



تَقْرِيبُ الْإِسْوَابِ

المجلد الأول

تأليف

آية الله السيد علي المحقق الداماد

مقدّمة الناشر

ينبغي لمن يروم الوصول إلى الغاية القصوى في علم الفقه والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية من المصادر والأدلة ذات الصلة بها؛ أن يتعلّم بإتقان وجودة شُعباً من العلوم منها: اللغة العربية وأدبها والعلوم والدراسات البلاغية والمنطق والأهمّ من تلك العلوم كلّها، علم أصول الفقه.

علم أصول الفقه صنو لعلم الفقه بيد أنه لم يتّضح لنا شيء عن الشخص الذي جمع مباحثها وقدمها كعلم مستقلّ لأوّل مرّة ولذلك صار مثاراً للقليل والقال. هذا العلم الذي هو من علم الفقه بمنزلة المنطق للفلسفة مرّت عليه مراحل وأطوار من الذروة والحضيض في تأريخه لأكثر من ألف سنة.

بالرغم من أنّ علم الأصول في مدرسة التابعين لأهل البيت عليهم السلام سار خطوات ممتازة وملحوظة بدءاً من النشوء ومروراً بالغزارة والنضج ولكن في القرن الحادي عشر قد هاجت عاصفة النزعة الأخبارية المدمّرة ووجّهت ضرباتها القاسية على بناء الفقه الشيعي لفترة طويلة إلى أن قام العلامة الوحيد البهبهاني - أعلى الله مقامه - بإحياء علم الأصول من جديد ببرهان قاطع، وقد عاد الفقه في

بتقرير الأصول / ج ١

مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى مساره المنطقي والمنتج مرة أخرى.
استمراراً لهذا المنهج النشط والفاعل لهذا العلم الخطير؛ فقد قام الفقيه الأصولي الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رحمته الله بتشييد هذا الصرح المتعالي الشامخ وأرسى مبادئه بحيث تكون هذه المبادئ ذات دوري مصيري في الأوساط والحوارات العلمية الشيعية في زماننا هذا؛ كما كان في القرنين السابقين.
بعد أن ارتحل الشيخ الأعظم رحمته الله، برزت على الساحة الشيعية مدرستان في علم الأصول: إحداهما «المدرسة السامرائية» وقد أسسها التلميذ الكبير للشيخ الأنصاري، الميرزا محمد حسن الشيرازي رحمته الله والمدرسة الأخرى «المدرسة النجفية» وكان مؤسسها الأصولي الشهير الأخوند الخراساني رحمته الله وكان رمزاً لها.
بعد أن أسس سماحة آية الله الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله الحوزة العلمية بقم باهتمام وإخلاص؛ صارت حوزته مهذاً لترويج المدرسة السامرائية حيث كان سماحته تلميذاً للسيد محمد الفشاركي رحمته الله في الحوزة السامرائية وقد تعلم عندهم الفقه والأصول وارتقى في مدارج الاجتهاد.
بعد أن ارتحل الشيخ المؤسس الحائري رحمته الله كان هناك أعلام من العلماء في حوزة قم كالسيد صدر الدين الصدر والسيد محمد تقى الخوانساري والسيد محمد الحجّة - رضوان الله عليهم - ومن بعدهم السيد البروجردي - أعلى الله مقامه - واستمرّوا في تعليم الأصول ومدارسته ولكن استمرار المنهج السامرائي كان رهيناً بالفقيه البارع والأصولي الفذّ والمرجع الذائع الصيت آية الله العظمي الإمام السيد روح الله الخميني رحمته الله قائد الثورة الإسلامية ومؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران؛ كان من أبرز الأساتذة وكبار المحققين في علم أصول الفقه

في الحوزة العلمية بقم وهكذا سماحة آية الله السيّد محمّد المحقّق الداماد رحمته الله؛ فإنّهما كانا من التلامذة البارزين للشيخ الحائري رحمته الله وقد استمرّا في هذا المنهج. هذا العمل الذي نقدّمه بين يدي القارئ الكريم تحت عنوان «تقرير الأصول» دورة كاملة من أبحاث علم الأصول بقلم الأستاذ المحقّق والفقير الأصولي سماحة آية الله السيّد علي المحقّق الداماد - حفظه الله - وقد نجح سماحته في تدريس وتحقيق المسائل الأصولية في دورات دراسية مختلفة للفضلاء والمحقّقين في الحوزة العلمية بقم، وهذا الكتاب في الواقع استمرار للمدرسة الأصولية المتّبعة من قبل جدّه الكريم آية الحائري ووالده الجليل آية الله السيّد المحقّق الداماد رحمته الله ويسير القارئ بمطالعه في المسار التاريخي المتّهي إلى المدرسة السامرائية في علم الأصول.

نرجو أن يكون الفقه في الحوزات العلمية الشيعية والذي يرتوي من معين الثقلين أن يحتفظ بأصالته وعضاضته وفي الوقت نفسه بنشاطه وحيويته بالانتفاع من علم الأصول والمنهج الأصولي على مدى العصور والأجيال وأن يزول ما ترسّب من شظايا الفكرة الأخبارية بحيث لا يكاد يستطيع الحيلولة دون حيوية الفقه ونشاطه.

وقد اهتمّ وساهم في عملية الإعداد من التحقيق وتقويم النصّ واستخراج المصادر ووضع العناوين لهذه التقارير في مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله بقم؛ كلّ من المحقّقين الكريمين: حجّة الإسلام والمسلمين حجت الله أخضري وحسين تقوي وشارك في المراجعة العلمية من ناحية انطباق النصّ مع المصادر كلّ من حجج الإسلام والمسلمين الإخوة الكرام: حسين شهابي،

دتقرير الأصول / ج ١

داود صالحى تبار وعباس أخضري وقام بتصحيح الأخطاء الواقعة فى تنضيد الحروف المطبعية الأخ الكريم على سبحانى.

والآن نقدم هذا الكتاب إلى الباحثين فى الفقه الذين يسلكون مسلك الاجتهاد فى الفقه عبر أصول الفقه ولا ينهجون منهج الأخباريين آملين فى أن يكون ما بذلنا من جهد، لبنة للبناء الرفيع لمدرسة الفقه الشيعى وخطوة فى سبيل خدمة فقه آل محمد عليه السلام.

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى (س)

فرع قم المقدسة

مقدمة المؤلف

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمّد وآله الطيبين الطاهرين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، الكريم الذي لا تخيب لديه الآمال وهو لما يشاء قدير، وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله، المبعوث لتمهيد قواعد الدين الحنيف، وتهذيب مسالك اليقين، والناسخ بشريعته المطهّرة شرائع الأولين، والمرسل بالإرشاد والهداية رحمة للعالمين، صلّى الله عليه وآله الهداة الميامين، وعترته الكرام الطيبين، صلاة ترضيهم تزيد على منتهى رضاهم، وتبلغهم غاية مرادهم، ونهاية مُناهم، وتكون لنا عدّة وذخيرة حين نلقى الله سبحانه ونلقاهم، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

والحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، وله المنّ على ما منّ عليّ من توفيق تحصيل علوم الدين وميراث خير المرسلين، والأئمة الطيبين الطاهرين. فإنّ أولى ما انفقت في تحصيله كنوز الأعمار، هو العلم بالأحكام الشرعية، والمسائل الفقهيّة، ولقد بذل علمائنا السابقون وسلفنا الصالحون - رضوان الله عليهم أجمعين - في تحقيق مباحثه جهدهم، وأكثروا في تنقيح مسائله كدّهم، فشكر الله سعيهم وأجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم.

وكان من فضل الله ولطفه عليّ، أن ألهمني الاقتداء بآثارهم، كما وقّفتني لإلقاء دروس في أصول الفقه على جمع من الفضلاء والمحصلين في الحوزة

و.....تقرير الأصول / ج ١

العلمية بقم، ممّن بلغ البعض منهم رتبة الاجتهاد، والتي هي قوّة قدسية إلهية، حيث كان بدء ذلك في عام ١٣٦٤ ش. وبعد إتمام الدورة الأولى تلتها دورات أربعة، وها نحن في دورتنا الخامسة سنة ١٣٩٧ ش. ومن الواضح أنّ كلّ دورة من الدروس يتمّ في بعضها اصلاحات لتوضيح بيان، أو تنقيح مقام، فتكون الدورة اللاحقة أكمل وأتمّ من سابقتها.

كما اختلف ترتيب بعض مسائل علم الأصول وفصوله بين بعض المتأخرين الذين عاصروناهم إلا أنّه اقتفينا في هذا الكتاب ترتيب كتاب «كفاية الأصول» لتبعية أكثر كتب المتأخرين بل جلّهم له، تسهيلاً لمراجعة الطلاب والتحقيق فيها. مبتهلاً إلى الله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم، ويثبتني حين تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم.

وقد حاول جمع من الفضلاء في مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (س) وبأمر من رئيسها المعظم، حجة الإسلام والمسلمين السيّد حسن الخميني - أدام الله أيام توفيقاته - تصحيح بعض الأخطاء المطبعية في الكتاب، فشكر الله سعيهم وجزاهم الله أفضل الجزاء. كما استساغ البعض منهم تسمية هذا الكتاب بـ «تحقيق الأصول» لبعض الأمور، ولكن احترازاً من كلّ ما يكون داعياً للفخر والمباهاة لم أستسغ ذلك، بل سمّيته بـ «تقرير الأصول» سائلاً منه تعالى اسمه أن يتقبّل منّي هذا القليل، ويجعله ذخراً وذخيرة إلى يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله ربّ العالمين.

علي بن محمّد المحقّق الداماد

ذي القعدة الحرام ١٤٣٩ - تير ماه ١٣٩٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله
الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
وبعد، فقد رتبته على مقدّمة ومقاصد وخاتمة.

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ

وفيها بيان أمور:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة
الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
وبعد؛ فإنّ أبحاثنا حول أصول الفقه يطرح على حدو كفاية الأصول لمؤلفه
الأصولي البارِع المحقّق الخراساني رحمه الله حتّى يكون أسهل لمراجعة الطلاب
والمحصّلين إليها وإلى ما دون حول مطالبها من الأصوليين المتأخّرين.
فترتّب على مقدّمة ومقاصد وخاتمة على نحو ترتيب «الكفاية».

الأمر الأوّل

في موضوع العلم وما يتعلّق به

أنّ لكلّ علم رؤوس ثمانية، والمعروف بيان ثلاثة منها في بدء العلم يكون الطالب على بصيرة منه، وهي موضوع العلم وتعريفه وغايته ويتمّ الكلام فيها بما يلي:

أولاً: إنّنا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنة نجد ارتباطاً خاصّاً بين مسائل ذلك العلم واشتراكها في جهة لا يوجد تلك الجهة في سائر العلوم وتكون هذه الجهة جامعة لمسائله ومميّزة لها من مسائل غيره من العلوم، ومع ذلك نرى ارتباطاً بين الجهة المشتركة في هذا العلم وبعض العلوم الأخرى، وذلك كما يرى الارتباط الخاصّ في أهل بيت واحد وارتباط آخر بين البيوت المتعدّدة بما أنّهم من قوم واحد ونحو ذلك.

وقد أوقعهم ذلك في البحث عن وجه تمايز العلوم فتسالوا على أنّ: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن

عوارضه الذاتية^١.

ثانياً: العرض له اصطلاحان في المنطق والفلسفة، فإنّ العرض الفلسفي عبارة عن مهية شأن وجودها في الخارج أن يكون في موضوع ويقابله الجوهر^٢، وأمّا العرض المنطقي فهو عبارة عمّا يكون خارجاً عن ذات الشيء متّحداً معه في الخارج ويقابله الذاتي^٣ وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقي قد يكون جوهرًا من الجواهر كالناطق للحيوان وبالعكس، وقد يكون عرضاً فهو أمر نسبي؛ فإنّ الفصل بالنسبة إلى النوع ذاتي وبالنسبة إلى الجنس عرض خاصّ والعرض الفلسفي عرض مطلقاً ولا يخرج عن العرضية أصلاً.

ثالثاً: قد قسّموا العرض المنطقي إلى الذاتي والغريب، فإنّ العرض إمّا أن يعرض الشيء بلا واسطة أصلاً؛ مساوياً كان للمعروض كالتعجب للإنسان، أو أعمّ كالجنس للفصل، أو أخصّ كالفصل للجنس وإمّا أن يعرضه مع الواسطة الداخلية مساوية أو أعمّ - ولا يتصوّر فيه الواسطة الداخلية الأخصّ، لأنّ جزء الشيء لا يكون أخصّ من الشيء - أو يعرضه بواسطة خارجية مساوية أو أعمّ أو أخصّ؛ فهذه ثمانية أقسام وقد عرفوا العرض الذاتي بما يعرض الشيء بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوٍ داخلي أو خارجي وغيرها ممّا يعرض الشيء بواسطة أمر داخلي أعمّ أو خارجي أعمّ أو أخصّ، فهو من العرض الغريب.

١. شرح الشمسية: ١٤ / السطر ١٤؛ الحكمة المتعالية ١: ٣٠؛ شوارق الإلهام ١: ٥ / السطر ٢٧؛ الفصول

الغروية: ١٠ / السطر ٢٣؛ كفاية الأصول: ٢١.

٢. شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٧.

٣. شرح الشمسية: ٣٤ / السطر ١١؛ شرح المطالع: ٦٤ / السطر ١٦.

موضوع العلم وما يتعلّق به ٥

رابعاً: قد استشكل عليهم الأمر في أكثر العلوم من جهة عدم كون مسألتها من العوارض الذاتية للموضوع لعروضها على الموضوع بواسطة أمر خارج أخصّ غالباً كعروض الرفع للكلمة بواسطة كونها فاعلاً فلا تنطبق عليه ما مرّ من أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

خامساً: ولذلك فقد التجأ في «الكفاية» لتصحيح ذلك إلى أنّ المراد من العوارض الذاتية ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض^١، فيشمل جميع أقسام العوارض إلا ما هو عارض للواسطة حقيقة وينسب إلى ذي الواسطة بالعرض والمجاز كالحركة المنتسبة إلى جالس السفينة.

فإن قيل: إنّ ذلك مخالف للاصطلاح فإنهم صرّحوا بأنّ ما يعرض الشيء لأمر أخصّ، أو أعمّ، عرض غريب^٢.

يقال: لا نسلم استقرار اصطلاحهم على ذلك في جميع الأبواب والتصريح بذلك لعلّه في باب آخر غير هذا المورد وكثيراً ما يوجد في كلامهم اختلاف الاصطلاحات في الأبواب المختلفة ويشهد عليه ما في «شرح الشمسية» من اختصاص العرض الذاتي بما يعرض على ذات الشيء أو بواسطة الجزء المساوي أو الخارج المساوي وأنكره في ما يعرض على الشيء بواسطة أمر داخلي أعمّ^٣. وفي بعض الكلمات إنكاره في الخارج المساوي أيضاً. بل الظاهر من كلام صدر المتألّهين في «الأسفار»^٤ أيضاً تعميمه لجميع الأقسام؛ أي ما يعرض على الشيء

١. كفاية الأصول: ٢١.

٢. شرح الشمسية: ١٥ / السطر ١٣؛ فوائد الأصول ١: ٢١.

٣. شرح الشمسية: ١٥.

٤. الحكمة المتعالية ١: ٣٠ - ٣٤.

بلا واسطة في العروض ولعلّ كلام صاحب «الكفاية»^١، مأخوذ منه رحمه الله.
 بل إنّ موضوع كلّ مسألة يقع في سلسلة طويلة من الموضوعات بعضها أعمّ
 من الآخر والمحمولات كما هو عرض ذاتي لموضوع العلم كذلك لموضوع
 نفس المسألة، فإن كان تمايز الموضوعات ملاك تمايز العلوم، فيمكن أن يفرض
 موضوع كلّ مسألة موضوعاً على حدة وكلّ مسألة علماً خاصاً وهو كما ترى.
 إن قلت: على ذلك يلزم تداخل العلوم، فإنّ الكلمة والكلام - مثلاً - الذين
 يعرضهما محمولات مسائل النحو يعرضهما محمولات مسائل الصرف والبيان
 أيضاً، فيدخل جميعاً في علم النحو.

قلت: إنّ تمايز العلوم ليس بتمايز الموضوعات، بل بتمايز الأغراض؛ فإنّ
 مسائل كلّ علم عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخل في
 الغرض الذي لأجله دوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض
 المسائل ممّا كان له دخل في مهمّين لأجل كلّ منهما دوّن علم على حدة،
 فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك
 مهمّان متلازمان في الترتّب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما.
 فإنّه يقال: مضافاً إلى بعد ذلك، بل امتناعه عادة لا يكاد يصحّ لذلك تدوين
 علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه لكلا المهمّين تارة
 وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل لحسن تدوين
 علمين مشتركين في مسألة أو أزيد مختلفين في أكثر مسائلهما لأجل مهمّين.

١. كفاية الأصول: ٢١.

موضوع العلم وما يتعلّق به ٧

وقد انقده بذلك: أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات وإلا كان كلّ باب، - بل كلّ مسألة من كلّ علم - علماً على حدة، كما هو واضح لمن له أدنى تأمّل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد، كما لا يكون وحدتهما سبباً للاتّحاد.

إن قلت: إنّ لكلّ مسألة أيضاً غرض يترتب عليها ولها فائدة سوى ما في سائر المسائل. ولو قيل: إنّ ذلك الأغراض كلّها تجتمع تحت غرض واحد وهو غرض تدوين العلم ليقال بمثل ذلك في الموضوع أيضاً، فإنّ ذلك الموضوعات المتشعبة تجتمع تحت موضوع واحد هو موضوع العلم، فلا يندفع الإشكال.

قلت: ليس المراد من الغرض هو الفائدة المترتبة على كلّ مسألة، بل المراد منها الداعي المحرّك نحو تدوين العلم، فإنّ مدوّن كلّ علم له داعٍ ومحرّك صار موجباً لتدوينه لهذا العلم وجمعه قضايا متشعبة من بين القضايا؛ فإنّه إنّما يجمع القضايا المربوطة بداعية ومحرّكة ويدع ما سوى ذلك فتمايز العلم بالأغراض الشخصية لتدوينه الذي صار موجباً لانتخاب القضايا وجمعها وذلك يختلف سعة وضيقاً وبه يتفاوت المسائل كثرة وقلة.

ولا فرق في ذلك بين العلوم الحقيقية والاعتبارية وما يقال بالتفصيل بين ما دوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق وما هو مفاد هليتها المركّبة فليس الغرض من التدوين إلا معرفة محمولاتها العرضية التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً، كالحكمة، وبين ما هو عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات جمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ وترتب غاية

مخصوصة عليها فليس الجامع فيها إلا تلك الغاية...^١ إلى آخره.
لا يضرّ بما ادّعى من كون التمايز بالأغراض مطلقاً، فإنّه لا مانع من أن يكون
الجامع بين مسائل العلم في كلا الموردین تلك الغاية وإن قارنه في القسم الأوّل
جامع آخر أيضاً؟!!

هذا غاية بيان ما في «الكفاية»^٢ وسدّ ثغوره ومع ذلك يرد عليه:
أولاً: أنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا الموضوعات فلا وجه
للإصرار على أنّ لكلّ علم موضوعاً... ولا فائدة في تعيينه إلا أنّهم قالوا كذا
ونحن نقول أيضاً.

وثانياً: لو أبيت إلا عن متابعتهم، فإنّما بنائهم على ذلك إنّما كان في العلوم
الحقيقية ذات موضوعات حقيقية التي يعلم ارتباط عارضه الذاتى بالموضوع
بنفس تصوّره أو بالبرهان دون العلوم الاعتبارية.
وثالثاً: أنّ وحدة الغرض كاشف عن وحدة الموضوع لاستحالة صدور الواحد
عن الكثير.

والتحقيق في المقام، إنّما يتمّ ببيان أمور:
الأوّل: إنّ مسائل كلّ علم لها جهة اشترك بها تمتاز عن سائر العلوم وجهة
تغايير بها تمتاز كلّ مسألة عن سائر المسائل وليست الجهتان خارجتين عن ذات
القضية فلا بدّ إمّا أن يكون الجهتان في موضوعات المسائل أو في محمولاتها أو
ترتبط إحداها بالموضوع والأخرى بالمحمول.

١. منتهى الأصول ١: ٢٠.

٢. كفاية الأصول: ٢١ - ٢٢.

موضوع العلم وما يتعلّق به ٩

الثاني: إنّ محمول جميع المسائل في بعض العلوم واحد مشترك بينها كما في العلم الإلهي فإنّ محمول جميع مسائله هو الوجود، فيقال: إنّ ذلك موجود وتلك موجودة وفي بعضها الآخر تختلف محمولاتها ومع ذلك يرى فيها جهة مشتركة، بل قد يكون المحمول واحداً مشتركاً في فصل من ذلك العلم كما في علم النحو؛ فإنّ محمولاته وإن كانت مختلفة ظاهراً إلا أنّ جميعها تشترك في كونها هيئة آخر الكلمة، بل المحمول في عدّة مسائله هو الرفع وفي عدّة أخرى منه هو النصب وهكذا. فموضوعات المسائل تختلف دائماً والمحمولات ليس كذلك، بل قد تتفق وقد تختلف مع كونها مشتركة في جامع.

فتمايز كل مسألة عن غيرها إنّما هو بتمايز موضوعها، وأمّا تمايز العلم فإنّما يكون بتمايز المحمول.

الثالث: قد عرفت أنّ العرض المنطقي إنّما هو ما يكون خارجاً عن ذات الشيء متّحداً معه في الوجود. ولا يختصّ ذلك بما يحمل على الموضوع في القضية، بل كما أنّ المحمول يتّحد مع الموضوع كذلك الموضوع أيضاً يتّحد مع المحمول ويكون عرضاً له وسبق الأول إلى الذهن لعلّه ناشئ من خلط العرض المنطقي بالنحوي.

الرابع: إنّ المتداول وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً نحو الله موجود - العقل موجود... إلا أنّ النظم الطبيعي يقتضي جعل المعلوم موضوعاً وغيره محمولاً، فيقال: الوجود هو الله، الوجود إمّا حادث أو قديم، وإمّا واجب أو ممكن... وكذا هيئة آخر الكلمة إمّا رفع أو نصب أو جرّ وهو المعلوم الذي يبحث في علم النحو عن تعيّناته، فيقال: الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وفي

الحقيقة ينبغي أن يقال: إنّ المرفوع إمّا فاعل أو اسم كان أو... والمنصوب كذا وكذا أو هيئة آخر الكلمة التي وقعت فاعلاً مرفوعاً وهيئته... .

الخامس: فموضوع كلّ علم - الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - هي الجهة المشتركة التي تسبق أولاً بالذهن في كلّ علم وهو الجامع المشترك بين المحمولات لا الموضوعات، ولكنّه لا تحدّه في الوجود خارجاً مع الموضوعات يتصوّر أنّ الجامع هو الموضوعات، ففي العلم الإلهي هو الوجود وفي النحو هيئة آخر الكلمة وفي الصرف اشتقاقاتها وهذا هو السرّ في إضافة قيد حيثية الإعراب والبناء إلى موضوع علم النحو أعني الكلمة والكلام.

وظهر ممّا ذكرنا: أنّ الموضوع نفس هذه حيثية لا الكلمة والكلام وأنّ الموضوع في كلّ مسألة من علم النحو هيئة آخر الكلمة التي هي مرفوع في الفاعل ومنصوب في المفعول وهكذا، فموضوع علم النحو هو هيئة آخر الكلمة والكلام ظاهراً أو تقديراً على ما يساعده الارتكاز والوجدان.

وليس موضوع العلم هو كلّ موضوعات مسائله بحيث يغيّرهما تغيّر الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، بل يغيّرهما تغيّر العرض والمعروض المنطقي.

السادس: ومع ذلك كلّ جعل جامع خاصّ موضوعاً للعلم دون الجامع الأعمّ أو الأخصّ، إنّما يرجع في النهاية إلى العوامل والأسباب الخارجية التي تؤثر في ذلك. وبعبارة أخرى: إنّ أمر جعلي ناشئ عن غرض المدوّن ومقصوده، أو عوامل أخرى يمكن أن يؤثر فيه.

فيتحصّل ممّا ذكرنا أولاً: أنّ لكلّ علم موضوع، وهو القدر المشترك بين المحمولات ومسائله وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - فإنّ الموضوع

موضوع العلم وما يتعلّق به ١١

أيضاً يتحدّ مع المحمول ويكون من عوارضه المنطقي - وهو المطلوب الذي يتعلّق غرض المدوّن بتبينه فالموضوع هو المايز بين العلوم، ومع ذلك يتعيّن بغرض المدوّن ولذلك قد يكون علماً واحداً ثمّ يتشعب ويصير علمين. وبهذا البيان يحصل الجمع بين القولين، فتدبّر.

موضوع علم الأصول

المشهور أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة^١. وأورد عليه: بأنّه إن كان المراد من الأدلّة الأربعة هي بوصف الدليلية فاللازم أن يكون البحث عن حجّية ظواهر الكتاب وأمثاله من مبادي العلم لا مسائله؛ لأنّه بحث عن وجود الموضوع وإن كان المراد هي بذواتها لا بوصف الدليلية حتّى يكون البحث عن دليليتها أيضاً من عوارض الموضوع فينتقض أيضاً أولاً: بلزوم خروج مباحث حجّية الخبر الواحد والشهرة والتعادل والتراجيح؛ لأنها ليست من عوارض السنّة.

وثانياً: بلزوم خروج مباحث استقلال حكم العقل بالبراءة وحجّية الظنّ على نحو الحكومة وإدراك الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها وأمثالها؛ لأنّ البحث عنها يرجع إلى وجود حكم العقل وعدمه والبحث عن وجود الموضوع خارج عن المسائل.

وثالثاً: بلزوم خروج البحث عن الأصول العملية، فإنّه بحث عن وجود حكم العقل أيضاً.

١. راجع: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٧؛ حقائق الأصول ١: ١٢.

ورابعاً: بلزوم خروج البحث عن الإجماع أيضاً؛ لأنّ البحث عن الإجماع المحصّل بحث عن وجود الموضوع وعن المنقول منه بحث عن حجّية النقل^١. وقد يتمهّل لرفع النقوض، تارة بما يقال: إنّ البحث في حجّية الخبر الواحد يرجع إلى أنّ السنّة الواقعية هل تثبت بالخبر الواحد أم لا؟ وأنّها بأيّ الخبرين تثبت عند التعارض^٢؟

وأورد عليه: بأنّه لا يرفع الإشكال أصلاً؛ لأنّ المراد من الثبوت إن كان هو الثبوت الواقعي فهو غير واقع؛ إذ السنّة الواقعية لا تثبت بالخبر قطعاً ولم يحتمل أحد ذلك. وعلى فرض ذلك، فهو بحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة، فليس من البحث عن عوارضه. وإن كان المراد هو الثبوت التعبّدي كما هو المهمّ في هذه المباحث وهو في الحقيقة مفاد كان الناقصة، فهو من عوارض الحاكي لا المحكي، فإنّ الثبوت التعبّدي يرجع إلى وجوب العمل على وفق الخبر كالسنّة المحكيّة به وهذا من عوارضه لا عوارضها. وبالجملة، الثبوت الواقعي ليس من العوارض والثبوت التعبّدي وإن كان منها إلا أنّه ليس للسنّة بل للخبر، فتأمل جيّداً^٣.

وأخرى: بأنّ المراد من السنّة ما يعمّ حكايتها، ففي «الكفاية» أنّ ذلك وإن كان يرفع الإشكال في بعض الموارد التي أشير إليها؛ لأنّ البحث في تلك المباحث إنّما هو عن أحوال السنّة بهذا المعنى إلا أنّه يبقى الإشكال في غير

١. بحر الفوائد: ١٤٢؛ فوائد الأصول ١: ٢٥ - ٢٦؛ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٣.

٢. فوائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٢٣٨.

٣. كفاية الأصول: ٢٢ - ٢٣.

موضوع العلم وما يتعلّق به ١٣

واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها التي لا يخصّ الأدلّة، بل
يعمّ غيرها وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، انتهى^١.

أقول: إنّ هذا النقص مندفع عن مثل صاحب «الكفاية» وإن تلقّاه بالقبول لأنّه
عمّم العوارض الذاتية لما يعرض الشيء ولو بواسطة أعمّ.

نعم، يبقى الإشكال في جملة من النقوض كالنقض بمباحث الأصول العملية
والمستقلات العقلية والظنّ على طريق الحكومة وأمثالها، فالمشكلة باقية على أيّ
حال.

ولذلك التجأ في «الكفاية» إلى القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي
المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّة - وإن لم يكن له عنوان خاصّ واسم
مخصوص - لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي هي ولا بوصف دليليتها.

قال: ويؤيد ذلك تعريف الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط
الأحكام الشرعية^٢ وإن كان الأولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد التي
يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بناءً
على أنّ مسألة حجّة الظنّ على طريق الحكومة ومسائل الأصول العملية في
الشبهات الحكمية من الأصول كما هو كذلك، ضرورة أنّه لا وجه لالتزام
الاستطراد في مثل هذه المهمّات^٣. انتهى.

١. كفاية الأصول: ٢٣.

٢. فإنّ قضية الجمع المحلّي باللام هو العموم، فكلّ قاعدة تقع في طريق الاستنباط فهو من الأصول؛
سواء كان موضوعها الأدلّة الأربعة أو لم يكن. [منه غفر الله له]

٣. كفاية الأصول: ٢٣.

والظاهر من تصرفه في التعريف وإضافة الجملة الأخيرة إليه هو التحرز عن النقض بأنّ المباحث التي أشار إليها لا تقع في طريق استنباط الأحكام. ومع ذلك يرد عليه، بأنّ المراد من الاستنباط إن كان هو الاستنباط القطعي، فيخرج منه غالب المباحث؛ إذ الخبر الواحد والشهرة والإجماع وغير ذلك من الحجج لا يؤدي إلى القطع بالحكم. نعم، يتم ذلك على ما يظهر من كلمات بعض القدماء من أنّ ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وأنّ ما قام على وجوبه خبر واحد فهو واجب وأمثال هذه التعبيرات.

وإن كان المراد منه ما يعم الاستنباط الظني أيضاً فهو أيضاً لا يرفع الإشكال؛ إذ الحجج الشرعية ربما لا يؤدي إلى الظنّ الشخصي بالحكم وعلى فرض أدائه، فليس الملاك في حجيتها هو الظنّ الشخصي كما قرّر ذلك في محلّه.

والذي يسهّل الخطب أنّ الغرض المهمّ في علم الأصول تمهيد قواعد يوجب العلم بتنجز الأحكام المحتملة أو المعذورية من قبلها بعد العلم الإجمالي بالتكليف ووجود أحكام شرعية كما قرّر في باب الانسداد^١، فإنّ المكلف بعد العلم بذلك لا بدّ له من تخلص نفسه وتأمينه منها وذلك إمّا بالعلم التفصيلي بالحكم وإتيانه والعمل به أو باستفراغ الوسع في طلبه وإذا لم يجده، فلا بدّ له من حجة يستند إليها ويجعل نفسه في راحة منه بمعنى أن يكون معذوراً عنه لو كان هناك حكم في الواقع.

فالغرض في الفقه في الحقيقة يرجع إلى استنباط حال الأحكام الشرعية

١. راجع: فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٤: ٣٨٤؛ كفاية الأصول: ٣٥٦.

موضوع العلم وما يتعلّق به ١٥

المحتملة من التنجّز والتعذّر، فيكون المراد من الاستنباط هو الاستنباط القطعي لذلك والغرض في الأصول هو تمهيد قواعد تقع في طريق ذلك.

تعريف علم الأصول

ومنّه يعلم أنّه يصحّ تعريف علم الأصول بأنّه علم أو صناعة يعرف بها القواعد الممهّدة لاستنباط حال الأحكام الشرعية الفرعية. ولا يحتاج إلى ما زاد عليه في «الكفاية» من قوله: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^١، إذ استنباط حال الأحكام من حيث التنجّز والتعذّر يعمّ الأصول العملية والظنّ على طريق الحكومة وغيرهما.

ولعلّه لذلك أعرض صاحب «الكفاية» في باب الاستصحاب عمّا تمهّله في المقام وقال: إنّ البحث في حجّيته - أي الاستصحاب - مسألة أصولية حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية...^٢ إلى آخره. فيرجع الكلام إلى أنّ البحث في الأصول إنّما هو عن المنجّز أو المعدّر ويسمّى ذلك بالحجّة وهو القدر المشترك الجامع بين محمولات مسائل علم الأصول كلّها كما لا يخفى.

فموضوع علم الأصول ما هو الحجّة في الفقه بمعناه الفقهي؛ أي ما هو منجّز ومعدّر لا بمعناه المنطقي؛ أي الواسطة في الاستدلال، فلا تغفل.

١. كفاية الأصول: ٢٣.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٦.

الأمر الثاني

في الوضع

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: في حقيقة الوضع

لا ريب في أنّ الوضع نحو ارتباط بين اللفظ والمعنى. وإنما وقع الكلام في حقيقة هذا الربط؛ وأنه هل هو أمر تكويني أو جعلي اعتباري؟ وعلى الثاني ما حقيقة هذا الاعتبار والجعل؟ وقد اختلف فيه أقوال المحققين، نشير إلى جملة منها:

الأول: أنه أمر حقيقي تكويني نسب هذا القول إلى عبّاد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير على ما في «القوانين»^١.

ولعله واضح البطلان؛ لأنه ليس من الجواهر قطعاً ولا من الأعراض التي لا توجد إلا في موضوع؛ لوجوده بين طبيعي اللفظ والمعنى قبل الاستعمال وهذا

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٣٩.

يستلزم وجود العرض قبل وجود معروضه وهو محال.
وإن ادّعي أنه نحو وجود لا وجود له منحاذاً ولا له ما بإزاء ويعبر عنه بما لا يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالملازمات العقلية؛ فإنّ الملازمة بين شيئين من الأمور الحقيقية التي لها تقرّر في نفس الأمر ولا ترتبط بجعل جاعل إلاّ أنّه لا وجود له في الخارج ينحاز عن وجود المتلازمين^١.

ففيه: أنّ ذلك الأمور غير قابل للتغيير والتبديل كالزوجة للأربعة بخلاف الوضع لوضوح إمكان النقل ووقوعه.

ولعلّ منشأ هذا القول أنّه لو لم يكن الوضع تكوينياً وكان أمراً جعلياً ينشأ من جعل الجاعل يكون جعل لفظ لمعنى دون غيره ترجيحاً بلا مرجح، فيلزم منه المحال.

وفيه - مع ما يقال من أنّ المحال هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح - أنّ ذلك لا يقتضي إلا لزوم جهة ما للترجيح؛ سواء كانت ذاتية فيه أو عرضية وقد يكون خارجاً عن واقع اللفظ والمعنى وترتبط بالمصالح الخارجية.

الثاني: أنّه أمر بين الحقيقة والجعل وهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني على ما نسب إليه في تقريراته^٢ وخلاصة مرامه أنّه لا يمكن وضع الألفاظ بإزاء معانيها من البشر فإنّها من الكثرة بحدّ يمتنع عادة أن يوجد من البشر من يستطيع لحاظها جميعاً بمعانيها ووضعها لها مضافاً إلى أنّه لو كان كذا لنقل وبان ولم ينقل ذلك ولا يكون من الأمور الحقيقية؛ لعدم فهم كلّ شخص من كلّ لفظ معناه بل هو

١. بدائع الأفكار (تقاريرات المحقق العراقي) الآملي ١: ٢٩.

٢. أجود التقريرات ١: ١٠ - ١١.

مجعل من الله تعالى إلا أنه لم يبلغه الرسل وإنما كان إدراك هذه الحقيقة الثابتة بالإلهام لا بالتبليغ.

فالوضع ليس أمراً تكوينياً واقعياً؛ لأنه من اعتبارات الله تعالى ومجولاته كما أنه ليس كسائر الأمور الاعتبارية؛ لأنَّ إيصالها بواسطة الرسل مع أنَّ إيصاله بالإلهام، فهو بهذا اللحاظ برزخ بين الأمر الحقيقي والجعلي^١.

وفيه أولاً: أنه لا مانع من جعل البشري؛ لعدم لزوم كونه من شخص واحد، بل إنما يقع ويعتبر تدريجاً على حسب الوقائع والاحتياجات البشرية ولذلك لم يكن واقعة واحدة ذات أهمية يستلزم نقلها.

وثانياً: أنه لا يكفي في حصول التفاهم إلهام المتكلم الأول بالوضع ما لم يعلم المخاطب بذلك إمّا بإلهامه بالمعنى أيضاً فيستلزم علم كلِّ أحد بجميع اللغات والمعاني وهو خلاف الوجدان والضرورة أو بإخبار المتكلم وهو أيضاً خلاف الوجدان؛ إذ لم يعهد من المستعمل الأول الإخبار بالوضع منه تعالى أو الإلهام بالوضع ولا مشاحة فيه، فيكون الوضع من البشر.

ثم إنه ﷺ بعد ما قرّر كون الواضع هو الله تعالى أفاد بأنَّ قضية الحكمة البالغة كون وضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص إنما هو لمناسبة ذاتية بينهما وغاية ما يقرب به ذلك أنه مع عدم المناسبة لم يكن وجه لوضع خصوص هذا اللفظ دون غيره فوضعه ترجيح بلا مرجح وهو محال^٢، انتهى.

ويعرف ما فيه بما مرّ في القول السابق كما لا يخفى.

١. فوائد الأصول ١: ٣٠.

٢. فوائد الأصول ١: ٣٠ - ٣١.

الثالث: أنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة وهو المحكي عن النهاوندي رحمته الله في كتابه «تشریح الأصول»^١ وتبعه على ذلك في «الدرر»^٢ وبعض المتأخرين^٣ وليس المراد التعهد بذكر اللفظ بمجرد تصور المعنى، لأنه ربما يتصور المعنى وليس بصدد تفهيمه ولا التعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى دائماً، لأنه ربما يفهمه بدال آخر. ولا التعهد بتفهم المعنى باللفظ عند إرادة تفهيمه دائماً لما سبق.

ولا التعهد بتفهم المعنى وإرادته عند ذكر اللفظ؛ لأنه قد يستعمله لا للتفهم، بل عند نفسه. بل التعهد بقصد المعنى وتصوره عند ذكر اللفظ في مقام التفهم بلا قرينة وذلك يسلم من النقوض المتقدمة.

ومع ذلك يرد عليه أولاً: أن الواضع إنما تعهد ذلك على نفسه والتزم به وذلك لا يوجب تعهداً على غيره، فكيف يكون حال اللفظ في استعمالات السائرين.

وثانياً: أن ذلك لا يعقل في الألفاظ التي لم يكن مورد ابتلاء الواضع واستعماله، فإنه مع العلم بعدم احتياجه إليه وأنه لا يستعمله أصلاً لا وجه له لمثل هذا التعهد.

وثالثاً: أنه لا يتم في الوضع التخصصي، فإنه ليس هناك واضع يتعهد بذلك.

ورابعاً: أن ذلك لا يستلزم إلا حصول العلقه بين الفعلين، وهما استعمال الواضع للفظ وإرادته للمعنى، لا العلقه بين نفس اللفظ والمعنى ولا ينبغي أن يسري الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ مع ما يرى من سرايته عرفاً.

١. تشریح الأصول، المحقق النهاوندي: ٢٥.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٣٥.

٣. محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٧.

الرابع: أنه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ؛ فإنه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري بمعنى كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر بخلاف اللفظ؛ فإنه كأنه وضع على المعنى ليكون علامته عليه، فشان الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص^١.

لا يقال: هذا في الوضع التخصيصي، فما تقول في الوضع التخصيصي الذي يحصل بكثرة الاستعمال.

لأنه يقال: يمكن توجيهه بانفعال اللفظ علامة على المعنى اعتباراً كما يرى مثله في بعض العلامات التي يجعل على رأس الفرسخ مثلاً بنفسه وبالطبيعة، فيحسب علامة له.

إن قلت: إن هذا المعنى من المعاني الدقيقة للوضع التي لا يلتفت إليها العرف في أوضاعهم، فلا يتناسب مع كون الوضع من الأمور العرفية التي يتولاها أفراد العرف^٢.

قلت: لا نسلم ولا بعد في ذلك فإن للعرف اعتبارات دقيقة ارتكازاً كما يأتي ذلك في وضع الحروف والإنشاء والخبر وغير ذلك^٣.

١. نهاية الدراية ١: ٤٧.

٢. محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٧.

٣. منتقى الأصول ١: ٥٥.

إن قلت: إنّ ما ذكر يقتضي أن يكون التعبير عن المعنى بالموضوع عليه لا بالموضوع له مع أنّ المتداول التعبير بالثاني دون الأول، بل ادّعاء عدم صحّة الأول غير مجازفة.

