

بوضع الألفاظ مكان الأعمال و وضع لفظ هذا، مكان هذا العمل التكويني، أي إحضار المشار إليه عن طريق الإشارة اللفظية فيكون الموضوع: الذات الواقعة في إطار الإشارة و مجالها.

وإن شئت قلت: المتبادر من أسماء الإشارة هو الذات المتقيّدة بالإشارة و المتلوّنة بها. فلا يراد منها الذات المجرّدة، ولا الإشارة المفردة بل كلاهما على وجه تكون الإشارة داخلة كدخول التقيّد دون القيد أو بمعنى دخول الإشارة بالمعنى الحرفي دون الاسمي فيوضع اللفظ على الذات في هذا المجال.

وأمّا كيفية الوضع فهو عام لكون الملحوظ عاماً (الذات في مجال الإشارة) و بما أنّ الإشارة معنى حرفي لا جامع مقولي بين أفرادها، يكون الموضوع هو المصاديق الجزئية لهذا الاسمي الكلّي فيكون الموضوع له خاصّاً.

ومنه يظهر حال الضمائر: الخطاب والتكلّم والغيبة حرفاً بحرف، فالمتبادر من لفظ «أنت» و «أنا» و «هو» الذات في قيد الإشارة و إن كانت الإشارة في الضمير الغائب أضعف من الأوّلين.

ثمّإنّ الإشارة اللفظية تتكفل وراء إحضار المشار إليه، بيان إفراده و تثنيه وجمعه و تذكّره و تأنيثه، حضوره و غيبته و لذلک مسّت الحاجة إلى وضع الألفاظ وعدم الاكتفاء بالإشارات التكوينية.

وأمّا الموصول فالظاهر عدم وجود الإشارة فيه فهو بأسماء الأجناس أشبه و لأجل اشتمالها على الإبـهام المطلق دون أسماء الأجناس تلزم الصلة بعدها، فالظاهر أنّ الوضع فيها عام كالموضوع له.

***

الجهة الحادية عشرة: في الفرق بين الجمل الإخبارية والإنشائية

إعلم أنّ الجمل الإنشائية على ضربين، ضرب يستعمل في باب الأوامر

والنواهي، و سيوافيک مفادها في بابهما. و ضرب يستعمل في العقود و الإيقاعات مثل قولک: «بعتُ» في مقام الإنشاء أو «أنتِ طالق» في ذلک المقام.

فقد اختلفت أنظارهم في تبيين الفرق بين الجمل الإنشائية والإخبارية و إليک بيانها:

١ـ نظرية المحقّق الخراساني

اختار المحقّق الخراساني في المقام نفس ما اختاره في المعاني الاسمية والحرفية من عدم دخول واقعية الإنشاء والإخبار في الموضوع له، و إنّما هما من قيود الوضع و طوارئ الاستعمال. فمفاد بعتُ نسبة مادّة البيع إلى المتكلّم إمّا بقصد ثبوت معناه في موطنه فإخبار، أو بقصد تحقّقه و ثبوته بنفس الاستعمال فإنشاء.[١]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الوضع لرفع الحاجة، فإذا كانت المعاني في حدّ ذاتها على قسمين كما هو مفروض كلامه ـ و يريد المتكلّم تارة: الحكاية عن ثبوت الشيء، وأُخرى إيجاده بنفس الاستعمال فلا وجه للعدول عن هذا الطريق الطبيعي و إخراج مفاد الإخبار و الإنشاء عن حريم الموضوع له و جعلهما من قيود الوضع، و ما هذا إلاّ تبعيد للمسافة.

وثانياً: أنّه إذا لم تكن الإخباريةو الإنشائية داخلتين في المدلول، فكيف يصحّ للجملة أن تدلّ عليهما، فانّ الحكاية فرع الوضع كما تقدّم نظيره في بيان المعاني الحرفية، فلابدّ من وجود قرائن تدلّ عليهما و هو كما ترى.

٢ـ نظرية المحقّق الخوئي

إنّ للمحقّق الخوئي في باب الفرق بين الإنشاء والإخبار نظرية خاصة توجد

---

١. كفاية الأُصول: ١/١٦.

جذورها في كلام المحقّق الإيرواني [۱] قال: أمّا الإنشائيات فالتحقيق فيها أنّ حقيقة الإنشاء ليست عبارة عن إيجاد الطلب وغيره باللفظ كما هو المعروف فإنّ الوجودات الحقيقية للمعاني لا يمكن إيجادها إلاّ بأسبابها الخارجية و اللفظ ليس منها بالضرورة وأمّا الوجودات الاعتبارية فاعتبار نفس المتكلّم قائم بنفسه ولا دخل لوجود اللفظ في تحقّقه أصلاً، وهو ظاهر، وأمّا الاعتبارات العقلائية فالإنشائات و إن كانت موضوعات لتلك الاعتبارات إلاّ أنّ تلك الاعتبارات مترتبة على قصد المعاني بها و الكلام فعلاً في بيان ذلك وأنّه كيف يوجد باللفظ بل (الصحيح) أنّ الإنشاء حقيقة هو إبراز أمر نفساني باللفظ غير قصد الحكاية فالمتكلّم بمقتضى تعهده و التزامه يكون اللفظ الصادر منه مبرِزاً لاعتبار من الاعتبارات القائمة بنفسه، و أنّه هو الداعي لإيجاده.

فكما أنّ في الجملة الخبرية كان اللفظ دالاً بالدلالة الوضعية على قصد الحكاية وكان مبرِزاً له عن الخارج فكذلك الجملة الإنشائية تكون دالة على اعتبار خاص و يكون مبرِزاً فهيئة افعل بمقتضى التعهد المزبور تكون مبرزة لاعتبار الوجوب وكون المادة على عهدة المخاطَب فالإخبار و الإنشاء يشتركان في تحقّق الإبراز بهما و الفرق بينهما هو أنّ المبرَز في الإخبار حيث إنّه عبارة عن قصد الحكاية و هو متّصف بالصدق أو الكذب فالجملة تتّصف بأحدهما أيضاً لا محالة بالتبع و هذا بخلاف المبرَز في الإنشاء فانّه اعتبار خاصّ لا تعلّق له بوقوع شيء ولا بعدمه فلا معنى للاتصاف بالكذب و الصدق من ناحية المدلول و قد عرفت أنّ الدلالة بما هي كذلك لا تتّصف بشيء منهما مطلقاً كانت الجملة خبرية أو إنشائية.[۲]

وأوضحه في المحاضرات بقوله: إنّ الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر

۱. نهاية النهاية:۱۳/۱.

۲. تعليقة أجود التقرير ات:۲۵ـ۲۶.

نفساني خاص. و كلّ متكلّم متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلک يتكلّم بالجملة الإنشائية. مثلاً: إذا قصد إبراز اعتبار الملكيّة، يتكلّم بصيغة «بعت» أو «ملكت» وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية يبرزه بقوله: «زوّجت» أو «أنكحت»و إذا قصد إبراز اعتبار كون المادة على عهدة المخاطب يتكلّم بصيغة «إفعل» و نحوها.

فالجمل الإخبارية والإنشائية تشترک في الدلالة على الإبراز، إلاّ أنّ الأُولى مبرزة لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع و نفس الأمر، وتلک مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكيّة و الزوجيّة ونحوهما.

واستدل على ذلک بأنّ المراد من كون الإنشاء للإيجاد، ،إمّا الإيجاد التكويني فهو بيّن البطلان و إمّا الإيجاد الاعتباري، كإيجاد الوجوب و الحرمة و الملكيّة والزوجيّة، فيردّه أنّه يكفي في ذلک نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلّم، فانّ الإيجاد يتحقّق بالاعتبار النفساني سواء أكان هناک لفظ يتلفّظ به أم لم يكن و من هنا يعلم أنّه لا فرق بينهما و بين الجمل الإخبارية.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره هادم للمعيار المعروف بين الإخبار و الإنشاء و أنّ الأوّل يقبل الصدق و الكذب دون الثاني، إذ عليه يرجع الإنشاء إلى الإخبار فانّ الجملتين موضوعتان حسب تصريحه للإبراز غير أنّ المبرَز، مختلف وأنّه في الأُولى عبارة عن قصد الحكاية و الإخبار عن الواقع، و في الثانية عن إبراز اعتبار من الاعتبارات كالملكيّة، فعند ذاک يتوجّه عليه أنّ مفاده الإخبار عن وجود اعتبار من الاعتبار في الذهن و لكن من أين نعلم أنّه اعتبره و أنّه صادق في إبرازه إذ من المحتمل عدمه و بالجملة «المبرز» في كلتا الصورتين محتمل للصدق والكذب، وفي الأوّل يخبر عن الفعل الخارجي، وفي الثاني عن فعل نفسه و كلاهما محتملان لهما.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره، هو كون «بعت» و «زوّجتُ» مرادفاً لاعتبار الملكيّة للمشتري أو الزوجيّة، للزوج، و هو كما ترى.

---

١ . المحقق الخوئي: المحاضرات: ٩۴/١ـ ٩٥.

وثالثاً: أنّ الأثر ليس مترتّباً على اعتبار الملكيّة لزيد في الذهن أو الزوجيّة له فيه، حتى يقال: إنّ الموضوع متحقّق في الذهن غاية الأمر، يحتاج في مقام الإثبات إلى لفظ يدلّ عليه، من دون حاجة ـ وراء الإظهار ـ إلى إيجاد المعنى، بل الأثر مترتّب على جعل زيد زوجاً، و المشتري مالكاً، في عالم الاعتبار، وهو فرع إيجاد المعنى باللفظ و منشأ الخلط تصوّرأنّ الأُمور الاعتبارية، أُمور ذهنية في مقابل الخارج وعندئذٍ لا حاجة إلى الإنشاء وراء الاعتبار الذهني غاية الأمر أنّه يحتاج إلى المبرِز، لا الموجِد، و لكنّه نوع غفلة عن واقعية الأُمور الاعتبارية فانّها أُمور لا خارجية ولا ذهنية بل لها واقعية في عالم الاعتبار، والأثر مترتّب على إيجاد الموضوع في ذلک الوعاء لا في وعاء الذهن، فقولک زوّجت هذه بهذا، إيجاد للزوجية في عالم الاعتبار و في ذلک الوعاء لا في الذهن.

٣ـ نظرية المشهور

إنّ مشاهير الأُدباء والأُصوليين ذهبوا إلى أنّ دور الصيغ الإنشائية دور الإيجاد لمعانيها فـقولک زوّجت، إيجاد للزوجيّة وبعتُ إيجاد للملكية في عالم الاعتبار كما أنّ قولک: «هل قام زيد»إيجاد للاسـتفهام بـالحمل الشائع وبما أنّ الكلام في الاعتبارات العقلائيّة نكتفي بتوضيحها، ونرجـئ البـحث عـن سـائر الإنشـائيات إلى مباحث الأمر و النهي فنقول:

لا شکّ أنّ الزوجيّة والملكيّة و الرئاسة وغيرها مفاهيم اجتماعية تدور عليها رحى الحياة فلو حذفناها عن صعيد الحياة يلزم حذف الحضارة عن قاموس الإنسان.

إنّما الكلام في بيان السبب الذي أدّى به إلى اعتبارها في حياته الاجتماعية و هو ليس إلاّ عقله الواعي، فانّه لما نظر إلى صحيفة الوجود رأى هناک أشياء مزدوجة يعدّ كلّ عِدلاً للآخر، ولا انفكاک بينهما فالعينان و الأُذنان و الرجلان واليدان زوجان إلى غير ذلک من الأُمور المزدوجة، هذا من جانب، و من جانب

آخر أنّ الحياة الإنسانية الاجتماعية، تقوم على أساس رابطة قانونية بين الرجل والمرأة يجعل كلاً عدلاًللآخر، و يصور كلاً عونا كذلك، و ليست تلك الرابطة إلاّ تصويرها زوجين يتساهمان في طريق واحد، كالعينين والأُذنين، وبما أنّهما فاقدان لها تكويناً، لا محيص عن تنزيلهما منزلة الزوجين و اعطاءها لهما بنحو من الأنحاء على وجه تكون الزوجيّة في مورد تكوينياً مجعولاً بجعل تكويني، وفي آخر اعتبارياً مجعولاً بجعل جاعل و للجعل أدوات وأسباب أوضحها هو الألفاظ التي يستعان بها على الجعل والإيجاد في ظرف الاعتبار.

وبذلک يظهر أنّ الاعتبار العقلائي عبارة عن تنزيل الفاقد منزلة الواجد تكويناً حتّى يكون واجداً اعتباراً فيكونُ الثاني مثالاً للاعتبار و أُسوة للجعل. ولا يتحقّق التنزيل إلاّ بالإنشاء.

وبذلک يعلم حال الملكيّة الاعتباريّة للمشتري المستنسخة من الملكيّة التكوينية الحاصلة لأعضاء الإنسان و منها يتعدّي إلى جناة أيديه وحاصل سعيه[1] ، وكدّه، ثمّ إلى اعتبارها للمال الذي يدفعه إلى المشتري بازاء شيء فبما أنّ المورد فاقد لها تكويناً، فلا محيص عن إيجادها له بسبب من الأسباب و هو اللفظ.وبذلک يظهر حال سائر الموارد من الاعتبارات العقلائيّة كالرئيس والمرؤس، فانّ الرأس في بدن الإنسان مدبّر تكويناًللبدن، فيتّخذه أُسوة ، ويعطيه إلى إنسان واع بين جماعة متوحّدة في العمل و الهدف فبما أنّه فاقد لهذا الشأن تكويناً، فلا محيص عن إيجاده له بالاعتبار.

فاتّضح انّ عالم الاعتبار و إن كان عالماً وهميّاً، كنفس الاعتبار لكن رحى الحياة تدور على هذه الأُمور الوهمية، الطارئة على موضوعات حقيقية، كالأعيان والأموال.

و بذلک يظهر أنّ الإنشائيات لا تتّصف بالصدق ولا بالكذب،

١ . قال أمير المؤمنين عليه السلام :فجناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم .نهج البلاغة، الخطبة ٢٣٢.

لأنّ السبب وضع للإيجاد، اعتباراً بالاستعمال والمفروض تحقّق السبب و يتلوه المسبب، غـاية الأمـر ربّـما لا يترتّب الأثر على كلّ مسبّب اعتباري.

هذا حال الكلام في الأُمور الاعتبارية العقلائية والتفصيل يطلب عن محالّها.[١]

***

الجهة الثانية عشرة: في مفاد الهيئات

المعروف بين المنطقيين أنّ القضية التامة تتركّب من أُمور ثلاثة: الموضوع و المحمول والنسبة، إيجابية كانت أو سلبية، و المعروف بين الأُدباء أنّ هيئة الجملة الاسمية موضوعة للحكاية عن تلك النسبة حيث جعلوا ملاك الصدق والكذب ذلك، فقالوا: إذا طابقتِ النسبة الكلامية النسبةَ الخارجية، فالكلام صادق، و إلاّفالكلام كاذب. قال الخطيب في تلخيص المفتاح:

«إنّ الكلام إمّا خبر أو إنشاء، لأنّه إمّا لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فخبر، وإلاّ فإنشاء. وصدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها».[٢]

وقال الحكيم السبزواري في منظومته في الحكمة:

الحكـم إن فـي خـارجيّة صـدق ... مـثل الحـقيقية للـعين انـطبق

وحـقّة مـن نسـبة حكـميّة ... طِـبقٌ لنـفس الأمـر فـي الذهـنية

وقال في شرح الأبيات: الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج، وكذا في الحقيقية. وأمّا الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها تطابقه.[٣]

---

١. لاحظ أُصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي: الجزء الثاني: المقالة الخامسة.

٢. العلاّمة التفتازاني: المطوّل الفنّ الأوّل في علم المعاني قبل الباب الأوّل، ص ٣١.

٣. الحكيم السبزواري: شرح المنظومة قسم الحكمة، ص ٥٣ـ ٥٤.

وقد اختاره المحقّق العراقي على ما في تقريراته فقال: «إنّ مداليل الهيئات هي عبارة عن ربط الأعراض بموضوعاتها، المعبّر عن ذلک الربط بالوجود الرابط».[١]

ثمّ إنّ الكلام يقع في موردين:

الأوّل: في النسبة الكلامية، و أنّ الواضع هل وضع الهيئة لتلک النسبة أو لا.

الثاني: في وجود النسبة الخارجية.

أما الأوّل: فإنّ المدرَک الوحيد في المقام هو التبادر، و لكن المتبادر منها، هو «الهوهوية» و أنّ هذا، ذاک، سواء في الحمليات الأوليّة مثل قولک: الإنسان إنسان أو حيوان ناطق، أو في الحمليات الشائعة من غير فرق بين الشائعات بالذات مثل قولک: البياض أبيض، أو الشائعات بالعرض مثل قولک: 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، ثمّ يكون الجسم ببركة ذاک العارض مصداقاً للأبيض.

كما لا فرق بين الهليّات البسيطة مثل قولک: «زيد موجود» والهلية المركّبة مثل قولک: «زيد قائم» فانّ المتبادر من الجميع هو الحكم بالهوهوية. والشاهد على ذلک ـ مضافاً إلى التبادر ـ أنّ السائل بقوله: هل زيد موجود أو قائم، يسأل عن أنّه هل هو، هو. وأنّه مصداق لذلک أو لا، و لا يسأل عن ثبوت نسبة القيام لزيد أو ثبوت المحمول للموضوع.

هذا، من غير فرق بين القول بأنّ مفهوم المشتق أمر بسيط، وأنّ الفرق بينه و بين المبدأ هو الفرق بين اللا بشرط وبشرط لا. أو هو مركّب من ذات و مبدأ و نسبة، لأنّ الكلام ليس في مفهوم المشتق، بل الكلام في مفهوم الجملة المركّبة من

١. بدائع الأفكار: ٥١/١، ط المطبعة العلمية في النجف.

زيد و أبيض، سواء كان مفهوم المشتق بسيطاً أو مركّباً، فالمفهوم من الكل هو الهوهوية و الاتّحاد بينهما.

هذا في الحمليات الموجبة. وأمّا الحمليات السالبة، فالأمر فيها أوضح، فالتحقيق هو أنّها موضوعة لسلب الحمل و نفي الهوهوية. فقول القائل: «ليس زيد عالماً، لا يريد حمل النسبة السلبية على زيد كما لا يريد سلب النسبة الحملية، بل يريد سلب كونه هوهو، وأنّه لا اتّحاد بينهما، وأنّه ليس هذا ذاک.

والدليل على ذلک كلّه هو التبادر.

وأمّا المورد الثاني، أعني: وجود النسبة الخارجية عن هاتيک القضايا، فالبرهان الفلسفي ينفي وجودها في الموارد التالية:

الحمل الأوّلي، كقولنا:« الإنسان إنسان، أو حيوان ناطق» ، فلا يعقل جعل الربط بين الشيء و نفسه، إذ الحدّ عين المحدود و إنّما يفترقان بالإجمال والتفصيل.

و مثله الهلية البسيطة مثل قولنا: «زيد موجود» لأنّ وجود النسبة بين الماهية والوجود، يستلزم استقلال الماهية و كونها طرفاً للنسبة، و هو باطل.

و نظير الهليّات البسيطة، المحمول الذاتي في باب البرهان مثل قولک: «زيد ممكن» إذ لو اشتملت على النسبة للزم أن يكون الإمكان أمراً خارجياً محمولاً على الموضوع و هو باطل، لأنّ الذاتي في باب البرهان هو ما يكفي فيه وضع الموضوع في وضع المحمول، و ينتزع المحمول من حاق الموضوع. و معه كيف يمكن أن يكون أمراً خارجياً زائداً على موضوعه؟!

ويقرب منه الحمل الشائع بالذات مثل قولنا: «البياض أبيض» لامتناع تصوّر النسبة بين الشيء و مصداقه الحقيقي. نعم لا بأس بالقول بوجود النسبة في غيرها كقولنا زيد قائم ، فانّ وجود الرابط في الخارج بين الموضوع والمحمول فيه غير منكر، ،و لكن اشتمال الخارج عليها لا يدلّ على كون الكلام مشتملاً عليها.

الحمليّات المؤوّلة

أمّا الحمليّات المؤوّلة، و المراد منها ما تتخلّلها الأدوات مثل «في» و «على» فالحقّ هو التفصيل بين موجباتها و سالباتها، فالأُولى منها يشتمل على النسبة الكلامية والخارجية، مثل قولك: «زيد في الدر» و «زيد على السطح» و إنّما يصحّ أن يسمّى حملية لأجل تقدير كائن أو موجود. و على أيّ تقدير فانّ دلالتها على النسبة ممّا لا كلام فيه، فانّ مفهوم الجملة هو أنّ زيداً حاصل في الدار، فانّ زيداً شيء والدار شيء آخر وحصوله فيها أمر آخر ذهناً و دلالةً وخارجاً، وله حظّ من الوجود، و ليست السوالب من تلك الحمليّات إلاّ سلب تلك النسبة و نفي ذلك الحصول، وتسميتها حملية للمشاكلة، كما في القضايا الشرطية، فانّ مفهوم السوالب فيها هو سلب الشرطية، مع أنّها تسمّى بالشرطية السالبة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه، و إن كان موافقاً لما أفاده سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلاّ أنّه ـ دام ظلّه ـ كان يستدلّ على عدم النسبة الكلامية بعدم النسبة في الخارج التي ثبت عدمها بالبرهان العقلي، وقد أوردنا عليه ـ دام ظلّه ـ في درسه الشريف، أنّ الاستدلال بعدم النسبة الخارجية، لأجل البرهان العقلي على عدم وجود النسبة الكلامية، إنّما يتمّ لو كان الواضع حكيماً عارفاً بعدم تحقّق النسبة الخارجية في تلك الموارد حتّى يحترز عن وضع الهيئة للنسبة الكلامية، لأنّ القضيّة الذهنية يجب أن تكون بمثابة لو قورنت إلى الخارج لكانت عينه، وأمّا إذا كان الواضع إنساناً عاديّاً غير واقف على البراهين الفلسفية، فلا يكون عدم اشتمال الخارج على النسبة، دليلاً على خلوّ الكلام عنها، ولم نتوفق لأخذ الجواب عنه.

فالأولى ما ذكرناه، حيث جعلنا محلّ البحث، أمرين. و استدلنا على الأوّل بالتبادر والاستظهار، وعلى الثاني بالبراهين الفلسفية لكن في موارد خاصّة.

***

المقدمة الثالثة: هل الاستعمالات المجازية بالوضع أو بالطبع؟

عرّف المجاز بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى الآخر. فإن كانت المناسبة هي المشابهة، فالمجاز استعارة، وإلاّ فالمجاز مرسل. كاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، و بالعكس، نحو استعمال العين في الإنسان، مثلما ورد في قول أمير المؤمنين علي عليه السلام :«عيني بالمغرب كتب إليّ يُعْلمني...»[١] واستعمال الإنسان في عضو منه، كما في قولك: «ضربت إنساناً» إذا ضربت عضواً منه. هذا هو المعروف بين القوم.

غير أنّ للسكاكي في المقام رأياً خاصاً، و هو أنّ مصحح الاستعمال في مورد الاستعارة هو ادّعاء الفردية والمصداقية، و الظاهر من كلامه أنّ المجاز عنده أيضاً من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بادّعاء أنّه مصداق له، و سيوافيك نصّه.

والظاهر، تبعاً لما حقّقه العلاّمة أبو المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني (المتوفّى عام ١٣٦٢هـ) وسيّدنا المحقّق البروجردي (المتوفّى عام ١٣٨٠هـ) إنّ المجاز مستعمل في معناه الموضوع له .قال الأوّل هناك مسلك آخر و هو انّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصلية ، و مستعملها لم يحدث معنى جديداً و لم يرجع عن تعهده الأوّل بل أراد بها معانيها الأوّلية بالإرادة الاستعمالية على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتي الوضع و الاستعمال.[٢]

توضيحه:أنّ حقيقة المجاز ليست من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له كاستعمال الأسد في زيد الشجاع ابتداء، لعدم حصول الغاية المطلوبة من مثل ذلك الاستعمال، أعني: المبالغة في الشجاعة، أو المبالغة في النضارة والصباحة

١ . نهج البلاغة: قسم الكتب، الرقم ٣٣.
٢ . ابو المجد: وقاية الأ ذهان:١٠٣.

عند إطلاق الملک علی الغلام الوجیه کما في قوله سبحانه: ﴿مٰا هٰذٰا بَشَراً إِنْ هٰذٰا إِلاّٰ مَلَکٌ کَرِیمٌ﴾ [1] بل الغرض إنّما یحصل إذا کان اللفظ مستعملاً في معناه لغایة ادّعاء العینیة بینه و بین المعنی المجازي.

فإنّ الأسد في قوله:

لدی أسدٍ شاکي السلاح مقذّف له لُبد أظفاره لم تقلّم

مستعمل في معناه الحقیقي أعني: الحیوان المفترس لغایة ادّعاء أنّ الرجل المعهود هو من مصادیق ذاک المعنی و لذا أثبت له اللبد والأظفار. فالمجاز مطلقاً لیس من قبیل التلاعب بالألفاظ، بل من قبیل التلاعب بالمعنی، إذ به یحصل الغرض منه و هو المبالغة.

کما أنّ الشمس في قول القائل:

قامت تظلّلني ومن عجب شمس تظلّلني من الشمس

مستعملة في معناها الحقیقیة ولولاه لما کان للتعجّب سبب، لأنّ عاریة لفظها، دون معناها للمرأة المحبوبة لا یفید تعجّباً، لأنّ الاستظلال بالأجسام لیس أمراً غریباً و إنّما الغریب، کون الاستظلال بالشمس عنها.

وکما أنّ البطحاء في قول القائل:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبیت یعرفه و الحلّ والحرم

استعملت في معناها اللغویة و یرید القائل أنّ سیّد الساجدین علیه السلام وصل في الاشتهار والمعرفة إلی حدٍّ حتّی أنّ الأرض و البیت یعرفانه، لا أنّ أهلهما یعرفه ، و هکذا الکلام في تمام المجازات المعتبرة للبلاغة، حتّی فیما یستعمل بعلاقة التضادّ، کالحاتم في البخیل، والأسد في الجبان ویوسف في قبیح المنظر.

فإن قلت: ما ذکرتم إنّما یصحّ في اسم الجنس مثل الأسد، حیث یستعمل

---

۱. یوسف:۳۱.

مطلقاً في الجامع، ثمّ ينطبق على الفرد الحقيقي أو الفرد المجازي، وأمّا مثل حاتم و يوسف اللذين يعدّان علمين فكيف يتصوّر لهما فردان.

قلت: إنّ قوام المجازية فيهما هو ادّعاء العينية و أنّه هو، لا أنّه من مصاديقه كما هو كذلک من راجع وجدانه.

و يمكن تأييد المقال (المجاز مستعمل في المعنى الحقيقي) بالكناية أيضاً فانّها من قبيل الاستعمال في الموضوع له لغاية الانتقال إلى ملازمه من دون علاقة بملزومه فهذا القول يدفعنا إلى القول بأنّ المجاز أيضاً من تلک المقولة، غاية الأمر أنّ الغاية فيها الإنتقال من الملزوم إلى اللازم، وفي المجاز الانتقال من المعنى الحقيقي إلى الفرد الادّعائي.

هذا هو الذي ذكره الشيخ محمّد رضا الاصفهاني في كتابه «وقاية الأذهان»و أوضحه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ

الفرق بين النظرتين

والفرق بين هذا النظر و ما ذهب إليه السكّاكي بأمرين:

الأوّل: أنّ السكّاكي يذهب إلى ما ذهب إليه المشهور من كون المجاز من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و يمتاز عليه بزيادة ادّعاء أنّه من مصاديقه. و أمّا في هذا النظر فاللفظ مستعمل في نفس ما وضع له، لكن بادّعاء أنّ المورد من مصاديقه، فالادعاء هنا قبل الاستعمال، و هناک بعده.

والذي يدلّ على أنّ المجاز عند السكّاكي مستعمل في غير ما وضع له هو نصّ عبارته في «مفتاح العلوم»قال في قسم البيان:«وأمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ماهي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلک النوع، ثمّأخذ في تفسير قيود التعريف وقال:

«وقولي بالتحقيق احتراز أن لا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظراً إلى دعوى استعمالها في ما هو موضوع له».[١]

وما هذا إلاّ لأنّه قال بالادعاء بعد الاستعمال في غير ما وضع له فتبقى الإستعارة في التعريف و إلاّ فلو قال بمثل ما يقوله مشايخنا العظام لخرجت عن التعريف قطعاً، فعدم خروجها عنه رهن كونها استعمالاً في غير ما وضع له من أوّل الأمر.

وأنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرناه في المجازي، تقف على أنّ الحال أيضاً كذلک في الإسناد المجازي و أنّه ليس اسناداً إلى غير ما هو له، بل إلى ما هو له، إذا أُريد من المنسوب إليه، الدخيل في الإسناد، لا العلّة التامّة ففي مثل أنبت الربيع البقل، و أنبت اللّه البقل، فكلّ من نسبتي الإنبات ، نسبة حقيقية من غير فرق بين صدوره من المؤمن أو المعطِّل و إنّما الفرق خطأ المعطِّل، الجهة الإلهية و زعمه انّ نسبة الخلق والإيجاد إلى الربيع، بلا مدخلية للقوة الإلهية و إلاّ فلو أراد تأثير كلّ حسب ما يناسب مقامه لم يكن مجازاً ففي مثل:

أشاب الصغير و أفنى الكبير كرّالغداة و مرّ العشى

النسبة حقيقيّة بشرط أن يقع كلّ في موقفه.[٢]

الثاني: أنّ مصحح الاستعمال عنده ادّعاء المصداقية في خصوص الاستعارة و لكن الظاهر أنّ المصحح مطلقاً، هو ذاک من غير فرق بين الاستعارة والمجاز المرسل. فكأنّ القائل «هو عين» يتصوّر أنّ الرجل لا ذات ولا حيثية له سوى كونه عيناً و مراقباً، فكأنّه بتمام ذاته عين و مراقب.

كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى قثم بن العباس و هو عامله بمكّة: أمّا بعد فانّ عيني بالمغرب كتب إليّ يُعْلمني... إلى آخر الكتاب الذي أوعزنا إليه.

١ . العلاّمة السكّاكي: مفتاح العلوم: ١٥٣، طبعة مصر عام ١٣١٨هـ

٢ . أبوالمجد: وقاية الأذهان: ١٢٩.

وبذلک يظهر أنّ صحّة الاستعمالات المجازية يستند إلى الوضع لأنّه من قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له، ولكن حسنه يستند إلى الطبع والذوق. و بعبارة المصححة هو الوضع منضماً إلى حسن الطبع.

والأولى أن يعرف المجاز بأنّه من قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له، لغاية الانتقال منه إلى غير ما وضع له بادّعاء العينية والمصداقية من غير فرق بين ما يسمّى استعارة أو مجازاً مرسلاً.[١]

***

المقدمة الرابعة: في استعمال اللفظ في اللفظ

وهو على أقسام أربعة:

١ـ قد يطلق اللفظ ويراد شخص اللفظ الصادر من المتكلّم كما في قول القائل: «زيد الذي تكلّمت به لفظ» بحيث يكون الحكم لخصوص ما تكلّم به و أوجده في هذه العبارة.

٢ـ وقد يطلق و يراد مثله، كما إذا قال القائل: «زيد قائم» فقلت: «زيد الواقع في كلامه مبتدأ» فموضوع الحكم ليس خصوص ما تكلّم به اللافظ الثاني، بل شيء مثل الواقع في كلام المتكلّم الأوّل.

٣ـ وقد يطلق و يراد منه صنفه و المراد من الصنف، الطبيعة المقيّدة بقيد لم يخرجها من الكلّية. كما في قول القائل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعل ، فانّ زيداً استعمل في الصنف الخاص، و هو ما إذا وقع بعد الفعل.

ثمّ هو على قسمين: فتارة لا يشمل نفسه، كما في المثال المزبور، و أُخرى يشمله، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع في أوّل الجملة الاسمية، مبتدأ».

١ . كان اللازم إفاضة الكلام في المجاز في الإسناد ولكن أجمل الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ الكلام فيه.

٤ـوقد يطلق ويراد منه نوعه، أعني الطبيعة السارية في كلّ فرد كما إذا قيل: زيد لفظ و المراد ما يصدق عليه لفظ زيد سواء كان نفس الملفوظ، أو مثله، أو صنفه، أو أعمّ.

ثمّإنّه يقع الكلام في هذه الأقسام في مقامين:

الأوّل: صحّة الإطلاق.

والثاني:كونه من قبيل الاستعمال أو لا.

والمهمّ هو الثاني، وأنّه من قبيل الاستعمال مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصّل بين الأقسام وأمّا الإطلاق فيكفي في صحّته، وقوعه، كما في الأمثلة التي مثّلناها مع عدم استنكار العرف و الطبع له خلافاً لصاحب الفصول حيث استشكل في بعض الصور كالأُولى على ما تعرفه و على ذلک فالبحث مركّز على المقام الثاني.

قد ذهب المحقّق البروجردي والمحقّق الخوئي إلى عدم كون أي قسم من هذه الأقسام من قبيل الاستعمال و التحقيق هو التفصيل بين القسم الأوّل و سائر الأقسام، فالأوّل ليس من قبيل الاستعمال، بخلاف الأقسام الباقية فانّها منه و مع ذلک ليس الاستعمال في المقام حقيقياً كما هو واضح، ولامجازياً بمعنى كون الحقيقة معْبراً له، نعم لو فسّر المجاز بالاستعمال في غير ما وضع له، فهو من قبيل المجاز و إليک تفصيلها.

١ـإطلاق اللفظ و إرادة شخصه

قد ظهر:أنّ الاستعمالَ عبارة عن عمل اللفظ في المعنى، و هو يتحقّق بإيجاد المتكلّم نفس اللفظ في الخارج لينتقل المخاطب مع سماعه، إلى الصورة الذهنية للفظ، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى بواسطة الانس الحاصل بينهما، و يقال: عمل اللفظ في معناه، أي صار معْبَراً و وسيلة للانتقال إليه. فحقيقة الاستعمال، إيجاد اللفظ عن مقاطع الفم في الخارج حتى ينتقل منه المخاطب إلى الصورة الذهنية و

منها إلى معنى اللفظ، و إذا كان هذا معنى الاستعمال، فليس القسم الأوّل من قبيل الاستعمال لأنّ المتكلّم ، أوجد اللفظ عن طريق مقاطع الفم في الخارج، و انتقل المخاطب إلى الصورة الذهنية للّفظ، و من تلك الصورة إلى نفس اللفظ الصادر من المتكلّم لا إلى أمر ثالث. ففي الاستعمال ينتقل ذهن المخاطب من الصورة الذهنية للفظ إلى شيء ثالث و هو المعنى بينما هنا ينتقل من الصورة الذهنية للفظإلى مبدئها عن طريق القرينة.

والحاصل أنّ هنا وجوداً خارجياً للفظ، وهو أمر تكويني قائم بالمتكلّم . وصورة ذهنية له حاصلة في ذهن المخاطب، ثمّ انتقال منها إلى اللفظ الصادر من المتكلّم.

فليس المقام من قبيل الدلالة الوضعية ولا من قبيل الاستعمال، لأنّ الدلالة الوضعية عبارة عن دلالة اللفظ على معناه الذي هو غير الصورة الذهنية للفظ، وشخص اللّفظ و ليس هنا شيء وراء الأمرين.

و منه يظهر أنّه ليس من قبيل الاستعمال لأنّه عمل اللفظ في معناه الذي هو شيء ثالث. و بعبارة أُخرى: انّ الاستعمال أمر ثلاثي و هو الانتقال من اللفظ إلى الصورة الذهنيّة له، و منها إلى الخارج و لكن الأمر هنا ثنائي ينتقل من اللفظ إلى الصورة الذهنية و منها إلى اللفظ.

فإن قلت: إذا لم يكن من باب الاستعمال ولا من الدلالة الوضعية فما هو إذاً؟

قلت: إنّ المقام من قبيل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب لينتقل منه إلى نفس الموضوع. أي إلقاء الصورة الذهنية في ذهن المخاطب لينتقل إلى الصورة الخارجية (شخص اللفظ) ثمّ يحكم عليه بأنّه كذا، لا إلقاء نفس الموضوع في ذهن المخاطب كما سيجيء نقله عن المحقّق الخراساني.

وأمّا تسميته دالاً و مدلولاً فبضرب من المجاز، بأن يقال إنّ الصورة

الخارجيّة، بايجاد الصورة الذهنية في نفس المخاطب، صارت دالّة و بما أنّ الصورة الذهنية كاشفة عنها في الآن المتأخّر، صارت مدلولة.

بقيت هنا نظريتان إحداهما لصاحب الفصول والأُخرى للمحقّق الخراساني و إليک بيانهما.

أ: منع صحّة الإطلاق بتاتاً

إنّ صاحب الفصول منع صحّة الإطلاق و الاستعمال من رأس قائلاً بأنّه إن اعتبرت دلالته على نفسه، لزم اتّحاد الدال والمدلول، وإلاّ لزم تركّب القضية اللفظية من جزئين، لأنّ القضية على هذا تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني باختيار كلّ من الشقّين. أمّا الأوّل، فلأنّه يكفي تعدّد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتّحدا ذاتاً. فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، و من حيث إنّ نفسه و شخصه، مراده، كان مدلولاً.

وأمّا الثاني: فلأنّ تركّب القضية من جزئين ـ إذا لم تكن دلالة في البين ـ إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و إلاّ كانت أجزائها الثلاثة تامّة، و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه.[1]

يلاحظ على الأوّل: أنّ عنوان الصادرية أمر منتزع من اللفظ بعد صدوره من المتكلّم، كما أنّ دلالة اللفظ على كونه مراداً، أمر يحكم به العقل بعد الاستعمال، و بعد ملاحظة كونه فعلاً صادراً من الإنسان بلا قرينة ولا طبع، وعندئذٍ كيف يكون مصحّحاً للإطلاق، فانّ مصحّحه يجب أن يكون قبله لا بعده.

ثمّ إنّ المحقّق الاصفهاني صحّح الإطلاق بتجويز اجتماع وصفي الدالّية

١. كفاية الأُصول: ١/٢٠ـ٢١.

والمدلولية في الشيء الواحد، من غير حاجة إلى وجود الكثرة الاعتبارية، قائلاً بأنّ المفهومين المتضائفين ليسا بمتقابلين مطلقاً، بل التقابل في قسم خاص و هو ما إذا كان بين المتضائفين تعاند و تناف في الوجود، كالعلّية و المعلولية، ممّا قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد. لا في مثل العالمية و المعلومية، و المحبيّة والمحبوبية، فانّهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات، كما لا يخفى. والحاكي والمحكي، والدالّ والمدلول، كاد أن يكونا من قبيل القسم الثاني حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه ثمّ استشهد بقوله عليه السلام : «يا من دلّ على ذاته بذاته» و قوله عليه السلام : «أنت دللتني عليك».[1]

و لكنّه غير تام من جهات:

أمّا أوّلاً: فانّ التضايف من أقسام التقابل، الذي هو من أقسام الغيرية بالذات . قال الحكيم السبزواري:

قد كان من غيرية تقابل عرّفه أصحابنا الأفاضل

فامتناع الاجتماع داخل في حقيقة التقابل في جميع أقسامه.

وثانياً: أنّ المجتمع في الواجب عزّاسمه هو ذات العالم والمعلوم، وهما ليسا من المتضائفين ذوي النسبة المتكررة. وأمّا العالمية والمعلومية فهما معنيان انتزاعيان يعرضان له سبحانه في العقل باعتبارات شتّى، ويكفيه التعدد الاعتباري في الذهن.

وثالثاً: أنّ الدلالة لا تنفكّ عن العلم بالشيء بعد العلم بشيء آخر، كالعلم بالنّار بعد العلم بالدخان وعلى ذلک لابدّ أن يكون هناک كاشف ومكشوف و نسبة. والشيء الواحد مع وحدته وعدم تكثّره اعتباراً كيف يكون كاشفاً و منكشفاً.

---

۱ . المحقق الاصفهاني: نهاية الدر اية:۲۲/۱.

ب: أنّه من قبيل نفس إلقاء الموضوع

يظهر من المحقّق الخراساني و تلميذه البروجردي أنّ القسم الأوّل من قبيل إلقاء نفس الموضوع حيث ذكر الأوّل في ردّ نظرية صاحب الفصول أنّ حديث «تركّب القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين» ، إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلاّ كانت أجزائها الثلاثة تامّة، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ نفسه غاية الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه.

يلاحظ عليه: أنّ الهوية الخارية لا تنالها النفس ولا تقع في لوحها.

وإن شئت قلت: أنّ الواجب في القضايا اتّحاد ظرف الطرفين، فالنسبة أو الهوهو إمّا بين الخارجيين أو بين الذهنيين و يمتنع وجود النسبة بين الأمر الخارجي والمحمول الذهني كما لا يخفى.

وحاصل الكلام أنّ ما اخترناه يشترک مع مختار المحقّق الخراساني في نفي كون المقام من الاستعمال و لكنّه يقول بأنّه من قبيل إلقاء نفس الموضوع، و نحن نقول بأنّه من قبيل إيجاد صورة الموضوع في الذهن.

وعلى كلّ تقدير فليس القسم الأوّل من قبيل الاستعمال. ثمّ إنّ أبا المجد الاصفهاني قد ذهب إلى انّه ليس من قبيل الاستعمال قائلاً ذلک لانّ الوضع هو تعهد الاستعمالات بمعنى تعهّد المتكلّم بانّه لا ينطق بلفظ زيد قائم مثلاً إذا أراد إثبات صفة القيام لهذا الشخص وأمّا المقام فهو لا يريد بلفظ زيد إفهام شيء به بل يريد إفهام نفسه ولا الحكم على شيء بواسطة اللفظ.[1]

٢ـ إطلاق اللفظ و إرادة مثله

وأمّا القسم الثاني فيمكن أن يقال إنّه من قبيل الاستعمال، لأنّه إذا قال

---

١ . أبو المجد الاصفهاني: وقاية الأذهان: ١٣٥ـ ١٣٦ ولا يخفى انّ نفي كون المقام من قبيل الاستعمال لا يتعين على تفسير الوضع بالتعدد بل هو كذلک على سائر المباني.

القائل: «زید قائم» و قلت أنت:«زید الواقع في كلامه مبتدأ» ، يكون زيد في الكلام الثاني وسيلة وآلة للحاظ مماثله و تصوّره، ويكون هو دالاً و المماثل مدلولاً فالمماثل هنا بمنزلة المعنى.

و إن شئت قلت: إنّ التلفظ بلفظ زيد، يكون سبباً لإيجاد الصورة الذهنية للفظ في ذهن المخاطب، ثمّهو لا ينتقل من تلك الصورة ، إلى نفس ذاک اللفظ الصادر حتّى يكون من قبيل القسم الأوّل، بل إلى مماثله الذي هو غيره شخصاً. نعم، ليست تلك الدلالة والاستعمال دلالة وضعية أو استعمالاً كذلک، لعدم وضع اللفظ لمماثله، ولا استعمالاً مجازياً لعدم صدق تعريفه عليه و الحاصل أنّ حدّ الاستعمال صادق في المقام دون الأوّل نعم ليس حقيقياً ولا مجازياً بل لأنّ زيداً وضع للشخص الخارجي و إطلاقه و إرادة المماثل أو غيره لا يعدّ من الحقيقة، ولا من المجاز، ،بمعنى كونها معْبَراً لمشابهه، نعم لو فسّر المجاز بكونه استعمالاً للّفظ في غير ما وضع له تصحّ تسميته مجازاً.

وأمّا جعل المقام من قبيل إلقاء الموضوع بنفسه فلوصحّ في القسم الأوّل فهو غير صحيح هنا، لعدم اختصاص الحكم بالملفوظ، بل يعمّ المماثل كما لايخفى.

۳و۴ـ الاستعمال في الصنف والنوع

وأمّا القسم الثالث و الرابع:أعني استعمال اللفظ في الصنف والنوع، كما في قول القائل: «زيد في ضرب زيد فاعل»، أو قول القائل:«زيد لفظ» فحدّ الاستعمال صادق عليهما. لأنّ اللفظ الصادر من المتكلّم ـ و هو الصورة الخارجية للّفظ ـ صار سبباً لإيجاد صورة اللفظ في الذهن، وعندئذٍ ، بدل أن ينتقل المتكلّم منها إلى الشخص الخارجي، ينتقل ـ لأجل القرينة ـ إلى مراد المتكلّم أعني: الصنف أو النوع ولا يقصر ذلک عن الاستعمال أعني: إطلاق اللفظ وإرادة معناه الحقيقي أو المجازي.

وذهب المحقّق الخراساني إلى أنّه من قبيل إلقاء نفس الموضوع إلى المخاطب

خارجاً (وقد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ، وقد حكم عليه ابتداء بدون واسطة أصلاً) لا لفظه. فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلّي اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه.[١]

يلاحظ عليه: أنّه كيف يكون اللفظ الملقى، نفس الموضوع مع أنّ الملقى أمر جزئي شخصي، و الموضوع حسب الفرض أمر كلّي، لأنّ المحمول، محمول على طبيعي اللفظ و صنفه لا على شخصه.

ثمّ إنّ المحقّق البروجردي، صحّح ما ذكره أُستاذه الخراساني بطريق آخر و قال:

إنّ الوارد في ذهنه وإن كان جزئياً لكن السامع يغفل عن التشخصات الزمانية والمكانية وغيرهما فيكون من باب إيجاد الكلّي بذاته و لو قيد بدالّ آخر لفهم منه الصنف.[٢]

قلت: نعترف بالفرق بين الصورة الأُولى والأخيرتين، فإنّ الموضوع هناك نفس اللفظ الصادر ، فقد مرّ أنّه يمتنع إلقاء نفس الموضوع في ذهن المخاطب و إلاّ انقلب الذهن إلى الخارج، و الموضوع هنا أمر كلّي أو صنفي قابل لإيجاده في الذهن بنفسه. و مع هذا الاعتراف يرد عليه أنّ غفلة المخاطب عن الخصوصيات لا يجعل الجزئي الحقيقي كلّياً، والمفروض أنّ الموجود في الذهن من سماع لفظ «زيد في ضرب زيد فاعل» أو سماع «زيد لفظ» أمر جزئي و هو يساوق التشخص.

فإن قلت: على هذا يلزم عدم تصوّر الكلّي بالذات.

قلت: نعم، ما هو المتصوّر بالذات أمر جزئي لأجل وجوده الذهني، و لكنّه

---

١ . كفاية الأُصول: ٢١/١، المطبوع مع حاشية المشكيني، نعم احتمل في آخر كلامه أنّه من قبيل الاستعمال لكن احتمالاً ضعيفاً يعرب عنه قوله. اللّهمّ إلاّ أن يقال:

٢ . المحقق البروجردي: نهاية الأُصول: ٢٨.

يُشارُ به إلى الكلّي كما في قولك:«المعدوم المطلق لا يمكن الإخبار عنه». و المعدوم المطلق في هذه العبارة ليس معدوماً مطلقاً إلاّبالحمل الأوّلي وهو موجود بالحمل الشائع الصناعي، و لكنّه يُشارُ به إلى المعدوم المطلق الذي لا يمكن تصوّره في الذهن بلا واسطة.

فإن قلت: كيف يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، فانّ وجود الطبيعي، عين وجود فرده في الخارج، وإيجاده عين إيجاد فرده، لا يعقل أن يجعل إيجاد الفرد استعمالاً في إيجاد الطبيعي.

قلت:إنّ الفرد وإن كان عين الطبيعي في الخارج، لكنّه غيره اعتباراً والمفروض أنّ الطبيعي المستعمل فيه هنا، أمر اعتباري غير مقيّد بوجوده الذهني ولا الخارجي حتّى يقال: إنّ الفرد عين الطبيعي.

فإذا قال المتكلّم :«زيد» فقد أوجد فرداً من الطبيعة كما أوجدها نفسها بما هي هي، لكن الطبيعي لا ينحصر في ذاک الفرد بل يتعدّد، فلا مانع من جعل ذلک الفرد، استعمالاً في نفس الطبيعة الاعتبارية أي الطبيعة المنفكّة عن كافّة الوجودات. و من المعلوم أنّ الطبيعي بما هو هو، غير مقيّد بالوجود الذهني ولا بالوجود الخارجي.

فإن قلت: هل هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز.

قلت: ليس هو حقيقة ، بل مجاز، لكن لا من قبيل المجاز الذي أوضحنا حاله، أعني: جعل الحقيقة معبراً للمعنى المجازي، بل هو مجاز خاص بطائفة من المستعملين، لأنّ هذه الاستعمالات ليست مشهورة و إنّما تختصّ بطائفة من أهل التحقيق، نعم هو مجاز على مصطلح القوم.

وخلاصة الفرق بين القسم الأوّل والصور الأخيرة الثلاث هو أنّه ليس في الأوّل وراء الصورتين الخارجية والذهنية، شيء حتّى يعدّمستعملاً فيه. وهذا بخلاف الأقسام الباقية فانّ هنا وراء الصورتين أمر ثالث، وهو المثل أو الصنف

أو النوع، يمكن أن يعدّمستعملاً فيه.

ثمّإنّ للمحقّق الخوئي في المقام نظرية خاصة تعلم حالها ممّا ذكرنا فلاحظ.[١]

***

المقدّمة الخامسة:

هل الألفاظ موضوعة لمعانيها من حيث هي هي

أو موضوعة لها من حيث كونها مرادة للافظها؟

ويجب أن يبحث عن جهات:

الجهة الأُولى:

نشأ الانتقال إلى هذه المسألة من سؤال و جواب دار بين المحقّق الطوسي و تلميذه العلاّمة الحلّي كما يظهر من مراجعة كتاب «الجوهر النضيد».[٢]

فقد عرّف المحقّق الطوسي في منطق التجريد الدلالةَ المطابقية، بأنّها دلالة اللفظ على تمام المسمّى، و التضمنية بأنّها دلالة اللفظ على جزئه، و من هنا نشأ إشكال و هو أنّه ربّما يكون اللفظ مشتركاً بين الكلّ و الجزء كما إذا كان لفظ الإنسان موضوعاً للحيوان الناطق، و لخصوص الناطق أيضاً. فعند ذلک ينتقض التعريفان، لأنّ دلالة الإنسان على الناطق تكون دلالة تضمنية و مطابقية.

وقال العلاّمة في كتابه المزبور:«إنّي أوردت هذا الإشكال على المحقّق الطوسي فأجاب بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، و اللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابقي لا يراد منه المعنى التضمّني، فهو يدلّ على

---

١ . المحقق الخوئي: المحاضرات: ١٠٦/١ـ ١٠٨.

٢ . الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٤.

معنى واحد لا غير، ثمّ قال العلاّمة:« وفيه نظر».

ولكن العلاّمة نفسه أجاب عن هذا الإشكال في ضمن كلامه عندما قال بأنّه يجب أنّ تقيّد التعاريف في الدلالات الثلاثة بجملة«من حيث هو كذلک» وعندئذٍ يندفع النقض، لأنّ الدلالة المطابقية عبارة عن دلالة اللفظ على تمام المسمّى من حيث هو تمام المعنى .كما أنّ الدلالة التضمنيّة عبارة عن دلالة اللفظ على جزء المعنى من حيث هو جزء المعنى .و على ذلک فلا ينطبق على دلالة الإنسان على الناطق، إلاّ أحد التعريفين كما لا يخفى.

و قد أجاب المحقّق الطوسي بنفس هذا الجواب عن إشكال أُورد على تعريف المفرد، فقد عرّف المفرد بأنّه الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً. واعترض عليه بعض المتأخرين بلفظ «عبد اللّه» إذا جعل علماً لشخص، فانّه مفرد مع أنّ لأجزائه دلالة ما. وأجاب عنه المحقّق الطوسي بأنّ دلالة اللفظ لمّا كانت وضعية، كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به و يراد به معنى ما، و يفهم عنه ذلک المعنى. يقال له إنّه دالّ على ذلک المعنى، و ما سوى ذلک المعنى ، ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفّظ، لا يقال إنّه دالّ عليه و إن كان ذلک اللفظ أو جزء منه، بحسب تلک اللغة أو لغة أُخرى أو بإرادة أُخرى، يصلح لأن يدلّ به عليه.

وإذا ثبت هذا فنقول، اللفظ الذي لا يراد بجزئه الدلالة على جزء معناه، لا يخلو من أن يراد بجزئه، الدلالة على شيء آخر أو لا يراد، وعلى التقدير الأوّل لا تكون دلالة ذلک الجزء، متعلّقة بكونه جزء من اللفظ الأوّل، بل قد يكون ذلک الجزء بذلک الاعتبار لفظاً برأسه دالاً على معنى آخر بإرادة أُخرى، وليس كلامنا فيه، فإذن لا يكون لجزء اللفظ الدالّ من حيث هو جزء دلالة أصلاً و ذلک هو التقدير الثاني بعينه. فحصل من ذلک أنّ اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه، لا يدلّ جزؤه على شيء أصلاً.[1]

١ . شرح الإشارات:١/ ٣١ـ ٣٢.

والحاصل أنّ اللفظ إمّا أن يتلفّظ به علماً، فعندئذٍ يكون مفرداً لا يدلّ جزء لفظه على جزء معناه، و إمّا يتلفّظ به بما أنّه مركّب من لفظين مستقلّين، لكلّ معنى خاص، و إن أُضيف أحدهما إلى الآخر، فعندئذٍ و إن كان يدلّ جزء لفظ على جزء معناه، لكنّه لا يكون مفرداً.

فالظاهر من عبارة المحقّق الطوسي أنّه ممّن ذهب إلى أنّ الدلالة اللفظية تابعة لإرادة المتلفّظ. و لأجل ذلک أوضحه صاحب المحاكمات في محاكماته بين شارحي الإشارات: الإمام الرازي والمحقّق الطوسي بقوله: لمّا كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة، ووضعية، كانت موقوفة على إرادة المتلفّظ ذلک المعنى إرادة جارية على قانون الوضع، إذ الغرض من الوضع تأدية ما في الضمير. و ذلک يتوقّف على إرادة اللافظ فمالم يرد المعنى من اللفظ لم تجد له دلالة عليه.

ثمّ أورد عليه بأنّه لم يفرق بين الدلالة و الاستعمال، فانّه في إطلاق اللفظ و إرادة المعنى و أمّا دلالته فلا تعلّق لها بالإرادة أصلاً.[1]

الجهة الثانية:

إنّ كلّ من فسّر الوضع بالتعهد والالتزام بأنّه كلّما أطلق اللفظ أراد منه المعنى، كـالمحقّق النـهاوندي ﷺ والمحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ لا مناص له عن القول باختصاص الدلالة الوضعية[2] بصورة قصد التفهيم و إرادة المعنى من اللفظ بنحو من الأنحاء الآتية و لعلّ كونها قيداً للعلقة أوضح، فانّ الالتزام و التعهد إنّما يتعلّقان بالأمر الاختياري، و ما يقع تحت اختيار الواضع هو ذاک. و أمّا الالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر منه عن غير شعور أو اختيار، فلا يعقل أن يكون طرفاً للالتزام و الاختيار. و بالجملة، إنّما يتعلّق الالتزام بفعل

---

١ . شرح الإشار ات:٣٢/١.

٢ . سيوافيک أنّ الدلالة الوضعية عند هذين العلمين هي الدلالة التفهيمية عندنا فانتظر.

الإنسان لا بفعل غيره. وفي أفعال النفس، يتعلّق بالاختياري منها لا بالخارج عنه، كالنطق نائماً و ساهياً.

و لكنّک عرفت ضعف المبنى و أنّ الوضع التعييني لو قلنا بوجوده ليس إلاّ تعيين اللفظ في مقابل المعنى، وأمّا التعهّد والالتزام بأنّه متى أطلق اللفظ أراد منه ذاک المعنى، فهو من قبيل الغايات، بل ربّما يكون مغفولاً عنه.

كما قد عرفت أنّ كيفية الدلالة والانتقال من الألفاظ إلى المعاني و من سائر الدوال إلى مداليلها على نهج واحد. فهل ترى تعهداً من ناصب العلامة على رأس الفرسخ، بل ليس هنا إلاّالمواضعة على الانتقال من رؤيته إليه، من غير فرق بين الناصب وغيره من المارّة.

الجهة الثالثة:

إنّ كون الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة يتصوّر على وجوه خمسة:

الأوّل: أخذ مفهوم الإرادة بالحمل الأوّلي جزءاً للموضوع و هو ممّا لا يلتزم به أحد.

الثاني: كونها موضوعة للمعلوم بالذات بقيد كونه مراداً بالحمل الشائع، و المعلوم بالذات هو الصور العلمية الذهنية التي تعلّقت بها الإرادة، لأنّ الإرادة لا تتعلّق بالذات إلاّبالصور الذهنية، فلفظ «القائم» في قولنا«زيد قائم» موضوع للصورة الذهنية منه مع تعلّق الإرادة بها.

و هذا يستلزم انقلاب الأخبار الخارجية إلى الأخبار الذهنية، إذ على هذا يكون «زيد قائم»، بموضوعه و محموله و هيئته، حاكياً عن الأُمور الذهنية، لأنّ المفردات موضوعة لما هو المراد بالذات، وما هو المراد بالذات في الصورتين هو الصور العلمية.

الثالث: كونها موضوعة للمعلوم بالعرض، أعني: القيام الخارجي الذي

تعلّقت به الإرادة، بواسطة الصورة العلمية، وهذا يستلزم عدم صحّة الحمل إلاّ بالتجريد ضرورة أنّ المركّب من أمر خارجي وأمر ذهني لا يصحّ حمله على الخارج إلاّبالتجريد، فإنّ القيام و إن كان موجوداً في الخارج، إلاّ أنّ الإرادة التي اتّصف بها القيام، ذهنية.

وبالجملة: كون الموضوع له هو المعنى المراد بالحمل الشائع الأعم من الذاتي والعرضي، يستلزم انقلاب الأخبار الخارجية إلى الأخبار الذهنية، أو يتوقّف صحّة الأخبار على التجريد في ناحيتي الموضوع و المحمول.

الرابع: أن يكون الموضوع له هو ذات المعنى حالَ كونه مراداً على نحو الحينية، بحيث يكون القيد والتقيّد خارجين عن المعنى، لا أن يكون الموضوع له هو المعنى بقيد كونه مراداً على نحو المشروطة حتّى يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلاً على نحو القضية المشروطة. فاللفظ و إن لم يكن موضوعاً للمعنى المقيّد بالمراد، و لكنّه على وجه لا يصدق إلاّعليه، ولا يصدق على غيره. والفرق بينهما كالفرق بين قولنا:«كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب، وكلّ كاتب متحرّك الأصابع مادام كاتباً» فالمحمول في الأوّل أعني: متحرّك الأصابع» ـ غير مقيّد بالكتابة، لكنّه على وجه ليس له سعة بحيث يشمل غير هذه الصورة، أي المتحرّك حال الكتابة. بخلاف الثاني، فانّ ثبوت التحرّك مقيّد بكونه كاتباً. والمحمول في الأوّل مطلق و لكن له ضيق ذاتي غير صادق على غير ذاك المورد.

وعلى هذا يكون الموضوع له حصّة من المعنى الطبيعي لا جميع الحصص، فانّ الموضوع له هو المعنى المقترن بإرادته. والوجه في ذلك أنّ الغاية من الوضع يجب أن تكون أمراً اختيارياً و ليس هو إلاّ أنّه كلّما أطلق الواضع أو غيره، كان مريداً لذاك المعنى و مفهماً إيّاه، فإذا كانت الغاية من الوضع هو ذاك الهدف فلا محالة يتضيّق المعلول ـ أعني الوضع ـ بتضيّق علّته، فانّ العلّة الغائية، لمّا كانت إحدى العلل و سبباً لفاعلية الفاعل، فلا محالة يتضيق المعلول تضييقاً ذاتياً

بضيقها، و يختصّ المعلول بمورد العلّة.

وإلى ذلک يشير المحقّق الاصفهاني في تعليقته حيث قال: أن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الذي تتعلّق به الإرادة الاستعمالية، فهو إشارة إلى ذات الخاص[١]، لا بوصف الخصوصية، وفائدته عدم الاختصاص الوصفي بين اللفظ والمعنى الذي لا يتخصص بالمرادية.[٢]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّا لم نتحقق بعد للحينية معنى محصّلاً و إن أصرّ عليها المحقّق ضياء الدين العراقي ـ قدس الله سرّه ـ بل بنى على صحّتها أُموراً في الأُصول. 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 العامّة فما معنى هذا التذبذب بين المشروطة والمطلقة، و إن نطق به المنطقيون.

وبعبارة أُخرى: إنّ القول بأنّ المحمول هو المتحرّک المقترن بالكتابة لا يخلو عن إبهام، لأنّ المحمول إمّا مقيّد بالاقتران بالكتابة أو لا، وعلى الأوّل تعود الحينية إلى المشروطة، وعلى الثاني يكون المحمول مطلقاً صادقاً في كلتا الحالتين: حالة وجود الكتابة و عدمها.

وبذلک تبيّن عدم تمامية قوله:«إنّ الموضوع له هي المعاني حال كونها مرادة ، لا مقيّداً بها» فانّ نفس الأمر لا يخلو عن أمرين: إمّا أن يكون المعاني مقيّدة بها، أو غير مقيّدة وعلى الأوّل تكون القضية مقيّدة، وعلى الثاني مطلقة شاملة لكلتا الصورتين. وما يقال من أنّ الموضوع هو الحصّة التوأمة بالإرادة لا الطبيعة المطلقة، ولا الحصّة غير التوأمة، غير تام، لأنّ المعنى لمّا كان ذا حصتين، حصّة توأمة بالإرادة، وحصّة غير توأمة فتخصيص الوضع بإحدى الحصّتين يحتاج إلى مقيّد و

١ . أي المعنى في ظرف الإرادة.

٢ . المحقق الاصفهاني: نهاية الدراية: ٢٤/١.

مخصِّص.

و ثانياً: أنّ الغاية من الوضع ليست منحصرة في الإفادة و الاستفادة، بل للوضع غاية أُخرى هـي إحـضار المعنى في ذهن المخاطب كلّما سمعه من لافظه سواء أكان عن شعور أو لا عن شعور.

وبعبارة أُخرى: الغاية من الوضع هو تصوّر المعنى و أمّا الإفادة والاستفادة فيحقّقان بالأُصول العقلائية.

توضيحه: أنّ تنبيه المتكلّم السامع، بأنّه يريد الأمر الفلاني و استفادة السامع ذلک، يتوقّف على أمـرين: تصوّر المعنى المقصود أوّلاً، و الدلالة على أنّ المعنى المتصوّر هو مراد المتكلّم ثانياً. والأوّل مستند إلى الوضع، و الثاني يحصل بالاتّكاء على الأُصول العقلائية في مقام التخاطب، وهي كـون المـتكلّم عـاقلاً حكـيماً، والفـرد الحكيم لا يعبث ولا ينقض الغرض، ولو كان مراده غير المعنى المقصود الوارد في ذهن السامع، لوجب التـنبيه عليه.

وثالثاً: أنّ الغاية من الوضع هو إفادة ذوات المعاني والحقائق بماهي هي، لا بما هي مرادة المتكلّم فإذا قال القائل: «الماء رطب» فإنّه يرد الحكم على ذات الماء بالرطوبة، لا على الماء المراد و يتّضح ذلک إذا كان المتكلّم معلّماً للعلوم الحقيقية والرياضية، فهو يريد أن يحكي عن القواعد الحاكمة على الطبيعة الخارجية، لا القـواعـد المرادة، بل كونها مرادة له كالحجر في جنب الإنسان.

الخامس: أنّ الوجوه المزبورة مبنية على كون الإرادة مأخوذة في الموضوع له. و هناک احتمال خامس و هو أن تكون قيداً للعلقة الوضعية، فالعلقة مختصّة بصورة خاصّة و هي مـا إذا أراد المـتكلّم تـفهيم المـعنى بـاللفظ فالإرادة من قيود العلقة الوضعية لا من خصوصية المعنى لا قيداً ولا جزءاً. كالواجب المشروط على القول المشهور فانّ الاستطاعة قيد للوجوب وإن كان يسري إلى المادة أعني: الحجّ.

والدليل عليه: أنّ الوضع أمر اعتباري، و الأمر الاعتباري يتبع الغرض

الداعي إليه في السعة و الضيق، و الزائد على ذلک لغو. و الغرض الباعث للواضع على الوضع هو قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آلة لإحضار معناه في الذهن عند إرادة تفهيمه، فلا موجب لجعل العلقة الوضعية أوسع من ذلک.

وإلى ذلک يشير المحقّق الاصفهاني بقوله: «العلقة الوضعية متقيّدة بصورة الإرادة الاستعمالية، وفي غيرها لا وضع، وما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرّد سماع اللفظ من لافظ غير شاعر فمن جهة انس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادة معناه».[1]

يلاحظ عليه: ما عرفت من أنّ الغاية إنّما هي إفادة الحقائق الواقعية بما هي هي لا بما هي مرادة كما عرفت في قولنا:«الماء جسم رطب سيال».

أضف إلى ذلک ما ذكرنا من أنّ الغرض الأوّل من الوضع هو إحضار المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه في مرتبة أُخرى إلى كونه مراداً للمتكلّم. وتلک الإرادة لا تُعْلَم من الوضع بل من الأُصول العقلائية.

فتبيّن أنّه لا وجه للقول بوضع الألفاظ للمعاني المرادة أو كون الدلالة تابعة للإرادة.

الجهة الرابعة:

أنّ الدلالة تنقسم إلى تصوّرية و تفهيمية و تصديقية.

أمّا الأُولى: فهي عبارة عن دلالة اللفظ على معناه عند سماعه.

و إن شئت قلت: الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ. وهي لا تتوقف على شيء ماعدا العلم بالوضع. و لأجل ذلک ينتقل الذهن إلى المعنى بمجرّد السماع و لو من لافظ غير شاعر.

---

١ . المحقق الاصفهاني: نهاية الدراية: ٢٣/١.

أمّا الثانية: أعني الدلالة التفهيمية فهي عبارة عن دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم أراد تفهيم المعنى للغير.

وهذه الدلالة تتوقف ـ مضافاً إلى كون المتكلّم عالماً بالوضع ـ على إحراز أنّه في مقام التفهيم، فلو لم يحرز، كما إذا احتمل أنّه يتكلّم لأجل تعلّم اللغة و تمرين الخطابة، أو كانت هناك قرينة على أنّه ليس في ذاك المقام، لا تكون هناك تلك الدلالة.

وأمّا الثالثة: أعني الدلالة التصديقية، فهي عبارة عن دلالة اللفظ على أنّ الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدّية، وهي تثبت بالأصل الحاكم في مقام المحاورة من أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية. والأصل إنّما يجري إذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف، كالمخصّص و المقيّد، بعد ورود العام والمطلق، فانّ الورود يكشف عن عدم التطابق، وأنّ إلقاء الكلام على وجه العموم كان لأجل ضرب القاعدة حتى يتمسّك به في الموارد المشكوكة، كما سيوافيك بيانه في محلّه.

ثمّ إنّه ربّما يوضع مكان الدلالة، الإرادة ، و يقال: الإرادة التصوّرية والإرادة التفهيمية و الإرادة الجدّية. و تفسّر الأُولى بإرادة استعمال اللفظ في المعنى، و الثانية بإرادة تفهيم المعنى الذي استعمل فيه اللفظ والثالثة بإرادة المعنى الذي استعمل اللفظ فيه جدّاً و حقيقة.

و بما ذكرنا يظهر أنّ الدلالة الوضعية، هي نفس الدلالة التصوّرية لما عرفت من وضع الألفاظ على الحقائق المعراة عن كلّ قيد، فالانتقال إلى ذات المعنى من سماع اللفظ يستند إلى الوضع. خلافاً لمن قال بأنّ الدلالة التصوّرية ليست مستندة إلى العلم بالوضع ، بل هي من جهة الأُنس الحاصل من كثرة الاستعمال أو من أمر آخر.[1]

١ . المحقّق الخوئي: المحاضرات: ١١١/١.

يلاحظ عليه : أنّه لولا الوضع، لما حصل الانتقال في المراحل الابتدائية و لما حصل الأُنس وأعجب منه أنّه نقض كلامه هذا في موضع آخر عند تعريف الدلالة التصوّرية حيث قال: وهي (الدلالة التصوّرية) لا تتوقّف على شيء ماعدا العلم بالوضع، فهي تابعة له.[١]

نعم على ما سلكه في تفسير الوضع من أنّه الالتزام والتعهد، تكون الدلالة الوضعية عبارة عن الدلالة التفهيمية، فإنّ الالتزام لا يتعلّق إلاّ بأمر اختياري، وأمّا دلالة اللفظ على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، فلا يمكن أن يكون متعلّقاً للالتزام.

الجهة الخامسة:

قد عرفت كلام المحقّق الطوسي عند الذبّ عن الإشكال المتوجّه إلى تعريف الدلالات، و تعريف المفرد، و الظاهر من كلامه هو أنّ الدلالة التصوّرية تتوقّف على إرادة اللافظ، وإلاّ لم تندفع الإشكالات الواردة على التعاريف. فلاحظ الإشكال المتوجّه إلى تعريف المفرد فانّه إنّما يندفع إذا كانت الدلالة تابعة لإرادة اللافظ فإذا قال: «عبد اللّه». وأراد منه المعنى العلمي، أعني: الشخص الإنساني، فليس له إلاّ معنى واحد، و هو الإنسان الموجود في الخارج. و معه لايتصوّر الدلالة التضمنية، وإنّما هنا دلالة مطابقيّة: الدال واحد والمدلول فارد.

وإن أُريد منه المعنى الوصفي التركيبي أي من هو عبد اللّه سبحانه، فهناک دالاّن ومدلولان فلا تجتمع الدلالة المطابقية مع التضمنيّة أبداً.

فتفسير المحقّق صاحب الكفاية[٢] الدلالة في كلام العلمين بالدلالة التصديقية، غير مطابق لكلامهما.

---

١. المصدر السابق: ١٠٩.

٢. كفاية الأُصول: ٢٣/١، الطبعة المزينة بحواشي المشكيني رحمه الله.

أضف إليه أنّ التبعية فيها ليست أمراً مختلفاً فيه حتّى يتميز العلمان بالقول بها، مضافاً إلى أنّ الدلالة التصديقية، لا تعقل إلاّ في الجمل والمركّبات و مورد النقض عبارة عن المفردات كما لا يخفى.

وأضعف منه ما عن المحقّق الخوئي [۱] من أنّ مقصودهما أنّ العلقة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، مع أنّه ليس في كلامهما المنقول أثر من هذا.

***

المقدمة السادسة:

في وضع المركّبات

ربما نسب إلى بعض الأُدباء [۲] القول بوضع خاص للمركّبات وراء المفردات. ولكن النسبة غير ثابتة ، و نقول في بيان ذلک:

إنّ المركّب لا يخلو من أوضاع ثلاثة، فقولنا: «زيد إنسان» يشتمل على أوضاع ثلاثة: فلزيد وضع، ولإنسان وضع آخر، وكذا للهيئة الاسمية وضع ثالث. و ربّما تزيد الأوضاع على الثلاثة، كما إذا كان المحمول مشتقاً، مثل قولنا:«زيد قائم» فإنّ لـ«قائم» وضعاً بحسب المادّة، و وضعاً بحسب الهيئة. وربّما تزيد على الأربعة وتصل إلى خمسة، كما إذا كان كلاهما مشتقين، مثل قولنا:«الضارب متعجّب»، فلكلّ من المبتدأ والخبر وضعان، و للهيئة الإسمية وضع آخر. وهكذا قد يزداد عدد الأوضاع بحسب الكلمات.

---

۱ . تعاليق الأجود، ص ۳۱ ،نعم مقتضى ما اختاره في تفسير الوضع من أنّه عبارة عن الالتزام بإرادة المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظٍ مخصوص ،كون الدلالة الوضعية مختصة بصورة قصد التفهيم إذ لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه ولو صدر من لافظ من غير شعور واختيار لما عرفت من أنّه يتعلّق بأمر اختياري لا بما هو خارج عن إطاره.

۲ . يعلم من كلام ابن مالک في شرحه على المفصّل أنّ النظرية ليست حديثة بل لها جذور في تاريخ دراسة الأدب العربي.

وعندئذ يقع الكلام في أنّ للمركّب وراء هذه الأوضاع، وضعاً آخر، باعتبار وضعه من حيث المجموع من المفردات والهيئات أو لا. التحقيق هو الثاني و ذلک لوجوه:

١ـ إنّ وضع كلّ جزء من أجزاء الجملة ـ مادّة و صورة ـ لمعناه، و وضع نفس الهيئة الاسمية، للمعنى الخاص، كافل لما يحتاج إليه الإنسان في مقام التفهيم. وعندئذ يكون وضع المجموع من حيث المجموع أعني الثلاثة أو الأربعة أو الخمسة أمراً بعيداً عن وضع العقلاء.

٢ـ لو صحّ لزم الانتقال إلى المعنى مرّتين في آن واحد، لفرض وضع المفردات مرّة، و المجموع من حيث المجموع مرّة أُخرى. و هذا يكون نظير ما إذا أتى الإنسان أوّلاً بأسماء كلّ عضو من أعضاء الإنسان، ثمّ أتى بلفظ الإنسان الجامع للأعضاء كلّها مرّة ثانية.

يلاحظ عليه: أنّ الانتقال معلول للأُنس الحاصل من الاستعمال المعلول للوضع، و تعدّد الوضع لا يوجب تعدد الأُنس فلا يلزم الانتقالان.

٣ـ و نقل عن ابن مالک في شرحه على المفصّل وجه آخر. و حاصله أنّه لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم يسبق إليه، إذا المركّب الذي أحدثناه، لم يسبق إليه أحد.

توضيحه: أنّ هيئة الجملة الاسمية و إن كانت واحدة مشتركة بين الجميع، إلاّ أنّ موادها مختلفة، من زيد و عمرو و قيام و قعود... و ما يمكن توصيفه نوعياً إنّما هو الهيئات لا المواد، إذ ليست هناک جامع نوعي تجتمع تحته المواد، لكي يشار به إليها.وهذا بخلاف الهيئات فانّ لها هيئة نوعية تشمل كلّ هيئة وجدت في أيّ مادّة من المواد. فلو كان للمجموع من المواد والهيئة وضع، للزم الالتزام بوضع كلّ جملة جملة، وضعاً شخصياً. وهو مع امتناعه، يستلزم ما ذكره ذلک الأديب، أعني كون الجمل المحدثة جملاً غير موضوعة، كما لا يخفى.

و بالجملة: الجمل الاسمية المخترعة التي لم يسبق إلى التكلّم بها أحد كما في قولنا: «القنبلة الذرية مدمِّرة» لو احتاجت إلى الوضع الجملي لزم عدم استعمالها لافتراض كونها مبدعة مستحدثة لم تنل يد الوضع لوضعها و هو كما ترى.

تتميم: إنّ من الكلمات المشهورة بين الأُدباء والأُصوليين أنّ وضع المواد شخصي و وضع الهيئات نوعي بمعنى أنّ المواد موضوعة بوحدتها الشخصيّة، و الهيئات موضوعة بجامعها العنواني. و لكنّه أيضاً لا يخلو عن إبهام: فإن أُريد من نوعية الوضع في الهيئات، عدم اختصاصها بمادّة معيّنة ، كهيئة «فاعل»، فالمادّة أيضاً غير مختصة بهيئة معيّنة، فانّ المادة غير مختصة بهيئة معيّنة فانّها متشكّلة بأشكال مختلفة من ماض و مضارع....

وإن أُريد من شخصية الوضع في المواد، امتياز كلّ مادّة عن الأُخرى، فالهيئات، كلّ واحدة منها، ممتازة عن الأُخرى، فهيئة الفاعل غير هيئة المفعول.

والأولى أن يقال: إنّ المادة حيث يمكن لحاظها استقلالاً بلا هيئة، فيمكن الوضع لشخص كلّ مادة، و لأجله قالوا الوضع شخصي. والهيئة حيث لا يمكن لحاظها استقلالاً، بل تلاحظ في ضمن مادة. فالوضع لها في ضمن مادة معيّنة يوجب عدم إطرادها في مادة أُخرى، فيجب أن يكون وضعها بشكل آخر، و يقال: هيئة فاعل و ما يشبهها. و هذا معنى نوعية الوضع في الهيئة، فليس الوضع متعلّقاً لهيئة شخصية قائمة بمادة معلومة، بل لها و لما يشبهها.[1]

بخلاف المادة فانّها قابلة للحاظ استقلالاً كما هو الحال في وضع المصادر والحاصل أنّ لحاظ الهيئة في ضمن أيّ مادة يوجب اختصاصها بتلك المادّة فوضعها في ضمنها يختصّ بها ولا يعمّها في ضمن مادة أُخرى و بما أنّ لكلّ من الهيئة و المادة معنى تكون الهيئة محبوسة في ضمن تلك المادة ولا مناص من عطف جملة «و ما يشبهها» عليه و هذا بخلاف المادة فانّها قابلة للحاظ استقلالاً و لا

١ . نهاية الدراية: ٢٧/١.

تكون المادة مقيّدة بالهيئة لعدم المعنى لها فيها بل هي لأجل إمكان التنطق بها و بذلک يعلم جواب الإشكال التالي.

إنّ المادّة أيضاً لا يمكن لحاظها إلاّ في ضمن الهيئة فصار حكمها حكم الهيئة.

قلت: إنّ هيئة المصدر ليس لها دخل إلاّ في إمكان التنطق، فلا دخالة لها في كونها ضمن مادة.ولو كان لها دخالة، لما كان المصدر أصلاً في الكلام. فصحّ أنّ المادة صالحة للحاظها و تـنطقها مسـتقلاً، فـيكون وضـعها شخصياً. بخلاف الهيئة، فإنّها لا يمكن لحاظها مستقلّة، ولأجل أنّ المادة فيها ذات معنى تكون الهيئة متقيّدة بها و لأجل ذلک يجب أن يعطف عليها لفظة «وما يشبهها».

أضف إلى ذلک، أنّ المواد التي تعرضها الهيئة، أُمور غير متناهية عرفاً، فوضع الهيئة وضعاً شخصياً يوجب تخصّصها بتلک المادة.فيستدعي ذلک وضعها للمادة الثانية والثالثة و هكذا، كلّ منها على حدة، و هو مـوجب للعسر، إن لم يكن أمراً ممتنعاً عادة.

وهذا بخلاف المادة، فانّ الهيئة التي تعتورها، محدودة في صيغ معيّنة، فلا مانع من وضع المادة شخصياً في تلک الصيغ المحدودة و إن أخذ وقتاً من الواضع لكنّه ليس بأمر غير ممكن عادة، و مع ذلک ليس بمحتاج إليه لما عرفت من أنّ وضع المصدر كاف في وضع المادة الموجودة في الصيغ المختلفة.

***

المقدمة السابعة:

في علائم الوضع

الأوّل: التبادر

ليس المراد سبق أحد المعاني إلى الذهن أسرعَ من الآخر و إلاّانتقض بالمشترک اللفظي إذ ربّـما يكـون لبعض سبق على البعض الآخر لمناسبات شتّى مع أنّ الجميع معان حقيقية بل المراد سبق المعنى من اللفظ عند الإطلاق، بنفسه، من غير قرينة.

وإن شئت قلت: انسباق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ، لا عن القرينة بحيث كان السبق مسـتنداً إلى اللفظ نفسه لا إلى القرينة، فيكون دليلاً على أنّه موضوع له، إذ ليس لحضور المعنى منشأ إلاّ أحد الأمرين: إمّـا القرينة، أو الوضع ، فإذا انتفى الأوّل ثبت الثاني.

نعم، أنّ التبادر يكون كاشفاً عن الوضع إذا كان سبق المعاني من الألفاظ أمراً مرتكزاً في النفس، كما إذا نشأ السامع بين أهل اللغة، و ترعرع فيهم و تربىٰ بين ظهرانيهم.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير الموضوع له يكون للتبادر معنى صحيح و أمّا لو قلنا بأنّه أيضاً استعمال في نفس الموضوع له، لكن بادّعاء أنّ ما ليس مصداقاً له حقيقة، أنّه مصداق له فلا يكون في ظرف الاستعمال معنييان بل معنى واحد فلابدّ أن يقيّد التبادر بانسباق نفس المعنى مجرّداً عن الادّعاء كما لا يخفى و بذلک يعرف حال ما حكاه السيّد الأُستاذ عن المحقّق البروجردي و إن لم يصرّح باسمه.[1]

١ . تهذيب الأُصول: ٥٦/١، ولاحظ نهاية الأُصول٣٢، و لعلّ ما في الأوّل، أوضح لبيان مقصد السيّد البروجردي.

الإشكال على العلامة بالدور

قد أُورد على كون التبادر علامة للوضع بأنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر، و هو متوقّف على العلم بالوضع، إذ لولا العلم بأنّ اللفظ موضوع لذاک المعنى، لما تبادر.

و أُجيب عنه بأنّ المراد من التبادر، إمّا التبادر عند المستعلم الجاهل بالوضع أو عند غيره و على كلّ تقدير يرتفع الدور أمّا على الثاني باختلاف الموقوف و الموقوف عليه جوهراً، لأنّ العلم بالوضع عند المستعلِم يتوقّف على التبادر عند العالمين بالوضع، وهو لا يتوقّف على علم الجاهل المستعلم بالوضع بل يتوقّف على علمهم بالوضع من أيّ منشأ حصل فجاء التغاير.

وأمّا إذا كان المراد التبادر عند المستعلم، فالتغاير بالإجمال والتفصيل، وهو أنّ العلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر عند ذاک الشخص، وهو غير موقوف على ذاک العلم بل على العلم الإجمالي الارتكازيّ.[1] بالوضع، إذ المفروض أنّ المستعلم من أهل اللسان فله علم بالوضع ارتكازاً و إن لم يلتفت إليه تفصيلاً، كعلم الأطفال بمعاني اللغات و الألفاظ و إن لم يتوجّهوا تفصيلاً إلى وضع الألفاظ لمعانيها.

ثمّ إنّ المحقق العراقي جاء بوجه آخر و قال: إنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر حتى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيلي، لأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالنوع ولا

---

١ . المراد بالعلم الإجمالي هنا هو العلم الارتكازي الحاصل للإنسان الناشئ بين أهل اللغة من لدن صباه و إن كان غير ملتفت إلى علمه بالوضع ، وهو غير العلم الإجمالي الرائج في باب الاشتغال و الحاصل أنّ أهل اللغة من نعومة أظفارهم إلى كهولتهم يتعلّمون اللغة من آبائهم و أُمّهاتهم و أ بناء مجتمعهم ويكون لهم عند ذاک علم بوضع الألفاظ لمعانيها لكن علماً ارتكازياً إجمالياً من غير التفات تفصيلي إلى ذلک العلم.

بالصنف.ولا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر، للعلم الشخصي الذي يتوقّف عليه التبادر.[١]

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

حول الدور المتوهّم في الشكل الأوّل

و لما انجرّ الكلام إلى رفع الدور عن كون التبادر علامة الوضع، لا بأس بالإشارة إلى رفع الدور المتوهّم في الشكل الأوّل، حيث إنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكلّية الكبرى، و العلم بكلّيتها موقوف على العلم بثبوت الحكم بجميع أفراد الأوسط، الذي من جملتها الأصغر. فلو استند العلم بالنتيجة إلى العلم بالكبرى لزم الدور. وقد روي أنّ الشيخ العارف أبا سعيد أبا الخير [٢] أورد تلك الشبهة على رئيس الحكماء «أبي علي سينا» لإثبات أنّ الفكر غير موصل للإنسان إلى إدراك حقائق الأشياء قائلاً بأنّ الاستنتاجات كلّها من طرق الأشكال الأربعة، و الثلاثة الأخيرة تنتهي إلى الشكل الأوّل و هو مستلزم للدور و إليک نصّ كلام هذا الشيخ العارف قال: إيّاک أن تعتمد على العلوم العقليّة فانّ أوّل البديهيات هو الشكل الأوّل والاستنتاج منه مستلزم للدور، لأنّ ثبوت النتيجة يتوقّف على كلّية كبراه، ولا تصير كبراه كلية حتّى يكون الأكبر صادقاً على الأصغر، لأنّ الأصغر من جملة أفراد الأوسط.

وكان الشيخ أبو سعيد يريد أن يقول إنّ المواد التي تتألّف منها الأقيسة خمس، و القسم الشعري و المغالطي منها خارجان عن حيّز الاعتبار، و الجدل

---

١ . المحقّق العراقي: بدائع الأ فكار:٩٧/١.

٢ . صوفيّ نيسابوري، من أكابر مشايخ العرفان و التصوّف في القرن الخامس الهجري ولد عام ٣٥٧وتوفي عام ٤٤٠هـ

لإسكات الخصم و تبكيته، والخطابي لأجل إقناع النفوس العاجزة عن إدراک اليقينيات، فبقي القياس البرهاني و هو يصاغ بأحد الأشكال الأربعة، وأفضلها هو الشكل الأوّل ، و هو لا ينتج لاستلزامه الدور.

و سيوافيک جواب الشيخ أبي علي عن الشبهة بنصّه.

وقد روى الشيخ محمد التنكابني في قصص علمائه حكاية لطيفة في أحوال الشيخ خليل القزويني و قال ما هذا تعريبه بتلخيص:

إنّ الشيخ خليل القزويني [۱] كان ممن يجوز الترجيح بلا مرجّح مستدلاً بأنّ الإنسان الجائع يختار أحد الرغيفين والهارب يختار أحد الطريقين بلا مرجّح عند التسوية، وكان يعتقد ببطلان الشكل الأوّل وعدم صلاحيته للاستدلال لأنّه مستلزم للدور.

و لما وصلت شبهة الشيخ إلى اصفهان شنّع عليه المحقّق الآغا حسين الخونساري [۲] وأضرابه و فندوا شبهته، و لما وقف القزويني على أنّ الخونساري قد أجاب عن إشكاله، سافر إلى اصفهان و لمّا دخل المدرسة، لقى أحد تلاميذ الخونساري أعني: الشيخ ميرزا محمّد بن حسن الشيرواني [۳] و عرّف نفسه و أنّه جاء ليناظر الخونساري، فسأله الشيخ الشيرواني: لما إذا يكون الشكل الأوّل عقيماً غير منتج؟فقال: لأنّه مستلزم للدور، والدور باطل، فالشكل الأوّل باطل. فقال الشيرواني: إنّک تستدلّ على بطلان الشكل الأوّل بالشكل الأوّل لأنّ ما ذكرته من الاستدلال عين الشكل الأوّل، فكيف تبرهن بالاستدلال على بطلان الاستدلال، و

۱ . ملا خليل بن غازي من تلاميذ الشيخ بهاء الدين و المحقّق الداماد، توفي عام ۱۰۸۹هـ

۲ . المحقّق حسين الخوانساري مؤلّف مشارق الشموس في شرح الدروس توفي عام ۱۰۹۹هـ وهو والد المحقّق جمال الدين خوانساري صاحب الحاشية على الشفاء المتوفى عام ۱۱۲۱ أو ۱۱۲۵هـ

۳ . شيرواني الأصل و المولد أُستاذ المولى ميرزا عبد اللّه التبريزي مؤلّف رياض العلماء توفي عام ۱۰۹۸ أو ۱۰۹۹هـ و كان صهراً للمولى محمد تقي المجلسي الأوّل المتوفى عام ۱۰۷۰هـ

كأنّک تقول: الشكل الأوّل مستلزم للدور، و كلّ مستلزم للدور باطل وعقيم، فالشكل الأوّل باطل و عقيم.

و لمّا سمع الشيخ ما ذكره التلميذ، ركب مركبه وعاد إلى قزوين من دون أن يرى بعد الجواب حاجة لزيارة الخونساري.[1]

ونجد في كلام جلال الدين الرومي نظير ما استدلّ بـه القـزويني حـيث يـقول مـفنداً طـريقة البـرهة و الاستدلال.

پـای استـدلالیـان چـوبیـن بـود پای چوبین سخت بی تمکین بود

فانّ ما ذكره في هذا البيت ليست إلاّ صورة استدلال على نفي أيّ طريق نظري و حاصله:

أنّ البرهان كالرجل الخشبية و الرجل الخشبية قليلة المقاومة، فينتج: أنّ البرهان قليل المقاومة. فجلال الدين يبطل الاستدلال بالاستدلال، وهذا من الغرائب.

وعلى كلّ حال فلابدّ من حلّ الشبهة فنقول: هاهنا أجوبة:

منها: ما ذكر من النقض، فلاحظ.

منها: ما عن الشيخ الرئيس من أنّ كلية الكبرى موقوفة على العلم باندراج الأصغر في الكبرى إجمالاً، و المقصود من النتيجة حصوله تفصيلاً.

وقد أوضحه المحقّق السبزواري في شرحه على منطق مـنظومته و قـال: إنّ الحكـم يـختلف بـاختلاف العنوان حتّى يكون الموضوع بحسب وصف، معلومَ الحكم، و بحسب وصف آخر، مجهولاً، فيستفاد حكمه باعتبار وصف، من العلم بحكمه باعتبار وصف آخر. فإذا قلنا: كلّ إنسان حيوان، و كلّ حيوان حساس، أخذنا أفراد الحيوان الذي هو الحدّ الأوسط بعنوان الحيوان لا بعنوان الإنسان و مجانساته، فلا دور ولا مصادرة. و تختلف الأحكام باختلاف العنوانات اختلافاً

١. محمد التنكابني: قصص العلماء: ٢٦۴.

بيّناً.[١] فالإنسان بما أنّه حيوان، نعلم أنّه حساس، و نريد أن نقف على أنّه حساس، بما أنّه إنسان فالعلم الثاني موقوف على الأوّل بلا عكس.

وأوضحه المحشي المحقّق الاشتياني بقوله: إنّ العلم بالنتيجة أي أنّ العالم بالخصوص و بالتفصيل حادث، يتوقّف على العلم بالمقدّمتين. وأمّا العلم بأنّ كلّ متغيّر حادث لا يتوقّف على العلم بأنّ العالم بما هو عالم و بعنوان كونه عالماً بخصوصه و تفصيلاً، حادث، بل على العلم إجمالاً بعنوان أنّه شيء متغيّر، حادث لا بعنوان أنّه عالم بخصوصه. فالعلم به من حيث إنّه متّصف بعنوان خاص و هو العالمية، محكوم بصفة أُخرى و هي الحدوث، متوقّف على العلم به من حيث إنّه متّصف بصفة أُخرى بعنوان آخر و هو كونه شيئاً متغيّراً فلا دور لاختلاف طرفي التوقّف.[٢]

منها: إنّ العلم بالنتيجة، أعني: العالم حادث، متوقّف على العلم بكلّية الكبرى، و لكن العلم بكلّية الكبرى موقوف على البرهان العلمي الدال على الملازمة بين التغيّر والحدوث من غير ملاحظة مصداق دون مصداق. فليست صحّة الكبرى ولا كلّيتها موقوفتين على العلم بالنتيجة أبداً، بل موقوفتان على وجود الملازمة المتساوية بين التغيّر والحدوث، سواء كان للتغيّر مصداق أم لا.

فالذي أوقع الشيخ العارف في الاشتباه توهّم أنّ الكبرى، سواء كانت قضيّة خارجية أو حقيقية، حصل بها العلم من طريق الاستقراء، والحكم الكلّي فيهما يتوقّف على العلم بحكم المصاديق تفصيلاً أو إجمالاً، فعندئذ يلزم الدور. و لكنّه غفل عن أنّ العلم بالحكم الكلّي تارة يحصل من الاستقراء التامّ، فيحصل العلم بالنتيجة قبل العلم بالحكم الكلّي، و أُخرى بالبرهان الدال على الملازمة بين الموضوع و المحمول، وفي مثله لا يتوقّف العلم بالحكم الكلّي، على العلم بأحكام

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

٢. الحكيم مهدي الاشتياني: التعليقة على شرح المنظومة.

الأفراد لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بل إذا علم الحكم من طريق البرهان أنّ بين طبيعة التغيّر و ماهية الحدوث ملازمة، يحكم بالحدوث على الأفراد و يسري الحكم إلى جميع مصاديقه وأفراده، فالعلم بأحكام المصاديق يحصل من العلم بالحكم الكلّـي، لا العكس كما هو مبنى الإشكال.

وبالجملة، ربّما يكون الموضوع في الكبرى ،علة و واسطة لثبوت الحكم عليه، كالتغيّر في قولنا: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث فانّ حدوث المتغيّر، إنّما هو لأجل تغيّره إذ الحدوث إنّما هو الوجود بعد العدم، و التغيّر أيضاً هو الوجود بعد الوجود، وعدم ثبات الوجود الأوّل. فيتلازمان من غير حاجة إلى العلم بالنتيجة، كما لا يخفى.

و ربما تكون العلة للحكم الكلي في الكبرى شيئاً آخر غير الموضوع ، كما إذا دلّ البرهان على أنّ زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين فعندئذٍ نقول: هذا مثلث، و كلّ مثلث تساوى زواياه زاويتين قائمتين، فينتج، هذا تساوى زواياه زاويتين قائمتين. والذي يدلّ على صحّة الكبرى إنّما هو البرهان الهندسي الذي أثبت أنّ زوايا المثلث تتساوى مع الزاويتين القائمتين، من دون أن يتوقّف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة في المثلث الشخصي، لاتفصيلاً ولا إجمالاً، فافهم و اغتنم.

بقيت هنا أُمور:

١ـ ربّما يقال إذا كان الموضوع للاحتجاج هو ظهور الكلام سواء كان حقيقة أو مجازاً فلافائدة في معرفة الموضوع له، وتشخيص المعنى المجازي عن المعنى الحقيقي والذي يعتبره العقلاء هو ظهور الكلام سواء كان هو الموضوع له أو لا.[1]

١ . المحقّق العراقي: المقالات: ٣١و التعبير منّا.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الكلام ظاهراً في معنى، كان لما ذكره وجه وأمّا إذا كان الكلام مـجملاً فـانعقاد الظهور موقوف على العلم بالوضع، وهو يعرف بالتبادر. فيكون لمعرفة الموضوع له، أثر و فائدة.

٢ـ إنّ تبادر المعنى من اللفظ في زماننا لا يثبت إلاّكونه حقيقة فيه في هذا الزمان وأمّاكونه ذلک في صدر الشريعة، حتّى يحمل اللفظ الوارد في الكتاب والسنّة عليه، فلا يحصل بالتبادر اللّهمّ إلاّ أن يقال بجريان سيرة العقلاء على أصالة عدم النقل، و لأجل ذلک يفسّـرون بالمعاني المتبادرة في هذا الزمان ، دواوين شعراء الجاهليّة و الكتب والرسائل المكتوبة في هذه الأزمنة من غير فرق بين الأدب العربي و غيره من سائر الآداب، وكون أصالة عدم النقل مثبتاً حينئذٍ، لا يضرّ لاطباق العقلاء على العمل بهذه الأُصول، على هذا الوجه.

٣ـ أنّ التبادر إنّما يكون حجّة على الموضوع له إذا كان التبادر مستنداً إلى اللفظ لا إلى القرينة، وإلاّ فالمعنى المجازي أيضاً يتبادر مع القرينة.

ولو شككنا في أنّه مستند إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة فلا مجال لأصالة عدم القرينة، لأنّ ذاک الأصل حجّة عند العقلاء عند الشكّ في المراد، لا في ما إذا علم ا لمراد وشكّ في كيفية الإرادة، كما هو المفروض في المقام، لأنّ المراد معلوم والشكّ في كيفية الإرادة وأنّها هل هي على نحوالحقيقة أو المجاز كـما لا يـخفى. و الأُصول العقلائية حجّة فيما يمسّ بحاجاتهم و أماكيفية الإرادة و أنّها على حسب الحقيقة أو المجاز فخارج عن مقاصدهم.

الثاني: صحّة الحمل وصحّة السلب

و ربّما يعبّر عن الثاني بعدم صحّة السلب، أي عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم إجمالاً عـن مـعنى. وصحّة السلب كذلک. فالأوّل آية الوضع والآخر آية عدمه توضيحه:

إنّ الحمل إمّا أوّلي ذاتي، أو شائع صناعي. أمّا الأوّل فهو ما إذا كان بين المحمول والموضوع وحدة مفهومية وأمّا الثاني فهو ما إذا كان الموضوع من مصاديق المحمول، و كان الاتحاد في مقام الوجود والعينيّة دون المفهوم كما إذا قلنا: «زيد إنسان».

وعلى أيّ تقدير، فالصور المتصوّرة في المقام لصحّة الحمل و صحّة السلب أربع: الأُولى: صحّة الحمل بالحمل الأوّلي الذاتي، الثانية: صحّته بالحمل الشائع الصناعي، الثالثة: صحّة السلب بالحمل الأوّلي، الرابعة: صحّته بالشائع الصناعي. والحمل الأوّلي يثبت كون الموضوع هو الموضوع له مثل قولنا: الحيوان المفترس أسد، والحيوان الناطق إنسان، بخلاف الحمل الشائع الصناعي، كزيد قائم فانّه لا يثبت كون الموضوع، هو الموضوع له للمحمول وإنّما يثبت كونه من مصاديق المحمول و بما نحن بصدد إحراز الموضوع له، نركّز في المقام على الحمل الأوّلي دون الشائع الصناعي.

وأمّا كيفية الاستعلام في المقام فهي عبارة عن جعل المعنى موضوعاً، و اللفظ الذي نريد تبيين معناه محمولاً وعلى ذلک فيجب أن ينظر إلى الموضوع بما أنّه المعنى، لا بما لفظ ذو معنى بل اللفظ يكون مغفولاً عنه و ينظر إلى المحمول بما أنّه لفظ وضع لمعنى خاص و يقال: الحيوان المفترس أسد، أو الحيوان الناطق، إنسان، فإذا صحّ الحمل، أو لم يصحّ السلب، يكون ذلک آية أنّ الموضوع هو الموضوع له، كما أنّه إذا صحّ السلب حقيقة كما في قولنا: الرجل الشجاع ليس بأسد واقعاً، يكون آية أنّه ليس بموضوع له. و بالجملة ما نتصوّر أنّه معنى يجعل موضوعاً للقضية و ينظر إليه بما أنّه معنى محض ليس معه لفظ، و اللفظ الذي نريد تبيين معناه يجعل محمولاً هذا فيما إذا كان المعنى متميّزاً عن اللفظ الموضوع وأمّا في المترادفات التي يصلح أن يكون كلّ معنى للآخر، فلحفظ الضابطة يجعل المعلوم موضوعاً و المبهم محمولاً و يقال: المطَر هو الغيث و إن جاز العكس.

بقيت هنا أُمور نذكرها:

١ـ إنّ المحقّق القمي فرّق بين صحّة الحمل وصحّة السلب، فاكتفى في الأوّل بصحّة حمل معنى واحد على الموضوع، وقال في الثاني بأنّه لا يكون علامة إلاّ إذا صحّ سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه لئلاّ يرد النقض في المشترک، فإنّه يصحّ سلب بعض المعاني عن مورد، كالعين بمعنى الذهب، عن الفضّة، و لا يصحّ سلب جميعها.[١]

وأورد عليه المحقّق البروجردي: أنّه إذا كانت جميع المعاني معلومة لغاية سلبها عن المورد، فلا يبقى لنا شكّ في أنّه ليس بموضوع له حتّى نتمسک بهذه العلامة،[٢] و يمكن الذبّ عن الإشكال بأنّ المقصود سلب جميع المعاني المرتكزة إجمالاً في الذهن عن المورد، لا سلبها مع ملاحظتها تفصيلاً حتّى يستغني عن العلامة، للعلم التفصيلي بكونه ليس منها.

٢ـ إنّ سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أشكل على كون صحّة الحمل علامة الوضع، أو صحّة السلب علامة المجاز.

وحاصل ما أفاده: أنّ الاستشكاف والاستعلام حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع، السابق على الحمل و سلبه، فيكون إسناده إلى الحمل و سلبه في غير محلّه.

توضيحه: أنّ الحاكم لابدّ أن يتصوّر الموضوع أوّلاً بما له من المعنى حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوک، ثمّ يحمل المعنى المشكوک على الموضوع المعلوم، حملاً أوّلياً. فإذا وجد ـ في عالم التصوّر ـ المعنى المحمول متّحداً مع الموضوع قبل حمله، فقد علم بوضع اللفظ للمعنى، و لم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الإبهام

---

١ . المحقّق القمّي ، قوانين الأُصول: ٢١/١.

٢ . المحقّق البروجردي: نهاية الأُصول: ٤٠.

مجال.

وأمّا الحمل الشائع فلا يكون علامة، إلاّ إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقي، كما فـي قولنا:«البياض أبيض» لا عرضياً. وحينئذٍ إذا كان المستعلم مردّداً في كون الحمل ذاتـياً أو عـرضياً، لم يكـن له استكشاف الوضع في مجرّد الوضع و إذا كان عالماً بكونه حملاً ذاتياً، فقد علم المعنى قبل الحمل، إذا العلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعة المطلقة.[١]

فإن قلت: إنّه إنّما يصحّ 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 و عدم تنافره عندهم، يكتشف ضالّته . قلت: إنّ صحّة الحمل عند أهل اللغة أو عدم صحّته يرجع إلى تنصيص أهل اللغة و اللسان وليست بعلامة مستقلّة.[٢]

يلاحظ عليه: إنّا نختار الشقّ الأوّل وأنّ المراد هو صحّة الحمل عند المستعلم لكنّه إنّما يرد إذا كان زمان الاستكشاف مقارناً لزمان الحمل و سلبه فيسبقه التبادر و يغني عن غيره. و أمّا إذا كان زمان الحمل مقدّماً على زمان الاستكشاف، كما إذا كان الحمل في مقامات أُخر، كإلقاء الخطباء، و المحاورات العرفية، ثـمّ صـار بـصدد الاستشكاف عن المعنى الموضوع له، ورأى أنّ حمل المحمول بماله من المعنى الارتكازي على المـوضوع أو سلبه عنه غير متنافرين، يستكشف من صحّة الحمل و سلبه، أنّ الموضوع الذي حمل عليه اللفظأو سلب عنه، هو المعنى الحقيقي أو المجازي.

ونختار الشقّ الثاني و نقول إنّه لا يرجع إلى تنصيص أهل اللغة لأنّ المراد منه ليس صحّة الحمل وعدمها عندهم بل المراد تصريحهم بالموضوع بوجه تفصيلي

١ . تهذيب الأُصول: ٥٨/١.

٢ . نبّه بما ذكرناه في صدر البحث فلاحظ و إنّما ذكرناه إكمالاً لبيانه.

كالقواميس و المعاجم و ما 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 و إن لم يصرّحوا بصحّة الحمل.

٣ـ إنّ المحقّق العراقي خصّ كون صحّة الحمل علامة، بالمتداول على ألسنة اللغويين، أعني به حمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر، مثل قولهم: «الغيث هو المطر» وأمّا الحمل الأوّلي، مثل قولهم: «الإنسان حيوان ناطق» فلا يمكن أن يستكشف بصحّته وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل، لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب متّصل، و بما هو كذلك، يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان، لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.[١]

يلاحظ عليه: أنّ صحّة الحمل يكشف عن أنّ اللفظ موضوع لمعنى بسيط مجمل، لو وقع تحت التحليل العقلي، يصير نفس هذا العنوان المركّب، و ليس المراد أنّه موضوع لهذا المعنى المركّب، كما لا يخفى.

٤ـ قد تقدّم ، أنّ التبادر، و كذلك صحّة الحمل، لا يثبتان إلاّ أنّ الموضوع هو الموضوع له بالفعل، و في عصر المستكشِف. وأمّا أنّه هو الموضوع له في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمّة عليهم السلام فلا يتمّ إلاّبأصالة عدم النقل المتّفق عليها عند العقلاء الذي مرجعه إلى الاستصحاب القهقرى. فانّ الاستصحاب المعروف: جرّ المتيقّن من الماضي إلى الحال، وفيه جرّ المتيقن من الزمان الحال إلى الزمان الماضي، كما لا يخفى. و مثل هذا و إن كان لا تشمله أدلّة الاستصحاب الشرعية، لكنّه لا مناص عن القول بكون «أصالة عدم النقل» أصلاً عقلائياً مستقلاً غير معتمدٍ على الاستصحاب.

نعم لو كان المدار في الحجّية هو الظهور الواصل للسامع، كفى نفس

١ . المحقّق العراقي: بدائع الأفكار: ٩٩/١.

التبادر وصحّة الحمل المثبتين لهذا الظهور. وأمّا لو كان المدار هو الظهور حين صدوره من المتكلّم، فيحتاج إلى أصالة عدم النقل.

٥ـ إنّ مشكلة الدور وحلّها في المقام نفسها في التبادر حرفاً بحرف فلا نطيل.

الثالث: الاطراد

الاطراد هو العلامة الثالثة و قد قرّر بالنحو التالي:

إذا اطّرد استعمال لفظ في أفراد كلّي بحيثية خاصّة، كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمر، مع القطع بكونه غيرموضوع لكلّ‌واحد على حدة، استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذاك الكلّي، وعلم أنّه موضوع للطبيعي من المعنى . واحتمال كونه مجازاً لأجل العلاقة، مدفوع بعدم الاطراد في علائق المجاز، فانّ علامة الجزء و الكلّ‌ليست مطّردة بشهادة أنّه يصحّ استعمال «العين »في المراقب ولا يصحّ استعمال الشعر فيه، ويصحّ استعمال اللسان في الوكيل، دون الصدر فيه و غير ذلک.

و أورد عليه المحقّق الخراساني بما هذا توضيحه:

١ـ إنّ المجاز و إن لم يطّرد في نوع علائقه و مطلق المشابهة، إلاّ أنّه في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز مطّرد كالحقيقة[1]. فاستعمال الجزء في الكلّ‌مطّرد في خصوص ما إذا كان للجزء دور خاص في المورد، كالمراقبة في العين، والتبيين في اللسان، والعمل في اليد.

فإن قلت: إنّ هنا فرقاًبين الاطرادين، فإنّ الاطراد في الحقيقة، لا يحتاج إلى تأويل، بخلاف الاطراد، في المجاز فإنّه فيه يحتاج إلى التأويل و على هذا فالاطراد من غير تأويل علامة الحقيقة.

١ . كفاية الأُصول: ٢٨/١ـ ٢٩.

قلت: إنّ هذا يستلزم الدور: لأنّ معرفة الحقيقة متوقّفة على الاطراد «من غير تأويل»، و هو عبارة أُخرى عن «وجه الحقيقة» فصار الموقوف جزء الموقوف عليه.

أضف إليه: أنّه إذا علم كون الاستعمال على وجه الحقيقة و التفصيل، فقد تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي فلا يحتاج بعده إلى الاستعلام أصلاً.

فإن قلت: هل يمكن الإجابة عن الدور بما ذكر في التبادر بالإجمال و التفصيل؟

قلت: لا، لأنّ المعرفة في كلا الطرفين تفصيلية، فالعلم بالحقيقة تفصيلاً موقوفة على الاطراد من غير تأويل، وعلى وجه الحقيقة تفصيلاً، فكيف يرتفع الدور.

هذا توضيح لما أفاده المحقّق الخراساني، وأضاف إليه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أنّ الاطراد مسبوق بصحّة الحمل في كلّ مورد، فإنّه إذا أُطلق اللفظ (العالم) على شيء (زيد) بماله من الخصوصية و العوارض يكون مجازاً مع العلاقة أو حسن الاستعمال و غلطاً بدونهما و إن أُطلق بلا إرادة الخصوصية بل باعتبار كونه واجداً لمبدء، كالعالم بالنسبة إلى زيد الواجد للعلم واطّرد ذلك الإطلاق فصحّة الحمل تكشف عن كون الموضوع هو الموضوع له، ولا يحتاج معه إلى الاطراد أبداً.

أقول: الذي يمكن أن يكون لنا ـ معاشر غير العرب ـ منتجاً هو الاطراد و قد عرفت أنّ الأعلام ، رفضوه، ولكنّهم ـ أنار اللّه برهانهم ـ لو أعطوا للمسألة حقّ النظر، لما رفضوه وأذعنوا أنّه أيسر الطرق و أنفعها و إليک البيان.

إنّ الجاهل [1] باللغة إذا أراد أن يعرف معاني اللغات الأجنبية من أهل

١ . الاطراد يعتمد عليه غير أهل اللسان و الجاهل باللغة خلافاً للعلامتين السابقتين فهما أعمّ يستفيد منهما أهل اللسان وغيره.

اللسان، فليس له طريق إلاّ الاستماع إلى محاورات أهل اللغة في مقامات مختلفة، فإذا رأى أنّ لفظاً خاصّاً يستعمل في مقامات مختلفة بمحمولات عديدة في معنى واحد، كما إذا رأى أنّ الفقيه يقول: الماء طاهر و مطهّر، أو قليل أو كثير، و قال الكيمائي: الماء رطب سيّال، وقال الفيزيائي: الماء لا لون له و رأى اطّراده في الموضوع الخاص، يحدس أنّ اللفظ موضوع على ما استعمل فيه في هذه الموارد، لأنّ المصحّح، إمّا الوضع أو العلاقة، والثاني لا اطراد فيه فتعين الأوّل.

وهذا هو الطريق المعروف في اقتناص معاني اللغة و لنذكر مثالاً:

ذهبت الشيعة الإمامية إلى أنّ الغنيمة في آية الخمس، مستعملة في مطلق ما يفوز به الإنسان في الحرب و غيره و لأجل ذلك استدل الفقهاء بها تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام على تعلّق الخمس بأرباح المكاسب و غيرها خلافاً لأهل السنّة حيث قالوا باختصاص حكم الآية بالغنائم الحربية فإذا أردنا القضاء في معنى الغنيمة وأنّها هل كانت في زمن نزول الآية حقيقة في مطلق ما يفوز به الإنسان أو يختصّ بالغنائم الحربية، لا محيص من تتبّع استعمالها في القرآن و السنّة، فإنّه يهدينا إلى أحد المعنيين، وبه يثبت أنّها موضوعة لأحدهما وقد سلكنا هذا الطريق في كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنّة» وأثبتنا أنّها مطردة فيهما في مطلق ما يفوز به الإنسان.

فمن الكتاب قوله سبحانه: ﴿...**تَبْتَغُونَ عَرَضَ الحَياةِ الدُّنْيا فَعِندَ اللّٰهِ مَغانِمُ كَثيرَةٌ**﴾ [1] أراد به نعم الجنّة فمن السنّة ما رواه ابن ماجة في كتاب الزكاة أنّه جاء عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم : «اللّهمّاجعلها مغنماً ولا تجعلها مغرماً».[2]

وفي مسند أحمد عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم:«غنيمة مجالس الذكر الجنّة».

و فيه أيضاً عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم في وصف شهر رمضان: «غنم المؤمن».

---

١ . النساء: ٩٤.

٢ . الاعتصام بالكتاب والسنّة: ٩٢.

إلى غير ذلک من الموارد التي اطّرد فيها استعما ل المادة في ذلک المعنى، و ليس له سبب سوى الوضع و إلاّلم يطّرد.

هذا هو الطريق المألوف في اقتناص مفاهيم اللغات و معانيها و عليه قاطبة المحقّقين.

وهذا المقدار من البيان لا يكفي في إثبات كونه علامة الوضع إلاّ بدفع الإشكالات الثلاثة التالية:

الأوّل: أنّ المجاز مثل الحقيقة مطّرد في مورد صنف العلاقة لا نوعها.

الثاني: أنّ المعرفة التفصيلية بالمعنى الحقيقي يتوقّف على الاطراد من غير تأويل، و المراد من غير تأويل هو المعرفة التفصيلية بالمعنى الحقيقي، ولازمه أخذ المعرَّف وجعله جزء المعرِّف.

الثالث: أنّ الاطراد مسبوق بصحّة الحمل، فيكون غير محتاج إليه.

وإليک الذبّ عن الجميع.

أمّا الإشكال الأوّل أي كون صنف المجاز مطّرداً في صنف العلاقة و إن لم يكن مطّرداً في نوعها. فيدفع بأنّ المجاز غير مطّرد حتّى في مورد صنف العلاقة و ذلک لأنّ المجاز من قبيل استعمال اللفظ في الموضوع له لكن بادّعاء اتّحاده مع المعنى المجازي و لكن حسن هذا الادّعاء، رهن أمرين:

١ـ حسن الادّعاء أنّ الرجل الشجاع أسد، دون الرجل الأبخر.

٢ـ كون المقام مناسباً لإظهار هذا الادّعاء.

إذا عرفت ذلک ظهر أنّ المجاز غير مطّرد حتّى في صنف العلائق فضلاً عن نوعها، بل يتوقّف على كون المقام مناسباً لإظهار الادّعاء كبيان الشجاعة، فلو كان المتكلّم في مقام بيان شجاعة الرجل يصحّ خطابه، بقوله: «يا أسد»، أو توصيفه به، وأمّا إذا لم يكن المقام من هذا القبيل، كما إذا أراد دعوته إلى تناول

الطعام، فانّه لا يصحّ أن يقول: «يا أسد، تفضّل إلى الطعام» بل يجب أن يقال يا رجل.

فهناک فرق بين يا رجل، ويا أسد، فالثاني لا يصحّ إلاّ إذا كان المقام مختصّاً ببيان شجاعته بخلاف الأوّل و بذلک يظهر اختصاص الاطّراد بالحقائق دون المجازات، ولأجل ذلک قلنا لو صحّ استعمال اللفظ في موارد مختلفة مع محمولات مختلفة، لكشف عن كون المجوّز هو الوضع دون القرينة و ليس المجاز متحمّلاً ذاک الأمر.

و مثله: إذا قلنا: «فلان عين» فليس له اطّراد، كاطّراد لفظ الإنسان. إلاّفي مقام خاص و هو كونه مراقباً للأُمور.

وبذلک يظهر عدم تمامية ما أفاده المحقّق العراقي حيث قال إن أُريد من التبادر هو الاطّراد في التبادر فيرجع إليه و إن أُريد الاطّراد في الاستعمال فهو ليس منحصراً بالمعنى الحقيقي لوجوده في المجازات أيضاً فلا يمكن أن يكون علامة[1] لما عرفت من أنّ المراد الاطّراد في الاستعمال لكن لمناسبات مختلفة، و في موارد متنوعة والمجاز ليس كذلک.

وأمّا الإشكال الثاني أعني: كون العلامة هو الاطّراد من غير تأويل، و المقصود من عدم التأويل كونه على وجه الحقيقة. و هو يستلزم الدور، لأنّ العلم بالموضوع له على وجه الحقيقة، يتوقّف على الاطّراد من غير تأويل و هو عبارة أُخرى عن وجه الحقيقة.

قلت: إنّ العلم بالموضوع له على وجه الحقيقة، متوقّف على الاطّراد على النحو الذي ذكرناه بأن يقع لفظ بمفهوم واحد، من طبقات مختلفة الحرفة، موضوعاً للمحمولات كثيرة وعلى ضوء ذلک، فليس كونه من غير تأويل جزء

١ . المحقق العراقي: بدايع الأفكار: ٩٨/١.

للموقوف عليه، بل هو نتيجة الاطّراد وفي طوله لا في عرضه فيكون الاطّراد مبدء لحدس أُمور تالية:

١ـ إنّ الاطّراد معلول للوضع.

٢ـ إنّ الاطّراد ليس مقروناً بالتأويل إذ لو كان لما خفي مع كثرة الموارد.

٣ـ يحصل العلم بأنّ الموضوع هو المعنى الحقيقي .

والحاصل: أنّ هنا شيئاً واحداً، يعبّر عنه تارة أنّ المسوغ للاستعمال هو الوضع لا القرينة وأُخرى بـالعلم بالحقيقة، وثالثة «العلم بلا تأويل» و الجمع نتيجة الاطّراد، على النحو الذي أوضحناه، لا أنّ العـلم بـالحقيقة، متوقّف على الاطراد بلا تأويل، بل كلاهما متوقّفان على الاطّراد على النحو الذي ذكرناه، و هو مبدء لحصولهما، وقد عرفت أنّ مرجعهما واحد.

ثمّ إنّ هذا الوجه هو الذي أشار إليه شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري: «أنّ المراد من الاطّراد حسن استعمال اللفظ في كلّ موقع من غير اختصاص له بمواقع خاصة، كالخطب والأشعار، ممّا يطلب فـيها إعـمال مـحاسن الكلام و رعاية الفصاحة و البلاغة. بخلاف المجاز فإنّه إنّما يحسن في تلك المواقع خاصة، وإلاّ ففي مورد كان المقصود ممحضاً في إفادة المدلول لا يكون له حسن كما لا يخفى.[١]

وقال المحقّق البروجردي: «إذا كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل فـي قـولنا:رأيت رجـلاً يرمي» يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق وأمّا استعمال الأسـد ـ فـي قـولنا: «رأيت أسـداً يـرمي ـ فيتوقّف (مضافاً إلى تحقّق العلاقة و مصحّح الادّعاء) على كون المقام ، مقام إظهار شـجاعته، وذلک يـختلف بحسب الموارد فجعل عدم اطّراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال».[٢]

١ . المحقّق الشيخ عبد الكريم الحائري: درر الأُصول: ١٥/١.

٢ . المحقّق البروجردي: نهاية الأُصول: ٣٧.

وأمّا الإشكال الثالث، أعني: ما أفاده سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من أنّ الاطّراد مسبوق بصحّة الحمل، فيستكشف الوضع قبله به.

فيمكن أن يقال: إنّ الاطّراد إنّما يكون مسبوقاً به لو علم بصحّة الحمل بلا قرينة، وأمّا إذا شكّ، فلا فعندئذ يكون اطّراد الاستعمال في موارد مختلفة بمحمولات متنوعة كاشفاً عن الحقيقة، وأنّ المجوّز 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 و ذلک للفرق بين القولين فإنّ ما ذكره يرجع إلى أنّ الأصل في كلّ استعمال ما لم يعلم كونه معنى مجازياً كون المستعمل فيه معنى حقيقياً ولأجل ذلک ذهب إلى أنّ اشتراک صيغة الأمر في الوجوب والندب لأجل استعماله فيهما وبالجملة هو يكتفي بمجرّد الاستعمال و يجعله دليلاً على الحقيقة.

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

الرابع: تنصيص أهل اللغة:

قد ذكروا أنّ تنصيص أهل اللغة من أسباب التعرّف على تميّز الحقائق عن المجازات. فإن أرادوا منه، أهل اللسان، و خصوصاً سكّان البادية والأعراب الذين لم يتأثّروا بالأجانب فصارت لغتهم مصونة عن التحريف فنعمت العلامة.

إنّ الأوائل من مدوني اللغة، كالخليل (ت/١٧٠)، و الجوهري (ت/٢٩٩) قد أخذوا كثيراً من المعاني من ألسن الأعراب وسكّان البوادي، البُعداء عن المتحضرين، المتأثّرين بعد الفتوحات، بالأجانب من الترک والفرس

والهنود فصارت لغتهم ممزوجة بالدخيلات.

وإن أرادوا تنصيص مدوني المعاجم و القواميس، فقد استشكل عليه، بأنّ ديدنهم بيان المستعمل فيه، لا الموضوع له فترى أنّهم يذكرون للقضاء معاني عشرة، و للوحي، معاني متنوعة مع أنّهما ليسا من المشترک اللفظي و لأجل ذلک لا يكون نصّهم دليلاً على شيء.

لكن هنا ملاحظتان:

الأُولى: أنّ ما ذكر ليس هو الخطّ الحاكم على جميع المعاجم و هناک من اللغويين من يحاول أن يعرف المعنى الأصيل الذي اشتق منه سائر المعاني بأسباب شتّى، كالمقاييس تأليف أحمد بن فارس المتوفى عام ٣٩٥ فإنّه من أحسن ما أُلّف في هذا الباب فعلى الفقيه مراجعة ذلک المعجم و نظائره حتى يميز المعنى الأصلي عن المعنى المشتق منه.

الثانية: أنّ الإمعان في المعاجم المعروفة التي تذكر موارد الاستعمال ربّما يوصل الإنسان إلى تميّز المعنى الحقيقي عن المعاني المتولّدة و المتعدّية إليها بمناسبات شتّىٰ و ذلک كلفظ الوحي فقد ذكروا له معاني متعدّدة كالإشارة السريعة، و الصوت الخفي، و الإلهام القلبي، و التسخير، و ذكروا لكلّ واحدة شاهداً من الكتاب و السنّة و الأدب و لكن الإمعان يعطي أنّه ليس له إلاّ معنى واحد و هو الإفهام بخفاء، و البواقي صور له فانّه يتحقّق تارة بالإشارة و أُخرى بالكلام الخفي، وثالثة بالإلقاء في الروع، إلى غير ذلک من الصور لذلک المعنى الحقيقي.

و لذلک يجب على الفقيه، ممارسة المعاجم و مطالعتها، كمطالعة سائر الكتب الفقهية والأُصولية، حتّى يخالط علم اللغة دَمه و لحمه و عند ذلک يستطيع على القضاء في اللغة وتبيين المعاني الحقيقية عن المجازيّة وقد كان مشايخ الشيعة الأوائل كالصدوق. والمفيد و المرتضى والطوسي والطبرسي، من فقهائنا من

الأقوياء في علم اللغة فكانوا لغويين قبل أن يكونوا فقهاء. ولكن يا للاسّف ارتحل الأدب العربي بالمعنى الصحيح عن جامعاتنا العلمية ويا لها من خسارة لا تجبر.

وهناک كلمة للعلاّمة أبي المجد نأتي بنصّها: قال: إنّ أئمّة هذا الفن (اللغة) المتقدىٰ بهم في علمي النحو و الصرف و غيرهما من العلوم العربية، كيف صار كلامهم حجّة في تلک العلوم دونها؟ و بأيّ وجه لا يصدق الخليل ـ وهو الوجه و العين ـ فيما ينقله في كتاب «العين» عمّا سمعه في اللغة من بادية الأعراب و يصدق فيما ينقله عنه صاحب الكتاب من وجوه الإعراب! هذا هو الحيف إلاّ أن يمنع هذا المانع، حجّية أقوالهم في جميعها فتكون هذه الطامّة جناية على علوم العربية عامّة.[1]

***

المقدمة الثامنة:

أحوال الألفاظ و تعارضها

قد ذكر الأُصوليون للفظ أحوالاً خمسة، وهي: التجوّز، و التخصيص ، والاشتراک، و النقل، والإضمار. ولا شكّ أنّ الكلّ خلاف الأصل. و لأجل ذلک لو دار الأمر بين الحقيقة و المجاز، و العام و الخاص، و هكذا...فالحقيقة والعام مقدّمان على مقابليهما و هكذا....

إنّما الكلام إذا دار الأمر بين هذه الأُمور ـ كما إذا دار الأمر في قولنا: «واسأل القرية» ، بين إضمار لفظة «الأهل» أو المجاز ـ فقد ذكر الأُصوليون لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، لكنّها وجوه و مرجّحات ظنّية استحسانية لا دليل على اعتبارها ، فلابدّ من اتّباع الظهور العرفي سواء أساعد هذه الوجوه أم لا.

و إن شئت قلت: ما ذكروه من الوجوه، أُمور عقلية بحتة لا يلتفت إليها

---

١ . أبو المجد الاصفهاني: وقاية الأ ذهان: ٥١٠ـ ٥١١.

العرف، ولا يثبت بها الظهور العرفي حتّى تكون متّبعة.

نعم، وقع الكلام في ما هو المتبع عند العقلاء، فهل هو أصالة الظهور، أو أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة؟ و تظهر الثمرة فيما إذا احتُفّ الكلام بما يصلح للقرينية، فالأصلان الأوّلان محكّمان، دون الأصل الثالث، لجريانه في ما إذا شكّ في أصل وجود القرينة، لا فيما إذا شكّ في قرينية الشيء الموجود.

وسيوافيك عند البحث عن حجّية الظواهر أنّ حجّيتها لا تتوقّف على شيء من هذه الأُمور، وأنّ دلالة الظواهر على معانيها الاستعمالية قطعية، و ليست بظنّية ، فتربّص حتّى حين.

***

المقدّمة التاسعة:

في الحقيقة الشرعية

لا شكّ أنّ ألفاظ الصلاة والصوم والزكاة والحجّ و نظائرها كانت حقائق لغوية في الدّعاء والإمساك، والنموّ والقصد، قبل بعث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كما أنّها كانت حقيقة في المعاني الخاصّة في عصر الصادقين عليهما السلام بل قبله. لكن الكلام في كيفية كونها حقائق في هذه المعاني الثانوية وأوانه و زمانه و لأجل إيضاح الحقّ نبحث في جهات:

الأُولى: في تحرير محلّ النزاع و بيان الأقوال فيها. أقول: الأقوال فيها أربعة:

١ـ ذهب أبوبكر الباقلاني (ت/٤٠٣) من أكابر الأشاعرة إلى أنّ الألفاظ المذكورة باقية في المعاني اللغوية، وقد استعملت فيها،و طبّقت على مصاديق كشف عنها الشارع.

٢ـ إنّها نقلت في لسان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية بالوضع التعييني أو التعيّني فصارت حقائق في تلك المعاني في عصره صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ـ إنّها استعملت في لسان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في تلك المعاني مجازاً، ثمّ صارت حقائق فيها في لسان المتشرّعة بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهي حقائق متشرعية لا شرعية.

٤ـ إنّها كانت حقائق في تلك المعاني في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و قبله وأنّ العرب يستعملها في تلك المعاني ـ وراء المعاني اللغوية ـ بلا قرينة مقاليّة أو حاليّة و النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم تبع في استعماله ذلك الوضع الموجود قبل ميلاده.

والمشهور بين الأُصوليين هو الأقوال الثلاثة الأُول، والرابع هو خيرة سيّدنا المحقّق البروجردي قدس سره.

الثانية: في بيان الثمرة للبحث و هي ما إذا وردت هذه الألفاظ في لسان النبي أو الأمير عليهما السلام بلا قرينة مفهمة، فلو قلنا بالحقيقة الشرعية فيحمل عليها، وإلاّ فيحمل على المعاني اللغوية حتّى يثبت النقل فإذا قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: إذا رأيتم الهلال فصلّوا وافترضنا إجمال الكلام فعلى القول الثاني يحمل على الدعاء، بخلاف ما إذا قلنا بالحقيقة الشرعية فيحمل على المعاني المعروفة لدى المتشرعة.

و سيوافيك أنّ البحث عادم الثمرة إذ ليس لنا مورد يتردّد فيه مفهوم اللفظ بين المعنى اللغوي أو الاصطلاحي فالكلّ سواء كان نبوياً أوعلوياً واضح المعاني، مبيّن المقاصد وأمّا الوارد في لسان السبطين و من بعدهما عليهم السلام فالأمر أوضح.

الثالثة: في بيان دلائل المثبتين والنافيين.

استدل المثبت بتبادر المعاني الشرعية منها في محاورات النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، مؤيّداً بأنّه لولا الوضع لا يصحّ استعمالها فيها مجازاً إذ ربّما لا تكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعيّة و اللغوية فأيّ علاقة بين الصلاة شرعاً و الصلاة بمعنى الدعاء و مجرّد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر في علاقة الجزء والكلّ.[1]

١ . المحقق الخراساني: كفاية الأُصول: ٣٢/١.

يلاحظ عليه: بأنّ التبادر في محاوراته أعمّ من كونها حقائق شرعية في لسانه إذ من المحتمل أن تكون تلك الألفاظ حقائق في تلك المعاني في لسان العرب المتواجدين في الحجاز و ما والاها المنتمين إلى دين الحنيف الذي هو شريعة إبراهيم الخليل. فالتبادر يلائم القول الرابع ايضاً.

استدلّ النافي بأنّ كونها حقائق شرعية في لسانه ﷺ يتوقّف على الوضع و هو إمّا تعييني أو تعيّني والأوّل بعيد جدّاً وإلاّ لنقل، والثاني يتوقّف على الاستعمال بكثرة و لا يكفي عصر الرسول ﷺ و استعمالاته في تحقّق النقل.

يلاحظ عليه: بأنّه يُختار الشق الأوّل ويُجاب بأنّ الوضع غير منحصر فيما ذكر بل هناك قسم ثالث، وهو الاستعمال بداعي الوضع كما إذا احتفلت الأُسرة، لتسمية المولود الجديد، و الكلّ ينظر إلى كبيرهم بماذا يُسمي المولود، فيقول ائتني بولدي الحسن. فهو بنفس هذا الاستعمال، يسميه حسناً و هو واقع كثيراً و لعلّ النبيّ الأكرم ﷺ عند ما قال: صلّوا كما رأيتموني أُصلّي، قام بنفس هذا العمل.

وقد أُورد على هذه المحاولة بأنّه يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي فإنّ اللفظ لدى الوضع يلاحظ استقلالاً وعند الاستعمال يلاحظ آلياً، فالجمع بين الوضع والاستعمال يستلزم الجمع بين اللازمين المختلفين.[1]

وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه مختلفة ذكرها السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في درسه[2] أحسنها ما أفاده من أنّه إن أُريد من الآلية، هي الغفلة عن اللفظ وعدم الالتفات إليه فهو ممنوع و إنّما يغفل عنه العارف باللسان إذا تعلّقت إرادته بإبراز ما في ضميره على أيّ نحو كان، فيلقى الألفاظ فكأنّه يلقى المعاني، وأمّا إذا كان المتكلّم من غير أهل اللسان أو كان من أهل اللسان و لكنّه يظهر خطيباً يريد

---

١ . سمعنا من بعض المشايخ أنّ المورِد هو الفقيه السيّد أبو الحسن الاصفهاني صاحب الوسيلة ولكن نقله المحقّق النائيني في تقريراته بشكل يعرب أنّه المورد لاحظ أجود التقريرات: ٣٣/١.

٢ . الإمام الخميني : تهذيب الأُصول: ٦٥/١.

إلقاء محاضره بأحسن الألفاظ والعبارات فيكون لهما عناية خاصة باللفظ و منهاهذا المقام، فإنّ لكبير الأُسرة في هذا المقام عناية باللفظ الذي يريد تسمية ولده به.

وإن أُريد منها، أنّ اللفظ وسيلة، و الغاية هي المعنى، فهو يلائم مع الاستعمال بداعي الوضع.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ذهب إلى أنّ هذا النوع من الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز وأنّه غير ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره.

يلاحظ عليه: أنّه لو افترضنا أنّ هذه الألفاظ كانت موضوعة لمعاني لغوية كالدعاء للصلاة، لماذا لا يكون استعماله في العبادة الخاصّة مجازاً مع صدق حدّه عليه، من غير فرق بين تعريفه بالاستعمال فيما وضع له مع الادّعاء، أو الاستعمال في غيرما وضع بعلاقة المشابهة وغيرها نعم لا يوصف الاستعمال الثاني و الثالث بالمجاز لكونهما بتبع الوضع.

ويختار الشقّ الثاني و هو صيرورة هذه الألفاظ حقائق فيها بالوضع التعيني، ولكن لماذا لا يكفي فترة الرسالة له، مع أنّ بلالاً ينادي كلّ يوم و يقول: حيّ على الصّلاة عشر مرّات فيكفي في النقل، مضي أيّام فضلاً عن شهور و أعوام.

هذا هو حال القولين وأمّا القول الثالث، أعني: المنقول عن الباقلاني، فلا يعتدّبه .

ما هوالحقّ في المقام؟

القرائن الموجودة في القرآن والحديث والأدب العربي تثبت أنّ هذه الألفاظ كانت موضوعة لهذه المعاني قبل نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّه ليس في الإسلام عبادة مخترعة أو معاملة كذلك (اللّهمّ إلاّالمتعة، فقد كانت من ابتكارات الرسول

بأمر منه سبحانه على قول) وهذا هو المختار، كما سيوافيک بيانه، و تحقيق المطلب يستدعي بيان أُمور:

١ـ هل كانت العبادات المشروعة في الإسلام، موجودة في الشرائع السابقة أو لا، الصحيح أنّها كانت موجودة، ويشهد له كثير من الآيات القرآنية ونكتفي ببعض منها:

قال تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامَ كَمٰا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون**﴾.[١]

وقال تعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النّاسِ بالحَجِّ يَأْتوكَ رِجالاً وَ عَلىٰ كُلِّ ضٰامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾.[٢]

وقال تعالى: ﴿**قٰالَ إِنّي عَبْدُ اللّٰهِ آتانِيَ الكِتابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً * وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً أَيْنَ مٰا كُنْتُ وَأَوصانِي بالصَّلاةِ والزَّكاةِ مٰا دُمْتُ حَيّاً**﴾.[٣]

وقال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الكِتابِ إِسْمٰاعِيلَ إِنَّهُ كٰانَ صٰادِقَ الْوَعْدِ وَ كٰانَ رَسُولاً نَبِيّاً * وَ كٰانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ والزَّكاةِ وَ كٰانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيّاً**﴾.[٤]

فانّ هذه الآيات وغيرها ممّا يجده المتتبّع في القرآن ، تدلّ على وجود تلک الماهيّات في الشرائع السابقة و أنّها ليست ماهيات مخترعة.

أضف إلى ذلک أنّ لكلّ قوم حسب فطرتهم عبادة يتقرّبون بها إلى اللّٰه سبحانه و يخضعون دونه، لا سيما العرب، فإنّهم كانوا على مدى الأعصار، بين عابد للّٰه و خاضع له، وعابد للأوثان متقرّب بعبادتها إلى اللّٰه.

والباقيات الأثرية للأُمم الماضية، كشفت عن كون العبادة للإله الحقيقي أو الموهوم، أقدم عمل للإنسان وأنّه لم تكن أيّة حضارة بشرية خالية عن الاعتقاد

---

١ . البقرة: ١٨٣.

٢ . الحج: ٢٧.

٣ . مريم:٣٠و ٣١.

٤ . مريم: ٥٣و ٥٤.

والتعبّد.

٢ـ إذا كانت هذه الحقائق موجودة في شريعة إبراهيم و كان إسماعيل أبو العرب العدنانيين[١] يبعث أولاده إلى الصلاة و الزكاة، فلا محالة كان اللفظ المعبّر عن هذه المهيّات، هو نفس ما ورد في القرآن و في لسان النبي ﷺ من الصلاة و الزكاة والصوم، إذ التعبير عنها بغير هذه الألفاظ مع كون العربية لسانهم، على خلاف الأمر المتّبع بين أهل اللسان.

ويؤيّد هذا المطلب، أنّ لفظ الصلاة ورد في السور المكّية ٣٥ مرّة، و كان تشريع الصلاة ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة و قد نزلت كثير من الآيات المشتملة على هذه الألفاظ قبل المعراج، في أوائل البعثة كقوله سبحانه في سورة القيامة: ﴿**فَلاٰ صَدَّقَ وَ لاٰ صَلّىٰ * وَلٰكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلّىٰ**﴾ [٢] و في سورة المدّثر: ﴿**قٰالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلّين**﴾ [٣] وفي سورة العلق:﴿**أَرَأَيْتَ الّذِي يَنْهىٰ * عَبْداً إِذٰا صَلّىٰ**﴾ [٤] و في سورة الأعلى: ﴿**وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّىٰ**﴾ [٥]. وفي سورة الكوثر: ﴿**إِنّٰا أَعْطَيْنٰاكَ الْكَوثَر * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَر**﴾ [٦] إلى غير ذلك من الآيات الواردة أوائل البعثة، الشاملة للصلاة و الزكاة.

وهذه الآيات أوضح شاهد على وجود هذه الماهيّات لدى العرب، وأنّ ألفاظها المعبرة عن تلك الماهيات هي نفس الألفاظ التي استعملها الشرع وأنّ الاختلاف بين صلاة الأُمم الماضية و الصلاة الواردة في الشريعة الإسلامية كالاختلاف بين صلاتي المسافر و الحاضر و المختار والمضطرّ.

والحاصل: أنّ المراد من الصلاة و ما يتلوها في هذه الآيات، هو المعاني

---

١. تزوّج إبراهيم بامرأة جرهمية قحطانية. فأولاد إسماعيل من جانب الأب فلسطينيّون أو بابليون ـ تبعاً لكون أبيه إبراهيم من هذا القطر أو ذاك ـ و من جانب الأُم قحطانيون.

٢. القيامة:٣١و ٣٢.

٣. المدثر:۴٣.

۴. العلق: ٩و١٠.

۵. الأعلى: ١۵.

۶. الكوثر: ١و٢.

المعهودة، لا الدعاء و لا التزكية.

وبذلک يظهر أنّ ما أفاده المحقّق النائيني من أنّ المعاني، و إن كانت ثابتة في الشرائع السابقة، إلاّ أنّها لم تكن يُعبّر عنها بهذه الألفاظ بل بألفاظ أُخر، فلا يكون ثبوتها في الشرائع السابقة مانعاً عن ثبوت الحقيقة الشرعية[١] غير تام. لأنّ الشرائع السابقة، و إن كانت تعبّر عن هذه المعاني بغير هذه الألفاظ وإنّما يعبّرون بالعبرية و السريانية، لكن وجودها في الشرائع السابقة يستلزم وجودها في شريعة إبراهيم التي هي الدين الرائج في الجزيرة العربية، ولا سيما بعد ما عرفنا أنّ إسماعيل الذي يعدّأصلاً للعرب العدنانيين كان يتكلّم باللغة العربية و كان يأمر أهله بهذا اللسان بالصلاة والزكاة، فعند ذلک يتبيّن أنّ العرب كانت تعبّر عن هذه المعاني بهذه الألفاظ لا بغيرها و إلاّ لو كانت تعبّر بغيرها، لعلم و بان.

كما ظهر ضعف ما أفاده العلاّمة المشكيني في تعاليقه على الكفاية حيث قال بأنّ وجود المخترعات عند الأُمم السابقة لا يقدح في الحقيقة الشرعية، لأنّ تلک الألفاظ لم تكن حقيقة في هذه المعاني، كما هو كذلک بالنسبة إلى أكثر الشرائع الواردة على غير لسان العرب.[٢]

لما عرفت من أنّ الاستدلال ليس بمجرّد ورودها من الشرائع السابقة، بل الاستدلال مبني على أنّ وجود هذه المعاني في شريعة إبراهيم و انتشارها في زمن إسماعيل في الجزيرة العربية، يقتضي وجود هذه المعاني بين عرب الجزيرة..

ويؤيّد ذلک أنّ القرآن أطلق هذه الألفاظ في أوائل البعثة مجرّدة عن القرينة، و هو دالّ على وجود هذه المعاني عند العرب، وأنّهم كانوا يعبّرون عنها بهذه الألفاظ.

٣ـ إنّ اللّٰه سبحانه يحكم على صلاة المشركين الرائجة في العهود الجاهلية

١. المحقّق النائيني: أجود التقريرات: ١/ ٣٤.

٢. المحقّق الخراساني: كفاية الأُصول: ٣٣/١.

المتقدّمة على الإسلام بأنّها كانت مكاء وتصدية.

قال سبحانه: ﴿وَمٰا كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاّٰ مُكٰاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [1] فأثبت لهم صلاة، وحكم بأنّها لم تكن إلاّ مكاءً وتصدية،. والمُكاء هو الصفير، والتصديةً هو التضيق.

۴ـ لمّا هاجر جعفر بن أبي طالب عليه السلام و لفيف من المسلمين إلى الحبشة في العام الخامس من البعثة أو بقليل بعده و بلغ ملك الحبشة تواجد المسلمين في بلاده حاول أن يكلّمهم ليعرف دينهم فالتفت النجاشي إلى جعفر وسأله قائلاً:

«ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم، ولم تدخلوا (به) في ديني ولا في دين أحد من هذه الملل؟

فقال جعفر بن أبي طالب عليه السلام :«أيّها الملک! كنّا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونُسيء الجوار، ويأكل القوي منّا الضعيف، فكنّا على ذلک حتّى بعث اللّٰه إلينا رسولاً منّا، نعرف نسبه و صدقه، وأمانته و عفافه، فدعانا إلى اللّٰه لنوحّده ونعبده، و نخلع ما كنّا نحن و آباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث ، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار والكفّ عن المحارم، والدماء و نهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات. و أمرنا أن نعبد اللّٰه وحده، لا نشرک به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة و الصيام فصدّقناه وآمنّا به، واتّبعناه على ما جاء به من اللّٰه، فعبدنا اللّٰه وحده فلم نشرک به شيئاً، وحرّمنا ما حرّم علينا، وأحللنا ما أحلّ لنا، فعدىٰ علينا قومنا فعذّبونا، و فتنونا عن ديننا، ليردّونا إلى عبادة الأوثان من عبادة اللّٰه تعالى، و أن نستحلّ ما كنّا نستحلّ من الخبائث، فلمّا قهرونا و ظلمونا و ضيّقوا علينا، وحالوا بيننا و بين ديننا، خرجنا إلى بلادک ، و اخترنا بلادک، و اخترناک على من سواک، و رغبنا في جوارک، ورجونا أن لا نُظلَم عندک

۱ . الأنفال:۳۴.

أيّها الملک».[١]

كما يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ حيث قال: «إنّ مجرّد الثبوت هناک لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ الخاصّة. و ليس في المقام إلاّ التعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز، ومن والواضح أنّه لا يدلّ على وجود تلک الألفاظ في الشرائع السابقة، كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات و القصص القرآنية التي كانت بالسريانية، كما في لغة عيسى، أو العبرانية، كما في لغة موسى، و من المعلوم أنّ تلک المعاني كانت تعبّر عنها بألفاظ سريانيةأو عبرانية».[٢]

لأنّک قدعرفت أنّ النبي ﷺ خاطب العرب الجاهليين في عصر نزول القرآن بهذه الألفاظ و أراد تلک الحقائق من دون نصب قرينة حالية أو مقالية أمّا الأُولى، فلعدم صدور عمل من النبيّ ﷺ يمثل حقيقة الصلاة والزكاة عند تلاوة الآيات. وأمّا الثانية، فلعدم احتفاف الآيات بشيء من القرآئن. وقد عرفت أنّ لفظ «الصلاة» ورد في السور المكّية ٣٥ مرّة، و قد شرعت الصلاة في ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة، وقد نزلت تلک السور أو أكثرها قبل المعراج.

وعلى ذلک فهذه الألفاظ حقيقة في هذه المعاني حقيقة عرفية.

والقول بأنّ الموجود في الشرائع السابقة يغاير الموجود في الشريعة الإسلامية مغايرة بالتباين كما يظهر من المحقّق النائيني حيث قال: «الألفاظ المستعملة في الشرائع السابقة لم يكن المراد منها هذه المعاني الشرعية»[٣] غير تام، لاعتراف القرآن بوحدة الحقيقة في موردي الحجّ والصيام، كما عرفت من الآيات السابقة،

١. ابن هشام: السيرة النبوية:٣٣٨/١؛ المقريزي: امتاع الاسماع: ٢١؛ المجلسي: بحار الأنوار: ٤١٤/١٨.
٢. المحقّق الخوئي: المحاضرات:١/ ١٣٨.
٣. المحقق النائيني: أجود التقريرات: ١/ ٣٤.

والتفكيک بينها و بين غيرها بعيد.

نعم الاختلاف الموجود في الشرائع لا يتجاوز عن الاختلاف في الكمّ و الكيف و هذا الاختلاف موجود في نفس الشريعة في صلاتها.

وعلى ذلک فالحقيقة الشرعية أو الحقيقة المتشرعية منتفية في هذه الألفاظ.

وأمّا الثمرة فهي أيضاً منتفية لعدم الشکّ في المراد في واحد من الكلمات الواردة في الكتاب والسنّة حتّى يتوقّف فهم المراد منها على ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمها. إلاّ موارد نادرة مثل الكراهة فقد ادّعى صاحب الحدائق أنّها في لسان الأئمّة مشتركة بين الحرمة والمعنى الاصطلاحي و لكن التردّد بين المعنيين ليست مستنداً إلى القول بالحقيقة الشرعية، بل المدعى أنّه في اللغة أيضاً كذلک.

وأمّا ألفاظ المعاملات كالبيع والإجارة حتّى مثل النكاح والطلاق والخلع، فقد كانت مستعملة في تلک المعاني في عصر الرسالة و قبله.

خاتمة المطاف في تحديد حجّية عدم النقل

قد عرفت أنّ البحث عن الحقيقة الشرعية عادم الثمرة ومع ذلک لو افترضنا مورداً كان الأمر فيه دائراً بين الحمل على المعنى اللغوي أو المعنى الشرعي، فهل يحمل على المعنى اللغوي، تمسّكاً بأصالة عدم النقل أو لا؟ نقول: إنّ هنا صوراً:

١ـ إذا كان تاريخ النقل والاستعمال معلومين.