قلت: إنّ ما ذكر لا ينافي صحّة التعبير عن المعنى بالموضوع له باعتبار أنّ اللفظ إنّما وضع على المعنى للدلالة والانتقال إليه عند ذكر اللفظ، فهذا اللام للغاية، فالمعنى موضوع عليه باعتبار وموضوع له من جهة أخرى وإنّما اشتهر التعبير بالثاني؛ لكونه المقصود والغرض ونفس الوضع ملحوظ طريقاً إليه ولا ينافي ذلك صحّة إطلاق الأول أيضاً.

إن قلت: إنّ الموضوع عليه في سائر الدوال غير المنكشف أي ليس فيه جهة الكشف بخلافه في اللفظ، فإنّ العلم إنّما يوضع على نفس المكان ووجوده كذلك يكون كاشفاً عن أنّ هذا المكان رأس فرسخ.

وبعبارة أخرى: إنّ المكان بوضع العلم عليه يتّصف بوصف كونه موضوعاً عليه العلم بوضع العلم عليه يتّصف بوصف كونه موضوعاً عليه العلم وهو بهذا الوصف يكشف عن صفة أخرى فيه كانت مجهولة وهو كونه رأس فرسخ... وهذا بخلاف اللفظ؛ فإنّ الموضوع عليه اعتباراً نفس المعنى والمنكشف به هو نفس المعنى أيضاً، وعليه فلا ينحصر الفرق بين الألفاظ وسائر الدوال بما ذكره، بل هذا وجه فارق أيضاً!

قلت: لا يقاس اللفظ بنفس العلم مع قطع النظر عن حيثية نصبه، بل الدالّ هو العلم المنسوب في المكان وعلى فرض تسليم الفرق، فهذا فارق لا يوجب فرقاً

في ما هو بصدده من كون الوضع اعتباراً من سنخ جعل العلامة كما لا يخفى.
إن قلت: إنّ الوضع التكويني الواقعي (العلم) لا يقتضي دلالة الموضوع على
الموضوع له بنفسه وإلا للزم أن يكون كل علم دالاً على رأس فرسخ أو شيء
آخر وهو بديهي المنع وإنما يتوقف أيضاً على سبق بناء وقرار على جعل العلم
على رأس فرسخ، فتحصل الدلالة سبق هذا القرار والبناء.

قلت: هذا ممنوع، فإنه كثيراً ما يتحقق الوضع والعلامة من دون سبق قرار
كالحجر المنسوب على قبر أحد أو الشجر المنبت عنده وإنما يحتاج الدلالة إلى
العلم بالوضع كذلك وهذا أمر بديهي يفتقر إليه على جميع المباني كما لا يخفى.
وبما ذكرنا ظهر: أن لا محذور في الالتزام بهذا المبنى في حقيقة الوضع ولا
مشكلة فيه من حيث الإشكالات المتعددة التي أورد عليه المتأخرون إلا أنه
يرد عليه:

أولاً: أن جعل العلامة لا يوجب ولا يستلزم سراية الحسن والقبح من المعنى
إلى اللفظ.

وثانياً: أنه يستلزم الارتباط بين اللفظ والإرادة دون نفس المعنى كما
لا يخفى.

الخامس: ما التجأ إليه في «الكفاية» من أنه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى
وارتباط خاص بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى
وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني كما لا يخفى^١.

وفيه: أن ذلك في الحقيقة فرار عن بيان حقيقة الوضع وماهية ذلك الاعتبار

١. كفاية الأصول: ٢٤.

وإحالة إلى المجهول من أنه نحو اختصاص... .

والتحقيق: أنّ الوضع عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار ومثل هذه الهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء تارة وبكثرة الاستعمال أخرى. وبهذا الاعتبار صحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني.

فاللفظ نحو وجود من المعنى ولذا قالوا: إنّ لكلّ شيء وجودات أربعة وعدّوا من جملتها الوجود اللفظي^١، فكما أنّ الوجود الذهني يتحد مع الخارجي نوع اتحاد كذلك الوجود اللفظي والكتبي مع اللفظي وهذا يوجب فناء اللفظ في المعنى وصورته كالمرآة، بل هو هو، فيسري إليه الحسن والقبح أيضاً. نعم، سراية الحسن والقبح يحتاج إلى أنس الذهن بهذا الاتحاد والهوية ولو لا أنس المتكلّم والسامع باللفظ بما أنّه دالّ على المعنى لا يسري إليه الحسن والقبح.

وأورد عليه أولاً: بأنّ ذلك من الدقائق التي لا يصل إليها فهم العرف.

وثانياً: أنّ الغرض من الوضع هو تحقيق دلالة اللفظ على المعنى لحصول التفهيم بها والدلالة تقتضي اثنية الدالّ والمدلول كما لا يخفى وعليه فاعتبار الوحدة بين الدالّ والمدلول يكون لغواً وعبثاً؛ لأنّه بلا أثر؛ إذ لا يترتب عليه أثر الوضع؛ لأنّه يقتضي التعدّد^٢.

والمناقشة في الوجه الأوّل قد عرفتها، فلا نعيد.

وأما الثاني، فلأنّ الوحدة اعتبارية والتعدّد حقيقي وأثرها الدلالة والانتقال

١. راجع: شرح المنظومة ١: ٩٤.

٢. محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٤.

وليس المقصود من اعتبار الوحدة والتنزيل ترتيب أثر أحدهما على الآخر، بل قد يكون المقصود منها ترتب أثر نفس التنزيل وجعل الوحدة كما في المقام ولذلك لا يصحّ حمل ماهية المعنى على اللفظ بما أنه لفظ، فلا تغفل.

الجهة الثانية: في أقسام الوضع

لا ريب في أنّ وضع اللفظ لمعنى - بأيّ معنى كان - يتوقّف على تصوّر اللفظ والمعنى ولحماهما حين الوضع. قال في «الكفاية»:

إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا يكون معنى عامّاً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أخرى وإمّا أن يكون معنى خاصّاً لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العامّ، فيكون الأقسام ثلاثة. وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهاً للعامّ ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً وهذا بخلاف ما في وضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهي الأفراد لا يكون متصوّراً إلا بوجهه وعنوانه وهو العامّ وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوّره بنفسه ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر^١. انتهى.

وذهب في «الدرر» إلى إمكان تصوّر القسم الرابع أيضاً فيما إذا تصوّر شخصاً

١. كفاية الأصول: ٢٤.

وجزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد ولكنه يعلم إجمالاً باشماله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله كما إذا رأى شبحاً من بعيد ولم يعلم بأنه حيوان أو جماد وعلى أي حال لم يعلم أنه داخل في أي نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه وليس الوجه عند هذا الشخص إلا الجزئي المتصور، لأن المفروض أن الجامع ليس متعلقاً عنده إلا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص.

والحاصل: أنه كما يمكن أن يكون العامّ وجهاً لملاحظة الخاصّ لمكان الاتحاد في الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجهاً ومرآة لملاحظة العامّ لعين تلك الجهة، انتهى.

ولكنه ﷺ كَرَّ في ضمن بيانه على ما فرّ ووقع في ما يحترز عنه، حيث التزم بأن الواضع يرى الخاصّ ويتصورّ عنوان ما يتحد مع هذا الشخص ويوضع اللفظ بإزائه وأنت خبير بأن الملحوظ حينئذٍ وهو عنوان «ما يتحد...» عامّ انتزاعي وحينئذٍ فالوضع عامّ كما أنّ الموضوع له أيضاً عامّ. وبالجملة، فالتصورّ المذكور يرجع إلى كون الوضع عامّاً كالموضوع له كما لا يخفى.

وبمثل ذلك أيضاً يقال في عكسه، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ إذ ما سبق من أنّ العامّ يكشف عن الخاصّ وتصوّره تصورّ للخاصّ بوجه مسامحة وإلا فالعامّ لا يكشف عن الخاصّ بخصوصيته أصلاً، وإنما هو يكشف عن الجهة المشتركة، بل أنه يرى العامّ ويتصورّ عنوان ما له من الأفراد والمصاديق الذي هو

عنوان عامّ انتزاعي عن الأفراد ويوضع اللفظ بإزاء مصاديقه، كأنّما يوضع لكلّ فرد من أفراد مصاديقه مستقلاً وبالاشتراك فالعنوان في الحقيقة مشير إلى الخارج ومرآة له.

وبالجملة، فالوضع وهو الذي يتصوّره عامّ في كلا الصورتين وإنّما يوضع اللفظ تارة بإزاء نفس ذلك العنوان وإن كان ينطبق في مقام الاستعمال على مصاديقه انطباق الكلّي على أفرادهِ. وأخرى يجمله عنواناً مشيراً ويضع اللفظ بإزاء مصاديقه وأفراده كأنّه يضع لكلّ مصداق من مصاديقه مستقلاً فالموضوع له في الأوّل عامّ وفي الثاني خاصّ.

الجهة الثالثة: في وقوع القسم الثالث وعدمه

لا إشكال في عدم وقوع القسم الأخير على فرض إمكانه، كما لا إشكال في وقوع القسمين الأوّلين وهو ما كان الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً كأعلام الأجناس، وما كان الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً كأعلام الشخصية، وإنّما وقع الكلام في القسم الثالث وهو ما كان الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، فقد قيل إنّه وضع الحروف وما في معناها من الأسمي والهيئات وأنكره الآخرون ولذلك وقع الكلام في المعنى الحرفي.

قال في «الكفاية» ما ملخصه: أنّه لا فرق بين المعنى الحرفي والاسمي المرادف له في أصل المعنى وجوهره لا في ناحية الموضوع له ولا في ناحية المستعمل فيه، بل هما متّحدان ذاتاً، فإنّ هذه المعاني لا يكون في الخارج إلا قائماً بالغير لكنّه في الذهن له نحوان من الوجود: مستقلاً وآلياً. فالفارق بينهما

نحوي اللحاظ، فكلمة «من» وكلمة «الابتداء» كلاهما موضوعان لمعنى واحد ومفهوم فارد وهي الهيئة المهملة التي في حدّ نفسها لا مستقلة ولا غير مستقلة بمعنى أنّه لم يجعل لحاظ كون المعنى آلة وحالة للغير جزءاً للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف كما أنّه لم يجعل لحاظ الاستقلالية جزءاً لأحدهما في الأسماء.

وبالجملة: فالفارق والاختلاف بينهما إنّما هو بلحاظ أمر عرضي وهو كيفية اللحاظ من الآلية والاستقلالية لكنّه ليس ولا يمكن أن يكون قيماً للموضوع له ولا للمستعمل فيه، بل إنّما يكون قيماً للوضع نفسه وذلك:

أولاً: أنّه لو كان هذا اللحاظ قيماً لأحدهما في الحروف لزم أن يكون الموضوع له أو المستعمل فيه - بناءً على الاحتمالين - من قبيل الكلّي العقلي، فلا ينطبق على الخارجيات.

وثانياً: يلزم أن يتعلّق به لحاظ آخر حين الاستعمال؛ لأنّه لا معنى للاستعمال إلا لحاظ ما يراد من اللفظ وإلقاء اللفظ بإزائه وهو كما ترى.

وثالثاً: أنّه يقال بمثله في معنى الأسماء أيضاً؛ فإنّه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع حيث إنّهُ وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتّفقا فيما له الوضع^١، انتهى.

ويمكن أن نعبر عن موضع الاختلاف بأنّه شرط الاستعمال، أو حالة الاستعمال، أو أنّه حالة الوضع، فيتّبع في حالة الاستعمال أيضاً. ثمّ عطف عليه الاختلاف بين الإنشاء والخبر وأسماء الإشارة والضمائر كما يأتي.

ثمّ أكّده مرّاه بأنّه ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً عين ولا أثر وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر...^٢. وأورد أو يورد عليه أولاً: بأنّ ذلك خلاف التبادر، فإنّ المتبادر من الحروف هو معنى مخالف بالهوية والذات للمعنى الاسمي ولو كان الأمر كما ادّعاه ﷺ فلا بدّ أن يكون المتبادر منهما معنى واحداً.

وثانياً: بأنّ هذا الاشتراط خارج عن وظيفة الواضع واختياره؛ إذ وظيفته جعل الارتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنى، لا تعيين طريقة الاستعمال وإلزامهم بتكليف في مقامه، فلا يلزم متابعته لو اشترط ذلك.

وثالثاً: على فرض أنّه كان للواضع هذا الاشتراط ولزوم الوفاء به من

١. كفاية الأصول: ٢٦ - ٢٧.

٢. كفاية الأصول: ٢٨.

المستعملين أنّ مخالفته لا يستلزم كون الاستعمال غلطاً أو مستهجنًا؛ إذ لا يقصر عن المجاز؛ لأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهذا استعمال فيما وضع له غاية الأمر على غير جهة ما وضع له كما لا يخفى.

ورابعاً: بقيام البرهان على تباينهما فإنّ أجزاء الجملة مرتبطة ولا ربط بين معاني الأسماء بالذات، بل هو عارض عليه، فلا بدّ وأن تنتهي إلى ما هو ربط بالذات وليس هو الاسم لأنّ كلّ ما كان الربط بالذات يستحيل أن يتصور مستقلاً وكلّ اسم يمكن تصوّره مجرداً ومستقلاً فلا بدّ وأن يكون هو معنى الحروف؛ إذ ليس غير الأسماء إلا الحروف.

وبعبارة أخرى: لو كان معنى الحرف كالإسم وهو غير الربط لإمكان تصوّره استقلالاً لا يتحقّق الربط في الجملات أصلاً، فما يرى من الربط في الجملات لا بدّ وأن يكون الدالّ عليه ما هو ربط بالذات وليس هو إلا الحروف.

وخامساً: أنّ ما أشار إليه في ذيل كلامه من أنّه ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين ولا أثر وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر...

ممنوع ولم يعلم مراده من القدماء وهذا كلام صاحب «المعالم» في الفصل الثالث فيما يتعلّق بالمخصّص فيما إذا تعقّب المخصّص متعدداً... بعد تقسيم الوضع إلى ثلاثة أقسام وتصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ أو الخاصّ قال: ومن القسم الثاني المبهمات كأسماء الإشارة فلفظ هذا مثلاً موضوع لخصوص كلّ فرد ممّا يشار به إليه لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العامّ وهو كلّ مشار إليه مفرد مذكّر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، بل لخصوصيات تلك

الجزئيات المندرجة تحته... إلى أن قال: ومن هذا القبيل وضع الحروف فإنها موضوعة باعتبار معنى عامّ وهو نوع من النسبة لكلّ واحدة من خصوصياته ف«من» و«إلى» و«على» موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكلّ ابتداء وانتهاء واستعلاء معيّن لخصوصه...^١، انتهى.

وقال شيخ أساتيدنا المؤسس الحائري رحمته في «الدرر»: إنّ الإسم والحرف موضوعان لمعنيين متباينين بالذات إلا أنّ الوضع في كلّ منهما عامّ كالموضوع له وبيانه:

أنّه لا إشكال في أنّ بعض المفاهيم نحو وجودها في الخارج هو الوجود التبعية فهي موجودة بالغير لا بنفسها وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان. وأيضاً لا إشكال في أنّ تلك المفاهيم قد تتصوّر في الذهن مستقلة أي من دون قيامها بالغير كما أنّ الإنسان يلاحظ مفهوم لفظ الضرب في الذهن مستقلاً وهذا المفهوم بهذا النحو من الوجود ليس في الخارج؛ إذ لا يوجد في الخارج إلا تبعاً للغير وقد يتصوّر ذلك المفاهيم على نحو ما تتحقّق في الخارج، فكما أنّها بلحاظ الأوّل كليّات كذلك بلحاظ الثاني إذ حقيقتها لم تتغيّر باختلاف اللحاظين، فكما أنّ قيد الوجود الذهني ملغى في الأوّل وينتزع الكليّة منها كذلك في الثاني.

نعم، تصوّرها على النحو الثاني في الذهن يتوقّف على وجود مفهوم آخر في الذهن يرتبط به كما أنّ وجودها في الخارج يتوقّف على محلّ يقوم به ولا يوجب مجرد احتياج الوجود الذهني لتلك المفاهيم إلى شيء آخر ترتبط به كون ذلك جزءاً منها، كما أنّ مجرد احتياج الوجود الخارجي منها إلى محلّ

خاصّ لا يوجب كونه جزءاً منها، انتهى.

وحاصل كلامه ﷺ: أنّ معنى الاسم والحرف متباينان بالذات، فإنّ الموضوع له في أحدهما مباين للآخر باختلاف اللحاظين إلا أنّ اللحاظ ليس قيماً للموضوع له، فالموضوع له في كليهما عامّ كما أنّ الوضع عامّ.

وهذا البيان وإن كان ينحلّ به الإشكالات الأوّل والثاني والثالث إلا أنّه يبقى عليه الإشكال الرابع وهو أنّه يوجب عدم حصول الربط في القضية، فإنّ ما كان معنى مستقلاً لا يوجب الربط ولا يحصل الربط إلا بما هو ربط بالذات.

والأقرب إلى التحقيق الذي استقرّ عليه مبنى المتأخرين ولو مع اختلاف في الاستنتاجات مبني على ما ذكره أهل المعقول من: أنّ الوجود رابط ورابطي ثمّة نفسي فهالك واضبط^٢.

وبيانه بتقريب منّا: أنّ الوجود في الخارج على ثلاثة أقسام: منها: ما هو مستقلّ في الذهن وفي الخارج أي مستقلّ في مقام التصوّر وفي مقام الوجود الخارجي وهو ما كان يوجد في نفسه لا في الغير ويسمّى بالوجود النفسي.

ومنها: ما يكون مستقلّ في مقام التصوّر دون الخارج وإذا وجد في الخارج لا يوجد إلا في موضوع غير نفسه كما في الأعراض؛ فإنّ البياض مثلاً يتصوّر بنفسه ولا يوجد في الخارج مستقلّ، بل وجوده في الغير دائماً ويسمّى بالوجود الرابطي.

ومنها: ما هو غير مستقلّ في الخارج وفي مقام التصوّر أيضاً، فكما لا يوجد

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٧.

٢. شرح المنظومة، قسم الحكمة ٢: ٢٣٧.

في الوضع..... ٣٣

في الخارج مستقلاً كذلك لا يمكن تصوّره أيضاً مستقلاً، بل لا يكون تصوّره أيضاً إلا في الغير وهو المعبر عنها بوجود الرابط وهو سنخ النسب والارتباطات القائمة بالطرفين.

قال في «نهاية الحكمة»: نجد في القضايا بين أطرافها من الأمر الذي نسميه نسبة وربطاً لا نجده في الموضوع وحده ولا في المحمول وحده ولا بين الموضوع وغير المحمول ولا بين المحمول وغير الموضوع فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول. فمحكي الجسم والبياض غير حصول البياض للجسم وحصوله ليس كلا حصوله فنتيقن بالطرفين ونشك في النسبة... ثم تذكّر نكاتاً:

الأول: وعاء الذي يتحقّق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقّق فيه وجود طرفيه؛ سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه، فوعاء وجود كل منهما هو بعينه وعاء وجوده. فالنسبة الخارجية إنّما تتحقّق بين طرفين خارجيين والنسبة الذهنية إنّما تتحقّق بين طرفين ذهنيين والضابط أنّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما وبالعكس.

الثاني: أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجودي بينهما وذلك لما أنّه غير متحيّز الذات منهما ولا خارج منهما، فوحدته الشخصية تقضي بنحو من الاتّحاد بينهما سواء كان هناك حمل كما في القضايا أو لم يكن كغيرها من المركّبات.

الثالث: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأنّ المهيّات هي المقولة في جواب ما هو فهي مستقلّة بالمفهومية والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً

بالمفهومية، فلا ماهية لها.

الرابع: أنّ تكثّر النوع الواحد من النسبة كنسبة الظرفية مثلاً لا يعقل إلا مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً أو موطناً كما في موطن الخارج وذهن المتكلم والسامع وكلما تكثرت النسبة على أحد هذين النحويين استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بينهما؛ فإنّ الجامع الذاتي ما تحفظ فيه المقومّات الذاتية للأفراد بحفظ الجهة المشتركة بين الأفراد مع إلغاء ما به الامتياز. وما به الامتياز في النسب هو أطرافها التي هي مقومها، فمقومها عين ما به الامتياز فيها^١.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ المعنى الحرفي من قبيل الوجود الرابط، فهو غير مستقل؛ سواء في الخارج وفي الذهن؛ فإنّ معنى «من» مثلاً هو نسبة الابتدائية بين السير والبصرة؛ فإنّ مفهوم البصرة لا يحكي إلا عن المكان المعين والسير عن ذلك الحدث الخاصّ الصادر عن السائر وهكذا مفهوم الكوفة ولكن لو قلت: سرت من البصرة إلى الكوفة يدلّ على شيئين آخرين غير ذلك الحكايات الثلاث وهي النسبة الابتدائية بين السير والبصرة والانتهاية بين السير والكوفة، فهاتان النسبتان هما معنى «من» و«إلى» وهكذا الحال في سائر الحروف وهي التي توجد الارتباط بين المتغايرين.

وبالجملة: فكلّ جملة سواء كانت كلاماً تاماً يصحّ السكوت عليه أو ناقصاً لا يصحّ السكوت عليه، لا بدّ وأن يكون مشتملة على نسبة بين أجزائها وربط بعضها ببعض؛ لأنّ كلّ مركّب تقييدي، سواء كان ذلك التقييد بنحو الإخبار، أو التوصيف، أم الحالية، أم التمييزية، أم الظرفية، أم الفاعلية، أم المفعولية، أم غيرها

١. نهاية الحكمة: ٣٧ - ٣٨.

يرجع إلى انتساب شيء إلى شيء آخر سواء كانت تلك النسبة تاماً أم ناقصاً لا يصحّ السكوت عليها وبعض هذه النسب مفاد الحروف وبعضها مفاد الهيئة وهي أيضاً من قبيل المعنى الحرفي.

إن قلت: إنّنا نرى بالوجدان في كثير من القضايا أنّه لا وجود رابط في محكيها في الخارج كما في قولنا: زيد معدوم، شريك الباري ممتنع، زيد حيوان، زيد ناطق، زيد موجود، ونحوها، ذلك لعدم وجود النسبتين في الأولين حتّى يوجد فيهما وجود رابط واتّحاد الوجود في الثالث والرابع في الموضوع والمحمول؛ فلا يحتاج إلى رابط والمحمول في الخامس نفس وجود الموضوع لا شيء آخر يحتاج إلى الربط وحينئذٍ فلا وجود رابط في الخارج لأمثال هذه القضايا، فمن أيّ شيء تحكي الهيئة الموجودة في القضية وما هو مفاد الهيئة؟

قلت: إنّ الحمل من أفعال الذهن وتعمّلاته، فينحلّ الشيء الموجود في الخارج بوجود واحد إلى شيئين يجعل أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً ويجعل بينهما ربطاً ونسبة وعمل الذهن في الحقيقة التفريق والتحليل ثمّ الجمع، والمصحّح للحمل وجعل النسبة بينهما حينئذٍ هو الاتّحاد في الوجود إمّا بالذات أو بالوجود الخارجي.

وبالجملة: ففي مثل هذه القضايا وإن لم يكن لها وجود رابط في وجودها الخارجي إلاّ أنّه لا ينافي وجوده في القضية الذهنية واللفظية - التي تحكى عن الذهن أولاً وبالذات - وقد عرفت أنّ وعاء وجود الرابط وعاء وجود الطرفين.

ثمّ إنّ في ضوء تصوّر هذا المعنى ينبغي التوجّه إلى أمور:
الأول: أنّ هذه النسب والارتباطات التي هي معنى الحروف لا يناسبها الاسم

أصلاً، بل لو أتى بما يرادفها من المعاني المتوهمة بالاسم، فقال مثلاً: ابتدئت السير من البصرة وانتهيت إلى الكوفة بذكر الابتداء والانتهاه اسماً لا يستغني عن الإتيان بالحروف ولفظة «من» و«إلى» أيضاً. فبين معنى الحروف والأسماء تغاير وتباين بالذات لا جامع بينهما وبين النسبة الابتدائية ومفهوم الابتداء بون بعيد. بل لا ينبغي خلطه أيضاً بمفهوم النسبة والربط اللتين هما مفهومان اسميان، فإنَّهما نسبة وربط بالحمل الأوَّلي ومعنى الحروف ما هو نسبة وربط بالحمل الشائع، فليس مفهوم الربط والنسبة من معاني الحروف.

الثاني: النسبة الواحدة الموجودة في الخارج بين وجودين يمكن أن يعبر عنها في الكلام بأنحاء من النسب المختلفة من الخبر والوصف والتمييز والحال وغيرها مع أنَّ الخارج لا يتغيَّر عمَّا هو عليه.

والدقَّة في ذلك يعطي أنَّ النسب الموجودة في الخارج مندمجة في وجود الطرفين بنحو النسبة الناقصة والذهن قد يتصوَّرها بذلك النحو الموجود في الخارج ويوجدها ببعض الحروف أو الهيئات، وأخرى يتصوَّرها بنحو النسبة التامة ويوجدها بأداتها من دون أن يكون لها منطبق تكويني في الخارج بل هي في الخارج أيضاً من تعمَّلات الذهن و مخلوقاته واللفظ وإن وضع لإيجاد النسبة في الذهن دون الخارج لكنَّه تدلُّ عليها بظهورات سياقية أو حالية. وبالجملة، فالنسبة التامة إيجادي في الذهن وفي الخارج بينما أنَّ النسبة الناقصة تكويني في الخارج وإيجادها في الذهن ولذلك تشبه الاحضار، فتدبَّر.

الثالث: أنَّ تصوّر المعاني الاسمية ووجودها الذهني لا يترتَّب عليها آثارها الخارجي كما في تصوّر الماء والنار؛ فإنَّه لا يكون بارداً ولا حاراً بخلاف المعنى

الحرفي، فإنّ وجوده الذهني أيضاً مصداق بالحمل الشائع للربط والنسبة وله آثارها وهذا القسم من الوجود الرابط الذي وجوده في الذهن هو مفاد الحروف والهيئات وموضوع له هذه الألفاظ ومن المعلوم أنّه لا يتحقّق هذا الربط الذهني إلا بنفس هذه الألفاظ وهذا معنى ما يقال من كون معنى الحروف إيجادية؛ فإنّ مصداق هذا الربط إنّما يحصل حقيقة بنفس ذلك الحرف في الذهن ويوجد به.

الرابع: قد يقال بأنّ حروف النداء والاستفهام إيجادية دون سائر الحروف، فإنّ النداء والاستفهام إنّما يتحقّق ويوجد بنفس ألفاظها وليس كذلك في سائر الحروف؛ فإنّ معانيها متحقّقة في الخارج بعروض العرض على معروضه ولو قبل التلفّظ بالحروف^١.

والأصحّ أنّ مدلول الحروف قد يكون رابطاً إخبارياً وأخرى رابطاً إنشائياً، فالأوّل موجود في الخارج بعلمه التكوينية وإنّما يوجد في الذهن بالحروف بخلاف الثاني، فإنّ وجوده في كلا الموطنين إنّما يكون بالحروف، فإنّ نفس التلفّظ فعل خارجي يمكن أن يصير عاملاً خارجياً لحصول الربط والوجود الرابط. فمناً التفصيل هو الخلط بين وجود الرابط في الخارج وفي الذهن والعمدة من شأن الحروف هي إيجاد الربط في الذهن، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الموضوع له للحروف نفس الوجود الرابط ومدلولها ومنطبقها ليس إلا نفس الوجود الرابط الذي هو حيثة الإباء عن العدم، فلا يتطرّق إليها الجزئية ولا الكليّة إذ الجزئية والكليّة إنّما هما من انقسامات المفهوم لا الوجود الصرف وقد عرفت أنّ موضوعها الوجود ولا مفهوم لها.

١. راجع: هداية المسترشدين ١: ١٤٥ - ١٤٦.

نعم، قد يتطرق إليها الجزئية والكلية باعتبار طرفيها؛ فإنّ طرفيها قد يكونان عامّين وقد يكونان خاصّين وقد عرفت أنّ وجود الرابط غير خارج عن وجود طرفيه، فتدبّر.

وحينئذٍ فيصحّ أن يقال: إنّ الوضع في الحروف عامّ حيث لوحظ النسب والارتباطات بلحاظ عامّ والموضوع له فيها خاصّ أي وضع لخصوص ما هو بالحمل الشائع ربط والوجودات الخاصّة وإن كان التعبير عنه بالخاصّ والجزئيّ مسامحة والحمد لله.

الجهة الرابعة: في الفرق بين الخبر والإنشاء

ذهب في «الكفاية» إلى أنّ الاختلاف بين الخبر والإنشاء أيضاً ليس إلا في مقام الاستعمال، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والإنشاء ليستعمل في قصد تحقّقه وثبوته وإن اتّفقا في ما استعملا فيه، فتأمّل، انتهى.

وبيانه: أنّ الجملات الخبرية والإنشائية؛ سواء ما يختصّ بالأخبار كما في الجملات الخبرية التي مفادها أمور تكوينية غير قابل للإنشاء أو ما يختصّ بالإنشاء كصيغ الأوامر والنواهي أو ما يستعمل في كلا المقامين كما في الجمل الإخبارية التي مفادها قابل للإنشاء كالتمليك والبيع والزوجية أو سائر الأخبار التي يستعمل في مقام الإنشاء كقوله: يعيد أو يصلّي... كل ذلك موضوع لمعنى واحد، فإنّ المادّة فيها واحدة والهيئة موضوعة للربط بالفاعل في أحد الأزمنة

فالإنشائية والإخبارية ليستا مأخوذتين في الموضوع له ولا في المستعمل فيه وإنما هي يلاحظ في مقام الاستعمال.

فالجملية الإخبارية يستعمل في حكاية ثبوت معناه؛ بمعنى أنه يستعمل في ثبوت معناه في مقام الحكاية، والإنشائية يستعمل فيه في مقام قصد ثبوته. والحاصل: أنه يتحد مدلولهما الوضعي التصوري والفرق إنما هو في نحوي القصد؛ أي المدلول التصديقي؛ فالأول إنما هو بقصد الحكاية والثاني بقصد الإنشاء والإيجاد.

وفيه أولاً: ما نجده بالوجدان من الفرق بين الجملتين وعدم إمكان استعمال أحدهما مكان الآخر ولعل الذي أوقعه في الوهم هو الجملات المشتركة وسيأتي الكلام فيها.

وثانياً: أن لازم ذلك أن تصير الجملات التي يصح استعمالها في مقام الإنشاء والإخبار مثل بعت ونحوها مجملاً بينهما بحيث لو أطلق بلا قرينة لا يحمل على أحدهما وأن يحتاج كل من الخبرية والإنشائية إلى القرينة المعينة وهو خلاف الوجدان كما لا يخفى.

والتحقيق في المقام يتوقف على بيان حقيقة الإنشاء أولاً، ثم تبين ما وضع له الجملات الإخبارية والإنشائية والفرق بينهما.

أما حقيقة الإنشاء، فالمشهور أنه عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي، فالإنشاء هو التسبب باللفظ إلى الاعتبار العقلائي للمعنى^١.

واستشكل فيه بوجهين: أحدهما: اختصاصه بما كان وعائه الاعتبار ولا

١. راجع: منتقى الأصول ١: ١٣٠.

يشمل ما كان من الأمور الواقعية التي تكون لها ما بإزاء في الخارج مثل التمني والترجي.

الثانية: أنه لا معنى له فيما لا يترتب عليه أثر عقلائي كالإنشاء المتكرر أو بيع الغاصب أو بيع الفضولي مع العلم بعدم لحوق الإجازة وأمثال ذلك، فيلزم أن يكون اللفظ حينئذٍ بلا معنى، بل ومع ذلك يصدق عليه العنوان ويقال: إنه لا يصح بيع الغاصب وإنشائه فالعرف يرى تحقق الإنشاء وإنما ينفي ترتب الأثر عليه^١.

ولذلك عدل عنه المحقق الخراساني^٢ كما أشار إليه في «الكفاية» في مبحث الطلب والإرادة^٣ وعقد له باباً في فوائده وقال بأن الإنشاء إيجاد المعنى في نفس الأمر أي وعاء الاعتبار مطلقاً؛ أي إيجاد المعنى بوجود اعتباري إنشائي إيقاعي غير إيجاده في عالمه المناسب له من الاعتبار والواقع ولذلك كان خفيف المؤونة ولا يتوقف على ترتب أثر عقلائي عليه، بل قد يترتب عليه الأثر مع توفر الشرائط، كما أنه يصلح لأن يسري في الصفات الحقيقية الواقعية ولا تتوقف صحته على ثبوت تلك الصفات في نفس الأمر والواقع في عالمها الخارجي^٤.
وأورد عليه في «الدرر» بعدم تعقل كون الألفاظ علةً لتحقيق معانيها؛ ضرورة عدم كونه من ذاتياته وما ليس علته ذاتاً لا يمكن جعله علةً لعدم قابلية العلية للجعل^٥.

١. منتقى الأصول ١: ١٣٢ - ١٣٣.

٢. كفاية الأصول: ٨٧ - ٨٨.

٣. فوائد الأصول، المحقق الخراساني: ١٧ و ٢٦.

٤. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٧١.

وفيه: أنّ ذلك في الأمور الحقيقية والواقعية التكوينية وأمّا الأمور الاعتبارية، فالعلية فيها أيضاً اعتبارية، فيمكن أن يجعل اللفظ علّة لذلك.

وقد التزم السيّد الخوئي رحمته بأنّ الإنشاء عبارة عن إبراز ما في النفس من الصفات من اعتبار أو غيره بواسطة اللفظ وفي الإخبار إبراز أمر خارجي. فالأوّل غير قابل للصدق والكذب بخلاف الثاني^١.

والوجه في ذلك أوّلاً: ما سبق من عدم تأتّي الاعتبار في الصفات النفسانية كالتمني والترجي.

وثانياً: أنّ الإيجاد الخارجي واضح البطلان وأمّا الإيجاد والاعتباري في نفس المتكلم فهو من أفعال النفس لا حاجة له إلى اللفظ وإنّما يحتاج إلى اللفظ في مقام إبرازه وهو حينئذٍ إمّا من الشخص أو من العقلاء أو من الشرع والأوّل بيد المعبر فلا يناط باللفظ والثاني والثالث يتوقّف على استعمال اللفظ في المعنى، فلا بدّ من تشخيص المعنى. وبعبارة أخرى، فالأوّل سابق على الكلام والثاني والثالث متوقّف عليه وإنّما يترتّب عليه بعد فرض الاستعمال.

لكنّ الإشكال الأوّل قد عرفت حلّه بما في «الكفاية» ويساعده الفهم العرفي من عدم صدق المعنى مثلاً إلا بعد الكلام وصدور الجملة؛ فإنّه ظاهر في أنّ المعنى عندهم ما يتحقّق باللفظ وليس هو إلا الأمر الاعتباري.

مضافاً إلى ما يرى من أنّ الإسناد إلى الفاعل إسناد صدوري.

وإلى أنّ التمني يصدق على نفس الكلام ولا يصحّ ذلك إلا من باب إطلاق لفظ المسبّب على السبب وأمّا إطلاق لفظ المكشف على الكاشف فغير متعارف.

١. محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٧.

وأما الثاني فسبق الاعتبار الشخصي على الاستعمال ممنوع، بل السابق ليس إلا إرادته وحصول الاعتبار خلاف الوجدان؛ إذ الاعتبار لا يصح إلا فيما يترتب عليه الأثر والتشخص قبل التلفظ لا يبنى عليه أثر. مثلاً لا يبنى على ملكية زيد قبل الإنشاء اللفظي ولا يراه مالكاً ولا يترتب عليه آثار ملكيته ولا ينظر إليه نظر المالك، بل هو يقصد ذلك بتمليكه بالصيغة. وبالجمل، فلا اعتبار بالنفس قبل اللفظ.

هذا مضافاً إلى تبادل الصفات النفسانية في إنشائها ولو مع فقدان تلك الصفات واقعاً وينسب إلى فاعلها ولو مع العلم بفقدانها واقعاً.
هذا كله مضافاً إلى ما يرد عليه من لزوم احتمال الصدق والكذب فيها وما ذكره ﷺ من عدم قابليته حينئذٍ غير مبين.

وإلى لزوم مساواته حينئذٍ لما إذا أفاد وأبرز ما في نفسه من الصفات بالجمل، الخبرية الصرفة كما إذا قال: اعتبرت في نفسي ملكية هذا لزيد والتفاوت بينهما بين بالوجدان.

ولعلّ مبناه ﷺ مأخوذ مما بنى عليه في «الدرر» من أنّ الإنشائيات موضوعة لأن تحكي عن حقائق موجودة في النفس وهو الإرادة الحقيقية أو التمني والترجي الحقيقيان، فلو قال: اضرب مثلاً ولم يكن مريداً واقعاً، فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها.

ثمّ اعترض على نفسه بالأوامر الامتحانية والاعتذارية حيث استعمل الهيئة من دون إرادة في النفس وكذلك قد يستعمل ليت ولعلّ ولا معنى في النفس يطلق عليه التمني أو الترجي.

وأجاب بأنّ تحقّق صفة الإرادة أو التمنيّ أو الترجّي في النفس قد يكون لتحقّق مبادئها في متعلّقاتها كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد، فتحقّقت في نفسه إرادته أو اعتقد المنفعة في شيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه، فتحقّقت في نفسه حالة تسمّى بالتمنيّ. وقد يكون تحقّق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلّقاتها، بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك في الإرادة التكوينية مثال ذلك أنّ إتمام الصلاة من المسافر يتوقّف على قصد الإقامة عشرة أيام في بلد من دون مدخلة لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً وعدمًا ومع ذلك يتمشّي قصد البقاء من المكلف مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ وإنّما يترتّب الأثر على نفس القصد. ومنع تمشّي القصد منه في هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان كما هو واضح، انتهى كلامه ﷺ.

وأنت خبير بما فيه، حيث إنّه لا يمكن ولا يعقل تمشّي إرادة فعل من دون أن يكون مصلحة في ذلك الفعل، بل لأجل مصلحة في إرادته فقط وفيما ذكر من المثال وأمثاله حيث يترتّب الأثر على إرادته يسري بالطبع إلى نفس الفعل، فيصير ذا مصلحة موجبة للمطلوبية، فيريدها. وإلا فالإرادة ليست أمراً بنائياً يبنى على أن يكون مريداً بشيء وهو غير مريد له واقعاً وهذا بخلاف الأوامر التي يكون المصلحة في الإنشاء فقط كالأوامر الاعتذارية أو التعجيزية كما لا يخفى. والحقّ أولاً: أنّ الإنشاء عبارة عن الإيجاد في عالم الاعتبار بوجود إيقاعي اعتباري.

وثانياً: أنّ الهيئات والأدوات الإنشائية ليس لها مدلول إلا ما يوجد بنفسهما، فهي آلة لإيجاد هذه الاعتبارات وليس قبلها شيء وذلك في إنشاء الصفات النفسانية واضح.

فإنها يستعمل فيما لا صفة واقعية حقيقة وليست بمجاز ولا غلط كما في قوله: الأظبيات القاع قلن لنا ليلاي منكنّ أم ليلي من البشر^١ وأمثال ذلك ومثل هذا القسم البعث والزجر والأوامر والنواهي. وفي العقود والإيقاعات أيضاً كذلك وما في النفس قبلها إنّما هو الإرادة ولا غير.

وثالثاً: أنّ الفرق بين الإنشاء والخبر ماهوي وأنّ الخبر وضع لإخطار المعنى والإنشاء لإيجاده باللفظ وأنّ الوضع في الإنشائيات عامّ والموضوع له خاصّ.

نعم، يبقى السؤال عن أنّه كيف يحكي عن الإرادة أو الصفات النفسانية، فإن قيل: إنّ ذلك قيد للموضوع له يقال: إنّه يرجع الإشكال من حيث عدم إمكان إنشائها. والتحقيق أنّ الفعل وهو نفس الإنشاء كاشف عن ذلك يحسب بناء أهل المحاورة وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مبحث الطلب إن شاء الله.

هذا كلّه في الجملات الإنشائية المختصة بها وأمّا الجملات الإخبارية المستعملة في مقام الإنشاء كيعيد أو لا يعيد فقد يقال: إنّها لا تستعمل في الإنشاء، بل في نفس الخبر دائماً. نعم، يستكشف منه الإنشاء بالملازمة فإنّه حيث لا يصحّ الإخبار ولا يطابق الواقع، فيدعى وقوعه والمصحح للدعاء هو الإرادة، وسيأتي بيان ذلك في محلّه.

لكنّه لو تمّ في الأحكام كما في قوله: يعيد أو يصلّي ونحوه، فلا يتمّ في

١. راجع: فهرست منتج الدين: ٢٠٧.