٢ـ إذا كان تاريخ النقل والاستعمال مجهولين.

٣ـ إذا كان تاريخ النقل مجهولاً و تاريخ الاستعمال معلوماً.

۴ـ إذا كان تاريخ الاستعمال مجهولاً و تاريخ النقل معلوماً.

لا حاجة إلى الأصل في الصورة الأُولى، كما أنّ الأصلين يتساقطان في الصورة الثانية ـ على فرض الجريان ـ إنّما الكلام في جريان الأصل في جانب

المجهول في الصورتين الأخيرتين.

أمّا إذا كان الاستعمال معلوم التاريخ، و النقل مجهوله فهل يصحّ إجراء أصالة عدم النقل إلى زمان الاستعمال لتكون النتيجة، حمل اللفظ على المعنى اللغوي: وجهان:

١ـ عدم جريانه، لأنّه إنّما يجري إذا شكّ في أصل النقل لا في تأخّره كما عليه المحقّق الخراساني ﷺ.

٢ـ الحجّة لا يرفع عنها اليد إلاّ بحجّة مثلها و الوضع السابق لا يتجاوزعنه إلاّ بعد العلم بالوضع الثاني كما عليه شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري ﷺ.

يلاحظ عليه: كما أفاده السيّد الأُستاذ ـ أنّ الحجّة هو الظهور والعلم بتعاقب الوضعين، يمنع عن انعقاده أضف إليه أنّه لو صحّ ما ذكر لزم التمسّک به في جميع الصور الثلاث.

وأمّا إذاكان تاريخ الاستعمال مجهولاً والنقل معلوماً، فلا يجوز استصحاب تأخّر الاستعمال لتكون النتيجة، الحمل على المعنى الاصطلاحي. و ذلک لأنّه إمّا أصل شرعي يتوقّف على ترتّب الأثر الشرعي بلا واسطة و ليس بموجود وإمّا أصل عقلائي، فليس عندهم ذاک الأصل وقد عرفت مقالة شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري.

***

المقدمة العاشرة:

الصحيح والأعم

هذه المسألة معنونة في الكفاية بالنحوالتالي: «ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها» والظاهر أنّ تخصيص العبادات بالذكر لأجل عقد بحث خاص للمعاملات في المستقبل و في كتب القوم هكذا: «أسماء

العبادات والمعاملات هل هي موضوعة للصحيح أو للأعمّ منه؟» أو «هل هي أسامٍ للصحيح أو للأعمّ؟».

والظاهر أنّ عنوان البحث متفرّع على ثبوت الحقيقة الشرعية عندهم، وأمّا على القول بكونها استعملت في لسان الشارع مجازاً ثمّ صارت حقائق متشرعية، أو على القول بأنّها باقية على معانيها اللغوية و مستعملة فيها، كما روي عن الباقلاني، وأنّه إنّما علمت الخصوصيات ـ من أجزاء و شرائط ـ من دوّال أُخر ، فلا ينطبق عليه عنوان البحث، إذ ليس من الوضع والتسمية أثر على القولين. غير أنّ عدم شمول البحث، لا يلازم عدم جريان النزاع على ذينک القولين، بل النزاع يجري على جميع الأقوال الأربعة:

أمّا على القول بالحقيقة الشرعية أو الحقيقة العرفية الحاصلة باستعمال العرب الجاهلين المعاصرين لنزول القرآن ـ كما هو المختار ـ فواضح، فإنّه يبحث حينئذٍ عمّا هو الموضوع له.

وأمّا على القول بكون الاستعمال في لسان الشارع مجازاً، فيقع النزاع في أنّ الشارع هل لاحظ العلاقة والمناسبة بين المعاني اللغوية، و المعاني الصحيحة، أو لاحظ العلاقة بينها و بين الأعمّ من هذه المعاني الجديدة. وعلى كلّ تقدير يكون الأصل في استعمالات الشارع هو المعنى الذي لاحظ فيه العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي، و تكون إرادة الآخر محتاجاً إلى القرينة الخاصّة و إلاّفيحمل على المعنى الذي وقع طرفاً لملاحظة المناسبة مضافاً إلى القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي.

وأمّا على القول ببقاء الألفاظ على معانيها اللغوية، وأنّ إرادة الخصوصيات من طريق الدوال الأُخر فيقع النزاع في أنّ القرينة [1] التي نصبها الشارع لإفادة

١ . قال المحقّق النائيني : لو كانت القرينة المنصوبة في كلّ مورد، قرينة تفصيلية، لا يبقى للنزاع محلّ، إذ عندئذٍ ينظر في أنّه هل ذكر الجميع أو البعض. و إنّما يتصوّر لو كانت القرينة مجملة، فدار أمرها بين كونها مشيرة إلى المعنى الصحيح أو الأعمّ منه فليس هنا إطلاق لفظي يتمسّک به و أمّا الإطلاق المقامي فهو جار على كلا القولين و قد أوردعليه في تهذيب الأُصول، فلاحظ ج ١/٦٧.

الخصوصيات، هل كانت دالّة على إرادة المعنى الصحيح؟ أو كانت دالّة على المعنى الأعمّ، ويكون الأصل في الاستعمال هو المعنى الذي نصب عليه القرينة في هذا الاستعمال بحيث يحتاج إرادة المعنى الآخر إلى القرينة المعيّنة؟

ولو أردنا أن نجعل الكلّ تحت عنوان واحد، فالأولى أن يقال: ما هو الأصل في استعمالات الشارع لألفاظ العبادات و المعاملات؟ أو يجمع بين قولنا: ما هو الموضوع له لألفاظ العبادات و المعاملات، وقولنا: ما هو الأصل في الاستعمال فيها؟ والأمر سهل.

فإن قلت: إنّ النزاع لا يختصّ بألفاظ العبادات و المعاملات بل يعمّ كلّ ما ورد في لسان الشارع في أبواب الطهارة كالكرّ و الزكاة في مورد الأنعام و الحجّ و الكفّارات وحتّى الحدود و الدّيات.

قلت: بما أنّه ليس للشارع في هذه الأبواب تصرّف واستعمال خاص فهو يتّبع ما هو الرائج عند العرف ولا وجه لإدخاله في مجال البحث فإن كان الرائج عندهم صحيحاً فصحيح و إلاّ فالأعم وهذا بخلاف ما للشارع فيه تصرّف بنحو من الأنحاء، فيحتاج إلى عقد البحث عنه و الأولى أن يقال: ما هو الأصل في استعمال تلك الألفاظ هل للشارع فيه تصرّف؟

و يشهد للاختصاص ما استدل به الصحيحي من قياس هذه الألفاظ بالمقادير و الأوزان و استظهار حالها منها وقد عرفت وجه الاختصاص .

إذا عرفت هذا فنقول: يقع البحث عن جهات:

الجهة الأُولى: ما هو معنى الصحّة الفساد؟

قد ادّعى المحقّق الخراساني أنّ الصحّة بمعنى التمامية. و تبعه المحقّق

النائيني، و السيّد المحقّق البروجردي وغيرهما. ثمّذكر أنّ تفسير المتكلّم الصحّة بموافقة الشريعة أو الفقيه بما يسقط الإعادة والقضاء تفسير باللازم و بما يهمّ كلّ واحد، لأنّ المتكلّم يهمّه التعرّف على ذاته سبحانه و صفاته وأفعاله، و العقاب والثواب من أفعاله و هما يترتبان على الموافقة والمخالفة و لأجل ذلک فسره بموافقة الشريعة كما أنّ الفقيه يهمّه تعيين تكليف المكلّف من الإعادة والقضاء وعدمهما و لذلک فسره بسقوطهما، فالكلّ يفسر باللازم وبما هو المهمّ لديه.

يلاحظ عليه: انّ ما ذكره حول تفسير المتكلّم و الفقيه جدير بالقبول، لكن تفسيرالصحّة، بالتمام غير تام. والظاهر أنّ الصحّة في مقابل الفساد، والتمام في مقابل النقص و بين الأوّلين تقابل التضاد كما انّ بين الأخيرين تقابل العدم و الملكة، والأوّلان كيفيتان وجوديّتان عارضتان للشيء في الوجود باعتبار اتّصافه بكيفية ملائمة لنوعه أو باعتبار ترتّب أثر يترقب منه أو اتّصافه بكيفية منافرة لطبعه أو باعتبار ترتّب أثر لا يترقّب منه ألا ترى أنّ توصيف الدهن والدواء والفواكه بالصحّة والفساد أو توصيف الإنسان بالصحّة والفساد من هذا الباب.

وأمّا التمام والنقص فيطلقان على الشيء باعتبار جامعيّته للأجزاء و عدم جامعيّته، فالإنسان الناقص، عبارة عمن فقدأحد أعضائه كما أنّ التام منه من كان جامعاً له، وعلى ذلک فالصحّة والفساد باعتبار الكيفية، والتمام والنقص باعتبار الكميّة و مع ذلک فكيف يدعي وحدة مفهوم الصحّة والتمام.

هذا ما هوالمتبادر من موارد استعمالات هذه الكلمة و أمّا أهل اللغة فالظاهر منهم انّهم يستعملون الصحّة في مقابل المرض تارة والعيب أخرىٰ فإذا استعملت في مقابل المرض فهذا هو الذي قلناه من أنّ الصحّة و الفساد كيفيتان وجوديتان عارضتان للشيء باعتبار اتّصافه بكيفية ملائمة أو منافرة فالصحيح من صحّ مزاجه والمريض من فسد مزاجه. و إذا استعملت في مقابل العيب فالمراد هو التام في مقابل الناقص و إليک نصّ ابن فارس في مقاييسه.

قال الصاد والحاء: أصل يدل على البراءة من المرض، و العيب وعلى الاستواء، من ذلک «الصحّة: ذهاب السقم، والبراءة من كلّ عيب، قال رسول اللّٰه ﷺ: «لا يوردن ذو عاهة على مصحّ».[١]

وقال الطريحي : «الصحّة ـ بالكسر ـ، خلاف السقم و قد صحّ فلان منعلّته، و الصحّة في البدن حالة طبيعية تجري أفعاله معها على الجري الطبيعي».[٢]

وقد اكتفى الطريحي في تفسيرها بما يقابل المرض، وترک ما يقابل العيب.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أمرين:

١ـ إنّ الصحّة قد تطلق و يراد منها ما يقابل السقم والمرض. وهذا هو المناسب للصحّة في مقابل الفساد.

٢ـ إنّ الصحّة قد تطلق و يراد منها البرء من العيب. وهذا هو المناسب للصحّة بمعنى التمام في مقابل النقص، إذ كلّ معيب ناقص.

إنّ الصحّة والفساد على ما عرفت في كلام ابن فارس من صفات الأُمور الواقعية فوصف الأُمور الاعتبارية كالصلاة بهما يتوقّف على وجود علاقة بينهما.

ويمكن أن يقال: إنّ ملاک الوصف بهما تارة يكون من حيث الكميّة أي كون المأتي به جامعاًللأجزاء والشرائط، وغير جامع و أُخرى من حيث الكيفية أي كونه جامعاً للصفات المعتبرة فيهما، أو غير جامع فوصفه بالملاک الأوّل، يناسب كون الصحة والفساد بمعنى التمامية والنقص، كما أنّ وصفه بالملاک الثاني ككون القراءة صحيحة أو ملحونة، خالية عن الموانع و القواطع أو مقرونة بهما، يناسب كون الصحّة والفساد بمعنى الصحّة في مقابل السقم و المرض و مدار الاتّصاف

١. المقاييس:٢٨١/٣.

٢. مجمع البحرين، مادة «صحّ».

في الأوّل، كمال الأجزاء و نقصها، وفي الثاني كون الموجودة منها، جامعة للخصوصيات المعتبرة وعدمها فأشبه بالإنسان المُصحّ و المريض.

الجهة الثانية: ما هو المقصود من الوضع للصحيح

ليس المراد من الصحيح في قولهم: الألفاظ موضوعة للصحيح، هوالصحيح بالحمل الأوّلي بـأن يكـون مفهوم ألفاظ العبادات مساوياً لمفهوم الصحيح، إذ هو بديهي البطلان، وإلاّ لزم ترداف الصلاة مع الصحيح. كما أنّه ليس المراد وضعها لما هو الصحيح بالحمل الشائع، أي المصاديق المتّصفة في الخارج بالصحّة، لأنّه يستلزم كون الموضوع له خاصّاً، مع أنّ هذه موضوعة للطبائع. بل المراد أنّ الألفاظ موضوعة للماهيات الاعـتبارية، بـحيث إنّهالووجدت في الخارج، لاتّصفت بالصحّة، وكأنّ اللفظ (الصحّة) يشير إليالمرتبة الخاصّة من تلك الماهية، كما لا يخفى. وعلى ذلک تكون الصحّة التعليقة من أوصاف الماهيّة من حيث هي هي، و الصحّة الفعلية من صفات وجودها.

الجهة الثالثة: في تعيين ما هو الداخل من الأجزاء والشرائط في محلّ النزاع

هل المقصود من الصحيح هو الجامع للأجزاء فقط، أو هي مع الشرائط الشرعية، أو هما مع الشرائط العقليّة القابلة للأخذ في المتعلّق ككونه غير منهي عنه للابتلاء بالضدّ، و الشرائط العقليّة غير القابلة للأخذ في المتعلّق كقصد الأمر و الوجه بناءً على امتناع أخذهما في المتعلّق . أقوال:

ذهب الشيخ الأنصاري إلى الأوّل وأنّ محطّالنزاع في الصحّة والأعمّ هو الأجزاء فقط و أنّ الألفاظ وضعت للجامع من الأجزاء أوالأعمّ منه و من غيره مستدلاً بأنّ رتبة الأجزاء رتبة المقتضي و رتبة الشرائط متأخّرة عن رتبة المقتضي

فلايسوغ إدخالها في المسمّى لتستوى مع الأجزاء رتبة.[١]

يلاحظ عليه: بأنّ التقدّم الرتبي في مقام التأثير لا يمنع من جعل اسم واحد للمجموع. وليس حالهما بأشدّ من حال الواجب والممكن حيث يمكن تصوّرهما تحت عنوان الوجود والموجود.

و ربّما يجاب عن إشكال الشيخ بأنّه إنّما يتوجّه إذا كان الموضوع له هو الأجزاء والشرائط دون ما إذا كان الموضوع له هو ذات الأجزاء المقترنة في الواقع مع الشرائط لا المجرّدة عنها على القول بالصحّة وأمّا على القول بالأعمّفالموضوع له، هي مطلق الأجزاء من غير فرق بين المقترنة وعدمها.

يلاحظ عليه: أنّ جعل متعلّق الوجود ذات الأجزاء المقترنة في الواقع بالشروط و إن لم تكن الشروط مأخوذة في المسمّى لا يفيد، لأنّ التضييق لا يحصل إلاّ بالتقييد، فإن أخذت الشروط قيداً، عاد إشكال الشيخ من أخذ المتأخّر مع المتقدّم في درجة واحدة و إن لم يؤخذ، يكون المسمّى ذات الأجزاء سواء اقترنت بالشروط أو لا.

والأولى أن يقال: إنّ الشروط على وجه الإطلاق شرعية وعقلية داخلةفي محلّ النزاع واستدلال الصحيحي والأعمّي، شاهد على دخولها في محلّ النزاع أمّا الأوّل فما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ وجود الأثر أعني النهي عن الفحشاء يكشف عن وجود الجامع الواحد بين جميع أفرادها و من المعلوم أنّ

الأثر المزبور يترتّب على الصحيح التام الجامع للشرائط الشرعية والعقليّة فيجب أن تكون داخلة في المسمّى و أمّا الثاني فما نقله في الفصول بأنّه على القول بالوضع للصحيح يلزم تكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلّقة بها، لأنّ الأمر حينئذٍ ترجع إلى الأمر بالمطلوب إذ هو معنى الصحيح فيكون المعنى أطلب المطلوب[٢] و من المعلوم أنّ

١ . الشيخ الأنصاري: مطارح الأنظار، ص ۶.

٢ . عبد الرحيم: الفصول :۴٨.

المطلوب هوالتام جزءاً و شرطاً.

و مع كون الجميع داخلة في محطّ النزاع و لكن الحقّ، الفرق بين شرائط الماهية، و شرائط تحقّقها بدخول الأُولى في المسمّى كالطهارة، وعدم دخول الثانية ، كعدم الابتلاء بالأهم فيه، أخذاً بمسلك العقلاء في التسمية كمالا يخفى إذ لم يُر منهم لحاظ عدم الابتلاء بالأهم في مقام التسمية، و المهمّ عندهم هو لحاظ الشيء ثمّ التسمية لا لحاظه مع الطوارئ الطارئة عليه التي منها عدم الابتلاء بالأهم.

وأمّا قصد الأمر فلو قلنا بامتناع أخذه في متعلّق الأمر يكون الأخذ أمراً لغواً، لأنّ الغرض من التسمية و الأخذ في المسمّى، هو انبساط الأمر عليها فإذا امتنع أخذه في متعلّقه يكون الأخذ في المسمّى لغواً، وأمّا على القول بجواز أخذه ـ كما هو الحقّ ـ فلا ملزم للأخذ أيضاً، بعد استقلال العقل بالإتيان بالعبادة معه و العقل مستقلّ به. و معه لا حاجة للأخذ.

ثمّ إنّه لابدّ من وجود جامع على كلا القولين و ذلك لوجهين:

١ـ إنّ الثمرة المهمّة المترتّبة على المسألة هو إجمال الخطاب على القول بالصحيح فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق وعدم إجماله على القول بالأعم ، وهي فرع وجود جامع على كلا الرأيين، مجمل على الأوّل، مطلق على الثاني نعم سيجيء أنّ الثمرة منتفية.

٢ـ إنّ إطلاق ألفاظ العبادات والمعاملات على الأصناف الصحيحة على وجه الاشتراك المعنوي يستدعي جامعاً بينها و إلاّ يلزم أن تكون مشتركاً لفظياً و هو باطل، كما أنّ إطلاقها على الصحيح و الأعمّ على الأعمّي كذلك وهو فرع وجود الجامع وإلاّ يلزم كونها مشتركاً لفظياً.

ثمّ إنّ هنا نكتة يجب التنبيه عليها و هو أنّ الصحيحي أمام مشكلة عظيمة وهي أنّه يحاول أن يصوّر جامعاً، شاملاً لجميع أفراد الصلاة على اختلافها في

الأجزاء والشرائط قلّة و كثرة و هذا أمر غير ممكن ظاهراً لأنّ لازم كونها موضوعة للأجزاء القليلة، هو جواز الاكتفاء بها أوّلاً، وكون الأجزاء الأُخر، أمراً خارجاً عنها ثانياً، كما أنّ لازم كونها موضوعة للأجزاء الكثيرة، خروج المشتمل على الأجزاء القليلة، عن تحت الصلاة و ليس للصحيحي الفرار عن الإشكال بجعل البعض جزء المسمّى و البعض الآخر جزءاً للمأمور به، إذ هو إنّما يتمّ على القول بالأعمّ و بالجملة الجمع بين كون اللفظ مشتركاً معنوياً، وكون جميع الأصناف المختلفة من حيث القلّة والكثرة من مصاديق الصحيح و كون الجميع داخلاً في المسمّى، (لا أنّ البعض داخل فيه و البعض الآخر هو أجزاء المأمور به) أمر مشكل ولابدّللصحيحي من حلّ العقد بأحد الفروض الآتية.

تقريبات لتصوير الجامع على القول بالصحيح

التقريب الأوّل : ما ذكره المحقّق الخراساني و حاصله: أنّ الجامع بين أفراد الصلاة ليس مشخّصاً باسمه، و لكنّه يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره قال: فانّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً، بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن، و نحوهما.[1]

ولا يخفى أنّ بين صدر كلامه و ذيله تناقضاً، حيث إنّ الظاهر من الصدر أنّ الجامع أمر مجهول نستكشفه بالأثر المترتّب عليه من النهي عن الفحشاء وعروج المؤمن، وظاهر كلامه في الذيل، أعني قوله: «فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء» أنّ الجامع هو نفس ذاك الأثر لا غير و ـ مع ذلك ـ ففي ما أفاده مواقع للنظر.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الهدف من الوضع، تفهيم ماقام في الذهن من المعاني، فلو لم

١ . كفاية الأُصول: ٣٦/١، المطبوع بحواشي المشكيني ﷺ.

يكن المعنى قابلاً للتفهيم إلاّ بالإشارة إليه بالأثر الخاص، كان الوضع عليه لغواً و يتعيّن الوضع للأثر. و لأجل ذلک يجب أن يكون الجامع، مفهوماً عرفياً، حتّى يخطر في ذهن العرف، و يوضع اللفظ عليه.

وثانياً: أنّ استشكاف الجامع الوحداني بين الأفراد الصحيحة من الأثر الوحداني المترتّب على تلک الأفراد، اعتماداً على القاعدة المعروفة«لا يصدر الواحد إلاّ عن الواحد»، من غرائب الاستدلال لأنّ مصبّ القاعدة ـ على فرض صحّتها ـ في الواحد الشخصي، لا الواحد النوعي الذي يتكثّر بتكثّرات مختلفة، فإنّ النهي عن الفحشاء في المقام ليس إلاّ الانزجار عملاً عن الغيبة والكذب والخمر، والمراد من الانزجار الذي هو أثر الصلاة ، الانزجار التكويني، وكلّ واحد من هذه الزواجر غير الآخر، و ربما تجتمع في مورد، و أُخرى لا تجتمع. و إن شئت قلت: إنّ النهي عن الفحشاء واحد بالعنوان، ولا مانع من انتزاع الواحد بالعنوان عن الحقائق المختلفة و الأُمور المتبائنة إذا كانت فيها وحدة عنوانية كعنوان «الناهي عن الفحشاء».

وثالثاً: أنّ الأثر المترتّب على الصلاة ، لو كان أمراً واحداً ، كان لما ذكره وجه. و لكن تترتّب عليها آثار أُخرى و هي أنّها تقيم الدين في المجتمع و لهذا الأثر عبّر عنها في الروايات بأنّها عمود الدين، وهو غير «النهي عن الفحشاء» و هما غير «قربان كلّ تقي» ،فيلزم أن يكون فيها جوامع كثيرة يصدر كلّ أثر عن جامع، أو جامع واحد فيه حيثيات كثيرة.

ورابعاً: أنّ الأثر المزبور يترتّب على الصلاة بعامة أجزائها و شرائطها، الأعمّ من شرائط الماهية أوالصحّة. مع أنّ القسم الثاني غير داخل في المسمّى كما مرّ في الجهة المتقدّمة.

وخامساً: أنّ القول بأنّ الجامع عنوان بسيط مستكشف بالأثر المترتّب على الأفراد المختلفة يستلزم أن يكون الشكّ في أجزاء الصلاة و شرائطها من قبيل

الشكّ في السقوط و الشكّ في المحصّل، لأنّ الميزان فيه هو أن يكون المأمور به أمراً بسيطاً واضحاً لا إبهام فيه، و يكون الشكّ في محقِّقه و محصِّله وأنّ ما يحصل به ذاک الأمر الواضح، هل هو ذات لها أجزاء عشرة أو تسعة. وفي مثله يجب العمل بالاحتياط لا العمل بالبراءة، مع أنّ سيرة العلماء عند الشكّ في الأجزاء والشرائط هي العمل بالبراءة.

وقد تفطّن له المحقّق الخراساني فصار إلى دفعه. وحاصل ما أفاده : أنّ الجامع البسيط على قسمين:

الأوّل: أن يكون المأمور به البسيط مغايراًلوجود المركّب المشكوک في قلّته و كثرته، نظير الطهارة المسبّبة عن الغسلات و المسحات، فلو شكّفي كون غسلةٍ جزء للوضوء أو الغسل، وجب عليه الإتيان به، لأنّ المأمور به واضح لا إبهام فيه، وليس أمره دائراً بين الأقل والأكثر حتّى يكون هناک معلوم و مشكوک، وينحلّالعلم الإجمالي والمكلّف المأخوذ بذاک العنوان الواضح، ليس له مفرّ إلاّ الإتيان به.

الثاني: أن يكون الواحد البسيط منتزعاً من هذه المركّبات المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات متّحداً معها نحو اتّحاد. وهذاكالإنسان المنتزع من الإنسان التام والناقص بنحو واحد، فيصدق على ذي العينين وذي العين الواحدة. ولا يزيد الزائد،في الإنسانية ، ولا ينقص الناقص، منها و وجود هذا البسيط عين وجود المركّبات و ليس مغايراً لها حتّى يكون الشكّ في قلّتها و كثرتها من قبيل الشكّ في المحقّق.

وبالجملة: فرق بين أن يكون وجود المنتزع غير وجود المنتزع منه كالطهارة النفسانية بالنسبة إلى الغسلات والمسحات، وبين كون وجوده متّحداً مع المنتزع منه و كان الثاني مردّداًبين الأقل والأكثر فتجري البراءة في المنتزع أيضاً باعتبار جريانها في المنتزع منه.

هذا توضيح مرامه.[۱]

يلاحظ عليه: أنّ المكلّف به هل هو العنوان المنتزع أو المركّب المنتزع منه؟ فلو كان الثاني، تجري البراءة لدورانه في حدّ ذاته بين الأقلّ و الأكثر بلا إشكال، و لكن تصويره في غاية الإشكال. لأنّ الجامع المركّب الذي يصدق على جميع الصلو ات الصحيحة بحسب حالات المكلّفين أمر غير ممكن ، فالصلاة عن جلوس صحيحة في حقّ العاجز دون القادر، فلو أخذ القيام في مفهومها الصحيحة كانت الصلاة عن جلوس باطلة و لو عكس،كانت الصلاة عن قيام باطلة، ولذلک التجأ القائل إلى كون الجامع أمراً بسيطاً.

وعلى الأوّل، أعني: كون المأمور به أمراً منتزعاً، فما هو المسمّى، إنّما هو ذاک العنوان، دون المركّب الذي يتّحد العنوان معه وجوداً، إذ ليس لذاک المركّب دخل في براءة المكلّف واشتغاله . وعلى ذلک فلا يـتصوّر فـي العنوان البسيط، معلوم و مشكوک حتى يقال: يؤخذ بالمعلوم، و المشكوک يدفع بالأصل، بل فـي مـثله يـجري الاشتغال لا البراءة.

و بالجملة الالتزام بالجامع البسيط بأي نحو كان، يستلزم الالتزام بالاشتغال لا البراءة. وكون المنتزع غير المنتزع منه وجوداً (كما في الصورة الأُولى) أومتّحداً معه ، لا تأثير له في تصحيح جريان البراءة و عـدمه، لأنّ متعلّق الأمر، هو العنوان المنتزع ، لا المنتزع منه، ولا الوجود الخارجي الذي يتّحد فيه الأمران،وسيوافيک تفصيل القول عند البحث عن ثمرات البحث [۲] وأنّه يصحّ جريان البراءة على القول بالصحيح ، لكن بشرط أن لا يكون الجامع أمراً بسيطاً، فانتظر.

---

۱ . راجع كفاية الأُ صول:۳۷/۱.

۲ . لاحظ الجهة السابعة من هذا الأمر، ص۱۸۴.

التقريب الثاني: ما أفاده المحقّق النائيني

وحاصله: أنّ الموضوع له أوّلاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط، و الاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي، أو الأعمّ منها على الأعمّي، من باب الادّعاء و التنزيل ، أي تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، كما في جملة من الاستعمالات [١].

فإطلاق الصلاة على صلاة من يأتي بها جالساً يكون بتنزيلها منزلة صلاة القائم أو لاكتفاء الشارع بها عن الصلاة الكاملة كما في صلاة الغريق و هذا لا يختص بالصحيحي بل عند الأعمّي أيضاً كذلك فانّ القدر الجامع عنده هو المرتبة العليا من الصلاة و إطلاقها على الفاسد منها يكون بتنزيله منزلة الصحيح.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لا يندفع به الإشكال، لأنّ المرتبة العليا، لها أيضاً مراتب مختلفة كصلاتي الحاضر والمسافر، فانّهما من مصاديق المرتبة العليا مع اختلافهما في الأجزاء قلّة وكثرة، و الصحيح في حقّ المسافر باطل في حقّ الحاضر.

و ثانياً: كيف يمكن وصف الصلاة عن جلوس مجازاً كما صرّح به مع أنّها صلاة كالصلاة عن قيام.

وثالثاً: لو كان الموضوع عند الأعمّي هوالمرتبة العليا و الإطلاق على الفاسد مجازاً، يلزم ارتفاع النزاع من رأس وانقلاب الأعمّي إلى الصحيحي.

التقريب الثالث: ما أفاده المحقّق العراقي

وحاصله: أنّ الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً، أو جامعاً عنوانياً اعتبارياً. و الالتزام بكلّ واحد مشكل. أمّا الأوّل فهو غير معقول، لأنّ الصلاة

---

١. المحقّق النائيني: أجود التقريرات: ٣٦/١.

مؤلفة وجداناًمن مقولات متبائنة ،كمقولة الكيف كالأذكار المسموعة، والوضع كالركوع و السجود و نحوهما. و المقولات أجناس عالية، و ليس فوقها جنس تندرج تحته حتّى يكون هو الجامع بين هذه المقولات، وأمّا الثاني كالناهي عن الفحشاء فلأنّ لازمه عدم صحّة استعمال لفظ الصلاة في نفس المعنون، لأنّ العنوان غير المعنون، مع سخافة القول بوضع لفظ الصلاة على «الناهية عن الفحشاء».

لكن الجامع لا ينحصر فيهما بل هناک جامع آخر أيضاً، وهو مرتبة خاصة من حقيقة الوجود. فانّ الصلاة مثلاً، وإن كانت مركّبة من مقولات، و المقولات و إن كانت متبائنة، ولكن مع ذلک بينها اشتراک وجوديّ. و حينئذٍ فإن كانت الصلاة عبارة عن تلک المقولات المتبائنة، كان الإشكال المزبور في محلّه. وأمّا لو فرضنا أنّ الصلاة عبارة عن تلک المرتبة الخاصة من الوجود، الجامعة بين تلک المقولات المتبائنة ماهية فتكون الصلاة على هذا أمراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل و الكثير، و الضعيف والقوي. لأنّ تلک المرتبة الخاصة من الوجود الجامع بين المقولات قد أُخذت لا بشرط من حيث القلّة والكثرة والضعف والقوّة و ذلک لأنّ الموضوع له هو الوجود الساري في جملة من المقولات، المحدود من طرف القلّة بعدد أركان الصلاة مثلاً، و من طرف الزيادة لوحظ لا بشرط بنحو يصحّ حمله على الفاقد و الواجد.[1]

ثمّ أورد على نفسه بعد كلام مبسوط وقال[2] : إذا كان الجامع على ما عرفت عبارة عن مرتبة من الوجود المحدود من طرف القلّة بكونه مقارناً لمقولات الأركان كلّها، و الملحوظ من طرف الزيادة بنحو اللا بشرط بحيث يشمل الأقلّ و الأكثر لكن لا شبهة أنّ الأركان تختلف حسب الأشخاص من الانحناء إلى الإشارة

١. لاحظ بدائع الأفكار: ١١٨، السطر ۶.

٢. لاحظ المصدر: ١١٩، السطر ٩.

بالعين.

فأجاب بأنّه لا محيص عن توسعة دائرة الجامع من طرف القلّة بحيث يشمل الوجود الساري جميع الأركان بجميع مراتبها.

ثمّأورد و قال: على هذا يتوجّه الإشكال بأنّ مقتضى ذلک اقتصار المختار على بعض مراتب الأركان التي لا يسوغ شرعاً الاقتصار عليها إلاّللمضطرّ و ذلک ضروريّ الفساد.

فأجاب بأنّ الجامع عبارة عن مرتبة من الوجود الساري على نحو يشمل الأركان الأصلية و البدلية مقروناًبالخصوصيات و المزايا على طبق ما بيّنه الشرع لكلّ واحد من أصناف المكلّفين ، بحيث يكون المزايا من خصوصيات الأفراد، لكن خارجة عن دائرة الموضوع له ويكون الموضوع له مضيّقاً لا يشمل فرض عدم المقارنة لتلک الخصوصيات.[1]

و فيه مواقع للنظر

أمّا أوّلاً: فانّ الوجود الساري في تلک المقولات إنّما يكون وجوداً بسيطاً ساريالًو كانت للصلاة وحدة حقيقة. وأمّا إذا كانت الوحدة بين أجزائها وحدة اعتبارية، فلكلّ مقولةٍ وجود خاص، كالاستقبال فانّه من مقولة الوضع، و الهويّ فانّه من مقولة الفعل، و التكلّم فانّه من مقولة الكيف، و لكلٍّ وجود و تشخص في الخارج، فكيف يقال إنّ هنا وجوداً سارياً في الجميع، وأنّ المقولات المتبائنة موجودة بهذاالوجود الساري فيها.

وثانياً: أنّ لفظ الصلاة ليس إلاّكسائر الألفاظ فلماذا فُرِّق بينه و بين سائرها بأنّ الجميع موضوع للماهية المعرّاة عن الوجود والعدم غير الصلاة فإنّها موضوعة للوجود الحقيقي الساري في الأركان و أبدالها مقترنة بالخصوصيات.

---

۱ . المحقق العراقي: بدائع الأفكار، ۱۱۶ـ۱۱۹.

وثالثاً: أنّ تضيّق الموضوع له بالخصوصيات والمزايا على طبق ما بيّنه الشرع لكلّ‌واحد من أصناف المكلّفين مبني على تصوير الحصّة التوأمة الموجبة لضيق المكلّف به، من دون مدخلية لها في المأمور به وقد مرّ أنّ الحينية المرددة بين المطلقة والمشروطة غير متصوّرة.

ورابعاً: أنّه يستلزم ، تعلّق الأمر بالوجود الخارجي، و الخارج ظرف السقوط لا ظرف العروض، إذ لو كان المتعلّق هو الخارج يلزم وجود المتعلّق قبل الأمر، وعندئذٍ يصير الأمر لغواً. ولو كان المتعلّق عنوان الوجود، يكون الجامع عنوانياً و هو لا يقول به .

التقريب الرابع: ما أفاده المحقّق البروجردي ﷺ

وحاصله: أنّ الصلاة ليست من الحقائق الخارجية، بل هي عنوان اعتباري ينتزع من أُمور مبائنة كلّ واحدمنها داخل تحت مقولة خاصة لا تصدق الصلاة عليها صدقاً ذاتياً فلا يعقل تصوير جامع ذاتي بين أجزائها في مرتبة واحدة فكيف بين مراتبها المتفاوتة.

وأمّا الجامع العرضي فهو أمر معقول، فانّ جميع مراتب الصلاة بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترک في كونها نحو توجّه خاص، و تخشّع مخصوص من العبد لساحة مولاه. ويوجد هذا التوجّه الخاص بإيجاد أوّل جزءٍ منها، و يبقى إلى أن تتمّ، فيكون هذا التوجّه بمنزلة الصورة لتلک الأجزاء المتبائنة بحسب الذات و تختلف كمالاً و نقصاً باختلاف المراتب.

وليست الصلاة عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتبائنة المندرجة بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر الصلاة، محفوظة في جميع المراتب، بل هي عبارة عن حالة توجّه خاص يحصل للعبد و يوجد بالشروع فيها و يبقى ببقاء الأجزاء والشرائط، و يكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشككة، و

ليس له وجود، وراء وجودات الأجزاء حتّى تكون الأجزاء محصّلات له، بل هو بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء. فيكون الموضوع له للفظ الصلاة، هذه العبادة الخاصة و المعنى المخصوص. و يكون هذا المعنى محفوظاًفي جميع المراتب . فيكون وزان هذا الأمر الاعتباري وزان الموجودات الخارجية فكما أنّ طبيعة الإنسان محفوظة في جميع الأفراد المتفاوتة و بالكمال والنقص والصغر والكبر مادامت الصورة الإنسانية محفوظة ، فكذلک طبيعة الصلاة.[1]

وحاصله أنّ الصلاة اسم للعمل المؤلّف من أمر قلبي وهو الخشوع وأعمال خارجية ، والأوّل بمنزلة الصورة والأعمال الخارجية بمنزلة المادّة ، إلى آخر ما أفاده.

يلاحظ عليه: أنّه لا يمكن أن يكون الموضوع له هو نفس التوجّه و التخشّع القائم بالأجزاء، والشرائط، إذ عندئذ يلزم أن يكون الموضوع له بسيطاًو عليه يرجع الشكّ في الجزئية والشرطية إلى الشكّ في المحصِّل وهو خلاف المطلوب بل الموضوع له التوجّه الخاص بالإتيان بالأجزاء والشرائط و عليه يلزم عدم إمكان تصوير الجامع على القول بالصحيح، لاختلاف الصلاة الصحيحة في القلّة و الكثرة. فلو كان الموضوع له هو الكثرة، لم يصدق على القلّة. ولو كان الموضوع له هو الثاني لم يصدق على الآخر.

نعم يمكن رفع الإشكال بالاستمداد بما سبق من المحقّق العراقي من كون الصلاة اسماً للخشوع القائم بالأركان و أبدالها على نحو اللا بشرط بالنسبة إلى سائر الأجزاء حسب اختلاف أحوال المكلّف.

التقريب الخامس: ما أفاده المحقّق الاصفهاني

وحاصله بعد حذف ما لا دخل له في مقصوده أمران:

---

١ . نهاية الأُصول: ٤٠/١.

۱ـ إن كانت الماهيات من الماهيّات الحقيقية، كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارئ و عوارض ذاتها، مع حفظ نفسها. كالإنسان مثلاً، فانّه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل، وإنّما الإبهام فيه من جهة الشكل، وشدّة القوى و ضعفها.

وإن كانت الماهيّات من الأُمور المؤتلفة من عدّة أُمور، بحيث تزيد و تنقص كمّاً و كيفاً، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمّها مع تفرّقها و شتاتها، أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرّفية بعض العناوين غير المنفكّة عنها، كالخمر، فانّه مائع مبهم من حيث اتّخاذه من العنب و التمر وغيرهما، و لذا لا يمكن وصفه إلاّ بمائع خاص بمعرّفية المسكرية، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً.

۲ـ كلّ لفظ من قبيل الأمر الأخير، مع الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً و كيفاً، لابدّ أن يوضع لسنخ عمل من معرفة النهي عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات. بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلاّ إلى سنخ عمل خاص مبهم إلاّ من حيث كونه مطلوباً في الأوقات.

وهذا هو الذي تصوّرناه في ما وضعت له الصلاة بتمام مراتبها، من دون الالتزام بجامع ذاتي مقولي، ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظي. ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة، فإنّه لم يؤخذ فيه الخصوصية البدلية كما أخذت فيها. و بالجملة الإبهام غير الترديد.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ قياس الماهيّات المخترعة بالأُمور التكوينية، قياس مع الفارق، فإنّ زمام الأُمور المخترعة سواء أكانت عبادية أو صناعية كالسيّارة بيد مخترعها، فهو الذي قام باختراعها و تسميتها، فعندئذ لا يعقل أن تكون مبهمة في ذاتها و في مقام تجوهرها، و إنّما الإبهام حسب الطوارئ والأشكال والعوارض الخارجية كيف وأنّ الآمر هو الذي يتصوّر الموضوع و يأمر به، وعند ذاك لابدّ له

۱ . المحقق الإصفهاني : نهاية الدراية: ۳۹/۱.

من تصوّر ما يأمر به. وعلى ذلک، فذاک الجامع إمّا مقولي ذاتي أو عنواني و کلاهما لا يخلو من إشکال.

وقياس المقام بالخمر، قياس مع الفارق، لأنّه من الأُمور التکوينية و ليست ذاتها و تجوهرها رهن تصوّر متصوِّر، ولحاظ لاحظ ، فلا مانع من أن يکون لها واقع محفوظ، و يکون لفظ الخمر، اسماً للعنوان العريض.و هذا بخلاف المخترعة فانّ واقعيتها و تجوهرها بيد مخترعها ولاحظها،فلابدّ أن تکون ذاتها معلومة لمخترعها في مقام الذات لا أن تکون مبهمة إلاّ من حيث النهي عن الفحشاء أو فريضة الوقت.

وثانياً: أنّه بعد ما اعترف أنّ الذات هنا مبهمة لا مردّدة، فيجب أن يکون للصلاة جامع متواطء يصدق على الجميع، و يشمل القليل والکثير، و يکون صحيحاً مطلقاً. و هو إمّا جامع مقولي أو عنواني و الأوّل غير متصوّر، لأنّ الصلاة مؤلّفة من مقولات متعدّدة من الکيف والوضع والفعل، وليس فوق الأجناس العالية جامع. و إن کان جامعاً عنوانياً کالناهي عن الفحشاء، فهو خلاف المطلوب لأنّه مضافاً إلى أنّه يستلزم وجوب الاحتياط عند الشکّ في الأقلّ والأکثر، ضعيف غايته.

التقريب السادس: ما ذکره سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ

أنّ المرکّبات الاعتبارية إذا اشتملت على هيئة و مادة، يمکن أن يؤخذ کلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط. و المراد من أخذهما لا بشرط هو أخذ المادة والهيئة بعرضها العريض. و ذلک کالمخترعات من الصنايع المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن صنعها من موادّمختلفة و ألّفها على هيئة خاصة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة آخذاً کلاً من موادّها و هيئاتها لا بشرط. و لأجل ذلک ترى أنّ تکامل التصنيع کثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها و هيئاتها، و مع ذلک يطلق عليها اسمها ،کما کان 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 كثرة 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 ما دامت هيئتها و صورتها العرضية موجودة، يطلق عليها اللفظ الموضوع و إن قلّت موادّها أو تكثّرت.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة قد ابتلعت هذه المواد و الأجزاء و صارت مقصودة في اللحاظ كما في السيّارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها.

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 موضوعة 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]

۱ . تهذيب الأُصول: ۱/۷۷ـ۷۸، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

التقريب السابع:

ما ذكره المحقّق الخوئي في تعليقته على أجود التقريرات وهذا حاصله:

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 التكبّر و آخرها التسليم، كما أنّ الركوع والسجود والطهارة معتبرة فيها حيث إنّ كلاً منها ثلث 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 حديث الدار فانّه موضوع بما اشتمل على ساحة وحيطان وغرفة فإن كان هناک ايوان ونهر و سرداب يكون جزء منه و إلاّفلا يضرّ عدمه.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: إذا كانت الصلاة موضوعة لما اشتمل على التسليم، يلزم بطلان صلاة من نسيه، مع أنّه يصحّ و إن كان عليه قضاء الجزء.

وثانياً: يلزم صحّة صلاة من ترک القيام المتّصل بالركوع مع أنّه يبطل إلاّ أن يقال، إنّه داخل في حقيقة الركوع، إذ هو الانحناء عن قيام.

١. المحقق الخوئي: تعليقة أجود التقريرات: ١/٤٠ـ ٤١.

التقريب الثامن:

ما استفدناه من العلاّمة الطباطبائي شفاهاً[١]، وأتى به في تعليقته على الكفاية . وهويبتني على التتبّع في كيفية الوضع في المركّبات غير الحقيقية أو المجعولة جعلاً شرعياً أو عقلياً فإنّ التسمية فيها أوّلاً بنحو التواطي، ثمّ يعرضها التشكيک أو شبهه على التدريج. و إليک توضيحه:

إنّ الإنسان قد توصل إلى مطبوخ يعمل من دقيق البرّ فأسماه خُبزاً، ثمّ إنّه بعد ما وقف على أنّه إذا عمله من دقيق الشعير يفي بالغرض المطلوب منه و هو سدّ الجوع، توسّع في الاسم. ثمّإذا وجد أنّ دقيق الارز و دقيق الذرة يفيان بالغرض أو واحد منهما مع المزج بالسكر وغيره، توسع في الاسم أيضاً، إلى أن صار للخبز عدّة مراتب، لم يكن منها يوم وضعه للمركّب عين ولا أثر ولكن لمّا كان الجميع وافياً بالغرض وُسِّع الاسم من مرتبة إلى ثانية ، إلى ثالثة....

ومثله لفظ «المصباح» إذ لم يكن يوم وضع إلاّمجرّد أحطاب مشتعلة، ثمّ تطوّر البشر حتّى توصلوا إلى الاستفادة من الأدهان النباتية فاخترعوا فتيلة تمس الدهن بسهولة و تضئ حولها، ثمّ اخترعوا آلة أُخرى تشترک معها في الأثر، فتوسّعوا في الاسم إلى أن توصلوا إلى المراتب المختلفة الموجودة للمصباح في العالم و سمّوا الجميع مصباحاً. هذا في المركّبات الصناعية.

وأمّا المجعولات الشرعية من العبادات فهي على هذا الوزان، فالصلاة مثلاً كما شرّعت أوّلاً على ما فرضه اللّه تعالى ركعتين مع مالهامن الأجزاء والشرائط، فأخذ معناها الجامع، جامعاً متواطياً يصدق على أفراده على وتيرة واحدة ثمّ

١ . عند البحث عن صفة التكلّم للّه سبحانه وأنّ العالم بجواهره و أعراضه كلامه تعالى لأنّه إذا كان الكلام اللفظي، كلاماً لأجل كونه مبرزاً لما في الضمير فعالم الإمكان ، مبرز لما هنالک من علم و قدرة، وجمال و كمال. فبيّن أنّ التطور في الإستعمال قانون شمل لفظ الكلام، نظير المصباح.

أُضيف إليها ما فرضه النبيّ ﷺ و تصرّف فيها بالتصرّفات المختلفة بالعفو والاعتبار، بحسب الحالات الطارئة والأعذار اللاحقة، من السفروالحضر والخوف والمرض و أقسام العذر والاضطرار حتّى وصلت النوبة إلى صلاة الغريق و هي مجرّد إيماء قلبي.

فهي كما ترى تبتدي أوّلاً من جامع متواطء في مرتبة واحدة، ثمّ بين كلّ مرتبة و ما يليها، ثمّاعتبار جميع هذه الجوامع المتواطئة المختلفة و سبک جامع منها فينتج التشكيک.

فقد تبيّن أن الجامع في المركّبات الاعتبارية و منها العبادات الشرعية معنى مبهم تشكيكي يتوصّل إلى اعتباره أوّلاً باعتبار جوامع متواطئة تستنتج هو منها، و إلى فهمه ثانياً بالمعرّفات في الأغراض والآثار.[1]

وحاصل ما أفاده أنّ الصلاة موضوعة وصفاً متواطئياً على الركعتين، وهي يصدق على ما تحتها صدق المتواطء ثمّإنّه حصل ـ بعد إضافة ما فرضه النبيّ ﷺ جامع ثان، يصدق على ما تحته صدق المتواطء.

ثمّ حصل ـ بعد التصرّفات المختلفة بالعفو والاعتبار حسب حالات المكلّفين في السفر والحضر والخوف والمرض جامع ثالث و رابع و خامس كلّ صادق لما تحته صدق المتواطء.

لكن العقل بعد لحاظ هذه الجوامع، يصنع جامعاً تشكيكياً، ليصدق على أفراد جميع المراتب كما هو الحال في المصباح حيث إنّ لكلّ مرتبة جامع متواطء و لكن نهاية الأمر يصنع جامعاً فوقانياً صادقاً على المراتب و مصاديقها. ينتزعه من الجوامع المتواطئة ويشير إليه بالآثار. و يصدق على الجميع صدقاً تشكيكياً و ليس المراد من التشكيک في المقام هو المعنى المصطلح أي تفاوت مصاديق مفهوم واحد بالكمال و النقص، بل المراد هو اختلاف المكلّف به حسب اختلاف الحالات.

---

١. حاشية الكفاية:٤٢ـ٤٣.

و ليعلم أنّ التقريبات الثلاثة الأخيرة متقاربة لكن المهمّ هو قيامها برفع المشكلة الموجودة أمام الصحيحي من صدق الجامع على جميع المراتب،أوّلاً، و يكون صدقه على تمام مصاديقها بوضع واحد لا بأوضاع متعدّدة ثانياً، و كون الأجزاء قليلة أو كثيرة داخلة في المسمّى من دون أن يكون بعضها جزء المسمّى و البعض الآخر جزء المأمور به كما عليه الأعمّي ثالثاً، و عليک بالتأمّل فيها.

تقريبات للقول بالأعم

قد ذكر المحقّق الخراساني عدّة تقاريب للقول بالأعم أوضحها: ما ذكره المحقّق القمي من أنّ الموضوع له، هو خصوص الأركان، وأمّا بقية الأجزاء والشرائط فهي دخيلة في المأمور به دون المسمّى[1] و حاصله دعويان:

الأُولى: أنّ الموضوع له هو الأركان.

والثانية: خروج بقية الأجزاء عن المسمّى. و دخولها في المأمور به وأشكل عليه المحقّق الخراساني بأمرين:

۱ـ إنّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمّي ـ و لو مع الإتيان بالأركان.

يلاحظ على الشق الأوّل: بأنّ وجه صدق الصلاة مع الإخلال بالأركان، لأجل اشتمالها على الأبدال. و إلاّ نمنع صدقها. نعم يرد عليه ما أفاده في الشق الثاني. إذ لا تصدق الصلاة على مجرّد الإتيان بالأركان.

۲ـ يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ.[2]

۱ . المحقّق القمي: قوانين الأُصول: ۴۴.

۲ . كفاية الأُصول: ۳۹/۱.

يلاحظ عليه: بأنّه يصحّ للمحقّق القمي أن يجيب بأنّه إنّما يرد إذا أُخذت الأركان بشرط لا، لاما إذا أخذت لا بشرط كما قررناه. و عندئذ يكون الأجزاء الخارجة جزءاً لها لا أمراًخارجاً عنها ليكون الاستعمال مجازاً.

وأورد المحقّق النائيني على الدعوى الأُولى بأنّ المراد من الأركان أيّ مرتبة منها، مع اختلافها بحسب الموارد من القادر والعاجز، فلابدّحينئذٍ من تصوير جامع آخر بين تلك المراتب، فيعود الإشكال.

وعلى الدعوى الثانية بأنّه إن التزم بأنّ بقية الأجزاء خارجة دائماً، فهو ينافي الوضع للأعم، فإنّ المفروض صدقها على الصحيحة أيضاً. وإن أراد خروج بقية الأجزاء عند عدمها، فيلزم دخول شيء في الماهية عند وجوده، وخروجه عنها عند عدمه، و هو محال.[1]

والظاهر اندفاع كلا الإشكالين:

أمّا الأوّل، فلأنّ الشارع جعل الركوع و السجود بعرضهما العريض ركنين، وهما يختلفان باختلاف الحالات، و أدنى مراتبهما الإشارة و الإيماء. لكن وضع الاسم لهذه الأركان لا يحتاج إلى تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضع اللفظ بازائه، بل يكفي في الوضع عطف البدل أو الأبدال على الأركان ، ولا مانع من أن يكون مقوّم المركّب الاعتباري أحد الأُمور.

وأمّا الثاني، فلأنّه إذا كانت الأركان، هي المسمّى، كانت لا بشرط بالنسبة إلى الأجزاء، بمعنى أنّها لو خلت عنها، تكون الصلاة هي نفسها، وإن انضمت إليها الأجزاء الخارجية، تكون غير خارجة عن ماهيتها. و هذا معنى كونها «داخلة عند وجودها، وعدمه عند عدمها». و لها في المركّبات الصناعية نظائر كالسيّارة و الطائرة والبيت، فانّ الايوان عند وجوده يعدّ جزء منه، دون ما إذا لم يكن و قس

١. لمحقّق النائيني: أجود التقرير ات:١/٤١ـ٤٢.

عليه كثيراً من أجزاء المصنوعات كما هو معلوم، إذ لم تزل في طريق التكامل من حيث الإتقان و الأدوات.

هذا، و بما أنّ ما ذكر من الجوامع للقول بالأعم، لا يخلو من إشكال، فالأولى صرف عنان الكلام إلى البحث عن أدلّة الطرفين.

الجهة الخامسة: أدلّة القول بالصحيح

استدل للقول بالصحيح بوجوه من الأدلّة، ذكرها المحقّق الخراساني:

الأوّل: التبادر و دعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح ولا منافاة بين دعوى ذلک، و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فانّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة بوجه، و قد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه.[1]

إنّ قوله: ولا منافاة...ردّ لما يشكل عليه من أنّه إذا كان الموضوع له عند الصحيحي مجملاً فكيف يمكن ادّعاء تبادر الصحيح فإنّه أشبه بالتناقض فأجاب بأنّه لا منافاة بين الإجمال من حيث الذات، و المعلومية من حيث الآثار وكفى في التبادر كونه مبيّنة من هذه الجهة.

يلاحظ عليه: أنّ تبادر الصحيح من هذه الألفاظ إمّا مع قطع النظر عن الآثار الواردة في الكتاب والسنّة أو مع ملاحظتها، فعلى الأوّل، لا سبيل إلى التبادر لأنّ الموضوع مجمل من جميع الجهات، وعلى الثاني أي تبادر الصحيح بالنظر إلى الآثار يرجع هذا الدليل إلى الثالث الذي سيوافيک.

وبعبارة أُخرى: قد عرفت أنّ الصحّة في المقام ليس من آثار الماهية من حيث هي بل من آثارها عند الوجود و معنى وضعها للصحيح: أنّها وضعت لماهية إذا وجدت في الخارج تكون صحيحاً، و التلفّظ بهذه القضية الشرطية فرع التعرّف

١. كفاية الأُصول: ٤٥/١.

على الموضوع، فإن تلفّظ بها مع قطع النظر عن الآثار الواردة في الكتاب فهو باطل إذ كيف يمكن له أن يَصِفَ المجمل من جميع الجهات بوصف شرعي، وعلى الثاني فالقضية و إن كانت صحيحة، لكنّها يرجع إلى الدليل الثالث.

الدليل الثاني: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزاء العبادة أو شرائطها بالمداقّة و إن صحّ الإطلاق عليه بالعناية.[1]

ويرد عليه ما أوردناه على الدليل الأوّل، فإنّ سلب شيء عن شيء، فرع معلومية المعنى، حتّى يسلب عن الفاسد، و المفروض إجمال المعنى وعدم تبيّنه إلاّمن جانب الآثار.

فإن قلت: إنّ المسلوب عن الفاسد، هو المعنى المقيّد بهذه الآثار أو المعرَّف بها.

قلت: قد مرّ أنّ ما هو العلامة، عبارة عن سلب مطلق المعنى، عن المورد،لا المقيّد، أو ما هو بحكمه، كما إذا أخذت الآثار، معرِّفة بصورة القضية الحينية.

ثمّ إنّه يرد على الدليلين إشكال آخر، وهو أنّ التبادر، أو صحّة السلب عن الفاسد، إنّما هو بحسب عرفنا. وأمّا كون المتبادر في عصر النبيّ ﷺ هو ذاك، و أنّه كان يصحّ سلبها عن الفاسد في ذاك الزمان، فلا يثبت إلاّ بأصالة عدم النقل، وهو يرجع إلى الاستصحاب القهقري. ولو افترضنا صحّته، أو قلنا بأنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائي مستقلّ لا صلة له بالاستصحاب، وإن كانا متّحدين في النتيجة، يكون الاستدلال بالتبادر وصحّة السلب ناقصاً لابدّمن ضمّ أصل إليهما.

الدليل الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار

١. كفاية الأُصول: ٤٥/١.

للمسمّيات، مثل: «الصلاة عمود الدين»[١] أو «معراج المؤمن»[٢] و «الصوم جنّة من النار»[٣] إلى غير ذلک. أو نفي ماهياتها و طبائعها مثل: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»[٤] و نحوه ممّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرّد فقد ما يعتبر في الصحّة شرطاً أو شطراً، و إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأُولى، ونفي الصحّة من الثانية، خلاف الظاهر، لا يصار إليها مع عدم نصب قرينة عليه.[٥]

فإن قيل: يمكن أن يكون الموضوع في القسم الأوّل، هو الطبيعة على وجه الإهمال، أي الصلاة على نحو القضية المهملة لها الآثارالخاصّة، أو أُريد ، الفرد الصحيح على نحو المجاز.

قيل له: إنّ أصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، يدفع كلا الاحتمالين.

ولا يخفى عدم صحّة الاستدلال بالطائفتين من الأخبار.

أمّا الأُولى: فلأنّ هذه الآثار إنّما تثبت إذا أتى المكلّف بها للّٰه سبحانه و انضمّإليها قصد القربة، وإلاّ فلا تكون معراجاً، ولا ناهية .و لم يقل أحد بدخول هذا الجزء العقلي (قصد الأمر) في مدلول الصلاة .

وعلى هذا فيؤول المعنى إلى أنّ الصلاة مقتضية لهذه الآثار لا علة تامة فإذا كان كذلک فيعم الموضوع فإنّها أيضاً مقتضية لتلک الآثار. و بالجملة الاستدلال مبني على كونها علّة تامة لهذه الآثار، و تكون هناک ملازمة بين مسمّى الصلاة وتلک الآثار، و من المعلوم أنّه لا ملازمة مطلقة بين المسمّى وتلک الآثار، و إنّما الملازمة بين المسمّى الذي قرن به الجزء العقلي، و بين تلک الآثار. وعلى ضوء ذلک،

---

١ . محمد بن يعقوب الكليني: الكافي :٩٩/٣، باب النفساء، الحديث ٤.

٢ . ذكره في «جواهر الكلام»:٧/ ٢.

٣ . الكافي، :٦٢/٤، باب ما جاء في فضل الصوم والصائم، الحديث ١؛ من لا يحضره الفقيه:٤٤/٢، باب فضل الصيام، الحديث ١و٥.

٤ . غوالي اللئالي :١٩٦/١، الحديث ٢؛ و٢/ ٢١٨، الحديث ١٢.

٥ . كفاية الأُصول: ٤٥/١.

فلابدّ من جعل المسمّى مقتضياً لها، و الاقتضاء كما هو موجود في الصحيحة، موجود في الفاسدة، غاية الأمر أنّه في الأُولى آلة.

أضف إليه: أنّه لا يمكن دفع احتمال كون الصلاة على نحو القضية المهملة موضوعة للآثار، أو متعلّقة بنحو المجاز بالأصلين المذكورين لأنّ مجراهما ما إذا شكّ في المراد، لا ما إذا علم المراد وشكّ في أمر آخر، وهو أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ فانّ الغاية من الأصلين في المقام هو إثبات الأمر الثاني لا الأوّل لأنّ المراد معلوم و هو الصحيح في هذه الموارد، لدلالة الآثار الواردة فيها المترتّبة على الصحيح، و كيفية الوضع ثمّ الاستعمال وأنّه بنحو الحقيقة أو المجاز مجهولان و الأصلان لا يفيان بذلك.

وأمّا الثانية: فانّ هذه التراكيب وإن كانت مستعملة في نفي الحقيقة، لكنّها مستعملة فيها بعناية، ولغاية المبالغة كما في قوله عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»[1] فلا يكون مثله دليلاً على وضعها للصحيح.

لا أقول إنّها مستعملة في نفي الصحّة و الكمال، حتّى يقال إنّه لا يصار إليه إلاّ بقرينة، بل المستعمل فيه هو نفي الحقيقة مطلقاً، لكن فرق بين نفي الحقيقة حقيقة، وبين نفي الحقيقة مبالغة و عناية. و هذه التراكيب كثيرة الاستعمال في نفي الحقيقة مبالغة و عناية، مثل قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد».[2] و«لا رضاع بعد فطام»[3] و«لا رهبانية» (في الإسلام)[4] وإلى غير ذلك ممّا ورد على لسان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

ومع هذه الكثرة ، لا تصلح للاستدلال، لأنّ كثرة الاستعمال إذا صارت إلى

---

١ . نهج البلاغة، الخطبة ٢٧، وقد قالها يستنهض بها الناس.

٢ . التهذيب، للشيخ الطوسي :٢٦١/٣، باب فضل المساجد والصلاة فيها، الحديث٥٥؛ والوسائل، ج٣، أبواب أحكام المساجد، الباب ٢، الحديث ١. ورواه الدار قطني في سننه:٤٢٠/١.

٣ . الوسائل، ج١٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث ٥.

٤ . بحارالأنوار ٣١٧/٦٨، و النسخة خالية من لفظة «في الإسلام».

حدّ وافر، تزاحم ظهوره اللفظ في نفي الحقيقة حقيقة. و الحاصل أنّ كثرة استعمال هذه التراكيب في نفي الحقيقة مبالغة و عناية، تزاحم حمل اللفظ في هذه الموارد على كون المراد هو نفي الحقيقة حقيقة.

أضف إلى ذلک أنّ الروايتين لا تثبتان إلاّ دخول الطهارة والفاتحة في المسمّى، وأمّا دخول غيرهما فيها فقاصرتان عن إثباته.

الدليل الرابع: و هومبنيّ على مقدّمات أربع:

الأُولى: أنّ طريقة العقلاء في وضع الألفاظ هي وضعها للصحيح.

الثانية : أنّ الداعي إليه هو كثرة الحاجة إلى تفهيم الصحيح.

الثالثة: أنّ هذه الحكمة أيضاً موجودة في وضع الشارع.

الرابعة: لا يصحّ التخطي عن هذه الطريقة.[1]

ولا يخفى أنّ تقرير الدليل على هذا الوجه غير تام، لأجل منع بعض مقدّماته، خصوصاً الثانية، لمنع كثرة الحاجة إلى تفهيم الصحيح، هذا إذا لم يكن الأمر على العكس، و يمكن تقرير الدليل بوجه آخر لا يرد عليه ما ذكر، وحاصله:

أنّ الصلاة ماهيّة اعتبارية، اعتبرها المعتبر لأغراض خاصّة وردت في الكتاب والسنّة، وتلک الأغراض إنّما تترتّب على الصحيح منها دون الأعم.

و إن شئت قلت: إنّ الشارع لمّا أراد تهذيب الإنسان وتربيته، ورأى أنّ ذلک الغرض إنّما يترتّب على العبادة التي منها الصلاة، اخترعها لتحصيل هذا الغرض و من المعلوم أنّ الفعل يُتحدّد من ناحية العلّة الغائية، فلا يكون اعتبار العمل أوسع من الغرض و الغاية المحرّكة، والمعلول ـ الوضع ـ يتضيّق من ناحية علّته الغائية.

وبعبارة أُخرى: أنّ طبيعة الحال تقتضي أن يضع اللفظ لما تعلّق به غرضه و

---

١. لاحظ كفاية الأُصول: ٤٦/١.

يفي به، لا الأعم، فانّ الداعي للاعتبار هو الداعي للوضع، فوضع اللفظ للأوسع من الغرض يحتاج إلى داع آخر غير موجود.

نعم الإتيان بما يتعلّق به الغرض يقتضي وجود قسم آخر و هو الفاسد، فيطلق عليه الاسم عناية. و مقتضى ذلک أن يكون الموضوع له هو ما يترتّب عليه الغرض، و استعماله في الفاسد من باب العناية والمجاز.

وهذا البيان لا يرد عليه ما أورد على التقرير الأوّل، فلاحظ.

الجهة السادسة: في بيان أدلّة القول بالأعمّ

استدل الأعمّي أيضاً بوجوه:

الأوّل: التبادر.

الثاني: عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة.

يلاحظ عليهما: بما مرّ في نقد أدلّة الصحيحي فإنّ التبادر وعدم صحّة السلب فرع تصوّر جامع على الأعم حتى يتبادر عند الإطلاق و يترتّب عليه عدم صحّة السلب وقد مرّ عدم جامع صالح على القول بالأعمّ.

الثالث: صحّة التقسيم: إلى الصحيحة والفاسدة.

وأُجيب عن الاستدلال: بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، إلاّ على رأي السيّد المرتضى:

وفيه: أنّا نرى أنّ استعمال الصلاة في هذا المورد، لا يحتاج إلى عناية و ادّعاء، كما هو شأن المجاز، و مثله إنّا نرى أنّه لا يصحّ سلب الصلاة عن الصلاة الفاسدة، و ليست الثانية بالنسبة إلى الصلاة، كنسبة الصوم إليها أو كنسبة الحجر إلى الإنسان.

والجواب غير تام فانّ الاستعمال و إن كان أعم، لكنّه إنّما يصحّ إذا احتمل

أنّ الاستعمال رهن الادّعاء والعناية و ليس المقام كذلک فانّ التقسيم، صحيح بلا حاجة إليهما، و هو آية كونه مستعملاً في الأعمّ على وجه الحقيقة الملازم كونه موضوعاً له .

نعم يمكن أن يقال: إنّ عدم الحاجة إليهما إنّما هو في عصرنا، و هو ليس دليلاً على عدم الحاجة إليهما في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولعلّ الاستعمال في الأعمّ في ذلک العصر كان متوقّفاً على الادّعاء وجريان عدم النقل ـ مع كثرة الحاجة إلى استعمالها في الفاسدة ـ غير محرز إذ مع كثرة الحاجة، يغلب الظنّ على النقل بالوضع التعيّني و معه يتوقّف العقلاء في التمسک بها. و الحاصل أنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائي و القدر المتيقّن منه، عدم الظنّ القويّ بالنقل كما في المقام، لأجل الحاجة إلى إفهام الفاسد من الموضوع.

الرابع: قوله عليه السلام : «بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة و الحجّ و الصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه ، فلو أنّ أحداً صام نهاره و قام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة».[1]

فإنّه بناء على بطلان عبادة تاركي الولاية كما هو ظاهر قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاة»لا يصدق الأخذ إلاّإذا كانت أسامي للأعم.

والجواب عنه واضح: أمّا على القول ببطلان صلاتهم وسائر أعمالهم العبادية، فلأنّ المراد من الصلاة هو الصحيحة منها بقرينة كونه ممّا بني الإسلام عليه. و المراد من أخذهم هو الأخذ بها حسب اعتقادهم.

وأمّا على القول بصحّة أعمالهم، كما هو الظاهر، فيسقط الاستدلال، لأنّ الأخذ يحمل على الحقيقة. نعم أعمالهم ليست مقبولة، وعدم القبول لا لأجل بطلانها، بل لأجل موانع من عروج الصلاة، كما ورد في عدم قبول صلاة شارب

١ . الكافي: ١٩/٢، باب دعائم الإسلام، الحديث٥.

الخمر، وقاطع الرحم، وعاق الوالدين. فحينئذٍ، فالاستدلال ساقط.

وقدعقد صاحب الوسائل باباً أسماه «بطلان العبادة بدون ولاية الأئمّة عليهم السلام[١] أورد فيها روايات تناهز تسع عشرة رواية، أكثرها دالة على الصحّة و لكن لا تقبل ولا يترتّب عليها الثواب فلاحظ رقم ٢، ٤، ٥، ٨ وغيرها وعلى ذلك فيكون الأخذ على وجه الحقيقة.

و لكن الأولى أن أن يجاب بوجه آخر وهو أنّ المراد من الصحيح هو تام الأجزاء والشرائط، لا الصحيح من سائر الجهات كالاعتقاد بالولاية فالصحّة من هذا الجانب خارج عن المسمّى كما تقدّم.

السادس: قوله: «دعي الصلاة أيّام أقرائك»[٢] فانّه لو كانت الصلاة اسماً للصحيح لما صحّ النهي عنها لعدم كونها مقدورة و إنّما تكون مقدورة إذا كانت اسماً للأعم.

ولا يخفى أنّه إنّما يتمّ لو كان النهي مولوياً، فيشترط حينئذٍ أن يكون المتعلّق مقدوراً و ليس المقدور إلاّ الأعم لا ما إذا كان إرشادياً كما في المقام فإنّ النهي إرشاد إلى عدم تمكّنها من الصلاة الواقعية، وليس النهي مولوياً، وإلاّ يلزم كون الإتيان بصورة الصلاة، حراماً بالذات، وهو كما ترى.

السابع: أنّه 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 الصحيح، و هي غير مقدورة بعدنهي الشارع.

---

١ . الوسائل: الجزء الأوّل: الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات.

٢ . الكافي: ٨٨/٣.

الإشكال الثاني: يلزم المحال، لأنّ المنذور حسب الفرض تعلّق بالصحيحة، ومع النذر لا تقع صحيحة، فيلزم من فرض تعلّق النذر بالصحيحة، عدم صحّتها.

أقول: إنّ الإشكال مشترک بين الصحيحي و الأعمّي، لأنّ متعلّق النذر على كلا القولين هو الصحيح لا الأعم، لأنّ المنذور ليس ترک الأجزاء الرئيسية ولا الصورة المعهودة المشتركة بين الصحيح و الفاسد، فما هو الجواب عند الأعمّي هوالجواب عند الصحيحي.

ثمّ إنّه قد أُجيب عنه بوجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني بأنّ متعلّق النذر هو الصحيح في حدّ ذاته، مع قطع النظر عن تعلّق النذر وعدمه.

قال: «إنّ الفساد من قبل النذر، لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها».[1]

وعندئذٍ لا يترتّب عليه شيء من الإشكالين، بل يصحّ حنثه، ولا يلزم من فرض صحّتها، عدم صحّتها، فهي بعد تعلّق النذر أيضاً، صحيحة بالمعنى المذكور.

و بعبارة أُخرى: إنّها موضوعة للصحيح من حيث الجهات الراجعة إلى الصلاة نفسها، لا الصحيح حتّى من الجهات الطارئة كالنذر وشبهه. و الصلاة في المكان المكروه، صحيحة بالمعنى الأوّل، وقد تعلّق بها النذر، وهو أمر ممكن، فإذا أتى بها ، أتى بما نذر تركه، فيتحقّق الحنث.

و أورد عليه المحقّق البروجردي بأنّ النذر تعلّق بترک ما هو مصداق لصحيح بالحمل الشائع لا الصحيح المعلّق،فلا يتحقّق الحنث بالصلاة

١ . كفاية الأُصول: ٤٩/١.

الفاسدة.[١]

ولا يخفى ضعف الإيراد، فإنّ قصد الناذر تابع لما وضع له اللفظ، والصحيحي لا يدّعي وضعه للصحيح من جميع الجهات حتّى من الجهات الطارئة من جانب النذر و شبهه، بل يدّعي أنّه موضوع للصحيح من الجهات الراجعة إلى الصلاة نفسها.

ولو ادّعى القائل بأنّ النذر تعلّق بالصحيح من جميع الجهات حتّى الطارئة، نلتزم بعدم انعقاد النذر لعدم صحّة تعلّق النهي به.

الوجه الثاني: ما أجاب به المحقّق البروجردي و هو عدم صحّة النذر، لأنّه ليس المراد من الكراهة هنا الحزازة الذاتية حتّى يصحّ تعلّق النذر بتركها، بل المراد هو كونها أقلّ ثواباً. و لو كان هذا ملاكاً لصحّة تعلّق النذر، للزم صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة في البيت، إذ هوأقلّ ثواباً بالنسبة إلى المسجد، وهكذا هو بالنسبة إلى المسجد الحرام.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ هناك فرقاً بين الصلاة في الحمام و الصلاة في البيت، فإنّ الكراهة في الثاني ليست لأجل حزازة موجودة في إيقاعها في المكان المشخّص ، فيتعيّن كونها بمعنى أقلّ ثواباً. و أمّا كراهة الصلاة في الحمام، فإنّما هي لأجل الحزازة الموجودة في محلّها و مكانها، وإلاّ فلو كانت الكراهة في الحمام بمعنى كونها أقلّ ثواباً، للزم اتّصاف كلّ الصلوات بالكراهة، إلاّ الفرد العالي، وهو كما ترى.

الوجه الثالث: صحّة النذر أوّلاً ، وصحّة الصلاة ثانياً والحنث ثالثاً.

أمّا الأوّل، فلما عرفت من وجوه الحزازة والمنقصة في الصلاة المأتي بها في الحمام، الذي هو مركز الشياطين و القذارات، و هو أشبه بامتثال أمر المولى بالسقي، بسقيه بوعاء غير لائق به.

١ . المحقق البروجردي: نهاية الأُصول، ص ٤٨.
٢ . المحقق البروجردي: نهاية الأُصول، ص ٤٨.

وأمّا الثاني والثالث، فلأنّ متعلّق الأمر الصلائي هو طبيعة الصلاة و متعلّق الأمر النذري هو الوفاء بالنذر، و متعلّق النهي التحريمي هو خلف النذر و بما أنّه كان في وسع المكلّف الإتيان بالصلاة في غير ذلک المكان، حتّى يقوم بامتثال كلا الأمرين. و لكنّه قام بامتثاله فيه، صارت الصلاة فيه مصداقاً ذاتياً للأمر الأوّل أعني: الأمر بالطبيعة، ومصداقاً عرضياًللتخلّف عن النذر، ولمّا كان متعلّقاً الأمر والتحريم مختلفين،فلا بأس بالأمر بها والنهي عن التخلّف، ولا يوجب ذلک بطلانها لأنّ ما هو الواجب بالذات هو طبيعة الصلاة المنطبقة على الفرد الخارجي بالذات، و ما هو المحرّم إنّما هو التخلّف عن النذر المنطبق على ذاک الفرد انطباقاًعرضياً، وبما أنّ كلّ أمر لا يتجاوز عمّا يتعلّق به فلا إشكال في أن تكون الصلاة واجبة بالذات، و محرمة بالعرض بانطباق عنوان التخلّف عن النذر عليها. و سيوافيک توضيحه عند البحث عن اجتماع الأمر والنهي، فانتظر.

وعلى كلّ تقدير فسواء أصحّت الصلاة أم لا، الاستدلال فاقد للقيمة، وذلک لأنّ المدّعىٰ على القول بالصحّة، هو وضعها للأجزاء والشرائط التامّة و أمّا ما يعرض الموضوع من جانب العناوين الثانوية كالنذر والخلف فالصحّة و الفساد من تلک الناحية فخارجان عن محطّالنزاع و صميم المسمّى.

الجهة السابعة: في ثمرات المسألة

قد ذكرت للمسألة ثمرات أربع نذكرها:

الثمرة الأُولى: هو جواز التمسّک بالإطلاق وعدمه

قال المحقّق الخراساني: إنّ ثمرة النزاع، إجمال الخطاب على قول الصحيحي، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شکّ في جزئية شيء للمأمور به وشرطيّته، أصلاً، (للزوم إحراز الموضوع في التمسکّبالإطلاق ورجوع الشکّ إلى عوارضه وحالاته، و الشکّ في المقام يرجع إلى الشکّ في دخوله في

المسمّى المستلزم للشكّ في صدق الموضوع وعدمه). وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمّي، في غير ما احتمل دخوله في المسمّى، ممّا شكّ في جزئيّته أو شرطيّته نعم إنّما يرجع إلى الإطلاقات في غير ما شكّ في دخوله في المسمّى، إذا كان الإطلاق وارداً مورد البيان، كما هو الحال في سائر الشرائط.[١]

وردّت الثمرة بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الصحيحي و إن كان لا يمكنه التمسّك بالإطلاقات اللفظية، لكن بإمكانه أن يتمسّك في نفي جزئية شيء أو شرطيّته، بالإطلاقات البيانية، كما هو الحال في صحيحة «حمّاد» حيث قام الإمام و صلّى ركعتين و بيّن عملاً أجزاء الصلاة و شرائطها، بإقامته الصلاة أمام حمّاد[٢]، فإذا لم يأت بالاستعاذة ـ مثلاً ـ نستكشف عدم وجوبها.

يلاحظ عليه: أنّ ذلك خروج عن البحث، فإنّ محور البحث هو جواز التمسّك بالإطلاقات اللـفظيّة، لا الإطلاقات البيانية، ولا الإطلاقات المقامية، فإنّ الصحيحي والأعمّي فيهما سواء.

الثاني: أنّ الثمرة عديمة الفائدة، إذ المطلقات الواردة في الكتاب، لا يصحّ التمسّك بها، لأنّ المتكلّم فيها ليس في مقام البيان، بل في مقام أصل التشريع، و معه لا يجوز التمسّك فقوله سبحانه: ﴿**أقيموا الصلاة**﴾ ، مثل قول القائل: «الغنم حلال» فكما لا يصحّ التمسّك بإطلاق الثاني لإثبات حلّية الغنم المغصوب، فهكذا لا يصحّ التمسّك بإطلاق الأوّل لرفع وجوب الاستعاذة أو جلسة الاستراحة. غاية الأمر أنّ الأعمّي لا يصحّ له التمسّك بالإطلاق لوجه واحد، و هو عدم كون المتكلّم في مقام البيان، و الصحيحي لا يصحّ له التمسّك به

١ . كفاية الأُصول، ص ٤٣، بتوضيح منّا.

٢ . الوسائل، ج٤، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١. ورواها الصدوق بإسناده عن حمّاد بن عيسى المتوفّى عام ٢١٢هـ و سنده في المشيخة إلى حمّاد، صحيح.

لوجهين: عدم كون المتكلّم في مقام البيان أوّلاً و الشكّ في صدق الصلاة على الفاقد، وعدمه، ثانياً.

يلاحظ عليه: أنّ إنكار عدم وجود مطلق في الكتاب العزيز والسنّة الشريفة، في أبواب العبادات، غريب جدّاً، فيكفي فيه قوله سبحانه: ﴿**يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ**﴾.[1]

فإنّه في مقام البيان، بقرينة ذكر الفروع في الآيات التالية. فعلى ذلك فالأعمّي القائل بأنّه لا حقيقة للصيام إلاّ قوله:﴿**وَ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ [2]، لو شكّ في وجوب شيء زائد على ترك الأكل و الشرب، يتمسّك بإطلاقه، إلاّ ما دلّ الدليل على وجوب الكفّ عنه، كالارتماس في الماء، و الافتراء على اللّه و رسوله و الأئمّة المعصومين عليهم السلام . وأمّا الصحيحي فلا، لكون مرجع الشكّ عنده إلى الشكّ في صدق الموضوع على الفاقد، و معه لا سبيل له للتمسّك بالإطلاق. و مثله قوله سبحانه:﴿**وَاحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**﴾ [3] وقوله عزّ من قائل:﴿**أَوفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ [4] وقوله صلى الله عليه وآله: «الصلح جائز بين المسلمين»[5] فعند الشكّ في دخالة شيء شرعاً في ماهية هذه الأُمور، يتمسّك بإطلاقها، على الأعمّ دون الصحيح. و إن حاول الشيخ أن يثبت جواز التمسّك بالإطلاقات الواردة في باب المعاملات لكن المحاولة مختصّة بباب المعاملات ولا يعمّ باب العبادات كما سيوافيك.

الثالث: إنّ الأعمّي أيضاً، لا يصحّ له التمسّك بالمطلقات، لأنّ المسمّى و إن كان الأعمّ لكن المأمور به هو القسم الصحيح فكلّما شكّ في جزئية شيء أو

---

۱. البقرة:۱۸۳و۱۸۴.

۲. البقرة: ۱۸۷.

۳. البقرة: ۲۷۵.

۴. المائدة: ۱.

۵. من لا يحضره الفقيه:۲۱/۳، الحديث ۲؛والبحار:۱۷۸/۳، الحديث ۲.

شرطيّته فهو شكّ في تحقّق الصلاة الصحيحة.

يلاحظ عليه: أنّ المأمور به ذات الصحيح، لا المقيّد بالصحّة، وعلى ذلك فإذا كان المسمّى صادقاً على المأتي به وشكّ في جزئية شيء أو شرطيّتة يتمسّك بالإطلاق و ليس الشكّ في كونه صحيحاً أو لا، مؤثّراً، لأنّ المأمور به ليس عنوان الصحيح، ولا الأجزاء والشرائط المقيّدة به حتّى يرجع الشكّ إلى الشكّفي المحصِّل و يوجب الاشتغال بل الشكّفي مدخلية أمر آخر وراء صدق الموضوع فيتمسّك بالإطلاق.

نعم يمكن ردّهذه الثمرة بأمرين آخرين:

الأوّل: ما حقّقناه في مبحث الحقيقة الشرعية من أنّ العرب كانوا يستعملون هذه الألفاظ في نفس هذه المعاني الشرعية، و لم يكن العرب غير عارفين بهذه المعاني بل كانوا يستعملونها فيها بكثرة ووفور، غير أنّ الإسلام تبع هؤلاء في استعمالها في تلك ا لمعاني بتصرّف فيها، بإضافة أجزاء وشرائط أُخر لم تكن موجودة فيها. وهذه المعاني مع كونها معاني شرعية قد صارت بمرور الزمان بمنزلة المعاني العرفية في تبادرها منها بلا قرينة.

وعلى ذلك فهذه الألفاظ موضوعة لما هو الصحيح عند العرب، لا الصحيح عند شارع الإسلام كما هو شأن سائر الألفاظ. فلو شككنا في جزئية شيء أو شرطيته واحتملناكونه جزءاً أو شرطاً لهذه المعاني قبل الإسلام، لكان للتوقّف عن التمسّك وجه، وأمّا إذا شككنا في دخالتهما في هذه المعاني في الشريعة المقدّسة الإسلامية، كما هو الحال في كلّ الشكوك في زماننا، صحّ التمسّك بهذه الإطلاقات إذا كانت في مقام البيان، لأنّ المفروض أنّ هذه الألفاظ لم تكن مجملات غير مبيّنات المعاني عندهم، وأنّ نبيّ الإسلام قد استعمل هذه الألفاظ في تلك المعاني المبيّنة الصحيحة عندهم، وإنّما أضاف أشياء و تصرّف في كيفيتها، فمع ذلك لا معنى لإجمالها وعدم صحّة التمسّك بالإطلاق إذا أحرز المعاني

الأصلية و كان الشكّ في ما أضافه الإسلام إليها جزءاً أو شرطاً.

و يمكن استفادة ذلک ممّا ذكره الشيخ في أوّل البيع في تصحيح تمسّک العلماء بالعمومات الواردة في البيع و المعاملات مع قولهم بكون وضعها للصحيح، و حاصله جعل الصحيح عند العرف دليلاً وطريقاً لإحراز الصحيح عند الشارع إلاّما قام الدليل على فساده ، فلاحظ.[١]

الثاني: عدّهذه، ثمرة للمسألة الأُصولية مشكل، لأنّ ثمرة المسألة الأُصولية ما يقع كبرى للاستنباط بلا حاجة إلى ضمّ كبرى أُخرى إليه. و المقام ليس كذلک، فإنّ غاية هذه الثمرة،على فرض صحّتها و مع غضّ البصر عمّا قلناه هو وجود مطلق على القول بالأعمّ، وعدمه على القول بالصحيح فيرجع إلى البحث عن وجود مطلق وعدمه، وهو بحث عن مبادئ المسائل الفقهية.و المسألة الأُصولية هي التي تبحث عن جواز التمسّک بالمطلق أو لا، وأمّا أن هنا مطلقاً أو لا، فليس إلاّ بحثاً عن المبادئ.

الثمرة الثانية: التمسّک بالبراءة على الأعمّ وعدمه على الصحيح

توضيحها: إنّا إذا شككنا في شرطية شيء أو جزئيّته للمسمّى، فعلى القول بالأعم يكون الفاقد للشرط والجزء المحتمل وجوبهما، مصداقاً للمسمّى، ويعود الشكّ، إلى الشكّ في شرطية شيء زائد على المسمّى او جزئيّته، فيكون من قبيل الشكّ في تكليف أمر زائد، ويقع مجرى للبراءة. و هذا بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للصحيح لأنّ الشكّفي شرطية شيء أو جزئيته، ملازم للشكّ في صدق المسمّى، و معه يجب الاحتياط حتّى يعلم أنّه أتى بالمأموربه.

وبالجملة ، صدق المسمّى قطعي، على القول بالأعم، و مشكوک على القول الآخر، و هذا يستلزم الاشتغال على الثاني دون الأوّل.

١. المتاجر: في مبحث تعريف البيع، قبل الشروع في المعاطاة.

ولكن الظاهر فساد هذه الثمرة، لأنّ القول بالأعم غير ملازم للقول بالبراءة، كما أنّ القول بالصحّة غير ملازم للاشتغال.

أمّا الأوّل: فلأنّه مبني على جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، مع أنّ كلمة الأصحاب قد اختلفت فيه بين قائل بالبراءة، لأجل ادّعاء انحلال العلم الإجمالي إلى معلوم تفصيلاً و مشكوك بدواً، وقائل بالاشتغال لعدم انحلال العلم. فليس القول بالأعمّ ملازماً للقول بالبراءة إذ يمكن أن يكون القائل بالأعمّ غيرقائل بالانحلال، بل القول بالبراءة أو الاحتياط مبنيّ على صحّة الانحلال وعدمها في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

وأمّا الثاني: فلأنّه مبني على كون الجامع بين أفراد الصحيح أمراً بسيطاً حاصلاً من الأجزاء والشرائط، و يكون كلّ من المحصِّل والمحصَّل موجوداً في الخارج بحياله و استقلاله كما هو الحال في الطهارة الحدثية المسببة من الوضوء والغسل و التيمّم. فحينئذٍ، يكون المحكّم ـ عند الشكّ ـ هو الاشتغال، مثلاً بأن يقال في المقام: إنّ الموضوع هو «عنوان الناهي عن الفحشاء» أو يقال بأنّ الموضوع، هو: مفهوم الصحيح، لا مصداقه. وعلى ذلک، فلا مناص عن الاشتغال للشكّ في امتثال المأمور به المعلوم مفهوماً.

وأمّا إذا كان الجامع ، على القول بالصحّة، أمراً مركّباً ذا أجزاء و شرائط، وذا أبعاض، فالشكّ في جزئية شيء أو شرطيته، يرجع إلى الشكّ في تكليف زائد لأنّ الجامع عبارة عن مجموع الأجزاء على نحو اللابشرط من جانب الزيادة، فصدق الجامع على الفاقد من الجزء المشكوک ليس أمراً مشكوكاً فيه بل أمر متيقّن بل الشكّ في كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر، فلو قلنا بالانحلال فيهما، يكون المرجع إلى البراءة، و إلاّ فلا.

وبالجملة لمّا كانت الصلاة من الماهيّات الاعتبارية لا الحقيقية، لتركّبها من أجناس مختلفة، من الكيف المسموع، و الوضع، والفعل، فيكون تركّبه، تركّباً

اعتبارياً لاحقيقياً، ويكون الجامع نفس الأجزاء والشرائط، أو الهيئة القائمة بهما. وعليه يكون الجامع ذا أبعاض، وإذا كان تعلّق التكليف بالمقدار المتيقّن معلوماً ، وتعلّقه بغيره مشكوكاً، فالمرجع البراءة على القول بالانحلال، و الاشتغال على عدمه.

فصارت النتيجة: عدم ملازمة القول بالأعمّ، للبراءة، وعدم ملازمة القول بالصحّة، للقول بالاحتياط.

فإن قلت: إنّ المسمّى على الصحيح، ملازم لأحد العناوين التي منها «النهي عن الفحشاء»، «وعمود الدين» و عنوان الصحيح. فمع الشكّ في الشرطية و الجزئية وإجراء البراءة، يشكّ في تحقّق هذه العناوين و مع الشكّ فيها، يشكّ في امتثال المأمور به.

قلت: إنّ الواجب على المكلّف في دائرة المولوية والعبوديّة هوالإتيان بما وقع تحت دائرة الطلب، و هو الأجزاء والشرائط المعلومة. وأمّا سائر العناوين الملازمة، أعني الأغراض الداعية أو الآثار المترتبة فلا وجه لتحصيل العلم بتحقّقها و إلاّ يلزم الاحتياط في أكثر الموارد.

الثمرة الثالثة: في مورد النذر

إذا نذر الرجل أن يعطي درهماً للمصلّي، فعلى القول بوضعها للصحيح لا يجب له أن يعطي إلاّ من صلّى صحيحاً، بخلافه على القول بالأعم، فيجب له إعطاء كلّ منهما.

يلاحظ عليه: أنّ وجوب الإعطاء تابع لنيّة الناذر، لا لكيفية الوضع، فلو نوى أن يدفع الدرهم لمن صلّى صلاة صحيحة، لما وجب له الدفع لمن يصلّي صلاة فاسدة، و إن كان الوضع للأعم. كما أنّه لو نوى الإعطاء لمطلق من يصلّي سواء كانت صلاته صحيحة أم فاسدة، يجب له إعطاؤه، و إن كان الوضع

للصحيح.

على أنّ مثل هذه الثمرة لا تكون ثمرة لمسألة أُصولية، إذ الملاك في عقد المسألة الأُصولية، كونها كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلّي، و تشخيص موضوع النذر كما هو الحال في هذه المسألة ليس استنباطاً لحكم شرعي. اللّهمّ إلاّ أن يقال، إنّ المسألة ليست مسألة أُصولية، ولأجل ذلك يبحث عنها في المقدّمة، فلا يضرّ عدم كون النتيجة، من مقولة النتائج الأُصولية.

الثمرة الرابعة: صحّة صلاة الرجل عند المحاذاة مع المرأة

ربّما يقال: إنّه تظهر الثمرة فيما إذا ورد النهي عن محاذاة المرأة للرجل في حال الصلاة و علمنا بفساد صلاة المرأة، فعلى القول بوضعها للصحيح، تصحّ صلاة الرجل ولا يشملها النهي، بخلاف ما إذا قلنا بأنّها للأعم، فيشملها النهي.[1] و مثلها ، إقامة صلاتي جمعة في أقلّ من فرسخ مع بطلان إحداهما.

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أنّ النهي عن المحاذاة منصرف إلى الصلاة الصحيحة سواء كان لفظ الصلاة موضوعاً للصحيح منها أو للأعمّ إنّه ليس ثمرة للمسألة الأُصولية إذ غاية ذلك هو البحث عن إمكان تطبيق الحكم الكلّي، على هذا المورد و ليس ذلك ثمرة لها.

فتلخّص أنّه ليس للمسألة ثمرة أُصولية أمّا الأخيرتان فقدعرفت وأمّا إجراء البراءة، فقد عرفت أنّه غير مترتّب على القول بالأعم، كما أنّ الاحتياط غير مترتّب على القول بالصحيح، بل مترتّب على النزاع المعروف في الأقلّ والأكثر الارتباطيين و أمّا الثمرة الأُولى فقد عرفت أنّها عقيمة على المختار في كون ألفاظ العبادات حقائق عرفية.

---

١. المحاضرات:١/١٩٣.

الجهة الثامنة: في أسماء المعاملات

إنّ البحث عن كونها موضوعة للصحيح أو الأعمّ لا يلازم القول بوجود الحقيقة الشرعية فانّ الظاهر اتّفاقهم على عدمها فيها و ـ مع ذلک كلّه ـ يقع البحث في كونها موضوعة لأيّ واحد منهما و ذلک لأنّ القائل بالوضع للصحيح يدعي أنّ العرف وضعها له و استعملها الشارع فيه أيضاً و على كلّ تقدير فالبحث فيها يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: قد ذكر المحقّق الخراساني أنّ أسامي المعاملات، على القول بكونها موضوعة للمسبّب، أعني: الحاصل من الإنشاء اللفظي لا يجري فيها النزاع، فانّ المسبب ـ لأجل بساطته ـ يدور أمره بين الوجود و العدم، لا بين الصحيح و الأعم.[1]

توضيحه: أنّ المسبّبات بما أنّها من الأُمور الاعتبارية، يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأنّ المعتبر (بالكسر)، شرعاً كان أم عرفاً، إمّا أن يعتبرها عند بعض الأسباب أو لا. فعلى الأوّل، يكون المعتبر (بالفتح) متحقّقاً، وعلى الثاني يكون معدوماً، لا فاسداً، ولا معنى لاعتباره فاسداً.

نعم يمكن اتّصافه بالصحّة والفساد إذا قيس المسبّب العرفي إلى المسبّب عند الشرع فيحكم عليه عند الشرع بالفساد و مع ذلک فالظاهر أنّه توسع في العبارة والحقيقة أنّه يخبر بالفساد عنده عن عدم اعتباره موضوعاً، لا اعتباره موضوعاً والحكم عليه بالفساد.

الأمر الثاني: قال المحقّق الخراساني: إذا كانت أسماء المعاملات موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال.

---

١. كفاية الأُصول: ٤٩/١.

أقول: الفرق بين وضعه للمسبّبات، ووضعه للأسباب حيث لا يـتّصف الأوّل بـالصحّة والفسـاد، بـخلاف الثاني، هو بساطة المسبّب، وتركّب السبب من أجزاء وشرائط يتّصف عند الاجتماع بالصحّة وعند الفقدان بالفساد. ولا يتوقّف اتّصاف السبب بالفساد ملاحظة ما هو المعتبر عند العرف إلى ما هو المعتبر عند الشرع بل نفس المعتبَر عند الشارع باعتبار تركّبه، يتّصف بالصحّة والفساد و إن كان دقيق النظر فيه أيضاً يرجـع إلى نـفي الاعـتبار، لا اعتباره فاسداً و مع ذلک وصف السبب بالصحّة والفساد، أسهل من وصف المسبّب بهما.

الأمر الثالث: إذا قلنا بوضع ألفاظ المعاملات عند العرف للسبّب الصحيح ، فهل اختلاف الشرع و العرف في كون شيء سبباً ـ كبيع المنابذة ـ يرجع إلى التخطئة في المصداق، مع اتّفاقهما في المفهوم، أو يرجع إلى الاختلاف في مفهوم البيع الصحيح بالسعة لدى العرف و الضيق عند الشرع؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى الأوّل و قال: ليس للاختلاف في الموضوع له، أعني: العقد المؤثّر لأثر كذا، بل الموضوع له عند الجميع واحد، و إنّما الاختلاف في المحقّقات و المصاديق و من قبيل تخطئة الشرع العرف في تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره الشرع في تأثيره، محقّقاً لما هو المؤثّر.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه مبني على كون الموضوع له هوالعقد المؤثّر للملكية بـهذا العـنوان الكـلّي، فـيرجـع اختلافهما في اعتبار شيء في العقد وعدمه، إلى تشخيص المصداق الواقعي. و الظاهر عدم صحّته، بل الموضوع له أمر أضيق من هذا العنوان الكلّي و هو الإيجاب والقبول بشرائطهما، فالعرف لا يعتبر لزوم كون اللفظ عربياً في النكاح، و الشرع يعتبره فليس الاختلاف في المصداق مع الاتّحاد في الموضوع له الكلّي، بل الاختلاف في نفس الموضوع له: هل هو مطلق الإيجاب والقبول أو هما مع كونهما عربيين؟ وقس عليه سـائر المـوارد وليس ذلک بمعنى

١. كفاية الأُصول: ٤٩/١.

وجود وضع خاص لها في الشرع بل المقصود تضييق دائرة المفهوم بأدلّة خاصّة فالبيع بالمنابذة ليس بيعاً عند الشرع و إن كان كذلك عند العرف.

وثانياً: أنّ التخطئة في المصداق إنّما تصحّ في الأُمور التكوينية التي لها ملاكات واقعية، ولا تختلف باختلاف الأنظار، كقوله عليه السلام في الفقاع:«هي خميرة استصغره الناس»[١]

وأمّا الأُمور الاعتبارية التي ملاكها و مجوّزها نفس الاعتبار، فلا معنى لتخطئة معتبر، اعتبارَمعتبرٍ آخر، مع أنّ صحّة الاعتبار بنفس الاعتبار و ترتّب الأثر في محيط المعتبر، لا في جميع المحيطات والبيئات.

وبعبارة أُخرى: لو كان للشيء واقع محفوظ مع قطع النظر عن ملاحظة اللاحظ واعتبار المعتبر، لكان للتخطئة مجال، كالمقياس المعروف بـ«متر» فإنّه عبارة عن مائة سنتيمتر، ففي وسع أحد، أن يخطئ كون مقياس متراً لزيادته عنها أو لنقصانه و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل كانت واقعيته بنفس الاعتبار في محيط المعتبر، فلا تصحّ تخطئة معتبر، اعتبار معتبر آخر، نعم له أن لا يرتّب الأثر في محيطه و ظرف تقنينه وتشريعه، و لأجل ذلك نرى أنّ الشارع اعتبر نكاح كلّ قوم، نكاحاً و إن كان باطلاً في تشريعه و قال: «لكلّ قوم نكاح».[٢]

الأمر الرابع: في صحّة التمسّك بالإطلاقات على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: إذا قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات أسام للأسباب الصحيحة فهل يكون ذلك مانعاً من التمسّك بإطلاقات الأدلّة الإمضائية عند الشكّ في صحّة سبب و فساده كما إذا تقدّم القبول على الإيجاب، أو كانا بصيغة المضارَع و نحوهما أو لا؟

أمّا على مختار المحقّق الخراساني فيجوز التمسّك بها عند الشكّ، لما مرّ من

١ . الكليني: الكافي ٦/ باب الفقاع، ص٤٢٣، الحديث٩١.

٢ . الطوسي: التهذيب ٧/باب الزيادات ، ص٤٧٢، الحديث٩٩.

أنّ البيع الصحيح شرعاً وعرفاً واحد مفهوماً وأنّ الاختلاف يرجع إلى التخطئة في المصداق قال:

لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزّل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزّل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنّه منهم ولو اعتبر في تأثيره ما شكّ في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينة عليه و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً و لذا يتمسّكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.[١]

وأمّا على المختار فربّما يشكل التمسّك عليه ـ كما بيّنه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ قائلاً بأنّه إذا كان البيع من حيث السبب عند الشارع مغايراً مع البيع من حيث السبب لدى العرف، يرجع الشكّ في اعتبار سبب وعدمه إلى الشكّ في كون المشكوك مصداقاً للسبب الصحيح عند الشارع أو لا، والتمسّك بالعام عند الشبهة المصداقية للعام غير جائز بالاتفاق. وقد أشار إلى هذا الإشكال الشيخ الأعظم في آخر تعريف البيع حيث قال: و يشكل بأنّ وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسّك بإطلاق نحو أحلّ اللّه البيع وإطلاقات أدلّة سائر العقود في مقام الشكّ في اعتبار شيء فيها مع أنّ سيرة علماء الإسلام التمسّك بها في هذه المقامات.[٢]

و مع ذلك كلّه الظاهر عدم الإشكال في التمسّك بها حتّى على مختاره الذي اتبعناه و ذلك يظهر بالإمعان في أمرين:

١ـ إنّ مفهوم البيع السببي عند الشرع و إن كان مغايراً مع البيع السببي عند العرف، لكن الاختلاف ليس بالتباين بل بالأقلّ و الأكثر والضيق والسعة،

---

١. كفاية الأُصول: ٥٠/١.

٢. تهذيب الأُصول: ١/ ٨٨ طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

فالمفهوم الشرعي أضيق من المفهوم العرفي.

٢ـ إنّ الأدلّة الإمضائية، ناظرة إلى المفاهيم العرفية والأسباب الصحيحة عندهم لأنّ المفروض أنّها في مقام البيان، لا في مقام الإجمال و الإهمال، و هذا الافتراض يستلزم أن يكون الممضىٰ في هذه الأدلّة هو الأسباب الصحيحة عند العرف و إلاّ يصير الكلام مجملاً و هو خلاف الفرض، غير أنّه لمّا كان هناك في مقام المفهوم اختلاف بالسعة والضيق وبالتالي، اختلاف في كون شيء سبباً أو لا جعل الشارع، ما هو المفهوم عرفاً مرآة وطريقاً إلى ما هو البيع شرعاً، غاية الأمر قد أشار إلى ما ليس عنده بيعاً بالأدلّة التفصيلية الخارجية فقد نهى عن بيع المنابذة، وبيع الخمر و الخنزير، وغيرها ففي كلّ مورد، ورد الدليل الخارجي تستكشف عدم المرآتية و الخطأ في الطريقية وأنّ الإرادة الاستعمالية مخالفة للإرادة الجدّية، وأمّا إذا لم يظهر الخلاف كعقد التأمين والشركات التجاريّة الحديثة، كشركة التضامن، و المساهمة، فيقال: الأصل تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية.

وحاصل الكلام أنّ تغاير الصحيح عند الشرع مع الصحيح عند العرف لا يكون دليلاً على أنّ الأدلّة الإمضائية، ما هو السبب الصحيح عند الشرع و إلاّ يكون الكلام لغواً و هو خلاف المفروض بل أمضاه بالمعنى الثاني و بالتدريج وحسب ورود الأدلّة نقف على الضيق عند الشرع. كما لا يخفى. و ما ذكرنا توضيح لما أفاده الشيخ في الوجه الأوّل من الذبّ عن الإشكال قال: إنّ البيع و شبهه في العرف إذا استعمل لا يستعمل حقيقة إلاّ فيما كان صحيحاً مؤثراً ولو في نظرهم. ثمّ إذا كان مؤثراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده ، وإلاّ كان صورة بيعٍ نظير بيع الهازل عند العرف. فالبيع الذي يراد منه ما حصل عقيب قول القائل: بعتُ عند العرف والشرع حقيقة في الصحيح المفيد للأثر ومجاز في غيره إلاّ أنّ الإفادة و ثبوت الفائدة مختلف في نظر العرف. وأمّا وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلّة البيع و نحوه فلأنّ الخطابات لمّا وردت على طبق العرف حُمل لفظ البيع و شبهه في

الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثّر عند العرف .أو على المصدر الذي يراد من لفظ (بعتُ) فيستدلّ بإطلاق الحكم بحلّه أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً.

البيان الأوّل يناسب كونه موضوعاًللصحيح المسبب والبيان الثاني يناسب كونه موضوعاً للصحيح السببي. وقد عرفت أنّ الذبّ عن الإشكال في كلا الموردين واحد و هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية إلاّ ما خرج بالدليل.[١]

وأمّا الفرق بين الجوابين حيث عبر في الأوّل باسم المصدر و في الثاني بالمصدر فموكول إلى محلّه.

هذا كلّه إذا قلنا بوضعها للأسباب.

المقام الثاني: إذا قلنا بوضعها للمسبّبات، أعني: الملكيّة الحاصلة من الإيجاب والقبول، مثلاً: أنّ النكاح اسم للعلقة الحاصلة من الأمرين و هكذا.

فقد عرفت أنّ أسماء المعاملات لو كانت أسماء للمسبّبات، فلا تتّصف بالصحّة والفساد، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم، و عليه فلو كان الدليل في مقام البيان، فهل يجوز التمسّك بإطلاقها إذا شكّ في خروج بيع عن الإطلاقات، أو إذا شكّ في جزئية شيء أو شرطيّته في أسبابها، أو لا؟

أمّا الأوّل، فلا شكّ في جواز التمسّك، لما عرفت من أنّ الأدلّة الإمضائية، إمضاءً لما بيد العرف من المسبّبات، و لم يكن للشارع هنا منطق خاص بل كان يستعمل هذه الألفاظ في المعاني التي يستعملها فيها العرف، فإذا كان الشارع قد أمضى كلّ المسببات إلاّ ما خرج بالدليل كالبيع الربوي وغيره، فكلّما شكّ في خروج مورد من تحته، يتمسّك بالإطلاق إلاّ أن يعلم الخروج.

١. الشيخ الأنصاري: المتاجر: في آخر تعريف البيع ص ٨٠.

غير أنّ سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ منع من التمسّک قائلاً بأنّ المسبّبات أمرها دائر بين الوجودوالعدم، فالشکّ في اعتبار نوع من المسبّب، يرجع إلى صدق عنوان البيع عليه في محيط التشريع إذ لا معنى لاعتبار شيء فاسد، إذ الاعتبار مساوق لترتّب الأثر، فعند ذلک کيف يصحّ التمسّک مع الشکّ في المصداق.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ لوکانت الإطلاقات إمضاءً للبيع و المسبّب الشرعيين، إذ عندئذ يرجع الشکّ إلى الشبهة المصداقية، لأنّ احتمال عدم اعتبار بيع خاص ـ کالفضولي ـ يساوق الشکّ في صدق البيع عليه شرعاً و عدمه، و يکون التمسّک، تمسّکاً بالإطلاق في الشبهة المصداقية.

و لکن الإطلاقات إمضاء لما في يد العرف أي البيع المسببيّ العرفي، فإذا کان مورد الشکّ مصداقاً للإطلاق حسب العرف، نستکشف من الإطلاق کونه بيعاً عند الشرع و صحيحاً لديه.

وأمّا الثاني، أعني: إذا کان الشکّ في تحقّق المسبّب وعدمه ناشئاً عن الشکّ في شرطيّة شيء أو جزئيّته للسبب مع کون الألفاظ أسامي للمسبّبات کما إذا شکّ في مورد المعاطاة في کونه بيعاً داخلاً في الأدلّة الإمضائية لأجل الشکّ في اعتبار اللفظ في الإنشاء وعدم اعتبار الإنشاء الفعلي.

فقد ذهب المحقّق النائيني إلى عدم جواز التمسّک قائلاً بأنّه إذا کان إمضاؤه للمسبّبات أي للمعاملات التي هي رائجة عند العرف کالزوجية والمبادلة، مع قطع النظر عن الأسباب التي يتوسل بها إليها، کما في قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبيعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا**﴾.[1] فإنّه في مقام بيان أنّ المعاملة الربوية ـ من دون نظر إلى الأسباب ـ غير ممضاة في الشريعة، بخلاف المعاملة البيعية، فالإطلاق لو کان وارداً في هذا المقام فلا يدلّ على إمضاء الأسباب العرفية، و ذلک

---

۱. البقرة: ۲۷۵.

لعدم الملازمة بين إمضاء المسبّب وإمضاء السبب إلاّ فيما إذا كان له سبب واحد فانّ إمضاءه لمسبّبه يستلزم إمضاءه لا محالة و إلاّ كان إمضاءه لغواً و كذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقّن فإنّ نسبة المسبّب حينئذٍ إلى الجميع على حدّ سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض، و في غير هاتين الصورتين لابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وفي الزائد يرجع إلى أصالة العدم.[١]

ثمّ إنّه ﷺ أجاب عن الإشكال بأنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست من باب الأسباب والمسبّبات، بل من باب الإيجاد بالآلة والفرق بينهما أنّ المسبّب في باب الأسباب لم يكن بنفسه فعلاً اختيارياً و ما تتعلّق به الإرادة هوالسبب و يلزمه حصول المسبّب و هذاكالإحراق فالصادر من المكلّف هو الإلقاء في النار لا الإحراق كما هو الحال في جميع الأفعال التوليدية.

وهذا بخلاف الفعل في باب الإيجاد بالآلة فانّ ما يوجد بالآلة كالكتابة بنفسه فعل اختياري للفاعل، و متعلّق لإرادته و يصدر عنه أوّلاً و بالذات، فإنّ الكتابة ليست إلاّ عبارة عن حركة القلم على القرطاس بوضع مخصوص و هذا بنفسه فعل اختياري صادر عن المكلّف أوّلاً و بالذات.

إذا تبيّن الفرق بين الأمرين فاعلم أنّ صيغ العقود كلّها من قبيل الإيجاد بالآلة فإنّ هذه الألفاظ كلّها آلة لإيجاد الملكيّة والزوجية و الفُرقة و ليس البيع مسبّباً توليدياً لهذه الألفاظ بل البيع بنفسه فعل اختياري للفاعل متعلّق لإرادته أوّلاً و بالذات ويكون إيجاده بيده (و ذلك لأنّ قولك بعت أو اضرب ليس بنفسه موجداً للملكيّة، أو الطلب في الخارج نظير الإلقاء الموجد للإحراق بل الموجد هو الإرادة المتعلّقة بإيجاده إنشاء).[٢]

فمعنى أحلّ اللّه البيع، هو حلّية إيجاده، فكلّ ما يكون إيجاداً للبيع بنظر

---

١. أجود التقرير ات:١/٤٩ـ٥٠؛ و المحاضرات ١/١٩٧.

٢. وما بين الهلالين مأخوذ من أجود التقريرات.

العرف فهو مندرج تحت إطلاق قوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللّٰه البيع**﴾، و المفروض أنّ العقد الفارسي مثلاً يكون مصداقاً لإيجاد البيع بنظر العرف فيشمله الإطلاق.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ظاهر قوله: «و ما تتعلّق به الإرادة هو السبب ويلزمه حصول المسبّب، أنّ الإرادة لا تتعلّق بالمسبّب و لكنّه غير تام بل الإرادة كما تتعلّق بالسبب تتعلّق بالمسبّب، نعم تعبير المحقّق الخوئي في هذا المقام أضبط حيث قال: «و الإرادة تتعلّق بالمسبّب بتبع تعلّقها بالسبب».

وثانياً: حاصل ما أفاده في مقام الفرق أنّ الإلقاء سبب تام للإحراق، و لكن الإيجاب والقبول بما هما لفظان ليسا سبباً تاماً بل يجب أن ينضمّ إليهما الإرادة المتعلّقة بإيجاده بهما إنشاء. و لكن هذا لا يكفي في رفع الإشكال بل يجب أن تنضمّ إليه دعوى أُخرى: وهي أنّ إرادة الإنشاء بالإيجاب و القبول نفس إيجاد الملكيّة والزوجية حتّى يكون تنفيذ الأوّل بالإطلاقات تنفيذاً للثاني و إمضاء الأوّل نفس إمضاء الثاني فليس في المقام شيئان مختلفان ـ كما هو الحال في الإلقاء الإحراق و إلاّ ما لم تتحقّق الوحدة بينهما، لكان الإشكال باقياً.

وبذلك يعلم أنّ ما أجاب به خارج عن المفروض لأنّ مبنى الإشكال تعلّق التنفيذ بالمعنى المسبّبي و الذي أجاب به هو تعلّق الحلّية للبيع بالمعنى السببي حيث قال: «فمعنى أحل البيع هوحلّية إيجاده بكلّ ما يكون إيجاداً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت الإطلاق».

وأخيراً نضيف كيف يمكن أن نقول إنّ تعلّق الإرادة بالإنشاء بالصيغة، نفس تمليكه مال بمال، أو مبادلة مال بمال، مع أنّ الأوّل فيه عناصر التكوين، و الثاني أمر اعتباري محض. فلاحظ.

---

١ . الكاظمي : فوائد الأُ صول:٨٢/١؛ و أجود التقرير ات:٥٠/١؛و المحاضر ات:١٩٨/١، واللفظ للأوّل بتلخيص.

الإجابة عن الشبهة

والأولى أن يقال: إنّ هنا ملازمة عرفية بين إمضاء المسبّب وإمضاء السبب و إن لم يكن عقلاً كذلك وعلى ضوئها لا يكون للأخذ بالقدر المتيقّن من الأسباب وجه ، لأنّ الملازمة من المداليل اللفظية و معها لا وجه للأخذ بالقدر المتيقّن.[١]

ويمكن الإجابة بوجه آخر وهو التمسّک بالإطلاق المقامي توضيحه: أنّ المسبب إذا كان أمراً تكوينياً لا تختلف في خصوصيات سببه الأنظار، فلا يحتاج إلى بيان سبب خاص إلاّ إذا كانت الخصوصية مورداً للعناية كما في التذكية حيث اعتبر فيها كون الآلة، حديداً، و الذابح مسلماً، و المذبوح مستقبل القبلة، وغير ذلک. وأمّا إذا كان المسبّب أمراً اعتبارياً تختلف خصوصيات سببه حسب الأنظار و اللغات والبيئات، فلو أمضى المسبّب و كان السبب عنده، غير ما هو المتعارف عند العرف، يجب عليه أن يعرّفه و يبيّنه، لأنّ إمضاء المسبّب عند العرف بمنزلة إمضاء السبب، بحيث ينتقل من إمضائه إلى إمضائه، ولو كان عنده سبب خاص ـ كما في مورد الطلاق ـ لوجب عليه البيان، فقد ورد في روايات الطلاق أنّه يقول المطلِّق: «أنتِ طالق»[٢] وحيث لم يرد في باب المعاملات بيان خاص، يستكشف عدم اعتبار سبب خاص، وأنّ السبب الفعلي كالسبب القولي.

وإن شئت فسمّه بالإطلاق المقامي، وأنّ كلّ ما يغفل عنه عامة الناس، يجب على الشارع فيه البيان، كما في قصد الوجه والتمييز حيث يرفع وجوبهما بالإطلاق المقامي، بضميمة الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة.

---

١ . ولا تتوهم أنّ ما ذكرناه راجع إلى كلام المحقّق النائيني، لأنّه كان منكراً للإ ثنينية وأنّه ليس هنا إلاّ شيء واحد. و نحن نسلم الإ ثنينية و لكن نقول بالملازمة العرفية، ولو كانت الملازمة غير مقبولة ، لوجب عليه البيان.

٢ . الوسائل: ج١٥، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته و شرائطه، الباب ١٦، الحديث ٣و٤.

وقد اتّضح بذلک صحّة التمسّک بالإطلاق على کلا القولين، سواء أقلنا بوضعها للأسباب الصحيحة أم للمسبّبات الصحيحة، سواء أکان الشکّ في الثاني في اعتبار نفس المسبّب کالعقد الفضولي، أو في أسبابها کما في المقام.

الأمر الخامس: هل أسماء المعاملات أسماء للأسباب أو للمسببات أو تختلف؟ لا تترتب على هذا البحث ثمرة لما عرفت من صحّة التمسّک بالإطلاق على جميع التقادير. لکن يمکن أن يقال إنّ لفظ العقود في قوله سبحانه :﴿**يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا أوفُوا بِالعُقُود**﴾ (المائدة/١) ظاهر في إمضاء السبب فانّ المتبادر عن العقود هو الإيجاب والقبول اللّذان هما الأسباب کما أفاده المحقّق العراقي [١]. واحتمال أنّ المراد من العقد هوالعهد المشدّد کما نقله الشيخ الأعظم في المتاجر عن بعضهم، ليس بتمام إذ لا عهد في المعاملة فضلاً عن کونه مشدَّداً، وقد ورد في القرآن الکريم قوله سبحانه: ﴿**إِلاّأَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الّذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِکاح**﴾ [٢] فاتّضح أنّ العقد هو الأسباب و الآية ظاهرة في امضائها و ما ربّما يقال: إنّ الآية ناظرة إلى المسبّبات بقرينة تعلّق وجوب الوفاء بها،و هو لا يتعلّق إلاّ بالأمر الباقي، ضعيف، لأنّ وجود العقد و إن کان آنياً، إلاّ أنّ له بقاءً في عالم الاعتبار، و لأجل ذلک يتعلّق به الفسخ، و هو حلّ له.

وأمّا غيرها کقوله سبحانه: ﴿**وَأَحَلَّ اللّٰهُ البيع**﴾ [٣] وقوله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين»[٤] و : «النکاح سنّتي»[٥] و: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» [٦] فالظاهر أنّها بمعنى المسبّبات أعني: ما يحصل من أسبابها، و قد عرفت عدم ثمرة واضحة لتعيين أحد الشقين، لصحّة التمسک بالإطلاقات على کلا القولين.

---

١ . العراقي: بدائع الأفکار: ١٤٣/١.

٢ . البقرة:٢٣٧.

٣ . البقرة:٢٧٥.

٤ . من لا يحضره الفقيه:٢١/٣، الحديث ٢؛ و البحار:١٧٨/٣، الحديث ٢.

٥ . لئالي الأخبار: ٢٢١/٣؛ بحار الأ نوار:٢٢٠/١٠٣.

٦ . الجامع الصغير:٥٧/٢.

الأمر السادس: أنّ دخالة شيء في شيء تارة تكون بنحو الجزئية للماهية وأُخرى بنحوالشرطية لها و ثالثة بنحو لا يكون جزءاً أو شرطاً لها، و لكنّه ممّا يتشخّص به المأمور به، فيكون جزءاً أو شرطاً للفرد، لا للماهية. فتصير الأقسام أربعة.

توضيحه: أنّه ربّما يتعلّق الأمر بالمركّب من شيء و شيء ويلاحظان شيئاً واحداً ويتعلّق بهما الأمر دفعة و ذلک ما يسمّى بجزء المأمور به وعندئذٍ يكون القيد والتقييد داخلين فيه، واقعين تحت الأمر.

وأُخرى يتعلّق الأمر بشيء، غير أنّ ترتّب الغرض عليه يتوقّف على تحقّق شيء قبله أو معه أو بعده، كالتوضؤ قبل الصلاة والاستقبال حينها، والأغسال الليلية لصحّة صوم اليوم الماضي، فعند ذلک يكون التقيّد داخلاً، والقيد خارجاً، فيكون المأمور به هو الطبيعة المتقيّدة، فالوضوء و إن لم يكن داخلاً في المأمور به، ولكن مطلوبية الأجزاء و ترتّب الأثر عليها يتوقّف على تحقّقه قبلها.

وعلى ذلک يكون كلّ من الجزء والشرط داخلاً في قوام المأمور به على النحو الذي عرفت. ثمّ إنّ المحقّق الخراساني، صرّح بإمكان أخذ العدم جزءاً أو شرطاً للمأمور به و أورد عليه بأنّ الجزء (بل و مثله الشرط) عبارة عمّا يكون مؤثّراً في المصلحة ولو بعنوان الجزئية، والعدم لا يكون مؤثّراً في الأمر المتأصّل.

يلاحظ عليه: أنّ حقيقة أخذ العدم في المأمور به على كلا النحوين ليس إلاّ لأجل كون وجوده مخلاً، فيعبّر عن إخلال وجوده بأخذ عدمه في المأمور به ـ وعلى ذلک فلا مانع في عالم الاعتبار من أخذ العدم في المأمور به بأحد الوجهين مشاراً بذلک، إلى أنّ وجوده مخلّ للمأمور به. وأمّا القول بأنّ الجزء أو الشرط ما يكون مؤثّراً في المصلحة، و العدم أنزل من أن يكون مؤثّراً فغير تام لأنّ ذلک صحيح في الأُمور التكوينية لا الاعتبارية التي يتوقّف فيها صحّة لحاظ شيء جزءاً أوشرطاً، على ترتّب فائدة على الأخذ والاعتبار و يكفي في وجود الفائدة ، الإشارة إلى كون

وجوده مخلاً كما لا يخفى.

هذا كلّه في الجزء والشرط الدخيلين في ماهية المأمور به، وأمّا القسم الثالث أعني: العوارض الفردية سواء أُخذت بصورة الجزء للفرد أو بصورة الشرط له، فالمراد منها ما يكون خارجاً عن حقيقة المأمور به فلا يكون جزئه ولا شرطه و لكنّه يعدّمن خصوصيات الفرد بمعنى أنّه يوجب مزيّة فيه كالصلاة مع القنوت (جزء الفرد) أو في المسجد (شرط الفرد)، و إذا وجدت الطبيعة في ضمن ذاک الفرد، تنطبق الطبيعة عليه و يصدق عنوان المأمور به على المتشخص به. لا أنّه يكون أمراً مستحبّاً في المأمور به حتّى يكون كالأدعية المستحبّة الواردة في أيّام وليالي شهر رمضان، الذي هو القسم الخامس الذي نشير إليه.

وبالجملة : كما أنّ عنوان الإنسان ينطبق على الفرد بما أنّه حيوان ناطق، فهكذا ينطبق على سائر خصوصياته الفردية فليس زيد القصير أوالطويل إنساناً و أمراً منضّماً إليه بل هو بأجمعه إنسان لأنّ الطبيعة تشخّصت في ضمنه، و مثله المقام: فالصلاة مع القنوت، أو في المسجد مصداق للمأموربه، لا أنّها مركّبة من المأمور به والشيء المستحبّ المنضمّ إليها.

ثمّ إنّه يورد على تصوير هذا القسم بأنّ المراد من جزء الفرد و شرطه هوالعوارض الفردية الخارجة عن ماهيّة الشيء و هذا إنما يتصوّر في المركّبات الخارجية، فإنّ الإنسان له علل القوام، أعني: الجنس و الفصل، كما له العوارض الفردية من الأعراض التسعة من الطول والقصر واللون وغيرها، وعندئذٍ يحلّله العقل إلى أُمور مربوطة بجوهره و ماهيته، و أُمور مربوطة بعوارضه و خصوصياته الفردية.

وأمّا المركّب الاعتباري، بما أنّه فاقد للوحدة الحقيقية، فكلّ فرد منه، له ماهيّة خاصّة. فللفاقد ماهية، و للواجد ماهيّة أُخرى. مثلاً الصلاة مع القنوت موجودة، والصلاة لا معه موجودة أُخرى. فلا يعدّالقنوت من العوارض الفردية

والبواقي من علل القوام.

وبالجملة هنا فرق بين الواحد الحقيقي والواحد الاعتباري فالواحد الحقيقي، بما أنّ له وجوداً حقيقياً، يجوز للعقل أن يعتبر له علل قوامٍ و عوارض فردية، و هذا بخلاف الكثير الحقيقي الذي لاوحدة له إلاّ في عالم الاعتبار، ولا وجود له واقعاً إلاّ في طرف الوهم و الفرض، إذ عندئذ يعدُّ و يحاسب الجميع في عرض واحد.

وقد أجاب عنه المحقّق البروجردي بما هذا حاصله: أنّ الصلاة لها مراتب كاملة و غير كاملة فالجزء الدخيل في جميع مراتبها هو جزء وجوبي، والدخيل في مرتبتها الكاملة يسمّى جزءاً ندبياً والأجزاء أوالشرائط الفردية راجعة إلى نفس الطبيعة ولكن بحسب مراتبها.[1]

يلاحظ عليه: أنّه خلاف الفرض (إذ البحث في جزء الفرد)، و ما ذكره راجع إلى القسمين الأوّلين أعني: جزء المأمور به و شرطه، غاية الأمر لما كانت الصلاة ذات مراتب متفاوتة فهي جزء للطبيعة في بعض مراحلها لا في جميعها.

والأولى أن يقال: إنّه ربّما يكون الشيء خارجاً عن ماهية الشيء و لكنّه إذا وجد،، يعدّ جزءاً له لا أمراً خارجاً، كما إذا كان لذاک الشيء دخالة في حسن الشيء الآخر، و كماله.

وذلک كالايوان بالنسبة إلى الدار، إذ ليس هو جزءاً من الدار، وإلاّ لزم أن لا يصدق على فاقده أنّه دار. لكنّه إذا وجد، يعدّ جزءاً منها، ومثله السرداب، وليكن القنوت من هذا القبيل، و إذ ليست الصلاة متقوّمة بالقنوت و إلاّ لزم عدمها بعدمه و لكنّها على وجه لو أتى به المكلّف فيها لا يعدّأمراً أجنبياً عنها، أو مستحبّاً في واجب، بل ينطبق عليه عنوان الصلاة كما ينطبق عنوان الدار على

١. نهاية الأُصول: ٥٠.

الكلّ، ومنه الايوان. و بما أنّ لهذا الشيء تأثيراً في كمال سائر الأجزاء، فلا يعدّ أمراً أجنبياً عنها، بل يعدّ جزءاً منها أو شرطاً فيها عند وجوده. و هذا ما يسمّى بجزء الفرد وشرطه.

ويترتّب على ذلک بطلان العمل إذا كان الشيء مأخوذاً جزءاً أو شرطاً في الماهية بالترک، بخلاف المأخوذ جزءاً أو شرطاً للفرد، فلو أتى به فقد أتى بأفضل الأفراد ولو ترک، لقد أتى بالفرد المجزي و يكون مسقطاً للواجب.

وهنا قسم خامس أشار إليه في الكفاية بقوله: وحاصله أن لا يكون للشيء أيّة دخالة فيه، و إنّما يكون الشيء ظرفاً للشيء، كالأدعية الواردة في أيّام شهر رمضان لخصوص الصائم ،فلاحظ.[1]

***

المقدمة الحادية عشرة:

في الإشتراک

والكلام يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: في إمكانه

الاشتراک اللفظي عبارة عن كون اللفظ الواحد موضوعاً لمعنيين أو أكثر من واضع واحد بأوضاع متعددة، بالوضع التعييني أو التعيّني وفي إمكانه مذاهب ثلاثة:

١ـ الإمكان

٣ـ الامتناع

٣ـ الوجوب

ولكلّ من أصحاب هذه الآراء دليل.

١ . كفايةالأُصول:٥١/١.

أمّا الأوّل، فقد ذهب إليه الأكثر قائلين بأنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه، و انكاره مكابرة محضة، فهذا هوالعين تستعمل في الباكية و الجارية، وفي الذهب و الفضة و لو افترضنا أنّها كانت حقيقة في الباكية مثلاً، و استعلمت في الجارية لعلاقة المشابهة لنبوع الماء فيهما، لا يضرّبالمقصود إذ ليس المدّعى كون اللفظ مشتركاً من أوّل يومه و إنّما المدّعى كونه مشتركاً فعلاً ولو بعد مضيّ الزمان و ليعلم أنّ المراد من الإمكان في المقام، هوالإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي. فوقوعه دليل على إمكانه بهذا المعنى ، وليس المراد الإمكان الذاتي حتى يقال إنّ الوقوع أعمّ منه و من الواجب كما حرر في محلّه فإذاً يكون الوقوع دليلاً على الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي .

أمّا الثاني، فقد أحالوه بوجهين:

١ـ أنّه مخلّ بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن.

وأجاب عنه في الكفاية بوجهين[١]:

أ: من إمكان الاتكال على القرائن الواضحة.

ب: منع كونه مخلاً بالحكمة لتعلّق الغرض بالإجمال.

والأولى أن يقال: إنّ ما ذكره من التعليل إنّما يصحّ إذا كان الواضع واحداً، فيصدّه الإخلال عن الوضع الثاني، ،دون ما إذا كان متعدّداً، وكان كلّ غافلاً عن عمل الآخر.

٢ـ ما استدل به صاحب الحاضرات على امتناع الاشتراك بأنّ الوضع الثاني يستلزم نقض الوضع الأوّل، لأنّ الوضع ليس بمعنى جعل الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، أوجعله وجوداًتنزيلياً للمعنى، بل بمعنى تعهّد الواضع في نفسه بأنّه متى تكلّم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلاّ تفهيم معنى

١ . كفايةالأُصول:٥٢/١.

خاص. و من المعلوم أنّ هذا التعهد لا يجتمع مع تعهّده ثانياً بأنّه متى تكلّم بذلک اللفظ لا يقصدإلاّ تفهيم معنى آخر مباين للأوّل، ضرروة أنّ معنى ذلک نقض ما تعهده أوّلاً. وإن شئت قلت: إنّ الوضع عبارة عن التعهّد المجرّد عن الإتيان بأيّة قرينة و هذا غير متحقّق في الاشتراک اللفظي.[١]

يلاحظ عليه أوّلاً: ـ مع تسليم المبنى و هو غير مسلّم ـ أنّ لازمه عدم تحقّق الاشتراک اللفظي من واضع واحد، لا من واضعين فأزيد. و سيوافيک أنّ الاشتراک اللفظي مستند إلى اختلاف اللغات غالباً.

و ثانياً: ليس معنى الوضع هو التعهّد المجرّد عن الإتيان بالقرينة ، بل التعهد الأعمّ من المجرّد بشهادة أنّ المشترک المعنوي إذا أُريد منه الفرد الخاص، يحتاج إلى القرينة، و ليس هذا التطبيق من قبيل المجاز حتّى يحتاج إلى قرينة مفهمة[٢] لأنّ إفهام المعنى المشترک غير محتاج إليها.

و أمّا الثالث، أي القول، بوجوب الاشتراک فقد استدل عليه بأنّ الألفاظ والتراکيب المؤلّفة منها جميعاً متناهية، والمعاني غير متناهية، والحاجة ماسّة إلى تفهيم المعاني بالألفاظ، ولا يتمّ ذلک إلاّ بالاشتراک وأورد عليه في الكفاية بأنّ المعاني إذاكانت غير متناهية فلا يمكن الوضع لها لا بالاشتراک ولا بغيره لاستلزامه الأوضاع غير المتناهية من الإنسان المتناهي.

والظاهر أنّ مراد القائل هو كثرة المعاني، لاكونها غير متناهٍ حقيقية فالأولى ما أجاب به بعد هذا و قال:

١ـ إنّ المعاني على فرض تناهيها، لا تمسّ الحاجة إلاّ بالقدر المتناهي منها، لأنّ الأغراض المتداولة بين العقلاء متناهية.

---

١ . المحاضر ات:٢١٣/١.

٢ . كجميع أسماء الأجناس فانّ استفادة الأسد المعيّن، بالقرائن فانّ اللفظ كاف لجميع أفراده على وجه الإجمال لكونها داخلة تحت الطبيعة التي وضع اللفظ لها.

٢ـ مع أنّه يكفي الوضع للمفاهيم الكلّية و إرادةالجزئيات بالقرائن.

٣ـ إنّ طريق التفهيم لا ينحصر بطريق الحقيقة. بل يكفي إفهام المعاني بطريق المجاز ، و هو باب واسع.[١]

و يمكن أن يقال: إنّ تناهي الألفاظ منظور فيه، فانّ مواد الألفاظ إن كانت هي الثمانية والعشرين حرفاً، لكن الألفاظ المؤتلفة منها بكثرة الحروف و قلّتها، و تقديم بعضها على بعض وتأخيره، و الحركات و السكنات المختلفة توجب بلوغها إلى حدّ غير متناه عرفاً، كالمعاني .

الأمر الثاني: في منشأ الاشتراك

وهو أحد أُمور:

إمّا تشتّت الناطقين باللغة: حيث إنّ العرب، كانوا يعيشون متشتّتين في أطراف الجزيرة العربية و كانت الحاجة تلزمهم إلى التعبير عن كلّ معنى بلفظ، فيطلقون لفظاً خاصّاً على معنى. و كانت الطوائف الأُخر تعبّر بذاك اللفظ عن معنى آخر. و لمّا قام اللغويون بجمع لغات العرب، ظهر الاشتراك اللفظي.

وإمّا استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي بكثرة، حتّى صار معنى حقيقياً بكثرة الاستعمال، كما في لفظ الغائط مثلاً فهو موضوع للمكان الذي يضع فيه الإنسان، ثمّ كنى به القرآن عن فضلة الإنسان، إلى أن صار حقيقة فيها.

و إمّا وجود العلاقة الشديدة بلفظ خاص كما سمّى الحسين عليه السلام أولاده بعلي، و ميّزهم بالأكبر والأصغر والأوسط.

الأمر الثالث: في وقوعه في القرآن

لا يخفى وجود الاشتراك في لغة العرب والقرآن، وقد جمع اللغويّون

---

١ . كفاية الأُصول: ٥٣/١.

المشتركات اللفظية في تلك اللغة و ما ورد في القرآن«كالنجم» المشترک بين الكوكب والنبات الذي لا ساق له، و «النون» المشترک بين السّمک و الدواب إلى غير ذلک. قال سبحانه: ﴿**وَ النَّجْمِ إِذا هَوىٰ**﴾ [۱]، وقال: ﴿**وَ النَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدان**﴾ .[۲]

«و توهم عدم صحّة استعماله في القرآن، لأنّه يستلزم الاعتماد على القرائن و هو تطويل بلا طائل، و مع عدم القرائن يلزم الإجمال» غير تام لإمكان تعلّق الغرض بالإطناب مع صحّة الاتّكال على القرائن السماعية، و منع كون الإجمال غير مطلوب إذا كان المقام مقتضياًله.

و مع ذلک كلّه ليس لنا أن نغترّ بمعاجم اللغة، حيث ربّما تصوّر لنا أنّ للكلمة مثلاً، معاني متعدّدة، مع أنّ أكثرها من قبيل المصداق، للمعنى الواحد، و ليس بموضوع له مستقلاً. ولنذكر مثالاً: هذا هو القاموس يذكر لكلمة القضاء، المعاني التالية: ۱ـ القضاء، ۲ـالحكم، ۳ـالصنع، ۴ـالحتم، ۵ـالبيان، ۶ـالموت، ۷ـالإتمام و بلوغ النهاية، ۸ـالعهد، ۹ـالإيصاء، ۱۰ـالأداء[۳] و يمكن الاستشهاد على كلّ واحد من هذه الموارد من الكتاب والشعر ، مثلاً على الخلق بقوله سبحانه :﴿**فَقَضٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ فِي يَومَيْنِ**﴾ (فصّلت/۱۲) وعلى الحكم والإيجاب، بقوله سبحانه:﴿**وَ قَضىٰ ربُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيّاهُ**﴾ (الإسراء/۲۳) إلى غير ذلک.

ولكن إذا راجعنا، كتاب المقاييس الذي ألّف لتوحيد المعاني المتصوّرة كثيراً و بإرجاعها إلى جذورها و أُصولها، نرى أنّه يقول ليس له إلاّ أصل واحد، و الجميع يرجع إلى ذلک و هو ما يدلّ على إحكام أمر، و إتقانه و إنفاذه لجهته قال اللّٰه تعالى: ﴿**فَقَضٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ فِي يَومَيْنِ**﴾ ، أي أحكم خلقهنّ، و القضاء

---

۱ . النجم:۱.

۲ . الرّحمٰن:۶.

۳ . الفيروز آبادي: القاموس: ۳۷۸/۴، مادة قضى. و قد مرّ سابقاً أيضاً.

الحكم قال اللّٰه سبحانه في ذكر من قال: ﴿**فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ**﴾(طه/٧٢) أي اصنع واحكم و لذلك سمّي القاضي قاضياً، لأنّه يحكم الأحكام و ينفذها. و سمّيت المنيّة قضاءً لأنّه أمر يُنفذ في ابن آدم وغيره من الخلق ـ إلى أن قال:ـ و كلّ كلمة في الباب فإنّها تجري على القياس الذي ذكرناه فإذا هُمِز تغيّر المعنى يقولون: القُضْأة: العيب، يقال ما عليک منه قضأة و في عينه قُضأة: أي فساد.[١]

***

المقدمة الثانية عشرة:

في جواز استعمال اللفظ المشترک في أكثر من معنى

إنّ عنوان البحث و إن كان مختصاً باستعمال اللفظ المشترک في المعنيين الحقيقين إلاّ أنّ ملاكه جوازاً و منعاً يعمّ استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي، أو الحقيقي والكنائي و يعلم حال الأخيرين ممّا نذكره في الأوّل، توضيح الكلام في هذه المقدّمة يتمّ في ضمن أُمور:

الأمر الأوّل

إذا ثبت وجود اللفظ المشترک، فهل يجوز استعماله في أكثر من معنى واحد في عرض واحد دفعة و احدة أو لا؟ ومحلّ النزاع هو أن يكون كلّ من المعنيين مراداً بحياله واستقلاله، كما إذا استعمل في واحد من المعنيين.

فخرج ما إذا استعمل في مجموع المعنيين، بحيث يكون كلّ منهما جزء المستعمل فيه، نظير العام المجموعي عند الأُصوليين.

كما خرج ما إذا استعمل في معنى جامع صادق، على كلّ من المعنيين، كما

---

١. أحمد بن فارس: المقاييس:٥/ ٩٩ـ ١٠٠مادة قضى.

إذا استعمل في المسمّى بالعين، فانّ الذهب والفضّة داخلان تحت هذا العنوان.

فانّ هاتين الصورتين الخارجتين ليستا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى. بل الأُولى استعمال في المركّب من المعنيين مجازاً، كما أنّ الثانية استعمال في جامع المعنيين، والفرق بين الاستعمالين أنّ المعنى في الأوّل ذو أجزاء و في الثاني ذو أفراد.

الأمر الثاني

هل المراد من الجواز الجوازالعقلي أو الجواز اللغوي؟

يظهر من صاحب المعالم و القوانين أنّ البحث في الجواز اللغوي، و أنّ الواضع هل أجاز ذاک الاستعمال أو لا؟ و يظهر من المتأخّرين كالمحقّق الخراساني و غيره أنّ البحث في الجواز العقلي. و على أيّ حال فالأُصوليون بين قائل بالامتناع مطلقاً، و بالجواز كذلک، أو التفصيل بين المفرد و التثنية، أو النفي والإثبات فلنقدّم أدلّة القائلين بالامتناع و المانع امّا من جهة نفس الوضع، أو من جهة الواضع أو من جهة العقل. والظاهر من كلامهم انّ المانع عقلي و قد استدل للامتناع العقلي بوجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة للمعنى حتّى يصحّ جعل اللفظ الواحد علامة لشيئين، بل الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى، فإذا كان فانياً في أحد المعنيين، فكيف يكون فانياً في المعنى الآخر.

قال في الكفاية:«حقيقة الاستعمال ليس مجرّد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه، كأنّه الملقىٰ، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلک إلاّ لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظَه كذلک في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلک، لا يكاد يكون إلاّ بتبع المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه.

و العنوان في المعنون. و معه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر، غير لحاظه كذلك في هذا الحال».[١]

يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد الإفناء الحقيقي، بأن يكون اللفظ عين المعنى، و تذهب فعلية اللفظ كما تذهب فعلية الملح في الماء، فهو بيّن البطلان. و إن أُريد أنّ الغرض الذاتي يتعلّق بالمعنى دون اللفظ، فالتالي غير ممتنع . فأيّ مانع من أن يتعلّق الغرض الذاتي بمعنيين، و ينظر إليهما بلفظ واحد و لحاظ فارد.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي و هو أنّ وضع اللفظ للمعنى ليس جعله علامة عليه ولو بنحو التنزيل، بل هو جعل اللفظ مرآة تحكي المعنى و تصوّره للسامع، و استعمال اللفظ في المعنى هو فعلية كون اللفظ الموضوع مرآة و حاكياً. و بما 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 آليين و حينئذٍ يجتمع اللحاظان في واحد شخصي.

نعم لو كان معنى الوضع هوالعلامة، فلا مانع من كون شيء واحد علامة لشيئين.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ ذلك إنّما يلزم إذا كان هناك استعمالان. و أمّا إذا كان هناك استعمال واحد، فلا يلزم اجتماع لحاظين آليين في اللفظ، لأنّ مصحح تعدّد اللحاظ في المعنيين، هو كون كلّ واحد مراداً بحياله. وأمّا اللفظ، فبما أنّه أمر واحد و ليس هنا إلاّ استعمال واحد لا يتعلّق به إلاّلحاظ واحد آلي. و معناه أنّ المتكلّم إذا لاحظ المعنيين بحيالهما، ينتقل منهما إلى اللفظ، و ينتقل منه إليهما دفعة واحدة. و ذلك لأنّ الغرض الذاتي متعلّق بالمعنى ، فيلزم فيه تعدّد اللحاظ دون اللفظ، فالغرض المتعلّق به آلي يكفي لحاظه مرّة واحدة والانتقال منه إليهما.

---

١ . كفاية الأُصول:١/٥٤، المطبوع بحاشية المشكيني قدس سره.

٢ . بدائع الأفكار:١/١٤٦. و ما أفاده تعبير آخر عمّا في الكفاية، فلاحظ.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق النائيني، و هو أنّ لازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال، تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آن واحد، كما إذا لم يستعمل اللفظ إلاّفيه. و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد.[١]

و حاصله: أنّ اللحاظين المستقلّين في جانب المعنى، لا يمكن اجتماعهما في النفس في آن واحد.

يلاحظ عليه: أنّ النفس أوسع من ذلك فهي في آن واحد ترى الأشخاص وتسمع أصواتهم وتدرك مذاق المطعومات، كلاً منها بحياله، وإنّما الممتنع اجتماع اللحاظين المسقلّين في آن واحد في شيء واحد لأنّه من قبيل اجتماع المثلين في مورد واحد. ألا ترى أنّ الإنسان يلاحظالموضوع مستقلاً، وفي الوقت نفسه يلاحظ المحمول كذلك، ثمّ يحكم بالاتّحاد.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقّق الاصفهاني في تعليقته، فقال: إنّ الأمر في الاستحالة أوضح من ذلك لأنّ 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. و حيث إنّ الموجود الخارجي (اللفظ) بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: إنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى 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 و الوجود متّحدان بالذات، وحيث إنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد.[٢]

وحاصل ما أفاده يرجع إلى أمرين:

١. المحاضرات: ٢١٧/١. ولاحظ أجود التقريرات: ٥١/١. والمذكور في الثاني لا يخلو من إجمال.

٢. نهاية الدراية: ٦٤/١.

١ـ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، فإذا صار وجوداً لذاك المعنى، فلا وجود آخر له لكي يكون وجوداً لمعنى آخر.

٢ـ 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 اللفظ وإن كان وجوداً لطبيعي اللفظ، بالتكوين، و وجوداً لطبيعي المعنى، بالجعل، و المواضعة، و لكنّه لا ينافي أن يكون شيء واحد وجوداً تنزيلياً لشيئين، وذلك لأنّ الاعتبار قليل المؤنة.و ما ذكره من أنّه ليس الاستعمال إلاّإيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، و أنّ الإيجاد والوجود متّحدان بالذات، حيث إنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد، غير تام: لأنّ ما ذكره أهل المعقول من أنّ وجود الممكن و إيجاده أمر واحد مختلف بالاعتبار، لا ينطبق في المورد إلاّعلى الأُمور التكوينية لا على الأُمور الاعتبارية مثلاً ينطبق على نفس اللفظ، ففيه الوجود و الإيجاد واحد، وأمّا الإيجاد الاعتباري المتفرع على هذا الوجود التكويني، فلا دليل على أنّه واحد، إذ أيّ مانع من فرضه وجوداً لكلّ من المعنيين اعتباراً؟ و هل هذا إلاّإجراء حكم التكوين على الاعتبار؟

ثمّ إن أبا المجد الاصفهاني تخلّص عن الامتناع العقلي بقوله: إنّ المحاورات إذا كانت من قبيل جعل الألفاظ علائم للمعاني فيصح جعل شيء علامة لمعنيين و إنّما تقع المناقشة في تسمية ذلك استعمالاً.[1]

الأمر الثالث

إذا ثبت الجواز العقلي، فهل هناك مانع من جانب الواضع، حتى يكون ممنوعاً من جانب اللغة، أو لا؟

١ . أبو المجد الاصفهاني: وقاية الأ ذهان:٨٦.

ذهب المحقّق القمي إلى الأوّل، قائلاً بأنّ الواضع، و إن لم يضع اللفظ للمعنى بقيد الوحدة أو بشرطها، لكنّه وضعه عليه في حال كونه واحداً. و على هذا لا يجوز استعمال المفرد في غير حال الانفراد لا حقيقة ولا مجازاً. أمّا الأوّل، فواضح. وأمّا الثاني، فلأنّه لم تثبت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال.

أقول: إنّ قوله: «في حال الوحدة لا بقيد الوحدة أو بشرطها» لا يخلو إمّا أن يكون قيداً أو لا. أمّا الأوّل فهو يردّه أشدّ المنع، خلافاً لصاحب المعالم. وأمّا الثاني فلا يكون مانعاً، لعدم كونه قيداً.

وبالجملة، لم يشترط الواضع عدم وجود معنى آخر معه حتى يكون هناك مانع قانوني، والمفروض أنّ المستعمل فيه نفس الموضوع في كلتا الحالتين، وكون المعنى واجداً لتلك الحالة في زمان الوضع، لا يكون دليلاً على كونها دخيلة في الموضوع له.

فإن قلت: إنّ الوحدة و إن لم تكن قيداً للوضع أوالموضوع له، إلاّ أنّ للموضوع له ضيقاً ذاتياً لا ضيقاً توصيفياً، فهو وإن لم يقيّد الموضوع له بهذا القيد، لكنّه لم يضعه لغير المعنى الواحد، فكيف يستعمل في أكثر من واحد.

قلت: إنّ الضيق الذاتي إنّما يكون مانعاً، إذا لم يكن هناك وضع آخر لمعنى ثان. و ليس استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأجل وضع واحد، بل لأجل وضعين، و ذلک كاف في الاستعمال. نعم لو استعمله في معنيين بملاک وضع واحد كان لما ذكر وجه. و ما جاء في الإشكال من أنّه لم يضعه لغير المعنى الواحد، إن رجع إلى تقييده بالوحدة، فقد عرفت خلافه، وإن رجع إلى كونه موضوعاً لذات المعنى، من غير تقييد بعدم المعنى الآخر، فهو متحقّق لأنّ المفروض أنّ المستعمل فيه كلّ من المعنيين.

الأمر الرابع

إذا تمّ إمكان الاستعمال في أكثر من معنى واحد، فهل هو واقع أو

لا؟الظاهر وقوعه و هو أدلّ‌دليل على إمكانه الوقوعي، ويجده المتتبع في كلمات الأُدباء، و إليک نماذج منها.

يقول الشاعر في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم

المُرْتمي في الدجىٰ، و المُبتلىٰ بِعَمىٰ و المُشتكي ظَمأًوالمبتغي دَيْنا

يأتون سَدَّته من كلّ ناحية و يستفيدون من نعمائه عيناً

فاستعمل الشاعر لفظ «العين» في الشمس.و البصر، و الماء الجاري،والذهب، حيث إنّ المرتمي (المرميّ) في الدجى، يتطلب الضياء، و المبتلىٰ بالعمى «يتطلب العين الباصرة، والإنسان الظمآن يريد الماء، و المستدين يطلب الذهب.

وهناک شاعر آخر يشتكي طول ليلته و أنّه لا فجر لها،كما يشتكي الدماميل في بدنه، لا تنفتح حتى يخرج قيحها، فيطلق كلمة الفجر على فجر الصبح، و انفتاح الدماميل و يقول: «ما لليلي و مالها فجر».

والضمير في «لها» يعود إلى الدماميل المذكور قبل هذا.