العقود والإيقاعات؛ لأنّ صرف الإرادة الجدّية لا يكفي للنقل والانتقال، بل لابدّ من الإنشاء، فلا بدّ من استعمالها في الإنشاء ولو بالعناية والمجاز ولا نبالي من القول بأنّه صار مشتركاً بين الخبر والإنشاء في الصيغ المستعملة في الإنشاء كما في زوجت أو بعث وأمثالهما بعد كثرة الاستعمال فلا بدّ لتعيينهما من القرينة والإجمال عند عدم القرينة ولا محذور فيه، وبمثل ذلك يمكن أن يقال في القسم الأوّل أيضاً، فتدبّر.

الجهة الخامسة: في أسماء الإشارة والضمائر

ففي «الكفاية»: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه فيهما أيضاً عامّ وإنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى. فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل هذا، أو هو، أو إياك إنّما هو المفرد المذكّر وتشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص غير مجازفة^١، انتهى.

وهذا كما ترى بمكان من الغرابة؛ إذ يرد عليه أولاً: أنّ ذلك يرجع إلى شرط الاستعمال وأنّ اللفظ وضع لمفهوم عامّ وهو المفرد المذكّر وإنّما شرط الواضع أن يشار به إليه، وقد عرفت أنّ شرط الواضع غير مؤثّر في معنى اللفظ ولا لازم الاتّباع للمستعملين، فيلزم أن يكون اللفظ مرادفاً لذلك المعنى العامّ وأنّ يجوز

١. كفاية الأصول: ٢٧.

استعماله بذلك المعنى بلا غلط ولا مجاز وهو كما ترى.
وثانياً: أنّ لازمه أن يقع الإشارة بذلك المعنى العامّ الكلّي وهو غير قابل للإشارة ولا مراد المتكلّم، بل القابل للإشارة ومراد المتكلّم هو المعنى الجزئي الشخصي، فيلزم منه المجاز دائماً.

فلابدّ إمّا أن يلتزم بما قاله صاحب «المعالم» من وضعه لمصايدق المفرد المذكّر المشار إليه بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما تقدّم نقله^١. ولعلّه إليه يرجع ما أفاده الأصفهاني والسيد الخوئي من تعيّن المصداق بالإشارة خارجاً^٢.

ولكن يرد عليه النقض أولاً: بالإشارة إلى الكلّيات والأمور الذهنية لامتناع تحقّق الإشارة الخارجية إليها مع أنّ استعمال ألفاظ الإشارة فيها ممّا لا يحصى بلا تجوّز ولا مسامحة.

وثانياً: بما يستعمل في الإشارة إلى المعنى الخارجي بلا انضمام إشارة خارجية إليه فكثيراً ما ليس المتكلّم قاصداً لاطّلاع غير المخاطب على ارتباط الحكم بالمشار إليه، فيأتي بلفظ الإشارة من دون أن يضمّ إليه الإشارة الخارجية مع أنّ لازم مختارهم أن يكون مثل هذا الاستعمال مسامحياً وما قيل من أنّ مقارنة استعمال اسم الإشارة للإشارة باليد أو العين أمر ارتكازي في الاستعمالات ولا ينفكّ عن الاستعمال، فيكشف ذلك أنّ كون الموضوع له هو المعنى حال

١. تقدّم في الصفحة ٣١.

٢. نهاية الدراية ١: ٦٣؛ محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠١.

مقارنته للإشارة الخارجية^١.

ففيه: أنّ مقارنته دائماً ممنوع كما سبق ومقارنته في بعض الأوقات أو في أكثر الأوقات لا يكشف عن المدعى كما أنّ المتعارف في الاستعمالات اقتران اللفظ بما يرادف معناه من الأفعال الخارجية لو كان له مرادف، فإنّ رفع الرأس إلى الأعلى في استعمال كلمة فوق وتشبيه المتكلم حركات من ينقل عنه بعض الأفعال من جلوس وأكل وشرب ممّا لا يكاد يخفى.

أو يقال - وهو الأصحّ المختار -: إنّ أسماء الإشارة والضمائر وضعت آلة للإشارة والتخاطب، فكما أنّ الإشارة والخطاب قد يقعان بالفعل كذلك قد يتحقّقان باللفظ فاسم الإشارة وضع لإيجاد الإشارة؛ أي إيجاد ما هو بالحمل الشائع إشارة، فهو قائم مقام الإشارة الخارجية الحاصلة باليد أو العين، لأنّه يحتاج إلى ضمّها.

لا أقول: إنّها موضوعة كاشفة عن الإشارة الذهنية كما قيل^٢ بل هي آلة لإيجاد الإشارة الاعتبارية في الخارج على حذو الإشارة الخارجية وإن كان المشار إليه قد يكون أمراً خارجياً وقد يكون أمراً ذهنياً ولا فرق في ذلك بين ضمير الغائب والمتكلم والمخاطب، فالموضوع له في أسماء الإشارة والضمائر هو ربط خاصّ، يتحقّق ويوجد بهما في وعاء الاعتبار وهو الإشارة والخطاب وهو معنى حرفي.

نعم، كما أنّ في الإشارة الخارجية لا يكون الملحوظ حين الإشارة إلا المشار

١. راجع: منتقى الأصول ١: ١٥٩.

٢. منتقى الأصول ١: ١٥٨.

إليه دون نفس الإشارة كذلك في الإشارة باللفظ، فإنه عند إلقائه إلى المخاطب لا يلاحظه بما هو آلة للإشارة، بل لا يرى إلا المشار إليه، فيحصل بين آلة الإشارة والمشار إليه نحو اتحاد ولذلك يصح ترتيب آثار الاسم عليه بما هو يقيم مقام المشار إليه لا لمعنى نفسه.

ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما يقال: إنها أسماء مشبهة بالحروف فمعناه بالذات حرف وباعتبار قيامه مقام المشار إليه اسم وكذلك في الضمائر، فتدبر والحمد لله.

تذيل في ثمرة البحث

تظهر ثمرة البحث في معنى الحروف وما يتبعها من الهيئات والإنشائيات في أنه بناء على عموم المعنى والموضوع له يتصور فيها الإطلاق والتقييد في معانيها بخلاف ما لو التزم بخصوص الموضوع له، فإنه لا يكون قابلاً للإطلاق والتقييد. فتظهر النتيجة في الواجب المشروط ودوران الأمر في القيد بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة وأنه يستحيل رجوعه إلى الهيئة على القول بخصوص المعنى كما التزم به الشيخ رحمته الله.

وفي بحث التعليق في العقود والإيقاعات فإنه موجب لبطلانها لعدم إمكان التعليق فيها.

وقد يورد عليه تارة: بأن جزئية المعنى ليست بمعنى ما لا يقبل الصدق على

١. منتقى الأصول ١: ١٥٨.

٢. مطارح الأنظار ١: ٢٥٢.

كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد والإطلاق، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفيه وإنما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه.

وأخرى: بأن خصوصية المعنى والموضوع له لا تنفي صحّة التقييد؛ إذ العموم والإطلاق الأفرادي هو الذي لا يتصور في الخاصّ دون الإطلاق الأحوالي، فيمكن التقييد والإطلاق فيه بلحاظ الأحوال.

وثالثة: أنه لو سلّم فإنّما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشأ من الأوّل مقيداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثمّ تقييده ثانياً، فافهم - كما في «الكفاية»^١ -.

والتحقيق: أنه مع الالتزام بأنّ معاني الحروف إيجادية ومن سنخ الوجود يمتنع تصوّر الإطلاق والتقييد فيها لا من جهة خصوصية الموضوع له أو آليته، بل من جهة أنّ الإطلاق من شأن المفاهيم؛ لأنّ الإطلاق عبارة عن السعة في الصدق والتقييد التضييق في الصدق وهذا شأن المفاهيم - كلية كانت أو جزئية - دون الوجود غير القابل للصدق على شيء بالمرّة بل ليس هو إلا نفسه فجزئية المعنى الحرفي إنّما هي بمعنى أنه يوجد بها وجوداً خاصاً خارجياً - في وعاء الاعتبار - وهو لا ينقلب عمّا هي عليه، فلا يمكن تقييده بعد إيجاده. وأمّا تقييده بالقييد المتّصل وإيجاد الفرد المضيّق به من باب «ضيّق فم الركبة» فهو وإن كان يمكن تصوّره في القيود الأحوالي الحاصل زمان الإنشاء فيوجب ضيق ما يوجد من الفرد إلا أنه لا يعقل ذلك فيما يعلّق على أمر استقبالي ليس بحاصل في زمان الإنشاء، فإنّه يلزم عليه عدم حصول فرد في زمان الإنشاء، فيبقى الإنشاء بلا أثر

١. كفاية الأصول: ١٢٣.

٥٠.....تقرير الأصول / ج ١

أي بلا إيجاد كما في الواجب المشروط بأمر استقبالي أو العقد المعلق على أمر استقبالي ونحوهما وهذا ما استدللّ به الشيخ رحمته لعدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة، فراجع^١ وسيأتي مزيد توضيح لذلك في مبحث الواجب المشروط إن شاء الله تعالى.

١. مطروح الأنظار ١: ٢٢٦.

الأمر الثالث

في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

إنّ صحّة استعمال الألفاظ فيما يناسب الموضوع له، هل هي بالوضع أو بالطبع؟ المشهور هو الأوّل، وإن كان لا بدّ فيه من تصوّر وضع غير الوضع الأوّل للمعنى الحقيقي بأن يكون بنحو الوضع العامّ مثلاً لكلّ ما يناسبه وقد ذكر له تصاویر!

ولكنّه يرد عليه:

أولاً: أنّ لازمه الخروج عن المجازية؛ لأنّ المفروض حينئذٍ وضع اللفظ له أيضاً، ولو بالوضع العامّ النوعي، لا الخاصّ الشخصي.
وثانياً: ما يرى بالوجدان من عدم اختصاصه بلغة دون لغة ومن المستبعد جداً اتّفاق الواضعين والوضع في جميع اللغات.

١. راجع: هداية المسترشدين ١: ١٩٧؛ الفصول الغروية: ١٤ / السطر ١٢؛ القوانين المحكمة في الأصول ١: ٥٤.

وأرد عليه أيضاً أولاً: بما في «الكفاية» من مخالفته للوجدان الشاهد على حسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه^١ فلا يدور مدار الوضع.

وثانياً: بأنه قد لا يعلم الواضع بخصوصيات الموضوع له حتى يضع لما يناسبه أيضاً مثلاً إنَّ أبا حاتم لم يعلم بأنه يصير سخياً حتى يضع بالمناسبة لكلِّ سخيٍّ، بل لم يتصوّر استعمال هذا اللفظ في غير ولده فضلاً عن تحقّق الإجازة منه. بل لعلَّ المرتكز في وضع الأعلام الوضع لنفسه دون غيره من الذوات بحيث يمنع ارتكاز استعماله في غير الذات، مع أنّ صحّة هذا الاستعمال لا يختلف فيه اثنان. وثالثاً: بأنه قد يستعمل اللفظ في مورد لا يناسب الموضوع له، بل يضادّه بقصد الاستهزاء ونحوه.

ورابعاً: أنّه لا نوعية في العلاقات ولا جامع بين موارد المجاز إلا استحسان الطبع كلّ ذلك يوجب الاطمينان بأنّ ذلك الاستعمالات لا يحتاج ولا يتوقّف على الوضع وأنّه إنّما يستعمل بالطبع المساوي فيه الأقوام والملل المختلفة بحسب ارتكازاتهم.

ولكن كلّ ذلك قابل للخدشة: أمّا الأوّل: فلأنّ الاستشهاد بالوجدان غير تامّ إذ كلا الفرضي غير متحقّق فكيف يستشهد بالوجدان. والثاني: بعدم دعوى كون الواضع للمجاز هو الواضع للحقيقة أيضاً بل له الوضع بالوضع العامّ. والثالث: بأنّ نفس المضادّه علاقة ونوع مناسبة يوجب جواز استعماله فيه. وأمّا الرابع: فلأنّ العلاقات نوعي ولا حاجة إلى الجامع بينها.

ومع ذلك يقع الكلام في كيفية الاستعمال وأنّ المجاز هل هو تصرف في اللفظ باستعماله في غير ما وضع له أم لا؟

والمشهور أنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له - إمّا بالوضع أو بالطبع على الخلاف - ولكنه لا يلائمه الوجدان لما يرى من الفرق بين قولنا: «رأيت أسداً يرمي» وبين قولنا: «رأيت زيداً الشجاع أو رجلاً شجاعاً أو رجلاً كالأسد».

ولذلك فقد يدعى أنّ اللفظ في تلك الموارد إنّما يستعمل في معنى عامّ يشمل المورد المجاز أيضاً حقيقة، فكأنّ المراد من الأسد الموجود الشجاع. لكن هذا القول يختصّ أولاً: بموارد المشابهة وأمّا سائر الموارد من المجاز فإنّما يذهب إلى ما ذهب إليه المشهور من الاستعمال في غير ما وضع له بعلاقات خاصّة لا نوعية لها غالباً، بل في كلّ مورد بحسبه، فإنّ استعمال لفظ الرقبة في الإنسان ليس لأنّها جزء هامّ، بل لمناسبة خاصّة في رقبة العبد، فكأنّه تحت سلطنته.

وثانياً: أنّ هذا القول أيضاً التزام بالمجاز في الكلمة أيضاً حتّى في مورد المشابهة، غاية الأمر أنّه ليس المعنى المجازي نفس هذا المقصود، بل المعنى العامّ الذي يصحّ أن ينطبق عليه وعلى المعنى الحقيقي فانطبق في المورد على المعنى المجازي. مضافاً إلى وضوح الفرق بين قولنا: رأيت أسداً ورأيت موجوداً شجاعاً كما لا يخفى.

ونسب إلى السكّافي في باب الاستعارة بعلاقة المشابهة أنّه لم يستعمل اللفظ إلا في معناه الحقيقي أي ما وضع له من المعنى وإنّما يطلق وينطبق على فرد غير

الواقعي بادعاء أنه من نوعه والمصحح للدعاء هو علاقة المشابهة^١. ولذلك يكون في الاستعارة نحو حلاوة ولطافة ولو كان المستعمل فيه نفس تلك المعنى المجازي لم يكن فيه تلك اللطافة، كما لا يخفى ومر إليه الإشارة.

وقد اشتهر نسبة هذا القول إلى السكاكي ولكن بعد المراجعة إلى «مطول» التفتازاني و«مفتاح العلوم» للسكاكي نرى أنه ينسب هذا القول إلى شخص مجهول لم يسمّ قائله، ثم يختار بنفسه قولاً ثالثاً وهو ما سبق من استعماله في معنى عامّ يكون المقصود أحد مصاديقه.

ففي «المطول»: وقيل إنها مجاز عقلي بمعنى أنّ التصرف في أمر عقلي لا لغوي؛ لأنها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به كان استعمالها في ما وضعت له ولذا صحّ التعجب في قوله:

قامت تظّلني من الشمس	نفس أعزّ عليّ من نفسي
قامت تظّلني ومن عجب	شمس تظّلني من الشمس

والنهي عنه في قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته	قد زرّ أزراره على القمر
-------------------------	-------------------------

(عجب مدار تواز كهنگي جامه شاه

که بسته است همه تکمه های او بر ماه)

ورد بأنّ الادعاء لا يقتضي كونها مستعملة فيما وضعت له... انتهى^٢.

وعلى أيّ حال، فقد استشكل عليه:

١. مفتاح العلوم: ١٥٦.

٢. المطول: ٣٦٢.

أولاً: بأنّ اللفظ المستعمل مجازاً قد يكون من الألفاظ الموضوعية للمعاني الجزئية كاستعمال حاتم في فرد آخر سخّي فليس معنى كلياً يمكن أن يدعى فرداً آخر من أفرادهِ، ولو قيل باستعماله في معنى كلي حينئذٍ رجع إلى القول الثاني.

وثانياً: أنّ دعوى الفردية قد يؤدّي إلى خلاف المقصود كاستعمال البدر وإرادة يوسف مثلاً، فإنّه لا حسن في كونه فرداً من البدر بما هو موجود خاصّ. وثالثاً: بأنّ استعمال اللفظ الموضوع للكلي وإرادة جزئي خاصّ يستلزم المجاز في الكلمة على أيّ حال، فإنّه خلاف ما وضع له.

ويردّها أنّ المقصود أنّ اللفظ يستعمل في الإرادة الاستعمالية في معناه الموضوع له وإنّما يراد منه الفرد الادّعائي بالإرادة الجدّية، فإن كان مفهومه الموضوع له كلياً يستعمل فيه ويراد منه الفرد الادّعائي انطباقاً - لا استعمالاً - فلا يلزم منه مجاز كما ادّعي في الإشكال الثالث وإن كان جزئياً يستعمل في نفس ذلك الجزئي أيضاً ويراد منه فرد آخر بادّعاء أنّه هو فلا يلزم أن يستعمل في معنى عامّ كما ادّعي في الإشكال الأوّل.

ولا يلزم من الادّعاء كونه فرداً منه بتمام أوصافه وخصوصياته، بل يلاحظ الصفة الخاصّة التي بها استعمل فيه، فلا يلزم منه خلاف المقصود، فإنّ استعمال البدر وإرادة يوسف يبتني على ادّعاء كون يوسف من مصاديق البدر أو هو هو لكن لا في تمام أوصافه بل في طلّعه ونورانيّته وصفائه، فلا يلزم منه محذور أصلاً.

نعم، القول المذكور المنسوب إلى السكّاكي أو غيره إنّما يختصّ بالاستعارة

وموارد الاستعمال بعلاقة المشابهة ولكن الحقّ سريان هذا المبني إلى جميع موارد المجاز كما ذهب إليه العلامة الأصفهاني في وقايتة^١ وتبعه غيره: ^٢ «أنّ اللفظ في مطلق المجاز - مرسلًا كان أو استعارة أو مجازاً في الحذف، مفرداً كان أو مركّباً - وكذا في الكناية مستعمل فيما وضع له لا غير لكن يكون جدّه على خلاف استعماله وإنّما يكون تطبيق المعنى الموضوع له على ما أراده جداً بادّعاء كونه مصداقه كما في الكليات وعينه كما في الأعلام الشخصية، فقوله: ﴿ما هذا بَشْرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^٣ استعمل الملك في الماهية المعهودة من الروحانيين وإنّما حملها عليه بادّعاء كونه من مصاديقها...»^٤ ، انتهى.

والظاهر أنّه لا فرق بينه وبين ما ينسب إلى السكّاكي إلا بتعميمه لجميع موارد المجاز وعدم اختصاصه بالاستعارة وقد تمهّل في «التهذيب» و«المناهج» بعد الإشكال على السكّاكي بما مضى، ونقل هذا الكلام للفرق بينهما بأنّ الادّعاء على مذهب السكّاكي وقع قبل الإطلاق فأطلق اللفظ على المصداق الادّعائي دون هذا، فإنّ الادّعاء بناءً عليه وقع بعد الاستعمال وحين إجراء الطبيعة الموضوع لها اللفظ على المصداق الادّعائي، وفي قوله: رأيت حاتمًا أريد بحاتم هو الشخص المعروف وادّعي أنّ فلاناً هو هو، فالادّعاء لتصحيح إجراء المعنى. على المعنى فحسن الكلام في باب المجازات إنّما هو بتبادل المعاني والتلاعب

١. وقاية الأذهان: ١٠٣ - ١٠٧.

٢. نهاية الأصول: ٢٨ - ٣٠.

٣. يوسف (١٢): ٣١.

٤. مناهج الوصول ١: ١٠٥.

بها، لا بعارية الألفاظ وتبادلها والشاهد على صحة هذا المذهب هو الطبع السليم والذوق المستقيم^١، انتهى.

كل ذلك صحيح في تبيين وتقريب المبني، لكنّه لم يعلم من السكّائي أو غيره القائل بذلك في الاستعارة غير هذا ولا شاهد عليه كما مرّ.

نعم، قد أحسن فيما قال من أنّه «لا وجه لتخصيص ما ذكر بالاستعارة، بل هو جارٍ في المجاز المرسل أيضاً، فلا يطلق العين على الربيثة إلا بدعوى كونه نفس العين لكمال مراقبته لا بعلاقة الجزئية والكلية ولا الميّت على المريض المشرف على الموت والهلاك إلا بدعوى كونه ميّتا والمصحح للدعوى إشرافه عليه وانقطاع أسباب الصحة عنه وفي قوله: «وَأَسْئَلُ الْقَرِيبَةَ»^٢ يدعى كون القضية بمثابة تجيب عنها القرية والغير وتقدير الأهل فيه يحطّ الكلام من ذروة البلاغة والحسن إلى حضيض البرودة والسوقية؛ وكذا الحال في المجاز المركّب، فإذا قيل: أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى للمتحيّر والمتردّد لم يستعمل الألفاظ المفردة إلا في معانيها الحقيقية لكن ادّعي كون المتردّد المتحيّر شخصاً متمثلاً كذلك وليس للمركّب وضع على حدة...»^٣، انتهى.

لكن كلام السكّائي أيضاً لا صراحة له في الاختصاص ولم يعلم منه إنكاره لذلك.

بل الذي يظهر من عبارة «الوقاية» هو الفرق بين المذهبين بنحو آخر فإنّه بعد

١. تهذيب الأصول ١: ٣١-٣٢؛ مناهج الوصول ١: ١٠٥-١٠٦.

٢. يوسف (١٢): ٨٢.

٣. مناهج الوصول ١: ١٠٦.

ما رأى أولاً اختصاص كلام السكاكي بالاستعارة ثم أعرض عنه بأنّ المستفاد من مجموع كلامه في «المفتاح» أنّه يعمّ مذهبه في مطلق المجاز وإنّما خصّ الاستعارة بالمثل قال: وعمدة الفرق بين المقالتين هي أنّ السكاكي يبنى مذهبه على أنّ التصرف في أمر عقلي... وما ذكرناه لا يبنى على الادّعاء بهذا المعنى أصلاً، انتهى. ثمّ ذكر شواهد على بطلان ما رامه السكاكي.

وأما محصلّ مبناه فهو ما قاله: إنّ في المجاز فليس الفرض من إلقاء المعنى إلى السامع إلا مجرد تصوّره له من غير أن يريد تصديقه واعتقاده به، ولذا يأتي بالقرينة التي سمّوها بالمعادنة لزعمهم أنّها تعاند الحقيقة وفي الحقيقة هي تعاند الإرادة الجدية فهو يأتي بها، لأنّه لا غرض له إلا بنفس الاستعمال وتصوره لمعناه...^١

ولبيان وتوضيح هذا المرام يكفي العمل في ما أبداه صاحب «الكفاية» وتبعه القوم في مبحث العامّ والخاصّ وأنّ العامّ إنّما يستعمل في معناه الحقيقي وإنّما يدلّ التخصيص على عدم كون العامّ بعمومه مرادياً جدياً وإن استعمله في العامّ. ولذلك فقد استبحوا أنّ التخصيص لا يوجب المجاز. فكذلك في المقام، فتدبّر. فتحصلّ: أنّ ملاك المجاز صحّة الادّعاء، فيسقط البحث عن احتياجه إلى رخصة الواضع وأنّ العلاقات موضوعة بالوضع الشخصي أو النوعي، فتدبّر.

الأمر الرابع

في إطلاق اللفظ على اللفظ

لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه ووقوعه كما في «ضرب فعل ماضٍ» أو «ضرب كلمة» أو صنفه كما في «زيد في ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كضرب في المثال إذا أريد شخصه، أو شخصه كما في زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه.

كما لا شبهة في عدم كونه من قبيل استعماله فيما وضع له وإنّما يصحّ إطلاقه كذلك لحسنه بالطبع لا بالوضع وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحّة الإطلاق كذلك فيها والالتزام بوضعها لذلك كما ترى. وإن كان يمكن الالتزام به بالوضع العامّ لذلك.

نعم، وقع الإشكال في القسم الأخير وهو إطلاق اللفظ وإرادة شخصه باستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول أو تركّب القضية من جزئين كما في «الفصول»^١.

١. الفصول الغروية: ٢٢ / السطر ٣٨.

ففي «الكفاية»: بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه حينئذٍ لزم الاتِّحاد وإلزام تركبها من جزئين لأنَّ القضية اللفظية على هذا إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة، ضرورة استحالة بثوت النسبة بدون المنتسبين، انتهى.

وأورد عليه أولاً: بكفاية تعدد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتَّحدا ذاتاً فمن حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً!

وفيه: أن التعدد الاعتباري المذكور إنما يطرد اللفظ بعد صدوره واستعماله وذلك لا يجدي لحالة الاستعمال الذي يجعل شيئاً دالاً والآخر مدلولاً.

وقال: مع أن حديث تركيب القضية من جزئين لو لا اعتبار الدلالة في البين إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه وإلا كان أجزاء الثلاثة تامة وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه^٢. وعلى هذا، فليس من باب استعمال اللفظ بشيء.

ولا مانع من وقوع شخص اللفظ موضوعاً لكلتا القضيتين اللفظية والمحكية. وهذا كما إذا أُلقي شيء خارجاً ويقال: حلوا أو حامض... .

وفي «المناهج» الإشكال عليه بأنه: «ليس من قبيل إلقاء الموضوع في ذهن السامع، ضرورة أن الموضوع المتعلق للحكم فيما إذا أريد شخص اللفظ هو

١. كفاية الأصول: ٢٩.

٢. كفاية الأصول: ٢٩ - ٣٠.

الذي صدر من المتكلم وهو الموجود الخارجي ولا يمكن إلقاءه في ذهن السامع، بل التحقيق أنّ المتكلم الذي بصدد الإخبار عن شخص اللفظ الصادر منه يتلفظ به حتى يسمع المخاطب ويتصوره، فإذا حمل عليه ما يكون من خواصّ هذا اللفظ أو أقام قرينة عليه يرجع ذهن السامع من الصورة المتصورة بالذات إلى اللفظ الصادر من المتكلم، فاللفظ الصادر منه موجود في نفس السامع ما يصير في الآن المتأخر حاكياً وكاشفاً عن لفظه لا كحكاية اللفظ عن المعنى الموضوع له أو غير الموضوع له؛ ضرورة أنّ الصورة الذهنية لم تكن لفظاً ولا موضوعاً، فاللفظ في هذا الإطلاق موجود لكاشفه في ذهن السامع ويصير منكشفاً في الآن المتأخر، فلا يكون هذا الانكشاف من قبيل الدلالة الوضعية ولا من قبيل إلقاء الموضوع في ذهن السامع...^١، انتهى.

وهو لا يخلو عن إبهام، فإنّ إيجاد الصورة الذهنية في نفس السامع ليس ملتفتاً إليه عند المتكلم، بل الالتفات إنّما هو بالخارج وواقع الشيء وإن كان يتحقق بدرك الصورة الذهنية وينتقل منه إلى الخارج حقيقة. فمراد المتكلم من اللفظ في المقام ليس إلا نفس اللفظ الصادر منه في الخارج وما يوجد واقعاً، فالمتكلم بما هو فاعل يوجد واللفظ يوجد ولا يعتبر آلة لأيّ شيء آخر ولو كان يستلزم إيجاد الصورة الذهنية كما إذا جعله بمنظر ومرئي، فتدبر.

هذا كلّه فيما إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه وأنه ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل بمثل ذلك أيضاً يمكن أن يقال فيما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، فإنّه فرده ومصداقه حقيقة لا لفظه وذاك معناه كي يكون مستعملاً

١. مناهج الوصول ١: ١٠٧ - ١٠٩.

فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق للكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه.

وما يورد عليه: «بأن المراد من الكلي المذكور إن كان الصورة الحاصلة في ذهن السامع بإيجاد التكلم - أي المعلوم بالذات - فلا إشكال في أنه جزئي حقيقي والغفلة عن التشخيصات لا توجب كلية ما هو متشخص واقعاً. وإن كان المراد أن المتكلم بواسطة هذه الصورة والغفلة عن خصوصياتها يفهم بنحو نفس الطبيعة بالعرض فهو حق لكن لا يكون ذلك من قبيل الإلقاء، بل من قبيل الدلالة كسائر الدلالات، فاللفظ الصادر من المتكلم يكون آلة لإيجاد الصورة في الذهن ووسيلة لانتقال المخاطب إلى ما هو المراد أي نفس الطبيعة»^١.

ففيه: أنه مبني على ما تقدم من المستشكل من كون مراد المتكلم الإيجاد في الذهن. وقد عرفت أن مراده هو الإلقاء في الخارج فلا يريد من إيجاد اللفظ إلا إيجاد ما هو الكلي والقدر المشترك في ضمن الفرد وهو أمر صحيح كما يتضح بملاحظة ما يحمل على الشيء الخارجي مع كون المراد منه نوعه مثل ما إذا أراد بيان معنى لغة فيشير إلى ما هو موجود في الخارج ويقول الكمثري، أي هذا ونوعه اسمه كمثري وهو أمر متداول كما لا يخفى.

نعم، هناك موارد لا يمكن تعميم هذا التصوير فيها، فإنه قد لا يكون الفرد

١. مناهج الوصول ١: ١١١.

الموجود بنفسه موضوعاً لحكم المحمول مثل قوله: ضرب فعل ماضٍ؛ لأنَّ ضرب في نفس المثال ليس فعلاً ماضياً بل هي مبتدأ، فلا بدَّ وأن يكون من قبيل الحكاية والاستعمال ولا يبعد استظهار كونه في سائر الموارد أيضاً كذلك وإن كان يصحَّ فيه ذلك التصوير.

كما أنَّه لا يصحَّ تعميم ذلك التصوير لما إذا أُطلق وأريد به مثله ولا بدَّ أن يكون من قبيل الاستعمال، فإنَّ المفروض أنَّ الحكم فيه للمثل لا لنفس هذا اللفظ الصادر، سواء كان لا يناسبه أصلاً كما في أمثال زيد في ضرب زيد فاعل أو كان مناسباً كما في قولنا: زيد في زيد قائم مبتدأ أو مرفوع أو لفظ، ونحو ذلك فليس إلا من باب الدلالة فتدبَّر.

الأمر الخامس

حول دخالة الإرادة في دلالة الألفاظ

هل الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي أو بما هي مرادة للافظها؟!
حكى من العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي^١ مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة واستشكل عليهما المحقق الرشتي^٢ وتبعه في «الكفاية»:
«أولاً: بأن قصد المعنى على أنحاءه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

وثانياً: بضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه، بدهة أن المحمول على زيد في زيد قائم والمسند إليه في ضرب زيد مثلاً هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان.

١. الشفاء (قسم المنطق): ٢٥؛ شرح الإشارات ١: ٣٢.

٢. أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ٥٧.

وثالثاً: بأنه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة كما لا يخفى^١.

ونزید رابعاً: وهو أنه يلزم منه أنه لو لم يكن هناك من يريد، أن لا يكون لذات المعنى اسم وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

وقد يوجّه كلامهما بتصوير أن لا يكون الإرادة قيماً للمعنى، بل كون الموضوع له هو الحصّة الخاصّة أي المتصّيق بواسطة تعلّقها به^٢ وحينئذٍ فعدم ورود الإشكال الأوّل واضح وكذا الثاني. ويبقى الإشكال الثالث ولا محذور فيه، بل يمكن أن يقال: إنّ التخصيص بالعرض لا يوجب جزئية ما هو كليّ.

لكنّه فرض غير معقول؛ إذ غاية ما يمكن أن يقال في تقريبه أنّ ذلك مثل قولنا: الإنسان نوع فإنّ الموضوع هو الإنسان الذهني، لكن لا بقيد الذهنية، بل حين لحاظه.

لكنّ الذي يتخصّص به من دون تقييد هو مصداق اللحاظ لا مفهومه وبعد لحاظ المعنى ومفهوم اللحاظ فإمّا أن يقيّد به أولاً، لا كلام على الأوّل. وعلى الثاني يكون الموضوع له نفس المعنى بلا قيد وهو المطلوب وأمّا مصداق اللحاظ فهو لحاظ الواضع ولا يمكن القول بوضع اللفظ للمعنى المتخصّص بذلك اللحاظ أي لحاظ الواضع، كما هو واضح.

نعم، إنّ الإشكالات المذكورة إنّما يلزم على القول بأنّ الوضع هو نحو

١. كفاية الأصول: ٣١.

٢. مناهج الوصول ١: ١١٤.

ارتباط بين اللفظ والمعنى كما قال به صاحب «الكفاية»^١ أو أنه جعل الهو هوية بينهما كما اخترناه.

وأما على القول بأنّ الوضع عبارة عن تعهدّ الواضع والتزامه بأنّه متى ذكر هذا اللفظ أريد هذا المعنى أو التعهدّ بقصد المعنى عند ذكر اللفظ^٢ فهو أمر معقول لا يرد عليه ما ذكر من الإشكالات؛ إذ قد عرفت في محلّه أنّ لازم هذا المبنى هو حصول الارتباط بين اللفظ وإرادة الواضع والمستعملين فيكون اللفظ كاشفاً عن إرادة المعنى ولا يحتاج ذلك إلى إرادة أخرى.

ومع ذلك، فحيث إنّ هذا التصوّر الذي فرض أنّه مدلول اللفظ طريق إلى ملاحظة ذات الشيء، - كما هو كذلك دائماً في الإرادة والبعث والطلب وأمثال هذه المفهومات - يكون الإرادة مرآة إلى المراد فيصحّ الحمل والإسناد على اللفظ بما هو محمول على ذات الشيء، فإنّه عند الإسناد يغفل عن نفس الإرادة واللحاظ، فلا يرد الإشكال الثاني أيضاً.

وأما الثالث فهو سهل، فإنّ المراد من كون الموضوع له عامّاً أن يكون اللفظ دالاً على إرادة معنى عامّ، فكلّ لفظ يدلّ على إرادة المعنى العامّ بواسطة الوضع، فهو ممّا يكون الموضوع له فيه عامّاً في مقابل الألفاظ التي تدلّ على إرادة المعنى الخاصّ ولا مشاحة في ذلك.

وبالجملة، فالاحتمال المزبور المنسوب إلى العلمين ليس على حدّ يكون غير معقول مطلقاً، بل يصحّ تعقله على بعض الأنحاء، لكنّ الظاهر أنّه ليس مرادهما

١. كفاية الأصول: ٢٤.

٢. تشریح الأصول، المحقق النهاوندي: ٢٥؛ درر الفوائد: ٣٥؛ محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٨ - ٤٩.

ذلك، وإلا لكان الأصح أن يقال: إن الاستعمال يتبع الإرادة، لا أن الدلالة تتبعها كما لا يخفى.

ولذلك ذهب في «الكفاية» إلى أن ما حكي عنهما عليهما السلام من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعاً للمعاني بما هي مرادة، كما توهم، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية أي دلالتها على كونها مرادة للألفاظ تتبع إرادتها منها ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، فإنه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة وإن كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد والاعتقاد بإرادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم، لا يكون حينئذٍ دلالة بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة، انتهى كلامه عليه السلام.

وفيه أولاً: أنه لو كان المراد توقّف الدلالة التصديقية على إحراز إرادة المعنى الخاص - كما هو ظاهر كلامه: تتبع إرادتها منها ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات... - فالدلالة تحصيل للحاصل إذ بعد فرض العلم وإحراز إرادة ذلك

المعنى الخاص لا يبقى محلّ للدلالة وتكون هي لغواً.
وثانياً: أنّ دلالة اللفظ على المعنى - حتى الدلالة التصديقية - أعمّ من أن
يكون مطابقاً للواقع أم لا، فالكاشفية عن الإرادة لا يتوقّف على واقع الإرادة، بل
قد يكون الكشف صواباً وقد يكون خطأً.

نعم، الدلالة التصديقية يتوقّف على أمور:

الأوّل: كون المتكلّم عاقلاً شاعراً عالماً بالوضع.

الثاني: كون التكلّم مع الإرادة وفي مقام البيان.

الثالث: عدم نصب القرينة، وبها يتمّ الدلالة التصديقية الاستعمالية.

وبضميمة أصالة تطابق الاستعمال والجدّ يصير حجة على إرادة المعنى جدّاً.
وفي الحقيقة الدلالة التصديقية من دلالة الفعل وهو تكلّم الإنسان العاقل بشرائطه
دون نفس اللفظ ويترتب على إرادتين: إرادة التكلّم وإرادة التفهيم وهما غير
إرادة المعنى.

فالدلالة التصديقية يتوقّف على إحراز إرادة التكلّم وأنه لم يصدر اللفظ عنه
بلا شعور وإرادة التفهيم، لا إرادة خصوص المعنى الخاص، بل هو حجة عليها
ولو لم يحرز ولعلّ هذا هو مراد العلمين عليهما السلام، فتدبّر.

الأمر السادس

في وضع المركّبات

لا وجه لتوهم وضع للمركّبات بعد وضع مفرداتها بموادّها وهيئاتها ودلالة بعض الهيئات على بعض الخصوصيات بالطبع كما في دلالة تقديم المسند إليه على الحصر؛ لما يرى المشابهة فيها في الألسنة المختلفة وذلك لأنّه بعد وضعها كذلك فهي وافٍ بتمام المقصود منها من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها. فإن كان مرادهم أنّ للمركّب وضعاً لمعنى غير ما يفيد المفردات، فهذا يكذبّه الوجدان؛ إذ معنى المركّب لا يغيّر معنى مفرداتها وإن كان المراد وضعها لنفس ذلك المعنى بالمجموع تارة أخرى، فهو لغو ولا حاجة إليه مع استلزامه الدلالة مرّتين وهي كما ترى.

بل لا معنى معقول لوضع المركّبات، فإنّه إن كان المراد وضع المركّبات وضعاً شخصياً بأن كان كلّ جملة ومركّب خاصّة موضوعاً لمعناها فهو غير معقول وإن كان المراد هو الوضع النوعي فلا نوعية في المركّبات إلا من حيث هيئاتها لا غيرها كما هو واضح.

الأمر السابع

علامات الحقيقة والمجاز

إنّ المعنى الحقيقي قد يشتبه إمّا لعدم العلم بمعنى اللفظ أصلاً أو لتردّده بين معاني متعدّدة أو لإجمال المفهوم سعة وضيقاً كمفهوم الماء المعلوم إجمالاً إلا أنّه قد يشتبه من حيث أنّه هل يشمل المخلوط بالتراب أم لا؟ ولذلك وقع البحث في ما يتميّز به المعنى الحقيقي.

وقد يقال: إنّ البحث إنّما يأتي على القول بأصالة الحقيقة تعبدًا، وأمّا بناء على أصالة الظهور فلا^١.

وفيه: أنّ انعقاد الظهور كثيراً ما مترتب على تمييز المعنى الحقيقي سيّما في مثل التبادر عند العالم وما لا يعلم المستعلم بالمعنى أصلاً، فلا بدّ من تشخيص المعنى الحقيقي.

وعلى أيّ حال، فقد ذكروا لتشخيص المعنى الحقيقي وتمييزه عن غيره ممّا

١. راجع: منتقى الأصول ١: ١٧٣.

يحتمل أو يستعمل فيه أموراً:

الأول: التبادر

والمعروف بيانه بأنه انسباق المعنى إلى الذهن من حاقّ اللفظ لا بالقرينة إمّا لنفس المستعلم كما في قسَمي الأخير أو لأهل المحاورَة كما يتحقّق في الأقسام الثلاثة.

وهل هو بمعنى سرعة حصول المعنى وتقدّمه، أو بمعنى نفس ظهور المعنى من اللفظ بنفسه من غير قرينة؟!

لا يبعد الأول، كما هو الظاهر من تعريف المشهور^١ سيّما أنّ التبادر عند المستعلم إنّما هو في تردّد الحقيقة بين المعاني المتعدّدة معمولاً وحينئذٍ فليس سائر المعاني مغفولاً عنه بالمرّة ولو مع عدم القرينة، بل إنّما التفاوت بالانسباق. والتبادر عند العالم وإن كان ينحصر في معنى واحد بنظر المستعلم إلاّ أنّه كان متعدّداً غالباً كذلك في نظر نفس العالم وإنّما بني وفهم منه ذلك المعنى الواحد بالانسباق، بل لحاظ المعنى المجازي متأخّر عن لحاظ المعنى الحقيقي دائماً؛ إذ تحتاج إلى العناية، كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال، فقد أُورد عليه بأنّ استكشاف الوضع بهذه الطريقة دوري لعدم حصول الانسباق بغير معرفة الوضع، فالتبادر متوقّف على العلم بأنّه موضوع

١. ويناسبه المعنى اللغوي. بدر: أسرع - بدره إلى شيء: عاجله وسبقه - تبادر وابتدر القوم أمراً: بادر بعضهم بعضاً إليه أيّهم يسبق إليه. والتفاعل للمشاركة وهو الغالب وللمطواعة ولإظهار ما ليس في الباطن وللوقوع تدريجاً نحو توارد القوم وقد يكون بمعنى المجرد: تعالى الله. (راجع: لسان العرب ٤: ٤٨)

له، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار^١.
وأجيب بأن حصول الانسباق متوقّف على معرفة الوضع بالعلم الإجمالي
الارتكازي بمعنى أنّ صورة الارتباط بين اللفظ والمعنى موجودة في ذهنه ولكن
لا يعلم به، فإذا رجع وجدانه وانسبq المعنى إلى نفسه وذهنه من ذات اللفظ من
دون دخالة شيء آخر يعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه، فالأوّل علم بسيط
والثاني علم مركّب، فالذي يتوقّف عليه التبادر هو الأوّل والذي يحصل به هو
الثاني^٢.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم وأما إذا كان المراد به التبادر عند
أهل المحاوراة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

ثم إنّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ وأما فيما احتمل
استناده إلى قرينة فلا يكون دليلاً على المعنى الحقيقي فيشكل الأمر غالباً في
التبادر عند أهل المحاوراة، لاحتمال كونه مستنداً إلى قرينة بينهم خفي علينا.
وأصالة عدم القرينة لا يجدي في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها - كما قيل -^٣
لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد لا الاستناد^٤. وبعبارة أخرى إنّها
إنما يفيد في تشخيص المراد دون حقيقة المراد.