وهناک شاعر ثالث ملقّب بسراج الدين، يمدح صديقيه الملقّبين بـ «شمس الدين» و «بدر الدين»و يرى نفسه ضئيلاً دونهما، كما أنّ السراج ضئيل دون الشمس و القمر، فيطلق الشمس والقمر و السراج ويريد من الأوّلين النيّرين تارة، و صديقيه أُخرى، كما يريد من السراج المصباح تارة، و نفسه ـ الملقّب بسراج الدين ـ أُخرى، و يقول:

و لمّا رأيتُ‌الشمس والبدرَ معاً قد انجلتْ دونهما الدياجي

حقّرتُ نفسي و مضيت هارباً و قلت ماذا موضعُ السراج

ولو أُريد أحد المعنيين، لذهب رونق الشعر و سقط عن مقامه.

و يقول شاعر رابع:

أيّ المـــــكـــان تـــروم مـن الذي تـــــمضي له فـــأجبته المـــعشوقا

فقد أراد من المعشوق ، المعنى الاشتقاقي أوّلاً، و المكان المسمى به بقرينة «أيّ المكان»[1]

الأمر الخامس

إذا قلنا بجواز استعمال اللفظ في الأكثر، فالظاهر أنّه حقيقة في المفرد وغيره، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع هو استعمال اللفظ في كلّ واحد من المعنيين مستقلاً، لا في مجموع المعنيين على نحو التركيب و عـلى ذلک يكون اللفظ مستعملاً في نفس ما وضع له. و قد عرفت أنّ الوحدة ليست قيداً للوضع ولا قيداً للموضوع له، وكون الموضوع له مضيّقاً ذاتاً لا يمنع من كون الاستعمال أيضاً حقيقة، لما عرفت من وجود الوضعين المتعدّدين.

ثمّ إنّ صاحب المعالم اختار كون الاستعمال المذكور مجازاً في المفرد و حقيقة في التثنية و الجمع قائلاً بأنّ استعمال المفرد في الأكثر يوجب سقوط قيد الوحدة المأخوذ في الموضوع له، فيكون مجازاً، و يصير من قـبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل، في الجزء. وأمّا غير المفرد فالاستعمال حقيقة لأنّ التثنية بمنزلة تكرير اللفظ، فكأنّک نطقت بلفظين، استعمل كلّ واحد، في معنى.

ولا يخفى عدم تمامية كلا الادّعائين، أمّا الأوّل: فلما عرفت من عدم الدليل على اعتبار قيد الوحدة فـي الموضوع له.

وأمّا الثاني: فلأنّه قياس مع الفارق، إذ في صورة تكرّر اللفظ، يوجد لفظان مستقلاّن يستعمل كلّ واحد في معنى مستقل.و أمّا في صورة التثنية و الجمع، اللفظ الواحد، فالعلامة فيهما موضوعة لتعدّد ما أُريد من المفرد. فإن أُريد منه

١ . أبو المجد: وقاية الأ ذهان:٨٧.

«معنى واحد»، دلّت العلامة على تكرّر ذاك المعنى الواحد، فلا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى. و إن أُريد منه أكثر من معنى، كأن أُريد من مفرده الذهب والفضّة دلّت العلامة على تعدّدهما، وقد قال ﷺ بكون استعمال المفرد في المعنيين مجاز.

والحاصل أنّ التثنية والجمع مشتملان على مادة و هيئة. فإن أُريد من المادة، طبيعة واحدة، فالهيئة تدلّ على تكرار تلك الطبيعة، فيكون المراد فردين من الطبيعة الواحدة، و إن أُريد من المادة طبيعتان، فالهيئة تدلّ على تكرار كلّ من الطبيعتين أي الفردين من كلّ من الذهب و الفضّة وعلى ذلك فليس للهيئة أيّ تأثير في كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً.

بل يمكن أن يقال إنّ مرجع استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى واحد، إلى استعمال المفرد في أكثر من معنى، لما عرفت من أنّه مالم يستعمل المفرد في أكثر من طبيعة واحدة، لا يتحقق الاستعمال في أكثر من معنى واحد.

و بذلك يعلم بطلان تفصيل آخر حكاه صاحب المعالم عن بعضهم من الامتناع في المفرد والجواز في غيره، فانّ أساس هذا التفصيل نفس ما مضى في تفصيل صاحب المعالم من أنّ التثنية بمنزلة تكرار اللفظ دون غيره، وقد عرفت فساد المبنى.

الأمر السادس

إذا ثبت جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فهل يُحْمل 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 المتّبع في الكلام هو الظهور العرفي،حتّى 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 يدلّ‌عليه دليل.

الأمر السابع

هل يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي معا؟

يظهر حكمه ممّا سبق ، وأنّه لا مانع عقلي ولا قانوني منه. و ما نقل عن صاحب «المحجّة» من امتناعه نظراً إلى أنّ الحقيقة والمجاز أمران متقابلان غير مجتمعين، غير تام، لاختلاف الجهة. فمن حيث إفادته المعنى الموضوع له يصير حقيقة، و من حيث إفادته المعنى غير الموضوع له يصير مجازاً.

وهذا بخلاف الأعراض المتأصّلة، كالسواد و البياض، فلا يجري فيها اختلاف الحيثيات. و بذلک يـجاب عن الشبهة في استعماله في المعنيين الحقيقيين أو المجازيين لاستلزامهما اجتماع المتماثلين.

الأمر الثامن

دلّت الروايات على أنّ للقرآن تنزيلاً و تأويلاً و ظهراً و بطناً. فاستدلّ‌القائل بجواز استعمال المشترک في معنيين، بهذه الروايات فانّ للتأويل معنى غير التنزيل، و البطن، غير الظهر.

أمّا أنّ لجميع القرآن تأويلاً ـ وراء التأويل لخصوص المتشابهات التي دلّت عليها الآية السابعة في سورة آل عمران[1]، فيدلّ عليه بعض الروايات و نكتفي

---

۱ . ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْکَ الْكِتٰابَ مِنْهُ آيٰاتٌ مُحْكَمٰاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتٰابِ وَ أُخَرُ مُتَشٰابِهٰاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مٰا تَشٰابَهَ مِنْهُ ابْتِغٰاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغٰاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مٰا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّٰ اللّٰه وَالرّٰاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّٰا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنٰا وَمٰا يَذَّكَّرُ إِلاّٰ أُولُوا الْأَلْبٰاب﴾ .(آل عمر ان/۷).

بواحدة روى القمي بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام انّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم أفضل الراسخين في العلم فقد علم جميع ما أنزل اللّه عليه من التأويل والتنزيل وما كان اللّه لينزّل عليه شيئاً لم يُعلِّمه التأويل، وأوصياؤه من بعده يعلمون كلّه.(١)

وأمّا أنّ للقرآن ظهراً و بطناً فيدلّ عليه من الروايات ما رواه البرقي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال لجابر بن يزيد الجعفي: يا جابر إنّ للقرآن بطناً و للبطن، بطن و له ظهر وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إنّ الآية يكون أوّلها في شيء وآخرها في شيء و هو كلام متّصل منصرف على وجوه.(٢)

وقد اختلفت الأنظار في تفسير المراد من هذه الروايات و إليک الإشارة إلى بعضها :

١ـ ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ التأويل أو البطن معنى مبائن للظهر والتنزيل لكن أُريد لا من اللفظ، بل أُريد مع المعنى الأوّل . قال: إنّ المراد إرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللـفظ كـما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و إن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.(٣)

يلاحظ على الوجه الأوّل: أنّ تلك المعانى إمّا ذات صلة بالمعاني الأوّلية أو لا، فعلى الثاني لا وجه لإرادة تلك المعاني، حين إرادة تلك المعاني الأوليّة، لأنّها ليست بمعان مطابقية ولو بالوضع الآخر، ولا لوازم للمعاني الأوّلية (٤) وعلى الأوّل يرجع إلى الجواب الثاني.

---

١ . البحار: ٨١/٨٩ باب أنّ للقرآن ظهراً و بطناً، الحديث ٨و٣٧.

٢ . البحار: ٨١/٨٩ باب أنّ للقرآن ظهراً و بطناً، الحديث ٨و٣٧.

٣ . كفاية الأُ صول:٥٧/١.

٤ . نعم قد فسر في بعض الروايات«التفث» الذي هو بمعنى الوسخ في قوله سبحانه <<ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيطّوفوا بِالْبَيْتِ الْعَتيق >> (الحج/٢٩) بلقاء الإمام ، مع عدم كون اللفظ موضوعاً للمعنى الثاني.
لاحظ البحار:٨٤/٨٩، برقم ١٥ فلابدّ من ردّعلمه إلى أهله ـ إذا صحّ الحديث.

ويلاحظ على الوجه الثاني: أنّ عدّ اللوازم من المعاني خلاف الظاهر، لأنّ المتبادر من الروايات أنّ للقرآن بطناً، و أنّ البطنَ مثل الظهر، في كونه معنى مطابقياً، غير أنّ الأوّل ظاهر دون الآخر.

۲ـ حملها السيّد المحقّق البروجردي ﷺ على مراتب مفهوم الآية حسب اختلاف مراتب الناس، فالنفوس الكاملة يستفيدون من الآيات، مالا يستفيد المتوسّطون من الناس، فالسبعة أو السبعون كناية عن الاستفادات المختلفة حسب اختلاف الأفراد.(۱)

ويؤيّده الإمعان في الآيات التالية، فإنّ كلّ صنف يستفيد منه حسب استعداده و قابليّته، و يظهر ذلک بالمراجعة إلى التفاسير حول هاتين الآيتين.

﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَودِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السيلُ زَبَداً رابِياً وَمِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذٰلِکَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ والْباطلَ فَأَمّا الزَّبَدُ فَيَذْهَب جُفاءً وَأَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذٰلِکَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الأَمْثال**﴾ (۲) فانّ لهذه الآية مراتب و درجات من التفسير، و كلّ يستفيد منها حسب قابليّته.

ومثل قوله سبحانه في سورة النور:﴿**اللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكوٰة فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكةٍزَيْتُونةٍ لاٰ شَرقِيّةٍ وَلا غَرْبِيّةٍ يَكادُزَيْتُها يُضيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُلِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الأَمْثالَلِلنّاسِ وَ اللّٰهُ بِكُلّ شَيءٍ عَليم**﴾ (۳)

فقد خاض المفسرون في تفسير هذه الآية، و تطبيقها على موارد مختلفة. وكلّ

۱ . نهاية الأُصول:۵۶.

۲ . الرعد: ۱۷، لاحظ في تفسيرها ما كتبه الأُستاذ في تفسير سورة الرعد، و ما ذكره في الإلهيات: ۲۹۹/۲.

۳ . النور: ۳۵.

استضاء من نورها حسب لياقته و قابليته.

إنّ هناک وجهاً آخر لعلّه أقرب ممّا سبق و تؤيّده أكثر روايات الباب، و يعلم إذا وقفنا على أنّ التنزيل يساوي الظهر، والتأويل يساوي البطن ويدلّ عليه ما رو اه فضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما من القرآن آية إلاّ و لها ظهر و بطن» فقال: ظهره تنزيله، و بطنه تأويله....[١] فإذاً، المقصود من البطن و التأويل المصاديق الجديدة التي لم يكن عنها أثر حين النزول، و ليست من الموارد الواضحة للآية حتّى يكون تطبيقها عليها من الأُمور غير المهمّة.

ويدل على هذا الوجه إنّ القرآن قد شُبِّه في هذه الروايات بالشمس والقمر، وأنّه يجري كجريهما و مقتضى التشبيه كون القرآن مثل النيّرين مفيضاً في كلّ عصر، ولا يكون إفاضته مختصّة بزمان دون زمان[٢] وتدلّ عليه بعض الروايات:

١ـ روى العياشي عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هذه الرواية: «ما في القرآن آية إلاّ و لها ظهر وبطن...» قال: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يجئ بعد، يجري كما تجري الشمس و القمر، لكلّ ما جاء منه شيء واقع».[٣]

٢ـ وروى العياشي عن الباقر عليه السلام أنّه قال لحمران: «إنّ ظهر القرآن، الذين نزل فيهم و بطنه، الذين عملوا بمثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أُولئک».[٤]

٣ـ و في غيبة النعماني: «إنّ للقرآن تأويلاً يجري كما يجري الليل والنهار، و كما تجري الشمس والقمر. فإذا جاء تأويل شيء، منه قد وقع، فمنه ما قد جاء و منه مالم يجئ».[٥]

٤ـ روى فرات بن إبراهيم : «إنّ الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أُولئک،(لو)

---

١ . البحار: ج٨٩، باب أنّ للقرآن ظهراً و بطناً، الحديث ٦٤.

٢ . لاحظ مقدّمة مفاهيم القر آن:٢٠/٣.

٣ . كنز الدقائق: ٦/١.

٤ . تفسير العياشي: ١١/١.

٥ . الغيبة للنعماني: ح١٣٤/١.

ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، و لكن القرآن يجري أوّله على آخره مادامت السماوات والأرض».[۱]

التأمّل في هذه الروايات يعطي أنّ المقصود من التأويل أحد الوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ ما ورد في القرآن حول الأقوام والأُمم من القصص، و ما أصابهم من النعم و النقم، لا ينحصر في من ورد فيهم بل أُولئک كانوا مظاهرَ لكلامه سبحانه، وهو يعمّ غيرهم ممّن يأتون بعدهم.

فقوله سبحانه: ﴿**وَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً قَرْيَةً كٰانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهٰا رِزْقُهٰا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّٰهِ فَأَذٰاقَهَا اللّٰهُ لِبٰاسَ الجُوعِ وَالْخَوفِ بِمٰا كٰانُوا يَصْنَعُونَ * وَلَقَدْ جٰاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذابُ وَ هُمْ ظٰالِمُونَ**﴾[۲] و إن كان وارداً في قوم خاص كما تشهد له الآية الثانية، لكنّه قاعدة كلية مضروبة على كلّ الأُمم.

ومثله قوله سبحانه: ﴿**أَلَمْ تَرَإِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دٰارَالْبَوارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَونَهٰا وَبِئْسَ الْقَرار**﴾[۳] و يشهد لذلک رواية حمران، فلاحظ. و يؤيده ما ورد من أنّ القرآن ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه.

الوجه الثاني: أن يكون المراد، حمل الآية على الموارد التي لولا بيان الأئمّة عليهم السلام لما أمكن الاهتداء إليها.

وقد فسّر الإمام الصادق عليه السلام قوله تعالى: ﴿**اَلَّذِينَ يَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ**﴾ برحم آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وقد يكون في قرابة الإنسان، قال: «فلا تكوننّ ممّن يقول للشيء، أنّه في واحد».[۴]

---

۱. كنز الدقائق: ۶/۱. و لاحظ مرآة الأنوار:۲و۳و۴، للشيخ أبي الحسن الفتوني العاملي؛ و البحار ۸۹باب أنّ للقرآن ظهراً، الحديث ۵۴، ۶۲، ۶۴و ۶۵.

۲. النحل:۱۱۲و۱۱۳.

۳. إبر اهيم:۲۸و۲۹.۴. الغيبة للنعماني :۲۱۱.

۴. لاحظ مرآة الأنوار:۴.

كما فسّر قوله سبحانه: ﴿وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هٰادٍ﴾ بـ«على الهادي» وقال أبوجعفر: «ومنّا الهادي قلت: فأنت جعلت فداك، الهادي قال: صدقت أنّ القرآن حيّ لا يموت، و الآية حيّة لا تموت. فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا، ماتت الآية لمات القرآن».[١]

ويؤيد ذلک ما ورد في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمٰانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقٰاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفْرِ إِنَّهُمْ لاٰ أَيْمٰانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [٢] سمعت عليّاً يوم الجمل يقول بعد تلاوة الآية: «إنّه ما قوتل أهلها منذ نزلت حتّى اليوم».

و في رواية قال علي عليه السلام : «عذرني اللّٰه من طلحة والزبير، بايعاني طائعين، غير مكرهين، ثمّ نكثا بيعتي من غير حدث أحدثته. ثمّ تلا هذه الآية».[٣] وعلى ضوء ذلک فليست البطون و التأويلات معاني ثانوية مغايرة للمعنى الأوّل، بل الكلّ في صف واحد، غير أنّ بعضه جليّ وبعضه خفي، كان بعضه موجوداً في عصر النزول و تحقّق البعض الآخر بعده و بما أنّ القرآن حجّة في جميع الأجيال والقرون، ينطبق على الكلّ على نسق واحد.

***

المقدمة الثالثة عشرة:

في المشتق

اتّفقت كلمتهم على كون المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ، ومجازاً فيما يتلبّس به في المستقبل، واختلفوا فيما انقضى عنه، و قبل الخوض في المطلب نقدّم

---

١. التوبة:١٢.

٢. البرهان في تفسير القر آن:١٠٧/١.

٣. محمد حسين الغروي: الفصول الغروية: ٥٨.

أُموراً عشرة.

الأمر الأوّل: تعريف المشتق

المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ، ويسمّى الأوّل فرعاً، و الثاني أصلاً، ولابدّ بينهما من مناسبة حتى يتحقّق الأخذ.[١]

وقد قسم الاشتقاق إلى صغير و كبير وأكبر، لأنّ الفرع إمّا أن يشتمل على حروف الأصل و ترتيبه، فهو الأوّل، وإذا أطلق لا ينصرف إلاّ إليه. و إمّا أن يشتمل على حروفه دون ترتيبه، وهو الاشتقاق الكبير، كما قيل إنّ «فسر» مأخوذ من سفر، و يقال: «أسفر النقاب»، إذا رفع و التفسير أيضاً رفع النقاب عن وجه المراد، وإمّا أن لا يشتمل على حروفه فضلاً عن ترتيبه و هو الأكبر كثلم و ثلب.[٢]

الأمر الثاني: النزاع لغوي أو عقلي؟

الظاهر أنّ النزاع في المقام لغوي و البحث في حدود الموضوع له و أنّ الواضع هل وضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ أو وضعه للأعم منه و ممّن تلبّس به آناً ما وإن زال عنده.

و الدليل على كون النزاع لغوياً استدلال الطرفين بالتبادر وصحّة السلب وعدمه، ولو كان النزاع عقلياً لما كان لهذه الاستدلالات وجه.

وذهب صاحب المحجّة قدس سره[٣] إلى كون النزاع عقلياً وأنّه لاخلاف في المفهوم والمعنى بل الاختلاف في الحمل، فإنّ القائل بعدم صحّة الإطلاق على ما انقضى

---

١. لاحظ في الوقوف على تفصيل الأقسام الفصول الغروية: ٥٨ـ ٥٩.

٢. يقال: ثلم الحائط إذا حدث فيه خلل، ثلم الإناء: إذا انكسر من حافّته و أيضاً يقال: ثلب الرجل: إذا تناهى في الهرم و تكسرت أسنانه.

٣. المحقّق الشيخ محمد هادي الطهراني المتوفى عام ١٣٢١هـ‌ق.

عنه المبدأ يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقّات والجوامد، فكما لا يصحّ إطلاق الماء على البخار بعد ما كان ماء، كذلك لا يصحّ إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به، والقائل بصحّة الإطلاق يدّعي تفاوت الحملين فإنّ الحمل في الجوامد، حمل هوهو، فلا يصحّ أن يقال للهواء، أنّه ماء و الحمل في المشتقات «حمل ذي هو» و «حمل انتساب»، ويكفي في التلبّس مجرّد الخروج من العدم إلى الوجود فيصحّ الحمل على المتلبّس وما انقضى عنه، دون ما لم يتلبّس أصلاً.

حاصله: أنّ المفهوم واحد عند الطرفين، و لكن القائل بالمجازية يدّعي كون الحمل في الجامد والمشتق، حمل مواطاة و القائل بالحقيقة يقول إنّ الحمل في الجامد مواطاة، وفي المشتق حمل ذي هو(ولعلّه لأجل وحدة مفهوم المشتق والمبدأ فكما أنّ الحمل في المبدأ حمل ذي هو فهكذا ما هو مثله).

يلاحظ عليه: مضافاً إلى خلطه في تفسير الحملين ـ فانّ حمل الجوامد والمشتقّات كلّها من باب واحد و هو الحمل مواطاة وأنّ قولنا: «هذا ماء»، مثل قولنا:«هذا أبيض» أو «ضارب»[1] و إنّما يطلق حمل ذي هو على حمل المصادر على الذوات مثل قولنا: «زيد عدل» أو «بياض» ـ أنّه لامعنى للنزاع في صحّة الإطلاق وعدمه عقلاً، مع التسالم على المفهوم والمعنى، لبداهة بطلان عدّ ما كان واجداً للمبدأ ثمّ صار فاقداً، من مصاديقه، بحسب نفس الأمر والواقع، لأنّ الصدق والجري يدورمدار الاتّصاف والواجدية حقيقة، و مع فقدانه، لاوجه للاتّصاف.

الأمر الثالث: مورد البحث

إنّ مورد البحث هو ما يجري على الذوات باعتبار اتّصافها بالمبدأ و اتّحاده معها بنحو من الاتّحاد.

١. حتى لو قلنا بأنّ المبدأ و المشتق متّحدان جوهراً و مختلفان اعتباراً، فانّ كون المبدأ بشرط لا و المشتق لا بشرط يغني من جعل المشتق من قبيل «ذي هو» لعدم الحاجة إلى تقدير «ذي» مع اعتباره لا بشرط، و إنّما يحتاج إليه في حمل المبدأ، المعتبر بشرط لا.

فخرج بعض المشتقّات، كالأفعال قاطبة: ماضيها و مستقبلها وأمرها، ضرورة أنّ الأفعال تدلّ على قيام مبادئها بالذات قيام صدور أو حلول أو طلب الفعل أو الترک، ولا تدلّ على توصيف الذات بها كما خرجت المصادر المزيدة و المجرّدة لعدم صحّة جريها على الذوات على نحو الهوهوية بل تدلّ على نفس المبادئ.

ودخل غيرهما من المشتقات من أسماء الفاعلين و المفعولين و أسماء الزمان والمكان والآلات والصفات المشبّهة و صيغ المبالغة، لوجود الملاک في جميعها و هو انتزاعها عن الذات باعتبار اتّصافها بالمبدأ.

ودخل بعض الجوامد، ممّا يجري على الذوات و ينتزع عنها باعتبار اتصافها بالمبدأ، كالزوج والرقّ والحرّ و ما شاكل ذلک.

وخرج بعض الجوامد ممّا ينتزع عن الذات بما هي لا باعتبار اتّصافها بالمبدأ، كالإنسان و الحيوان والتراب والماء.

فعلم أنّ بين المشتق المبحوث عنه في المقام، والمشتق المصطلح، عموم من وجه، لعموم الأوّل بعض الجوامد، دون الثاني، و عموم الثاني للأفعال والمصادر، دون المبحوث عنه، و يصدقان على أسماء الفاعلين و المفعولين وغيرهما ممّا مرّ.

والوجه في تعميم البحث مع عدم صحّة إطلاق المشتق على الجوامد، هو الغرض الذي دوّنت لأجله هذه المسألة، فانّ لفظي «المثمرة» و «الزوجة» مشتركان في جهة البحث وأنّه هل هما موضوعان للمتلبّس بالمبدأ، أعني: الثمرة والزوجية، أو موضوعان للأعمّ منه و بما اتّصف به آناً ما ثمّ انقضى عنه المبدأ؟

و بالجملة: الميزان وجود ذات و مبدأ 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 تجدّدية أو وقوعاً عليه، أووقوعاً فيه أووقوعاً به، أو غير ذلک ممّا يجده الإنسان في أسماء الفاعل

والمفعول و الزمان و المكان والآلة والصفة.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية أيّدكون ملاک البحث أعمّ، من الفرع الذي طرحه صاحب الإيضاح من أنّه من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، قال: تحرم الأُولى والصغيرة، وأمّا الثانية فحرمتها و عدمها مبني على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس، أو كونه حقيقة في الأعمّ منه و ممّن انقضى عنه المبدأ، فإن قلنا بالأوّل، لم يصدق على الثانية أنّها أُمّ زوجته، بل هي أُمّ البنت، وليست أُمّ البنت محرّمة. وإن قلنا بالأعم، يصدق أنّها أُمّ من كانت زوجته سابقاً.[1]

و أورد عليه سيّدنا الأُستاذ بأنّ الملاک في نشر الحرمة في باب الرضاع هوانطباق أحد العناوين الواردة في لسان النصوص على مورد الرضاع والعنوان الوارد في النصوص إنّما هو ﴿**أُمّهات نسائكم**﴾، كما قال سبحانه ﴿**وَأُمَّهاتُ نِسائِكُمْ وَ رَبائِبُكُمُ اللاّتي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاّتي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ**﴾ [2] و لميرد فيه لفظ «الزوجة» حتّى يبتني البحث على صدق المشتق فالابتناء ساقط من أصله.

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّ قسماً من الجوامد داخل في هذا البحث، أعني: ما يصدق على الذات باعتبار اتّصافها بالمبدأ. وعلى ذلک لا فرق بين الزوجة و النساء فانّ معنى النساء هنا ليس ما يقابل الرجال حتى يكون كالإنسان، بل بمعنى الزوجات كمالا يخفى.

ثمّ أقول: يقع الكلام تارة في المرتضعة، و أُخرى في الكبيرة الأُولى، وثالثة في الكبيرة الثانية.

---

١. إيضاح الفوائد في شرح القواعد:٥٢/٣. قال: وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف و اختار والدي المصنف وابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أُمّ زوجته لأنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا. و لأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق فيه كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَأُمّهاتُ نِسائِكُمْ﴾.

٢. النساء:٢٣.

أمّا المرتضعة فلا تخلو من حالتين فإمّا أن يكون اللبن للزوج ، أو يكون لفحل آخر فلو كان الأوّل فالزوجة الصغيرة المرتضعة، بنته الرضاعية، والبنتية و الزوجية غير مجتمعين، ولو كان اللبن من فحل آخر قبله، فهي بنت الفحل السابق رضاعاً، وربيبة بالنسبة إلى الزوج الثاني . و حرمة مثل هذه الربيبة مبنية على الحرمة في مسألة أُخرى و هي: هل حرمة الربيبة عند الدخول بالأُم مختصّة بمن تقدّمت ولادتها على الزواج الثاني، أو تعمّ أيضاً مالو تأخّرت عنه كما إذا طلّقها الزوج الثاني، وتزوّجت برجل ثالث و أتت ببنت، فتحرم ـ على القول بالتعميم ـ على الزوج الثاني بحجّة أنّها ربيبة الرجل من الزوجة التي دخل بها، لأنّها صارت ربيبته بعد الزواج بالثالث و إن كانت المرأة بعدُفي حبال الزوج الثاني ولم تُطَّلق منه، و إلاّفلا.

وأمّا الكبيرة الأُولى، فقد اتّفقت كلمتهم على بطلان زوجيتها، لأنّـها صـارت أُمّ الزوجـة، و لكـن الحكـم بالحرمة فيها مبني أيضاً على وضع المشتق للأعمّ، لا للمتلبّس. و يمكن تقريره بنحوين:

الأوّل: إنّ المتضائفين متكافئان قوّة وفعلاً ولا يمكن التفكيک بينهما، وعليه فبنتية المرتضعة، و أُمومة المرضعة، متضائفان، لأنّه عندما صارت المرضعة أُمّاً صارت المرتضعة بنتاً، فهي أُمّ البنت، لا أُمّالزوجة، وإلاّ لزم تفكيک أحد المتضائفين(الأُمومة) عن الآخر (البنتية).

الثاني: إنّ زوجية المرتضعة و بنتيتها، متضادّتان شرعاً، فمرتبة البنتية، مرتبة زوال الزوجية، و المفروض 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، و الزوجية على الصغيرة غير معقول، لعدم صحّة انفكاک أحد المتضائفين(الأُمومة) عن

المتضائف الآخر (البنتية).

وحاصل التقرير الثاني انّ مرتبة حصول البنتية والأُمومة، مرتبة زوال الزوجية، فكيف تكون أُمّاً للزوجة بل تكون أُمّاً للبنت.

وأُجيب بوجهين:

الوجه الأوّل: ما عن صاحب الجواهر من مقارنة الأُمومة لزوال الزوجية فانّ صدق البنتية للمرتضعة و زوال زوجيتها، و أُمومة المرضعة الأُولى، متّحدات في زمان، فآخر زمان الزوجية متّصل بأوّل زمان حدوث الأُمومة.(١)

يلاحظ عليه: أنّ الاكتفاء بهذا المقدار، خلاف منصرف الأدلّة، فانّ الظاهر من ﴿**أُمّهات نسائكم**﴾ أن تكون المرأة أُمّاً حقيقة أو تنزيلاً لزوجة فعلية، و أمّا الأُمومة المقارنة لآخر جزء الزوجية الزائلة، فليست داخلة تحت النص.

الوجه الثاني: ما أجاب به المحقّق البروجردي و حاصله:

أنّ حصول الأُمومة والبنتية علّة لزوال زوجية المرتضعة، فبما أنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فالأُمومة والبنتية متقدّمتان على زوال الزوجية وانفساخها، فينتج، بقاء الزوجية عند حصول الأُمومة و البنتية فالمرضعة الكبيرة زوجة، و أُمّ للزوجة، كما أنّ المرتضعة، زوجة وبنت للرجل، و ما دلّ على عدم صحّة الجمع بينهما راجع إلى عدم إمكان جمعهما في آن واحد، لا في رتبة واحدة كما في المقام.(٢)

يلاحظ عليه: أنّ الأحكام مترتبة على المصاديق الخارجية بأن تكون الكبيرة أُمّاً والصغيرة زوجة في عمود الزمان، لا في المرتبة العقلية.

والحاصل أنّ التفريق بين الأُولى و الثانية مشكل بل حرمة الكلّ مبنية على وضع المشتق للأعمّ. وأمّا إذا قلنا بوضعه للأخص، فلا يصحّ الحكم بالحرمة.

---

١. الشيخ محمد حسن النجفيّ: الجواهر: ٢٩/٣٢٩ـ٣٣٠.

٢. نهاية الأُصول: ٦٣.

هذا حسب الدقّة العقلية و أمّا حسب النصوص فالظاهر هوالتفريق بين تحريم الأُولى والثانية، و ذلک لمعتبرة علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأة له أُخرى، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأتان، فقال أبوجعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنّها أرضعت ابنته[1] و لعلّ حكم المشهور بحرمة الأُولى دون الثانية مبني على هذه المعتبرة.

والرواية شاهدة على أنّه لا اعتبار بهذه الدقائق العقلية لا إشكالاً و لا جواباً، بل يكفي الصدق العرفي فانّه يرى الكبيرة الأُولى أُمّاً للزوجة ولا يلتفت إلى أنّها إذا صارت أُمّاً، تصير الأُخرى بنتاً ولا تبقى زوجة، بخلاف الثانية فانّها يراها أُمّاً للبنت لأنّها أرضعت بنته كما في الرواية.

وبذلک تعلم حال الكبيرة الثانية فإنّ التحريم مبني على صدق المشتق على من انقضى عنه المبدأ وعلى فرض صدقه فالرواية معارضة للقاعدة.

الأمر الرابع: أسماء الزمان داخلة في النزاع أو لا؟

ربّما يتوهم خروج أسماء الزمان من حريم النزاع، كالمضرب، إذا أُريد منه زمان الضرب، فانّه لا يتصوّر له إلاّقسم واحد و هو الذات المتلبس بالمبدأ، أي الزمان الواقع فيه الضرب وأمّا القسم الآخر، أعني: بقاء الذات مع انقضاء المبدأ، فلايتصوّر فيه، لأنّ الزمان ذاته التصرّم و التقضي فلا يعقل بقاؤه و انقضاء وصفه.

---

١ . الوسائل: ج١٤، الباب ١٤ من أبواب الرضاع، الحديث ١، وفي السند علي بن محمد، وهو ابن إبراهيم بن أبان الكليني الرازي المعروف بعلاّن ، خال الشيخ الكليني ثقة جليل، و صالح بن أبي حمّاد و روايته مقبولة فانّ النجاشي و إن قال في حقّه: « و كان أمره ملبساً يعرف وينكر» (رقم الترجمة ٥٢٦ غير أنّ الظاهر من الكشي كونه ثقة،قال: وقال علي (المراد علي بن محمد القتيبي): كان أبو الفضل يرضيه و يمدحه.(لاحظ ص ٤٧٢ من رجال الكشي».

وقد أجاب عنه في الكفاية بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد، كما في المقام، لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، وإلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارک وتعالى.[١]

يلاحظ عليه: ـ مضافاً إلى كونه أمراً لغواً بعد وضوح انحصار المصداق في واحد ـ أنّه قياس مع الفارق، إذ انحصار اسم الزمان بمصداق واحد، و هو الزمان المتلبّس بالمبدأ، وعدم إمكان فرد آخر له، أمر واضح لكلّ من له أدنى بصيرة، و هذا بخلاف وحدة الإله الحقيقي فليس بهذا الوضوح، و لأجل ذلک تسرّبت الثنوية إلى ملايين من البشر كالمسيحية الممسوخة القائلة بتعدّد الإله، الأب و الابن و روح القدس، و هم يضاهون قول الذين كفروا من قبل [٢] أعني: البوذيين و الهندوس، فلا مانع من أن يكون اسم الجلالة موضوعاً لمعنى كلي له مصاديق عند بعض المشركين و مصداق واحد عند الموحدين.

وأمّا لفظ «الواجب» فليس فرده منحصراً في مفرد، بل يعمّ الواجب بالذات، والواجب بالغير كالممكن و الواجب بالقياس إلى الغير، كالمتضائفين فإنّ كلّ واحد منهما متّصف بالوجوب بالقياس إلى الآخر، كالأب عند فرض الابن و بالعكس أضف إليه أنّه بمعنى الثابت.

وأجاب عنه المحقّق النائيني، بأنّه لو كان الزمان المأخوذ فيها، شخص ذاک اليوم بعينه لا كلّيه فللتوهم المذكور مجال، لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص، في حيّز المنع، بل الظاهر أنّه الكلي.[٣]

---

١. كفاية الأُصول: ٦٠/١.

٢. اقتباس من قوله سبحانه: ﴿يُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّٰهُ أَنّىٰ يُؤفَكُونَ﴾ التوبة/ ٣٠).

٣. أجود التقرير ات: ٥٦/١.

يلاحظ عليه: أوّلاً : أنّ الإشكال ليس مركّزاً على اليوم الثاني والثالث من السنوات التالية حتى يـقال فـي جوابه أنّه بمعنى يوم القتل على الوجه الكلي من غير فرق بين العاشور الأوّل أو الثاني والثالث، بل الإشكال متوجه إلى نفس اليوم الأوّل فانّ «المقتل» بمعنى زمان القتل و هو ليس إلاّجزء من اليوم يذهب مع ذهاب المبدأ و لا يبقى فلا يتصور فيه ذات مع انقضاء المبدأ.

وثانياً : أنّ الموضوع له و إن كان هو الزمان الكلي، لكنّه بعد الانطباق على الخارج و تحقّق مقتل الحسين عليه السلام في يوم معيّن، تشخص الكلي في ضمن ذاک الفرد، و مع زوال المبدأ أي القتل، زالت الذات أيضاً، فلا يعقل له قسم آخر. و ليس الكلام إلاّفي استعماله بعد التحقّق والانطباق.

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني في تعليقته[1]، و اختاره المحقّق الخوئي في تعاليقه على أجوده و أوضحه في محاضراته[2]: بأنّه ليس لاسم الزمان وضع خاص وراء اسم المكان، بل هو بوضع واحد، وضع لكلا المعنيين، فانّ المقتل و المغرب وغيرهما من الألفاظ المشتركة بين اسمي الزمان و المكان، لها مفهوم واحد و هو ما كان وعاء القتل أو الغروب مثلاً، زماناً أو مكاناً، فإذا لم يعقل بقاء الذات في مادة مع زوالها، لم يوجب ذلک عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها، التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها، و مالا يعقل فـيه ذلک مثلاً إذا كان الذات زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ و إذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلک لكنّه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع ولا اباء للمفهوم من حيث هو مفهوم للشمول والعموم، المتلبس والمنقضي عنه، و إن لم يكن له في خصوص الزمان إلاّ مصداق واحد.

يلاحظ عليه: أنّ الاشتراک المعنوي بين الاسمين يحتاج إلى قدر جامع بين

---

١ . نهايةالدر اية:٧١/١.

٢ . المحاضر ات:٢٤٥/١.

المعنيين، وهو إمّا ذاتي أو عرضي. أمّا الذاتي فلا يعقل بين الزمان الذي هو من الكمّ المتصل غير قارّ الذات، و المكان الذي هو من مقولة أُخرى، و إلاّ لزم وجود الجنس للأجناس العالية.

وأمّا العرضي كما يفصح عنه كلامه من وعاء الفعل و ظرفه،فيلاحظ عليه ـ مضافاً إلى أنّ وعائية الزمان ليست كوعائية المكان، فإنّ المكان وعاء للفعل حقيقة، وأمّا الزمان فليس ظرفاً للحدث، و إنّما يتولّد الزمان من تصرّم الطبيعة و تقضّي الفعل ـ أنّ الجامع الانتزاعي إمّا هو نفس مفهوم الوعاء والظرف بالحمل الأوّلي، ففيه أنّه لا يتبادر من أسماء الزمان و المكان ذلک المفهوم، أو مصاديقه الخارجية من الزمان و المكان، فيعود الإشكال، لعدم مصداق خارجي في موارد الزمان إلاّ للمتلبّس، و معه كيف يمكن وضعه للأعم.

والحقّ في حلّ الإشكال أن يقال: إنّ لكلّ شيء بقاء بحسبه، فكما أنّ للجوامد بقاء فكذا للزمان والزمانيّات بقاءعند العرف، و لأجل ذلک، صحّ استصحاب بقاء الليل والنهار، و سيلان الدم، وجريان الماء و دوام التكلّم، مع أنّ الزمان و الزماني غير قابلين للبقاء. وعلى ذلک فاليوم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام ، واحد شخصي عند العرف، تحقّق بطلوع الشمس، و انتهى بغروبها ، و ليست أجزاء الزمان لليوم الواحد، إلاّ كالأجزاء المكانية للمكان الواحد، فكما أنّ أجزاءه غير مجتمعة فهكذا أجزاء الزمان، والتفرّق والانبساط غير مانعين من عدّ الزمان و المكان شيئاً واحداً عرفاً، و على ذلک فإذا وقع القتل، في أوّل اليوم، صحّ إطلاق المقتل إلى آخره، لبقاء الذات ـ أعني الزمان ـ عرفاً مع انقضاء المبدأ و هذا لا ينافي انقسام اليوم إلى أقسام مختلفة وساعات متنوعة، و ذلک إنّما هو إذا أطلّ على اليوم بنظرة اخرىٰ تسوقه إلى تحليل أجزاء اليوم الواحد و إن كنت في شک فلاحظ قول القائل: رأيته مطلع الشمس أو مغربها، إذ لا شکّ أنّ الطلوع والغروب آنيّان، لكنّهما في نظر العرف من الأُمور الباقية مدّة.

وأمّا صحّة إطلاقه بعد مضي سنة أو سنوات، فلأجل اعتقاد الناس بعود الزمان بنفسه في ذاک اليوم، و هم يرونه عينه، لا مثله، و لأجل ذلک يصحّ إطلاق المقتل على يوم العاشر من محرّم الحرام في كلّ سنة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ربما يقال بخروج اسم المفعول عن حريم النزاع لصدقه على من وقع عليه الفعل مطلقاً، مادام الشخص موجوداً والوجه المشترک بينه و بين اسم الزمان هو عدم تصوّر الانقضاء فيهما، غاية الأمر أنّ السبب في اسم الزمان هو عدم بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ و في المقام هو عدم انفكاک المبدأ عن الذات فهو صادق مادام العمر.

يلاحظ عليه: أنّ المبدأ بالمعنى الحدوثي التجدّدي، قابل للانفكاک وأمّا غير المنفكّ فهو ما إذا وقع ناعتاً و معرّفاً كما يقال: علي عليه السلام قالع باب خيبر و ما ذكره لا يختصّ بباب اسم المفعول، بل يأتي في اسم الفاعل كالضارب، فهو بالمعنى الحدوثي، غيره بالمعنى التوصيفي، فالسارق حدوثاً، غير السارق معرّفاً.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني استثنى من محلّ البحث، ألفاظ العلّة و المعلول و الممكن و الواجب و الممتنع قائلاً بأنّ منزلة هذه الألفاظ، منزلة العناوين الذاتية كالإنسان، إذ لا يعقل بقاء الذات مع ذهاب الإمكان و إلاّ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب والممتنع.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه غير تام في بعضها مثل العلّية، فهي ، و إن كانت غير منفكّة عن الذات في العلل غير الاختيارية فلا يمكن ذهاب الوصف مع بقاء الذات، إلاّ أنّه لا مانع من بقاء الذات و إزالة العلّية في العلل الإرادية. وبالجملة ليس ما ذكره تامّاً في كلّ الموارد.

وثانياً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كانت هذه الألفاظ موضوعة بوضع خاص، فبما أنّه لا يتصوّر فيه الأعمية، فلا معنى للوضع بالأعم، وأمّا إذا كان الموضوع له هو الهيئة الكلّية في أسماء الفاعلية و المفعولين 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 خاصة، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: في دلالة الأفعال على الزمان و عدمها

قد عرفت خروج المصادر المزيدة و المجرّدة عن محلّ البحث، لعدم صحّة جريها على الذات وحملها عليها، وأمّا الأفعال فكذلک، لانّها تدلّ‌على نسبة المادة إلى الفاعل بنحو و إلى المفعول بنحو آخر. فمدلولها إمّا تحقّق النسبة أو ترقّب تحقّقها، أو طلب النسبة. و شيء منها لا يجري على الذات و يحمل عليها.

ثمّ إنّ المعروف بين الأُدباء، دلالة الأفعال على الزمان. فالفعل الماضي يدلّ على تحقّقه في الماضي، والمضارع على تحقّقه في المستقبل أو الحال، و صيغة الأمر تدلّ على الطلب في زمان الحال و قد عرّف ابن الحاجب في كافيته الفعل بأنّه ما دلّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.[1]

واستدل على عدم دلالته على الزمان، بأنّ المادة في الأفعال تدلّ على نفس الحدث، و الهيئة تدلّ على نسبة الحدث إلى الفاعل، فأين الدالّ‌على الزمان؟

ويلاحظ عليه: أنّ القائل بالدلالة يقول بأنّ الهيئة تدلّ‌على نسبة الحدث إلى الفاعل في زمان خاص لا على مطلق النسبة.

واستدل المحقّق الخراساني على عدم دلالته على الزمان بوجوه أربعة:

الوجه الأوّل: النقض بصيغة الأمر والنهي، فانّ مدلولهما إنشاء طلب الفعل أو الترک، غاية الأمر أنّ نفس الإنشاء بهما متحقّق في الحال، وهو غير القول بدلالتهما عليه.

الوجه الثاني: صحّة الإسناد إلى الزمان والمجرّدات، وإلاّ لزم القول بالتجريد

١. شرح الكافية، للشريف الرضي، بحواشي السيد الشريف الجرجاني ١١/١، و ٢٢٣/٢.

والمجاز.

الوجه الثالث: المضارع عندهم مشترک في الحال والاستقبال، وليس بمشترک لفظي، و إلاّلزم استعماله فيهما استعمالاً في أكثر من معنى واحد في مثل قولنا: «يضرب زيد اليوم و غداً» ولا معنوي لعدم الجامع بين الحال و الاستقبال لتباين أجزاء الزمان.

الوجه الرابع: أنّ الماضي ربّما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقة ،و بالعكس، مثل قولک: «يجيئني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيّام» و قولک: «جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلک الوقت » أو «فيما بعده» أو «فيما مضى».

وعلى ذلک فدلالة الأفعال على الزمان، بالإطلاق فيما يسند إلى الزمانيات، لا بالوضع.

ولا يخفى عدم صحّة شيء من هذه الوجوه:

أمّا الأوّل: فلأنّ عدم دلالة الأمر والنهي على الزمان ، لا يدلّ على عدم دلالة غيرهما للفرق الواضح بين المقيس و المقيس عليه فإنّ الأوّل من قبيل الإخبار الملازم للزمان، لكونه إخباراً عن أمر محقّق أو يستحق بخلاف الثاني فانّه من قبيل الإنشاء.

أَضف إلى ذلک أنّ القائل بالفورية في كلتا الصيغتين، قائل بدلالتهما على الزمان الحاضر.

وأمّا الثاني: أعني: أنّه لو دلّ على الزمان، لما صحّ إسناده إلى نفس الزمان مثل قوله: «مضى الزمان» و إلاّيلزم أن يكون للزمان زمان، ولما صحّ إسناده إلى المجرّدات العارية عن الزمان مثل قوله: «علم اللّٰه».

فيرد عليه أنّ ذلک إثبات للغة بالاستدلال الفلسفي ، فإنّ امتناع أن يكون للزمان زمان، أمر عقلي، قام البرهان على امتناعه ، و إلاّلزم التسلسل أو الدور وأمّا

الأفهام الساذجة فهي تتخيّل أنّ للزمان: زماناً، و تقول: «كان يوم و لم يكن سوى اللّٰه سبحانه، ثمّ خلق السماوات والأرض والأيّام والليالي» حتى سرى هذا الزعم إلى بعض المتكلّمين المعتقدين بحدوث مجموع العالم زماناً بمعنى أنّه كان زمان لم يكن للعالم وجود، فأثبتوا زماناً وهمياً لمجموع العالم المركّب من الجواهر والأعراض و الزمان.

و مثله: قولنا« علم اللّٰه»، فانّ كون علمه مجرّداً عن الزمان، أمر أثبته البرهان، ولا يكون هذا دليلاً على كون الوضع على طبق البرهان.و ما هو المفهوم من «ضرب زيد»، عين المفهوم من «علم اللّٰه»، غير أنّ البرهان أثبت تنزية فعله تعالى عن الاقتران بالزمان دون أفعال غيره من المخلوقات، ولو استعمله الفيلسوف المعتقد بتجرّدّ فعله تعالى عن الزمان، لكان له التجريد دون غيره من الأفراد العاديين.

وبذلک يعلم بطلان الاستدلال على تجريد الأفعال من الزمان بمثل قولنا: «خلق اللّٰه الأرواح» ، ممّا يكون المفعول فوق الزمان، أو يكون أمراً ماديّاً، ولكن يكون مبدأ للزمان مثل قولنا: «خلق اللّٰه المادة»، فإنّ الزمان ناش عن حركة المادة، فلا زمان قبل تحقّق المادة، فانّ كلّ ذلک ساقط لأنّه مبني على إثبات اللغة بالفلسفة، بل المفهوم العرفي من هذا التركيب، انّ الأرواح خلقت في زمان، كما أنّ الأجسام خلقت في زمان، غير أنّ هذا حسب البرهان يرجع إلى أمر وهمي لا واقعي، وهو غير عدم دلالة اللفظ. حتى أنّ العرف ـ كما سلف ـ يتخيّل وجود الزمان الخالي عن كلّ شيء قبل خلق العالم.

وأمّا الثالث: فلإمكان الجامع بين الحال والاستقبال، وهو ما لم يمض من الزمان، وهو كاف في الوضع، إذ يمكن به الإشارة إلى الموضوع له.

وأمّا الرابع: فنقول: إنّ الملاک في كون الشيء ماضياً أو مضارعاً، إمّا حال التكلم أو الحدث الذي قورن به الكلام، والمثالان من قبيل الثاني لا الأوّل، فإنّ الملاک هو المجيء و «ضرب زيد» ماض بالنسبة إليه، كما أنّ «ضربه» مضارع

بالنسبة إليه، فلا تعارض.

و بالجملة إنّ هذه الأدلّة غير كافية ولا شافية، و لكن يجب إلفات النظر إلى أمرين:

١ـ لا يمكن إنكار فهم الزمان بنحو من الأنحاء من الماضي والمضارع، لبداهة بطلان قولنا:«ضرب زيد غداً» و «يضرب أمس»، هذا من جانب.

٢ـ و من جانب آخر، أنّ الزمان عموماً من المفاهيم المستقلّة الاسمية، ولا معنى لأخذه بهذا العنوان في مداليل الهيئة التي هي من المفاهيم الحرفية فضلاً عن أخذ قسم من الزمان بهذا المفهوم.

ولا يخفى أنّ نتيجة الأمرين مختلفة، فأحدهما ينتهي إلى أنّ الفعل يدلّ على الزمان و الأُخرى إلى خلافه. والذي يمكن أن يقال في الجمع بين الأمرين هو أنّ مفاد هيئات الأفعال معاني حرفية، لأنّ المتبادر من المادّة هو نفس الحدث، وأمّا الهيئة فالمتبادر منها في الماضي هو الحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل، كما في الأفعال المتعدّية، أو تحقّق قيامه به، كما في بعض الأفعال اللازمة، و كلا التحققين من المعاني الحرفية. كما أنّ الحال في المضارع كذلك، بتفاوت أنّ الهيئة فيه تدلّ على ترقّب الصدور أو الحلول أو القيام أو ما يقرب من ذلك، و هو أيضاًمعنى حرفي.

وعلى ذلك يمكن أن يقال: مراد القائلين بدلالة الفعل على الزمان، هو أنّ الماضي أو الحال أو الاستقبال، ليست مأخوذة في مفاد الهيئة بالمعنى الاسمي، بل لمّا كان الماضي إخباراً عن تحقّق الحدث و صدوره عن الفاعل، و المضارع إخباراً عن ترقّب صدوره أو لحوق صدوره، كان مفاد الأوّل ملازماً للزمان الماضي، و الثاني ملازماً لزمان غيره.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة وضعت لما هو المصداق لهذا السبق، أي سبق صدور الحدث من الفاعل، و هو معنى حرفي لا اسمي، ولا بأس بالتوصل

بالمعنى الاسمي، للوضع على المعنى الحرفي، كما هو الحال في غالب الموارد، فلفظة «مِنْ» وضعت لما هو المصداق بالحمل الشائع للفظ الابتداء. و لفظ الابتداء و إن كان مفهوماً اسمياً، لكن مصداقه معنى حرفي، كما لا يخفى و ليست دلالة الأفعال على الحدث و النسبة و سبق الصدور أو لحوقه، بنحو دلالات متعددة، بل هنا دلالة واحدة، تنحلّ عند التحليل إلى هذه المفاهيم المتعدّدة.و ليس المفهوم من قولنا«ضرب» إلاّما يعادله في الفارسية «زد» لكن العقل يحلّله إلى الدلالات و المداليل، كما أنّ لفظ «ضرب» شيء واحد، يحلّله العقل إلى مادة و هيئة. وفي الحقيقة ، المتبادر أمر و جداني ينحلّ إلى هذه الأُمور كما سنقرّره في مفهوم المشتق أيضاً.

وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده المحقّق الاصفهاني في تعليقته وما أفاده سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في درسه الشريف .قال المحقّق الاصفهاني:إنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتقيدة بالسبق الزماني بنحو يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلاً، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتقيّدة بعدم السبق الزماني، لا أنّ الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أوغير الماضي بهذه العناوين الاسمية، مأخوذ في الهيئة كي يقال إنّ الزمان عموماً و خصوصاً من المعاني المستقلّة بالمفهومية فلا يعقل أخذها في النسبة التي هي من المفاهيم الأدَوّية.[1]

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات قد سلّم جميع ما استدل المحقّق الخراساني على عدم دلالة الفعل على الزمان و أفاد انّ الفعل الماضي وضع للدلالة على قصد المتكلّم الحكاية عن تحقّق المادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلّم من غير فرق بين صدور الفعل ممن هو فوق الزمان وغيره و هذه الخصوصية موجودة في الفعل

١ . نهاية الدر اية:٧٥/١، ط عبد الرحيم، طهران. والأدوّية منسوب إلى الأداة. و لاحظ تهذيب الأُ صول:١٠٨/١ـ١٠٩ وفي كلام المحقّق الخراساني إشارة إلى هذا التحليل في خصوص المضارع.

الماضي في جميع موارد استعمالاته من دون دلالة له على وقوع المبدأ في الزمان الماضي.

نعم إذا اسند الفعل إلى الزماني يدلّ بالالتزام على وقوع الحدث في الزمان الماضي و ذلک لأنّ صدور الفعل من الزماني قبل حال التكلم يستلزم وقوعه في الزمان الماضي لا محالة.[١]

ولا يخفى ما فيه: أمّا أوّلاً: فلأنّ الفعل الماضي إذا دلّ على تحقّق المادة مقيداً بكونه قبل زمان التكلّم، فهو عين القول بدلالته على الزمان الماضي، إذ تحقّقها مقيداًبكونه قبل زمان التكلّم عبارة أُخرى عن تحقّقه في الزمان الماضي.

وثانياً: انّ تعميم هذه الدلالة إلى ما كان الفاعل فوق المادة، يستلزم كون فعله سبحانه وارداً في إطار الزمان، مع معنى كونه فعلاً غير زماني أنّ سنخ وجوده شيء لا يقبل الزمان وأنّ وجود الزمان وعدمه بالنسبة إليه سواء.

أضف إليه أنّ ما أفاده من أنّ استفادة الزمان إنّما هو لأجل أنّ نسبة الفعل إلى الزماني الذي لا ينفک فعله عن الزمان، غير تام لظهور تبادر السبق من الفعل قبل سماع فاعله كما لا يخفى.

الأمر السادس: ما هي مادّة المشتقّات؟

يجب تقديم أُمور:

الأوّل: لابدّ في المشتقّ من مبدأ يكون سارياً في جميع الفروع. والوجه في ذلک، هو أنّ وضع الهيئات نوعي، بمعنى أنّ الواضع وضع هيئة «فاعل» لمن صدر منه أو قام به الفعل في أيّة مادة كانت و مثلها هيئة الماضي والمضارع. ولو لم تكن هناک مادة موضوعة بوضع شخصي، للزم أن يقوم الواضع ـ عند وضع الهيئات بأوضاع ـ متعدّدة حسب الصيغ الكثيرة، و هو أمر مقطوع بعدمه.

---

١. المحاضرات:١/ ٢٤٧ـ٢٤٨.

ويؤيّد أنّ المادة موضوعة بوضع خاص، أنّ الإنسان كثيراً ما يجهل معنى المادّة، ولا يجهل مفاد الهيئة، وذلک آية كون المادة موضوعة بوضع خاص.

الثاني: اختلفت كلماتهم في تعيين ما هو المبدأ لهذه المشتقّات الكثيرة ، فمن قائل (كالبصريين) أنّ المصدر أصل و الفعل والوصف مشتقّان منه، إلى قائل (كالكوفيين) أنّ الفعل أصل والمصدر مشتق منه، إلى ثالث قائل بانّ المصدر أصل والفعل مشتق منه، والصفات مشتقّة من الفعل، إلى رابع (كابن طلحة) قائل بأنّ كلاً من المصدر والفعل أصل برأسه.[١]

قال ابن مالک مؤيداً نظرية البصريين:

المصدر اسم ما سوى الزمان مدلولي الفعل كأمنٍ من أمِن

بمثله أوفعل أو وصف نصب و كونه أصلاً لهذين انتخب

الثالث: المراد من المبدأ في المشتقات هو ما يكون بلفظه و معناه سارياً في فروعه و مشتقّاته ولا يكون الشيء مبدأ إلاّ أن يكون عارياً عن الفعليات والتشخّصات من حيث اللفظ والمعنى، إذ لو كان مشتملاً على خصوصية و فعلية خاصة، لوجب أن تكون تلک الخصوصية مأخوذة في فروعه بحكم كونه المادة الأُولى، و لكن بما أنّ الخصوصية غير قابلة للأخذ، كالهيئة، فانّها لا تجتمع مع سائر الهيئات، أو كالمعنى الخاص الذي يأبى عن السريان في جميع الفروع.

وبالجملة: كون الشيء مبدأ، يستلزم تعرّيه عن جميع الفعليات، وتجرّده عن جميع الطوارئ، و الخصوصيات ليكون سارياً في فروعه، و موجوداً في مشتقّاته. فالمبدأ في باب الألفاظ كالمادة الأُولى في عالم التكوين، حيث إنّها عارية عن كافة

١ . شرح ألفية ابن مالک لابن عقيل، ص ٦٨، ط مصر. واستدل البصريون على مبدئية المصدر بأنّ الفرع لابدّ وأن يشتمل على الأصل مع شيء زائد، و هو كذلک في الفعل إذا قيس إلى المصدر دون العكس.

الفعليات، لتكون موجودة في جميع الموجودات والفعليات.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ المتأخّرين من الأُصوليين نفوا كون المصدر أصلاً قائلين بأنّه يجب أن يكـون المبدأ محفوظاً في جميع الفروع، و هو لا يمكن إلاّ إذا كان عارياًعن جميع الفعليات والتشخّصات كالهيولى الأُولى المحفوظة في جميع المراتب. والمصدر ذوتعيّن خاص من حيث اللفظ، لاشتماله على الهيئة، كالضرب، حيث إنّ الفاء منه مفتوحة والعين ساكنة، وهو غير محفوظ في جميع المشتقّات. وأمّا من حيث المعنى فلاشتماله على نسبة ناقصة (يعبّر عنها في الفارسية بـ «زدن)» فيجب أن يكون المبدأ هو نفس المعنى الخالي عن جميع أنحاء النسب في حدّ ذاته فالإطلاق الذاتي للمبدأ هو المصحح لكونه مشتقّاً منه.

وبالجملة: يجب أن يكون المبدأ كالمقسم، محفوظاً في تمام الأقسام بلفظه و معناه. و ليس المصدر كذلک، فانّ الهيئة الموجودة في المصدر، آبية عن تشكّله بهيئة أُخرى إلاّ بزوال الأُولى، و إزالة الهيئة الأُولى لا يجتمع مع كونه أصلاً و مبدأ. كما أنّ اشتماله على النسبة يمنعه عن كونه مبدأ إلاّبازالة النسبة، و هو لا يجتمع مع موقف المبدأ.

ويؤيد ذلک أنّهم قالوا بقياسية بعض المصادر كما يقوله ابن مالک:

فـعل قـياس مـصدر المعدّى مـــن ذي ثـــلاثة كـــردّ ردّا[1]

ولا معنى لكونه قياسياً، إلاّ عدم توقّفه على السماع في كلّ مادّة مادّة، و لو كان المصدر أصل الكـلام لا معنى لكونه قياسياً، فصحّة المصادر القياسية الثلاثية آية كونه موضوعاً بالوضع النوعي، و هولا يجتمع مع كونه أصلاً، و لأجله يصحّ أن يشتق من الطين: التطين.

فإن قلت: إنّ اسم المصدر مجرّد عن النسبة الناقصة، فهو موضوع لنفس

١ . ألفية ابن مالک، باب أبنية المصادر.

الحدث من دون نسبة إلى فاعل ما.[١]

قلت: مضافاً إلى كونه متشخّصاً بهيئة خاصة، أنّ أسماء المصادر قليلة جدّاً، فلا يمكن جعلها مبدأ وأصلاً، كما لا يخفى.

هذا غاية توضيح لنفي مبدئية المصدر.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ اشتراط كون المبدأ خالياً عن جميع الخصوصيات والفعليات، ليكون سارياً في جميع الفروع والمشتقّات، من باب قياس المبدأ في الأُمور التكوينية على المبدأ في الأُمور الاعتبارية العقلائية فانّ مادة المواد في عالم التكوين يجب أن يكون عارية عن كلّ خصوصية و قيد حتى تتحوّل إلى صور كثيرة، و أمّا المبدأ في الأُمور الصناعية فيكفي كون البسيط مادة للمركّب، والأبسط لغيره، سواء أكانت خصوصيات البسيط محفوظة أو لا، و العرف ببساطة ذهنه، يعدّالقطن مادة للخيط، والخيط مبدأ للباس، أو النفط مادة للمصنوعات البلاستيكية، وهي مادة للقُمصان، مع أنّ المادة الأُولىٰ في الصنائع مشتملة على خصوصية ليست محفوظة في المراحل الأُخر.

فإذا كانت الحال في الأُمور الصناعية بهذه المثابة، فالأمر في عالم الاعتبار أهون، فانّ المصدر لمّا كان أقل وأبسط من حيث المعنى، جعل مبدأ للفعل، فاكتفى الواضع بوضعه، عن وضع مادة الفعل مستقلاً، وأمّا لزوم انحفاظ خصوصيات المبدأ بلفظها و معناها في المشتقّات حتى يصلح أن يكون مادة لها فشرط غير لازم، بل يكفي سريانها بنحو من السريان في المشتقّات.

وثانياً: أنّ اشتمال المصدر على النسبة الناقصة لا يضرّ إذا كان المقصود منها، انتساب الضرب إلى شخص، فانّه محفوظ في جميع المشتقّات فاعلاً و مفعولاً، و زماناً ومكاناً وإلة، نعم لو اشتمل على نسبة فاعلية خاصة، صحّ عدم إمكان

١. هذه هي النظرية الخامسة في تعيين مادة المشتقّات.

أخذها في سائر الفروع. و الظاهر أنّ المراد من المصادر هو الأوّل، أي الحدث المنتسب، القابل للـتلوّن بـألوان الانتساب.

وثالثاً: أنّ المراد من قياسية بعض المصادر، ليس عدم الحاجة إلى تكلّم العرب به بل المراد انّا نستكشف أنّ العرب تكلّمت به و تلفّظت في فترة من الفترات.

ثمّ إنّ سيدنا الأُستاذ اختار في المقام نظراً خامساً، وحاصل ما أفاده أنّ المبدأ عبارة عن الحروف المترتبة مجرّدة عن كلّ هيئة، كحروف «ض، ر، ب» فهي موضوعة لنفس المعنى مجرّدة عن كلّ خصوصية ونسبة فاعلية أو مفعولية.

فإن قلت: إنّ اللفظ الموضوع لابدّ و أن يكون قابلاً للتنطق والتلفّظ، و المادة العارية عن كلّ صورة غير قابلة له.

قلت: إنّ وضع المادة لمّا كان وضعاً تهيّئياً لأن تتلبس بالهيئات الكثيرة من الماضي والمضارع، فلا يلزم أن تكون قابلة للتنطق.[1]

يلاحظ عليه: أنّ العرف العادي لا يضع لفظاً لمعنى مالم ينطق به، فهو بتنطقه يضع اللفظ غالباً، و قد مرّ أنّ وضع غالب الألفاظ، وضع تعيّنيّ لا تعييني، ووضع المادة بلا هيئة يحتاج إلى مقدرة علمية و فلسفية بعيدة عن الواضع الساذج.

ثمّ إنّ سيدنا الأُستاذ لما رأى ذلک بعيداً التجأ إلى رأي سادس فقال:

إنّ المبدأ هو المصدر بشرط أن يكون موضوعاً لنفس الحدث بلا نسبة تامة و لاناقصة، وبذلک يحفظ كون المصدر مادة من حيث المعنى، وأمّا كونه ذا هيئة فبأن يقال: إنّ الهيئة ليس لها دخالة في كونه مـبدأ إلاّ لأجـل إمكان التنطق به، ولو صحّ التنطق به بلا هيئة لما احتيج إليها.[2]

١. تهذيب الأُصول: ١/١٠٥ـ١٠۶، ط مؤسسة النشر الإسلامي.
٢. تهذيب الأُصول: ١/١٠٥ـ١٠۶، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

ولا يخفى أنّ ما ذكره غير تام، لأنّ المتبادر من المصدر، ليس هو الحدث بلا نسبة ناقصة، و قد فُسّر الضرب بـ «زدن» و القتل بـ«كشتن»، و كلاهما مشتملان على النسبة الناقصة.

أضف إلى ذلک، أنّ ذلک يستلزم أن يكون النزاع أشبه بالنزاع اللفظي، كما لا يخفى.

فإن قلت: لو كان للمادة وضع مستقل وراء وضعِ الهيئات، للزم تعدّد الدلالة، وهويستلزم تعدّد المداليل، و هو لا يناسب بساطة المشتق الذي اتّفقت عليه كلمتهم في هذه الأعصار، على أنّ تعدّد المداليل خلاف المتبادر في عامة الصيغ.

قلت: كما أنّ وجود المادة في التكوين مندكّ في وجود صورتها، و متحصِّل بتحصيلها، كذلک وجود المادة اللفظية مندک في هيئتها و يتّحد معها نحو اتّحادِ كاتّحاد الهيولى مع صورتها. و لأجل ذلک تندک إحدى الدلالتين، أي دلالة المادة، في دلالة الهيئة، فيكون اللفظ بمادته و صورته مفيداً معنى واحداً.

وبعبارة أُخرى: إنّ المبدأ موضوع لمعنى قابل للسيلان والجريان، والتكوّن بأنواع عديدة و مثل هذا، إذا اجتمع مع الهيئة ، لا يفيد شيئاًمستقلاً عن مفاد الهيئة حتى يستلزم التكرار.

الأمر السابع: هل هناک تفصيل في المشتقّات؟

ربما يفصِّل بين المشتقات فيتوهم أنّ بعضها حقيقة في المتلبّس و بعضها في الأعم، و ذلک نظير الكاتب والمثمر و المجتهد، فما يكون المبدأ فيه حرفة أو قوّة أو

ملكة، تصدق فيه هذه الثلاثة مع عدم التلبّس بالكتابة والإثمار والاجتهاد.

و لأجل هذا التوهم، قال المحقّق الخراساني ـ مدافعاً ـ بأنّ اختلاف المشتقات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، و في بعضها قوة و ملكة، وفي بعضها فعليّاً، لا يوجب تفصيلاً في المسألة، بل يوجب طول التلبس و قصره حسب اختلاف المواد، فلو كانت المادة فعلية، يكون المتلبس أقصر مدّة ممّا إذا كانت المادة حرفة أو ملكة أوقوّة.(١)

أقول: توضيحه: إنّ المبدأ يؤخذ تارة على نحوالفعلية كقولنا قائم، وأُخرى على نحوالحرفة كـقولنا تـاجر، وثالثة على نحوالصناعة، كقولنا: حدّاد و نسّاج، ورابعة على نحو القوّة كقولنا: شجر مثمر و خامسة على نحو الملكة كقولنا مجتهد. وسادسة ، على نحو الانتساب إلى الأعيان الخارجية كقولنا: لابن، تامر.

وإذا اختلفت المبادئ جوهراً ومفهوماً، تختلف أنحاء التلبّسات تبعاً، و يجمع الكلّ قولنا: فمادام المبدأ موجوداً يصدق التلبّس دون ما إذا انقضى المبدأ، فلا يصدق التلبّس غير أنّ بقاء المبدأ يختلف حسب اختلافه. ففي القسم الأوّل، يشترط في صدق التلبّس كونه واجداً للمبدأ فعلاً و إلاّ صدق أنّه القاعد دون القائم ففي الثاني والثالث يكفي عدم إعراضه عن حرفته و صناعته و إن لم يكن ممارساً بالفعل، وفي الرابع يكفي كونه واجداً لقوّة الإثـمار فـي مقابل فقدانها و إن لم يثمر الآن، وفي الخامس، يكفي وجود الملكة و إن لم يمارس فعلاً، وهكذا....

وإن شئت قلت: إنّ تلبّس كلّ مادة بحسبها، فلو كانت المادة قوّة و ملكة كالمثمر و المجتهد فهي متلبّسة بالمبدأ مادامت القوّة و الملكة موجودة، فإذا زالت انقضى عنها، كما أنّه إذا كان المبدأ حرفة و صنعة، فالتلبّس بها متحقق مادامت حرفة للرجل، و يقال إنّه تاجر و صانغ، وإذا تركها و اتّخذ لنفسه شغلاً آخر يصدق عليه أنّه انقضى عنه المبدأ، كما أنّه إذا كان المبدأ عيناً من الأعيان كالتمر واللبن والحديد، فالانتساب إليها يتبع مزاولة الرجل لها، واتّخاذها حرفة وشغلاً، فمادام كذلک يصدق أنّه متلبّس وفي غيره لا يصدق.

وعند ذلک يقع البحث في وضع هيئاتها إمّا للمتلبّس، المناسب لكلّ مورد

١ . كفاية الأُصول:١/۶۵،قوله: رابعها، بإيضاح.

بحسبه، أو للأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ وبذلک يعلم أنّ اختلاف المواد يوجب اختلاف طول زمان التلبّس و قصره ولا يوجب تفصيلاً في المسألة فما تخيّله بعضهم مصداقاً لما انقضى عنه المبدأ فإنّما هو من مصاديق المتلبّس. و منشأ التخيّل أخذ المبدأ في الجميع فعلياً، و عليه يكون غير المشتغل بالاجتهاد مع وجود الملكة فيه ممّا انقضى عنه المبدأ بخلاف ما إذا جعل المبدأ فيه ملكة، فانّه من مصاديق المتلبّس و إنّما يكون من مصاديق المقتضي إذا زالت عنه ملكة الاجتهاد.

نعم يظهر من المحقّق الخراساني، أنّ الاختلاف في كيفية التلبّس ينشأ من جانب المادة و لكنّه ليس بتام بل ربّما ينشأ من الهيئة ، وذلک كما في المفتاح والمسجد، فإنّ المادة فيهما من قبيل الفعليات كالفتح والسجود لكن الهيئة وضعت لما يمكن به الفتح أو يكون معدّاً للسجود و العبادة و إن لم يعبد فيه فعلاً، على أنّ في المسجد والمحراب احتمالاً آخر، وهو أنّهما انقلبا من الوصفية إلى الاسمية، فصارا من أسماء الأجناس لا يتبادر منهما إلاّ الأمكنة المقدّسة.

بل ربّما ينشأ من كيفية الجري فإذا قلت: هذا المائع قاتل يستفاد أنّ المبدأ، أُخذ بالقوّة بخلاف ما إذا قلت: زيد قاتل فلا يكفي القوّة أو نيّة القتل بل لابدّ من صدوره عنه.

الأمر الثامن: هل المراد من الحال في عنوان البحث هو زمان النطق أو زمان التلبّس أو زمان الجري والنسبة أو لا هذا و لا ذاک و إليک البيان.

أمّا الأوّل، فليس بمراد، لوجوه:

أ: إنّ المشتق لا يدلّ على الزمان و سيوافيک أنّ مفهومه أمر بسيط ينحلّ إلى ذات و مبدأ. أو مبدأ منسوب إليها. و قد منعنا دلالة الأفعال على الزمان بنحو المطابقة و التضمّن، فكيف الصفات؟

ب: اتّفاقهم على أنّ قولنا: كان زيد ضارباً أمس. أو سيكون غداً ضارباً،

حقيقة إذا كان زيد متلبساً بالمبدأ في ظرف النسبة، و ليس كذلک إلاّلأجل عدم دلالة المشتق على زمان النطق و إلاّ يلزم المجاز.

ج: إنّ وضع الصفات للمتلبّس في زمان النطق يستلزم كونها حقيقة في الأقلّ من المصاديق، مع كون أكثر مصاديقها من غير هذا القبيل.

د: ما ذكره المحقّق الخوئي من أنّ الصفات كما تستند إلى الزمانيّات، كذلک تستند إلى نفس الزمان و إلى ما فوقه من المجرّدات مع أنّه لا يعقل أن يكون للزمان زمان و كذا للمجرّدات والإسناد فيالجميع على نسق واحد.[1]

يلاحظ عليه: بما ذكرناه في مبحث دلالة الفعل على الزمان و عدمها، من أنّ هذا النمط من الاستدلال، من قبيل إثبات اللغة بالدليل العقلي وهو غير تام على أنّ العرف يتصوّر للزمان زماناً، ولا يرى فعل المجرّدات، غير قرين بالزمان.

وأمّا الثاني: فهو بالنسبة مع عنوان البحث، غير منسجم بل هذا التفسير من الحال يستلزم أن يكون لفظ «في الحال» أمراً زائداً فلاحظ قولهم في عنوانه:«هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه» ولا معنى لقولنا:«تلبس بالمبدأ في حال التلبّس» لأنّ المتلبّس بالمبدأ يتلبّس في حال التلبّس، لا في غيره إلاّأن يفسّر على النحو الذي سيوافيک في المستقبل.

وأمّا الثالث: فحاصله: أنّه موضوع للمتلبّس بالمبدأ في ظرف النسبة فلو كان ظرف التلبس موافقاً لظرف النسبة فهوحقيقة و إلاّ فهو مجاز فإذا قلت: زيد ضارب غداً فلوأردت أنّ المتلبّس بالضرب غداً، ضارب غداً يكون حقيقة ولو أُريد أنّ المتلبّس بالضرب غداً، ضارب فعلاً فهو مجاز.

لكن يردعليه أُمور:

١ـ إنّ مدلول المشتق بسيط و وضعه للمتلبّس في حال الجري و زمان النسبة، يستلزم كونه مركّباً و دالاً على الزمان تضمّناً، وهو لايجتمع مع كونه

---

١. المحاضرات : ١ / ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

بسيطاً.

٢ـ إنّ هذا المعنى إنّما يتمشى في الجمل الإخبارية، وأمّا الجمل الإنشائية مثل قولك: «أكرم العالم»، فلا، لخلوّالجمل الانشائية عن الزمان حتّى يقال إذا طابق زمان التلبّس مع زمان النسبةفهو حقيقة و إلاّ فهو مجاز.

٣ـ إنّ البحث في المقام عن مفاهيم المفردات و أنّ هذا اللفظ المفرد موضوع لما ذا. وأمّا النسبة و زمانها، و الجري والإطلاق و زمانهما، فهي من المفاهيم التصديقية التي تحصل بعد نسبة الضارب إلى فاعله، ولا معنى لوضع المشتق لمفهوم يحصل بعد تركيبه مع شيء آخر.

وإن شئت قلت: إنّ النسبة الحكمية الاتحادية متأخّرة عن مفهوم الوصف، المحمول على موضوعه، فلايعقل تقيّد مفهوم الوصف بزمان النسبة المتأخّرة عنه.

ولامناص عن تفسير «الحال» في عنوان البحث بالفعلية، وإطلاق الحال و إرادة الفعلية في مقابل القوّة شائع وأنّ النزاع يرجع إلى سعة المفاهيم و ضيقها، و إلى أنّ الموضوع له هل هو خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ أو الأعمّ من تلك الذات المنقضي عنها المبدأ فعلى القول بالأخصّ، يكون مصداقه منحصراً في الذات المتلبّسة، وعلى القول بالأعمّ يكون مصداقه أعمّ من هذه و ممّا انقضى عنها المبدأ.

و إن شئت قلت: هل الصفات تنتزع من الذات التوأمة للمبدأ، أو تنتزع منها ومن الذات المنقضي عنها المبدأ. و على ذلک فالحال في عنوان البحث بمعنى فعلية التلبّس و ما أشبه ذلک.

وبعبارة ثالثة: إنّ العقل يرى جامعاً حقيقياً بين الأفراد المتلبّسة بالمبدأ، ولا يرى ذاک الجامع الحقيقي للأعمّمنها و ممّا انقضى عنها المبدأ و إنّما يرى بينها جامعاً انتزاعياً. فالنزاع في أنّ الموضوع له هو ذاک الجامع الحقيقي أو جامع انتزاعي آخر.

وعلى ضوء هذا فنرجع إلى المثالين فعلى القول بالأخصّ يكون الموضوع في القضية الإنشائية كلّ متلبّس بالمادة، دون من كان متلبّساً و زال عنه المبدأ كالعلم والعدالة بخلاف القول بالأعم فيكون الموضوع هو الأعم منه و من انقضى عنه المبدأ و يكفي وجود نسبة ما بين الذات والمبدأ و أمّا القضية الخبرية فالمخبر به على القول بالأخص وإن كان هو الواجد للمبدأ و المتلبّس به بالفعل، ولكنّه يكون منطبقاً قهراً (لا دلالة) على زمان الجري والنسبة، و كم فرق بين كونه موضوعاً للمتلبّس في زمان النسبة كما عليه المحقّق الخراساني و بين كونه موضوعاًللمتلبّس بالفعل، الذي ينطبق في القضية الخبريّة على زمان النسبة وبعدُ فالأمر سهل.

الأمر التاسع: هل هنا أصل يعتمد عليه عند الشكّ في الوضع لأحد الجامعين إذا لم نتمكّن من إثبات الأمر بالأدلة القطعية أو لا؟

نقول: والأصل المطروح في المقام إمّا أصل لفظي أو أصل عملي، أمّا الأوّل؛ و الذي يصلح أن يبحث عنه من الأُصول اللفظية هو دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي فعلى القول بالأخص يكون حقيقة في المتلبّس و مجازاً في غيره وعلى القول بالأعم يكون مشتركاً معنوياً و قد ذكر الأُصوليون في ترجيح كلّ على الآخر وجهاً أو وجوهاً قدّمنا الكلام فيها و أنّه لا يثبت الظهور بها و أمّا الثاني أعني: الأصل العملي أي الحكم الشرعي في المسألة الفقهية، كما كان السابق في بيان حكم المسألة الأُصولية. فنقول: الأصل في المقام إمّا أصل موضوعي ينقّح حال الموضوع أي المشتق من حيث الوضع، و أُخرى حكمي يبيّن حال الحكم الشرعي المتعلّق به.

أمّا الأوّل، أي استصحاب عدم الوضع للأعم، أو للأخص، فغير مفيد و ذلك لأنّ الوضع على القولين يجب أن يكون لجامع بين أفرادها، فالجامع الموجود بين أفراد المتلبّس يغاير الجامع بين أفراده و أفراد المنقضي. فعلى هذا، فأصالة عدم

الوضع للجامع الأوّل، تعارض أصالة عدم وضعها للجامع الآخر. مع عدم اعتبار هذه الأُصول عند العقلاء إلاّلإثبات المراد لا لإثبات الأمر اللغوي، مضافاً إلى كون الأصل مثبتاً، فانّ عدم الوضع للجامع بين أفراد المتلبّس يـلازم عقلاً وضعها للجامع الآخر.

وأمّا الأصل الحكمي الشرعي في موارد الشكّ فقد قال المحقّق الخراساني بأنّه يختلف باختلاف الموارد فلو كان الانقضاء قبل إنشاء الحكم و شككنا في سعة الحكم و ضيقه لأجل الشكّ في معنى المشتق، تكون أصالة البراءة محكَّمة ، كما إذا قال: أكرم العلماء و قد انقضى عنه المبدأ قبل إنشاء الحكم عن بعض الأفراد، وأمّا إذا كان الانقضاء بعد إنشاء الحكم فاستصحاب الوجوب محكَّم.[1]

قلت: حاصله أنّه إذا كان الشكّ في الحدوث، تجري أصالة البراءة و إذا كان الشكّ في البقاء، تجري قاعدة الاشتغال و لكن يجب التنبيه على نكتة و هي أنّه إذا كان الواجب عاماً بدليّاً مثل أكرم عالماً ففي الصورة الأُولى لا يسقط التكليف إلاّ بإكرام المتلبّس بالمبدأ ولا يسقط بإكرام المنقضي عنه المبدأ للشكّ في سقوط التكليف به فيها و قاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الامتثال بالمتلبّس به بخلاف الصورة الثانية فيجوز الاكتفاء به في ذلك المقام.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات اختار أنّ الأصل العملي في كلا الموردين هو البراءة أمّا إذا كان الشكّ في الحدوث فلما مرّ و أمّا إذا كان الشكّ في البقاء فإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية و اختصاصه بالموضوعات فواضح وأمّا على القول بجريانه فيها ـ كما هو المشهور ـ فوجه عدم الجريان، عدم إحراز بقاء الموضوع فانّ الشبهة فيه مفهومية لأنّ الموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعم منه و من المنقضي فالاستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحراز

١ . كفاية الأُ صول:٦٨/١، بتوضيح. وحاصل الفرق هو أنّه عند الشكّ في الحدوث يتمسّك بالبراءة وعند الشكّ في البقاء يتمسّك بالاستصحاب.

اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة، مثلاً العالم بماله من المعنى موضوع للحكم فالتمسّک باستصحاب بـقاء الحكم غير ممكن للشكّ في بقاء الموضوع.[۱]

قلت: إنّ هذا الإشكال سار في جميع الاستصحابات الحكمية الكلية حتى و لو لم تكن شبهة مفهومية ، كما في استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه، فيقال الموضوع للنجاسة في لسان الدليل هو المـاء المتغيّر، و المشكوک هو الذي زال تغيّره فكيف يستصحب مع تباين الموضوع؟ و مثله استصحاب حكم النجاسة من العنب إلى الزبيب مع أنّهما موضوعان متغايران.

و سيوافيک دفعه في مبحث الاستصحاب بما حاصله: أنّ استصحاب الحكم الكلي المجعول على العنوان الكلي إلى فاقده أشبه بالقياس ولا تعمّه أدلّة الاستصحاب لتعدّد القضيتين: المتيقّنة والمشكوكة وما ذكره مـن الإشكال يختصّ باستصحاب الحكم الكلّي لا استصحاب الحكم الجزئي و ذلک لأنّه إذا انطبق الحكم الكـلي على موضوع خارجي، أعني: الماء الموجود أمامنا فعندئذٍ يصير الموضوع هو الأمر الخـارجـي (لا المـاء المـتغير) فيصير محكوماً بالنجاسة. فتكون القضية الخارجية قضية متيقّنة قائمة مكان القضية الكلية و الموضوع فيها ليس هو عنوان المتغيّر أو العنب أو المتلبّس بالعلم بل هو الهوية الخارجية و هـي بـعد بـاقية و إن تـغيّرت أوصـافه و خصوصياته. فعند ذلک قد يشكّ في بقاء حكمه فيستصحب إلى أن يعلم زوال حكمه .نعم سبب الشكّ في بقاء الحكم الجزئي احتمال كون التغيّر حيثية تقييدية أو تعليلية فعلى الأوّل يكون الحكم منتفياً و على الثاني باقياً و كان التغير آناً مّا، يكون سبباًللنجاسة الدائمة، نعم لو قلنا بكونه حيثية تقييدية، يكون الحكم دائراً مـداره. و مـع الشكّ بين الأمرين يكون الحكم المترتب على الموجود الخارجي (الموضوع) مشكوک البقاء فيحكم بالبقاء . و منشأ الإشكال خلط الموضوع في لسان الدليل، بموضوع القضية المتيقّنة الخارجية. و

۱ . المحاضرات: ۱/۲۵۷ـ ۲۵۸ وقد أخذنا من كلامه ما يرتبط بالمقام.

سيوافيک تفصيله في تنبيهات الاستصحاب.

وبذلک يظهر جواز استصحاب الحكم الجزئي فيما إذا كان الشكّ في البقاء ناشئاًعن إجمال الموضوع كالمغرب فانّه مردّد بين كونه نفس استتار القرص أو هو مع ذهاب الحمرة المشرقية ، فلو شككنا بعد استتار القرص ـ و قبل ذهاب الحمرة ـ في بقاء وجوب صلاة العصر ووجوب الصوم فالموضوع أعني: النهار، منتف على الأوّل، و باق على الثاني، و مع ذلک يجوز الاستصحاب و ذلک لأنّ التردّد يضرّ باستصحاب الحكم الكلي المتوقّف على إحراز الموضوع (النهار) و هومردّد بين البقاء و عدمه، وأمّا استصحاب الحكم الجزئي ـ المتولّد من انطباق الكلّ على الخارج ـ فالموضوع ليس هوالنهار بل الزمان الموجود ـ الذي له بقاء في نظر العرف ـ فيشار إليه بانّ الإمساک فيه كان واجباً والأصل بقاءه و مثله وجوب صلاة العصر.

الأمر العاشر[1]: في تحليل دعويين:

الدعوى الأُولى : يظهر من المحقّق النائيني الملازمة بين نظرية تركّب المشتق و وضعه للأعم و نظرية بساطته والقول بوضعه للأخص. قال إنّ الركن الوطيد على القول بالوضع للمركّب هو الذات وانتساب المبدأ إليها. و من المعلوم أنّ النسبة الناقصة لم يؤخذ فيها زمان دون زمان، و قد تبيّن عدم دلالة الأفعال على الزمان، فالمشتقات لا تدلّ عليه بالأولوية. ولذا كان المشهور بين القدماء القائلين بالتركيب هو الوضع للأعم و هذا 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

١ . هذا الأمر ذكر لتحليل دعويين من المحقّق النائيني ﷺ :
الأُولى : الملازمة بين البساطة و الوضع للمتلبّس، والتركّب و الوضع للأعم.
الثانية: عدم وجود الجامع بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ.

فإذا انعدم و انقضى فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقاقي إلاّ بالعناية.[١]

يلاحظ عليه أوّلاً: عدم الملازمة بين التركب و الوضع للأعم، و البساطة والوضع للأخص.

توضيحه:أنّه بعد تسليم أنّ الركن الركين على القول بالتركب هو الذات لكن يمكن ملاحظتها مع المبدأ غير الركن باحدى الصورتين التاليتين:

١ـ الذات المتلبسة أو الذات التوأمة.

٢ـ الذات المنتسب إليها المبدأ.

فله أن يلاحظ الذات التوأمة مع المبدأ فلايصدق على الأعم كما له أن يلاحظ الذات مع صرف انـتساب المبدأ إليها، واتّصافها به بلا خصوصية زائدة على نفس الانتساب و صرف الاتّصاف، فيصدق على الأعم.

وعلى هذا فالتركيب لا يلازم الوضع للأعم، وما أفاده من أنّ المشتق لا يدلّ على الزمان (زمان النطق أو زمان التلبّس) صحيح لكنّه لا يثبت ما رامه ضرورة أنّ المراد من الحال هو فعلية التلبّس و هو غير دلالته على الزمان، فالكلام في أنّ الواضع هل وضعه للذات التوأمة مع المبدأ أو وضعه للذات المـنتسب إليـها المـبدأ، فـلا ملازمة بين عدم الدلالة على الزمان و الوضع للأعم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره مبني على كون المشتق عين المبدأ و الفرق بينهما باللا بشرط و بشرط لا و على ذلك يكون الركن الركين هو المبدأ، و مع زواله لا معنى لصدقه.

وبعبارة أُخرى ما ذكر مبنيّ على أنّ المشتق بسيط غير منحلّ عقلاً إلى ذات و مبدأ بل هو نفس المبدأ لكن بنحو لا بشرط. و لكن سيوافيك أنّ المتبادر من المشتق ليس هذا بل المتبادر مفهوم وحداني ينحلّ إلى المعنون بعنوان المبدأ فعندئذٍ

١. أجود التقريرات: ٧٥/١ـ ٧٦.

يقع الكلام في أنّ الموضوع له هل هو المفهوم الوحداني الذي لا ينطبق إلاّ على المعنون بعنوان المبدأ حدوثاً و بقاءً أو المفهوم الوحداني الذي يكفي في إنطباقه كونه معنوناً حدوثاً فقط و سيوافيک مزيد توضيح لذلک عند الكلام في أدلّة القائلين بالأخص.[١]

الدعوى الثانية

إنّ المحقّق النائيني أورد على القائلين بالأعم بأنّ القول به يحتاج إلى تصوير جامع بين المتلبّس و المنقضي ولا جامع بينهما يصدق عليهما صدقَ الطبيعي على أفراده و الكلّي على مصاديقه، فإذا لم يعقل وجود الجامع، فلامجال لدعوى الوضع للأعم.[٢]

وقد استحسنه سيّدنا الأُستاذ ، وقال: «لا محيص للقائل بالأعم عن تصوير جامع بينهما، و إلاّ يلزم الاشتراک اللفظي أو كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصّاً، و لو امتنع تصوير الجامع يسقط دعواه. و لكنّ الجامع غير موجود إذ الجامع الذاتي بين الواجد والفاقد غير موجود، و أمّا الجامع الانتزاعي فهو إمّا بسيط أو مركّب. والجامع البسيط على قسمين لأنّه إمّا جامع بسيط لا ينحلّ إلى شيئين و إمّا ينحل.

والأوّل غير معقول لعدم وجود جامع بسيط يتكفّل إفهام كلا المعنيين وإخراج المتلبّس فيما بعد والجامع البسيط المنحل إلى المركّب غير متصوّر 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 و يخرج الثالث لكنّه ممّا لا يرضى به القائل

١ . لاحظ الدليل الرابع للقول بالتلبس للمحقق الاصفهاني و ملاحظتنا حوله.

٢ . أجود التقريرات: ٧٨/١؛ والمحاضرات: ٢٤٩/١.

بالأعم».[1]

ولا يخفى وجود الجامع الانتزاعي البسيط المنحلّ إلى المركّب، و يشار إليه بلفظ «المعنون» و هو ينحلّ عقلاً إلى ذات ثبت لها العنوان والمبدأ، فهيئة «الفاعل» وضعت للمعنون بالمبدأ المنحلّ إلى ما ذكر.

وما ذكره من أنّ صحّة الانتزاع فرع صلاحية الواقع له و أنّه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من الفاقد و الواجد، صحيح، لو كان من منشأ الانتزاع هو حيثية الفقدان و الوجدان، و لكن منشأ الانتزاع في كلا الموردين هو حيثية الوجدان، لأنّ القائل بالأعم يقول بأنّ ثبوت المبدأ للذات آناً مّا في التكوين، يوجب اتّصاف الذات بحيثية و هي تعنونها بمن ثبت له المبدأ، و هذه الحيثية الاعتبارية موجودة دائماً و إن زال عنها المبدأ.وهي المصحح لصدق المشتق و إن زال المبدأ، و الملاک للصدق هو هذه فالعنوان البسيط المنحلّ، ينتزع من هذه الحيثية الموجودة في المنقضي والمتلبّس كمالا يخفى فالمعنى الجامع منتزع من الواجد، لامن الواجد والفاقد.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأُمور العشرة، فاعلم أنّ الأقوال، و إن كانت متعدّدة لكن اللازم بالدراسة هو القولان و بما أنّ الحقّ عندنا هو وضع المشتق للمتلبّس ندرس دليله.

دليل القول بوضعه للمتلبّس

إنّ أسهل الطرق لإثبات القول المختار هو ما يلي:

الأوّل: إنّ مفهوم المشتق ليس هو تلوّن الذات بانحاء النسب، حتى يكون الركن الوطيد هو الذات سواء أبقي المبدأ أو انقضى، بل مفهومه هو تلوّن المبدأ بأنحاء النسب، وأنّ مفاهيم المشتقات منتزعة عن المبدأ باعتبار ألوان النسب

١. تهذيب الأُصول: ١١٤/١ـ ١١٥ بتوضيح.

الحاصلة بينه و بين الذات، فتارة يلاحظ المبدأ بما أنّه منتسب إلى الذات بالصدور عنها، و أُخرى بالوقوع عليها، وثالثة بالثبوت فيها كما في الصفة المشبّهة، و رابعة بكونها ظرفاً له زماناً أو مكاناً، وعلى ذلک فالمشتقّ هو المبدأ الملحوظ مع الذات بنسبة خاصة، ومضاف إليها نحو إضافة و ما هذا شأنه يكون هو المحور، لاالذات، فالنسب المختلفة المتداولة، تصاغ من المبدأ و صحيحة عند الإضافة إلى الذات.

و إن شئت قلت: إنّ صوغ الصيغ المختلفة من مبدأ واحد تلاعب بالمبدأ لصوغه في قوالب مختلفة فكان المعاني تتوارد عليه و هو الذي يتجلّىٰ بصور و أشكال، و ليس هنا تلاعب بالذات ولا صوغها بأشكال متنوعة و ما هذا شأنه لا يمكن غضّ النظر عنه عند الاستعمال.

و ما ذكرناه أمتن الأدلّة و هو واضح لمن رجع إلى أوّليات تحصيله، فانّ علماء الصرف والاشتقاق يحولون المبدأ(المصدر) إلى صور، لا الذات إلى صيغ و على هذا لا حاجة للتمسک بالتبادر ولا بصحّة السلب نعم كان المبنى عند القوم في تفسير المشتق، هو تلون الذات و تلبسها بأنواع النسب أخذوا يستدلون على القول بالأخص بالأدلّة التالية:

الثاني: 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 يصلين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون أو إذا قيل: الأعرابي لا يؤم المهاجرين[1] لا يفهم منه إلاّالمتلبّس بالمبدأ و هذا هو الظاهر في اللغات الأُخر.

و ليعلم أنّ محلّ النزاع ليس فيمالا يتصوّر فيه الانقضاء كالممكن، أو لا يتصور فيه الاستمرار و إن كان يتصوّر فيه التكرار كالسارق والزاني، بل محلّه هو ما يتصوّر فيه الاستمرار كالجالس والقائم والعادل، و على ضوء ذلک فلا يمكن

١ . الوسائل: الجزء ٥، الباب الخامس عشر من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

الاستدلال بالأوّل على التلبّس إذ ليس له فرد آخر، كمالا يصحّ الاستدلال بالثاني على الأعم، إذ لا يـتصوّر له الاستمرار، فلأجل ذلک يكون الإطلاقات فيها حسب الجري وزمان النسبة.

الثالث: صحّة سلب المشتق عمّن انقضى عنه المبدأ فيقال: زيد الناسي ليس بعالم و هي آية المجازية. و أورد عليه كما في الكفاية [1]: أنّه إن أُريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً، فغير سديد و إن أُريد مقيّداً فغير مفيد لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق. توضيحه: أنّ علامة المجازية هو سلب اللفظ بماله من المـعنى عـن المورد حتى يدلّ على أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً، وأمّا سلب معنى خاص للفظ عن المورد فلا يدلّ إلاّعلى أنّه ليس من مصاديق ذلک المقيّد، وأمّا أنّه ليس من مصاديق المعنى على وجه الإطلاق فلا فإذا قلت ـ مشيراً إلى الرقبة الكافرة ـ أنّها ليست برقبة مؤمنة لا يدلّ على أنّها ليست برقبة أصلاً فعلى ذلک إذا قلت: زيد الناسي ليس بعالم الآن، يدلّ على أنّه ليس من مصاديق المتلبس بالعلم في الآن و أمّا أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً و لو باعتبار الانقضاء فلا.

وأجاب عنه بما هذا توضيحه من أنّ لفظ «الآن» يتصوّر على وجهين:

١ـ أن يكون قيداً للمسلوب فيقال: زيد الناسي ليس بعالم الآن.

٢ـ أن يكون قيداً للسلب فيقال : زيد الناسي ليس الآن بعالم.

والفرق بينهما واضح لأنّه إذاكان الآن أو لفظ بالفعل قيد المسلوب يكون معناه أنّ زيد الناسي ليس مصداقاً للعالم بالعلم الفعلي و المبدأالموجود بالفعل و من المعلوم أنّ القائل بالأعمّ لا يُنكره، و لكنّه يقول إنّه عالم بالفعل، باعتبار المبدأ المنقضي لا باعتبار المبدأ الفعلي و هذا بخلاف ما إذاكان الآن أو بالفعل مبدءاً للسلب، فمعناه أنّ زيد الناسي ليس الآن أو ليس ـ بالفعل ـ جزئياً من جزئيات العالم، لا باعتبار المبدأ المتحقق ولا المنقضي و هذا علامة المجازية.

---

١. كفاية الأُصول : ١ / ٧١ ـ ٧٢.

وهذا الجواب مأخوذ ممّا ذكره الفلاسفة في مبحث تقدّم الحيثية على السلب أو تأخّرها عنه في قولهم: الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي قال الحكيم السبزواري:

وقدّمن سلباً على الحيثية حتّى يعمّ عارض الماهية

وأمّا بيان وجه الفرق بين التقديم و التأخير، فيطلب من محلّه.[١]

الرابع: ما أفاده بعضهم: لاريب في مضادّة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادّة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لماكان بينها مضادّة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.[٢]

و إن شئت قلت: إنّ فرض الوضع للأعم، يستلزم صدق الضدّين على موضوع واحد، فلو كان زيد جالساً أمس و قائماً اليوم، للزم صدق كلا الوصفين.

وأورد عليه المحقّق الرشتي بعدم التضادّ على القول بوضعها للأعم[٣] و أجاب عنه في الكفاية بأنّ المرتكز التضادّ بينها كما في مباديها.[٤]

يلاحظ على الاستدلال بوجهين:

١ـ إنّه يرجع إلى التبادر و ليس دليلاً مستقلاً و ذلك أنّ الحكم بالتضاد بين المشتقّين بأنّهما من الأُمور غير القابلة للجمع فرع إحراز معنى كلٍّ بالتبادر، و أنّ المتبادر من كلّ واحد هو تلبّس الموضوع بالمبدأ، وعندئذٍ يحكم العقل بعدم صحّة اجتماعهما. فالحكم بالتضادّ متأخّر عن إحراز المعنى بالتبادر، ومعه لا حاجة إلى دليل آخر.

٢ـ إنّ الأعميّ لا يسلم التضاد إلاّبين المبدأين لا بين العنوانين، فصدق

---

١. لاحظ شرح المنظومة، ص ٨٩.

٢. الكفاية: ٦٩/١.

٣. البدائع، ص ١٨١.

٤. الكفاية:٦٩/١ـ ٧٠.

الأبيض والأسود لا يستلزم إلاّ اجتماع العنوانين من غير ملازمة بين صدقهما و اجتماع المبدأين.

الخامس: ما أفاده المحقّق الاصفهاني ﷺ من أنّ مفهوم المشتق بسيط، سواء أكانت البساطة على نحو ما يراه القدماء من اتّحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واختلافهما اعتباراً، أو كانت على نحو ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبّسة بالقيام على نهج الوَحدانية وعلى كلا النظرين لا يعقل الوضع للأعم. أمّا على الأوّل فالوصف نفس المبدأ و مع زواله لا معنى لصدقه، وأمّا على الثاني فلأنّ مطابق هذا المعنى الواحداني ليس إلاّ الشخص على ما هو عليه من القيام مثلاً، ولا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقوّمة لعنوانية العنوان، و مع ذلک يصدق على فاقد التلبّس.[1]

يلاحظ عليه بأمرين:

١ـ إنّه لا تصل النوبة إلى هذا الدليل بعد التبادر لأنّ الإذعان ببساطة المشتق وتركّبه و ما يترتّب عليهما كلّها يحصل بالتبادر، فعندنا النتيجة المطلوبة تحصل و لا تصل النوبة إلى هذا الدليل العقلي.

٢ـ إنّ مطابق المعنى الوحداني في الضارب يمكن أن يكون من قام به الضرب، حدوثاً و بقاءً أو حدوثاً فقط، و بعبارة أُخرى لا كلام في وحدانية المعنى، إنّما الكلام في أعميّة المنطبق أو أخصيّته.

هذه الوجوه الخمسة هي المهمّة، و للقوم أدلّة أُخرى في هذا المضمار يعلم حالها ممّا ذكرناه.

ب: أدلّة القول بالأعم

استدل القائل بالأعم بوجوه:

١. نهاية الدر اية:٨١/١

الأوّل: التبادر، وقد عرفت خلافه و أنّ المتبادر من قول القائل: «لا تصلّ خلف الفاسق» و أمثاله، هوالمتلبّس وادّعاء وجود القرينة في بعض الموارد ـ و إن كان محتملاً ـ لكن ليس كلّ مورد كذلک.

أضف إليه أنّک قد عرفت أنّ الصيغ المشتقّة من المصدر تلاعب بالمبدأ لابالذات.

الثاني: عدم صحّة السلب في المقتول والمضروب في من قتل وضرب و انقضى عنه المبدأ.

يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد منهما، من وقع عليه المبدأ بوجوده الحدوثي فلا نسلّم صدقهما على من انقضي عنه المبدأ، و إن أُريد منهما الأثر الباقي بعد القتل والضرب، فلا يكون التلبّس منقضياً، وإن كان ذلک يوجب استعمال المبدأ في المعنى المجازي.

و الظاهر أنّ أكثر الإطلاقات في الجمل والتراكيب بلحاظ ثالث، و هوكون زيد مضروباً بلحاظ حال التلبّس كمالا يخفى. خصوصاً في المقتول فانّ عدم كونه قابلاً للتكرار قرينة على أنّ الإطلاق بلحاظ حال التلبّس و الجري، و مثله السارق و الزاني فانّ عدّكونهما قابلين للاستمرار قرينة على أنّ الإطلاق بهذا اللحاظ.

الثالث: هو استدلال الإمام بآية الابتلاء على عدم صلاحية الخلفاء الثلاث لاشغال منصب الإمامة بعد رحلة الرسول الأعظم ﷺ و إليک الآية و نصّ الإمام و كيفية الاستدلال قال سبحانه:

١ـ﴿**و إذْ ابْتَلىٰ إبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأتَمَّهُنَّ قالَ إنّي جاعِلُکَ لِلنّاسِ إماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا ينالُ عَهْدي الظالِمينَ**﴾ [1]

وفي الآية جهات مهمّة للبحث نشير إليها: ١ـ ما هو الغرض من ابتلاء

١. البقرة:١٢٤.

الأنبياء؟ ،۲ـ كيف كان ابتلاء إبراهيم عليه السلام ؟ ۳ـ ما هو المراد من الكلمات؟ ،۴ـ ما هو المراد من الإتمام؟ ۵ـ ما هو المراد من جعله إماماً، ـ بعد ما كان نبيّاً و رسولاً ـ ؟۶ـ ما هو المقصود من العهد المنسوب إليه سبحانه و كيف تكون الإمامة عهد اللّه؟ ۷ـ كيف تدلّ الآية على عصمة الإمام؟ و قد حقّقت هذه الأُمور في موسوعة «مفاهيم القرآن».(۱)

۲ـ وأمّا استدلال الإمام بالآية فقد روى الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ : أنّ الإمامة لا تصلح لمن عبد وثناً أو صنماً أو أشرك باللّه طرفة عين، و إن أسلم بعد ذلک، و الظلم وضع الشي ء في غير موضعه، وأعظم الظلم الشرک باللّه قال اللّهتعالى: ﴿**إِنَّ الشِرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان/۱۳).(۲)

۳ـ وأمّا كيفية الاستدلال فلأنّه مبني على صغرى مسلّمة وكبرى قرآنية.

أمّا الصغرى: هؤلاء كانوا ظالمين.

وأمّا الكبرى: والظالمون لا تنالهم الإمامة.

فينتج: هؤلاء لا تنالهم الإمامة.

وإنّما يصحّ توصفيهم بعنوان الظالمين عند التصدي إذا قلنا بوضع المشتق للأعم بحيث يصدق على المتلبّس بالمبدأ و المنقضي عنه حتى يصحّ عدّهم من الظالمين حين تصدُّوا للخلافة وقد انقضى المبدأ و لو قلنا بوضع المشتق على المتلبّس تبقى الكبرى بلا صغرى إذ لا يصحّ أن يقال: هؤلاء كانوا ظالمين عند التصدّي بل يجب أن يقال: كانوا ظالمين قبل التصدّي،، وأمّا بعده فقد صاروا موحدين.

---

۱ . شيخنا السبحاني: مفاهيم القر آن:۵/۱۹۷ـ ۲۵۹.

۲ . البحراني: البرهان:۱/۱۴۹.

والجواب ؛ أنّ الاستدلال على عدم صلاحيتهم للإمامة، كما يصحّ على القول بالوضع للأعم، كذلك يصحّ على القول بوضعه للأخص، أمّا الأوّل فكما عرفت، فيقال إنّهم عند التصدي كانوا ظالمين حقيقة و من مصاديقهم قطعاً، لأنّ مصاديقهم غير منحصرة بالمتلبّس، بل يعمّه و المنقضي عنه المبدأ.

أمّا على الثاني أي كونه موضوعاً لخصوص المتلبّس، فوجه الاستدلال غير مبني على كونهم من مصاديق الظالمين حين التصدّي، بل على أساس آخر و إن لم يكونوا منهم حين التصدّي وهوالقرائن الدالّة على أنّ الإمامة منصب إلهي، يجب أن يكون المتصدّي لها بريئاً من الشرك، مطلقاً، حدوثاً و بقاءً أو حدوثاً فقط و ذلک لأنّ الإمام هو المتصرّف في النفوس و الأعراض والأموال أوّلاً، وهو الهادي و مخرج الناس من الضلالة إلى الهداية ثانياً لقوله سبحانه:﴿**وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا**﴾ (الأنبياء/٧٣) والمتصدي لذلک المقام يجب أن يكون نزيهاً من كلّ شين، من لدن بلوغه إلى آخر حياته.

فهذه الرسالة الموضوعة على عاتق الإمام تدلّ بوضوح على لزوم طهارته عن كلّ عيب و شين، وأنّ اقترانه بالمعصية ولو آناً ما يسقطه عن الصلاحية واستدلال الإمام على عدم صلاحيتهم مبني على تلک النكتة لا أنّهم كانوا ظالمين حين التصدي.

وبعبارة أُخرى: أنّ استدلال الإمام ليس مبنياً على صدق المشتق عليه حين التصدي حتى يكون دليلاً على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإنّما الاستدلال مبني على عظمة المناصب الإلهية وأنّه يجب أن يكون المتلبّس بها أُسوة و قدوة للناس طيلة حياته، منزّهاً عن كلّ ما يوجب تنفّر الناس منه و تباعدهم عنه، مجتمعة فيه عوامل النفوذ والجذب، و لا يتحقّق ذلک إلاّ بتباعده عن ألوان الشرک والأعمال القبيحة طوال عمره. حيث إنّ الناس يتنفّرون عن مرتكب هذه الأعمال، و تتأبى النفوس عن الانقياد و الخضوع له، و إن تاب و طهر، فلا يناله ذلک المنصب و إن

لم يصدق عليه ذلک العنوان.

والاستدلال ليس مبنياً على الظهور الوضعي حتّى يقال إنّه لا يجامع القول بالوضع للمتلبّس بل بـقرينة المقام و عظمة المنصب.

ثمّ إنّ في الآية قرائن تدلّ على ذلک وأنّ التلبس آناًما يوجب المحرومية.

١ـ الإتيان بالظالمين بصيغة اللام و الجمع الدالتين على الاستغراق، ولا يصحّ حمل اللام على العهد لأنّه إنّما يصحّ إذا كان إخباراً عمّا مضى، لا عمّا يأتي. وقد خاطب سبحانه نبيّه ﷺ قبل أن يتولّد الظالمون فيشمل كلّ من يصدق عليه الظالم من غير فرق بين كونه ظالماً حين التصدي أو قبله، وبعبارة أُخرى إذا شمل عابد الوثن حين العبادة له، يحكم عليه بالحرمان، و إن زال عنه العنوان و لم يصدق عليه بعد الزوال.

٢ـ لفظ ﴿**لا ينال**﴾ الدالّ على النفي المطلق من غير توقيته بوقت خاص و معناه: لا ينال عهد اللّٰه من تلبّس بالظلم، أبداً.

٣ـ ثمّ إنّ هنا قرينة تالية تدلّ على أنّ الحرمان لا يختصّ بالمتلبّس بل يعمّ المنقضي عنه المبدأ و هـو عبارة عن إمعان النظر، في حالات الذرية الّتي طلب إبراهيم لهم الإمامة و بتحديد أحوالهم، تعرف الذرية التي طلب الخليل، ذلک المنصب لهم. وقد أشـار إلى ذلک السـيّد الطـباطبائي فـي مـيزانـه نـاقلاً إيّـاه عـن بـعض مشايخه.[1]

وحاصله: أنّ الناس بحسب التقسيم العقلي على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره، و من لم يكن ظالماً في جميع عمره، و من هو ظالم في أوّل عمره دون آخره، ومن هو بالعكس، هذا. و إبراهيم أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامة

١ . وهو العلاّمة السيد علي القاضي الطباطبائي ذلک العارف الكامل المتوفى عـام ١٣۶۵ هـ ق، أوالحكـيم الالهـي السـيد حسـين البادكوبي المتوفى عام ١٣۵٨هـ ق، وقد حكى بعض الأصدقاء أنّه سأل العلاّمة الطباطبائي عن المراد من هذا الشيخ فأجاب بالثاني، لاحظ الميزان: ٢٧٧/١.

للقسم الأوّل والرابع من ذريّته، فيبقى القسمان الآخران، و قد نفى اللّه أحدهما ، وهو الذي يكون ظالماً في أوّل عمره دون آخره، فبقي الآخر و هو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أتى بجواب ثان و هو أنّ الإطلاق باعتبار حال التلبّس فلاحظ.[١]

خاتمة المطاف:

في ثمرات المسألة الفقهية

البحث عن كون المشتق موضوعاً للمتلبّس أو الأعم ليس عادم الثمرة بل المتتبع يجد في أبواب الفقه ثمرات لها و ذلک فيما إذا كان موضوع الحكم مشتقاً، له حالتان حالة التلبّس وحالة الانقضاء عن المبدأ، فهل يختصّ الحكم بالمتلبس أو يعمّ الحالة الثانية و إليک بعض الأمثلة:

١ـ قال رجل لعلي بن الحسين عليهما السلام :أين يتوضأ الغرباء؟ قال: تتقي شطوط الأنهار، و الطرق النافذة و تحت الأشجار المثمرة...[٢] فعلى التلبّس يختص الحكم بما إذا كان مثمراً و لو بالقوة بخلاف القول بالأعم فيشمل حتى الشجرة اليابسة الساقطة عن التوريق والإثمار.

٢ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا يصلّين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون و المحدود وولد الزنا و الأعرابي لا يؤم المهاجرين.[٣]

٣ـ عن أبي عبد اللّه عليه السلام : في المرأة إذا ماتت و ليس معها امرأة تغلسها،

---

١ . كفاية الأُصول: ٧۶/١.

٢ . الوسائل: الجزء ١، الباب ١۵ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١، ولاحظ أحاديث ، الباب تقف على حقيقة الحال.

٣ . الوسائل: الجزء ۵، الباب ١۵ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ۶.

قال: يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق[۱] فلو قلنا بكون المشتق حقيقة في المنقضي يجوز للزوج المطلّق لها، التغسيل عند فقد المماثل.

وربّما يمثل بالماء المشمَّس أوالمسخَّن، ولكن الوارد في لسان الأدلّة، التعبير عنه بصيغة الفعل لا بصيغة المشتق فقد ورد عن رسول اللّه ﷺ: الماء الذي تسخّنه الشمس لا تتوضأوا به ولا تغسلوا به ولا تعجنوا به فإنّه يورث البرص.[۲]

مسائل في المشتق

۱

الأُولى: في بساطة مفهوم المشتق و تركّبه

في المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: ما عن المحقّق الشريف في تعليقاته على شرح المطالع[۳] من أنّ المشتق هو المبدأ مع النسبة من غير أخذ الذات، و خالف الشارحَ في ادّعاء التركيب.

القول الثاني: إنّ المشتق غير المبدأ جوهراً لكنّه بسيط لفظاًو دلالة و مدلولاً في مقابل الجمل المركّبة، مثل قولنا: «زيد له الضرب» فهي جملة مركّبة لفظاًو دلالة و مدلولاً، لكن المشتق منحلّ‌عند التعمّل إلى أُمور ثلاثة: ذات و عنوان واتّصاف، في مقابل الجوامد التي هي بسائط في المراحل الثلاث وغير منحلّة إليها عند التعمّل وقد اختاره المحقّق الاصفهاني و سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ.

القول الثالث: إنّ مفهوم المشتق مشتمل على المبدأ والنسبة و الذات مستدلاً صاحبه بما روى عن أهل العربية من وضع المشتق للذات المنسوب إليها

---

۱. الوسائل: الجزء ۲، الباب ۲۴ من أبواب غسل الميت، الحديث ۸.
۲. الوسائل: الجزء ۱، الباب ۶ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ۲.
۳. شرح المطالع: ۱۱.

المبدأ.

ثمّ إنّ ما نقل عن المحقّق الدواني من دعوى الاتّحاد بين مفاهيم المشتقات ومباديها، يرجع حاصله إلى دعوى الاتّحاد بين خصوص العرض (البياض)و العرضي (الأبيض)، لا كلّ مشتق و مبدئه الحقيقي و لأجل ذلك تركنا التعرّض لكلامه و دليله في المقام، لأنّه خارج عن محطِّ البحث. وستوافيك الإشارة إليه في آخر البحث.

ما هو محلّ النزاع

هل محور النزاع في البساطة والتركيب هو مفهومه الابتدائي و كأنّ التركيب في مفهومه الانحلالي أمر مسلّم، أو أنّ النزاع فيهما راجع إلى مفهومه الانحلالي فمن قائل بالبساطة و من قائل بالتركيب فيه .

والظاهر من المحقّق الخراساني هو أنّ النزاع في بساطة مفهوم المشتق وتركّبه إنّما هو في مفهومه الابتدائي لا في مفهومه الانحلالي.[1] و لكن الظاهر من عبارة صاحب شرح المطالع هوالثاني كما يعرب عنه قوله في شرح المطالع أنّ الخاصة أو الفصل و إن كانت في بداية الأمر وبالنظر السطحي أمراً واحداً، إلاّ أنّها في الواقع و بالنظر الدقيق تنحلُّ إلى أمرين ذات و مبدأ فالناطق ينحلّ إلى ذاتٍ و نطق، وكذا الضاحك» الخ[2]، فالتركيز على التركيب التحليلي يعرب عن كونه محط النزاع.

ما هو المختار في معنى بساطة المشتق

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المختار هو النظر الثاني.

بيانه: أنّ المشتق بسيط لفظاً و دلالة و مدلولاً، في مقابل الجمل التي هي مركّبة لفظاً و دلالة و مدلولاً. لكنّه ينحلّ عند العقل إلى أُمور ثلاثة: ذات و عنوان

---

١. كفاية الأُصول: ٨٢/١.

٢. شرح المطالع، ١١.

واتّصاف، في مقابل الجوامد التي هي بسائط في المراتب الثلاث، وغير منحلّة إليها عند التعمّل.

توضيحه: أنّ القوة الإدراكية ربّما يدرک الذات بلا عنوان، كما أنّها ربّما يدرک العنوان لا مع الذات. و قد وضعت الجوامد للأوّل، كما أنّ المصادر وضعت للثاني. و ربّما تدرک الذات مع العنوان ، كما هو مبنى المحقّق الخراساني من انتزاع المشتق من الذات المتّصفة بالعنوان، أو تدرک العنوان مع الذات كما هو التحقيق من أنّ المشتق هو العنوان المنتسب إلى الذات، وأنّ الصيغ كلّها تلاعب بالمبدأ. و القسمان الأخيران، أي إدراكهما معاً على القسمين، فقد تلاحظ فيه الذات والعنوان والاتصاف على وجه التفصيل بحيث يتعلّق بكلّ من الذات، و العنوان، إدراک مستقل، فهذه هي المركّبات التفصيلية. و قد يكون الذات والعنوان مدركين بما أنّهما شيء وحداني، وبإدراک واحد، فهذا هو المشتق، فهو حاک لا عن الذات فقط ولا عن العنوان فقط و لا عن الذات و العنوان تفصيلاً، بل عن المعنون بما هو مفهوم واحد منحّل عند التعمل إليهما ، لا عند الإطلاق.

ففي المركّب التفصيلي: ألفاظ ودلالات و مدلولات تفصيلية، بخلاف المشتق ففيه لفظ ودلالة و مدلول واحد، لكنّها تنحلّ إلى ألفاظ ودلالات و مداليل عند التعمل

هذا هو المتبادر من المشتق ولا نحتاج في إثباته إلى أكثر من ملاحظته في اللغة العربية و معادلاتها في الألسنة الأُخرى، فلاحظ الكاتب والضارب مع «نويسنده» و «زننده» في لغة الفرس.

هذا ما ندّعيه من البساطة ، و إن كان تحليله إلى ذات و نسبة و عنوان ممّا لا إشكال فيه، فالمشتق حسب الإدراک الابتدائي بسيط و إن كان حسب التلحيل مركّباً.

استدل على بساطة المشتق وخروج الذات عنه في المرحلتين: الابتدائية

والتحليلية بأدلّة منها ما ذكره السيد الشريف.

الدليل الأوّل على بساطة المشتق

دخول الذات في المشتق يستلزم أحد المحذورين إمّا دخول العرض العام في الفصل إذا كان الداخل مفهوم الشيء في قولنا: «الإنسان ناطق»، و انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية إذا كان المأخوذ مصداق الشيء في قولنا: «الإنسان ضاحك»، إذا قلنا بأنّه بمعنى «الإنسان، إنسان ضاحك» بل يلزم عندئذٍ دخول النوع في الفصل أو في لازم الشيء و خاصّته وهو باطل سواء أكان الناطق فصلاً أم عرضاً خاصاً.

وقد أُجيب عن الشقّ الأوّل بوجوه:

١ـ ما عن صاحب الفصول من أنّا نختار الشق الأوّل و هو أخذ مفهوم «الشيء»، و لكن جعله فصلاً، مبني على تجريده عن مفهوم الشيء.

و فيه أنّ الظاهر جعله فصلاً بماله من المفهوم من دون تجريد.

٢ـ ما عن المحقّق الخراساني من أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل من أظهر خواص الإنسان، و لذا ربما يجعلون لازمين و خاصّتين مكان فصل واحد، فيعرفون الحيوان، بأنّه حسّاس متحرّک بالإرادة مع أنّ الشيء الواحد لا يكون له إلاّ فصل واحد.

والوجه في عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً، هو أنّ المبدأ للناطق لو كان هو النطق بمعنى التكلّم فهو كيف محسوس، وإن كان بمعنى التفكر ودرک الكليّات فهو كيف نفساني على القول بأنّ العلم من مقولة الكيف.

٣ـ والأولى في الجواب أن يقال: إنّ الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس، غير أنّ الناطق عنوان وصفي لهذا الفصل الحقيقي و من أظهر خواصه، فلمّا كانت حقيقة الفصل مجهولة لنا، أُشير إلى توضيحه بالعنوان الوصفي كما لا يخفى.

الكلام حول الشقّ الثاني لكلام الشريف

هذا كلّه حول الشقّ الأوّل، وأمّا الشقّ الثاني فقد أجاب عنه صاحب الفصول بإمكان القول بدخول المصداق في المشتق، ولا يلزم الانقلاب لأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات وحده، بل مقيّداً بالوصف و ليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً.[١]

وأورد عليه صاحب الكفاية[٢] بأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب بل يتحقّق الانقلاب على كلّ تقدير و ذلک لأنّ المحمول يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون المحمول في قولنا: الإنسان كاتب هو مصداق الشيء أعني: الإنسان، ويكون القيد ـ أعني الكتابة ـ خارجاً والتقيّد داخلاً، لكن بالمعنى الحرفي أي بما أنّه عنوان مشير ومعرف للموضوع لا جزء له، كقولک:«هذا زيد الذي سلّم عليک اليوم»، ففي هذه الصورة يكون ثبوت الخبر ضرورياً، و يثبت الانقلاب الذي يدّعيه الشريف.

الثاني: أن يكون المحمول بما هو مقيّد محمولاً مع كون القيد والتقيّد داخلين، فعند ذلک قضية الإنسان كاتب تنحلّ إلى قضيتين:

الأُولى: قولنا: «الإنسان إنسان».

الثانية: قولنا: الإنسان له الكتابة.

و القضية بالاعتبار الأوّل ضرورية، و بالاعتبار الثاني ممكنة. هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراساني.

---

١. قال شيخنا الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ: الحقّ انّ هذا الكلام متين جدّاً و ما أورد عليه في الكفاية أو ما تنظر به نفس صاحب الفصول في هذا الكلام ليس بتامّ.

٢. كفاية الأصول: ١/٧٩ـ ٨٠.

يلاحظ على الوجه الأوّل: أنّ الوجه الأوّل أيضاً يتصوّر على وجهين، يلزم الانقلاب على أحد الوجهين دون الآخر و إليک بيان كلا الوجهين في الأوّل.

١ـ إنّ المحمول هو ذات المقيّد، و القيد خارج و التقيّد داخل بالمعنى الحرفي بمعنى عدم دخالة التقيّد أصلاً فيرد عليه أنّه يوجب انقلاب الحمل الشائع الصناعي إلى حمل أوّلي، و هو خلاف المفروض إذ ليس المراد إفادة كون الإنسان إنساناً، بل المقصود شيء آخر و هو كون الإنسان كاتباً. وكون القضية موجهة بجهة الإمكان إنّما هو بالاعتبار الثاني، لا الاعتبار الأوّل. وعلى هذا، فهذا الشقّ أي كون المحمول ذات الإنسان فقط، خارج عن المفروض، وإن كانت جهته هي الضرورة.

٢ـ مدخلية التقيّد، دون القيد فالمحمول هو الإنسان المتقيّد بالكتابة و عندئذ يلزم الانقلاب إذ ليس المحمول ذات الإنسان بل الإنسان المتّصف بوصف الكتابة فهو أمر إمكاني لا ضروري.

ويلاحظ على الوجه الثاني أي و مدخلية الكتابة قيداً وتقيّداً فهو أيضاً يتصوّر على وجهين:

١ـ أن يكون المحمول أمراً مركّباً و على هذا لا يلزم الانقلاب، لأنّ ثبوت المركّب للموضوع إمكاني.

٢ـ أن يكون كلّ من المقيّد والقيد خبراً مستقلاً من باب الخبر بعد الخبر مثل قولک: الرّمان حلو، حامض فيلزم في مورد المثال وجودمحمولين أحدهما: «إنسان»، والآخر: «إنسان له الكتابة» وكون القضية حسب الأُولى موجهة بجهة الضرورة. والأُخرى موجهة بجهة الإمكان، و إن كان صحيحاً حسب التحليل ، لكن جهة القضية ليست تابعة إلاّ لما هو المقصود، و ليست القضية الأُولى مقصودة لأنّها قضية بالحمل الأوّلي، بل المقصود هو الإنسان إنسان له الكتابة، و هذه القضية، هي المقصودة ، و الجهة فيها إمكانية،ولا يلزم أيّ انقلاب فيها.

و حصيلة البحث أنّ دليل الشريف على نفي دخول الذات في المشتق، بحجّة أنّه يلزم أحد الأمرين إمّا دخول العرض العام في الفصل أو انقلاب الممكنة إلى الضرورية، أمر غير صحيح، أمّا الأوّل فلما عرفت من أنّ الناطق ليس بفصل، وقد اتّفق فيه العلمان بنوع، غير أنّ الأوّل جرّده عن الذات ثمّ جعله فصلاً وأنكر الثاني كونه فصلاً، و أمّا الثاني، أعني: الانقلاب فهو بين ما يلزم فيما ليس بمقصود من القضية، أو لا يلزم أبداً سواء قلنا بأنّ القيد خارج و التقيّد داخل أو قلنا بدخول كليهما و عرفت أنّ كلّ واحد يتصوّر على وجهين.

عدول صاحب الفصول عن نظره

ثمّ إنّ صاحب الفصول تنظّر في ما أفاده سابقاً وعدل عنه و أتى بكلام غير لائق بساحته ولو لم يذكر هذا النظر، كان أحسن، حيث إنّه ردّ أولاً دليل الشريف بأنّه لو أخذ مصداق الشيء لزم الانقلاب، بقوله بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء بل مقيّداً بالوصف و ليس المجموع ضرورياً ثمّ تنظر في ردّه هذا و صار بعد تنظره موافقاً للشريف.

وخلاصة النظر أنّ الموضوع لا يخلو عن أحد أمرين إمّا أن يكون بشرط المحمول فيصدق الإيجاب بالضرورة وإمّا أن يكون بشرط عدمه فيصدق السلب بالضرورة. وعلى كلّ تقدير فقد جاء الانقلاب الذي ادّعاه الشريف من طريق آخر. فقوله: انّ الذات المأخوذ الخ، المراد منه هو المسند إليه حسب ما فهمه المحقّق الخراساني وساق الإشكال على هذا المنوال.[1]

وردّه في الكفاية بأنّ الملاک في جهة القضية هو لحاظ المحمول و نسبته إلى

١ . قال شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ نحن تبعنا في تفسير نظر الفصول لما فهمه المحقق الخراساني من كلامه، و إن كان لكلامه توجيه آخر ضربنا عنه صفحاً، وكأنّ النسخة الموجودة عند صاحب الكفاية كانت مغلوطة ففسر كلامه بما في المتن والظاهر أنّ مقصوده غير ما فهمه، و التفصيل موكول إلى محلّ آخر.

الموضوع هو هو، لا مشروطاً بوجود المحمول ولا مشروطاً بعدمه.

على أنّ الانقلاب الذي ادّعاه الشريف لا يرتبط بالانقلاب الذي ادّعاه صاحب الفصول فانّ ملاك الانقلاب فيما ادّعاه الشريف هو دخول الذات (الإنسان) في المشتق، لا أخذ المحمول في ناحية الموضوع و لكن ملاك الانقلاب فيما ذكره الفصول، هو أخذ المحمول في الموضوع لا أخذ الذات في المشتق، فأيّ ربط بالانقلابين حتى يؤيّد قول الشريف بما تنظّر به.

إلى هنا تمّ تحليل الدليل الأوّل.

الدليل الثاني لبساطة المشتق

هذا الدليل ذكره صاحب الفصول ملهماً به من دليل الشريف حيث إنّ الشريف أتى بقضية منفصلة و قال: لو كان المأخوذ مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الفصل و لو كان المأخوذ مصداقه يلزم الانقلاب، وقد انتقل منه إلى أمر آخر، و هو أنّ الانقلاب غير منحصر بأخذ المصداق فيه، بل يلزم من أخذ مفهوم الشيء أيضاً فيه، لأنّ الشيئية أمر ضروري للإنسان.

يلاحظ عليه؛ بمثل ما لوحظ هو ﷺ على كلام الشريف في الشقّ الثاني و قد أوضحناه و حاصله: أنّ المحمول ليس الشيئية المطلقة، بل المتقيّدة بالكتابة و هي ليست بضرورية.

وبذلك ظهر أنّ الغلق الموجود في عبارة الكفاية ناش من عدم نقله كلام الفصول و إنّما ردّه بلا نقل فلاحظ.[1]

الدليل الثالث على بساطة المشتق

لو كان الشيء داخلاً فيه بمفهومه أو مصداقه، للزم تكرار الموصوف في

---

١ . المقصود قوله:«و قد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده...».

قولنا: زيد الكاتب.

يلاحظ عليه: بأنّ المأخوذ فيه هو مفهومه المعرّى عن كلّ قيد ماعدا قيام المبدأ، ولا تعيّن له بالانطباق على ذوات معيّنة في الخارج كزيد وعمرو و عليه لا يلزم التكرار في مثل قولنا: زيد قائم و الإنسان كاتب.

وبعبارة أُخرى إنّما يلزم التكرار لو كان الذات مأخوذاً على نحو التفصيل ولا أظنّ أنّ القائل بالأخذ يعتقد به، لا ما إذا كان مأخوذاً على نحو الإجمال الذي سبق بيانه و يأتي توضيحه.

الدليل الرابع على بساطة المشتق

إنّ المادة في المشتق تدلّ على نفس الحدث، و الهيئة من الدوال الحرفية، فيجب أن يكون مدلولها معنى حرفياً لا اسمياً، وليس هو إلاّ نسبة الحدث إلى الذات بحيث تكون نفس الذات خارجة و التقيّد داخلاً. والقول بأنّ المشتق موضوع للذات المتلبّسة، قول بدلالة الدوال الحرفية على المعنى الاسمي، وهو غير تام. فانتزاع المشتق من الذات المتلبّسة و دلالته عليها أشبه شيء بدلالة الدوال الحرفية على المعاني الاسمية.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال إنّما يتمّ لو قلنا بدخول الذات على وجه التفصيل في ذات المشتق، و أمّا لو قلنا إنّ المتبادر منه شيء بسيط، لا الذات وحدها، و لا العنوان وحده، ولا النسبة وحدها، بل شيء بسيط ينحلّ لدى التحليل إلى أُمور ثلاثة، و ذاك البسيط القابل للانحلال هو المعنون.

هذا و قد عرفت الحقّ في معنى المشتق وعرفت ما هو المتبادر منه.

ثمّ إنّ هنا وجوهاً أُستدل بها على خروج الذات عن المشتق، كلّها تبعيد للمسافة، فانّها من قبيل إثبات اللغة بالأدلّة العقلية، و هي ليست طريقاً ذُلُلاً، بل الطريق المعبّد في هذه المباحث هو التمسّك بما يتمسّك به في سائر الموارد.

والحقّ في مفهوم المشتق ما عرفته في صدر التنبيه من أنّ المشتق واقع بين الجوامد والمبادي، فالأُولى تدل على الذوات وحدها و الثانية تدل على الأحداث وحدها، وأمّا المشتق فيجمع بينهما، أي يدلّ على المعنون بالعنوان، لكن بلفظ واحد، ودلالة واحدة، ومدلول واحد، بحيث لدى التحليل، ينحلّ إلى قولنا:«زيد شيء له الكتابة»، الذي هو كثير لفظاًو دلالة و مدلولاً.

وبذلک اتضح أنّ البسيط في منهجنا، غير البسيط في منهج الشريف فانّ بساطة المشتق عنده هو إخراج الذات عن مفاد المشتق، ابتداءً وتحليلاً، وأنّ المشتقلا يدل إلاّ على الحدث المنتسبب ليصلح للحمل في مقابل المصدر الذي يدلّ على نفس الحدث (على مبناه) وأمّا البساطة عندنا فهو بمعنى أنّه لا يتبادر منه إلاّمفهوم واحد، لا هو الذات، ولا النسبة الناقصة، ولا المبدأ بل عصارة الأُمور الثلاثة، لكنّه لدى التحليل ينحلّ إليها بألفاظ و دلالات و مدلولات كثيرة.

الثانية: في الفرق بين المشتق و مبدئه

إذا قلنا بانّ الذات مأخوذ في مفهوم المشتق ابتداءً، أو انحلالاً ـ على النحو الذي عرفت ـ فالفرق بينهما أوضح من أن يخفى إذ المشتق على القول الأوّل موضوع لكلّ ذات قام به المبدأ فالذات مدلوله الابتدائي وأين هو من المبدأ الذي لا يدلّ إلاّعلى صرف الحدث، و على القول الثاني موضوع على المعنون الذي ينتهي عند التحليل إلى ذات، ثبت له العنوان، وأين هو من المبدأ الذي لا ينحلّ إلى شيء و شيء، و على هذين القولين لا حاجة إلى البحث عن الفرق بينهما إذ لا قدر مشترک حتى يحتاج إلى الفارق.

إنّما الكلام فيما إذا قلنا بخروج الذات و النسبة عن مفاد المشتق، وعندئذٍ يقع الكلام في بيان الفرق بينه و بين المبدأ الذي لا يدل إلاّعلى صرف الحدث من

غير دلالة على الذات و النسبة فحاول القائلون بالقول الثالث ببيان وجه الفرق بينهما فقالوا:

إنّ الفرق بينهما هو الفرق بين لا بشرط و بشرط لا، و ذكروا نظير ذلک في الفرق بين الجنس والفصل والهيولى والصورة و أنّ الأوّلين لا بشرط، و يحمل كلّ على الآخر و على النوع الحاصل منهما. بخلاف الأخيرين فقد اعتبرا بشرط لا فلا يحمل أحدهما على الآخر، ولا على النوع أي الإنسان.

ولمّا كان المقام من المسائل العويصة خصوصاً بالنسبة لغير الملمّين بالمسائل العقلية، كان اللازم تفكيک البحث في المشبّه به، عن البحث في المشبَّه فنبيّن أوّلاً ما هو مرادهم من كون الجنس و الفصل لا بشرط، و المادة والصورة بشرط لا ثمّنبيّن ثانياً، وجه تشبيه المبدأ والمشتق بهما. فنقول:

المقام الأوّل: ما هو المراد من كون الجنس والفصل لا بشرط و...

إنّ الحكماء يبحثون عن مثل هذه الاعتبارات في موضعين، يختلف مفادها في كلّ عن الآخر.

الأوّل: في باب لحاظ الماهيات مع الطوارئ والعوارض قالوا إنّ كلّ ماهية من الماهيات إذا قيست إلى الأُمور الخارجة عن ذاتها، تلاحظ بإحدى الاعتبارات الثلاث كالإنسان بالنسبة إلى الإيمان و الكفر أو السواد والبياض وغيرها من الأعراض النفسانية أو الجسمانية و يكون مفاد هذه الاعتبارات هو أنّ مفهوماً واحداً متحصّلاً غير مبهم تارة يكون ملحوظاً مع الإيمان، وأُخرى ملحوظاً مع تجريده عنه و ثالثة يكون لا بشرط، فلو أمر بعتق الرقبة، فعلى الأوّل لا تكفي الرقبة الكافرة، وعلى الثاني لا تكفي المؤمنة، و على الثالثة يكفي مطلق الرقبة، فالإيمان والكفر و إن كانا من صفات نفس الماهية، ولكن الاعتبارات الثلاث(بشرط شيء،بشرط لا، لا بشرط) وصف لها إذا أُضيف إلى الماهية و إلى هذا يشير الحكيم

السبزواري في منظومته.

مـخلوطـــة مـطلـــــقة، مـجرّدة عـــــند اعـتبارات عـليها مـوردة[١]

الثاني: في باب البحث عن الجنس والفصل، و الصورة و الهيولى قالوا الأوّلان مأخوذان لا بشرط ، ويحمل كلّ على الآخر، وعلى النوع و الأخيران مأخوذان بشرط لا و لا يحمل كلّ على الآخر، و لا على النوع . قالوا: إنّ كلاً من الحيوان والناطق يمكن أن يلاحظ على أحد وجهين:

١ـ أن يلاحظ كلّ غير محصّل في عالم المفهومية وعلى وجه الإبهام في العقل، بحيث يصلح لأن يتّحد مع ما ينضمّإليه و يلحقه كلّ من الفصل والنوع ، ويتحصّل بتحصّله، وذلک كالحيوان إذا لم يلحظ بـما له مـن الدرجة الخاصة من الوجود التي هي عبارة عن كونه فوق النامي و دون الإنسان، فعند ذلک يكون مفهوماً مبهماً يتّحد مع كلّ فصل ينضمّ إليه من الصـاهل، والنـاطق، والنـاعق، و عـند ذلک يكـون الأعـم جـنساً والأخـص فصلاًمحصِّلاً له، في عالم المفهوم، فضلاً عن عالم الكون، و إذا قيس كلّ إلى النوع يكون نفسه لكونه مفهوماً مبهماً لا جزءه.

٢ـ أن يلاحظ على وجه الجزئية أي يلاحظ كلّ واحد مفهوماً تامّاً بحيث لو لحقه شيء، يكون من منضمّاته ولواحقه، لا من متمّماته و محصّلاته، فعند ذلک يكون كلّ جزء شيئاً، وما بحياله شيئاً آخر، و يكون كلّه متحصلاً بنفسه لا بالآخر، وعلى ذلک يسمّى الجزء الأعمّ مادّة ذهنية، والأخص صورة ذهنية.

وبعبارة واضحة : تارة يلاحظ الحيوان بنحو الجزئية للإنسان منفكّاً عن الجزء الآخر و أنّ كلاّ يشكل قسماً منه، و أُخرى يلاحظ مجرّدة عن الجزئية بما أنّه نفس الإنسان غير متميّز عنه و مثله الناطق فالأوّل، هو المادة والصورة و الأخيران هو الجنس والفصل.

١ . الحكيم السبزواري، قسم الفلسفة، الفريدة الخامسة في الماهية و لواحقها.

وبذلک يعلم مضمون الجملة المعروفة حيث قال: «إنّ الجنس والفصل من أجزاء الحدّ، لا من أجزاء المحدود أي الإنسان، يعني أنّ الحيوان و الناطق إذا لوحظا حدّاً يوصفان بالجزئية وأمّا إذا قيسا بالنسبة إلى المحدود فإنّما هما نفسه لا جزءه فمعنى قولهم ليس من أجزاء المحدود يعني أنّه نفسه لا غيره ولا جزءه.

وبذلک اتّضح أنّ المقصود من اللابشرطية في المقام هو لحاظ الأجزاء على نحو الإبهام بحيث لو لحقها شيء يكون عينها و متحصّلاً بتحصّلِها، و لا يكون أمراً منضمّاً إليه و ملحقاً بها. كما أنّ المراد من البشرط لائية هو ملاحظة الأجزاء على نحو الجزئية وأنّها أُمور متحصّلة، وذات فعلية ، ولو انضم إليها شيء، يكون ملحقاً بها لا داخلاً في ذاتها، وهذا المعنى للابشرط والبشرط لا، غير المعنى المذكور لهما في باب اعتبارات الماهية فانّ المقصود في ذلک هو لحاظ المفهوم العام بالنسبة إلى العوارض والطوارئ فهو إمّا مشروط بها، أو مشروط بعدمها أو لا بشرط، ولا صلة له بالاصطلاح الآخر فلاحظ.

المقام الثاني: في بيان وجه الشبه في المبدأ والمشتق

إذا وقفت على مقصودهم في المشبه به، فلنذكر وجه الشبه فيهما فنقول:

إنّ الفرق بين المبدأ و المشتق هو الفرق بين الجنس والفصل والمادة و الصورة على المعنى الذي عرفت فالمشتق والمبدأ و إن كانا متّحدين مفهوماً كالمادة والجنس، أو الصورة والفصل، لكن المبدأ يلاحظ بما أنّه ذو مفهوم تام متحصّل في عالم المفهوم، يأبى عن الحمل. وأمّا المشتق فهو يلاحظ بما أنّه مفهوم مبهم غير متحصّل، و يتحصّل بكلّ ما انضمّ إليه ولا يأبى عن الحمل.

ثمّ إنّ صاحب الفصول لمّا زعم أنّ المقصود من الاعتباريات، ما هو المذكور في باب الماهية إذا قيست إلى طوارئها، اعترض على الفرق المذكور بأنّ الاعتبار المذكور لا يصحّح الحمل.

قال في الفصول: إنّ الفرق بين المشتق و مبدئه، هو الفرق بين الشيء لا بشرط و بينه بشرط لا فحدث الضرب إن اعتبر بشرط لا، كان مدلولاً للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به، وإن اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب وصحّ حمله عليها، و على هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي، كالفرق بين المادة والصورة و بين الجنس و الفصل.(١)

ثمّ قال: إنّ أخذ العرض لا بشرط، لا يصحّح حمله على موضوعه مالم يعتبر المجموع المركّب منهما شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه، ولا خفاء في أنّا إذا قلنا: «زيد عالم أو متحرّك لم نرد بزيد: المركّب من الذات وصفة العلم والحركة ، و إنّما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم والحركة عليه، بل التحقيق أنّ مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو هو، فلا فرق في المفاد بين قولنا: «ذو بياض» وقولنا: «ذو مال»، فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصحّ حمله على صاحبه فكذلك البياض فمجرّد استقلال أحدهما بالوجه دون الآخر لا يجدي في المقام، فالحقّ أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشيء و ذي الشيء، فمدلول المشتق أمر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها.(٢)

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ صاحب الفصول فسر الوصفين بشرط اللائية و لا بشرطية بما هو المذكور في باب اعتبارات الماهية من نسبة مفهوم واحد تام إلى طوارئه وعوارضه بالصور الثلاث، فأورد عليه ما أورد من أنّ المبدأ الذي هو نفس المشتق، وإن اعتبر لا بشرط ألف مرّة، لا يصحّ حمله على المتلبّس. ولكنّه غفل عن أنّ المراد من اللابشرطية والبشرط لائية هنا، ما هو المذكور في باب الفرق بين الجنس و الصورة والمادة و الفصل بحيث يكون الوصفان مقوّمين للماهية فذكر في توضيح كون المشتق لا بشرط، و المبدأ بشرط لا، ما هذا لفظه:

---

١ . منظومة الحكيم السبزواري، قسم الفلسفة ، الفريدة الخامسة في الماهية ولواحقها، غرر في اعتبارات الماهية.

٢ . الفصول:٦٢.

«والفرق بين المشتق ومبدئه هو أنّ المشتق بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدأ، و لا يعصى الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتّحاد، بخلاف المبدأ فانّه بمعناه يأبى عن ذلک، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاک الحمل والجري إنّما هو نحو من الاتّحاد والهوهوية».[1]

وبعبارة أُخرى: إنّ هذا النحو من الإباء عن الحمل أو عدم الإباء داخل في مفاد المبدأ و المشتق، و ليس خارجاً عنهما حتى يرد عليه ما ذكره صاحب الفصول من أنّ اعتبار «العلم والحركة لا بشرط، لا يصحح حملهما على زيد.

توضيح ما ذكره أهل المعقول

و يظهر ذلک أي كون الوصفين داخلين في حقيقة المبدأ والمشتق، ما ذكره أهل المعقول في المقامين:

المقام الأوّل: في الفرق بين العرض و العرضي.

المقام الثاني: في الفرق بين المادة والصورة، و الجنس و الفصل.

و إليک البيان:

أمّا المقام الأوّل: فقد نقل عن الحكيم السبزواري ما هذا حاصله:إنّ وجود كلّ عرض بوجوده الواحد، يطرد العدمين، عدماً من ناحية ماهية نفسه، و عدماً من ناحية موضوعه. والطردان يحصلان بوجود واحد، فإذا وجد البياض وانقلب اللابياض إلى البياض، فهو بوجوده كما طرد العدم عن ماهية نفسه حيث انقلب اللا بياض إلى البياض، فهكذا طرد العدم عن ناحية موضوعه، حيث لم يكن الجسم أبيض فصار بوجود البياض، أبيض، و مثله سائر الأعراض. وبما أنّه طارد للعدم من جانب ماهيته يطلق عليه البياض أعني: «المبدأ» و بما أنّه يطرد العدم عن جانب موضوعه، يطلق عليه الأبيض أعني: «المشتق».

---

١. كفاية الأُصول: ٨٣/١.

و إن شئت قلت: إنّ العرض تارة يلاحظ بما هو و أنّه موجود في قبال موضوعه، فهو بهذا اللحاظ بياض، و لا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظت فيه المبائنة مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد في الوجود.وأُخرى يلاحظ بما هو ظهور موضوعه، وطور لوجوده، وشأن من شؤونه، وظهور الشيء وطوره وشأنه، لا يباينه فيصحّ حمله عليه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة، مرتبة من وجود الموضوع، و الحمل هو الاتّحاد في الوجود. هذا توضيح مرامه.[1]

يلاحظ عليه بأمرين:

١ـ إنّ كون العرض طارداً للعدم من ناحية ماهيته تارة و من ناحية موضوعه أُخرى و إن كان أمراً صحيحاً عند الدقة العقلية.

إلاّ أنّ ابتناء الفرق بين المبدأ و المشتق على هذا التقرير الوارد عن الحكماء في دراسة عالم الكون، من غير نظر إلى عالم الألفاظ ابتناء غير صحيح، فانّ معاني الألفاظ إنّما تصطاد من الإمعان فيما يتبادر منها عند أهل اللسان، لا ممّا يدور في خلد الحكيم عند مطالعة صحيفة الكون، الذي لا صلة له بعالم الألفاظ .

٢ـ إنّ هذا التقرير إنّما يجري في خصوص العرض والعرضي، أعني ما يشير إليه الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

وعرضي الشيء غـــير العرض ذا كالبياض ذاک مثل الأبـيض

لا في كلّ مشتق، كأسماء الأزمنة والأمكنة، حيث لا يُعدّ المبدأ من شؤون الزمان و المكان، ومع ذلک يصحّ حمله عليهما.

وأمّا المقام الثاني: فيظهر من كلام أهل المعقول في باب الفرق بين الجنس والمادة و الفصل والصورة فانّ مرجع اللابشرطية والبشرط لا ئية إلى ملاحظة حقيقة واحدة بحيث ينتزع عنها مفهومان غير قابلين للحمل، و مفهومان قابلان

١ . لاحظ: الأسفار : ٤٢/١و ٥٩، قسم التعليقة.

له فبملاحظة ما ذكروه هناک يعلم معنى البشرط لا ئية و اللابشرطية هاهنا، و إليک حاصل ما ذكروه هناک حتى يعلم حال المقام.

إنّ التركيب قد يكون انضمامياً و قد يكون اتّحادياً.

أمّا الأوّل ففيما إذا لم يندک أحد الجزئين في الجزء الآخر بل تكون فعلية الجزئين محفوظة و كـثرتهما معلومة، وإن اتّخذ صورة واحدة صناعية. وذلک كأجزاء المصنوع البشري مثل البيت و السيّارة، فانّ فعليّة كلّ جزء محفوظة، و الكثرة بعدُ باقية و إن اتخذ الكلّ صورة صناعية.

وأمّا الثاني فهو ما يكون وجود بعض الأجزاء عين وجود الأجزاء الأُخر، بحيث اندكت الأجزاء في الكل ولا كثرة ولا فعلية للأجزاء بل اتخذ الكلّ صورة واحدة تكوينية، كالإنسان المؤلف من الحيوان و الناطق.