ونزید إشكالاً وهو أنّ الانسباق إلى نفس المستعلم أيضاً يمكن أن يكون

١. هداية المسترشدين ١: ٢٢٧؛ الفصول الغروية: ٣٣ / السطر ٢٢؛ بدائع الأفكار، المحقق الرشتي:

٧١؛ كفاية الأصول: ٣٣.

٢. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ٥٩ - ٦٠.

٣. القوانين المحكمة في الأصول ١: ٥٩.

٤. كفاية الأصول: ٣٣ - ٣٤.

للانصراف إلى خصوص صنف بعد ما كان الوضع للأعم ولا أصل يحرز عدمه،
فكيف يكون علامة كونه المعنى الحقيقي؟!

ويمكن التفصي عن الأول بمنع عدم إفادة الأصل في تشخيص حقيقة المراد
كما مرّ، بل أصالة الحقيقة أصل عقلائي يتبع فيه سيرة العقلاء وهم يبنون عليها
في المقام أيضاً فيبنون على أنّ ما تبادر عند أهل المحاوراة هو الحقيقة من دون
اعتناء بذلك الاحتمال ولذلك تريحهم يتعلمون اللغات الغريبة بالإقامة في بلدانهم
برهة من الزمان ويأخذون اللغات من محاوراتهم بما هو متفاهم بينهم. نعم، لو
كان الكلام مشحوناً ومحفوفاً بما يصلح أن يكون قرينة فليس هناك أصل عدم
قرينته الموجود، فإذا قال: رأيت أسداً يرمي وتبادر للسامع الرجل الشجاع
والمستعلم لا يعلم أنّ ذلك لمكان قوله: يرمي أو لنفس لفظ الأسد، فلا يمكن له
البناء على أنّه معنى الأسد حقيقة باستناد هذا التبادر. فلا ينافي ذلك ما هو
المشهور خلافاً للسيد المرتضى^١ من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز فإنّ
صرف الاستعمال في معنى معلوم لا يستلزم كونه حقيقة وإنما يبنى على ذلك
عند تبادره عند أهل العرف والشكّ في كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو القرينة،
فتدبر.

وأما الانصراف، فإن كان لكثرة الاستعمال فهي غير موجبة للاستغناء عن
القرينة إلا إذا وصل حدّ الحقيقة إمّا بهجره عن غيره أو بصيرورته مشتركاً بينهما
وحيث، فلا يخرج التبادر بلا قرينة عن كونه علامة الحقيقة. وإن كان لكثرة
الوجود وكون صنف خاصّ أغلب الأفراد وجوداً كما ينصرف الإنسان إلى ذي

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣.

رأس واحد فهو ليس من تبادر صنف خاص من اللفظ، بل اللفظ ينسب منه المفهوم العام وينطبق على بعض أصنافه لكثرة وجوده ولذلك يستعمل في الصنف أو الفرد النادر أيضاً بلا عناية كما يرى إنساناً ذا رأسين ويقول: رأيت إنساناً عجيباً وإن كان استعماله بلا قرينة ينصرف إلى الأفراد المتعارفة.

ثم إنَّ الثابت بالتبادر هو الوضع وكونه حقيقة في المعنى المتبادر في زمان التبادر وأما كونه كذلك فيما سبق من الزمان حتى زمان الشارع فلا إلا أن يكون زمان التبادر نفس زمان الشارع مثل أن يستفاد ذلك من المحاورات الواردة في نفس الروايات وهذا لا يتفق إلا نادراً، فلابد في الغالب من ضمنية أصالة عدم النقل وليس ذلك من الأصل الشرعي؛ أي الاستصحاب القهقري كما توهم، بل هو أصل عقلائي استقرَّ عليه سيرتهم وإلا لما كان لانتقال العلوم والاستفادة من كتب المتقدمين سبيل.

الثاني: من علامات الحقيقة صحة الحمل وعدم صحة السلب

فإنَّ صحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي الذي كان ملاكه الاتِّحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتِّحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتِّحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية كما أنَّ صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منهما وإن قلنا بأنَّ المجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وأنَّ التصرف في أمر عقلي كما نسب إلى السكّابي^١.

ولا يخفى: أنَّ علامات الحقيقة - من التبادر وصحة الحمل والاطِّراد - مشتركة

١. مفتاح العلوم: ١٥٦.

في بنائها على المراجعة إلى المعنى الارتكازي الإجمالي في نظر المستعلم أو العالم فهو مسبق بعلم ارتكازي. على أي حال، والفرق بينها في كيفية المراجعة إلى ذلك الارتكاز إما بسبق الخطور أو بالتجربة بالاستعمال والحمل والسلب أو بالتجربة بتكرّر الاستعمال كما يأتي في الأطراد.

فما استشكل عليه من أنّ صحّة الحمل بالمعنى المراد من المحمول لا يفيد أنّها حقيقة، بل منوط بما أريد من المحمول^١ غير وارد، إذ المقصود الحمل والسلب بالمعنى الارتكازي وصحّته وعدم استشباعه بالنظر إليه كما لا يخفى. والإشكال فيه، بلزوم الدور مدفوع بما سبق في التبادر من التغيرات بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل أو الإضافة إلى المستعلم والعالم^٢.

ومع ذلك يرد عليه أولاً: أنّ صحّة الحمل بالحمل الأولي لا ينحصر في حمل اللفظ على عين مفهومه ولا يكون كاشفاً عنه، بل قد يكون من حمل المعرّف على المعرّف كقولنا: الإنسان حيوان ناطق وهما وإن كانا يتحدان في الماهية إلا أنّه يفترقان من حيث المفهوم من الإجمال والتفصيل وبينهما بون بعيد.

وثانياً: أنّ الحمل الشائع الصناعي أيضاً لا ينحصر في حمل الكلّي على مصاديقه حتّى يكشف عن صحّة الحمل أنّه أحد مصاديقه، بل قد يحمل كلّي على كلّي آخر، كقولنا: الإنسان ضاحك.

وثالثاً: أنّ الحمل الشائع إنّما يكشف عن كونه أحد مصاديقه وأمّا أنّ المفهوم

١. محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣١.

٢. هداية المسترشدين ١: ٢٤١.

الذي هذا أحد مصاديقه ما هو؟ وهل هو من مصاديقه من جهة ذاته أو عوارضه؟
فلا يكشف عنه.

فغاية ما يمكن أن يقال: إنَّ صحَّة السلب علامة أنَّ إطلاقه عليه من باب
المجاز وإلا لما صحَّ السلب عنه وأما صحَّة الحمل فإنَّما يفيد للعلم بسعة المعنى
وضيقه بعد العلم بالمفهوم إجمالاً، فإذا علم أنَّ مفهوم الماء هو هذا المائع
الخاصَّ الخارجي، فشكَّ في بعض موارد كذا إذا اختلط بمقدار من التراب في
سعة ذلك المفهوم بحيث يشمل ذلك الفرد أيضاً أم لا، فبصحَّة الحمل وعدمها
يستفاد سعة المعنى وعدمها وهكذا في الحمل الأوَّلي، فإنَّه بعد حمله على مفهوم
مفصل مبين يعلم منه سعة المعنى وحدوده فتدبر.

الثالث: الاطراد وعدمه

فالأول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز، وقد فسَّر بأنه إذا أُطلق لفظ
على شيء باعتبار معنى، فإن صحَّ استعماله في كلِّ ما وجد فيه ذلك المعنى فهو
مطرَّد وعلامة الحقيقة وإلا فلا، فيصحَّ إطلاق العالم على كلِّ من له العلم وأما
الأسد ولو أنه أُطلق على زيد باعتبار شباهته بالحيوان المفترس إلا أنه لا يصحَّ
استعماله في كلِّ ما يشابه الأسد كما لا يساعد إطلاقه على من هو شبيهه
في البحر!

وأورد عليه في «الكفاية»: «بأنَّ ذلك إنما هو بملاحظة نوع العلائق المذكورة
في المجازات حيث لا يطَّرد صحَّة استعمال اللفظ معها وإلا فبملاحظة خصوص

١. هداية المسترشدين ١: ٢٦٠؛ أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ٦٢.

ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطّرد كالحقيقة وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وإن كان موجباً لاختصاص الأطراد كذلك بالحقيقة إلا أنه حينئذٍ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر^١، انتهى.

مضافاً إلى أنّ الأطراد حينئذٍ مسبوق دائماً بالتبادر فيه يكشف المعنى ولا يبقى محلّ على الاتّكال بالأطراد.

وقد يفسّر بأنّ المراد هو الأطراد في التبادر وهو نوع تحكيم للتبادر وتجربة يستكشف منها عدم كونه مستنداً إلى القرينة^٢.

ولعلّه المراد من التفسير الثالث أيضاً وهو أنّ المراد منه هو الأطراد في الاستعمال مع تجريده عمّا يحتمل كونها قرينة حتّى يعلم استناده إلى حاقّ اللفظ وغير مستند إلى القرينة فيكون حقيقة، بل لا بدّ من تكميل التبادر بهذا المقال مطلقاً حتّى يحرز استناده إلى حاقّ اللفظ^٣.

وأورد عليه: بأنّ صحّة الاستعمال بدون القرينة لا يكشف عن الوضع، فإنّ الاستعمال في المعنى المجازي أيضاً بلا قرينة جائز وصحيح وإن كان يصير مجملاً وكثرة الاستعمال لا يكشف عن كونه حقيقة وإن كان يكشف عن كونه بلا قرينة^٤.

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا قرينة وإن كان

١. كفاية الأصول: ٣٥.

٢. بحوث في علم الأصول ١: ١٦٩.

٣. محاضرات في أصول الفقه ١: ١٤٠.

٤. بحوث في علم الأصول ١: ١٧٠.

جائزاً إلا أنه غير مطرد ولا شائع، فاطراد استعماله كذلك وشيوعه يكشف عن كونه حقيقة فيه فيكون ذلك علامة ولو من غير إحراز التبادر.

وهناك بيان رابع: وهو أن يكون المراد منه اطراد استعمال اللفظ في نفس المعنى في الحالات المختلفة، فإن ذلك مطرد في المعنى الحقيقي كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس في كل موطن؛ سواء كان في مقام بيان شجاعته أو افتراسه أو مرضه أو غير ذلك بخلاف استعماله في الرجل الشجاع، فإنه لا يصح استعماله فيه إلا في مقام بيان شجاعته ومثلها من المناسبات الخاصة دون ما إذا أريد الخبر عن موته أو مرضه أو ضعفه أو مشيه في السوق إلى غير ذلك مما لا يناسب الشجاعة^١.

وفيه: أن عدم تناسب الاستعمال في بعض المواطن لا يكشف عن مجازيته وإنما هو لعدم تناسب المقام لذلك المعنى وهذا يجري في المعنى الحقيقي أيضاً، فإن الطبع لا يستحسن القول بأنه رأيت رجلاً شجاعاً يقطع الجبل مع أن الموضوع استعمل في معناه الحقيقي كما لا يخفى.

والذي يتحصّل بالنظر هو المعنى الثالث وأن يكون الاطراد متمماً للتبادر، فإن التبادر إنما يكون علامة الحقيقة إذا أحرز أنه مستند إلى نفس اللفظ كما سبق، فإن أحرز ذلك فهو وإلا - كما هو الغالب - فقد عرفت الإشكال في جريان أصالة عدم القرينة. وإنما وإن قوينا جريانها مستشهداً بالسيرة على تعلم اللسان الأجنبي بما يرى من التبادر عندهم، لكن يمكن أن يقال: إن تلك السيرة أيضاً تختص بما إذا كان التبادر مطرداً حيث لا يمكن ادعاء استقرار السيرة على تعلم اللغة

١. أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ٦٢.

بالاختبار بالتبادر عند العالم مرة واحدة، بل إنّما يمكن دعوى ذلك بعد الاختبار في موارد متعدّدة فباطراد الاستعمال والتبادر يكشف عن عدم استناد استعماله في ذلك المعنى إلى قرينة خاصّة.

الرابع: قول اللغوي

فقد نسب إلى المشهور حجية قوله بالخصوص في تعيين الاوضاع كما في «الكفاية»، فإنّه الخبير في تشخيص معاني الألفاظ واللغات فيرجع إليه وأورد عليه أولاً: بأنّه ليس من أهل الخبرة في تشخيص المعاني الحقيقية عن غيرها وإنّما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بدهاة أنّهم ضبط موارد لا تعيين، إنّ أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً وإلا لوضعوا لذلك علامة وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك.

وثانياً: أنّه لو سلّم فيشترط فيه اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة. وثالثاً: أنّ المتيقّن من الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو فيما إذا كان الرجوع موجّباً للوثوق والاطمينان ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع! لكنّ الأخير مخالف لمبنى المشهور، بل نفس المستشكل في باب التقليد من عدم لزوم حصول الاطمينان شخصياً^٢ - وإن احتملناه - وقد ذكرنا في محلّه أنّ الاستدلال به في مقام المخاصمة لا يساعده، بل ينافيه. وأمّا الثاني، وإن كان هو المشهور إلاّ أنّه ذكرنا في محلّه أنّ الأقوى هو

١. راجع: كفاية الأصول: ٣٣٠؛ فوائد الأصول ٣: ١٤٣.

٢. راجع: العروة الوثقى ١: ٣٢، المسألة ٣٦.

الاكتفاء بالواحد أيضاً إذا أُوْتِمِنَ من الكذب ولزوم التعدد إنما هو في باب المنازعات.

وأما الأول، وهو كون اللغوي من أهل الخبرة في تعيين الأوضاع فهو ممكن ثبوتاً ويشهد له ذكر تفاوت المتعلقات في المعاني المتعددة إثباتاً وإن لم يصرح بكونه حقيقة أو مجازاً.

بل يمكن إثبات حجّية قوله ببيان آخر وهو أنّ الإخبار عن المعنى إخبار عن التبادر وهو إخبار عن الحدس القريب بالحسّ، فقوله حجّة فيه من باب عموم حجّية قول الثقة - بعد فرض كونه ثقة البتّة - كالإخبار بالشجاعة.

بل يمكن أن يكون الرجوع إليه في بيان مورد الاستعمال مطّرداً وبضميمة أصالة عدم القرينة يستكشف الوضع بناءً على ما سبق ممّا من كون أصالة عدم القرينة أصلاً عقلاً جاريّاً ولو بعد العلم بالمراد.

ولعلّه لذلك يرى استمرار سيرة الفقهاء، بل أصحاب الأئمة عليهم السلام من الرجوع إلى قول اللغوي حتّى في زمان الأئمة عليهم السلام بل قد ينكره في الأصول ويرجع إليه في الفقه ارتكازاً، والبحث فيه أكثر من ذلك نوّكله إلى مباحث الحجج تبعاً للقوم.

ولعلّ عدم ذكرهم هذا البحث هنا؛ لأنّ العلائم المتقدّمة توجب تشخيص المعنى وتمييزه عن المجاز للمستعلم بخلاف قول اللغوي، فإنّه لا يكون إلا حجّة عقلائية أو شرعية ولو من دون حصول الاطمينان به، فتدبّر.

الأمر الثامن

في تعارض أحوال اللفظ

إنّ لللفظ أحوال خمسة وهي التجوّز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار لا يكاد يصار إلى أحدهما فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلا بقرينة صارفة عنه إليه. وبدونها فيحمل على المعنى الحقيقي؛ لأصالة الظهور وهي أصل عقلائي عليه بناء العقلاء وسيرتهم.

نعم، فرق بين احتمال التجوّز والإضمار والتخصيص وبين احتمال الاشتراك والنقل فإنّه يبنى على الحقيقة ولو مع احتمال الثلاثة الأولى من دون فحص مادام لم يقدّم عليه قرينة بخلاف الأخيرين حيث لا يبعد دعوى عدم بنائهم على ذلك بمجرد إمكان الحمل على المعنى الحقيقي، بل لا بدّ فيهما من الفحص والتأمّل وإنّما يبنى على الظهور إذا لم يظفر بقرينة بعد الفحص، فإنّ مجرد عدم العلم بمعنى آخر لا يكفي للحجّة عند العقلاء. ولعلّه كذلك أيضاً في احتمال التخصيص فيمن يعلم أنّ بنائه على إفادة العامّ تارة وتخصيصه منفصلاً أخرى كما في كلمات الشارع. ولعلّ وجهه أنّ الحالات الثلاثة الأولى

من تصرّفات المتكلم دون الثانية.

هذا فيما إذا دار الأمر بين أحدهما وبين المعنى الحقيقي، وأمّا إذا دار الأمر بينها ففي «الكفاية»: «أنّ الأصوليين وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلا أنّها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى»^١، انتهى.

ولكنّ الأظهر فيها أيضاً أن يتبع بناء العقلاء وسيرتهم، فترتهم يلتزمون بالتخصيص مع الدوران بينه وبين النقل والاشترك ولم ير منهم المصير إلى النقل والاشترك بمجرد أنّه يلزم من استعماله في المعنى الحقيقي الأوّل التخصيص.

وقد يكون بنائهم على الإجمال وعدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في دوران الأمر بين المجاز والإضمار نظير قوله الكليلة: «في خمسة من الإبل شاة»^٢ المراد بين أن يكون الظرفية مجازاً وخمسة إبل ظرف مجازي للشاة أو الإضمار بمعنى أنّه يجب في خمسة من الإبل مقدار شاة وتظهر الثمرة بينهما في شركة الفقراء في الإبل بمقدار الشاة من السهم على الأوّل أو أنّه يجب على من عليه الحقّ إعطاء شاة من دون حصول الشركة على الثاني وغيره من الثمرات.

فلو كان المرّجات المذكورة في كلمات القوم مثل تلك الموارد التي استقرّ عليها سيرة العقلاء كما هو الظاهر، فليس ذلك مجرد استحسان كما اتّهمهم في «الكفاية»، بل هو أمر يتبع. وإن كان في غير ذلك، فهو أمر بلا دليل، بل ليس مجرد استحسان أيضاً، ولكنّه بعيد من الأعلام، فتدبّر.

١. كفاية الأصول: ٣٥.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٩: ١٠٨، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الأنعام، الباب ٢.

الأمر التاسع

في الحقيقة الشرعية

وقد اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال^١ من الإثبات مطلقاً والنفي مطلقاً والتفصيل بين ما اخترعه الشارع وغيره بالثبوت في الأوّل دون الثاني، ولعلّه لا يعدّ تفصيلاً في المسألة، فإنّ البحث إنّما هو فيما اخترعه الشرع فقط، فيدور الأمر بين الثبوت والنفي وإن كان البحث في مسألة الصحيح والأعمّ أعمّ لاحتمال كون البحث فيه عن وضع اللفظ للصحيح أو الأعمّ لغة. وعلى أيّ حال، فالظاهر أنّه لا إشكال في عدم وقوع الوضع التعيني من قبل الشارع في ما اخترعه بإنشاء الوضع بالقول ولعلّه لم يدّعه أحد؛ لأنّه لو كان مثل هذا الأمر من قبل الشارع لنقل وبان لتوفّر الدواعي على نقل مثل ذلك وليس من قبيل الأمور الراجعة إلى الرياسة والزعامة والخلافة كي يكون فيه دواعي الإخفاء.

١. راجع: معالم الدين: ٣٤؛ هداية المسترشدين ١: ٤١٢؛ الفصول الغروية: ٤٢ / السطر ٣٣؛ كفاية الأصول: ٣٥.

فيقع الكلام حينئذٍ في إمكان الوضع التعيني بنحو آخر كي يحتمل وقوعه من قبل الشارع ثم في وقوعه وعدمه.

ولذلك ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى إمكان الوضع التعيني بالاستعمال. قال في «الكفاية»: إنَّ الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وإن كان لابد حينئذٍ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز فافهم وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعات ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة ولا مجاز غير ضائر بعد ما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره وقد عرفت أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجازاً، انتهى.

وأورد عليه: باستلزامه اجتماع لحاظي الآلي والاستقلالي في استعمال واحد وهو محال وذلك لأنه لا بدّ وأن يلاحظ المعنى عند الاستعمال مستقلاً وملتفتاً إليه واللفظ لا يلاحظ إلا آلة ومغفولاً عنه وأما عند الوضع فلا بدّ وأن يلاحظ اللفظ بالنظر الاستقلالي، فيلزم لحاظ اللفظ آلياً واستقلالياً معاً وهو محال^٢.

نعم، لا يرد هذا الإشكال على مسلك التعهّد والالتزام، فإنه لا يلزم عليه إلا أن يلاحظ اللفظ استقلالياً عند تعهّده بذلك وهو قبل الاستعمال، والاستعمال مظهر له وكاشف عنه بالالتزام وهو واضح.

١. كفاية الأصول: ٣٦.

٢. نهاية الدراية ١: ٨٦.

وأجيب عن الإشكال:

تارة: بأنّ الملحوظ باللحاظ الاستقلالي هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت إليه وما هو الملحوظ باللحاظ الآلي وغير ملتفت إليه هو شخص اللفظ، فلا يجتمع اللحاظان في موضوع واحد^١.

وأخرى: أنّ الوضع يحصل قبل الاستعمال بالبناء القلبي ويكون الاستعمال مظهرًا وكاشفًا عنه كما مرّ نظيره على مسلك التعهّد^٢.

لكن الأول مخدوش بأنّ اللحاظ الآلي الاستعمالي أيضاً لا يتعلّق إلا بطبيعة اللفظ وإلا فشخص اللفظ لا يوجد إلا بعد الاستعمال.

والثاني لا يناسب المذهب المختار من كون الوضع عبارة عن الجعل الإنشائي ولا يتحقّق بمجرد البناء القلبي، فتدبّر.

والتحقيق: أنّ اللفظ حين الاستعمال لا يلاحظ إلا بلحاظ آلي، غاية الأمر أنّه قبل الاستعمال لا بدّ للمستعمل من لحاظ اللفظ مستقلاً ولحاظ المعنى مستقلاً ثمّ استعمال اللفظ في المعنى، ضرورة أنّه لو لا تصوّر المستعمل والمستعمل فيه كيف يستعمله في المعنى؟

وإذا تصوّر اللفظ فقد يتوجّه إلى عدم الارتباط بينه وبين المعنى وأنه يحتاج إلى الوضع وجعل الارتباط وحينئذٍ يستعمل اللفظ في المعنى ويجعل استعماله الذي هو فعل من أفعاله دالاً على الوضع بالدلالة الاستلزامية العقلية، لا نفس اللفظ، فإنّ المستمع يحكم بأنّه لو لا الوضع لم يصحّ الاستعمال وحيث استعمله

١. بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي ١: ٣٣.

٢. محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٧.

فلا بدّ وأن يكون في مقام الوضع، فاللفظ لم يلاحظ إلا بلحاظ الاستعمالي الآلي إلا أنه مسبوق باللحاظ الاستقلالي وصار نفس الفعل - أي الاستعمال - آلة لإنشاء الوضع، فتدبّر. فإنه دقيق.

إذا عرفت هذا: فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع ممكن غير بعيد، فيقع الكلام في وقوعه كذلك أو أنّ استعماله كان من باب المجاز ولو صار حقيقة فيه بكثرة الاستعمال بمرور الأيام؟!

فقد ادّعى في «الكفاية»: «بأنه قريبة جداً ومدّعي القطع به غير مجازف قطعاً ويدلّ عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته. ويؤيد ذلك أنه ربّما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ومجرّد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الكلّ والجزء بينهما كما لا يخفى»^١، انتهى.

أقول: مجرّد التبادر في محاوراته لا يكفي للاستدلال؛ إذ لعله كان لحصول الوضع بكثرة الاستعمال بعد ما استعمله الشارع مجازاً إلا أن ينضمّ إليه ما أشير من عدم العلاقة المجوّزة للتجوّز والعناية والحسن الطبيعي بين المعاني الأولى والشرعية، فهو متمّم للاستدلال لا المؤيد له.

بل بالنظر إلى ذلك لا يهمنّا إثبات التبادر واستنادة إلى حاقّ اللفظ، وردّ دعوى الاتّكال على القرائن الحالية كما في «المعالم»^٢، بل يكفي للاستدلال على المطلوب نفس الاستعمال في المعاني الشرعية ولو بالقرينة، فإنه على

١. كفاية الأصول: ٣٦.

٢. معالم الدين: ٣٨.

الفرض لا يمكن أن يكون مجازاً، فلا بدّ وأن يكون حقيقة وموضوعاً لذلك بأوّل استعمالاته.

ومنه الآيات النازلة في مكّة في أوائل البعثة فقد استعمل فيها لفظ الصلاة والزكاة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^١ في سورة المزمل وقوله ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^٢ في سورة المدثر وقوله: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾^٣ في سورة القيامة وقوله: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^٤ في سورة الأعلى وقوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾^٥ في سورة العلق إلى غير ذلك من آيات الكتاب الحكيم النازلة في بدء البعثة على مبعوثها صلوات الله وسلامه.

نعم، هذا كلّ بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ...﴾^٦ إلى آخره. وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^٧. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^٨ إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية واختلاف الشرايع فيها جزءاً وشرطاً لا

١. المزمل (٧٣): ٢٠.

٢. المدثر (٧٤): ٤٣.

٣. القيامة (٧٥): ٣١.

٤. الأعلى (٨٧): ١٥.

٥. العلق (٩٦): ٩ - ١٠.

٦. البقرة (٢): ١٨٣.

٧. الحج (٢٢): ٢٧.

٨. مريم (١٩): ٣١.

يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية؛ إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحقّقات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كصلاة الحاضر والمسافر والسالم والمريض والغرقى وغير ذلك.

إن قلت: إنّ مجرد ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يستلزم كونها بهذه الألفاظ وإنّما كان بلغاتها وقد نقلت بهذه الألفاظ في شريعتنا.

وما يتوهم من وجوده في إنجيل برنابا^١. مدفوع بأنّ وجوده في الرائج بأيدينا لا يدلّ على وجوده في أصله المعلوم عدم كونه عربياً. وما ربما قيل بوضعه في العرب قبل الإسلام، ولذا يفهمون منه هذه المعاني من لدن نزول هذه الآيات ففيه أنّه وإن كان ممكناً إلاّ أنّه لم يثبت^٢.

قلت: إنّّه وإن لم يثبت وضعه في العرب قبل الإسلام إلاّ أنّ احتماله يكفي لمنع الاستدلال بالتبادر أو الاستعمال على المطلوب ولا دافع لهذا الاحتمال. ومع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها حقائق شرعية ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلّم دالالتها على الثبوت لولاه.

نعم، على هذا وإن لم يثبت الحقيقة الشرعية إلاّ أنّه يترتب عليه أثرها من حمل الكلمات الصادرة عن الشارع على المعاني الشرعية سواء كان بوضعه أو بالوضع لها قبل الإسلام.

اللهمّ إلاّ أن يقال: بالفرق بينهما، فإنّه على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية

١. بحوث في علم الأصول ٢: ٢٣٣؛ أنوار الأصول ١: ٩٨.

٢. محاضرات في أصول الفقه ١: ١٤٨ - ١٤٩.

يحمل كلمات الشارع على تلك المعاني بلا ريب فإن استعماله بنفسه قرينة على إرادة ما اخترعه بنفسه - كما هو سيرة الواضعين الذين يضعون الاصطلاحات الجديدة - لا المعاني الأولية اللغوية بخلافه على هذا الاحتمال؛ حيث إن وضعه لهذه المعاني قبل الإسلام يستلزم اشتراكها بينها وبين المعاني اللغوية واستعمال المشترك في أحد معانيه يحتاج إلى القرينة المعينة وفقدانها يوجب الإجمال؛ فالثمررة بين الفرضين باقية بعد.

اللهم إلا أن يدعى هجر المعاني اللغوية الأولية في زمان الشارع، فلا يحتاج إلى القرينة المعينة والدليل عليه نفس التبادر المدعى، فإنه لولا ذلك لما كان يحمل عليه. لكنه حينئذٍ يحتمل استناد التبادر إلى القرينة المعينة ولا يمكن نفي هذا الاحتمال بما مضى من عدم علاقة المجاز، فإن المفروض كونه موضوعاً له بالاشتراك كما لا يخفى.

ثم على فرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، فمنع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعة بالوضع التعيني بكثرة الاستعمال مكابرة، فيصير حقيقة متشرعة. نعم حصوله في خصوص لسانه غير ثابت.

ثمررة البحث

بقي الكلام في ثمررة البحث بين الأقوال، فإنها تظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مادام لم يثبت الوضع الشرعي وعلى معانيها الشرعية مع الثبوت وذلك يختلف باختلاف الاحتمالات التي مرّت الإشارة إليها بما يلي:

فإن قلنا: بأنها كانت على معانيها اللغوية إلى أواخر زمان النبي، فصار حقيقة في المعاني الشرعية بكثرة الاستعمال، فلا بدّ من حملها على المعاني اللغوية إلا ما صدر بعد النقل.

وإن قلنا: إنّ الشارع جعله للمعاني المخترعة في زمان خاصّ ولم يكن هذه المعاني قبل ذلك، فتحمل على اللغوية قبله وعلى الشرعي بعده.

وإن قلنا: إنّها كانت مشتركة بين المعنيين قبل الشرع، ثمّ هجر الأوّل بكثرة الاستعمال فيصير ما صدر قبل الهجر مجملاً ويحمل على الشرعي ما صدر بعد الهجر.

وإن قيل: بأنّ استعمالها في المعاني الشرعية كانت مجازاً وبالقرينة دائماً فعند فقدان القرينة يحمل على المعاني اللغوية.

هذا كلّ، إذا علم تأخّر الاستعمال عن الوضع التعيني أو التعيني أو الهجر وأما مع الجهل بالتاريخ، فإمّا أن يعلم تاريخ الوضع ولا يعلم بزمان الاستعمال فقد يتوهم جريان أصالة عدم الاستعمال حتّى الوضع.

وهو مخدوش أولاً بأنّه لا يثبت تأخّر الاستعمال وأنّه كان بعد الوضع.

وثانياً: أنّ الأثر لا يترتب على صرف التأخّر، بل على كون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى وإرادة ذلك منه وليس هذا من آثار التأخّر شرعاً فبين المستصحب والأثر الشرعي واسطتان غير شرعية.

وإن كان المجهول زمان الوضع مع العلم بزمان الاستعمال، فاستصحاب عدم الوضع حتّى زمان الاستصحاب مخدوش بمثل ما سبق. وفي المجهولين لا يجريان، لما سبق وعلى فرض الجريان يتعارضان.

نعم، يبقى دعوى أصالة تأخر الوضع والنقل بالأصل العقلائي، ففي «الكفاية» أنه لم يثبت من العقلاء بناء على التأخر مع الشك وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره، فتأمل^١.
وادعى في «الدرر» عموم السيرة له وظهور البناء على ذلك، لأنّ الوضع السابق عندهم حجة فلا يرفعون اليد عنه إلا بعد العلم بالوضع الثاني^٢.
وفيه: أنّ العلم بالوضع الجديد حاصل على الفرض والمدعى عدم رفع اليد عن الحمل على المعنى الأوّل إلا بعد العلم بتأخر الاستعمال وذلك لم يثبت.
فتحصّل: عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وإنّما الثابت الحقيقة المتشرعة أو هجر المعاني اللغوية في لسان الشارع وتابعيه بعد مضيّ سنين من البعثة، فلو علم تأخر الاستعمال أو كان هناك قرينة على إرادة المعاني الشرعية فهو وإلا فيصير مجملًا بين المعنيين، فتدبّر.

١. كفاية الأصول: ٣٧.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٤٧.

الأمر العاشر

في الصحيح والأعمّ

قد وقع الخلاف في أنّ الألفاظ أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها^١. وقد يعنون البحث تارة في أسماء العبادات فقط وأخرى فيها وفي المعاملات والظاهر أنّ البحث أعمّ منهما ومن كلّ لفظ وقع موضوعاً لحكم، بل إنّما هو بحث عامّ عن وضع الأسامي مطلقاً كما ذكرنا في العنوان وإن كان محلّ الحاجة ما يقع موضوعاً للأحكام وعلى أيّ حال فلتحقيق الحال ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأوّل: في تنقيح موضع النزاع

إنّه لا شبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعلى القول بوضعه لها قبل الشرع وكذلك على القول بالوضع التعيّني في عرف المتشرّعة. وإنّما الإشكال في جريانه على القول باستعماله مجازاً دائماً. وغاية ما يمكن

١. هداية المسترشدين ١: ٤٣٤؛ الفصول الغروية: ٤٦ / السطر ٢١؛ القوانين المحكمة في الأصول ١:

١٠٣؛ مطارح الأنظار ١: ٢٩؛ كفاية الأصول: ٣٨.

أن يقال في تصويره أنّ النزاع وقع على هذا في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعمّ. أمّا بمعنى إن ما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً هل هو الصحيح أو الأعمّ، فعلى الأوّل يكون استعماله في الفاسد بتبع الصحيح ومناسبته من قبيل سبك المجاز من المجاز، فينزل الكلام عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية ويحتاج الفاسد إلى قرينة معيّنة أخرى.

أو بفرض أنّه استعمل في أحدهما مجازاً وفي الآخر بادّعاء أنّه منه، فيحتاج إلى قرينة زائدة كسابقه أو بفرض استعماله في كلّ منهما مجازاً مستقلاً وإن كان أحدهما شائعاً ينصرف إليه عند عدم القرينة المعيّنة بخلاف الآخر.

أو فرض كونهما مجازين مستقلّين إلا أنّ العلاقة في أحدهما أشدّ من الآخر فيحمل عليه ابتداءً.

أو بفرض كونهما مجازين مستقلّين قد استقرّ بناء الشارع على الاستعمال في أحدهما بقرينة عامّة وفي الآخر بقرينة زائدة بحيث كان عدم نصب القرينة الزائدة قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معيّنة أخرى.

ومنه يعلم إمكان تصوير النزاع على ما نسب إلى الباقلاني^١ أيضاً من عدم استعماله إلا في معناه الحقيقي وإنّما يفهم الخصوصيات الزائدة على المعنى الحقيقي من الأجزاء والشرائط بالقرينة بأن يناع في أنّ قضية المضبوطة التي لا يتعدّى عنها إلا بالأخرى الدالّة على أجزاء المأمور به وشرائطه هل هو تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟

١. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٥٢.

وبالجملة، فطرح البحث على القول بالمجاز أيضاً وإن كان ممكناً على أحد الأنحاء المذكورة إلا أنه لا طريق إلى إثباته، فهو بلا فائدة ولا ثمر.

الأمر الثاني: في معنى الصحة والفساد

إنّ الصحة التي يتكلّم فيها في المقام وتدور في ألسنة الفقهاء والمتكلّمين ليس لها اصطلاح خاصّ، بل يطلق بما لها من المعنى العرفي ويستعمل فيه مطلقاً ويعبّر عنها في الفارسية بـ(درستي) في قبال: (نادرستي) ولعلّ الصحيح يطلق في العرف على ما يترتب عليه الأثر المترقّب والفساد على ما لا يترتب عليه الأثر المترقّب، فهما متقابلان تقابل العدم والملكة، حيث إنّ الفاسد لا يطلق على كلّ ما لا يترتب عليه الأثر، بل إنّما يطلق على ما يترقّب منه أثر ولا يترتب عليه، لكن ترتّب الأثر وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى تفاوت في كمون ذلك الشيء ووجوده، فإنّما يترتب عليه الأثر إذا كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط وعند فقدانه لا يترتب عليه الأثر، ففي الحقيقة يرجع الصحة والفساد إلى التمامية وعدمها.

ومنه يعلم أنّهما وصفان إضافيان، فيختلف شيء واحد صحّة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب أخرى كما في صلاة القصر في حالتي السفر والحضر كما أنّه قد يكون صحيحاً وتاماً بالنسبة إلى أثر دون أخرى. ومنه يعلم أيضاً أنّ تفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلّمين أو غير ذلك^١. إنّما هو بالمهمّ من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، بل قد يكون عمل

١. راجع: زبدة الأصول: ٧٧؛ مطارح الأنظار ١: ٤٥.

واحد صحيحاً بنظر الفقيه دون المتكلم، كما إذا أتى بالفاقد المجزي بملاك عدم إمكان الاستيفاء كالإتيان بالماء الحارّ بعد أن شربه المولى، فإنّه وإن كان مسقطاً للإعادة والقضاء، فهو يترتب عليه الأثر وتامّ بنظر الفقيه إلا أنّه ليس مطابقاً للمأمور به ففاسد بنظر المتكلم.

الأمر الثالث: في لزوم تصوير الجامع

أنّه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا وقد ادّعى في «الكفاية» أنّه: «لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما^١، انتهى.

وفيه: أنّ كشف الجامع عن وحدة الأثر - لو لم نقل باختصاص القاعدة بالوحدة الحقّة البحث الواحد من جميع الجهات والحيثيات - وإن كان ممكناً إلا أنّ كون هذا المعنى مفاد لفظ الصلاة ممنوع من وجوه:

أولاً: أنّ المعنى حينئذٍ أمر مجهول يشار بها بهذه العناوين، فما يتبادر منه عند إطلاقه للمستمعين؟

وثانياً: أنّ المستعملين أيضاً لا يقصدون ولا يمكن لهم أن يقصدوا هذا الجامع المجهول عند استعمالاتهم ومحاوراتهم.

وثالثاً: أنّ الواضع يجب عليه تصوّر المعنى حين الوضع حتّى يوضع اللفظ

١. كفاية الأصول: ٣٩.

بإزائه ولا يمكن تصوّر ذلك إلا للشارع نفسه، فماذا الذي تصوّره الواضع على ما التزم به ﷺ من وضع هذه الأسماء قبل الشرع.

ورابعاً: أنا نرى بالوجدان عدم ترتّب هذه الآثار للصلوات الصحيحة المأتيّ بها كثيراً لغالب الأفراد، فيلزم أن لا تكون صحيحة.

وخامساً: أنّه لم يدلّ دليل على انحصار ذلك الأثر بالصلاة، بل لعلّ الصوم أيضاً ناهي عن الفحشاء والمنكر أو الزكاة أيضاً قربان كلّ تقيّ، فيلزم صحّة إطلاق اللفظ على سائر العبادات أيضاً.

وسادساً: ما أشار إليه بنفسه في «الكفاية» من أنّ الجامع لا يكاد يكون أمراً مركّباً؛ إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، لما عرفت ولا أمراً بسيطاً؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له والأوّل غير معقول لبدهة استحالة أخذ ما لا يتأتّى إلا من قبل الطلب في متعلّقه^١ مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب وعدم جريان البراءة مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في المأمور به فيها، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به وفي مثله لا مجال لها كما حقّق في محلّه مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها.

وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً^٢.

وقد تصدّى لدفع الإشكال بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزِع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متّحد معها نحو

١. مع أنّ الطلب إنّما يتعلّق بشيء بعد التسمية فلا يكون داخلياً في المسمّى. [منه غفر الله له]

٢. وإن كان لا يشكل عليه الإشكالات الثلاثة أول. [منه غفر الله له]

اتّحاد وفي مثله يجري البراءة وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر كالطهارة المسبّبة عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزائهما، انتهى.

توضيحه: أنّ الأمر في باب الأقلّ والأكثر يتصوّر على وجوه يجري في بعضها البراءة دون بعضها الآخر.

منها: أن يتعلّق الأمر بنفس المركّب من الأجزاء والشرائط من دون دخل عنوان، فيشكّ في جزئية شيء ولا إشكال في جريان البراءة فيها.

ومنها: أن يتعلّق بعنوان مسبّب عن أشياء كالطهارة المسبّبة عن الغسل أو الوضوء وهذا هو المعروف بالشكّ في المحصل والمشهور فيه الاشتغال إلا على بعض الوجوه مثل ما يقال فيما كان بيانه بيد الشارع من إجراء البراءة.