مناقشة تنزيل المقام بالأجزاء الحدّية بوجهين:

و مع ذلک فهذا البيان على فرض صحّته في باب أجزاء الحدّ، لا يجري في المشتق و ذلک لأنّ الجنس مبهم مفهوماً و المشتق واضح مفهوماً ومسوِّغ الحمل في الجنس، غير مسوِّغه في المشتق. و إليک التوضيح:

إنّ مجوّز الحمل في الأجزاء الحدّية، هو إبهام الجنس وعدم تحصّله، وتحصّله بالفصل على النحو المقرّر في الفن الأعلى، فانّ الجنس هو المفهوم المغمور الذي لم تتعيّن حدوده وخصوصياته إلاّبالفصل بحيث لو وجد في الخارج يكون عين الفصل، عينية اللا متحصّل مع المتحصّل. وهذا بخلاف المشتق فانّ مسوغ الحمل ليس إبهام مفهومه فانّه ذو مفهوم متحصّل، و متعيّن فيه إلاّ من جهة عدم تعيّن موضوعه[1] و هذا غير الإبهام في المفهوم.بل مسوِّغ الحمل قيامه بالموضوع في

---

١ . فإن قلت: إنّ الظاهر من كلام الحكيم السبزواري هو أنّ إبهام الجنس راجع إلى إبهام وجوده لا إلى إبهام مفهومه كما يقول:

إبـهام جـنس حسب الكـون خُـذا إذكـــونه الدائـــر بـــين ذا و ذا

قلت: ليس هذا على وجه التحقيق، بل إبهامه أزيد من الإبهام من حيث الوجود، فهو مبهم من حيث المفهوم قبل كونه مبهماً من حيث الوجود، فالفصل يخرجه عن الإبهام في كلتا المر حلتين، مرحلتي المفهوم والوجود، و لأجله يتّحد مع الجنس.

والشاهد على هذا أنّ البحث عن الجنس والفصل معنون في باب البحث عن الماهيات، و ليس هناک من الوجود عين و لا أثر. فالجنس مبهم، أي في ذاک الإطار وفي مقام الحدّ المنطقي لا في مقام الخارج عنه كالعينية الخارجية .

عالم التكوين، و شتّان بين المسوِّغين.[١]

فوجه الشبه بين الجنس و المشتق غير موجود، كما لا يخفى.

و بعبارة أُخرى انّ مصحح حمل الجنس على الفصل هو تقوّمه بالفصل في عالم المفهوم وهذا المصحح ليس موجوداً في حمل المشتق على الموضوع لعدم تقوّم مفهوم المشتق، بالموضوع و ذلك لأنّ الجنس هو الفصل ـ إذا انضم إليه ـ في تمام المراحل، و نفسه في الوجود الخارجي والذهني، و هذا بخلاف المشتق بمعنى المبدأ، فهو غير الموضوع مفهوماً، ولا يتّحد مع الموضوع إلاّفي بعض المراحل الخارج فليس المشتق بهذا المعنى عين المعروض والموضوع، فكيف يحمل عليه؟

واتّضح بهذا البيان أنّه لو كان المشتق نفس المبدأ، لما صحّ حمله على الموضوع، سواء لوحظ كونه طوراً من أطوار الموضوع و شؤونه على ما قرّره الحكيم السبزواري، أو لوحظ على النحو المقرّر في الجنس و الفصل والمادة والصورة.

فالحقّ أن يقال بتغاير المشتق والمبدأ في المفهوم، و تباينهما جوهراً. فالمتبادر من أحدهما المعنون، و من الآخر العنوان، و لأجل ذلك لا يصحّ حمل الثاني بخلاف الأوّل.

ثمّ إنّه ربما يؤيد كون مفاد المشتق نفس المبدأ، بتقريرين آخرين نقلهما الحكيم السبزواري في تعاليقه على الأسفار:

التقرير الأوّل: إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئي بالذات هو البياض. ونحن قبل

١. منظومة الحكيم السبزواري ، قسم المنطق، غوص في إيساغوجي.

ملاحظة أنّ البياض عرض و العرض لا يوجد قائماً بنفسه، نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولولا الاتّحاد بالذات بين البياض و الأبيض لما حكم العقل بذلک في هذه المرتبة، ولم يجوّز قبل ملاحظة هذه المقدّمات، كونه أبيض، لكن الأمر بخلاف ذلک.

التقرير الثاني: إنّ المعلّم الأوّل و مترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات، و مثّلوا لها بها، فعبّروا عن الكيف بالمتكيّف ومثّلوا لها بالحارّ و البارد، فلولا الاتّحاد بالذات لم يصحّ ذلک التعبير والتمثيل إلاّ بالتكلّف بأن يقال: ذكر المشتقات لتضمّنها مبادئها.[1]

ونقل عن بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس قال: إنّ الحرارة لوكانت قائمة بذاتها لكانت حرارة و حارة.[2]

ولا يخفى سقوط هذه الوجوه:

أمّا الأوّل: فانّا و إن كنّا نحكم عند رؤية البياض ـ قبل ملاحظة أنّه عرض وأنّ العرض لا يوجد قائماً بنفسه ـ بأنّه أبيض، لكن الملاحظة التفصيلية وإن كانت غير موجودة، لكنّها موجودة إرتكازاً لأنّ الإنسان طـيلة حـياته يشاهد أنّ البياض لا يوجد إلاّمع 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 ذاک الحمل على خروج الذات والنسبة عن مفهومه.

أمّا الثاني: فانّه لا حجّية لكلام أرسطو ومترجمي كلامه.

ومثله ما نقل عن تلميذ الشيخ الرئيس، إذ هو قضية شرطية لا تثبت بها اللغة.

---

١ . الأ سفار:٤٢/١.

٢ . نهاية الدر اية:٩٤/١، طبع طهران.

الثالثة: في ملاك الحمل

قد اشتهر بينهم أنّ ملاك الحمل أمران: المغايرة من جهة، و الاتّحاد من جهة أُخرى.

أمّا المغايرة فإمّا أن تكون مفهوميّة اعتبارية كما في الحمل الأوّلي، مثل: «زيد زيد»، أو « الإنسان حيوان ناطق»، أو مفهومية حقيقية كما في الحمل الشائع الصناعي، مثل: «زيد قائم».

وأمّا الوحدة فالموضوع و المحمول إمّا متّحدان حقيقة لا اعتباراً في المفهوم كما في القسم الأوّل أو في الخارج كما في القسم الثاني.

هذا هو المعروف بين المنطقيين و اختاره المحقّق الخراساني و قال: ملاك الحمل هو الهوهوية والاتحاد من وجه و المغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقّات والذوات.[١]

وأوضحه المحقّق الاصفهاني بأنّ ملاك المغايرة في الحمل الأوّلي، هو المغايرة بالاعتبار الموافق للواقع، وفي الحمل الشائع هو المغايرة بالمفهوم.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه لا شكّ في وجود تلك المغايرة في الحملين، إنّما الكلام في كونها ملاكاً ومصحّحاً للحمل و الحقّ أنّ المغايرة موجودة و لكنّها ليست ملاكاً له، إذ المغايرة بين الحدّ و المحدود بالإجمال والتفصيل موجودة، ولكنّها ليست مناطاً للحمل، بل لحاظ المغايرة يغاير ملاك الحمل الذي هو الوحدة و الهوهوية. نعم هو ملاكه لكونه مفيداً و خارجاً عن كونه لغواً و عبثاً فقد خلطوا بين كون شيء ملاكاً للحمل و مصححاً له وبين كونه مفيداً و خارجاً عن اللغو.

---

١ . كفاية الأُصول: ٨٤/١.

٢ . نهاية الدراية: ٩٧/١، ط طهران.

و إن شئت قلت: إنّ ملاک الحمل هو تناسي التغاير والكثرة حتى يصحّ أن يقول: إنّه هو، وأنّهما واحد. ففي الوقت الذي يراهما الحامل شيئاً واحداً، لو التفت إلى الكثرة الموجودة، لعاقته الكثرة عن الحمل والحكم بالهوهوية، فظرف التغاير غير ظرف الحمل، و معه لا تكون ملاكاً له.

ثمّ إنّه يظهر من صاحب الفصول الاكتفاء بهذا الملاک في مورد يكون التغاير اعتبارياً والوحدة حقيقة، كما في قولک: «هذا زيد» أو «الناطق إنسان» وأمّا إذا انعكس بأن كان التغاير حقيقياً والاتّحاد اعتبارياً كقولک الإنسان جسم فيحتاج وراء ذلک إلى أمرين آخرين.[1]

الأوّل: أخذ الأجزاء لا بشرط كما في المثالين، و لأجل ذلک لا يصحّ حمل البدن و النفس على الإنسان، ولا يصحّ أن يقال الإنسان بدن (مكان الجسم)، أو نفس، مكان الناطق.

الثاني: تنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع و الجملة، فتلحقه بذلک الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصحّ حمل كلّ جزء من الأجزاء المأخوذة لا بشرط، عليه، و حمل كلّ و احد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتّحادهما فيه.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لم يعلم وجه الفرق بين ما جعل التغاير فيه اعتبارياً، مثل «زيد قائم» و ما جعله فيه حقيقياً، مثل: «الإنسان جسم».فإن أراد من التغاير الاعتباري، الاختلاف المفهومي، فهو موجود في كليهما، و إن أراد غيره، فلم يبيّنه.

وثانياً: أنّ ملاحظة التركيب يعطي للمحمول وصف كونه جزءاً من الكل و عندئذٍ يمتنع حمله على الكل لعدم صحّة حمل الجزء على الكل مثل: «زيد يد» أو

١. ذكر في الفصول أمراً ثالثاً أيضاً فمن أراد فليرجع إليه، لاحظ ص ٦٢.

«رجل» إلاّ عناية و مجازاً، و هو خلف. و إلى ذلک يشير المحقّق الخراساني بقوله: «بل يكون ذلک مخلاً لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلّية» أي كون الموضوع كلاً و المحمول جزءاً.

وثالثاً: أنّ الجنس و الفصل و إن كانا جزئين للنوع لكنّهما بهذا المعنى من الأجزاء الحدّية، أي يكونان حدّا للنوع، و ليسا من الأجزاء الحملية حتّى يصحّ حملهما بهذا المعنى عليه، و إنّما يصحّ حملهما عليه إذا لوحظ كلّ من الجنس و الفصل بما أنّه نفس النوع لا جزء منه، و ذلک لما قرّر في محله: من أنّ الجنس مفهوم مبهم، ينطبق على كلّ واحد من الأنواع المختلفة، فيقال: الإنسان حيوان، و البقر حيوان و غيرهما. وهو في هذا المجال ليس مفهوماً متحصّلاً متعيّناً، حتى يعدّ جزء من النوع، بل مفهوم مبهم، قابل لأن يصير في طريق التكامل نفس النوع و عينه.

و لأجل ذلک يشترط كون الجنس مبهماً غير متعيّن وجوداً و كوناً، كما عليه المشهور من الحكماء، أو مفهوماً كما عليه السيّد العلاّمة الطباطبائي على ما فصّل في محلّه، و بهذا الاعتبار يكون الجنس في طريق التكامل و مدارج الكمال، فإذا تعيّن في ضمن نوع، يكون نفسه لا جزء منه. فالجسم، والنامي، والحيوان الموجود في الإنسان، ليس هو الجسم المتشخص في الحجر، ولا النامي المتعيّن في الشجر و لا الحيوان المتقرر في البقر، بل المفهوم المبهم الذي وقع في صراط التكامل بحيث إذا وجد في ضمن الإنسان كان نفسه لا جزء منه.

هذا، و ليعذرنا الإخوان لطرح هذه البحوث التي لا صلة لها بالأدب أوّلاً، ولا بالأُصول ثانياً، فإنّما جرّنا البحث إليها.

الرابعة: مغايرة المبدأ للذات

قد عرفت أنّ المتبادر من هيئة المشتق هو المعنون، و مقتضى ذلک أنّ هنا ذاتاً و عنواناً أي ذاتاً و مبدأ، فيلزم أن يكون الثاني مغايراً مع الأوّل، وعندئذٍ

يشكل الأمر في صفاته سبحانه لأنّ المبدأ فيها متّحد مع الذات بل هو عينها خارجاً. توضيحه:

قد تحقّق في الإلهيات ، أنّ صفاته تعالى:

١ـ قديمة لا حادثة، كما عليه الكرامية.

٢ـ هي عين ذاته، لا زائدة عليه كما عليه الأشاعرة، وإلاّ يلزم تعدّد الواجب و تكثره، حسب تعدّد الصفات.

٣ـ ليس كلّ وصف من صفاته ، يشكّل بعض الذات، وإلاّ يلزم التركيب في ذاته، بل كلّ واحدة عين الذات، والذات عين الجميع، فذاته سبحانه علم كلّها، قدرة كلّها، حياة كلّها، ولا ضير في انتزاع مفاهيم متعدّدة من شيء واحد كما حقّق في محلّه. كيف فوجودک كما هو مقدور له سبحانه، معلوم له، و ليست حيثية المقدورية، غير حيثية المعلومية فهو من حيث أنّه مقدور، معلوم له سبحانه أيضاً.

فعلى مذهب العدلية: صفاته سبحانه: قديمة، عين ذاته، و ذاته البسيطة بوحدتها و بساطتها كافية في حمل الصفات المتغايرة عليها من دون لزوم أيّ تكثر.

إذا علمت ذلک يقع الكلام في إجراء صفاته عليه سبحانه من جهتين:

الأُولى: من جهة أنّ هيئة المشتق موضوعة للمعنون، وهو يقتضي تغاير العنوان ـ أعني العلم ـ مع الذات المتلبّسة به، مفهوماً و خارجاً، وهو لا يتّفق مع ما عليه العدلية من عينية صفاته مع ذاته.و التغاير المفهومي مع المتلبّس، وإن كان لا يضرّ بما عليه أهل الحقّ، لكن دلالة الهيئة على تغايره معها خارجاً لا يجتمع مع عقيدتهم.

الثانية: أنّ المبدأ يجب أن يكون مفهوماً حدثياً حتى يقبل الصياغة، و هو سبحانه فوق الجواهر والأعراض فضلاً عن الأحداث.

دفع الإشكالين:ژ

أمّا الإشكال الثاني فجوابه واضح، إذ الشرط في تحقّق الصياغة هو قابلية المبدأ للتصرّف و التصريف بتوارد المعاني المختلفة عليه، وأمّاكون المبدأ معنى حدثيّاً أو عرضاً، فلم يدلّ عليه دليل أبداً، و إنّما يعلم ذلک من جانب المسند إليه فإن كان موجوداً مجرداً عن الزمان يُسند إليه بما له من المعنى و إن كان زمانيّاً غير منفكّ عنه ذاته، و صفته و فعله، يُسندُ إليه ويصير المبدأ حدَثيّاً بقرينة خارجية.

والعلم والقدرة من المبادئ القابلة للتصرّف، فذاته تعالى باعتبار انكشاف الأشياء لديها، عالمة و الأشياء معلومة، ولا يلزم أن يكون علمه مفهوماً حدثياً أو عرضاً.

وأمّا الإشكال الأوّل: فقد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما أجاب به صاحب الفصول بالقول بالمجاز أو النقل في حمل العالم و القادر عليه سبحانه لأنّه موضوع للاستعمال في ما إذا كان المبدأ زائداً على الذات و فيه سبحانه عينه.(١)

ولا يخفى عدم استقامته لأنّا نجري صفاته عليه سبحانه بلا عناية أو اختلاف معنى، كما هو لازم كون الاستعمال مجازاً أو كون اللفظ منقولاً.

الثاني: ما أجاب به المحقّق الخراساني: بكفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتق مفهوماً و إن اتّحدا عيناً و خارجاً، فحمل الصفات مثل العالم والقادر عليه سبحانه، على الحقيقة، فانّ المبدأ فيها، و إن كان عين ذاته خارجاً لكنّه غير ذاته مفهوماً.(٢)

توضيحه: إنّ هنا مسألتين: الأُولى مغايرة المحمول مع الموضوع. الثانية:

---

١ . الفصول: ٦٢، التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

٢ . كفاية الأُصول: ٨٥/١، قوله: الرابع:

مغايرة المبدأ مع الذات، وشرط المسألة الأُولى حاصل لأنّ المحمول مغاير مع الموضوع مفهوماً و إن كان متّحداً معه في الخارج وأمّا الثانية فلا دليل على شرطية مغايرة المبدأ مع الذات بل هو من هذا الجانب مطلق، بل ربّما يكون عينه نحو: الضوء مضى، الوجود، موجود.

يلاحظ عليه: أنّ كلامه أجنبي عن الإشكال، فانّ الإشكال عبارة عن دلالة الهيئة على زيادة العنوان على المعنون خارجاً، وهو يستلزم زيادة الصفات على الذات وهو ممّا لا يجتمع مع عقيدة أهل الحقّ.

وما ذكره من مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتق مفهوماً، غير مرتبط بالإشكال المبني على دلالة هيئة المشتق على زيادته على الذات خارجاً، مع أنّ الواقع فيه سبحانه خلافه.

و بعبارة أُخرى: القول بكفاية تغاير المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً، و إن اتّحدا عيناً و خارجاً، لا صلة له بالإشكال، فانّ الإشكال عبارة عن دلالة الهيئة على زيادة العنوان على الذات، و لأجله لا يصحّ حمل الصفات على الذات بمعناها الحقيقي، فلابدّ من نقل أو تجوّز كما عليه الفصول، أو توجيه آخر.فعندئذٍ القول بكفاية تغاير المبدأ مع ما يجري عليه المشتق مفهوماً و إن اتّحدا خارجاً، أجنبي عن الإشكال .

و بكلمة قصيرة: ليس البحث في مفاد الجملة، بل البحث في مفاد هيئة المفرد، فالإجابة عن الأوّل لا صلة له بالثاني.

الثالث: ما أجاب به سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ : بأنّه لا يفهم من لفظ«العالم» إلاّ المعنون من حيث هو كذلك، وأمّا زيادة العنوان على المعنون و قيامه به فهو خارج عن مفهومه. فالمشتق يدلّ على المعنون، والعينية والزيادة من خصوصيات المصاديق.[1]

١ . تهذيب الأُصول: ١٢٨/١، ط جماعة المدرسين.

ويلاحظ عليه: أنّ دلالة الهيئة على مغايرة المبدأ لما يجري عليه، ليس أمراً مخفياً، لقضاء التبادر بذلک. و ما ذكره هنا يغاير مع ما ذهب إليه من التركيب التحليلي للمشتق.

والأولى أن يقال: إنّ المتبادر من المشتق، هو المعنون، والذات المتلبّسة بالمبدأ و ظاهره زيادة العنوان على الذات، ونحن نجري أوصافه سبحانه عليه بهذا المعنى، و نستعملها في المعنى المتبادر عرفاً بالإرادة الاستعمالية، غير أنّ البرهان قام على عينية صفاته مع ذاته، فنرفع اليد عن هذا الظهور بالدليل العقلي. فالمراد الجدّي عند من قام الدليل عنده على العينية، غير المراد الاستعمالي الذي يشترک فيه العالم والجاهل، الفيلسوف والمتكلم.

وقيام البرهان على الوحدة لا يكون سبباً لتغيير اللغة والمتبادر العرفي، غاية الأمر أنّ الأكثرية الساحقة من الناس لا يتوجّهون إلى هذه الدقائق، فيستعملون اللفظ فيه سبحانه على النحو الذي يستعملونه في غيره ولا يرون الزيادة مخلّة بالتوحيد.

وأمّا الفلاسفة و أهل الدقّة، فلمّا كانوا متوجّهين إلى هذا الأمر، فلا مفرّ لهم عن كون المراد الاستعمالي مغايراً مع المراد الجدّي، ولا يكون جري المشتقّات عليه سبحانه (مع أنّ ظواهرها لا ينطبق على الواقع) أمراً مرغوباً عنه، لأنّ الألفاظ الدارجة عندنا قاصرة عن إفادة ما في المقام الربوبي من الكمال والجمال و لا يختصّ ذلک بصفاته، بل يجري في أفعاله سبحانه.

والحاصل أنّ هنا مقامين: ١ـ اللغة والظهور والتبادر؛ ٢ـ العقيدة والبرهان والاستدلال، و ليس شأن الثاني تغيير اللغة و المتبادر العرفي، كما أنّه ليس للظواهر العرفية أن تصادم البراهين العقلية، فلكلّ طريقه و مجراه و ترفع اليد عنها بها.

***

الخامسة: في قيام المبدأ بالذات[۱]

هل يشترط في صدق المشتق على نحو الحقيقة قيام المبدأ بالذات.

ربما يقال: لا، لصدق الضارب و المولم، مع عدم قيام الضرب والألم إلاّ بالمضروب والمولم.

يلاحظ عليه: أنّه كيف يعقل صدق المشتق و حمله على الذات مع عدم القيام بها بأنحائه، وإلاّ يلزم صحّة حمل كلّ شيء على كلّ شيء.

و أجاب عنه في الكفاية بأنّه يعتبر في صدق المشتق تلبّس الذات بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أُخرى، من القيام صدوراً تارة، أوحلولاً أُخرى، أو وقوعاً عليه ثالثة، أو فيه رابعة، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً خامسة، كما في صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلاّللمنتزع عنه كما في الإضافات(مثل الأُبوة والبنوة) سادسة إلى أن قال: ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً، و قائماً به عيناً لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنينية. وعدم اطّلاع العرف على مثل هذا التلبّس، لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحوالحقيقة، فانّ العرف إنّما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.[۲]

يلاحظ عليه: أنّ العرف متّبع في المصاديق كما هو متبع في المفاهيم مثلاً إذا لم يعدّ العرف لون الدم دماً، فلا يحكم عليه بأحكامه، و إن كان دماً عقلاً. نعم،

---

۱. الفرق بين هذه المسألة وسابقتها، أنّ ملاک البحث في السابقة هو تغاير المبدأ مع الذات فأشكل الأمر في صفاته سبحانه. وأمّا في المقام فملاكها، قيام المبدأ مع الذات بنحو من الأنحاء وعندئذٍ فأشكل في صفاته، أيضاً لأنّ مفاد القيام هوالإ ثنينية بين ذاته و صفاته، و فرض العينية يستلزم قيام الشيء بنفسه. وكان البحث في الأمر الثاني ناش من البحث في الأمر الأوّل.

۲. كفاية الأُصول:۱/۸۶.

المرجع هو العرف الدقيق، لا العرف المسامح، ولو كان صدق المشتق مشروطاً بصدق القيام، لأشكل إجراؤه عليه سبحانه، إذ لو كان المشتق موضوعاً للمتلبّس بالقيام، لاستلزم الإثنينية، إذ معناه جعل شيء لباساً لشيء. و مثله اشتراط القيام، فإنّ قيام شيء، لا ينفكّ عن شيء آخر يقوم به، و الجمع بين العينية والقيام جمع بين المتضادّين.

ثم أجاب صاحب المحاضرات عن الإشكال بأنّ المرا د من التلبّس والقيام واجدية الذات للمبدأ في مقابل فقدانها له و هي تختلف حسب اختلاف الموارد.

فتارة يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً و مفهوماً، كما هو الحال في غالب ا لمشتقات، كقولنا الجسم أبيض.

وأُخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً و عينه مصداقاً و إن كان يغايره مفهوماً كواجدية ذاته تعالى لصفاته الذاتية.

وثالثة يكون واجداً لما يتّحد معه مفهوماً ومصداقاً، وهو واجدية الشيء لذاته. و هذا نحو من الواجدية، بل هي أتمّو أشدّ من واجدية الشيء غيره.

وعلى هذا، فالمراد من التلبس، الواجدية، وهي كما تصدق على واجدية الشئ لغيره كذلك تصدق على واجديته لنفسه و من هذا القبيل واجديته سبحانه لصفاته الكمالية والواجدية بهذا المعنى و إن كانت خارجة عن الفهم العرفي، إلاّ أنّه لا يضرّبعدَ الصدق بنظر العقل.[1]

يلاحظ عليه: أنّه قد عرفت أنّ العرف مرجع في المفاهيم و المصاديق جميعاً. والمراد من العرف، هو العرف الدقيق، ولا شكّ أنّ الواجدية من المفاهيم ذات الإضافة بين الواجد، و الذي وجده ولا يصلح إطلاقها على من وجد ذاته، أو صفته التي هي عين ذاته إلاّ بالعناية الفلسفية الخارجة عن حيطة الألفاظ

١. المحاضر ات:٣٠٦/١.

وأوضاعها و معانيها العرفية، و الألفاظ وضعت على المفاهيم و المصاديق العرفية لا العقلية فإنّ واجدية الشيء لنفسه أمر فلسفي لا عرفي، كما أنّ ما يقال من أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، و لو بهذا الثبوت عند السؤال بالهلية البسيطة كذلک، و إلاّفثبوت شيء لشيء عرفاً يلازم الإثنينية.

والحقّ أن يقال: إنّ الهيئة وضعت للقيام المستلزم للإثنينية و نحن نستعملها في حقّه سبحانه في نفس المعنى الذي نستعمله في الممكنات. وأنّ أسمائه وصفاته تجري عليه سبحانه كما تجري على غيره، وأنّها تستعمل في الكتاب و السنّة والأدعية في نفس المعنى اللغوي، لاقتضاء الحكمة الإلهية تكليم الناس بألسنتهم التي يتحاورون بها.

غير أنّ البرهان العقلي، و الروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام دلاّ على وحدة الصفات مع الذات، و أنّ واقعية ذلک المقام الشامخ، فوق ما يقع في مستوى الأفهام العرفية. قال أمير المؤمنين عليه السلام : «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة. فمن وصف اللّٰه سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه و من ثنّاه فقد جزّأه و من جزّأه فقد جهله، و من جهله فقد أشار إليه، و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه».(١)

وقوله عليه السلام : «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف» إشارة إلى ما ذكرناه من المتفاهم العرفي من الصفات و لكن الإمام نفى الإثنينية بالبرهان، لا بالتصرّف في معاني المشتقّات. ولا إشكال في أنّه يستعمله العامي و الحكيم في معنى واحد في حقّه سبحانه إرادة استعمالية غير أنّ المراد الجدّي في الأوّل كالمراد الإستعمالي بخلاف الثاني، فانّ المراد الجدّي فيه يغاير الاستعمالي.

وأظنّ أنّ القوم لو فتحوا باباً خاصاً للألفاظ و معانيها، وباباً آخر للعقائد، بحيث لا يكون ظهور اللفظ مبدأ للعقيدة، ولا العقيدة هادمة لظهور اللفظ،

١ . نهج البلاغة،:الخطبة الأُولى.

لكان أحسن.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية أورد على صاحب الفصول فيما اختاره [١] من نقل الصفات الجارية عليه سبحانه عمّا هي عليها في المعنى، بأنّه يستلزم كون وصفه سبحانه صرف لقلقة لسان، و ألفاظاً بغير معنى، أو وصفاً بضدّ العلم.[٢]

أقول: هذه المؤاخذة منقولة عن الحكماء الإشراقيين الذي يقولون بكون الوجود مشتركاً بين جميع مراتبه و مصاديقه ردّاً على القائلين بأنّ الوجود مشترک لفظي، و حاصل المؤاخذة أنّ المفهوم من قولنا: اللّٰه موجود، هو المفهوم من قولنا:«زيد موجود» فإن ثبت المدّعى، وإلاّ فإمّا أن يفهم نقيضه فيلزم منه نفي الصانع، أو لا يعلم شيء فيلزم لقلقة اللسان.

و بمثل هذا ردّ المحقّق الخراساني على صاحب الفصول بأنّه إذا نقل من معناه اللغوي فإمّا أن يفهم من قولنا: «اللّٰه عالم»، ضدّه ، فيلزم وصفه بالجهل ـ والعياذ باللّٰه ـ أو لا يعلم منه شيء، فتلزم لقلقة اللسان.

ولكن المؤاخذة في المقام غير صحيحة، إذ لا يخفى أنّه إنّما يستلزم ذلک لو كان المعنى المنقول إليه مغايراً للمنقول عنه مائة بالمائة، كما هو المحكي عن المشائين القائلين بالاشتراک اللفظي في صدق الوجود على الواجب الممكن. و مثله المقام إذا أُريد من «العالم» خلاف من تنكشف لديه الأشياء، أو لم يرد منه شيء حتّى يكون لقلقة اللسان. و أمّا إذا أُريد منه مجازاً ذاک المعنى، بإلغاء قيد زيادة المبدأ على الذات الذي يدلّ عليه المشتق، فلا يرده ما ذكر.

والحاصل أنّ بين المنقول عنه و المنقول إليه قدراً مشتركاً، فلا يلزم ـ لو أُريد منه المعنى المنقول إليه ـ ما ذكره من لقلقة اللسان ، أو خلاف ما يراد منه عرفاً.

***

١ . الفصول:٦٢، التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

٢ . الكفاية:٨٧/١.

و هاهنا مسألة سادسة: نوجز الكلام فيها و هي أنّه لا يشترط في استعمال المشتق على وجه الحقيقة كون الإسناد حقيقياً، لإمكان الافتراق بين الأمرين، ،فكما أنّ لفظ «جرى» في «جرى الميزاب» استعمل في معناه الحقيقي، فهكذا لفظ «جار» في قولنا: «الميزاب جار» مستعمل في المتلبّس، و لكن الإسناد مجازي.

والحمد للّٰه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

أقول: بهذا أتمّ شيخنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ البحثَ في مقدّمات الأُصول. وقد اتّفق الفراغ من إلقاء هذه المحاضرات ـ و هي دورته الأُصولية الثانية يوم الأحد في التاسع و العشرين من شهر ربيع الثاني من شهور عام ۱۴۰۳ للهجرة وأضفنا إليه ما أفاده في الدورة الأُصولية الثالثة التي ابتدأ بها عام ۱۴۰۸ و بذلک أصبح الكتاب جامعاً لنكات الدورتين فشكر اللّٰه مساعي شيخنا الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ و وفقه للتربية و التوعية.

حرّره مؤلفه الفقير إلى رحمة ربّه الغني

السيّد محمود الجلالي المازندراني عفى عنه

***

المقصد الأوّل
في الأوامر

وفيه الفصول التالية:

١. مادة الأمر

٢. صيغة الأمر

٣. الإجراء

٤. مقدمة الواجب

٥. أحكام الضدّ

٦. الأمر مع العلم بانتفاء الشرط

٧. متعلّق الأوامر والنواهّي

٨. بقاء الجواز عند نسخ الوجوب

٩. الواجب التخييري

١٠. الواجب الكفائي

١١. الواجب المضيق

١٢. الأمر بالأمر

١٣. الأمر بعد الأمر

الفصل الأول:

في مادّة الأمر وفيه مباحث

المبحث الأوّل

فيمعنى الأمر في اللغة

في معنى مادة الأمر لغة، و فيه أقوال:

١ـ الأمر مشترک لفظي بين الفعل والطلب، و هذا هو المختار.

٢ـ مشترک لفظي بين الشأن والطلب، و هو خيرة صاحب الفصول.

٣ـ مشترک لفظي بين الشيء والطلب، وهو خيرة المحقّق الخراساني.

٤ـ مشترک لفظي بين الشيء بوجه خاص، و الطلب. و هو خيرة المحقّق الخوئي في بعض دوراته الأُصولية.والحقّ هو القول الأوّل: أي كونه مشتركاً بين الطلب والفعل لا غير. أمّا كونه بمعنى الطلب ضدّ النهي، أي الطلب من الغير، فلم يختلف فيه اثنان و يكفي في إثباته قوله سبحانه:﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخٰالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ**﴾ [1] و هذا الاستعمال في الكتاب العزيز ليس بعزيز و كثرة الاستعمال فيه بغير قرينة تعرب عن كونه حقيقة فيه.

إنّما الكلام في المعاني الثلاثة الباقية.

١ـ الفعل ٢ـ الشأن ٣ـ الشيء.

وظاهر كلمات اللغويين، هو كون الأوّل من معانيه و يكفي في المقام نقل بعض كلماتهم.

١ـ قال الخليل:

---

١. النور:٦٣.

٢ـ قال صاحب المقاييس للأمر أُصول خمسة، قال: «الأمر: من الأُمور، و الأمر: ضدّ النهي. الأمر: النماء. والأمر: المعْلَم. و الأمر: العجب. ثمّ قال: «فأمّا الواحد من الأُمور، فقولهم: هذا أمر رضيتُه ، وأمر أرضاه».[١]

فلو أغمضنا النظر عن المعاني الثلاثة الأخيرة الخارجة عن محطّ البحث، يتلخّص أنّه يستعمل تارة في الأمر الذي جمعه «أُمور»، و أُخرى في «الأمر» الذي ضدّه النهي. والمقصود من الأمر هوالفعل بقرينة ذيل كلامه:«هذا أمر رضيته» وهو إلى تفسيره بالفعل أقرب من تفسيره بالشيء و يؤيّده ما في اللسان.

٣ـ وقال في اللسان: «الأمر معروف، نقيض النهي» وقال: «الأمر واحد الأُمور: يقال أمر فلان مستقيم، و أُموره مستقيمة. والأمر: الحادثة، والجمع أُمور».[٢]

و لو فسّرنا عبارة المقاييس بما ذكر في اللسان يكون المراد من المعنى الأوّل في المقاييس هو الحادثة و لعلّ عدم ذكر الاقطاب الثلاثة: الشانَ و الشيء من معانيه يعرب عن عدم كونهما منها عندهما.

هذا في اللغة وأمّا الكتاب فظاهره العزيز أنّه من معانيه كقوله سبحانه: ﴿**قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ للّٰهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مٰا لاٰ يُبْدُونَ**﴾ [٣] و قوله سبحانه: ﴿**وَ قُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللّٰـهِ تُـرجَـعُ الأُمـوُرُ**﴾ [٤] وقوله سبحانه: ﴿**وَشٰاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ [٥] إلى غير ذلک من الآيات.

وأمّا جمعه على الأوامر أو الأُمور، فإذا كان بمعنى الطلب ـ الذي يراد منه الطلب الخاص المتعلّق بفعل الغير لا فعل النفس (كطلب العلم والرزق) يجمع على أوامر. كما أنّه إذا كان بمعنى الفعل أو الحادثة، يجمع على أُمور. والأوّل يتصرّف فيأتي منه اسم الفاعل و المفعول وغيرهما، بخلاف المعنى الثاني فانّه معنى جامد. فلفظ الأمر مشترک لفظي، ولا يصحّ جعله مشتركاً معنوياً، لعدم الجامع

١. المقاييس:١٢٩/١.
٢. لسان العرب، مادة أمر.
٣. آل عمر ان:١٥٤.
٤. البقرة:٢١٠.
٥. آل عمر ان:١٥٩.

بين المعنى الحدثي والمعنى الجامد.

هذا هوالمختار.

و أمّا سائر الأقوال:

فاختار صاحب الفصول كونه حقيقة في الشأن أيضاً، و اختار صاحب الكفاية كونه حقيقة في الشيء أيضاً. و الظاهر عدم صحّة كلا النظرين.[١]

أمّا الأوّل، فانّه استدل له بقولهم: «شَغَله أمر كذا، أي شأن كذا و لكنّه أوّل الكلام إذ الظاهر أنّ المراد، الفعل والحادثة.

وأمّا الثاني: فقد استدلّ له بقولهم: «رأيت اليوم أمراً عجيباً»، أي شيئاً عجيباً. ولكنّه غير صحيح، لعدم صحّة استعمال لفظ الأمر مكان «الشيء»، فانّ «الشيء» من المفاهيم العامة الشاملة للواجب، والجوهر، والعرض، والفعل. و لا يصحّ توصيف الثلاثة الأُولى بأنّها أمر، فلا يقال: «اللّه أمر»، أو: «العقل أمر»، أو : «البياض أمر» مثلاً إذا رأى أحدنا إنساناً عجيباً، لا يقول: «رأيت أمراً عجيباً» و أمّا المثال فلو صحّ، فلفظ الأمر فيه ليس إلاّ بمعنى الفعل، ولو أُريد منه الشيء لكان استعماله مجازاً.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات لما رأى أنّ الأمر لا يرادف معنى «الشيء» ، عدل عنه ،و قال: إنّه حقيقة في أمرين:

١ـ في الطلب في إطار خاص.

٢ـ في الشيء الخاص، و هو الذي يتقوّم بالشخص من فعل أو صفة أو نحوهما، في مقابل الجواهر و بعض أقسام الأعراض، وهو بهذا المعنى قد ينطبق على الحادثة و قد ينطبق على الشأن، و قد ينطبق على الغرض.[٢]

---

١ . كفاية الأصول: ٨٩/١.

٢ . المحاضرات: ٧/٢، وقد عدل عنه في الدورة الأخيرة لا بشكل جوهري، فقال في جانب المعنى الأوّل: إنّ مادة الأمر لم توضع للطلب الخاص بل وضعت لإبراز الأمر الاعتباري النفساني.

يلاحظ عليه: أنّه لم يثبت استعماله في معنى الصفة أو الشأن أو الغرض، و إنّما استعمل في معنى الفعل وهو أن يكون ذا شأن و متعلقاً للغرض ومصداقاً له.

بقيت في كلام المحقّق الخراساني ملاحظة و هي أنّه استند في استعمال الأمر في معنى الفعل أو الفعل العجيب بآيتين.

الأُولى، قوله تعالى: ﴿وَمٰا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ .[۱]

الثانية، قوله سبحانه: ﴿وَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا﴾ .[۲]

والظاهر أنّ المراد من الأمر فيهما هو الطلب الخاص، أمّا الآية الأُولى فبقرينة قوله قبل ذلک: ﴿وَ لَقَدْ أَرْسَلْنٰا مُوسىٰ بِآيٰاتِنٰا وَسُلْطٰانٍ مُبِينٍ * إِلىٰ فِرْعَونَ وَمَلائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مٰا أَمْرُ فِرْعَونَ بِرَشِيدٍ * يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَورُودُ﴾ .[۳] و الظاهر أنّ المراد من «الأمر» في كلا الموردين هو الطلب الخاص.

وأمّا الثانية فلأنّ هذا اللفظ ورد في القرآن في الموارد التالية:

۱ـ ﴿حَتّىٰ إِذٰا جٰاءَ أَمْرُنٰا وَفٰارَ التَّنُّورُ﴾ .[۴]

۲ـ ﴿وَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا نَجَّيْنٰا هُوداً وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ .[۵]

۳ـ ﴿فَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا نَجَّيْنٰا صٰالِحاً وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾.[۶]

۴ـ ﴿فَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا جَعَلْنٰا عٰالِيَهٰا سٰافِلَهٰا وَأَمْطَرْنٰا عَلَيْهٰا﴾ .[۷]

۵ـ ﴿وَلَمّا جٰاءَ أَمْرُنٰا نَجَّيْنٰا شُعَيْباً وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ .[۸]

والمراد في الجميع ، هو أمره التكويني الصادق على العذاب، لا الفعل العجيب. نعم أمره هنا منطبق على الفعل، لكنّه مصداقه لا مفهومه فهو من قبيل خلط المصداق بالمفهوم. نعم صرّح في المقاييس أنّ الإمر ـ بكسر الهمزة ـ يستعمل

---

۱. هود:۹۷.

۲. هود:۵۸.

۳. هود:۹۶ـ۹۸.

۴. هود:۴۰

۵. هود:۵۸

۶. هود:۶۶

۷. هود:۸۲.

۸. هود:۹۴.

بمعنى العجيب، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً**﴾ .[١]

فالظاهر أنّ لفظ الأمر ـ بفتح الهمزة ـ لا يستعمل إلاّ في الطلب والفعل [٢] مضافاً إلى المعاني الثلاثة الأخيرة التي هي خارجة عن بحثنا.

هذا معناه اللغوي، وأمّا المعنى المصطلح بين الأُصوليين فقد قيل إنّه حقيقة في القول المخصوص (صيغة «افعل)» وبما أنّه بهذا المعنى غير قابل للتصرّف، فسره المحقّق الخراساني بأنّ المراد منه الطلب بها. والظاهر عدم ثبوت اصطلاح خاص لهذا اللفظ ، و من القريب بقاؤه على معنى الطلب الذي يعبّر عنه في اللغة الفارسية بـ«فرمان» و «الطلب» بالصيغة المخصوصة من مصاديقه كالطلب بالإشارة والكتابة وغيرهما.

هذا حال المعنى اللغوي، فلو ورد في القرآن والحديث لفظ وعلم ظهوره في أحد المعنيين (الفعل والطلب)، فيتّبع ظهوره، وإلاّ يتوقّف في تفسير الأمر و أمّا من حيث العمل فيرجع إلى الأُصول العملية[٣].

١ـ مادّة الأمر

المبحث الثاني

في اعتبار العلو و الاستعلاء في معنى الأمر و عدمه

هل يعتبر في صدق مادة الأمر وجود العلوّ في الأمر، فلا يصدق الأمر إذا كان عن المساوي أو السافل، أو لا يعتبر استعلاؤه، فيكون الطلب من العالي أمراً،

---

١ . الكهف:٧١.

٢ . و أمّا استعماله في معنى الشيء في الكتب العلميةمثل قولهم: ينبغي التنبيه على أُمور، أو بقيت أُمور فهو اصطلاح حادث.

٣ . والظاهر أنّه ليس في الكتاب والسنّة مورد يتوقّف فيه في معنى الأمر فلا ثمرة عملية للبحث.

وإن كان مستخفض الجناح، كما اختاره المحقّق الخراساني؟[١]

أو يعتبر كلاهما، فلا تعدّ مكالمة المولى عبده على طريق الاستدعا، أمراً كما اختاره سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه؟

أو يكفي أحدهما باعتبار تقبيح الطالب السافل المستعلي، عمّن هو أعلى منه، وتوبيخه بمثل: «أتأمره!» كما عليه البعض؟.

أو لا يعتبر واحد منهما، كما اختاره المحقّق البروجردي؟

الظاهر هوالثاني، أمّا اعتبارالعلو، فلتبادره من لفظ «الأمر» في اللغة العربية، و من لفظة «فرمان» في الفارسية. وصحّة سلب «الأمر» من طلب السافل، و لذا يذم خطاب الداني للعالي أو للمساوي بلفظ «إفعل» و ذلک آية أخذه فيه.

والمراد من العلو، هو العلو الاعتباري الذي يختلف حسب الأوضاع الاجتماعية، فربّعالٍ في زمان ماض، سافل في اليوم الحاضر، وأمّا العلو الحقيقي الذي لا يتغيّر، فليس مراداً هاهنا.

وأمّا اعتبار الاستعلاء فلعدم صدق الأمر إذا كان طلب العالي من السافل بلسان الاستدعاء، وانكاره مكابرة.

ويشهد له قول بريرة: «أتأمرني يا رسول اللّٰه؟» قال: «لا بل أنا شافع»[٢] فلو كان مجرّد العلو كافياً لما انفكّ طلبه عن كونه أمراً.

دليل القول بعدم اعتبارهما

استدل المحقّق البروجردي على عدم أخذ واحد منهما في صدق الأمر

---

١. كفاية الأُصول: ٩١/١.

٢. روى أحمد بن حنبل في مسنده عن ابن عباس: «لما خُيِّرتْ بريرة رأيت زوجها يتبعها في سكک المدينة و دموعه تسيل على لحيته، فكلّم العباس ليكلّم فيه النبي ﷺ لبريرة أنّه زوجكِ، فقالت تأمرني يا رسول اللّٰه، قال إنماأنا شافع. قال: فخيّرها، فاختارت نفسها»(مسند أ حمد:٢١٥/١).

بقوله:«إنّ حقيقة الطلب على قسمين: قسم يطلب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس الطلب، بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، و هذا ما يسمّى أمراً. و قسم يقصد فيه انبعاث المطلوب منه من الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني، و هذا القسم من الطلب يسمّى التماساً. والقسم الأوّل يناسب العالي. ولا يراد منه كون الطالب عالياً، مأخوذاً في مفهوم الأمر، حتّى يكون معنى «آمرک بكذا»، أطلب منک و أنا عالٍ فعلى هذا حقيقة الطلب على قسمين غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه حقّ من كان عالياً و مع ذلک لو صدر عن السافل بالنسبة إلى العالي كان أمراً أيضاً و لكن 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 و يرون هذا تواضعاً منه.[1]

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم الطلب إلى قسمين، و إن كان تقسيماً صحيحاً، لكن الكلام في كيفية وضع لفظ الأمر للقسم الأوّل فما هو المخصِّص لعدم شموله للقسم الثاني فلابدّ أن يضمّ إلى معنى الطلب شيء آخر، حتّى يصدّه عن الشمول للقسم الآخر، فما هو ذاک القيد؟ فهل هو:

١ـ ما يكون الانبعاث من نفس الطلب، و هو كما ترى.

٢ـ ما يكون الطالب، عالياً بالنسبة إلى المطلوب منه.

ولا ثالث، والثاني هوالمتعيّن، ولا يعنىٰ دخول العلو بالمعنى الاسمي في مدلول الأمر حتّى يكون معنى قوله: «آمرک» أي أطلب منک و أنا عال و لو فسّر بذلک فهو من قبيل زيادة الحدّ على المحدود، بل يراد دخوله على وجه الإجمال.

بقي هنا قولان:

١ . نهايةالأُصول:١/٧٥ـ ٧٦ بتلخيص.

الأوّل : قول المحقّق الخراساني بلزوم العلو دون الاستعلاء، لصدقه على ما إذا كان الطالب عالياً و كان مستخفضاً لجناحه.

يلاحظ عليه: أنّ الظاهر عدم صدقه إذا كان بلسان الاستدعاء وكان الكلام خارجاً عن دائرة المولوية والعبودية. و قدعرفت كلام «بريرة».

الثاني: كفاية أحدهما لا بعينه ، أمّا كفاية العلو، فلما ذكره المحقّق الخراساني من صدق الأمر و إن لم يكن هناك استعلاء.

يلاحظ عليه بما مرّ من عدم صحّته بشهادة حديث بريرة.

وأمّا كفاية الاستعلاء و إن لم يكن عالياً فلتوبيخ الطالب السافل المستعلي على العالي بمثل «لِمَ تأمره؟».

ويلاحظ عليه: أنّ التوبيخ لاستعلائه على المخاطب لا على أمره وأمّا إطلاق لفظ الأمر فمن باب المشاكلة لأنّ استعلائه كاشف عن تخيّل علوّه فيطلق عليه لفظ الأمر من منظاره لا أنّه أمر حقيقة وواقعاً.

١ـ مادّة الأمر

المبحث الثالث

في دلالة مادة الأمر على الوجوب

كان الأولى البحث عن مفاد مادة الأمر و صيغته في مقام واحد روماًللاختصار، و لأجل ذلک نجمل الكلام هنا، ونشرحه عند البحث عن صيغة الأمر فنقول:

لا شكّ أنّ الإنسان ينتقل من سماع لفظ «الأمر» إلى لزوم الامتثال وعدم جواز الترک الذي نعبّر عنه بالوجوب و يؤيد هذا الانسباق والتبادر [١] أُمور:

---

١ . سيوافيک أنّ الانسباق مستند إلى ضابطة عقلائية بين الموالي والعبيد وأنّه يجب على العبد في دائرة المولوية والعبودية الإتيان بالمأمور به حتّى يقوم الدليل على أنّه مرخّص في تركه، ووجود التبادر مسلّم ، لكن كون اللفظ مصدراًله غير ثابت إذ يحتمل أن يكون الانسباق نتيجة الإطلاق أو وجود ضابطة بين العقلاء من أنّ البعث لا يترک بلا جواب وهو إمّا الانبعاث أووجود الدليل على جواز الترک كما سيوافيک.

١ـ التحذير من مخالفة أمر الرسول ﷺ في قوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.[١]

٢ـ توبيخ إبليس ـ لعنه اللّٰه ـ على مخالفة أمره سبحانه، قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.[٢]

٣ـ مدح الملائكة بأنّهم لا يعصون أمر اللّٰه سبحانه في قوله: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾.[٣]

٤ـ الإخبار عن أنّ الأمر بالسواك يلازم المشقّة، في قوله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك».[٤]

إلى غير ذلك من الآيات و الروايات التي تدلّ على أنّ مطلق الأمر يلازم الحذر، و صحّة التوبيخ، وأنّ مخالفته عصيان، والأمر بالشيء يلازم المشقة، أو السجن على المخالفة كما في قول امرأة العزيز: ﴿وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ﴾.[٥]

إنّما الكلام في منشأ هذا التبادر، و أنّه هل هو مدلول لفظي وضعي لذاك اللفظ، أو مدلول إطلاقه أو أنّه يستفاد من دليل آخر.

وإن شئت قلت: أهو بدلالة اللفظ عليه بأن يكون اللفظ موضوعاً للوجوب؟ أو هو مقتضى الإطلاق وأنّ الطلب يساوق الوجوب، و غيره يحتاج إلى

---

١. النور:٦٣.

٢. الأعراف:١٢.

٣. التحريم:٦.

٤. وسائل الشيعة، كتاب الطهارة ، أبواب السواك، الباب ٣ ، الحديث ٤.

٥. يوسف:٣٢.

الدليل، كما أنّ مقتضاه كون الوجوب نفسياً و عينياً و تعييناً، لأنّ غيرها، أي كونه غيرياً كفائياً تخييراً، يحتاج إلى الدليل، كما سيوافيک بيانه. أو هو مقتضى العقل؟ احتمالات ثلاثة.

لا سبيل إلى الأوّل و ذلک لأنّ الظاهر أنّ الوجوب و الندب ليسا من مداليل لفظ الأمر أو صيغته بل هما من المفاهيم الانتزاعية، المنتزعة من الطلب المقارن بما يدلّ على شدّة علاقة المولى بالإتيان بالمأمور به وعدمها. ومادة الأمر وضعت لمعنى ضدّ النهي و يعبّر عنه في اللغة الفارسية بـ «فرمان» كما أنّ هيئة «إفعل» وضعت للبعث، و هيئة «لا تفعل» للزجر، و إنّما ينتزع الوجوب والندب من المقارنات، فإن أمر المولى بشيء واقترن الأمر بما دلّ على عدم رضاه بتركه انتزع منه الوجوب. كما أنّه إذا أمر به و اقترن به يدلّ على رضاه بتركه في عين رجحانه، انتزع منه الندب. فإذاً، ليس الوجوب والندب من مداليل لفظ الأمر أوهيئة « إفعل» بل كلاهما من المفاهيم الانتزاعية، فكيف يمكن استظهار واحد منهما من حاق اللفظ.

والاحتمال الثاني قريب جدّاً و سيوافيک بيانه عند البحث في كون مقتضى الإطلاق كون الأمر بالصيغة نفسياً، عينياً، تعيينياً باعتبار أنّ المخالف في نظر العرف يحتاج إلى بيان زائد دون الثلاثة و في المقام نقول إنّ الوجوب في نظر العرف يساوق الطلب و الندب يتوقّف على بيان زائد.

و الاحتمال الثالث هو الأقرب لأنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمِّن من العقوبة و أنّه ليس له تركه باحتمال أنّ المولى راضٍ بتركه، ولا يعني من الوجوب إلاّ حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمِّن من العقوبة.

وعلى هذا: إذا بعث المولى و لم يدلّ دليل على ترخيصه الترک، تصحّ عقوبته إذا تركه باحتمال ترخيصه إذا كان غير مرضيّ الترک عند المولى، هذا مجمل القول و سيوافيک تفصيله عند البحث في صيغة الأمر.

وعلى كلّ تقدير فدلالة مادة الأمر على الوجوب، لا تستلزم دلالة الصيغة عليه أيضاً، لإمكان وجود السعة في الصيغة دون المادة، بأن يجوز استعمال الصيغة في الندب والإرشاد دون المادة و لذلک عقد الأُصوليون في المقام بابين: باباً لمادة الأمر، و باباً لصيغته.

١ـ مادة الأمر

المبحث الرابع

في وحدة الطلب والإرادة وعدمها

كان الأولى تأخير البحث فيها، عن البحث في مفاد هيئة الأمر الذي عقد له الفصل الثاني و على كلّ تقدير فالمناسب للبحث الأُصولي هو البحث عن حقيقة الطلب والإرادة و وحدتهما أو تعدّدهما. وأمّا البحث في الجبر والتفويض فهو بحث كلامي أو فلسفي انتهى بحث المحقّق الخراساني إليه و نحن نفرّد لكلّ بحث باباً خاصاً حتّى لا يختلط البحثان ونقدّم البحث عن حقيقة الطلب والإرادة و اتّحادهما على البحث الآخر فنقول:

إنّ الفتوحات الإسلامية أوجبت اختلاط المسلمين بأصحاب المذاهب المنتحلة لغير الإسلام، و صار ذلک سبباً لدخول عدّة من المسائل الفلسفية والكلامية في الأوساط الإسلامية و لذلک نرى أنّ لكثير من الأبحاث الكلامية المعنونة في كتب المسلمين جذوراً في كتب الأُمم السالفة من اليهود والنصارى وغيرهم خصوصاً ما يرجع إلى اللّٰه سبحانه و أسمائه و صفاته و النفوس والعقول.

غير أنّ أكثر ما بأيدينا من الكتب خلت من الإشارة إلى جذور المسائل و أُصولها و كيفية ورودها إلى الأوساط الإسلامية.

ومن تلک المسائل وصفه سبحانه بكونه متكلّماً و هل هو وصف ذاتي له أو

فعلي؟ و قد انتهى البحث في كونه متكلّماً إلى البحث الدارج بين النصارى، من كون كلامه قديماً أوحادثاً فبما أنّ المسيح عندهم هو اللّٰه المتجسّد، وفي الوقت نفسه هو كلمة اللّٰه، ذهبوا إلى كون كلامه قديماً، فاغترّالمسلمون (كأهل الحديث و الأشاعرة) فذهبوا إلى كون كلامه كالقرآن قديماً و لم يقفوا على أنّ القديم عند النصارى هو كلمته أي المسيح الذي هو اللّٰه. و أين ذلک من القرآن النازل من عنده إلى رسوله و هو فعله. و قد بلغت تلک الأبحاث، خصوصاًما يرجع إلى خلق القرآن وقدمه القَّمة في عصر العباسيين حتّى أُريقت لأجلها الدماء المحرّمة.

وحاصل البحث أنّ صفاته تعالى على قسمين: صفة ذات، و صفة فعل. والأُولى هي القائمة بذاته ولا يصحّ سلبها عنها أبداً، كعلمه و قدرته و حياته، فلا يقال: يعلم و لا يعلم. والثانية، ما تنتزع من فعله سبحانه، ككونه رازقاً و خالقاً، وغيرهما فإنّها صفات تنتزع من فعله أعني: إيجاد العالم و رزقَ عباده بمواهبه الأرضية والسماوية، و هذه يصحّ ورود السلب عليها، فيقال: يرزق فلاناً ولا يرزق آخر، و يخلق كذا ولا يخلق كذا.

وقد وقع الكلام في تكلّمه سبحانه: هل هو من صفات فعله، أو من صفات ذاته. ذهبت المعتزلة و الإمامية إلى الأوّل، وأهل الحديث وتبعهم الأشاعرة إلى الثاني.

فقالت المعتزلة: كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها سبحانه في غيره كالشجر و الجبل، كما هو الحال في تكليمه سبحانه موسى، قال تعالى: ﴿**فَلَمّا آتاٰها نُودِيَ مِنْ شاطِئِ الْوادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يا مُوسىٰ إِنّي أَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعالَمين**﴾.[1]

وقال أهل الحديث: كلامه تعالى حروف و أصوات تقوم بذاته، و هوقديم. و قد بالغوا فيه حتّى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف أيضاً قديمان ، فضلاً عن

١. القصص: ٣٠.

المصحف.

وقالت الكرامية: إنّ كلامه حروف وأصوات و أنّها حادثة قائمة بذاته، لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى.[١]

وكان هذا الرأي هو النظر السائد بين أهل الحديث، ولما التحق بهم الشيخ أبو الحسن الأشعري[٢] وتاب من الاعتزال، أخذ بإصلاح عقيدتهم بقدر ما يمكن، و لمّا رأى أنّ القول بقدم الحروف والكلمات في غاية السخافة، قال بحدوثها وأنّ القديم من كلامه سبحانه هو الكلام النفسي، و هو صفة قائمة بذاته، وهو غير العلم في الجمل الخبرية، وغير الإرادة والكراهة في الجمل الإنشائية كالأوامر والنواهي.

وبما أنّ سخافة نظرية أهل الحديث واضحة، نركِّز البحث حول رأي الفريقين: المعتزلة والأشاعرة، ثمّ نأتي بما هو الحقّ في توصيفه سبحانه بالتكلّم فنقول:

إنّ اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في صفة تكلّمه يرجع إلى قبول أحد القياسين التاليين فالأشاعرة نظرت إلى أنّ كلامه صفة له تعالى، و كلّ ما هو صفة له فهو قديم، فينتج: أنّ كلامه قديم. و لمّا كانت الحروف والأصوات أُموراً حادثة، والأُمور الحادثة لا تليق بذاته ذهبوا إلى أنّ كلامه ليس من جنس الحروف والأصوات بل معنى قائم بذاته يسمّى الكلامَ النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركّب من الحروف والأصوات.

والمعتزلة نظرت إلى أنّ كلامه تعالى مؤلّف من أجزاء مترتّبة متعاقبة في الوجود، و كلّما كان كذلك فهو حادث، فقالوا : إنّ صفة تكلّمه عبارة عن خلقهما في الأجسام كشجرة موسى وغيرها. قالوا بأنّ كلية الكبرى، وهي أنّ كلّ ما هو

١ . شرح التجريد، للقوشجي، ص ٤١٦.

٢ . اقرأ حياته و آراءه في الجزء الثالث من كتاب بحوث في الملل و النحل.

صفة له فهو قديم ممنوعة، لكون صفاته على نوعين: صفة ذات و صفة فعل. و ما هو قائم بذاته و قديم، إنّما هو صفة الذات لا صفة الفعل.

ما هو المقصود من الكلام النفسي؟

المشكلة كلّها هي في توضيح ما هو المقصود من الكلام النفسي القائم بذاته، الذي هو ـ في الوقت نفسه ـ غير العلم في الإخبار، و غير الإرادة و الكراهة في الإنشاء. وقد حاول متأخّروا الأشاعرة توضيحه، و إليك فيما يلي نصوص أعلامهم:

١ـ قال السيد الشريف في شرح المواقف : «هذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقوله و نسمّيه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى و لكنّا نثبت أمراً وراء ذلک، و هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبَّر عنه بالألفاظ، وهو الكلام حقيقة و هو قديم بذاته تعالى، وأنّه غير العبارات ، و تختلف العبارات ولا يختلف المعنى، و ليس تنحصر الدلالة عليه، إذ قد يدلّ عليه بالإشارة و الكتابة، و لأجل ذلک قيل:

إنّ الكلام لفي الفــؤاد وإنّـما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و الطلب الذي هو معنى قائم بالنفس لا يتغيّر مع تغيير العبارات.[١]

و بهذا البيان حاولت الأشاعرة إثبات وصف ذاتي له سبحانه وراء العلم في الإخبار و وراء الإرادة و الكراهة في الإنشاء.

٢ـ و قال متكلّم الأشاعرة القوشچي في تقريب مقاصدهم: «إنّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلک، يجد في نفسه معاني يعبّر عنها بالألفاظ التي يسميّها بالكلام الحسّي. فـالمعنى الذي يجده في نفسه و

١ . المواقف، ص ٧٧، ولاحظ إحياء العلوم للغزالي، ج ١، في صفاته سبحانه.

يدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات و يقصد المتكلّم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الذي نسميه الكلام النفسي».[١]

وقال الفضل بن روزبهان في ردّه على العلاّمة في كتاب نهج الحق، :«إذا أراد المتكلّم بالكلام، فهل يفهم من ذاته أنّه يزور ويرتّب المعاني فيعزم على التكلّم بها، كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فانّه يرتّب معاني و أشياء و يقول في نفسه سأتكلّم بهذا؟ فالمنصف يجد في نفسه هذا البتّة».[٢]

وما ذكره القوشجي وابن روزبهان أوضح ما قيل في تفسير الكلام النفسي، و أمّا غيرهما فقد تحدثوا عنه فلم يأتوا بشيء واضح.

نقد النظرية

لا يخفى أنّ ما ذكروه لا يفيد شيئاً، فإنّ ترتيب المعاني في الذهن لا يقتضي أكثر من تصوّرها قبل النطق، فلو كان المعنىٰ من مقولة الإخبار، فيرجع الكلام النفسي إلى صفة العلم بالمعنى، مع أنّهم يريدون أن يثبتوا وصفاً غيره، و يسمّونه بالكلام النفسي. و إن كان من مقولة الإنشاء، فالموجود في الذهن هو الإرادة والكراهة في مورد الأمر و النهي أو مقدّماتهما كتصوّر المرجّحات والتصديق بها، و ليس هناك شيء آخر وراءهما و وراء مقدّماتهما نسمّيه بالطلب النفسي، كما لا يخفى.

استدلالهم على وجود الكلام النفسي في مورد الإخبار

إذا وقفت على مقصودهم من الكلام النفسي، يقع الكلام في استدلالهم على وجوده في الإخبار ـ و هو غير العلم فيه، وفي الإنشاء ـ و هو غير الإرادة والكراهة

١ . شرح التجريد للقوشجي، ص ٤٢٠.

٢ . المحقق الشيخ محمد حسين المظفر: دلائل الصدق:١/١٤٦.

ـ فيه. و إليک نقل دلائلهم في المجالين من دون خلط أحدهما بالآخر.

استدل السيدالشريف شارح المواقف، وتبعه الفضل بن روزبهان على أنّ الكلام النفسي غير العلم في الإخبار، بأنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه. فالإخبار عن الشيء، غير العلم به.

يلاحظ عليه: أنّ مقصود المخالف من رجوع الكلام النفسي إلى العلم، هو رجوعه إلى التصوّر دون التصديق. فالمخبر الشاكّ يتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، ثمّ يخبر. وهذا من أقسام العلم بمعنى التصوّر ، و إن لم يكن التصديق موجوداً، فالمستدلّ لم يفرق بين العلم بمعنى التصوّر و العلم بمعنى التصديق، فجعل عدم التصديق دليلاً على انتفاء العلم مطلقاً، تصوّراً كان أم تصديقاً.

وبالجملة : إنّ الموجود في الجملة الخبرية لا يخرج عن إطار العلم، إذ هي مشتملة على تصوّر مفرداتها ومعانيها، وهيئاتها و معانيها، والتصديق بمطابقتها للواقع، و كلّها من مقولة العلم، الأعم من التصوّر والتصديق. و المستدل خلط العلم الذي هو المقسم للتصور والتصديق والعلم بمعنى التصديق الجازم الذي هو قسم من مطلق العلم والإخبارات: مفرداتها وقضاياها و نسبها كلّها من مقولة العلم، غاية الأمر أنّها إذا كانت مقترنة بالجزم و اليقين، تتحقّق جميع عناصر العلم من التصوّر والتصديق، ولا تنحصر بالتصوّر.

استدلالهم على الكلام النفسي في مورد الإنشاء

استدلّت الأشاعرة على وجود الكلام النفسي المعبّر عنه بالطلب في الجمل الإنشائية بوجوه:

الأوّل: ما ذكره شارح المواقف من أنّ الرجل قد يأمر بما لا يريده، كأمره للاختبار، فهنا طلب ولا إرادة.

والجواب عنه واضح، فانّ الأوامر الاختبارية على قسمين: قسم تتعلّق الإرادة فيه بنفس المقدّمة و إن كان نفس الفعل غير مراد. كما في الأمر بذبح إسماعيل، فانّ المقصود هوتزكية إبراهيم بهذا العمل حيث يؤثر رضا ربّه على عواطفه النفسانية، وهو يحصل بالتهيّؤ للعمل، بالإتيان بالمقدّمات.

ولذلك لمّا أتى بها إبراهيم، أوحى اللّه إليه: ﴿**قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا**﴾. [١] وقسم تتعلق الإرادة فيه بنفس الإنشاء، دون المقدّمة و ذيها كما في أمر الوالد، ولده بالأمر، حتى يجرّبه هل هو يستطيع للأمر أو لا. وفي كلا القسمين لاينفكّ الطلب عن الإرادة.

الثاني: أنّ العصاة والكفّار مكلّفون بما كلّف 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 يدلّ على تغاير الإرادة والطلب أوّلاً، ووجود صفة أُخرى في ذاته غير الإرادة.

وحاصل الاستدلال: أنّ الأمر في مورد العصاة والكفّار لا يخلو من حالتين:

١ـ إمّا أن تكون هناك إرادة من اللّه بالنسبة إليهما.

٢ـ أو لا تكون إرادة منه إليهما.

فعلى الأوّل يكون هؤلاء مكلّفين لكن يلزم تفكيك المراد من الإرادة، بشهادة المخالفة.

و على الثاني، يلزم عدم كونهم مكلّفين، فلا يصحّ العقاب.

وأجاب عنه المعتزلة بأنّ إرادته سبحانه إنّما لا تنفك لو تعلّقت بفعل نفسه، قال سبحانه: ﴿**إِنَّمٰا أَمْرُهُ إِذٰا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ [٢] لا ما إذا تعلّقت بفعل الغير المطلوب منه، صدوره عنه عن حرّية واختيار، فلا محالة يكون الفعل

---

١. الصافات:١٠٥.

٢. يس:٨٢.

مسبوقاً باختيار العبد و انتخابه، وعندئذ يتوسّط بين إرادته سبحانه و نفس الفعل، انتخاب العبد واختياره و إرادته، فإن أراد العبد، يتحقّق الفعل، وإن لم يرد، لم يتحقّق و هذا ما يسمّى بالإرادة التشريعية.

فإذا توافقتا فلابدّ من الإطاعة و الإيمان و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.[١]

يلاحظ عليه: أنّ تعلّق الإرادة بفعل الغير لا معنى له، فانّها إنّما تتعلّق بالأفعال الواقعة تحت اختيار المريد. و ما يقع تحت اختياره، إنّما هو أفعال نفسه، لا أفعال الغير، فتفسير الإرادة التشريعية بتعلّق الطلب بفعل العباد ممّا لا أساس له، بل الإرادة، تكوينية كانت أو تشريعية، تتعلّق بفعل نفسه سبحانه، غاية الأمر تارة يكون المتعلّق إيجاد شيء في الخارج و في صحيفة التكوين، و أُخرى يكون المتعلّق نفس الإنشاء والبعث، و الكلّ فعل له سبحانه، و ليست الإرادة في كلا القسمين منفكّة عن المراد، غير أنّ المراد في الأُولى هو الإيجاد، وفي الثانية هو البعث الإنشائي والمراد في كلا القسمين متحقّق.

وبذلک يتّضح الجواب عن استدلال الأشاعرة من أنّه لولا التعدّد والتغاير للزم إمّا أن لا تكون في مورد العصاة والكفّار إرادة فيلزم عدم كونهما مكلّفين أو تكون إرادة فيلزم انفكاک الإرادة عن المراد. فانّا نختار الشق الثاني، ولا يلزم التفكيک، لأنّ متعلّق الإرادة في التشريعية هو البعث الإنشائي، و هو محقّق، لا تحريک العبد تكويناً، نعم أراد تحريكه عن اختيار ه، فإن امتثل حصل المطلوب، وإن لم يمتثل حصل المطلوب الآخر، وهو إتمام الحجّة.

والفرق بين الجوابين[٢] واضح بعد اشتراكهما في كون الكفّار والعصاة مكلّفين لكن الإرادة عند المعتزلة على قسمين: قسم تتعلّق بفعل النفس ولا تنفكّ هذه

١. كفاية الأُصول: ٩٩/١، والجواب للمعتزلة.

٢. جواب المعتزلة ، وجوابنا عن استدلال الأشاعرة.

الإرادة عن المراد، و قسم تتعلّق بفعل الغير (كما في مورد الكفّار والعصاة) فربّما تنفكّ عنه و أمّا على المختار فللإرادة قسم واحد و هو أنّها تتعلّق بفعل النفس أي فعل المريدو هي دائماً لا تنفكّ عن المراد و في موردهما تعلّقت الإرادة بالبعث و هو غير منفكّ عنها لا صدور الفعل عنهما.

الثالث: ما ذكره الفضل بن روزبهان، قال: إنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلّم من قامت به صفة التكلّم، و خالق الكلام لا يقال إنّه متكلّم، كما أنّ خالق الذوق لا يقال إنّه ذائق،، فيجب أن يكون كلامه قائماً بنفسه و ذاته، و ليس هو إلاّ الكلام النفسي.[1]

يلاحظ عليه: أنّه مبني على أنّ الهيئة موضوعة للدلالة على القيام الحلولي وعلى ذلك فلابدّ أن يكون الكلام حالاً في ذاته. و بما أنّ الأصوات والحروف غير قابلة للحلول، فلابدّ أن يكون اتّصافه بالتكلّم على نحوالكلام النفسي، أي المعاني القائمة بذاته.

و لكنّه مردود، لأنّها موضوعة على قيام المبدأ بالذات بنحو من الأنحاء، والقيام قد يكون على نحو الصدور والإيجاد كما في الضارب، و قد يكون على نحو الحلول كالحيّ والميّت، و قد يكون لأجل الممارسة بالمبدأكالتمّار لبائع التمر واللبّان لبائع اللبن. و ليس صدق المشتقّات بإحدى هذه الملابسات، قياسياً، فربّ مشتق يستعمل مع مناسبة ولا يستعمل آخر معها، و لأجل ذلك يصدق عليه سبحانه: المتكلّم، بملابسة الإيجاد، ولا يصدق عليه الذائق، بهذه الملابسة مع كونه خالقاً للذوق، ولا يصدق عليه القائم والساكن باعتبار إيجاد القيام والسكون في غيره.

---

١ . المحقق الشيخ محمد حسين المظفر: دلائل الصدق:١٤٧/١ . اعلم أنّ الأدلة السابقة كانت مسوقة لبيان تعدّد الطلب و الإرادة، بخلاف هذا الدليل و ما بعده، فانّهما مركّزان على أن تتبيّن كيفية تكلّمه وأنّه ليس إلاّ النفسي. و ليس له صلة بوحدة الطلب والإرادة.

و يمكن أن يقال: إنّ اختلاف المبادئ من حيث التعدية و اللزوم يوجب صدق بعض المشتقّات عليه دون بعض. فما كان منها متعدّياً، يكفي فيه الإيجاد والصدور، ويستند إليه سبحانه، كالقابض والباسط والمتكلّم. و ما كان من قبيل اللازم، يشترط فيه الحلول، فلا يطلق عليه سبحانه، كالنائم والذائق والقائم.

أضف إليه النقض بتكليمه سبحانه موسى فانّه يصدق عليه أنّه متكلّم في هذه المرحلة بإيجاده الأصوات والحروف في الشجرة والجبل، فكيف لا يصحّ إطلاق هذا الاسم أو الوصف عليه بملابسة الإيجاد.

الرابع: أنّ الكلام كما يصحّ إطلاقه على الكلام اللفظي كذلك يصحّ إطلاقه على الكلام الموجود في النفس كما في قوله سبحانه: ﴿**وَ أَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُور**﴾.[1] فأطلق «القول» على الموجود في الذهن. و قوله: ﴿**إِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ**﴾.[2]

والإجابة عن هذا الاستدلال واضحة، فالآية الثانية راجعة إلى نيّة السوء كما عليه المفسّرون، و لاصلة لها بالكلام، و إطلاق القول في الآية الأولىٰ على الموجود في الضمير من باب العناية، فانّ القول من التقوّل باللسان فلا يطلق على الصورة المتصوّرة، وهذا نظير ما يقال: إنّ في نفسي كلاماً، أو أنّ قلبي كتاب كتبت فيه الأسرار، إلى غير ذلك.

والحاصل: ماذا يعنى الأشاعرة من الكلام النفسي؟ أيريدون المعاني المنتظمة في النفس التي يعبّر عنها بالألفاظ، فهي إمّا تصوّر، أو تصديق، أو إرادة أو كراهة، و الجميع لا تخرج عن مقولة العلم و الإرادة و الكراهة. وهم يدّعون أنّ الكلام النفسي وراءها. أم يريدون الألفاظ الذهنية المطابقة للألفاظ الخارجية فهي أيضاً من الصور الذهنية الداخلة تحت مقولة العلم.

---

١. الملک:١٣.

٢. البقرة:٢٨٤.

إلى هنا اتضح انّ تفسير وصفه سبحانه بالمتكلّم، بجعله صفة ذاتية، غير معقول، وأنّ ما ذكره المحقّق الطوسي من أنّ الكلام النفسي غير معقول، ومثله صاحب القوانين، واضح جدّاً.

إلى هنا تبيّنت عدّة أُمور:

١. المراد من الكلام النفسي.

٢. دلائل الأشاعرة عليه.

٣. فساد تلك الأدلّة.

وحدة الطلب والإرادة و تعدّدهما عند غير الأشاعرة

إذا علمت بطلان الكلام النفسي فلنرجع إلى وحدة مفهومي الطلب والإرادة أو تعدّدهما مع غضّ النظر عن الكلام النفسي، إذ على القول به يكون الطلب غير الإرادة قطعاً، و إلاّ لم يتحقّق الكلام النفسي. وعلى ذلك القول فانّ مصداق الطلب، هو الكلام النفسي، و مفاد الأمر هو الإرادة. وأمّا عند غيرهم فالمعروف عند الكثير من الأُصوليين هواتّحادهما. و إن كان الحقّ خلافه كما سيتضح.

فنقول: ذهب المحقّق الخراساني إلى اتّحادهما في المراحل الثلاث أعني:

اتّحادهما مفهوماً، و إنشاءً و خارجاً.

والبحث على الأوّل لغوي أي أنّ ما وضع له لفظ الطلب هو الذي وضع له لفظ الإرادة فيصير الكلام في ترادفهما، كالكلام في ترادف لفظي الإنسان والبشر.وعلى الثاني أُصولي، أي المنشأ بلفظ «افعل» هو الطلب الانشائى والإرادة الإنشائية. وعلى الثالث عقلي، أي انّ المصداق للطلب الحقيقي في النفس هو مصداق الإرادة، و أنّ ما هو بالحمل الشائع طلب، هو أيضاً بالحمل الشائع إرادة.

و لما اختار وحدتهما في جميع المراحل، زعم انصراف الطلب إلى الإنشائي، و انصراف الإرادة إلى الحقيقية.

ثمّ زعم أنّه يتحقّق، بذلک، الإصلاح بين الطرفين، و أنّ القائل بالتغاير، يريد تغاير الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية ، والقائل بالاتّحاد، يريد عينيتهما مفهوماً، وإنشاءً، و خارجاً، هذا كلامه.[1]

نقد اتحادهما في المراحل الثلاث

أمّا المرحلة الأُولى: أي وحدتهما مفهوماً فيرد عليها أنّ ادّعاء وحدة الطلب والإرادة مفهوماً، و أنّ المتبادر من أحدهما هو المفهوم من الآخر، غيرتام، بدليل أنّه لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر، فلا يقال مكان: ﴿**يريد اللّه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ : «إنّ اللّه يطلب منكم اليسر و لا يطلب منكم العسر»، ولا مكان: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»: «إرادة العلم فريضة على كلّ مسلم»، كما لا يصحّ وضع الإرادة مكان الطلب في قولک: «فاطلب الرزق لعيالک» و هذا يكشف عن أنّ الموضوع له فيهما مختلف،وأنّ بينهما فرقين:

١ـ أنّ الإرادة تستعمل فيما إذا كان المراد قريب الحصول غير محتاج إلى مقدّمات كثيرة، بخلاف الطلب فانّه السعي الذي يتوقّف على مقدّمات وحركات كثيرة توصل الإنسان إلى المقصد.

٢ـ أنّ الإرادة أمر قلبي جوانحي، والطلب أمر خارجي جوارحي.

أمّا المرحلة الثانية: فيرد عليها: أنّ وحدتهما إنشاءً، غير تام من أصله. فانّ الإرادة من الصفات النفسانية الحقيقية، غير قابلة للإنشاء، فانّ الأُمور الحقيقية والانتزاعية غير قابلة للإنشاء و إنّما الصالح له هي الأُمور الاعتبارية.

توضيح ذلک: إنّ الإرادة الحقيقية من الأُمور التكوينية التي لا تقبل الجعل

١ . لاحظ جملة كلامه في كفاية الأُ صول:١/٩٥ـ٩٦.

الإنشائى كسائر الأُمور الحقيقية و انّما القابل له، هو الأُمور الاعتبارية التي لا واقع لها سوى اعتبار المعتبر، ككون زيد رئيساً للعائلة أو للجمعية، أو كونه زوجاً لهند، أو مالكاً لما اصطاده من البحر وعلى ذلک فالإرادة الحقيقية الظاهرة في لوح النفس التي تتحقق بعد تحقّق مباديها، لا تقبل الجعل و إنّما تتبّع في الوجود مبادئها فإن كانت موجودة تتحقق بعدها و إلاّفلا.

فإن قلت: ليس المقصود ، جعل الفرد الحقيقي من الإرادة، حتّى يقال إنّها تتبّع وجود مقدّماتها في لوح النفس و إنّما المقصود، جعل مصداق لها في عالم الاعتبار، كما هو الحال في جميع الأُمور الاعتبارية فانّها ليست إلاّ جعل مثال ومصداق اعتباري لأُمور تكوينية، كما هو الحال في المسألتين الماضيتين، فانّ الرأس التكويني الذي يدبّر البدن لا يقبل الإنشاء. نعم الفرد الاعتباري منه يقبله كما في رئيس العائلة والجمعية، فبما أنّه يدبّر أمرهما، كان بمنزلة الرأس فهو رأس اعتباري، و مثله مالكية الإنسان، لما اصطاده من البحر أو جنت يداه من الأشجار، فهو يملكه ، كما يملک يده و رجله، و بصره و سمعه مالكية تكوينية فالمجعول هو مثال التكوين لا نفسه.

قلت: ما ذكرته صحيح لا غبار عليه فانّ إيجاد مثال للإرادة في عالم الاعتبار، وإن كان ممكناً ـ فانّ الاعتبار على ما قلناه هو إيجاد مثال للتكوين في عالم الاعتبار ـ لكنّه بعيد في هذا المقام و ذلک لأنّ الأُمور الاعتبارية أُمور عرفية، و ترجع حقيقتها إلى جعل مثال للأمر التكويني الملموس كالزوجية والملكية وغيرهما من الصفات الموجودة في الأعيان الخارجية، فيتخيّل العقلاء مثالاً لها في الأُمور الاجتماعية، كاعتبار الزوجية بين الزوجين، والمالكية بين الإنسان و ما اكتسبه.وأمّا الأُمور النفسانية الحقيقية البعيدة عن الحس، القائمة بالنفس فلا تمسّ الحاجة فيها إلى جعل فرد اعتباري يسمّى بالإرادة الإنشائية أو بالترجّي والتمني الإنشائيين بل غاية ما يطلبه العقلاء هو إظهارها.

وأمّا الطلب فلا مانع في تصوير فرد إنشائي له و ذلک للفرق الواضح بين الإرادة والطلب فانّ الأولى اسم لأمر جانحيّ مغمور في النفس فلا يصلح لأن يجعل له مثال و هذا بخلاف الطلب فإنّه اسم لعمل خارجي فبما أنّه من الأُمور الجوارحية لا الجوانحية كما هو الظاهر من استعمالاته، (في مثل قولک:«طلبت زيداً فما وجدته»، «طلبت ضالتي» أو «طالبته» أو «أُطلب لي من فلان شيئاً)» فيصحّ جعل مثال اعتباري له في مقام المحاورة، وجعل فرد اعتباري في مقابل الفرد الخارجي فكانَ أمر المولى، بمنزلة طلبه بيده ورجله و سعيه وراء حاجته.

مثلاً: الإنسان قد يطلب خروج زيد من بيته فتارة يقوم به بالتكوين فيخرجه بيده و أُخرى ينشيء مثالاً للطلب الخارجي في عالم الاعتبار، فتكون الإشارة باليد أو الحاجب، أو الكتابة أوالتلفّظ بالأمر، قائمة مقام الطلب التكويني.

و بذلک يتضح أنّ الإرادة الإنشائية لا واقعية لها. وأمّا الطلب فله وجود تكويني ووجود إنشائي. ومعه كيف يمكن أن يقال إنّهما متّحدان في مقام الإنشاء. مع أنّه ليس للإرادة إلاّفرد تكويني فقط.

وأمّا المرحلة الثالثة: أي عدم اتّحادهما مصداقاً فقد اتضح ممّا قلناه من أنّ الطلب من الأُمور القائمة بالجوارح، والإرادة من الأُمور القائمة بالجوانح، فظرف وجودهما مختلفة، فلا وجه للاتّحاد.

وبذلک تبيّن أنّ الحقّ مغايرة الطلب للإرادة ، ولكن المغايرة ليست بمعنى تصحيح مقالة الأشعري من القول بالكلام النفسي، بل الكلام النفسي باطل، و إن كانت المغايرة بين الإرادة و الطلب، صحيحة على ما عرفت.

أضف إلى ذلک: أنّ إرجاع النزاع القائم على قدم و سابق، طوال قرون، إلى النزاع اللفظي من أعجب العجائب، كيف و فيهم المفكّرون الواقفون على أنّ الطلب الإنشائي غير الإرادة الحقيقية النفسانية.

إنّ جنوح الأشعري إلى مغايرة الطلب للإرادة لم يكن إلاّلأجل إصلاح عقيدة أهل الحديث بقدم القرآن و أنّ التكلّم وصف ذاتي له سبحانه، قديم مثل سائر الصفات، و هو غير العلم و الإرادة. و لمّا كان القول بذلك بظاهره باطلاً بالبداهة لأنّ القرآن كلمات و حروف و أصوات وهي كلّها أُمور تدريجية، حادثة بالذات، ذهب الشيخ الأشعري إلى تصحيح القول بقدم كلامه باختراع الكلام النفسي أو بأخذه من الكُلاّبيين[1]، في مقابل الكلام اللفظي، فقال بحدوث اللفظي، وقدم النفسي، و هو غير العلم في الإخبار وغير الإرادة والكراهة في الإنشاء، لأنّ المفروض أنّ التكلم وصف له وراء كونه مريداً وعالماً فلابدّأن يكون غيرهما، و لأجل إفهام أنّ وراء الإرادة شيء في الإنشاء، التجأ إلى القول بمغايرة الطلب للإرادة، و لما لم يجد اسماً خاصاً له في الإخبار، ولا في النواهي ولا في سائر أقسام الإنشاء من التمنّي والترجّي والاستفهام، اكتفى منها بالكلام النفسي. فتصوير مثل هذا النزاع لفظياً، عجيب جدّاً، منشؤه عدم الرجوع إلى مظانّ المسألة في كتب القوم.

ما معنى كونه متكلّماً

قد عرفت مذهب الأشاعرة و المعتزلة في معنى كونه تعالى متكلّماً، ولا بدّ من

---

١ . ابن كلاب من نابتة الحشوية و هو عبد اللّه بن محمد بن كُلاّب القطّان و له مع عباد بن سلمان مناظرات و كان يقول: إنّ كلام اللّه هو اللّه، و كان عباد يقول: إنّه نصراني بهذا القول، قال أبو العباس البغوي دخلنا على «فثيون» النصراني و كان دار الروم بالجانب الغربي فجرى الحديث إلى ان سألته عن ابن كلاب فقال: رحم اللّه عبد اللّه كان يجيئني فيجلس تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة، وعنّي أخذ هذا القول ولو عاش لنصّرنا المسلمين (الفهرست لابن النديم:٢٣٠).

و من يعلم أنّ غائلة كون التكلم من صفات الذات أو من الفعل قد تسرّب إلى المسلمين من النصرانيين و العامل له هو عبداللّه بن كلاب.

والعجب انّ ابن النديم ذكر أبا الحسن الأشعري و تلميذيه « الدمياني» و «حمويه» بعد ابن كُلاّب مشعراً بوجود الصلة بين الرجلين في التفكر و الرأي.

إكمال البحث ببيان مذهب أهل الحقّ، فنقول:

لا شكّ أنّ الكلام هو المؤلَّف من الألفاظ، الصادر عن المتكلّم، القائم بـه، الحـاصل مـن تـموّج الهـواء واهتزازه، بحيث إذا زال التموّج، زال الكلام.

لكن الإنسان الاجتماعي توسع في إطلاقه، فأطلق الكلام على الخـطبة المـنقولةوالشـعر المـروي عـن شخص، فيقول إنّه كلام علي عليه السلام و إنّه شعر «لبيد» ، مع أنّ كلامه الحقيقي زال مع زوال التموّج والاهتزاز، و ما هذا إلاّ من باب التوسّع في الإطلاق و مشاهدة ترتّب أثر الكلام الواقعي على المنقول الثاني، و يكفي ذلک في التوسّع.

ثمّ لمّا كان الأثر الحقيقي للكلام هو إنباؤه عن ما يقوم في ذهن المتكلّم من الأسرار والمعاني، فلوترتّب ذاک الأثر على غير الكلام ، صحّ إطلاق الكلام عليه حقيقة. مثلاً انّ المعلول، من حيث إنّه يكشف عن كمال علّته و قدرتها وعلمها، فهو كلام، كاشف عمّا في العلة من القدرة و الكمال، غير أنّ دلالة الألفاظ عـلى المـراد اعتبارية، ودلالة المعلول على ما عليه العلة من الكمال تكوينية.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ وصفه سبحانه بالكلام يقع في مرحلتين:

الأُولى: إذا أراد سبحانه أن يكلّم شخصاً من أنبيائه، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوسىٰ تَكليماً**﴾ [1] فطريقة ما أشار إليه سبحانه في آخر سورة الشورى بقوله: ﴿**وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾. [2] والوحي هو الصوت الخفي الذي يسمعه الموحىٰ إليه ولا يسمعه غيره. والمراد من ﴿**وراء حجاب**﴾ ما إذا سمع الكلام مع عدم رؤيـة المـتكلّم كـتكلّمه سبحانه مع موسى في الطور، والمراد من الثالث إرسال الملک إلى الناس أو انباء الرسول الناس.

---

۱. النساء:۱۶۴.

۲. الشورى: ۵۱

فلو كان المراد من وصفه تعالى بالتكلّم ، تكلّمه مع فرد أو أفراد، فهذه هي الطرق المعيّنة في القرآن.

الثانية: إذا أردنا وصفه بالكلام على وجه الإطلاق ، فالعالم كلّه كلام له، قال سبحانه: ﴿**قُلْ لَوْ كٰانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنٰا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾ [١] وقال سبحانه: ﴿**وَ لَوْ أَنَّ مٰا فِي الْأَرضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مٰا نَفِدَتْ كَلِماتُ اللّٰـهِ إِنَّ اللّٰـهَ عَـزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [٢] وقال سبحانه في المسيح: ﴿**إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى بنُ مَرْيَمَ**﴾. [٣]

وقال أمير المؤمنين عليه السلام يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه، أنشأه» [٤] ونقل عنه عليه السلام قوله:

وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر

إلى هنا تبيّنت عدّة أُمور:

١ـ ما هوالمراد من الكلام النفسي.

٢ـ ما هي دلائل الأشاعرة عليه.

٣ـ فساد تلك الأدلة.

٤ـ اختلاف مفهومي الطلب والإرادة ، من دون أن يعنى تصحيح الكلام النفسي.

٥ـ ما معنى كونه تعالى متكلّماً؟

بقي هنا الإشارة إلى أنّ محلّ النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، في قدم كلامه أو حدوثه ناش عن أنّ هذا الوصف هل هو وصف ذاتي أو وصف فعلي، فالأشاعرة

---

١ . الكهف:١٠٩.

٢ . لقمان:٢٧.

٣ . آل عمر ان:٤٥.

٤ . نهج البلاغة: الخطبة ١٨١، طبعة عبده.

على الأوّل والمعتزلة على الثاني. و لأجل ذلک التجأت الأشاعرة إلى القول بثبوت صفة في ذاته سبحانه وراء العلم و الإرادة، سمّتها في الإنشائيات بالطلب، و في غيرها بالكلام النفسي، و ربّما يطلق الثاني على الإنشائيات والإخباريات جميعاً.

وبذلک اتّضح أنّ النزاع في اتّحاد مفهومي الطلب والإرادة ليس لغوياً، كما يتنازع في وحدة مفهومي البشر والإنسان، بل أنّ وراءه هدفاً آخر و هو أنّه هل توجد هناک صفة وراء الإرادة و العلم في ذاته سبحانه، تسمّى بالطلب تارة، و بالكلام النفسي أُخرى، أو لا؟

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فسر الإرادة التشريعية بالعلم بالمصلحة، و من جانب آخر قال بتعلّق إرادته التكوينية بأفعال العباد، غاية الأمر أنّه إذا وافقت إرادته التكوينية مع التشريعية يختار العبد الطاعة و إلاّ العصيان.

وعند ذاک أورد على نفسه بوجهين:

١ـ إذا كان الكفر والعصيان والطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تتخلف عن المراد فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار.

فأجاب عنه بأنّه تعلّقت إرادته على صدورها عن العبد عن اختياره و لو لم يصدر كذلک، تخلفت الإرادة عن المراد.

و لو كان ﷺ مقتصراً على هذا الحدّ ـ لكان خيراً له لكنّه أورد إشكالاً ثانياً و لم يستطع على حلّه و حاصله:

أنّ الكفر والعصيان مسبوقين بإرادة العبد، لكنّها منتهية إلى إرادته سبحانه الأزلية فيعود الإشكال.

فأجاب عنه بمالا يليق بساحته و حاصله: أنّ إرادة الكافر والعاصي تابعة للشقاء الذاتي، مستدلاً بما روي من أنّ الشقي شقي في بطن أُمّه.[1]

١. كفاية الأُصول:١/٩٩ـ ١٠٠.

و لمّا كان ما ذكره، غير حاسم للإشكال بل مؤكّداً له قام غير واحد من المحقّقين بعده بالبحث عن الجبر والاختيار وأفرده بعضهم بالتأليف و نحن أيضاً نقتفي إثرهم و إن لم نكن منهم ـ لكن أحبّ الصالحين و لست منهم ـ فنطرح مسألة الجبر والاختيار على طاولة التحقيق بإذنه سبحانه و لمّا صار البحث طويل الذيل مترامي الأطراف أفردناه بالتدوين.

***

الفصل الثاني:

في صيغة الأمر وفيه مباحث

المبحث الأوّل

ما هو معنى صيغة «افعل»

لا شكّ أنّ صيغة الأمر استعملت في اللغة في معان، كالتمنّي والترجّي والتهديد والتعجيز و التسخير و غير ذلک، إنّما الكلام في تعيين ما وضعت له الصيغة.

فذهب المحقّق الخراساني إلى أنّها موضوعة لإنشاء الطلب، غاية الأمر أنّ الداعي يختلف، فتارة يكون هو البعث والتحريک الحقيقي، و أُخرى يكون غيره، فيكون حقيقة في الأوّل و مجازاً في الثاني.[1]

ولا يخفى ما في كلامه من المناقشة:

أمّا أوّلاً: فانّ الظاهر أنّ الصيغة موضوعة لإنشاء البعث، كما أنّ النهي موضوع لإنشاء الزجر، و يدلُّ على ذلک، ما ربّما يقوم مكان الصيغة في غير مواقع التكلّم. فانّ إشارة المولى إلى العبد بالخروج من البيت ليس إلاّ بعثاً له نحو المأمور به، و يقوم مقام: «اذهب»، أو «اخرج» و مثله إغراء جوارح الطير، و الكلاب المعلَّمة و غـيرها لعمل الصيد وغيره، غير أنّ البعث في الإنسان باللفظ غالباً، و في غيره بالحركات والإشارات و الأصوات. فلو قال مكان إنشاء الطلب: إنشاء البعث لكان أولى، اللّهمّ إلاّ أن يكون مراده من الطلب هو البعث الإنشائي كما

---

١. كفاية الأُصول: ١٠٢/١.

هو غير بعيد.

وثانياً: فانّه لو كان المستعمل فيه مطلقاً هو الطلب الإنشائي و كان التفاوت في المبادئ والدواعي، للزم أن يكون استعماله فيه بدواع أُخر، على خلاف الوضع، لا استعمالاً لها في غير الموضوع له ليكون مجازاً و ذلک لأنّ المجاز عند المحقّق الخراساني عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له و المفروض في كلامه أنّ الصيغة مستعملة في كلتا الصورتين فيما وضع له و إنّما الاختلاف في الدواعي، و من المعلوم، أنّ الدواعي ليست داخلة في الموضوع له حتّى توجب المجازيّة، فبما أنّ المستعمل فيه في كلا الموردين واحد، فلا يوصف الاستعمال بالمجازية.

نعم لازم مختاره أن يكون استعمال صيغة الأمر في غير إنشاء الطلب، غلطاً، و ذلک لأنّ الواضع وضعها على إنشاء الطلب و شرط في مقام الوضع أن يكون الداعي للاستعمال، هو تحريک العبد نحو المطلوب فإذا استعملها مجرّدة عن هذا الداعي، يكون الاستعمال على خلاف شرطه فيكون غلطاً.

نظيره استعمال الحرف في المعنى الاسمي و بالعكس فانّ الموضوع في كلا اللفظين ـ حسب مختار المحقّق الخراساني ـ واحد إلاّ أنّ الواضع شرط استعمال الحرف في المعنى الآلي، و الاسم في المعنى الاسمي لكن التخلّف يوجب غلطيّة الاستعمال لا مجازيّته كما لا يخفى.

نعم على ما هو المختار عندنا في معنى المجاز، يمكن عدّ استعمال الصيغة في موارد الترجّي والتمني وغيرهما كالتهديد والتعجيز، مجازاً لأنّ المجاز ـ كما أوضحناه ـ كون اللفظ مستعملاً في ما وضع له ليكون وسيلة لإرادة غير ما وضع له بعناية وادّعاء.فعندئذ يكون اللفظ مستعملاً في إنشاء البعث ليكون جسراً إلى تفهيم التمني كما في قوله:

ألا أيّها الليل الطويلُ ألا انجلي بصبحٍ و ما الإصباحُ منک بأمثل

أو التعجيز كما في قوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ...**﴾.[1] نعم فرق بين التمني و التعجيز فالأوّل أمر قابل للإنشاء، بخلاف الثاني فلا محالة يكون المنتقل إليه في الأوّل إنشائياً بخلافه في الثاني فانّه يكون أمراً إخبارياً. كما لا يخفى فالتعجيز و الإقدار من الأُمور التكوينية غير القابلة للإنشاء، و الآية لا تهدف إلى إنشاء التعجيز بل تخبر عنه.

وثالثاً: أنّ الفرق فيما تستعمل الصيغة بداعي التحريک نحو المطلوب وما يستعمل بداعي آخر كالتعجيز والتهديد، ليس منحصراً في اختلاف الدواعي ـ كما هو ظاهر كلامه ـ بل هناک فرق آخر و هو ـ اختلاف متعلّق الإرادة الجديّة فيهما بعد اشتراكهما في وحدة الإرادة الاستعمالية ففي القسم الأوّل، يكون متعلّق الإرادتين واحداً، وفي الثاني يكون متعلّقهما مختلفاً. فلو تعلّقت الإرادة الجديّة بنفس ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية، يكون الاستعمال حقيقياً، و إلاّ يصير مجازياً.

فتلخّص أنّ الفرق بين المختار، و مختار المحقّق الخراساني من وجوه:

الأوّل: إنّ الصيغة على المختار، حسب ما تعطيه الأشباه و النظائر، موضوعة لإنشاء البعث، دون إنشاء الطلب.

الثاني: أنّ استعمالها في مورد التمنّي والترجّي مجاز على المختار، و على خلاف الوضع على مبناه.

الثالث: إنّ التفاوت بين استعمالها في إنشاء

---

١. البقرة:٢٣.

البعث واستعمالها في موارد الترجّي والتمنّي لا ينحصر في اختلاف الدواعي والبواعث، بل يظهر الاختلاف في متعلّق الإرادتين الاستعمالية والجدّية، فعلى المختار إذا استعملت الصيغة في إنشاء البعث لأجل الدعوة إلى العمل، يكون متعلّق الإرادتين شيئاً واحداً و هو إنشاء البعث. و أمّا إذا استعملت لداعي الترجّي أو التمنّي أو التعجيز يكون متعلّق الإرادة الاستعمالية هو إنشاء البعث، و متعلّق الإرادة الجدّية هو إفادة التمنّي أو الترجّي أو التعجيز.

ثمّ إنّ استعمال صيغ الاستفهام والترجّي و التمنّي في كلامه سبحانه ليست على ظواهرها و إلاّ لاستلزمت الجهل والعجز ، تعالى عن ذلك، و إنّما يستلزم ذلك لو كانت تلك المفاهيم متعلّقة للإرادة الاستعمالية و الجدّية، و أمّا إذا كانت متعلّقة للأُولى دون الثانية و كان الهدف من استعمال تلك الصيغ الانتقال إلى مقاصد أُخر كإفهام محبوبية الحذر في قوله سبحانه: ﴿**لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ .[1]

أو غير ذلك كأخذ الإقرار في قوله: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاٰيَعْلَمُونَ**﴾ [2] فلايلزم شيء من المفاسد.

٢ـ صيغة الأمر

المبحث الثاني

ما هو المتبادر من صيغة الأمر

هل يتبادر من صيغة الأمر،الوجوب، بأحد الوجوه الخمسة الآتية أو لا؟

ويقع الكلام في مقامين:

الأوّل: الكلام في حقيقة الوجوب والندب.

الثاني: هل هناک ما يدلّ على الوجوب بأحد الوجوه الآتية أو لا؟

---

١. التوبة:١٢٢.

٢. الزمر:٢٩.

١ـ الكلام في تفسير حقيقة الوجوب والندب

لا شكّ أنّ الوجوب والندب من أقسام البعث الإنشائي، وإنّما الكلام فيما يحصل به امتياز أحدهما عن الآخر. قيل فيه وجوه:

١ـ إنّهما مشتركان في البعث الإنشائي غير أنّ الوجوب يتميّز عن الندب، بأنّه البعث المنضمّ إليه المنع من الترك، فيكون الندب هو البعث لا معه.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ لو كان المتبادر من الوجوب و الندب أمراً مركّباً مثل ما ذكر، و لكنّه ليس كذلك، بل المتبادر منهما أمر بسيط و هو الحتمية في الأوّل و عدمها في الثاني و إنّما يصل إلى التركيب، العقل بالتعمل و التحليل الفلسفي مع أنّا نراهما متمايزين قبل التحليل،فلابدّ أن يكون ملاك الميز أمراً قبل ذاك التحليل. و سيوافيک بيانه في القول الثالث.

٢ـ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته. فالاستحقاق فصل يميّز الوجوب عن الندب. و الاستحباب هو الطلب غير الموجب له.

يلاحظ عليه: أنّ استحقاق العقوبة و عدمه من آثارهما بعد تحقّقهما، و الكلام في مقوّماتها، و المقوّم يجب أن يكون مقارناً لا متأخّراً.

٣ـ الظاهر أنّ الوجوب والندب يتميزان ثبوتاً و إثباتاً بوجه.

أمّا الثبوت فانّ الوجوب هو البعث المسبوق بالإرادة الشديدة بحيث لا يرضى الآمر بترک المبعوث إليه، و الندب هو البعث المسبوق بإرادة غير شديدة بحيث يرضى الآمر بترک المبعوث إليه. و شدّة الإرادة و ضعفها يتبعان مصالح و غايات، لازمها وجوب الاستيفاء أو عدمه.

و إن شئت قلت: البعث الإنشائي فعل اختياري للنفس، فلابدّ في تحقّقه

من سبق إرادة تكوينية، فهي تختلف شدّة و قوّة حسب اختلاف الغايات والأغراض والمصالح في لزوم إحرازها و عدمه. فالذي يميّز الوجوب عن الندب المشتركين في الطلب، إنّما هو نشؤ الطلب عن الإرادة الشديدة أو الخفيفة.

فإن قلت: الإرادة لا يتصوّر فيها الضعف والشدّة، إذ هي نفس الشوق المؤكّد المحرِّك للعضلات فإذا بلغ الشوقُ إلى هذا الحدّ، فهو إرادة و إلاّ فلا، من غير فرق بين كون إحراز متعلّقاتها أمراً حتمياً أو لا.

قلت: إنّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرات، فاختلاف حركات العضلات في السرعة والبطء يكشف عن اختلاف مراتب الإرادة من حيث الشدّة و القوّة. فهل الإرادة المتعلّقة بانقاذ الولد من الموت مثل الإرادة المتعلّقة بشرب الشاي؟

فإن قلت: إنّ الإرادة من العلل الباعثة إلى الطلب، و المعلول متأخّر عن العلّة بتمام ذاته، ولا يمكن أن يكون صدور المعلول عن علّته، من مقوّماته و مميّزاته.

قلت: هذا لو صحّ فإنّما يصحّ في المعاليل الحقيقية، فانّ المتأخّر لا يمكن أن يتميّز بما هو مقدّم عليه. و أمّا الوجوب والندب اللذان يعدّان من المفاهيم الانتزاعية فلا مانع من تميّزهما بالإرادة السابقة عليهما.

هذا كلّه في امتيازهما حسب الثبوت.

وأمّا امتيازهما حسب الإثبات، فإنّما يحصل بالمقارنات، فإذا كان إنشاء الطلب مقروناً بصوت عال، و حركات خاصّة تدلّ على عدم رضا المولى بتركه، فانّه ينتزع منه الوجوب. و إذا كان مقروناً بما يفيد عكس ذلك، ينتزع منه الندب.[1]

١. إنّ السيد الأُستاذ المحقّق البروجردي ـ قدّس اللّه سرّه ـ اكتفى في مقام التمييز باختلافهما بالمقارنات الذي يرجع إلى التمييز في مقام الإثبات مع أنّ الاختلاف في ذلك المجال، فرع كونه متميّزاً في مقام الثبوت. لاحظ نهاية الأُصول، ص ٨٩ـ ٩١.

إلى هنا تبيّن مفاد الوجوب والندب ثبوتاً و إثباتاً و أنّ التفاوت بينهما ثبوتاً يرجع إلى شدّة الإرادة و ضعفها، و إثباتاً إلى المقارنات الحاكية عن أحدهما.

٢ـ الكلام في دلالة الصيغة على الوجوب بنحو ما

لو تبيّن أحد الأمرين في مقام الإثبات فيُتبع أحدهما بلا كلام. إنّما الكلام إذا لم يتبيّن أحد الأمرين، و كان الكلام مجرّداً عن المقارنات، فالظاهر تبادر الوجوب منه، وعليه سيرة الفقهاء في الفقه إنّما الكلام في منشأ هذا التبادر، هل سببه الدلالة اللفظية، أو الانصراف، أو كونه كاشفاً عند العقلاء عن الإرادة الحتمية أو كونه مقتضى مقدّمات الحكمة، أو أنّه حجّة على الوجوب عند العقل و أنّ الأمر تمام الموضوع عنده لاستحقاق العقوبة عند المخالفة حتّى يظهر خلافه، وجوه:

لا سبيل إلى الأوّل، لما عرفت من أنّ الهيئة وضعت لإنشاء البعث، و هو مشترك بين الوجوب والندب، و أنّ الاختلاف بينهما ثبوتاً بالإرادة الشديدة والخفيفة، و إثباتاً بالمقارنات. و كيف يمكن أن تكون موضوعة للوجوب، أو الندب مع أنّهما ليسا من المداليل اللفظية حتى تدلّ الهيئة على أحدهما بالدلالة اللفظية بل من الأُمور الانتزاعية التي ينتزعها العقل من المقارنات الدالة على شدّة الإرادة و ضعفها، و مع ذلك كيف يمكن أن تدلّ الهيئة على أحدهما بالدلالة اللفظيّة الوضعية؟

أضف إلى ذلك أنّه لو كانت الدلالة مستندة إلى الوضع، لتوقّف استعمالها في الندب على العناية و هي غير محسوسة عند الوقوف على الأوامر الندبية، فلا يصحّ سلب الأمر عنهما.

ولا سبيل إلى الثاني أيضاً ـ و هو انصراف إنشاء البعث إلى الوجوب والطلب الحتمي ـ لأنّ الانصراف إمّا لكثرة الوجود أو لكثرة الاستعمال، و كلاهما موجودان في جانب الندب أيضاً، فلا وجه للانصراف.

وأمّا الثالث، أي كونه كاشفاً عند العقلاء عن الإرادة الحتمية، فغير تام و ذلک أنّ الكشف لا يمكن أن يكون إلاّبملاک و الملاک إمّا كونه موضوعاً للوجوب، أو الانصراف، أو كونه مقتضى مقدّمات الحكمة و الأوّلان غير تامّين كما عرفت و الثالث يعود إلى الوجه الرابع الذي نتلوه عليک.

وأمّا الرابع: و هو كونه بمقتضى مقدّمات الحكمة ـ فهو خيرة المحقّق العراقيﷺ فقد قال ما هذا خلاصته: إنّ مقدّمات الحكمة كما تجري لتبيين سعة موضوع الحكم كذلک يمكن أن تجري لتشخيص أحد مصداقي المفهوم فلو كان لمفهوم الكلام فردان و مصداقان في الخارج و كان أحدهما يستدعي مؤنة في البيان أكثر من الآخر. مثلاً الإرادة الوجوبية تفترق عن الإرادة الندبية بالشدّة ، فيكون ما به الامتياز في الأوّل عين ما به الاشتراک. و أمّا الثانية فهي تفترق عن الوجوبية بالضعف، فما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراک فالإرادة الوجوبية مطلقة من حيث الوجود الذي يكون به الوجوب، بخلاف الإرادة الندبية، فإنّها محدودة بحدّ خاص، به تكون إرادة ندبية. و عليه يكون إطلاق الكلام في مقام الدلالة على الإرادة الخاصة كافياً في الدلالة على كونها وجوبية إذ لا حدّ لها ليفتقر المتكلّم في مقام إفادته إلى بيان ذلک الحدّ، و هذا بخلاف ما لو كانت الإرادة ندبية فانّها محدودة بحدّ خاص ليس من سنخ المحدود، و لهذا يفتقر المتكلّم في مقام بيانه إلى تقييد الكلام بما يدلّ عليه.[1]

يلاحظ عليه: أنّه غير صحيح لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ ما به التفاوت مطلقاً في التشكيک الخاص يرجع إلى ما به الاشتراک ولا محيص عن ذلک فانّ الجمع بين بساطة الوجود، و كونه ذا مراتب تتفاوت بالشدّة و الضعف لا يتحقّق إلاّ بذلک، و إلاّ يلزم التركيب في الوجود و منه تظهر حال الإرادة بناء على تجرّدها و بساطتها ، فما به الاشتراک فيها عين ما به

۱ . بدائع الأفكار :۲۱۴/۱.

الامتياز من غير فرق بين الإرادة الشديدة أو الضعيفة، فالتفكيك بين الإرادتين بما ذكر غفلة عن حقيقة التشكيك فانّ التشكيك الخاص يكون فيه ما به الاشتراك عين ما به الامتياز مطلقاً.

قال الحكيم السبزواري:

بالعام والخاصيّ تشكيك قُسِم إذ هو ما فيه التفاوت علم

إن ما به التفاوت أيضاً غدا فعند ذا خاصيٌّ تشكيك بدا

مثل الزمان إن ما به افترق متّحد بنفس ما به اتفق

وأمّا الثاني، أعني: مقام الإثبات، فكما أنّ الضعف تحتاج إلى البيان، فهكذا الشدّة تحتاج إليه، و إلاّ لزم أن يكون القسمُ عينَ المقسم فإذا كان الوجوبُ والندبُ من أقسام الإرادة المطلقة، فلا يمكن أن يكون الوجوب نفسَ الإرادة، و الندبُ نفسها مع شيء زائد و إلاّ لاتّحد القسم و المقسم. فكلّ من القسمين يمتاز عن المقسم بشيء زائد.

هذا، و يمكن توجيه كلام المحقّق العراقي بما سيوافيك من حمل الأمر على النفسي دون الغيري بتركيز البحث على المنشأ، أعني البعث والطلب، دون الإرادة التي هي ظاهر كلام الأعلام، و يقال: إنّ كلاً من الوجوب والندب و إن كانا مركّبين عند التحليل وفي مقام الثبوت، لكن متلقّى العرف من الوجوب في مقام الإثبات شيء لا يحتاج إلى القيد دون الندب، فالبعث المنشأ بلا قيد، هو الوجوب عرفاً، و المنشأ مع القيد هو الندب، فيكفي في

الوجوب، السكوت، دون الندب.

والحاصل: أنّ هنا فرقاً بين مقام التحليل، و متلقّىٰ العرف من الحكمين، فهما عند التحليل مركّبان يشتركان في جنس و يفترقان بفصل، و أمّا بالنسبة إلى متلقّاه فالوجوب بسيط يكفي فيه البعث مع السكوت عن القيد، بخلاف الندب.

وإن شئت قلت: إنّ القيد في أحدهما عدميّ و في الآخر وجوديّ فيكفي في إفادة القيد في أحدهما السكوت، دون الآخر. فالبعث بلا تجويز الترك هو الوجوب، و الندب هو البعث مع تجويز الترك. فلأجل ذلك، يكفي في الوجوب نفس البعث مع السكوت عن أصل التجويز، بخلاف الندب. هذا في مقام الإثبات ومتلقّي العرف، و إن كان مقام التحليل على خلافه، فإنّ كلّ و احد منهما فيه، يحتاج إلى جنس وفصل، يفصَّل القسم عن المقسم والقسم الآخر، فلاحظ.

ولعلّه إلى ما ذكرنا يشير شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري من أنّ الأمر عند الإطلاق يحمل على الوجوب لأنّ الإرادة المتوجهة إلى الفعل تقتضي وجوده ليس إلاّ، و الندب إنّما يأتي من قبل الإذن في الترك منضمّاً إلى الإرادة المذكورة ، فاحتاج الندب إلى قيد زائد، بخلاف الوجوب فانّه يكفي فيه تحقّق الإرادة و عدم انضمام الرخصة.[1]

فإن أراد ﷺ من كلامه ما ذكرنا من قضاء العرف فنعم الوفاق و إلاّفيرد عليه أنّه إن أراد عدم احتياج الوجوب إلى القيد واحتياج الندب إليه في مقام الثبوت، أي الإرادة الموجودة في الذهن، فكلتا الإرادتين كذلك، لأنّها بسيطة في كلتا المرحلتين. و إن أراد مقام الإثبات، فالكلّ يتميّز عن المقسم بقيد زائد هو لزوم المنع من الترك أو عدمه. فالكلّ يحتاج إلى البيان.

وأمّا الخامس، فهو المذهب الحقّ، أعني: كون مطلق الأمر موضوعاً لوجوب الإطاعة عند العقل، ولاستحقاق العقوبة عند الترك ما لم يحرز الطرف الآخر، أعني: كون الطلب، طلباً ندبياً(وهذا معنى كون الأمر ظاهراً في الوجوب).

وإن شئت قلت: إنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمّن في دائرة المولوية و العبودية، ولا يصحّ الترك بمجرّد احتمال أن يكون طلب الشيء طلباً ندبياً. و هذا ما يعبّر عنه بأنّ أمر المولى يحتاج إلى الجواب، و أنّ الترك لابدّ أن يستند إلى عذر

---

١. درر الأُصول: ١/ ۴٣.

قاطع كما لا يخفى. و هذا معنى كون المتبادر من الأمر هو الوجوب.[١]

فإن قلت: لو صحّ هذا ، للزم وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية الوجوبية، فانّ المقام لا يتجاوز عن كونه محتمل الوجوب، فلزوم حكم العقل بالاحتياط ينافي ما قرّر في محلّه من قبح العقاب بلا بيان، و القائل باللزوم يلزمه أن يحصر البراءة العقلية على المحتمل الصرف من دون وجود خطاب مردّد بين الأمرين.

قلت: إنّ احتمال الوجوب احتمالاً غير مستند إلى التنصيص بالطلب، و التصريح بالبعث إلى مطلوب، يقع مورداً للبراءة العقلية و النقلية بحكم أنّ العقاب على ما لم يبيّن، قبيح، و أنّ ما لا تعلمه الأُمّة مرفوع عنها. و أمّا إذا كان هناك تنصيص و تصريح بالأمر والبعث، فلا يقع مورداً للبراءة،لوجود البيان و هو حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى إلاّ إذا أحرز كونه للندب، و مثل ذلک لا يعدّ مصداقاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مالا يعلمون» لإطباق حكم العقل على أنّ أمر المولى لا يترک بلا جواب.

و إن شئت قلت: وظيفة المولى هي إنشاء البعث وإصدار الأمر، و أمّا بيان أنّه للوجوب أو الندب فهو ليس من وظائفه. بل على العبد السعي، فإن تبيّن له أحدهما عمل على طبق ما تبيّن، و إلاّ عمل على مقتضي حكم العقل و هو أنّ أمر المولى لا يترک بلا جواب.

تتمّة

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،

١. هذا ما اعتمد عليه السيّد المحقّق البروجردي في درسه الشريف، ووافقه صاحب المحاضرات، لاحظ ج٢، ص ١٣٢.

فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر، بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السلام .[۱]

وأجاب عنه في الكفاية بوجهين:

الأوّل: أنّ الاستعمال في الندب وإن كان كثيراً لكن الاستعمال لمّا كان بالقرينة فلا يوجب صيرورته مجازاً مشهوراً.

الثاني: النقض بالعمومات الواردة في لسان الشرع بأنّ كثرة التخصيص، لا يوجب عدم حمله على العموم عند عدم المخصّص.[۲]

وفي كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ مدّعى صاحب المعالم، هو استعمال الأمر في الندب بلا قرينة، حيث كان الأئـمة عليهم السلام ، يستعملون الأمر في الندب بلا قرينة لأجل دعوة الناس إلى المندوبات، و ما ذكره من كون الاستعمال مصحوباً بالقرينة يحتاج إلى الإثبات.

وأمّا الثاني، فلأنّ تخصيص العام لا يوجب كونه مجازاًكما هو مبناه و مبنى المتأخّرين، لأنّ العام مستعمل بالإرادة الاستعمالية في معناه الحقيقي، و التخصيص إنّما يتوجّه على الإرادة الجدّية. و مدار الحقيقة و المجاز هو الإرادة الاستعمالية، و هذا بخلاف استعمال الأمر في الندب فانّه مجاز كما هو المفروض في كلام المعترض و المجيب فقياس هذا بذاک، قياس مع الفارق.

والأولى أن يقال: إنّ الوجوب و الندب ليسا من المداليل اللفظية بل المدلول اللفظي للأمر، هو إنشاء البعث فقط. و أمّا الوجوب والندب فإنّما يستفادان من القرائن الحافّة بالكلام كما أوضحناه، هذا إذا كانت مقترنة به، و أمّا إذا صار الكلام مجرّداً عن القرينة، فقد عرفت أنّ الحاكم بالوجوب و لزوم الطاعة

۱ . المعالم: ۴۸ـ ۴۹، قوله: «فائدة»، الطبعة الحجرية.

۲ . لاحظ كفاية الأُصول: ۷۰، الطبعة الحديثة.

هو العقل، إذ هو الذي يحكم بلزوم إطاعة الأمر ما لم يعلم الإذن في الترك، كما يحكم باستحقاق العقوبة إذا خالفه، كلّ ذلک لأجل لزوم تحصيل المؤمّن في الحياة، و هو يحصل بالإتيان أو بالعلم بالندب. و عند ذلک فالأمر الصادر من المولى، موضوع لوجوب الطاعة، مالم يعلم الخلاف.

و بعبارة أُخرى، أنّ في جميع الأوامر قرينة عامة و هو حكم العقل أو مقتضى الإطلاق على انتزاع الوجوب منها مالم يدلّ دليل على خلافه. و أمّا أئمّة أهل البيت فقد استعملوها في مطلق إنشاء الطلب لا في الندب غير أنّه علم من الخارج ، أنّه لا ضير في تركها، لاأنّهم عليهم السلام استعملوها في الندب مقابل الوجوب فتدبّر. و بالجملة الإشكال والجواب مبنيان على أنّ الوجوب و الندب من المداليل اللفظية وعندئذٍ كثرة الاستعمال في الندب يكون مانعاً من ظهور الأمر في الوجوب و أمّا إذا كان الأمران خارجين عن المدلول، فلا، لأنّ الأمر محكوم عند العقل بلزوم الطاعة إلاّ إذا علم من الخارج عدم لزومها و إن كان القسم المعلوم أكثر، فانّه لا يضرّ بحكم العقل.

٢ـ صيغة الأمر

المبحث الثالث

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

ربّما تستعمل الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث يقول سبحانه:﴿**وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةُ قُرُوء**﴾ [١] و قال سبحانه: ﴿**وَ لِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ**﴾ [٢] و قال سبحانه: ﴿**وَ الْوالِدين يُرْضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْن**﴾ [٣] و قد تضافرت في الروايات عنهم عليهم السلام في أبواب الطهارة و

١. البقرة:٢٢٨.
٢. البقرة:٢٤٠.
٣. البقرة:٢٣٢.

الصلاة و غيرهما: «يغتسل»، «يعيد الصلاة»، «يستقبل القبلة» إلى غير ذلک، فالجمل الخبرية في هذه الموارد، استعملت لداعي الطلب أو البعث و الكلام يقع تارة في كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً أو كناية، و أُخرى، في دلالتها على الوجوب واللزوم. و ثالثة، في كونها آكد في الدلالة على الوجوب من الأمر بالصيغة، و رابعة في عدم لزوم الكذب إذا لم يمتثل العبد.

أمّا الأوّل، فالظاهر أنّه ليس مجازاً على كلا المذهبين في تفسيره لا على مذهب المشهور ولا على المذهب المختار أمّا الأوّل فلأنّه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له ابتداءً بعلاقة المشابهة وغيرها و هذا المعنى غير متحقّق في المقام إذ أيّ علاقة بين الإنشاء والإخبار حتّى يجوز استعمال اللفظ الموضوع للإخبار في الإنشاء ولو افترضنا وجود العلاقة بنحو من الأنحاء فالجمل المتقدّمة في الآيات و الروايات بشهادة الوجدان مستعملة في المعنى الخبري ، لا الإنشائي فالإرادة الاستعمالية تعلّقت بالإخبار، بخلاف الجدّ، و المقياس في كون الاستعمال حقيقة أو مجازاً هو تعلّق الإرادة الاستعمالية بالموضوع له أو بغيره.

وأمّا على المبنى المختار في المجاز من كونه عبارة عن استعمال اللفظ في ما وضع له و تطبيقه على الفرد الادّعائي بعلاقة المشابهة وغيرها فهو أيضاً غير متحقّق لأنّ العلاقة المذكورة غير موجودة في المقام و على فرض الوجود ليس هناک ادّعاء.

ومن جانب آخر، ليس الاستعمال فيها على وجه الحقيقة لأنّ الغرض ليس إيقاف الذهن على المعنى الخبري فانحصر كونه كناية و هو إطلاق اللفظ و استعماله في الملزوم ليكون معبراً و جسراً للانتقال إلى اللازم، كما في قولک:«زيد جَبان الكلب» فانّه كناية عن جوده و كرمه و المقام من هذا القبيل كما لا يخفى، فانّه لا يريد الإخبار عن الواقع، إذ لا علاقة له به ، و إنّما يذكره بداعي البعث والإنشاء، حتّى ينتقل منه إليه.

و منه يظهر حال الأمر الرابع فلو لم يمتثل العبد لا يلزم الكذب لأنّ الإرادة الجدّية لم تتعلّق بالإخبار عن وجود الشيء بل تعلّقت بانشاء البعث، و المفروض تحقّقه، ولا يضرّ عدم تحقّق المخبر عنه، لعدم تعلّق الإرادة الجدّية بالإخبار و إنّما تعلّقت بالبعث و إنشاء الطلب و هو متحقّق و هذا هو المقصود من كلامهم من أنّ العبرة في وصف الكناية بالصدق والكذب إنّما هو المعنى المكنّي عنه، لا المكنّي به فإذا قال: زيد جبان الكلب، فلو كان زيد جواداً، كان صادقاً و إن لم يكن له كلب أو كان و لم يكن جَباناً، و إن كان بخيلاً، كان كاذباً و إن كان له الكلب بالوصف المذكور.

و أمّا الأمر الثاني: أي كونها ظاهرة في الوجوب فلأجل أنّ الإخبار عن وجود الشيء في المستقبل بداعي البعث، يكشف عن شدّة علاقة المولى بالمراد إلى حدّ يراه موجوداً و محقّقاً في الخارج حيث يخبر عن وجوده و يأتي بجملة تشعر بالملازمة بين العبد و الفعل، فيكون حاكياً عن الوجوب والإرادة الحتمية.

و لك أن تقول إنّه مقتضى الإطلاق بعد افتراض دلالتها على الطلب، لما عرفت من أنّ الطلب على وجه الإطلاق يساوق الوجوب في نظر العرف، و الندب هو الطلب المقيّد. و قد نبّه بذلك المحقّق الخراساني في المقام و كان عليه أن ينبّه بذلك في المبحث المتقدّم، مع أنّ الظاهر منه هناك أنّه جعل الوجوب مدلولاً لفظياً لصيغة الأمر بخلاف المقام حيث جعله مدلولاً لمقتضى الإطلاق.

وأمّا الأمر الثالث: فيظهر ممّا سبق لأنّ الجملة حاكية عن أنّ شدّة العلاقة بالموضوع، دفعت المولى إلى حدّ يراه موجوداً في الخارج فيخبر عنه على وجه القطع و البتّ و إن كان الإعلام كناية عن البعث نحو المطلوب و قد نبّه بذلك علماء البلاغة في كتبهم.

***

المبـحث الرابع

التوصلي والتعبّدي

ولا بدّ من تقديم مقدّمات:

المقدّمة الأُولى:في معنى التوصلي

يطلق التوصلي و تراد منه عدّة معان:

الأوّل: مالا يعتبر فيه المباشرة من المكلّف بل تبرأ ذمّته بفعل الغير سواء أكان بالتبرّع أم بالاستنابة، كأداء الدين، و يقابله ما يشترط فيه المباشرة كوجوب ردّالسلام إذا سلّم على شخص خاص لا على جماعة.

الثاني: ما لا يعتبر في سقوطه الاختيار والالتفات كتطهير البدن و الثوب من الخبث، فهو يتحقّق و إن كان بلا اختيار، كما إذا غمس يده النجسة في الماء الكثير بلا اختيار و أخرجها. و يقابله ما يجب في امتثاله الالتفات كعنوان البيع و غيره من العناوين القصدية.

الثالث: مالا يشترط في سقوطه، تحقّقه في ضمن فرد سائغ بل يكفي حصوله في ضمن فرد محرّم كقتل الحيّة بالآلة المغصوبة فانّه يتأتي الواجب به عندئذٍ، و يقابله ما يشترط فيه كونه محقّقاً في فرد سائغ ولا يسقط الوجوب بالإتيان به في ضمن فرد محرّم، كدفن الميّت في أرض مغصوبة. و ليس معنى ذلک أنّ الواجب هو الجامع بين ما هو سائغ و ما ليس بسائغ ، بل الواجب دائماً هو السائغ غير أنّ الغرض ربّما يترتّب على مطلق وجوده و إن حصل في ضمن فرد محرّم، و يسقط الأمر لا بالإمتثال بل لحصول الغرض.

الرابع: ما يحصل الغرض فيه بمجرّد وقوع الواجب ، و يقابله ما لا يحصل

الغرض منه بمجرّد وجوده، بل لابدّ في سقوطه و حصول الغرض من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى، والأوّل كدفن الميّت و تطهير المسجد والثاني كالأُمور العبادية مثل الصلاة.

غير أنّ المراد من التوصلي في المقام هو المعنى الرابع، و بالتالي يتعيّن التعبّدي الذي في مقابله.

المقدّمة الثانية: في معنى التعبّدي

انّ التقرب بالعمل يحصل بأحد الأُمور التالية:

١ـ التقرّب بقصد امتثال أمره سبحانه.

٢ـ الإتيان للّٰه تبارک و تعالى.

٣ـ الإتيان بداعي التقرّب إليه سبحانه.

٤ـ الإتيان بداعي كونه تعظيماً و تقديساً له.

٥ـ الإتيان بداعي المحبوبية للمولىٰ فيكون الداعي إلى العمل، كونه محبوباً للّٰه، لا سائر الدواعي النفسانية.

٦ـ الإتيان بقصد المصلحة المعنوية التي أمر اللّٰه سبحانه به لأجلها كما في قوله سبحانه: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَمٰا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾.[1] و قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ**﴾.[2]

نعم لا تكفي الإتيان بها لأجل المصالح الدنيوية المترتبة على العبادات، كالرياضة المترتبة على الصلاة، و صحّة البدن المترتبة على الصوم، و التجارة المترتبة على الحجّ إذ قصدها، لا يضفى للعمل عنوان العبادة. أو غير ذلک من أنحاء الطاعات، فالواجب التعبّدي ما تتوقّف صحّته على الإتيان بها لواحد من

١. البقرة:١٨٣.

٢. العنكبوت:٤٥.

هذه العناوين.

نعم الإتيان بسائر العناوين فرع إحراز كون العمل قابلاً للإتيان له تعالى أو بداعي التقرّب إليه أو كونه تعظيماً وتقديساً أو كونه محبوباً، ولا يعلم ذلک إلاّ بأحد أمرين إمّا بتعلّق الأمر به أو كونه تعظيماً و تقديساً عند العقلاء كافّة كالسجودوالركوع إذ لم يختلف إثنان أنّهما من مظاهر التعظيم و التقديس و قد اتّفقوا على ذلک لمناسبات موجودة فيهما و لكنّه ليس بمعنى كونهما من العبادات الذاتية، فانّه باطل من وجهين:

۱ـ أنّ كونهما من مظاهر التعظيم و التقديس إنّما هو بالجعل والاعتبار فكيف يكون ذاتياً ولو اتّفق العقلا على أن يكون الركوع علامة للنفرة و الابتعاد، لكان كذلک.

۲ـ كيف يكون عباديّتهما ذاتية، مع أنّه سبحانه أمر الملائكة بالسجود لآدم، و قال: ﴿**فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ**﴾ [۱] و قد سجد يعقوب مع أولاده ليوسف، قال سبحانه: ﴿**وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً**﴾ [۲].

وقد اتّفقوا على إمكان أخذ الكلّ في متعلّق الأمر إلاّ الأوّل فاختلفت فيه كلمتهم. فمن ذهب إلى أنّ التقرّب لا يحصل إلاّ بقصد الأمر فقط، و الدواعي الأُخر في طول ذاک الداعي لا في عرضه، يجب عليه إثبات إمكان أخذه في متعلّقه أوّلاً،ثمّ يدعى أنّ التقرّب لا يحصل إلاّبقصد الأمر.

المقدّمة الثالثة هل التقسيم ثنائي أو ثلاثي؟

المعروف هو التقسيم الثنائي و أنّ الواجب إمّا تعبديّ أو توصلّي و ذهب سيّدنا الأُستاذ ﷾ إلى أنّ الأقسام ثلاثة و ذلک أنّ ما يعتبر في سقوطه قصد التقرّب

۱. الحجر:۲۹.

۲. يوسف:۱۰۰.

إلى اللّٰه سبحانه على قسمين: تعبديّ و تقربيّ، فانّ ما يؤتى به متقرّباً إلى اللّٰه، إمّا ينطبق عليه عنوان العبودية للّٰه، بحيث يعدّ العمل عبودية للّٰه سبحانه كالصلاة والاعتكاف والحجّ، أو لا ينطبق عليه ذاک العنوان، و إن كان يُعدّ إطاعة، كالزكاة والخمس، و يعتبر في سقوط الواجب الإتيان به للّٰه سبحانه، لكن لا يعدّ عبادة و عبودية، أعني ما يساوق عنوان: «پرستش» في الفارسية.و على ذلک فالأولى تبديل عنوان البحث إلى التوصلّي والتقرّبي، حتّى يعمّ 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، و لكن العبادة في لغة العرب أعمّ من ذلک اللفظ لأنّ العبادة لغة هي الخضوع و الخشوع و التذلّل لكن لا مطلقاً بل الخضوع النابع عن اعتقاد خاص و هو الاعتقاد بما أنّه إله، أو خالق أو أنّه قائم بالأفعال الإلهية، فصلاة الموحّد و صيامه عبادة، لأنّه قام بها لأجل أنّ المعبود إله أو ربّ، كما أنّ خضوع المشركين أمام الوثن و الصنم كان عبادة لا لأنّ الأصنام خلاّق أو أرباب، بل لتخيّلهم أنّه سبحانه فوّض أفعاله إليها، من المغفرة، و الشفاعة، فإذا شفعت تقبل شفاعتها من دون حاجة إلى إذنه سبحانه في الشفيع، و ارتضائه المشفوع له.

فإذا كان هذا معنى العبادة فكلّ عمل يشعر بالخضوع، و يعرب عن تعظيم الغير بما أنّه إله أو ربّ أو مفوّض إليه أفعاله سبحانه، يكون عبادة من غير فرق بين الصلاة و إعطاء الخمس و الزكاة. و الوقوف في عرفات والمشعر الحرام و منى، و الذبح و حلق الرأس و السعي و الطواف، فروح العبادة عبارة عن كون المحرّک، هو استشعار العظمة استشعاراً نابعة من الاعتقاد بكون المعبود خالقاً أو ربّاً أو ما يماثل ذلک.

المقدّمة الرابعة: لا كلام في أنّا إذا علمنا بأنّ الواجب تعبّدي أو توصلي،

يجب امتثاله على النحو الذي هو عليه. إنّما الكلام فيما إذا شككنا فيه، فهل هنا أصل لفظي من عموم أو إطلاق يرفع الشكّ و يثبت أنّ الواجب توصلي، أو لا. و التمسّک بالإطلاق يتوقّف على إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر حتى يرتفع وجوبه بالدليل الاجتهادي. و إن شئت قلت: إنّ الإطلاق إنّما يكون حجّة إذا كان التقييد ممكناً، وأمّا إذا لم يكن التقييد ممكناً، فلا يكون عدم التقييد دليلاً على إطلاق الكلام. و هكذا قصد الأمر إن كان قابلاً للأخذ في المتعلّق فعدم أخذه في لسان الدليل يدلّ على الإطلاق و يحكم بتوصلية المأمور به، لعدم وجوب القصد في التوصلي ، و أمّا إذا لم يكن قابلاً للأخذ فلا يمكن التمسّک بالإطلاق للحكم بالتوصلية.

وقد كان المشهور بين العلماء إلى زمن الشيخ الأنصاري جواز أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر و أنّه كسائر الأجزاء و الشرائط، غير أنّه انقلب النظر في زمان الشيخ و تبعه تلاميذه فقالوا بأنّ ما لا يتأتي إلاّمن قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلّقه، و ذلک لأنّ ما يصلح أن يكون قيداً أو جزء للعبادة على قسمين:

١ـ ما يمكن تنويع المتعلّق بالنسبة إليه قبل تعلّق الأمر، ككون الصلاة مع الطهارة و عدمها أو مع القنوت و عدمه و هذا ما يسمّى، القيود الواقعة تحت دائرة الطلب، فالطلب الإنشائي يرد عليها، لكونها مأخوذةً في المتعلّق، قبل تعلّقه.

٢ـ مالا يمكن تنويع المتعلّق بالنسبة إليه إلاّبعد تعلّق الأمر به، كالصلاة مع قصد أمرها أو لا معه، فانّ هذا القيد، لا يتحقّق إلاّ بعد تعلّق الأمر بالمتعلّق ولا يصحّ التنويع إلاّ بعد الأمر و هذا ما يسمّى بالقيود الواقعة فـوق دائرة الطلب، فالطلب يتعلّق بالصلاة، ثمّ يأتي دور هذا النوع من القيود.

وعلى هذا فانعقاد الإطلاق في المقام ممنوع و ذلک لأنّه يستحيل تقييد الواجب بقصد الأمر و طاعته و ما يستحيل تقييده ، يستحيل انعقاد

الإطلاق فيه.

فهنا دعويان:

الأولى: استحالة تقييد الواجب بقصدا لقربة، و المراد منه هو خصوص قصد الأمر لا الوجـوه الأُخـر، فـانّ أخذها في متعلّقه بمكان من الإمكان.

الثانية: أنّ ما يستحيل تقييده، يستحيل إطلاقه، و نبحث عنهما في مقامين.

المقام الأوّل: أدلّة الأُصوليين على استحالة تقييد الواجب بقصد الأمر

إنّ القوم ذكروا وجوهاً للامتناع أشار إلى بعضها المحقّق الخراساني ﷺ غير أنّي أتعجّب من محاولات القوم ـ في المقام ـ لاثبات الاستحالة بالدور تارة، و بمفسدته أُخرى، و بالتسلسل ثالثة، إلى غير ذلک من الوجوه التي يعرب بعضها عن كون الأخذ ممتنعاً بالذات، و بعضها الآخر عن كونه ممتنعاً بالغير. مع أنّ المـقام مـن الأُمـور الاعتبارية التي لا مجال لدعوى الاستحالة فيها، فإنّ التكليف عـبارة عـن فـرض شـيء عـلى ذمّـة المكـلّف، فللمكلِّف أن يطلب منه أمراً مطلقاً، أو يطلبه منه مقيّداً بقصد الأمر والامتثال. فأيّ مانع من أن يقول بأمر واحد : أيّها المكلَّف، أقم الصلاة، بقصد أمرها.

و سيوافيک أنّ جميع ما ذكروه لا يخرج عن حدّ المغالطة. و إليک تقديم ما ذكره المحقّق الخراساني ثمّ أردفه بما ذكره غيره.

الدليل الأوّل:استلزام الأخذ تعلّق الأمر بغير المقدور

مالا يتأتي إلاّ من قبل الأمر بشيء يمتنع أخذه في المتعلّق شرطاً أو شطراً، لاستلزامه تعلّق التكليف بغير المقدور، لأنّ الأمر لا يتعلّق إلاّ بشيء مقدور قبل الأمر، و المفروض أنّ بعض أجزائه ـ قصد الأمر ـ لا يمكن تحصيله إلاّبعد تعلّق الأمر.

وهذا الوجه ، و إن كان يلوح من عبارات صاحب الكفاية في أوّل بحثه، حيث قال: فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها[١] لكنّه لا يعتمد عليه، ضرورة أنّ اللازم هو كون المتعلّق مقدوراً في ظرف الامتثال، لا قبل البعث، ولا حينه وقد أشار إليه بقوله: «وتوهم إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها مقيدة الخ...».

الدليل الثاني: استلزامه كون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه

و قد أشار إلى هذا الدليل بقوله: «ضرورة أنّه و إن كان تصوّرها كذلک بمكان من الإمكان إلاّ أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها فانّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيدة بداعي الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ما تعلّق به لا إلى غيره»[٢]

توضيحه: إنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، و المتعلّق هاهنا هو الشيء المقيّد بقصد الأمر. و المكلّف إمّا أن يقصد الأمر المتعلّق بنفس الصلاة وحدها، فهي ليست مأموراً بها حتى يقصد أمرها، و إمّا أن يقصد الأمر المتعلّق بها مع قصد الأمر، و هو محال، لاستلزامه كون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه و محرّكاً لمحرّكية نفسه.

والحاصل: أنّ الأمر إمّا يدعو إلى امتثال نفس الصلاة، و هي ليست متعلّق الأمر. و إمّا يدعو إلى امتثال المركّب من الصلاة و قصد الأمر، و هو يستلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه.

وهذا الوجه غير تام بكلا شقيه، إذ لنا أن نختار كلاً من الشقين و نجيب، فنقول:

---

١. كفاية الأُصول: ١٠٩/١.

٢. كفاية الأُصول: ١٠٩/١.

أمّا الشقّ الأوّل، فلما سيوافيک في باب وجوب المقدّمة من أنّ الأمر في المركّبات لا يتعلّق إلاّ بعنوان وحداني، كعنوان الصلاة و الأمر يدعوا إلى أجزاء المأمور به بعين دعوته إلى المركّب. فإذا قال المولى: ابن مسجداً، فالإتيان بالأحجار و نصب الأعمدة، امتثال للأمر ببناء المسجد، و هو يدعو إلى الإتيان بكلّ جزء، بنفس دعوته إلى الكلّ.

لا أقول إنّ الأمر ينحلّ إلى أوامر، ولا الإرادة إلى إرادات، ولا أقول بأنّه يتولّد من الأمر الأصلي أوأمر ضمنية تدعو إلى كلّ جزء، فانّ كلّ ذلک مخالف للوجدان، بل الأمر الواحد بما أنّه أمر واحد متعلّق بواحد اعتباريّ، مركّب عند التحليل يدعو إلى الجزء بنفس دعوته إلى الكل، والإتيان بكلّ جزء امتثال لهذا الأمر أو شروع في امتثاله تدريجاً، فبطل قوله: إنّ نفس الصلاة مجرّدة عن قصد الأمر، ليست متعلّقة للأمر فكيف يأتي بها بالأمر المتعلّق بالكلّ لما عرفت من أنّ الأمر المتعلّق بالكلّ كاف في الدعوة إلى الإتيان بالجزء بنفس الأمر المتعلّق بالكلّ.

و أمّا الشقّ الثاني، فالإجابة عنه واضحة: فانّ داعوية الأمر و إن كانت لا تختصّ بأحد الجزءين أعني الصلاة، بل يدعوا إلى المركّب، و لكن لمّا كان الجزء الثاني يحصل قهراً بالإتيان بنفس الصلاة مع قصد الأمر من دون حاجة إلى الإتيان به بداعي أمره، تسقط ـ لا محالة ـ دعواية الأمر بالنسبة إليه.

و إن شئت قلت: إنّ الدعوة إلى الجزء و إن كانت غير مستقلّة بل في ضمن الدعوة إلى الكلّ، إلاّأنّه فيما إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصلاً بنفسه عند الإتيان بأحد الجزئين مع القصد. نظير المقام ما لو أمر المولى عبده بالصلاة مع الطهارة و فرضنا أنّ الطهارة كانت حاصلة حين الأمر فتنحصر دعوته إلى نفس الصلاة فقط و مثله داعويته إلى الجزء الثاني أعني: قصد الأمر فانّ الجزء الثاني لمّا كان حاصلاً بالإتيان بنفس الصلاة مع هذا القصد، تسقط دعوته بالنسبة إلى داعي الأمر حين الأمر فتنحصر دعوته إلى نفس الصلاة فقط.

و الحاصل داعويتُه إلى الجزء الثاني أعني: قصد الأمر، لمّا كان حاصلاً بالإتيان بنفس الصلاة مع هذا القصد، تسقط داعويته بالنسبة إليه.

و إن أبيت إلاّ عن أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب داعٍ لكلّ واحد من الجزءين، و أنّ الدعوة إلى الجزء الثاني باطل بالضرورة نقول جواباً آخر و هو أنّ الواجب التعبّدي ليس كلا الجزئين بل خصوص الجزء الأوّل منه أعني نفس الصلاة دون الجزء الآخر أعني قصد الأمر فانّ منزلة قصد الأمر منزلة ستر العورة و طهارة البدن و الغاية القصوىٰ من تقييد الصلاة بداعي الأمر، هي الدعوة إلى الإتيان بالصلاة بالداعي، لا الإتيان بالداعي به أيضاً.

والأمر و إن كان متعلّقاً بالمركّب و داعياً إلى الكلّ، لكن معنى داعويته إلى الكلّ بحكم الضرورة هو هذا فقط أي الإتيان بالجزء الأوّل بقصد الأمر، لا الإتيان بكلّ جزء جزء بالقصد المذكور.

الدليل الثالث: استلزامه التسلسل

إنّ المحقّق الخراساني لمّا خرج في الدليل الثاني إلى أنّ الصلاة وحدها هي التي يمكن الإتيان بها بداعي أمرها، ولكنها فاقدة للأمر، و المجموع و إن كان واجداً له لكنّه لا يمكن الإتيان به بداعي أمره لاستلزامه الإتيان بقصد الداعي بمثله، أورد على نفسه بأنّ الشقّ الأوّل إنّما يصحّ إذا كان الجزء الثاني شرطاً لا شطراً، لأنّ الأجزاء متعلّقة للأمر و منها نفس الصلاة و ليس تعلّق الأمر بهذا الجزء، منوطاً بتعلّقه بالجزء الآخر. و عندئذ حاول ردّه عن طريق آخر و هو أنّ المفترض و إن صحح تعلّق الأمر بذات الصلاة، لكنّه يرد عليه إشكالان.

الأوّل: استلزامه التسلسل و هو الذي أشار إليه صاحب الكفاية عند نقد الجواب عن «إن قلت» الثاني بقوله: «فانّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فانّ الفعل و إن كان بالإرادة اختيارياً، إلاّأنّ إرادته ـ حيث لا تكون

بإرادة أُخرى و إلّا لتسلسلت ـ ليست باختيارية».[1]

توضيحه: إنّ الأمر بالشيء فرع كونه أمراً اختيارياً، و الأمر الاختياري ماكان مسبوقاً بالإرادة و لايمكن أن تكون الإرادة مسبوقة بها، لانّه يستلزم التسلسل، إذ اختيارية الإرادة تتوقّف على سبق إرادة ثانية و ثالثة و رابعة فهلمّ جرّاً، و إذا لم تكن أمراً اختيارياً، لا تقع تحت دائرة الطلب.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الميزان في اختيارية الشيء لا ينحصر في كونه مسبوقاً بالإرادة، بل يكفي في ذلك كونه صادراً عن نفس مختارة بالذات، غير مجبورة، في فعلها، و لذلك قلنا عند البحث عن الجبر و التفويض أنّ أفعال النفس برمّتها أفعال اختيارية صادرة عن ذات مختارة بالذات، و إن لم تكن صادرة من إرادة سابقة.

و بعبارة أُخرى: أنّ اختيارية كلّ شيء بالإرادة و الإرادة اختيارية بالذات، و كلّ ما هو مختار بالعرض لابد و أن ينتهي إلى ما هو مختار بالذات.

و إن شئت فاستوضح الحال من أفعال الباري، فانّ كلّ فعل يصدر منه، غيرمسبوق بإرادة حادثة جزئية، و إلاّ يلزم أن تكون ذاته معرضاً للحوادث، و مع ذلك فأفعاله التكوينية كلّها أفعال اختيارية لصدورها عن ذات مختارة بالذات، غير مُلجأ في شيء.

ثانياً: لو كانت الإرادة أمراً غير اختياري، للزم عدم صحّة جعلها قيداً أيضاً، مع أنّه خصّ الإشكال بصورة الجزء، و هو مشترک بين كونه جزءاً و شرطاً.

و ثالثاً: أنّ تحصيل قصد الأمر إذا لم يكن واجباً شرعياً، فهو واجب عقلي، لتوقّف تحصيل غرض المولى عليه. و لو كانت أمراً غير اختياري لما تعلّق عليه حكم العقل بالتحصيل، إذ لا فرق في عدم صحّة تعلّق التكليف بالأمر الخارج

١. كفاية الأُصول: ١/١١٠.

عن الاختيار بين كون المكلِّف (بالكسر) هو الشرع أو العقل.

و رابعاً: لو كان القصد أمراً غير اختياري للزم عدم صحّة تعلّق النذر به، مع أنّه بمكان من الصحّة عند الفقهاء، و مثاله أن يتعهّد بالإقامة في المشاهد عشرة أيّام.

الإشكال الثاني: هوالذي أورده المحقّق الخراساني على افتراض كون قصد الأمر جزءاً و قد أشار إليه بقوله: «إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه (أي إتيان الكل) بهذا الداعي، ولا يكاد يـمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال أي الكلّ بداعي امتثال أمره.

توضيح الإشكال: أنّ الأمر بالمركّب إنّما يدعو إلى كلّ جزء جزء إذا تمكّن المكلّف من الإتيان بكلّ جزء جزء بقصد الأمر والمفروض أنّ المجموع المركّب من الصلاة و قصد الأمر، لا يمكن الإتيان بهما بداعي الأمر فتسقط عندئذ داعوية الأمر إلى نفس الصلاة وحدها.

والإجابة عنه واضحة لما مرّ من أنّ الغاية من تقييد الصلاة بداعي الأمر و الأمر بهما معاً، هو البعث إلى الإتيان بالصلاة بهذا الداعي ، لا الإتيان بالمجموع بهذا الداعي.

و بعبارة أُخرى أنّ الواجب التعبّدي الذي يجب الإتيان به بقصد أمره، هو ذات الصلاة لا الجزء الآخر و هو كنفس ستر الصلاة و نحوه فانّه واجب واقع تحت الأمر لكن لا يشترط الإتيان به بقصد الأمر.

إلى هنا تمّت الأدلّة الثلاثة للمحقّق الخراساني التي أقامها على امتناع أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر و إليک دراسة سائر الأدلّة لغيره.

الدليل الرابع: استلزامه الدور

إنّ الأمر يتوقّف على موضوعه توقّف العرض على موضوعه ، فلو كان قصد

الأمر مأخوذاً في الموضوع، للزم الدور،لعدم تحقّق جزء الموضوع إلاّ بالأمر.