ومنها: أن يتعلّق الأمر بعنوان بيّنة المفهوم متردّد مصداقها بين الأقلّ والأكثر كوجوب صوم شهر رمضان مثلاً المتردّد مصداقه بين ثلاثين يوماً أو تسعة وعشرين، وقد وقع الإشكال في جريان البراءة فيها، فاختار الشيخ رحمته الله الاشتغال^٢ وصاحب «الكفاية» البراءة.

ومنها: أن يتعلّق الأمر بعنوان بسيط بيّنة المفهوم أيضاً المتردّد مصداقها بين المتباينين أحدهما أكثر من الآخر كمفهوم الماء المبيّن مفهوماً المتردّد بين كون المراد هو الإناء الصغير أو الكبير والأظهر فيه الاشتغال؛ إذ لا يحكم العقل ببراءة العبد المأمور بإتيان الماء بإتيان أحدهما الذي لا يعلم أنّه المأمور به أم لا.

١. كفاية الأصول: ٣٩ - ٤٠.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥ : ٣٥٢.

ومنها: أن يكون العنوان المتعلق به الأمر مجملاً مردّداً بين الأقل والأكثر كمفهوم الغروب المرّدّد بين استتار القرص أو ذهاب الحمرة، فإذا وقع غاية لواجب كالصوم لا يمكن إجراء البراءة في الزائد.

إذا عرفت هذا، تعرف أنّ الإشكال مبنيّ على كون المقام من قبيل القسم الثاني وهو التردد في المحصل بين الأقل والأكثر وقد ذهب صاحب «الكفاية» إلى أنّ المسمّى ليس من قبيل القسم الثاني أي أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركّب مرّدّد بين الأقل والأكثر، بل هو من قبيل القسم الثالث أي مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متّحد معها نحو اتّحاد...^١ وفي مثله يجري البراءة على مختاره ﷺ كما مرّ.

ومع ذلك كلّه، فالظاهر أنّ المقام ليس من قبيل القسم الثالث وإن كان مفهوماً واحداً منتزعاً عن هذه المركّبات، بل يكون من قبيل القسم الرابع، فإنّ المفروض في كلا القسمين وإن كان اتّحاد العنوان مع الأجزاء وجوداً خارجياً إلا أنّ الأقل لا يخرج عن جزئيته للمركّب المتّحد مع العنوان ولو عند ترك الجزء الأخير وعدم الإتيان بصوم يوم الثلاثين مثلاً، فإنّه بذلك لا يخرج تسعة وعشرين الماضية عن كونه أجزاء رمضان بخلاف القسم الرابع ومنه المقام إذ لو كان ما هو ناهي عن الفحشاء - المفروض كونه المسمّى - عشرة أجزاء، فعند فقدان جزء منه لا يكون ناهي عن الفحشاء ولا يكون المأتيّ به جزءاً من المركّب المتّحد مع العنوان أصلاً. فالمصداق المتّحد مع العنوان، إمّا ما هو مركّب عن تسعة أجزاء أو المركّب من عشرة أجزاء وعلى الفرض الأخير لا يكون الفاقد مصداقاً ولا جزءاً

١. كفاية الأصول: ٤٠.

من المصداق ولذلك لا يجري فيه البراءة.

ولعلّ السرّ في الفرق بينهما أنّ العنوان في الأوّل منتزِع عن مركّب حاصل تكويناً، سواء أتى المكلّف بالتكليف المتعلّق به أم لا، فالنقص في الإتيان لا يضرّ بتحقق المركّب خارجاً وكون المأتيّ به جزءاً من ذلك المركّب، بخلاف الثاني، فإنّ المركّب فعل اختياري يوجد بفعل المكلّف، فلو أتى بالأقلّ وكان في الواقع هو الأكثر لم يتحقّق المركّب حينئذٍ حتّى ينتزع منه العنوان، فتدبّر، فإنّه دقيق. وبذلك كلّه تحصيل أنّ تصوير الجامع على الصحيح بكشفه عن وحدة الأثر مشكل جداً، بل لا يصحّ.

هذا مضافاً إلى أنّ البحث لا يختصّ بأسماء العبادات التي يمكن فيها الإشارة إليها بآثارها المذكورة في الآيات والأخبار، بل البحث عامّ يجري في المركّبات الشرعية التي لا يكون واجباً ولا مستحبّاً، بل موضوعاً لأحكام وضعية وكذا في المركّبات العرفية ولا يمكن فيها التعلّق بالاشتراك في الأثر وتصوير المسمّى بالإشارة إليه بآثارها كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل الذي ذكره في «الكفاية».

الوجه الثاني لتصوير الجامع والمسمّى على الصحيح، ما ذكره المحقّق النائيني على ما حكى عن التقريرات بعد إشكاله على جميع ما ذكره الأعمّي والصحيح وحاصله: أنّ القدر الجامع المسمّى في الصلاة مثلاً هو المرتبة العليا من مراتبها وأمّا إطلاقها على المراتب الدانية فإنّما أن يكون بنوع من الادّعاء والتنزيل أي تنزيل الفاقد منزلة الواجد، فإطلاق الصلاة على صلاة من يأتي بها جالساً يكون بتنزيلها منزلة صلاة القائم أو لاكتفاء الشارع بها عن الصلاة الكاملة

كما في صلوة الغريق وهذا لا يختصّ بالصحيح، بل هو عند الأعمي كذلك، فإنّ القدر الجامع عنده أيضاً هو المرتبة العليا من الصلاة وإطلاقها على الفاسد منها يكون بتنزيله منزلة الصحيح^١.

وفيه أولاً: أنّ المرتبة العليا أمر مجهول مبهم، فهل هو الصلاة الرباعية أو الثلاثية أو الثنائية، فإنّ المرتبة العليا في كلّ واحد منها غيرها في الآخر. وثانياً: أنّه التزام بالمجاز في غير المرتبة العليا لو لم نقل بصيرورته حقيقة فيه أيضاً وهو خلاف الوجدان والمتبادر العرفي أو الاشتراك لو قيل بصيرورته حقيقة فيه.

وثالثاً: أنّه يستلزم عدم ترتب ثمرة إمكان التمسك بالإطلاق وعدمه على الأعمّ والصحيح وهذا ممّا لا يلتزم به المشهور.

ورابعاً: أنّ الاستعمال في غير العليا، فإمّا أن يتصوّر في الجامع وهو غير متصوّر على الفرض وإمّا في الأفراد، فيلزم تعدّد المجازات وهو كما ترى.

الوجه الثالث: ما في «التهذيب» من أنّ الأسامي في المركبات الاعتبارية وضعت لهيئة خاصة مأخوذة على نحو اللا بشرط فانية فيها موادّها الخاصة من ذكر وقرآن وركوع وسجود تصدق على الميسور من كلّ واحد وهيئتها صورة اتّصالية خاصة حافظتها لمادّتها أخذت لا بشرط في بعض الجهات^٢.

وفيه أولاً: أنّ هذا الجامع مبهم جداً، بل مبهم في مبهم كما لا يخفى، فكيف يمكن تصوّره ووضع اللفظ له.

١. أجود التقريرات ١: ٥٢.

٢. تهذيب الأصول ١: ١١٠.

وثانياً: أنّ كونها لا بشرط بالنسبة إلى أمر أو أمور لا يقتضي جزئيتها عند الوجود وإنما غايته عدم مزاحمتها لصدق اللفظ عليه.

الوجه الرابع: ما ذكره في هامش «أجود التقريرات» وحاصله: أنه لا بدّ في تسمية كلّ شيء من الرجوع إلى مخترعه وهو فيما نحن فيه الشارع المقدّس الذي قال: «الصلاة أولها التكبير وآخرها التسليم»^١، وقال أيضاً: «الصلاة ثلثها الركوع وثلثها السجود وثلثها الطهور»^٢. فما اعتبره الشارع في هذه الروايات يكون من أجزاء المسمّى وأما غير ذلك من الأجزاء والشرائط، فيكون المسمّى بالنسبة إليها على نحو اللابشرط^٣.

وفيه أولاً: أنّ التسمية لا تدور مدارها أيضاً كما في ترك التسليم سهواً. وثانياً: ما مرّ أنّ اللابشرطية لا يقتضي أن يكون جزءاً لها عند الوجود. وثالثاً: أنّ هذا الجامع لا يتصور في المخترعات العرفية التي ليس لها مخترع خاصّ حتّى نرجع إليه في التسمية.

تصوير الجامع على القول الأعمّ

وأما تصوير الجامع على الأعمّ فما قيل في تصويره أو يمكن أن يقال وجوه: أحدها: أنّ الجامع عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّى وهو المنسوب

١. راجع: وسائل الشيعة ٦: ٤١٥، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١.

٢. راجع: مستدرک الوسائل ٤: ٨٩، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١.

٣. أجود التقريرات ١: ٦٠.

إلى المحقق القمي رحمته الله ^١.

وأورد عليه أولاً: بأن التسمية لا تدور مدارها نفيًا وإثباتًا.
وثانياً: أنه بناء عليه يلزم أن يكون استعماله فيما هو المأمور به مجازاً ولا يلتزم
به القائل بالأعم.

وثالثاً: أنه أخص من المدعى لأنه لا ركن في الصوم.
ورابعاً: أن اصطلاح الأركان مستحدث وإن كان يمكن منع الأخيرين بأن
المدعى ليس هو الوضع للأركان بما هو أركان، بل جملة معينة من الأجزاء ^٢.
ثانيها: ما ينسب إلى المشهور من أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي
تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود
المسمى وعدم صدقه عن عدمه ^٣.

وأورد عليه مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً من لزوم كون استعماله في
الكل مجازاً أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلياً
فيه تارة وخارجاً عنه أخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند
اجتماع تمام الأجزاء وهو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من
الاختلاف الفاحش بحسب الحالات ^٤.

أقول: يمكن بيان مراد القائل بوجهين يذبّ بهما عن الإشكالات:

-
١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٠٦-١٠٧.
 ٢. مطارح الأنظار ١: ٥٢؛ كفاية الأصول: ٤٠-٤١.
 ٣. راجع: مطارح الأنظار ١: ٥٤؛ كفاية الأصول: ٤١.
 ٤. كفاية الأصول: ٤١.

أحدهما: أنّها موضوعة لمفهوم معظم الأجزاء أي معظم أجزاء ذلك العمل، فيصدق على كلّ ما يصدق عليه هذا الكلّي وحينئذٍ وإن كان يختلف فيه المصاديق ويتبادل فيه الأجزاء إلا أنّ التبادل حينئذٍ في المصاديق لا في المسمّى، فإنّ المسمّى حينئذٍ هو ذلك العنوان المبهم.

مضافاً إلى أنّ مفهوم معظم الأجزاء لا يؤخذ بشرط لا من الزيادة والنقصان حتّى يستلزم كون إطلاقه على التام مجازاً، بل إنّما هو بشرط لا من النقصان وأمّا بالنسبة إلى الزيادة تؤخذ لا بشرط، فلا يضرّ به الزيادة.

وبعبارة أخرى: المراد من معظم الأجزاء ما لا يكون أقلّ من معظم الأجزاء، سواء كان هو المعظم فقط أو أكثر، فإذا كان تمام الأجزاء موجوداً يصدق على تمامها المفهوم الذي وضع بإزائها الاسم، فلا يستلزم المجاز ولا التبادل ولا التردّد، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يورد عليه بأنّه يستلزم الترادف بين لفظ الصلاة ولفظ معظم الأجزاء وبطلانه واضح.

ثانيهما: أن يكون موضوعة لمصداق معظم الأجزاء لكن لا مصداق خاصّ معيّن، بل وضع لكلّ ما يصدق عليه أنّه معظم أجزاء هذا العمل وعليه أيضاً لا يستلزم التبادل ولا التردّد في المسمّى، بل كلّما يتصوّر تبادل جزء منه بجزء آخر يتحقّق مصداق آخر وفرد جديد للمسمّى لا أنّه الفرد الأوّل الذي تبادل بعض أجزائه ويصدق على التمام أيضاً بما مرّ نظيره في الفرض الأوّل وهو أنّ المصاديق لم يؤخذ بشرط لا من الزيادة، بل هو لا بشرط بالنسبة إليها، فلا يلزم التردّد أيضاً.

ولذلك نظائر في العرف، فإنك ترى أنهم يطلقون الدار على الصغيرة والكبيرة
ذي بيوت ثلاثة أو أربعة أو أكثر لكن لا يطلق على الحائط فقط من دون
إحداث بيت فيه، فإنّ مسمّاه مفهوم مبهم أخذ فيه وجود بيت واحد مثلاً لا بشرط
الأكثر ولا عدمه، فإذا وجد فيه الأكثر يكون جزء المسمّى ومع ذلك لا يخرج
الأقلّ أيضاً عن المسمّى.

ولعلّ هذا واضح عرفاً وتصوّره أسهل بمراتب من تصوّر الجامع على الصحيح
بما مرّ.

لكن يلزم منه الاشتراك - ولو بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ -
ولازمه عدم إمكان الأخذ بالإطلاق عند الشكّ في جزئية شيء في المسمّى
وعدمها، كما يأتي.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضرّ في
التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء
وزيادته، كذلك فيها^١.

وأورد عليه في «الكفاية»: بأنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص
والتشخصّ إنّما يكون بالوجود الخاصّ ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام
وجوده باقياً وإنّ تغيّرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات
والكيفيات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخصّ لا يضرّ اختلافها في التسمية
وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركّبات والمقيّدات ولا

١. راجع: مطارح الأنظار ١: ٥٥؛ كفاية الأصول: ٤١.

يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها^١، انتهى.
 وفيه: أنّ الأعلام الشخصية وإن يوضع للمسمّى بعد التشخّص إلا أنّه لا يخلو
 إمّا أن يقال بوضعه لروحه والنفس الناطقة ولا مجال له، لعدم كون الكلام
 منحصراً في الأعلام الشخصية للإنسان بل يعمّ الأشياء أيضاً، فإنّه يجري في مثل
 مسجد يسمّى بكذا ويصدق عليه ولو بعد تخريبه وتجديد بنائه مرّات، مضافاً إلى
 أنّ كثيراً من الناس ينكرون الروح والنفس الناطقة، بل أكثر المعتقدين به أيضاً
 غافلون عنها بل لا يفهمونها.

وإمّا أن يقال بوضعه لجسمه أي لوجوده المادّي، فلا بدّ وأن يكون فيه نوع
 إبهام من حيث الخصوصيات حتّى يصدق عليه مع حصول التغييرات، فليس
 المسمّى هو الجسم الخاصّ بجميع خصوصياته، فما يتصوّر من الجسم الخاصّ
 الذي يصدق ولو بعد قطع بعض أجزائه يقال بمثله في المقام.

رابعها: أنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التامّ الواجد لتمام الأجزاء
 والشرائط إلا أنّ العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الألفاظ
 على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما
 ذهب إليه السكّاكي في الاستعارة^٢، بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد
 الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات من دون حاجة إلى الكثرة للأنس الحاصل
 من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين
 الموضوعّة ابتداءً لخصوص مركّبات واجدة لأجزاء خاصّة، حيث يصحّ إطلاقها

١. كفاية الأصول: ٤١ - ٤٢.

٢. مفتاح العلوم: ١٥٦.

على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

وأورد عليه أيضاً: بأنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى^١. انتهى.

أقول: قد مرّ أنه قد ادّعى بعض الأعظم رحمته نظير هذا البيان للقول بالوضع للصحيح من أنه وضع للمرتبة العليا من الصحيح أولاً ثم استعمل في غيرها كذا وكذا ولعلّ هذا مأخوذ منه بضميمة استعماله في الفاسد أيضاً مجازاً ابتداءً ثم صار حقيقة فيه.

وما استشكله في «الكفاية» غير مانع عن ذلك؛ إذ يمكن تصوير الجامع للصحيح على مذهب صاحب «الكفاية» رحمته ووضع اللفظ له ابتداءً ثم استعماله في غيره أو وضعه أولاً للمرتبة العليا كما تصوّره بعض الأعظم رحمته^٢.

إلا أنه يلزم منه تعدّد الوضع والاشتراك لا الوضع للأعم وليس من تصوير الجامع بنحو.

اللهم إلا أن يقال: إنه استعمل ثانياً في العام ولو مجازاً حتى صار حقيقة فيه، لكنّه يعود فيه المحذور للزوم تصوير جامع للعام حتى يستعمل فيه مجازاً. خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان مثل المثقال والحقّة

١. كفاية الأصول: ٤٢.

٢. أجود التقريرات ١: ٥٢.

والوزنة إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعمّ منه ومن الزائد والناقص أو أنه وإن خصّ به أولاً إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنهما منه قد صار حقيقة في الأعمّ ثانياً.

وأورد عليه بما أورد على سابقه من أنّ الصحيح يختلف زيادة ونقصاً، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعمّ! ولعلّ مراد القائل بهذا الوجه أيضاً، ما تقدّم في الوجه الرابع من دون تفاوت. ولكن في كون أسامي المقادير والأوزان من هذا القبيل إشكال؛ إذ أنّها موضوعة لمقدار خاصّ بلا زيادة ولا نقصان ولا يستعمل في الأقلّ والأكثر أصلاً وإن كان قد يطلق عليه من حيث المسامحة في المصداق ويفرضه نفس ذلك المقدار ولذلك إنّما يطلق كذلك فيما يناسب فيه المسامحة كالتبن ونحوه والعرف متوجّه إلى مسامحته ولا يطلق كذلك في ما إذا كان الموزون من الأشياء النفيسة الثمينة كالذهب والفضّة كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّه لا يمكن تصوير الجامع على الصحيح لكن يمكن تصويره على الأعمّ على بعض الوجوه السابقة وهو الوجه الثاني كما سبق توضيحه.

الأمر الرابع: حول الموضوع له في أسماء العبادات

قد يقال: أو يحتمل كون الموضوع له في أسماء العبادات خاصاً. ويستشكل عليه بأنّه بعيد جداً لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل:

«الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ»^١ و«الصَّلَاةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ»^٢ و«عمود الدين»^٣ و«الصوم جنة من النار»^٤ مجازاً أو منع استعماله فيه في مثلها وكلّ منهما بعيد إلى الغاية، انتهى.

لكنّه مخدوش بإمكان القول باستعماله في مثل هذه الموارد في أكثر من معنى واحد على القول بجوازه مضافاً إلى إمكان تأويله في مثل تلك الموارد العامة بالمسمّى كما يقال في زيدان وزيدون.

لكن لا يخفى: أنّ الوضع للموضوع له الخاصّ أيضاً يستلزم تصوير جامع ليتصوره حين الوضع وإن كان يوضع اللفظ بإزاء مصاديقه، وهذا إنّما يتأتّى على فرض إمكان تصوير جامع عنواني كما مرّ في الوجه الثاني وكان الفرض فيه عنوان معظم الأجزاء.

الأمر الخامس: في بيان ثمرة النزاع

وما قيل أو يمكن أن يقال في ثمرة البحث أمور:

الأوّل: إجمال الخطاب على قول الصحيح وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمى في غير

١. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٢. الاعتقادات، المجلسي: ٣٩.

٣. وسائل الشيعة ٤: ٢٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٦، الحديث ١٢.

٤. وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٥، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، الباب ١، الحديث ١.

٥. كفاية الأصول: ٤٣.

ما احتمال دخوله فيه ممّا شكّ في جزئيته أو شرطيته.

إن قلت: إنّ المأمور به على الأعمّ أيضاً هو الصحيح للعلم بعدم توجّه أمر الشارع إلى الفاسد وبعبارة أخرى نعلم أنّ الشارع لا يريد إلا ما يطابق غرضه ويأمر به وهو الصحيح التامّ فيوجب الإجمال ويرتفع الثمرة في البين.
قلت: أولاً أنّ هذا تخصيص لبّي في المسمّى وقد بيّن في محله جواز التمسكّ بالعامّ في شبهات مصداقية المخصّص اللبّي، فلا يمنع ذلك عن التمسكّ بإطلاق المسمّى.

وثانياً: أنّ الصّحة والفساد إنّما ينتزعان عن الأمر وبعد تعيين المأمور به، فليس هناك إلا الأمر بعنوان خاصّ يعلم كون الفاقد للجزء المشكوك من مصاديقه وإنّما يشكّ في تقييده بقيد آخر وعدمه، فلا مانع من التمسكّ بالإطلاق حينئذٍ وإن كان نعلم لبّاً أنّ الشارع لا يريد إلا ما يحصل غرضه، فإنّه لا كاشف لنا عن غرض المولى إلا ما بأيدينا من الأمر وتقييداته.

وبعبارة أخرى: لا يعقل تقييد الأمر بالصّحة كما ادّعي وغايته التقييد بمثل ما هو ناهٍ وهو تقييد لبّي يرجع في مصاديقه المشكوكة إلى العامّ كما لا يخفى.
إن قلت: كما أنّه يصحّ التمسكّ بالإطلاق في الشكّ في الأجزاء والشرائط على الأعمّ كذلك يصحّ ذلك على قول الصحيحي أيضاً إذا كان المتكلّم في مقام بيان المسمّى بما له من الأجزاء والشرائط كما في صحيحة حمّاد^١ مثلاً حيث إنّ يقال - حتّى على الصحيحي - لو كان لهذا المشكوك دخل في المسمّى لبينه وحيث لم يبينه يكشف عن عدم دخله، فيرتفع الثمرة أيضاً.

١. راجع: وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١.

قلت: نعم، لكن وجود مثل هذه الصحيحة في بعض الأبواب لا يوجب ارتفاع ثمرة هذا البحث الجاري في كل باب وكتاب المعلوم عدم وجود مثل هذه الصحيحة فيه، فإن مثلها نادر جداً.

مضافاً إلى أن جواز الأخذ بإطلاقه على الصحيح إنما يختص بما إذا لم يبيّن أصلاً، وأما ما بينه ومع ذلك شك في أنه جزء المسمّى ودخيل فيه شرطاً أو شرطاً أو أنه شرط كمال مثلاً، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه لنفي وجوبه ولا إطلاق سائر الروايات على الفرض بخلافه على الأعمى؛ إذ له أن يرجع إلى إطلاق غيرها من الروايات الخالية عن ذكر المشكوك كما لا يخفى، فلا يرتفع الثمرة حتى مع وجود الروايات البيانية أيضاً.

الثاني: أن الرجوع إلى الإطلاق إنما يصح إذا كان وارداً في مقام البيان ومع عدمه لا بد من الرجوع إلى الأصل ولا إشكال في أن المرجع على قول الأعمى هو البراءة؛ لأنه عليه يتعلّق الأمر بنفس الأجزاء والشرائط، فينحل إلى المعلوم والمشكوك ويجري في المشكوك البراءة.

وأما على قول الصحيح، فإن قلنا بتعلّق الأمر بالجامع المحصّل من الأجزاء أو بالعنوان المنتزع منها المراد مصداقه بين المتباينين فالمرجع الاشتغال، وإن قلنا: إن الجامع أمر منتزع منها المراد مصداقه بين الأقل والأكثر كتردد الشهر بين الأقل والأكثر، أو قلنا بأن الوضع فيها عام والموضوع له خاص، أو أنه وضع ابتداءً للمرتبة العليا ثم استعمل في الناقص، فالمرجع عليه أيضاً البراءة. وقد تقدّم الكلام في تحقيق ذلك.

الثالث: إذا وقع ألفاظ العبادات موضوعاً لأثر كما يقال: يجوز الاقتداء بصلاة

الغير ونحوه، فإن قلنا: إنها موضوعة للصحيح، فلا يجوز الايتمام إلا إذا أحرز صحّة صلاة الإمام وإن قلنا بالأعمّ فيجوز ذلك ولو علم بفساده واقعاً، كما إذا كان الإمام ناسياً لنجاسة لباسه وكان المأموم متوجّهاً إليها.

الرابع: إذا نذر أن يعطي من صلّى درهماً، فيجب إعطائه لمن صلّى فاسداً أيضاً بناءً على الأعمّ وحصول البرّ به؛ لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعمّ وعدم البرّ على الصحيح.

والإشكال عليه تارة: بأنّ النذر لا يتعلّق بالأعمّ، لعدم رجحان في الفاسد، وأخرى: بأنّ منظور الناذر إعطاء من صلّى صحيحاً، وثالثة: أنه ليس ثمرة لمثل هذه المسألة، فإنّ ثمرة المسألة الأصولية هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية والمقام إنّما يصحّ في طريق تشخيص الموضوع^١.

ممنوع أمّا الأوّلان: فإنّما هما تشكيكان في الفرض؛ إذ يمكن فرضه فيما لو نذر ذلك تشويقاً لولده على الصلاة فيكون في فاسده أيضاً رجحان، كما يتعلّق الغرض به وهو التأديب.

وأما الثالث: لأنّه قد يكون تشخيص الموضوع من شؤون الفقيه وموارد خبريته الذي يصحّ الرجوع إليه والتقليد عنه فما يقع في طريق استنباطه ليس بخارج عن المقصود، فتدبّر.

في أدلّة الطرفين:

وبعد تمهيد هذه المقدمات يقع الكلام فيما استدلّ به كلّ من الصحيحي والأعمي.

١. كفاية الأصول: ٤٤؛ محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٠٧.

وقد استدللّ في «الكفاية» للصحيح بوجه:

أحدها: التبادر ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح^١.

ويلاحظ عليه: أنّ المراد إمّا هو التبادر للمتعلّم وإمّا عند أهل المحاورة، أمّا الأول فغير مفيد؛ إذ التبادر لنا لا يثبت أنّه كان كذلك في زمان الشارع الصادر فيه الألفاظ المورد للابتلاء والاستدلال إلا بضميمة أصالة عدم النقل وهي غير جارية قهقرائياً، فإنّه ليس بأصل شرعي ولم يثبت بناء العقلاء عليه - على المشهور - وإنّما المتسالم إجرائه من السابق إلى اللاحق، سواء عند الشكّ في أصل ثبوت النقل أو في تأخّره لا من اللاحق إلى السابق.

وأمّا التبادر عند أهل المحاورة في زماننا هذا فمخدوش أيضاً بما سبق لكن قد عرفت في بحث التبادر بأنّ أصالة عدم النقل قهقرائياً أصل مثبت بناء العقلاء عليه واستقرّ عليه سيرتهم وإلا لما كان لانتقال العلوم والاستفادة من كتب المتقدمين سبيل، ولكن الإشكال في تصوّر التبادر في عصر الشارع فغير قابل للدعوى سيّما بناءً على كون الألفاظ على هذا القول مجملات.

وما يقال من عدم المنافاة بينهما حيث «إنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة بوجه وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه» كما في «الكفاية»^٢ فغير مفيد؛ إذ المراد من الوجه المبيّن هو الآثار المذكورة للمسمّيات في الآيات والأخبار وهي متأخّر عن الاستعمالات لا في وعاء تبادر المعنى خصوصاً وقد ترتّب نفس هذه الآثار على المسمّى: إنّ الصلوة تنهى. فالكلام فيما

١. مطارح الأنظار ١: ٧٥؛ كفاية الأصول: ٤٤.

٢. كفاية الأصول: ٤٤ - ٤٥.

يتبادر منه في نفس هذا الكلام!؟

الثاني: صحّة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمدافعة وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية^١.

وفيه: أنّ المراد إن كان صحّة السلب عنه في زماننا هذا فيرد عليه ما أورد على التبادر وإن كان المراد صحّة سلبه عنه في عصر الشارع بدليل ما نقل عنه من كلماته كقوله: «لا صلاة إلا بطهور»^٢ ونحوه فيرجع إلى الوجه الثالث وسيأتي الكلام عنه عن قريب.

الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل «الصلاة عمود الدين»^٣ أو «معراج المؤمن»^٤ و«الصوم جنّة من النار»^٥ إلى غير ذلك أو نفي ماهيتها وطبايعها مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^٦ ونحوه ممّا كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحّة شرطاً أو شرطاً^٧، انتهى.

وفيه: أنّه لا إشكال في استعمال الأسماء في ذلك الأمثلة والموارد في الصحيح إلا أنّ الكلام في كون ذلك على وجه الحقيقة أو المجاز؟ ولا دليل على نفي الثاني - إلا ما ادّعاه بقوله: خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب

١. مطارج الأنظار ١: ٧٩؛ كفاية الأصول: ٤٥.

٢. وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٤: ٢٧، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٦، الحديث ١٢.

٤. سفينة البحار ٢: ٢٦٨.

٥. وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٥، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، الباب ١، الحديث ١.

٦. مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

٧. كفاية الأصول: ٤٥.

قرينة عليه^١ - لكن يكفي لنفي الاستدلال الاحتمال ولا أصل يعينها، فإن أصالة الحقيقة على مذهبه إنما تختص في تشخيص المراد ولا تجري إلا فيه كما أشار إليه في الحاشية^٢ وأما على ما قلنا من جريانه في تشخيص حقيقة المراد أيضاً فهو إنما يتم إذا لم يكن الكلام مشحوناً بما يصلح للقرينية كما في المقام. حيث إن نفس المحمول أو المستثنى صالح لبيان المراد وقيامه قرينة عليه كما لا يخفى.

الرابع: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية إليه والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد والظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقة^٣. وفيه أولاً: ما أشار إليه في «الكفاية» من منع الدعوى وأنها وإن كانت غير بعيدة إلا أنها قابلة للمنع^٤.

وثانياً: أنه لو تمت فإنما يمكن دعواه في خصوص الأجزاء وأنه يضعون اللفظ

١. كفاية الأصول: ٤٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٥، التعليق ٦. وبذلك اعترض عليه المحقق العراقي بأنه خلاف مبناه. لكن لعل مراد صاحب «الكفاية» أنه نعلم أنه استعمل اللفظ في هذه الموارد في الصحيح بنحو الحقيقة ومن دون عناية لا بالاتكال على أصالة الحقيقة. إلا أن يمنع ذلك وأنه وإن كان نعلم بأن مراده الصحيح إلا أن هذا العلم إنما ينشأ من القرائن الحافة به من المحمول أو المستثنى فيتحمّل اتكال المتكلم في إرادة الصحيح أيضاً على هذه الفقرة. [منه غفر الله له]

٣. مطارح الأنظار ١: ٧٣؛ كفاية الأصول: ٤٦.

٤. كفاية الأصول: ٤٦.

لما هو تامّ الأجزاء وأمّا بالنسبة إلى الشرائط فلا، بل يكذّبه الوجدان كما يضع الاسم للسفينة ولو مع كونه خارجاً عن الماء ولو قيل بخروج الشرائط عن الوضع فهو عين الالتزام بوضعه للأعمّ.

وثالثاً: أنّ ذلك لا يتمّ على مذهب مثل صاحب «الكفاية» من عدم كون هذه المعاني من مخترعات الشارع، بل كان موجوداً في الأديان السابقة أيضاً؛ إذ حينئذٍ يمكن القول بتعميم الوضع عند النقل إلى اللسان الجديد وليس ذلك بوضع نفس المخترع حتّى يقال باختصاصه بالصحيح.

وقد استدلّ للأعمّي أيضاً بوجوه:

الأول: تبادل الأعمّ^٢.

وأورد عليه بأنّه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بدّ منه فكيف

يصحّ معه دعوى التبادر؟^٣

وفيه أولاً: أنّ الأمر بالعكس وقد عرفت عدم صحّة تصوير الجامع على

الصحيح وإمكانه على الأعمّ.

وثانياً: أنّه يمكن تقرير الاستدلال بأنّه لا إشكال في تبادل معنى ما من هذه

الألفاظ في زمان الشارع، ولم يكن هو الصحيح، إمّا لعدم تصوير الجامع فيها

يتبادر إلى الذهن أو لكون الجامع المتصوّر على ما تصوّره صاحب «الكفاية» لم

يكن بنحو ينسب إلى ذهن السامع، فلا بدّ وأن يكون المتبادر إلى أذهانهم هو

١. كفاية الأصول: ٣٦.

٢. هداية المسترشدين ١: ٤٥٨؛ مطارح الأنظار ١: ٨٧؛ كفاية الأصول: ٤٦.

٣. كفاية الأصول: ٤٦.

نفس تلك الأفعال الأعم من الصحيح والفساد وهو الحجّة.
وبهذا البيان لا يرد عليه ما أوردناه في الاستدلال بالتبادر للصحيح؛ إذ به
نكشف ما كان يتبادر منها عند أهل المحاوراة في عصر الشارع أيضاً كما
لا يخفى.

الثاني: عدم صحّة السلب عن الفاسد وإن كان يصحّ سلبه بالعناية.

وقد عرفت ما في دعوى صحّة السلب فيما مرّ.

الثالث: صحّة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

وأورد عليه في «الكفاية»: بأنه إنّما يشهد على أنّها للأعم لو لم تكن هناك
دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفت، فلا بدّ أن يكون التقسيم
بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية^١، انتهى.

لكنك قد عرفت عدم تمامية الدليل على كونها موضوعة للصحيح، بل
الأحسن أن يورد عليه بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ولا يدلّ على
كونها بنحو الحقيقة؛ سواء كان هناك دلالة على الخلاف كما ادّعى أم لا كما
أورد نظير ذلك على الوجه الآتي.

ومع ذلك فلأعمّي تقريب الاستدلال أولاً: بأنّ استعمال اللفظ الموضوع
لمعنى في «ما يستعمل فيه اللفظ» بالعناية غير جائز؛ إذ لا علاقة بين معناه
الحقيقي وبين هذا العنوان الانتزاعي.

وثانياً: أنّ الظاهر التسالم على استعمال اللفظ في الصحيح تارة وفي الفاسد
أخرى وليس المراد من استعماله في الفاسد استعماله في الفرد، فإنّه مجاز على

١. كفاية الأصول: ٤٦.

كلا القولين، بل المراد استعماله في الجامع الأعمّ وانطباقه على الفاسد، فيرجع إلى استعمال اللفظ في الجامع المنطبق على الصحيح تارة وفي الجامع المنطبق على الفاسد أخرى بل مورد الاستشهاد هو ذلك، أي ما ستعمل في الجامع الأعمّ لا ما انطبق على الفاسد أحياناً فإنّ للصحيح أن يدعى فيه استعمال اللفظ في الجامع الصحيح وانطبق على هذا الفرد ادّعاءً من دون استعمال وهذا اعتراف منه بتصوير الجامع للأعمّ.

مضافاً إلى أنه لو كان حقيقة في الجامع الصحيح لما يجوز استعماله في الجامع الأعمّ، لعدم العلاقة، فإنّ العلاقة المتوهمة ليست إلا المشابهة والمشاركة في الصورة وهي إنّما تكون بين الأفراد لا بين الجامعين، كيف والصحيح يدعى عدم تصوير للجامع الأعمّ والجامع المدعى للصحيح لم يكن بيتاً إلا بوجهه، فكيف نتصوّر شكله ومشاكله؟.

لا يقال: إذا كان المتسالم استعماله في جامعين، فلا بدّ وأن يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً. لأنه يقال: لا نسلم ذلك، فإنّ انطباقه على الصحيح لا يستلزم استعماله في الجامع الخاصّ، بل يمكن أن يستعمل في نفس الجامع الأعمّ وينطبق على الصحيح بالقرينة كما لا يخفى، ولا يلزم فيه ما ذكر من المحذور.

وبهذا يظهر أنّ الاستعمال وإن كان أعمّ من الحقيقة والمجاز إلا أنّ في المقام لا يمكن أن يكون الاستعمال على نحو المجاز، فلا بدّ وأن يكون على نحو الحقيقة وليكن ذلك على ذكرك تنفعك فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

الرابع: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة كقوله عليه الصلاة والسلام: «بني الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاة... فأخذ الناس بالأربع» وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^٢، ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحّة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها... هذا على ما ذكره في «الكفاية»^٣. والأحسن التعبير بالاستعمال في الأعمّ بدليل انطباقها في هذه الموارد على الفاسدة لا الاستعمال في الفاسدة وإلا يلزم المجاز على أيّ حال. ولا مشاحة أيضاً في المثال كما يأتي، فإنّ للمدعى أمثلة كثيرة بلا إشكال كما ورد في اشتباه القبلة: «صلّ إلى أربع جهات»^٤ أو مع اشتباه الثوب النجس: «صلّ فيهما جميعاً»^٥.

وأورد عليه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز كما في «الكفاية» لكن قد عرفت تقرير الاستدلال بهذه الموارد من الاستعمال بما يكشف عن كونه بنحو الحقيقة ولا يرد عليه ذلك كما تقدّم في الوجه السابق.

نعم، وقع الكلام في خصوص المثاليين وأورد عليهما في «الكفاية» بأنّ المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقريظة أنّها ممّا بني عليها الإسلام ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعمّ والاستعمال

١. راجع: وسائل الشيعة ١: ١٣، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٢٧٦، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٣، الحديث ٤.

٣. كفاية الأصول: ٤٧.

٤. راجع: وسائل الشيعة ٤: ٣١٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٨.

٥. وسائل الشيعة ٣: ٥٠٥، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٦٤، الحديث ١.

في قوله: «فلو أن أحداً صام نهاره»^١ إلى آخره كان كذلك، أي بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكلة.

وفي الرواية الثانية النهي للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة وإلا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمّى في العرف بها ولو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً محرّماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربة ولا أظنّ أن يلتزم به المستدلّ بالرواية، فتأمل جيّداً، انتهى.

إن قلت: إنّ النهي الإرشادي أيضاً يجب أن يتعلّق بالممكن ولا معنى للنهي عمّا لا يقدر عليه المخاطب ولو إرشاداً، فإنّه لغو.

قلت: هذا إذا كان المخاطب ملتفتاً إلى عدم القدرة عليه وإلا فيصحّ النهي عنه إرشاداً إلى عدم القدرة ومعناه أنّه لا تفعل ذلك، فإنّك لا تقدر على فعله. هذا.

ومع ذلك يرد عليه أنّ ظاهر الأمر هو المولوية والحمل على الإرشاد إنّما يصحّ إذا لم يمكن الأخذ بظهوره من المولوية وهو هنا ممكن، فإنّ ظاهر النهي التحريم المولوي وقد أفتى الفقهاء بحرمة إتيان الحائض بالصلاة مع جميع شرائطها وأجزائها لا من حيث التشريع، بل بما هي هي كما يستفاد ذلك من رواية خلف بن حمّاد: «فليتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتّى ترى الطهر» إلى آخره^٣. لكن لا مطلق الصلاة كما إذا أتت بصورة الصلاة

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ١٣.

٢. كفاية الأصول: ٤٧ - ٤٨.

٣. وسائل الشيعة ٢: ٢٧٢، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٢، الحديث ١.

للتمرين أو التعليم، بل الصلاة بجميع أجزائها وشرائطها التي كانت تأتي بها لو لا الحيض، فالمراد من الصلاة في قوله: «دعي الصلاة أيام أقرائك» هو الصلاة الصحيحة لو لا الحيض، إلا أن إطلاق الصحيح للمولوي عليها لا يخرجها عن كونها فاسدة، وحينئذٍ فقد انطبق الصلاة في الرواية ومثلها على الفاسدة، فلا بد وأن تكون مستعملة في الأعم منطبقاً على الفرد الخاص منها بقريئة تعلق النهي بما كان يؤتى بها في غير هذه الأيام كما في قوله عليه السلام: «صلّ فيهما جميعاً» حيث يعلم منه إتيان الصلاتين الكاملتين الفاسدة إحداهما مشابهة للصحيح التام، فتدبر. فالاستدلال بهذا الوجه أيضاً مع ما أضفنا إليه في تقرير الوجه السابق خالٍ عن الإشكال.

الخامس: أنه لا شبهة في صحّة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإنّ النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون معه صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال!

لكن يرد على الأخير أنه لا يلزم من عدم القدرة على المنذور محال، بل غايته لغوية النذر التي هي محال على الحكيم ولا لغوية في المقام حيث إنّ عدم القدرة على فعله إنّما ينشأ من نفس النذر، فكان مقدوراً لو لا النذر، فلا يكون النذر لغواً حيث صار مانعاً عن وجود الفعل المرجوح.

مع إمكان تصوير النذر بنحو شرط النتيجة بإرجاعه إلى نذر عدم حصول

الصلاة الصحيحة منه في الأماكن المذكورة ومعنى صحّة النذر حينئذٍ ترتب الحكم الوضعي عليه وهو بطلان الصلاة وعدم وقوع الصلاة الصحيحة عنه في تلك الأماكن.

نعم، يبقى الإشكال الأول وهو أنه على فرض تعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة يلزم عدم حصول الحنث بفعل الصلاة في تلك الأماكن أبداً وهو خلاف ما تسالم عليه الأصحاب.

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بأنه لو صحّ ذلك لا يقتضي إلا عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً. وثانياً: بأنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها^١.