يلاحظ عليه: أنّ الأمر الخارجي يتوقّف على تصوّر الموضوع في الذهن، وتصوّرالموضوع في الذهـن لا يتوقف على صدور الأمر خارجاً.

وعلى ذلک فالأمر يتوقّف على تصوّر الصلاة مقترنة بقصد الأمر في الذهن، وهذا لا يتوقّف على صدور الأمر من المولى، بل يصحّ تصوّر الصلاة مع قصد الأمر، و إن لم يكن هناک أمر.

نعم يتوقّف قصد الأمر بوجوده الخارجي على صدور الأمر من المولى قبله، فلا دور. فالموضوع، اي تصوّر الصلاة متقرّباً بها بقصد الأمر، غير متوقّفين على صدور الأمر من المولى.

نعم الامتثال الخارجي يتوقّف على صدور الأمر من المولى، فأين الدور.

الدليل الخامس: يلزم تقدّم الشيء على نفسه

إنّ الأخذ في المتعلّق يستلزم تقدّم الشيء (أي القصد) على نفسه برتبتين، و ذلک لأنّ قصد الأمر متأخّر عن الأمر، و الأمر متأخّر عن الموضوع، فينتج أنّ القصد متأخّر عن الموضوع برتبتين.

وبعبارة أُخرى: أنّ الأمر متأخّر عن الموضوع برتبة، و قصد الأمر متأخّر عن الأمر برتبة أيضاً، فيلزم تأخّر «قصد الأمر» عن المتعلّق برتبتين. فأخذُ قصد الأمر في المتعلَّق موجب لتقدّم الشيء على نفسه برتبتين.[1]

يلاحظ عليه: أنّه نفس الإشكال السابق، لكن ببيان آخر، و هو بيان مفسدة الدور. و الجواب أنّ المتأخّر عن الموضوع، هو القصد الخارجي المتعلّق بالأمر الواقعي الصادر عن المولى، فهما (الأمـر والقـصد) مـتأخّران عـن الموضوع إمّا برتبة

---

١. لاحظ المحاضر ات:١٦١/٢.

(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 المتأخّر ليس جزء الموضوع ، و ما هو جزء الموضوع ليس متأخّراً.

و بعبارة أُخرى، ما هو المتأخّر عبارة عن قصد الأمر بالحمل الشائع الصناعي، و ما هو المتقدّم عبارة عن مفهومه الكلي الذي يطلق عليه قصد الأمر بالحمل الأوّلي، فالموقوف و الموقوف عليه مختلفان.

الدليل السادس: لزوم اتحاد الحكم والموضوع

إنّ ما لا يوجد إلاّ بنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلى اتّحاد الحكم و الموضوع، و الأمر في «قصد الأمر» ممّا لا يوجد إلاّ بالإنشاء، و كيف يصحّ أخذه في المتعلّق.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المأخوذ في الموضوع ليس نفس الحكم، فالموضوع مفهوم كلي، و ما هو الحكم ، مصداق له ، و الفرق بينهما هو الفرق بين الحمل الأوّلي والشايع الصناعي.

الدليل السابع: لزوم تقدّم الشيء على نفسه في المراحل الثلاث

هذا ما أفاده المحقّق النائيني و حاصله: انّ الأخذ يستلزم تقدّم الشيء على نفسه في مقام الإنشاء والفعلية و الامتثال. أمّا في مقام الإنشاء فلأنّ الموضوع في القضايا الحقيقية لابدّ و أن يكون مفروضَ الوجود في الخارج في مقام أخذه موضوعاً، سواء أكان خارجاً عن اختيار المكلّف كالوقت، أو داخلاً تحت اختياره

١ . هذا هوالوجه الذي يظهر من المحقّق الخوئي في أثناء تقرير برهان أُستاذه و لكن لا صلة له ببرهانه و إنّما هو وجه مستقلّ لاحظ المحاضر ات:١٥٦/٢.

كما في ﴿**أَوفوا بالعقود**﴾ [١] فانّ معناه أنّه إذا فرض حصول عقد في الخارج، يجب الوفاء به. و حينئذ فلو أخذ قصد امتثال الأمر قيداً للمأمور به فلا محالة يكون الأمر موضوعاً للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء لأنّ كلّ أمر اختياري أو غير اختياري أُخِذَ متعلّقاً لمتعلّق التكليف، فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع. و بما أنّ جزء المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس «الأمر» فيكون وجود التكليف مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للواقع، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، و هو بعينه محذور الدور.

و أمّا في مقام الفعلية فلأنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعه ، أعني متعلّقات الأحكام، و حيث إنّ الموضوع على الفرض هو نفس الأمر و هو متعلّق لمتعلّقه فبطبيعة الحال تتوقّف فعليته على فعلية نفسه و هو محال.

وبعبارة أُخرى: إذا أمر المولى بواجب مقيّد بداعي أمره ففعلية خطابه، و هو أمره، تتوقّف على فعلية موضوعه، و هو الأمر لنفسه، و عليه تتوقّف فعلية الأمر على فعلية نفسه.[٢]

و أمّا في مقام الامتثال فقد أوضحه المستدل بقوله: «إنّ قصد امتثال الأمر متأخّر عن الإتيان بتمام أجزاء المأمور به و قيوده طبعاً فانّ قصد الامتثال يتحقّق بالإتيان بها، وحيث إنّ من جملة الأجزاء و القيود ـ حسب الفرض ـ نفس قصد الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الأمر، فلابدّ و أن يكون المكلّف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله فيلزم تقدّم الشيء على نفسه»[٣] لأنّه بما هو جزء المأمور به مقدّم، و بما أنّ ماهية قصد امتثال الأمر عبارة عن الإتيان

---

١ . المائدة:١.

٢ . لاحظ أجود التقريرات:١/ ١٠٧ـ ١٠٨، وأوضحه تلميذه المحقّق الخوئي في المحاضرات، لاحظ ج٢، ص ١٥٧.

٣ . اجود التقريرات: ١ / ١٠٨، ولاحظ: المحاضرات: ٢ / ١٢٦.

بالأجزاء بقصد الأمر، متأخّر عن الأجزاء.

أقول: يلاحظ عليه: أمّا التقدّم في مرحلة الإنشاء، فانّ أقصى ما يلزم هو فرض وجود الشيء قبل تحقّقه، و هو غير وجوده واقعاً قبل تحقّقه، و أخذ الأمر مفروض الوجود فرضاً مطابقاً للواقع، لا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، بل يلزم فرض وجوده قبل وجوده و تحقّقه. و العجب أنّ المقرّر عبّـر عنه بقوله: «يلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده و هو بعينه محذور الدور» و فيه : أنّ محذور الدور هو وجوده واقعاً قبل تحقّقه، لا فرض وجوده قبل تحقّقه. و كم فرق بينهما.

وأمّا مرحلة الفعلية ، فانّ فعلية الحكم إنّما تتوقّف على فعلية الموضوع فيما إذا كان الموضوع خارجاً عـن حيطة الاختيار، كدلوك الشمس. و أمّا فيما سوى ذلک فالفعلية لا تتوقف إلاّ على قدرة المكلّف على إيجاده و إن شئت فاستوضح الحال بالنواهي الواردة، فهي فعلية و إن كان الموضوع غير محقّق، و إنّما يكفي كون المكـلّف قادراً على إيجادها. و المقام من هذا القبيل أيضاً، فانّ فعلية الحكم المتعلّق بالصلاة تتوقّف على قدرة المكلّف على إيجاد الصلاة مع شرائطها الاختيارية، أعني: الطهارة عن الحدث والخبث و قصد أمرها، و هذا يكفي فـي الفعلية، ولا تتوقّف على وجود الصلاة بقيودها حتّى قصد الأمر، ليلزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّ الخارج ظرف السقوط لا الثبوت كما قلنا.

و أمّا مرحلة الامتثال: فإنّ المأخوذ جزء في مقام الإنشاء، عبارة عن الصورة الذهنية لقصد الامتثال حيث يقول المولى: «أقم الصلاة بقصد أمرها» فليس هذا إلاّ قصد الأمر بالحمل الأوّلي. فقصد الامتثال بهذا المعنى في رتبة الأجزاء. و أمّا المتأخّر عن الأجزاء فإنّما هو عبارة عن القصد الحقيقي الذي هو عبارة عن القصد بالحمل الشائع، و ليس الهدف من أخذه جزء إلاّ إشارة إلى الإتيان بالأجزاء بهذا القصد أي القصد بالحمل الشائع، و هو حاصل.

***

الدليل الثامن

إنّ الأمر ، آلة البعث، فهو ملحوظ باللحاظ الآلي، كما أنّ المأمور به ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، فأخذه فيه يستلزم اجتماع اللحاظين في آنٍ واحد في شيء واحد.(١)

يلاحظ عليه: أنّ الملحوظ استقلالاً، إنّما هو الأمر بصورته العلمية، و الملحوظ آليّاً هو الأمر بوجوده الخارجي المناسب له، فلا يجتمع لحاظان في شيء واحد في آن واحد.

التاسع: ما أفاده المحقّق العراقي ﷺ و قال إنّه الوجه الصحيح لامتناع أخذ ما لا يتأتى إلاّ من قبل الأمر في متعلّقه قائلاً: بأنّ موضوع الحكم متقدّم في اللحاظ على حكمه، و هو متأخّر عنه، كما أنّه لا ريب في أنّ قصد الامتثال و نحوه مما يكون مترتّباً في وجوده و تحقّقه على وجود الأمر، هو متأخّر في اللحاظ أيضاً عن الأمر فيكون متأخّراً برتبتين عن موضوع الأمر فإذا أخذ جزء لموضوع الأمر لزم أن يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد، متقدّماً في اللحاظ و متأخّراً فيه، و هذا في نفسه غير معقول ثمّ قال إنّ ما ذكرناه تهافت في نفس العلم و تناقض في نفس اللحاظ، لا في المعلوم و الملحوظ ليقال انّه لا ضير في ذلك لإمكان لحاظ الأُمور المتناقضة و تصوّرها.(٢)

يلاحظ عليه: أنّ المتأخّر عن الحكم، وجوداً و لحاظاً، هو قصد الأمر بوجوده الخارجي فهو بكلا الوجهين متأخّر عن الحكم رتبة و عن الموضوع برتبتين ، و أمّا المأخوذ في الموضوع وجوداً و لحاظاً فهو قصد امتثال الأمر بالصورة الكلية وجوداً و لحاظاً و ليس بمتأخّر عن الموضوع فتلخّص أنّ ما هو متأخّر ليس بمأخوذ، و ما

١ . راجع نهاية الأُصول:٩٩.

٢ . بدائع الأفكار: ٢٣٠.

هو المأخوذ فيه ليس بمتأخّر.

العاشر: ما أفاده المحقّق البروجردي ﷺ و حاصله: لزوم التسلسل في جانب المدعو إليه. و يقال إذا تعلّق الأمر بالصلاة بداعي الأمر، فيسئل عن الأمر الثاني، فإلى ما يدعوا، فان‌دعا إلى ذات الصلاة فهو خلف و إن دعا إلى المركّب (الصلاة بداعي الأمر) فالمدعو لا يخلو:

۱ـ إمّا أن يكون نفس المتعلّق الأوّل فيلزم كون الشيء داعياً إلى نفسه ولو باعتبار جزءه مع لزوم تعدّد الداعي و المدعو إليه.

۲ـ أو أن يكون غير المتعلّق، فننقل الكلام إليه و نقول إلى ما يدعو ذلک الأمر؟ فإن دعا إلى الصلاة نفسها فليس لها الأمر و إن دعا إلى المركّب، فإن كان المركب نفسه، يلزم داعوية الشيء إلى نفسه و إن دعا إلى مركب ثالث يأتى فيه مثل ما سبق فيلزم التسلسل في مقام الامتثال.[۱]

يلاحظ عليه: أنّا نختار الشقّ الأوّل و نقول يدعو إلى نفس الصلاة و تصوّر أنّها فاقدة للأمر،قد تبيّن خلافه، و أنّ أجزاء المركّب الواجب بعنوان وحداني، واجب بنفس وجوب العنوان النفسي.

ثمّ نختار أنّه يدعو إلى المركّب لكن لمّا كان القيد الثاني مأخوذاً في الموضوع على نحو الطريقية فالمقصود من الدعوة إلى الكلّ هو الإتيان بالصلاة بقصد أمرها لا الإتيان بالمركّب بقصد الأمر، والإتيان بالجزء الأوّل بقصد الأمر، موجب لامتثال الأمر المتعلّق بالكل .

ولعمري أنّ مقام المشايخ أرفع من هذه الأدلّة التي كلّها لا تخلو عن مغالطة، و منشأها خلط الأمور الإعتباريّة بالأمور التكوينيّة و هو آفة العلوم.

۱ . نهاية الأُصول: ۱۱۳ و ما حرّرناه ، أوضح مما جاء فيها.

المقام الثاني: ما يمتنع تقييده، يمتنع إطلاقه

إلى هنا تبيّن بطلان المقدّمة الأُولى، و أمّا المقدمة الثانية أعني:أنّ ما يمتنع تقييده يمتنع إطلاقه فيقرّر بأنّ الإطلاق فرع التقييد، فإذا لم يمكن للمولى تقييد الكلام بقيد، فكيف يمكن أن يقال إنّ سكوته دليل على عدم دخالة القيد؟

وبعبارة أُخرى: أنّ من مقدّمات الحكمة كون المتكلّم في مقام بيان كلّ ما له مدخلية في غرضه، فإذا كان أخذ القيد في متعلّق التكليف ممكناً، لكان سكوته دليلاً على العدم، بخلاف ما إذا كان غير ممكن فلا يعدّ سكوته دليلاً عليه لاحتمال أنّ عدم أخذه لأجل عدم قدرته عليه.

يلاحظ عليه : أنّ ما ذكره من المقدّمة الثانية لا غبار عليها، لكن كون المقام من صغرياتها، غير تام حتّى و لو قلنا بامتناع أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، لأنّ حاصل الأدلّة السابقة، هو امتناع أخذه فيه بصورة الجزئية أو الشرطية، و لكن يمكن تقييد المأمور به بوجهين آخرين، لم يدلّ دليل على امتناع أخذه فيه بهذين النحوين.

الأوّل: أخذ ما يلازم قصد الأمر في متعلّق الأمر، كأن يقول: «أقم الصلاة لا بداع نفساني» فانّ كلّ عمل يصدر من المكلّف ، لا يخلو عن أحد داعيين: إمّا يصدر بداع إلهي، أو داعٍ نفساني، فالإتيان بالعمل لا بداع نفساني لا ينفكّ عن الإتيان به بداعٍ إلهي. فقد توصل المولى إلى غرضه بالنهي عن ضدّه. و هذا الوجه إنّما يفيد إذا كان الداعيان من قبيل الضدّين اللذين لا ثالث لهما.

الثاني: التوصل إلى غرضه بالجملة الخبرية كأن يقول: «أقم الصلاة، و أنّ الغرض لا يحصل من الصلاة إلاّ بالإتيان بها بداعي أمرها» أو ما أشبه ذلك.

فإذا كان الكلام خالياً عن هذه التوضيحات ، و كان قصد الأمر من الأُمور الخفية التي لا تتوجّه إليها العقول العادية يكون سكوت المولى، دليلاً على توصليّة

الأمر، و بذلک يمكن أن يقال إنّ مقتضى الإطلاق اللفظي كون الأمر توصلياً لا تعبديّاً، كما لا يخفى.

تصحيح إمكان الأخذ بأمرين

ثمّإنّ بعض المتأخّرين لمّا لم يتوفق لحلّ الإشكالات انبرى لتصحيح أخذ قصد الأمر في المتعلّق بالالتزام بأمرين: أحدهما الأمر بالفعل وحده، و ثانيهما الأمر بالإتيان به بداعي الأمر الأوّل. ولا يرد عليه ما تقدّم من الإشكالات.

وحاصل ما رامه أنّه إذا كان غرض المولى مترتّباً على الصلاة بداعي الأمر، وأراد المولى استيفاء غرضه، و لم يتمكّن من الأمر بالمقيّد بالأمر الأوّل، أمكنه أن يتوصّل إلى غرضه بأمرين، بالنحو الذي عرفت.

و ليس له إيكال الأمر إلى العقل، إذ ليس له تشخيص الدخيل في الغرض من عدمه. وعلى ذلک فالأمر الأوّل مهمل لا إطلاق له و لا تقييد، غير أنّه إن سكتَ بعد الأمر الأوّل، كشف سكوتُه عن عدم دخالة ذلک القيد، بخلاف ما إذا أمر بالإتيان به بقصد الأمر الأوّل، فانّه يكشف عن دخالته، فعلى الأوّل تكون النتيجة هي الإطلاق، و على الثاني تكون النتيجة هي التقييد.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرّد الامتثال، فلا يبقي للأمر الثاني مجال، لأنّه إنّما شرع لبيان حاله، و ليس له استقلال، و إن لم يسقط به، فعدم سقوطه لعدم حصول غرضه و عندئذٍ لا حاجة في التوصل إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر لاستقلال العقل بالاشتغال.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان الأمر دائراً بين العلم بسقوطه و الشكّ في سقوطه. ففي الصورة الأُولى يحكم بالتوصليّة، و في الثانية يحكم بالإتيان به بقصد الأمر و أمّا إذا افترضنا أنّ الواجب في الواقع تعبّدي و لكن المكلّف غير

١. لاحظ كفاية الأُصول:١/ ١١١.

ملتفت إلى أنّه تعبّدي أو توصلّي، أو قاطع بأنّه توصّلي قطعاً مخالفاً للواقع ففي هاتين الصورتين، لا يكون الأمر الثاني لغواً لعدم الالتفات إلى كون الأمر الأوّل تعبديّاً أو توصليّاً حتى يحتاط و حتى يأخذ بحكم العقل.

وثانياً: نفترض أنّه شاك في كونه تعبديّاً أو توصليّاً فلا يمكن للمولى أن يكتفي بحكم العقل بالاشتغال، لأنّ قصد الأمر ليس من الأُمور الواضحة لدى العقول حتّى يتّكل المولى على حكمها، وينتفي ملاك أعمال المولوية، نعم لو كان الإتيان بهذا الملاك مقتضى جميع العقول، لكان للاتّكال مجال، و لكنّه ليس كذلك، فلإعمال المولوية، بل لزومه مجال.

وأورد عليه أيضاً المحقّق البروجردي ﷺ إيرادين:

الأوّل: إذا كانت المصلحة قائمة بالمركّب من الصلاة و قصد الأمر، فكيف يبعث المولى عبده إلى الجزء(الصلاة) الفاقد للمصلحة؟

الثاني: أنّ الأمر الأوّل لمّا تعلّق بالفاقد للمصلحة لا يكون إلاّ أمراً صورياً، ولا يكون قصد الأمر الكذائي مصحّحاً لكون الشيء عبادة.[1]

والظاهر عدم تماميتهما أمّا الأوّل: فلأنّ الصلاة بما هي هي ، ليست مجرّدة عن المصلحة، بل هي حاملة لبعضها، وإن شئت قلت: «تعدّ مقتضياً بالنسبة إليها» و لأجل ذلک يصحّ الأمر بها نعم إنّما يمتنع إذا بعث إليها و اكتفى بالأمر الأوّل، و لأجل ذلک يصحّ الأمر بالأجزاء تدريجياً كما يصحّ دفعياً.

ومنه تظهر حال الجواب الثاني، إذ ليس الأمر الأوّل صورياً بل أمر جدّي غاية الأمر على نحو الأمر بالمقتضي كما مرّ.

التمسّک بالإطلاق اللفظي والمقامي و تحديدهما

إذا شككنا في كون شيء واجباً توصلياً أو تعبدياً، فتارة يُتمسک بالإطلاق

١ . نهاية الأُصول: ١١٥، وفي عبارتها خلط بين الإشكالين.

اللفظي وأُخرى بالإطلاق المقامي و لكلّ مقام.

فلو قلنا بأنّ قصد الأمر من الأُمور الدخيلة في المتعلّق و أنّ في وسع المولى أخذه في المتعلّق، إمّا بنحو الجزئية أو الشرطية ـ كما هو المختار ـ أو بأخذ عنوان ملازم لقصد الأمر ـ كقولنا :«لابداع نفساني» أو إردافه بجملة خبرية كما مرّ فعندئذ ـ إذا تفحّصنا عن القيد و لم نعثر عليه فمقتضى الإطلاق اللفظي هوالتوصليّة.

وأمّا إذا قلنا بامتناع أخذه في المتعلّق بالأنحاء الثلاثة بل هو دخيل في الغرض فالإطلاق اللفظي و إن كان منتفياً، لكن الإطلاق المقامي، محكم.

توضيحه: إنّا لو قلنا بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه بأحد الأنحاء الثلاثة، يكون مقتضى الأصل اللفظي هو التوصلية، و أمّا لو قلنا بامتناع أخذه، فلو فرضنا أنّ الآمر كان بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه ـ و إن لم يكن له دخل في متعلّق أمره ـ و معه سكت و لم ينصب دليلاً على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، و إلاّ لكان سكوته نقضاً له و خلاف الحكمة، و هذا ما نسمّيه بالإطلاق المقامي المكتشف من السكوت في مقام البيان.

والفرق بينه و بين الإطلاق اللفظي (بعد كون كلّ منهما دليلاً لفظياً) واضح فانّ مصبَّ الإطلاق اللفظي إنّما هو متعلّق الأمر، فلو كان الآمر بصدد بيان أجزائه و مع ذلک سكت عن أُمور، استكشف من ذلک عدم دخالتها فيه. و هذا بخلاف الإطلاق المقامي فانّ مصبّ ذلک كلّ ماله دخل في الغرض و إن لم يكن دخيلاً في المأمور به، فإذا كان المولى في مقام بيان كلّ ماله دخل في الغرض، و مع ذلک سكت ، كشف السكوت عن عدم دخالته، من غير فرق بين أن يكون من الأُمور الواضحة لدى عقلاء العالم أو لا، لأنّ المفروض كونه في مقام بيان كلّ ما له دخل في الغرض، سواء كان واضحاً أو خفياً و إن كان جريانه في الخفيّ أوضح.

أدلّة القائلين بأصالة التعبّد

ذهب بعض المشايخ إلى أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو التعبّدية. و استدلوا على ذلک بأدلّة:

الدليل الأوّل

ما نقله سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ عن شيخه العلامة الحائري ﷺ في درسه الشريف، و حاصل ما أفاده هو قياس العلل التشريعية بالعلل التكوينية، فقال:

دليل المحقّق الحائري على كون الأصل هو التعبدية؟!

إنّ القيود على قسمين : قسم يمكن أخذه في المتعلّق، كالطهارة ، و قسم لا يمكن أخذه فيه إلاّ أنّه لا ينطبق إلاّ على المقيّد، بمعنى أنّ له ضيقاً ذاتياً فلا يسع غيره إلاّ أن يدلّ دليل على السعة و هذا نظير المقدّمة الواجبة، فانّ الواجب ليس مطلقَ المقدّمة، موصلة كانت أم لا، لعدم الملاک في غيرها فلا تتعلّق بها الإرادة، ولا على المقدّمة المقيّدة بالإيصال، فانّ المقدمة إنّما تتّصف بالإيصال إذا أتى بذيها ولا معنى للأمر بالمقدّمة بعد الإتيان ـ و مع ذلک ـ فالواجب من المقدّمة له ضيق ذاتي لا ينطبق إلاّ على الموصلة. و مثله المقام فإنّ الواجبَليس نفس الطبيعة المطلقة، سواء أكانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم بغيره ولا المقيّدة بكونها مأموراً بأمرها المتعلّق بها، للإشكالات المتقدّمة لكنّه على نحو لا ينطبق إلاّ على المقيّد.

هذا هو المدّعى، و أمّا الدليل فنقول:

إنّ العلل التشريعية كالتكوينية، فكما أنّ الحرارة ليست مقيّدة بالنار التي تولِّدها و إلاّ يلزم أن يكون المعلول المتأخّر قيداً للعلّة المتقدّمة، ولا مطلقة بالنسبة إليها إذ يلزم أن يكون المعلول أوسع من علّته، لكنّها على وجه لا تنطبق إلاّ على الحرارة المقيّدة بنارها، فهكذا العلل التشريعية فانّ الأمر لا يحرّک نحوَ الطبيعة

المطلقة سواء أكانت مأتياً بها بهذا الأمر أو لا، و لا إلى الطبيعة المقيّدة بأمرها للإشكالات الماضية، و لكنّه على نحو لا ينطبق إلاّ على الطبيعة المأتي بها بأمرها.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لم يدلّ دليل على كون العلل التشريعية كالعلل التكوينية، بل الدليل قائم على خلافه، فانّ العلل التشريعية، اعتبارات و أمارات لأُمور أُخر عند العقلاء، فهي تابعة في الخصوصيات، لأغراض العقلاء و أهدافهم، فلا معنى لتنزيل تلك مكان هذه.

وبعبارة أُخرى أنّ أمر المولى ليس داعياً في الحقيقة، بل الداعي هوالمبادي النفسانية من الرجاء والخوف. و الأمر مبيّـن لموضوع الطاعة، و مرشد إلى مطلوب المولى، فقوله بأنّ الأمر لا يحرّك إلى نفس الطبيعة المطلقة، ولا إلى المقيّدة، غير تام، لأنّ الأمر كما عرفت، ليس بمحرّك ولا داعٍ، بـل التـحريک و الداعـوية للـملكات و الأوصاف المركوزة في ذهن المكلّف.

وثانياً: ما هو الواجب على العبد في دائرة المولوية و العبودية هوالإتيان بما وقع تحت دائرة الطلب، أو ما أشار إليه المولى بدليل آخر، و أمّا هذه الدقائق العقلية التي لا يطّلع عليها إلاّالفيلسوف، فلا تجب الإطـاعة فـيها ولا تعدّمخالفتها عصياناً، كما لا يخفى.

ولا يجب تحصيل غرض المولى إذا لم يدلّ عليه دليل ولا حـجّة، و إنّـما الواجب هـو تـحصيل الغـرض المنكشف كونه غرضاً بحجّة شرعية أو عقلية و المفروض أنّ الحجّة قامت على نفس الفعل، لا الفعل الذي يأتي به المكلّف لأجل أمر.

الدليل الثاني

ما نقله المحقّق النائيني عن العلاّمة الكلباسي من أنّ المولى إنّما يأمر عبده

---

١. تهذيب الأُصول: ٢٦٤/١، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

بشيء و يطلبه منه ليجعل أمره محرّكاً إيّاه نحو العمل و باعثاً له نحو المراد. و إن شئت قلت: إنّ الغرض من الأمر، كون الأمر داعياً، فحينئذٍ إن أتى المكلّف به بداعي أمره، فقد حصل الغرض و سقط الأمر، و إلاّ فلا.[١]

يلاحظ عليه: أنّه خلط بين كون الغرض من الأمر أن يكون داعياً للمكلّف إلى المأمور به، و بين كون الغرض منه هو الإتيان به بذاك القصد. و المسلّم إنّما هو الأوّل، وأمّا الثاني فيفتقر إلى دليل.

أضف إليه أنّ الداعي إنّما هو المبادئ الموجودة في ذهن المكلّف من خوف أو رجاء.

الدليل الثالث

قوله سبحانه: ﴿**وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾ [٢] وهو يدلّ على حصر الأوامر الصادرة منه سبحانه في التعبدية، حيث جاءت غاية للأمر في قوله: ﴿**وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ**﴾ أي ما أُمروا بشيء في مورد من الموارد من الطهارة إلى الديّات إلاّ لأجل عبادة اللّٰه، فكانت الغاية للأمر في جميع الموارد هي عبادة اللّٰه. وعليه فكلّ أمر، عبادي، إلاّ ما قام الدليل على كونه غير عبادي. و هذا العموم متّبع إلى أن يدلّ دليل على خلافه.

يلاحظ عليه: بأنّ الآية ليست إلاّ بصدد بيان حصر العبادة و الطاعة في اللّٰه سبحانه، و أنّه يحرم إشراك غيره معه، لا حصر أوامره في التعبديّة، و على ذلك فمعنى: ﴿**وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصينَ**﴾، هو أنّهم لم يؤمروا في مجال العبادة إلاّ بالعبادة الخالصة، لا بالعبادة غير الخالصة، فليس معنى الآية أنّهم ما أُمروا

---

١. أجود التقرير ات: ١١٤/١.

٢. البيّنة: ٥.

بشيء مطلقاً، إلاّ ليعبدوا اللّٰه به، حتّى تكون الغاية من الأمر مطلقاً في تمام الموارد، عبادة اللّٰه سبحانه، بل المراد أنّهم لم يؤمروا (في مورد عبادة اللّٰه)إلاّ بالعبادة الخالصة من الشرك، و لكنّهم خلطوه بالشرك و لم يُخلِصوا العبادةَ له.

ويوضح ذلک أنّ الدين ورد في القرآن ستة مرّات، و أُريد منه في غالبها الطاعة، و هي المراد منه في الآية أيضاً، صرّح بذلک الراغب في مفرداته و الطريحي في مجمعه. و يكون معنى الآية: مخلصين له الطاعة. والتوحيد في الطاعة، مرتبة من مراتب التوحيد، و كلّ عبادة لا يخلو من طاعة أيضاً.

وعلى ذلک يكون مفاد الآية، ما ورد في سورة التوبة من قوله تعالى:

﴿**اتَّخذُوا أَحبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحُ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا إِلٰهاً وٰاحِداً لاٰ إِلٰهَ إِلاّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا يُشْرِكُونَ**﴾ [1] وقد أشرک أهل الكتاب، حيث أطاعوا أحبارهم و رهبانهم مثل إطاعة اللّٰه، و قدّموا أقوالهم على نصوص كتابهم. و لأجل هذا اتخذوهم أرباباً يملكون أُمورهم.

وأمّا طاعة النبي و أُولي الأمر، فليست إلاّ في طول إطاعته سبحانه، و أنّ من أطاع الرسول فقد أطاع اللّٰه. و قد ورد في تفسير الآية ما يؤيد المقال.[2]

الدليل الرابع

ما ورد في قوله عليه السلام : «إنّما الأعمال بالنيّات» و قوله عليه السلام : «لكلّ امرئ ما نوى»[3] أي و اقعية كلّ عمل بنيّة القربة و إيجاد 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،

---

١. التوبة: ٣١.

٢. مجمع البيان:٢٣/٣.

٣. صحيح البخاري :١٦/١، كتاب الإيمان.

مع أنّه لا دليل عليه بل المراد منه قصد العناوين التي ربّما ينطبق على العمل، كضرب اليتيم للأدب أو للإيذاء و عليه لا يكون للروايتين مساس للمقام و إن شئت قلت: إنّ اتّصاف العمل بالحسن و القبح ، أو بكونه مقرّباً و غير مقرّب منوط بكيفية النيّة. و أنّ كلّ عمل أتاه المكلّف بنيّة صالحة، يتّصف بالحسن و القربة، و إلاّ فلا. وأمّا أنّ سقوط كلّ أمر يتوقّف على تلك النيّة، وأنّه لولاها لفسد العمل، فلا يدلّ عليه. و قد ورد في بعض الروايات، أنّ اللّٰه لا ينظر إلى صوركم، و لكن ينظر إلى قلوبكم».[1]

إلى هنا تبيّن أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو التوصليّة إلاّأن يدلّ دليل على كون الواجب قربياً.

مقتضى الأصل العملي العقلي

قد ظهر ممّا ذكرناه حول الإطلاق اللفظي أو المقامي أنّ مقتضى الأصل العملي هو البراءة إذا لم يكن هناك دليل لفظي واجتهادي، فانّ هذا الشرط يقع في عداد سائر الشروط، فيجري فيه ما يجري في غيره. من غير فرق بين القول بإمكان أخذه في المتعلّق أو لا أمّا الأوّل فواضح إذ عندئذٍ يقع الشك في شرطية قصد الأمر كالشك في وجوب القنوت و أمّا على الثاني أي القول بامتناع أخذه في المتعلّق، فلأجل إمكان بيانه بـأمرين أو بالجملة الخبرية كما تقدّم.

ولكن المحقّق الخراساني لما ذهب إلى امتناع أخذه في المتعلّق، اختار أنّ الأصل الجاري في المقام عند الشكّ هو الاشتغال، قائلاً بأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم. مع استقلال العقل بـلزوم 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

١ . الحرّالعاملي: الوسائل: الجزء الأوّل، الباب ٥ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١.

الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة. و هكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في الطاعة، و الخروج به، عن العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في المأموربه، كالوجه و التمييز.[1]

توضيحه: وجود الفرق بين الشكّ في المقام و بين الشكّفي الأقل والأكثر الارتباطيين، فانّ الشكّ في الثاني راجع إلى سعة دائرة المتعلّق و ضيقه، و بالنتيجة إلى سعة دائرة التكليف و ضيقه، فلقائل أن يتمسّك هنا بالبراءة العقلية. بحجّة أنّ العقاب على وجوب شيء لم يبيّن، قبيح بخلاف المقام فانّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في حصول الامتثال و سقوط الأمر الفعلي لاحتمال مدخليّة قصد الأمر في كيفيته وعدمه. فالعقل يستقلّ بلزوم الإتيان بالمشكوك لتحصيل البراءة اليقينية للاشتغال القطعي و لأجل ذلك نقول كلّما كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ في دخالة شيء في كيفية الامتثال وعدمها، فالاشتغال هو المحكّم و ذلك لأنّ الاكتفاء بالقدر المعلوم و الصفح عن المشكوك يورث الشكّ في سقوط غرض المولى، الذي كشف أمر المولى عنه على وجه الإجمال.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الفرق بين المقامين، مبني على تقسيم الأجزاء إلى ما يقع تحت دائرة الطلب، و ما يقع فوقها وعليه يكون سنخ المشكوك في المقام، غيره في الشكّ في الجزئية والشرطية و أمّا على القول المختار فإنّ الجميع من سنخ واحد، غاية الأمر أنّ سائر الأجزاء والشرائط تبيّن على نحو واحد، و أمّا قصد الأمر فللمولى أن يجعله جزاءً أو شرطاً للمأمور به ، أو يذكره بنحو الجملة الخبرية أو بالأمر الثاني المتمّم للجعل الأوّل.

وثانياً: سلمنا ما ذكر من الفرق لكن اللازم هو تحصيل الغرض الذي قامت عليه الحجّة إمّا شرعاً أو عقلاً، و أمّا ما لم تقم عليه الحجّة فلا. فالغرض الذي يكشف عنه الأمر بالمركّب، يجب تحصيله، وأمّا الغرض الذي لا يكشف عنه الأمر

١. كفاية الأُصول: ١/١١٣-١١٤.

بالمركّب ولا يفي به، فلا دليل على لزوم تحصيله. و قد قال سبحانه مذعناً حكم العقل: ﴿**وَمٰا كُنّٰا مُعَذِّبِينَ حَتّٰىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ [١] و قال: ﴿**مٰا كانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرىٰ حَتّٰىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّها رَسُولاً**﴾ [٢] و الرسول كناية عن البيان. فالغرض الذي قام عليه البيان يجب تحصيله، ولا ريب أنّ الأمر بالمركّب يكشف عن تعلّق غرض به، فيجب على العبد تحصيله. و أمّا الغرض الحاصل بغير ما أُمر به فلا.

وإن شئت قلت: إن كان الشكّ في الخروج عن عهدة ما تعلّق به التكليف، فالمفروض الخروج عنه. و إن كان الشكّ في الخروج عن عهدة مطلق الغرض و إن كان قائماً بما لم يقع في إطار البيان، فليس عليه دليل سوى احتمال عدم سقوطه إلاّبداعي الأمر فلا دليل على لزوم الخروج عن عهدته.

ولو كان الشكّ في حصول الغرض سبباً للاحتياط لوجب الاحتياط عند الشكّ في الجزئية و الشرطية مع أنّ المحقّق الخراساني لم يقل فيه بالاحتياط بهذا الدليل و إنّما تمسّك بدليل آخر، من عدم انحلال العلم الإجمالي كما سيوافيك.

وقد نبّه على ما ذكرنا، المحقّق العراقي في تقريراته فقال: إنّ التقريب المذكور ليس موجباً للفرق بين المقام والأقل و الأكثر الارتباطيين، بل هو أحد الوجوه التي ذكرت للدلالة على لزوم الاحتياط فيهما.[٣]

حكم الأصل العملي الشرعي

هذا كلّه حول البراءة العقلية و أمّا البراءة الشرعية فقد ذهب المحقّق الخراساني في تلك المرحلة إلى الاشتغال قائلاً بأنّه لابدّ في عمومها لشيء من كونه قابلاً للرفع والوضع، و ليس المقام كذلك، فانّ دخل قصد القربة و نحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي. و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك، إلاّ أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً. فبدليل الرفع ـ و لو كان أصلاً ـ يكشف أنّه

١. الاسراء:١٥.

٢. القصص:٥٩.

٣. بدائع الأفكار: ٢٤٠/١.

ليس هناک أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوک، يجب الخروج عن عهدته عقلاً، بخلاف المقام، فانّه علم بثبوت الأمر الفعلي (و شکّ في كيفية الخروج).[1]

يلاحظ عليه: أنّه مبني على عدم إمكان أخذه في المتعلّق لا بأمر واحد، ولا بأمرين. و قد عرفت منعه و على ضوء ذلک فدخله في الغرض و إن كان أمراً تكوينياً لا جعلياً ـ و هو من تلک الجهة لا يفترق عن سائر الأجزاء والشرائط ـ لكنّه بما أنّه يمكن بيانه بصورة من الصور المتقدمة قابل للوضع و الرفع، غير أنّ لبيان سائر الأجزاء والشرائط طريقاًواحداً و لكن لبيانه طرق مختلفة، و هو غير فارق في جريان البراءة.

نقل تأييد

ثمّ إنّ المحقّق العراقي أيّد مقالة المحقّق الخراساني بوجهين، حاصلهما عدم جريان البراءة النقلية إذا قلنا بعدم جريان العقلية منها، والوجه الأوّل يجري حتى على القول بإمكان أخذه في المتعلّق و الثاني يجري على القول بعدم إمكان أخذه فيه بأمر واحد، و إليک بيانهما:

الأوّل: إذا قلنا بالاشتغال العقلي في الأقل والأكثر الارتباطيين، فلا تجري البراءة النقلية هنا. و إن قلنا بإمكان أخذه في المتعلّق لأنّ ملاک البراءة النقلية هو كون الأمر المشكوک فيه، إذا لم يبيّنه المولى، كان ناقضاً لغرضه، و مورد الكلام ليس كذلک، فانّ ترک بيان القيد المزبور على فرض كونه مراداً للمولى، لا يكون ناقضاً لغرضه، لكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان به في مورد الشكّ، و إذا كان المورد كذلک لا يكون مجرى للبراءة النقلية لقصور أدلّة البراءة.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان العقل حاكماً حكماً قطعيّاً على لزوم قصد الأمر، و لكن الواقع ليس كذلک لأنّ المفروض هو ظرف الشكّ فلو حكم به

---

١. كفاية الأُصول: ١/١١۴ـ ١١۶.

فإنّما يحكم لأجل وجوب دفع الضرر المحتمل فعندئذ لا يتجاوز كلامه عن حكومة قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» على قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي مالا يعلمون» مع أنّ المحقّق هو العكس، لأنّ موضوع القاعدة العقلية هو الشكّ في وجود الضرر و احتمال العقاب، و عدم المؤمّن و إطلاق الدليل الشرعي او الحاصل، يرفع ذلک الاحتمال فكيف يكون العقل حاكماً بلزوم الإتيان بقصد الأمر، لدفع الضرر المحتمل.

والحاصل أنّ العقل إنّما يحكم بلزوم الاشتغال في ظرف الشكّ إذا لم يكن دليل شرعي مرخّص حسب الظاهر و المفروض وجوده.

الثاني: إذا قلنا بعدم إمكان أخذه في المتعلّق بأمر واحد مع القول بالاشتغال عقلاً، لا تجري البراءة لأنّها لا تثبت أنّ متعلّق الأمر الأوّل تمام المأمور به إلاّعلى القول بالأصل المثبت، بخلاف ما إذا قلنا بإمكان أخذه في متعلّق الأمر الأوّل، فانّ الشكّ يرجع إلى انبساط الأمر على الجزء و القيد المشكوک فيه، فمع جريان البراءة يكون باقي الأجزاء بنظر العرف تمام المأمور به، فيكون من قبيل خفاء الواسطة.

يلاحظ عليه: أنّ العلم بكون متعلّق الأمر الأوّل تمام الموضوع، أمر غير لازم التحصيل، بل اللازم امتثال ما قامت عليه الحجّة سواء أكان تمام الموضوع أم لا.

إلى هنا تبيّن أمران:

الأوّل: أنّ مقتضى الأصل اللفظي في التوصّلية و التعبّدية ، هو التوصّلية.

الثاني: أنّ مقتضى الأصل العقلي والشرعي عند عدم وجود الإطلاق أو الشكّ في مقتضى الإطلاق هو البراءة.

وأمّا ما هو المعتبر في كون الشيء عبادة، فهل هو الإتيان بالشيء لأمره، أو يكفي الإتيان به للّٰه سبحانه أو غير ذلک فموكول إلى محلّه.

***

المبحث الخامس

في دوران مفاد الصيغة بين كونه نفسياً أو غيرياً

إذا دار مفاد الصيغة بين أحد أمرين ككونه نفسياً أو غيرياً، و عينيّاً أو كفائياً، و تعيينياً أو تخييرياً فالأوّل كما إذا قال : اغتسل للجنابة و احتمل كون الغسل واجباً بنفسه كما احتمل كونه واجباً للصلاة و الصوم و الثاني كما إذا قال: قاتل في سبيل اللّٰه و دار أمر القتال في ميدانه بين الواجب العيني و عدم سقوطه بـقتال الآخـرين والكـفائي و سقوطه بقتال الآخرين القائمين بمهمّة الجهاد و الثالث، كما إذا قال: ﴿**فَاسْعَوا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰـهِ**﴾ المـقصود مـنه فريضة الجمعة الدائرة أمرها بين التعييني غير الساقط بالإتيان بالظهر و التخييري الساقط بالإتيان بها.

وعلى كلّ تقدير فإذا دار أمره بين ما ذكر فالمعروف أنّه يحمل على النفسي، العيني، التعييني إلاّ أنّ الكلام في وجهه و هناک طريقان لإثبات المطلوب.

الأوّل: إتّـخاذ حكم العقل والعقلا سنداً للحكم وقد تعرّفت على حكمه و حكمهم على أنّ أمر المولى لا يترک بلا جواب و بلا عذر و مقتضى ذلک هو الحمل على ما ذكر إذ فيه لا يترک أمر المولى بلا جواب، لأنّ مفاد النفسية العينية التعيينية، هو القيام بالمأموربه على كلّ الأحوال، وجب شيء آخر قبله أو لا، أتى به شخص آخر، أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، لأنّ ترک المأموربه اعتماداً على إحدى هذه الاحتمالات، ترک له بلا عذر قاطع و جواب حاسم.

هذا ما اعتمدنا عليه في الدورة السابقة.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني حيث استظهر أنّه مفاد الإطلاق اللفظي، و قال ما هذا توضيحه: إنّ كلاّ من الغيرية والكفائية والتخييرية يحتاج إلى قيد بخلاف مقابلاتها، فظاهر الإطلاق كون المـتعلّق واجـباً وجب هناک شيء أو لا،

بخلاف الغيري فانّه إنّما يجب إذا وجب هناک شيء قبله، أتى به آخر أو لا، وبخلاف الكفائي فانّه إنّما يجب إذا لم يأت به شخص آخر، أتى بشيء آخر أو لا، وبخلاف التخييري فإنّه إنّما يجب إذا لم يؤت بشيء آخر قبله.[1]

أقول: إنّ توضيح كلام المحقّق الخراساني يتوقّف على الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: دوران الأمر بين كونه نفسياً أو غيرياً

ذهب سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى أنّ كلا من النفسية والغيرية وكذا غيرهما من أقسام الطلب المطلق إنّما تمتاز عن المقسم بقيود خاصّة، ولا معنى لأن يكون أحد الأقسام مقيّداً بقيود، دون الآخر. إذ كما أنّ الوجوب الغيري يمتاز عن النفسي بقيد خاص، و هو كونه واجباً لوجوب شيء قبله، فهكذا النفسي يمتاز عن الآخر، بأنّه ما وجب لذاته ، لا لغيره و مثله سائر الأقسام و إلاّ يلزم أن يكون القسم عين المقسم.

يلاحظ عليه: أنّ ما أفاده متين في مقام التحليل العقلي، فانّ كلاّ من الواجبين ، يمتاز عن غيره بقيد خاص، فلا معنى لكون أحد القسمين واجداً للقيد دون الآخر، لكن الكلام في مقام الإثبات ومتلقّى العرف.

والظاهر أنّه يكفي في إفهام الوجوب النفسي صرف الأمر و عدم الإتيان بقيد، بخلاف الغيري فانّه يحتاج إلى قيد زائد، و ذلک ببيانين:

الأوّل: أنّ الواجبات الثلاثة: النفسي، العيني، التعييني غنية في مقام البيان عن ذكر القيد بخلاف مقابلاتها ، فانّها غير مستغنية عنه و إليک توضيحه: النفسي لمّا كان منبعثاً من مصالح كامنة فيه، لكفى إلقاء الحكم على وجه الإطلاق، و يكون البيان وافياً بما أراد. و أمّا لو كان غيرياً فبما أنّ وجوبه منبعث

---

١. كفاية الأُصول: ١/١١٦.

عن وجوب غيره، فيجب تقييده بما يفيد ذلک.

وبعبارة أُخرى: أنّ الواجب النفسي في متلقّى العرف هو الإيجاب بلا قيد، بخلاف الغيري فانّه الإيجاب مع تقييد أنّه واجب لغيره. فلو فرضنا كون المتكلّم في مقام بيان تلک الخصوصية، فالإطلاق كاف في تفهيم الأوّل، دون الثاني.

و قد ركز في هذا التقرير، على أنّ بيان الواجب النفسي غني عن البيان بخلاف الغيري فهو المحتاج إليه، كلّ ذلک من منظار العرف لا من زاوية التحليل الفلسفي و إلاّ فالكلّ محتاج إلى القيد، كما أفاده سيدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ.

الثاني: أنّ كلا من النفسي و الغيري و إن كانا يتميّزان بقيد خاص حتّى في نظر العرف لكن قيد الأوّل عدمي يكفي في بيانه السكوت، و قيد الثاني وجوديّ يحتاج إلى بيان زائد توضيحه:

أنّ الواجب النفسي سواء عرّف بأنّه ما وجب لذاته و لنفسه، أو عرّف بأنّه ما وجب لا لغيره يكفي فيه الأمر و السكوت بعده. أمّا على التعريف الأوّل فلأنّ قيد «لذاته» أو لنفسه ليس شيئاً زائداً على الأمر عند العرف، بل يعدّ تأكيداً.[1] و أمّا على الثاني فالقيد عدمي يكفي فيه السكوت وعدم الإتيان، و هذا بخلاف الغيري فالقيد فيه وجودي.

وقد ركز في هذا التقرير على كلا القسمين إلى القيد، لكن القيد في أحدهما عدمي و في الآخر وجودي.

ثمّ إنّ سيّدنا الأُستاذ أورد على تعريف النفسي بالقيد العدمي (لا لغيره) إشكالاً، قال: إنّ هذا العدم لا يمكن أن يكون سلباً تحصيلياً، فانّه يستلزم كون الوجوب النفسي نفس العدم، الصادق مع عدم الوجوب رأساً، فلا محيص إلاّ أن

١. ولأجل ذلک ذكروا أنّ الحمل الأوّلي مثل زيد زيد لا يفيد شيئاًزائد على ما يفهم من المبتدأ.

يكون من قبيل الإيجاب العدولي، فيستلزم كونهما مقيدين بقيد، فيحتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب.[١]

يلاحظ عليه: أنّه خلط بين التحليل العقلي ومتلقّى العرف، ففي التحليل العقلي يجب بيان ذلك القيد العدمي على نحو الإيجاب العدولي بأن يقال: الواجب النفسي هو الوجوب لا لغيره. و أمّا في متلقى العرف فيكفي فيه انسباقه إلى الذهن مع عدم الإتيان به في مقام البيان.

نعم ليس لنا مورد في الروايات يكون المتكلّم في مقام البيان حتى من حيث النفسية والغيرية، فلاحظ.

المقام الثاني: دوران الأمر بين العيني والكفائي

إذا دار الأمر بين كون شيء واجباً عينياً و كونه واجباً كفائياً، بمعنى أنّه لو أمر المكلّف بشيء و دار أمره بين كونه واجباً عليه بشخصه، أو واجباً عليه بما أنّه أحد أفراد الصنف أو النوع، فالإطلاق في مقام الإثبات يقتضي كونه عينياً.

و وجهه أنّ الواجب العيني و إن فسّر بأنّه ما وجب سواء أتى به آخر أم لا، لكن مفاده يرجع إلى أنّه الواجب بلا حدّ و أنّه ليس محدوداً بشيء فيكفي فيه الأمر مع السكوت عن الحد، و هذا بخلاف الكفائي فانّه الواجب المحدود بما إذا لم يأت به أحد. و في ضوء ذلك يأتي فيه البيانان الماضيان عند دوران الأمر بين النفسي والغيري بأن يقال:

١ـ إنّ العيني هو الواجب بلا قيد و لا حدّ، بخلاف الكفائي فانّه الواجب المقيّد المحدود، فالعيني في متلقّى العرف بلا قيد، و الكفائي مقيّد، فإذا أمر و لم يأت بالقيد، يكون كافياً في إفادة المقصود (العيني).

٢ـ إنّ قيد العيني عدمي و هو قولنا:«بلا حدّ» و «بلا قيد» بخلاف

١. تهذيب الأُصول: ١٦٨/١، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

الكفائي فانّه وجودي أي «المحدود» بما إذا لم يأت به آخر. والعدمي يكفي فيه السكوت دون الوجودي.

المقام الثالث: دوران الأمر بين التعييني و التخييري

إذا شكّ في كون شيء واجباً تعيينياً أو تخييرياً يحمل على التعييني و ذلک ببيانين أيضاً:

الأوّل: أنّ الواجب التعييني، هو الواجب نفسه فيكفي فيه الإطلاق. و الواجب التخييري هو الواجب الذي له عدل، فلا يكفي فيه الإطلاق بل يحتاج إلى ذكر العدل.

الثاني: أنّ القيد في الواجب التعييني، عدمي، وهو الواجب بلا عدل، بخلاف التخييري فانّ قيده وجودي و هو «ماله عدل» فيكفي في إحراز القيد في التعييني السكوت و عدم الإتيان بالقيد، بخلاف الآخر فانّه يحتاج إلى ذكره.

بيان ثالث للحمل على النفسي والعيني و التعييني

لقد تعرّفت على البيانين المختلفين، يعتمد أحدهما في الحمل على الأُمور الثلاثة على حكم العقل والعقلاء، و الآخر على مقتضى الإطلاق اللفظي إمّا لاستغناء الثلاثة عن القيد في نظر العرف، أو لكون قيودها عدمية يكفي السكوت في بيانها.

و هاهنا بيان ثالث للحمل يعتمد على كون واقع الواجبات الثلاثة مطلقة و مقابلاتها مشروطة فيكفي في بيان المطلقات، ذكر نفس الصيغة بخلاف المقابلات فلا يتمّ البيان إلاّ بذكر شروطها، وا لمفروض عدم ورود شرط في اللفظ.

توضيحه: أنّ مقتضى الأصل اللفظي كونه نفسياً عينياً و تعيينياً، وذلک لأنّ وجوب كلّ من الغيري و الكفائي والتخييري مشروط، بخلاف مقابلها، فإذا

شكّ في اشتراط الوجوب بشرط فمقتضى الإطلاق هو عدمه. مثلاً: إنّ الوجوب الغيري مشروط بوجوب آخر بخلاف النفسي. و الكفائي وجوبه مشروط بعدم إتيان الغير به، بخلاف العيني فانّ وجوبه مطلق. و بقاء الوجوب في الواجب التخييري مشروط بعدم الإتيان بفرد آخر، بخلاف التعييني فانّ وجوبه حدوثاً و بقاءاً غير مشروط بشيء آخر.

وإذا دار الأمر بين المطلق و المقيّد فمقتضى الإطلاق عدمه.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ إرجاع الواجبات الثلاثة إلى الواجب المشروط، خلاف التحقيق فانّها من أقسام الواجب المطلق لا المشروط.

وليس الوجوب الغيري مشروطاً بوجوب آخر، بل منبعث من وجوب آخر، أو ناش عنه حسب اصطلاح القوم، و إن كان النشؤ على خلاف التحقيق كما سيوافيك.

وهكذا الوجوب التخييري، فليس هو مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، بل هو سنخ من الوجوب والبعث، مقتضاه عدم كون العدل مطلوباً و مبعوثاً إليه عند الإتيان بفرد آخر.

وهكذا الوجوب الكفائي فهو سنخ من الوجوب، مقتضاه عدم كونه مطلوباً عند قيام فرد آخر به أيضاً، و ليس عدم المطلوبية عند الإتيان بفرد آخر أو قيام فرد آخر دليلاً على المشروطية، بل هو أثر السنخ الخاص من الإرادة والوجوب كما سيوافيك تفصيله في محلّه.

بيان رابع مختصّ بمورد النفسي

قد كان البيان الثاني معتمداً على الأخذ بإطلاق دليل الواجب، المشكوك

١. لاحظ مصابيح الأُصول، للسيد علاء الدين بحر العلوم فرجّ اللّه عنه ـ تقريراً لبحث المحقّق الخوئي ﷺ ، ص ٢٤.

كونه نفسياً أو غيرياً بخلاف البيان التالي فانّه يعتمد في إثبات الوجوب النفسي للواجب المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً، على إطلاق دليل الواجب النفسي كالصلاة مثلاً و دفع كلّ ما يحتمل أن يكون قيداً له كالطهارة إذ لازم ذلک هو أن يكون الواجب المحتمل دخله فيه كالطهارة نفسياً، فيقال إنّ قوله سبحانه : ﴿**أَقيمُوا الصَّلاة**﴾ مطلق، مقتضاه عدم تقييد الصلاة بالطهارة فالتقييد يحتاج إلى دليل و مؤنة زائدة و الإطلاق ينفيه و لازم إطلاقه كون وجوب الطهارة نفسياً لا غيرياً.[1]

بيان خامس مختصّ بمورد العيني والتعييني

المعروف في تفسير الوجوب الكفائي هو توجّه الوجوب إلى آحاد المكلّفين، كالواجب العيني، غير أنّ سنخ الوجوب على نحو، لو قام به أحد المكلّفين لسقط عن الآخرين.

ومثله الحال في الواجب التخييري، فالأطراف كلّها واجبة كالتعييني، غير أنّ سنخ الوجوب على نحو لو أتى بأحد الأعدال، لسقط وجوب الآخر.

وفي مقابل تلک النظرية، نظرية أُخرى في تبيين ماهية الوجوب الكفائي و التخييري، و هو أنّ الوجوب في الأوّل متعلّق بعنوان انتزاعي و هو أحد المكلّفين، وفي الثاني إلى أحد الفعلين أو الأفعال. فلو قام به أحد المكلّفين، أو أتى المكلّف بأحد الأعدال فقد امتثل الحكم، لكون المأتي به موافقاً للمأمور به.و على هذا فمقتضى الإطلاق كون الواجب تعيينياً عينياً، و ذلک فلأجل أنّ الفرق بين الواجب التعييني و التخييري هو أنّ الواجب في الأوّل هو الجامع الحقيقي والعنوان المتأصل المنطبق على مصاديقه، انطباقاً ذاتياً و يكون لنفس العنوان مدخلية في الحكم، مثل قوله: «صلّ» و يكون المكلّف مخيّراً بين مصاديقه الذاتية

---

۱. المحاضر ات:۱۹۹/۲ بتلخيص.

في مقام الامتثال.

وأمّا الواجب في الثاني، فالواجب فيه هو العنوان الانتزاعي والجامع غير المتأصل، و المكلّف مخيّر بين مصاديقه كعنوان: أحد الفعلين: أو أحد الأفعال. و لا مدخلية للعنوان في ثبوت الحكم إلاّ أنّه اتّخذ وسيلة لبيان ما هو الواجب . و تعلّق الإرادة و العلم بهذه العناوين، بمكان من الإمكان، فضلاً عن تعلّق الحكم الذي ليس إلاّ أمراً اعتبارياً.

فإذا قال المولى: «أطعم» فظاهر البيان مدخلية ذاک 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.

والحاصل أنّ ظاهر الكلام هو أنّ الواجب هو العنوان الوارد في الأمر مثل قوله: «أطعم»، و أنّه واجب بخصوصه. و أمّا إذا كان الواجب تخييرياً، فيستلزم أن يكون الواجب مثل أحدهما أو أحدها و حيث إنّه في مقام البيان، فيقضي بأنّ الواجب هو نفس العنوان لا العنوان الانتزاعي.

وبذلک يعلم حال التردّد بين العيني و الكفائي، فانّ مردّالتردد إلى أنّ التكليف توجّه إلى نفسه أو إلى عنوان أحد المكلّفين، فانّ ظاهر الخطاب أنّه متوجّه إلى شخصه أو إلى عنوان ذاتي هو من مصاديقه، كالمستطيع و غيره، و هذا بخلاف ما إذا كان واجباً كفائياً فالخطاب فيه ليس متوجّهاً إلى شخص المكلّف و لا إلى عنوان ذاتي بل إلى عنوان انتزاعي كأحد المكلّفين .

نعم هذا البيان فرع تسليم أصل المبنىٰ في تفسيرالواجب التخييري أو الكفائي و سوف يوافيک عدم صحّته في محلّه.

هذا كلّه حول الأصل اللفظي و أمّا مقتضى الأصل العملي إذا قصرت اليد عن الأصل اللفظي فسيوافيک بيانه في مبحث البراءة و الاشتغال.

المبحث السادس

الأمر عقيب الحظر أو توهمه

لو قلنا بإفادة صيغة الأمر الوجوبَ وضعاً أو إطلاقاً أو لأجل حكم العقل بأنّ بعثَ المولى لا يُترك بلا جواب، فهل الأمر كذلك إذا وقع عقيب الحظر أو توهمه؟ و أمثلته متوفرة في الكتاب و السنة:

١ـ قال تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِالْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِالْحَرامِ وَإِخْراجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾.[١]

وقد نزلت الآية في أوائل الهجرة و مع ذلك نزل في السنة التاسعة قوله تعالى: ﴿**فَإِذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**﴾.[٢] فالحظر في الآية المتقدّمة و الأمر في الآية التالية.

٢ـ قال سبحانه: ﴿**وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَفِي الْمَحيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ**﴾ وقال بعد النهي: ﴿**فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ**﴾[٣] فالحظر و الأمر في آية واحدة.

٣ـ وقال سبحانه: ﴿**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعامِ إِلاّ ما يُتْلىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِوَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ**﴾[٤] أي غير مستحلّين اصطيادَها في حال إحرامكم.

وقال في الآية الثانية: ﴿**وَإِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَومٍ أَنْ**

---

١. البقرة:٢١٧.

٢. التوبة: ٥.

٣. البقرة:٢٢٢.

٤. المائدة:١.

صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾[1] و ليس المثال منحصراً بما ذكرنا و يوجد في السنة كثيراً مضافاً إلى الأمثلة العرفية.

مثلاً في الأيّام التي كان العدوّالغاشم يقصفُ البلادَ بالقنابل، فعند الإنذار كان الناس يلجئون إلى المخابئ، فعند خروج الطائرات عن المنطقة فاذاً بالمذياع يأمر بالخروج عن المخابئ فالأمر في المقام من مصاديق الأمر بعد الحظر و إن لم يكن أمراً حقيقياً. و على أيّ حال ففي المسألة أقوال أربعة:

١ـ فمن قائل بظهورها في الإباحة.

٢ـ إلى قائل بظهورهافي الوجوب.

٣ـ إلى ثالث بتبعيتها لما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علّة النهي كما في قوله سبحانه:﴿**فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُر الحُرُم فَاقْتُلُوا المُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾ فيتبع قتل المشركين من حيث الحكم، الحكمَ الثابت قبل الأشهر الحرم.

٤ـ إلى رابع بإجمال الكلام لاكتنافه بما يصلح للقرينية فلا يستظهر منه المراد إلاّبقرينة أُخرى فالمرجع بعد الإجمال هو الأُصول العملية كما هو مختار المحقّق الخراساني.[2] و هو الأقوى و إليک دليله.

وجه كون الكلام مجملاً

إذا قلنا بأنّ الصيغة موضوعة للوجوب و أنّها تدلّ عليه بالدلالة المطابقية فالأصل هو الحمل على الحقيقة مالم تقم قرينة على الخلاف أو لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينية.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الصيغة موضوعة للبعث المشترک بين الوجوب والندب، لكنّها تحمل على الوجوب لكونه مقتضى الإطلاق لأنّ أحد الفردين يكفي في بيانه

---

١ . المائدة:٢.

٢ . كفاية الأُصول:١/١١٧.

نفس البعث دون الفرد الآخر. و الإطلاق هو المحكّم ما لم يدلّ دليل على خلافه، أو لم يكن في الكلام ما يصلح للدلالة على الخلاف.

و بعبارة أُخرى: أنّ كلا الأصلين (أصالة الحقيقة وأصالة الإطلاق)، حجّة فيما إذا لميكتنف الكلام بمحتمل القرينيّة كما في المقام من غير فرق بين أصالة الحقيقة أو أصالة الإطلاق فالأصلان هما المحكّمان مالم يكتنف الكلام بشيء يصلح للقرينية على صرف الكلام عنظهوره أو إطلاقه، و الحظر السابق، صالح لها.

نعم لو قلنا بأنّ أصالة الحقيقة حجّة تعبّدية، يحتجّبها ما لم يُعلم خلافها لكان للأخذ بها في هذه الحالة وجه، لكنّها بعيد جدّاً إذ ليست عند العقلاء أُصول تعبّدية و إنّما هي أمارات تورث الاطمئنان عندهم فإذا احتفّت بما يصلح للقرينّية فتسقط عن الاحتجاج و كذلک أصالة الإطلاق فلها مقدّمات ثلاث، منها عدم اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيةو المفروض أنّ النهي السابق صالح لها فيحمل على أنّ الأمر رافع للحظر من غير دلالة على شيء من الوجوب والإباحة.

هذا كلّه إذا كان الوجوب مقتضى المدلول أو الإطلاق اللفظيّ.

وأمّا على المختار من أنّ الوجوب نتيجة حكم العقل والعقلاء بأنّ أمر المولى لا يترک بلا جواب فكذلک أيضاً لأنّه محدّد بما إذا لم يكتنف الكلام بصالح للقرينية على أنّ المقصود رفع الحظر المحقّق أو المتوهم و أمّا بعد وجوده فلا يحتجّبالأمر على العبد، بل يكون الكلام مجملاً، و المرجع سائر الأدلّة .

نعم يحكم على الكلام بالإجمال إذا لم يكن للدليل المتقدّم على الحظر و الأمر إطلاق يعمّ جميع الحالات لكن خرج عنه زمان الحظر، فيرجع في غيره إليه و إلاّفلا يحكم بالإجمال.

توضيحه: أنّه إذا قال سبحانه: ﴿**نِسٰاؤُكُمْ حَرثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّىٰ**

شِئْتُمْ﴾ [١] ثمّ نهى عن الاقتراب أيّام المحيض وقال: ﴿**فَاعْتَزِلُوا النِسٰاءَ فِي الْمَحيضِ**﴾ [٢] ثمّ أمر بالقرب منهنّ عند زوال ملاک النهي، فيمكن أن يقال إنّ المرجع في هذا المقام، هو التمسّک بالدليل الوارد قبل تعلّق النهي، ببيان أنّ له إطلاقاً أحواليّاً أو زمانيّاً يعمّ جميع الحالات و منها حال ورود الأمر فيكون هو المحكّم و يرجع إلى قوله: ﴿**نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ...**﴾ .

والحاصل أنّه لو كان للدليل الوارد قبل النهي إطلاق، أحوالي أو زماني، فيرجع إليه و تكون النتيجة هي الإباحة لشهادة لسان قوله: ﴿**نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ**﴾ عليها، و إلاّ فيكون المرجع هو الأُصول العملية.

٢ـ صيغة الأمر

المبحث السابع

دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

و لنقدّم أمام البحث أُموراً ثلاثة:

الأمر الأوّل

إنّ البحث في دلالة الأمر على أحدهما فيما إذا لم يدلّ دليل خارجي على التكرار، كما في قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [٣] وقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [٤] أو على المرّة كما في قوله: ﴿**للّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ [٥] و إلاّ فيتّبع ما دلّ عليه.

الأمر الثاني

هل النزاع في دلالة المادّة أو الهيئة أو مجموعهما؟ وجوه و لكن منع صاحب

---

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. البقرة:٢٢١.

٣. الإسراء: ٧٨.

٤. البقرة:١٨٥.

٥. آل عمران: ٩٧.

الفصول كون النزاع في دلالة المادة، متمسّكاً بإجماع أهل الأدب على أنّ المصدر المجرّد من اللام و التنوين لا يدلّ إلاّ على صرف الطبيعة.[١]

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّه إنّما يتمّ إذا كان المصدر هو مبدأ المشتقّات و ليس كذلک بل هو أحد المشتقّات، فعدم دلالته عليهما لايدلّ على عدم دلالة مبدأ المشتقّات عليهما.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ عدم دلالة المصدر عليهما بمادّته و هيئته يكشف عن عدم دلالة مادة الأمر عليهما أيضاً، إذ المفروض وحدة المادة في جميع الصيغ، و عندئذ لا يصحّ أن يكون النزاع راجعاً إلى مادة الأمر. و بعبارة أُخرى إذا قلنا بأنّ مبدء المشتقّات في الجميع واحد، و قلنا بأنّ المصدر بمادّته و هيئته لا يدلّ إلاّعلى نفس الطبيعة فينتج أنّ مادة المشتقات و منها مادة الأمر لا يدلّ إلاّعليها فيكون المرّة و التكرار خارجين عن حريم مـدلول المـادّة مطلقاً.

الأمر الثالث

الفرق بين الدفعة والدفعات والفرد والأفراد واضح، فانّ الملاک في الأوّل هو الإتيان بالمأمور به بحركة واحدة أو بحركات و بعبارة أُخرى: المصاديق الطولية كما أنّ الملاک في الثاني هو وحدة وجود المأمور به أو تعدده، فلو قال المولى: «اسقني» فأتى العبد بإنائين مملوءين من الماء فقد امتثل بدفعة واحدة و أتى بفردين، فالملاک في الفرد وحدةً و كثرةً، هو وحدة المصداق أو كثرته، وإن أتى بعدّة مصاديق بحركة واحدة. و الملاک في الثاني، هو وحدة القيام أو كثرته في تحصيل المأمور به. وكلا المعنيين قابلان للبحث عن دلالة الأمر عليهما.

و تظهر الثمرة في القول بدلالته على المرّة، فلو فسّـرت بالفرد، فلا يجوز

١ . الفصول : ٧١، قوله: «فصل: الحقّ أنّ هيئة...».

٢ . كفاية الأُصول:١/ ١١٨.

الإتيان بفردين ولو في دفعة واحدة و حركة كذلک، و أمّا إذا فسّرت بالدفعة فلا يضرّ تعدّد الفرد إذا كان بحركة واحدة.

غير أنّ صاحب الفصول أصرّ على أنّ المراد من المرّة والتكرار هو الدفعة والدفعات إذ لوكان المراد منهما هو الفرد أو الأفراد لكان الأولى جعل ذلک البحث ذيلاً للبحث الآتي في تعلّق الأمر على الطبيعة أو الفرد بأن يقال: وعلى الثاني، فهل يدلّ على فرد واحد أو أفراد أو لا يقتضي شيئاً منهما.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بما يتوقّف توضيحه على بيان أمرين:

١ـ أنّ المقصود من تعلّق الأمر بالطبيعة، ليس تعلّقه بها بما هي هي، و ذلک لأنّها ليست مطلوبة ولا مبغوضة، و إنّما يتعلّق الأمر بإيجادها أو لغاية إيجادها على اختلاف في وجه استفادة الإيجاد من الأمر فمن قائل بدلالة الهيئة عليه، و من قائل أنّه مفهوم بدلالة حكم العقل.

٢ـ إذا كان متعلّق الأمر حتّى على القول بتعلّقه بالطبيعة هو وجودها لا مفهومها على القولين، تظهر الثمرة في خروج المشخّصات الفردية عن حريم الأمر على القول بتعلّقه بالطبائع و دخولها فيه على القول الآخر فعلى القول بالتعلّق بالطبائع يكون المتعلّق وجودها السعي بلا لحاظ المشخّصات بخلافه على القول بتعلّق الأمر بالأفراد فانّ المشخّصات تكون متعلّقة للأمر.

إذا عرفت هذا فاعلم: إنّما يصحّ جعل هذه المسألة ذيلاً لمسألة تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد، إذ أُريد من الطبيعة، هي نفسها بما هي هي، إذ لا يتصوّر فيها، الفرد و الأفراد، و يكون البحث عن المرّة و التكرار بمعنى الفرد أو الأفراد ذيلاً للشقّ الثاني من تلک المسألة و يقال و على القول بتعلّقه بالفرد فهل يتعلّق بفرد واحد أو فردين أو أكثر، و أمّا إذا قلنا بأنّ المراد من التعلّق بها هو إيجادها على نحو الوجود السعي، فيأتي نفس النزاع على هذا الشق أيضاً و يقال: هل المتعلّق إيجاد واحد(فرد)، أو إيجادات (أفراد) و إذا كان النزاع في الفرد والأفراد جارياً على

كلا القولين في تلك المسألة فاللازم هو البحث عنها مستقلاً.

إذا عرفت هذا فالحقّ عدم دلالة الصيغة بالدلالة الوضعيّة على واحد من الأمرين فانّ الهيئة وضعت لنفس البعث، و المادّة موضوعة لصرف الطبيعة، ،فأين الدال على المرّة أو التكرار؟ من غير فرق بين أن يكون المراد من المرّة والتكرار، هو الدفعة و الدفعات التي تستعمل غالباً في الأفراد الطولية، أو يـراد الوجـود والوجـودات و الفـرد والأفراد الظاهرة في الأفراد العرضية.

وهذا من الأُمور الواضحة التي لا تقبل النقاش. وعلى ذلک فاستفادة إحدى الخصوصيتين: المرّة أو التكرار من اللفظ بما هو هو يحتاج إلى دليل. غير أنّ عدم دلالتها على شيء بالوضع ، لا يلازم عدم دلالتها على المرّة بالإطلاق الذي هو دليل مركّب من اللفظ و العقل و ذلک لا من باب أنّ المرّة هو القدر المتيقّن إذ لو كان الدليل هذا، لكانت المرّة مقتضى خلاف الإطلاق، لأنّ القدر المتيقّن ، يزاحم الإطلاق، ولا من باب حكم العقل بأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، لأنّه من متمّمات عدم الدلالة الوضعيّة بل بالتقريب الذي مضى من حمل الأمر على الوجوب النفسي العيني التعييني و قلنا، إنّ البعث المطلق عند العرف يلازم هذه المفاهيم الثلاثة، و مقابلاتها، تحتاج إلى القيد، و مثلها المرّة فكان الأمر بالطبيعة. نفس إيجادها مرّة واحدة فهي لا تحتاج إلى البيان، بخلاف التكرار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني تعرّض بجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر و سوف يوافيک هذا البـحث فـي الفصل القادم.

***

المبحث الثامن

في دلالة الأمر على الفور أو التراخي و عدمها

إنّ الواجب ينقسم إلى قسمين: موسّع و مضيق. فالأوّل مالا يكون مقيّداً بالزمان، كأداء الدين غير المؤجّل بأجل، أو يكون الزمان المضروب على الفعل أوسع منه، و يكون المكلّف مخيّراً في امتثاله بين الزمـن الأوّل و الثاني. كصلاة الظهر بالنسبة إلى وقتها.

وأمّا الثاني، فعلى أقسام:

الأوّل: ما يكون محدوداً من حيث الزمان، لا يجوز تقديمه و لا تأخيره، كالصوم الواجب في شهر رمضان.

الثاني: ما يجب فوراً ، و يسقط وجوبه فضلاً عن فوريته لو أخّر. كردّالسلام، فلو لم يـردّ، عـصى، و سـقط الوجوب.

الثالث: ما يجب فوراً ، ولو عصى لسقطت فوريته لا أصله، كصلاة الزلزلة: فلو عصى و أخّر، سقطت فوريتها لا أصل وجوبها.

الرابع: مالا يسقط أصل وجوبه ولا فوريته إذا عصى، و لكن يجب عليه الإتيان به فوراً ففوراً، كقضاء الفوائت.

وهذا التقسيم حسبَالثبوت . و إليک الكلام حسبَالإثبات.فهل الأمر يدلّ على كونه مضيقاً أو موسّعاً أو لا يدلّ على واحد منهما؟

استدلّ القائل بعدم الدلالة على واحد منهما بالدليل الماضي في مبحث المرّة والتكرار و حاصله: أنّ الأمر مركّب من هيئة و مادة، و الثانية دالة على الطبيعة المطلقة و الهيئة موضوعة للبعث، فأين الدال على الفورية أو التراخي.

هذا هو مقتضى الدلالة اللفظية و أمّا مقتضى الإطلاق الذي هو دليل مركّب من اللفظ و حكم العقل فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ قضية إطلاقها جواز التراخي لأنّ المتبادر من الصيغة، طلب إيجاد الطبيعة بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلابدّفي التقييد من دلالة أُخرى.[1]

يلاحظ عليه: بما مرّ في البحوث السابقة، من أنّ كلّ قسم من أقسام الأمر، و إن كان يمتاز عن القسم الآخر بقيد زائدٍعند العقل، لكن ربّما يكون متلقّى العرف في بعض المقامات غير ما يحكم به العقل و لأجل ذلك قلنا إنّ الأمر يحمل على النفسي العيني التعييني، لأنّ هذه الأقسام الثلاثة في نظر العرف يفهم من نفس الأمر و مقابلاتها يحتاج إلى البيان الزائد و مثله المقام فانّ الأمر الصادر عن مقام صالح للبعث ، يلازم الانبعاث عرفاً ، بمعنى أنّ الأمر و الانبعاث بعده متلازمان ، فلو كان المقصود ذاك القسم فنفس الأمر كاف لبيانه نعم الفرد الآخر، للطبيعة كالتراخي يتوقّف على البيان الزائد و على ذلك فمقتضى الإطلاق، ليس جواز التراخي، بل لزوم الفورية.

و نحن و إن اتّفقنا مع القوم على عدم دلالة الصيغة على الفور أو التراخي، بدلالة وضعية، من المطابقة والتضمّن و لكن نفارقهم في مقتضى الإطلاق، فانّ مقتضاه عندنا عدم جواز التراخي، إلاّ أن يدلّ دليل على خلافه.

نعم لو كان المولى في مقام الإجمال و الإهمال، تصل النوبة إلى البراءة و مقتضاها عدم وجوبها فوراً لأنّ الفورية كلفة زائدة على أصل التكليف فترفع.

دليل القائل بالفورية

استدل القائل بدلالة الأمر على الفور بوجهين:

الأوّل: أنّ الفورية مقتضى الصيغة و حاصل الدليل، أنّ العلل التشريعية

١. كفاية الأُصول: ١٢٢/١.

عند العقلاء تنزّل منزلة العلل التكوينية فكما لاينفكّ فيها المعلول عنها، كذلك ماهو بمنزلتها فالبعث علّة للتحريک، والانبعاث معلول له فلايصحّ التفكيک بينهما.[١]

يلاحظ عليه: أنّ قياس العلل التشريعية بالعلل التكوينية يحتاج إلى الدليل ـ مضافاً ـ إلى أنّ البعث ليس علّة للانبعاث، بل الانبعاث رهن الخوف من عذابه، و الرجاء في رحمته، فليس هنا علة كالبعث و معلول بمعنى الانبعاث.

وما ذكرناه من أنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على الفورية لا صلة له، بما ذكره، فانّ كلام شيخ المشايخ مبنيّ على تنزيل التشريع منزلة التكوين وحمل أثر التكوين عليه، و ما ذكرناه مبني على أنّ متلقى العرف في دائرة المولوية و العبودية هو انبعاث العبد بعد البعث من دون حاجة إلى قياسه بالعلل التكوينية، وعلى هذا فالبعث، نفس الوجوب النفسي، العيني، التعييني الفوريّ و الفرد الآخر يحتاج إلى قيد و بيان زائد.

الثاني: الاستدلال بالآيتين الكريمتين

الآية الأُولى: قوله : ﴿**وَ سارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰواتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ .[٢]

وجه الدلالة: ١ـ إنّ الأمر في «سارعوا» للوجوب فتكون المسارعة واجبة. ٢ـ و المراد من المغفرة هو أسبابها التي منها الإتيان بالواجبات لعدم إمكان المسارعة إلى نفس المغفرة التي هي فعله سبحانه، فينتج وجوب المسارعة إلى الإتيان بالواجبات و كونها فريضة فورية و لو عصى تجب فوراً ففوراً، لبقاء الموضوع أعني المسارعة إلى المغفرة ولو تسبيباً.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ المراد من المغفرة و إن كان سببها، لكن المتبادر من

١ . الدليل منقول عن شيخ مشايخنا العلاّمة الحائري نقله سيّدنا الأُستاذ عنه.

٢ . آل عمر ان:١٣٣.

سبب المغفرة هو التوبة لأنّها من أوضح مصاديق أسباب المغفرة، فتكون الآية دليلاً على وجوب المسارعة إليها، فتكون حينئذٍ أجنبية عمّا نحن بصدده. و يدلّ على ذلک قوله سبحانه، بعد آية أُخرى في نفس المقام: ﴿**وَ الَّذِينَ إِذٰا فَعَلُوا فٰاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُالذُّنُوبَإِلاّاللّٰهُوَلَمْ يُصِرُّوا عَلىٰ مٰا فَعَلُوا وَهُمْيَعْلَمُونَ**﴾.[1]

والمراد من الاستغفار المستعقب للمغفرة، هو التوبة.

وثانياً: لو سلّم شمولها للواجبات، إلاّ أنّ الظاهر من الأمر هو الاستحباب، وإلاّ يلزم تخصيص الأكثر، لخروج الواجبات الموسّعة، و المحدّدة كصوم شهر رمضان، و يبقى تحتها قسم واحد من الواجبات أعني: ما يطلب الواجب فيها بنحو الفورية سواء أكان على وجه وحدة المطلوب كردّالسلام أم على وجه تعدده كقضاء الفوائت، و هو بالنسبة إلى سائر الأقسام قليل.

وثالثاً: الظاهر أنّ الأمر إرشاد إلى ما يحكيه العقل من حسن المسارعة نحو أسباب المغفرة، و عندئذٍ يكون المحكّم هو حكم العقل، و معلوم أنّ حكمه يختلف حسب اختلاف الموارد، فلو كان موسّعاً تستحب المسارعة، ولو كانمضيّقاً، تجب فلا يمكن الاستدلال عندئذٍ على فورية الأمر على وجه الإطلاق.

الآية الثانية: قوله سبحانه: ﴿**وَ أَنْزَلْنٰا إِلَيْکَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمٰا بَيْنَيَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰابِوَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ**[2] **فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لاٰ تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمّٰا جٰاءَکَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنٰا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهٰاجاً وَلَوْ شٰاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وٰاحِدَةً وَلٰكِن لِيَبْلُوَكُمْ فِي مٰا آتٰاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ إِلىٰ اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً**

---

۱. آل عمران: ۱۳۵.

۲. المهيمن: الرقيب و الذي يرجع إليه في موارد الاختلاف. يقول سبحانه: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرآنَ يَقُصُّ عَلىٰ بَنِي إِسْرائيلَ أَكْثَرَ الّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾. (النمل/۷۶).

﴿فَيُنَبِّئُكُمْ بِمٰا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [١] وجه الاستدلال أنّ الظاهر من الآية وجوب الاستباق نحو الخير الذي من أوضح مصاديقه فعل المأمور به، فلو عصى و لم يبادر في الآن الأوّل، يجب عليه ذلك في الآن الثاني بالملاك الأوّل و هكذا.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ مفاد الآية هو تسابق العباد نحو العمل بالخير بأن يتسابق كلّ على الآخر، مثل قوله سبحانه: ﴿وَ اسْتَبَقَا الْبابَ﴾ (يوسف/٢٥) و لا صلة له بوجوب مبادرة مكلّف إلى واجبه و إن لم يكن هناك مكلّف آخر.

وثانياً: انّ الظاهر من الخيرات هو الشريعة الإسلامية الغرّاء، وترك تبعية الأهواء، بقرينة صدر الآية: ﴿وَ أَنْزَلْنٰا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ﴾ و قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنٰا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهٰاجاً﴾ فالآية تكون أجنبية عمّا نحن بصدده، أضف إليه ما ذكرناه حول الآية الأُولى.

وقد أجاب المحقّق العراقي بأنّه يلزم من حمل الآية على وجوب الاستباق، المحال فانّ الاستباق بمفهومه يقتضي وجود عدد من الخيرات يتحقّق الاستباق بفعل مقدار منها، و ينتفي في المقدار الآخر، و لا ريب في أنّ المقدار الذي لايتحقّق الاستباق فيه هو من الخيرات، و على فرض وجوب الاستباق في الخيرات يلزم أن لا يكون المقدار الذي لا يتحقّق به الاستباق من الخيرات، لمزاحمته للمقدار الذي يتحقّق به الاستباق و على فرض انتفاء كونه من مصاديقها، يلزم عدم وجوب الاستباق فيما يتحقّق فيه. و ما يلزم من وجوده عدمه، محال.[٢]

وهذا من عجائب الكلام لأنّ مزاحمة فرد لفرد آخر، لايخرج الواجب المزاحم عن الخبرية، إذ الفرض أنّ السقوط لأجل التزاحم، لا التعارض، كما لايخفى.

إكمال

لو قلنا بدلالة الصيغة على الفور إمّا بالدلالة اللفظية أو لكونه مقتضى

---

١. المائدة:٤٨.

٢. بدائع الأفكار: ٢٥٢.

الإطلاق فلو افترضنا أنّه عصى، فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به في الآن الثاني أو لا، وجهان مبنيان على أنّ مفادها هو وحدة المطلوب كما في السلام أو تعدّده كما في قضاء الفوائت على القول بالمضائقة، ولا يمكن استظهار واحد منهما من صيغة الأمر، فالمرجع هو الإطلاق إن كان المتكلّم في مقام البيان، أو الأصل العملي. و هل هو البراءة أو استصحاب الوجوب لكلّ وجه و التفصيل في محلّه.

***

الفصل الثالث:

في الإجزاء و فيه مباحث

المبحث الأوّل

في تفسير عنوان المسألة

عنونت مسألة الإجزاء في كتب الأُصوليين بعناوين ثلاثة مختلفة:

الأوّل: هل الأمر يقتضي الإجزاء أو لا؟

الثاني: هل الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أو لا؟

الثالث: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا؟ وقد عبّر بهذا كثير من الأُصوليين في العصور المتقدّمة على عصر الشيخ الأنصاري ﷺ.

ولابدّ في رفع الستر عن مفاد هذه التعابير من توضيح أُمور:

الأمر الأوّل: في أنّ المسألة عقلية أو لفظية.

العنوان الأوّل يعرب عن كون المسألة لفظية حيث يبحث فيها عن دلالة الأمر على الإجزاء كما أنّ العنوانين الأخيرين يعربان، عن كونها عقلية، حيث يبحث فيها عن الملازمة بين الإتيان بالمأمور به وكونه مجزياً و مسقطاً لأمره، و ذكرها في المباحث اللفظية لا يدلّ على كونها مسألة لفظية، إذ كثير من المباحث العقلية وردت في تلك المباحث، كالملازمة بين المقدّمة و ذيها، أو بين الأمر بالشيء و حرمة ضدّه، أو إمكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين.

و ربّما يقال: بالتفصيل بين الأوامر الواقعية الأوّلية، و بين الأوامر الواقعية الثانوية والظاهرية، فانّ النزاع في الأوّل عقلي كبروي، و هو الملازمة بين الإتيان بالشيء و إجزائه عن الامتثال الثانوي و عدمها، بخلافه في الأخيرين فانّ النزاع فيهما في دلالة الدليل على كفايتهما عن الامتثال الواقعي و عدمها، مثلاً يقال:

الأمر بإقامة الصلاة بالطهارة الترابية ، كاشف عن كفاية امتثالها ، عن امتثال الأمر الواقعي كما هو ظاهر قوله ﷺ: «التيمم أحد الطَهورين»،[١] أو «يكفيک الصعيد عشر سنين»[٢] فيكون النزاع مركّزاً على استفادة الإجزاء من لسان الدليل و بهذا الاعتبار يكون النزاع لفظياً هذا و للبحث صلة ستوافيک في بيان الأمر الثالث و أنّ النزاع فيهما أيضاً عقليّ بعد دلالة الدليل على كون الامتثال الواقعي ثانياً مشتمل على مصلحة جابرة للفائتة منها. فانتظر.

الأمر الثاني: ما هو المراد من كلمة «على وجهه» في العنوان الثالث؟ قيل فيه وجوه:

أ: المراد منها قصد الوجه من الوجوب والندب و لكنّه تفسير باطل، لعدم اعتباره عند الأصحاب إلاّمن شذّ، فلا وجه لأخذه في العنوان.

ب: الكيفيات الشرعية المعتبرة في المأمور به. و لكنّه كسابقه، فانّ الكيفيات الشرعية مأمور بها، فيشملها قولهم: «الإتيان بالمأمور به»، و يكون القيد عندئذٍ زائداً. و سيوافيک تصحيح هذا الوجه.

ج: الكيفية المعتبرة شرعاً و عقلاً حتى الكيفية التي لا يمكن أخذها في المأمور به شرعاً، من الحالات العارضة على المأمور به بعد تعلّق الطلب. و إن شئت قلت: النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاک النهج شرعاً و عقلاً.

يلاحظ عليه: أنّ التعريف للقدماء من الأُصوليين، و هم بأجمعهم قائلون بإمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق، وأنّ كلّ الحالات العارضة على الموضوع، تقع تحت دائرة الطلب من غير فرق بين ما يعرضه قبل تعلّق الطلب و بعده.(نعم، ظهر من زمن الشيخ الأنصاري القول بعدم إمكان أخذ ما يعرض للموضوع بعد تعلّق الطلب به، فيه) فعندئذٍ يكون جميع الأجزاء و الشرائط على نسق واحد و

١ . الوسائل، ج٢، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢٣، الحديث ٥.
٢ . المصدر السابق، الباب ١٤، الحديث ١٢.

مأموراً به شرعاً فيكون القيد مستدركاً لاستفادة مفاده من قوله:«الإتيان بالمأمور به».

الظاهر هو الوجه الثاني أي إتيان المأمور به على الكيفية المعتبرة شرعاً و قد عرفت أنّ قصد الأمر من هذه الكيفيات و أمّا إضافة قوله:«على وجهه» فهو لدفع إشكال ربّما يورد على القول بالإجزاء فيقال ربّما يأتي الإنسان بالمأمور به و مع ذلک لا يجزي كما إذا صلّى بالطهارة الاستصحابية ثمّبان الخلاف، فانّه أتى بالمأمور به و لكنّه ليس بمجز، فيجاب بأنّه لم يأت بالمأمور به على وجهه الواقعي و هو الصلاة بالطهارة الواقعية، فانّها شرط واقعي، لا علمي، وعلى هذا و القيد و إن كان توضيحياً، لكنّه أُتي به لغرض خاصّ.

الأمر الثالث: يختلف المراد من الاقتضاء حسب اختلاف التعابير فلو اسند إلى ذات الأمر كما في العـنوان الأوّل ـ فبما أنّه لا معنى لاقتضائه الإجزاء، يكون المراد منه هو الكشف و الدلالة فمعنى «يقتضي»: «يدل». ولو اسند إلى الإتيان ـ كما في العنوانين الثاني و الثالث، يكون المراد منه هو العلّية والتأثير.

نعم، يرد على العنوان الأوّل، أنّ الإجزاء ليس من المداليل اللفظية لذات الأمر، لا بنحو المطابقة و التضمّن كما هو واضح، ولا بنحو الالتزام، إذ لا ينتقل الذهن من سماع لفظ الأمر، إلى ذلک اللازم. و مثل هذا ليس أهلاً للطرح و المناقشة.

ثمّإنّ صاحب الكفاية قد ناقش في كون الاقتضاء بمعنى العلّية في العنوانين الثاني والثالث ثمّ أجاب عن المناقشة.

وإليک توضيح المناقشة: إنّ تفسير الاقتضاء بالعلّية إنّما يتصوّر في إجزاء كلّ أمر بالنسبة إلى نفسه، كإجزاء الاضطراري والظاهري عن أمر نفسهما، فيكون امتثال كلّ من الأمر الاضطراري و الظاهري مسقطاً لهما، وأمّا بالنسبة إلى الأمر الذي لم يُمْتثل بعدُ، وهو الأمر الواقعي، فلا معنى لإجزائهما عنه و تأثيرهما في

سقوطه. فعندئذٍ لابدّ في تصوير النزاع بالنسبة إليه، من جعل مصبّه هو دلالة الدليل بنحو يفيد الإجزاء ، أو لا يفيده. فلو دلّ دليل على كون امتثال الأمر الاضطراري مشتملاً على مصلحة جابرة للمصلحة الفائتة الواقعية، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام : «إنّ التيمم أحد الطهورين»[۱] و «يكفيک الصعيد عشر سنين»[۲] فيكشف عن كون امتثاله مجزياً عن امتثال الأمر الواقعي، و إلاّفلا و على ذلک فلابدّأن يفسّر الاقتضاء بمعنى الدلالة.[۳]

ثمّ أجاب عنه بما هذا توضيحه: أنّ ما ذكر ليس مانعاً من تفسير الاقتضاء بالعلّية و التأثير، غاية الأمر أنّ الحكم بذلک يحتاج إلى إحراز دلالة الدليل على كون المصلحة الفائتة مجبورة بالمصلحة الموجودة في امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري. فإذا أحرز ذلک، يقع الكلام في تأثير ذلک، في سقوط الأمر الواقعي وعدمه. فالنزاع في كفاية امتثال كلّ أمر بالنسبة إلى أمره كبروي، و بالنسبة إلى الأمر الآخر صغروي و هو أنّه هل الامتثال مشتمل على المصلحة أو لا. لكن بعد إحراز الصغرى تجيئ نوبة النزاع في الكبرى أيضاً و هو موجب لكون الاقتضاء بمعنى العلّية ، وكون النزاع عقلياً أيضاً.

وما ذكره المحقّق الخراساني جدير بالقبول.

ثمّ إنّ سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أورد على تفسير الاقتضاء بمعنى العلّية ما هذا حاصله:

إنّ العلّية منتفية في المقام سواء فسّر الإجزاء (المعلول) بالمعنى اللغوي أي الكفاية، أم بشيء آخر من سقوط الأمر أو الإرادة.

أمّا الأوّل، فلأنّ الكفاية عنوان انتزاعي لا يقع مورد التأثّر والتأثير.

أمّا الثاني، فلأنّ الإتيان ليس علّة لسقوط الأمر (بل علّة مؤثرة في حصول الغرض) على أنّ السقوط ليس من الأُمور التكوينية القابلة للتأثر.

---

۱ . الوسائل:۲/كتاب الطهارة، الباب ۲۳ من أبواب التيمم، الحديث۵.

۲ . المصدر السابق: الباب ۱۴، الحديث ۱۲.

۳ . كفاية الأُصول:۱/ ۱۲۵.

وأمّا الثالث، فلأنّ الإتيان لا يكون علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها فانّ كون المأمور به موجوداً من معاليل الإرادة فكيف يكون طارداًلوجود علّته.[۱]

يلاحظ عليه: أنّ المعلول ليس هو الإجزاء أو السقوط، بل المراد هو حكم العقل بهما، فيكون الإتيان موضوعاً لذلک الحكم، كما هو الحال في الأحكام العقلية المترتبة على العدل والظلم، فيقال العقل يستقلّ عندهما بالحسن والقبح، ولا يراد من التأثير، سوى تأثير الموضوع في الحكم.

وأمّا الثالث، فلأنّه ليس الإتيان بالمأمور به، معلولاً لإرادة المولى، لما عرفت من امتناع تعلّق الإرادة التكوينية بفعل الغير بل شأن الإرادة التشريعية هي الدعوة إلى الموضوع وأمّا الإتيان فهي معلول لمبادئ نفسانية كالخوف من عذاب المولى، أو الطمع في رحمته فلا مانع من أن يكون الإتيان علة لسقوط إرادة المولى و انعدامها بمعنى انتهاء أمدها و فقد اقتضاء بقاءها.

الأمر الرابع: الظاهر أنّ المراد من الإجزاء معناه اللغوي، إذ يبعد أن تكون له حقيقة متشرعية بمعنى سقوط الإعادة في الوقت و القضاء خارجه. غاية الأمر أنّ متعلّق الإجزاء والكفاية تختلف حسب اختلاف الموارد ودلالة الدلائل. فربّما يكفي المأتي به عن الإعادة والقضاء، و ربّما يكفي عن القضاء فقط دون الإعادة. كما لو صلّى المكلّف في ثوب متنجّس ، جهلاً، فانّه يكفيه و يجزى عن الإعادة و القضاء، بخلاف ما لو صلّى فيه نسياناً، فانّه يكفي و يجزي قضاءً لا إعادةً ، على المشهور. وبعبارة أُخرى« الإجزاء يحتاج إلى ذكر المتعلّق، و عدم الإعادة أو عدم القضاء أو عدمهما متعلّقات له» .

الأمر الخامس: ربّما يتوهم أنّ هذه المسألة، نفس مسألة دلالة الأمر على المرّة

۱ . تهذيب الأُصول:۱۷۸/۱ـ ۱۷۹، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي.

والتكرار، فالقول بالإجزاء يلازم الدلالة على المرّة كما أنّ القول بعدمه، يلازم الدلالة على التكرار.

و لكن الحقّ أنّ هنا مسألتين بملاكين، فانّ جهة البحث فيهما مختلفة و هذا يكفي في عقد مسألتين. فانّ جهة البحث في المسألة الثانية عن مقدار مفاد الأمر، و أنّه هل هو نفس الطبيعة، أو الطبيعة المقيدة بإحداهما.

وأمّا المقام، فالكلام فيه بعد الفراغ عن المفاد، سواء أكان الطبيعة المطلقة، أو المقيدة بالمرّة أو التكـرار، و جهة البحث أنّ المكلّف إذا أتى بالمفاد كاملاً هل يجزيه أو لا؟، نعم ربّما يتصادق القول بالإجزاء مع القول بالدلالة على المرّة، لكنّه لا يكون دليلاً على وحدة المسألتين بعد وجود ملاكين فيهما.

نعم، لو قلنا بالتكرار في المسألة السابقة، يكون متّحداً مع القول بعدم الإجزاء في النتيجة، لكن لا بملاك عدم الإجزاء بل لكون التكرار مفاد الأمر. بل يمكن البحث و المناقشة حتّى على القول بالتكرار، فانّه يقع الكلام في إجزاء كلّ فرد عن نفسه وعدمه.

الأمر السادس: ربّما يتوهّم أنّ مسألة الإجزاء و عدمه نفس مسألة أنّ القضاء بأمر جديد أو بـنفس الأمـر الأوّل، فلو قلنا بأنّ الأمر الأوّل، غير كاف في إثبات القضاء خارج الوقت، يكون القول به مساوياً مع القول بالإجزاء، و لو قلنا بكفايته فيه خارجه و أنّه باق بعد الوقت أيضاً فيكون مساوياً مع القول بعدم الإجزاء.

و لكنّه توهم باطل: ضرورة اختلاف المسألتين من حيث الموضوع والجهة فانّ موضوع مسألتنا هو الإتيان بالمأمور به بنحو من الأنحاء، و الموضوع لمسألة تبعية القضاء للأداء، هو فوت المأمور به، فكيف تكونان مسألة واحدة على أنّ النسبة بينهما من حيث المورد، عموم من وجه، فلو أتى بالمأمور به على وجهه الواقعي، يقع الكلام فيه عن الإجزاء، ولا موضوع لمسألة التبعية كما أنّه إذا فاته

الواقع، و لم يأت بالواجب أصلاً، فلا موضوع للإجزاء. و يجتمعان فيما إذا أتى بالواجب بأمر اضطراري أو ظاهري، فيصحّ البحث عنه من الجهتين، و يصحّ معه عقد المسألتين، فلاحظ.

نعم ذكر المحقّق الخراساني أنّ البحث في المقام (الإجزاء) عقلي، و في مسألة تبعية الأداء للقضاء لفظي حيث يبحث في دلالة الأمر على تبعية القضاء للأداء و عدمها.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كانت ماهية المسألتين ماهية واحدة، والاختلاف بينهما متمحضاً في طريق الاستدلال، وأنّه تارة يستدل عليهما بالعقل و أُخرى باللفظ، فلا وجه لجعلهما مسألتين منفصلتين.

أضف إلى ذلک أنّک قد عرفت أنّ النزاع في إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي، عقلي و لفظي، لما عرفت من أنّ القول بالإجزاء يستلزم إحراز اشتمال المأتي به على المصلحة الفائتة، و أنّه لا يحرز ذلک إلاّ من دلالة اللفظ، ثمّ يأتي دور العقل كما عرفت.

إذا تبيّنت هذه الأُمور الخمسة فاعلم أنّه يقع الكلام في مواضع:

٣ـ الإجزاء

المبحث الثاني

امتثال كلّ أمريجزي عن التعبّد به ثانياً

إنّ إجزاء امتثال الأمر عن التعبّد به ثانياً، من أوضح القضايا وأبدهها. و الوجه في ذلک أنّه لو لم يسقط، فإمّا أن يبقي ملاک الأمر، أو لا. و الأوّل خلاف الفرض، إذ لا معنى لبقاء الملاک مع الإتيان بالمأمور به، لانّ إتيان المأمور به محصِّل

١. كفاية الأُصول: ١/١٢٦.

لغرض المولى، بلا زيادة ولا نقيصة، ولولاه لما أمر به، و مع ذلک كيف يمكن القول ببقاء الغرض و عدم حصوله؟! والثاني أوضح فساداً، لاستلزامه ثبوت الإرادة الجزافية للمولى، إذ الأمر لا يكون إلاّلتحصيل الغرض، وقد حصل بالامتثال الأوّل، فلا معنى له ثانياً، و هل هذا إلاّ كبقاء المعلول ـ أعني الأمر ـ مع زوال علّته و الداعي إليه.

و إن شئت قلت: إنّ عدم السقوط، سببه أُمور كلّها محكومة بالبطلان، فعدم السقوط إمّا:

ـ لأجل تعدّد المطلوب، و المفروض عدمه، إذ هو نفس الطبيعة.

ـ أو لأجل عدم حصول الغرض. و هو خلف أيضاً، لأنّ المفروض أنّ المأتي به علّة لحصوله، و إلاّ لما أمر به.

ـ أو لأجل بقاء الأمر مع حصول الغرض. و هذا يستلزم الإرادة الجزافية.

ـ أو لأجل كون المقام من باب تبديل امتثال بامتثال آخر. و سيوافيک عدم صحّته.

فتلخّص أنّ الإتيان بالمأمور به موجب لسقوط أمره عقلاً.

ثمّ إنّه ربّما يعترض بالأمثلة التي ورد فيها الأمر بالإتمام و الإعادة كما إذا أفسد حجّه بالمفسدات كالجماع مُحرماً فانّه تجب عليه الإعادة من قابل.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الحجّ فاسداً فلم يأت بالمأمور به على وجهه، فيكون خارجاً عن موضوع البحث، و إن كان صحيحاً ـ كما إذا كانا جاهلين بالحكم ـ فإيجاب الإعادة عليهما من قابل يمكن أن يكون من باب العقوبة كما هو الوارد في رواياتنا قال زرارة: قلت: «فأيّ الحجّتين لهما ؟ قال: الأُولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، و الأُخرى عليهما عقوبة»[1] وعلى ذلک فهنا أمران أحدهما بنفس

۱ . الوسائل: الجزء ۹، الباب ۳ من أبواب كفارة الاستمتاع ، الحديث ۹.

الحجّ بما أنّه واجب عبادي مالي، و ثانيهما، به بما أنّه عقوبة و كفارة لما أحدثا في أثناء العبادة من الجماع، ولا صلة للحديث بمقالة المعترض التي يُحكىٰ عن أبي هاشم (ت۳۲۱) و القاضي عبد الجبّار(ت۴۱۵) مـن أنّ الإتـيان بالمأمور به على وجهه ربّما لا يقتضي الإجزاء، إذ على القول بفساد حجّه ـ كما هو المفروض ـ لم يأت بالمأمور به على وجهه و على فرض الصحّة، فالحجّ الثاني، تكليف عقوبي.

تبديل امتثال بامتثال آخر

و من هنا يعلم عدم معنى صحيح لتبديل امتثال بامتثال آخر، إذ لا يتصوّر تعدّد الامتثال بالنسبة إلى أمر واحد، لأنّ سقوط الأمر من اللوازم العقلية للامتثال، فإذا صدق الامتثال فقد سقط أمره فلا موضوع للامتثال، و إن لم يصدق كما إذا كان فاقداً لبعض الأجزاء و الشرائط فلا تصل النوبة إلى امتثال آخر، بل امتثال واحد.

ثمّ إنّ القائلين بجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، تمسّكوا بوجهين:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني: إنّ مجرّد امتثاله ربّما لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض و إن كان وافياً به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعدُ، فانّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرق الماء و اطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أوّلاً ضرورة بقاء طلبه مالم يحصل غرضه الداعي إليه و إلاّلما أوجب حدوثَه ، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه.[1]

يلاحظ عليه:بوجود الخلط في كلا المثالين أمّا الأوّل، فهو من باب تبديل الفرد الذي حصل به الامتثال إلى فرد آخر أحلى منه، لا من باب تبديل امتثال إلى

---

۱ . كفاية الأُصول:۱/۱۲۷.

امتثال آخر، و الفرق بين الأمرين واضح فانّ تبديل الفرد لا يتوقف على بقاء الأمر بخلاف تبديل الامتثال فانّه فرع بقاء الأمر. وأمّا الثاني، فانّ لزوم القيام بإحضار ماء آخر، إذا أُهرق الأوّل، لأجل العلم بالغرض، الذي يحتجّ به المولى على العبد، لا من باب بقاء الأمر، و لذلك لو اطّلع على وقوع حريق في مال المولى وهو نائم، أو على وقوع ابنه في المهلكة، يجب عليه إطفاء الحريق و إنجاء ولده و إن لم يكن هناك أمر بل يكفي العلم بالغرض.

و بذلك يعلم النظر في كلمات المحقّق الخراساني و من تبعه ، فانّ قوله :«فانّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد » مغالطة بل الأمر سقط، بالامتثال وحصول الغرض و هو التمكّن من الماء ولو أُهرق الماء، يـتجدّد هناك غرض آخر للمولى، يجب على العبد امتثاله و إن لم يتعلّق به الأمر حسب الظاهر، فيستكشف منه، تعلّق أمر آخر، بإحضار الماء، غير الأمر الأوّل، فيكون هناك أمران و امتثالان:

و إن شئت قلت: إن كان الغرض، التمكّن من الماء، فقد حصل الغرض و سقط الأمر، و إن كان الغرض، رفع العطش، فالغرض بعدُلم يحصل الامتثال أيضاً، فلا يكون إحضار الماء الثاني امتثالاً ثانياً، بل امتثالاً واحداً.

الثاني: الروايات الدالة الواردة في الأبواب الثلاثة: باب الكسوف، و إعادة الصلاة جماعة مـع المـخالف، و إعادتها إذا وجد جماعة و إليک دراسة ما جاء فيها:

١ـ ما ورد في باب الكسوف

عن معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام : صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد.[1]

يلاحظ عليه: أنّه لا صلة للرواية بالموضوع و إنّما يدلّ على استحباب الإعادة مالم ينجل، و تؤيّده رواية عمّار إن صلّيت الكسوف إلى أن يذهب

١ . الوسائل: الجزء ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ١.

الكسوف عن الشمس و القمر و تطول في صلاتک فانّ ذلک أفضل و إذا أحببت أن تصلّي فتفرغ من صلاتک قبل أن يذهب الكسوف فهو جائز.[۱]

۲ـ ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف

روى عمر بن يزيد عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثمّ يصلّي معهم صلاة تقية و هو متوضأ إلاّكتب اللّه له بها خمساً و عشرين درجة فارغبوا في ذلک.[۲] وغير ذلک من الروايات التي وردت في هذا الباب على اختلاف مضمونها، حيث يدلّ بعضها على أنّه ينوي الفريضة، وبعضها الآخر يدل على أنّه ينوي التطوّع و يجعلها سبحة و لا صلة لهذه الروايات بالمقام و ليس من باب تبديل امتثال بامتثال آخر حتى تكون الإعادة بداعي الأمر الأوّل و إنّما يدلّ على استحباب الإعادة بأمر ثانوي إذا فوجئ بالصلاة معهم تقية و لولاها لم يكن دليل على الإعادة و أين هو من جواز تبديل امتثال بامتثال آخر، بلا أمر ثانوي.

۳ـ ما يدل على استحباب الإعادة إذا وجد جماعة

روى هشام بن سالم ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة، قال: يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء.[۳]

روى زرارة عن أبي جعفر في حديث قال: لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى، فانّ له صلاة أُخرى.[۴]

إنّ هذه الروايات يحتمل وجوهاً نشير إليها:

---

۱ . الوسائل: الجزء ۵، الباب ۸ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ۲.

۲ . الوسائل: الجزء ۵ ، الباب ۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱، ولاحظ الحديث ۲و۳.

۳ . الوسائل: الجزء ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱و۲.

۴ . الوسائل: الجزء ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱ و ۲.

أ: إنّ هذا القسم من الروايات نفس ما ورد في القسم الثاني من إعادة الصلاة مع المخالف بشهادة قوله في رواية هشام بن سالم «يصلي معهم» و قوله في رواية زرارة «أن يدخل معهم في صلاتهم» و هو غير خفي للعارف بكلماتهم و مقاصدهم. نعم عقد الشيخ الحرّالعاملي، للإعادة مع المخالف باباً (الباب ۶ من أبواب صلاة الجماعة، و لإعادة المنفرد صلاته إذا وجد جماعة باباً آخر و عنوان الباب ربما يغترّ المبتدي و يحتجّ بها على استحباب إعادة المنفرد مطلقاً حتّى في غير مورد التقية، و لكن الحقّ أنّ لسان الروايات آبية عن الحمل على غيرها و بذلک يظهر عدم صلاحية هذه الروايات للاستدلال بها على جواز إعادة المنفرد، إذا حضر جماعة.

ب: لو قلنا بتمامية دلالة هذه الروايات في مورد المنفرد فإنّما يدلّ على استحباب الإعادة بأمر استحبابي لا بملاک الأمر الوجوبي الممتثل و إنّما يكون من باب الامتثال بعد الامتثال إذا كان الداعي نفس الأمر الأوّل لا الأمر الاستحبابي و بذلک يعلم مفاد قوله في رواية زرارة «و يجعلها الفريضة» المذكورة و قوله في رواية حفص بن البختري [1] يصلّي معهم و يجعلها الفريضة، و المقصود هو أنّه ينوي نفس الفريضة التي صلاّها و لكن يعيدها استحباباً بأمر ثانوي لا بالأمر الأوّل الساقط.

وأمّا قوله في رواية أبي بصير «صلّ معهم يختار اللّٰه أحبّهما إليه»، فمعناه أنّه سبحانه يعطيه الثوابين ثواب أصل الصلاة و ثواب الجماعة أو أنّه يختار ما هو الأوفق للواقع إذا كان الإمام مخالفاً.

و يشهد لذلک قوله في رواية عمّار قال: سألت أبا عبد اللّٰه عليه السلام عن الرجل يصلّي الفريضة، ثمّ يجد قوماً يصلّون جماعة، أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال: نعم و هو أفضل، قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس. [2]

۱ . الوسائل: الجزء ۵،الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۱، ۹.

۲ . الوسائل: الجزء ۵،الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۱، ۹.

و معنى كونه أفضل، استحباب الإعادة بأمر خاص.

ج: إعادتها بأمر وجوبي قضاءً، و هو اللائح عن ذيل رواية زرارة «بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلّى فانّ له صلاة خرى»[1]، و أوضح منها رواية إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام : تقام الصلاة و قد صلّيت؟ فقال: صلّ و اجعلها لما فات.[2]

ثمّ إنّ سيّدنا الأُستاذ فسّر القسم الثالث من الروايات بأنّه من قبيل تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال لكن محصِّل للغرض اقتضاءً مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفى فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بوصف كونه مأموراً به.[3]

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يصحّ في التوصليّات، وأمّا الفرد التعبّدي فيحتاج إلى قصد الأمر، فما هو الأمر الداعي فإن كان الأمر الأوّل، فقد سقط ـ كما اعترف به و إلاّ يكون من قبيل تبديل امتثال بامتثال آخر، و إن كان الأمر الاستحبابي، أو الوجوبي القضائي، فهذا يكفي في الجواب من دون حاجة إلى القول بأنّه من قبيل تبديل فرد بفرد.

۳ـ الإجزاء

المبحث الثالث

إجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

لابدّ مقدمة من التنبية على نكتة و هي أنّ الظاهر من عنوان المسألة، تعدّد

---

۱. الوسائل: الجزء ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

۲. الوسائل: الجزء ۵، الباب ۵۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

۳. تهذيب الأُصول: ۱۸۳/۱.

الأمر، و أنّ هناک أمرين: أمراً بالفرد الاختياري، كالصلاة بالطهارة المائية، وأمراً بالفرد الاضطراري، كالصلاة بالطهارة الترابية، فيبحث عندئذٍ في إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري، عن امتثال أمر آخر.

ولكن ذلک خلاف مساق الأدلّة، فانّ ظاهرها أنّ هناک أمراً واحداً تعلّق بالجامع بين جميع الأفراد والمراتب؛ الاختيارية والاضطرارية منها، غاية الأمر أنّ المختار يجب عليه امتثال ذلک الأمر بالفرد الاختياري، و المضطر يجب عليه امتثال ذلک الأمر بفرده الاضطراري.

مثلاً: إذا زالت الشمس، يتوجّه أمر واحد ـ أعني: خطاب الشرع؛ «أقم الصلاة» إلى كلّ مكلّف من المكلّفين على اختلاف حالاتهم من صحّة و سقم، و قدرة و عجز، فيجب عليهم جميعهم امتثال ذلک الأمر بحسب إمكانيّاتهم. وعلى ذلک فالصلاة قياماً أو قعوداً أو مشياً أو ركوباً، بالطهارة المائية أو الترابية، كلّها من مصاديق الطبيعة الواحدة، و مأمور بها بالأمر الواحد المتوجّه إلى الطبيعة و الجامع. فكلّ من أدّى وظيفته و أتى بها، فقد امتثل ذلک الأمر الواحد.

والدليل عليه ظواهر الأدلّة. فانّ قوله سبحانه: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ...أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّساء وَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً**﴾.[1]

سيق لبيان ما تحصل به الطهارة التي هي شرط الصلاة، و أنّ المحصّل لها، يختلف حسب اختلاف الحالات، فهو عند وجدان الماء: الطهارة المائية، و عند فقدانه: الطهارة الترابية.

ومثله قوله سبحانه: ﴿**وَ قُومُوا للّه قانِتينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً أَوْ رُكْباناً فَإِذا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّهَ كَما عَلَّمَكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾.[2] فانّ الظاهر هو بيان

---

١. المائدة:۶.

٢. البقرة:۲۳۸ـ ۲۳۹.

شرائط الطبيعة، و انّما تختلف حسب اختلاف حالات المكلّفين من خوف و أمن و مقيموا الصلاة رجالاً و ركباناً ـ يمتثلون الأمر الذي يمتثله المقيمون لها قائمين،لا أنّ هنا أمرين، و كل يقصد أمر نفسه.

ومثل ذينک قوله سبحانه:﴿**وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاة**﴾[1] فإنّ الظاهر وحدة الأمر المتوجّه إلى الحاضر والمسافر، غير أنّه يجوز للمسافر أن يقصر تلک الصلاة ـ المأمور بها ـ و يجعلها ركعتين.

وأنت إذا أمعنت النظر في الأدلّة الواردة في موارد الاختيار والاضطرار، تقف على وحدة الأمر، وأنّ المأمور به هو الطبيعة الجامعة للأفراد الاختيارية والاضطرارية، و لكن قام الدليل على أنّه يجب على المختار، إيجاد الطبيعة في ضمن ذاک الفرد، و على المضطر، إيجادها في ضمن ذلک فتبين أنّ الأمر واحد، و الواجبُ هو الجامع بين الأفراد، غير أنّه يختلف أفراد الطبيعة، حسب اختلاف حالات المكلّفين.

إذا ثبت ذلک، يتجلّي حكم الإجزاء بصورة قضية واضحة، لأنّه إذا كان الأمر واحداً، و المتعلّق أيضاً كذلک و إنّما كان الاختلاف في الأفراد حسب اختلاف حالات المكلّفين فالإتيان بالفرد الاضطراري، يكون إيجاداً للجامع المأمور به، بإذن الشارع، ومع امتثاله يسقط الأمر المتعلّق بالصّلاة في قوله: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ لافتراض الأمر الواحد وعدم تعدّده و هو يسقط بالامتثال.

والحاصل أنّه لو كان هنا أمران، كان للبحث في الإجزاء و عدمه مجال، وأنّه هل يجزي امتثال ذلک الأمر، عن امتثال أمر آخر، و أمّا إذا كان في المقام أمر واحد والمفروض أنّه قد امتثل، فلا يبقى مجال لاحتمال عدم الإجزاء.

نعم الحكم بالإجزاء في هذا الفرض فرع إحراز أنّ الاضطرار في بعض الوقت

---

۱. النساء:۱۰۱.

موضوع لوجوب امتثال الأمر بالصلاة بالفرد الاضطراري و إلاّ فلا يجزي لأنّ الشارع على هذا الفرض لم يرخّص امتثال الأمر بالصلاة بالفرد الاضطراري إذا كان العذر غير مستوعب فهذا هو الذي يجب على الفقيه بذل الجهد، في تشخيصه و لولاه لما أمكن له الحكم بالإجزاء و بالجملة لانحتاج على هذا الفرض إلاّ إلى إحراز أمر واحد و هو كفاية العذر غير المستوعب في امتثال الأمر و لايشترط العذر المستوعب و إلاّ فلا يحصل العلم بجواز امتثال التكليف الواحد بالفرد الاضطراري، فإذا حصل العلم بجواز الامتثال و امتثل، سقط قطعاً و لا يبقى لعدم الإجزاء وجه هذا هو الذي مشىٰ عليه سيّد مشايخنا العلاّمة البروجردي ﷺ و تبعه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ و هو كلام متين لا غبار عليه.

غير أنّ القوم و منهم المحقّق الخراساني سلكوا مسلكاً آخر، و افترضوا أنّ في المقام أمرين وتكليفين أحدهما اضطراري و الآخر اختياري، و الأمر الاضطراري يسقط بامتثال نفسه إنّما الكلام في سقوط الأمر الاختياري به. و قال إنّ الكلام يقع في مقامين، مقام الثبوت، و مقام الإثبات.

ويبحث في المقام الأوّل من حيث وفاء الفرد الاضطراري لمصلحة الفرد الاختياري وعدمه، و يتبعه البحث عن جواز البدار و عدمه. و يبحث في المقام الثاني عن مقدار دلالة الدليل على الوفاء وعدمه.

قال: ما هذا نتيجته و توضيحه: أنّ نسبة التكليف الاضطراري بالنسبة إلى الاختياري من حيث الوفاء بمصلحته على أقسام:

١ـ أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار و افياًبتمام المصلحة و كافياً فيما هوالمهمّ و الغرض.

٢ـ أن لا يكون وافياً بتمام المصلحة و لكنّه لو أتى بالفرد الاضطراري لا يمكن استيفاء المصلحة الفائتة بعد رفع الاضطرار.

٣ـ أن لا يكون وافياً بتمام المصلحة و لكن لا يكون امتثال الفرد

الاضطراري مانعاً عن استيفاء المصلحة الفائتة حيث يمكن استيفاؤها في الوقت أو مطلقاً وبالقضاء خارجه و كانت الفائتة لازمة التدارک.

۴ـ تلک الصورة و لكن لم تكن المصلحة الفائتة واجبة التدارک.

هذه هي الصور المتصورة في مقام الثبوت ثمّ إنّه بحث فيها عن أمرين:

۱ـكون البدل الاضطراري في هذه الصور مجزئاً، أو لا.

۲ـجواز البدار فيها أو عدمه. وقال في حكم الجميع ما هذا توضيحه:

ففي الصورة الأُولى، يجزي الفرد الاضطراري، فلايبقى مجال أصلاً للتدارک، لا قضاء و لا إعـادة. وأمّـا تسويغ البدار أو لزوم الانتظار، فيدوران مدار كون الفرد الاضـطراري مـطلقاً، أو مشـروطاً بـالانتظار أو مشـروطاً باليأس من طروّ الاختيار، ذا مصلحة و وافياً بالغرض.

وفي الصورة الثانية، يجزي أيضاً، لكن جواز البدار يحتاج إلى دليل، لأنّ الفرد الاضطراري مفوّت لمصلحة الواقع التي لا يمكن تداركها. فلا يسوغ البدار إلاّ لمصلحة فيه، لما فيه من نقض الغرض و تفويت مـقدار مـن المصلحة، اللّهمّ إلاّمع مراعاة ما هو فيه من الأهم، كالإتيان بالصلاة في وقتها أو في أوّله.

وفي الصورة الثالثة، أعني: ما إذا كان الغرض الباقي ممكن الاستيفاء والتدارک وواجبه، فلا يجزي بل لابدّ من الإعادة أو القضاء. و لكن لامانع من البدار، فانّه مخيّر بين المبادرة إلى العمل الاضطراري حين الاضطرار، مع إعادته بعد ارتفاع العذر، أو الانتظار والاقتصار بما هوتكليف المختار بعد ارتفاع العذر.

وفي الصورة الرابعة، أعني: ما كان مستحب التدارک و ممكنه، يتعيّن عليه البدار، و يستحبّ له إعادته بعد طروء الاختيار . هذا كلامه في مقام الثبوت و سيوافيک كلامه في مقام الإثبات.[1]

۱ . كفاية الأُصول:۱/۱۲۸ـ۱۳۵.

يلاحظ على ما ذكره في مقام الثبوت:

أوّلاً: أنّ التقسيم حسب الثبوت لابدّ أن يكون مقدمة للإثبات. والعلم بهذه الأقسام، ممّا لا يمكن عادة و ليست الأدلّة ناظرة إليها ، إلاّما ورد في باب التيمّم، من قوله عليه السلام : «التيمّم أحد الطهورين»[1] فيختصّ ذلک التقسيم بباب خاص مع أنّ الهدف بيان حكم كلّ الأعذار.

وثانياً: أنّه لم يعلم وجه تعيّن البدار في رابع الأقسام فانّه إذا كان الباقي يمكن استيفاؤه بعد ارتفاع العذر فلا دليل على تعيّن البدار، بل يجوز له أن يصبر إلى أن يرتفع العذر فيأتي بما هو وظيفة المختار.

و ثالثاً: ما أفاده بعض المحقّقين من أنّ التخيير في الصورة الثالثة غير معقول، لأنّ الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص في أوّل الوقت، و أوجب 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 و إلزام المكلّف بإتيانه و لو على نحو التخيير، فانّه بلا ملاک يقتضيه حيث إنّه لا يترتّب على وجوبه أثر.[2]

و يمكن دفعه بأنّ تسويغ البدار بالناقص مع لزوم الإتيان بالكامل في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، لأجل ترتّب رجحانٍ ما، عليه غير واف بمصلحة الفرد التام، فيصحّ تسويغه و الحكم بجواز الإتيان به مع لزوم الإتيان بالفرد التام في آخر الوقت. فيكون الناقص أشبه ببدل الحيلولة إذا لم يتمكّن الإنسان من أداء العين عاجلاً، فيلجأ إلى الناقص، إلى أن يتمكّن من الكامل.

والفرد الناقص، و إن لم يشتمل على تمام المصلحة، لكنّه مشتمل على مصلحة تامّة راجحة هذا كلّه حول ما ذكر في مقام الثبوت.

---

۱ . الوسائل: ۲/كتاب الطهارة، الباب ۲۳ من أبواب التيمم، الحديث ۵.

۲ . لاحظ المحاضر ات:۲/۲۳۳.

وأمّا مقام الإثبات فيقع الكلام تارة في العذر غير المستوعب وأُخرى فيالمستوعب منه و إليک الكلام فيهما فنقول:

المقام الأوّل: في العذر غير المستوعب

أمّا المقصود منه ما إذا اضطرّ في بعض أجزاء الوقت و ارتفع العذر في البعض الآخر، فقد أفاد المحقّق الخراساني في المقام ما هذا نصّه: و أمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً**﴾ [1] و قوله ﷺ: التراب أحد الطهورين و يكفيک عشر سنين [2] هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء و لابدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص و بالجملة فالمتّبع هو الإطلاق لو كان و إلاّ فالأصل يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّاً في أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى.[3]

أقول: يقع الكلام تارة في الأدلّة الخاصة الواردة في باب التيمّم و التقية وغيرهما، و أُخرى في الأدلّة العامة كحديث الرفع و مطلق أدلّة الاضطرار، و ثالثة فيما إذا كان دليل البدل مجملاً.

أمّا الأوّل: فظاهر الآية هو تنويع المكلّفين إلى قسمين بين واجد وغير واجد، وأنّ وظيفة الأوّل الطهارة المائية و وظيفة الثاني الطهارة الترابية و بما أنّها في مقام البيان، يكون مقتضى الإطلاق هو كفاية العذر غير المستوعب، في الإجزاء و جواز البدار ولو كان الاستيعاب شرطاًلكان عليه البيان.

والعجب أنّ المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ أنكر وجودَ الإطلاق في أدلّة التيمّم

---

۱. النساء:۴۳ والمائدة: ۶.

۲. الوسائل: ج۲، الباب ۱۴ من أبواب التيمم، الحديث... و فيه: «يا أباذر يكفيک الصعيد عشر سنين و في رواية أُخرى: «انّ ربّ الماء ربّ الصعيد... فقد فعل أحد الطهورين» الحديث ۱۵.

۳. كفاية الأُصول:۱۳۰/۱.

و قال: «إنّه لا إطلاق لأدلّة مشروعية التيمّم بالقياس إلى من يتمكّن من الإتيان بالعمل الاختياري في الوقت بداهة أنّ وجوب التيمّم وظيفة المضطّر ولا يكون مثله مضطرّاً لفرض تمكّنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت و مجرّد عدم تمكّنه منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلّفاً بالتكليف الاضطراري مالم يستوعب تمام الوقت.[1]

يلاحظ عليه بوجهين:

أ: إنّ حكم الوضوء والتيمّم جاء في آية واحدة وهي الآية السادسة من سورة المائدة وا لفقهاء يحتجّون بإطلاقها في مورد الوضوء، فكيف يمكن أن يقال إنّها ليست في مقام البيان في مورد التيمّم.

ب: إنّ التيمّم وظيفة غير الواجد، لا المضطرّ و ما ذكره عنوان انتزاعي لم يرد في الأدلّة و ظاهر الآية والروايات هو أنّ الواجب على الواجد، الطهارة المائية و على الفاقد الطهارة الترابية ولو كان للاستيعاب دخل لكان عليه البيان.

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ سلّم جواز البدار عند التقية وقال: «قد ثبت جواز البدار في بعض الموارد بدليل خاص مع فرض تمكّن المكلّف من الفعل الاختياري التام في الوقت: منها موارد التقية حيث يجوز البدار فيها واقعاً و إن علم المكلّف بارتفاعها في أثناء الوقت و تمكّنه من العمل بلا تقية».[2]

والظاهر عدم الفرق من حيث اللسان بين بابي التيمم و التقية، مضافاً إلى ورود الاضطرار في أدلّة التقية روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: التقية في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّٰه له. [3]

وأمّا الثاني أي مفاد الأدلة العامة كحديث الرفع و أدلّة الاضطرار فللتأمّل

---

١. المحاضر ات:٢/٢٣٥ـ٢٣٦.

٢. المحاضر ات:٢/٢٣٥ـ٢٣٦.

٣. الوسائل: الجزء ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٢.

في إطلاقها مجال، لعدم صدق المضطرّ عند العرف (لا العقل) إلاّ على غير المتمكّن مطلقاً.

فيما إذا كان دليل البدل مهملاً

و أمّا الثالث، أعني: إذا كان دليل البدل مجملاً فقد ذهب المحقّق الخراساني بأنّ المتبع هو أصالة البراءة و هو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكّاً في التكليف كما عرفت.

لكن الظاهر أنّ المرجع هو الاحتياط، لأنّه إمّا أن يكون هناک إطلاق في دليل المبدل (الوضوء) أو لا فعلى الأوّل يلزم عدم سقوط الصلاة بالطهارة الترابية في هذا الحال، لأنّ معنى إطلاقه هو لزوم تحصيله من غير فرق بين الإتيان بالبدل أولا، فيجب امتثاله إحرازاً للبراءة ، للاشتغال القطعي.

وعلى الثاني(إجمال دليل المبدل كالبدل) فعلى القول المختار من وحدة الأمر، يُحكَم بالاشتغال وعدم الإجزاء، لأنّ مآل الشكّ إلى الشكّ في السقوط، إذا التكليف بالمأمور به متيقّن و سقوطه بالفرد الاضطراري مشكوک، و قاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الإتيان بالفرد الاختياري حتّى تحصل البراءة.

وأمّا على القول بتعدّد الأمر فالمرجع عند المحقّق الخراساني هو البراءة كما عرفت.

توضيحه : أنّ التكليف بالأمر الواقعي لم يكن فعلياً في زمن الاضطرار و إنّما الفعليّ هو التكليف الظاهري و المفروض أنّه امتثله، و بعد ارتفاع العذر يشكّ في فعلية الحكم الواقعي و عدمها و معه يكون الشكّ في حدوث تكليف آخر بالإعادة أوا لقضاء و هو مدفوع بالأصل، مع احتمال كون الأمر الظاهري وافياً بمصلحة الأمر الواقعي.

يلاحظ عليه: أنّ مورد البحث هو عدم وجود إطلاق في ناحية البدل، و معه

لا علم بفعلية التكليف الظاهري إذ يحتمل أن يكون الشرط للحكم الظاهري هو استيعاب العـذر، والمـفروض خلافه، وعند ذاک يكون المقام من باب دوران الأمر بين التخيير و التعيين، إذ لو كان العذر في بعض أجزاء الوقت كافياً في الحكم الظاهري يكون مخيراً بين امتثال أحد الأمرين ولو لم يكن كذلک يكون، امتثال الحكم الواقعي متعيّناً. و في مثله يحكم العقل بالأخذ بالمتعيّـن.

ومن ذلک يظهر ضعف ما أفاده سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من أنّ المرجع على القول بتعدّد الأمر هو البراءة و ذلک لأنّه في حال العذر الموقّت، قاطع بعدم الأمر بالإتيان بالصلاة مع الطهارة المائية، و لكن يحتمل أن يكون مأموراً بالأمر الإضطراري فقط، فيأتي به رجاء امتثاله على فرض الأمر به. فإذا أتى به رجاءً، يشكّ في حـدوث الأمر الآخر بالصلاة مع الطهارة المائية، فيرجع الشكّ إلى حدوث التكليف، لا إلى سقوطه بعد العلم به.[1]

بيان ذلک: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ إذا لوحظ الأمر الاضطراري المحتمل، بعد الإتيان به، و الأمر الاختياري بعد ارتفاع العذر، فالأوّل قطعي الارتفاع، و الثاني مشكوک الحدوث. وأمّـا إذا لوحـظ التكـليف أوّل الوقت قـبل الإتيان بالفرد الاضطراري فانّه عندئذٍ يعلم بتوجّه أحد الأمرين: التخييري (بين امتثال الأمر الظاهري و الأمـر الواقعي) والتعييني و امتثال الأمر الواقعي فقط و مقتضاه عدم الاكتفاء بالأمر الظاهري، و لزوم الامتثال بـالأمر الواقعي حتّى يحصل اليقين بالبراءة.

وبالجملة: مقتضى الاشتغال القطعي، لزوم الإتيان بمحتمل التعيّنية و الخروج عن عهدة التكليف على نحو قطعي، و ليس المقام من قبيل استصحاب الجامع حتّى يقال بأنّه لا يثبت لزوم الإتيان بالفرد الاختياري، فتدبّر.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني استدل على الإجزاء بما هذا حاصله: أنّ وجود الأمر

---

۱. تهذيب الأُصول: ۱۸۸/۱.

الواقعي ـ بعد قيام الضرورة و الإجماع على عدم وجوب صلاتين على المكلّف في يوم واحد ـ يكشف عن أنّ الفعل الناقص، في حال الاضطرار، ولو مع عدم استدامة العذر، يكون وافياً بتمام الملاك، و يكون في هذا الحال، في عرض الأفراد الواجدة واقعاً، فلا محالة يترتّب عليه الإجزاء.[1]

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالإجماع يوجب تخصيص الإجزاء بمورده، و يستلزم عدم الإجزاء فيما إذا لم يكن هناك إجماع، و هو كما ترى، و الأولى الاستدلال بوحدة الأمر وانطباق عنوان الواجب، كما قدّمنا.

الصورة الثانية: إذا كان العذر مستوعباً

إذا كان العذر مستوعباً فله صورتان:

إحداهما: أن يكون لدليل البدل إطلاق كما هو المفروض في آية التيمّم و ما شاكلها من الروايات الراجعة إلى المضطر فانّ مقتضى إطلاقها أنّ التيمّم بدل الوضوء حتّى لو ارتفع العذر من غير فرق بين وحدة الأمر و تعدّده مطلقاً.

ثانيهما: إذا لم يكن له إطلاق فإن قلنا بوحدة الأمر فالأصل البراءة، وذلک لأنّ هنا أمراً واحداً ـ لا أمرين ـ تعلّق بنفس الطبيعة الصادقة على الفرد الاختياري والاضطراري، غير أنّ على كلّ مكلّف أن يختار ما هو وظيفته في تلک الحالة فإن كانت الوظيفة هي الفرد الاضطراري كما هو ـ المفروض لكون العذر مستوعباً ـ يسقط الأمر بالعنوان الجامع بالإتيان بالفرد الاضطراري بلا موضوع للقضاء، بل يدخل المقام في البحث السابق من أنّ امتثال كلّ أمر يوجب سقوطه بالبداهة.

ولو قلنا بتعدّد الأمر فالأصل أيضاً هو البراءة و ذلک لأنّ البحث في المقام على أساس أنّ القضاء بأمر جديد مستفاد من قوله عليه السلام : «من فاتته فريضة

---

١. لا حظ أجود التقرير ات:١/١٩٦.

فليقضها كما فاتته»[١]، فالتمسّک به فرع إحراز الصغرى أعني الفوت، و هو غير محرز و ذلک لأنّه لو كان المراد هو فوت الفريضة كما هو ظاهر الحديث، فهي بعد لم تفت، لأنّه امتثل ما كان مفروضاً عليه و إن كان المراد هو فوت الملاک، فهو مشكوک لاحتمال جبرانه بالفرد الاضطراري.

وبعبارة أُخرى : أنّ القضاء إن كان تابعاً لفوت الفريضة الفعلية، فالمفروض عدم فعليتها، لكون العذر مستوعباً. و إن كان تابعاً لفوت الفريضة بملاكها، فهوغير ثابت، لاحتمال قيام الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية في هذهالحالة ـ في إحراز المصلحة. وعلى ذلک يكون الأصل هو المحكّم، و هو البراءة .

ثمّ إنّ المحقّق النائيني استدل على الإجزاء فيها بأنّ القضاء تابع لفوت الفريضة في الوقت بملاكها حتّى تكون مشمولة لأدلّة وجوب القضاء. وحينئذٍ ، فالقيد المتعذّر في تمام الوقت إمّا أن يكون دخيلاً في ملاک الواجب ولو حين التعذّر، كالطهور مثلاً، فلا يمكن الأمر بفاقده في الوقت. و إمّا أن لا يكون دخيلاً في ملاک الواجب عند تعذّره، كما هو المفروض، فلا تكون الفريضة فائتة بملاكها حتّى يجب قضاؤها.

وبالجملة: صدق الفوت بعد فرض الإتيان بالفاقد في الوقت، يستلزم دخل القيد المتعذّر في الملاک و هو يستلزم عدم الأمر بفاقده في الوقت. فالأمر بالفاقد في الوقت، و إيجاب قضاء الواجد في خارج الوقت، متناقضان.[٢]

ويلاحظ عليه: أنّ الأمر بالفرد الاضطراري لا يستلزم سوى كونه مشتملاً على المصلحة الملزمة. كما أنّ الأمر بالقضاء خارج الوقت لا يستلزم سوى كونه

١ . الوسائل: الجزء ٥، الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات و فيه :«يقضي ما فاته كما فاته»، و في رواية أُخرى فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته، لاحظ الحديث ١.

٢ . لاحظ المحاضر ات:٢/٢٣٨ـ٢٣٩.

مشتملاً على المصلحة الملزمة. و أمّا كون تلك المصلحة الملزمة واحدة لاغير، فمن الممكن تعدّد المصلحة الملزمة، أو كونها ذات مراتب كلّ واحدة منها ذات مصلحة ملزمة.

وبهذا يرتفع التناقض المتوهم في المقام. فيكون الأمر بالفرد الاضطراري لأجل اشتماله على مصلحة ملزمة في هذا الظرف، و إن لم تكن جابرة لمصلحة الفرد الاختياري. و ليس الأمر به إلاّ لأجل فوات تلك المصلحة الملزمة غير المنجبرة.

إلى هنا خرجنا بالنتائج التالية:

١ـ ليس لنا أمران واقعي وثانوي، أو اختياري واضطراري بل الأمر واحد و كلّ من المختار والمضطرّ يقصد أمراً واحداً و إنّما الاختلاف في أفراد الجامع الواحد المأمور به، حسب اختلاف حالات المكلّف.

٢ـ إنّ وحدة الأمر يقتضي الإجزاء في العذر غير المستوعب إذا أُحرز بإطلاق دليل التيمّم أنّ العذر غير المستوعب، يكفي في امتثال الأمر.

٣ـ لو كان دليل البدلية مهملاً، و كان لدليل المبدل أي الطهارة المائية إطلاق، فالمرجع هو إطلاقه و تكون النتيجة هوالاشتغال.

۴ـ إذا كان هنا إهمال في كلا الجانبين و قلنا بتعدّد الأمر فالمرجع هو الاحتياط لمنجّزية العلم الإجمالي في التدريجات، خلافاً للسيّد الأُستاذ في المقام حيث قال بأنّ المرجع هو البراءة.

۵ـ إذا كان العذر مستوعباً فمقتضى إطلاق أدلّة البدلية هو الإجزاء.

۶ـ لو كان دليل البدل مهملاً فالمرجع هو البراءة سواء قلنا بوحدة الأمر أو بتعدده أمّا على الأوّل فلسقوط الأمر الواحد بالامتثال و أمّا على الثاني فلعدم إحراز الصغرى أي فوت الفريضة.

المبحث الرابع

إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

إنّ العمل بالأمارات و الأُصول تارة يكون لأجل استكشاف أصل التكليف و الوظيفة ، كالأمارة القائمة على كون الواجب هو صلاة الجمعة في ظهرها، أو الاستصحاب الدال على كونها الواجب، ثمّ بان الخلاف.

وأُخرى لاستكشاف كيفية التكليف، كما إذا قاما على عدم كون شيء شرطاً أو جزءاً أو مانعاً، أو على إثبات الشرطية أو الجزئية أو المانعية، ثمّبان الخلاف.

فيقع الكلام في موردين:

الأوّل: العمل بالأمارات أو الأُصول لاستكشاف أصل التكليف.

الثاني: العمل بهما لاستكشاف كيفية التكليف، سواء أكانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

ونقدّم البحث في الثاني على الأوّل.

العمل بالأمارات والأُصول لاستكشاف كيفية التكليف

إنّ استكشاف كيفية التكليف ، تارة يتحقّق بالأمارة، وأُخرى بالأُصول الشرعية العملية، فالبحث عندئذٍ في صورتين:

الصورة الأُولى: العمل بالأمارات في استكشاف كيفية التكليف

فلو صلّى إنسان أو توضّأ أو اغتسل أو حجّ على وفق ما أخبر به الثقة، اعتماداً على قول الشارع بحجّية خبرها ثمّبان الخلاف، فهل يكون مجزياً أو لا، اختار المحقّق الخراساني في هذه الصورة عدم الإجزاء إذا بان الخلاف، سواء أكان

انكشاف الخلاف بعلم وجداني أم بأمارة شرعية معتبرة، قائلاً بأنّ لسان الأمارات لسان بيان ما هو الشرط واقعاً، فلا يجزي، «فانّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً».[١]

و إن شئت قلت: إنّ لسان الأمارات هو الإخبار عن الواقع، ولازم هذا قابلية الأمارة و الدليل للصدق والكذب من حيث المطابقة والمخالفة، فلو انكشف الخلاف فيها، حكم بعدم الإجزاء لعدم الموضوع واقعاً. و هذا بخلاف الأُصول، فانّها تثبت حكماً في مورد الشكّ، ولا نظر لها إلى الواقع.

وأوضحه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ عمل العقلاء بالأمارات، لأجل كشفها ـ نوعاً ـ عن الواقع، مع التحفظ على نفس الأمر بما هو عليه، من غير تصرّف فيه، ولا انقلابه عمّا هو عليه. و مع هذا، كيف يمكن الحكم بالإجزاء مع انكشاف الخلاف. و بالجملة: انّ عملهم بها لأجل كونها مرآة إلى الواقع بلا تصرّف فيه أصلاً فحينئذٍ، المطلوب الذي تعلّق به الأمر لم يحصل بعد، لتخلّف الأمارة. و الذي حصل لم يتعلّق به الأمر.[٢]

قلت: قد حكى سيّد مشايخنا العلاّمة البروجردي ﷺ، تسالم الفقهاء على الإجزاء في الأمارات والأُصول في استكشاف كيفية التكليف من دون أن يفرقوا بينهما و إنّما وقع الخلاف من عصر الشيخ الأنصاري ﷺ و لكنّ الرجوع إلى أدلّة حجّية الأمارات يعطي وجوب ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه.

توضيح ذلك: أنّ لسان الأمارات، و إن كان لسان الكشف و الطريقية، لكن الظاهر من ملاحظة أدلّة حجّيتها، هو الملازمة بين الأمر بالعمل بها، و إجزائها في مقام العمل.

---

١. كفاية الأُصول: ١/١٣٣.

٢. تهذيب الأُصول: ١/١٤٧.

وتكفي في ذلک ملاحظة ما ذكروه من الأدلّة على حجّية الأمارات، كآية النبأ، أو الأحاديث الآمرة بالعمل بخبر الواحد إذا كان ثقة، أو السيرة العقلائية في العمل بأخبار الثقات، إلى غير ذلک ممّا استدلّ به القوم على حجّية قول العدل أو الثقة. فإنّک إذا قارنت هذه الأدلّة التي لبّها الإرشاد إلى العمل بقول الثقات، بأدلّة الشرائط والأجزاء، تجد الملازمة عرفاً بين الأمر بالعمل بأخبار الثقات في تشخيص أجزاء المأمور به و شرائطه و سائر خصوصياته، و الاكتفاء بما أتى المكلّف به سواء أوافق الواقع أم خالفه.

فلو أمر المولى عبده بأن يهيء له دواءً ليتداوىٰ به وأمره بأن يسأل صيدليّاً مختصّاً عن نوعيّة أجزائه و كميّته و كيفية تركيبه. فاتبع العبدُإرشادات الصيدليّ الذي جعل قوله حجّة في هذا الباب، ثمّ ظهر أنّ الصيدليّ كان قد أخطأ في مورد أو موردين، فانّ العرف يعدّون العبد ممتثلاً لأمر مولاه، و يرون عمله مسقطاً للتكليف، من دون إيجابه بالقيام مجدّداً بتهيئة الدواء، اللّهمّ إلاّ أن يأمره المولى مجدّداً.

و مثله ما إذا أمر عبده ببناء بيت، وأمره أن يرجع في كلّ ما يتعلّق بالبناء إليمهندس متخصّص و معمار ماهر، واتبع العبد أوامره، فبنى البيت، لكن تبيّن خطأ المهندس أو المعمار، فانّ العبد معذور، و العمل مجز، اللّهمّ إلاّ أن يأمره بالإعادة.

وهذه الارتكازات تدلّ على الملازمة بين الأمر بالرجوع إلى الثقة والخبير، و الاكتفاء في امتثال الأمر بما أتاه بإرشادهم و هدايتهم. و هذا يعطي أنّ الشارع اكتفى في دائرة المولوية و العبودية فيما يرجع إلى مقاصده ، بما يؤدّيه أخبار الثقة. و لو بان الخلاف، فانّه يرفع اليد عن مقاصده ، تسهيلاً للأمر على العباد.

وليس ذلک بتصويب، لأنّ التصويب عبارة عن اختصاص الأحكام الواقعية بـالعالم، وعـدم تـوجهها إلى الجاهل أبداً، والمقام خلاف ذلک لأنّا نفترض

أنّ الأحكام الواقعية مضروبة على جميع الناس، من دون تفاوت بين العالم والجاهل، و لكن اللّه سبحانه و تعالى، تسهيلاً للأمر على العباد، اكتفى في امتثال أوامره و نواهيه بأخبار الثقات لأنّه يراها مطابقة للواقع بنسبة عالية، ـ تسعين بالمائة مثلاً ـ و متخلفة عنه عشرة بالمائة ، فأوجبت المصلحة التسهيلية رفع اليد عن هذا العدد النادر من موارد التخلّف، لما في إلزام العبد بتحصيل العلم و ترك العمل بأخبار الثقة من مفسدة العسر والحرج.

فإن قلت: إنّ لسان الأمارة، لسان الطريقية، فلا أثر لها سوى إراءة الواقع من دون أن تمسّ كرامته وتغيّر شيئاًفيه. و المفروض عدم إيصالها إلى الواقع. فلازم الاشتغال القطعي لزوم الإتيان بالواقع.

قلت: هذا صحيح، ولازمه ترتيب الأثر على الحجّة الثانية المبطلة للأمارة الأُولى، لولا الملازمة العرفية التي ذكرناها و مقتضاها أنّ المولى سبحانه اكتفى في مقام الامتثال بما أدّت إليه الأمارة.

فإن قلت: إنّ لسان الأمارة، لسان الأخبار، لا الجعل و المواضعة، فهي حينئذٍ تقبل الصدق والكذب، بخلاف لسان الأُصول، فانّه لسان جعل الشرط والجزء. وعلى ضوء ذلك يكون الواقع باقياً بحاله.

قلت: هذا صحيح، لولا الدليل الحاكم باكتفاء المولى في مقام الامتثال، بما أدّت إليه الأمارة.

وبذلك يظهر عدم تمامية ما أورده سيّدنا الأُستاذ على القائل بالإجزاء بأنّ لازم ذلك، التناقض ببيان أنّ لازم إيجاب العمل على طبق 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 مؤدّى الأمارة.[1]

١ . تهذيب الأُ صول:١٩١/١، ط مؤسسة النشر الإسلامي.

وجه عدم التمامية

أوّلاً: أنّ الكاشفية عن الواقع ليست علّة للأمر بالعمل بها، حتى يدور الحكم مدار وجودها و عدمها. بل هي من قبيل الحِكَم و مصالح التشريع التي يكفي كونها موجودة في أكثر موارده.

وإن شئت قلت: نظراً إلى أنّ الأمارة مطابقة للواقع غالباً فقد دعا الشارع إلى اعتبارها مطلقاً سواء أوافقت الواقع أم خالفته.

وثانياً: أنّ دليل الإجزاء ليس نفس الأمارة الكاشفة عن الواقع، و إنّما هو الملازمة العرفية بين الأمر بالعمل بها، و الاكتفاء بها ـ في مقام الإطاعة ـ في تحصيل مقاصد الشارع، بما تؤدّي إليه، لكونها غالبية المطابقة.

كما يظهر النظر أيضاً، فيما ذكره من أنّ لسان أدلّة حجّية الأمارة، هو التحفظ على الواقع، لا التصرّف فيه و قلبه إلى الواقع، فلو تصرّف فيه، و تغيّر الواقع على طبق مؤدّاها لدى التخلّف، لخرجت الأمارة عن الأمارية.[1]

للفرق الواضح بين رفع اليد عن الواقع فعلاً لا إنشاءً، و بين قلب الواقع إلى مفاد الأمارة فانّ الذي يخالف الطريقية هو الثاني لا الأوّل، كما لا يخفى.

و بعبارة أُخرى: إنّ لازم القول بالتخطئة،هو وجود الحكم المشترک بين العالم و الجاهل، ولو إنشاء. و ثمرة ذلک الحكم الإنشائي هو أنّه إذا حصل العلم به ، يصير فعليّاً أو منجّزاً، و هذا يكفي في رفع التصويب. و أمّا كونه فعليّاً أو منجّزاً حتى في حقّ الجاهل، فلا دليل عليه، إن لم يكن الدليل على خلافه.فلو نسى قراءة الحمد أو السورة قبل الركوع، أو غير ذلک يحكم على العمل بالصحّة و لا ينافي ذلک مع كون المذهب هوالتخطئة، كما لا يخفى.

---

١. المصدر السابق، ص ١٩٠ سطر ٢٢.

بيان ثان للإجزاء في مورد تخلّف الأمارة

ثمّ إنّ سيّد مشايخنا المحقّق البروجردي ﷺ ذهب إلى الإجزاء في باب الأمارات قائلاً بأنّ أدلّة حجّية الأمارة حاكمة على أدلّة الأجزاء و الشروط، قال: «وبالجملة: الرجوع إلى أدلّة الأُصول والأمارات المتعرضة لأجزاء المأمور به و شرائطه، يوجب العلم بظهورها في توسعة المأمور به بالنسبة إلى الشاك، و الحكم، بحكومتها على الأدلّة الواقعية المحددة للأجزاء والشرائط. و لازم ذلك سقوط الجزء أو الشرط الواقعي عن جزئيته أو شرطيته بالنسبة إلى هذا الشاك، و إن كان لولاها لوجب الحكم بانحفاظ الواقع على ما هو عليه، و لزم إحراز الأجزاء والشرائط الواقعية بعد تنجّز التكليف الصلاتي مثلاً.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ذلك إنّما يتمّ، لو كان للشارع في باب حجّية الأمارات، وضع و جعل تأسيسي أو إمضائي والأوّل قطعيّ الانتفاء، إذ ليس فيه دليل شرعي يدلّ على أنّه جعلها حجّة، بل كان العمل بالأمارة متعارفاً قبل بزوغ شمس الإسلام، و الثاني غير موجود فيما بين أيدينا من الأخبار، إلاّ شيئاً لا يذكر. والظاهر هو عدم الردع عند ما كان يعمل بها بمرأى و مسمع منه. و يدلّ عليه أنّه كثيراً ما أخبر الإمام عن وثاقة بعض أصحابه، وعدم وثاقة آخرين، الكاشف عن كون العمل بخبر الثقة أمراً مسلّماً. فإذا كان دليل الحجّية فاقداً للدليل اللفظي، فكيف يكون حاكماً على أدلّة الأجزاء والشرائط، مع أنّ الحكومة قائمة بلسان الدليل والأدلّة اللبية فاقدة له. والأولى التمسّك بما ذكرنا من الملازمة في دائرة المولوية و العبودية بين إمضاء العمل بقول الثقة، و الاكتفاء في مجال الطاعة بمقدار ما أدّت إليه الأمارة.

---

١. نهاية الأُصول: ١٢٩/١.

التفصيل بين الطريقية والسببيّة

وقد فصّل صاحب المحاضرات بين الطريقية و السببيّة، وأنّ الحقّ على الأوّل هو عدم الإجزاء، لأنّ ما أتي به ليس بمأمور به. و ما أُمر به، ليس بمأتي به. و المفروض أنّ الصحّة إنّما تنتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج ،الموجبة لسقوطالإعادة في الوقت، و القضاء في خارجه. كما أنّ الفساد ينتزع من عدم مطابقة المأتي به للمأموربه.[1]

يلاحظ عليه: بمنع عدم مطابقة المأتي به للمأمور به، فإنّ الملازمة العرفية تكشف عن عدم إيجاب الجزء أو الشرط الذي قام الدليل الاجتهادي على عدم وجوبه فعلاً، فيكون الواجب الفعلي في حقّه ما أتى به.

وأمّا القول بالسببية، فسيوافيک الكلام فيه.

تفصيل ثان

وهناک تفصيل آخر، وهو التفريق بين ما إذا انكشف الخلاف بحجّة معتبرة، و ما إذا انكشف بعلم وجداني، فيجزي على الأوّل دون الثاني، لأنّ الحجّة اللاحقة كالسابقة، فكما يحتمل أن تكون الحجّة اللاحقة مطابقة للواقع، كذلک يحتمل أن تكون الحجّة السابقة مطابقة للواقع، و إن كان الواجب على من قامت عنده الحجّة الثانية، العمل على مفادها.

وبالجملة :الواقع في ظرف كلتا الحجّتين، غير معلوم. و احتمال المطابقة وعدمها، موجود في كلتا الحجّتين، غير أنّ الواجب في المستقبل العمل على الثانية منهما. بخلاف ما إذا انكشف الواقع بعلم قطعي، فإنّ احتمال المطابقة في الأُولى، مرتفع قطعاً.

---

١. المحاضر ات:٢/٢٦٠.

يلاحظ عليه: أنّا لو أغمضنا عن الملازمة المدعاة، فانّ الحقّ هو عدم الإجزاء في كلتا الصورتين. لأنّ الاشتغال ليس مترتّباً على العلم بعدم الإتيان بالمأمور به، حتّى يفصّل بين الأمرين بأنّ العلم بالعدم موجود في كشف الخلاف بالعلم القطعي دون كشفه بالأمارة. بل نفس الاشتغال بالتكليف السابق كاف في عدم الإجزاء حتّى يعلم الخروج عنه إمّا بعلم قطعي أو بحجّة شرعية. فالعلم غير موجود بالفرض، و الثاني لا موضوع له بعد انكشاف الخلاف بأنّ الأمارة الأُولى لم تكن صادقة.

واحتمال حدوث الحجّية للأمارة الثانية من حين قيامها، خلاف ظواهر الأدلّة ، فانّ الظاهر حجّيتها قبل الوقوف عليها، غير أنّ المجتهد كان غافلاً عنها، فلو أفتى بالعموم بعد الفحص عن المخصّص فلم يظفر به، ثمّ ظفر به، كشف ذلك عن عدم حجّية العموم في هذا المورد من أوّل الأمر، لا حدوث الحجّية للمخصّص بعد الظفر به.

هذا كلّه على القول بحجّية الأمارة من باب الطريقية، و أمّا على القول بها من باب السببيّة ، فإليك بيانه.

أقسام السببية

قد عرفت أنّ الحقّ، على القول بالملازمة، هو الإجزاء. و مع غضّ النظر عنه، فالمتعيّن هو عدم الإجزاء على الطريقية، لأنّ المأتي به ليس بمأمور به، فلا تنتزع الصحّة منه. و أمّا على القول بحجّية الأمارات من باب السببية، فنقول:

إنّ للسببية تفاسير ثلاثة:

الأوّل: منسوب إلى الأشاعرة ـ ولا نظنّ صدقها ـ [1] و هو إنكار الحكم

١. قد أوضح الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ حال هذه النسبة في رسالة الاجتهاد والتقليد و قد أثبت هناك أنّهم إنّما يقولون بذلك فيمالا نصّ فيه و يدّعون أنّ هذه الأُمور أُنيطت بالمجتهدين و الفقهاء، فكلّ فقيه صائب في رأيه لعدم الحكم الواقعي.

المشترک بين العالم و الجاهل، و أنّ أحكامه تعالى، تابعة لآراء المجتهدين أو مفاد الأمارات والأُصول القائمة في المورد. و هذا هوالتصويب المجمع على بطلانه، لاستلزامه الدور، و ضرورة الشرع قاضية على خلافه.

والثاني: منسوب إلى المعتزلة، و مفاده تسليم وجود الحكم المشترک بينهما، غير أنّه إذا قامت الأمارة على خلاف الواقع، يتبدل الحكم الواقعي إلى مفادها، و يصير حكم اللّه الواقعي هو ما أدّت إليه الأمارة.

وبعبارة أُخرى: إن كانت الأمارة موافقة للواقع، تكون سبباً في تنجّزه، و إن كانت مخالفة له، يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة في متعلّق الأمارة أقوى من مصلحة الواقع. و كما أنّ غالبية مصلحة الأمارة على مصلحة الواقع توجب اضمحلال مصلحة الثاني و جعلها بلا أثر، كذلک توجب جعل الحكم الواقعي على طبق مـصلحة الأمارة ، دون الواقع.

و في هذا القول ، و إن سلّم وجود الحكم الواقعي المشترک بين العالم والجاهل، و لكنّه يخصّه بالعالم فيما إذا كانت الأمارة مخالفة له.

والثالث: ما اختاره بعض علمائنا الإمامية من أنّ قيام الأمارة يكون سبباً لإحداث المصلحة في السلوک على طبق الأمارة و تطبيق العمل على مؤدّاها، مع بقاء الواقع على ما هو عليه. و بهذه المصلحة السلوكية يتدارک ما فات من مصلحة الواقع.

وقد اختار هذا التفسير الشيخ الأنصاري، و اعترض عليه صاحب المحاضرات بأنّ المـصلحة الواقـعية إذا كانت حاصلة بأحد أمرين: الأوّل، الإتيان بالواقع، كصلاة الظهر مثلاً، و الثاني، سلوک الأمارةالدالّة على وجوب الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف، فيمتنع عندئذٍ تخصيص الوجوب الواقعي

بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجّح. و معه كيف يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل، بل يكون الحكم الواقعي تعيينياً في حقّ العالم، و تخييرياً في حقّ الجاهل.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المصلحة الواقعية الداعية إلى جعل الحكم، قائمة بالمتعلّق، و المصلحة السلوكية قائمة بالعمل بالأمارة، و المطلوب بالذات للشارع، هو تحصيل المصالح القائمة بالمتعلّقات، كالصلاة والزكاة و أمّا المصلحة السلوكية، فهي مطلوبة بالعرض، تفرض لأجل جبران مافات، و ليست مطلوبة بالذات. و معه كيف يصحّ للشارع جعل حكم تخييري بينهما؟...و بعبارة أُخرى أنّ المصلحتين ليستا في عرض واحد، بل الثانية في طول الأُولى تحدث إذا كانت الأمارة مخالفة للواقع عند الأمر بالعمل بالأمارة.

وعلى فرض صحّته ثبوتاً، هو ممنوع إثباتاً، لأنّ هذا النحو من الحكم لا يمكن بيانه للمكلّف، لأنّ العلم بأحد شقي التخيير يستلزم ارتفاع موضوع الشقّ الآخر، حيث إنّ العلم بالحكم الواقعي الذي هو أحد الشقين، يستلزم ارتفاع موضوع الحكم الظاهري، الذي هو أيضاً أحد الشقّين، كما لا يخفى.

حكم الإجزاء على التفاسير الثلاثة

أمّا الحكم بالإجزاء على السببية بالمعنى الأوّل، فلأنّ الإتيان بمفاد الأمارة إتيان بالحكم الواقعي، و امتثال له و ليس امتثالاً للحكم الظاهري.

إلاّ أنّ أساسه باطل، لأنّ الغاية من بعث الرسل و إنزال الكتب هو تبليغ أحكام اللّٰه سبحانه، و إن لم تكن هناك أحكام في الواقع، فلا معنى لتبليغها و تبيينها. أضف إليه ما فيه من مشكل الدور.

---

۱. المحاضرات:۲/۲۷۲،س۱۴.

و منه يظهر صحّة الإجزاء على التفسير الثاني، لانقلاب الواقع عمّا هو عليه، حيث يُصبح مفاد الأمارة نفس الحكم الواقعي. فالامتثال امتثال بالحكم الواقعي، لا الظاهري.

ولا مانع من صحّة ما ذكر ثبوتاً، لإمكان انقلاب الواقع عمّا هو عليه إلى مفاد الأمارة، بلا محذور، لكنّه غير صحيح إثباتاً لأنّ مفاد الإطلاقات اشتراك العالم والجاهل في أحكامها، و ليس الجهل كالاضطرار والضرر والحرج موجباً لخروج مواردها من تحت الأحكام الشرعية، بل غاية الأمر أنّ الجهل عذر، لا حاكم على نفس الأحكام. فقوله سبحانه: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ**﴾ (البقرة/١٨٣) مطلق، يشمل آحاد المكلّفين في الأعصار و الأمصار كافّة، من غير فرق بين عالمهم و جاهلهم.

وأمّا الإجزاء على التفسير الثالث، فحكمه تابع لإحراز ما فات و ما بقي، فإن كان الفائت فضيلة الوقت ـ كما لو بان الخلاف قبل خروج الوقت ـ فانّ المتدارک بالأمارة يكون نفس الفضيلة، لا مصلحة أصل الصلاة ولا مصلحة الوقت، فتجب الإعادة.

وإن كان الفائت مصلحة الوقت، ، دون مصلحة نفس الصلاة ـ كما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت ـ فانّه يكون المتدارک بالأمارة نفس الوقت دون أصل الصلاة، فيجب القضاء أيضاً. اللّهمّ إلاّ أن يقال إنّ مصلحة الوقت و مصلحة الصلاة لا تتغايران، بل هناک مصلحة واحدة فاتت، و تداركت. وعلى هذا الأساس قالوا: إنّ القضاء بأمر جديد، ولا يكفي الأمر الأوّل.

إذا كان وجه الحجّية غير معلوم

ما تقدّم كلّه فيما إذا وقفنا على وجه حجّية الأمارات بأنّها حجّة من باب الطريقية أو من باب السببية.

وأمّا إذا شككنا في وجه حجّيتها، فعلى ما ذكرناه من القول بالإجزاء على الطريقية والسببية يكون البحث عديم الفائدة لأنّ العمل بالأمارة إذا كان مجزياً مطلقاً لا يبقى سبب للبحث عن حكم الموضوع عند الشک في جهة الحجّية بعد اشتراكهما في الإجزاء بخلاف قول من فصّل بين الطريقية و السببية وقال بالإجزاء في الثاني دون الأوّل إذ عليه البحث عمّا إذا جهل وجه الحجّية.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فصّل عند الجهل بالوجه، بين الإعادة والقضاء، فأوجب الإعادة دون القضاء وإليک توضيح مرامه في الإعادة ثمّ في القضاء.

استدل على وجوب الإعادة عند انكشاف الخلاف بأنّ أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف، مقتضية للإعادة في الوقت.

فإن قلت:إنّ استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليّاً في الوقت، يستلزم عدم وجوب الإعادة.

قلت: إنّ هذا الأصل مثبت، لأنّ لازمه العقلي كون ما أتى به مسقطاً و هذا يلازم عدم الإعادة.

والحاصل أنّه علم باشتغال ذمّته أوّل الوقت بما يشکّ في فراغها عنه بذلک المأتي و مرجعه إلى الشکّ في السقوط.

وإن شئت قلت: إن كانت الأمارة معتبرة من باب الطريقية، فالواجب هو الواقع الذي تبيّن خلافه قبل خروج الوقت. و إن كانت معتبرة من باب السببية، فالواجب هو ما أدّت إليه الأمارة. و مع العلم بالاشتغال والشکّ في السقوط ، تجب الإعادة خروجاً عن التكليف المتيقّن.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام و بين الاضطراري إذا ارتفع الاضطرار قبل خروج الوقت و بعد الإتيان بالفرد الإضطراري حيث حُكم فيه

بالبراءة عن الإعادة، و مثله الأمر الظاهري على القول بالسببية إذا امتثله حيث حُكم فيه

بالصحّة وأنّه يصير صحيحاً كأنّه واجد له مع كونه فاقده.

قلت: الفرق واضح، لأنّه فيهما مأمور بالفرد الاضطراري والظاهري غاية الأمر يشكّ في إجزائهما عن الواقعي فقضية ذلک هو البراءة لأنّه شکّ في حدوث التكليف بعد رفع الاضطرار وبعد امتثال الأمر الظاهري على القول بالسببية وكشف الخلاف، و قد امتثل بما اشتغلت ذمّته يقيناً وهذا بخلاف المقام من تردّد الأمر بين الطريقية والسببية فانّ مرجعه إلى الشكّ في السقوط، لأنّه لا يعلم بكون المأتي به هو مأمور به، إلاّ على القول بالسببية دون الطريقيةو المفروض أنّ كونها من باب السببيّة أو الطريقية مجهول عليه و من جانب يعلم باشتغال ذمّته بالصلاة، ويشكّ في فراغها بما أتى به فيكون المرجع هو الأصل أعني به الاشتغال» هذاكلامه في الإعادة بتوضيح و تفصيل منّا.[1] و سيوافيک كلامه في عدم وجوب القضاء.

يلاحظ عليه: أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإعادة هنا أيضاً، لعدم العلم بالاشتغال لأنّه لو كانت حجّية الأمارات من باب الطريقية، أو كان العمل بها لأجل إحراز المصلحة السلوكية، يكون الواجب هو نفس الواقع دون ما أدّت إليه الأمارة. و المفروض عدم الإتيان به. و إن كان الواجب هو ما أدّت إليه الأمارة، كما هو كذلک على القول بالسببية على معنييها الأوّلين فقد أتى بما اشتغلت به ذمّته و عند ذلک يعلم بأنّ الواجب إمّا الصلاة التي صلاّها أو الصلاة الواقعية التي لم تؤد إليها الأمارة و مثل ذلک العلم الإجمالي غير منجّز لأنّه إنّما يؤثّر إذا كان مُحدِثاً للتكليف على كلّ تقدير. فلو أحدث على تقدير دون آخر، لا يكون منجّزاً، لعدم العلم بالتنجيز إلاّبهذا الشرط.

فلو حصل العلم بوجوب أحد الموضوعين قبل الإتيان بواحد منهما يكون منجّزاً، كما إذا علم أنّ الواجب إمّا صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، أمّا لو أتى

١. كفاية الأُصول: ١/١٣۴.

بأحدهما، ثمّ حدث ذلک العلم، فلا يكون منجّزاً، لعدم إحداث التكليف على كلّ تقدير، إذ لا أثر لهذا العلم بعد الإتيان بأحد الطرفين.

ونظيره المقام، إذ لو كان الواجب هو مفاد الأمارة ـ كما على القول بالسببية ـ فلا تأثير لهذا العلم، لأنّه أتى به على الفرض. ولو كان الواجب هو الفرد الآخر، لكان له تأثير، فعند ذاک لا يكون ذلک العلم الإجمالي محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، بل محدِثاً له على تقدير دون آخر.

و بعبارة أُخرى: أنّ العلم الإجمالي إنّما يؤثر، إذا صحّ توجّه الخطاب إلى كلا طرفي العلم، بأن يقال: اجتنب عن هذا، و اجتنب عن هذا. و أمّا إذا لم يصحّ الخطاب إلاّ إلى واحد فقط، فلا، كما في المقام حيث لا يصحّ الخطاب بالفرد المأتي به، لكونه تحصيلاً للحاصل، بخلاف غير المأتي به. و مثله، لا ينجّز كما لو طرأ العلم الإجمالي بعد فقدان أحد الطرفين ، فانّه لا ينجّز، كما لا يخفى. هذا نظرنا في وجوب الإعادة، وأمّا كلامه في عدم القضاء و إليک توضيحه:

فقد فصّل بين كون القضاء بأمر جديد أعني: قوله عليه السلام : «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[1] فلو قلنا بأنّ الفوت المأخوذ في الموضوع أمر وجودي لا يثبت بالأصل العدمي فلا يجب القضاء ، للشكّ في حدوث الأمر الجديد لأجل الشكّ في صدق الموضوع أعني الفوت، وأصالة عدم الإتيان بالفريضة لا يُثبت الأمر الوجودي أعني: الفوت لأنّه من لوازمه. نعم لو قلنا بأنّ عدم الإتيان في نظر العرف هو نفس الفوت فيثبت الصغرى بالأصل و يُحتجّ بالكبرى السابقة على وجوب القضاء لفرض إحراز الموضوع.

و بين كون القضاء بالأمر الأوّل و معناه كون القضاء تابعاً للأداء وأنّ الصلاة تشتمل على مصلحتين: مصلحة أصل الفريضة، و مصلحة الإتيان في الوقت فالفائت هو المصلحة الثانية و لكن الأُولى باقية تحت حيازتها بالقضاء و

---

۱ . مر مصدر الحديث، فلاحظ ص۲۶۰.

تكفي في الدعوة نفس الأمر الأوّل، و لكن المبنى غير صحيح إذ القضاء بأمر جديد، هذا كلامه:

والظاهر عدم القضاء على جميع المباني حتّى على القول بالتبعية و ذلک لأنّه لو ثبت عدم الإتيان أداء كان مقتضى القاعدة على هذا المبنى هو القضاء لكنّه لم يثبت لأنّه لو كان ملاک الحجّية هو السببيّة فقد أتى بالواجب، فلم يحرز عدم الإتيان به حتّى يتبعه.

تمّ الكلام في الصورة الأُولى أي العمل بالأمارة لاستكشاف كيفية التكليف، فتصل النوبة إلى الصورة الثانية أي العمل بالأصل لاستكشاف كيفية التكليف و هذا هو البحث الآتي.

الصورة الثانية: العمل بالأُصول لاستكشاف كيفية التكليف[1]

إذا امتثل الواجب عملاً بالأُصول الشرعية، كما إذا صلّى المكلّف في ثوب متنجّس اعتماداً على قاعدة الطهارة أو استصحابها، فهل يحكم بالإجزاء أو لا؟

ذهب المحقّق الخراساني و تبعه السيّد المحقّق البروجردي و سيّدنا الأُستاذ و جمع آخر إلى الإجزاء، معتمدين على ما ذكره المحقّق الخراساني في الكفاية[2] وحاصله: أنّ لسان أدلّة الأُصول بالنسبة إلى دليل الأجزاء و الشرائط (كما إذا قال: صلّ في ثوب طاهر ثمّ قال: إذا شككت في كون شيء طاهراً أو لا، فهو طاهر) لسان جعل المصداق و لو تعبّداً فالكبرى تدعو إلى إيقاعها في طاهر، و قاعدة الطهارة تقول ما هو طاهر و مصداق له.

---

۱. هذه هي الصورة الثانية للمورد الثاني، وهو ما إذا كان الدليل الاجتهادي أوالأصل العملي جاريين في أجزاء المكلّف به و شروطه و موانعه، لا في أصل التكليف. و سيوافيک الكلام في المورد الأوّل، و هو ما كانا جاريين في أصله، فترقّب.

۲. كفاية الأُصول: ۱/۱۳۳: «التحقيق...» الخ، الطبعة الحديثة.

وبعبارة أُخرى: إذا قورن الدليل الثاني بالدليل الأوّل، تكون النتيجة أنّ الطهارة المشروطة أعمّ من الواقعية و الظاهرية. فانكشاف كون الثوب متنجّساً، يكون سبباً لعدم جواز الصلاة فيه من حين الانكشاف لا من حين وجودها، لأنّ الحكم السابق كان صحيحاً في ظرفه، و كان التعميم بالنسبة إلى الشرائط والأجزاء أمراً حقيقياً.

وبعبارة ثالثة: أنّ قاعدة الطهارة حاكمة بالنسبة إلى دليل الشروط مثلاً، و يدلّ بوضوح على أنّ الشرط في الصلاة ليس الطهارة الواقعية بل الأعمّ منها و من الظاهرية، وعلى ضوء ذلك يحكم على الصلاة بعد كشف الخلاف بأنّها كانت واجدة للشرط واقعاً لا ظاهراً. نعم يحكم على الثوب بأنّه كان طاهراً ظاهراً لا واقعاً، وأمّا الصلاة فكانت واجدة لشرطها واقعاً بلا نقص.

و إن شئت قلت: إنّ لسان قاعدة الطهارة ليس هو جعل الطهارة الواقعية، لكون الشكّ مأخوذاً في موضوعها، وإنّما هو جعل الطهارة الظاهرية، أي المعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر، وترتيب آثار الطاهر عليه كما لو كان طاهراًحقيقة. و مثل هذا لا يتصوّر فيه انكشاف الخلاف مادام الشكّ موجوداً، وبعد ارتفاعه ينتهي أمد الحكم بانتهاء أمد الموضوع وارتفاعه.

و بهذا يسقط ما قد يقال من أنّ الكلام في الصحّة بعد انكشاف الخلاف لا الصحّة قبله، لما عرفت من أنّ هذا الحكم لا يقبل انكشاف الخلاف أبداً.

وبعبارة أُخرى: إن أُريد من قوله:«الكلام فيما بعد انكشاف الخلاف لا قبله» أنّه لابدّ من إحراز الطهارة للصلوات الآتية، فهو متين. و إن أُريد منه أنّ الصلاة لم تكن واجدة لشرطها، فهو خلاف المتبادر إذ الظاهر أنّ المأتي به صلاة جامعة للشرائط و عندئذٍ ينطبق عليها عنوان الصلاة.و بالانطباق يسقط الأمر، ولا نريد من الإجزاء إلاّهذا.

و لک أن تعتمد في الإجزاء (وراء ما ذكره المحقّق الخراساني الذي

أوضحناه) على الملازمة العرفية التي أوضحناها في الامتثال بالأمارات، و حاصلها أنّ المراد من قوله: «طاهر» ليس هو جعل الطهارة الواقعية، لكون الشكّ مأخوذاً في الموضوع، بل المراد جعل الطهارة الظاهرية، أي المعاملة مع المشكوك معاملة الطاهر و اقعاً، من جواز الإتيان بالصلاة والطواف وغير ذلک. و مثل هذا يفيد أنّ الشارع اكتفى في امتثال أوامره وتكاليفه بهذه الطهارة.

الكلام في قاعدة الحلية و البراءة والتجاوز

هذا حال قاعدة الطهارة، و مثلها قاعدة الحلّية حرفاً بحرف فإذا ورد : «لا تجوز الصلاة في شعر و وبر مالا يؤكل لحمه»[١] الذي يرجع لبّه إلى إقامة الصلاة في أجزاء محلّل الأكل، ثمّ ورد: «كلّ شيء لک حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[٢] يعلم منه أنّ الشرط في الصلاة هو الأعمّ من الحلال الواقعي، و المحكوم بالحلّية، كما هي نتيجة ما قرّرناه في قاعدة الطهارة ببيانات مختلفة، و نتيجة القول بالملازمة العرفية كما قررناها في الأمارات.

وأمّا البراءة الشرعية، أعني قوله : «رفع عن أُمّتى مالا يعلمون» [٣]، فليس المراد منها رفع الشرطية أو الجزئية أو رفع وجوب الشرط والجزء واقعاً بحيث يكون الواجب في حقّ الجاهل هو ما عدا الجزء أو الشرط لكونه مستلزماً للتصويب، بل المراد مرفوعية المشكوک ظاهراً، سواء كانت الشبهة حكمية كما إذا شكّ في وجوب القنوت أو موضوعية كما إذا شكّ في مانعية شيء فيعامل مع المرفوع ظاهراً معاملة المرفوع واقعاً. فكما يكون المأتي به صحيحاً و يكون هو الواجب نفسه إذا لم يكن الجزء واجباً في الواقع، فهكذا إذا كان واجباً واقعاً و رفع ظاهراً في ظرف الشكّ، و

١ . الوسائل: الجزء ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.
٢ . الوسائل: الجزء ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب، الحديث ٤.
٣ . الخصال، باب التسع ص ٤١٧، الحديث ٩.

من المعلوم أنّ المأتي به ـ بعد الرفع ـ ينطبق عليه عنوان الصلاة، و معه يسقط الأمر، فلا موضوع للإعادة والقضاء.

وأمّا الاستصحاب، فلو قلنا بأنّه ليس من الأُصول المحرزة، وأنّ لسانه لسان جعل الطهارة والعدالة لمشكوك الطهارة والعدالة كما عليه المحقّق الخراساني من القول بأنّ مفاده جعل المماثل، فيتّحد لسانه مع لسان دليل أصالة الطهارة والحليّة.

وأمّا إذا قلنا بأنّه أصل محرز ففيه جهة الطريقية، فيجري فيه ما ذكرناه في الأمارات من الملازمة بين هذا القول والاكتفاء به في مقام الامتثال. فإذا قال الشارع: «صلّ خلف العادل» أو: «طلّق عنده»، أو :«صلّ في ثوب طاهر» يكون مفاد الحكم بعدالته أو طهارة الثوب بالاستصحاب، هوالإجزاء على كلا المبنيين.

وأمّا قاعدة التجاوز، فالظاهرأنّها أصل لا أمارة، و ما ورد في بعض رواياتها من أنّه «حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[1] ليس دليلاً على أماريّتها، بل يحتمل أن يكون ذلك بياناً لنكتة التشريع و حكمته كما هو الحال في الاستصحاب، ولا يبعد أن تكون أصلاً محرزاً، لما ورد في بعض أحاديثها من قوله عليه السلام : «بلى قد ركعت».[2]

وعلى ذلك، فالظاهر من قوله عليه السلام : «فشكّک ليس بشيء» [3] وقوله عليه السلام :«فليمض»[4] جواز الإتيان بالمأمور به بهذه الكيفية، أو لزوم الإتيان به بهاكلّ ذلک يساوق معنى ، جواز الإتيان بالمأمور به بهذه الكيفية فإذا أتى ينطبق عليه عنوان المأمور به و لازمه سقوط أمره.

---

۱ . وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

۲ . المصدر السابق، كتاب الصلاة، الباب ۱۳ من أبواب الركوع، الحديث ۳.

۳ . المصدر السابق، كتاب الصلاة، الباب ۲۳ من أبواب الخلل، الحديث ۱.

۴ . الخصال، للصدوق، حديث الأربعمائة، ص ۶۱، الوسائل، ج۱، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ۱، الحديث ۶.

وإن شئت قلت: إنّها ترشد إلى جواز الإتيان بالصلاة بهذه الكيفية، و إذا أتى بها بما أمر به، ينطبق على المأتي به عنوان الصلاة و سائر العناوين المأمور به.و بانطباقه عليه يسقط الأمر إذ لا معنى لبقائه بعد الإتيان به.

هذا حال الأُصول، وقد ظهر لک أنّ مقتضى لسان أدلّتها هو الإجزاء هذا من غير فرق بين انكشاف الخلاف على وجه الظنّ، أو على وجه القطع فلو صلّى صلاة الظهر بلا سورة أو مع سورة ناقصة اعتماداً على الأُصول، أو صلّى في ثوب مشكوک محكوم بالطهارة فقام الخبر المفيد للقطع بوجوب السورة أو الكاملة منها، لكان ما أتى به مجزياً لما عرفت من حكومتها على أدلّة الأجزاء والشرائط و أنّ الواجب في حقّه فعلاً هو ما أتى به و المفروض انطباق عنوان الصلاة عليه، فلا وجه لعدم الإجزاء، وكون حجّية القطع ذاتياً إنّما يكشف عن الحكم الواقعي ولا يهدم الحكم الظاهري في ظرفه.

كما أنّه لا فرق بين العبادات و المعاملات تكليفاً و جزاً أو شرطاً أو مانعاً. فالأعمال المنطبقة على الأمارات و الأُصول، أو فتوى المجتهد مجزية، و إن تبيّن الخلاف بقيام حجج على خلافها، ولو بموت المجتهد والتقليد لمجتهد آخر، أو تبدّل رأيه و على ذلک جرت السيرة و أيّدته الأدلّة.

هذا و للبحث صلة تأتي في مبحث الاجتهاد والتقليد.

إشكالات المحقّق النائيني

وقد استشكل المحقّق النائيني على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من الإجزاء في الأُصول التي لسانها لسان تحقّق الموضوع، وأنّ المأتي به واجد لما هو الشرط، الذي مقتضاه كون الشرط أعمّ من الظاهري والواقعي، بوجوه[1] و إليک

١. أجود التقرير ات:١/١٩٨ـ١٩٩ و فوائد الأُ صول:١/٢۴٩ـ٢٥١.

بيانها:

الوجه الأوّل: أنّ الحكومة عند المحقّق الخراساني لابدّ و أن تكون بمثل كلمة «أعني» أو :«أردت» و لأجل ذلک لم يلتزم بحكومة أدلّة نفي الضرر على أدلّة الأحكام. و من الواضح عدم تحقّق الحكومة بهذا المعنى في المقام.

يلاحظ عليه: أنّه لا نزاع في التسمية، فسواء أصحّت هذه التسمية أم لا، فإنّ لسان أدلّة الأُصول ظاهر في توسيع دائرة الشروط، وأنّها أعمّ من الواقعية والظاهرية، كما عبّر به المحقّق الخراساني، أو أنّه يدلّ بالملازمة على الإجزاء كما أوضحناه غير مرّة.

الوجه الثاني: أنّ ذلک إنّما يتمّ مادام المكلّف شاكّاً، وأمّا بعد ارتفاع شكّه فلا معنى له، لارتفاع ما كان عذراً له.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على أنّ تعميمه لدليل الشرط حكم عذري يؤثر مادام العذر باقياً، لا ما إذا ارتفع و لكن الحقّ أنّ الحكم بطهارة المشكوک بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء و الشرائط، ليس حكماً عذرياً، حتى يرتفع بارتفاعه، بل هو على فرض حكومته ، حكم حقيقي صدر لغاية التوسعة و إفهام أنّ الشرط أعمّ من الواقعي والظاهري.

الوجه الثالث: أنّ التوسعة والحكومة إنّما تستقيم إذا كانت الطهارة أو الحليّة الظاهرية مجعولة أوّلاً، ثمّ يأتي دليل يدلّ على أنّ ما هو الشرط في الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية فيكون هذا الدليل موسعاً و حاكماً على ما دلّ على اعتبار الطهارة الواقعية، و المفروض أنّه لم يقم دليل سوى ما دلّ على جعل الطهارة الظاهرية و هو قوله عليه السلام : كلّ شيء لک طاهر. و الحاصل أنّ التوسعة والحكومة فرع وجود أُمور ثلاثة:

١ـ جعل الطهارة الواقعية.

٢ـ جعل الطهارة الظاهرية.

٣ـ جعل الشرط أعمّ منهما.

مع أنّه ليس في المقام إلاّ الأوّلين.

و إن شئت قلت: وجود الحكم الظاهري لابدّ و أن يكون مفروغاً عنه حين الحكم بعموم الشرط للطهارة الواقعية و الظاهرية. و من الواضح، أنّ المتكفّل لإثبات الحكم الظاهري ليس إلاّ نفس دليل قاعدة الطهارة، فكيف يمكن أن يكون هو المتكفّل لبيان كون الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية.

يلاحظ عليه: أنّ الحكم بالصحّة لا يتوقّف على جعل الشرط أعمّ من الواقعية و الظاهرية، حتّى يقال إنّ التعميم يتوقّف على وجود الحكم الظاهري قبله و من الواضح أنّ الدليل الواحد لا يصحّ أن يتكفّل بإثبات أمرين، بل يكفي في الصحّة الحكمُ بأنّه يتعامل مع المشكوك مثل ما يُتعامل مع الطاهر واقعاً على ما عرفت بيانه فيكون مفاده أنّ الصلاة واجدة لشرطها. وأمّا الحكم بكون الشرط أعمّ، فهو أمر انتزاعي يدركه العقل بعد تلك المساواة في المعاملة فيكون التعميم مفاداً التزامياً للجعل المزبور لا مدلولاً مطابقياً.

وبالجملة : ما هو المجعول إنّما هو الحكمان: الأوّل: قوله عليه السلام : «لا صلاة إلاّ بطهور»[1] بناءً على أعميّته للطهارة الحدثيّة و الخبثيّة، و الثاني: قوله عليه السلام : «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» [2] الذي يدلّ على أنّ شرط الصلاة الذي يطلبه الشارع، متحقّق في المشكوك أيضاً. فينتزع من اقتران الدليلين كون الشرط أعمّ من الواقعي والظاهري. و ليس التعميم مدلولاً لفظياً، بل هو أمر انتزاعي، أو مدلول التزامي لكلا الدليلين.

الوجه الرابع: أنّ الحكومة و إن كانت مسلّمة ، إلاّ أنّها لا تستلزم تعميم الشرط، و إنّما تستلزم ذلك إذا كانت حكومة واقعية، وتلك فيما إذا كان الدليل

١ . الوسائل:ج١، الباب ۴ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢ . الوسائل: الجزء ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

الحاكم في رتبة الدليل المحكوم، كما في قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»، الحاكم على أدلّة الشكوك في الصلاة، فهذه تسمّى حكومة واقعية.

وفي مقابلها ما يكون الشكّ في المحكوم مأخوذاً في لسان الدليل الحاكم، فلا محالة يكون الدليل الحاكم متأخّراً عن المحكوم، لأخذ الشكّ في موضوع الدليل الحاكم، فيستحيل كونه مخصِّصاً أو معمِّماً، فتكون حكومتُه حكومة ظاهرية، مقتضاها ترتيب آثار الواقع مالم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف، ينكشف عدم استجماع العمل لشرطه، و يكون مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء.

وقد أجاب عنه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّه إنّما يتمّ لو كانت القاعدة حاكمة على أدلّة النجاسات، كقوله ـ مثلاً ـ: «الدم نجس» إذ يكون مفاد القاعدة عندئذٍ انّ الدم طاهر حال الشكّ. و لكن حكومة القاعدة على أدلّة النجاسات باطل بضرورة الفقه.

بل قاعدة الطهارة حاكمة على أدلّة الشرائط و الأجزاء، كقوله ـ مثلاً ـ: «صلّ في طاهر»، فعند ذلك تكون القاعدة معمِّمة لدليل الشرط إلى الواقعي والظاهري.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الإشكال باقٍ بحاله، لأنّ مفاد القاعدة هو الشكّ في تحقّق الطهارة الواقعية التي هي الشرط في ثوب المصلي. فعندئذٍ يكون دليل القاعدة متأخّراً عن أدلّة الشرط لأنّه أخذ في موضوعه الشكّ في تحقّق ذلك الشرط، فلا يكونان في مرتبة واحدة. و معه، كيف تكون الحكومة واقعية؟

ويمكن ذبّ الإشكال والإجابة عنه، بالنحو التالي:

إنّه على القول بوحدة الأمر، يثبت الإجزاء سواء أكانت الحكومة واقعية، أم

١. تهذيب الأُصول: ١٥٠/١.

كانت ظاهرية بمعنى ترتّب أثر الواقع مالم ينكشف الخلاف، وذلک لأنّه بعد إجراء الأصل في الثوب المشكوک يجوز له في الظاهر امتثال الأمر الصلائيّ الواحد، بإتيانها في الثوب المشكوک، فإذا جاز، ينطبق عليه عنوان الصلاة فإذا انطبق العنوان ، يسقط الأمر، و معه لا موضوع للإعادة ولا القضاء فكون الحكومة ظاهرية، لا يضرّ بالإجزاء بعد القول بوحدة الأمر وانطباق عنوان الصلاة و سقوط الأمر بعده.

وبعبارة أُخرى: إنّ الإشكال يرد على تقرير المحقّق الخراساني، من ابتناء الإجزاء على لسان الدليل، الذي يجعل الشرط أعمّ من الواقعي و الظاهري. وأمّا على ما قلناه من الملازمة العرفية بين ترتيب آثار الطهارة على المشكوک، والاكتفاء في امتثال الأوامر والأحكام بالعمل بها، فلا يرد، إذ الملازمة متحقّقة، سواء أكانت الحكومة واقعية أم ظاهرية.

الوجه الخامس: و هو أهمّ‌الإشكالات: إذا كانت الحكومة واقعية، يلزم طهارة ملاقيه حتّى بعد انكشاف الخلاف، لأنّ الملاقي إنّما لاقىٰ طاهراً. و كذا لو توضّأ بماء مشكوک الطهارة، يلزم الحكم بصحّة وضوئه وإن تبيّنت النجاسة بعد ذلک لأنّه إنّما توضّأ بطاهر. وكذا لو استصحب الملكية في مشكوكها فباع، ثمّ‌تبيّن أنّه مملوک للغير، فيلزم الحكم بصحّة البيع ، لأنّه باع مملوكاً بالاستصحاب، و غير ذلک من الموارد التي لا يلتزم بها فقيه.

والجواب عنه بوجهين: أحدهما : ما عن السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ أصالة الطهارة حاكمة على أدلّة الشرائط، لا على أدلّة نجاسة البول والميتة وذلک بضرورة الفقه و عند ذلک يصحّ التفصيل بين صحّة الصلاة، و نجاسة الأعضاء.

الثاني: أنّ الإجزاء يرتبط بالامتثال و سقوط الأمر بالإعادة و القضاء، و أمّا طهارة الملاقي للماء مشكوک الطهارة ، والنجاسة واقعاً، لا صلة لها بالإجزاء ، وذلک لما عرفت من أنّ الدليل هو الملازمة العرفية في باب الأمارات وحتّى الأُصول

على بعض التقارير، وهي مختصة بباب الامتثال و الخارج عن ذلک محکوم بحکم القواعد الأوّلية من غير فرق بين العبادات و المعاملات، إلاّأن يعلم من الخارج أنّ الشيء بوجوده الواقعي شرط للصحّة فلو تبيّن الخلاف يحکم، بالبطلان من أوّل الأمر، کما إذا باع مستصحب الملکية ثمّتبيّن کونه ملک الغير أو تزوّج امرأة تحتمل کونها أُخته رضاعاً بأصالة عدم تحقّق الرضاع ثمّ تبيّن کونها أُختاً و الحاصل أنّ الأصل في باب الامتثال هوالإجزاء إلاّ إذا قام الدليل على خلافه.

المورد الثاني: العمل بالأمارات و الأُصول لاستكشاف أصل التكليف

ما تقدّم کلّه، کان في مورد قيام الأمارة و الأصل على أجزاء المأمور به أو شرائطه، و قد عرفت أنّ الحقّ هو الإجزاء مطلقاً.

و أمّا إذا قامت الأمارة على أصل التکليف، کما إذا قام الدليل الاجتهادي أو الأصل العملي على وجوب الجمعة، ثمّ تبين أنّ الواجب هو صلاة الظهر، فقد اختار صاحب الکفايةﷺ، عدم الإجزاء مطلقاً على السببية والطريقية. قال:

«إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومَها في زمان الغيبة، فانکشف بعد أدائها، وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها ـ أيضاً ـ ذات مصلحة [1] لذلک، و لا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، کما لا يخفى، إلاّ أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد».[2]

وتحقيق المقام يتوقّف على تفکيک البحث في الأمارة عن الأصل. فنقول: أمّا العمل بالأمارة في استکشاف أصل التکليف فإن قلنا بحجّيتها من باب السببيّة

---

۱. هذا على السببية.

۲. کفاية الأُصول: ۱/۱۳۵ـ۱۳۶.

بالمعنيين الأوّلين، يلزم القول بالإجزاء قطعاً، لعدم وجود واقع محفوظ للأحكام الإلهية سوى ما قامت عليه الأمارة، و المفروض انقلاب الواقع إلى ما في الأمارات، و عند ذلک يلزم الإجزاء لامتثاله ما وجب عليه واقعاً.

وأمّا لو قلنا بحجّيتها من باب المصلحة السلوكية فالإعادة واجبة و أمّا القضاء ففيه التفصيل. أمّا الإعادة فلأنّه إذا انكشف الخلاف والوقت باق، فالعمل بالأمارة، جابر لمصلحة الفضيلة الفائتة، لا مصلحة أصل الصلاة فتجب عليه الإعادة.

وأمّا القضاء فإن قلنا بأنّ مصلحة الوقت والصلاة متغايرتان و أنّ هناک مطلوبين فيجب القضاء، و أمّا لو قلنا باتّحادهما، فلا يجب القضاء أيضاً. هذا على السببية.

وأمّا على الطريقية فالظاهر هو الفرق بين المقام و ما تقدّم من امتثال أجزاء المأموربه و شرائطه بها لأنّ الإجزاء، فيما إذا قصد الأمر و انطبق على المأتي به عنوان المأمور به انطباقاً حقيقياً، فعند ذاک لا يبقى وجه لعدم الإجزاء. و هذا بخلاف المقام، فإنّ المأمور به واقعاً لم يُمتثل بعدُ، و إنّما أتى المكلّف بشيء لم يؤمر به أصلاً و مثل هذا ما لو أمره المولى بخياطة ثوب، فطبخ طعاماً، فلا وجه للقول بامتثال أمر المولى فيه.

والملازمة العرفية التي ذكرناها، مختصّة بما إذا كان هناک امتثال لأمره، غاية الأمر أنّ المأتي به لم يكن مطلوباً تامّاً. و أمّا إذا لم يمتثل أبداً، و لم ينطبق عليه عنوان المأمور به، بقي الغرض على ما كان عليه، فلا وجه للإجزاء و إن أبيت إلاّ عن الملازمة المدعاة، في المقام، قلنا: قد انعقد الإجماع على عدم الإجزاء فيه و منه يُعلم حال العمل بالأصل في استكشاف أصل التكليف فالدليل هو الحكومة أو الملازمة العرفية و كلاهما مفقودان .

***

و ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: الامتثال اعتماداً على القطع بالأمر

إنّ الإجزاء إنّما هو فيما لو كان هناک أمر واقعي، فقام العبد بامتثاله عملاً بأمارة أو أصل.

وأمّا إذا لم يكن هناک أمر أصلاً، و لم يكن المأتي به متعلّقاً للأمر، لا واقعاً ولا ظاهراً، وإنّما تخيّل وجود الأمر، كما لو قطع بعدم وجوب السورة بعد الفاتحة في الصلاة، أو قطع بطهارة ثوبه، فبان الخلاف، فلا وجه للإجزاء، لأنّ ما أُمر به لم يأت به، و ما أتى به لم يؤمر به.

وذلک لأنّ دليل الإجزاء أحد الأُمور الثلاثة و كلّها منتفية في المقام:

١ـ ادّعاء الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمارة و الأصل واكتفاء المولى في دائرة المولوية والعبودية بما أتى به. و لكنّه فرع وجود أمر من الشارع و المفروض عدمه و إن شئت قلت: فرق بين أن يأمر المولى بشيء و يُعيِّن طرق امتثاله، فعند ذلک يمكن ادّعاء الملازمة بين هذا التعيين، و الاكتفاء في امتثال أوامره و تكاليفه بما أدّت إليه تلک الطرق، و مالا يكون كذلک، فانّ غاية الأمر فيه أن يعدّالعبدُ معذوراً في مخالفة الواقع.

٢ـ حكومة دليل الأمر الظاهري على الأدلّة الواقعية كما هو الطريق المختار عند المحقّق الخراساني في خصوص باب الأُصول. و هو أيضاً فرع وجود أمر من الشارع في المورد والمفروض انتفائه.

٣ـ ما أشرنا إليه سالفاً من أنّه إذا تبدَّل رأي المجتهد إلى رأي آخر، أو مات المقلَّد، و قلّد مجتهداً آخر، يخالف رأيه، رأي الميّت، يكفي ما أتى به سابقاً و ذلک

لقصور أدلّة حجّية الاجتهاد الثاني، عن شموله لما مضى، بل القدر المتيقّن هو لزوم تطبيق العمل عليه في المستقبل، و من المعلوم أنّ المقصود من الاجتهاد، هو استخراج الحكم من الكتاب و السنّة، و المفروض في المقام ، هو القطع بالحكم بلا استناد إلى كتاب و سنّة.

فموارد هذه الوجوه فيما إذا كان هناك دليل من الكتاب والسنّة على الحكم الواقعي، ولا يشمل ما إذا كان خالياً، و لكنّه تخيّل الدليل. فعندئذٍ الأمر الواقعي باق بحاله حتى يسقط.

التنبيه الثاني:القول بالإجزاء لا يستلزم التصويب

إنّ القول بالإجزاء لا يوجب التصويب، لوجود الحكم المشترک بين العالم والجاهل، غير أنّ الجهل يؤثّر بأحد وجهين: إمّا أن يكون مانعاً عن فعلية الحكم الواقعي، أو يكون موسّعاً لدائرة الشرط و لا يلزم التصويب على كلّ حال.

فالأوّل ، كما إذا قامت الأمارة على عدم وجوب بعض الأجزاء والشرائط ثمّ بان الخلاف.

والثاني، كما إذا قام الأصل على طهارة شيء أوحلّيته.

هذا، من غير فرق بين الأحكام الكلّية، والموضوعات الخارجية.

أمّا عدم لزوم التصويب في الصورة الأُولى، فلأنّ ملاک التصويب إن كان إنكار حكم اللّٰه المشترک بين العالم والجاهل، فهو منتف عند القائل بالإجزاء، لأنّه يعترف بوجود الحكم الواقعي، و لذا أخذ الجهل به في موضوع حجّية الأمارة، غاية الأمر أنّه إنشائي في حقّ الجاهل دون العالم.

وإن كان الملاک هو عدم كونه فعلياً حتّى في حقّ من قامت الأمارة عنده، فهو ليس أمراً مختصّاً بالقائل بالإجزاء، بل أمر مشترک بين القائل به و نافيه، لقبح

خطاب الجاهل فعلاً. و لو صحّت فعلية الخطاب على نحو الدعوة العامة كما سنوضحها في مبحث الترتّب، فلا يصحّ تنجّزه، بمعنى ترتّب المثوبة على الطاعة، والعقوبة على المخالفة.

وإن كان الملاک اكتفاء المولى بما أتى به العبد ناقصاً، و عدم طلبه المصداق كاملاً، فليس هذا أمراً بدعا، فقد اتّفق الكلّ على سقوط بعض الأجزاء و الشرائط عن المطلوبية بعد الإتيان بالفرد الناقص من الصلاة، لحديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس»[1] فلو أتى بالصلاة بلا سورة جهلاً أو نسياناً فصلاته صحيحة بلا إشكال.

وبالجملة، لا وجه لاتّـهام القائل بالإجزاء في مورد قيام الأمارة على خلاف الواقع ، بالتصويب، لعدم ملاكه في بعض الحالات، و اشتراكه فيه بين القائل بالإجزاء و عدمه في بعض آخر.

وأمّا على الصورة الثانية، فلو قام الأصل على طهارة ثوب، و كان الواقع على خلافه، فانّه لا يوجب تخصيصاً في أدلّة النجاسات، كقول الإمام عليه السلام :«إغسل ثوبک من أبوال مالا يؤكل لحمه»[2] فانّه يفهم منه نجاسة هذه الأبوال مطلقاً، لا في حالة العلم فقط ليحكم بعدم نجاستها في حالة الشکّ. بل مفاد أصالة الطـهارة أنّ الثـوب محكوم بالطهارة ظاهراً، مادام المكلّف جاهلاً، مع كونه على ما هو عليه في الواقع.

فإذا اقترن مفاد الأصل إلى أدلّة الأجزاء والشرائط، يستظهر منه أنّ ما هو الشرط للصلاة واقعاً، ليس هـو الطهارة الواقعية بل الأعم منها و من الظاهرية. فلو صلّى في ثوب طاهر طهارة ظاهرية، فقد صلّى واجداً للشرط واقعاً، ولا يصحّ أن يقال في حقّه: إنّ صلاته كانت فاقدة لشرطها. نعم، هي فاقدة للطهارة

١ . وسائل الشيعة:ج۴، كتاب الصلاة، الباب العاشر من أبواب الركوع، الحديث ۵.

٢ . الوسائل: ج۲، كتاب الطهارة، الباب الثامن من أبواب النجاسات، الحديث ۲.

الواقعية، لا أنّها فاقدة لشرطها.

فحديث التخصيص بالنسبة إلى أدلّة النجاسات، منتف. و أمّا توسيع شرط الصلاة إلى الأعمّ من الطهارة الظاهرية والواقعية فليس هو بتصويب، بل حكومة دليل على دليل.

التنبيه الثالث: في مسائل تترتّب على الإجزاء

هناک مسائل تترتّب على مسألة الإجزاء، بحث فيها القوم في باب الاجتهاد والتقليد، نـذكر بـعضها هـنا إجمالاً.

المسألة الأُولى: إذا اختلفت فتوى السابق مع اللاحق.

إذا قلّد من يقول بصحّة الصلاة بلا سورة ، أو بصحّة العقد باللغة الفارسية، أو بجواز ذبح الحيوان بغير الحديد فانّه يكون بذلک طاهراً و حلالاً أيضاً، أو طهارة ما يغسل بغسالة المتنجّس، إلى غير ذلک، من الأمثلة. ثمّ مات المقلَّد، فقلّد مجتهداً آخر يقول فيها بخلاف ما قال الأوّل.

لا شکّ أنّ المقلِّد يلزمه أن يطبق أعماله التي يأتي بها، على فتوى مقلَّده الفعلي. و إنّما الكلام في صحّة صلواته السابقة، و لزوم ترتيب أثر الحلّية على العقد السابق، و طهارة الذبيحة و حلّيتها إذا وقع السبب في حياة المقلَّد السابق و بقيت عينها إلى زمن المقلَّد الفعلي، و طهارة ثوبه و بدنه إذا غسلهما بغسالة المتنجّس في زمن السابق.

فيقع الكلام تارة في عبادات المكلّف، وأُخرى في معاملاته بالمعنى الأعم، كـحلّية الحـيوان المـذبوح و طهارة الثوب والبدن، و ثالثة في الموضوعات التي كانت خارجة عن إطار فعل المكلّف، كالكحول المستعملة في الصناعات، فنفرض أنّ المجتهد الأوّل رأى طهارته والآخر نجاسته، وكانت موجودة في كلا الظرفين.

أمّا عباداته، فلا ينبغي الريب في الاكتفاء بالأعمال التي كانت مطابقة لفتوى المجتهد الأوّل، وذلك لوجهين.

الوجه الأوّل: الملازمة العرفية التي أوضحنا حالها، فإذا أمر الشارع بمركّب كالصلاة والحجّ، ثمّ جعل فتوى المفتي حجّة في تشخيص الواجب من غيره، فمعنى ذلك أنّه اكتفى في مطلوباته بما أدّت إليه فتوى ذلك المجتهد. و بما أنّها كثير المطابقة، و ربما يتخلّف عن الواقع لكن أمر بها لمصلحة تسهيلية على المكلّف. و ليس ذلك تصويباً، كما أوضحناه.

الوجه الثاني: أنّه بعد ما قلّد المجتهد الثاني، يقع الشكّ في أنّ الحجّة في الوقائع السابقة ماهي؟ فهل هي فتوى المجتهد السابق، أو فتوى المجتهد الفعلي باعتبار أنّ قوله حجّة في الحوادث المتجدّدة عند الشكّ، تستصحب حجّية[1] فتوى المجتهد الراحل فيما عمل به من المسائل، لأنّها كانت حجّة قطعية حال حياته و الأصل بقاؤها على ما كانت عليه. و مع الشكّ في حجّية فتوى المجتهد الفعلي بالنسبة إلى الحوادث السابقة فالأصل عدم حجّيتها إذ القدر المتيقّن ممّا دلّ على حجّية قوله، هو الحوادث المتجدّدة اللاحقة لا السابقة.

فإن قلت: إنّ مورد البحث داخل تحت القاعدة المعروفة من أنّه إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فالتعيين أولى.

قلت: إنّ ذلك إنّما يجري في الحوادث المتجدّدة حيث إنّ الشكّ فيها دائر بين التعيين والتخيير فيكون قول الحيّ هو المتعيّن ولا يؤخذ بقول الميّت باحتمال التخيير.

وأمّا الحوادث السابقة التي عمل فيها بفتوى المجتهد السابق، فحجّية قوله فيها كانت متيقّنة، والأصل بقاؤها على ما كانت عليه، وأمّا فتوى المجتهد الثاني

---

١. لا صحّة الأعمال السابقة و إلاّ يرجع إلى قاعدة اليقين، و إن شئت قلت يستصحب عدم وجوب الإعادة والقضاء و ما شاكله.

بالنسبة إليها، فهي مشكوكة الحجّية من رأس.

فإن قلت: إنّ قيام الحجّة الثانية و إن كان لا يستكشف به عن عدم حجّية الاجتهاد الأوّل ـ مثلاً ـ في ظرفه، إلاّ أنّ مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من الابتداء، لعدم اختصاصه بعصر دون عصر. فإذن العمل المأتي به على طبق الحجّة السابقة باطل، لأنّه مقتضى الحجّة الثانية، و معه لابدّمن إعادته أو قضائه.

واحتمال مخالفة الواقع ، و إن كانت تشترک فيه الحجّتان، إلاّ أنّ هذا الاحتمال يلغى في الحجّة الثانية حسب أدلّة اعتبارها، ولا يلغى في الأُولى، لسقوطها عن الاعتبار. و مجرّد احتمال المخالفة يكفي في الحكم بالإعادة أو القضاء، لأنّه لا مؤمّن معه من العقاب. وحيث إنّ العقل مستقلّ بلزوم تحصيل المؤمّن، فلا مناص من الحكم بوجوب الإعادة 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، و معه يصدق فوت الفريضة، و هو يقتضي وجوب القضاء.[1]

قلت: هذا ما اعتمد عليه المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ في الحكم بعدم الإجزاء وأنت خبير بأنّ ما ذكره من أنّ مقتضى الحجّة الثانية ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء، إنّما يتمّ لولا حديث الملازمة العرفية، فهي مقدّمة على ذلک الإطلاق. فالحجّة الثانية يجب تطبيق العمل عليها سابقاً و لاحقاً إلاّ إذا دلّ الدليل على أنّ الشارع اكتفى بالحجّة الأُولى المخالفة للحجّة الثانية.

أضف إلى ذلک، أنّ ما ذكره، و إن كان هو مقتضى اجتهاد المجتهد الفعلي

١ . المحقّق الخوئي: التنقيح، قسم الاجتهاد والتقليد:٥۴/١.

و استنباطه، إذ هو يكشف عن الحكم الثابت الشرعي منذ تشريعه إلى زمانه، لكن كون الحجّة الثانية حجّة، مطلقاً فيما عمل المكلّف على خلافها معتمداً على حجّة أُخرى، أوّل البحث والكلام. و بذلک يظهر أنّ تقديم استصحاب حجّية رأي المجتهد الأوّل على الحجّة الثانية ليس من باب تقديم الأصل على الدليل، لما عرفت من الشكّ في وجود إطلاق للحجّة الثانية فيما أتى به مستنداً إلى حجّة شرعية أعني فتوى المجتهد الأوّل.

وبما تقدّم تظهر مسألة لزوم تحصيل المؤمّن إعادة وقضاءً. و قد عرفت أنّ الملازمة العرفية أوّلاً، و استصحاب حجّية رأي المجتهد الأوّل ثانياً، هو المؤمّن.

وأمّا معاملاته، كما إذا عقد على إمرأة بالفارسية... الخ، فالظاهر من أكثر المعلّقين على العروة الوثقى هو صحّتها، و أمّا ما يترتّب عليها من الآثار، فيجب تطبيقه على وفق الحجّة الثانية. فيجب تجديد العقد، كما يحرم أكل الباقي من الذبيحة و بيعه. ولو كان قد غسل ثوبه بغسالة المتنجّس، فيجب عليه غسله ثانية.

ويلاحظ عليه: أنّه لا فرق بين الآثار السابقة و اللاحقة المترتّبة على العقد و الذبح والغسل، فانّ حلّية الزوجة فيما يأتي، و حليّة الذبيحة و طهارتها فيما بقي منها، كلّها من آثار العقد والذبح السابقين الواقعين في حياة المجتهد الأوّل، والمفروض أنّ الشارع قد أمضى سببيّتهما في ذلک الزمان، و بذلک أثّر حلّية مستمرة و طهارة كذلک. فليس القول بحلّية الزوجة فيما يأتي من الزمان، أوحلّية الذبيحة، شيئاًجديداً، بل هي من آثار ذلک السبب المحض عند الشارع، فلو بقيت الحلّية فهي من آثار ذلک السبب، ولو انتفت فيما بعد كان معناه نقض سببية السبب السابق الذي أمضاه الشارع على وجه الإطلاق فلا معنى للتفريق بين السابق واللاحق، بل إمّا أن يترتّب عليه الأثر مطلقاً، و إمّا أن لا يترتّب كذلک.

ومثله طهارة ماء الغسالة، فانّها من آثار عدم انفعال الغسالة بإصابة الثوب أو البدن في مقام التطهير، وقد أمضى المقلَّد الأوّل عدم سببية تلك الملاقاة للنجاسة في زمان حياته، فهو بوجوده الحدوثي موضوع لطهارة ممتدّة غير موقّتة.

ومثله إذا قلّد من يقول بطهارة الثوب والبدن بالماء مرّة واحدة، فطّهر كذلك في حياته، ثمّمات، فقلّد الثاني، فانّه يحكم بطهارة الثوب، لسبق سببها على التقليد الثاني. فطهارة الثوب من آثار السبب السابق الذي أمـضاه الشارع.

وقد عرفت أنّ إمضاء الشارع قول المفتي في الأحكام التكليفية و الوضعية يرجع إلى اكـتفائه فـي مـقام الظاهر بما أدّى إليه قول المفتي، و المفروض أنّه لم يتبيّن بطلانه بدليل علمي قاطع، بل أقصى ما في الباب هو معارضة حجّة بحجّة، و قد عرفت أنّ استصحاب حجّية القول الأوّل محكّم ولا إطلاق لدليل حجّية المـجتهد الثاني.

وأمّا الموضوعات الخارجية: التي تختلف فيها أنظار المجتهدين نظير طهارة الفقاع مـثلاً، فـلو كـان رأي المجتهد الأوّل على الطهارة بخلاف المجتهد الثاني، فانّه يرجع في مثله إلى الثاني، و ذلك لأنّه لم يكن هناك فعل صادر من المكلّف حتى يقع في إطار الإمضاء، بل غاية ما كان هناك، موضوع خارجي كان الأوّل يـحكم بطهارته، و يحكم الثاني الآن بنجاسته فبما أنّ الفقاع موضوع مستقلّ في كل آن، و ليست طهارته أو نجاسته في الآن اللاحق استمراراً لهما في الآن السابق، بل نسبتهما إلى ذات الفقاع من دون أن يتقيّد بيوم دون يـوم، فيكون محكوماً بالنجاسة. هذا، و سيوافيک تفصيله في خاتمة الكتاب إن شاء اللّٰه تعالى.[1]

المسألة الثانية

لو صلّى اعتماداً على يقينه بدخول الوقت فبان الخلاف، يعيد صلاته لعدم

١. وفي العروة مسائل في المقام فلاحظها نظير مسألة ۵۴و ۵۵و ۵۶ مبحث التقليد.

الأمر الشرعي بها، نعم لو صلّى اعتماداً على البيّنة الشرعية فمقتضى القاعدة هوالإجزاء لولا قاعدة «لاتعاد» حيث أثبتت الإعادة في أُمور خمسة مطلقاً كما هو معلوم.[١]

المسألة الثالثة

لو دخل الصبي في الصلاة و هو غير بالغ فبلغ في أثنائها ، فهل عليه إكمال الصلاة والاجتزاء بها أو تجب الإعادة، مع إكمال لها أيضاً. مقتضى ما حقّقناه فيما سبق هوالإجزاء لما عرفت من أنّ الوجوبَ و الندبَ ليسا من مداليل الألفاظ، و إنّما ينتزعان من شدّة الإرادة و ضعفها وعلى ضوء ذلک فالبالغ و غيره، يقصدان امتثال أمر واحد و هو قوله تعالى:﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ**﴾(الإسراء/٧٨) غير أنّ الدليل الخارجي دلّ على قوّة الطلب أو شدّة الإرادة في الأوّل و ضعفهما في الثاني، و على ذلک فقد امتثل الأمر الصلائيّ الواحد وانطبق العنوان على المأتي به، فلا وجه لبقاء الأمر.

نعم ذهب صاحب الجواهر إلى لزوم الإعادة زاعماً تعدّد الأمر فقال:«فيكون اللذان تواردا على الصبي في الفرض أمرين ندبياً و إيجابياً و من المعلوم عدم إجزاء الأوّل عن الثاني. و يظهر النظر فيما ذكره ممّا حقّقناه.[٢]

المسألة الرابعة

إذا انحصر الثوب في النجس و لم يتمكّن من غسله و نزعه لبرد و صلّى فيه، ثمّ تمكّن من أحدهما أو كليهما و الوقت باقٍ، يُجزى 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

١ . الحائري: الصلاة/٢٥.فذكر محل عنوان المسألة في الجواهر وغيره فمن أراد التفصيل فليرجع إليها.

٢ . الجواهر:٢٦٢/٧.

الواحد، وعلى القول بتعدّده ـ كما عليه المحقّق الخراساني ـ فالمرجع هو البراءة كما عرفت.[١]

المسألة الخامسة

لو دفع الزكاة إلى شخص على أنّه فقير فبان غنياً، أُرتجعت مع التمكّن ، فإن تعذّر ارتجاعها، كانت في ذمّة الآخذ لأنّه أخذ ما ليس له حلالاً إنّما الكلام في ضمان الدافع و عدمه، فإن اعتمد في الفحص عن حاله، على حجّة شرعية كالبيّنة، أو خبر العدل بناءً على حجّيته في الموضوعات أو الاستصحاب، أجزأ لقاعدة الملازمة العرفية و يكون الموضوع للدفع، من ظهر منه الفقر، لا الفقير الواقعي، و إن اعتمد على الاطمئنان أو الظنّ فلا، إلاّ أن يستظهر من الأدلّة حجّية الاطمئنان شرعاً كما هو كذلك فيكون مجزياً أيضاً.[٢]

وهناک فروع ترجع إلى باب الطهارة.

المسألة السادسة

إذا مسح على المرارة أو الجبيرة، ثمّ زال العذر قبل الوقت، فلا يعيد الصلاة ، إذا كان لدليل البدل، إطلاق كما هو المسلّم بينهم، إنّما الكلام في استئناف الوضوء فهل ارتفاعه في المقام كوجدان الماء في الوقت الذي ينتقض به الوضوء بالاتفاق أو لا. الظاهر عدم انتقاضه لأنّ العذر ـ لأجل إطلاق دليل البدل ـ وسّع الشرط و جعله الأعم من المسح على البشرة أو الجبيرة و به صار متطهّراً واقعاً، و معه لا ينتقض بارتفاع العذر كما لا يخفى.[٣]

---

١. الجواهر:۶/۲۴۸ـ۲۵۲.
٢. الجواهر:۱۵/۳۲۹.
٣. الجواهر:۲/۲۴۲ـ۳۱۰.

المسألة السابعة

لو قصر في طلب الماء حتّى ضاق الوقت و تيمّم و صلّى فقد عصى تكليفاً و لكن الصلاة صحيحة لصيرورته بالتقصير مصداقاًلقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾(المائدة/۶) .[۱]

المسألة الثامنة

إذا غسل غيرُ المماثل المحارمَ من وراء الثياب فوُجِد المماثلُ قبل الدفن فلا تجب الإعادة، لأنّ الأمر بالغسل حينئذٍ يدلّ بالملازمة العرفية على اكتفاء المولى في ذلک المجال بما أمر به من غسل غير المماثل.[۲]

المسألة التاسعة

لو اغتسل يوم الخميس خوفاً من إعواز الماء يوم الجمعة ثمّ تمكّن منه فيه، فربّما يقال بالإعادة لسقوط حكم البدل بالتمكّن من المبدل و لكن الظاهر الإجزاء لأنّ خوف الإعواز وسّع وقت الغسل إلى يوم الخميس، كما هو مقتضى الملازمة العرفية.[۳]

المسألة العاشرة

لو نسي الماء و تيمّم باعتقاد عدم الماء فربّما يقال ببطلان الصلاة، لأنّه تخيّل الأمر و لم يكن موجوداً وهو حقّلولا حديث رفع النسيان الذي مقتضاه تعلّق الأمر بالباقي، بعد فرض وحدة الأمر كما هو الحال في جميع موارد نسيان الأجزاء والشرائط على ما حقّقناه في محلّه.[۴]

---

۱. الجواهر:۸۶/۵.

۲. الجواهر:۱۸/۵.

۳. الجواهر:۶۳/۴ـ۶۶.

۴. الجواهر:۸۸/۵.

المسألة الحادية عشر

إذا عملت المستحاضة بواجبها، ثمّ انقطعت قبل خروج الوقت فلا تعيد الصلاة بزعم أنّها صلّت و هي غير متطّهرة ـ لافتراض وجود الدم ـ و ذلک لأنّ الظاهر من الأدلّة أنّ ما أتت به من الوضوء والغسل، كانا طهوراً في حقّها، و أنّها صارت متطهرة في هذه الحالة، فإذا انطبق عليه العنوان سقط الأمر.[1]

***

١. الجواهر:٥/٣٣٣.

الفصل الرابع

في مقدّمة الواجب

لقد طرح المحقّق الخراساني في هذا البحث أُموراً سبعة بعنوان المقدّمة، نذكرها إجمالاً، حتّى يقف القارئ على البحوث الآتية على وجه الإجمال، وبعد انهائها، دخل في صلب الموضوع و هو وجوب المقدّمة وعدمه و هذه الأُمور هي:

الأمر الأوّل: في تحرير محلّ النزاع.

الأمر الثاني: المسألة عقلية أُصولية.

الأمر الثالث: في تقسيمات المقدّمة.

١ـ تقسيمها إلى داخلية و خارجية.

٢ـ تقسيمها إلى عقلية و شرعية وعادية.

٣ـ تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصحّة، و مقدّمة الوجوب و مقدّمة العلم.

۴ـ تقسيمها إلى السبب والشرط و المعدّو عدم المانع.

۵ـ تقسيمها إلى متقدّمة، و مقارنة، و متأخّرة.

الأمر الرابع: في تقسيمات الواجب

١ـ تقسيمه إلى مطلق و مشروط.

٢ـ تقسيمه إلى منجّز و معلّق.

٣ـ تقسيمه إلى نفسي وغيري.

۴ـ تقسيمه إلى أصلي وتبعي.

الأمر الخامس: ما هو الواجب في باب المقدّمة؟

الأمر السادس: ثمرات القول بوجوب المقدّمة.

الأمر السابع: تأسيس الأصل في المسألة عند الشكّ.

وإليک الكلام فيها واحداً بعد واحد.

***

الأمر الأول

في تحرير محلّ النزاع

يحتمل أن يكون النزاع في وجوب مقدّمة الواجب في أحد الأُمور التالية:

١ـ الوجوب العقلي الذي يدركه العقل و يعبّر عنه باللابديّة. فإنّ العقل يدرک بوضوح أنّ التوصل إلى ذي المقدّمة لا يتحقّق إلاّبالإتيان بها. والوجوب بهذا المعنى، يساوق كون الشيء مقدّمة عند العقل. والتصديق بكون شيء مقدّمة عنده، عبارة أُخرى عن هذا الوجوب، فلا معنى لوقوع النزاع فيه. فهو أمر متّفق عليه، و ليس بموضع نقاش.

٢ـ الوجوب العرضي بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً ينسب إلى ذي المقدمة بالأصالة، و إلى المقدّمة بالعرض، كالجريان المنسوب إلى الماء والميزاب، والبحث على هذا النمط يناسب الأبحاث الأدبية لا الأُصولية.

٣ـ الوجوب الشرعي الغيري الأصلي. أمّاكون الوجوب شرعياً، فللاحتراز عن وجوبها العقلي الذي ليس مورداً للانكار، و أمّاكونه غيرياً، فلأنّ المقدّمة ليست مطلوبة بالذات، بل مطلوبة لأجل ذيها، فيكون وجوبها غيرياً، بخلاف ذيها، فانّه مطلوب بالذات، فيكون وجوبه نفسياً.

أمّاكونه أصلياً، فلأنّ المقدّمة متعلّقة للإرادة على وجه الاستقلال، للالتفات إليها استقلالاً، فيكون وجوبها أصلياً. نعم لو لم تكن المقدّمة متعلّقة للإرادة بالاستقلال، بل كانت مرادة بتبع إرادة غيرها ـ للتلازم بين الإرادتين ـ فانّ وجوبها يكون غيرياً تبعياً كما سيوافيک .

٤ـ الوجوب الشرعي الغيري التبعي، بالمعنى المتقدّم. أي لو التفت إلى

المقدّمة، لأمر بها، و لكنّه لم يلتفت، ولكن كانت هناك ملازمة بين الوجوبين عند الالتفات إلى الأمرين.

ولا يخفى أنّ المسألة على الوجهين: الثالث والرابع، قاعدة فقهية لا مسألة أُصولية كسائر القواعد الفقهية وقد مرّالفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية في الأمر الأوّل في المقدّمة و على هذا فلا معنى للبحث عنه في علم الأُصول ، كما لا وجه لجعله بحثاً استطرادياً، مع إمكان عقد البحث أُصولياً.

۵ـ وجود الملازمة بين الإرادتين أو وجودها بين الوجوبين، سواء أفسر وجوب المقدّمة، بالغيري الأصلي، أم بالغيري التبعي. وعلى ذلک تخرج المسألة عن كونها قاعدة فقهية، وأمّا انسلاكها في المسائل الأُصولية، فسيوافيک البحث عنه في الأمر الثاني.

نعم، هنا بحث آخر، وهو أنّ الملازمة ـ على القول بها ـ هل هو بين وجوب ذيها ووجوب المقدّمة الواقعية، سواء أوقف عليها المولى أم لا، أو أنّ الملازمة بين وجوبها ووجوب ما يراه المولى مقدّمة؟

ذهب إلى الوجه الثاني سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ قائلاً بأنّ الإرادة من الفاعل إنّما تتعلّق بالشيء بعد تصوّره و الإذعان بفائدته، و يمتنع تعلّق الإرادة بما هو مقدّمة في نفس الأمر إذا كان غافلاً عنها. وعلى ذلک فالملازمة هي بين إرادة ذيها و إرادة ما يراه مقدّمة. والحاصل أنّ الإرادة وليدة العلم، ولا يعقل تعلّقها بشيء إلاّ بعد العلم به و عرفانه مقدمة للشيء.[1]

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في تعلّق الإرادة، كون المقدّمة ملحوظة بالإجمال. فإذا وقف المولى على أنّ لمطلوبه مقدّمة أو مقدّمات ـ و إن لم يعلم خصوصياتها ـ فعند ذلک تنقدح في نفسه إرادة خاصة متعلّقة بما يتوقّف الواجب عليه حسب

١ . تهذيب الأُ صول:١/١٥٣.

نفس الأمر، و إن لم يعلم خصوصياته. فيصحّ ادّعاء الملازمة بين إرادة الشيء و إرادة ما هو مقدّمة له حسب نفس الأمر، وعند ذاک يتّحد ما هو مقدّمة في الواقع مع ما يراه المولى مقدّمة إجمالاً. والحاصل أنّ الإرادة وليدة العلم، و لكن يكفي العلم الإجمالي، ولا يشترط العلم التفصيلي.

۴ـ مقدّمة الواجب

الأمر الثاني

المسألة عقلية أُصولية

هل البحث في المسألة لفظيّ أو عقليّ، فقهي أو أُصوليّ؟

الظاهر أنّ المسألة عقلية أُصولية.

أمّا كونها عقليّة، فلما عرفت من أنّ البحث ليس إلاّعن وجود الملازمة بين الإرادتين ثبوتاً، و الوجوبين إثباتاً.وهو بحث عقلي.

فإن قلت: الظاهر أنّ البحث بين القدماء لفظي، حيث إنّه مركّز على أنّ الأمر بالشيء هل يدلّ بنحو من الدلالات الثلاث على وجوب المقدّمة أو لا، و من المعلوم أنّه لا يدل بالنحو المطابقي أو التضمني فإن دلّ فإنّما يدلّ بالدلالة الالتزامية و هي من شُعَبِ الدلالة اللفظية.

قلت أوّلاً: أنّ البحث غير مختصّ بما إذا كان وجوب الشيء مدلولاً للفظ، بل يكفي كونه أمراً إجماعياً أو جرت على وجوبه السيرة، و عندئذٍ لا يمكن عدّ المسألة لفظية لافتراض عدم اللفظ على وجه الإطلاق.

وثانياً: أنّ عدّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية، غير صحيح، بل هي من الدلالات العقلية فانّ الانتقال فيها من نفس المعنى المدلول بالمطابقة، إلى لازمه، لا من اللفظ إليه. نعم الانتقال إلى المدلول إنّما هو بواسطة اللفظ، و أمّا إلى

ملازِمه فهو من ناحية المدلول، لأجل ملازمة عقلية أوعرفية بين المدلولين. و هذا لا يوجب عدّالدلالة الالتزامية من المداليل اللفظية، أو عدّاللازم مدلولاً للفظ حقيقة.

والذي يوضح ذلک أنّ كلّ لفظ لا يَحكي إلاّعن معناه الذي وضع له، و المفروض أنّه موضوع لنفس المعنى المطابقي، لا له و للازمه، فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنه؟

نعم، عدّعلماء المنطق الدلالة الالتزامية من المداليل اللفظية قال السبزواري في منظومته:

دلالة اللـــفظ بـــدت مـــطابقة حـيث عـلى تـمام مـعنى وافـقه

و مـاعلى الجـزء تـضمّناً وُسـم وخـارجِ المـعنى، التـزام، إن لزم[1]

و في مقابلهم جعل علماء البيان كلتا الدلالتين(التضمنية والالتزامية) من الدلالات العقلية فلاحظ.[2]

وأمّا كونها أُصولية، فلما أوضحناه في الأمر الأوّل من مقدّمة الكتاب من أنّ الميزان في كون الشيء مسألة أُصولية، كونها صالحة لأن تقع كبرى الاستنباط، والمفروض أنّ الملازمة بين الإرادتين أو الوجوبين، على القول بها، صالحة لأن تقع كبرى الاستنباط حيث إنّه يستنبط بها وجوب المقدمة الشرعي. فتصير المسألة عقلية أُصولية.

نعم، ليست الملازمة في المقام، من الملازمات العقلية المستقلة التي يُستنبط

---

١ . شرح المنظومة، لناظمها الحكيم السبزواري، قسم المنطق، ص ١٣.

٢ . لاحظ مفتاح العلوم للسكاكي، ص ١۴٠ـ ١۴١. وقال محمّد بن عبد الرحمان القزويني في تلخيص المفتاح في أوائل علم البيان: ودلالة اللفظ إمّا على ما وضع له أو على جزئه أوعلى خارج عنه. و يسمّى الأوّل وضعية وكلّ من الأخيرين عقلية (المطول، للتفتازاني، ص ٣٠١ـ ٢٠٣)و سيوافيک توضيح أوفر عند البحث عن المنطوق والمفهوم.

منها الحكم بالاستقلال من دون حاجة إلى حكم شرعي، كقبح الظلم عند العقل، الذي تستنبط منه حرمته بلا واسطة حكم شرعي، بل من الملازمات غير المستقلّة التي يتوقف استنباط الحكم الشرعي منها، على وجود حكم شرعي آخر، أعني: وجوب ذيها، فلو لم يكن هناك دليل على وجوب ذيها، لما أمكن الاستدلال بالملازمة على وجوب المقدّمة.

والمقام نظير المفاهيم، فانّ الحاكم بالمفهوم هو العقل، غير أنّ حكمه يتوقف على وجود منطوق صادر من المولى حتى يستدلّ، بحكم العقل على ارتفاع الحكم المنطوق عند ارتفاع قيده.

وبذلك يظهر أنّ وجه ذكر تلك الملازمات والمفاهيم في باب الألفاظ، إنّما هو لأجل توقف الاستدلال ـ بالملازمة أو بحكم العقل ـ على وجود خطاب شرعي. و إلاّفلا وجه لذكرهما في ذاك الباب.

هل المسألة من المبادئ الأحكامية

ثمّإنّ سيد مشايخنا العلاّمة البروجردي ﷺ عدّ المسألة من مبادئ الأحكام، قائلاً: إنّ القدماء كانوا يبحثون عن معاندات الأحكام وملازماتها و يسمّونها بالمبادي الأحكامية و منها هذه المسألة و المراد منها المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أوالوضعية من التضاد وغيره.[1]

يلاحظ عليه: أنّ جعل القدماء لها من المبادي الأحكامية لا يخرج المسألة عن كونها أُصولية بعد وجود ملاكها فيها، كما عرفت.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات ردّ على كون المسألة من المبادئ الأحكامية بقوله: انّ المبادي لا تخلو إمّا أن تكون تصورية أو تصديقية، ولا ثالث لهما.

---

١. نهاية الأُصول:١/١۴٢.

والمبادي التصورية هي لحاظ ذات الموضوع والمحمول و ذاتياتهما في كلّ علم. و من البديهي أنّ البحث عن مسألة مقدّمة الواجب لا يرجع إلى ذلک.والمبادئ التصديقية هي المقدّمات التي يتوقف عليها تشكيل القياس، و منها المسائل الأُصولية، فانّها مبادئ تصديقية بالإضافة إلى المسائل الفقهية.

ثمّ قال: ولا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية. نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته و آثاره إلاّ أنّه داخل في المبادئ التصديقية و ليس شيئاً آخر في مقابلها.كما أنّ تصوّر الحكم بذاته و ذاتياته داخل في المبادئ التصورية.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المبادئ الأحكامية من خصائص علم الفقه. فقد أضاف المحقّقون إلى علم الفقه مبادئ خاصة تسمّى بالمبادئ الأحكامية، وهي فرع من المبادئ التصورية لذلک العلم، فانّ المبادئ التصورية تدور بين أُمور ثلاثة:

١ـ تصوّر الموضوع بذاته و ذايتاته.

٢ـ تصوّر محموله بذاته و ذاتياته.

٣ـ تصوّر ما يعانق محمول العلم ـ أعني الحكم ـ و يلازمه، أو يضادّه و يباينه.

وهذا القسم الثالث هو المبادئ الأحكامية. فهي في الوقت نفسه مبادئ تصورية.

وإنّما نسمّي هذه المباحث بالمبادئ التصورية، مع أنّه ربّما تتشكل القضية منها، خصوصاً عند التعرّف على ملازماته و معانداته مثلاً نقول يلازم وجوب الشيء، وجوب مقدّمته ، لأجل أنّ هذه القضايا كلّها ليس إلاّللتعرف على مفهوم مفرد تصوري هوالوجوب أو الحرمة. فهذه القضايا بما أنّها تخدم معرفة المفردات

١ . المحاضر ات:٢/٢٩٥.

تسمّى مبادئ تصورية.

وبذلک تقف على ضعف ما جاء في كلامه أعني: «يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره إلاّ أنّه في الحقيقة داخل في المبادئ التصديقية و ليس شيئاً آخر في مقابلها».

لما عرفت أنّه يكون من المبادئ التصورية لكون البحث راجعاً إلى حالات المحمول(الحكم) من: ذاته و ذاتياته و لوازمه و معانداته.

وعلى كلّ تقدير: فكونها من المبادئ التصورية، لا يمنع عن عقدها مسألة أُصولية إذا كان فيها ملاكها.

***

ثمّ إنّ سيّد مشايخنا العلاّمة البروجردي، نفى كون المسألة أُصولية قائلاً بأنّ الموضوع لعلم الأُصول هوالحجّة في الفقه، و البحث عن تعيّناتها و تشخّصاتها بخبر الواحد وغيره من مسائلها و أمّا المقام فمحط النظر في المسألة هو إثبات الملازمة أو نفيها، لا الحجّية. و بعبارة أُخرى بعد ثبوت الملازمة لا معنى للبحث عن الحجّية لأنّ وجود أحد المتلازمين حجّة على الآخر، و مع عدمها، لا معنى لحجّية وجوب شيء على وجوب شيء آخر بالضرورة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ مسائل علم الأُصول على قسمين: قسم يكون المحمول في الظاهر نفس الحجّية، كالبحث عن حجيّة أخبار الآحاد والظهورات و أقوال اللغويين والشهرات، و قسم يكون المحمول شيئاً آخر يؤول إلى تعيّن الحجّة في الفقه به ،كدلالة الأمر على المرّة والتكرار، أو الوجوب والندب أو الفور والتراخي، فروح البحث هل هناک حجّة شرعية على أحدهما أو لا، أو أنّ الحجّة في الفقه هل يتعيّن بالأمر في هذه المجالات أو لا، و مثله باب مقدّمة الواجب، فيبحث عن

١. نهاية الأُصول/١۴٢.

تعيّن الحجّة في الفقه على وجوب المقدّمة، بالملازمة وعدمها. ولو صحّ ما ذكره من التعليل لعمّ هذه المسائل فلاحظ، و لكن التحقيق أنّ البحث في الجميع عن تعيّن الحجّة الكليّة فيما ذكر.

۴ـ مقدّمة الواجب

الأمر الثالث

تقسيمات المقدّمة

تنقسم المقدّمة إلى أقسام كثيرة ، بعدة تقسيمات، نبحث عنها فيما يلي:

التقسيم الأوّل: تقسيمها إلى داخلية و خارجية[1]

أ: المقدّمة الداخلية

في المقدمة الداخلية اصطلاحان:

الأوّل: ما يكون فيه القيد والتقيّد داخلين في ماهية الواجب، فتختصّ حينئذٍ بالأجزاء، و يخرج كلّ من الشرط وعدم المانع والمعدّ عن كونه مقدّمة داخلية. و هذا ما يطلق عليه«الداخلية بالمعنى الأخص».

الثاني: ما يكون التقيد داخلاً فيه، سواء كان القيد داخلاً أو خارجاً. وعلى ذلک يكون الشرط وعدم المانع داخلين في الداخلية. و هذه ما يطلق عليه «الداخلية بالمعنى الأعم».

۱ . الملاک في هذا التقسيم، تقسيم المقدّمة باعتبار ذاتها و نفسها، بخلاف سائرا لتقسيمات الآتية فانّ الملاک فيها أمر آخر، كما سيوافيک.

ولا شكّ في دخول غير الأجزاء من المقدّمات الداخلية بالمعنى الأعمّ في محلّ النزاع، وإنّما الكلام في دخول الأجزاء فيه. وتوضيح الكلام فيه يتوقّف على البحث في مقامات ثلاثة:

١ـ هل يصحّ وصف الأجزاء بالمقدّمية؟

٢ـ إذا صحّ الاتصاف، فهل هناک ملاک لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري أو لا؟

٣ـ على القول بوجود الملاک فيها، هل تتصف بالوجوب، أو لا تتصف لأجل وجود مانع عن ذاک الاتصاف و هو اجتماع وجوبين في مورد واحد؟

وفيما يلي نبحث في هذه المقامات الثلاثة.

المقام الأوّل

ذهب صاحب هداية المسترشدين [1] إلى عدم صحّة توصيف الأجزاء بالمقدّمية، لأنّ الأجزاء ليست إلاّنفس الشيء، وليس بينهما مغايرة وجودية.

وإن شئت قلت: المقدّمة تطلق على ما يقع في طريق وجود الشيء، والشيء لا يمكن أن يقع في طريق نفسه.

ولعلّه انتقل إلى هذا الإشكال في المقام ممّا يتخيّل في عدّ المادة و الصورة من أجزاء العلّة التامّة مع أنّ المعلول هو نفس المادة والصورة، فتتّحد العلّة والمعلول.

وقد أُجيب عمّا ذكره بوجوه:

---

١ . هوالشيخ محمد تقي الاصفهاني النجفي أحد أركان علم الأُصول في القرن الثالث عشر توفي عام ١٢٤٨هـ و هو أخو صاحب الفصول الشيخ محمد حسين الغرويّ المتوفى عام ١٢٥۴ هـو المقدمة الداخلية في كلام العلمين الإصفهاني، و الخراساني هي الأجزاء، لا كلّ جزء. بخلافها في نظر المحقّق البروجردي حيث جعل المقدمة كلّ جزء بحياله، فلا يختلط عليک الأمر في تقرير كلماتهم.

الوجه الأوّل

ما ذكره الشيخ الأعظم على ما في تقريراته حيث قال: إنّ الجزء له اعتباران. أحدهما اعتباره لا بشرط، و هو بهذا الاعتبار عين الكلّ، و متّحد معه، إذ لا ينافي ذلک انضمام سائر الأجزاء إليه فيصير مركّباً منها، و يكون هوالكلّ. و ثانيهما اعتباره بشرط لا ،وهو بهذا الاعتبار يغاير الكلّ.[1]

ولعلّه ﷺ انتقل إلى هذا الفرق ممّا ذكره أهل المعقول عند بيان الفرق بين المادّة والصورة، والجنس و الفصل، بأنّه إذا لوحظ الجزءان على نحو اللابشرط بحيث يندكّ أحدهما في الآخر يسميان جنساً و فصلاً و يُحمل أحدهما على الآخر. وأمّا إذا لوحظا على نحو البشرط لا، كما إذا لوحظت المادة والصورة بما أنّهما أمران فعليان: المادة بما أنّها قوّة، والصورة بما أنّها فعلية تلک القوّة، فيفترقان و لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر.

وإذا أردت التوضيح الكامل فلاحظ ما يلي:

الجزء الملحوظ بشرط لا هو المقدّمة

الجزء الملحوظ لا بشرط هو الكلّ و ذوالمقدّمة

و يرد عليه إشكالان:

۱ـ إذا كان الجزء كالركوع ملحوظاً بشرط لا فمعناه أن يكون منفصلاً عن كلّ شيء و لا يكون معه شيء، فالجزء مع هذا القيد المصحِّح لمقدّميته، لا يكون مقدّمة أبداً، لأنّ لازم المقدمة في الجزء كونه مع الغير وفي خدمة سائر الأجزاء حتّى يتحصّل ذوها و إذا كان منطق المقدمة أنّه «لا مساس»[2] فلا يصلح مثل هذا

---

۱ . مطارح الأنظار، ص ۴۰، السطر الرابع.

۲ . اقتباس عن قوله سبحانه حاكياً عن السامري: انّه ابتلى بمرض الوحشة و كان يقول لا مساس قال سبحانه: ﴿فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَکَ فِي الحَياةِ أَنْ تَقُولَ لا مِساسَ﴾ (طه/۹۷).

للمقدّميّة.

۲ـ أنّ الجزء الملحوظ على نحو اللا بشرط، لا يكون عين الكل، فإنّه يجتمع مع ألف شرط:يـجتمع مـع الوحدة والكثرة، و مع الانضمام وعدمه و من الشرائط حالة الوحدة فلو قورن معها كيف يكون عين الكل، و إنّما يكون عينه إذا لوحظ بشرط شيء و بشرط الانضمام.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ ما ذكروه من حديث «اللا بشرط» و «البشرط لا» إنّما هو عند التمييز بين نفس الأجزاء الخارجية (الهيولى والصورة) والتحليلية(الجنس والفصل) وأنّ الماهية إذا أُخذت «بشرط لا» تكون هيولى أو صورة، وإذا أُخذت «لا بشرط» تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافة إلى المركّب كما هو المبحوث عنه في المقام.[۱]

الوجه الثاني

ما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذا المـقدمة هـوالأجـزاء بشـرط الاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما. وعلى ذلک يلزم في اعتبار الجزئية، أخذ الأجزاء بلا شرط كما أنّه لا بـدّفي اعتبار الكلية من أخذه بشرط الاجتماع.[۲]

والفرق بين الجوابين واضح، فانّ المقدّمة عند الشيخ هي الجزء بشرط لا، وهي عند المحقّق الخراساني الأجزاء لا بشرط. كما أنّ الكل عند الشيخ هو الجزء لا بشرط، المندک في الكلّ، وهي عنده الأجزاء بشرط شيء.

ويظهر ضعف هذا الجواب من بيان الوجه الثالث التالي.

۱ . كفاية الأُصول:۱/۱۴۰.

۲ . كفاية الأُصول:۱/۱۴۰.

الوجه الثالث

ما ذكره سيّد مشايخنا العلاّمة البروجردي [1] وأوضحه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ، و حاصله: أنّ المأمور به إذا كان مركّباً عن أُمور، كالركوع والسجود وغيرهما، فليست هنا مقدّمة واحدة باسم الأجزاء حتى نبحث عن الفرق بينها و بين ذيها، بل هناك مقدّمات كثيرة، بعدد الأجزاء. فالركوع مقدّمة، و السجود مقدّمة أُخرى، و هكذا. وا لفرق بينهما و بين الصلاة، واضح لا يحتاج إلى البيان.

ومنشأ تخيّل وحدة المقدّمة و ذيها هو تصوّر أنّ هنا مقدّمة واحدة هي الأجزاء بالأسر، وهي عين ذيها، فلم يبق هناك ملاك للمقدميّة. و لكنّه غفلة عن أنّ المقدّمة هي الركوع ـ مثلاً ـ و هو مغاير للصلاة. والسجود مقدمة أُخرى، وهو مغايرة لها، و إن كان الركوع و السجود وغيرهما مجتمعة، عين الصلاة.

وإن أردت التوضيح: فقس الإرادة الآمرية، بالإرادة الفاعلية، واستوضح حال الأُولى بالثانية فـفيما إذا أراد الفاعل صنعَ أمر مركب من أجزاء ، يجد في نفسه أنّه لا محيص في إيجاد المركّب، من إيجاد كلّ جزء يـتركّب الكلّ الصناعي منه، ففي كلّ جزء عندئذ ملاك الإرادة الفاعلية الغيرية، كما أنّ في الكلّ المركّب، ملاك الإرادة النفسية.

هذا حال الإرادة الفاعلية و منها تعلم حال الإرادة الآمرية فإذا أمر بصنع مكينة أو بناء بيت، يجد في نفسه أنّ إيجاد المركّب رهنُ إيجاد كلّ جزء يتوقّف عليه ذاك المركّب، فيكون في كلّ جزء ملاك الإرادة الآمـرية الغيرية.

ومثل ذلك المركّبات الاعتبارية كالعسكر عند فتح مدينة أو حصن فإنّ فتحهما ، وإن كان لا يحصل إلاّ بفرقة عسكرية كبيرة، إلاّ أنّ القائد حيث يعلم أنّ هذه الفرقة لا تتشكل إلاّباستدعاء هـذا الفـرد و ذاك الفـرد واحضار هذا المِدْفَع و

١ . نهاية الأُصول:١/١۴٣، تهذيب الأُصول:١/٢٠۴.

تلک القاذفة، يقع إحضار كلّ فرد و آلة مورداً لإرادته، ليتحقّق بمجموعها ما هوالمطلوب، أعني تكوّن الفرقة.

وبذلک يظهر ضعف كلام المحقّق الخراساني ـ المتقدّم ذكره ـ حيث تصوّر أنّ هنا مقدمة واحدة هي الأجزاء بالأسر، فالتجأ إلى تصحيح المغايرة بينها وبين ذيها بمالا يخلو عن تكلّف. فانّه لو قال بما قلناه لما كانت له حاجة إلى ذلک التكلّف.

الوجه الرابع

ما ذكره صاحب المحاضرات، وحاصله: أنّ المقدمة قد تطلق و يراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذيه، بأن يكون هناک وجودان. وقد تطلق و يراد بها مطلق ما يتوقّف عليه وجود الشيء، وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه.

أمّا المقدّمة بالإطلاق الأوّل، فلا تصدق على الأجزاء، بداهة أنّ وجود الأجزاء ليس مغايراً لوجود الكلّ، بل وجوده عينُ وجود أجزائه بالأسر. والتغاير لحاظاً، لا يثبت التغاير الخارجي.

وأمّا المقدّمة بالإطلاق الثاني، فتشمل الأجزاء أيضاً، لوضوح أنّ وجود الكلّ يتوقّف على وجود أجزائه، وأمّا وجودها فلا يتوقّف على وجوده. و ذلک كالواحد بالنسبة إلى الاثنين، فانّ وجود الاثنين يتوقف على وجود الواحد، دون العكس.[1]

يلاحظ عليه: إذا كانت المقدّمة عنده ـ دام ظلّه ـ هو الجزء بحياله، فالمغايرة و التوقف كلاهما حاصلان، فإنّ الجزء وجوداً و مقدمةً غير وجود الكل و في الوقت نفسه، موقوف عليه.

---

۱. المحاضرات:۲/۲۹۷ـ ۲۹۸.

وأمّا إذا كانت المقدّمة عنده هي الأجزاء بالأسر فليست هنا مغايرة و لا توقف فإنّ الأجزاء بالأسر، بمعنى برمّتها و جميعها هي نفس الكل، فيكون الأمران كلاهما منتفيين.

والعجب أنّه ـ دام ظلّه ـ عندما أراد سلب صدق إطلاق المقدّمة بالمعنى الأوّل، جعل المقدمة نفس الأجزاء وعندما أراد إثبات إطلاق المقدمة بالمعنى الثاني، جعل المقدمة نفس الجزء، حتّى مثّل بالواحد بالنسبة إلى الاثنين.

إلى هنا تبيّن صحّة الإطلاق المقدّمة على الجزء بلا إشكال.

المقام الثاني

إذا صحّ وصفُ الأجزاء بالمقدّمية، فهل هناک ملاک لاتصافها بالوجوب المقدّمي ، أو لا؟

ذهب صاحب الكفاية ـ في هامش كتابه ـ إلى عدم وجود ملاک مقتض لاتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، قال: إنّه لا يكون فيه(الجزء) أيضاً ملاک الوجوب الغيري، حيث إنّه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكلّ حتّى يتوقف على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلاً.[1]

ولكنّه ضعيف، لما عرفت من أنّ المقدّمة هي نفس الجزء لا الأجزاء بالأسر، وهي غير الكلّ وجوداً. ويوضح ذلک قياس الإرادة الآمرية بالإرادة الفاعلية، فكما أنّه ـ في الإرادة الفاعلية ـ إذا أراد الإنسان بناء بيت أو أيّ مصنوع مركّب من أجزاء، تتعلّق إرادته بالإتيان بكلّ جزء مستقلاً، فهكذا الحال في الإرادة الآمرية، فانّ إرادته الغيرية صالحة [2] لأن تتعلّق بالإتيان بكلّ جزء جزء يتوقّف عليه

---

١ . كفاية الأُصول:١٤١/١، الهامش.

٢ . قلنا صالحة و لم نقل تتعلق بالفعل لما سيوافيک من عدم الحاجة إلى الإرادة الغيريّة.

الواجب.

المقام الثالث

إذا ثبت وجود المقتضي لتعلّق الوجوب بالأجزاء، فهل هناک مانع عن اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، و هواستلزامه اجتماع المثلين ، أو لا؟

ذهب إلى الأوّل المحقّق الخراساني، قائلاً بأنّ الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، و إن كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، و مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكون واجبة بوجوب آخر ، لامتناع اجتماع المثلين.[١]

فإن قلت: لا مانع من اجتماع الأمرين بتعدّد الجهة فالأجزاء بما هي صلاة واجبة بالوجوب النفسي و بما هي مقدمة واجبة بالوجوب الغيري.

قلت: إنّ تعدّد الجهة إنّما يجدي إذا كان العنوان، تقييدياً كالصلاة والغصب لا تعليلياً كما في المقام فانّ الواجب بالوجوب الغيري، هو ذات الأجزاء، وكونها مقدّمة علّة لعروض الحكم واتصافها به و إلى ما ذكرنا ينظر قول المحقّق الخراساني «بأنّ الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنّما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدّميّتها والتوصل بها إلى المركّب المأمور به، ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشايع مقدّمة لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها.[٢]

فإذا كانت المقدّميّة علة للحكم لا موضوعاً، يكون الشيء الواحد بعنوان واحد موضوعاً للوجوبين.

لا يقال: إنّ التماثل و التضادّ من الأحوال الخارجية بحسب وقوعها في ظرف الخارج، والوجوب والحرمة أمران اعتباريان و ليسا من المقولات التي لها نحو من الوجود في الخارج حتى يتحقّق فيهما حديث التماثل و التضاد.

---

١. كفاية الأُصول: ١/١٤٠ـ١٤١.

٢. كفاية الأُصول: ١/١٤٠ـ١٤١.

لأنّا نقول: إنّ الوجوب، وإن كان من الأُمور الاعتبارية ، إلاّ أنّه كاشف عن تعلّق الإرادة الحقيقية بالشيء. فتعلّق الوجوبين الاعتباريين، كاشف عن تعلّق الإرادتين الحقيقيّتين بشيء واحد فهو غير ممكن، كعدم إمكان تعلّق العلمين بمعلوم واحد مالم يكن هناک تعدّد في ناحية المراد و المعلوم، كما هو المفروض.

إلى هنا تمّ توضيح وتحقيق وجود المانع عن تعلّق الإرادة الغيرية.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني صار بصدد رفع المانع ببيان ذكره صاحب المحاضرات وحاصله:أنّ اجتماع الحكمين المذكورين، في شيء واحد، لا يُؤدّي إلى اجتماع المثلين، بل يؤدِّي إلى اندكاک أحدهما في الآخر، فيصيران حكماً واحداً مؤكّداً، كما في كلّ واجب نفسي وقع مقدمة لواجب آخر، كصلاة الظهر بالإضافة إلى صلاة العصر، حيث إنّها واجب نفسي، و في الوقت نفسه واجب غيري باعتبار كونها مقدمة لصلاة العصر. و مثله ما لو نذر النافلة في المسجد، فالوجوب الآتي من قبل النذر يندكّ في الاستحباب النفسي.[1]

ولا يخفى ما فيه من الضعف.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الاندكاک فرع إمكان التعلّق، فإذا كان التعلّق غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين فلا يصل الدور إلى الاندكاک والحاصل أنّ الاندكاک مرحلة العلاج، فلابدّ من تصحيح الاجتماع قبله.

وثانياً: فانّ الأمر النفسي تعلّق بنفس الظهر، وأمّا الغيري فقد تعلّق بتقدّم الظهر على العصر أو بتأخّرها عن الظهر. وعلى كلّ تقدير، يكفي تعدّد العنوان في تعدّد الأمر، و إن كانت الصلاة الواحدة مصداقاً للعنوانين.

وأوضح من هذا ما ذكره من المثال، فإنّ الأمر الوجوبي تعلّق بنفس الوفاء بالنذر، كقوله تعالى:﴿**وَ لْيوفُوا نُذورَهُم**﴾ (الحج/٢٩). والأمر الاستحبابي تعلّق

١ . المحاضر ات:٢/٢٩٩ـ ٣٠١، لاحظ أجود التقرير ات:١/٢١۶.

بنفس الصلاة. نعم، الصلاة الخارجية مصداق لكلا العنوانين، ولا يلزم اجتماع الأمرين فيها، لأنّ الأوامر متعلّقة بالعناوين، لا بالمصاديق، كما سيأتي بيانه.

والأولى في الإجابة عن إشكال اجتماع المثلين أن يقال: إنّ الأمر الغيري تعلّق بكلّ واحد من الأجزاء، وأمّا الأمر النفسي فهو متعلّق بالجامع المسمّى بالصلاة، وهو غير الجزء عنواناً. و يكفي في تعدّد الأمر، تعدّد العنوان، و إن كان المصداق واحداً، على ما سيأتي.

هذا كلّه في إمكان تعلّق الأمر الغيري بالأجزاء الداخلية، وأنّه لا استحالة في تعلّق الوجوبين و الإرادتين.

ولكن الحقّ أنّ المولى في غنى عن إيجاب الأجزاء بأمر غيري، بل يكفي في ذلك مجرّد الأمر النفسي المتعلّق بالمركّب، فإنّ هذا الأمر بنفسه يدعوا إلى الإتيان بالأجزاء، من غير حاجة إلى الأمر الغيري. فانّ المولى إذا أمر المكلّف ببناء بيت في مكان ما، فحفرُ الأرض، ونصبُ الأعمدة، ورصفُ الأحجار، و غير ذلك من المقدّمات الداخلية، فهو كلّه شروع في امتثال ذلك الأمر النفسي، فلا حاجة إلى أمر غيري أو انحلالي.

ويوضح ذلك قياس الإرادة الفاعلية بالإرادة الآمرية، فانّه إذا أراد إنسان بناء بيت أو إيجاد مصنوع، فانّ نفس الإرادة المتعلّقة بالمركّب تدعوه إلى الإتيان بالأجزاء من دون حاجة إلى إرادة أُخرى. وهكذا الحال في الإرادة الآمرية، فانّ الأمر ببناء بيت، يدعوا المأمور إلى الإتيان بالأجزاء، لأنّ امتثال أمر البناء لا يتحقّق إلاّ بالإتيان بهذا الجزء و ذاك الجزء. فهو عندما يقوم بإعداد المقدّمات والإتيان بها واحدة بعد أُخرى، يمتثل الأمر المتعلّق بالمركّب، لا أنّه يمتثل أمراً غيره. و إذا تمّ البناء يحصل امتثال الأمر النفسي.

هذا كلّه في المقدّمات الداخلية.

***

ب: المقدّمة الخارجية

كما أنّ المقدمة الداخلية تنقسم إلى داخلية بالمعنى الأخص و داخلية بالمعنى الأعم فهكذا المقدمة الخارجية تنقسم إلى القسمين فلو فسّرنا الخارجية بما يكون القيد والتقيد خارجين عن حقيقة الواجب و إن كان متوقفاًعليه كالمكان في الصلاة، تكون المقدّمة، خارجية بالمعنى الأخص.

ولو فسّرناها بما يكون القيد خارجاً عن حقيقة الواجب سواء كان التقيد أيضاً خارجاًكالمكان، أو لا كالشرائط تكون مقدمة، خارجية بالمعنى الأعمّ لشمول هذا القسم الشرائط دون القسم الأوّل فشرائط المأمور به مثل طهارة البدن للصلاة و طهارة الثوب، واستقبال القبلة والطهارة من الحدث و ما شاكل ذلک فانّها خارجة عن ذات الصلاة و حقيقتها قيداً و لكنّها داخلة فيها تقيداً. وعلى ضوء هذا فالشرائط داخلية بالمعنى الأعم كما هي خارجية أيضاً بهذا المعنى فلاحظ لكن المهم هوالتعرّف على الأقوال.

١ـ ما نسب إلى السيّد المرتضيرحمه اللّٰه التفصيل بين السبب والشرط، و لكن النسبة في غير محلّها كما استظهره صاحب المعالم، حيث إنّ ظاهر كلامه هو أنّ وجوب الواجب لا يمكن أن يكون مشروطاً بالنسبة إلى سببه، لاستلزامه طلبَ الحاصل، بخلاف غيره من المقدّمات، فانّ وجوبه بالنسبة إليها يمكن أن يكون على قسمين: مطلق و مشروط.

٢ـ ربّما يقال بأنّ الواجب النفسي هو السبب و إن كان الوجوب في الظاهر متعلّقاً بالمسبّب، لكونه هو المقدور دون المسبب.

والإجابة عنه واضحة، لكون المسبّب أيضاً مقدوراً، بالقدرة على سببه.

٣ـ فصّل المحقّق النائيني بين ما يكون وجود أحدهما مغايراًلوجود الآخر في الخارج، كشرب الماء و رفع العطش. و ما يكون عنوانين لموجود واحد، مثل

الإلقاء في النار والإحراق، والغسل والتطهير ففي مثل ذلک يمتنع وجودُوجوبين دون القسم الأوّل، لاستلزامه اجتماعَالمثلين في مورد واحد.[۱]

يلاحظ عليه: أنّ المقسم في كلامه هو ما يسمّى علة و معلولاً، و إذا كان بين العنوانين وحدة حقيقية فلا تأثير ولا تأثر. وعند ذاک، كيف يصحّ أن يطلق عليهما العلّة والمعلول؟

على أنّ ما ذكره من المثالين غير صحيح، لتغاير الإلقاء والإحراق، بل الغَسْل والتطهير الشرعي، كما لا يخفى.

ثمّ اعلم أنّ ملاک التقسيم هنا هو تقسيمها، بلحاظ نفسها و ذاتها لأنّها إمّا داخلة في المأمور به أو خارجة عنه فليكن هذا في ذكرک يفيدک في التقسيم الآتي.

التقسيم الثاني: تقسيمها إلى عقلية وشرعية و عادية

من التقسيمات الدارجة للمقدّمة: تقسيمها إلى هذه الأقسام الثلاثة، لأنّ دخالة الشيء (المقدّمة) في آخر (ذي المقدّمة) بحيث يتوقّف الآخر عليه، إمّا بحكم العقل، فهي عقليّة، أو بحكم الشرع، فهي شرعية، أو بحكم العادة، فهي عادية.

و مُثّل للأُولى بتوقف المعلول على علّته، و للثانية بالطهارة التي هي شرط الصلاة شرعاً، و للثالثة بتوقّف الكون على السطح على نصب السلَّم.

وأورد في الكفاية على هذا التقسيم، بأنّ الثانية ترجع إلى الأُولى، لأنّ امتناع المشروط بدون شرطه بعد أخذه فيه من جانب الشارع، عقليّ. و أمّا العادية، فلو أُريد منها ما جرت العادة على الإتيان بذي المقدمة بواسطتها، و إن كان وجوده غير متوقّف عليها لا واقعاً ولا حالياً إلاّ أنّه جرت العادة باستخدامها في قضاء

۱. لاحظ أجود التقرير ات:۲۱۹/۱.

الحوائج كالسيّارة فيما إذا كانت هنا وسيلة أُخرى من الخيل، فليست محلّ نزاع. وإن كان المراد منها ما يتوقف ذي المقدمة عليها فعلاً و إن كان غير متوقّف عليها حسب الواقع، كنصب السلّم لمن يفقد الطيران أو القوّة الخارقة للعادة، فترجع إلى العقلية أيضاً، ضرورة استحالة الصعود والحال هذه، و إن كان غير ممتنع بالذات. فكأنّ المقدمة هي الجامع بين الطيران و نصب السلّم، فإذا امتنع الأوّل تعيّن الثاني بحكم العقل.[١]

يلاحظ عليه بأمرين:

١ـ الظاهر أنّ التقسيم بحسب الحاكم، لابحسب ما يتوقّف عليه الشيء فيرتفع الإشكال الأوّل لأنّ التقسيم إذا كان باعتبار الحاكم. فالحاكم بأنّ الوضوء مقدمة هوالشرع لا العقل نعم بعد حكم الشرع بكونه مقدّمة تصل نوبة العقل بأنّه جزء من العلّة، و المعلول متوقّف على العلّة و أجزاءها.

٢ـ المراد من المقدّمة العادية، ما يحكم العرف والعادة بالإتيان بها، و إن كانت طبيعة الإتيان بذي المقدّمة غير متوقّفة عليها لا واقعاً ولا حالياً. وما أورده عليه من أنّها حينئذٍ خارجة عن محلّ النزاع، غير صحيح، لأنّ الهدف تقسيم المقدّمة سواء أكانت محلّ نزاع أم لا، لا خصوص ما وقع النزاع في وجوبه وعدم وجوبه. غاية ما في الباب عدم صحّة التمثيل للعادية بنصب السلّم على ما هو المعروف، لما عرفت من أنّه راجع إلى العقلية، بل الأولى التمثيل بالمواصلات الدارجة في هذه الأيّام، مع إمكان تركها و ركوب سائر المراكب.

وما أورده عليه صاحب المحاضرات من أنّ الشرعية هي المقدّمة الداخلية بالمعنى الأعمّ، والعقلية هي الخارجية بالمعنى الأخص.[٢] غير تام، لما عرفت من أنّ التقسيم ليس بلحاظ نفسها، بل بلحاظ الحاكم، فلا مانع من تقسيم الشيء تارة بلحاظ نفسه ، و أُخرى بلحاظ الحاكم بكونه مقدّمة.

---

١ . لاحظ الكفاية:١/١۴٣.

٢ . المحاضر ات:٢/٣٠٣.

التقسيم الثالث : تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصحّة، و مقدّمة الوجوب و مقدمة العلم

والملاک في هذا التقسيم غير الملاک في التقسيمين الماضيين، فانّ الملاک في الأوّل هو تقسيم المقدّمة بلحاظ نفسها، وفي الثاني تقسيمها بلحاظ حاكمها، و في هذا الثالث تقسيمها باعتبار ذيها.

فالمقدّمة التي يتوقّف عليها وجوب ذيها هي مقدّمة وجوبية، و التي يتوقّف عليها العلم بتحقّق ذيها مقدّمة علميّة. والتي يتوقّف عليها وجود ذيها، مقدّمة وجودية، والتي يتوقّف عليها صحّة ذيها كالطهارة من الحدث والخبث، مقدّمة الصحّة .

نعم تنظر المحقّق الخراساني في هذا التقسيم بأُمور نأتي بما ملخّصه [1]:

١ـ إنّ مقدّمة الصحّة، ترجع إلى مقدمة الوجود، أمّا إذا قلنا بأنّ ألفاظ العبادات أسام للصحيح منها فواضح، وأمّا على القول بأنّها موضوعة للأعم، و إن كان لا ترجع مقدمة الصحّة إلى مقدّمة الوجود لكن لمّا كان الواجب هوالصحيح من الصلاة لكون المأمور به هو الصحيح تكون مقدّمة وجودية للواجب والبحث في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمّى.

٢ـ إنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محلّ البحث، لأنّه لولاها لما اتّصف الواجب بالوجوب، فكيف تتصف بالوجوب من قبل الواجب المشروط وجوبه بها.

٣ـ أنّ المقدمة العلمية، كالصلاة إلى أربع جهات، ممّا يحكم بها العقل إرشاداً، ليؤمن من العقاب لا من باب الملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها، فانّ ملاک الملازمة هو التوقف و هو منتف في المقام.

---

١ . كفاية الأصول: ١٤۴/١.

وإن شئت قلت: إنّ الصلاة الواقعة إلى القبلة، هي نفس الواجب، و ليس لها مقدّمة. و أمّا الإتيان بـها إلى الجهات الأربع فإنّما هو مقدّمة لحصول العلم بتحقّق الواجب. و ما ربّما يقال من أنّ المكـلّف لا يـتمكّن مـن الصلاة إلى القبلة في حالة الجهل بها إلاّ بالصلاة إلى أربع جهات فهو من هذه الجهة كالمقدّمة الوجودية، لا يخلو من إجمال، لأنّه إن أراد التوقف حسب الواقع، فهو ممنوع لأنّ الصلاة إلى القبلة لا تتوقّف إلاّ على الصلاة إليها لا إلى أربع جهات، و إن أراد التوقّف إثباتاً فهو يرجع إلى مقدّمة العلم لا إلى مقدّمة الوجود.

التقسيم الرابع: تقسيمها إلى السبب و الشرط و المعد و عدم المانع

وملاک التقسيم هو كيفية تأثيرها في ذيها. كما سيوافيک و إن كان الجميع من المقدّمات الوجودية عرّفوا السبب بأنّه ما يكون منه وجود المسبب، و يتوقّف وجوده عليه.

والشرط: ما يكون مؤثراً في القابلية، و مصحّحاً لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل. كيبوسة الحطب في إحراق النار.

والمعدّ: ما يقرّب المعلول من العلة، كارتقاء السلّم، فانّ الصعود إلى كلّ درجـة مـعدّ للـصعود إلى الدرجـة الأُخرى.[1]

وعدم المانع: ما يكون وجوده مانعاً، فيعتبر عدمه في تحقّق المعلول.

و ربّما يعرف السبب بأنّه ما يلزم من وجوده، وجود المسبب، و من عدمه، عدمه. ولا يـخفى أنّ التـعريف الأوّل ينطبق على المقتضي، و هذا على العلّة التامة. فالتعريف الأوّل أسد.

١ . والفرق بين الشرط والمعدّ أنّ مفيض القابلية إن كان من الأُمور المنصرمة فهو معدّ و إلاّ فهو شرط فالمعدّ من أقسام الشرط بالمعنى الجامع.

ثمّ إنّ عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة لا يخلو من تسامح، فانّ مرجعه إلى كون وجوده مانعاً، فاصطلحوا ـ مسامحة ـ على أنّ عدمه شرط، و إلاّفالعدم أنزل من أن يكون جزء للعلة.

والملاک في هذا التقسيم هو كيفية تأثيرها في ذيها و قد عرفت في تعريف كلّ مدى تأثيره في المعلول و ذيها.

التقسيم الخامس: تقسيمها إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخرة

هذا هو آخر التقسيمات التي ذكرت للمقدّمة و هو تقسيمها إلى المتقدّمة على الواجب، و المقارنة له، والمتأخرة عنه حسب الوجود. و الملاک في هذا التقسيم هو تقسيمها بحسب الزمان من حيث تقدّمها على الواجب أو مقارنتها له أو تأخّرها عنه.

و الذي دعاهم إلى هذا التقسيم هو ما رأوه من أنّ الشرط في الأُمور الشرعية، منه ما هو متقدّم على مشروطه كما في الوصيّة التمليكيّة، كأن يوصى بشئ من تركته لزيد، و منه ما هومقارن له كالعقل و البلوغ بالنسبة إلى عامة التكاليف، و منه ما هو متأخّر عنه كالأغسال الليلية المستقبلة بالنسبة إلى صحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق فصار ذلک علّة لهذا التقسيم.

ثمّ الشرط إمّا شرط للتكليف، كالأُمور العامّة مثل العقل والبلوغ، أو شرط للوضع والصحّة، كالإجازة في الفضولي، أو شرط للمأمور به كالطهارة من الحدث والخبث بالنسبة إلى الصلاة، فتصير الأقسام تسعة. و أمثلتها واضحة.

وهاهنا إشكال معروف أوردوه على هذا التقسيم، وهو أنّ الشرط جزء للعلّة التامّة، و هي متقدّمة على المعلول رتبة، و مقارنة له زماناً، و على ذلک يجب أن يكون الشرط في الموارد الثلاثة على نمط واحد، و هو المقارن، لا المتقدّم ولا

المتأخّر.

ولرفع الستار عن وجه الحقيقة، نبحث في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل : في شرائط التكليف

المقام الثاني: في شرائط الوضع

المقام الثالث: في شرائط المأمور به.

***

المقام الأوّل: شرائط التكليف

شرائط التكليف على أقسام:

فمنها ما هو متقدّم على المشروط، كما إذا قال المولى: إذا جاءك زيد اليوم فأكرمه غداً. فانّ المجيء المتقدّم شرط للوجوب المتأخّر، إذا كان الظرف (غداً) قيداً للوجوب لا للإكرام.

ومنها ما هو مقارن، كالبلوغ والعقل المقارنين للوجوب.

ومنها ما هو متأخّر، مثل اشتراط وجوب الوضوء بالاغتراف من إناء مغصوب عند انحصار الماء فيه على القول بأنّ الوجوب حاصل من أوّل الوقت على تقدير حصول الاغتراف، ومثله القول بوجوب الحجّ للمستطيع حالياً، قبل وقت الوقوفين مشروطاً بدركهما.

إذا علمت هذه الأقسام، فنقول في حلّ الإشكال:[1]

إن أُريد من التكليف، الإيجاب الاعتباري، فهو خارج عن نطاق القواعد العقلية المختصّة بالأُمور التكوينية، فإنّ حكم العقل بلزوم التقارن إنّما هو في

١. لاحظ: تهذيب الأُصول:١/٢١٣.

الأُمور التكوينية الحقيقية لا الأُمور الاعتبارية. و إسراء حكم التكوين إلى عالم الاعتبار من غرائب الأوهام.

وإن أُريد من التكليف، الإرادة الحقيقية البارزة في ذهن المولى، فالذي هو شرط لظهورها هو علمه ووقوفه على أنّ في إكرام زيد غداً مصلحة ملزمة، و هذا العلم يصير سبباًلانقداح الإرادة في ذهن المولى، و هو موجود حينها.

كما أنّ علمه بقدرة المكلّف على المأمور به، في ظرفه ولو بسبب الاغتراف بعدحصوله موجب لانبعاث إرادته في ذهنه و ظهورها فيه.

و بالجملة: شرط انقداح الإرادة، علمه بوجود المصلحة، سواء أوافق الواقع أم لا، وسواء تحقّق مجيئه في الغد أم لا. كلّ ذلک لأنّ شرط انقداحها هو تصوّره و علمه وقطعه، وهو ـ مطلقاً ـ مقارن لظهورها. فالعلم بوجود المصلحة في إكرام زيد، إذا تحقّق قبل يوم من ظرف التكليف به كان علّة لانقداحها، و هو مقارن، لا متقدّم ولا متأخّر. كما أنّ العلم بقدرة المكلّف على المأمور به، في ظرفه المتأخّر، سبب لانقداح إرادته.

وبالجملة، لو قيس الشرط على الوجوب الاعتباري، فالتقدّم والتأخّر غير مضرّين، وإن قيس على الإرادة، فالشرط مقارن مطلقاً.

فإن قلت: إنّ إرجاع الشرط إلى علم المولى بالمصلحة أو بوجود شرائط التكليف في ظرفه، خلاف ظاهر الأدلّة، فانّ ظاهرها أنّ الشرط هو نفس المجيء.

قلت: إنّ هاهنا أُموراً يجب التمييز بينها.

١ـ الوجوب الاعتباري العقلائي المنتزع عن نفس التكليف. ولا شكّ أنّ شرطه هو نفس المجيء أو نفس القدرة الموجودة في ظرفه. ولكن التقدّم و التأخّر في الشرط لا يضرّان في الأُمور الاعتبارية إذ لا تأثير فيها ولا تأثّر، و إنّما واقعها هو اعتبار الوجوب و فرضه تحت شرائط خاصة، متقدّمة أو مقارنة أو متأخّرة.

٢ـ الإرادة الحقيقية المنقدحة في ذهن المولى، فهي بما أنّها أمر تكويني، يجب أن يكون شرطها مقارناً لها. و قد علمت أنّ المحرّک و الباعث لظهورها إنّما هو العلم بالمصلحة فيما إذا قال إذا جاءک زيد يوم الخميس فأكرمه يوم الجمعة أو العلم بتحقّق القدرة في ظرفها في الواجب المعلّق.

وما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ معنى شرط التكليف هو أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الآمر، كالشرط المقارن، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلاّ أنّ لتصوّره دخلاً في أمره بحيث لولاه لما كان يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلک المتقدّم و المتأخّر.[1] راجع إلى هذه الصورة.

٣ـ نفس العمل الخارجي الصادر من المكلّف. فلا شکّ أنّ الشرط هنا هو نفس القدرة الخارجية وهي مقارنة.

فتلخص أنّ الشرط، فيما تجب فيه المقارنة الزمانية، مقارن لمشروطه. و فيما هو متقدّم و متأخّر، ممّا لا تجب فيه المقارنة، لخروجها عن مصبّ القاعدة العقلية أعني لزوم مقارنة الشرط لمشروطه.

إجابة من المحقّق البروجردي

ثمّ إنّ المحقّق البروجردي رحمه الله ، تفصّى عن الإشكال بما هذا حاصله:

أنّ شرائط التكليف ليست شرائط وجود التكليف بأن يكون التكليف معلولاً و هذه من أجزاء العلّة لوجوده، بل الحقّ أنّها من قيود الموضوع، في قضية من أحكام العقل، يكون موضوعها التكليف، و محمولها الإمكان. بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ التكليف الصادر من المولى، متعلّقاً بالمكلّف المميّز القادر ممكن، وغير هذا القسم من التكليف غير ممكن، فالقدرة وا لتميّيز ليسا من شرائط وجود التكليف، بل هما قيدان له بما أنّه يكون موضوعاً لحكم العقل عليه

١. كفاية الأُصول: ١/١۴۵ـ١۴۶.

بالإمكان. و قيد الموضوع ربّما يكون مقارناً، و ربّما يكون متقدّماً، و ربّما يكون متأخّراً، إذ الفرض أنّه ليس من أجزاء علّة وجود الموضوع حتّى يجب تقارنه، بل هو من قيوده بما هو موضوع لما حكم عليه في القضية.[1]

يلاحظ عليه: أنّ في هذا البيان خلطاً بين الأحكام العقليّة الكليّة التي يبحث فيها عن التكليف الممكن والمحال، و يبحث عن التكليف بما أنّه ماهيّة من المهيّات كما يبحث عن سائر المهيّات و بين التكاليف الحقيقية الصادرة عن الموالي بالنسبة إلى عبيدهم. فما ذكره يصحّ في القسم الأوّل، فإنّ القدرة والتمييز ليسا من شرائط وجود التكليف، بل هما قيدان له بما أنّه موضوع لحكم العقل عليه بالإمكان، فإنّ العقل عندما يدرس ماهيّة التكليف يراه أمراً ممكناً عند اجتماع قيدين: التمييز و القدرة.

وأمّا القسم الثاني، أي التكاليف الحقيقة، فالقدرة والتمييز فيها من شرائط وجود التكليف بمعنى أنّهما شرطان لتبلور الإرادة و ظهورها في الضمير و لولا العلم بهما في المكلّف لماظهرت الإرادة في لوح النفس و في ذهن المكلّف، ثمّ المعلوم إمّا أن يكون مقارناً مع العلم كما إذا علم في ظرف التكليف أنّ المكلّف قادر و مميّزاً أو متأخّراً عن العلم كما إذا علم المكلِّف قدرة المكلَّف على المأمور به في ظرف التكليف، فيكلّفه حالياً، مع كون الواجب و القدرة استقباليين، فرجع الحلّ إلى ما ذكرنا من أنّ الميزان في شرائط التكليف علم المكلّف بوجودها في ظرفه.

إجابة من صاحب المحاضرات

ذهب صاحب المحاضرات ـ دام ظلّه ـ إلى جواز تقدّم الشرط في الأُمور التكوينية، قائلاً بأنّ تقدّم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز، لأنّ شأن

---

١. نهاية الأُصول: ١٥١ـ١٥٢.

الشرط إعطاء استعداد التأثير للمقتضي في مقتضاه، و من البديهي أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معدّ و مقرِّب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلّة زماناً، ولا تعتبر المقارنة في مثله. نعم الذي لا يمكن تقدّمه على المعلول زماناً هوالجزء الأخير للعلّة التامّة، وأمّا سائر أجزائها فلا مانع فيها من ذلک أصلاً.

ثمّ مثّل لما اختاره بمثالين:

أحدهما: أنّ غليان الماء خارجاً، يتوقّف على إحراق النار وإيجاد الحرارة فيه على التدريج إلى أن يبلغ درجة خاصّة. فالإحراق شرط للغليان،وهو متقدّم.

وثانيهما: تقدّم فري الأوداج مع أنّه شرط على القتل.[1]

وجه الملاحظة: لو كان المراد من مقارنة الشرط هو مقارنته بوجوده الحدوثي، فهو ممنوع، لأنّ شأنه إعطاء الاستعداد، ولا مانع من أن يتقدّم الاستعداد على الفعليّة زماناً،كيبوسة الحطب على النار، و كذلک فيما مثّله من إيجاد الحرارة و الفري.

وإن أُريد مقارنته على الوجه الأعمّ من حدوثه و أثره، فنمنع عدم مقارنته، لأنّ إيجاد الحرارة أو فري الأوداج، و إن كانا غير موجودين حال الغليان و القتل، لكنّهما موجودين بأثرهما، ولولا بقاء أثر الشرط لما تحقّق المشروط، و ليس الشرط وجوده الحدوثي مع ارتفاعه حقيقة كما في الإحراق أو بالفرض كمافي فري الأوداج.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ تقدّم الشرط على الوجوب الاعتباري ممّا لا مجال لانكاره.وأمّا الأمر التكويني، فتأخّر الشرط عنه ممنوع، لكون الشرط مؤثّراً في فاعلية الفاعل أو قابليته، فكيف يكون متأخّراً عنه. و أمّا تقدّمه عليه، فالحقّ جوازه إن أُريد منه المعنى الحدوثي، وعدم جوازه إن أُريد منه بقاؤه ولو باعتبار بقاء

---

١. المحاضر ات:٢/٣٠٥ـ٣٠۶.

أثره.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل، أعني: شرط التكليف، و قد عرفت ما هوالحقّ فيه.

المقام الثاني: شرائط الوضع

قد اصطلحوا على تسمية ما يرجع إلى الحكم التكليفي من القيود، بالشرط. وتسمية ما يرجع إلى الحكم الوضعي منها، بالسبب. فالاستطاعة ودخول الوقت شرطان لوجوب الحجّ والصلاة. و لكن البيع و موت المورِّث و إجازة المالک، أسباب لإيجاد الملكية في البيع، و انتقال التركة والمبيع إلى الوارث والمشتري.

ولكن الأسباب في الشريعة مختلفة، فمنها ما هو متقدّم، كالإيصاء بالملكية التي تحصل بعد الموت. و منها ما هو مقارن ، كعقدالبيع بالنسبة إليه، و منها ما هو متأخّر، كالإجازة في عقد الفضولي.

والجواب عن مشكلة التقدّم والتأخّر في المقام واضح، بعد الإحاطة بما ذكرناه من الفرق بين التكوين و التشريع. و أنّ المحال هو كون السبب المتأخّر زماناً، سبباً للمتقدّم زماناً، مع كونهما من الأُمور التكوينية و بالعكس. و أمّا الأُمور الاعتبارية، فصحّة اعتبارها متوقّفة على اعتبار المعتبر، فانّه ربّما يجعل الأمر المتقدّم سبباً لأمر متأخّر، كما له أن يجعل المقارن أو المتأخر، سبباً لأمر مقارن أو متقدّم. فبما أنّ الملكية في البيع، و الصحّة في الصوم، كلاهما من الأُمور الاعتبارية، جاز التقدّم والتأخّر في الاعتبار. وأيّ مانع من اعتبار الملكية للمبيع إذا لحقت الإجازة للعقد، أو الصحّة للصوم إذا لحقه الاغتسال.

نعم،هناک أمران يضرّان بالأمر الاعتباري، وهما:

١ـ عدم ترتّب الأثر على الاعتبار، فيكون لاغياً عندئذٍ.

٢ـ اشتمال الاعتبار على التناقض. أي أن يعتبر أمراً مناقضاً لأمر آخر

اعتبره، كما إذا اعتبر شيئاً سبباً لشيء، مع أنّه كان قد حكم به من دون سبب. و هذا يرجع إلى التناقض في الاعتبار، و ليس هو محالاً بالذات، و إنّما مآله إلى اللغوية، لكون الاعتبار الثاني حاك عن لغوية الاعتبار الأوّل أو بالعكس.

فإذا كان ثمة أثر يترتّب على الأمر المعتبر، أوّلاً، و لم يكن هناك أيّ اعتبار آخر يناقضه، ثانياً، فلا مانع من اعتباره.

وعلى ذلك، فلا إشكال مطلقاً إذا قلنا بحصول الملكية بالعقد من زمانه إذا لحقته الإجازة ، أو بعروض الصحّة للصوم إذا تعقّبه الاغتسال، بالنسبة إلى المستحاضة، من جهة تأخّر الشرط، و إنّما الإشكال في كون الاعتبار الثاني مناقضاً للاعتبار الأوّل، و هذا ما نبحثه فيما يلي، ونقدّم البحث في السبب المتقدّم أوّلاً، ثمّ المتأخّر ثانياً فنقول:

أ: السبب المتقدّم

لا إشكال في السبب المتقدّم، لا من جهة أصل اعتباره، ولا من ناحية احتمال التناقض في الاعتبار لأنّ عدم انفكاك الأثر عن السبب يختصّ بالتكوينيات، ولا مانع في الاعتباريات من التفكيك بينهما، كما إذا جعل إنشاء الملكية من جانب الموصي، مؤثراً بعد موته، فانّ الفصل بين الإنشاء و تحقّق المنشأ خال من الإشكال.

ب: السبب المتأخّر

إنّ القول بملكية الفضولي من زمان العقد، أو القول بصحّة الصوم الماضي، يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن نقول: إنّ الملكيّة الشرعية مقارنة للعقد زماناً، والصحّة مقارنة للصوم زماناً. و هذا غير صحيح، لأنّ مرجعه إلى التناقض في الاعتبار، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون للإجازة دخل في حدوث الملكية أو للاغتسال دخل في اتّصاف

الصوم بالصحة، أو لا. و الثاني خلاف الفرض، لدخالتهما في تحقّق الملكيّة و الصحّة. والأوّل مستلزم للتناقض في الاعتبار، لأنّ مآله إلى عدم دخالة الأمرين في الملكية والصحّة، لأنّ اعتبار الملكية والصحّة مقارنين للعقد والصوم، بلا حصول ما اعتبر في حصولهما، مآله إلى اعتبار عدم دخالتهما، و المفروض دخالتهما.

الثاني: أن لا يتّصف المبيع و الصوم بالملكية والصحّة مالم يحصل ما يعدّ شرطاًلهما، غير أنّه إذا لحقت الإجازة والاغتسال بهما، يعتبر مالكية المشتري للمبيع من زمن العقد، و يتّصف الصوم بالصحّة من لدن وجوده، و بما أنّ الأمرين من الأمور الاعتبارية، فهما قائمان بالاعتبار و ترتّب الأثر، و الأوّل حاصل حسب الفرض، و الثاني كذلك، ولا مضادّة بين الحكم بكون شيء مملوكاً لأحد في زمان، والحكم بعده بكونه مملوكاً في ذلك الزمان، لشخص آخر. فوحدة زمان الملكيتين لاتضرّ، مع اختلاف زمان الاعتبارين.

وبذلك فسّرنا الكشف الحقيقي، و قلنا إنّ معناه أنّ الإجازة تُحدِث ملكية جديدة للمشتري من زمن العقد إلى زمانها، فشأن الإجازة إيجاد الملكية فيما سبق من الزمان، و إلغاء مالكية البائع بالنسبة إلى ذلك الزمان، ولا عجب في ذلك بعدكون المالكية والملكية من العناوين الاعتبارية. كما أنّ شأن العقد إنشاء الملكية فيما يأتي من الزمان.

نعم، الكشف الحقيقي بالمعنى المشهور، و هو كون الإجازة كاشفة عن كون المشتري ـ لا البائع ـ مالكاً للمبيع، و أنّ الحكم والمالكية و الملكية كلّها متقدّمة على الإجازة، و إن كان أمراً غير محال، لكون الاعتبار قليل المؤنة، لكنّه يرجع إلى التناقض في الاعتبار لكون الرضا شرطاً لانتقال الملك من المالك إلى غيره. فالقول بالانتقال بلا وجوده، إبطال للاعتبار الأوّل.

والحاصل أنّ القول بكون الإجازة شرطاً في صحّة المعاملة، و القول بحصول الملكية قبلها، كما هو مفاد القول بالكشف، لا يجتمعان في عالم الاعتبار، و يُعدّان

عند العقلاء اعتبارين متناقضين.

وبالجملة، للمعتبر أن يأخذ في موضوع حكمه ماشاء من الأجزاء والشرائط، و لكن بعد أن عيّن الموضوع و حدّده بأجزاء وشرائط، ليس له أن يتخطى ما اعتبره، لاستلزامه لغوية الاعتبار السابق.

وعلى ذلک، ففي الكشف الحقيقي بهذا المعنى، و هو حصول الملكية للمشتري عند تحقّق العقد الفضولي، مع عدم تحقّق الرضا، تناقض في الاعتبار.[1] و أمّا على ما ذكرناه من إنشاء الملكية من زمن العقد إلى زمن الإجازة، عند تحقّق الإجازة، فلا غبار عليه، فإنّ الإنشاء خفيف المؤنة، فلا مانع من مثل هذا الإنشاء مع خلوّه من التناقض في الاعتبار. وهذا هو الذي اختاره صاحب جامع المقاصد، وأوضحه سيّدنا العلاّمة الحجّة الكوه كمري ـ أنار اللّه برهانه ـ في درسه الشريف.

و يؤيد ذلک ما في رواية محمّد بن قيس من قوله عليه السلام : «خذ ابنه الذي باعک الوليدة حتى ينفّذ لک البيع»[2] أي ينفذ البيع الذي صدر من ابنه، و بإسناده إلى نفسه من لدن وجوده إلى زمن إجازته.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أجاب عن مشكلة تأخّر السبب و تقدّم المسبّب

---

۱ . ولأجل ذلک التجأ بعضهم إلى جعل الشرط هووصف التعقّب بالإجازة، قائلاً بأنّ الوصف كان موجوداً، و إن كنّا لا نعلمه. لكن جعل الشرط نفس التعقّب، مخالف لظواهر الأدلّة.

۲ . الحديث رواه المشايخ الثلاثة عطّر اللّه أسرارهم، بطرق بعضها صحيح، عن محمّد بن قيس، و إليک صورة الحديث كما جاء في التهذيب: عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليدة باعها ابن سيّدها و أبوه غائب، فاستولدها الذي اشتراها منه، فولدت منه غلاماً، ثمّ جاء سيّدها الأوّل، فخاصم سيّدها الأخير، فقال: «هذه وليدتي باعها إبني بغير إذني» فقال: «الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها» . فناشده الذي اشتراها ، فقال له: «خذا ابنه الذي باعک الوليدة حتى ينفذ لک البيع». فلمّا أخذه قال له أبوه:«أرسل ابني» فقال: «لا واللّه، لا أرسل إليک ابنک حتّى ترسل ابني» فلما رأى ذلک سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه.
التهذيب،ج ۷، كتاب التجارات، الباب ۶ ، باب بيع الحيوان، الحديث ۳۳، ص ۷۴ـ ۷۵ و لاحظ الفقيه:۱۴۰/۳. و الوسائل: الجزء ۱۴، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۱.

بجوابين: أحدهما في الكفاية والآخر في كتابه الآخر باسم الفوائد و إليک الجوابين:

١ـ ما أجاب في الكفاية

وحاصله: أنّ الشرط في الحقيقة تصوّر الشيء و وجوده الذهني دون وجوده الخارجي،و إطلاق الشرط عليه مبني على ضرب من المسامحة باعتبار أنّه ظرف له وعلى ضوء هذا الأساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخّراً عن المشروط أو متقدّماً عليه أو مقارناً له إذ على جميع هذه التقادير، الشرط و اقعاً والدخيل فيه حقيقة هو لحاظه و وجوده العلمي و هو معاصر له زماناً و متقدم عليه رتبةً.[١]

يلاحظ عليه: أنّه على خلاف ظواهر الأدلّة لأنّ الظاهر أنّ الشرط هو التراضي بوجوده الخارجي لا العلم بالتراضي و إن كان العلم مقارناً للعقد أو التراضي متأخّراً.

وإنّما صحّحنا هذا الجواب في المقام الأوّل، فيما إذا أُريد من الحكم الإرادة النفسانية فلا شكّ في أنّ الشرط هو علمه بوجود الشرط متقدّماً أو متأخّراً. و هذا بخلاف المقام فانّ البحث في تبيين شرط الأمر الاعتباري أي الحكم الوضعي فالظاهر من قوله سبحانه: ﴿**إِلاّ أَنْ تَكُونَ تِجارةً عَنْ تَراضٍ**﴾ (النساء/٢٩) أوقوله ﷺ:«لا يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه»[٢] أنّهما بوجودهما الخارجيين شرط، لا العلم بوجودهما حين العقد سواء كان المعلوم مقارناً أو متأخّراً. أضف إلى ذلک أنّ جعل العلم الغيبي شرطاً لصحّة العقد خارج عن وضع البحث الفقهيّ.

ما أجاب به في الفوائد

إنّ الذي يكون مؤثراً بنظر الشارع، هوالعقد الخاص الذي انتزعتْ

---

١ . المحاضر ات:٣١٠/١ ولاحظ كفاية الأُصول:١٤٦/١.

٢ . مستدرک وسائل الشيعة، ج٣، كتاب الغصب، الحديث ٥ و لاحظ الوسائل: ج٣، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

خصوصيته من ملاحظة رضاء مقارن أو لاحق.فكما لا دخل للرضاء المقارن حينئذٍ، إلاّ أنّه بملاحظته، جعل الشارع العقدَ سبباً، كذلک حال الرضاء اللاحق. فيكون دخلُ كلّ من التأثير نحو دخلِ الآخر فيه، و هو ملاحظة خصوصية العقد المنتزعة عن رضاء مقارن أو لاحق. وكذا الحال في صوم المستحاضة بالكبرى بناءً على الاشتراط بالأغسال الليلية، فإنّ دخلها في الواجب إنّما يكون بواسطة أنّه بملاحظتها تحصل لصومها خصوصية، بها يصير ذا مصلحة مقتضية لإيجابها عليها بهذه الخصوصية فتؤمر بذاک الخاص، فيجب عليها موافقته. وا ختلاف الأفعال في الخصوصيات الناشئة من سبق شيء أو لحوقه، الموجبة للتفاوت في الوجوه والاعتبارات، الموجبة للتفاوت في الحسن و القبح، ممّا لا يخفى. فلو اغتسلت في الليل، صحّ صومها، بخلاف ما إذا لم تغتسل فإنّها لم تأت بما هو المأمور به و ما أتت به لم يوافق فيحكم بفساده و بطلانه.[1]

والظاهر أنّ مراده من الخصوصية الحاصلة للعقد المنتزعة من الرضاء، هو عنوان التعقّب فيكون المؤثّر هو العقد المتعقّب بالرضاء و هذا العنوان كان حاصلاً للعقد و إن كان البائع الفضولي جاهلاً به.

يلاحظ عليه: أنّ تلک الخصوصية إمّا منتزعة من ذات العقد، و ذات الصوم، بلا لحاظ ضمّ الإجازة و الاغتسال، فلازمه حدوث الملكية، و اتصاف الصوم بالصحّة الفعلية، و إن لم تنضمّ إليهما الإجازة والاغتسال، وهو خلاف الفرض.

وإمّا منتزعة عنهما بملاحظة الإجازة والاغتسال، فلازمه عدم إمكان انتزاعهما مالم تلحق بهما الإجازة و الاغتسال، إذ لو لم يكن ذات العقد أو الصوم كافياً في صحّة الانتزاع، فلا معنى لانتزاع الخصوصية بلا ضمّ الإجازة أوالغسل.

فإن قلت: لو كان وجود الطرف الآخر شرطاً في صحّة الانتزاع، لما صحّ أن

١. لاحظ الفوائد(حاشية الفرائد للمحقّق الخراساني)، ص ٣٠٢.

يقال: اليوم متقدّم على الغد، مع عدم وجود الطرف الآخر حين التوصيف بالتقدّم.

قلت: إنّ التقدّم له معنيان، أحدهما التقدّم الواقعي، و يقال له واقع التقدّم، و الآخر التقدم الإضافي. والذي يطلق على «اليوم» أنّه مقدّم، يريد منه المعنى الأوّل لا الثاني، إذ لا وجود للإضافة مع عدم المضاف إليه، و إنّما يتّصف بالتقدّم الإضافي، إذا كان المضاف إليه موجوداً واقعاً. وبالجملة فاليوم متقدّم بالسبق الحقيقي، لا بالسبق الإضافي. والسبق الحقيقي لا يزيد عن أصل وجوده شيئاً.

فإن قلت: إنّ المتفرّقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر فلو كانت الإجارة شرطاًلوجودها الدهري فهو والعقد، مجتمعان لا متفرّقان.

قلت: إنّ القاعدة المزبورة قاعدة فلسفية محكمة في بابها و لكن لا صلة لها بباب العقود التي أخذت موضوعاً بوجودها الزماني فلو قيل بشرطية الإذن، يراد اجتماعه مع العقد زماناً لا دهراً.

أضف إلى ذلك: أنّ الالتزام بكون الشرط هوالتعقّب، خلاف ظاهر الأدلّة، فإنّ ظاهرها أنّ الشرط هو نفس الإجازة، لا الإضافة الحاصلة بينها و بين العقد.

كلام للمحقّق النائيني

وقد تفطّن المحقّق النائينيﷺ إلى هذا الإشكال فانبرى للدفاع عنه، فجوّز انتزاع العناوين و إن لم يتحقّق الطرف الآخر، قائلاً بأنّها إنّما تنتزع عمّا تقوم به، وليس للطرف الآخر دخل في انتزاعها عن منشأ انتزاعها أصلاً، مثل الأُبوة والبنوة، ينتزع كلّ منهما عن شخص باعتبار حيثية قائمة به، لا عنه و عن الآخر. فتوهّم أنّ عنوان السبق إنّما ينتزع عن السابق باعتبار دخل الأمر اللاحق فيه، مدفوع بأنّ السبق إنّما ينتزع عن نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك و كذا

اللحوق ينتزع عن نفس اللاحق بالقياس إلى ما وجد قبله و لا دخل للسابق في انتزاع اللحوق عن اللاحق ولا للاحق في انتزاع السبق عن السابق حتى يلزم دخل المعدوم في الموجود وعليه يتفرع أنّه لو قام دليل على ثبوت الملكيّة بالمعاملة الفضولية حينها، على فرض تعقّبها بالإجازة، لكشف ذلک عن اشتراطها بنفس عنوان التعقّب، الثابت للبيع والمنتزع عنه، بلحاظ تحقّق الإجازة في ظرفها. فما فرض شرطاً، فهو مقارن للمشروط بلا دخل للأمر المتأخّر فيه أصلاً.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه خلط بين الأُمور الاعتبارية والأُمور الانتزاعية فإنّ قوام الأوّل باعتبار المعتبر كيف ما اعتبر بشرط أن يترتّب عليه أثر ما، ولا يكون مناقضاً لاعتبار آخر، وإلاّ صار اعتباره لغواً لا محالة. و أمّا الأُمور الانتزاعية ، فإنّما تنتزع من الخارج باعتبار تحيّث المنتزع بحيثية خارجية، كالفوقية والتحتية. ولولا كون الطبقة العليا متحيثة بحيثية خاصّة و هو قرارها على علو ، و الطبقة الدنيا على سفل، لم يكن للذهن انتزاع ذاک المفهوم أو ذلک. و ليست الأُمور الانتزاعية أُموراً اعتباطية، حتى يتمكّن الذهن من انتزاع كلّ شيء من كلّ شيء.