وبعبارة أخرى: أنّ المتبادر من إطلاق الناذر إرادة الصحيح لو لا النذر لا الصحيح على الإطلاق والفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه لو لا النذر، فيلزم الحنث بما هو صحيح لو لا النذر.

ومن هنا انقدح أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحّة لو لا تعقله. نعم، لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.

ولكنّك خير بأنّ ذلك خروج عن تسالم الأصحاب إذ ظاهرهم صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة بما لها من المعنى وهو لا ينطبق على الصحيح لو لا النذر المفروض فساده بالفعل على قول الصحيحي خصوصاً على مبناه رضي الله عنه من كون

١. كفاية الأصول: ٤٨.

الموضوع له هو الجامع الذي يشار إليه بالآثار وما هو ناهٍ وقربان.
اللهم إلا أن يقال: إن الإشكال مشترك الورد على القولين، حيث إنه على
الأعم أيضاً إنما يتعلّق النذر بترك فعل كان مكروهاً لو لا النذر وهو ما شرع على
المكلفين وليس هو العمل الفاسد، فيعود المحذور.
هذا مضافاً إلى أن الكراهة في العبادات إنما هي بمعنى كونها أقلّ ثواباً،
فليس مرجوحاً حتى يصحّ نذر تركه.

فينبغي أولاً: بيان كيفية تعلّق النذر وبيان ما يتصوّر فيها من الوجوه وما يلزم
على كلّ منها حتى يتّضح الحال في المقام، فنقول: إن متعلّق النذر قد يكون ترك
الصلاة المقيّدة بكونها في الحمّام، فيشكل عليه تارة بما أشير من أنها ليست
مرجوحة وليس تركه راجحاً حتى يصحّ تعلّق النذر به. وأخرى: بأنه لو كان في
ضيق الوقت كان فعل الصلاة فيه عصياناً للنذر وتركها عصياناً للأمر المتعلّق
بالطبيعة، فيقع التزاحم بين وجوب الصلاة ووجوب الوفاء بالنذر فلا بدّ من مراعاة
قاعدة التزاحم. وهو خلاف ما يترأى من الأصحاب ولا ظنّ بأحد الالتزام به.
وقد يكون متعلّقه الترك المقيّد منضمّاً إلى فعل الصلاة في غيرها وهو بمنزلة
نذر فعل الصلاة المأمور بها في غير الحمّام لا أن ينحلّ إلى نذرين مستقلّين.
ويلزم عليه أنه لو ترك الطبيعة من رأس أن يكون عليه عصيانان أحدهما لترك
الطبيعة والآخر لحنث النذر.

ولو أتى بها في الحمّام يلزم الحنث إذا كان في سعة الوقت، إذ بذلك فوتّ
موضوع النذر باختياره حيث لا يشرع إلا صلاة واحدة، وكذا في ضيق الوقت إذا
كان الضيق باختياره. نعم لو كان ذلك من دون اختياره، فلا حنث؛ إذ لم يكن

تفويت الموضوع بتعمد منه.

وثالثة: يكون متعلقه ترك التقيّد والخصوصية لا ترك المقيّد والطبيعة المتخصّصة بأن يكون قصد الناذر أن لا يوجد الصلاة المأمور بها عند إرادة الامتثال في الحمّام ولا يوقعها متخصّصة بهذه الخصوصية، فإنّ الأمر بالطبيعة على ما مرّ غير مرّة لا يدعو إلا إلى أصل الطبيعة ولا يعقل كونه داعياً إلى الخصوصيات الفردية والتشخّصات الجزئية من المكان والزمان وغيرهما وحينئذٍ يتعلّق النذر بترك إيجاد الطبيعة المأمور بها عند إرادة الإتيان بها بهذه الخصوصية وهي كونها في الحمّام.

وهذا يرجع إلى نذر ترك الخصوصية والتقيّد لا ترك ذات المقيّد، فلا يرد عليه أنّ الترك غير راجع، فإنّ ترك الخصوصية راجح قطعاً من دون إشكال وارتباب.

نعم، يبقى عليه الإشكال الثاني الوارد على الوجه الأوّل من أنّ لازم صحّة النذر وانعقاده حينئذٍ حصول الحنث بفعل الصلاة في الحمّام ولو كان في ضيق الوقت، فلا بدّ من مراعاة قاعدة التزاحم وهو كما ترى.

ويندفع بأنّه يشترط في صحّة النذر وانعقاده أن يكون متعلقه راجحاً والملاك الرجحان حين العمل والوفاء به لا حين تعلّقه ولو نذر فعل شيء أو تركه وكان متعلقه راجحاً حين النذر ثمّ صار حين الامتثال مرجوحاً لم يقل أحد بوجوب الوفاء بالنذر، بل يكشف ذلك عن عدم انعقاده بالنسبة إليه، كما لو نذر شرب مابح وكان راجحاً، ثمّ صار متنجساً أو نهى عنه الوالد. وبهذا يتّضح أنّه لا يلزم تزاحم وجوب الوفاء لأيّ واجب شرعي مطلق حتّى يراعى فيه الأهميّة.

نعم، وقع الخلاف بينهم فيما إذا استلزم الوفاء بالنذر ترك واجب مشروط بالقدرة والاستطاعة كالحجّ فقال بعض بتقديم النذر نظراً إلى انتفاء الاستطاعة بالنظر إلى النذر وخالفه الآخرون نظراً إلى أنّ وجوب الوفاء أيضاً مقيد بالقدرة وهي منتفية عند وجوب الحجّ شرعاً والبحث فيه موكول إلى محلّه. وبالجملة، فتصوير نذر ترك العبادات المكروهة على النحو الثالث خالٍ عن المحذور.

ثمّ إنّ على الفرض الأوّل والثاني يلزم بطلان الصلاة المأتيّ بها مخالفاً للنذر، إذ يكون عليهما من قبيل تعلق النهي بالعبادة فتنفسد.

وأما على الثالث فلا وجه لبطلان الصلاة إذا أتى بها مخالفاً للنذر كما في الحمّام لأنّ الحنث حينئذٍ إنّما يحصل بإيجاد التقيّد وتخصّص الصلاة بكونها في الحمّام لا بإيجاد أصل الطبيعة وذات المقيّد وقد عرفت أنّ الأمر بالصلاة لا يدعو إلى تلك التشخيصات وإنّما يدعو إلى أصل الطبيعة، فالذي يدعو إليه الأمر لا يحصل بفعله الحنث والذي يحصل به الحنث لا يدعو إليه الأمر فلا وجه لفساد الصلاة، بل مقتضى القاعدة صحّتها وإن وقع الحنث بإيجاد الخصوصية.

بل لو كان متّحداً مع الماهية أيضاً يكون من قبيل اجتماع الأمر والنهي والقول بصحّتها وفسادها مبتنية على النزاع في تلك المسألة ولكنّه قابل للمنع أيضاً، لأنّها من قبيل البياض والجسم لا الأبيض والجسم كي يتّحداً وجوداً، فتدبّر.

فتحصّل: أنّ صحّة النذر وانعقاده وحصول الحنث بفعله على الوجه الثالث لا يصير دليلاً للأعمّي، إذ حينئذٍ يتعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة ويحصل الحنث بفعلها صحيحة أيضاً.

والظاهر أنّ الواقع المتعارف في الخارج هو هذا النحو؛ لأنّ قصد الناذر ليس ترك المقيّد بترك أصل الطبيعة وإنّما يكون قصد تركه بترك التقيّد. والشاهد على ذلك أنّ المرجوحية أيضاً متعلّق بالخصوصية، بل هو ظاهر النهي عن الصلاة في قوله: «لا تصلّ في الحمّام»^١ حيث إنّ المراد أنّه لا تصلّ فيها ولو بترك طبيعة الصلاة وإنّما المراد منه النهي عن إيجاد التخصّص.

نعم، يتوجّه الإشكال في النوافل المبتدئة، فإذا نذر ترك الصلاة المبتدئة في الحمّام لا ينعقد النذر من جهة رجحان تلك الصلاة في كلّ آن من الآت حتّى أنّ كونه في الحمّام، فيكون تركها مرجوحاً دائماً وهو يقتضي عدم انعقاد النذر، فافهم وتدبّر. بقي أمور:

الأول: في أسامي المعاملات

وقع النزاع في أسامي المعاملات أيضاً كالعبادات في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ. والفرق بينها وبين العبادات عدم كونها من مخترعات الشارع، فيقع البحث في كيفية وضعه عند العرف الذي تبعه الشارع في التسمية. ولا ينبغي الإشكال في أنّه لا مجال للنزاع فيها بناءً على وضعها للمسيّبات، لعدم اتّصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى وأما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال والحقّ أنّها للأعمّ لما يطلق البيع على البيع الفاسد أيضاً حقيقة في العرف.

وما في «الكفاية» من دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وأنّ الموضوع له

١. راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٤١، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ١٥.

هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئة الشرع للعرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر...^١، انتهى.

مخدوش بأن التخطئة في المصداق إنما يعقل فيما إذا كان للشيء واقع معين وليس كذلك في المقام فإن واقعتها بالاعتبار بحيث يدور تحققها مدار اعتبار المعبر، فالاختلاف بين الشرع والعرف في بعض الموارد ليس بمعنى تخطئة الشارع للعرف في كون العقد بالفارسية مثلاً موضوع الاعتبار عند العقلاء، بل إنما لا يترتب عليه الأثر ولا يعتبره مؤثراً بنفسه من دون تخطئة لاعتبار العرف والعقلاء وهذا بخلاف مثل المايح المردد بين الخمر وغيره، فإن المنكر يخطئ غيره في قوله: هذا خمر. نعم، قد يتصور التخطئة بالنسبة إلى مقام المصلحة والمفسدة والملاكات وهو غير مربوط بمقام الاعتبار والصحة والبطلان كما لا يخفى.

وعلى أي حال، فلازم ذلك تغيير المعنى على القول بوضعه للصحيح وهو بعيد بالنسبة إلى هذه الألفاظ، فيكون شاهداً على وضعه للأعم.

الثاني: في التمسك بإطلاقات المعاملات

لا إشكال في صحة التمسك بإطلاق لفظ العقد أو البيع في قوله: «أوفوا بالعقود»^٢

١. كفاية الأصول: ٤٩ - ٥٠.

٢. المائدة (٥): ١.

أو: «أحلَّ الله البيع»^١ ونحوهما بناءً على الأعم، لفرض صدق اللفظ لغة، فيترتب عليه حكمه، فيكون مقتضاه وجوب الوفاء سواء كان صحيحاً عند العرف أم لا، وسواء كان مثل هذا العقد موجوداً في زمان الشارع أم لا ويستكشف منه صحته؛ إذ لا معنى لوجوب الوفاء إلا ترتب الأثر بالإطلاق محكّم إلا إذا قام الدليل على خلافه كما في البيع الغرري ونحوه.

وأما بناءً على وضعه للصحيح فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز التمسك بالإطلاق اللفظي؛ إذ ليس مفاده إلا وجوب الوفاء بالعقد الصحيح الذي اعتبره الشارع والمفروض كون مورد الشك من شبهاته المصدقية ولا يجوز التمسك فيها بالعام كما لا يخفى.

نعم، قد يقال بجواز التمسك بالإطلاق المقامي حيث إن له مصاديق عرفية والأحكام المتعلقة بالعناوين في لسان الشارع يحمل عليها إذا كان في مقام البيان، فإطلاقها ينزل على أنّ المؤثر عند الشرع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنّه منهم ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه وحيث لم ينصب بأن عدم اعتباره عنده أيضاً ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

هذا غاية بيان ما في «الكفاية»^٢ وإن لم يصرح فيها بالفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي، ولعله مأخوذ ممّا ذكره الشيخ الأعظم في المكاسب حيث قال: وأما

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٩.

وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلة البيع ونحوه فلأنّ الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذي يراد من لفظ بعث فيستدل بإطلاق الحكم بحلّه أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً، انتهى.

ويشكل بأنّ ذلك إنّما يصحّ إذا لم يكن المخاطب ملتفتاً إلى اختلاف الشارع والعرف في المصاديق أو تسامحهم فيه كما في قوله: الدم نجس فيقال: إنّ الموضوع للحكم هو الدم العرفي ولا يجري ذلك في مثل الأوزان والمقادير الذي يلتفت العرف إلى الاختلاف أو التسامح فيه والمقام من هذا القبيل.

نعم، قد يكون فيه قرينة خاصّة على كون المراد منه هو المعنى العرفي بحيث لا يصحّ حمله على المعنى الشرعي كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٢ فإنّه في مقام الإمضاء ولا يمكن القول بكون المراد هو البيع الشرعي، فإنّه يرجع إلى أنّه أمضيت ما أمضيت وهي قضية ضرورية بشرط المحمول أو يوجب الدور في مفاده وكذا قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٣ لو كان في مقام بيان الإمضاء والحكم الوضعي. فجواز الأخذ بالإطلاق في أمثال هذه الموارد إنّما هو بقرينة خاصّة كما عرفت.

ومع ذلك لا يرتفع ثمره النزاع في هذه الموارد أيضاً، فإنّه لو شكّ في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره على القول

١. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٦: ٢٠.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

٣. المائدة (٥): ١.

الصحيح، بل لا بدّ من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه بخلافه على القول بالأعم، فإنّه يجوز له الأخذ بالإطلاق اللفظي ولو في مثل هذه الموارد.

الثالث: في تصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية

إنّ دخل شيء وجودي أو عدمي في المأموره تارة: يكون بنحو الجزئية بأن يكون داخلياً فيما يأتلف منه ومن غيره وجعل جملته متعلقاً للأمر فيكون جزءاً له وداخلياً في قوامه.

وأخرى: بنحو الشرطية بأن يكون خارجاً عنه لكنّه كان ممّا لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما إذا أخذ شيء مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للأمر، فيكون من مقدّماته لا مقوماته.

وثالثة: بأن يكون ممّا يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه وربما يحصل بسببه مزيّة أو نقيصة في المأمور به من دون أن يكون الإخلال به موجباً لفساد الماهية كما في الصلاة في الحمام أو في المسجد إمّا بتأثيرهما في زيادة أو نقصان مصلحة الصلاة أو أن يكون لِنفسهما مصلحة أو مفسدة مستقلة من دون تفاوت في مصلحة الصلاة، كما إذا أتى الماء للمولى في ظرف زجاج أو طين ولعلّ الثاني هو الأقوى كما يأتي في محلّه ولذلك يكون للأمر بالخصوصية امتثال مستقلّ سوى امتثال نفس الماهية.

وهذه الأقسام الثلاثة كما يتصوّر بالنسبة إلى نفس المأمور به كذلك يتصوّر بالنسبة إلى جزئها أيضاً فقد يكون شيئاً جزءاً للجزء أو شرطاً له أو موجباً لتشخصه.

ورابعةً: يكون الشيء ممّا يندب إليه فيه بلا دخل له أصلاً لا شرطاً ولا شرطاً في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثناءه فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحبّ كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً.

وخامسة: يكون من قبيل الأجزاء المستحبة بمعنى أنه لو أحلّ بها لا يضرّ بالمأمور به ولو أتى بها يصير جزءاً له كما في القنوت. ونظيره في العرفيات تجسيس الدار والبيوت فهو جزء الفرد وإن لم يكن جزءاً للماهية.

ثمّ إنه لا إشكال في عدم الإخلال بالتسمية بناءً على الصحيح فقد ما ندب في العبادات نفسياً ولا فقد الأجزاء المستحبة ولا فقد الخصوصيات المشخصة وما له الدخل في تشخصها كما لا إشكال أيضاً في الإخلال بها فقد الأجزاء أو جزء الجزء وإنما الإشكال في أنّ فقد الشرط هل يخلّ بالتسمية أم لا؟ ففي «الكفاية» إمكان الذهاب إلى عدم دخله في التسمية^١ لكنّه غير قابل للقبول على مبناه رضي الله عنه من تصوير الجامع بالآثار، فإنّه لا يترتب الأثر إلا مع اجتماع جميع الأجزاء والشرائط كما لا يخفى. نعم، يمكن الذهاب إلى ذلك في المعاملات التي يمكن تصوّر الجامع بين أجزائها ولو مع فقد الشرائط، فتدبر.

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك

الحقّ وقوع الاشتراك للنقل والتبادر وعدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

وإن أحاله بعض^١ لإخلاله بالتفهّم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن فهو خلاف الحكمة وفيه منع الإخلال أوّلاً لإمكان الاتّكال على القرائن الواضحة.

ومنع كونه مخالفاً بالحكمة ثانياً لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً.

ولو سلّم فإنّ ذلك إنّما يلزم إذا كان الواضع واحداً وأما مع تعدّد الواضعين فقد يحصل الاشتراك من دون أن يكون وضع كلّ واحد نقضاً لغرضه.

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات؛ لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركّبات، فلا بدّ من الاشتراك فيها^٢.

وأورد عليه في «الكفاية» بوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه

١. أنظر: مفاتيح الأصول: ٢٣؛ بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الأملي ١: ١٤٤.

٢. أنظر: كفاية الأصول: ٥٢.

الأوضاع الغير المتناهية. ولو سلم لم يكد يجدي إلا في مقدار متناهٍ مضافاً إلى تناهي المعاني الكلّية وجزئياتها وإن كانت غير متناهية إلا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى، مع أنّ المجاز باب واسع، فافهم^١، انتهى.

ولكنّ الأوّل، مخدوش بإمكان الوضع للمعاني غير المتناهية بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما مرّ فيحصل الاشتراك.

والثاني، بأنّه إذا فرض الوضع بهذا المنساق فالوضع لموارد الحاجة يوجب الوضع لغيرها أيضاً ممّا هو مشترك مع كلّ منها في العامّ.

والثالث، بأنّ وضع اللفظ للكليّات لا يغني عن وضع اللفظ بإزاء جزئياتها لأداء الحاجة إلى التفهيم والتفهم بالنسبة إلى الجزئيات.

والرابع، بأنّ المجاز أيضاً محتاج إلى وضع نوعي على المشهور وإنّما يتمّ ما أفاد بناءً على مبناه من كفاية الحسن الطبيعي كما لا يخفى.

ويمكن تقريب الاستدلال بنحو أقرب إلى الواقع وهو أنّ الألفاظ المركّبة محدودة جدّاً لانتهائه إلى التركيب من الحروف الثمانية وعشرين وهي مع أنحاء تركيباتها وتقدّمها وتأخرها محدودة معدودة والمعاني - وإن لم نقل بعدم تناهيها لكنّها - أكثر من الألفاظ المتصوّرة أضعافاً مضاعفة فالاحتياج يقتضي الاشتراك وهو كذلك واقعاً خارجاً وليس صرف دعوى كما يرى ذلك في أسامي الأشخاص والأماكن ولا يغني الوضع للكليّات عنها كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الاشتراك في الألفاظ ممّا لا بدّ منه ويدعو إليه الحاجة، فتدبّر.

ثمَّ أنَّ استعمالَ المشتركِ في القرآنِ ليسَ بمحالٍ كما توهمُ^١ لأجلِ لزومِ التّطويلِ بلا طائلٍ معِ الاتّكالِ على القرائنِ والإجمالِ في المقالِ لو لا الاتّكالُ عليها وكلاهما غيرُ لائقٍ بكلامه تعالى جلَّ شأنه.

وذلكَ لعدمِ لزومِ التّطويلِ فيما كانِ الاتّكالُ على حالٍ أو مقالٍ أتى به لغرضٍ آخر.

ومنعُ كونِ التّطويلِ غيرِ لائقٍ بكلامه تعالى معِ كونه ممّا قد يتعلّقُ به الغرضُ كما في تكلمِ موسى عليه السلام ومنعُ كونِ الإجمالِ كذلكَ أيضاً ولتعلّقِ الغرضِ بالإجمالِ أيضاً ليحتاجِ الناسُ إلى الإمامِ فيذكّيهُم كما في الأخبارِ^٢. وإلا لما وقعَ المشتبهُ في كلامه وقد أخبرَ في كتابه الكريمِ بوقوعه فيه قال اللهُ تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشَابِهَاتٌ﴾^٣.

مضافاً إلى أنّه لا بدّ منه بعدَ فرضِ وقوعِ الاشتراكِ في لغةِ العربِ فربما كانَ المقصودُ ممّا ليسَ له لفظٌ خاصٌّ يأتي به، بل كانَ منَ المشتركِ فقط.

١. أنظر: الفصول الغروية: ٣١ / السطر ١٤.

٢. راجع: البرهان في تفسير القرآن ٢: ٣٦٣.

٣. آل عمران (٣): ٧.

الأمر الثاني عشر

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال^١. ولا يخفى أولاً: أنّ البحث لا يختصّ باستعمال اللفظ المشترك في معنيين حقيقيين، بل المراد استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو كان أحدهما حقيقة والآخر مجازاً. وثانياً: أنّ الاستعمال قد يكون بنحو عموم المجاز بحيث يستعمل اللفظ في معنى عامّ مجازاً يشمل معنيين أو في معنى واحد مركّب من معنيين وكلاهما خارجان عن محطّ الكلام، بل البحث في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال كما عرفت في عنوان البحث وهذا مراد صاحب «المعالم» من قوله: بأن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم ومتعلّقاً للإثبات

١. معالم الدين: ٣٨؛ هداية المسترشدين ١: ٤٩٩؛ كفاية الأصول: ٥٣.

والنفي^١ إلى آخره. وإن كان ذلك متحققاً في العموم الاستغراقي أيضاً كما لا يخفى.

وادّعى في «الكفاية» عدم جوازه عقلاً ببيان أنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ولذا يسري إليه حسنه وقبحه ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد؛ ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر؛ حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال. وبالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين^٢، انتهى.

وفيه أولاً: منع المبني فإنّ الاستعمال ليس إلا إحضار المعنى في ذهن السامع بمعونة اللفظ، فاللفظ آلة لإحضار المعنى بعد كونه متّحداً مع المعنى بالوضع وجعل الوحدة والهوهوية بينهما. وحديث سراية الحسن والقبح ليس من تبعات الاستعمال وإنما هو نتيجة الوضع ومن آثار الأُنس ولذلك يستقبح اللفظ ولو عند صدوره عن النائم والساهي، ولا يجد متعلّم اللغة الجديدة قبحاً ولا حسناً في الألفاظ، لعدم حصول الأُنس بالنسبة إليه.

١. معالم الدين: ٣٩.

٢. كفاية الأصول: ٥٣.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.....١٤٣

وبالجملة، فالقول بكون حقيقة الاستعمال فناء اللفظ في المعنى كلام شعري لا دليل عليه.

وثانياً: أنّ اللفظ ليس مغفولاً عنه حين الاستعمال بحيث يكون فانياً في المعنى وتبعاً له حتى لا يمكن التبعية إلا للمعنى واحد وما قرع سمعك من أنّ لحاظ اللفظ لحاظ مرآتي ليس بمعنى الغفلة وعدم التوجّه إليه بالمرّة فإنّ ذلك ممّا يكذّبه الوجدان، بل اللفظ مورد للحاظ والالتفات بلا إشكال واعتبر ذلك فيمن كان جديد العهد باللغة كيف يلاحظ لفظاً بعد لفظ ويستعمله في مقام المحاوراة والتكلم، بل كلّ متكلم حين التكلم يتوجّه إلى لفظه كما يتوجّه إلى معناه حتى لا يورده على غير وجهه ولا يقع في لسانه الخطأ والاشتباه.

ولعلّ منشأ الخلط والاشتباه أنّه بعد الأُنس والممارسة كلّ ذلك يحصل بسرعة ويتخيل أنّه لا يلاحظ اللفظ إلا مرآتاً وليس كذلك، فإنّ المرآة فانية في المرئي ولا يلاحظ استقلالاً أصلاً بخلاف اللفظ كما عرفت.

وثالثاً: أنّ المتسالم أنّ اللفظ المشترك يحتاج إلى قرينة تعيين المراد ومع عدمها يصير مجملاً مردّداً بين المعاني المشتركة وهذا يعني أنّ اللفظ صار موجباً لإحضار جميع المعاني وموجباً لتردّد السامع بينها حتى يأتي بالقرينة لتعيين أحدها.

فكما يمكن تعيين أحد المعاني بالقرينة بعد إحضار جميعها بالاستعمال، فما المانع من تعيين أكثر من واحد بالقرينة؟! نعم، لازم ذلك أنّه لو لم يأت بالقرينة يصير مجملاً مردّداً بين احتمالات أكثر من تعداد المعاني؛ إذ كما يحتمل إرادة هذا المعنى أو ذاك أو الثالث أو الرابع كذلك يحتمل إرادة اثنين منهما أو ثلاث

أو كلّها، والاثنين هو الأوّل والثاني، أو الأوّل والثالث، أو الأوّل والرابع، أو الثالث والرابع وهكذا من الاحتمالات المتصورة فيها.

تقريرات آخر للاستحالة عقلاً

وقد يقرّر المنع والاستحالة عقلاً بوجه آخر:

منها: أنّ الاستعمال هو جعل اللفظ فانياً في المعنى، فيكون لحاظه تبعاً للحاظه، فإذا استعمل في المعنيين يكون تبعاً لهما في اللحاظ، فيجتمع فيه اللحاظان التبعيان الآليان. وقد يجعل ذلك بياناً لما مرّ عن صاحب «الكفاية» كما عن بعض الأعظم^١.

وفيه ما عرفت: من منع المبني وأنّه يتصور اللفظ عند الاستعمال مستقلاً ويجعله آلة لإحضار المعنى ولا محذور في لحاظه مرّة واحدة والانتقال منه إلى المعنيين.

ومنها: أنّ في كلّ استعمال لا بدّ من لحاظ اللفظ والمعنى، ضرورة أنّه مع الذهول عن واحد منهما لا يمكن الاستعمال ففي الاستعمال في معنيين لا بدّ من لحاظهما ولحاظ اللفظ مرتين، فاجتمع اللحاظان الآليان فيه^٢.

وفيه: أنّه يكفي لحاظ اللفظ بلحاظ واحد للاستعمال في المعنيين وجعله آلة لإحضارهما ولا دليل على لزوم التعدّد.

ومنها: أنّ الاستعمال هو جعل اللفظ بكليته قالباً للمعنى ولا يمكن أن يكون

١. مناهج الوصول ١: ١٨١.

٢. مناهج الوصول ١: ١٨١.

مع ذلك قالباً لمعنى آخر للزوم كون شيء واحد شيئين^١.
وفيه: أنه دعوى بلا دليل، بل قد عرفت أن الاستعمال ليس إلا جعل اللفظ آلة
لإحضار المعنى وإفادته.

ومنها: أن حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، لأن اللفظ
وجود حقيقي لطبيعي اللفظ بالذات ووجود تنزيلي للمعنى بالجعل والتنزيل
وحيث إن الموجود الخارجي بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال بأن وجود اللفظ
وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود آخر لمعنى آخر حيث لا وجود آخر ينسب
إلى الآخر بالتنزيل^٢.

وفيه: أنه بعد فرض الوضع لهما يكون وجوداً لهما وعلّة لحضورهما ولا مانع
من كون شيء واحد وجوداً تنزلياً لألف شيء ولا يلزم منه التكثر في الوجود
الواقعي. وإنما اللازم تعيين ما أراد ونفي إرادته غيره بالقرينة ولذلك لو لم يأت
بالقرينة يوجب الإجمال والتردد.

ومنها: استحالة تصوّر النفس شيئين واستحالة كون اللفظ علّة لحضور
المعنيين في الذهن لامتناع صدور الكثير من الواحد^٣.

وفيه: مضافاً إلى قيام الضرورة بجواز تصوّر شيئين معاً وإلا لصار التصديق
والحكم بكون شيء شيئاً أو لشيء ممتنعاً، ما سبق من أنه لا مانع من كون لفظ
واحد علّة لحضور المعنيين، كما هو كذلك بالوجدان؛ سواء أَرادَه المتكلم أم لا

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٢٠٩.

٢. نهاية الدراية ١: ١٥٢.

٣. راجع: بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملي ١: ١٤٧.

وإنما اللازم تعيين ما أراد بالقرينة.

وبالجمله، فالوجه المتقاربة والتقريرات المختلفة التي أُفيدت في بيان استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كلّها مخدوشة لا يثمر ولا يغني من جوع.

بل أدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه ولا ينبغي الإشكال في وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في كلمات الفصحاء والبلغاء كما أنه يقال في جواب من شكى عن تألم عينه الباكية ويس عينه الجارية: أصلح الله عينيك ويراد منه كلا المعنيين، بل لا يخفى لطفه وأنه يستحسنه الطبع والوجدان ومنه قول الشاعر في مدح النبيّ الأعظم في شعر لطيف له:

المرتمي في الدجى والمبتلى بعمى

والمشكى ظمأً والمبتغي ديناً

يأتون سدّته من كلّ ناحية

ويستفيدون من نعمائه عيناً^١

فاستعمل لفظ العين في معانٍ أربعة: الشمس والعين الباكية والعين الجارية والذهب.

وقد صنّف العالم الفقيه الأصولي الشيخ محمّد رضا الأصفهاني رحمته الله - وكان من الأدباء والشعراء والفصحاء - رسالة في بيان إمكان ذلك وعدم استحالته، بل كونه من طرائف الكلام سمّاها بـ«إماطة العين في استعمال العين في المعنيين» وقد بالغ في ذلك في أصوله المسمّاة بوقاية الأذهان وأتى فيها بنموذجات منها قطعة من

١. راجع: وقاية الأذهان : ٨٧.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد١٤٧

قصيدته في مدح خاتم الأنبياء محمد ﷺ وقع فيه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مكرراً، بل في كل بيت ومصراع ومنها قوله:

قلبي بشرع الهوى تنصر	شوقاً إلى حضرة المزفر
كنيسة تلك أم كناس	وغلمة أم قطع حاذر
صغره عاذل ولما	شاهد ذاك الجمال كبر
لما رأى صورة سبقي	صدق ما مثلها تُصور ^١

وغير ذلك من الأمثلة والشواهد فراجع^٢.

١. وقاية الأذهان: ٩١.

٢. وللماضين من الأعلام في ذلك طرائف من القضايا منها: ما وقع بين صاحب «الكفاية» والسيّد الجليل صاحب «العروة» في سوق النجف حيث كانا يمشيان معاً، فنظر السيّد إلى خلفه، فرأى أنّ أحداً من الحمّالين يأتي وعلى رأسه قطعة باب يمكن أن يصيب رأس الآخوند فخاطبه بقوله: «تكون نخور كه در مياد!» وقصد فيه معنيين جدّاً وهزلاً!!
وقد يقال - كما في ذيل تقريرات بعض أعلام العصر - إنّه من طريف ما ينبغي ذكره في هذا المجال ما أنشده الشاعر الفارسي وقال:

از در بخشدگی وبنده نوازی مرغ هوا را نصیب وماهی دریا

حيث يمكن أن يراد منه خمس معانٍ مختلفة في نفس الوقت كلّ واحد أحسن من غيره:
أحدهما: أن يراد كون بعض الطير نصيباً لأسماك البحر (كما نقل أنّ هناك سمكة تشبه بالسفرة المبسوطة على وجه الماء).

ثانيها: أنّ بعض الأسماك يكون نصيباً لطير الهواء.

ثالثها: أنّ نصيب الطير هو الهواء كما أنّ نصيب السمك هو الماء.

رابعها: أنّ الله جعل كليهما نصيب الإنسان.

خامسها: أنّ لكلّ من الطير والسمك نصيباً ورزقاً يختصّ به لكنّ الشاعر العربي استعمل لفظ العين في معانٍ أربعة والشاعر الفارسي استعمل مجموع الجملة في معانٍ مختلفة، انتهى. (أنوار الأصول

١: ١٥٠، الهامش ١)



هذا كله حول القول الأول وهو استحالة الاستعمال في أكثر من معنى واحد.

عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لفظاً

وقد يقال بأنه وإن لم يكن محالاً عقلاً إلا أنه غير جائز لفظاً بدعوى اعتبار قيد الوحدة وتبادرها في الموضوع له، فاستعماله في المعنيين ينافيه، فلا يجوز^١.

لكنه واضح المنع ويشهد عليه الوجدان والتبادر وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفاته لا يقتضي تقييد الموضوع له بقيد الوحدة.

وعلى هذا فلم يبق مجال لما ذهب إليه صاحب «المعالم» أيضاً من جوازه وكون استعماله في أكثر من معنى واحد في المفرد مجازاً حيث وضع اللفظ للمعنى بقيد الوحدة ويلزم من استعماله في الأكثر إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء وهو مجاز^٢.

نعم، لو تنزلنا عن ذلك لم يكن وجه لما أورد عليه صاحب «الكفاية» من كون مقتضاه حينئذٍ عدم الجواز لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا^٣.

فإنّ ذلك غفلة وذهول عمّا نبّه نفسه عليه من أنّ مورد البحث والكلام إنّما



لكنّه مخدوش بأنّ ذلك ليس من استعمال الجملة في معانٍ متعدّدة معاً، بل الاحتمالات المختلفة يختلف باختلاف القراءة والنسب بين الأسماء وأنحاء من التركيبات المحتملة فيها ولا يحتمل كليّ قراءة منها إلا لمعنى واحد فتدبّر حتّى لا يختلط عليك المقام. [منه غفر الله له]

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٤١.

٢. معالم الدين: ٣٩.

٣. كفاية الأصول: ٥٤.

هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والمفروض أن كل من المعنيين بقيد الوحدة والآن استعمل في كل منهما بعد إلغاء القيد، فيكون من قبيل استعمال لفظ الموضوع للكلمة في الجزء بالنسبة إلى كل من المعنيين باعتبار إلغاء قيد الوحدة. وليس مراده أن اللفظ يستعمل في معنى مركب من المعنيين أو في كل منهما بقيد كونه مع الآخر حتى يكون من قبيل بشرط شيء كما لا يخفى. ولعل ذلك من خلط المصداق بالمفهوم حيث إن المراد منه، هو مصداق الأكثر دون مفهومه الذي هو بشرط شيء، فتدبر.

فالذي يرد على صاحب «المعالم» وغيره ممن التزم باعتبار قيد الوحدة في الموضوع له هو الإشكال الأول من أن ذلك يكذبه الوجدان والتبادر، بل يمكن أن يقام عليه البرهان فإن المراد من الوحدة إن كان هي الوحدة الماهوية بمعنى أن الموضوع له ماهية واحدة فهو لا يفيدهم في مقصودهم وإن كان المراد الوحدة في الوجود فهو خارج عن مفهوم اللفظ، حيث إن الوجود لا يؤخذ في مفهوم اللفظ وإن كان المراد الوحدة في مقام الاستعمال فهو متأخر عن مقام الوضع، فكيف يعتبر فيه، فتدبر، فإنه دقيق.

وأما قوله ﷺ: إن الثنية والجمع في قوة تكراراً المفرد بالعطف، فلا مانع من استعمالها وإرادة أكثر من معنى واحد حقيقة كما إذا استعمل المفرد مكرراً وأريد في كل استعمال معنى غير ما أريد منه في آخر فكما لا إشكال في إرادة العين الجارية والباكية فيما إذا تكرر لفظ العين وعطف الثاني على الأول بواو العطف كقوله: جنني بعين وعين كذلك الأمر في قوله: جنني بعينين؛ لأنه بمنزلة

التكرار بالعطف^١، انتهى.

فيرد عليه أولاً: أنه مخالف لما هو المشهور وعليه الارتكاز من أن هيئة التثنية والجمع تدلّ على إرادة فردين وأزيد ممّا يراد من مفردهما لا أنّها للدلالة على تكرار لفظ المفرد وكونه في حكمه.

وكون التأويل بالمسمّى في تثنية الأعلام وجمعها تعسّفاً - كما في «المعالم» - لا يدفع التبادر خصوصاً بعد مساعدة العرف والارتكاز لهذا التأويل.

وثانياً: أنّ الظاهر والمتبادر من هيئة التثنية والجمع وإن كان هو التعدّد من معنى الفرد إلا أنّه إنّما يتصوّر إذا كان اللفظ موضوعاً لعامّ له أفراد متعدّدة وأمّا في مثل أسامي الأعلام فحيث لا يتصوّر فيه ذلك، فيكون نفس هذا قرينة على إرادة فردين من معاني المفرد لا من معنى واحد حتّى يستلزم التأويل.

فتحصّل: أنّه ليس التثنية والجمع في قوّة تكرار المفرد حتّى يصحّ استعمال كلّ منها في معنى حقيقة لكنّه لو سلّم هذا المبنى فلا وجه للإشكال عليه تارة: بأنّ التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلا أنّ الظاهر أنّ اللفظ فيها كأنّه كرّر وأريد من كلّ لفظ فرد من أفراد معناه لا أنّه أريد منه معنى من معانيه. وأخرى: بأنّ هذا ليس من باب استعمال اللفظ في الأكثر؛ لأنّ هيئتهما إنّما تدلّ على إرادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما، فيكون استعمالها وإرادة المتعدّد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد كما إذا استعملنا وأريد التعدّد عن معنى واحد منهما.

أمّا الأوّل: فلائنه استظهار بلا وجه؛ إذ بعد تسليم أنّهما في قوّة التكرار لا ظهور

١. معالم الدين: ٤٠.

لهما فيما ادعى، بل قد يستظهر منه العكس وهو إرادة معنيين كما في المكرر حقيقة. نعم، فيما ليس له إلا معنى واحد كالألفاظ الدالة على الطبائع غير المشتركة يكون المراد لامحالة فردين من المعنى كما في المكرر حقيقة أيضاً. والحاصل أن الأمر يختلف بحسب اختلاف المقامات.

وأما الثاني: فلأنه ليس دعوى صاحب «المعالم» أن الثنية والجمع بعينهما تكرار اللفظ المفرد، بل أنهما بمنزلة وفي حكمه وقوته، فكلا المعنيين يستفادان من لفظ واحد ولا دلالة للهيئة على إرادة المتعدد حسب الفرض، بل هي دالة على مجرد أن المفرد في حكم التكرار بالعطف فبالأخرة الحاكي عن كل من المعنيين أو المعاني لفظ واحد وهو معنى استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فتدبر؛ في معنى بطون القرآن.

ثم إنه ربما يستدل على وقوع استعمال اللفظ في الأكثر فضلاً عن جوازه بالأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين، ففي ما روي عن «المحاسن» عن جابر بن يزيد الجعفي: «يا جابر إن للقرآن بطناً وللبطن بطن وله ظهر وللظهر ظهر»^١.

وفيما روي عن تفسير العياشي عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: «ما في (من) القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن... فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن (بعد)، يجري كما تجري الشمس والقمر... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»^٢.

١. بحار الأنوار ٨٩: ٩١ / ٣٧.

٢. بحار الأنوار ٨٩: ٩٧ / ٦٤.

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها، انتهى.

وأنت خبير: بأنّ الاحتمال الأوّل أجنبيّ عن المقام بالمرّة؛ إذ مجرد إرادة المعاني في أنفسها وخطورها بباله عند استعمال اللفظ في معناه لا يرتبط بالقرآن ولا يكون شأناً من الشؤون يعظّم به القرآن؛ إذ لا يخلو أيّ متكلم حين التكلم والاستعمال إلا ويخطر بباله أمور وهي أجنبيّة عن كلامه ما لم يكن الكلام مفيداً لها ودليلاً عليها بنحو من الأنحاء.

نعم، لا بأس بالاحتمال الثاني كما كشف عنه الغطاء مولانا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في بيان أقلّ الحمل^٢ مستدلاً بآيتي الرضاع: «وَأَلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»^٣ والحمل والفصال «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»^٤ وكان ذلك مغفولاً عنه لأفهام عامّة الناس.

كما يمكن أن يكون المراد بالبطون المصاديق الخفيّة للمعنى المستعمل فيه التي تخفي على الأفهام القاصرة ولا يكاد يتوجّه إليه إلا بعد التنبيه ورفع الغشاوة ولهذا يقال له البطن كما فيما ورد في تفسير قوله تعالى: «أُمٌّ يَحْسُدُونَ النَّاسَ

١. كفاية الأصول: ٥٦.

٢. وسائل الشيعة ٢١: ٣٨٢، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ١٧، الحديث ٩.

٣. البقرة (٢): ٢٣٣.

٤. الأحقاف (٤٦): ١٥.

على ما آتاهمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ^١.

ويقرب منه ما يخطر بالبال بتقريب أحسن على عكس سابقه من أنّ للقرآن معاني يخفى ولا يتوجه أفهام الناس إلا إلى بعض مصاديقها الظاهرة الجليّة بحيث يتخيّل أنّ المراد هو ذلك المصداق ولا غير مع كون المراد هو المعنى العامّ الشامل له ولغيره كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^٢ فإنّ العرف لا يفهم منه إلا الطعام المادّي للجسم وفي الخبر تفسيره بالعلم وأنه «فليُنظر إلى علمه ممّن يأخذ»^٣ فيستكشف أنّ المستعمل فيه اللفظ معنى عامّ شامل للطعام المأكول الجسمي وطعام الروح والنفس. ونظير ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٤ من أنّه العهد مع الله في عالم الذرّ بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^٥.

ولا بأس بالإشارة إلى جملة أخرى من الروايات التي يمكن أن يتوهم الاستدلال بها للمطلوب وهي ما ورد من: «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف»^٦ بدعوى كون المراد من الأحرف هو المعاني، أي نزل القرآن بالمعاني المتعدّدة أكثر من واحد.

١. النساء (٤): ٥٤.

٢. عبس (٨٠): ٢٤.

٣. راجع: وسائل الشيعة ٢٧ : ٦٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٧، الحديث ١٠.

٤. المائدة (٥): ١.

٥. الأعراف (٧): ١٧٢.

٦. وسائل الشيعة ٦ : ١٦٤ ، كتاب الصلاة ، أبواب القراءة، الباب ٧٤ ، الحديث ٦ .

وقد يدعى تواتر هذه الروايات من طرفنا مضافاً إلى ما ورد من طرق العامة أيضاً.

أمّا العامة فقد فردّه بأنّ المراد أنّ القرآن نزل على سبعة لغات. وبعد حمل السبع على الكثرة بنوا على جواز قراءة القرآن باللغات المختلفه وتبديل بعض اللغات ببعض.

فقد روى عن عمر بن الخطّاب: «أنّه كان يقرأ سورة الفرقان... فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة»^١.

وعن أبيّ بن كعب في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ...﴾^٢، مرّوا فيه، سعوا فيه.

وعن ابن مسعود: ﴿لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا﴾^٣، امهلونا، أخرونا.

وعنه أيضاً: ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾^٤، كالصوف المنفوش.

وعنه أيضاً: ﴿نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾^٥، حتماً.

إلى غير ذلك وساعد ببعض الروايات من طرفنا^٦.

ولكن ورد عن أئمة أهل البيت التحاشي عن ذلك غاية، فعن الصادق عليه السلام:

١. صحيح البخاري ٦: ٢٢٧.

٢. البقرة (٢): ٢٠.

٣. الحديد (٥٧): ١٣.

٤. القارعة (١٠١): ٥.

٥. مريم (١٩): ٢٦.

٦. بحار الأنوار ٨٩: ٤٩.

«كذبوا... ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^١.

ومع ذلك فقد ورد أيضاً عن حمّاد بن عثمان، قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّ الأحاديث تخلف عنكم، قال: فقال: «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثمّ قال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب»^٢.

وعن الباقر عليه السلام، قال: «تفسير القرآن على سبعة أحرف منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد ذلك تعرفه الأئمّة»^٣.

وقد مرّ رواية بهذا المضمون في تفسير الظهر والبطن.

ولكن كلّ ذلك أجنبيّ عن استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد، فلا يرتبط بالمقام.

أمّا بيان المراد من هذه الروايات على شتاتها والجمع بينها فهي مرتّهن تتبّع أكثر من ذلك وإن كان الذي يترأى يترأى في الحال عدم تهافت بينها فإنّ رواية حمّاد محمول على ما يستفاد عن الرواية الأخيرة من أنّ المراد كون تفسير القرآن على سبعة أحرف لامتنه والفاظه. وأمّا هذا التفسير «على سبعة أحرف منه ما كان...» فقد عرفت مشابه ذلك في روايات البطون مثل ما رواه العياشي وقد سبق. وأمّا إسناد الإمام «على سبعة وجوه» فمعناه كما في بعض الروايات الأخر من أنّه العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والناسخ والمنسوخ وغير ذلك.

١. الكافي ٢: ٦٣٠ / ١٣.

٢. بحار الأنوار ٨٩: ٨٣.

٣. بحار الأنوار ٨٩: ٩٨.

أنّ المراد تطبيقاته ومصاديق في طول الأعصار والدهور في قوله تعالى: «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^١، أو قوله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»^٢، أو قوله تعالى: «بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^٣ فإنّ الإمام عليه السلام في كلّ زمان هو بقية الله إلى غير ذلك، والله اعلم.

١. النحل (١٦): ٤٣.

٢. النساء (٤): ٥٤.

٣. هود (١١): ٨٦.

الأمر الثالث عشر

في المشتقّ

اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتّفاق على كونه مجازاً فيما يتلبّس به في الاستقبال^١ وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور:

الأوّل: أقسام الاشتقاق

أنّ المشتقّ - في الاصطلاح - على ثلاثة أقسام؛ لأنّ الفرع إمّا أن يشتمل على حروف الأصل وترتيبه، أو يشتمل على حروف الأصل دون ترتيبه أو لا يشتمل على شيء منهما إلا أنّ بينهما مناسبة في اللفظ والمعنى في الجملة على وجه يصحّ معه اعتبار أحدهما أصلاً والآخر فرعاً. فالأوّل يسمّى بالاشتقاق الصغير

١. هداية المسترشدين ١: ٣٦٢ - ٣٦٣؛ القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٥؛ كفاية الأصول: ٥٦.

كضارب وضرب والثاني بالاشتقاق الكبير كالجذب والجذب والثالث بالاشتقاق الأكبر كثلم وثلب.

ومن الواضح: أنّ مورد الكلام في المقام هو القسم الأوّل فقط ولا إشكال.

الثاني: في المراد بالمشتقّ في محلّ الكلام

أنّه ليس المراد بالمشتقّ هنا مطلق المشتقات كالماضي والمضارع والأمر والنهي... بل المراد خصوص ما يجري منها على الذوات بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضي واتّحادها معه بنحو من الاتّحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة ويشهد عليه عنوان النزاع من أنّه هل هو حقيقة في خصوص الذات المتلبّس بالمبدأ أو في الأعمّ وليس الأفعال حقيقة في الذات بداهة ولا جارية على الذات، بل إنّها إنّما تدلّ على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

مضافاً إلى أنّ زمان التلبّس مأخوذ معيّن في الماضي والمضارع، والأمر والنهي طلب للتلباس، فلا محلّ للنزاع، فالأفعال خارج عن البحث والكلام. بل تعميمه لمطلق المشتقات الجارية على الذوات حتّى لاسم الآلة وصيغة المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة أيضاً لا يخلو عن إشكال، لا لما علّله بعض الأجلّة^١ من أنّ اختصاص التمثيل باسم الفاعل ونحوه يدلّ على اختصاص النزاع به فإنّه كما ترى غير صالح للاختصاص. بل لأنّ معاني سائر الصفات أعمّ من

١. الفصول الغروية: ٦٠.

المتلبّس وما انقضى عنه، بل ومن لم يتلبّس قطعاً «فإنّ من اسم المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه ومنه ما يطلق في خصوص المتلبّس نحو هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره ولم نقف فيه على ضابطة كلّية... وكذلك اسم المكان واسم الآلة حقيقة فيما أعدد للآلية أو اختصّ بها حصل المبدأ أو لم يحصل بعد وصيغة المبالغة فيما كثر اتّصافه بالمبدأ عرفاً...»^١ وهذه المعاني ممّا اتّفق عليه الكلّ.

وما في «الكفاية» من أنّ التفاوت باختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادي المشتقّات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة وهي لا يوجب تفاوتاً في المهمّ من محلّ النزاع هاهنا...^٢.

مخدوش بأنّ التصرّف في المبدأ أمر بعيد لا يقبله الوجدان والذهن السليم خصوصاً بعد ما يرى أنّه لم يؤخذ ذلك في سائر مشتقّاته من الماضي أو المضارع ونحوهما وإنّما يختصّ ذلك باسم الآلة مثلاً.

مضافاً إلى أنّه يلزم منه المجاز بلا حقيقة أي يكون المبدأ في اسم الآلة مجازاً مطلقاً من دون استعمال في معناه الحقيقي ولو مرّة.

بل الأظهر أنّ التفاوت ناشٍ من النسبة التي هي معنى الهيئة، فالموضوع له لهيئة اسم الآلة هي الشأنية والآلية والمقراض متلبّس بهذه النسبة مادام له شأنية القرص إلا إذا أزيل منه ذلك كما إذا انكسر أو كان جديداً ولم يصنع بعد فهو غير متلبّس بعد.

١. الفصول الغروية: ٥٩ / السطر ٣١.

٢. كفاية الأصول: ٥٧.

وهكذا الحال في صيغ المبالغة، فإن القتال ليس له زمان يتلبس بالقتل الكثير إذ القتل وتعدادها أمر تدريجي الوجود يوجد وينصرم بل هي بهيئته وضعت لبيان اتّصاف الذات بالمبدأ كثيراً. نعم، يمكن تصوّر النزاع في بعض الموارد كالعلامة التي يتصوّر فيه التلبس بالمبدأ الكثير، فتدبر.

الثالث: في عدم اختصاص البحث بالمشتقّ النحوي

إنّ البحث والكلام في المقام لا يختصّ بالمشتقّ الاصطلاحي النحوي من خصوص أسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة واسمي الزمان والمكان ونحوها، بل يعمّ مطلق ما كان مفهومه جارياً على الذات ومنتزعاً بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرقّ والحرّ.

وقد استشهد لذلك بما حكى عن «الإيضاح» في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة. قال في «القواعد»:

ولو أرضعت الصغيرة زوجها على التعاقب، فالأقرب تحريم الجميع... إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين وإلا حرمت الكبيرتان مؤبداً وانفسخ عقد الصغيرة^١...

وقال في شرحه في «الإيضاح»: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين (بإحدى الكبيرتين) بالإجماع وأما المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف فاختر والدي المصنّف^٢؛ وابن إدريس تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها

١. قواعد الأحكام ٣: ٢٥.

أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه هكذا هاهنا ...^١، انتهى كلامه.

وما عن «المسالك» في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتقّ^٢.

فإنّ تعبيراتهم في المسألة صريحة في أنّه كلّما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة اتّصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كانت عرضاً أو عرضياً كالزوجية والرقيّة والحريّة وغيرها من الاعتبارات والإضافات كان محلّ النزاع وإن كان جامداً؛ سواء كان المراد من المشتقّ في عنوان البحث هو هذا المعنى العامّ أو لم يكن ولكن يلحق به في مورد النزاع وذلك ممّا لا مشاحة فيه.

فرع: حول كلام الفخر في الرضاع فقهيّاً

ولا بأس بالنظر في المسألة فقهيّاً ولو إجمالاً، فإنّ المنقول في «الكفاية» عن «الإيضاح» قوله: مع الدخول بالكبيرتين^٣، وفي بعض النسخ مع الدخول بإحدى الكبيرتين كما هو كذلك في متن «القواعد» أيضاً كما عرفت. ولعلّ الأصحّ هو الثاني فكما أنّه إذا كانت الكبيرتان مدخولتين يحرم المرضعة الأولى والصغيرة بمحض حصول الرضاع لصيرورة المرضعة أمّ الزوجة والصغيرة ربيبة المدخولة بأمّها ويبقى الحكم في المرضعة الثانية مبنياً على الخلاف حيث تصير أمّ من

١. إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

٢. مسالك الأفهام ٧: ٢٦٨.

٣. كفاية الأصول: ٥٧.

كانت زوجته، كذلك مع الدخول بإحدى الكبيرتين؛ فإنه إن كانت المدخولة هي الأولى، فيكون الحكم في المرضعة الأولى والصغيرة كما في الفرض الأول، وفي الكبيرة الثانية مبنياً على الخلاف، وإن كانت المدخولة هي الثانية، فعند حصول الرضاع الأول وإن لا تحرم الصغيرة من جهة صيرورتها ربيبة لعدم كون الأمّ مدخولة بها إلا أنه يفسخ عقدها بلا إشكال وتحرم من جهة عدم جواز الجمع بين الأمّ والبنت في آنٍ واحد بنحو كما في الأختين إلا أن الأمّ تحرم عليه مؤبداً دون البنت، فالصغيرة يفسخ عقدها بالرضاع الأول ولكن لا تحرم مؤبداً إلا أنه بعد حصول الرضاع الثانية - والمفروض كونها مدخولة - تحرم مؤبداً لأنها صارت ربيبة الزوجة المدخولة وأما نفس الزوجة الثانية فتحريمها مبني على الخلاف كالفرض السابق.

ومما ذكرنا تعرف: أنه لو لم تكونا مدخولتين أصلاً لم يختلف الحكم من حيث حرمة الكبيرة الأولى مؤبداً والكبيرة الثانية على الخلاف والصغيرة أيضاً إلا أنه لا تكون حرمة الصغيرة حينئذٍ مؤبدة فاشتراط الدخول بالكبيرتين أو إحدى الكبيرتين. لا تأثير له إلا في تأييد حرمة الصغيرة ويكفي لذلك الدخول بإحدى الكبيرتين لكي تصير الصغيرة ربيبة الزوجة المدخولة بها وقد مرّ التصريح بذلك في عبارة «القواعد» حيث علّق الحرمة المؤبدة في الثلاثة على الدخول بإحدى الكبيرتين وإلا حرمت الكبيرتان مؤبداً وانفسخ عقد الصغيرة.

وقد يتوهم ابتناء حرمة المرضعة الأولى أيضاً على مسألة المشتقّ حيث إنه بمحض حصول الرضاع تصير هي أمّاً والجارية بنتاً وهما في زمان واحد ولا يجتمع البنّية مع الزوجية، فليس عند حصول وصف الأمية للكبيرة الأولى أيضاً

زمان يكون الصغيرة زوجة حتّى يصدق عليها أمّ الزوجة فعلاً، وإنّما تصير أمّ من كانت زوجته، فيكون حرمتها مبنية على الخلاف أيضاً.

ويدفع ذلك بأنّ الإشكال إنّما يرد على فرض أن يكون صدق المشتقّ محتاجاً بالزمان وليس كذلك، بل يكفي فيه تحقّق ذلك ولو آنأماً والمفروض تحقّق الأمّية وانتفاء الزوجية في آن واحد، فيكفي ذلك في صدق أمّ الزوجية متلبساً.

وقد يقال: إنّهُ وإن لم يجتمعاً في زمان إلا أنّ البنّية علّة لارتفاع الزوجية وهي مقدّمة عليها رتبة والرتبة وإن لم يستلزم الزمان حقيقة إلا أنّ العرف يراها متقدّماً زماناً وهذا يكفي في صدق المشتقّ.

مضافاً إلى أنّ ذلك أيضاً لا يؤثّر إلا في تأييد حرمة الكبيرة وإلا فقد عرفت حصول الحرمة بمحض الرضاع لعدم جواز اجتماع الأمّ والبنت في الزوجية ولا يتبيّن ذلك على مسألة المشتقّ أصلاً بخلاف الكبيرة الثانية فإنّ نفس حرمتها مبنية على المسألة بلا إشكال.

وبعد اللّيتيا والتي، ففي المسألة رواية معمول بها عند الأصحاب وهي ما رواه علي بن مهزيار: رواه^٢ عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية

١. أنظر: نهاية الدراية ١: ١٦٨.

٢. هذا على ما في «الكافي ٥: ٤٤٦ / ١٣»، والظاهر هو السقط في نسخة «الوسائل» وقد يجعل ذلك قرينة على كون المراد من أبي جعفر عليه السلام هو الجواد عليه السلام وليس كذلك ولا يناسب نقل رأي ابن شبرمة في ذلك الزمان، إذ لم يكن ابن شبرمة من فقهاء العامّة كأبي حنيفة وغيره حتّى يكون رأيه مطرحاً بعد سنين، بل كان قاضياً من قضاة العامّة، فالظاهر كون المراد من أبي جعفر هو الباقر عليه السلام فيكون في الرواية إرسال كما هو ظاهر لفظ رواه أيضاً. [منه غفر الله له]

صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة أخرى له، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراتاه. فقال أبو جعفر عليه السلام: «أخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته (ابنتها)»^١.

والرواية وإن كان فيها إجمال من بعض الجهات من حيث إن اللبن هل كان من الفحل أو من غيره أو أنّ الأوّل كانت مدخولة بها أم لا؟ إلا أن يحمل على المتعارف من كونها مدخولة بها مضافاً إلى ما يظهر من «الإيضاح»^٢ من الإشكال في سندها، إلا أنّها معمولة بها عند الأصحاب حيث يرى الفتوى بمضمونها ومع القول بعموم المشتقّ وهذا كاشف عن استنادهم بالرواية دون القاعدة، فلا يبقى مجال لابتناء المسألة على الخلاف في المشتقّ، فتدبّر.

الرابع: في جريان النزاع في اسم الزمان

ربما يشكل في جريان النزاع في اسم الزمان؛ لأنّ الذات فيه - وهي الزمان - بنفسه ينقضي وينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّ المتلبّس به في الماضي. وأجابوا عنه بوجوه:

الأوّل: ما في «الكفاية» من أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ وإلا لما وقع الخلاف فيما

١. وسائل الشيعة ١٤: ٤٠٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤، الحديث ١.

٢. إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

وضع له لفظ الجلالة مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك وتعالى^١.

وفيه أولاً: أنّه التزام بالإشكال، فإنّه على فرض صحّة الوضع كذلك لم يكن ثمرة في النزاع فيه، فيكون خارجاً عن محلّ الكلام.

وثانياً: بجريان الإشكال في نفس الوضع أيضاً؛ إذ وضع اللفظ للكلي مع انحصاره في فرد واحد يستلزم اللغوية في الوضع لعدم الحاجة إليه والنقض بلفظ الجلالة والواجب غير صحيح؛ إذ لفظ الجلالة يستعمل عند غير الموحّدين في الكثيرين، ولعلّ الواضع كان منهم وأما لفظ الواجب أي واجب الوجود فليس لفظاً خاصاً معيّناً لمعنى خاصّ، بل هو مركّب من كلمتين لكلّ منهما معناه العامّ ولا ربط له بالمقام.

وثالثاً: أنّ هذا الجواب إنّما يساعد القول بالأعمّ وأما بناءً على الاختصاص بالمتلبّس، فيستلزم أن يكون استعماله مجازاً دائماً؛ إذ الفرد الموجود - حسب الفرض - هو ما انقضى عنه المبدأ ولا وجود للمتلبّس وفيه إشكال.

ورابعاً: أنّ ذلك لا يناسب ما يأتي منه ﷺ في مبحث الاستصحاب وبنى عليه جواز الاستصحاب في الزمان والزمانيات كما سيأتي الإشارة إليه.

الثاني: ما يستفاد من بعض الأعظم وقرّره وتبعه بعض المتأخّرين من أنّ الوضع في اسم الزمان والمكان واحد والموضوع له فيهما جامع يطلق على الزمان تارة، وعلى المكان أخرى، فيمكن وضع الهيئة للخصوص أو للأعمّ؛ إذ يكفي في صحّته ترتّب الثمرة بالنسبة إلى بعض المصاديق التي ينطبق عليها

العنوان وهو المكان وإن لم يكن هناك مصداق ولا ثمرة بالنسبة إلى الزمان^١. وفيه: أنّ ذلك دعوى لا شاهد لها، بل الظاهر أنّها مشتركة لفظية بينهما ويشهد له أنّنا لم نجد مورداً استعمل اللفظ فيه في القدر الجامع، مع أنّ حكمة الوضع تقتضي استعمال اللفظ في الموضوع له ولو أحياناً وفي بعض الموارد.

الثالث: ما أفاده المحقق العراقي من أنّ الأزمنة والآت وإن كانت وجودات متعدّدة متعاقبة ولكنّه حيثما لا يتخلّل بينهما سكون وتكون الآت متّصلة يعدّ أمراً قارراً وحدانياً يتصوّر فيه الانقضاء وتكون مجموع الآت إلى انقضاء الدهر موجوداً واحداً شخصياً مستمراً.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه يستلزم بقاء جميع أسماء الأزمنة إلى الأبد وأن يكون كلّ آنٍ مولد عيسى عليه السلام مثلاً.

وأجاب عنه بأنّه كذلك ولكنّه فيما إذا لم يكن هناك تجزئة الزمان من ناحية العرف بأجزاء مثل السنة والشهر واليوم والساعة وإلا فلا بدّ من لحاظ جهة الوجودانية في خصوص ما عنون بعنوان خاصّ فيلاحظ جهة المقتلية مثلاً في السنة أو الشهر بجعل مجموع الآت التي فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها أمراً واحداً مستمراً فيضاف القتل إلى اليوم أو الشهر أو السنة ويقال هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام وإن وقع القتل في ساعة خاصّة منه، فيمكن إطلاق الزمان مع انقضاء حدثه وعارضه ما لم يصل إلى الجزء العرفي اللاحق وهو اليوم الحادي عشر من المحرم في المثال^٢، انتهى ملخص كلامه.

١. محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٦٥؛ منتقى الأصول ١: ٣٣٢.

٢. بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملي ١: ١٦٢ - ١٦٣؛ نهاية الأفكار ١: ١٢٩.

والصحيح ما التجأ إليه في ذيل كلامه ﷺ وهو الذي بنى عليه صاحب «الكفاية»^١ في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات وقد حكى عن جملة أخرى من أساتذة الفن أيضاً^٢ من أن الزمان وإن كان شيئاً متدرج الوجود إلا أن العرف يجمع عدة أجزاء منه وينتزع منها عنواناً كلياً يعنونه به كالليل والنهار واليوم والسنة بناءً على ما هو الأصح من انتزاع هذه العناوين من كل جزء منها لا من مجموع أجزاء اليوم بمجموعها، فإنه يستلزم أن لا يتحقق النهار إلا بآخر جزء منه وينعدم بلافاصلة وهو خلاف متفاهم العرف، بل الظاهر أنه يصح إطلاق هذه العناوين بحدوث أول جزء منها ويستمر إلى آخره مع كونها متلبساً بالمبدأ عند بعض الأجزاء ومما انقضى عنه عند بعض آخر.

فالملاك هو الوحدة العرفية والعنوان الذي يقع موضوعاً للصفة لا الوحدة الاتصالية العقلية ولازم ذلك صحة تصوير المتلبس والانقضاء فيما إذا كان موضوع الصفة عنواناً من العناوين الزمانية كالיום والليل والسنة والشهر دون ما إذا كان الموضوع نفس الزمان، فإذا قال الشارع: لا تصل عند مطلع الشمس^٣، فلا يصدق إلا عند زمان الطلوع ولا تصوير للانقضاء فيه إلا بانقضاء الذات. نعم، ليس التلبس فيه بمقدار آن الطلوع دقيقاً، بل يصدق المطلع عرفاً في الدقائق اللاحقة لطلوع الشمس ما لم يمض زمان طويل يخرج عن هذا الحد العرفي

١. كفاية الأصول: ٤٦٤.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٢٢٥، ٤: ٥١٠؛ تعليقة القوجاني على كفاية الأصول ١: ٣٤، التعليقة ٦٧.

٣. راجع: وسائل الشيعة ٤: ٢٣٥، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٨.

وكلّ ذلك زمان التلبّس عرفاً.

وبهذا تعرف الإشكال والمسامحة فيما أفاده بعض أعلام العصر بعد حكاية بيان المحقّق العراقي رحمته من أنّه يندفع به الإشكال على الأقلّ بالنسبة إلى الأزمنة والآنات المتقاربة ومثّل بقوله: لا تصلّ عند مطلع الشمس لصدق المطلع عرفاً في الدقائق اللاحقة لطلوع الشمس ...^١.

فإنّ ذلك خلط بين سعة التلبّس عرفاً وبين تصوير الانقضاء وبقاء الذات فيه، فإنّه بتوسعة التلبّس عرفاً في المثال لا ينحلّ الإشكال من جهة عدم تصوير الانقضاء مع بقاء الذات كما لا يخفى.

الخامس: في خروج الأفعال عن حريم النزاع

إنّ من الواضح خروج الأفعال عن حريم النزاع وإن كانت مشتقة لكونها غير جارية على الذوات، بل إنّها إنّما تدلّ على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها. وكذلك المصادر، سواء كانت مجردة أو مزيداً فيها، فإنّها إنّما تدلّ على ما يتّصف به الذوات ويقوم بها ولا تجري عليها إلا بالمسامحة والتأويل، بلا فرق بين أنواع المصادر. وما قد يرى من اختصاص النفي والتنبيه بالمصادر المزيد فيها في «الكفاية» والفراغ عن المصادر المجردة^٢ مبنيّ على كون المصدر المجرد أصل الكلام لا مشتقاً وهو خلاف التحقيق، فإنّ المصدر أيضاً مشتقّ كسائر المشتقات وليس هو الأصل؛ لأنّ

١. أنوار الأصول ١: ١٦٤.

٢. كفاية الأصول: ٥٨.

الأصل لا بدّ وأن يكون موجوداً في ضمن المشتقّات وليس المصدر كذلك لا لفظاً ولا معنىً، بل أصل الكلام هو نفس المادّة من دون تصويره بصورة كالهولي الموجودة بوجود الصور.

ثمّ إنّ قد يقع الكلام استطراداً في دلالة الأفعال على الزمان، حيث إنّ اشتهر في السنة النحاة أنّ الفعل ما كان له معنى بنفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة، فالفعل الماضي ما دلّ على وقوع الفعل في زمان الماضي والمضارع ما دلّ على وقوعه في زمان الحال أو الاستقبال.

وقد أشكل ذلك على المحقّق الخراساني رحمته الله من حيث إنّ الأفعال يسند إلى المجرّدات وكذلك نفس الزمان كإسناده إلى غيرهما ولو كان الفعل بمفهومه مقترناً بالزمان أي دالاً عليه بالدلالة التضمينية لزم القول بالمجاز والتجريد في تلك الموارد وهو خلاف ما يرى من استعماله فيهما كاستعماله في سائر الموارد^١.

والظاهر أنّ المشكلة ناشية عن تخيّل كون المراد من الزمان في قولهم: الفعل ما دلّ على الزمان هو ما يحصل من جري الأفلاك ويسمّى زماناً عند الحكميين والفلاسفة واعتبار ذلك عند اللغويين بعيد في الغاية، بل الظاهر كون مرادهم ما يسمّى عند العرف بـ«آينده وگذشته» وكان ويكون وهو المعنى الذي يفهمه العرف من الزمان لا ما يحصل من حركة الأفلاك. ولعلّه إلى ذلك يرجع ما ابتنى عليه رحمته الله من دلالة الماضي على التحقّق والمستقبل على الترتّب ولازمهما الزمان، فيصير النزاع لفظياً كما لا يخفى.

١. كفاية الأصول: ٥٩.

ثم إنَّ الكلام في معنى الحروف والفرق بينها وبين الأسماء والأفعال قد تقدّم مستقصى ولا حاجة إلى تكراره ولو اطرّاداً في الاستطراد.

السادس: في اختلاف المشتقات في المبادي

إنَّ اختلاف المشتقات في المبادي وكون المبدأ في بعضها حرفه وصناعة وفي بعضها قوّة وملكة وفي بعضها الفعلية لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها.

غاية الأمر: أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفه أو ملكة ولو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه ويكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلّقات.

هذا ما قاله في «الكفاية»^١ وعليه بنى دفع ما يمكن أن يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة في الأعمّ اتفاقاً نظير الكاتب والمثمر والمجتهد وغير ذلك لكون إطلاقها بعد انقضاء مبادئها بلا لحاظ علاقة عند أبناء المحاورة ومن البعيد عدم اطلاعهم عليه. وكذا دفع ما ذكره في «الفصول» من كون غير اسم الفاعل وما بمعناه خارجاً عن محلّ البحث استناداً إلى ما ذكر^٢ وقد مرّ نظير الإشكال أيضاً في اسم الآلة والزمان والمكان وأنها موضوعة للأعمّ قطعاً وخارجة عن محلّ الكلام.

وحاصل كلامه ﷺ: ما مرّ من كون المبدأ فيها ليس هو فعلية ذلك الحدث، بل

١. كفاية الأصول: ٦٢.

٢. الفصول الغروية: ٦٠ / السطر ٥.

القوّة والملكة أو الحرفة والصناعة والتلبّس بها فعلي ولو بعد انقضاء فعلية الحدث كما لا يخفى والشاهد على ذلك أنّ هذه المشتقّات يصدق فيمن لم يتلبس بالمبدأ فعلياً أيضاً، فإنّ المجتهد يطلق على من له ملكة الاجتهاد ولو لم يتلبّس بالاجتهاد بالفعل، بل ولا يتلبّس به أبداً، بل وقد لا يصدق على من تلبّس بالمبدأ فعلاً إذا لم يكن ذلك ملكة أو حرفة أو صناعة، فإنّه لا يطلق على من أكرى دابته مرّة المكاري ولا على من اشتغل بالصياغة اتّفاقاً الصائغ كما لا يخفى.

أقول: إنّ الالتزام بكون المبادي استعمل في هذه المشتقّات في الملكة أو الحرفة وإن كان يرفع الإشكالين إلا أنّه حيث لم يوضع المادّة لها يلزم كون استعمالها فيها مجازاً مطلقاً، أي مجازاً بلا حقيقة بحيث يكون كلمة الصائغ مجازاً مطلقاً ولو من حيث المادّة وهذا بعيد جداً؛ إذ يرجع عليه باستعمال أبناء المحاوره لذلك بلا لحاظ علاقة.

مضافاً إلى ما يرى من أنّ المادّة فيها لم يستعمل في سائر مشتقّاتها مثل الماضي والمضارع وغيرهما في هذا المعنى؛ فإنّه ليس المراد من اجتهاد أو يجتهد أو صاغ أو يصوغ إلا الفعلية، فلا بدّ وأن يكون للهيئة دخل في ذلك. ومضافاً إلى أنّ استعمال المادّة الموضوعه للمعنى فعلياً بمعنى الحرفة أو الملكة مجازاً يحتاج إلى علاقة مصحّحة لذلك وهي مفقودة بينهما، فالالتزام بالمجاز غير جائز.

والذي يقتضيه النظر إرجاع هذا الاختلاف إلى وضع الهيئة، كما مرّ نظيره في اسم الآلة وقلنا: إنّ اسم الآلة موضوعه بهيئته لنسبة آليه شيء لشيء.

ونقول فيما نحن فيه: إنّ اسم الفاعل كما يستعمل تارة: في نسبة صدور فعل إلى ذات كضارب، وأخرى: في نسبة حلوله فيها كالعالم كذلك يستعمل ثالثة في نسبة التهيؤ لحدث إلى ذات، فالصائغ يعني به من كان متهيئاً للصياغة ورابعة في نسبة القدرة على فعل وقوّته كالمجتهد يعني من له قوّة الاجتهاد. فخصوصية القوّة والحرفة يرجع إلى الهيئة وكيفية النسبة إمّا بالقول باشتراك الهيئة بين هذه المعاني أو بالقول بأنّها موضوعة للأوّل أو الأوّلين ويستعمل في غيرهما مجازاً والعلاقة المصحّحة لذلك كون التهيؤ مشرفاً على الفعلية وقرينة إليها، فكأنّه صدر عنها الفعل لا أنّه يصدر منه الفعل غالباً؛ لأنّ غلبة فعلية المبدأ غير ملحوظة في غالب هذه الاستعمالات كالمجتهد، فتدبّر.

السابع: في المراد من الحال في عنوان البحث

لا ينبغي الإشكال في أنّ المراد من الحال في العنوان ليس هو زمان الحال بمعنى زمان النطق وإن توهم ذلك؛ لأنّه الظاهر منه عند إطلاقه وادّعي أنّه الظاهر في المشتقات إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة ويشهد له اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال فإنّ الظهور الانسبقي من الإطلاق أو بقرينة الحكمة لو سلّم لا ينافي عموم الوضع كما في «الكفاية»^١. بل انسباقه من المشتقات مطلقاً غير مسلّم وإنّما هو فيما إذا كان المشتقّ مسنداً إلى شيء كزيد ضارب وأمّا فيما يطلق على الذات كقولنا: أكرم العلماء أو اضرب زيدا القائم فلا ينسب منه الاتّصاف في زمان الحال.

١. كفاية الأصول: ٦٣.

في المشتقّ ١٧٣

واشترط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال لا يستلزم الوضع، بل المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا؟! وقد اتَّفَقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

بل المراد من الحال في العنوان هو حال التلبّس^١ فيكون المشتقّ حقيقة إذا كان الجري أو النسبة بلحاظ حال التلبّس؛ سواء كان ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً وأمّا لو كان الجري بلحاظ قبل التلبّس فهو مجاز ولو كان بلحاظ بعد التلبّس فهو المختلف فيه.

وبالجملة، فالملاك تطابق زماني الجري والتلبّس وأمّا زمان النطق فلا دخل له في ذلك أصلاً.

الثامن: في بيان الأصل في المسألة عند الشكّ

لابدّ من بيان الأصل في نفس هذه المسألة أصولياً يعولّ عليه عند الشكّ. وما يتوهم في المقام أمران:

أحدهما: أصالة الإطلاق في الوضع وعدم ملاحظة الخصوصية، فإنّنا إذا نشكّ في أنّ الواضع وضع هيئة الفاعل لمن تلبّس بالمبدأ مطلقاً أو متقيّداً بحال التلبّس، فالأصل عدم التقييد.

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بمعارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، وثانياً:

١. وفي بعض نسخ «الكفاية» حال النسبة وكلاهما يرجعان إلى أمر واحد والفرق أنّ «في» في قولهم: هل المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالمبدأ في الحال على الأوّل متعلّق بحقيقة وعلى الثاني بالمتلبّس. [منه غفر الله له]

بعدم الدليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له^١.
ويرد على الأول: بأنّ حديث المعارضة إنّما يتمّ إذا كان مراد القائل الإطلاق
للحاضي أي أن يوضع اللفظ بإزاء المعنى مع لحاظ الإطلاق ولا حاجة له إلى
ذلك، بل يكفي في المقام الإطلاق اللّا لحاضي أي يرى المعنى ولا يرى معه قيد
وهذا هو الإطلاق الذي يتمّ بمقدّمات الحكمة وهو لا يحتاج إلى ملاحظة
العموم والإطلاق حتّى يعارض أصالة عدمه بأصالة عدم ملاحظة الخصوصية.
وأما الثاني: فغاية تقييده أنّ أصالة الإطلاق إنّما يعتبر في تشخيص مرادات
المتكلّمين لا في تشخيص الموضوع له وهو تامّ إلا أنّ الواضع أيضاً في مقام
الوضع وإنشائه متكلّم قد شكّ في مراده فهل كان مراده ومقصوده ممّا وضع له
الهيئة مطلق المتلبّس بالمبدأ أو هو في حال التلبّس فقط، فيرجع الكلام إلى
تشخيص مراد المتكلّم ولا فرق بينه وبين سائر المتكلّمين.

نعم، لا مجال في المقام للتمسك باستصحاب عدم لحاظ الخصوصية وتصور
الواضع لها؛ إذ الاستصحاب أصل شرعي لا يجري إلا فيما يترتب عليه أثر
شرعي بلا واسطة وأما فيما لا يترتب عليه أثر شرعي أصلاً أو إنّما يترتب عليه
بواسطة أمر عادي أو عقلي فلا حجّة له إلا بناءً على الأصل المثبت كما لا يخفى.
ومع ذلك يرد على الأول: أنّ أصالة الإطلاق وعدم التقييد إنّما يفيد إذا كان
موضوع الحكم أولاً لفظاً مطلقاً شكّ في تقييده بحيث يكون للتقييد مؤونة زائدة،
فينفي بأصالة عدم لحاظه وأما إذا كان اللفظ مجهولاً يحتمل تصوّره وتكلّمه بما
كان متقيداً ذاتاً أي كان له ضيق ذاتي، فلا ينفع أصالة الإطلاق كما إذا أمر

١. كفاية الأصول: ٦٣.

المولى بإتيان الحيوان أو الإنسان وتردّدنا بينهما فلا سبيل لأصالة الإطلاق فيه ولعلّ المقام من هذا القبيل.

وعلى الثاني: بأنّه إنّما يتمّ في الوضع التخصيصي التعيني وأمّا في الوضع التخصّصي فلا مجال لأصالة الإطلاق بالتقريب المتقدّم ولا سبيل إلى إحراز ذلك في المقام.

الثاني: كون المقام من قبيل الدوران بين المجاز والاشتراك المعنوي والترجيح للثاني لأجل الغلبة؛ فإنّ كلّ لفظ كان لمعناه مصاديق مختلفة يصير من قبيل المشترك المعنوي والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

وفيه: أنّه لا دليل على ذلك من العقل والشرع ولا من بناء العقلاء، فترجيح الاشتراك على المجاز بلا وجه. نعم قد سبق منّا ترجيح المجاز على الاشتراك اللفظي بوجه ولكنّه أجنبيّ عن المقام، بل يكون خلاف المطلوب، فتدبّر. هذا حال الأصل في المسألة الأصولية.

وأما الأصل العملي، فيختلف في الموارد فأصالة البراءة في مثل أكرم كلّ عالم يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء، فتدبّر.

الأقوال في وضع المشتقّ

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت إلا أنّها حدثت بين المتأخّرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدّمين^١ لأجل توهم

١. راجع: هداية المسترشدين ١: ٣٧٠؛ مفاتيح الأصول: ١٣ / السطر ٢٠.

اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال من حيث وقوعه موضوعاً لحكم أو خبراً عن شيء وقد مرّت الإشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده.

أدلة القول المختار

والمختار هو اعتبار التلبس في الحال، وفاقاً للأشاعرة ومتأخري الأصحاب وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة^١ ويدلّ عليه أمور:

الأول: تبادر الخصوص منه عند المستعملين وكذلك المستعمل بارتكازه.

الثاني: صحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدأ كيف ويصدق عليها ما يصادفها؟ والعرف يرى بارتكازه التضادّ بين المشتقين من مبدي المتضادّ كالقائم والقاعد.

الثالث: أنّ الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة متضادة أيضاً بارتكاز أهل العرف ولو كان المشتقّ حقيقة في الأعمّ لما كان بينهما مضادة، بل ولا مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.

لا يقال: إنّ تضادّ الصفات إنّما هو بعد إثبات كون المشتقّ موضوعاً للأخصّ فالاستدلال به على المطلوب دور واضح.

لأنّه يقال: إنّ تضادّها معلومة عند العرف بارتكازهم ولو إجمالاً، فيستدلّ به حتّى يحصل العلم التفصيلي بكيفية الوضع وقد مرّ تفصيل هذا إشكالاً وجواباً في بحث التبادر.

إن قلت: لعلّ منشأ تبادر الخصوص، بل وتبادر التضادّ بين الصفات المتقابلة

١. القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٥٧.

هو الانسباق والانصراف لا تخصيص الوضع به وذلك إمّا لغلبة الأفراد أو لكثرة الاستعمال.

قلت: أمّا غلبة الأفراد فممنوعة صغروياً من جهة كون مصاديق المنقضي عنه المبدأ أكثر أفراداً بالبداهة. وكذلك كبروياً، فإنّ غلبة الوجود لا يوجب الانصراف كما حقّق في محلّه. وأمّا غلبة الاستعمال فممنوعة صغروياً أيضاً؛ إذ كثرة الاستعمال في المتلبّس به في الحال غير معلوم لكثرة الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ لو لم يكن بأكثر.

لا يقال: لا نسلم كثرة استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ وذلك، لأنّ المشتقّ إمّا غير تطبيقية كما إذا وقع في سياق الإنشاء كقولنا: أكرم العالم ولا إشكال في عدم صحّة الاستشهاد بها كما هو واضح! وإمّا تطبيقية إسنادية كقولنا: ضرب العالم أو ضربت العالم ولا إشكال أيضاً أنّ الاستعمال فيها تكون بلحاظ زمان إسناد الفعل لا النطق، فلا يكون من الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ... فلا يكون الاستعمال فيما انقضى إلا في بعض الموارد.

لأنّه يقال: إنّ الفرض الأوّل - وإن ادّعي وضوحه - غير واضح لما يرى من كثرة استعمال المشتقّ في سياق الإنشاء ممّا يعلم بكونه أعمّ كما في قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^١ وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^٢. والثاني وإن كان يستعمل بلحاظ زمان الإسناد لا النطق إلا أنّه كثيراً ما يطلق على من كان تلبّسه قبل الإسناد أيضاً وقد انقضى عنه المبدأ في زمان الإسناد

١. المائدة (٥): ٣٨.

٢. النور (٢٤): ٢.

كما في جاء زيد الضارب... .

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد وربما لا يلائمه حكمة الوضع.

قلت: أولاً: أنّ ذلك مجرد استبعاد، بل لا بعد فيه أيضاً ولا يخالفه حكمة الوضع؛ إذ قد يتعلّق الغرض باستعمال لفظ مجازاً في معنى لإفادة خصوصية لا يستفاد ممّا وضع له كما في استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فإنّه يفيد من المبالغة ما لا يفيد الألفاظ الموضوعية له.