وعلى ضوء ذلک، فما ذكره من قوله: «أنّه ليس للطرف الآخر دخل في انتزاعها عن منشأ انتزاع» إن أراد منه عدم دخالته أبداً، فغير صحيح البتة، إذ لازم ذلک صحّة انتزاع التعقّب من العقد و إن لم تتعقّبه الإجازة فيما يأتي من الزمان، و هو خلف. و إن أراد أنّه يكفي في صحّة انتزاع عنوان التعقّب، لحاظ تحقّق الإجازة في ظرفها، كما هو صريح ذيل كلامه، ففيه أنّه خلط بين ذات المتعقَّب (العقد) و نعته و وصفه. فالعقد بما هو عقد، ذات المتعقّب، ولا يتّصف بالعنوان إلاّ إذا انضمت إليه الإجازة، ولا يصحّ انتزاعه بلا ضمّها.

وثانياً:أنّ قياس المقام بالأُبوة والبنوّة ، قياس مع الفارق و ذلک لأنّ الإضافة المصحّحة للانتزاع موجودة فيهما بالفعل و ذلک لأنّ الأُبوة منتزعة عن الأب، لا

---

۱ . لاحظ أجود التقرير ات:۲۲۱/۱.

عن الابن، لأجل حيثية فعلية وجودية قائمة بالطرفين وهو تخلّق الولد من ماء الأب وهذه الإضافة القائمة بين الطرفين موجودة بالفعل فيصحّ انتزاع كلّ منهما، و أين ذلک من انتزاع عنوان التعقّب من العقد باعتبار الإذن اللاحق غير الموجود في ظرف الانتزاع.

والحاصل أنّه لو لم يكن للإجازة دخل في حصول العنوان، يلزم صحّة العقد بدونها لوجود العقد مع العنوان المنتزع و هو خلف و إن كان له دخل، فكيف يكون المنتزع موجوداً قبل و جودها ثمّ‌ما معنى قوله:«إنّما ينتزع السبق من نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلک»؟! فهل يريد أنّه ينتزع قبل وجود المقيس عليه، فهو كما ترى أو يريد أنّه ينتزع بعد وجوده، فكيف يمكن الحكم بالصحّة قبله.

المقام الثالث: شرائط المأمور به

تنقسم شرائط المأموربه إلى متقدّم على الواجب، كالغسل و الوضوء، إذا قلنا بشرطية نفس الأعمال الخارجية للواجب، و مقارن، كالستر والاستقبال، و متأخّر، كما إذا أمر بالصوم نهاراً مقيّداً إيّاه بالاغتسال ليلاً.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني ﷺ بأنّ معنى كون شيء شرطاً للمأمور به، ليس إلاّ أنّه يحصل لذات المأمور به، بالإضافة إليه، وجهاً و عنواناً، به يكون حسناً ، أو متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها، لما كان كذلک.و اختلاف الحُسن والقبح و الغرض، باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات، ممّا لا شبهة فيه. و الإضافة كما تكون إلى المقارن، تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم، بلا تفاوت أصلاً.[1]

وأجاب عنه المحقّق النائيني بقوله: التحقيق هو خروج شرائط المأمور به

---

١ . كفاية الأُصول:١/١۴٧.

عن حريم النزاع، بداهة أنّ شرطية شيء للمأمور به ليست إلاّبمعنى أخذه قيداً في المأموربه، 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 تقيّداًو قيداً.[1]

توضيح كلام العلمين

و ما ذكره العلمان الجليلان لا غبار عليه و نقول توضيحاً لكلامهما: إنّ ما توهم من علّة الامتناع، من تأخّر أجزاء العلّة عن المعلول، غير جارٍ في المقام. فإنّ الشرط في القسم الأوّل، أي شرط التكليف يعدُّ من أجزاء العلّة، فيقال: كيف يقدّم المعلول ـ و هو التكليف ـ على بعض أجزاء علّته؟ كما أنّ الشرط في القسم الثاني (شرائط الوضع) شرط للصحّة وعلّة لها، فيقال: كيف تكون الصحّة(وهي معلول) متحقّقة، وعلّتها ـ و هي الغسل ـ بعدُ غير متحقّقة؟

وأمّا المقام، فإنّ شرط المأمور به من قيوده، فكما يصحّ الأمر بالشيء الدفعي، كذلك يصحّ الأمر بالشيء التدريجي. و ليس معنى الشرط المتأخّر في هذا القسم إلاّتقدّم بعض قيود المأمور به على نفسه.

وبالجملة، كما يكون الأمر بالواجب الدفعي محصّلاً لغرض المولى، كذلك يكون الأمر بالتدريجي محصّلاً له، سواء كان الأمر مجتمع الأجزاء أو متفرّقها.

والذي أوقع بعضهم في الاشتباه ، هو إطلاق لفظ الشرط على قيد المأمور به، أوّلاً، و تخيّل أنّ كلّ شرط، يعدّمن أجزاء العلّة ثانياً. فتولّد من هذين الأمرين السؤال التالي: كيف يتصوّر الشرط المتأخّر، مع كونه من أجزاء العلّة؟ و هو ناشئ من الغفلة عن أنّ كونه شرطاً للمأمور به، ليس بمعنى كونه علّة له، بل من

١ . أجود التقرير ات:١/٢٢١ـ٢٢٢.

خصوصيات وجوده، فانّ الصوم له قسمان: قسم يتعقّبه الاغتسال، و قسم لا يتعقّبه. و المأمور به هوالقسم الأوّل، فأين العلّة و المعلول؟

نعم، المأمور به، بتمام أجزائه وشرائطه، علّة لحصول الأغراض و المصالح التي لأجلها أمر المولى به ، بتمام أجزائه و شرائطه، أو علّة لحصول عنوان المأمور به، كالصلاة، بناء على كونها أسماء للأفراد الصحيحة. والمصالح والعناوين متأخّرة عن المأمور به بكلّ قيوده.

ولقد أشار المحقّق الخراساني لما ذكر من التوضيح بكلمة قصيرة و قال: «فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخّر».[1]

۴ـ مقدّمة الواجب

الأمر الرابع

تقسيمات الواجب

قسم الواجب إلى أقسام، بعدّة تقسيمات، نستعرضها فيما يلي:

التقسيم الأوّل: تقسيمه إلى مطلق ومشروط

الأُولى: أن يُعدَّ هذا تقسيماً للوجوب، فإنّ الوجوب في الأوّل مرسل، وفي الثاني محدود و مقيّد. وتوصيف الواجب بهما، من قبيل الوصف بحال المتعلّق.

وقد عرف كلّ واحد منهما بتعاريف، نذكر منها اثنين:

۱ـ المطلق مالا يتوقّف وجوبه ـ بعد الأُمور العامة ـ على شيء، و يقابله المشروط. و المراد من الأُمور العامة: العقل و البلوغ والعلم والقدرة العقلية لا الشرعية.

۱. كفاية الأُصول: ۱۴۸/۱.

ولا يخفى أنّ المطلق على هذا التعريف، لا يشمل إلاّ المعرفة، إذ ما منواجب ـ دائماً أو غالباً ـ إلاّ و هو مشروط بشيء سوى الأُمور العامة، كالصلاةوالصوم بالنسبة إلى الوقت، والجهاد بالنسبة إلى أمر الإمام بالجهاد، وغير ذلک.

على أنّ في جعل العلم ممّا يتوقّف عليه الوجوب، مالا يخفى، لأنّه مستلزم للدور المبيّن في محلّه. اللّهمّ إلاّإذا أُريد توقّف مرتبة من الحكم، أعني التنجّز عليه.

٢ـ المطلق مالا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة. و يقابله المشروط، كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة، فانّ وجوبَ الحجّمتوقف على الاستطاعة التي يتوقّف عليها وجود الحجّ أيضاً.

يلاحظ عليه: الذي يتوقّف عليه وجود الواجب هو القدرة العقلية لا الشرعية. فما يتوقّف عليه وجوده، لم يتوقّف عليه وجوبه. و ما توقف عليه وجوبه كالاستطاعة الشرعية، لا يتوقف عليه وجوده.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: المراد هو وجود الحجّ بوصف كونه واجباً، فانّه متوقّف على وجود الاستطاعة الشرعية ولا تكفي القدرة العقلية . وعليه، فما يتوقّف عليه وجوبه، هو الذي يتوقّف عليه وجوده.

إلى غير ذلک من التعاريف التي وقعت مورداً للنقض والإبرام نتيجة عدم انعكاسها أو اطرادها.

وقد أجاب المحقّق الخراساني عن مجموع ما يورد على هذه التعاريف، بوجه كلي، وهو أنّها تعريفات لفظية لشرح الاسم، و ليست بالحد ولا بالرسم.

وقال أيضاً في مبحث العام و الخاص أنّها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عن الشيء بـ «ما» الشارحة، و ليست واقعة في جواب السؤال عنه بـ«ما»

الحقيقية.[١]

ويقرب من هذا ما ذكره في مبحث المطلق والمقيّد.[٢]

يلاحظ عليه أوّلاً : أنّه إن أراد أنّ التعاريف عنده تعاريف لفظية، بحجّة أنّ المعرّف من الأُمور الاعـتبارية وهي فاقدة للجنس والفصل الحقيقيين، فيرجع جميع المعرِّفات إلى كونها لفظية فهو حقّ، و إن أراد أنّ القوم كانوا بهذا الصدد و أنّ الغاية هوالعرفان الإجمالي بالمعرَّف، فهو غير منطبق على عباراتهم حيث يدارسون عن كـون المعرِّف جامعاً و مانعاً فلو كانت الغاية هوالتعريف اللفظي لما كان للإطناب وجه.

وثانياً: ظاهر تعابيره أنّ التعريف اللفظي، وشرح الاسم، و «ما» الشارحة، مترادفة تستعمل كلّها في معنى واحد. و قد تبع في ذلک الحكيم السبزواري حيث قال:

اسّ المـــــطالب ثـــــلاثة عـــلم مطلب «ما» مطلب«هل»، مطلب «لم»

فـــما هـــو الشـــارح والحـــقيقي وذو اشـــتباک مـــع هـــل أنـــيق

وقال في شرحه: «يطلب» بـ «ما» الشارحة أوّلاً شرح مفهوم الاسم، بمثل: ما الخلاء؟، و : ما العنقاء؟. وبـ «ما» الحقيقية، تعقّل ماهية النفس الأمرية، مثل ما الحركة؟ و: ما المكان؟».[٣]

أقول: إن أراد الحكيم السبزواري إحداث اصطلاح خاص، فلا نزاع لنا معه. وأمّا لو كان يـريد الإيـعاز إلى الاصطلاح الرائج بين المنطقيين، فما ذكره غير صحيح، فإنّ القول الشارح هوعين الحدّ و الرسم، والاخـتلاف بينهما إنّما هو

١ . كفاية الأُصول:١/٣٣١.

٢ . كفاية الأُصول:١/٣٧٦.

٣ . شرح المنظومة: ٣٢.

بالاعتبار.

قال الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «قد جرت العادة أن يسمّى الشيء الموصِل إلى التصوّر المطلوب، قولاً شارحاً، فمنه حدّ، و منه رسم».[١]

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؟ :إنّه شكل تحيط به خطوط ثلاثة متساوية، كان حدّاً بحسب الاسم. ثمّإنّه إذا بيّنا أنّه الشكل الأوّل من كتاب أُقليدس صار قولنا الأوّل بعينه حدّاً بحسب الذات».[٢]

الإطلاق والتقييد من الأُمور الإضافية

لا شكّ أنّ الإطلاق و التقييد من الأُمور الإضافية، كالأُبوة والبنوة، لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، و إن كانا يجتمعان فيه من جهتين.

وهكذا الإطلاق والاشتراط. فإنّ وجوب الشيء قد يكون بالنسبة إلى شيء مطلقاً، و بالنسبة إلى آخر مشروطاً.كوجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء، فانّه مطلق، لأنّ الصلاة واجبة سواء أكان المكلّف واجداً للوضوء أو لا، فإنّ وجوب الصلاة غير مقيّد بوجود الطهارة. وفي الوقت نفسه، أنّ وجوب الصلاة بالنسبة إلى دلوک الشمس مشروط، لأنّ الصلاة لاتجب مالم تدلک الشمس وتزل، فوجوبها مشروط بوجود الدلوک.[٣] والواجب المشروط يعمّ ما كان وجود شرطه غير اختياري،

---

١ . شرح الإشار ات:٢٥/١.

٢ . المصدر السابق نفسه.

٣ . حتّى أنّ وجوب المعرفة الذي هو من أوضح الواجبات المطلقة، مشروط بالنسبة إلى الأُمور العامة، و إن كان مطلقاً بالنسبة إلى غيرها.

كدلوک الشمس، أو اختيارياً، كالاستطاعة الشرعية.

وتظهر ثمرة كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً في المقدّمات الاختيارية، فإن كان الوجوب مطلقاً لزم تحصيل الوضوء، و بذل المال لشراء ماء الوضوء... ولا يلزم تحصيله إن كان مشروطاً، لأنّ الوجوب لا يتحقّق إلاّ بعد وجود الشرط و المقدّمة، فلا وجه لوجوب ذي المقدّمة فضلاً عن وجوبها، بخلاف المطلق فانّه واجب على كلّ حال، فيلزم تحصيل مقدّماته.

هل ترجع القيود إلى مفاد الهيئة أو إلى مفاد المادة؟

ذهب المشهور إلى أنّ الوجوب في الواجب المشروط مقيّد بالقيود المأخوذة في لسان الدليل. فالوجوب غير حاصل مالم تحصل هذه القيود. و أمّا المادّة التي تلبّست بها الهيئة، فهي باقية على إطلاقها. و معنى قوله سبحانه: ﴿**أَقِمِ الصَّلٰوة لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيلِ**﴾ [1] هو أنّ صلاة الظهر تجب عند دلوک الشمس، فالوجوب مقيّد بدلوكها، و إن كانت المادة ـ أعني نفس الصلاة ـ باقية على إطلاقها. فالقيد راجع إلى الهيئة.

وخالف في ذلک الشيخ الأعظم في تقريراته[2]، فاختار أنّ القيود كلّها من خصوصيات المادة و أمّا الهيئة فهي باقية على إطلاقها. وعليه يصير معنى الآية المذكورة: تجب الصلاة المقيدة بالدلوک. كما أنّه يصير محصّل قولک: «أكرم زيداً إن جاء» أنّه يجب الإكرام المقيّد بالمجيء.

وعند ذاک تختلف النتيجة: فعلى المشهور، لا وجوب مالم يتحقّق القيد. وعلى قول الشيخ، الوجوب حالي، و إن كان ظرف العمل استقبالياً.

---

١. الإسراء:٧٨.

٢. لاحظ مطارح الأنظار: ٤٥ـ٤٦.

أدلّة الشيخ الأعظم على رجوع القيد إلى المادّة

ثمّ إنّ الشيخ مع اعترافه بأنّ تقييد الهيئة هو مقتضى القواعد، ذهب إلى امتناع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة مستنداً إلى وجوه، سيوافيک بيانها بعد التنبيه على نكتة و هي أنّ القيود حسب اللبّ والواقع على قسمين: قسم يرجع إلى مادّة الواجب، و قسم يرجع إلى هيئته.و إن شئت قلت: قسم يرجع إلى موضوع الأمر، و قسم يرجع إلى نفس الأمر و البعث.

فإذا كانت المصلحة تترتّب على الصلاة في المسجد، والطواف حول البيت، لا على نفس الصلاة والطواف، فالقيد راجع إلى نفس المادة. فإذا قال: صلّ في المسجد، فلا شكّ أنّ القيد من قيود الصلاة و لأجل ذلک يجب عليه تحصيل المسجد، لإقامة الصلاة فيه. و مثله تقيّدها بالطهارة.

وأمّا إذا كان القيد مؤثراً في انقداح الإرادة و بعث المولى، بحيث لولاه لما بعث و لما طلب ، فلا شكّ أنّه راجع إلى نفس الهيئة، و إليک بعضَ الأمثلة:

١ـ إذا قال: «إن أفطرتَفكفّر» ، أو :«إن ظاهرتَ فأعتق» فلا شكّ أنّ التكفير والعتق وافيان بـالمصلحة المطلوبة ، والمصلحة قائمة بنفس التكفير، لا التفكير المقيّد بالإفطار. و هكذا المصلحة في جانب العتق فـانّها قائمة بنفس العتق، لا العتق المقيد بالظهار. غير أنّ تعلّق إرادة المولى رهن صدور عمل محرِّم من العبد كالإفطار في شهر رمضان و الظهار، بحيث لولاهما، لما صدر منه بعث و لا أمر. ففي مثل هذه الموارد لا وجه لإرجاع القيد إلى المادة.

٢ـ إذا كان المبعوث إليه تامّاً في الاشتمال على المصلحة، كحجّ المتسكع، و أداء الزكاة في الغلاّت و إن لم تبلغ حدّالنصاب، غير أنّ هناک مانعاً من بعث المولى إلى الحجّ و أداء الزكاة مطلقاً، و هو لزوم الحرج والضيق على المكلّفين، و لأجل ذلک يُقيِّد بعثه بالاستطاعة و بلوغ النصاب.

٣ـ التكاليف كلّها متقيدة بالعقل و البلوغ و القدرة ، إذ لاشكّ أنّ الفعل ربّما يكون مقترناً بالمصلحة، سواء قدر العبد أم لا، كانقاذ ولد المولى، غير أنّ البعث لا ينقدح إلاّ مع الشرائط العامة للإنقاذ.

ولأجل ذلک يجب محاسبة القيود من حيث المعنى، فإذا كانت القيود لبّاً على قسمين، فلا وجه لجعلها قسماً واحداً.

أدلّة رجوع القيود إلى المادة

إذا عرفت ما ذكر، فاعلم أنّ ما استدل به الشيخ أو يمكن أن يستدل به على لزوم رجوع القيود إلى المادة، وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ هيئة الأمر موضوعة «بالوضع النوعي العام و الموضوع له الخاص»، لخصوصيات أفراد الطلب و الإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الآمر ويوجدها. فالموضوع له و المستعمل فيه، فرد خاص من الطلب، و هو غير قابل للتقييد.

و إن شئت قلت:إنّ الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع له الخاص، لكون مفادها إيجاد البعث، و هو أمر جزئي، لمساواة الإيجاد بالجزئية، والجزئي لا يقبل التقييد.[1]

يلاحظ عليه: ما مرّ سابقاً من أنّ الجزئي غير قابل للتخصيص حسب الأفراد، لكنّه قابل له حسب الحالات فإنّ لبعث المولى حالتين: حالة اقترانه بالقيد، و حالة عدم اقترانه به، فلا إشكال في إمكان تخصيص بعثه باحدى الحالتين دون الأُخرى. وسيوافيک عند البحث عن المطلق والمقيّد أنّ الكلي مطلق من حيث أفراده و حالاته، و الجزئي مطلق حسب حالاته فقط فقوله: «أكرم

١ . لاحظ مطارح الأنظار: ۴۶.

زيداً»، مطلق من حيث حالاته المتكثرة الطارئة عليه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم أيضاً في تقريراته[١]، ولخّصه المحقّق الخراساني في الكفاية بقوله: إنّ العاقل إذا توجّه إلى شيء و التفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به، أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً . لاكلام على الثاني.

وعلى الأوّل ، فإمّا أن يكون ذاک الشيء مورداً لطلبه و أمره مطلقاً، على اختلاف أطواره ، أوعلى تقدير خاص. و ذلک التقدير تارة يكون من الأُمور الاختيارية، و أُخرى لا يكون كذلک. و ما يكون من الأُمور الاختيارية، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، و قد لا يكون كذلک، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه و الأمر به.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه لا يوجب انحصار كون القيد قيداً للمطلوب مطلقاً، بل هناک قسم آخر، و هو كون القيد قيداً لنفس الطلب.

ومنشأ الغفلة أنّه ﷺ جعل المقسم في أوّل كلامه نفسَ الشيء المطلوب، وأنّ المولى إمّا يطلبه مطلقاً أوعلى تقدير. مع أنّ هناک قسماً آخر و هو نفس البعث قد يكون مطلقاً و قد يكون مقيداً، بمعنى أنّ الإرادة لا تنقدح إلاّ في شرائط خاصة و إن كان المتعلّق واجداً تمام المصلحة، كالعتق، إذ لا شكّ أنّ إعتاق العبيد من أفضل الحسنات، غير أنّ الإرادة لا تنقدح في نفس المولى إلاّإذا صدر من المكلّف خطأ، كالإفطار والظهار.

الوجه الثالث: إنّ المقصود من الإنشاء ليس مفهوم الطلب الإسمي، بل إيجاد مصداقه في الخارج إنشاء واعتباراً، و مثله غير ملحوظ مستقلاً، بل ملحوظ على نحو الاندكاک في ضمن لحاظ متعلّقه، أعني المطلوب. والشيء مالم يلحظ مستقلاً، ولم يقع في أُفق النفس كذلک، يمتنع تقييده، إذ التقييد عبارة عن لحاظ

---

١ . مطارح الأنظار، ص ۴۶.

٢ . كفاية الأُصول:١٥٣/١.

شيء مستقلاً، ثمّ تقييده ثانياً.

وعلى هذا الوجه اعتمد المحقّق النائيني حيث قال: إنّ النسبة حيث إنّها مدلولة للهيئة، فهي ملحوظة آلة و معنى حرفيّاً، و الإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاسميّة الاستقلالية.[1]

يلاحظ عليه، أوّلاً: أنّ الغرض الأصلي من التكلّم، كثيراً ما يتعلّق بإفادة المعاني الحرفية: من الهوهوية في قولنا: «زيد قائم» والنسبة في قولنا: «زيد في الدار»، و من هذا القبيل مفاد الهيئة و من المعلوم أنّ التقييد يرجع إلى المقاصد الأصليّة، فإذا كانت المعاني الآلية من المقاصد الواقعية، يجب عود القيد إليها لا إلى المعاني الاسمية.

وإن شئت قلت: إنّ تقييد النسبة الكلامية متفرّع على تقييد النسبة الواقعية، فإذا كانت النسبة الواقعية في الإخباريات، و الإرادة التكوينية في الإنشائيات، متقيدتين تكويناً ـ كما عرفت فيما سبق ـ يكون هذا هو المنشاء بالكلام. ولا معنى لكون نفس الأمر مقيّداً، والكلام الحاكي عنه خالياً عن التقييد.

وثانياً: ما أفاده المحقّق الخراساني: «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 عليه بدالين و هو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً».

الوجه الرابع: و هو العمدة: أنّ تقييد مفاد الهيئة يرجع إلى تعليق الإنشاء، و هو أمر محال، لأنّ الإنشاء من مقولة الإيجاد، وهو لا يقبل التقييد، بل أمره دائر بين الوجود والعدم، فإمّا أن يكون الإيجاد محققاً أو غير محقّق، ولا معنى للإيجاد المعلّق، من غير فرق بين الإيجاد التكويني والإنشائي.

وقد أجاب عنه المحقّق البروجردي بأنّ الإنشاء و إن كان لا يقبل ذلك إلاّ

---

١. أجود التقرير ات:١/١٣١.

أنّ المراد من إرجاع القيد إلى الهيئة ليس تقييد الإنشاء، بل تقييد المنشأ، و المنشأ هوالطلب على تقدير. و أمّا الإنشاء فلا تقييد فيه أصلاً.[١]

توضيحه: إنّ الإنشاء عبارة عن استعمال الهيئة في معناها الإيجادي، وهو حاصل بالفرض، و ليس الاستعمال معلّقاً على شيء، و إنّما المعلّق هو الموجَد والمنشأ بنفس ذلک الاستعمال، الذي هو الطلب والبعث على تقدير، فلو كان هناک تعليق فإنّما هو في المعنى لا في الإنشاء.

الوجه 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 ـ أعني الطلب ـ غير موجود، للاتفاق على عدم حصول الطلب قبل تحقّق الشرط. و هذا نظير القول بتحقّق الإيجاد من دون أن يتحقّق الوجود، و هو محال.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ المُنشأ إذا كان هوالطلب على تقدير حصوله، فلابدّ أن يكون[٢] قبل حصوله طلب و بعث، وإلاّلتخلّف عن إنشائه. و إنشاء أمر على تقدير، كالإخبار به، بمكان من الإمكان.

وأورد عليه صاحب المحاضرات بأنّه مصادرة ظاهرة، و ذلک لأنّ الكلام إنّما هو في إمكان هذا النحو من الإنشاء، وأنّه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجود عن الإيجاد.

وبكلمة أُخرى: إنّ محلّ الكلام هنا إنّما هو في إمكان الإيجاد حاليّاً والوجود استقبالياً وعدم إمكانه، فكيف يمكن أن يستدلّ على إمكانه بنفس ذلک.[٣]

ويظهر ضعف الإيراد بتوضيح كلام المحقّق الخراساني، فإنّ حاصله هو أنّ

---

١. نهاية الأُصول: ١٦١/١ـ١٦٢.

٢. و في بعض النسخ: «أن لا يكون» بزيادة «لا» و هو تصحيف و ذيل العبارة يدل عليها، حيث قال: «وإنشاء أمر على تقدير...» راجع كفاية الأُصول: ١٥٤/١.

٣. لاحظ المحاضرات: ٣٢٢/٢و٣٢٣.

المتخلَّف عن الإنشاء هوالطلب المنجَّز، وهو غير المنشأ، لأنّ المفروض هو رجوع القيد إلى الطلب، وأمّا المنشأ ـ أعني الطلب على تقدير ـ فهو غير متخلّف. والطلب على تقدير، له واقعية اعتبارية في مقابل عدمه إذ ربّ شيء لا يطلبه المولى أصلاً، وربّ شيء يطلبه مطلقاً، وعلى جميع التقادير، و ربّ شيء يطلبه على تقدير. و القسم الأخير له واقعية في مقابل القسم الأوّل.

نعم، لا يتصوّر ذلک في التكوين، فلا يمكن أن يتحقّق الإيجاد، و يكون أثره الوجود على تقدير، لا الوجود المطلق. و أمّا الأُمور الاعتبارية فهي في سعة من هذه الإشكالات.

وبكلمة موجزة: أنّ المتخلّف هو الوجوب المطلق، وهوغير المنشأ، و أمّا المنشأ ـ هو الطلب على شرط ـ فهو غير متخلّف، بل يلازم الإنشاء ولا يفارقه. وقد عرفت أنّ له واقعية في مقابل العدم المطلق. و امتناع مثل هذا في التكوين ليس دليلاً على امتناعه في التشريع، بل هذا النحو من الوجود من خصائص الأُمور الاعتبارية، فهي تقبل هذا التقيد دون الأُمور الحقيقية التي لا يتصوّر فيها الوجود على تقدير مع كون الإيجاد حالياً.

وإن أردت الوقوف على واقعية الطلب المشروط فاطلبها من المثال التالي أنّ المولى ينظر إلى العبد و يراه حال الإنشاء فاقداً للشرط و لكن يتنبأ له مستقبلاً زاهراً و أنّه سوف يكون مستطيعاًللحجّ، و عند ذاک ينتقل إلى حكاية تلک الحال و يقول: «حجّ إن استطعت» فالمولى يرى العبد في تلک الحالة و يتكلّم على سياقها و نسقها.

ويرشدک إلى إمكانه، وقوعه في الشريعة الإسلامية. فقد اتفقت كلمة الفقهاء على صحّة الوصية التمليكية فيما إذا قال المولى: «هذه الدار لزيد بعد وفاتي»، فالإنشاء فعلي، مع أنّ المنشأ معلّق، و هوحصول الملكية للموصى له بعد وفاته. و فائدة هذا الإنشاء أنّ الدار تكون ملكاً منجَّزاً له بعد الموت.

فقد اتضح بذلک عدم صحّة هذه الإشکالات ، وعدم صلاحیتها لإرجاع الکلام عن ظاهره، حیث إنّ الظاهر هو رجوع القیود إلی مفاد الهیئة دون المادة. علی أنّ الظاهر من الشیخ في متاجره جواز التعلیق و أنّه لا مانع من إنشاء الملکیة المعلّقة، غیر أنّ بطلان التعلیق لأجل الإجماع.[۱] و ما أفید في تقریراته، إمّا عدول عن ذلک الأصل، أو سهو عن قلم المقرّر.

إجابة صاحب المحاضرات

وقد أجاب عن الإشکال المحقّق الخوئي بوجه آخر و قال: بناء علی نظریتنا من أنّ الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني، في الخارج بمبرز من قول أو فعل فیندفع الإشکال من رأسه و ذلک لأنّ کلاً من الإبراز و المبرِز و البُروز فعليّفلیس شيء منها معلّقاً علی أمر متأخّر، ثمّقال : فکما أنّه یتعلّق العلم بأمر متأخّر کذلک یمکن تأخّر المعتبر عن الاعتبار بأن یکون الاعتبار حالیاً و المعتبر متأخّراً کاعتبار وجوب الصوم علی زید غداً أو نحو ذلک فالتفکیک إنّما هو بین الاعتبار والمعتبر ولا محذور فیه.[۲]

یلاحظ علیه: بما مرّمنّا في البحث عن الخبر و الإنشاء، من أنّ المعاني بنفسها علی قسمین، إیجادي و إخطاري، فمرجع ما ذکره هو إرجاع القسمین إلی قسم واحد، و أنّ الجمل الإنشائیة أیضاً یحکی عن اعتبار قائم في ذهن المتکلّم. کاعتبار الإلزام و الزجر وهکذا، مع أنّ المتبادر عنها غیر ذلک، غیر أنّ الإیجاد، في مثل النداء والاستغاثة، أوضح من غیرها.

---

۱ . المتاجر: کتاب البیع: ۱۰۰.

۲ . لاحظ المحاضرات: ۳۲۲/۲و۳۲۳.

إذا كان القيد راجعاً إلى المادة، لماذا لا يجب تحصيله؟

إنّ هاهنا سؤالاً يتوجّه إلى الشيخ، وهو أنّه إذا كان الطلب فعليّاً مطلقاً، و كان القيد قيداً للواجب، فلماذا لا يجب تحصيل القيد ـ كالاستطاعة ـ مع إطلاق الوجوب و فعليته؟

وقد أجاب ﷺ عن هذا السؤال، قائلاً بأنّ الفعل المقيّد قد يكون ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون الفعل والقيد مورداً للإلزام، و قد 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.[١]

وإلى ذلك ينظر قول المحقّق الخراساني في تقرير رجوع القيد إلى المادة لبّاً: «قد يكون القيد مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، و قد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به».[٢]

وقوله أيضاً: «فإنّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط. فمعه، كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلّق به الطلب»؟[٣]

يلاحظ عليه: أنّ إطلاق المادة و إن كان مرتفعاً بورود القيد عليها، لكن إطلاق الوجوب باق بحاله و هو يقضي بلزوم تحصيله، سواء أكان القيد جزء أم شرطاً، غاية الأمر أنّ الطلب يتعلّق بالقيد والتقيّد معاً في الأوّل، و بنفس التقيد في الثاني. والعقل يحكم بلزوم تحصيل القيد لأجل حصول التقيد، لو لم نقل بوجوب المقدمة، و إلاّ يكون القيد والتقيد واجبين. وما أفاده الشيخ إنّما يصحّ لو علم من الخارج أنّ المطلوب حصوله لا تحصيله.

---

١. مطارح الأنظار: ٤٩.
٢. كفاية الأُصول: ١/١٥٣.
٣. كفاية الأُصول: ١/١٥٨.

وعلى ما ذكره الشيخ ، فالأصل في الشروط، لزوم تحصيلها إلاّ ما علم من الخارج خلافه. و هو خلاف ما هو المسلّم عند الفقهاء في الواجبات المشروطة. و ما ذكره ﷺ من أنّه يعلم من الخارج كون حصوله مطلوباً لا تحصيله، لا يدفع الإشكال.

فاتّضح من هذا البحث الضافي إمكان كون القيد راجعاً إلى مفاد الهيئة، حسب القاعدة، وحسب تفاهم العرف.

مسائل ثلاث

بقي في المقام ثلاث مسائل:

الأُولى:على القول برجوع القيد إلى الهيئة، هل الوجوب فعلي أو إنشائي؟

الثانية: على القول بعدم فعليته، ما هي فائدة هذا الوجوب، وما حكم مقدّماته المفوّتة؟

الثالثة: إذا شكّ في كون القيد قيداً للمادة أو الهيئة، فما هو المرجع؟

و فيما يلي نبحث عن المسألتين، الأُوليين، و نؤخّر البحثَ عن الثالثة إلى موضع آخر.

المسألة الأُولى: الوجوب فعليّ أو إنشائي

الحقّ ـ على القول برجوع القيد إلى الهيئة ـ عدم كون الحكم فعلياً، فإنّ المراد من البعث الفعلي، هو البعث على كلّ تقدير والمفروض أنّ البعث في المقام معلّق على تقديرٍ خاص لا على كلّ تقدير وبعبارة أُخرى: إذا كان نفس البعث و الطلب مقيّداً و معلَّقاً على حصول شيء، فلا يكون هناك بعث حقيقي، فإنّه عبارة عن البعث على كلّ تقدير، والبعث على تقدير ليس بعثاً على كلّ تقدير. و ما ليس بعثاً على كلّ تقدير، فليس ببعث حقيقي. فينتج أنّ البعث على تقدير،

ليس بعثاً حقيقياً و هو يساوق عدم كونه فعلياً.

ولكن يظهر من المحقّق العراقي أنّ البعث فعلي قبل حدوث شرطه، مع الاعتراف برجوع القيد إلى الهيئة.

أمّا الثاني(رجوع القيد إلى الهيئة)، فقد اعترف به حيث قال: «الفرق بين قيود الوجوب وقيود الواجب في مرحلة الثبوت، تكويني ماهوي، لا يختلطان».[١]

وأمّا الأوّل، فقد قال فيه ماهذا حاصله: إنّ الآمر إذا التفت إلى كون فعل غيره ذا مصلحة على تقدير خاص، أراده منه على ذاک التقدير فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته المذكورة، أظهرها بما يجده مُظهراً من قول أو فعل. فإذا أظهر إرادتَه التشريعية، اعتبر العرف هذا الإظهار حكماً و طلباً، وقالوا: حكم الشارع مثلاً على كذا، بكذا. لأنّ جميع ما يمكن أن يصدر و يتأتى من الآمر قد حصل منه، من : شوقه، و إرادته،و إظهاره إرادته المتعلّقة بالفعل، الذي علم اشتماله على المصلحة إمّا مطلقاً أو على تقدير دون تقدير.

فالوجوب مطلقاً ـ في المشروط وا لمطلق ـ حكم فعلي، حصلَ شرطه أم لم يحصل. ولا يعقل أن يكون للحكم نحوانِ من الوجود ليكون إنشائيّاً قبل تحقّق شرطه، و فعلياً بعده.[٢]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره من أنّ الإرادة المظهرة بنحو من الأنحاء يعتبره العرف حكماً و طلباً له، ليس بتام و ذلک لأنّ الإرادة من مبادئ الحكم و مقدّماته، وليست نفس الحكم ولا جزء منه ألا ترى أنّه إذا بعث المولى عبده ينتزع منه الحكم من دون لزوم ملاحظة أنّه ناش عن إرادة أو لا فليست الإرادة داخلة في مفهوم الحكم، لا على نحو دخول القيد والتقيّد معاً، و لا على نحو خروج القيد،

١ . بدائع الأ فكار:١/٣٤٧.

٢ . بدائع الأ فكار:١/٣٤٠.

و دخول التقيّد.

ويوضح ذلک أنّ الأحكام الوضعية، من ملكية و زوجية وغيرهما، حصيلة الإنشاء اللـفظي أو الفـعلي ولا تنتزع إلاّ من نفس الإنشاء، من دون ملاحظة كونها ناشئة عن إرادة. و مثلها القضاء، حيث لا يحصل إلاّبنفس الإنشاء من دون لزوم ملاحظة مبادئه. فما أفاده من أنّ ظهور الإرادة التشريعية، بنحو من الأنحاء، يعتبره العرف حكماً و طلباً له، غير تام.

وثانياً: سلّمنا أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة بفعل أو قول، لكن إذا تعلّقت بالفعل على كلّ تقدير، و ظهرت بفعل أوقول، يعتبرها العرف حكماً فعلياً و أمّا إذا تعلّقت بالشيء على تقدير خاص و ظهرت بهذا النحو، لايعتبرها العرف غير فعلي، و المراد من الفعلي في المقام هو البعث والتحريک وبما أنّ المعلَّق عليه غير حاصل لا يكون هناک بعث وتحريک اللّهمّ إلاّ أن يكون للمحقّق العراقي اصطلاح خاص في فعلية الحكم و إنشائيته، و أنّ ما تمّ بيانه فهو فعلي، و إن لم يكن باعثاً فعلاً، وما لم يبيّن فهو إنشائي، كالأحكام المخزونة عند صاحب الأمر ـ عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف ـ

فإن قلت: هل الإرادة المظهرة، فعلية أو تقديرية؟ على الفرض الأوّل، كيف تكون المبادئ فعلية مع عدم كون الحكم فعلياً؟ وعلى الفرض الثاني، يلزم التعليق في الوجود التكويني، و التعليق في الوجود الحـقيقي غـير ممكن.

قلت: الإرادة فعلية، و ما تعلّقت به أيضاً فعلي، و هو إنشاء البعث إلى شيء بشرط خاص، و مع ذلک لا ينتزع منه الوجوب الفعلي، لأنّ البعث إنّما يكون فعلياً لو لم يكن معلّقاً على حصول شيء غير حاصل. و بعبارة أُخرى: لم تكن فيه حالة انتظارية لدفع المكلَّف إلى القيام بالمأمور به، و المفروض خلافه. وكون انشاء البعث فعليّاً، لا يلازم كون البعث فعليّاً كما هو ظاهر.

المسألة الثانية: فائدة الوجوب المشروط، و حكم المقدّمات المفوّتة

أمّا فائدة هذا الإنشاء ، فقد بيّنها صاحب الكفاية بقوله: كفى فائدة له أنّه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكّناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً بالنسبة إليه.[١]

وأورد عليه المحقّق العراقي بقوله: إنشاء التكليف من المقدّمات التي يتوصل 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، و هو كما ترى.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الإنشاء أمر يجب أن يترتّب عليه غرض عقلائي حتّى يخرج عن اللغوية، و كفى في رفعها ما ذكره المحقّق الخراساني، و لم يقم دليل على أنّ الإنشاء إنّما يصحّ إذا توصل به المولى إلى طلب ما يريده فعلاً مطلقاً. بل الإنشاء هو ما يتوصل به إلى طلب الشيء، فإن كانت شرائط الطلب موجودة حين الإنشاء، يطلبه منجَّزاً، أو يصير الخطاب عندئذٍ منجَّزاً، وإن كانت غير موجودة، متوقعاً وجودها في المستقبل، يطلبه معلّقاً، راجياً حصول الشرط في المستقبل.

أضف إليه أنّ ما أورده على المحقّق الخراساني يرد على مختاره أيضاً، لأنّه فسّر الحكم في الواجب المشروط بالإرادة المظهرة المتعلّقة بالإنشاء، و زعم أنّ الحكم فعلي، لأنّه قد تمّ بيان ما يرجع إلى الأمر. فحينئذٍ نسأله: ما فائدة هذا الحكم الفعلي، فهل يريد أنّ المولى يطلبه على كلّ تقدير، حصل الشرط أو لا، فهو

---

١. كفاية الأُصول: ١/١٥٧.

٢. بدائع الأفكار: ١/٣٤٦.

خلاف الفرض. و إن أراد أنّه يطلبه بعد حصوله، فيعود الإشكال: ما فائدة هـذا الإنشـاء؟ ولا يسـعى العـاقل إلى تحصيل مالا يريده فعلاً.

والأولى أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ السؤال يتوجّه إلى الخـطابات الشـخصية. ولابـدّمن توجيه الصحّة بما ذكره المحقّق الخراساني. و أمّا الخطابات الكليّة القانونية المتوجّهة إلى عامة المكلّفين أو عامة المواطنين فلا، لأنّهم لمّا كانوا بين واجد و فاقد، صحّ الخطاب المشروط ليكون باعثاً فعلياً بـالنسبة إلى الطـائفة الأُولى، و حكماً إنشائياً بالنسبة إلى الطائفة الثانية، و يصير فعلياً عند ما صاروا واجدين. هذا كلّه في فائدة الإنشاء.

وأمّا المقدّمات المفوّتة في الواجب المشروط، فالمراد منها المقدّمات التـي لو لم يـحصّلها المكـلّف قـبل حصول الشرط، لما قدر على تحصيلها بعده و في الحقيقة يعدّوجوبها قبل أيّام الحجّ وعدم و جوبها، الثمرة البارزة في هذا النزاع فعلى مذاق الشيخ تجب بوجوب ذيها دون على مبنى المشهور و لذلک فقد بحث عنه المـحقّق العراقي في المقام[١] و تبعه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ[٢] غير أنّ المحقّق الخراساني بحث عنه في ذيل البحث عن الواجب المنجَّز والمعلَّق، و نحن أيضاً نقتفى أثره.

وأمّا المسألة الثالثة، و هي بيان الأصل عند الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة، فسيأتي البحث فيها عند البحث عن المنجَّز والمعلَّق، اقتداءً بالمحقّق الخراساني في نظام البحث.

إكمال: إنّ النزاع في وجوب المقدّمات الوجودية لا يختصّ بمقدّمات الواجب المطلق بل يشمل مقدّمات الواجب المشروط أيضاً غاية الأمر يكون وجوب المقدّمة في الإطلاق والاشتراط تابعالوجوب ذيهاكأصل الوجوب بناءً على

١. بدائع الأ فكار:١/٣٤٩.

٢. تهذيب الأُ صول:١/٢٢٧ـ٢٢٨، الطبعة الثانية.

الملازمة، نعم خرج عن محلّ النزاع «المعلّق عليه» في الواجب المعلّق على كلا القولين، فلايجب تحصيله، لأنّه على القول المختار، مقدّمة وجوبية، و أمّا على مختار الشيخ فلأنّه علّق عليه الواجب على فرض الحصول، لا على فرض التحصيل.

***

التقسيم الثاني : تقسيمه إلى منجَّز و معلَّق

وقد نشأ هذا التقسيم من صاحب الفصول، قال: إنّ الوجوب إذا تعلّق بالمكلَّف بـه، و لم يـتوقّف حـصول الواجب على أمر غير مقدور، كالمعرفة، يسمّى منجَّزاً، و إن تعلّق به و توقّف حصول الواجب في الخارج على أمر غير مقدور، كالوقت في الحجّ، يسمّى معلَّقاً.فانّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف به من أوّل زمن الاسـتطاعة أو خـروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيئ وقته و هو غير مقدور.[١]

وحاصله: أنّه إذا لم يكن وجوب الواجب، ولا نفس الواجب، متوقّفين على حصول أمـر غـير مـقدور، فـهو الواجب المنجَّز، كالمعرفة. و إن كان وجوبُه غير متوقّف على شيء لكن كان الواجب متوقفاًعلى حصول أمر غير مقدور، فهو الواجب المعلَّق، أي عُلِّق الإتيان به على مجيء زمنه، كما هو الحال في المستطيع عند تحصيل جميع المقدّمات قبل حلول أيّام الحجّ. فالوجوب في كلتا الصورتين فعليّ، غير أنّ الواجب في الأوّل فعلي دون الثاني، فإنّ الواجب فيه استقبالي.

وقد أنكر الشيخ الأعظم هذا التقسيمَالثلاثي على [٢] صاحب الفصول [٣] وقال بأنّ ما سمّاه واجباً معلّقاً إنّما هو نفس الواجب المشروط على مختاره، فعاد

---

١ . الفصول:٨١ بتلخيص.

٢ . تقسيم الواجب إلى مطلق و مشروط و المطلق إلى معلَّق و منجَّز.

٣ . هوالشيخ محمد حسين ابن الشيخ محمد رحيم الاصفهاني الحائري، توفي عام ١٢٥٤هـ

التقسيم ثنائياً.

ولا يخفى أنّ الشيخ و إن أنكر المعلَّق في ظاهر كلامه، لكنّه قد أنكر الواجبَ المشروط على مصطلح المشهور.

إشكالات الواجب المعلَّق

قد أُورد على الواجب المعلَّق وجوه من الإشكالات نحلّلها فيما يلي:

الأوّل: ما أورده المحقّق الخراساني ـ قائلاً بأنّه : لا وجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر أُخذ على نحو يكون مورداًللتكليف و يترشّح عليه الوجوب من الواجب أولا».[1]

يلاحظ عليه: أنّ صاحب الفصول ﷺ لم يخصَّه بغير المقدور، بشهادة أنّه قال بعد العبارة المتقدّمة: «واعلم أنّه 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] فلاحظ.

و سيوافيک ثمرة التقسيم إلى المنجَّز والمعلَّق مع كونهما من أقسام الواجب المطلق وهي أنّه يجب تحصيل جميع المقدّمات الوجودية في المنجَّز، دون المعلَّق و إن كان الوجوب فعليّاً بل يجب تحصيله في غير ما علِّق عليه، لأنّه أخذ على نحو لا يترشح عليه الوجوبُ من ذيه لأنّ المطلوب هو حصوله لا تحصيله كما ستعرف.

الثاني: ما أورده هوأيضاً من أنّ الداعي إلى تصوير الواجب المعلَّق إنّما هو دفع الإشكال عن المقدّمات المفوّتة، حيث أطبق القوم على وجوب الغُسْل على الجنب قبل طلوع الفجر و قطع المسافة على المستطيع. ولا يتعلّق الوجوب

---

١ . كفاية الأُ صول:١/١٦٤.

٢ . الفصول: ٨١.

بالأمرين إلاّ بجعل الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً. فعندئذٍ وجوب المقدّمة إنّما هو من آثار إطلاق الوجوب و حاليته، لا من استقبالية الواجب. فلا ثمرة لهذا التقسيم، لأنّ الذي يميّز المعلَّق عن المنجَّز إنّما هواستقبالية الواجب في الأوّل دون الثاني، و ليس لذلک القيد أثر عملي.[١]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ صاحب الفصول لم يُرتِّب الثمرة على المعلَّق في مقابل المنجّز حتى يقال بأنّ الثمرة مشتركة بينهما، بل على المعلّق في مقابل الواجب المشروط، فلا يرد أنّ الثمرة من ثمرات إطلاق وجوبه، لا من ثمرات استقبالية الواجب، لما قلنا من أنّه رتّب الثمرة على إطلاق وجوب المعلَّق في مقابل اشتراط وجوب المشروط.

وثانياً: أنّ هنا ثمرة لهذا التقسيم وهي أنّ المنجَّز يجب تحصيل جميع مقدّماته، و المعلَّق لا يجب تحصيل ما يتوقف عليه الواجب إذا كان مقدوراً، كالاستطاعة، لما عرفت من اعتبار حصوله في الواجب، دون تحصيله. و قد عرفت أنّه عمّم المعلَّق للمقدور وغير المقدور، وهذا كاف في صحّة التقسيم الثلاثي.

الثالث: ما أورده المحقّق ملا علي النهاوندي ﷺ [٢] ونسب إلى السيّد العلاّمة الفشاركي، و حاصله: أنّ وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، غير أنّ الثانية تتعلَّق بفعل النفس، و الأُولى بفعل الغير. فكما أنّ الإرادة في الثانية لا تنفكّ عن التحريک، الذي لا ينفكّ عن الحركة، فكذلک الأُولى، فهي لا تنفكّ عن الإيجاب الذي لا ينفكّ عن حركة العبد إذا كان مطيعاً ولازم ذلک استحالة الواجب المعلّق، لأنّه يستلزم انفكاک الإيجاب عن حركة العبد، وهو مستحيل فالإيجاب بمنزلة التحريک، وحركة العبد نحو المراد، بمنزلة حركة الشخص نحو المراد في الإرادة التكوينية كلمة بكلمة.

---

١. كفاية الأُصول: ١٦١/١، قوله: «نعم يمكن أن يقال...» الخ.

٢. هوالمحقّق الشيخ علي النهاوندي، المتوفى عام ١٣١٧هـ مؤلّف كتاب تشريح الأُصول.

وبالجملة: الإرادتان متساويتان في جميع المقدّمات، فكلتاهما متوقّفتان على العلم والتصديق والميل والشوق، كما هما مشتركتان فيما يترتّب عليهما، غير أنّه كما يترتّب على التكوينية، التحريك والحركة، بلا تأخّر زماني، كذلك يترتّب على التشريعية الإيجاب و الحركة، إذا كان مطيعاً، مع أنّ الحركة متخلفة عن الإيجاب في الواجب المعلَّق.

ولا يخفى أنّ ما ذكره يتركّب من أمرين:

١ـ الفرق بين الإرادتين، و هو أنّ التكوينية تتعلّق بفعل النفس، و التشريعية بفعل الغير.

٢ـ الوجه المشترک بين الإرادتين، و هو امتناع انفكاک الإرادة عن المراد.

وبالنتيجة لا تتعلّق الإرادة بأمر استقباليّ.

أقول: أمّا الأمر الأوّل، فهو خاطئ جدّاً. لأنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّبالفعل الاختياري، و هو ليس إلاّ فعل النفس، وأمّا فعل الغير، فخارج عن حيطة الاختيار، فلا تتعلّق به الإرادة تكويناًو أمّا الأوامر المولوية، فالإرادة فيها متعلّقة ببعث المولى عبدَه بالقول أو بالفعل، وهو أمر اختياري. و ليست متعلّقة بعمل العبد و فعله. فالعبد إن كان مطيعاً، ينبعث، و إلاّفلا.[1]

وأمّا الأمر الثاني، أعني: امتناع انفكاک الإرادة عن المراد في التكوينية و التشريعية، مع لزوم الانفكاک على القول بالواجب المعلَّق، فيلاحظ عليه:

أوّلاً: أنّ المراد غير منفكّ عن الإرادة التشريعية في الواجب المعلَّق، و ذلک لأنّ الإرادة إنّما تعلّقت في التشريعية بالبعث و إنشاء الطلب، و هو مقترن بالإرادة دائماً. و أمّا انبعاث العبد فليس تحت سلطان المولى و قدرته، حتى يبحث عن انفكاكه و عدمه، فلو كان عاصياً و فاقداً لملكة الطاعة فهو لا ينبعث أبداً، و إن

١ . تقدّم التنبيه على هذا الأمر عند البحث في الطلب و الإرادة ، فلاحظ.

كان مطيعاً، فانبعاثه تابع لكيفية بعث المولى، فإن بعثه إلى أمر حالي، ينبعث من فوره، و إن بعثه إلى أمر استقبالي، ينبعث في ظرفه.

وثانياً: أنّ عدم انفكاك المراد عن الإرادة إنّما هو في الإرادة المتعلَّقة باعمال العضلات أي المطلوب بالعرض إذا لم يكن هناك مانع في الواقع.[1] وأمّا الإرادة المتعلّقة بنفس الشيء المراد، فلا ملازمة بينهما، بل هو على قسمين.

توضيح ذلك: إنّ في الأفعال الصادرة عن الإنسان بالمباشرة مطلوبين، تتعلَّق بكلّ منهما إرادة مستقلّة، ويكون أحدهما مطلوباً بالذات، و هو نفس العمل، والثاني مطلوباً بالتبع، وهو تحريك العضلات لغاية حصول المطلوب بالذات. فإذا تمّت مبادئ الإرادة ، تتعلّق بنفس المطلوب بالذات.

لكن تعلّقها بالمطلوب بالذات على قسمين:

١ـ تارة تتعلّق به، حالّياً.

٢ـ وأُخرى تتعلّق به، استقبالياً.

فعلى الأوّل تتعلّق إرادة أُخرى بإعمال العضلات، وعلى الثاني فلا يوجد في الضمير إلاّ إرادة واحدة، إلى أن تساعد الظروفُ على تحقّق المراد، فعند ذاك تتعلّق إرادة أُخرى بإعمال العضلات.

فالإرادة التي لا تنفكّ عن المطلوب، إنّما هي الإرادة المتعلّقة بإعمال العضلات، دون الإرادة المتعلَّقة بنفس المراد، و وجه ذلك أنّ تعلّق الإرادة بإعمال العضلات يكشف عن عدم وجود مانع من تحصيل المراد التبعيّ.

فالشبهة نشأت من خلط الإرادة المتعلّقة بالمطلوب الذاتي، بالإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات، فالتي لا تنفك عن مرادها هي الثانية لا الأُولى.

---

١ . كما إذا أراد المفلوج أن يقوم من مكانه مع جهله بفلجه أو غفلته عنه فانّه يريد، و لكن لا يتحقّق القيام و حركة العضلات.

والدليل على أنّ هنا إرادتين، إحداهما متعلّقة بالمطلوب بالذات، و الأُخرى بالعضلات أمران:

١ـ لو لم يكن المطلوب متعلّقاً للإرادة ، لما صدق عليه أنّه فعل اختياري. وذلک آية تعلّق الإرادة به.

٢ـ إنّ تشخّص الإرادة بالمراد فإذا كان المرادُ متعدّداً، فهي أيضاً متعددة. و ذلک كـالعلم المـتعلّق بـأُمور متعددة، و إن كانت واقعة تحت عنوان واحد.

والذي يرشدک إلى انفكاک الإرادة عن المراد هو ما حرّر في محلّه من أنّه تعلّقت إرادته سبحانه أزلاً على صدور الحوادث على نحو الترتيب السببي والمسبّبي، بإرادة واحدة إجمالية بسيطة، من دون أن يتطرّق إلى ذاته تعالى التجدّد والحدوث.

ثمّ إنّ بعض القائلين بانفكاک الإرادة عن المراد يصحّحونه عن طريق تفسير إرادته سبحانه بالعلم، وأنّه لا مانع من تعلّق العلم بالمعلوم المتأخّر وجوداً.

ولكنّها محاولة غير صحيحة، لأنّ تفسير الإرادة في اللّٰه تعالى بالعلم، غير صحيح، لاختلافهما مفهوماً و واقعية لانّ واقع العلم هو الكشف و واقع الإرادة ، هو الاختيار. أضف إليه أنّه يستلزم أن يكون سبحانه فاعلاً غير مختار، و هو يستلزم تصوّر من هو أتمّ منه تعالىٰ، إذ الفاعل المريد أتمّ من غير المريد، وليس فوقه سبحانه موجود أتم.

نعم الإرادة الحادثة غير متصوّرة فيه سبحانه، لكونه منزّهاً عن التجدّد و التغيّر، و إنّما يوصفُ بها بلا وصمة الحدوث. و لأجل ذلک قلنا إنّ إرادته سبحانه إجمالية، لا تفصيلية، فانّها ملازمة للحدوث والتجدّد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ العلاّمة الطباطبائي نصر المحقّق النهاوندي في عدم تفكيک الإرادة عن المراد بأنّها نسبة تكوينية يستحيل تعلّقها بأمر موجود في الاستقبال و معدوم

في الحال، سواء أكانت علّة تامة أم ناقصة أو مرتبطة بأيّ نحو من أنحاء الارتباط الخارجي.[١]

يلاحظ عليه: أنّه إنّمايصحّ لو كانت النسبة دائرة بين الإرادة والمراد بوصف كونه مراداً خارجياً، و الحال أنّها نسبة بينها وبين الصورة الذهنية منه، و إن كانت الصورة طريقاً إلى الخارج. وهذا كالعلم فإنّه إضافة بين العالم و المعلوم بالذات، لا المعلوم بالعرض، كما لا يخفى و قد ثبت في محلّه أنّ النفس لا تنال الخارج إلاّبواسطة الصورة المعلومة أو المرادة بالذات.

ثمّإنّ صاحب المحاضرات فصّل في إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقبالي بأنّه إن كان المراد من الإرادة هوالشوق، فلا شكّ في تعلّقها بأمر استقبالي، كتعلّقها بأمر حالي، و هذا لا يحتاج إلى إقامة برهان، بل هو أمر وجداني. و إن أُريد منها الاختيار و إعمال القدرة، فهي لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخّر، فضلاً عن فعل غيره و لذا لا يمكن تعلّقها بالمركّب من أجزاء طولية، كالصلاة، دفعة واحدة.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الإرادة ليست نفس الشوق و لا إعمال القدرة، بل الثاني من آثارها و نتائجها، كما أنّ الأوّل من مقدّماتها في بعض الموارد لا جميعها. بل هي عبارة عن إجماع النفس وتصميمها و جزمها، بحيث لا يرى المريد في نفسه، أيّ تردّد في الإتيان بالعمل. فحينئذٍ، إذا كان المقتضي موجوداً و المانع مفقوداً، تتعقّبها إرادة أُخرى بتحريک العضلات. و إن كانت هناک موانع، لا تكون هناک إلاّ إرادة واحدة متعلّقة بالمطلوب بالذات، إلى أن يرتفع المانع، فتنقدح إرادة أُخرى بتحريک العضلات.

ثمّ إنّ القاضي عبد الجبّار (المتوفى عام ٤١٥هـ)، قد طرح مسألة جواز تقدّم

---

١. تعليقة الكفاية، للعلاّمة الطباطبائي رحمه الله : ١١٤.

٢. المحاضر ات:٣٥٢/٢. ولاحظ أجود التقرير ات:١٣٦/١.

الإرادة على المراد في موسوعته الكبيرة «المغني» فقال: فأمّا جواز تقدّمها على المراد فواضح، لأنّ الواحد منّا يعلم من نفسه أنّه يريد الفعل في المستقبل، ويعزم على ذلك، و يريد المسبّب أيضاً في حال السبب، و يريد جمل الحروف في حال وجود الحرف الأوّل، ويعزم على ما يلزمه في المستقبل.[۱]

الرابع: ما حكاه المحقّق الخراساني من عدم القدرة على المكلّف به في حال البعث، مع أنّها من الشرائط العامة.[۲]

وهذا أوهن الإشكالات، لأنّ الشرط في صحّة التكليف هو قدرة المكلّف على الواجب في زمان الامتثال، لا في زمان الإيجاب.

الخامس: ما ذكره المحقّق النائيني في كلام مفصّل، ونذكر حاصل كلامه في ضمن أُمور ثلاثة:

۱ـ إنّ كلّ حكم في القضايا الحقيقية، مشروط بوجود الموضوع بما له من القيود، من غير فرق بين أن يكون الحكم من المؤقّتات أو غيرها. غايته أنّه في المؤقّتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة في موضوعات سائر الأحكام من العقل و البلوغ و القدرة، و هذه القضية إنّما يكون إنشاؤها أزلياً، و فعليتها تكون بوجود الموضوع خارجاً.

۲ـ نحن نسأل القائل بالواجب المعلَّق: أية خصوصية في الوقت حتّى 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 يتقدّم الوجوب على الأوّل دون الثاني؟

۳ـ إنّ الأمر في الوقت أوضح، لأنّه لا يمكن أخذه إلاّ مفروض الوجود، لأنّه

---

۱ . المغني :۹۰/۶.

۲ . كفاية الأُصول: ۱۰۳، س۹.

أمر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك، و يكون فوق دائرة الطلب، و يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً، وإلاّ يلزم تكليف العاجز.[١]

يلاحظ على ما ذكره أوّلاً: أنّ إرجاع كلّ القيود إلى الموضوع من الغرائب، فقد عرفت أنّ القيود على قسمين، قسم له مدخلية في انقداح الإرادة في لوح النفس، و قسم له مدخلية في كون المتعلّق ذا مصلحة كالوضوء في الصلاة، و الوقت في الصيام. وما يصحّ إرجاعه إلى الموضوع إنّما هو القسم الأوّل دون الثاني إلاّ بتكلّف، كقولنا: المكلّف العاقل البالغ المتوضئ المدرک للفجر أو الدلوک، وهو خلاف ظاهر الأدلّة كما لا يخفى.

وعلى ما ذكره ثانياً: وهو قوله: «ما الفرق بين الاستطاعة في الحجّ والوقت في الصيام، حيث إنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة، بحيث لا وجوب قبلها، بخلاف الوقت بالنسبة إلى الصيام، حيث يتقدّم الوجوب على الفجر، على القول بالواجب المعلَّق» ـ أنّ الأوّل (الاستطاعة) دخيل في انقداح الإرادة التي هي منشأ البعث، فلا تنقدح الإرادة في لوح النفس بدونها و لا مدخلية لها في اتصاف المادة أي الحجّ بالمصلحة بل هو مقرون بها في كلتا الحالتين غاية الأمر وجود الحرج في الإيجاب مطلقاً أي سواء كانت استطاعة شرعية أولا، منع عن انقداح الإرادة على وجه الإطلاق. وأمّا الثاني (الوقت) فهو دخيل في اتصاف المادة بالمصلحة، ولا دخالة له في انقداح الإرادة المستتبعة للحكم.

وعلى ضوء ذلک، فما يكون دخيلاً في ظهور الإرادة، تتوقف عليه فعلية الحكم، ولا معنى لفعلية الحكم قبل انقداح الإرادة. و هذا بخلاف ما كان دخيلاً في اتصاف المتعلَّق بالمصلحة، فانّه ليس من شروط انقداح الإرادة، ولا مانع من فعلية الحكم قبل تحقّقه. وهذا هوالفرق بين الشرطين.

كما يظهر أنّ ما يقع فوق دائرة الطلب، إنّما هو القسم الأوّل الذي هو شرط

١. لاحظ فوائد الكاظمي :١٨٧/١، وأجود التقرير ات:١٤١/١.

لانقداح الإرادة، ولا يصحّ أن يقع تحت دائرته ويتعلّق به البعث الناشئ عن الإرادة، لكون المفروض أنّه شرط لظهور الإرادة و بمنزلة العلّة، فكيف يكون متأخّراً عنها، بخلاف القسم الثاني، كالضوء والزمان.

فإن قلت: كيف يمكن أن يقع الزمان تحت دائرة الطلب، مع أنّه أمر خارج عن الاختيار، وهو كما قال: أشبه بتكليف العاجز.

قلت: هذا هو ما ذكره ثالثاً، و لكن ليس الواجب هو نفس الزمان حتى يرد عليه ما ذكر، و إنّما الواجب هو إيقاع الفعل في الوقت. و ما هوالجزء، هو التقيّد دون القيد، و الأوّل أمر ممكن دون الثاني، و هو خلط بين الجزء وشرطه.

السادس: ما ذكره تلميذه الجليل من أنّ الواجب المعلَّق ليس من أقسام الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه، و ذلک لأنّ وجوب الحجّ مثلاً إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق و بما أنّ التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق و إنّما تعلّق بإيقاعه في زمن خاص فعلم من ذلک أنّ للزمان دخلاً في ملاكه و إلاّفلا مقتضى لأخذه في موضوعه، وعليه فبطبيعة الحال يكون الوجوب مشروطاً به غاية الأمر على نحو الشرط المتأخّر.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبنيّ على عدم وجود الضابطة في تعيين أنّ أيّ قيد يصلح لأن يكون قيد الطلب، وأيّاً منه يصلح لأن يكون قيد المادة أي الحجّ، و على ذلک فالزمان كما يصلح لأن يكون قيداًللمادة، يصلح أن يكون قيداً للطلب، واستظهر هو ـ دام ظلّه ـ كونه شرطاً للوجوب غير أنّ الضابطة التي أوعزنا إليها سابقاً يوجب جعل الزمان قيداًللحجّ لأنّه يُضفي للمادة صلاحاً و ملاكاًكالتوضوء، و لأجله يكون الإتيان بأعمال الحجّ في غير هذا الظرف فاقداً للمصلحة و مثل ذلک لا يصلح أن يكون قيداً للطلب و لو بنحو شرط متأخّر. فما ذكره في ذيل كلامه من «أنّ المشروط بالشرط المتأخّر على نوعين قد يكون متعلّق

١. المحاضر ات:٣٤٨/٢.

الوجوب فيه أمراً حالياً، و قد يكون أمراً استقبالياً كالحجّ في يوم عرفة و إن كان صحيحاً. لكنّه لا يوجب جعل الشرط قيداً للطلب، مع كونه مؤثراً في اتصاف المتعلّق بالملاک.

فتلخّص من هذا البحث الضافي إمكان الواجب المعلّق، ووقوعه كما في فريضة الحجّ.

المقدّمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلّق

المشهور أنّ فعلية وجوب المقدّمة يتبع فعلية وجوب ذيها، و مع ذلک فقد وقع في الشريعة الإسلامية موارد توهم خلاف ذلک ، منها:

١ـ أنّ الفقهاء أفتوا بوجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت لواجده إذا علم عدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت، بل أفتى بعضهم بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت حينئذٍ.

٢ـ أفتوا بوجوب الغسل ليلة الصيام قبل الفجر.

٣ـ أفتوا بوجوب تحصيل المقدّمات الوجودية قبل وقت الحجّ.

٤ـ أفتوا بوجوب تعلّم الأحكام للبالغ، قبل مجيء وقت الوجوب إذا ترتّب على تركه فوت الواجب في ظرفه.

٥ـ بل أفتوا بوجوب تعلّم الأحكام على الصبي، إذا علم عدم تمكّنه منه بعد بلوغه.

وكلّ ذلک يستلزم تقدّم وجوب المقدّمة و فعليته، على وجوب ذيها. و لأجل ذلک اختار كلّ مهرباً:

فقد تخلّص الشيخ الأعظم من ذلک، بجعل القيد قيداً للمادة، لا للوجوب.

كما تفصى صاحب الفصول بكون الواجب في خصوص هذه الموارد، من

قبيل الواجب المعلّق. و بالنتيجة قد تخلّص هو والشيخ الأعظم عن الإشكال بالقول بفعلية وجوب ذي المقدّمة و إن كان الواجب استقبالياً.

وذهب المحقّق الخراساني إلى كون هذه الموارد من قبيل الواجب المشروط بشرط متأخّر كان معلوم الوجود فيما بعد. فيكون وجوب ذيها فعلياً، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، و إنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به. قال ﷺ: لا إشكال في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه في الموارد الثلاثة:

۱ـ فيما إذا كان منجَّزاً و كان الوجوب والواجب حاليين.

۲ـ فيما إذا كان معلّقاً و كان الوجوب حالياً دون الواجب.

۳ـ أو مشروطاً بشرط متأخّر كان معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعلية وجوبه و تنجّزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها و إنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به».[۱]

و مرجع الشرط المتأخّر عنده إلى الشرط المقارن، لما ذهب إليه من أنّ الشرط في الحقيقة هو علم المولى و تصوّره وجود الشرط في ظرفه.

وهناک وجه رابع اختاره المحقّق الأردبيلي في مسألة لزوم التعلّم، وهو القول بالوجوب النفسي التهيؤي في الجاهل البالغ الذي يعلم عدم تمكّنه من التعلّم بعد دخول الوقت. فهو واجب نفسيّ لا غير، فلا يستشكل بلزوم تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها.

ويلاحظ على هذه الأجوبة الأربعة ؛ أنّها إنّما تكفي، إذا ثبت فعلية ذي المقدمة و أمّا إذا علم عدم فعليته، و مع ذلک كان بعض مقدّماته واجباً، كالتعلّم

۱ . كفاية الأُصول:۱/۱۶۵ـ۱۶۶.

قبل البلوغ، فلا.

وهناک وجه خامس و هوالقول بالوجوب العقلي الإرشادي من باب حفظ غرض المولى، لأنّ العقل لا يفرق في القبح بين مخالفة التكليف العقلي، و تفويت الملاک الملزِم في موطنه. إذ المفروض أنّ المكلّف يعلم بأنّه تعلّق بالحجّ غرض لازم الاستيفاء، وأنّه لو لم يأت بمقدّماته، لفات. فيستقلّ بلزوم الإتيان بها قبل وجوب ذيها. و قد أشار إليه المحقّق الخراساني. قال: «بل لزوم الإتيان بها عقلاً و لو لم نقل بالملازمة».

وهذا هوالحقّ الذي يدفع الإشكال عن جميع الموارد، حتى مورد لزوم تعلّم الصبي قبل بلوغه.

وهنا وجه سادس، و هو تعلّق الوجوب المولوي غير الناشئ عن وجوب ذيها، بالمقدّمات، وحاصله أنّه لا مانع من فعلية وجوب المقدّمة دون فعلية وجوب ذيها، فإنّ الملازمة متوهمة من تخيّل كون إحدى الإرادتين ناشئة و متولدة من إرادة أُخرى، فيقال: كيف صارت المقدمّة مرادة دون ذيها. و لكنّه غير تـام، لأنّ لكـلّ إرادة مـبادئ خاصة، منها تتولّد، لا من إرادة أُخرى.

وعلى ماذكر، يبطل القول المعروف من أنّ فعلية وجوب المقدّمة يتبع فعلية وجوب ذيها، حدوثاً و بقاءً، فإنّ ذلک مبني على القول بنشؤ إرادة من أُخرى، لا على ما ذكرناه من استقلال إرادتها.

وكون المقدّمة واجباً غيرياً، لا يثبت نشؤ إرادتها و وجوبها، من إرادة ذيها ووجوبه. بل المراد، أنّ المولى لما رأى توقّف مطلوبه الذاتي عليها، أرادها وأوجبها لذلک. وحينئذٍ لا مانع من إيجاب المقدّمة قـبل إيـجاب ذيـها، فيكون وجوب المقدّمة«لازماً أعمّ»لوجوب ذيها، لا لازماً مساوياً.

وهذا الوجه متين، إلاّ أنّه لا يدفع الإشكال في مورد الصبي، لعدم تكليفه

قبل البلوغ.

و بما تقدّم يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراساني حيث قال: إنّ وجوب المقدّمة يكشف بطريق الإنّ عن سبق وجوب الواجب، و إنّما المتأخّر هو زمان الإتيان به، ولا محذور فيه أصلاً. ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتصاف مقدّمته بالوجوب الغيري. فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً، ولو تهيئياً، ليتهيأ بإتيانها، و ليستعدّ لإيجاب ذيها.[۱]

فيلاحظ عليه: أنّ وجوب المقدّمة إنّما يكشف بطريق الإنّ عن سبق وجوب ذيها، لو كان وجوبها ناشئاً عن وجوبه، و إرادتها ناشئة من إرادته. و لكنّک عرفت خلافه، و إنّما وجوب ذيها و إرادته بمنزلة العلّة الغائية التي لا يعتبر إلاّ تقدّمها ذهناً لا خارجاً. و يكفي في المقام العلم بأنّه سوف يأمر به المولى.

هذا كلّه حسب الثبوت، وأمّا الإثبات فيمكن أن يقال في باب الصوم أنّه من باب الواجب المعلّق، استظهاراً من قوله سبحانه: ﴿**وَ مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [۲]، فإنّ المراد من شهود الشهر هو رؤية الهلال، أو كون الصائم حاضراً لا مسافراً. و الآية ظاهرة في وجوب الصوم بمجرّد الشهود ﴿**فليصمه**﴾ ، و إن كان الواجب متأخّراً حسب تدرّج الأيّام.

وأمّا الصلاة، فالظاهر من صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام :«إذا دخل الوقت، وجب الطهور والصلاة،ولا صلاة إلاّ بطهور».[۳]، كون وجوب الصلاة مشروطاً بدخول الوقت، بحيث لا وجوب قبل الزوال وعلى ذلک يجب أن يوجّه وجوب التعلّم، أو الاحتفاظ بالماء، بأحد الوجوه الماضية كما لا يخفى.

وأمّا الحجّ، فالظاهر من قوله سبحانه: ﴿**وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ**

۱ . كفاية الأُصول: ۱/۱۶۶، قوله:«فانقدح بذلک...».

۲ . البقرة:۱۸۵.

۳ . الوسائل: ج ۱، الباب ۴ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [١]، هو فعلية الوجوب عند الاستطاعة، و إن كان ظرف الواجب متأخّراً. فيجب تحصيل سائر المقدّمات بعد حصولها، قبل بلوغ ظرفه و زمانه.

بقي هنا إشكال، وهو أنّه أيّ فرق بين إراقة الماء قبل الوقت مع العلم بعدم إمكان تحصيله بعده، و إجناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة أهله قبل الوقت مع علمه بعدم تمكّنه من الطهارة المائية بعده، حيث أفتوا بعدم جواز الأوّل، و جواز الثاني. فهذا التفريق لا يصحّ على أيّ وجه من الوجوه المذكورة.

قلت: هذا الإشكال ذكره صاحب الكفاية، وأجاب عنه بما حاصله: إنّ الواجبات الشرعية مختلفة من ناحية المقدّمة، فقد تكون القدرة المعتبرة قدرة مطلقة، فعندئذٍ يجب تحصيلها أو حفظها، و قد يكون الواجب قدرة خاصة، وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية إذا لم يقدم على مواقعة أهله. فالتجويز من الفقهاء كاشف عن كون المعتبر هوالقدرة الخاصة، لا العامة.[٢]

هذا تمام الكلام في الواجب المعلّق، و بقي هاهنا بحث آخر أشرنا إليه فيما سبق، و هو ما هو الأصل عند الشكّ في كون القيد قيداً للهيئة أو للمادة، وهو ما نبحثه فيما يلي.

تتمة

تردّد القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة

إذا تردّد أمر القيد بين كونه راجعاً إلى الهيئة أو إلى المادة، فهل في مقام الإثبات ثمة دليل يُرجع إليه، أو لا؟ و قبل الخوض في البحث نذكر نكات:

---

١ . آل عمران:٩٧.

٢ . كفاية الأُصول:١/١٦٧، قوله: «قلت: لا محيص عنه...».

١ـ ليس البحث بحثاً علمياً صرفاً، بل له ثمرة عملية، و ذلک؛ إن دلّ الدليل على كونه راجعاً إلى الأُولى، فلا يجب تحصيله، بخلاف ما إذا كان راجعاً إلى الثانية، فانّ إطلاق الدليل يقضي بوجوب تحصيله، لفعلية وجوبه، اللّهمّ إلاّ إذا علم من الخارج أنّ المطلوب حصوله لا تحصيله.

٢ـ إنّ نتيجة البحث تظهر في القيود الاختيارية، و يقع الكلام عند ذاک في وجوب تحصيلها وعدمه. بخلاف غير الاختيارية منها، كطلوع الفجر، و زوال الشمس، فلا تظهر فيها ثمرة أصلاً.

٣ـ إنّ هذا البحث إنّما يصحّ عند من يرى إمكان رجوع القيد إلى واحد منهما. وأمّا من ذهب ـ مثل الشيخ ـ إلى امتناع أحد الأمرين، أعني تقييد الهيئة ، فالبحث ساقط عنده من أساس.

والعجب أنّ الشيخ، مع أنّه ذهب إلى امتناع رجوعه إلى الهيئة، عقد فصلاً لهذا البحث، و استظهر بوجهين كونه راجعاً إلى المادة. و لعلّه رجوع عن مختاره السابق أو بحث تقديري منه، أو محلّ البحث فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الخبرية.

٤ـ إنّ محطّ البحث هو ما إذا كان القيد منفصلاً، وأمّا إذا كان متّصلاً، و دار بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة، فيكون الكلام مجملاً، شأنُ كلّ كلام يحتف بما يصلح للقرينية، مع عدم وجود ظهور لغوي، أو انصراف، أو قرينة.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في مقتضى الأُصول اللفظية، و أُخرى في مقتضى الأُصول العملية، و هاک بيان كلّ منهما.

أ: مقتضى الأُصول اللفظية

استدل الشيخ الأعظم على ترجيح رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة،

بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي، فإنّ معناه ثبوت الوجوب على كلّ تقدير، أي تقدير حصول القيد وعدم حصوله. و مفاد المادة إطلاق بدليّ، فانّ معناه طلبُ فرد من الطبيعة التي تعلّق بها الوجوب على سبيل البدل. وإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطلاقين، فتقييد البدلي أولى.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ المحقّق في محلّه ، هو تقديم العام الشمولي على الإطلاق البدلي، لا تقديم مطلق ما يفيد الشمول ولو بالإطلاق، على ما يفيد البدل و لو كان بالعام اللفظي، فالملاک هو تقديم العام على الإطلاق، لا تقديم الشمولي على البدلي.[1]

توضيح ذلک: أنّه لو كان كلّ من الشمولي والبدلي مستفاداً من إطلاق اللفظ و مقدّمات الحكمة التي هي معلَّقة على عدم البيان، فلا معنى للزوم حفظ أحدهما و تقييد الآخر، وجعل أحد الإطلاقين ـ معيّناً ـ بياناً للآخر، و رافعاً لليد عنه، لأنّ مقوّم كلّ من الإطلاقين ، هو عدم البيان في مقامه، فكما يستلزم صيانة الإطلاق الشمولي، تقييد البدلي، فهكذا يصحّ العكس. و هذا كما في المقام، فإنّ دلالة الهيئة على الوجوب على كلّ تقدير في قولنا: أكرم زيداً، أي سواء أجاءک زيد أم لا، إنّما هو بالإطلاق، فلو دلّ دليل منفصل على شرطية المجيء، و دار الأمر بين أحد التقييدين، فصيانة إطلاق المادة ـوهو أنّ الواجب هو مطلق الإكرام، لا الإكرام المقيّد بالمجيء ـ يستلزم توجّه القيد إلى الهيئة، و نظيره العكس. وحفظ إطلاق الهيئة و القول بالوجوب على كلّ تقدير، يستلزم توجّه القيد إلى المادة و أنّ الواجب هوالإكرام المقيّد بالمجيء. ولا ترجيح لحفظ أحدهما على الآخر، مع كون الإطلاق في كلّ واحد متقوّماً بعدم البيان، و الشرط صالح لأن يكون بياناً لكلّ واحد منهما.

---

١ . . كفاية الأُصول:١/١٦٩.

نعم، لو كان أحدهما مستفاداً من الوضع والآخر مستفاداً من الإطلاق، يكون الوضع مقدّماًعلى الإطلاق، من غير فرق بين الشمولي والبدلي، و هذاكما في المثالين التاليين:

١ـ لو قال: «أكرم كلّ العلماء»، ثمّ قال: «أهن فاسقاً»، و دار الأمر بين دخول «العالم الفاسق» تحت العام أو تحت الإطلاق، يقدّم العام الوضعي هنا، وهو الشمولي، على الإطلاق، وهوالبدلي، لأنّ دلالة العام اللفظي الوضعي أقوى، فإنّ العام ذو لسان و ذو بيان، فيقدّم على ما تتقوّم دلالته بعدم البيان، فلا تجري مقدّمات الحكـمة فـي الإطلاق البدلي. و لأجل ذلک يحكم بلزوم إكرام العالم الفاسق، وعدم جواز إهانته.

وبالجملة، العام ـ بحكم كلمة «كل»، و «اللام»، وغير ذلک ـ يدلّ بالدلالة الوضعية، على العموم، ولا حالة انتظارية في دلالته على المقصود، فينعقد ظهوره في العموم، و يحتجّ به المولى، بخلاف دلالة الإطلاق، فـانّها متقوّمة بعدم ورود البيان على الخلاف في مظنّته، وهو منتف مع الوقوف على العام الوضعي.

ولأجل أنّ ملاک التقديم، هو تقديم الدلالة اللفظية الوضعية على الدلالة العقلية، لا مجرّد الشمول والبدل، فلو فرض العكس، و صار الشمول مدلولاً للإطلاق، و البدلي مدلولاً للدلالة اللفظية، يقدّم الثاني على الأوّل.

٢ـ لو قال: «أكرم أيّ واحد من العلماء»، بصورة العام البدلي المستند إلى الوضع، و قال:«لا تكرم فاسقاً»، يقدم البدلي على الشمولي، و يحكم بخروج العالم الفاسق من تحت الدليل الثاني، و دخوله تحت الدليل الأوّل. و ذلک لأنّ دلالة الأوّل بالوضع، و ليست دلالته متقوّمة بشيء سواه، ولا معلّقة على عدم البيان فيما بعد، بخلاف الثاني، فانّ دلالته متقوّمة بعدم ورود بيان على خلافه. فالعام بدلالته الوضعية ـ و إن كان بدلياً ـ يرفع مـوضوع الإطلاق، و يقول: ها أنا البيان.

والعجب أنّ الشيخ الأعظم قد صرّح بذلک في فرائده عند البحث عن

الجمع الدلالي و لكنّه غفل عنه في المقام، فلاحظ.[١]

وأمّا المقام ، فإذا كان كلّ من الشمول والبدل مفهوماً من الإطلاق يكون كلاهما سيّان في الأقوائية، و ليس أحدهما أقوى من الآخر، كي يقدّم على الآخر.والحاصل أنّ الملاک للتقديم هو الأقوائية و المفروض عدم أقوائية الشمولي من البدلي. فالعلم الإجمالي بورود قيد لواحدمن الإطلاقين يوجب إجمال الدليلين و سقوط كلا الإطلاقين كما هو محرّر في محلّه.

الوجه الثاني: الذي ذكره الشيخ الأعظم أيضاً لتقديم إطلاق الهيئة على إطلاق المادّة و حاصله: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادة و يرتفع به مورده، بخلاف العكس و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلک، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

توضيحه: إنّ إرجاع القيد إلى الهيئة يوجب رفع اليد عن إطلاق المادّة، بخلاف العكس.

أمّا الأوّل: فلأنّه إذا فرض تقييد الوجوب بالشرط، لا يكون هناک وجوب قبل تحقّق الشرط، و بطبيعة الحال يكون الواجب أيضاً مقيّداً بهذا الشرط.

فإذا قلنا: «أكرم زيداً إن جاءک يوم الجمعة» فبما أنّه لا وجوبَ قبل مجيء يوم الجمعة، لا يكون مطلق الإكرام أيضاً واجباً، بل الواجب هو الإكرام التوأم مع مجيء زيد. و مثل ذلک إذا قال: «حجّ إن استطعت» فبما أنّه لا وجوب قبل الإستطاعة، لا يكون مطلق الحجّ ـ ولو في غير ظرف الاستطاعة ـ واجباً، بل يكون الواجب هوالحجّ التوأم معها.

وأمّا الثاني: فلوضوح أنّه إذا كان القيد راجعاً إلى المادة، بأن يكون الإكرام

١ . الفرائد، ص ٤٥٧، طبعة رحمة اللّه، بحث التعادل و الترجيح، عند قوله:«ومنها تعارض الإطلاق والعموم...».

المقيّد بالمجيء يوم الجمعة، واجباً، فلا يسري التقيّد إلى الوجوب، لجواز أن يكون الوجوب حاليّاً قبل يوم الجمعة، غاية الأمر أنّ المطلوب يكون استقباليّاً، وهو الإكرام المقيّد بمجيئه يوم الجمعة.

وإذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق أو إطلاقين، فالأوّل مقدّم.

يلاحظ عليه: بما ذكره المحقّق الخراساني من أنّه إنّما يتمّ، إذا كان القيد منفصلاً، بحيث ينعقد لكلّ من الهيئة و المادة إطلاق، فيدور الأمر بين التصرّفين والتصرف الواحد.وأمّا إذا كان القيد متّصلاً فبما أنّه لم ينعقد للكلام أيّ ظهور و إطلاق، فلو رجع القيد إلى الهيئة، فهو لا يستلزم تقييد المادة، بل يستلزم إبطال محلّ الإطلاق، و إلغاء القابلية، و هو ليس أمراً مخالفاً للأصل.

فلو دار الأمر بين تقييد واحد كالمادة، و تقييد واحد و إبطال محلّ الإطلاق في الآخر، بمعنى أنّه لا ينعقد الإطلاق فيه من أوّل الأمر، فلا دليل على الترجيح.[1]

ثمّ إنّ في المقام أمرين يجب التنبيه عليها.

الأوّل: ما أشار إليه المحقّق النائيني في ذيل كلامه و هو أنّه لو فرضنا ثبوت أقوائية الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، فلا يوجب ذلک تقديمه عليه، لأنّ الأقوائية إنّما توجب التقديم، لو كان التخالف والتكاذب بينهما بالذات، كما في المثالين«لا تكرم فاسقاً»، «أكرم عالماً»، والأوّل يفيد الشمول والثاني يفيد البدلية، فإنّ كلّ واحد منهما يكذب الآخر، إذ لا تجتمع حرمة إكرام الفاسق على إطلاقه، و لو كان عالماً مع وجوب إكرام مطلق العالم ولو كان فاسقاً. ففي مثله يقدّم الأقوى على الأضعف،وهذا هو محلّ الكلام في مبحث التعادل والترجيح، لا في المقام، إذ ليس بين إطلاق الهيئة و المادة في أنفسهما تكاذب في المقام، إذ لا مانع من كونهما مطلقين غير مقيّدين، و إنّما جاء التعارض لأجل علم إجمالي بطروٴ القيد على

١ . راجع كفاية الأُصول:١/١٦٩ـ١٧٠.

أحدهما مع تساويه بالنسبة إلى الأقوى والأضعف. وفي مثله، لا وجه لتقديم الأقوى على الأضعف لما ذكرناه من تساوى العلم الإجمالي.[١]

هذا توضيح لكلامه، وهو في غاية المتانة.

الثاني: إنّ ما ذكره الشيخ من الوجهين و ما ذكره المحقّق النائيني من الوجوه الثلاثة[٢] إنّما هي وجوه استحسانية لا ينعقد بها الظهور العرفي حتى يكون موجباً لتقديم ما هوالأقوى دلالة و ظهوراً على الأضعف كذلك. و بالجملة المتّبع هو الظهور العرفي لدى أهل اللسان، و هذه الوجوه العقلية التي لا يلتفت إليها إلاّ الأوحدي من الناس لا تؤسس ظهوراً،ولا دلالة، ولووقف أهلُ اللسان على ورود قيدٍ بأحد الأمرين، يتوقّف في المراد، ولا يتمسّک بهذه الوجوه لتقديم حفظ أحد الظهورين على الآخر.

مقتضى الأصل العملي

ما تقدّم كان في مقتضى الأُصول اللفظية، و قد عرفت أنّه لا أصل لفظي في المقام يعتمد عليه، و أنّ القيد إذا كان متّصلاً، يلزم منه الإجمال في الكلام، و إن كان منفصلاً، فالعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين يمنع عن الأخذ بأحدهما. فإذا فقد الدليل الاجتهادي، فلابدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العملية.

وأمّا مقتضاها، فلو شككنا في وجوب نفس القيد و لزوم تحصيله، فالأصل عدم وجوبه. كما أنّنا لو شككنا في وجوب سائر مقدّماته غير هذا القيد، فالأصل عدم وجوبها أيضاً. و بالجملة الأصل العملي، لا يُثبت واحداً من الظهورين، و إنّما يجيب على الشکّ في الحكم الشرعي، فلو كان القيد، قيداً للهيئة، يكون مقدّمة وجوبية، ولا يكون واجباً، و إذا كان قيداً للمادة يقع تحت دائرة الطلب فيكون

١. أجود التقرير ات:١/١٦٣ـ ١٦٤.

٢. المصدر السابق:١٦٠ـ١٦٢.

واجباً فالشكّ في رجوع القيد إلى أيّ واحد منهما يؤكد شكّاً في وجوب القيد فالمرجع هوالبراءة.

***

التقسيم الثالث: تقسيمه إلى نفسي و غيري

عرّف القوم الواجب النفسي بأنّه ما أمر به لنفسه، و الغيريّ ما أمر به لغيره.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ تعريف النفسي غير جامع، كما أنّ تعريف الغيري غير مانع.[1]

أمّا الأوّل، فلأنّه يخرج عنه كلّ الواجبات النفسية سوى معرفة اللّٰه، إذ غيرها إنّما أُمر بـه لأجـل مـصالح مترتّبة عليه، كالصلاة، فانّها أمر بها لكونها قربان كلّ تقي، و كالصوم فانّه إنّما أمر به لأنّه جُنّة من النار، و هكذا غيرهما.

وأمّا الثاني، فغير المعرفة من الواجبات النفسية، داخل تحته، لأنّه أمر به لغيره من المصالح، كما ذكرنا في الصلاة والصوم.

ولكن مع ذلک، يمكن الذبّ عن الإشكال بتوضيح المراد من لفظي«لنفسه» و «لغيره» و إليک البيان:

إنّ المراد من الأمر بالشيء لنفسه، هو الأمر به لغاية موجودة في نفسه لا لأمر آخر، كما أنّ المراد من الأمر بالشيء لغيره، هو الأمر به لغاية بعثٍ آخر هو غيره، و على ذلک فالمقيس عليه في تسمية الأمر نفسياً أوغيرياً، هو ملاحظة الأمر بالنسبة إلى البعث الآخر، فإن أُمر لأجل نفسه لا لملاحظة بعث آخر، يكون الوجوب نفسياً، و إن أُمر به لأجل بعث آخر، يكون الوجوب غيرياً.

وبعبارة أُخرى، الملاک في كون الواجب نفسياً، أن يتعلَّق به البعث بملاک

---

١. مطارح الأنظار، ص ۶۶.

فيه، لا لأجل بعث آخر. كما أنّ الملاک لكون الواجب غيرياً، أن يكون تعلّق البعث به لأجل التوصل إلى بعث آخر.

وعندئذٍ، فلا تخرج الواجبات النفسية من تحت التعريف الأوّل، فإنّها وإن وجبت لأجل مصالح وأغراض، إلاّأنّ ذلک لا يخرجها عن النفسية، إذ الميزان في كون الواجب نفسياً، تعلّق البعث بملاک نفسه، لا بملاک بعث آخر في البين، و إن كانت هناک مصالح، والواجبات النفسية كلّها كذلک.

كما لا تدخل تلک الواجبات في إطار الواجبات الغيرية، إذ المفروض أنّ الملاک في الغيري، تعلّق البعث به، لأجل تعلّق بعث آخر بشيء آخر و الواجبات النفسية ليست كذلک، إذ المفروض تعلّق البعث بها لنفسها، لا مقدمة لبعث آخر.

تعريف ثان للنفسي والغيري

ثمّ إنّ الشيخ لمّا لم يرتض بالتعريف المذكور حاول أن يعرّفهما بوجه آخر وقد نقله، المحقّق الخراساني في كفايته، وهو أنّه إذا كان الداعي في الواجب هوالتوصل إلى واجب آخر بحيث لا يكاد يمكن التوصل إليه بدونه، لتوقفه عليه، فالواجب غيري، و إلاّفهو نفسي، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه، كالمعرفة باللّٰه، أو محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات.[1]

وأورد عليه في الكفاية بأنّه لو كان الداعي، اشتماله على الفائدة المترتبة عليه، كان الواجب في الحقيقة غيرياً، فانّه لولا هذه الفائدة، لما كان له داعٍ إلى إيجاب ذي الفائدة.[2]

و الإمعان في عبارة الشيخ يدفع هذا الإشكال عن تعريفه حيث قال:«إذا

١ . مطارح الأنظار، ص ۶۶.

٢ . كفاية الأُصول:١/١٧١.

كان الداعي إلى الأمر، التوصل إلى واجب آخر» ، لا التوصل إلى الغايات و الأغراض التي ربّما تكـون مـحبوبة بالذات و لكنّها لا تكون واجبة في الشريعة بالأمر والطلب، و الذي يحدّد الواجب الغيري، هو كون الداعي التوصلُ إلى واجب آخر دلّ الدليل على وجوبه في الشريعة الإسلامية، فمثل هذا التوصل يجعل الوجوب، غيرياً، لا مطلق التوصل إلى غايات وأغراض لم يدلّ دليل في الشريعة على وجوبها و على هذا فالداعي إلى الأمر بالصلاة و إن كان محبوبيتها لما يترتّب عليها من الفوائد، لكنّها لا تجعلها واجباً غيرياً إذ ليس الإيجاب لأجـل التـوصل إلى واجب آخر نصّ الشارع بوجوبه بالطلب والبعث اللفظيّ وإن كان وجوبها لإحراز تلك الفوائد فلاحظ.

ثمّ إنّه أجاب عمّا أورد على الوجه الثاني [1] بقوله:«إنّ الأثر المترتّب عليه و إن كان لازماً، إلاّ أنّ ذا الأثر لمّا كان معنوناً بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله بل و يذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلک و لا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيري لتمحض وجوبه في أنّه لكونه مقدّمة لواجب نفسي، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه إلاّ أنّه لا دخل له في إيجابه الغيري»[2]، حاصله أنّ ملاک الواجب النفسي، كون وجوبه لأجل حسنه في حدّذاته، سواء أكان مع ذلک مقدّمة لواجب آخر أم لم يكن. وملاک الواجب الغيري، كون وجوبه لأجل حسن غيره سواء أكان في نفسه أيضاً حسناً، كالطهارات، أم لم يكن.

يلاحظ عليه: أنّ ظاهر كلامه أنّ الواجبات النفسية بعامّتها معنونة بعنوان حسن ـ مع قطع

١ . وهو عدم الفرق في النفسي بين أن يكون الداعي فيه محبوبيته بنفسه أو بماله من الفائدة.

٢ . المصدر السابق، ص ١٧٢.

النظر عن كونها مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً ـ و لكن إثباته أمر مشكل ، إذ لم يدل دليل على كون كلّ واجب نفسي، حسن في حدّذاته ـ مع قطع النظر عن آثاره، غاية الأمر، يكون حسناً بالنظر إلى آثاره و غاياته المترتبة عليه، والاعتراف بالحسن بهذا المعنى يستلزم عود الإشكال الذي أورده على الشيخ الأعظم، إذ عندئذٍ يكون الواجب هو الغاية التي توجب الحسن للعمل، لا نفسه.

وإن شئت قلت: إنّ ما ذكره مبني على كون كلّ الواجبات النفسية ذات حسن ذاتي كالعدل والإحسان. و إثبات ذلک في جميع الواجبات النفسية، دونه خرط القتاد. فأيّ حسن ذاتي في الطواف حول الكعبة، والسعي بين الصفا و المروة سبعة أشواط. و اشتمالها على مصالح معيّنة ، كإحياء ذكرى زوجة إبراهيم عليه السلام في سعيها بين الجبلين، لا يستلزم كونهما حسنين بالذات.

والحقّ في تمييز النفسي عن الغيري، ما ذكرناه من أنّه إذا كان البعث إلى الشيء لأجل بعث آخر، فهو غيريّ و إلاّفهو نفسي.

فإن قلت: فما تقول في الظهر والمغرب، ففيهما كلا الملاكين: النفسية والغيرية، و كأفعال الحجّ، فانّ المتقدّم منها واجب نفسي و مقدّمة للمتأخّر.

قد تقدّم منّا، أنّ الشرط هو تقدّمه على العصر، لا نفس الصلاة و هكذا أجزاء الحجّ بعضها إلى بعض فالواجب نفسياً، هو نفس العمل، والواجب غيرياً هو تقدّمه على البعض الآخر.

توهم قسم آخر

و ربّما يتوهّم وجود قسم آخر للواجب، ليس نفسياً ولا غيرياً، و هو المقدّمات المفوّتة، كغُسل من أجنب نفسه ليلاً، لصوم الغد، على القول بكونه من قبيل الواجب المشروط فوجوبه ليس وجوباً غيرياً، إذ المفروض أنّ الصوم ليس بواجب قبل الفجر، فكيف تجب مقدّمته؟، ولا نفسياً، لعدم استلزام تركه، العقاب، بل العقاب على ترک الصوم.

والجواب عنه واضح، إذ ليس الواجب الغيري ما يكون وجوبه مترشّحاً من

وجوب آخر، لما تقدّم في بحث المقدّمات المفوّتة من أنّه يصحّ إيجاب المقدّمة قبل إيجاب ذيها، إذ ليس وجوبها مترشحاً من وجوب ذي المقدّمة، بل أنّ إيجابها بملاک وجوبها و هو رفع الإحالة و هو موجود قبل إيجاب الصوم و بعده.

في دوران الأمر بين النفسي والغيري

إذا دار وجوب الواجب كالوضوء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً فلا محيص في رفع الشکّ إلى التمسّک بالأصل اللفظي أوّلاً، و بالأصل العملي ثانياً فيقع الكلام في مقامين.

المقام الأوّل: في بيان مقتضى الأصل اللفظي

إنّ المهمّ في المقام قبل بيان مقتضى الأصل اللفظي هو البحث عن وجود الإطلاق في مفاد هيئة الواجب المردّد بين النفسي والغيري وعدمه فانّ الشيخ الأعظم أنكر إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة خلافاً للمحقّق الخراساني و لندرس أدلّة نفاة الإطلاق فنقول: استدلوا له بوجهين:

الأوّل: ما أفاده الشيخ الأعظم نفسه بأنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقدح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب فإنّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبية إلاّبواسطة تعلّق واقع الإرادة و حقيقتها به لا بواسطة مفهومها ومن المعلوم أنّ الفرد الحقيقي المنقدح في نفس الطالب جزئي لا يعقل، فيه التقييد و الإطلاق فلا معنى للتمسک بإطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياًلا غيرياً.[1]

و أجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ مفاد الهيئة هو مفهوم الطلب الكلي لا

فرد الطلب الحقيقي و إلاّلم يصحّ إنشائه ضرورة أنّه من الصفات الخارجية الناشئة

١. مطارح الأنظار، ص ۶٧.

من الأسباب الخاصة نعم ربّما يكون الطلب الحقيقي هو السبب لإنشائه لمفهومه كما يكون غيره.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الحقّ كما مرّ أنّ هيئة إفعل، ليست موضوعة للطلب الحقيقي الذي يكون بالحمل الشايع طلباً و يكون من الصفات الخارجية التكوينية، لامتناع إنشاء الأمر التكويني، و لا لمفهوم الطلب الكلي ، بل موضوعة للمصاديق الإنشائية الاعتبارية التي تقوم مقام الإنشاء التكويني فقول المولى للعبد :«أُخرج» قائم مكان الإشارة إليه باليد للخروج. و مع أنّ الموضوع له أمر جزئي اعتباري فهو قابل للتقييد لما ذكرنا من أنّ الجزئي و إن لم تكن له سعة بالنسبة إلى الأفراد لكن له سعة بالنسبة إلى الحالات و يقال في المقام، إنّ الوضوء واجب سواء أوجبت الصلاة أم لا.

الثاني: ما نقله المحقّق العراقي وحاصله: إنّ المعاني الحرفية و إن كانت كلّية إلاّ أنّها ملحوظة بتبع لحاظ متعلّقاتها أعني المعاني الاسمية لكونها قد اتخذت آلةلملاحظة أحوال المعاني الاسمية و ما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفول عنه عنملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجّه الإطلاق والتقييد إليه لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه و هذا خلف.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ المعاني الحرفية و إن كانت مأخوذة لملاحظة أحوال المعاني الاسمية، لكنّها ليست بمغفولة عنها بل قد عرفت أنّ المقاصد الأصلية تفهيم المعاني الحرفية في قولك: زيد على السطح. أو الماء في الإناء فكونها آلة غير كونها مغفولة عنها.

إلى هنا تبيّن إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة و لكن القوم تارة

---

١ . كفاية الأُصول:١/١٧٣.

٢ . بدايع الأفكار:١/٢٧٣.

يتمسّكون بإطلاق هيئة الأمر المتعلّق بالشيء المردّد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً وأُخرى، بإطلاق متعلّق الواجب الذي نشكّ في كونه (الوضوء مثلاً) قيداًله كالأمر بالصلاة.

والظاهر من كلام المحقّق الخراساني هو الاعتماد على الوجه الأوّل، كما أنّ الظاهر من الدليل الرابع الآتي هو الاعتماد على الوجه الثاني و إليک ما ذكره القوم حول الأصل اللفظي.

الأوّل: ما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ الهيئة و إن كانت موضوعة لما يعمّهما، إلاّ أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً فانّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه على المتكلّم الحكيم.[1]

يلاحظ عليه: أنّ كلاً من الواجب الغيري والنفسي يشتركان في جهة و يمتازان بجهة أُخرى، فالوجوب و إن كان قدراً مشتركاً بينهما، لكن فصلهما يميّز كلاً من الآخر، وهو كونه لنفسه أو لغيره، فيجب البيان في كليهما أي كما أنّ الغيري يحتاج إلى بيان زائد وراء مفاد الهيئة، فهكذا النفسي يتوقّف على بيان زائد، فالقول بأنّه لو كان غيرياً لكان على الحكيم البيان ، و إن كان صحيحاً إلاّ أنّه لا يختص به إذ لو كان نفسياً أيضاً لكان عليه التنبيه بأنّه وجب لنفسه لا لغيره نعم يمكن تصحيح هذا الوجه بما يأتي في الدليل الثالث فانتظر.

الثاني: ما أفاده المحقّق البروجردي رحمه الله من أنّ الصيغ الإنشائية قد وضعت للبعث والتحريک نحو متعلّقاتها، و البعث الغيري المتعلّق بالمقدّمات ليس في الحقيقة بعثاًنحوالمتعلّق و إنّما هو تأكيد للبعث المتعلّق بذيها فالكلام يحمل على ظاهره، و هوا لبعث الحقيقي نحو ما تعلّق به.[2]

يلاحظ على ما ذكره: أنّه إنّما يتمّ إذا كان لسان الدليل إرشادياً، مثل قوله عليه السلام

١ . كفاية الأُصول:١٧٢/١ـ ١٧٣.

٢ . نهاية الأُصول:١٧٠/١.

:«لا صلاة إلاّبطهور»[1] وأمّا إذا كان بلسان الأمر المولوي، فلا وجه لانكار البعث فيه. فهل ترى من نفسك أنّ قوله سبحانه:﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ**﴾ . (المائدة/۶).

خال عن البعث بملاک أنّ وجوبه غيري. كيف، و الأمر المولوي منقسم إلى نفسي وغيري، و ربّما يكون البعث فيه آكد، كما في قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ وَانْفِرُوا ثُباتٍ أَوِ انْفِرُوا جَميعاً**﴾ (النساء/۷۱) والدليل على وجود البعث فيه هو وجود الذم على تركه، كما في قوله سبحانه: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبيلِ اللّٰهِ اثّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيوٰةِ الدُّنْيا مِنَ الآخِرَةِ**﴾ . (التوبة/۳۸)

الثالث: ما اعتمدناه عند البحث عن مفاد هيئة الأمر، و حاصله:

أنّ كلاً من الوجوب النفسي والغيري قسم من مطلق الوجوب، و الكلّ يتميّز عن المقسم بقيد خاص، لا أنّ أحدهما مطلق و الآخر مقيّد، و إلاّ يلزم أن يكون القسم عين المقسم. و لأجل ذلک عرّفنا الوجوب الغيري بأنّه ما وجب لأجل واجب آخر، حالاً أو مستقبلاً. و النفسي ما وجب لأجل نفسه، لا لبعث آخر بحيث لوحظت فيه تلک الحالة على وجه التقييد، ولو على نحو زيادة الحدّ على المحدود.

هذا كلّه في مقام الثبوت. إلاّ أنّ الأمر في عالم الإثبات على نحو آخر، وهو أنّ أحد القسمين يحتاج إلى بيان زائد عند العرف، دون الآخر. فصار الأمر بالشيء من دون قيد، قالباً للأمر النفسي[2] والأمر به مقيداً بـأنّه واجب لو وجب شيء آخر، قالباً للأمر الغيري، ولا منافاة بين كون الشيء مركّباً مقيّداً في مقام الثبوت، و بسيطاً في

۱ . الوسائل: ۱، الباب ۴ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

۲ . ولعلّ وجه ذلک هو الانصراف، فصار النفسي غنياًعن أيّ قيد في مقام الإثبات، و إن كان غير غني عنه في مقام الثبوت.

مقام التلقي والإثبات.

الرابع: التمسّک بإطلاق دليل الواجب، كالصلاة، إذ لو كان الأمر بالوضوء، واجباً غيرياً، يلزم تقييد الواجب، أعني: الصلاة به، بخلاف ما إذا كان نفسياً. فإطلاق دليل الواجب، أعني: الصلاة، يثبت كون الوضوء واجباً نفسياً، بناء على حجّية الأُصول المثبتة اللفظية.

يلاحظ عليه: مع غضّ النظر عمّا في القول بحجّية الأُصول اللفظية إذا كانت مثبتة و لم تكن من أوضح اللوازم ـ أنّه ليس كلّ واجب غيري قيداً للواجب النفسي، كنصب السلّم و المعدّات، و إنّما يكون قيداً إذا كان التقييد به مأخوذاً في الواجب.

وهناک طريق خامس، ولعلّه أوضح ممّا سبق، و هو بناء العقلاء على حمل الواجب على كونه نفسياً و ذلک لأنّ البعث يحتاج إلى جواب، فلا يصحّ تقاعس العبد عن الامتثال باحتمال كونه واجباً غيرياً إذا فرض العلم بعدم وجوب الغير.

المقام الثاني: في بيان مقتضى الأصل العملي

قدعرفت مقتضى الأصل اللفظي و أنّ مقتضاه هو كون الواجب نفسيّاً بأحد البيانين: الثالث و الخامس ولو افترضنا عدم وجود أصل لفظي في المقام، فما هو المرجع عند الشکّ من البراءة و الاشتغال.

إنّ المحقّق الخراساني طرح في الكفاية في المقام فروعاً ثلاثة[1] و ذكر المحقّق النائيني فروعاً غيرها و تبعه تلميذه الجليل في المحاضرات و لكنّا نقتصر بما جاء في الكفاية منطوقاً و مفهوماً. و إليک الفروع.

١ـ الشکّ في النفسية و الغيرية مع العلم بوجوب الغير.

١ . كفاية الأُصول:١/١٧٥.

٢ـ الشكّ في النفسية و الغيرية مع الشكّ في وجوب الغير.

٣ـ الشكّ في النفسية و الغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير.

وإليك تفصيل هذه الصور:

الأُولى: ما أشار إليه بقوله:[١] إذا تردّد وجوب الوضوء بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً شرطاً لما علم وجوبه بالفعل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلاً من الوضوء والصلاة ، و لكن شكّ في كون الوضوء واجباً نفسيّاً لاحتمال أنّه نذره، أو غيريّاً شرطاً للصلاة فذكر المحقّق الخراساني بأنّه يجب الإتيان به للعلم بوجوبه فعلاً و إن لم تعلم جهة وجوبه.

يلاحظ عليه: أنّه ﷺ لم يركِّز على المقصود الأصلي في هذا الفرع إذ لا شكّ في وجوب الإتيان بالوضوء قطعاً ـ لما ذكره ـ لكن الكلام في تعيين خصوصيّة وجوبه فهل هو نفسيّ أو غيريّ إذ لو كان واجباً نفسياً يصحّ الإتيان به قبل الصلاة وبعدها و لو كان واجباً غيريّاً مقدّمياً، يجب الإتيان به قبلها فيقع الكلام في الأصل الذي يكون هو المرجع عند الشكّ، حتّى يتعيّن أحد الأمرين: لزوم الإتيان قبلها أو وجود الرخصة، بالنسبة إلى الأمرين.

الظاهر أنّ المرجع هو الاشتغال لوجود العلم الإجمالي المؤثر، بأنّه إمّا واجب نفسي أو غيري، و لكلّ من طرفي العلم أثر شرعي، فلا مجرىٰ إلاّ للاشتغال فيكون العلم الإجمالي منجِّزاً، ولا محيص في مقام الامتثال، عن الحركة على وجه يحصل البراءة اليقينية من الاشتغال اليقيني، و ليس هو إلاّ الوضوء قبل الصلاة، ليحصل الامتثال على احتمال النفسية والغيرية.

وبذلك يظهر ضعف ما أفاده المحقّق النائيني ﷺ حيث ذهب إلى البراءة قائلاً بأنّ مرجع الشكّ في المقام، إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء و أنّه شرط

١ . وهذا هو القسم الأوّل في كلام المحقّق النائيني فلاحظ.

لصحّتها فيرجع الشک بالنسبة إلى الصلاة إلى الشکّ بين الأقل والأكثر الارتباطي و أصالة البراءة تقتضي عدم شرطية الوضوء للصلاة، و صحّتها بدونه فتكون النتيجة النفسية.[١]

وجه الضعف ـ مضافاً إلى أنّ الأصل مثبت فإنّ أصالة البراءة من تقييد الصلاة بالوضوء، لا يـثبت كـون الوضوء واجباًنفسيّاً ـ، أنّ إجراء البراءة عن احتمال تقييدها بالوضوء، لا يكون سبباً لانحلال العلم الإجمالي بكون الوضوء إمّا واجب غيري أو نفسي، لترتّب الأثر على كلٍّ من طرفي العلم، كما عرفت إذ على الغيرية، يجب تقديمه على الصلاة، بخلاف ما إذا قلنا بالثاني ففيه الرخصة بالنسبة إلى القبل والبعد.

الثانية:[٢] إذا دار أمر وجوب الوضوء بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً لكن كان وجوب الغير كالصلاة مشكوكاً فهل يجب الوضوء في هذه الصورة أو لا، ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم الوجوب حيث قال: «و إلاّ فلا لصيرورة الشکّ فيه بدوياً» 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 الشکّ في وجوبها يقتضي امتثال ما علم و لا يجوز البراءة فيه، مع أنّه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً غيرياً و مقدمة للصلاة مع السورة فكذلک المقام من غير فرق بينهما سوى تعلّق العلم بمُعظم الواجب في مثل الصلاة بلا سورة و في المقام تعلّق بمقدار من الواجب كالوضوء فقط و هذا لا يصلح لأن يكون فارقاً.

---

١ . الكاظمي: فوائد الأُ صول: ٢٢٣/١.

٢ . هذا هوالقسم الثالث في كلام المحقّق النائيني، ولم نذكر القسم الثاني الموجود في كلامه تحفظاً على ترتيب الفروع الواردة فـي الكفاية فلاحظ.

يلاحظ عليه أوّلاً: بما سيوافيک في مبحث الاشتغال من أنّ الجمع بين القول بوجوب الوضوء وإجراء البراءة عن وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء جمع بين المتناقضين و ذلک لأنّ العلم التفصيلي بوجوب الوضوء المردّد بين الغيري والنفسي غير ممكن إلاّ مع التحفظ على العلم الإجمالي الدائر بين وجوب الوضوء نفسيّاً أو وجوب الصلاة المقيّدة به، لكن المفروض إجراء البراءة بالنسبة إلى الثاني و معه كيف يمكن ادّعاء العلم بوجوب الوضوء مطلقاً، غيريّاً أو نفسيّاً، إذ لو كان غيريّاً فلا يجب لعدم وجوب الصلاة في الظاهر والحاصل أنّ تصوّر الشكّ البدوي للصلاة المقيّدة بالوضوء مع العلم التفصيلي بوجوب الوضوء متنافيان، لأنّ العلم التفصيلي فرع وجود العلم الإجمالي، و مع هدم الثاني بإجراء البراءة في أحد طرفي العلم (كون الوضوء قيداًللصلاة) كيف يبقى العلم التفصيلي بحاله.

وثانياً: وجود الفرق بين المقام والأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و ذلک لما سيأتي من أنّ وجوب الأقل على فرض وجوب الأكثر وعدمه نفسي لا غيري، و الشكّ مركَّز على تجاوز الوجوب النفسي من تسعة أجزاء إلى جزء عاشر وعدمه فعلى كلا التقديرين وجوب الأقل نفسي دائر أمره بين القصير و الممتد و قد عرفت أنّ أجزاء الواجب لا يتّصف بالوجوب الغيري بل بالوجوب النفسي المبّسط عليها، بخلاف المقام فإنّ وجوب الوضوء على فرض كونه مطلوباً بالاستقلال نفسي، وعلى فرض كونه قيداً للصلاة وجوبه غيري لا نفسي، لكونه خارجاً عن الصلاة، و من المقدّمات الوجودية الخارجة عن ماهيتها و سيوافيک تفصيل الكلام في محلّه.

الثالثة[1]: إذا تردّد وجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً لواجب يعلم قطعاً، بعدم وجوبه كما هوالحال في الحائض إذا دار حكم الوضوء بين كونه واجباً نفسياً أوغيرياً للصلاةالتي تعلم أنّها غير و اجبة في حقّها فلا شكّ أنّه لا يجب

١ . وهذا القسم لم يذكره المحقّق النائيني فلاحظ.

عليها التوضؤ بل هو مجرى للبراءة لكون الشكّ في وجوبه بدئ فتلخّص أنّ المرجع في الفرع الأوّل هوالاحتياط و قد عرفت انّ معناه تقديم الوضوء على الصلاة و في الأخيرين هوالبراءة.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: في ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري

لا إشكال في أنّ ترك الواجب النفسي يستوجب العقاب، لأنّه تمرّد و طغيان على المولى، و خروج عن رسم العبودية و زيّ الرقية، وهو قبيح عقلاً و شرعاً، فيستوجب اللوم و العقاب.

كما لا إشكال في أنّ ترك الواجب الغيري، بما هوهو، لا يستوجب العقاب، غير أنّه لمّا كان تركه ملازماً لترك الواجب النفسي، فالعقاب إنّما هو على ترك النفسي لا على مقدّمته.

كما لا إشكال في أمر ثالث و هو ترتّب الثواب على امتثال الواجب النفسي إذا قصد القربة و أتى به للّه سبحانه.

إنّما الكلام في أمر رابع وهوترتّب الثواب على الواجب الغيري، أو عدم ترتّبه. و قبل الخوض في المقصود، نشير إلى مسألة كلامية، وهي:

ما هو وجه ترتّب الثواب على امتثال الواجب؟

هل هو الاستحقاق ، كما عليه عدّة من المتكلّمين، و اختاره المحقّق الطوسي، وشارح تجريده ، العلاّمة الحلّي؟

أو التفضل ، كما عليه الشيخ المفيد على ما نقل، و مرجعه إلى الجعل والمواضعة؟أو لا هذا و لا ذاك بل الثواب نتيجة تكوينية لنفس العمل، في الدار

الآخرة، شاء الإنسان أم لم يشأ، و مثله العقاب؟

آراء مختلفة، إليک توضيح أساس كلّ منها.

البحث مركز على كون نفس الطاعة بما هي هي ، موجبة للثواب، ولا يجوز له سبحانه التخلف، أو لا. مع قطع النظر عن الوعد به. و أمّا لو وعد، فالتخلّف عنه قبيح، لأنّه إمّا يستلزم الكذب أو التخلّف عن الوعد المنشأ. و كلاهما قبيح.

استدلال القائل بالاستحقاق

استدل القائل بالاستحقاق بوجهين:

الأوّل: المشقّة من غير عوض ظلم، وهو قبيح.[١]

و يظهر من المحقّق الخراساني ارتضاؤه حيث قال:«لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي و موافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته، عقلاً».[٢]

يلاحظ عليه: أنّ من عرف ربّه وعظمته، وعرف فقر نفسه، و أنّ ما يملكه من حول و قوة، و جارحة و جانحة، و ما يصرفه في طريق الطاعة، كلّه مفاض منه تعالى إليه، و ليس ملكاً للعبد، بل ملک له سبحانه، يصدّق القول بعدم الاستحقاق، لأنّ مآل القول بالاستحقاق إلى أنّه يجب عليه سبحانه القيام به، و يعدّ تركه ظلماً منه للعباد، وهو لا يجتمع مع القول بأنّ المالک هو اللّٰه سبحانه على الإطلاق، لا غير، و أنّ العبد جميع شؤونه، وحوله وقوّته وإرادته وفعله، ملک للّٰه تعالى، فما أتى به العبد ليس سوى ما أعطاه إيّاه تعالى.

وإن شئت قلت: إنّ مثل المخلوق إلى خالقه، مثل المعنى الحرفي إلى

---

١ . كشف المراد، المقصد السادس في الوعد والوعيد، المسألة الخامسة، ص ٤٠٧.

٢ . كفاية الأُصول: ١/١٧٥ قوله:«الأوّل...»الخ.

الإسمي، فلا يملك المعنى الحرفي لنفسه شيئاً سوى كونه موجوداً غير مستقلّ في ذاته و فعله، و عند ذاک، كيف يستحقّ شيئاً في ذمة المولى، بحيث لو لم يؤدّه يكون ظالماً لحقّه؟

وإلى ذلک يشير قوله سبحانه:﴿**يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّٰهِ وَ اللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَميدُ**﴾ .(فاطر/۱۵).

وإن خفي عليک الأمر ، فاستوضح ذلک من امتثال الأوامر العرفية، فالعبد لا يستحقّ شيئاً في قبال ما يأتي به من الأفعال، فكيف يستحقّه الإنسان في قبال ما يمتثل، مع أنّ المولوية والعبودية هناک أمر اعتباري لا واقع تكويني له، و يزول بالبيع و الشراء، بخلاف المقام، فإنّ المولوية والعبودية تكوينيتان، لا تزولان أبداً، و كلّما كانت العبودية أشدّ، كان عدم الاستحقاق أظهر.

وما ذكره المحقّق الطوسي من أنّ التكليف مشقّة، والمشقّة من غير عوض ظلم، فينتج أنّ التكليف من غير عوض ظلم، وهو قبيح، ممنوع صغرى و كبرى.

أمّا الصغرى، فلأنّ الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية، بمعنى أنّ العقل يبعث العبد إلى تحصيل السعادة، و تجنّب الشقاء غير أنّه لا يعرف أسبابهما، و الأسباب هي التكاليف الإلهية الواردة في الكتاب والسنّة. فهي كالطبيب الذي يعرف الداء، ويعرف الدواء، فإن كانت ثمّة مشقّة فهي في الباطن راحة وسعادة، و إن كانت مرارة، فوراءها حلاوة، فهي كالكيّ بالنار الذي فيه سلامة المكويّ وحياته. و ليس المراد من السعادة إلاّ صيرورة الإنسان إنساناً كاملاً، مهذّباً من الرذائل، و متحليّاً بالمكارم.

وأمّا الكبرى، فنمنع كلّيتها فانّه إنّما يعدّ قبيحاً إذا لم يكن الغير مملوكاً للآمر، والفرض في المقام أنّه مملوک له.

والحاصل أنّ من حقّ المولى على عبده أن ينقاد له في أوامره و نواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضاً. ولو كان هناک ثواب، فإنّما هو بالتفضل

والتكرم والإحسان، لا بالاستحقاق.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي فسّر الاستحقاق بوجهين:

الأوّل: ثبوت حقّ المكلّف على اللّه تعالى بطاعته إيّاه، كما يثبت حقّ لبعض المكلّفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله له ناوياً به أخذ العوض منه.

الثاني: أن يكون المراد اللياقة والاستعداد للتفضّل عليه بالثواب والنعيم في الدار الآخرة.

أمّا الأوّل، فباطل، لما مرّمن أنّ العبد العرفي لا يستحقّ عوضاً، فكيف يستحقّ عبد مولى الموالي .

وأمّا الثاني، فحقّ، لأنّ العبد بطاعته يكون لائقاً وأهلاً للتفضّل عليه بدخول دار النعيم ـ عن طريق التفضّل ـ بخلاف العاصي فانّه ليس أهلاً لذلک.[1]

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي، بعد ما ذكر الوجهين، اختار أنّ القائلين بالاستحقاق أرادوا ذلک، بمعنى أنّ العبد بامتثاله أوامر المولى، يصير أهلاً للتفضّل، و مورداً له، و قال: وعلى هذا التصوير أصبح النزاع لفظياً.[2]

ولا يخفى أنّ المعنى الثاني للاستحقاق لا ينطبق على عبارات القوم، لما عرفت من استدلالهم على الاستحقاق بأنّ التكليف بلا عوض، ظلم، و هو لا ينطبق إلاّ على المعنى الأوّل.

الثاني: ما تكرر في الذكر الحكيم من التعبير عن الثواب بالأجر على العمل و هو آية الاستحقاق كاستحقاق العامل لحقوقه آخر الشهرو الأُسبوع قال سبحانه:

---

١ . بدائع الأ فكار:٣٧٥/١.

٢ . المحاضر ات:٣٩٦/٢.ولاحظ نهاية الدر اية:١٩٧/١، حيث قال: الثواب على الطاعة في محلّه...الخ.

﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (فاطر/۷) وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللّٰهَ لاٰ يُضِيعُ أَجْرَالْمُحْسِنِينَ﴾ (هود/۱۱۵) إلى غير ذلک ممّا يعدّالثواب أجراً معادلاً للاستحقاق.

يلاحظ عليه : أنّ التعبير بالأجر فيها كالتعبير بالاستقراض في قوله سبحانه:﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ و لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ (الحديد/۱۱) إذ في وسعه سبحانه أن يأمر بالعبد من دون عوض، و بعبارة أُخرى أن يتصرف في ملكه ما شاء من دون أن يعدّتصرّفه ظلماً.

و في مقابل هذه الآيات، ما يدلّ على أنّه بالوعد و الوضع والجعل نحو قوله سبحانه: ﴿وَكُلاًّ وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنىٰ﴾ (النساء/۹۵) و قوله سبحانه: ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة/۹) وغير ذلک من الآيات الواردة حول الثواب.

وهذا القسم من الآيات يناسب القول بالتفضّل، فإنّ له سبحانه أن لا يتفضّل عليه بالجعل والمواضعة، بل يأمره بلا وعد، لكنّه جلّت نعماؤه ، تفضّل على العباد بالوعد و الجعل.

نعم، لا يصحّ منه التخلّف بعد ما وعد، لاستلزامه الكذب لو أخبر عن الثواب، مع علمه بالتخلّف، أو لإستلزامه التخلّف عن الوعد لو أنشاه، و كلا الأمرين قبيح.

الثواب والعقاب نتيجتان تكوينيتان للأعمال

و هناک من ذهب إلى أنّ الثواب أوالعقاب نتيجة تكوينية لنفس العمل، لا محيص عنها، و هؤلاء انقسموا ـ بحسب ظواهر الآيات ـ إلى طوائف ثلاث لكلّ منها، رأيها في كيفية الثواب:

القول الأوّل: أنّ الأعمال حسنها و سيئها ، بذور تزرع في هذه الدنيا، و

تحصد نتائجها في الآخرة. وعلى ذلک، فالرابطة بين العمل وما يترتّب عليه من الثواب أو العقاب، رابطة تكوينية توليدية، فالعمل علّة، و ما يترتّب عليه معلول له، أو هوأصل، و ما يترتّب عليه فروعه.

ويدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿**مَنْ كٰانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كٰانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيٰا نُؤْتِهِ مِنْهٰا وَمٰا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ**﴾ (الشورى/٢٠؛ فالظاهر من الآية أنّ ما يصيب الإنسان من الثواب والعقاب هو نتائج البذور التي غرسها في الدنيا في صحيفة حياته.

ويؤيّد قوله عليه السلام : «العمل الصالح حرث الآخرة».[1]

القول الثاني: الثواب والعقاب هما نفس العمل و لكن بلباسه الأُخروى، فإنّ لعمل الإنسان صورتين و وجودين، وجود دنيوي و وجود أُخروي، يتجسّم في كلّ موطن بالوجود المناسب له.

فالكنز في الدنيا يتجسّم بالدراهم البيض والدنانير الصفر، و لكنّه في الآخرة يتجلّي بصورة النار المحماة. قال سبحانه : ﴿**يَوْمَ يُحْمىٰ عَلَيْهٰا فِي نٰارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوىٰ بِهٰا جِبٰاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هٰذٰا مٰا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مٰا كُنْتُم تَكْنِزُونَ**﴾ (التوبة/٣٥) فإنّ المتبادر من قوله تعالى: ﴿**هٰذا مٰا كَنَزْتُمْ**﴾ هو كون النار الأُخروية هي نفس العمل الدنيوي، لكن بصورته الأُخروية.

و نظيره قوله سبحانه: ﴿**وَ وَجَدُوا مٰا عَمِلُوا حٰاضِراً وَلاٰ يَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً**﴾ (الكهف/٤٩) فما يحضر في الآخرة هو نفس ما عمله في الدنيا.

وقوله سبحانه: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً**﴾ (آل عمران/٣٠).

إلى غير ذلک من الآيات الدالة على أنّ الجزاء هو التمثّل الملكوتي، وأنّ

---

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٢، طبعةعبده.

رابطة الثواب والعقاب بالنسبة إلى العمل، ليست رابطة جعلية بمواضعة، ولا رابطة توليدية، بل ليس هنا إلاّ شيء واحد، يتجلّي في كلّ ظرف، بلباسه و ثوبه الخاص.

القول الثالث: إنّ كلاً من الثواب والعقاب مخلوق للنفس، فإنّها بحسب ما اكتسبت من العقائد الصحيحة أو الفاسدة، أو ما أتت من الأعمال الحسنة أو القبيحة في الدنيا، يحصل لها استعداد، أو ملكة خاصّة، تقتدر معها على إنشاء صور مناسبة لتلك الملكة، فإمّا أن تتنعم بها أو تتأذى منها.

فالصورة المناسبة لمن عرف اللّٰه سبحانه، و تجلّى بصفاته، و أتى بفرائضه ، و اجتنب محرّماته، هي الحورالعين في قصور الجنّة. كما أنّ الصورة المناسبة لمن أشرك باللّٰه تعالى، وتخلّق برذائل الصفات، و عصى ربَّه، هي النيران والأفاعي والعقارب في الجحيم.

وعلى ذلك، فالجزاء هو التمثّل الملكوتي اعتقاداً و خلقاً و عملاً.

وهذه الأقوال الثلاثة، كلّها من أقسام القول بالتجسّم و التمثّل، كما لايخفى.

إلى هنا تمّ الكلام في بيان آراء المتكلّمين و الفلاسفة في كيفية ترتّب الثواب على مطلق الأعمال.

الآراء في ترتّب الثواب على الواجب الغيري

اختلفت أنظار العلماء في ترتّب الثواب على الواجب الغيري إلى أقوال:

١ـ يترتّب الثواب على النفسي دون الغيري وهو خيرة المحقّق الخراساني و السيّد الأُستاذ.

٢ـ يترتّب على الغيري إذا كان واجباً أصليّاً أي مدلولاً لخطاب مستقلّ

بخلاف ما إذا لم يكن مدلولاً له كما عليه المحقّق القمي.

٣ـ التفصيل بالإتيان به بقصد التوصل فيترتّب عليه الثواب دونما إذا أتى به بدون هذا القصد كما اختاره المحقّق النائيني و تبعه صاحب المحاضرات.

٤ـ ذلک التفصيل و لكن بشرط أن لاينصرف عن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بالمقدّمة و إلاّ فلا يترتّب عليه الثواب، نعم لو منعه مانع خارج عن الاختيار لا يكون مضرّاً لترتّب الثواب.

أقول: إنّ هذه الأقوال مبنية على القول بأنّ الثواب أمر استحقاقي وإلاّ فإن قلنا أنّه بالتفضل فهو يتبع لسانَ الدليل و مقدار دلالته. فإن دلّ على ترتّبه على الإتيان بكلّ واجب أعمّ من النفسي والغيري فيؤخذ به، و إن دلّ على اختصاصه بالنفسي يؤخذ به وحده، فالقائل بالتفضل لا يحوم حول البرهان العقلي، و إنّما هو من شؤون القول بالاستحقاق وإنّما يتفحّص في الأدلة النقلية. و إليک دراسة أدلّة الأقوال.

استدل المحقّق الخراساني على عدم ترتّب الثواب على الواجب الغيري باستقلال العقل بعدم الاستحقاق إلاّ بعقاب واحد أو ثواب كذلک فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدّماته على كثرتها، أو وافقه و أتى به بماله من المقدّمات.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان المدار في استحقاق الثواب هو إطاعة المولى بالإتيان بالمأمور به لأجل أمره فأيّ فرق بين الواجب النفسي والغيري وعدم تعدّد العقاب عند المخالفة لا يكون دليلاً على وحدة الثواب عند الموافقة خصوصاً إذا قلنا بالقول الثالث و الرابع أي إذا أتى العبد بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسي فيعد مطيعاً والمطيع حسب الفرض مستحق للثواب.

والحاصل، أنّه إذا سلّمنا الأساس بأنّ الثواب أمر استحقاقي لا تفضّلي فلا

١. كفاية الأُصول: ١/١٧٤.

فرقَ بين إطاعة أمر دون أمر، وكون الواجب الغيري غير محبوب بالذات، والنفسي محبوباً كذلك، لا يكون فارقاً في مسألة الثواب، لأنّ الذي يستقلّ به العقل هو أنّ حركة العبد إذا كان لامتثال أمره، غير منبعث عن الهوى النفسانية، يكون ممدوحاً عند العقل، و مثاباً لديه، وكون المتعلّق غير محبوب بالذات، لا يؤثر في صدق الإطاعة و كونِ الحركة للمولى المستتبعِ للثواب.

فإن قلت: إنّ الثواب، فرع كون العمل مقرّباً من المولى، و هو فرع كون المتعلّق محبوباً وحسناً بالذات والمفروض في الواجبات الغيرية خلافه فلا يكون الإتيان به مقرّباً، فلا يلازم الثواب.

قلت: إنّ التقرّب من المولى كما يترتّب على الإتيان بما هو حسن و محبوب بالذات، كذلك يترتّب على كون حركة العبد حركة إلٰهيّة، و عملاً يتطلّب به امتثال أمره و إن لم يكن المتعلّق محبوباً بالذات، مقرّباً كذلك، و ما هو الميزان عند العقل انصباغ العمل بصبغةإلٰهيّة من غير فرق بين كون المتعلّق محبوباً بالذات أو لا، مقرّباً من المولى أو لا، فإنّ نفس الحركة إذا انصبغت بصبغة إلٰهيّة يكون مؤثراً في الاستحقاق.

استدل السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ 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 و باعث إلى الإتيان بالمقدّمة من دون حاجة إلى باعثية الأمر الغيري. وعلى الثاني فلا يكون الأمر الغيري باعثاً لأنّ المفروض أنّه راغب عن ذي المقدمة، فكيف يكون الأمر الغيري باعثاً. والحاصل أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي فرع كون أمره داعياً وباعثاً، و المفروض أنّه ليس بباعث في حالة من الحالات.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الملاك إطاعة البعث الإنشائي فلا فرق بين

١. تهذيب الأُصول:١/٢٤٩.

الغيري والنفسي لصدق الطاعة في كلا الموردين و الذي يوضح ذلک هو ما ذكره ـ دام ظلّه ـ في غير واحد من الموارد أنّ الباعث الحقيقي هو الخوف من النار والطمع في الجنة، و إلاّ فالأمر بما هو هو ليس بباعث مطلقاً في النفسي و الغيري.

إلى هنا تبيّن أنّه لو افترضنا صحّة القول بالاستحقاق فالنفسي والغيري سواءفيه. نعم إنّ الأساس ليس بصحيح عندنا، وأمّا مع الصحّة فالظاهر عدم الفرق.

وأمّا القول الثاني و هو التفصيل بين الخطاب الأصلي والتبعي فلا يرجع إلى شيء بعد قيام الدليل على حجّية خطابات المولى أصلياً كان أو تبعيّاً و قد قالوا بحجّية قسم من الدلالات غير الأصلية كدلالة الاقتضاء و الإيماء وغيرهما.

وأمّا الثالث والرابع فالحقّ اتقانهما و إن كان القول الرابع أكمل، والجامع هو الإتيان بالمأموربه بالأمر الغيري لأجل أمره الذي لا ينفكّ عن قصد التوصل بالواجب النفسي، غير أنّ القول بالاستحقاق ، باطل من أساس و أمّا الاستحقاق بمعنى استحصال اللياقة لثوابه و جزاءه فلو تفضّل المولى بإعطاء الثواب له كان في محلّه، فهو و إن كان صحيحاً لكنّه ليس بمحلّ النزاع.

هذا كلّه على القول بالاستحقاق وأمّا على القول بالتفضّل والجعل، فيتبعُ مقدار الجعل وحدوده. والظاهر من الكتاب، هوالأعم، وأنّ الثواب يترتّب على مقدّمة الواجب، كما في قوله سبحانه: ﴿**مٰا كٰانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ وَلاٰ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذٰلِکَ بِأَنَّهُمْ لاٰ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لاٰ نَصَبٌ وَ لاٰ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَلاٰ يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفّٰارَ وَ لاٰ يَنٰالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاّٰ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صٰالِحٌ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (التوبة/١٢٠) فقد قدّر لطيّ الأرض والسفر إلى أرض المعركة، و ما يصيبهم في أثناء ذلک من ظمأ و تعب و مشقّة، أجراً، مع أنّها واجبات غيرية مقدّمية و مثل ذلک ما ورد من ترتّب الثواب على كلّ خطوة يخطؤها المؤمن المتوجّه

لزيارة الإمام الطاهر الحسين بن علي عليه السلام .[١]

وأمّا على القول بالتمثّل الملكوتي للعمل، أو العمل والخلق والعقيدة، فلا يمكن إظهار النظر فيه، لعدم العلم بحدوده و خصوصياته، فإنّا لا نعلم هل المتمثّل هو كلّ الأعمال نفسية كانت أم غيرية، أو خصوص الأُولى، فلا يمكن القول فيه بجزم.

هل ثواب الغيري عين ثواب النفسي أو غيره

على القول بترتّب الثواب على الواجب الغيري، فهل يترتّب عليه ثواب غير ثواب النفسي، أو أنّ الثواب المترتّب على الواجب الغيري بقصد التوصل متّحد مع الثواب المترتّب على نفس الواجب النفسي؟

الظاهر هو التعدّد، لأنّ المفروض أنّ الملاک لترتّب الثواب هو صدق عنوان الإطاعة، و امتثال الأمر الغيري مع قصد الإتيان بذي المقدّمة، مصداق مستقل للإطاعة، فلا وجه لاتّحاد ثوابه مع ثواب الأمر النفسي الذي هو مصداق آخر لها.

وبالجملة، إنّ القول بوحدة الثوابين لايتلاءم مع قبول أصل ترتّب الثواب على المقدّمة، وبذلک يظهر ضعف ما ذكره المحقّق النائيني حول وحدة الثوابين.[٢]

توجيه المحقّق الخراساني لما ورد من الثواب على المقدّمات

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني لما أنكر ترتّب الثواب على المقدّمة مستدلاً باستقلال العقل بالحكم بعدم الاستحقاق إلاّبثواب واحد، أراد أن يوجّه ما ورد على ترتّب الثواب على المقدّمة، بوجهين:[٣]

---

١ . لاحظ كامل الزيار ات:١٣٣.

٢ . لاحظ أجود التقرير ات:١٧٤/١.

٣ . كفاية الأُ صول:١٧٥/١: «نعم، لا بأس الخ...».

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 أنّ كثرة المقدّمات، تجعل العمل من الأعمال الشاقّة، و يكون الثواب المترتّب على ذيها، أكثر من غير المشتمل عليها. وعلى هذا يكون الإتيان بالمقدّمة علة لترتّب الثواب الكثير على ذيها.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الملاك هو صدق الطاعة والعمل بوظيفة العبودية والرقية فنتيجته هي ترتّب الثواب على نفس المقدّمة، لا على ذيها. أضف إليه أنّ التوجيه لا يناسب ظاهر الآية و الروايات.

الثاني: إنّ امتثال الأمر الغيري بما أنّه يعدّ شروعاً في امتثال الأمر النفسي، يترتّب عليه الثواب المترتّب 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 يعدّالوضوء شروعاً في الصلاة، مع أنّ الثواب مترتّب على الإتيان بالواجب، لا على الشروع فيه.

التنبيه الثاني

إشكالات الطهارات الثلاث

قد وقعت الطهارات الثلاث مورداً لإشكالات ثلاثة من جهات مختلفة:

الإشكال الأوّل: اتّفقت كلمة الفقهاء على أنّ الآتي بها يثاب، مع أنّ الأمر

الغيري لا يترتّب عليه ثواب.

الإشكال الثاني: اتّفق الفقهاء ـ غير أبي حنيفة ـ على أنّ الطهارات الثلاث أخذت مقدمة للصلاة بما هي عبادة يتقرّب بها إلى اللّه تعالى، مع أنّ الأوامر

المتعلّقة بها أوامر غيرية، وهي توصليّة دائماً، لا تصحِّح عبادية متعلّقاتها، إذ ليست المقدّمة محبوبة للمولى، إذ لو أمكنه الأمر بذيها بدون التوصل بها ، لأمر، فالأمر بها من باب اللابديّة، و مثل هذا لا يصلح للمقربيّة. و إن شئت قلت: إنّ الأوامر الغيرية أوامر توصليّة، وهي لا تكون منشأ لعبادية المتعلّق.

الإشكال الثالث: إنّ الطهارات الثلاث، إنّما أخذت مقدّمة للصلاة بما أنّها عبادة، و ليس حالها حال بـقية المقدّمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدّمة، سواء أُتي بها عبادة أم لا، فحينئذٍ لا إشكال في توقّف الأمر الغيري عليعباديتها. فلو توقفتْ عباديّتها على الأمر الغيري، للزم الدور و بعبارة أُخرى: أنّ الأمر الغيري يتعلّق بما يتوقّف عليه الواجب، و المفروض أنّ الطهارات الثلاثبعنوان كونها عبادة مقدّمة وعليه فالأمر الغيري المتعلّق بها بطبيعة الحال، يتعلّق بها بعنوان أنّها عبادة و معه كيف يعقل أن يكون الأمر الغيري منشأ لعباديتها.

ولعلّه إلى هذا الإشكال يشير المحقّق الخراساني و يقول: «هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً، وقد اعتبر في صحّتها إتيانها بقصد القربة.[1]

و ليس هنا بحث كثير في الإشكال الأوّل.لما عرفت أنّ الثـواب عـلى الغـيري يـختلف حسب اخـتلاف المباني. أمّا على الاستحقاق فقد وافاك أنّه يترتّب عليه الثواب إن قلنا بأنّه يترتّب على الإتيان بالمأمور به بقصد إطاعة الأمر، سواء أكان نفسياً أم غيرياً، غاية الأمر أنّ صدق امتثال الأمر الغيري يتوقّف على الإتيان بالمقدّمة بقصد التوصل إلى ذيها.

وأمّا على القول بأنّه من باب المواضعة فهو يتبع الدليل الموجود، فإذا دلّ الدليل على المثوبة يؤخذ به.

وإنّما الكلام في جواب الإشكالين: الثاني و الثالث فنقول: حاصل

١ . كفاية الأُصول:١/١٧٧.

الإشكالين أنّ الأمر الغيري لتعلّقه بما ليس بمحبوب لا يُصحِّح العبادية وعلى فرض التسليم يلزم الدور وقد أُجيب عن ذلك بوجوه:

الجواب الأوّل: للمحقّق الخراساني

قال: إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبّة وعبادة، وغاياتها (كالصلاة وقراءة القرآن) إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات، فلابدّ أن يؤتىٰ بها عبادة، و إلاّ فلم يؤت بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها لأجل كونها في نفسها أُموراً عبادية،، و مستحبّات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية.[١]

وأورد عليه المحقّق النائيني بوجوه:

أوّلاً: أنّه لا يتمّ في خصوص التيمّم الذي لم يدلّ دليل على كونه مطلوباً في حدّ ذاته.

وثانياً: أنّ الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب.

وثالثاً: أنّه يصحّ الإتيان بجميع الطهارات بقصد الأمر النفسي المتعلّق بذيها، من دون التفات إلى الأمر النفسي المتعلّق بها.[٢] (وحاصله أنّ الأمر النفسي المتعلّق بها مغفول عند الناس، فكيف يكون ملاكاً لتصحيح العبادية).

أقول: هذه الوجوه ضعيفة:

أمّا الأوّل: فلأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة أنّ التيمّم عبادة في ظرف خاص(إذا كان مقدّمة للصلاة) لغايات خاصة، و إن لم تكن الغاية فيه بسعة غاية الوضوء، فيجوز للجنب أن يتيمّم للصلاة و يأتي بها، و لكن لا يجوز له أن يمسّ الكتاب أو يمكث في المسجد، على القول بأنّه مبيح للصلاة. نعم، على

١. كفاية الأُصول:١/١٧٧.

٢. أجود التقريرات:١/١٧٥.

القول بأنّه رافع للحدث في ظرفه، يجوز الكل.

وقد احتمل بعض الأعاظم استحبابه، لقوله ﷺ: «التراب أحد الطهورين»[۱]، بضميمة الإطلاقات الدالة على استحباب الطهر في نفسه.

نعم لم يثبت استحباب الوضوء بنفسه و إن لم يقصد غاية من الغايات، و إن كانت الغاية هي الكون على الطهارة. و المراد من استحبابه النفسي هو كونه مستحبّاً و إن لم يقع مقدّمة لمثل الصلاة أو قراءة القرآن أو مسّ كتابته، بل يكفي كون الغاية هي الكون على الطهارة، لا أنّه مستحبّ و إن لم يقصد غاية من الغايات حتى الكون على الطهارة، فتدبّر.

وأمّا الثاني: فقد أجاب عنه صاحب المحاضرات بأنّه يكفي في عباديتها، محبوبيتها في أنفسها، و إن لم يبق أمرها الاستحبابي بإطارة الخاص.[۲]

ولا يخفى أنّ هذا الجواب خارج عن إطار البحث، لأنّ الغرض تصحيح عباديتها بالأمر، لا بالملاک كما هو مبنى الجواب.

والأولى أن يقال: إنّ الأمر النفسي تعلّق بذات الطهارت، والأمر الغيري تعلّق بها بما

۱ . الوسائل: ج۲، الباب ۱۴ من أبواب التيمم، الحديث ۱۲ و ۱۴ وفيهما: يكفيک الصعيد عشر سنين، أو فعل أحد الطهورين.
۲ . المحاضر ات:۲۹۸/۲.

هي عبادة و مستحبّة استحباباً نفسياً. فالوضوء بما هو، مستحبّ نفسي، و بما هو عبادة و متعلّق للأمر الاستحبابي، مقدمة للصلاة، و متعلّق به الوجوب. فلا مانع من اجتماع الأمرين مع اختلاف المتعلّقين.

و نظير ذلک تعلّق النذر بالصلاة الليلية، فهي بما هي هي مستحبّة، و لكنّها بماهي مصداق للوفاء بالنذر، موصوفة بالوجوب، عرضاً، لا ذاتاً. فالأمر الاستحبابي تعلّق بذات الصلاة، والأمر الوجوبي تعلّق بـالوفاء بـالنذر، فيجب الإتيان بالصلاة الليلية بماهي مستحبّة، حتّى يتحقّق الوفاء بالنذر. ولو أتى بها بما هي واجبة، لم يصدق الوفاء به، لأنّه نذر الإتيان بما هو مستحبّ بالذات. نعم، الصلاة بما هي مصداق للوفاء، يوصف بالوجوب عرضاً لا حقيقة، والذي هو الواجب، هو الوفاء بالنذر كما لا يخفى.

وأمّا الثالث: فقد أشار إلى جوابه صاحب الكفاية بعبارة مختصرة، و قال: «والاكتفاء بقصد أمرها الغـيري، فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلک في نفسه، حيث إنّه لا يدعو إلاّإلى ما هو المقدّمة».[١]

يلاحظ عليه: أنّ الجواب غير كاف لرفع الإشكال و ذلک لأنّه إذا كان الأمر النفسي هـو المـقوّم لعـبادية الوضوء، فكيف يكفي قصد الأمر الغيري و مجرّدكون ذاک الأمر داعياً إلى ما هو عبادة و مستحب نفسي، لا يكفي في عباديته مع الغفلة عنه، و هل هذا إلاّ الاكتفاء بالأمر الغيري المتعلّق بصلاة الظهر بما أنّها مقدّمة للعصر، عن الأمر النفسي المتعلّق بها.

والحاصل أنّ الإشكال الثالث باق بحاله، و من أراد تصحيح عباديتها بالأمر النفسي، يجب عليه الاقتصار على ما إذا كان متذكّراً لهذا الأمر، غير غافل عنه.

الجواب الثاني: للمحقّق النائيني

قال: «لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغـيري، ولا فـي الأمـر النـفسي المـتعلّق بالشيء (المقدّمة)، بل هناک أمر ثالث، وهو الموجب لكونها عبادة، فإنّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، كما أنّ له تعلّقاً بأجزائها، وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلاّ بقصد التقرّب فكذلک له تعلّق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصّة من الأمر النفسي، وهو الموجب لعباديتها فالموجب لعباديتها في الأجزاء والشرائط واحد.[٢]

---

١. كفاية الأُصول: ١/١٧٨.

٢. أجود التقرير ات: ١/١٧٥.

يلاحظ عليه: أنّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، لم يتعلّق إلاّ بالأجزاء، لا بالقيود والشروط. فهي بما هي هي، خارجة عن متعلّق الأمر، و إن كان التقيّد داخلاً، والكلام في نفس القيد لا التقيّد، فكيف يكون الأمر النفسي مصحّحاً لعبادية القيد الخارج عن ماهية المقيّد و الواجب؟، وما هو إلاّخلط بين الجزء والشرط.

الجواب الثالث: للمحقّق البروجردي

قال: يكفي في عبادية الشيء أن يأتي به المكلّف تارة بقصد أمره النفسي الاستحبابي، و أُخرى أن يأتي به بقصد التوصل به إلى إحدى غاياته. و حينئذٍ يكون الداعي إلى إيجاده، هو الأمر النفسي المتعلّق بالغاية المطلوبة من الصلاة والقراءة ونحوهما.

والحاصل أنّ المصحح لعبادية المقدّمات هو قصد الأمر المتعلّق بذيها، من غير حاجة إلى قصد الأمر النفسي أو الغيري المتعلّق بأنفسها.[1]

يلاحظ عليه: أنّه إن أراد أنّ الأمر المتعلّق بذيها يدعو إلى الإتيان بالمقدّمة، فهو خلاف التحقيق، فانّ كلّ أمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، و الشرائط، خارجة عنه، وإن كان التقيّد داخلاً.

وإن أراد أنّ صرف التوصل إلى العبادة مطلقاًكاف في تعنون المقدّمة بالعبادية، وأنّ تحصيل الشيء لأجل تحقّق الأمر العبادي، محقّق لكونه عبادة، ففيه: أنّ لازمه أن تكون جميع المقدّمات، إن جيء بها لأجل الأمر العبادي، عبادة، مثل تحصيل الستر وطهارته، وتحصيل المكان المباح، إلى غير ذلک من المقدّمات، و

---

١ . نهاية الأُصول: ١٧٤/١ـ١٧٥.والفرق بين ما ذكره، و ما اختاره المحقّق النائيني واضح، فإنّ مقوّم العبادية على الثاني هو نفس الأمر النفسي المتعلّق بذيها، باعتبار كون الشروط بعض متعلقه. وعلى الأوّل هو قصد التوصل بالعمل، إلى الأمر النفسي المتعلّق بالغاية المطلوبة من الصلاة.

هذا ممّا لا يلتزم به أحد.

وبذلک يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق صاحب المحاضرات حيث صحّح عبادية الطهارات الثلاث بما يقرب ممّا ذكره المحقّق البروجردي حيث قال: إنّ منشأ عبادية الطهارات أحد أمرين على سبيل منع الخلو: أحدهما قصد امتثال الأمر النفسي، و ثانيهما قصد التوصل بها إلى الواجب، فانّه أيضاً موجب لوقوع المقدمة عبادة و لو لم نقل بوجوبها شرعاً.[1]

نعم سيوافيک تصحيح كفاية التوصل إلى الواجب النفسي في الطهارات من طريق آخر في نهاية المطاف.

ما هو الحقّ في دفع الإشكال

الحقّ أن يقال: إنّ العبادة قد تطلق و يراد منها ، ما يعادل لفظ «پرستش» في اللغة الفارسية، وقد تطلق على ما يراد منها، التقرّب إلى اللّٰه بالعمل، وعلى ذلک فالأعمال التي يثاب بها الإنسان بين عباديّ يُعبد بها اللّٰه سبحانه، و قربيّ، يُقصد منها القرب إليه سبحانه.

أمّا العبادة بالمعنى الأوّل فهو رهن قابلية ذاتية ، وصلاحية نفسية للتعبد، كالصلاة و الصوم والحجّ، و ليست عبادية هاتيک الأعمال، رهن الأمر النفسي ولاالغيري، حتى يُفرّق بين الأمرين بل إذا كانت في حدّ نفسها صالحة للعبادة، يكفي في تحقّق العنوان، و سقوط الأمر، الإتيان بها للّٰه سبحانه، من دون حاجة إلى قصد الأمر المتعلّق بها.

والطهارات الثلاث من هذا القبيل، فقد اتّفق العلماء على كونها عبادة صالحة للتعبد، فمع إحراز هذه الصلاحية، يكفي الإتيان بها، للّٰه سبحانه، من دون نظر إلى الأمر النفسي المتعلّق بها أو الأمر الغيري وعند ذلک يسقط

١. لاحظ المحاضرات:٢/٤٠١.

الإشكالات من أساسها، لأنّها مبنيّة على أنّ مصحّح العبادة هوالأمر النفسي فمال القوم يميناً و يساراً لحلّ العقدة في الطهارات الثلاث وأمّا إذا كان مصحّحها هو طبيعة العمل، مضافاً إلى الإتيان بها للّٰه سبحانه، فهذا الملاک موجود في الطهارات باتّفاق المسلمين كما هو موجود في سائر العبادات.

وأمّا العبادة بالمعنى الثاني الذي اصطلحنا عليه بالعمل القربيّ فالمقرِّب هوكون حركة العبد لأجل طاعة أمر المولى و صيرورتها حركة إلهية تطلب منها القيام بالوظائف المحوّلة إليه، و لا فرق في حصول تلک الحالة بين قصد الأمر النفسي أو الغيري، ولاكون المتعلّق، محبوباً بالذات أو محبوباً بالعرض فما اشتهر بين الأساطين من التفريق بين النفسي و الغيري و أنّ أمر الأوّل أمر قربي، دون الثاني لا يرجع إلى محصَّل، لأنّ الأمرين وإن كانا مختلفين في الغاية والمقصد، لكن محصِّل القرب، هوكون الحركة لأجل امتثال أمره كائناً ما كان و بذلک يظهر أنّ الإتيان بالواجب الغيري بنيّة امتثال أمره، موجب لاستحقاق الثواب على القول بأنّه أمر استحقاقي، ولا يختصّ ذلک بامتثال الأمر النفسي.

و أيضاً الإتيان بالواجب الغيري بنيّة امتثال أمره، موجب للقرب إليه سبحانه، كما هو الحال في الإتيان بالواجب النفسي بقصد امتثال أمره، فإنّ سبب القرب، لا يُكْمن في المتعلَّق حتى يقال إنّه مختلف من حيث المحبوبية وعدمها بل يُكْمنُ في كون الحركة لأجل امتثال أمره، واستجابة لدعوته من غير فرق بين دعوة و دعوة.

فلو قلنا بأنّ الطهارات الثلاث من قبيل الأُمور العبادية فقد عرفت أنّ الملاک وجود القابلية وكون الإتيان بها للّٰه سبحانه ـ كما هو الحقّ ـ و إن قلنا بأنّها من الأعمال القربية كالزكاة والخمس و الجهاد، فيكفي في تحقّق ذلک العنوان، كون الحركة لأجل امتثال أمره الغيري، وتحقيق دعوته أيّة دعوة كانت. فاغتنم.

وأمّا الإتيان بالمقدمة بقصد التوصل إلى الواجب النفسي المحقّق أو المقدّر،

فالظاهر أنّه راجع إلى امتثال أمرها الغيري، فيكفي في تعنون الطهارات الثلاث بعنوان العبادة، لما عرفت من وجود قابلية ذاتية فيها، بضميمة كون الحركة حركة في طريق امتثال أمره غيرياً كان أو نفسياً.

والفرق بين هذا، و ما ذهب إليه المحقّق البروجردي ﷺ هو أنّه اكتفى في تَعنونِ الشيء بالعبادة بكون الإتيان لأجل التوصل إلى الواجب النفسي من دون إيعاز إلى لزوم صلاحية ذاتية في المأتي به للعبادة و لذا أوردنا عليه بأنّ القضية ليست كلّية و إلاّ يلزم أن يكون كلّ المقدّمات مثل الستر وتحصيل الطهارة عن الخبث، عبادة إذا أتى بها للتوصل إلى الواجب النفسي، فلو ضمّما ذكر من القابلية إلى كلامه، لصار جوابه تاماً.

***

فروع

بقي في المقام فروع تتعلّق بالطهارات الثلاث و المطلوب هو تبيين صحّة الوضوء وعدمها فإذا صحّت تترتّب عليها غاياتها ولا بأس بالتعرض لها.

الفرع الأوّل: لو أتى المكلّف بالطهارات الثلاث قبل الوقت بداعي أمرها النفسي، على القول به، صحّت، و لو دخل الوقت و صلّى بها، صحّت صلاته أيضاً، لحصول المقدّمة العبادية.

الفرع الثاني: الصورة السابقة، ولكنّه أتى بها لأجله سبحانه، صحّت لما عرفت من صلاحيتها للعبادة و المفروض أنّه أتى بها للّه سبحانه، وجاز معها الدخول في الصلاة إذا دخل الوقت ، لحصول المقدمة التي يتوقّف عليها لواجب.

الفرع الثالث: الصورة السابقة، و لكنّه أتى بها بداعي التوصل إلى امتثال أمر الواجب النفسي، قال المحقّق البروجردي بأنّها لا تصح، ولا يجوز الدخول معها في الصلاة ، لعدم تحقّق الأمر النفسي بعدُ، فكيف يكون الأمر المعدوم داعياً؟

وأنّه ليس للأمر المعدوم امتثال حتى يقال إنّ المقدّمة واقعة في طريقه .[١]

يلاحظ عليه: أنّه يكفي العلم بطروئه بعد دخول الوقت في الدعوة، كمن يتهيّأ لاستقبال ضيفه الذي يعلم قدومه غداً، فيأتي بالمقدّمات لأجل تعظيمه.

وبعبارة أُخرى: ليس الداعي، وجود الأمر ثبوتاً، بل الداعي هو العلم به بالفعل سواء كان المعلوم أيضاً بالفعل أو لا، و الظاهر الصحّة لما عرفت من كفاية كون الحركة إلٰهيّة لأنّ الإتيان بها لأجل التوصل إلى الواجب لا ينفكّ عن الإتيان بها لأجله سبحانه نهاية و قد عرفت كفاية الإتيان بهذه النيّة ، مع إحراز القابلية في المأتي به.

الفرع الرابع: لو أتى المكلّف بالطهارات الثلاث، بعد الوقت، بداعي أمرها النفسي. و هذا هو الذي وقع محلّ البحث بين الأعلام ، وعنونه السيّد الطباطبائي ﷺ في عروة الوثقى بقوله:

«إذا اجتمعت الغايات الواجبة و المستحبّة أيضاً، يجوز قصد الكلّ، و يُثاب عليها، وقصد البعض دون البعض، ولو كان ما قصده هوالغاية المندوبة، ويصحّ معه إتيان جميع الغايات، ولا يضرّ في ذلك كون الوضوء عملاً واحداً لا يتّصف بالوجوب و الاستحباب معاً. و مع وجود الغايات الواجبة، لا يكون إلاّواجباً، لأنّه على فرض صحّته ، لا يُنافي جوازَ قصد الأمر الندبي، و إن كان متّصفاً بالوجوب. فالوجوب الوصفي لا ينافي الندب الغائيّ لكن التحقيق صحّة اتّصافه فعلاً بالوجوب والاستحباب من جهتين».[٢]

وحاصله، أنّه لا مانع من جواز اجتماع الأمرين في شيء واحد، من جهتين: فالوجوب الغيري تعلّق به بعنوان المقدّمية، والاستحباب النفسي تعلّق بذات الفعل.

---

١ . نهاية الأُصول: ١٧۶.

٢ . العروة الوثقى، فصل الوضوءات المستحبة، المسألة ۶.

يلاحظ عليه: أنّ المورد خارج عن مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإنّه إنّما يصحّ إذا كانت الجهات جهات تقييدية مكثّرة للموضوع، مصحّحة لتعلّق الإرادة بكلّ واحد مستقلاً، كما في الصلاة و الغصب. وأمّا إذا كانت الجهة تعليلية، و من دواعي الأحكام فمن المعلوم أنّ الحكم لا يتعلّق بها، و إنّما يصير داعياً لتعلّقه بنفس الشيء لأجل ذاک الداعي، فيلزم كون ذوات الأفعال مستحبّات نفسية، وواجبات غيرية، لأجل كونها مقدمة، و هو محال.

نعم، لو كانت الجهات تقييدية، يقف الحكم على الجهة، ولا يسري إلى مصداق الجهتين كما حقّق في محلّه.

وقال صاحب المحاضرات بصحّة الوضوء في الفرض المزبور، مستدلاً بأنّ عروض الوجوب يرفع حدّ الاستحباب، وهو الترخيص في الترک. وأمّا ملاكه و محبوبيته الكامنين في الفعل، فهو باق. و على ذلک فإذا أتى المكلّف بالوضوء بداعي المحبوبية، فقد تحقّقت العبادة.[1]

يلاحظ عليه: أنّه خلاف المفروض، لأنّها عبارة عن الإتيان به بقصد أمره النفسي، لا بملاكه و محبوبيته و كفاية الملاک من غير قصد، كما ترى.

والجواب عدم ثبوت الوجوب الغيري للمقدّمة على وجه الإطلاق كما سيوافيک بيانه، فيبقي أمره الاستحبابي والمفروض أنّه قصده.

***

التقسيم الرابع: تقسيمه إلى الواجب الأصلي والتبعي

لمّا كان الأمر الثالث معقوداً لبيان تقسيمات الواجب، يلزم البحث عن هذا التقسيم في هذا المقام و قد خالفنا المحقّق الخراساني في الترتيب اللازم حيث

١. المحاضرات:٢/٤٠٣.

تعرّض به في الأمر الرابع المعقود لبيان ما هو الواجب في باب المقدمة على القول بالملازمة وعلى كل تقدير: الأُصوليون قسموا الواجب إلى أصلي وتبعي، والتقسيم تارة بلحاظ مقام الثبوت، وأُخرى بلحاظ مقام الإثبات والأوّل مختار المحقّق الخراساني، والثاني مختار المحقّق القمي.

أمّا الأوّل، فتقريره حسب بيان الكفاية: أنّ الشيء تارة يكون متعلّقاً للإرادة على وجه الاستقلال، للالتفات إليه بما هو عليه، بما يوجب طلبه، فيطلبُه، سواء أكان طلبه نفسيّاً أم غيريّاً. وأُخرى يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره، لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته.

وعلى هذا، لا شكّ في انقسام الواجب الغيريّ إليهما، واتّصافه بالأصالة والتبعية، حيث إنّه يكون تارة متعلّقاً للإرادة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، وأُخرى لا يكون متعلّقاً بها كذلك، عند عدم الالتفات إليه بما هومقدّمة.

ولا شبهة في اتّصاف النفسي بالأصالة، و لكنّه لا يتّصف بالتبعية، ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي مالم تكن فيه المصلحة النفسية، و معها يتعلّق به الطلب مستقلاً، ولو لم يكن هناك شيء مطلوب أصلا.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الاستقلال، إمّا الالتفات التفصيلي في مقابل الالتفات الإجمالي، أو الاستقلال بمعنى عدم تبعية الإرادة لإرادة أُخرى، في مقابل ما تكون إرادته تابعة لإرادة أُخرى.

فعلى الأوّل، يرد عليه أنّه يمكن أن يتّصف الواجب النفسي بالتبعية، كما في إنقاذ العبد ولد المولى، عند غفلة المولى والتفات العبد إليه ففي ضمير المولى إرادة إجمالية لصيانة ما يتعلّق به من النفس والنفيس و الأعراض والأموال فيكون إنقاذ الولد مراداً إجماليّاً.

وعلى الثاني ، يكون الواجب الغيري متّصفاً بالتبعية مطلقاً، ولا يتّصف

١ . كفاية الأُصول: ١٩٤/١.

بالنفسي أبداً، لكون ماهيته هي تبعية إرادته لإرادة أُخرى، كما لا يخفى.

أضف إليه أنّ جلّ التقسيمات الماضية، كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، و المنجَّز والمعلَّق، و النفسي و الغيري، إنّما هي بالإضافة إلى مقام الإثبات، فليكن هذا التقسيم كذلك.

وأمّا الثاني، أعني: التقسيم بلحاظ مقام الإثبات والدلالة، فبيانه: إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقلّ، ومدلولاً بالدلالة المطابقية، فالواجب أصلي، سواء كان نفسياً أم غيرياً. و إن فهم بتبع خطاب آخر، و مدلولاً بالدلالة الالتزامية، فالواجب تبعي، سواء كان نفسياً أم غيرياً.وعلى هذا ينقسم النفسي إلى الأصلي والتبعي أيضاً، كالغيري، وذلك لأنّ كون الشيء ذا مصلحة نفسية لا يستلزم أن يكون معلولاً لخطاب مستقلّ و مستفاداً من الدلالة المطابقية، بل ربّما تقتضي المصلحة تفهيمه بالدلالة الالتزامية، وبتبع خطاب آخر.

نعم، على هذا، لا يكون التقسيم حاصراً، لأنّ من أقسام الواجب مالا يكون مدلولاً لخطاب أصلاً لا أصالة ولا تبعاً، كما إذا كان مدلولاً لدليل لبّي من الإجماع والعقل.

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 وقال: إذا كان الواجب التبعيّ مالم تتعلّق به إرادة مستقلّة فإذا شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعيّ فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به، يثبت أنّه تبعيّ و يترتّب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي كسائر الموضوعات المتقوّمة بأُمور عدمية[1] (كالماء القليل إذا قلنا بأنّه عبارة عن الماء الذي لم يكن كرّاً).

١. كفاية الأُصول: ١٩٥/١.

يلاحظ عليه: أنّ الواجب التبعي ـ على القول بأنّه أمر عدمي ـ ليس عدميّاً صرفاً، و لو لم يكن هنا موجِب ولا واجب مثل قولنا مالم تتعلّق به إرادة مستقلّة نظير السالبة المحصّلة التي يصدق مع عدم المحمول تارة و عدم الموضوع أُخرى كقولك: ليس زيد بقائم بل هو عبارة عن الواجب بإرادة غير مستقلّة، فمفاده قضية موجبة معدولة، ولا تصدق إلاّمع وجود الموضوع أي أن يكون هناك واجب و لكن أريد بإرادة غير مستقلّة، واستصحاب العدم الأزلي و إثبات الأمر الإيجابي من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

وبعبارة أُخرى ما له حالةسابقة إنّما هو الأمر العدميّ الجامع الصادق مع عدم الموضوع تارة، و مع وجوده وعدم المحمول أُخرى و الذي نحن بصدد إثباته هو الفرد الخاص من هذا الجامع أي الشقّ الثاني و هو أصل مثبت، لأنّ العقل يحكم ببقاء العدم في ضمن الفرد الثاني، بعد العلم بوجود الموضوع.

وهذا نظير استصحاب عدم الكرية المطلق الصادق مع عدم الماء في الأزل و إثبات عدم كرّية هذا الماء المشكوك، فإنّه من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

ومثله إذا فسّرنا الأصلي بما تعلّقت به إرادة تفصيلية والتبعي مالم تتعلّق به إرادة كذلك، فانّ استصحاب عدم تعلّق الإرادة التفصيلية بالشيء، لا يثبت كون الواجب المشكوك الذي تعلّقت به الإرادة المرددة بين الإجمال والتفصيل، واجباً تبعياً بنفس البيان السابق.

ولو سلّمنا جريان الأصل الأزلي في المقام، فربّما تكون النتيجة هو الأصلية، إذا فسّرناه بعدم تبعية إرادته لإرادة أُخرى في مقابل ما تكون إرادته تابعة لإرادة أُخرى فانّ الأصل العملي يوافق المعنى الأوّل، لا الثاني.

***

الأمر الخامس

ما هو الواجب في باب المقدّمة؟

يقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً.

الثاني: ما هو الواجب في المقدّمة.

أمّا الأوّل، فالمعروف أنّه على القول بالملازمة بين الوجوبين، يتّبع وجوب المقدمة في الإطلاق والتقييد، وجوب ذيها. فإن كان وجوب ذيها مشروطاً بشيء، كالوقت، أوحصول الاستطاعة، كان وجوب المقدّمة مشروطاً بهما أيضاً. و يمكن توجيه التبعية بوجهين:

١ـ إنّ إرادة المقدّمة ناشئة من إرادة ذيها فلا محالة تكون متقيدّة بقيدها.

يلاحظ عليه: بأنّه مبنيّ على حديث نشوء إرادة عن إرادة أُخرى مع أنّه غير تام، إذ لكلّ إرادة مبادئ خاصّة هي المنشأ لظهورها.

٢ـ إنّ الدعوة إلى تحصيل المقدّمة، لمّا كان لغاية ذيها، فلا يعقل أن يكون أوسع من الدعوة إلى ذيها.

و يكون معنى ذلک أنّ تقييد وجوب المقدّمة بقيود ذيها، هو التضييق الذاتي لوجوبها، لا أنّه مشروط بها حقيقة. و لأجل ذلک لا منافاة في وجوب المقدّمة قبل الزوال، وإن لم يجب الواجب قبله.

أمّا الثاني، فعلى القول بالملازمة بين الوجوبين، اختلف القائلون بالوجوب، فيما هوالواجب، على أقوال:

١ـ وجوب مطلق المقدمة. و هو الظاهر من أكثر القائلين بوجوبها.

٢ـ وجوب المقدمة حين إرادة ذيها، و هو الظاهر من عبارة المعالم.

٣ـ وجوبها بشرط إرادة ذيها، نسب إلى صاحب المعالم. والفرق بين الثاني و الثالث هو الفرق بين القضية الحينية والقضية المشروطة.

٤ـ وجوب المقدمة التي يتوصل بها إلى ذيها، نسب إلى الشيخ الأعظم.

٥ـ وجوب المقدمة الموصلة إلى ذيها في نفس الأمر، و هو مختار صاحب الفصول.

٦ـ وجوب المقدّمة في حال الإيصال. و هو مختار المحقّقين: العراقي والحائري و البروجردي قدَّس سرَّهم [1].

وإليک فيما يلي بيان حال كلّ واحد من هذه الأقوال.

القول الأوّل: وجوب مطلق المقدمة

القائل بذلک يدّعي الملازمة بين وجوب مطلق المقدمة، و وجوب ذيها، نافياً كلّ التفاصيل الآتية.

وحاصل برهانه، أنّ ملاک وجوب المقدّمة هو رفع الإحالة و هو موجود في مطلق المقدمة وسيتضح ذلک بردّ التفاصيل.

القول الثاني: وجوب المقدمة حين إرادة ذيها

وهذا هو الظاهر من كلام صاحب «المعالم» فيه، حيث قال في مبحث

١ . و هناک تفاصيل أُخر، كالتفصيل بين السبب والشرط، فيجب السبب دون الشرط، و يراد من السبب العلّة التامة، و التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي. و ستقف عليها فيما يأتي.

الضدّ: و أيضاًحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقف عليها.[1]

وهذه العبارة صريحة في أنّ الواجب هوالمقدّمة لكن في ظرف إرادة ذيها مثل مفاد القضية الحينية، مثل قولك: كلّ كاتب متحرّك الأصابع حين هو كاتب. فالحكم بتحرّك الأصابع و إن لم يكن مشروطاً بالكتابة، و إلاّ عادت القضية مشروطة، لكن الحكم لا يعمّ غير تلك الحال، فله ضيق ذاتي.

والباعث على انتخاب هذا القول، هو تصحيح العبادة المزاحمة لواجب أهم، كالصلاة بالنسبة إلى الإزالة.

توضيحه: أنّ القوم لمّا ذهبوا (على خلاف التحقيق) إلى كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّالآخر، استنتجوا من ذلك، حرمة الضدّ المزاحم، لأنّ ما وجب تركه حرم فعله، وعلى ذلك تكون الصلاة المزاحمة للإزالة، حراماً، فلا تصحّ إذا أتى بها.

فانبرىٰ صاحب المعالم إلى تصحيح الصلاة، فقال بأنّ ما هو المقدّمة ليس عبارةً عن مطلق ترك الضدّ بل الترك في ظرف إرادة ذيها، أعني الإزالة. ومع الصارف عنها وعدم إرادتها، لا يجب ترك الضدّ حتّى يصير فعله حراماً و يكون باطلاً، كما لا يخفى.

يلاحظ عليه: لو كانت المقدمة واجبة حين إرادة ذيها، يكون وجوب المقدمة عند ذاک لغواً، لأنّه إذا أراد ذيها، يأتي بالمقدّمة قهراً وطبعاً، سواء أمر بها الشارع أم لم يأمر، فيكون أمره بها لغواً، كما لا يخفى.

القول الثالث: وجوب المقدمة بشرط إرادة ذيها

نسب إلى صاحب المعالم أنّه يقول بوجوبها بشرط إرادة ذيها. لكنّه ـ مع عدم

---

١. معالم الأُصول: ٧٤.

انطباقه على كلامه ـ باطل من رأس. لأنّ إرادة ذيها إمّا شرط لوجوب المقدّمة، أو شرط لوجوبها و وجوب ذيها.

أمّا الأوّل، فهو يخالف ما هو المعروف من أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً و اشتراطاً فيلزم عندئذٍ كون وجوبها مشروطاً، دونه. و إن شئت قلت: يلزم التفكيک بين وجوب ذيها و وجوب المقدّمة، عند عدم إرادة ذيها، فيلزم فعلية وجوب ذي المقدمة في ظرف عدم وجوب المقدّمة، لأجل عدم وجود شرط وجوبها، و هو إرادة ذيها، و هو خلف.

وأمّا الثاني، فيرد عليه أمران:

١ـ أن تكون إرادة ذيها شرطاً لكلا الوجوبين، فيلزم أن يكون البعث، إلى ذيها لغواً، لأنّ الإيجاب لأجل جعل الداعي إلى العمل في نفس المكلّف. فإذا كان الداعي موجوداً في نفس المكلّف،فلا وجه لجعله في ذلک الظرف، كما لا يخفى.

٢ـ يلزم أن يكون وجوب ذيها تابعاً لإرادة المكلّف، ودائراً مدار اختياره، و معنى هذاكون وجوب الشيء تابعاً لإرادة المكلّف، وهو كما ترى.

القول الرابع: وجوب المقدّمة بقصد التوصل

نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم، ولكن عبارات مقرّره مضطربة جدّاً.[1] و محتملة لوجوه، نذكر منها ما يلي:

١ـ إنّ الواجب إنّما هو نفس المقدّمة بما هي هي، وليس طرف الملازمة إلاّ ذاتها، لكن الامتثال لا يتحقّق إلاّبالإتيان بها بقصد التوصل إلى ذيها.

وهذا الوجه هو الذي قوّاه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ واستظهره من عبارات مقرّره، التي أوضحها قوله:«الحقّ عدم تحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن

١ . لاحظ مطارح الأنظار:٧٢ـ ٧٦.

قاصداً للإتيان بذلک، إذ لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أُريد الامتثال» هذا، من غير فرق بين أن تكون المقدّمة عبادية أو توصلية.

والحاصل: أنّ هنا فرقاً بين متعلّق الوجوب و ملاكه، ومقام الإطاعة والامتثال.فبما أنّ ملاک الوجوب هو رفع الاستحالة، يكون متعلّقه ذات المقدّمة. وأمّا عنوان الإطاعة والامتثال، فلا يتحقّق إلاّ بأحد الأمرين:

الأوّل: قصد عنوان الواجب ومراده منه قصد التوصل الذي هو عنوان للقدّمة.

الثاني: الإتيان بها بقصد أمرها. و لأجله، لا يترتّب الثواب إلاّ في هذا الظرف، فمن أتى بالمقدّمة نفسها، من دون أن يكون الداعي أمرها الذي لا ينفكّ قصده عن قصد التوصل فقد أتى بذات المقدّمة، لكنّه لا يصدق عليه أنّه امتثل أمرها لأنّ قصد واقعية أمره لا ينفک عن قصد التوصل فلو أُريد هذا المعنى فلا غبار عليه.

٢ـ إنّ طرف الملازمة و متعلّق الوجوب هو نفس المقدّمة، غير أنّ وقوعها موصوفة بالوجوب، مشروط بالإتيان بها بقصد التوصل.

و يدلّ على ذلک قوله: «وهل يعتبر في وقوعها على وصف الوجوب أن يكون الإتيان بها لأجل التوصل إلى الغير، أو لا؟وجهان، أقواهما الأوّل. وتظهر الثمرة فيما إذا كان على المكلّف فريضة فائتة، فتوضأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها، ولا لغاية من غاياتها، فعلى هذا لا يجوز الدخول في الصلاة لا الحاضرة ولا الفائتة».

وهذا الوجه ، على فرض كونه مراد الشيخ الأعظم، غير صحيح. و منشؤه الخلط بين وقوع الفعل على صفة الوجوب، ووقوعه على صفة الامتثال في التوصليات، لأنّ قصد العنوان، و صدوره عن اختياره، شرطان لتحقّق عنوان الإطاعة، لا وقوعه على صفة الوجوب، لأنّه إذا كان الواجب هو نفس وجود المقدمة بأيّ نحو اتّفق، فإيجادها بأيّ نحو كاف في كونها مصداقاً للواجب، كما

لا يخفى. و سيوافيک توضيح ذلک عند مناقشة كلام المحقّق الاصفهاني.

٣ـ ما نقله المحقّق النائيني عن أُستاذه المحقّق الفشاركي من اعتبار قصد التوصل في مقام المزاحمة فلو كانت المقدّمة محرّمة و توقّف عليها واجب فعلي، فغاية ما يقتضيه التوقّف المزبور في مقام المزاحمة، هو ارتفاع الحرمة عن المقدّمة المحرّمة فيما إذا أتى بها بقصد التوصل، وأمّا مع عدم قصده، فلا مقتضي لارتفاع حرمتها.[١]

ويؤيّده قول الشيخ في بيان وجه الثمرة لمختاره:«تظهر الثمرة من جهة بقاء الفعل المقدّمي كالدخول في الأرض المغصوبة على حكمه السابق. فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، لا يحرم الدخول في ملک الغير إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق، و إن لم يقصد إنقاذه ، بخلاف ما لو اعتبرناه ، فهو حرام، مالم يكن قاصداً لإنقاذه».[٢]

وعلى هذا ، فما هو الواجب إنّما هو مطلق المقدّمة، لكن إذا كانت محرّمة يقتصر فيه على ما إذا قصد بارتكابها امتثال الواجب.

ولا يخفى ما في هذا الاحتمال من الضعف:

أمّا أوّلاً، فلعدم انطباقه على بعض عبارات مقرّره، فإنّ الظاهر منها أنّ محطّكلامه أعمّ من صورة المزاحمة فقد عرفت في الاحتمال الثاني من محتملات كلامه أنّه أفتى بأنّه إذا كان على المكلّف فريضة فائتة، فتوضأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها، ولا لغاية عن غاياتها، لا يجوز له الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة ولو كان بحثه منحصراً بصورة المزاحمة، لما كان وجه لعدم صحّة وضوئه، مع عدم قصد التوصل به.

وثانياً، فلأنّ الموجب لارتفاع الحرمة عن المقدّمة المحرّمة و انقلابها إلى

١ . فوائد الأُصول: ٢٨٩/١.

٢ . مطارح الأنظار: ٧٤.

الجواز (على القول بعدم وجوب المقدّمة) أو الوجوب (على القول بوجوب المقدّمة)، هو توقف امتثال الأهم ـ أعني إنقاذ الغريق ـ على تلك المقدّمة المحرّمة، فلا يتمكّن شرعاً من إنقاذه إلاّ إذا ارتفعت حرمة المقدّمة، لأنّ الممنوع شرعاًكالممنوع عقلاً، فما هو الموجب لارتفاع الحرمة إنّما هو رفع الإحالة، و تمكين المكلّف من امتثال الأهم، و عند ذاک لا يفرق بين كونه قاصداً للتوصل أو غير قاصد، إذ الملاک لارتفاع الحرمة إنّما هو رفع الإحالة، و هو محفوظ و موجود في كلتا الصورتين.

۴ـ ما هو المشهور في تفسير كلامه من أنّ قصد التوصل معروض للوجوب، وأنّ الواجب هو خصوص ما أتى به بقصد التوصل.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ ملاک الوجوب هو التوقف و أنّه به ترتفع الاستحالة، و على ذلک فلا فرق بين أن يقصد التوصل أو لا يقصده، ولا معنى لأخذ ما لا دخالة له في معروض الوجوب.

ثمّ إنّ المحقّق الاصفهاني وجّه مقالَة الشيخ الأعظم هذه، بالبيان التالي وهو مبني على مقدّمتين:

أ: إنّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى الحيثيات التقييدية، فإذا كانت مطلوبية المقدّمة لا لذاتها، بل لحيثية مقدّميتها والتوصل بها، فالمطلوب الجدّي، والموضوع الحقيقي للحكم العقلي، هو نفس التوصل.

ب: إنّ الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب، إلاّ إذا أُتي به عن قصد و عمد حتى في التوصليات، لأنّ البعث ـ توصليّاًكان أم تعبّدياً ـ لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري. فالغسل الصادر بلا اختيار، و إن كان مطابقاً لذات الواجب و محصّلاً لغرضه، و لكنّه لا يقع على صفة الوجوب و مصداقاً للواجب بما هو واجب.

ثمّ استنتج من هاتين المقدّمتين «اعتبارَ قصد التوصل في وقوع المقدّمة على

صفة الوجوب مطلقاً» و ذلک من جهة أنّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل، هو التوصل (حسب المقدّمة الأُولى). و من جهة أنّه مالم يقع الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب، و هو كونه عن قصد و عمد، لا يقع مصداقاً للواجب (حسب المقدّمة الثانية).[١]

فتكون النتيجة لزوم قصد التوصل بالمقدمة.

وأورد عليه المحقّق العراقي بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّا لا نسلّم أنّ 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، فإنّ الوجوب فيه، بحكم الشارع، ولا دخل للعقل فيه إلاّبنحو الكاشفية.[٢]

وإلى الإيراد الثاني يشير كلام المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ في تعليقته على تقريرات أُستاذه حيث قال: «مغالطة نشأت من خلط الحكم الشرعي المستكشف من حكم عقلي، بالحكم العقلي الثابت لجهة تعليلية. و من الواضح أنّ كون الجهات التعليلية في الأحكام العقلية، جهات تقييدية، أجنبيّ عن كون الجهات في الأحكام الشرعية جهات تقييدية، ولو كانت مستكشفة من طريق العقل.[٣]

ولا يخفى عدم ورود أيّ منهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ الأحكام العقلية، و إن كانت لا تخلو عن موضوعات وعلل، ولكن ذلک في مقام الإثبات، وأمّا في مقام الثبوت فالعلّة هي نفس

١. لاحظ نهاية الدر اية: ١/٢٠٤ـ٢٠٥.
٢. بدائع الأ فكار: ١/٣٨٧.
٣. أجود التقرير ات: ١/٢٣٣.

الموضوع حقيقة.

مثلاً: العقل يحكم بقبح الكذب لأنّه مضرّ بالمجتمع، وقبح ضرب اليتيم، لأنّه ظلم له. فهاهنا موضوع وعلّة، لكن الموضوع الواقعيّ حسبَ الثبوت، هو نفس الإضرار والظلم، وأمّا قبح الكذب والضرب، فليس إلاّ لأجل انطباق العنوانين ـ أعني الضرر والظلم ـ عليهما، و إلاّ لما صارا محكومين بحكمٍ من الأحكام. و هذا هو المراد من رجوع الحيثية التعليلية إلى التقييدية.

وأمّا الثاني: فلأنّه لا فرق بين الحكم العقلي المحض، و الحكم الشرعي المستكشف، إذ الحكم المستكشف لا يمكن أن يكون أوسعَ من الحكم العقلي الكاشف، لامتناع كون المكشوف أوسع من الكاشف. نعم، يمكن أن يكون الحكم الشرعي أوسع عن الحكم العقلي حسب الثبوت، لإمكان إدراك الشارع ملاكاً أوسع ممّا أدركه العقل. وأمّا في مقام الإثبات، فلا يتصوّر أن يكون الحكم الشرعي، الذي ليس له مصدر سوى الحكم العقلي، أوسعَ منه. مثلاً أن يحكم العقل بوجوب المقدّمة بقصد التوصل، دون الشرع.

ومع ذلک، فالمقدّمة الثانية في كلام المحقّق الاصفهاني، ممنوعة و ذلک لأنّ البعث، وإن كان لا يتعلَّق إلاّبالفعل الصادر عن اختيار لكنّه، يكفي في ذلک الإتيان بذات ما يتوصّل به اختياراً و إن لم يقصد عنوانه، و هذا لا ينافي كون الواجب هو التوصل، فإنّ الواجب هو واقعيته، لا عنوانُه الذهني.

نعم، يعتبر في صدق امتثال أمره، الإتيان بواقعية التوصل عن قصد واختيار، وهذا لا ينتج سوى كون الواجب، واقعَ التوصل الصادر عن قصد واختيار، و هو غير لزوم قصد التوصل منضمّاً إلى الإتيان بنفس المقدّمة.

وبالجملة ، الواجب هو التوصل، كما أفاده في المقدمة الأُولى، ولا يتعلّق الوجوب إلاّ بالتوصل الاختياري، لا الصادر بلا شعور ولا اختيار، وإن كان الغرض يحصل به، كما أفاده في المقدّمة الثانية إلاّ أنّ لازمه كون الواجب، هو

الإتيان بما يتوصّل به عن اختيار، لا الإتيان به عن قصد عنوانه. و كم فرق بين كون فعل صادراًعن اختيار، وكونه صادراً عن اختيار، مع قصد عنوانه. فإذا نصب السلّم عن اختيار، فقد أتى بما يتوصّل به، وإن لم يقصد التوصّل به إلى السطح، بل أتى به لغاية أُخرى فلاحظ و تدبّر.

القول الخامس: وجوب المقدّمة الموصلة[1]

قال بذلک صاحب الفصولرحمه اللّٰه و يقع كلامنا في بيان وتحليل هذا القول في مقامات ثلاثة:

١ـ أدلّتُه.

٢ـ إشكالاتُه.

٣ـ ثمراتُه.

وقد خالف المحقّق الخراساني النظام الطبيعي للبحث فقدّم الإشكالات على الأدلّة و ما صنعناه أحسن.

وإليک الكلام في كلّ منها.

المقام الأوّل: أدلّة وجوب المقدّمة الموصلة

استدل صاحب الفصول على هذا القول بوجوه:

الدليل الأوّل: إنّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين، هو العقل، ولا يرى العقلُ إلاّ الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب ما يقع في طريق حصول الشيء، و سلسلة وجوده، و فيما سوى ذلک لا يدرک العقل أيّة ملازمة بينهما.[2]

---

١ . الموصلة هنا قيد للمقدمة، بخلاف القول السادس الآتي ، فليس الإيصال فيه قيداً، و إن كان لا يصدق إلاّ على المقيّد، فلا يختلط عليک الأمر في تقرير القولين.

٢ . الفصول الغروية: ٨٧، ط تبريز.

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.[١]

وحاصله أنّ المناط رفع الإحالة و إيجاد التمكّن ، وهو موجود في جميعها.

وأجاب عنه المحقّق الاصفهاني بمنع كون الملاك هو حصول التمكّن من ذيها بوجودها، فإنّ التمكّن من ذيها حاصل بصرف التمكّن من المقدّمة و إن لم يأت بها. نعم، تتوقّف فعلية ذيها على فعلية مقدّمته و يتوقّف تحقّقه على تحققها. بل الملاك هو إيصالها إلى الواجب حيث إنّ الاشتياق إلى شيء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علل وجوده، دون ما لا يقع في سلسلتها.[٢]

وتحقيق ما ذكره هذا المحقّق هو أنّ تشخيص الغاية الذاتية عن العرضية، هو بانقطاع السؤال عندها وعدمه. فالسؤال ينقطع عند الإجابة بالغاية الذاتية، دون غيرها. فلو سأل سائل الآمر: «لماذا أوجبتَ المقدّمة؟ فأجابه: «لكونها موقوفاً عليها، سواء توصّل بها العبد أم لا». لا ينقطع السؤال لو استشعر أنّ المقدمة غير محبوبة في ذاتها، فيعود و يسأل: «إذا كانت غير مطلوبة بالذات، فلم تطلبها في صورة عدم كونها موصلة؟».

وهذا بخلاف ما إذا أجاب ابتداءً بقوله:«أوجبتُها لكي يتوصّل بها إلى المقصد». فانّ السائل يتوقّف عندها عن السؤال المجدّد.

وإن شئت قلت: إنّ المطلوب الذاتي هو التوصّل خارجاً، دون التوقف فلو فرض إمكان التفكيك بينهما، لكان الملاك هو التوصّل خارجاً دون التوقف. و بذلك يظهر أنّ أكثر إشكالات المحقّق الخراساني التي ساقها على صاحب

١ . كفاية الأُصول: ١٨٨/١.

٢ . نهاية الدراية، ص ٢٠٥.

الفصول، غير صحيحة.

الدليل الثاني: إنّ العقل لا يمنع من أن يقول الآمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحجّ، و يريد 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 التوصل بها إليه. و ذلک آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

ولمّا كان الملاک عند المحقّق الخراساني هو رفع الإحالة و إيجاد التمكّن، أنكر هذا الدليل، قائلاً بأنّه ليس على الحكيم ذلک وأنّ دعوى قضاء الضرورة بذلک مجازفة و كيف يكون ذلک، بعد كون المناط موجوداً في مطلق المقدّمة الموصلة وغيرها.[١]

وقد عرفت أنّ الملاک هو كونها واقعة في سلسلة الغرض الاسمىٰ ، و كونها موصلة لما هو المطلوب الأقصى. وعلى ذلک، فالتصريح المذكور، بمكان من الصحّة.

الدليل الثالث: صريح الوجدان قاضٍ بأنّ من يريد شيئاً بمجرّد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه. و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجهه المطلوب منوطاً بحصوله.[٢]

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

أوّلهما: إنّ مطلوبية المقدّمة إنّما هي لأجل عدم التمكّن من التوصّل بدونها، لا لأجل التوصّل بها، لما عرفت من أنّه ليس من آثارها بل ممّا يترتّب عليها أحياناً بالاختيار، ولولا إرادة ذيها، لما تكون موصلة.

---

١ . كفاية الأُصول: ١٨٨/١.

٢ . هذه الأدلّة الثلاثة هي لصاحب الفصول، أقامها على مختاره والدليل الرابع الذي سنذكره، لغيره.

وثانيهما: سلّمنا كون الغاية ما ذكر لكن صريح الوجدان يقضي بأنّ ما أُريد لأجل غاية و تجرّد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها، يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف و إلاّ يلزم أن يكون وجودها من قيوده و مقدمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو، ووجوبها و هو كما ترى ضرورة أنّ الغاية (الإتيان بذيها) لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية و إلاّ يلزم أن تكون الغاية مطلوبة بطلبه كسائر قيوده فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها.[1]

ولا يخفى عدم توجّه كلا الإيرادين:

أمّا الأوّل، فلما عرفت من أنّ الملاك هو التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها خارجاً، وقد أثبتناه بعدم انقطاع السؤال لو كان الملاك مطلق التمكّن وانقطاعه على الإيصال و هذا الملاك موجود في قسم واحد، لا في مطلق المقدّمة. وأمّا ما ذكر من أنّ الإيصال ليس من آثارها بل ممّا يترتّب عليها أحياناً بالاختيار، فغير تام ضرورة أنّ المراد بالإيصال ما يكون موصلاً ولو بوسائط فالخطوة الأُولى في السير إلى غاية مثلاً قد تكون موصلة ولو مع وسائط وقد لا تكون كذلك فالواجب هو القسم الأوّل.

وأمّا الثاني: وهو أنّ الغاية لا تكون قيداً لذي الغاية فهو غير تام، لأنّ المأخوذ قيداً للوجوب المقدّمي هو التقيّد لا القيد، فليست الصلاة (الغاية) قيداً للمقدّمة حتى يحكم عليها بالوجوب المقدّمي، بل المأخوذ في موضوع الوجوب الغيري هو ترتّب ذيها عليها و سيوافيك معنى الترتب عند تحليل الدليل الرابع. ولا يلزم منه أي محذور.

الدليل الرابع: يجوز للمولى تحريم غير الموصلة، ولا يجوز له تحريم مطلق

---

١. كفاية الأُصول: ١/١٩٠.

المقدمة أو خصوص الموصلة وذلک دليل على عدم وجوب غير الموصلة منها.[۱]

وأجاب عنه صاحب الكفاية بأنّه لا شهادة على الاعتبار في صحّة منع المولى عن مقدّماته بأنحائها إلاّ فيما إذا ترتّب عليه الواجب، و ذلک لأُمور:

۱ـ إنّ الواجب و إن كان مختصّاً بالموصلة لكن خروج غير الموصلة ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا.

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يتم إذا كانت محرّمة بالذات، كما في الدخول في الأرض المغصوبة فيصحّ إبقاء النهي لمن يدخل بها للإنقاذ بل للتفرّج. وأمّا إذا كانت محلّلة بالذات و صارت ممنوعة بعنوان غير الموصلة كنصب السلّم لغاية الرياضة، فإنّ صحّة النهي آية عدم ملاک الوجوب الغيري فيه و إلاّ لما صحّ النهي بعد اشتراک الموصلة وغيرها في الملاک بل يكون النهي لغواً على خلاف الحكمة.

۲ـ إذا كان الإيجاب مختصّاً بصورة الإتيان يلزم أن لا يكون ترک الواجب حينئذٍ مخالفة و عصياناً لعدم التمكّن منه شرعاً، لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به.

۳ـ إذا كان الإيجاب مختصّاً بصورة الإتيان، يلزم طلب الحاصل و هومحال.[۲]

وحاصل الإشكالين أنّه على القول بجواز تحريم غير الموصلة، و تخصيص الجواز بالموصلة، يلزم إمّا جواز تفويت الواجب اختياراً، أو تحصيل الحاصل لأنّ الوصف إمّا غير حاصل فيلزم عدم جواز المقدّمة فيكون التكليف محالاً، أو حاصل فيلزم طلب الحاصل وإليک توضيحهما.

أمّا الأوّل: فلأنّه لمّا كان الجائز من المقدّمة هو الموصل منها، و ليس

---

۱ . هذا الدليل منسوب إلى السيد العلاّمة الطباطبائي صاحب العروة الوثقى.

۲ . كفاية الأُصول: ۱۹۱/۱.

للموصلة معنى سوى فعلية ترتّب الواجب عليها، ومادام لم يترتّب لا تكون المقدّمة متّصفة بالإيصال هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنّ التكليف به فرع القدرة على المقدّمة، والقدرة عليها فرع جوازها، ولا تجوز إلاّ إذا كانت موصلة، أي موصوفة بترتّب الواجب عليها فعلاً. والمفروض عدم كونها موصلة في بدء الأمر، فتكون محرّمة، و يصير ذو المقدمة أمراً محالاً غير قابل لتعلّق التكليف به.

فلا يكون تركه عصياناً و مخالفة، لفرض عدم التمكّن منه.

وأمّا الثاني: فإنّ إيجاب ذي المقدمة يتوقّف على جواز المقدّمة، و هو متوقف على اتّصافهابالإيصال ولا تتصف به إلاّ عند الإتيان بذيها، و معه يكون طلب كلّ من المقدّمة و ذيها من قبيل طلب الحاصل كما لا يخفى.

ولا يخفى عدم صحّة كلا الإيرادين:

أمّا الأوّل: فلما أجاب به المحقّق الاصفهاني بأنّه إنّما يتمّ لو كان الإيصال شرطاً متقدّماً أو مقارناً، فتتوقف فعلية الجواز على وجود الإيصال متقدّماً أو مقارناً، و بما أنّ الإيصال غير موجود في زمان الإتيان بالمقدمة، تكون المقدّمة محرّمة، و مع فرض حصوله في ظرف الإتيان بالمقدّمة يكون تحصيلاً للحاصل.

وأمّا إذا كان شرطاً متأخراً يكفي في فعلية جواز المقدّمة علمُ الفاعل بالترتّب في المستقبل، فلا يرد الإشكال، لأنّ وجوب الترتّب في ظرفه كاف في فعلية الجواز.[1]

و يمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال، أنّ الإيصال ليس بمعنى فعلية ترتّب ذيها عليها، حتّى يقال إنّ هذا الشرط غير موجود عند الشروع بالإتيان بها، و إنّما تتحقّق بعد الإتيان بها، بل الإيصال بمعنى كون المقدّمة واقعة في صراط

١. نهاية الدراية:٢٠٧/١، بتوضيح منّا.

الإتيان بذيها حسب تشخيص المكلّف و إرادته. و يكفي في تحقّق الشرط بهذا المعنى، كون المقدّمة واقعة في صراط ذيها في نيّة المكلّف.

وإن شئت قلت: إنّ الإيصال ليس قيداً للجواز، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، بحيث لو لم يتحقّق وصف الإيصال من أوّل الأمر، لا يجوز له أن يأتي بالمقدّمة، كي يلزم ما ذكره، بل الإيصال قيد للواجب وأنّ المولى يطلب من المكلّف مقدمة موصوفة بالإيصال، و يحرم عليه ما ليست موصوفة به و في وسع المكلّف إيجاد تلك المقدمة واجتناب القسم الآخر، فيأتي بذيها بعد الإتيان بها، وتتّصف بالموصلة و تخرج عن كونها غير موصلة.

وعلى ذلك لا يتمّ ما في الشق الأوّل من «أنّ إيجاب المقدّمة متوقف على القدرة عليها، ولا تتعلّق القدرة بها إلاّ إذا كانت جائزة، ولا تكون جائزة، إلاّ إذا كانت متّصفة بالإيصال، والمفروض أنّها في بدء الأمر غير متّصفة بالإيصال، فلا تكون جائزة، ومع عدم جوازها تكون الغاية أمراً محالاً»، لما عرفت من أنّ الإيصال ـ بالمعنى الذي ذكرناه ـ أمر اختياري للمكلّف، فله إيجاد هذا الوصف حتى يكون المأتي به مصداقاً للواجب دون الحرام. و هذا كالتصرّف في مال الصغير فانّه على قسمين:

فإن كان مشتملاً على مصلحة المولّى عليه، يكون جائزاً، و إن كان على خلافها فهو حرام. و لكن الاتّصاف بها لا يتحقّق في بدء التصرّف بل بعد مرور فترة من الزمن. و بما أنّ المكلّف قادر على إيجاد هذا الوصف فيه في المستقبل، كان التصرّف جائزاً لا حراماً، فلاحظ.

وبذلك يظهر عدم تمامية الشقّ الثاني من «أنّ إيجاب ذي المقدّمة فرع القدرة على مقدّمته، وهي فرع جوازها، وهو فرع الإتيان بذيها، فيلزم لزوم الإتيان بذيها عند إيجابه، وهو تحصيل الحاصل».

وجه الضعف، أنّ إيجاب ذي المقدّمة و القدرة عليه، و إن كان متفرّعاً على

جواز المقدّمة، لكن جوازها في بدء الأمر غير مشروط بالإيصال بمعنى فعليّة الترتّب، و إنّما هو مشروط بكونها واقعة في طريق وجوده، و معه لا يكون طلب ذيها، طلباً للحاصل.

إلى هنا تمّت أدلّة المقدّمة الموصلة، وقدعرفت صحّة الأدلّة الثلاثة الأُولى التي ذكرها صاحب الفصول.

المقام الثاني: تحليل ما ردّ به وجوب المقدّمة الموصلة

قد استشكل على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، بوجوه ستة:

الإشكال الأوّل: ما يظهر من صاحب الكفاية من أنّ تقييدها بالإيصال يوجب تقييد ذي الغاية بها و هو يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً نفسياً وغيرياً حيث جعل ذو المقدمة من مبادئ المقدمة.

وإلى ذلک أشار في الكفاية بقوله: «إنّ الغاية لاتكاد 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.[١]

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ وصف الموصلية أمر انتزاعي من وجود نفس ذي المقدمة في الخارج، و هو منشأ انتزاع لهذا الوصف. و ما هو قيد لوجوب المقدّمة إنّما هو ذاک الوصف الانتزاعي، دون منشأ انتزاعه الذي هو نفس وجود ذي المقدمة في الخارج. فما هو الواجب غيرياً إنّما هو وصف الانتزاع، وما هو واجب بالوجوب النفسي إنّما هو منشأ انتزاعه.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الواجب النفسي منشأ لحصول هذا الوصف

---

١. كفاية الأُصول: ١٩٠/١، ط المشكيني.

٢. لاحظ تهذيب الأُصول: ٢٦٣/١، و ما ذكر في المتن أوضح ممّا جاء في نفس التهذيب.

الانتزاعي الذي هو قيد للواجب بالوجوب الغيري، يجب أن يكون هو أيضاً واجباً بالوجوب الغيري، لكون وصف المقدّمة متوقفاً على حصول الواجب النفسي، فيعود المحذور، أعني كون الواجب النفسي واجباً غيرياً.

و الأولى أن يقال: إنّ وصف الموصلة لا ينتزع من ذيها، بل إنّما ينتزع من المقدّمات بلحاظ بلوغها في الواقع حدّاً تنتهي عنده إلى الواجب. ولا ينتزع من ترتّب الواجب عليها حتى يرجع الأمر إلى شرطية الواجب النفسي للواجب الغيري.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني: لو قلنا بوجوب المقدمة الموصلة، يلزم عدم سقوط وجوبها بمجرّد الإتيان بها حتّى يترتّب عليها الواجب، ويتّصف بالإيصال، مع أنّ الأمر يسقط بنفس الإتيان، ولا يسقط الأمر إلاّ بالامتثال أو بارتفاع الموضوع ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأُمور غير الموافقة.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الإيصال عبارة عن كون المقدمة في طريق تحقّق ذيها بأن ينتهي إليه و هذا الوصف و إن كان غير متوقف على فعليّة الترتب، لكن لما كان الانتهاء مجهولاً غير معلوم، لا يمكن الحكم بالسقوط حسبَ الظاهر. وأمّا في نفس الأمر، فالأمر ساقط، إذا كان واجداً لتلك الحيثية. وهذا نظير الأمر النفسي المتعلّق بالمركب المنبثّ على الأجزاء، فلا يسقط الأمر المتعلّق به إلاّ بعد الإتيان بتمام الأجزاء.

الإشكال الثالث: ما عن المحقّق الخراساني أيضاً، و هو أنّ الترتّب ليس أثر تمام ا لمقدّمات فضلاً عن إحداها، فلا يمكن أن يكون الغرضُ الداعي هو ذاک، لوضوح توسّط الإرادة بين المقدّمات و الواجب و المكلّف ربّما يريده بعد الإتيان بعامة المقدّمات، و ربّما لا يريده. و الإرادة لا يتعلّق بها التكليف، لخروجها عن.

١. كفاية الأُصول: ١٨۶/١.

الاختيار.

وإن شئت قلت: الذي يتعلّق به التكليف، غير موصل. و الذي يتّصف بالإيصال ـ و هو المركّب من المقدّمات والإرادة ـ لا يتعلّق به التكليف، لخروج الإرادة عن حيّز الاختيار، فينحصر وجوب المقدّمة بالمقدّمات التوليدية التي لا واسطة بينها و بين ذيها، كالإلقاء في النار والإحراق.[١]

يلاحظ عليه: مضافاً إلى ما تقدم :«من أنّ المراد من الموصِل، هو الموصل ولو بواسطة أو بوسائط» أنّ المقصود من الموصلة ليس العلّة التامة لتحقّق ذيها بل وقوع كلّ جزء من أجزاء المقدّمة واقعاً في طريق وجود ذيها. فالخطوة الأُولى موصلة إذا وقعت في طريق الغاية، و إن كانت بنفسها غير كافية. و منشأ التوهم هو تفسير الإيصال بفعلية الترتّب بعد الإتيان بالمقدمة، مع أنّها غير مراد. بل المراد، كونها واقعة في طريق المقصود الاسمىٰ و منتهياً إليه، ولو بواسطة الإرادة. و إن كانت المقدمة بعامة أجزائها غير كافية في تحقّق الغاية، بل محتاجة إلى توسيط الإرادة.

ثمّإنّ ما أفاده من عدم صحّة تعلّق التكليف بالإرادة، لكونها أمراً غير اختياري غير مسبوقة بالإرادة، ممنوع جدّاً.

أمّا أوّلاً: فلما أوضحناه في بحث اتحاد الطلب والإرادة من اختيارية الإرادة لكون الفاعل ـ أعني النفس ـ مختاراً بالذات، و هو كاف في اختيارية فعله، أعني: الإرادة. و ليس مناط اختيارية الشيء كونه مسبوقاً بالإرادة، حتّى تنطبق تلك الضابطة على الإرادة.

و ثانياً: ربما تتعلّق إرادة بإرادة، كما إذا رأى مصلحة في إنشاء الإقامة و قصدها في محلّ، فيريد ذلك القصد، كما لا يخفى.

---

١ . لاحظ كفاية الأُصول:١/١٨٥.

الإشكال الرابع: لزوم الدور، و يقرّر بوجهين:

۱ـ إنّ وجود ذي المقدّمة يتوقف على وجود المقدّمة. ولو قلنا بقيدية الإيصال، لتوقّف وجودها على وجود ذيها.

يلاحظ عليه: أنّ الموقوف مغاير للموقوف عليه، لأنّ وجود ذيها متوقف على وجود المقدمة، و وصف المقدمة ـ أعني الإيصال ـ موقوف على وجود ذيها، و حينئذٍ فلا دور.

۲ـ ما قرّره المحقّق النائيني، وهو أنّ اعتبار قيد الإيصال يرجع إلى اعتبار كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري، فيلزم أن يكون الواجب النفسي مقدمة للمقدّمة، وواجباً بوجوب ناشٍ من وجوبها، وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدمة إنّما نشأ من وجوب ذي المقدمة، ولو ترشح وجوب ذي المقدمة من وجوبها، للزم الدور.[۱]

يلاحظ عليه، أولاً: أنّ غاية ما يلزم هو أن يترشّح وجوب غيريّ من وجوب ذي المقدّمة، على المقدمة المركّبة من ذات و إيصال. ثمّ يترشّح من هذا الوجوب الغيري، وجوب غيريّ على قيده، أي الإيصال، الذي هو عبارة أُخرى عن الواجب النفسي، ولازم ذلک اجتماع وجوبين على شيء واحد، و هو ذو المقدّمة، وهو غير الدور.

وبعبارة أُخرى: يترشّح من الوجوب النفسي، أمر غيري ينحل إلى أمرين:

أ: ما يتعلّق بذات المقدّمة.

ب: ما يتعلّق بقيدها (الواجب النفسي).

وهما يتوقّفان على الأمر النفسي. وأمّا الأمر النفسي ذاته، فهو غير متوقف

۱. أجود التقرير ات: ۲۳۸/۱.

على هذين الأمرين، فأين الدور؟

وثانياً: قد عرفت أنّ الإيصال ليس نفس الإتيان بذي المقدّمة، حتى يكون الواجب النفسي مقدّمة للمقدمة ولا أمراً منتزعاً من الواجب حتى يستلزم كونه معرضاً للوجوب الغيري بما هو منشأ للانتزاع. و إنّما ينتزع عنوان الإيصال من نفس المقدّمة بملاحظة انتهائها إلى فعل الواجب فالواجب مطلقاً خارج عن المقدّمة لا هو قيد لها ولا لوجوبها.

الإشكال الخامس: التسلسل

لو كان الوضوء الموصل إلى الصلاة مقدّمة أو السير الموصل إلى الحجّ مقدّمة فذات الوضوء والسير يكون مقدّمة للوضوء الموصل والسير الموصل و إن اعتبر الإيصال فيه أيضاً يلزم التسلسل ولا محيص من أن ينتهي الأمر إلى ما يكون الذات مقدّمة فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذيها من دون اعتبار قيد التوصّل.[١]

وأجاب عنه سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ الواجب بالأمر الغيري هو المقدّمة الموصلة إلى الواجب النفسي، لا المقدّمة الموصلة إلى المقدّمة. وعليه فالذات لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبة بقيد الإيصال إلى ذيها، وهو حاصل بلا قيد زائد، بل لا يمكن تقييد الموصلة بالإيصال.[٢]

ولا يخفى عدم تمامية الجواب، لأنّ نتيجة القول بوجوب المقدّمة الموصلة، هي عدم الفرق بين المقدّمتين لوحدة الدليل و هو أنّ الإنسان لا يطلب شيئاً لا يقع في طريق مقصوده، فكما يجب أن يقع الكلّ في طريق ذيها، كذلك يجب أن يقع جزء المقدّمة في طريق كلّ المقدّمة، وإلاّ فلا يكون مطلوباً.

---

١. فوائد الأُصول: ٢٩٠/١.

٢. تهذيب الأُصول: ٢٦٢/١.

مثلاً: إنّ الخطوة الأُولى إنّما تتّصف بالمطلوبية إذا كانت موصلة إلى الخطوة الثانية، و هكـذا، وإلاّلا تـقع تحت دائرة الطلب أبداً. فتخصيص الإيصال بكلّ المقدّمة، دون جزئها، لا وجه له.

وبعبارة أُخرى، الحكم العقلي لا يُخصّص فكما أنّ الواجب في مقدّمة الواجب النفسي هو الموصلة، فهكذا الواجب في مقدّمة الواجب الغيري أي المقدّمة(الوضوء والإيصال) هو القسـم المـوصل لأنّ الدليـل واحـد لأنّ الإنسان لا يطلب من المقدّمة إلاّالواقع في طريق مقصوده فالوضوء الذي هو جزء من المقدّمة(الوضوء الموصل)، يكون مقدّمة لهذا الكلّ فيجب أن يوصف بالموصلة أيضاً، وإلاّ فلا يكون محبوباً.

والأولى أن يقال: إنّ وصف الإيصال ليس جزءاً خارجياًللوضوء حتى يكون مقدّمة ذيها (الوضوء الموصل) مركّباً من شيئين خارجيين و إنّما هو أمر ذهني ينتزعه الذهن من انتهاء المقدّمة إلى ذيها، وعلى ذلک، فـليس الوضوء مقدّمة للمقدّمة (الوضوء الموصل) حتى يقال يجب أن يكون هو أيضاً موصلاً.

وعلى ضوء ذلک، فالتسلسل ناش من عمل الذهن حيث يصنع للوضوء إيصالاً غير الإيصال الموجود في الكل، ثمّ يجرّده من الكلّ الثاني فيجعل له إيصالاً ثالثاً، وعند ذلک فالتسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار و قد ذكر المحقّق الطوسي نظير ذلک في مبحث القدم و الحدوث قال: «والقدم و الحدوث اعـتباران عـقليان يـنقطعان بانقطاع الاعتبار» وقال العـلاّمة فـي شـرحـه أنّـهما اعـتباران عـقليان يـنقطعان بـانقطاع الاعـتبار فـلا يـلزم التسلسل.[1]

الإشكال السادس: ما أفاده المحقّق النائيني من أنّ الملاک لو كان مطلق التوقّف، فهو موجود في الموصلة وغيرها. ولو كان الملاک خصوص ما يستحيل

١ . الحلي، كشف المراد، المسألة الرابعة والثلاثون في أنّ التقديم مسؤول بالتشكيک/٦٠، ط الجامعة.

انفكاكه عن الواجب في الخارج، فلابدّ أن يختصّ بالمقدّمة السببيّة.[١]

وحاصله، أنّه لو قلنا بوجوب الموصلة يختصّ الوجوب بالعلل التوليدية كالإلقاء والإحراق، ولا يعمّ العلل الإعدادية كالشرط والمعِّد و مقصوده من المقدّمة السببيّة، هو العلّة التوليدية.

والحقّ أنّ الملاک لا هذا ولا ذاک، بل ما يقع في طريق المطلوب بالذات، و هذا لا يوجب اختصاص الوجوب بالسبب. بل كلّ من الشرط والمعِّد على قسمين: موصل، وغير موصل. و ستظهر حقيقة الحال عند البحث عن القول السادس، أعني: كون الواجب هو المقدّمة حال الإيصال.

بقيت هنا إشكالات ، تعرّض المحقّق العراقي لبعضها، فلاحظها.[٢]

المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

يترتّب على هذا القول ثمرتان:

الثمرة الأُولى: لو انحصرت المقدّمة في المحرّم منها، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على سلوک أرض مغصوبة، فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة، تزول عنها الحرمة، ويتّصف السلوک بالوجوب، سواء أكان موصلاً، أم لم يكن كما لو كان سلوكها لأجل التنزّه، ثمّ بدا له الإنقاذ.

وعلى القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، لا تزول الحرمة إلاّإذا توصل بسلوكها إلى إنقاذ الغريق ، فلو لم يتمكّن في النهاية من الإنقاذ، كانت باقية على حرمتها واقعاً، جائزةً له ظاهراً.

وعلى القول بوجوب قصد التوصل، لا تزول الحرمة إلاّ بقصد الإنقاذ.

---

١ . أجود التقرير ات:١/٢٣٩.

٢ . بدائع الأفكار، ص ٣٨٨.

وعلى القول بعدم وجوب المقدّمة من رأس، يبقى السلوک على حرمته، و لا ترتفع الحرمة إلاّ بمقدار الضرورة، وهو ما يتمكّن به من الإتيان بالواجب.

الثمرة الثانية: بطلان العبادة عند مزاحمتها للواجب الأهمّ، على القول بوجوب مطلق المقدّمة، وصحّتها على القول بوجوب المقدّمة الموصلة. كالصلاة عند الابتلاء بأمر أهمّ منها، مثل إزالة النجاسة عن المسجد.

وهذه الثمرة تبتني على أُمور أربعة، لا يستقيم أي منها، وهي:

١ـ القول بوجوب المقدّمة والملازمة بين وجوبها ووجوب ذيها.

٢ـ تسليم أنّ ترک الضدّ مقدّمة لفعل الضد الآخر.

٣ـ إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام و هو النقيض.

۴ـ إنّ هذا النهي موجب لفساد العبادة.

وعندئذٍ يقال: إذا وجبت الإزالة، وجبت مقدّمتها بحكم الأمر الأوّل.

وترک الصلاة، مقدّمة بحكم الأمر الثاني.

وإذا كان الترک واجباً، حرم ضدّه العام أي نقيضه، و هو فعل الصلاة ، بحكم الأمر الثالث.

والنهي عن العبادة موجب للفساد، بحكم الأمر الرابع.

وعلى ذلک لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة تكون النتيجة وجوب مطلق الترک وحرمة مطلق ضدّه، و هو فعل الصلاة . فتصير باطلة مع وجوب الإزالة.

وأمّا إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة، تكون النتيجة وجوب الترک الموصل، أي ما يترتّب عليه فعل الإزالة و مع الانصراف عن الأمر الأهمّ، لا يكون الترک واجباً لعدم كونه موصلاً، ولا يكون ضدّه ـ أعني الصلاة ـ حراماً و بالتالي لايكون فاسداً.

ولكن هذه الثمرة باطلة من أساسها ، لا بتنائها على تلك المقدمات التي عرفت عدم التسليم بأيّ منها و مع ذلک، أورد الشيخ الأعظم على هذه الثمرة إشكالاً آخر [1] إليک توضيحه:

إمّا أن نقول بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو نقول بأنّ نقيضه أعمّ من رفعه أو مرفوعه.

فعلى الأوّل، فكما أنّ نقيض «الترک الموصل»هو رفع هذا الترک الموصل، لا الفعل،فهكذا نقيض«الترک المطلق»هو رفعه ، لا ذات الفعل.

وعلى هذا، فالفعل في كلا الجانبين مقارن للنقيض، لا نفسه، غاية الأمر أنّ لنقيض «الترک المطلق» ـ و هو رفعه ـ مقارن واحد، هو الصلاة. و لنقيض«الترک الموصل» ـ أعني رفع ذاک الترک ـ مقارنان: أوّلهما الترک المجرّد، بأن لا يصلّي ولا يزيل النجاسة، و ثانيهما إقامة الصلاة. و هذا لا يؤثر في الحكم، فلماذا حكم ببطلان الصلاة في الأوّل دون الثاني؟

وأمّا إذا عمّمنا النقيض إلى الرفع و المرفوع، وجعلنا نقيض «لا زيد» هو زيد، لا نفي «لا زيد» فالفعل كما هو مرفوع في «ترک الصلاة المطلق» فهكذا هو مرفوع في «ترک الصلاة الموصل»، كما لا يخفى، فيلزم البطلان في كليهما.

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره .

وحاصل إشكاله: أنّه لو فسّر النقيض بالرفع فليست الصلاة على كلا القولين نقيضاً للواجب مقدّمةً، حتى تكون محرّمة بل النقيض، رفع الترک المطلق، أو رفع الترک الموصل، وإنّما تكون الصلاة فيها مقارنة للنقيض لا نفسه، ولا تسري الحرمة من مقارن إلى مقارن، غاية الأمر أنّ المقارن على القول بوجوب مطلق المقدّمة، واحد و هو الصلاة، و المقارن على القول الآخر إثنان، وهما تارة ترک

١ . لاحظ مطارح الأنظار، ص ٧٨.

الصلاة مع عدم الإزالة، و أُخرى نفس الصلاة، فتصحّ الصلاة على كلا القولين.

وإن فسر النقيض بالأعم من الرفع و المرفوع، فالصلاة على كلا القولين مرفوع للواجب مقدّمة حيث يضاف الترك على كلا القولين إلى الصلاة التي هي مرفوع: ترك الصلاة المطلق، أو ترك الصلاة الموصل، فيلزم البطلان على كلا القولين.

وقد أشكل عليه المحقّق الخراساني بما حاصله: انّا نختار الشقَّ الأوّل من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه لكن بين المقامين فرقاً، فانّ الفعل، على القول بوجوب المقدّمة المطلقة، معاند لنفس الترك الواجب و مناف له. وهذا بخلاف مالو قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة، فالفعل ليس معانداً لنفس الترك الموصل، و إنّما هو مقارن لنقيضه الذي هو رفع ذاک الترک.[1]

توضيحه: أنّ الواجب عبارة عن ترک الصلاة الموصل، ومفاد النهي عن نقيضه عبارة عن حرمة رفع الترک الموصل.

وهذا الرفع يقارن أحد أمرين: الأوّل الترک المجرّد، و الثاني الفعل. ولا تسري الحرمةُ من الملازم إلى الملازم الآخر، فضلاً عن المقارنات. وليس الفعل أعني الصلاة هنا ـ معانداً للنقيض الذي هو الترک الموصل، بل الذي يعانده هو رفع ذاک الترک. و الفعل ـ أي الصلاة ـ يقارن ذلک الرفع.

وهذا بخلاف الفعل في الصورة الأُولى، فانّه بنفسه يعاند الترک و ينافيه، لا أنّه ملازم لمعانده. فلو لم يكن عين ما يناقضه ـ حسبَ الاصطلاح ـ مفهوماً، إلاّ أنّه متّحد معه عيناً وخارجاً. فإذا كان الترک واجباً، كان الفعل منهياً عنه مطلقاً.

والحاصل: أنّ الصلاة في جانب كون الواجب هو مطلق المقدّمة، نقيض للواجب (ترک الصلاة) بخلافها في جانب كون الواجب هو المقدّمة الموصلة،

١. لاحظ كفاية الأُصول: ١/١٩٣.

فالفعل ليس نقيضاً للواجب.

أمّا الأوّل فإنّ النقيض و إن كان رفع ترک الصلاة، لا نفس الصلاة إلاّ أنّ فعلها يعدّ عرفاً نقيضاً له و إن كان عقلاً ليس كذلک، و ذلک لأنّه لما لم يكن له إلاّ ملازم واحد، أو مقارن فارد، فيتلقاه العرف أنّها عين النقيض فيسري حكم رفعُ ترک الصلاة الموصل، إلى نفس الصلاة.

وأمّا الثاني ـ أعني: كون الواجب هو ترک الصلاة الموصل ـ فليس كلّ من الفعل والترک المجرّد نقيضاً، لأنّ نقيض الواحد واحد. كما أنّه ليس الجامعُ بينهما نقيضاً، لامتناع الجامع بين الوجود والعدم. فينحصر نقيضه بنفس رفع الترک الموصل،وهو ينطبق بالعرض، على الفعل تارة و على الترک المجرّد أُخرى. وحرمة الشيء لا تسري إلى مقارناته.

ومع ذلک كلّه، لا جدوى في البحث عن الثمرة، لابتنائها على أُصول لم يسلّم واحد منها والأولى ردّ الثمرة، بإبطال المقدّمات الأربع التي تعرفت عليها، لا من الناحية التي ورد عنها الشيخ الأعظم.

القول السادس: وجوب المقدّمة حال الإيصال[1]

قدعرفت أنّا لو قلنا بوجوب المقدّمة، فلا مناص لنا عن القول بوجوب الموصلة منها، اعتماداً على الأدلّة الثلاثة التي أقامها صاحب الفصول، وإن لم نعتمد على الدليل الرابع الذي نسب إلى السيد الطباطبائي صاحب العروة.

ولكن بعض المحقّقين لما رأى إشكالات القول بالمقدّمة الموصلة، بأن يكون الإيصال قيداً، حاول تفسير المقدّمة الموصلة بالقول بوجوب المقدّمة حال

---

١ . الفرق بين القول السابق وهذا القول واضح، فانّ الإيصال فيما مضى أخذ قيداً، بخلاف المقام فلم يؤخذ قيداً و إن كان لا ينطبق إلاّ على المقيّد.

الإيصال. و يمكن تقريره بوجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده السيد المحقّق البروجردي، و حاصله أنّ 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 ذكر من 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]

يلاحظ عليه: أنّه ليس المراد من الموصلية، العلّة التامّة، حتى يكون ذلک عين التفصيل المروي عن بعضهم، بل المراد كلّ ما يقع في طريق المراد بالذات، من: الشرط، والمعِّد، والسبب، وارتفاع المانع. فكلّ منها بحياله، متّصف بالموصلية إذا وقع في طريق المطلوب.

فالشرط على قسمين: قسم يترتّب عليه المشروط، و هو ما إذا اجتمعت سائر أجزاء العلّة. و قسم لا يترتّب عليه، و هو ما إذا لم تجتمع. و هكذا المعِّد.

فالمغالطة حصلت في تفسير الموصلية، فتخيّل أنّ معناها كون المقدّمة علّة تامّة ، مع أنّ المقصود منها ما يقع في طريق سلسلة وجود الشيء، و هذا بنفسه يعمّ جزء من أجزاء العلّة التامّة.

---

۱ . نهاية الأُصول، ص ۱۷۹ـ ۱۸۰.

هذا والاستدلال أيضاً ليس بتام، لأنّ ما ذكره من كون الواجب هو ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل، عبارة أُخرى عن كون الواجب هو المقدّمة الموصلة على وجه يكون الإيصال قيداً للواجب، ولو لم يكن قيداً، فلم خصّ الواجب بما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل، و لم يقل إنّ الواجب ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً لمطلق المقدّمة. فنفس هذا التخصيص دليل على كون الواجب هو المقيّد بالإيصال.

الوجه الثاني: ما عن المحقّق العراقي على ما في تقريراته[١]، وهو أنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة ولا خصوص المقدّمة المتقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو الحصّة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات، الملازمة[٢] لوجود ذي المقدّمة.

وعلى هذا جرى المحقّق الخوئي ـ دام ظلّه ـ في تعاليقه على أجوده، حيث قال: إنّ ملاك الوجوب الغيري هو خصوصُ التوقف على ما يكون توأماًلوجود ذي المقدّمة في الخارج من جهة وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، فيختصّ الوجوب الغيري حينئذٍ بالموصلة، ولا يعم غيرها.[٣]

يلاحظ عليه: أنّ التوأمية إمّا قيد، أو لا. فعلى الأوّل، تنطبق على مذاقِ صاحب الفصول. وعلى الثاني، لا يختصّ الحكم بالموصلة، بل يعمّ غيرها.

وإن شئت قلت: إنّ البحث في المقام ، بحث ثبوتي، وهو تعيين طرف الملازمة، وأنّه هل هو مطلق المقدّمة أو غيره؟ فجعل طرفها، المقدّمة التوأمة مع سائر المقدّمات، الملازمة لوجود ذيها، يعرب عن عدم كون طرفها أمراً وسيعاً، بل أمر ضيق، فحينئذٍ نسأل القائل: لماذا لم يكن طرف الملازمة مطلق المقدّمة و كان طرفها المضيَّق منها، ما علة ذلک؟ لا جواب هنا إلاّ باستقلال العقل بكون طرفها

١ . بدائع الأ فكار:١/٣٨٩.

٢ . صفة الحصة.

٣ . أجود التقريرات، قسم الهامش،ص ٢٣٩.

أمراً أخصّ من مطلق المقدّمة، يعني الموصلة منها. والمحقّق العراقي يحاذر عن التصريح بذلک، فيكنّي عنه، فراراً عن توجّه الإشكالات ـ المتوجهة إلى المقدّمة الموصلة ـ إليه ، وقد عرفت ضآلتها. وهذا يثبت كون الواجب هو المقيّد، و لكن يشار إليه بالتوأمية.

ولو افترضنا أنّ النزاع راجع إلى عالم الاثبات، فبما أنّ الدليل على الوجوب ليس من قبيل القضايا الخارجية بل من قبيل القضايا الحقيقية فلابد أن يعتمد الدليل على العنوان، فما هو، أهو مطلق المقدّمة أو الموصلة منها، أو التوأمة مع ذيها و الأوّل خلاف الفرض و الأخيران، سيّان في المفاد.

الوجه الثالث: ما نقله سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ عن شيخه العلاّمة الحائري واعتمد عليه في أُخريات حياته . و حاصل ما أفاده أنّ للمعاليل الخارجية ضيقاً ذاتياً عن جانب علّته. فالحرارة الصادرة عن النار الخارجية، وإن كانت غير مقيّدة بعلّتها ـ لامتناع تقييد المتأخّر بالأمر المتقدّم ـ إلاّ أنّها ليست مطلقة بالنسبة إليها، و إلاّ يلزم أن تكون أوسع من علّتها، بل هي ـ على وجه ـ لا تنطبق إلاّ على المقيّد أي الحرارة المفاضة من جانب تلک العلّة، لا الأعمّ منها و من غيرها.

هذا في جانب العلّة الفاعلية، وأمّا العلّة الغائية، فلمّا كانت العلّة الغائية علّة لفاعلية الفاعل، بحيث لولاها لما اتّصف الفاعلُ بالفاعلية، صارت الغاية بمنزلة العلة بالنسبة إلى بروز الإرادة، و الإرادة بمنزلة المعلول. و عند ذلک يقال: إنّ الإرادة ، و إن لم تكن مقيّدة بالغاية التي هي الإيصال ـ لكونها و إن كانت متقدّمة على الإرادة تصوّراً و لحاظاً، لكنّها متأخّرة عنها وجوداً، ولا يعقل تقييد المتقدّم (الإرادة) بالمتأخّر (الغاية) وجوداً ـ إلاّأنّها ليست أوسع من الغاية التي هي علة لفاعلية الفاعل، و سبب لبروز الإرادة في لوح النفس، وإلاّلزم أن تكون الإرادة بلا غاية، و هو مساوق لفقدان الإرادة، لا وجودها بلا غاية. بل بما

أنّ الغاية علّة لفاعلية الفاعل، يلزم مع انتفاء الغاية، انتفاء الفاعلية، وهو مساوق أيضاً لعدم الإرادة.

وعلى هذا تكون الإرادة غير مقيدة بالغاية و لكنّها ليست بأوسع منها، فالواجب ليس مطلق المقدّمة، ولا المقيدة بالإيصال، بل ما لا ينطبق إلاّ على المقيد.[١]

يلاحظ عليه أمران:

الأوّل: إنّا لا نسلّم امتناع تقييد المعلول بعلّته، لا لتأخّر رتبته، لأنّ التأخّر مع التقارن الزماني غير مضرّ، و إنّما المضرّ للتقييد هو التأخّر الوجوديّ، فإذا قلنا: حركت اليد فتحرك المفتاح، فحركة اليد و المفتاح متقارنان زماناً، غير متخلّفين في الوجود، و إن كان بينهما اختلاف في الرتبة العقلية، حيث يرى العقل حركة المفتاح مفاضة من حركة اليد، و لأجل ذلک تتخلل بينهما لفظة «ف». و ما هو الشرط في التقييد، هو المعية في ظرف الوجود، وهو حاصل.

و إنّما يمتنع التقييد لأجل أمر آخر، وذلک أنّ التقييد المذكور بما أنّه ليس في عالم المفاهيم و إنّما هو تقييد في متن الخارج و صفحة الوجود و لازم تجويز ذلک التقييد تحقّق المعلول، قبل التقييد على وجه الإطلاق الوجودي، ثمّ تضيّقه تكويناً ثمّ تقيد ذلک الإطلاق من جانب علّته، و هذا محال، لاستلزامه وجود المعلول على وجه السعة، ثمّ تضييقه.

وبعبارة أُخرى: التقييد إنّما يجري في المفاهيم الكلية الذهنية، كما في قولک: «اعتق رقبة مؤمنة» لا في الأُمور التكوينية الخارجية، فإذا كان ظرف الأمرين هو متن الخارج، فيمتنع أن يكون الشيء موجوداً وسيعاً، ثمّ يُتقيد و يُضيق بل الموجود يتولّد مضيّقاً من أوّل الأمر.

---

١. هذا البيان أخذه سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ عن مجموعة فوائد ألّفها الإمام الخميني ـ دام ظلّه ـ و كانت تشمل على مجموعة تقريرات لدروس شيخه العلاّمة الحائري ﷺ، و هي بعد لم تطبع.

الثاني: إنّ القول بتضييق الإرادة من جانب علّتها الغائية، تضييقاً ذاتياً، فلا إرادة في غير إطار ودائرة غايتها، عبارة أُخرى عن القول الخامس المتقدّم، وهو أنّ الفاعل لا يريد سوى المقدّمة الموصلة. والاختلاف إنّما هو في كيفيّة التقرير.

***

٤ـ مقدّمة الواجب

الأمر السادس

ثمرات القول بوجوب المقدّمة

قبل الخوض في أدلّة القول بالوجوب، نذكر ثمرات المسألة، وهي سبع:

الثمرة الأُولى

ما ذكره المحقّق الخراساني و هو أنّه على القول بالملازمة بين الوجوبين، يستنتج وجوب المقدّمات في الواجبات، وحرمتها في المحرّمات. والملاک في المسألة الأُصولية وقوعها كبرى لاستنباط حكم شرعي.

يلاحظ عليها: أنّه لا يترتّب على هذه الثمرة أثر عملي، لأنّ الوجوب المقدّمي على فرض ثبوته إمّا غير محتاج إليه، أو غير صالح للباعثية والداعوية، لأنّ المكلّف إمّا أن يكون بصدد امتثال الأمر بذي المقدّمة، فهو آت بالمقدّمة، سواء أكانت واجبة أم لا. أو لا يكون بصدده لكون الدواعي صارفة عنه، فلا يصلح الأمر المقدّمي للباعثية والداعوية، لأنّه إذا كان الأمر الذي يترتّب عليه الثواب والعقاب غير باعث فما ظنّک بالأمر المقدّمي التوصّلي الذي لا يترتّب على الإتيان به ثواب، ولا على مخالفته عقاب؟

وهذا هو الذي قلناه من أنّ الأمر المقدّمي إمّا غير محتاج إليه أو غير صالح

للباعثية. و سيوافيک أنّ هذا هو الأساس لإنكار وجوب المقدّمة مطلقاًفترقب.

الثمرة الثانية

إذا تعلّق النذر بالإتيان بالواجب، فلو قلنا بوجوب المقدّمة، يكفي الإتيان بها، و إلاّ فلابدّ من الإتيان بواجب نفسي.

يلاحظ عليها أوّلاً: أنّ عدّمثل هذا ثمرة لمسألة أُصولية، غير خال عن الإشكال.

وثانياً: أنّ الوفاء بالنذر تابع لكيفية النذر. فإن كان متعلّقه هو الواجبُالنفسي، لا يحصل الفراغ بالإتيان بالمقدّمة، وإن قلنا بوجوبها. وإن كان متعلّقه مطلق الواجب ـ الأعمّ من الشرعي والعقلي ـ يحصل الفراغ و إن قلنا بعدم وجوبها شرعاً و بل قلنا وجوبها العقلي، فليس حصول الفراغ وعدم حصوله، ثمرة مطلقة لوجوب المقدّمة وعدمه، كما لا يخفى.

نعم لو كان متعلّقه خصوصَ الواجب الشرعي الأعمّ من النفسي والغيري وأتى بالأخير يتوقف الوفاء على وجوب المقدّمة شرعاً.

وإن شئت قلت: بين الوفاء بالنذر (الفراغ) ووجوب المقدّمة، عموم وخصوص من وجه. فإن كان المتعلّق هو الواجبُ النفسي، لما تحقّق الفراغ، وإن كانت المقدّمة واجبة. و إن كان المتعلّق هو الأعمّ من الشرعي والعقلي، لحصل الفراغ و إن قلنا بعدم وجوبها. و ربّما يجتمعان، كما إذا نذر الأعمّمن النفسي والغيري، فانّ الفراغ يتحقّق بالإتيان بالمقدّمة، و إن لم ينحصر بالإتيان بها.

أضف إلى ذلک أنّه أنّما يتم على القول بوجوب مطلق المقدّمة، وأمّا على القول بوجوب الموصلة، أو في حال الإيصال، فحصول وصف الإيصال لا ينفكّ عن الإتيان بذيها، و معه يحصل الوفاء سواء أقلنا بوجوب المقدّمة أم لا.

الثمرة الثالثة

إذا أمر شخص ببناء بيت، فأتى المأمور بالمقدّمات ثمّانصرف الآمر فعلى القول بأنّ الأمـر بـالشيء أمـر بمقدّمته، يصير ضامناً لها، فيجب على الآمر دفع أُجرة المقدّمات و إن انقطع العمل بعدها.

يلاحظ عليها: مع ما في عدّ هذا ثمرة لمسألة أُصولية من التعسف:

أوّلاً: أنّ الآمر ضامن، وإن لم يكن الأمر بالشيء أمراً بالمقدّمة، لأنّه لما أمر بذيها، وصار ذلک الأمر مبدأ لاشتغال العامل بالمقدّمات صار ضامناً، و يكفي في الضمان كون الأمر بذيها سبباً للاشتغال بالمقدّمة و إن كان الأمر به فاقداً للدلالة على الإتيان بمقدِّمته.

وثانياً: أنّه لا يتمّ على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، لعدم الإتيان بالواجب، فلا يكـون القـول بـوجوبها ملازماً للضمان.

وثالثاً: ما عرفت من أنّ الاشتغال بما يسمّى بالمقدّمات، اشتغال بـنفس الواجب النـفسي فـيما إذا كـانت المقدمات داخلية، كالمثال، إذ ليس لبناء البيت معنى سوى القيام به على نحو التدريج و إن لم يكن الحال فـي المقدّمات الخارجية كذلک.

الثمرة الرابعة

حرمة أخذ الأُجرة على المقدّمة لو قلنا بوجوبها كما إذا أخذ الأُجرة على تطهير الثوب الذي يريد الصلاة فيه، لما تقرّر من عدم جواز أخذ الأُجرة على الإتيان بالواجبات، وأنّ بين الوجوب والاستيجار تناف.

يلاحظ عليها: أنّ الوجوب سواء كان نفسياً أو غيرياً غير ملازم لحرمة أخذ الأُجرة، بل جواز الأخذ وعدمه تابعان لكيفية إيجاب الواجب أمّا الواجبات

التوصلية فانّها على قسمين:

١ـ ما يطلب وجوده بالمجّان، بحيث تكون المصلحة قائمة به، كتغسيل الميّت و تكفينه و دفنه. وفي مثله لا يجوز أخذ الأُجرة.

٢ـ ما يطلب أصل وجوده، سواء أكان بالمجّان أم بازاء عوض، وهذا كالصناعات التي يقوم عليها النظام فالواجب هو إقامة النظام، وهو لا يتوقّف إلاّ على أصل الإتيان، لا على الإتيان بالمجّان.والتفصيل في محلّه.

وأمّا الواجبات التعبدّية، فأخذ الأُجرة على الواجب على الأجير بالذات، غير صحيح لأمرين:

١ـ عدم تمشي قصد القربة فلا يتمكّن من إيجاد ما استأجر له على الوجه الصحيح.

٢ـ عدم عود منفعة عائدة إلى المستأجر فلواستأجر الوالد ولده لصلاة نفسه، أو الحاكم للمتساهلين بها، يكون باطلاً، لأنّ الأجير لا يقدِّم شيئاً إلى الموجر في مقابل الأُجرة، وأمّا أنّه سبحانه يثيبه فلا صلة له بالأجير. وأمّا أخذ الأُجرة على الواجب على غيره، كقضاء صلوات الغير نيابة بالإجارة فقد أجاز لفيف من الفقهاء أخذ الأُجرة بوجوه مذكورة في محلّها، وقد أشار المحقّق الخراساني إلى بعض الوجوه و هو أنّ أخذه الأجر من باب الداعي إلى الداعي.

و ربّما يستدل على صحّة هذا ا لنوع من الإيجار بما ورد في باب الحجّ حيث يجوز تأجير الشخص على الحجّ. و لكنّه غير تام، لما استوفينا الكلام فيها في أبحاثنا الفقهية و نأتي بموجزة في المقام وهو الفرق بين الاستئجار على الحجّوالاستئجار على باقي الأعمال العبادية، بأنّ الحجّ عمل عبادي لا ينفك القيام به عن بذل مال كثير في حصوله، فلأجل ذلك يصحّالاستئجار عليه لأنّ ماهية العمل، ماهية عبادية مالية، و لذلك تضافرت الروايات على صحّة الاستنابة فيه وصحّ عن الصادق عليه السلام : «انّه أعطى ثلاثين ديناراً يُحجّ بها عن

إسماعيل و لم يترک شيئاً من العمرة إلى الحجّ إلاّ اشترط عليه، حتى اشترط عليه أن يسعى في وادي محسر، ثمّ قال: يا هذا إذا أنت فعلت هذا كان لإسماعيل حجّة بما أنفق من ماله، وكانت لک تُسع بما اتعبت من بدنک.[۱]

إلى غير ذلک من الأحاديث ولا يمكن التجاوز عن باب الحجّ إلى سائر الأعمال خصوصاً مثل الصلاة والصوم من الأعمال التي تعدّ عبادة محضة و لم يكن الاستئجار على تلک الأعمال أمراً رائجاً في عصر الأئمّة عليهم السلام ، وحتى الأعصار القريبة من عصرهم ، وإنّما هو أمر حدث في الأعصار المتأخرة و لم نقف على تاريخه و لأجل ذلک يشكل الإفتاء بصحّة هذه الأعمال النيابية و الاستئجار عليها ضرورة أنّ من شروط صحّة الإجارة قدرة الأجير على الإتيان بالمتعلّق ـ و هو الصلاة خالصاً للّٰه ـ مع أنّه غير مقدور على الأجير.

فالأولى في تلک الموارد المعاملة مع الأجير معاملة الإمام مع القاضي وكلّ من يقوم بمصالح المسلمين فكما أنّ الإمام يقوم بقضاء حوائج القاضي و يسدُّ حاجتَه فكذا كلّ من أراد استئجار الغير للصلاة يجب عليه القيام بقضاء حوائج النائب إلى مدّة تكفي للقيام بالعمل فالمستأجر يسدّحاجة الأجير و هوأيضاً يقوم بنفس ما يتوخاه الطرف الآخر، فلو قمنا بنشر تلک الفكرة في المجتمع الإسلامي لكان أوفق بالقواعد فإنّ العطاء والعمل ليسا من باب المعاوضة و المعاملة بل من قبيل جزاء الإحسان بالإحسان وأنّ هذا يهب شيئاً والآخر يقوم بحاجته و كان ألصق بالقلوب وأبعد عن الإشكال.[۲]

الثمرة الخامسة

حصول الفسق بترک واجب واحد له مقدّمات كثيرة، لصدق الإصرار على

۱ . الوسائل: الجزء ۸، الباب ۱ من أبواب النيابة في الحجّ، ص ۱۱۵، الحديث ۱.
۲ . لاحظ «المواهب في تحرير أحكام المكاسب» تقريراً للبحوث الفقهية لسماحة الأُستاذ.

الحرام، بذلک. كما في مورد الحجّ إذا ترک أخذ جواز السفر، او جواز الطائرة، و... .

وأورد عليها المحقّق الخراساني بأنّه لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترک واجب، ولو كانت له مقدّمات غير عديدة لحصول العصيان بترک أوّل مقدّمة لا يتمكّن معه من الواجب (وعندئذٍ يسقط وجوب المقدّمات) فلا يكون تركها بحرام أصلاً لسقوط التكليف حينئذٍ.[١]

وحاصله؛ أنّ ترک المقدّمة الأُولى، يوجب سقوط وجوب ذيها ، ومع سقوط وجوب ذيها، لا تكون الثانية والثالثة من المقدّمات واجبة حتى يكون تركها حراماً.

و على كلّ تقدير: إنّه لا ملازمة بين ترک مطلق الواجب والمعصية، وإنّما التلازم بين ترک الواجب النفسي والمعصية، وهو غير متحقّق، لما عرفت من أنّها ليست بمحبوبة، ولا تركها بمبغوض، والأمر الشرعي بها لأجل اللابديّة. بحيث لو تمكّن المكلّف من الإتيان بالواجب النفسي بدونها، لما أمر المولى بها، و مثله لا تعدُّ مخالفته معصية، كما لا يخفى.

الثمرة السادسة

إذا قيل بوجوب المقدّمة، و كانت المقدّمة محرّمة ، يكون المورد صغرى لمسألة اجتماع الأمر والنهي، بخلاف مالو قيل بعدم وجوبها، فليس هناک إلاّ النهي، وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجوه.[٢]

الإشكال الأوّل

قال ﷺ ماهذا توضيحه: إنّ كون المورد من باب اجتماع الأمر والنهي رهن

١ . كفاية الأُصول: ١٩٧/١.

٢ . كفاية الأُصول: ١٩٨/١.

كون المتعلّقين من العناوين التقييدية كالصلاة و الغصب، وأمّا المقام فأحد العنوانين و إن كان تقييديّاً كالغصب لكن العنوان الآخر، أي المقدّمة عنوان تعليلي، و بما أنّ الحكمَ المتعلّق بالعنوان التعليلي، لا يستقّر عليه، بل يسري إلى المصداق يكون الواجب بالوجوب الغيري هو ذاتُ المقدّمة أعني الوضوء والغسل و الركوب فيكون متعلّق الأمر والنهي شيئاً واحداً يختلف بالإطلاق و التقييد، فالغصب حرام، والوضوء بالماء المغصوب أو السير بالدابّة المغصوبة حرام، و ما هو كذلک لا يُعدّ من باب اجتماع الأمر والنهي بل من باب النهي في العبادات والمعاملات كقولک: صلّ، ولا تصلّ في الحمام.

فإن قلت: إنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية، جهات تقييدية، فينطبق الحكم على المصداق بهذا العنوان، كانطباق الصلاة على الفرد الخارجي بعنوان الصلاة.

قلت: ما ذكرته صحيح في الأحكام العقلية، وأمّا في الأحكام الشرعية فانّ الموضوع فيها مغاير للجهة التعليلية. فانّ العلّة فيها للوجوب هي عنوان المقدّمة، بينما الموضوع ـ في المثال ـ هو غَسل الثوب، و إن وجب بما أنّه مقدّمة. و لذلک لا تكون المسألة من صغريات مسألة جواز الاجتماع وامتناعه. هذا غاية توضيح لمقاصده.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ المقدّمة عنوان تعليلي، و يسري الحكمُ منه إلى المصداق و إن كان صحيحاً، لكنّه بعد السريان يكون المتعلّق عنواناً تقييديّاً أيضاً، إذ بعد السريان ، يكون المتعلّق للوجوب هو الوضوء والسير والغسل، و الجميع من العناوين التقييدية، و النسبة بين الغصب وكلّ واحد من هذه العناوين، عموم و خصوص من وجه كالصلاة والغصب.

الإشكال الثاني: إنّ المقدّمة إمّا منحصرة بالحرام أو لا، فعلى الأوّل يقدّم ـ من الأمر والنهي ـ ما هو أقوى ملاكاً، فلا موضوع للاجتماع، و بالنتيجة:

الموجودإمّا الحرمة ولا وجوب، أو الوجوب ولا حرمة.

وأمّا إذا كانت غير منحصرة، فالعقل يرى التلازم بين وجوب المقدّمة المباحة و وجوب الواجب، ولا يحكم بالتلازم بين مطلق المقدّمة و وجوب الواجب حتى تكون المقدّمة المحرمة و اجبة ،و على ذلک فالمقدّمة المحرّمة باقية على حرمتها و ليست بواجبة.

وأورد عليه في المحاضرات بأنّ الأمر في صورة انحصار المقدّمة بالمحرّمة صحيح إلاّ أنّه لا يتمّ في صورة غير الانحصار و السبب فيه هو أنّه لا موجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدّمة المباحة بعد ما كانت المقدّمة المحرّمة مثلها في الواجديّة للملاک و هو توقف الواجب عليها ووفائها بالغرض، ومجرّد كون المقدّمة محرمة من ناحية انطباق عنوان المحرم عليها لا يُخرجها عن واجديّة الملاک.[1]

يلاحظ عليه: أنّ قوله: «لا موجب لتخصيص الوجوب في هذه الصورة بخصوص المقدّمة المباحة» قابل للتأمّل وذلک، لأنّ الاشتمال على الملاک غير كاف في نظر العقل في الحكم بالوجوب عند اقترانها بالمانع مع وجود المندوحة، فإذا كان العقل متوقفاً أوحاكماً بعدم وجوب المحرّمة من المقدّمة معها، فلا يمكن استكشاف الحكم الشرعي منه و إلاّ يلزم أن يكون الحكم الشرعي أوسع من علّته و كاشفه، و هو حكم العقل في مقام الإثبات.

وبذلک يعلم ضعف قياس المقام بالوجوب والحرمة النفسيين كقولنا: صلّ و لاتغصب وذلک لأنّ الخطابين في هذا المفروض موجودان فلا مانع من اجتماعهما على العنوانين على القول بالاجتماع وأمّا المقام فأصل الخطاب الشرعي مشكوک،لأجل قصور حكم العقل عن الحكم بوجوب المقدّمة المحرّمة، مع وجود المندوحة.

---

١. المحاضر ات:٤٣٢/٢.

الإشكال الثالث: إنّ القول «بالملازمة وعدمها»[١] غير مؤثر في الغاية المطلوبة في المقدّمة وهو التوصل إلى ذيها و ذلک لأنّ المقدّمة المحرّمة إمّا أن تكون توصليّة، فتحصل الغاية سواء وجبت المقدّمة أو لا فليس لوجوبها دور في حصول الغاية.

أو تكون تعبّدية كالطهارات الثلاث وقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فانّ تصحيح العبادة و سقوطها عن الذمة لا يتوقف على وجوبها، بل يكفي اشتمالها على الملاک أوحسنها الذاتي.

أو يكون تعبديّة و قلنا بعدم جواز الاجتماع فانّ العمل محكوم بالبطلان سواء كانت واجبة أو لا.

وعلى الجملة لا يترتّب على الوجوب ثمرة عملية في المقدّمة المحرّمة إذ على الأوّل أي كونها توصلية، تدور صحّة العمل حول كونها توصلية و يحصل الغرض حتى بالمقدّمة المحرّمة، لا على وجوب المقدّمة المحرّمة.

وعلى الثاني، صحّة العمل رهن اشتمالها على الحسن الذاتي سواء كان العمل واجباً أو لا.

وعلى الثالث، ،يكون الوجوب مطروداً مع تقديم النهي.

فأيّ ثمرة تترتب على هذا الوجوب إذا كانت المقدّمة محرّمة.

إلى هنا تمّت الثمرات الخمس التي ذكرها المحقّق الخراساني و قد أضفنا إليها ثمرة سادسة، مرّت ضمن الثمرة الثالثة.

ونضيف الآن ثمرة سابعة وهو تصحيح بعض العبادات الغيرية كالطهارات الثلاث بالأمر الغيري و قد تقدّم منّا، أنّ محور التقرب ليس، كون الأمر نفسياً، أو كون المتعلّق محبوباً بالذات، بل الموجب لكون الشيء عبادة ـ وراء

١ . وفي الكفاية: انّ القول بجواز الاجتماع و عدمه مكان قولنا«القول بالملازمة وعدمها» و ما ذكرناه ألصق بمرامه فلاحظ.

اشتماله على ملاک يصلح لأن يتقرّب به ـ هو كون الحركة لإطاعة الأمر الإلهي سواء كان الأمر غيرياً أو نفسيّاً فعلى القول بوجوب المقدّمة، يكون قصد أمرها مصححاً لعباديتها و مسقطاً لوجوبها.

***

٤ـ مقدّمة الواجب

الأمر السابع

تأسيس الأصل في المسألة

قبل الخوض في أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة، يجب تأسيس الأصل فيهما ليكون معوّلاً عليه عند الشكّ و عدم ثبوت إحدى النظريتين. وهذا هو الأثر المترتّب على تأسيس الأصل فنقول:

قد يقال: إنّ مجرى الأصل إمّا أن يكون نفس المسألة الأُصولية ـ أعني الملازمة بين الوجوبين ـ أو يكون نفس المسألة الفقهية ـ أعني وجوب الوضوء مثلاً فيقع الكلام في المقامين:

١ـ إجراء الأصل في المسألة الأُصولية

لا أصل في مورد المسألة الأُصولية و ذلک بوجهين:

الأوّل: إنّه لا حالة سابقة للملازمة من حيث الوجود والعدم حتى يستصحب أحدهما، بل الملازمة أو عدمها، أزلية، لا يتوقّف وجودها على وجود الوجوبين، بل العقل يحكم حكماً كلّياً بأحد أمرين، إن لم يكن هناک تشريع و إيجاب.

فإن قلت: يمكن استصحاب عدم الملازمة بالنحو التالي: لم تكن ملازمة بين

وجوب الصلاة و وجوب مقدّمتها عند ما لم يكن أيّ تشريع بالنسبة إليها، و نشكّ بعد تشريع الوجوب لها في الملازمة وعدمها والأصل بقاء عدم الملازمة على ما كان.

قلت: إنّ استصحاب بقاء عدمها إمّا بصورة السلب التام فهو مثبت، لأنّ عدم الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب المقدّمة، عندما لم يكن للصلاة أيّ وجوب، لا يُثبت عدمَ وجوبها إذا صارت الصلاة واجبة. و إمّا بصورة السلب الناقص، فليست له حالة سابقة كما هو واضح، بأن يقال: كانت الصلاة واجبة و لم تكن هناك أيّة ملازمة بين وجوبها ووجوب مقدّمتها. و من المعلوم عدم وجود حالة سابقة لهذا الأمر.

الثاني: إنّ الملازمة ليست حكماً شرعياً ولا مبدأ لحكم الشرعي حتى يصحّ استصحاب عدمها، مع أنّ المستصحب يجب أن يكون حكماً شرعياً أوموضوعاً لحكم شرعي من غير فرق بين استصحاب وجودها أو عدمها.

فإن قلت: إنّ الملازمة موضوع لحكم شرعي، إذ على القول بالملازمة، يترتّب عليها وجوب المقدّمة، وعلى القول بعدمها، يترتّب عدم وجوبها.

قلت: أجل، و لكن الترتّب هو بحكم العقل، فانّه الحاكم بالملازمة بين حكمي العقل والشرع، فعندئذٍ يكون ترتّب الحكم الشرعي على الملازمة ببركة العقل، مع أنّه يشترط في صحّة الاستصحابات الموضوعيّة، كون الترتّب شرعياً أيضاً، كترتّب بقاء علقة الزوجية على حياة زيد المستصحبة، فانّ الشرع هو القائل ببقاء الزوجيّة حال حياته مادام لم يطلق.

وبالجملة : إنّ صحّة الاستصحابات الموضوعية موقوفة على وجود كبرى تنطبق على الموضوع المحرز، كما مثّلنا، وليس المقام كذلك، إذ لم يصدر من الشرع ما يدلّ على أنّه كلّما كانت هناك ملازمة بين الوجوبين، فالمقدّمة واجبة شرعاً، و إنّما الحاكم بذلك هو العقل و هو لا يخرج الأصل عن كونه مثبتاً. و سيوافيك

مزيد التوضيح في باب الاستصحاب إن شاء اللّٰه.

٢ـ إجراء الأصل في المسألة الفقهية

وأمّا إجراء الأصل في الحكم الفرعي، أعني: وجوب المقدّمة، فالأصل الجاري في مثل وجوب الوضوء المحتمل، هو إمّا البراءة أو الاستصحاب.

أمّا البراءة، فهي إمّا عقليّة أو شرعيّة، و الأُولى غير جارية هنا، لأنّ ملاكها ـ وهو احتمال العقاب ـ ليس بمحتمل هنا، إذ العقاب على الواجب النفسي لا المقدّمي.

والثانية إنّما تجري إذا كان في ثبوت الحكم كلفة، وفي رفعه امتنان، و المقام ليس كذلك، إذ لا كلفة في الثبوت، لعدم العقاب على تركها. كما لا امتنان في رفعه، لحكم العقل بالإتيان بها. فوجوب المقدّمة خارج عن مصبّ حديث البراءة. اللّهمّ إلاّ أن يقال دليل البراءة لا ينحصر بحديث الرفع.

وأمّا الاستصحاب، أعني: استصحاب عدم وجوب المقدّمة، فهو وإن تمّت أركانه، إلاّ أنّه لا يترتّب عليه أثر عملي، لحكم العقل بلزوم الإتيان بها و إن لم يحكم الشرع بوجوبها.

وإن شئت قلت: إنّ الحكم بعدم وجوبها شرعاً بعد حكم العقل بوجوبها، يجعل الاستصحاب عقيماً بلا أثر، والاستصحاب من الأُصول العملية المجعولة لتعيين وظيفة المكلّف من حيث العمل، فإذا لم تكن له فائدة في مورد العمل، فجريانه لغو.

نعم ذكر المحقّق الخراساني إشكالين في المقام وأجاب عنهما، وإليک تقريرهما:

الأوّل: إنّما يصحّ استصحاب عدم وجوب المقدّمة إذا كان متعلّق العدم

موضوعاً لحكم شرعي كالزوجية، أوحكماً مجعولاً شرعياً، و ليس وجوب المقدّمة موضوعاً لحكم شرعي، و هو واضح، و إنّما هو حكم و لكنّه ليس بمجعول شرعي، لأنّه على القول بالملازمة من لوازم جعل الوجوب لذيها ومثل ذلک يعدّمن اللوازم لا من المجعولات، و الحاصل أنّ وجوب المقدّمة شرعاً ـ على القول به من لوازم جعل وجوب ذيها، فالشارع بجعل وجوب ذيها حقيقة، يترتّب عليه وجوب مقدّمته فليس وجوب المقدّمة مجعولاً مستقلاً للشارع.

والجواب إنّ وجوب المقدّمة و إن كان غير مجعول بالذات، لكنّه مجعول بالعرض، فجعلُ الوجوب لذيها كاف في كون وجوب مقدّمتها مجعولاً للشارع باعتبار أنّ جعلَ الملزوم، جعل للازمه و هو كاف في جريان الأصل.

الثاني: كيف يجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة، مع أنّه لو كانت هناک ملازمة بين الوجوبين، للزم تفكيک اللازم عن الملزوم. واحتمال التفكيک بين المتلازمين، كالقطع بالتفكيک، و كلاهما محال.

وبعبارة أُخرى: إنّا نحتمل أن يكون بين الوجوبين ملازمة. فإن كانت هناک ملازمة، لما انفكّ اللازمُ عن ملزومه، و مع هذا الاحتمال، كيف يستصحب عدم اللازم مع أنّ فيه احتمال التفكيک بين المتلازمين الذي يعدّ من المحالات. و إن شئت قلت: إنّ الاستصحاب يجري فيما إذا قطع بإمكانه، و ليس هناک قطع به إذ على الملازمة يلزم التفكيک المحال.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ لزوم التفكيک بين الوجوبين مع الشكّ، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، و إنّما ينافي الملازمة بين الفعليين. نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صحّ التمسک بالأصل، كما لا يخفى.[1]

وأورد عليه المحقّق البروجردي: بأنّ وجوب المقدّمة على فرض ثبوته ليس

١. كفاية الأُصول: ١/١٩٩ـ٢٠٠.

وجوباً مستقلاً بملاک مستقلّ حتى يكون تابعاً لملاک نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذيها، وعلى هذا فتفكيكهما غير ممكن لا في الفعلية ولا في غيرها من المراتب.

وبعبارة أُخرى: الشاکّ في الملازمة عالم بكون المقدّمة واجباً فعليّاً على فرض، غير واجب على فرض آخر، والاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤدّاه وعدم فعلية الحكم الواقعي المشكوک فيه على فرض ثبوته، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الواقعي فعليّ له إذا كانت هناک ملازمة.

ومن ذلک يعلم وجه إيجاب الاحتياط في الأموال والأعراض، و النفوس و إن كانت الشبهة بدئية وعدم جريان الاحتياط، و ما هذا إلاّ لأجل أنّ الحكم الواقعي على فرض ثبوته، فعلي و معه لا يجري أصل البراءة الذي مرجعه إلى القطع بأنّ الحكم الفعلي هو البراءة من التكليف.[1]

توضيحه: إنّ التلازم إمّا أن يكون جعلياً في مراحل التكليف، أو يكون تكوينياً من دون أن يكون لإرادة المولى دخل فيه. فالأوّل لا بأس بالتفكيک فيه، كما إذا توضّأ بماء أحد الإناءين المشتبهين، فيحكم على الأعضاء بالطهارة، وعلى النفس بالحدثية، مع أنّه تفكيک بين المتلازمين، فانّه إن كان الماء طاهراً فالحدث مرتفع أيضاً، و إن كان غير طاهر فالأعضاء نجسة أيضاً، و لكنّه غير ممنوع، لأنّ التلازم فيه مجعول، يمكن التفكيک فيه. و أمّا المقام، فالتلازم عقلي تكويني، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، فانّه إن كانت هناک ملازمة، فإنّ معناها أنّ الأمر بذي المقدّمة يستتبع الأمر بها، كما أنّ إرادته تستتبع إرادتها، سواء أ رضي به المولى أم لم يرض. وعندئذٍ فلو كانت هناک ملازمة، فالأمر بالمقدّمة فعليّ منجَّز، لا يمكن جعل حكم مخالف في موردها. و مع احتمال حكم إلزامي فعلي لا يمكن جعل حكم مضادّله، إذ جعل الحكم المخالف فرعُ إحراز إمكانه، وهوبعدُ غير محرز.

---

١. نهايةالأُصول،ص ١٨١.

ولأجل ذلک استثنی الشیخ الأعظم من موارد البراءة کلّ مورد نعلم بأنّه لو کان هناک إلزام، فهو فعلي، کما في مورد النفوس والأعراض والأموال، فلو شککنا في احترام نفسٍ أو إباحة عرض ومالٍ، فهو محکوم بالاحتیاط دون البراءة، و ما ذلک إلاّ لأنّ المورد داخل فیما ذکرنا من القاعدة الکلیة من أنّ کلّ مورد نحتمل فیه إلزاماً، و نعلم بأنّه لو کان في نفس الأمر فهو فعليّ، فعند ذلک لا نحرز إمکان جعل الحکم المخالف، و معه لا یمکن تطبیق قوله: «رفع» أو «لا تنقض» علیه.

وفي المقام «نحتمل الملازمة»، ونعلم أنّه علی فرض وجودها، الإلزام بالمقدّمة فعليّ، و مع هذا کیف یجري استصحاب عدمُ الوجوب الذي یعود إلی القطع بعدم الوجوب فعلاً، مع احتمال وجوبه فعلاً لأجل احتمال الملازمة.

وبالجملة: الاستصحاب علی فرض جریانه یفید القطع بالحکم الفعلي، وهذا القطع لا یجتمع مع احتمال فعلیة وجوب المقدّمة، کما هو مقتضی احتمال وجود الملازمة في الواقع.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد جریان الاستصحاب هو نفي الوجوب الفعلي، حتی علی فرض الملازمة بین الوجوبین، وهو خلف.

هذا غایة توضیح لما أفاده المحقّق البروجردي﵀ . ولکن للمناقشة فیه مجالاً، فانّ ما ذکره مبنيّ علی شرطیة إحراز الإمکان الذاتي في جریان الأصل، أو الإمکان الوقوعي، وهو مساوق للقطع بعدم فعلیة الحکم الواقعي، مع أنّه غیر لازم بل یکفي الإمکان الاحتمالي، وهو أعمّ من الإمکان الذاتي. و المقام من هذا القبیل، فانّه علی القول بالملازمة، لا یصحّ جعل حکم ظاهري علی خلاف مقتضی الملازمة، بخلاف ما إذا قیل بعدمها، فانّه یصحّ بلا إشکال. و بما أنّ الملازمة غیر محرزة، فالإمکان الاحتمالي موجود، وهو کاف في إجراء الأصل کما لا یخفی.

وإن شئت قلت: لا یجوز رفع الید عن عموم «لا تنقض» بمجرّد احتمال

الامتناع، بل لا يرفع إلاّإذا احرز الامتناع، وهوغير محرز.

و ما يظهر من الشيخ الأعظم من لزوم الاحتياط في الموارد الثلاثة لعلمنا بأنّه لو كان هناك إلزام فهو فعلي، فصحيح، و لكن الفرق بين المقامين واضح، لأنّ المانع من إجراء البراءة هناك ليس هو كون الحكم فعلياً على فرض الوجود، كي تكون العلّة مشتركة بين المقامين، لما عرفت من أنّ الإمكان الاحتمالي كاف في جريان الأصل، ولا يحتاج إلى إحراز الإمكان الذاتي أو الوقوعي، بل المانع هو العلم بمذاق الشارع في عظائم الأُمور، وهوعدم التهجم على الدماء والأعراض والأموال بصرف الاحتمال، فكأنّه أخرج الموارد المذكورة من تحت الأُصول، لوجود العناية منه فيها.

و إن شئت قلت: إنّ إجراء الأصل في الموارد، ينافي صيانة المصالح العامة التي لا يرضىٰ الشارع بتركها. و هذا المناط مفقود في المقام، لأنّه لم يعلم عدم رضا الشارع بنفي وجوب المقدّمة بصرف الاحتمال كما لا يلزم من إجراء الأصل عدم الاعتناء بمقاصد الشارع، لأنّ إجراء البراءة لا يضرّمع وجوبها واقعاً، لأجل حكم العقل بوجوبها، كما لا يخفى.

أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة

قد عرفت حكم القاعدة الأوّلية، وأنّه لا أصل هنا يعوّل عليه عند الشكّ، على تفصيل عرفته. و لنذكر هنا حكم المقدّمة حسب الأدلّة الاجتهادية.

و ينبغي تحرير محل النزاع، فهو يحتمل وجوهاً في بادئ النظر.

١ـ الوجوب العقلي، بمعنى اللابديّة العقلية.

ولا تخفى سخافته، إذ لا يليق هذا أن يقع مورداً للبحث، نظير الوجه الثاني.

٢ـ الوجوب العرضي، بمعنى أن ينسب وجوب ذيها إلى المقدّمة مجازاً، كما

ينسب الجريان إلى الميزاب.

٣ـ الوجوب الاستقلالي في عرض وجوب ذيها بملاک المقدّمية.

وفيه أنّه فرع التوجّه إلى المقدّمة، و ربّما يغفل المولى عن مقدّمات الواجب، أو لا يعرف أنّ له مقدّمات. فلو كان موضع النزاع هو الوجوب الاستقلالي، للزم خلوّ هذه الموارد عن الوجوب.

٤ـ الوجوب التبعي الذي لا يدور مدار الالتفات. بمعنى أنّ المولى لو توجّه إلى المقدّمة لأوجبها بوجوب آخر تبعاً لوجوب ذيها.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّ القائلين بوجوب المقدّمة، استدلوا على ذلک بوجوه:

الوجه الأوّل

وهو ما نقل عن أبي الحسين البصري [١] وهو کالأساس لبعض الاستدلالات، وحاصله: لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بمالا يطاق، و إلاّ خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

الكلام في استدلال أبي الحسن البصري

ولا يخفى أنّ الاستدلال مركب من قياس اقتراني شرطي، و قياس استثنائي. والأوّل مذكور في العبارة. و الثاني محذوف منها لأجل القرينة، وصورته: و لكن التكليفَ بمالا يطاق، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، باطل، فينتج: أنّ عدم وجوب المقدّمة باطل.

١. وما في الكفاية من أبي الحسن البصري غير صحيح، و الصحيح هو أبو الحسين البصري و هو محمد بن علي الملقب بالطيّب من مشايخ المعتزلة في القرن الخامس مؤلف «المعتمد في أُصول الفقه» وعلى غراره ألّف الرازي كتابه المحصول في أُصول الفقه توفي ببغداد عام ٤٣٦.

يلاحظ عليه أوّلاً: بالنقض بالمتلازمين إذا كان في أحدهما ملاكُ الوجوب دون الآخر فيجب أحدهما دون الآخر، ولو وجب الآخر، للزم الإيجاب بلا ملاك، و يجري فيهما ما ذكره من الاستدلال، فيقال: إذا لم يـجب الملازم، جاز تركه، و حينئذٍ فإمّا أن يبقي الملازم الآخر على وجوبه، فيلزم التكليف بمالا يطاق أو لا ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.

وثانياً: لو أراد من قوله:«لجاز تركها» الإباحة الشرعية، فالملازمة باطلة إذ ليس رفع الوجوب المولوي ملازماً لثبوت أحد الأحكام الخمسة، فلا محيص في تصحيح الاستدلال من تفسيره بعدم المنع الشرعي الذي يعبّر عنه بعدم الحكم.

وثالثاً: لو أراد من قوله:«حينئذٍ» جواز الترك، لما ترتّب عليه التاليان: من لزوم التكليف بمالا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً، وذلك لأنّ جواز الترك لا يلازم الترك و إنّما يترتّب عليه لو ترك.

ولو أراد الترك لما ترتّب عليه الأمران ، بل يترتّب عليه أمر ثالث، وهو سقوط الوجوب لأجل العصيان لكونه متمكّناً من الإطاعة، وقد تركها عالماً عامداً.

الوجه الثاني: الاستدلال بادعاء قضاء الوجدان

وهو ما اعتمد عليه المحقّق الخراساني، فقال: إنّ الوجدان أقوى شاهدٍ على أنّ الإنسان إذا أراد شـيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات، لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله و يقول مولوياً ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً و أنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أُخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه و أنّه يكون مقدّمة له.[1]

١ . كفاية الأُصول:١/٢٠٠.

يلاحظ عليه: أنّ الوجدان يشهد على خلافه، فانّه لو صحّ ما ذكره لوجب أن يكون هناك بعثان مولويان تعلّق أحدهما بالمقدّمة والآخر بذيها. و الحال أنّ الوجدان يشهد على خلافه و أنّه ليس هنا إلاّبعث و احد، ومقصد فارد، و الأمر بالمقدّمة إمّا إرشاد إلى المقدّمية، أو تأكيد لذيها و إغراء به.

و يشهد على ذلک أنّه لو سئل المولى عن وحدة بعثه و تعدّده، لأجاب بوحدته و أنّ هنا بعثاً واحداً متعلّقاً بالمطلوب الذاتي.

وبعبارة أُخرى: انّ الأمر الأوّل لا يخلو إمّا أن يكون أمراًنفسياً أو غيرياً. فعلى الأوّل، يخرج المثال عن محلّ البحث، لأنّ الدخول إلى السوق يكون واجباً نفسياً، و هو خلف. وعلى الثاني، فالظاهر أنّ الأمر الأوّل إرشاد إلى المقدّمية، وليس أمراًمولوياً كالأمر باشتراء اللحم. و يحتمل أن لا يكون هنا إلاّ بعث واحد، و يكون البعث الأوّل مؤكّداً للثاني.

ولذا لو أخبر المولى بأنّ لكلّ امتثال، كذا وكذا، و امتثل العبد شيئاً له مقدّمات، لا يرى العبد الممتثل نفسه إلاّ مستحقاً لأجر واحد، و ليس ذلک إلاّ لعدم البعث إلاّإلى ذيها، وأنّ البعث إلى المقدّمة كان إمّا إرشاد إليها، أو تأكيد و إغراء بالمقصود بالذات.

الوجه الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية

ما ذكره المحقّق النائيني و حاصله: أنّه 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 المقدمية مغفولاً عنها، إلاّ أنّ ملاک تعلّق الإرادة بها، وهو المقدّمية، على حاله. فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية، فتكون الإرادة التشريعية مثلها

أيضاً.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بما يقع تحت الاختيار. و الفعل الصادر عن الغير أمر خارج عن الاختيار، فكيف يمكن أن تتعلّق به الإرادة. نعم، يتعلّق به الشوق أوالكراهة، لكن لا تتعلّق به الإرادة لأنّ فعل الغير خارج عن اختيارها، فلا تتعلّق به.

وعلى ضوء ذلک فلا ملازمة بين الإرادتين في مجال التشريع ، و إن كانت الملازمة متحقّقة في مجال التكوين و ذلک انّ الإرادة التكوينية تتعلّق بنفس الفعل الصادر من نفس المريد، ولا يصدر الفعل من الفاعل إلاّ بعد تعلّق إرادة تكوينية بمقدّماته، فيريد كلّ مقدّمةٍ بإرادة تكوينية. و أمّا الإرادة التشريعية، فلا تتعلّق بنفس الفعل الصادر من الغير من غير فرق بينه و بين مقدّمته، وإنّما تتعلّق بإيجاد الباعث والداعي في ذهن المكلّف إلى نفس العمل، و إن شئت قلت: تتعلّق بالبعث إلى العمل يكفي في حصول الداعي بالنسبة إلى المقدّمات، من غير حاجة إلى جعل داعٍ آخر.

الوجه الرابع

وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات، لوضوح أنّه لايكاد يتعلّق الأمر الغيري بمقدّمة إلاّ إذا كان فيها مناطه ، فإذا تعلّق الأمر بها، بهذا المناط، يتعلّق في مثلها ممّا لم يلتفت إليه أيضاً.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الأوامر الغيرية في الكتاب والسنّة إمّا ظاهرة في الإرشاد، إلى الشرطية بحيث لولاه لما وقف العبد عليها، مثل قوله تعالى: ﴿**فَإِذٰا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ**

---

١ . أجود التقرير ات:٢٣١/١، لاحظ فوائد الأُ صول:٢٨٤/١ وفيها أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدمة تتولد من إرادة ذيها.
٢ . كفاية الأُ صول:٢٠١/١.

﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فٰارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق/۲) فإنّ الآية مسوقة لبيان شرطية شهادة العدلين في صحّة الطلاق. ومثلها آية الوضوء، و آية التيمم (المائدة/۶). و كذلك قوله عليه السلام : «اغسل ثوبک من أبوال مالا يؤكل لحمه»[۱] وقوله تعالى: ﴿إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات/۶) وقوله تعالى: ﴿إِذٰا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهٰاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ (الممتحنة/۱۰) فلولا الأمر لما حصل العلم بالشرط ولا بالشرطية. و إمّا تأكيد لأمر ذيها كما في الموارد التي كان المأمور واقفاً على المقدّمة، من قوله: «ادخل السوق واشتر اللحم».

برهان على لغوية إيجاب المقدّمة

إلى هنا تبيّن أنّه لم يقم دليل صحيح على وجوب المقدّمة. بل يمكن أن يقال بقيام الدليل على لغوية إيجابها، وهو أنّ الغرض من الإيجاب المولوي هو جعل الداعي و إحداثه في ضمير المكلّف، لينبعث و يأتي بالمتعلّق، مع أنّه إمّا غير باعث، أو غير محتاج إليه، فإنّ المكلّف إن كان بصدد الإتيان بذي المقدّمة، فالأمر النفسي الباعث إلى ذيها باعث إليها أيضاً، و معه لا يحتاج إلى باعث آخر بالنسبة إليها. و إن لم يكن بصدد الإتيان بذيها و كان مُعرِضاًعنه، لما حصل له بعث بالنسبة إلى المقدّمة.

والحاصل، أنّ الأمر المقدّمي يدور أمره بين اللغوية ـ إذا كان المكلّف بصدد الإتيان بذيها ـ و عدم الباعثية و إحداث الداعوية أبداً ـ إذا لم يكن بصدد الإتيان بذيها.

هذا، وأيّة فائدة لبعث لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب؟!

۱ . الوسائل، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ۸، الحديث ۲.

تفصيلان في مقدّمة الواجب

ذكر عن بعضهم في مقدّمة الواجب تفصيلان:

الأوّل: التفصيل بين السبب والشرط.

الثاني: التفصيل بين الشرط الشرعي كالطهارات الثلاث وغيره.

أمّا التفصيل الأوّل: فقد قيل في بيانه، إنّ السبب واجب عند الأمر بالمسبب، لأنّ المقدور هو السبب دون المسبّب فانّه غير مقدور للمكلّف. مثلاً: المقدور هو الإلقاء دون الإحراق. وعلى ذلک ينصرف الأمر به إلى السبب.

وفيه منعان واضحان:

أوّلهما: أنّ المسبّب مقدور مثل السبب، غاية الأمر أنّه مقدور بالواسطة، و السبب مقدور بلا واسطة.

وثانيهما: أنّ لازم ما ذكر، كون السبب واجباً نفسياً، وهو خارج عن محطّ البحث، لأنّ البحث في الوجوب الغيري.

وأمّا التفصيل الثاني: فقد قيل في بيانه: إنّ الواجب هوا لشرط الشرعي دون غيره، لأنّه لولا وجوبه لما كان شرطاً. وليس من قبيل الشرائط العرفية التي لابدّمنها عقلاً و عادة.

ويلاحظ عليه: أنّه استدلال مجمل. فانّه إمّا أن يريد أنّه لولا الوجوب لما كان شرطاً ثبوتاً، أو يريد أنّه لولا الوجوب لما علمت شرطيّته و مقدميّته.

ويتوجه على الأوّل، أنّه يستلزم الدور، لأنّ الوجوب يتوقّف على كونه شرطاً ومقدّمةً في حدّ نفسه حتى يتعلّق به الوجوب. فلو توقفت شرطيته على وجوبه، للزم الدور الواضح.

ويتوجّه على الثاني، أنّ العلم بالشرطية لا يتوقف على الوجوب بل يعلم

بالأمر الإرشادي أوّلاً، وبالتصريح بالشرطية ثانياً، وبالأمر بالمقيّد ـ مثل قوله: صلّ متطهراً ـ ثالثاً.

إلى هنا استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي عدم الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذيها، وأنّ الأمر بالمقدّمة إمّا غير محتاج إليه، أو غير باعثٍ و داعٍ.

***

إكمال

في حكم مقدّمة المستحب والمكروه و الحرام

إذا قلنا بأنّ ملاک وجوب مقدّمة الواجب هو المدخلية في تحقّق الواجب، يكون كلّ مقدّمة له مدخلية في تحقّق المستحب كالمشي إلى زيارة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد الأئمة الأطهار عليهم السلام مستحبّاً و إن قلنا بأنّ الملاک هو كونه واقعاً في طريق المطلوب بالذات و منتهياً إليه، يكون المقدّمة الموصلة بعامة أجزائها، مستحبّة.

في مقدّمة المكروه

ومنه يظهر، حال مقدّمة المكروه كالمشي إلى الطلاق، فهي أيضاًبأجمعها مكروهة و ذلک لأنّ لها مدخلية في تحقّق المبغوض، فيسري إليها البغض كسريان الحب إليها في مقدّمة الواجب، وعلى القول بوجوب المقدّمة الموصلة، يكره الموصل منها إلى ذيها أخذاً بالملاک فالحكم سعة و ضيقاً يدور حول سعة الملاک و ضيقه.

في مقدّمة الحرام

إنّ الإمعان في الموضوع يطلب أن لا يكون هناک اختلاف بين مقدّمة

الواجب والحرام، سعة و ضيقاً، لأنّ الملاک إمّا هو المدخلية، أو كونه في طريق المطلوب أو المبغوض بالذات فعلى الأوّل يحرم كلّ مقدّمة من مقدّمات الحرام ولو كان شرطاً أو معدّاً أو غير ذلک لمكان المدخلية و على الثاني يحرم كلّ مقدّمة واقعة في طريق المبغوض بالذات.

وبالجملة، يجب على القائل بالملازمة أن يعطف مقدّمة الحرام على مقدّمة الواجب و يركز البحث على وحدة الملاک و هو إمّا، المدخلية في حصول المطلوب والمبغوض بالذات أو الوقوع في طريقهما ، على وجه يكون موصلاً إلى المطلوب أو المبغوض بالذات وعلى هذا لا يصحّ التفصيلات الآتية، و يكون جميع مقدّمات الحرام محرّمة أو قسم الموصلة منها حراماً.

لا يقال: فرق بين الواجب والحرام، فانّ الفعل الواجب لمّا كان متوقّفاًعلى كلّ جزء من أجزائه يسري الحبّإليها كلّها و توصف بالوجوب. بخلاف الحرام فانّه يتوقف على محقّق المبغوضية، و بما أنّ جميع الأجزاء ليس محقّقاً بل المحقّق هو المخرج للمبغوض إلى حيّز الوجود لا يسري إلى كلّ جزء من أجزاء المقدّمة، بل يتعلّق بخصوص المخرج للمبغوض عن العدم إلى الوجود.

لأنّا نقول: إنّ ملاک السريان إذا كان هوالتوقّف والمقدّمية، فهو موجود في كلتا المقدّمتين، فكما أنّ الواجب متوقف على كلّ جزءجزء، فهكذا الحرام وجوده متوقّف على كلّ جزء جزء. وعلى هذا، فكما يسري الحب من ذيها إلى جميع الأجزاء، فهكذا يسري البغض من ذيها إلى جميع أجزاء مقدّمة الحرام، من غير فرق.

ومثله ما إذا قلنا بأنّ الواجب و المحرّم هو المقدّمة الموصلة أي ما يقع في طريق المحبوب والمبغوض، وعندئذٍ فلا فرق بين المقدّمتين.

نعم، فرق بين امتثال الواجب وامتثال المحرّم، فانّ امتثال الأوّل يتوقف على الإتيان بعامّة المقدّمات، وأمّا امتثال الثاني فانّه يتوقف على ترک واحدة منها إذا لم تكن المقدّمات متحقّقة، وعلى ترک الأخيرة إذا كانت متحقّقة و لكن البحث ليس

في كيفية الامتثال و إنّما في سريان الحبّ والبغض في مقام تعلّق الأحكام فبما أنّ سبب السريان هو المدخلية أو الوقوع في الطريق فمقدّمات الواجب والحرام سيّان في السريان.

هذا هو المختار في باب مقدّمة الحرام، فإن قلنا بالحرمة، فلا فرق بين جزء وآخر، إلاّأنّک عـرفت عـدم الملازمة أصلاً بين الإرادتين، لا في الواجب، و لافي غيره ولكن لو قلنا بالملازمة لا فرق في مقدّمات الحرام بين الجزء الأوّل والأخير والمتوسط بينهما.

آراء و تفاصيل

ثمّ إنّ هاهنا تفاصيل في ما هو المحرّم في مقدّمة الحرام ، نشير إليها.

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية من سراية التحريم إلى العلل التوليدية، أعني: مالا يتمكّن المكلّف معه من الترک المطلوب، فلا محالة يترشح من طلب الترک، طلب ترک خصوص هذه المقدّمة، وأمّا غيرها فلا، لأنّ غير الجزء الأخير (الإرادة) منها يتمكّن المكلّف مع الإتيان به، من ترک الحرام، فلا يترشّح التكليف إليه، وأمّا الجزء الأخير و إن كان لا يتمكّن من ترک الحرام لكنّه خارج عن الاختيار ولا يتعلّق التكليف به.

توضيحه : إنّ المقدّمة على قسمين:

١ـ ما يتمكّن معه من ترک الحرام والمكروه عن اختيار، كما كان متمكّناً قبله كالمشي إلى الطلاق وأكل الربا وفي مثله لا يسري الحكم من ذيها إلى مقدّمتها.

٢ـ مالا يتمكّن معه من ترک الحرام فيكون مطلوب الترک، و يترشّح من طلب ترک ذيها، طـلب تـرک خصوص هذه المقدّمة.

ومثال القسم الثاني ينحصر في العلل التوليدية و إلى هذا القسم يشير

بقوله: «نعم مالم يتمكّن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك، و يترشّح من طلب تركهما، طلب ترك خصوص هذه المقدّمة.

وأمّا القسم الأوّل و يُعنىٰ به الأفعال المباشرية فلا يحرم من مقدّماتها شيء، لأنّ الشرط و المعدّ والسبب بأنفسها من دون تعلّق إرادة بذيها ليست علّة تامّة للحرام على وجه لا يتمكّن معها من ترك ذيها، فلا تسري الحرمة إليها، وأمّا مع الإرادة فهي و إن كانت معها علّة تامّة لكن الإرادة بما أنّها خارجة عن الاختيار لا تتعلّق بها الحرمة.

وإلى هذا القسم أشار بقوله: «فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه» (أي علّة تامّة لا يتمكّن معها من ترك ذيها) لما اتصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته.

ثمّ أورد على نفسه و قال: «كيف لا يكون للشيء علّة تامة مع أنّ الوجود، رهن الوجوب، وهو رهن العلّة التامة.

فأجاب بأنّ ما ذكر، و إن كان صحيحاً و لكن ليس المقصود إنكار العلّة التامّة للشيء بل المقصود أنّ العلّة التامة ليست ، ملازمة لجواز التكليف، فالشرط والمعِّد و السبب مع الإرادة علّة تامّة لحدوث الفعل لكن الإرادة، بما أنّها خارجة عن الاختيار لا تتعلّق بها التكليف و ما يتعلّق به التكليف أعني سائر الأجزاء غير الإرادة، ليس علّة تامّة بحيث لا يتمكّن المكلّف من الإتيان به عن ترك ذيها.[1]

أقول: ما ذكره في مقدّمات الأفعال التوليدية صحيح لا غبار عليه، إنّما الكلام فيما ذكره في مقدمات الأفعال المباشرية أو الإعدادية فعلى ما ذكره، لا توصف مقدّمة أي فعل مباشري بالحرمة لأنّ الناقصة لا تلازم الفعل، و الكاملة لا

١. كفاية الأُصول: ٢٠٥/١.

يتعلّق بها التكليف.

لكن يرد عليه أوّلاً: أنّ الملاک لسريان حكم ذيها إلى المقدّمة أحد أمرين:

١ـ إمّا المدخلية و رفع الإحالة، وهو موجود في جميع المقدّمات.

٢ـ إمّا وقوعها في طريق ذيها و كونها منتهية إليه، و هو أيضاً مشترک.

وكون المكلّف متمكناً من الترک معها أو غير متمكّن منه ليس له مدخلية في السريان، فانّه راجع إلى مقام الامتثال و البحث في المقام مركّز في الحرمة المقدّمية.

والحاصل أنّ تعلّق الحكم الغيري بالمقدّمة بملاک واحد في جميع الموارد ولا معنى للتفكيک بينها .

وثانياً: كيف يقول بأنّ الجزء الأخير ـ يعني الإرادة ـ أمر خارج عن الاختيار، لا يتعلّق به التكليف مع أنّ الفقهاء أجمعوا على وجوب النيّة في الصلاة والصوم و غيرهما على نحو يكون التقيّد داخلاً، والقيد خارجاً. فلولا كونها اختيارية لما وصفت بالوجوب، على أنّک عرفت أنّ الملاک في كون شيء اختيارياً ليس كونه مسبوقاً بالإرادة ، بل الملاک صدور الفعل عن فاعل مختار بالذات سواء كان مسبوقاً بها كالأفعال الجوارحية، أو لا، كنفس الإرادة.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني في المقام، وهو التفصيل بين ما لا يتوسّط بين المقدّمة و ذيها اختيار الفاعل وإرادته، فلو أتى بالمقدّمة فذو المقدّمة يقع في الخارج قهراً بحيث لا يتمكّن المكلّف من تركه. كما إذا علم أنّه لو دخل المكان الفلاني لاضطرّ إلى ارتكاب الحرام قهراً، ففي هذا القسم تحرم المقدّمة حرمة نفسية.

وبين ما تتوسط فيه بين المقدّمة وذيها، إرادة الفاعل، فعندئذٍ لو أتى بالمقدّمة بقصد التوصل إلى الحرام، تحرم للتجرّي، أو بالسراية. و أمّا إذا أتى بها

من دون ذلک القصد، فلا دليل على الحرمة.[١]

أقول: ما ذكره في الصورة الأُولى صحيح لا غبار عليه و أمّا الصورة الثانية في كلامه ـ أعني: ما يتوسّط بين المقدّمة و ذيها اختيار المكلّف ـ فقد حكم بالتحريم فيما إذا أتى بها بقصد التوصّل، و الظاهر من كلامه احتمال أنّ الحرمة غيرية لا نفسية، ولكنّه خلاف التحقيق، إذ يكون الإتيان بالمقدّمة حينئذٍ بقصد التوصل تجريّاً، وعلى القول بحرمته تكون حرمته نفسية لا غيرية.

وأمّا الصورة الثالثة التي التزم فيها بعدم الحرمة لعدم قصد التوصل فيظهر النظر فيه ممّا ذكرنا من سريان البغض إلى كلّ واحد واحد من المقدّمات لكونها في طريق المبغوض، بشرط أن تكون المقدّمة موصلة، وكون المكلّف غير قاصد بها للتوصل إلى ذيها، يوجب عدم الحكم بالحرمة ظاهراً لكنّه إذا انتهى العمل إلى ذيها يكشف عن تعلّق الحرمة و إن كان غير واقف عليها.

الثالث: ما ذكره سيدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من أنّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتّبة، أو الواحد من الأجزاء إذا كانت عرضيّة، قائلاً بأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا إلى كلّ ما هو دخيل في تحقّقه. و المبغوض هو انتقاض العدم بالوجود و السبب لذلک هو الجزءالأخير في المترتّبات، وفي غيرها يكون المجموع هو السبب، وعدمه بعدم جزء منه.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ التفريق بين سريان الحبّ إلى الجميع في الواجب دون الحرام، بلا وجه، لأنّ الملاک في السريان هو التوقف ـ على القول بوجوب مطلق المقدّمة ـ و الوقوع في مسير المحبوب و المبغوض ـ على القول بالموصلة فعلى كلا

---

١ . لاحظ أجود التقرير ات:٢٤٩/١. والمحاضر ات:٤٣٩/٢. و ما نقلناه مطابق لما في المحاضرات لكونه أوضح ممّا في الأجود، فلاحظ.

٢ . تهذيب الأُ صول:٢٨٤/١، ط جماعة المدرسين.

القولين، يكون الواجب أو المحرّم هو جميع الأجزاء، غاية الأمر يكون الموضوع على القول بالموصلة أضيق من القول الأوّل. فالبغض كما يسري إلى ناقض العدم و محقّق وجود المبغوض، أعني الجزء الأخير، كذلک يسري إلى كلّ ما وقع في طريقه و مسيره ، غاية الأمر أنّه يجب الإنتهاء إلى المبغوض على المختار، دون القول الأوّل.

و يعرب عمّا ذكرنا، ما ورد من اللعن على عشرة أصناف في مورد الخمر فعن جابر لعن رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم في الخمر عشرة: غارسها ، و حاربها، وعاصرها، و شاربها، وساقيها و حاملها، والمحمولة إليه، و بايعها و مشتريها وآكل ثمنها.[1]

وقد أفتى الفقهاء بحرمة السفر، إذا كانت الغاية محرّمة و بوجوب الإتمام مع أنّ السفر فيها مقدّمة للحرام و ليس بحرام بنفسه.

وفي نهاية المطاف: ما ذكرناه من حرمة المقدّمة مبني على تسليم الملازمة بين الوجوبين، وإلاّ فلو أنكرنا أصل الملازمة فالمقدّمة مطلقاً على حكمها الأوّلية من الإباحة، لا الوجوب والحرمة.

تمّ الجزء الأوّل ـ وله الحمد ـ

ويليه الجزء الثاني في الملازمة بين الأمر بالشئ والنهي عن ضدّه

و آخر دعوانا أن الحمد للّٰه ربّ العالمين.

السيّد محمود الجلالي المازندراني

١ . الوسائل: الجزء ١٢، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤و٥.

فهرس المحتويات

مقدمة للأُستاذ ٣

مقدمات الأُصول

المقدمة الأُولى: في موضوع علم ومسائله وغاياته ٩

المقدمة الثانية: في الوضع ٤٦

المقدمة الثالثة: هل الاستعمالات المجازية بالوضع أو بالطبع؟ ٩١

المقدمة الرابعة: في استعمال اللفظ فى اللفظ ٩٥

المقدّمة الخامسة: في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها ١٠٤

المقدمة السادسة: في وضع المركّبات ١١٤

المقدمة السابعة: في علائم الوضع ١١٨

المقدمة الثامنة: في أحوال الألفاظ وتعارضها ١٣٨

المقدّمة التاسعة: في الحقيقة الشرعية ١٣٩

المقدمة العاشرة: في الصحيح والأعم ١٤٩

المقدمة الحادية عشرة: في الاشتراك ٢٠٦

المقدمة الثانية عشرة: في جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ٢١١

المقدمة الثالثة عشرة: في المشتق ٢٢٥

المقصد الأوّل: في الأوامر، وفيه فصول ٢٩٩
الفصل الأول: في مادّة الأمر وفيه مباحث ٣٠١
المبحث الأوّل: في معنى الأمر في اللغة ٣٠١
المبحث الثاني: في اعتبار العلو والاستعلاء في معنى الأمر وعدمه ٣٠٥
المبحث الثالث: في دلالة مادة الأمر على الوجوب ٣٠٨
المبحث الرابع: في وحدة الطلب والإرادة وعدمها ٣١١
الفصل الثاني: في صيغة الأمر وفيه مباحث ٣٣١
المبحث الأوّل: ما هومعنى صيغة افعل ؟ ٣٣١
المبحث الثاني: ما هو المتبادر من صيغة الأمر؟ ٣٣٤
المبحث الثالث: في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ٣٤٣
المبحث الرابع: في التوصلي والتعبدي ٣٤٦
المبحث الخامس: في دوران مفاد الصيغة بين كونه نفسياً أو غيرياً ٣٧٦
المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه ٣٨٤
المبحث السابع: في دلالة الأمر على المرّة أو التكرار ٣٨٧
المبحث الثامن: في دلالة الأمر على الفور أو التراخي وعدمها ٣٩١
الفصل الثالث: في الإجزاء و فيه مباحث ٣٩٧
المبحث الأوّل: في تفسير عنوان المسألة ٣٩٧
المبحث الثاني: في أنّ امتثال كلّ أمر يجزي عن التعبّد به ثانياً ٤٠٣

المبحث الثالث: في إجزاء امتثال الاضطراري عن الأمر الواقعي ٤٠٩
المبحث الرابع: في إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ٤٢٢
الفصل الرابع: في مقدمة الواجب، وفيه أُمور ٤٥٩
الأمر الأول: في تحرير محل النزاع ٤٦١
الأمر الثاني: في أنّ المسألة أُصولية عقلية ٤٦٣
الأمر الثالث: في تقسيمات المقدمة، ويقع البحث في مقامات ثلاثة ٤٦٨
المقام الأوّل: شرائط التكليف ٤٨٤
المقام الثاني: شرائط الوضع ٤٨٩
المقام الثالث: شرائط المأمور به ٤٩٧
الأمر الرابع: في تقسيمات الواجب ٤٩٩
التقسيم الأوّل: تقسيمه إلى مطلق ومشروط ٤٩٩
التقسيم الثاني : تقسيمه إلى منجَّز و معلَّق ٥١٧
التقسيم الثالث: تقسيمه إلى نفسي و غيري ٥٣٨
التنبيه على أمرين : ٥٥٠
الأوّل: في ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري ٥٥٠
التنبيه الثاني: في إشكالات الطهارات الثلاث ٥٦١
التقسيم الرابع: تقسيمه إلى الواجب الأصلي والتبعي ٥٧١
الأمر الخامس: ما هو الواجب في باب المقدّمة؟ ٥٧٥
الأمر السادس: ثمرات القول بجوب المقدمة ٦٠٦
الأمر السابع: في تأسيس الأصل في مقدمة الواجب، ويقع الكلام في مقامين ٦١٥

۱ـ إجراء الأصل في المسألة الأُصولية ۶۱۵
۲ـ إجراء الأصل في المسألة الفقهية ۶۱۷
أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة ۶۲۱
الوجه الأوّل: الكلام في استدلال أبي الحسن البصري ۶۲۲
الوجه الثاني: الاستدلال بادعاء قضاء الوجدان ۶۲۳
الوجه الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية ۶۲۴
الوجه الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات ۶۲۵
برهان على لغوية إيجاب المقدّمة ۶۲۶
تفصيلان في مقدّمة الواجب ۶۲۷
إكمال: في مقدّمة المستحب والمكروه والحرام ۶۲۸
فهرس محتويات الكتاب ۶۳۵