وثانياً: أنّ مخالفة حكمة الوضع إنّما يلزم في الاستعمال المجازي بلا قرينة اتكّالاً على نفس اللفظ دون ما إذا كان ذلك بالاتّكال على القرينة.

وثالثاً: أنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبّس مع أنّه بمكان من الإمكان فيراد من «جاء الضارب أو الشارب» وقد انقضى عنه الضرب أو الشرب «جاء الذي كان ضارباً وشارباً» قبل مجيئه حال التلبّس بالمبدأ لآحينه بعد الانقضاء.

إن قلت: إنّ ذلك رجوع عمّا ادّعيتم أولاً من كثرة استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ، إذ على هذا يكون الجري والإطلاق بلحاظ حال التلبّس ويثبت ما ادّعي أولاً من كثرة الاستعمال في التلبّس وصورته منشأ للانصراف والانسباق.

قلت: إنّنا لا ندّعي كون تلك الاستعمالات بلحاظ حال التلبّس جزءاً بل المدّعي كثرة انطباق المشتقّ على الذات المنقضي عنه المبدأ كثيراً المرّدّد كون النسبة فيها بلحاظ زمان التلبّس أو الانقضاء فيإمكان كونه بلحاظ حال الانقضاء

يمنع عن دعوى الانصراف وبإمكان كونه بلحاظ حال التلبّس يمنع عن دعوى كثرة المجازات. وأمّا في واقع الأمر فمع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المنقضي عنه ولو بالانطباق فلا وجه لملاحظة حال آخر غير حال النطق بخلافه على القول بالخصوص، فإنّه وإن كان يمكن كون استعماله بلحاظ حال النطق مجازاً إلا أنّه حيث يمكن حمله على المعنى الحقيقي بكون الإسناد بلحاظ زمان التلبّس لم يبق مجال للمجاز والعناية وملاحظة العلاقة.

إن قلت: إنّ الظاهر في الاستعمالات كون الجري بلحاظ حال التكلّم إذا وقع خبراً كما في قولنا: زيد ضارب أو بلحاظ حال عامله والحكم الذي أسند إليه إذا وقع موضوعاً للحكم كقولنا: أكرم العالم أو جائي زيد راكباً، ففي الموارد المستشهد بها يكون من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه.

قلت: إنّ أصالة الظهور وإن كان يحكم بذلك إلا أنّها إنّما تكون حجّة فيما يترتب عليه أثر شرعي وإلا فالتعبّد به من دون أثر بلا وجه، فهي حجّة فيما لم يعلم المراد من اللفظ، وأمّا بعد العلم بالمراد كما في المقام فلا حجّة لها، فاحتمال كون الجري في تلك الموارد بلحاظ حال التلبّس باقٍ بحاله وهو يكفي فراراً عن محذور لزوم كثرة المجاز، فتدبّر.

ثمّ إنّّه ربما أورد على الاستدلال بصحّة السلب بما حاصله أنّه إن أريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً فغير سديد وإن أريد مقيداً فغير مفيد؛ لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق!

وأجاب عنه في «الكفاية» بأنّه: إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون

سلبه أعمّ من سلب المطلق كما هو واضح، فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه إلا أنّ تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب بغير ضائر بكونها علامته؛ ضرورة صدق المطلق على أفراده على كلّ حال مع إمكان منع تقييده أيضاً بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتقّ، فيصحّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصحّ سلبه بلحاظ حال التلبّس، فتدبّر جيّداً، انتهى.

أقول: أولاً: إنّ تقييد المسلوب أيضاً غير ضائر بكونها علامة إذا كان التقييد للمشتقّ بهيئته، فإنّ زيد الذي انقضى عنه الضرب ليس بضارب بما هو ضارب في الحال وإنما يضرّ بالعلامية إذا كان التقييد فيه لمبدأ الاشتقاق وهو الضرب كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالمشتقّات، بل يجري في بعض الجوامد الذي يكون له حالتان كالكلب إذا صار ملحاً أو الماء الذي صار مخلوطاً بالتراب، فإنّه يصحّ سلب الكلبية والمائية عنهما ويعدّ دليلاً على كون إطلاق الاسم عليهما مجازاً مع أنّه يجري فيها الإشكال أيضاً.

والحلّ أنّ المراد بصحة السلب التي هي علامة المجاز ليس هي صحة السلب المطلق من جميع الجهات بل المراد صحته بلحاظ حال الجري والنسبة، فإنّها تدلّ على كونه مجازاً فيه في ذلك الحال. إلا أنّ هذا القيد لا يلزم التصريح به في القضايا، بل القضية مقيدة به في نفسه ما لم يقم على خلافه قرينة صارفة، فإنّ ظاهر قولنا: زيد ضارب أنّه كذلك في الحال - أي حال النطق - كما أنّ ظاهر

قولنا: زيد ليس بضارب أنّه كذلك في الحال.

وبالجملة، ظاهر القضايا الحملية كون الحمل بلحاظ حال النطق كما سبق إليه الإشارة والنسبة الحملية، سواء كانت ثبوتية أو سلبية، مقيدة به لا محالة ولذلك يرى العرف التضادّ والتنافي بين قولنا: زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهكذا بين قولنا: زيد قائم وزيد ليس بقائم مع احتمال اختلاف زماني الحمل والسلب أو الحملين. والسرّ فيه ظهور القضيتين في كون الجري في الحال، ولذلك أيضاً يصحّ سلب المائبة والكلبية في المثالين مطلقاً من دون تقييد لتقيدهما بزمان الحال في نفسه وهذا لا ينافي علاميتها على المجازية وهكذا يصحّ سلب الضارب عمّن كان متلبساً بالضرب وانقضى عنه بلا قيد في اللفظ وذلك لكون ظاهر السلب كونه في الحال وهو حال الانقضاء.

وبالجملة، فتقييد السلب لا ينافي العلامة ولا يحتاج إلى تقييد في اللفظ، بل القضايا مقيدة بزمان الحال ما لم ينعقد على خلافه قرينة ولا يفتقر إلى تقييد المسلوب أو المسلوب عنه كما قد يفرض، فتدبر.

وممّا ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل وإن تعرّض لبعضها في «الكفاية»^١، فإنّه موجب للتطويل.

حجّة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الأول: التبادر وهو يستلزم أولاً: تردّد السامع بينهما، وثانياً: صحّة صدق المشتقّ دائماً على ما انقضى عنه المبدأ وهما خلاف الارتكاز والوجدان في غالب المشتقات.

١. كفاية الأصول: ٧٠ - ٧٨.

الثاني: عدم صحّة السلب في مضروب ومقتول عمّا انقضى عنه المبدأ. وفيه أنّ عدم صحّته في مثلهما إنّما هو لأجل أنّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبّس به باقياً في الحال ولو مجازاً. وأمّا لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل فإنّما لا يصحّ السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبّس والوقوع لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحّة أن يقال ليس بمضروب الآن بل كان. ففي مثل المقتول إن أريد من القتل هو زهاق الروح أي فقدانه وعدمه، فهو وصف استمراري يتلبّس به المقتول دائماً ولا ينقضي عنه، وإن أريد منه حدوث زهوقة لسبب لا مجرد عدمه فهو يتحقّق آنأ ما ويكون نفس ذلك قرينة على كون المراد من الوصف هو حال الانقضاء ولو مجازاً لعدم إمكان انطباقه على المتلبّس كما لا يخفى.

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسياً بالنبيّ - صلوات الله عليه^١ - كما في غير واحد من الأخبار بقوله: «لا ينال عهدى الظالمين»^٢ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصنم مدّة مديدة^٣ ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ وإلا لما صحّ التعريض لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة،

١. في تعليقه المشكيني: أنّه لم أظفر باستدلّاله عليه السلام بهذه الآية على عدم نيل الظالم للخلافة إلى آخره. لكن سيأتي ما عن مناقب ابن المغازلي عن ابن مسعود عن النبيّ عليه السلام عن قول الله لإبراهيم من سجد لصنم دوني لا أجعله إماماً وانتهت الدعوة إليّ وإلى أخي علي لم يسجد أحدنا لصنم قطّ. [منه غفر الله له]

٢. البقرة (٢): ١٢٤.

٣. راجع: الكافي ١: ١٧٤، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام.

واستعماله فيما انقضى وإن كان يصحّ مجازاً لكنّه محتاج إلى قرينة ينكره الخصم.

وأجاب عنه في «الكفاية» بأنّ: الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لا تصافه به في الحكم أصلاً.
ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدء للحكم مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتقّ عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية بل كان الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً.

وحينئذٍ فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتمّ لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير؛ ضرورة أنّه لو لم يكن المشتقّ للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدأ ظاهراً حين التصدّي فلا بدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبّس بالظلم وأمّا إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى ولا قرينة على أنّه على النحو الأخير.

(إن قلت: إنّ مجرّد عدم القرينة على كونها على النحو الثالث لا يكفي لجواب الاستدلال حيث إنّ الإمام عليه السلام إنّما استدللّ بظاهر الآية ولا يكون ذلك إلا بناءً على الأعمّ أو أن يكون هناك قرينة ظاهرة على كون الوصف من قبيل النحو الثاني.

قلت: دعوى ظهور القرينة عليه بمكان من القرب؛ فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ورفع محلّها وأنّ لها خصوصية

من بين المناصب الإلهية ولو كان عدم النيل إليها دائراً مدار التلبس بالظلم وعدمه لما كان فرق بينها وبين منصب إمامة الجماعة أو الشهادة وأمثالهما من الموضوعات الشرعية، فالمناسب لذلك هو أن لا يكون المتقّمص بها متلبساً بالظلم أصلاً).

إن قلت: نعم، ولكنّ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدللّ بما هو قضية ظاهر العنوان وضعا لا بقرينة المقام مجازاً؛ فلا بدّ أن يكون للأعمّ وإلا لما تمّ. قلت: لو سلّم لم يكن يستلزم جري المشتقّ على النحو الثاني كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية - والله العالم - من كان ظالماً ولو أنا ما في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً ومن الواضح أنّ إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس، انتهى. وأنت خبير بأنّه كرّر على ما فرّ فإنه يستلزم التقدير والعناية أيضاً وإن لم يكن مجازاً وهو خلاف ظاهر آخر لا يتمّ معه الاستدلال.

وفي «الدرر»: الجواب أنّ الظلم على قسمين: قسم له دوام واستمرار مثل الكفر والشرك وقسم ليس له إلا وجود آني من قبيل الضرب والقتل وأمثال ذلك وهو بمقتضى الإطلاق بكلا قسميه موضوع للقضية. والحكم المترتب على ذلك الموضوع أمر له استمرار، إذ لا معنى لنيل الخلافة في الآن العقلي، فإذا جعل الموضوع الذي ليس له إلا وجود آني موضوعاً لأمر مستمرّ يعلم أنّ الموضوع لذلك الأمر ليس إلا نفس ذلك الوجود الآني وليس لبقائه دخل؛ إذ لا بقاء له بمقتضى الفرض. فمقتضى الآية - والله أعلم - أنّ من تصدّى للظلم في زمن غير

قابل لمنصب الإمامة وإن انقضى عنه الظلم. ولا يتفاوت في حمل الآية الشريفة على المعنى الذي ذكرنا بين أن نقول بأن المشتق حقيقة في الأخص أو في الأعم إذ الحكم المذكور في القضية ليس قابلاً لأن يترتب الإعلى من انقضى عنه المبدأ فاختلف المبنى في المشتق لا يوجب اختلاف معنى الآية فلا يصير احتجاج الإمام عليه السلام بها دليلاً لإحدى الطائفتين كما لا يخفى^١، انتهى.

وملخص مراده بيان القرينة الظاهرة على كون المراد هو الأعم وأن الموضوع أخذ على النحو الثاني - المذكور في «الكفاية» - سواء كان حقيقة أو مجازاً وذلك لإطلاق الظلم وشموله لما كان دفعياً، فلا يناسبه الحكم إلا بعد الانقضاء.

قال السيد الأستاذ الوالد رحمته الله: وكنا نستشكل عليه في مجلس بحثه بحصول الإجمال بواسطة تعارض ظهور مادة الظلم في شمول القسمين مع ظهور هيئة القضية في وحدة زمان عدم النيل مع زمان جري الظلم ولا ترجيح.

وأجاب رحمته الله عنه بوجهين: أحدهما أن إطلاق الظلم لفظي وظهور هيئة القضية سكوتي مستند إلى عدم بيان زمان عدم النيل، والأول مقدم على الثاني، لأنه بيان، وبه ينهدم أركان الظهور المستند إلى السكوت^٢.

وهذا الوجه إنما يتم بناءً على مبناه رحمته الله في باب الإطلاق من كون إطلاق الألفاظ مستفاداً من اللفظ ومستنداً إليه من دون افتقار إلى مقدمات الحكمة. وإلا فعلى مبنى المشهور من بنائه على مقدمات الحكمة فمنها: عدم البيان فيتحقق التعارض بالآخرة ويلزم التماس قرينة خارجية على التعيين.

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ٦٣.

٢. المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ١٢٨.

ثانيهما - وهو الذي أتى به مع الإشكال في الذيل المطبوع في الطبقات الأخيرة - أنّ ظهور المادة أقوى، فإننا وإن لم نقل بانصرافها إلى الأفراد الآتية من قبيل القتل والضرب وشبههما ولكن دعوى قوّة ظهور هذه الأفراد منها (ولعلّه لأنّه أكثر أفراداً) بحيث تأبى عن التخصيص بغيرها وإخراج هذه عنها غير بعيدة بل قريبة جداً^١.

وفي «تفسير الميزان» للعلامة الطباطبائي: «وقد سئل بعض أساتيدنا -رحمة الله عليه - عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمام، فأجاب: أنّ الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: من كان ظالماً في جميع عمره ومن لم يكن ظالماً في جميع عمره ومن هو ظالم في أوّل عمره دون آخره ومن هو بالعكس هذا. وإبراهيم عليه السلام أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامة للقسمة الأوّل والرابع من ذريّته، فبقي قسمان وقد نفى الله أحدهما وهو الذي يكون ظالماً في أوّل عمره دون آخره، فبقي الآخر وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره»^٢.

وهذا الوجه أيضاً كما ترى يرجع إلى استعمال المشتقّ في الأعمّ والقرينة

عظمة مقام إبراهيم عليه السلام.

وكلّ هذه الوجوه مشتركة في تسليم بناء الاستدلال على خلاف ظاهر الكلام أوّلياً بقرينة خاصّة حافّة به، وذلك وإن كان يكفي للنفس السليم والذهن الصافي إلاّ أنّه يشكل الاعتماد عليه في مقام الاحتجاج والمخاصمة، فإنّ للخصم الاتكال والجمود على الظهور الأوّلي لللفظ وإنكار ما مرّ من القرائن، فلا يتمّ المخاصمة

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٦٣، الهامش ٢.

٢. الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٧٧.

إلا بناءً على القول بالأعم كما لا يخفى.

والأولى بالنظر في الجواب ما أفاده شيخ المفسرين الطبرسي رحمته الله في «مجمع البيان» بعد بيان الإشكال بأن الجواب أن الظالم وإن تاب، فلا يخرج من أن تكون الآية قد تناولته في حال كونه ظالماً فإذا نفى أن يناله فقد حكم عليه بأنه لا يناله، والآية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت فيجب أن تكون محمولة على الأوقات كلها، فلا ينالها الظالم وإن تاب فيما بعد^١، انتهى.

وقال المجلسي رحمته الله في «البحار» بعد بيان الآية وطرح الإشكال ونقل كلام الطبرسي في الجواب ما لفظه:

فإن قلت: على القول باشتراط بقاء المشتق منه في صدق المشتق كيف يستقيم الاستدلال.

قلت: لا ريب أن الظالم في الآية لا يحتمل الماضي والحال لأن إبراهيم عليه السلام إنما سأل ذلك لذريته من بعده فأجاب تعالى بعدم نيل العهد لمن يصدق عليه أنه ظالم وصدر منه الظلم في أي زمان من أزمنة المستقبل يشهد هذا الحكم أنه لا يناله العهد.

فإن قلت: تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية. قلت: العلية لا تدل على المقارنة إذ ليس مفاد الحكم إلا أن عدم نيل العهد إنما هو للاتصاف بالظلم في أحد من الأزمنة المستقبلية بالنسبة إلى صدور الحكم^٢، انتهى كلامه.

أقول: ولعله إلى هذا المعنى يشير ما في النبوي قائلًا عن إبراهيم عليه السلام قال:

١. مجمع البيان ١: ٣٨٠.

٢. بحار الأنوار ٢٥: ١٩٢.

«ومن الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك؟! قال تعالى: من سجد لصنم من دوني لا أجعله إماماً أبداً ولا يصلح أن يكون إماماً»^١. فإنّ ظاهره الحكم على من سجد الصنم - في حال تلبّسه - أنّه لا أجعله إماماً ولا يصلح أبداً... فالموضوع للحكم هو المتلبّس وإنّما الدوام والإطلاق في الحكم وهو ظاهر اللفظ.

والعجب من السيّد الكلّبايگاني رحمته الله حيث أنكر كون الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال بظاهر الآية وأنّ الناظر في أخبار الباب يجدها بكثرتها صادرة عن النبي والأئمّة عليهم السلام: في بيان المراد الواقعي لا الاستدلال بظاهرها ثمّ استشهد بما مرّ من الرواية. وقال: إنّ الجميع ظاهر في كشف المراد الواقعي الذي لا يفهمه غير من خوطب به، سواء فهم من الظاهر أم لا، وعلى ذلك يسقط الاستدلال ويقل القيل والقال^٢، انتهى.

إذ هو كما ترى طرح لظاهر الآية والروايات، حيث إنّ ظهور الروايات في التعريض والاستدلال ممّا لا ينكر وتصلح الآية للاستدلال بما مرّ من البيان والفرار عنه ناشٍ عن قلة التأمل.

والرواية منقولة عن طريق العامّة عن ابن المغازلي في مناقبه مرفوعاً عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله في الآية عن قول الله عزّ وجلّ لإبراهيم من سجد لصنم دوني لا أجعله إماماً قال: وانتهت الدعوة إليّ وإلى أخي علي عليه السلام لم يسجد أحدنا لصنم قط^٣.

١. بحار الأنوار ٢٥: ٢٠٠ / ١٢.

٢. إفاضة العوائد ١: ٧٧.

٣. الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٨١.

وأجمع منهما ما عن «أمالي» الشيخ عليه السلام عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا دعوة أبي؛ إبراهيم قلت: يا رسول الله وكيف صرت دعوة إبراهيم أبيك؟! قال: أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم ﴿إني جاعلك للناس إماماً...﴾ لا أعطيك عهداً لظالم من ذريتك. قال: يا رب ومن الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك؟ قال: من سجد لصنم من دوني لا أجعله إماماً أبداً ولا يصلح أن يكون إماماً. قال إبراهيم: ﴿وَأَجْنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾^١ قال النبي ﷺ فانتهدت الدعوة إليّ وإلى أخي علي عليه السلام لم يسجد أحد منا لصنم قط فأتخذني الله نبياً وعلياً وصياً^٢.

بقي هنا شيء: وهو أنه قد يدعى عدم ترتب ثمرة عملية على النزاع؛ لأن الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذة في الموضوعات أو متعلقاتها بنحو القضايا الحقيقية هو أن فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً وبزوالها تزول لا محالة وإن قلنا بأن المشتق موضوع للأعم فمن هذه الجهة لا فرق بينها وبين العناوين الذاتية^٣، انتهى.

وفيه منع واضح، فإن ظهور القضايا الحقيقية في دوران الحكم مدار فعلية موضوعاتها ممّا لا إشكال فيه إلا أن الكلام في ما جعل موضوعاً إذا كان من المشتقات، فإنه على القول بالأعم صدق المشتق وتحقق الموضوع فعلي ولو بعد الانقضاء وليس الحكم إذا جعل المشتق موضوعاً دائراً مدار فعلية المبدأ لعدم

١. إبراهيم (١٤): ٣٥ - ٣٦.

٢. الأمالي، الطوسي: ٣٧٩؛ البرهان في تفسير القرآن ١: ٥٤٤ / ٦١٥.

٣. محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٩٨.

كون الموضوع هو المبدأ على الفرض، بل المشتقّ. والخلط بينهما لا يخلو عن العجب ولعلّه ناشٍ عن ارتكاز اختصاص المشتقّ بالمتلبّس، فتدبّر.

تنبيه: في بساطة المشتقّ وتركّبه

وقع الكلام في مفهوم المشتقّ، هل هو مركّب من الذات والمبدأ أو بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ أو المبدأ المنسوب إلى الذات؟ وهل المراد من البساطة هو ما كان المفهوم الموضوع له المشتقّ أمراً واحداً وإن كان قابلاً للانحلال إلى أمرين أو كونه بسيطاً من جميع الجهات بحيث لا يقبل الانحلال؟

فيختلف المراد من المركّب أيضاً بتقابلهما فإنّ الظاهر من كلمات المحقّق الخراساني رحمته الله هو البساطة بالمعنى الأوّل، فيكون المركّب ما كان مفهومه أمرين منضمّاً أحدهما إلى الآخر، والذي يقتضيه الاحتجاجات هو الثاني، فتذكّر.

وعلى أيّ حال، فالمحكّي عن السيّد الشريف في «حاشية المطالع» أنّ مفهوم المشتقّ بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ واتّصافها به غير مركّب وذلك لأنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضرورة، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه

ضروري^١، انتهى على ما حكاه في «الكفاية»^٢ عمّا لخصه بعض الأعظم^٣.
وقد أورد عليه في «الفصول» بأنّه يمكن أن يختار الشقّ الأوّل ويدفع الإشكال
بأنّ كون الناطق مثلاً فصلاً مبنيّ على عرف المنطقيّين، حيث اعتبروه مجرداً عن
الذات وذلك لا يوجب وضعه لعة كذلك.

ويمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق
الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة
لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً، انتهى.

وقد اعترض على كلا الشقّين في «الكفاية».

أمّا على الأوّل فبأنّه من المقطوع أنّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف في
معناه أصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

ثمّ قال: والتحقيق أن يقال: إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو
الفصل وأظهر خواصّه وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم
يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم كما حقّق في محلّه. ولذا ربما يجعل لازمان مكانه
إذا كانا متساوي النسبة إليه كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان وعليه فلا
بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنّه وإن كان عرضاً عامّاً لا فصلاً مقوّمّاً
للإنسان إلا أنّه بعد تقييده بالنطق واتّصافه به كان من أظهر خواصّه.

١. شرح المطالع: ١١، الهامش الأعلى.

٢. كفاية الأصول: ٧١.

٣. بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ١٧٤ / السطر ٨.

٤. الفصول الغروية: ٦١ / السطر ٣٧.

وبالجملة، لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتقّ إلا دخول العرض في الخاصّة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتيّ، فتدبرّ، انتهى.

ولكن إمعان النظر في كلام السيّد الشريف رحمته ومحلّ إشكاله يعطي أنّ كلام الجوابين قاصران عن حلّ المشكلة والعويصة، حيث إنّ صاحب متن «المطالع» قال في تعريف الفكر والنظر: إنّ ترتيب أمور للتوصّل إلى أمر حاصل^١. وأورد عليه بانتقاضه بما يكون الموصل هو العرض الخاصّ أو الفصل فقط فإنّه ليس إلاّ أمراً واحداً ولا يصدق عليه أنّه ترتيب أمور، فينبغي أن يقال: إنّ الفكر هو ترتيب أمر أو أمور... هذا.

ثمّ أجب عنه في الشرح بأنّ العرض الخاصّ أو الفصل أيضاً لو وقع موصلاً يصدق عليه أنّه ترتيب أمور حيث إنّ الخاصّة أو الفصل يكون مشتقّاً غالباً وهو مرّكب من أمرين: الشيء والمبدأ فليس أمراً واحداً^٢. فأورد عليه السيّد الشريف رحمته في الحاشية بما مرّ.

وحينئذٍ فالتزام صاحب «الفصول» بأنّ المشتقّ إذا وقع فصلاً مجرد عن الذات لا ينحلّ به الإشكال، بل يؤيّد؛ إذ يرجع الأمر بالآخرة إلى أنّ الفصل لو وقع موصلاً لم يكن إلاّ أمراً واحداً لا أمرين أو أكثر.

وأما ما ذكره صاحب «الكفاية» من أنّه قد يجعل لازماً أو أكثر مكان الفصل

١. كفاية الأصول: ٧١.

٢. شرح المطالع: ١٠، فوق الصفحة.

٣. شرح المطالع: ١١ / السطر ١٠ وما بعده.

ويقال حسّاس متحرّك بالإرادة في الحيوان فمما لا إشكال فيه إلا أنّ كلّ لازم منهما لا يستغني عن الآخر وإنّما يصيران متساوي النسبة مع المعرّف بتقييد أحدهما بالآخر وإخراج الأغيار بكلّ منهما لا أن يكون أحدهما متساوياً للمعرّف بلا احتياج إلى الآخر، فإنّ الإتيان والتقييد به لغو حينئذٍ وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ المساوي للإنسان مثلاً هو النطق وليس لقيّد الشيئية دخل في التعريف، فكيف يؤتى بها فيه؟

ثمّ مع إتيانها لا يؤثّر في تحصيل الأمر المجهول، فالمؤثّر فيه حينئذٍ ليس إلا أمر واحد فيرجع الإشكال.

وأما على الثاني فبأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيّد داخلياً بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيّداً بالنطق للإنسان. وإن كان المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلياً فقضية الإنسان ناطق تنحلّ في الحقيقة إلى قضيتين: إحداهما: قضية الإنسان إنسان وهي ضرورية، والأخرى: قضية الإنسان له النطق وهي ممكنة وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضية كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضية مطلقة عامّة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابي فتأمل^١، انتهى.

وفي العبارة والشقوق المذكورة فيها إجمال قد اختلف بيان المحشّين في

١. كفاية الأصول: ٧١ - ٧٢.

إيضاحها؛ إذ لو كان المحمول أمراً مقيداً يكون لا محالة القيد خارجاً والتقيّد داخلياً ولا معنى لدخول القيد كما فرضه أخيراً، بل التقيّد من النسب الناقصة التي هي من المعاني الحرفية مطلقاً، فلا وجه للاختصاص به في الفرض الأوّل.

ولعلّ مراده ﷺ من الفرض الأوّل - كما ذكره بعض في تعليقه على «الكفاية»^١ - أن يكون المحمول نفس المقيد لا التقيّد ولا القيد ويكون التقيّد مرآة وإشارة إلى تعيين المحمول كقولك: هذا زيد الذي سلّم عليك أمس أو أكرم هذا الجالس، فلا يحصل من جانب القيد ضيق في ناحية الذات الذي هو المحمول على الفرض ويرجع إلى حمل الذات على الذات وهو ضروري.

وأما المراد من الفرض الثاني إمّا أنّ المحمول ينحلّ إلى أمرين يحمل كلّ منهما على الموضوع فإنّنا إذا قلنا: زيد رقبة مؤمنة كأنه قلنا: زيد رقبة وزيد مؤمن وهذا نظير قولنا: الرمان حلو حامض وحينئذٍ قولنا: زيد كاتب يرجع إلى أنّ زيد زيد وزيد كتابة، فأحد القضيتين ضرورية والأخرى ممكنة.

وهذا مخدوش أولاً: بأنّه لا يصحّ حمل القيد بنفسه على الموضوع؛ إذ الكتابة لا يحمل على الذات، وثانياً: بأنّ مرجعه إلى حمل الذات المطلق على الذات في إحدى القضيتين وهو خلاف الفرض.

وإمّا أنّ المراد أنّ القضية التي عقد حملها مقيد يتضمّن نسبة خبرية تامّة وهي بين الموضوع والمحمول، ونسبة وضعية ناقصة وهي بين المحمول وقيدها، لكنّه أيضاً بعد العلم بها يرجع إلى نسبة خبرية تامّة، فإنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار وحينئذٍ يتضمّن القضية لنسبتين تامّين أحدهما ممكنة وهي النسبة المنطوية في

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٧٩.

المحمول والأخرى ضرورية وهي حمل هذه القضية الممكنة مع جهتها على الموضوع. هذا.

وفيه: أنّ ذلك إنّما هو بعد انحلال القضية إلى قضيتين بتصرّف في كلّ منهما والمناطق في القضايا الموجّهة هو النسبة الموجود فيها قبل الانحلال والتحليل ولذلك لو صرّح القائل بأنّ زيداً إنسان له الكتابة لا يراه العرف والوجدان إلا قضية واحدة موجّهة بجهة الإمكان وإن كان يرجع في الحقيقة إلى قضية ضرورية وقضية ممكنة، فانقلاب جهة القضية بعد هذه التحليلات والتغيرات في المسند والمسند إليه وانحلالها إلى قضيتين أو أكثر لا يضرّ بالمقصود.

ثمّ إنّ صاحب «الفصول» تنظر فيما أفاده بنفسه بقوله: وفيه نظر لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة، لكن يصدق زيد الكاتب بالقوّة أو بالفعل (كاتب خ.ل) بالضرورة.

ثمّ قال: إنّ هذا كما يبطل هذا الوجه كذلك يبطل الوجه الأوّل وهو أخذ مفهوم الشيء والذات في المشتقّ لأنّ ثبوتها للأشياء الخاصّة ضروري؛ لكونهما من اللوازم، فيكون ضرورياً كضرورية ثبوت الشيء لنفسه، فيلزم الانقلاب ولا يقدر فيه تقيدهما بقيد إمكاني كما لا يقدر تقيّد الإنسان به في الوجه الثاني، انتهى.

واعترض عليه في «الكفاية» بأنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيّداً واقعاً به لا يصحّ دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة صدق الإيجاب

بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة كما لا يكاد يضربها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً لضرورة السلب بهذا الشرط وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات وموادّ القضايا إنّما هو بملاحظة أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة بأيّ جهة منها ومع أية منها في نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة؛ ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضرورياً ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة، الدعوى هو انقلاب مادّة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادّته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقده كذلك عدم نهوض ما أفاده ﷺ؛ بإبطال الوجه الأوّل كما زعمه ﷺ فإنّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنّما يكون ضرورياً مع إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقييد إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً وقد عرفت حال الشرط فافهم^١، انتهى.

والحاصل: أنّ مثل ذلك لا يجدي في تصحيح الانقلاب لأنّه من سنخ القضايا الضرورية بشرط محمولاتها ولا شكّ في أنّ كلّ ما يتصور من القضايا كذلك ولا محذور.

ولا يخفى عليك: أنّ الظاهر من هذا البيان أنّه فهم من كلام «الفصول» أنّه جعل قيد الكاتب بالقوّة أو بالفعل من قيود الموضوع فجعل المجموع موضوعاً للقضية وأخبر عنه بأنّه كاتب بالضرورة بل قد صرّح بلفظ «كاتب» بعد

١. كفاية الأصول: ٧٣.

ذلك في بعض نسخ «الكفاية»^١.

ولكن هذه اللفظة غير موجودة في «الفصول»، بل الظاهر أنّ مراده أيضاً ليس ما ذكره صاحب «الكفاية» وأورد عليه بما مرّ فإنّه واضح الفساد جداً، بل مراده عليه السلام أمر آخر وهو جعل التقييد المزبور في المحمول بأن يكون زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل في المثال المذكور محمولاً على زيد الواقع موضوعاً أي لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة.

لكن يتوجّه إليه في بادي النظر بأنّ الأخص لا يثبت الأعمّ موجّهاً بجهة الضرورة كما صرّح به هو عليه السلام في كلامه السابق ولكن يمكن تصحيح كلامه بأنّ ظاهر عبائر القوم عند تفسير معنى المشتقّ بأنّه ذات ثبت له المبدأ^٢ هو ثبوته له بعنوان النسبة التامة لا الناقصة، فالمبدأ ليس قيماً للذات المأخوذة فيه - على القول به - بل خبر له، فإنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار ومن المعلوم أنّ مثل هذا الذات ضرورية الثبوت للذات الواقعة موضوعاً؛ فإنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري ومجرد الإخبار عن الشيء الواقع محمولاً بشيء آخر لا يضرّ بهذه الجهة أعني جهة الضرورة كما هو ظاهر، فيرجع محصلّ كلامه عليه السلام إلى ما احتملناه أخيراً في كلام صاحب «الكفاية»، فراجع.

إلا أنّك قد عرفت: أنّ مراد القوم من هذه العبارة ليس ما فهمه عليه السلام فإنّها مبنية على المسامحة أو التحليل بلا إشكال والمقصود هو ثبوت المبدأ للذات بعنوان النسبة الناقصة وقد عرفت أنّ الملاك في جهة القضايا هو حالها الموجود لا ما

١. كفاية الأصول: ٧٢ - ٧٣.

٢. راجع: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٧٢؛ هداية المسترشدين ١: ٣٨٧.

يمكن أن تنحلّ إليه، فتدبّر.

ثمّ إنّه ذكر في «الكفاية»: أنّه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقاً ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصّته.

ثمّ قال: إنّهُ يمكن أن يستدلّ على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركّب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه^١، انتهى.

وفيه: أنّه إن أُريد من تكرار الموصوف تكراره بعينه فذلك غير لازم في المقام وإن أُريد تكراره ولو بعنوان آخر أعمّ من الموصوف مثل عنوان الشيء، فالحكم بعدمه ممنوع جداً.

وعلى أيّ حال، فالأقوال في المسألة أربعة: الأوّل القول بالبساطة، الثاني: القول بالتركيب من الذات والمبدأ والنسبة، الثالث: أنّه الذات المنتسب، والرابع: أنّه المبدأ المنتسب.

واللازم تحقيق معنى البساطة والتركيب في المقام أولاً حتّى يتبيّن في ضوئه الحقّ من الأقوال في المسألة بعونه ومنّه، فنقول:

قال في «الكفاية»: إنّ معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً وتصوراً بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شيء واحد لا شيئان وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين كانهلال مفهوم الحجر والشجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية مع

١. كفاية الأصول: ٧٣ - ٧٤.

وضوح بساطة مفهومهما. وبالجملة، لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنية بالتعمّل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى^١، انتهى. وعليه يكون المراد من التركيب هو التركّب في مقام التصرّو ويكُون القائل به قائلاً بانضمام شيئين من لفظ قائم وأشباهه.

وأنت خبير: بأنّ هذا المعنى لا يساعده كلمات القوم وإن سبقه إلى ذلك السيّد السند المحقّق الشيرازي^٢ على ما حكاه بعض مقرّري بحثه وتلامذته^٣، بل الظاهر أنّ مرادهم من البساطة خروج الذات عن المفهوم بالمرّة حتّى في مقام التحليل العقلي كما ينادي بذلك بأعلى صوتها استدلالاً لانتهم واحتجاجاتهم على البساطة:

منها: الدليل المشهور المحكيّ عن السيّد الشريف من لزوم أحد المحذورين على أخذ الذات في المشتقّ ومن المعلوم أنّ الالتزام بالبساطة في مقام الإدراك في المشتقّ والانفهام لا بدّ منها.

ومنها: أنّ الذات لو كانت داخلة في مفهوم المشتقّ فالدالّ عليها إمّا المادّة أو الهيئة أو هما معاً وكلّها باطلة...

ومن الواضح أنّ هذا الدليل ينفي أخذ الذات في مفهومها حتّى على نحو يظهر بعد التحليل والتعمّل من العقل.

ومنها: أنّ الذات المبهمة لو كانت داخلة في مفهوم المشتقّات لزم توصيف الأعمّ بالأخصّ في قولنا: ذات أسود أو شي أبيض ودلالة هذا الدليل على كون

١. كفاية الأصول: ٧٤.

٢. تقارير المجدّد الشيرازي ١: ٣٠٠.

المدعى عدم أخذ الذات فيها بالمرّة ممّا لا يقبل الإنكار، إلى غير ذلك. ويشهد له أيضاً قول القائل بالبساطة أنّ الفرق بين المشتقّ والمبدأ إنّما هو باللابشرطية والبشرط لائية.

فإذن لا مناص عن جعل محلّ البحث والنزاع أمراً آخر وراء ما جعله محللاً له في «الكفاية» وهو أخذ الذات في مفهوم المشتقات بوجه من الوجوه وعدمه. وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا شكّ في اختلاف محمولات المشتقات ومبadiها بمعنى أنّه لا يمكن حمل كثير من الأحكام المحمولة على المبادي على نفس المشتقات وبالعكس فيقال: العلم كيف نفساني عارض للإنسان بينما، لا يمكن أن يقال: العالم كيف... ويقال: العالم حيّ بينما لا يصحّ العلم حيّ، ويقال: زيد عالم ولا يقال: زيد علم إلا بنحو العناية إلى غير ذلك ممّا لا يخفى كثرة وحينئذٍ لا بدّ لنا من كشف منشأ هذا الاختلاف وأنّه هل يجتمع ذلك مع القول بعدم أخذ الذات في المشتقات أم لا؟

ومن هنا وقع أصحاب القول بعدم أخذ الذات فيها في حيص وبيص، فذهب القائلون بخروج الذات عنها مع القول بدخول النسبة فيها إلى أنّ المنشأ هو دخول النسبة في مفهوم المشتقات دون المبادي، فلذا اختلف الأحكام. وفيه أولاً: أنّ مجرد ذلك لا يكفي في حلّ الإشكال، فإنّ لازمه جواز حمل أحكام المشتقات على الأفعال أيضاً، لدلالاتها على المبدأ والنسبة معاً والوجدان حاكم بخلافه ومجرد دلالة على وقوع النسبة في زمن خاصّ أو كون النسبة فيها تامّة بخلاف المشتقات لا يوجب تفاوتاً في المقصود.

وثانياً: أنّ ذلك إنّ تمّ فإنّما يتمّ في أسماء الفاعل والمفعول دون صيغ المبالغة

وأسامي الآلات، فإنّه لا يعتبر في صدق «الضرب» مثلاً على شخص قيام أفراد كثيرة من الضرب به فعلاً، بل يكفي فيه صدورها عنه في الأزمنة السابقة كما أنّ صدق المفتاح على قطعة حديد مشكلة بشكله الخاصّ لا يتوقّف على قيام الفتح حيناً من الدهر أصلاً، فكيف يصحّ القول بكون مفاده وأشباهه المبدأ مع النسبة أو المبدأ المنتسب؟

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ النسبة فيها هو الآلية والشأنية والتكثّر وهي موجودة في الأمثلة الماضية كما مضى تبيينه في بعض الأمور السابقة.

وقد يقال: إنّ مفادها هو المبدأ فقط وأنّ النسبة أيضاً خارجة عن مفهومها كالذات لكنّ الفرق بينها وبين مبادئها إنّما هو باللابشرية وبشرط اللائية وأنّ اختلاف محمولاتها إنّما نشأ من هذه الناحية.

ولمّا كان ما يسبق من هذين العنوانين في الأذهان بادي الأمر هو الماهية إذا أخذت بشرط لا من ناحية الطواري وما يجتمع معها في الوجود الخارجي والمبدأ بهذا المعنى غير متحقّق الوجود في الخارج ولا يقبل الوجود الخارجي، وجّهها صاحب «الكفاية» بأنّ المراد من اللا بشرط هنا ما لا يأبى عن الحمل ومن البشرط لا، ما يعصى عنه ويأباه^١.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا المقدار ممّا لا يسمن ولا يغني، فإنّ عدم إباء المشتقات عن الحمل وإباء المبادي إن كان من جهة اختلاف في معناهما فليبيّن، وإلا فلا معنى لهذا الاختلاف، وإن قيل بأنّ الواضع شرط استعمالهما هكذا فقد عرفت في أشباهه أنّ مخالفة شرط الواضع ممّا لا محذور فيه؛ لعدم الدليل على

١. كفاية الأصول: ٧٥.

لزوم أتباعه وعلى فرض الدليل لا دخل له بعالم الاستعمالات.
 وفسرهما المحقق النائيني رحمته الله بشيء آخر، حاصله: أن العوارض من حيث
 اشتمالها على لحاظين لحاظ وجودها في أنفسها ولحاظ وجودها لغيرها وهي
 المعروضات، واتحاد وجودها في الواقع لا ينافي تعلق اللحاظ بها من جهتين،
 فإن لوحظت من حيث وجودها في أنفسها كانت مبايناً لمعروضاتها وإن لوحظت
 بما أنها وجودات لغيرها فانية فيها ونعوت لها كانت عرضياً ومشتقاً.
 ولعل هذا هو المراد من القول بأن المشتق هو المبدأ المنتسب أي المبدأ الذي
 لوحظ نوعاً للغير^١.

لكن يرد عليه: أن لازم ذلك صحة حمل أحكامه على الأفعال أيضاً وهو
 يدهي البطلان ومجرد تفاوت النسبة التامة والناقصة أو كون النسبة في زمان
 خاص لا يوجب التفاوت في ذلك.

والذي ينساق إلى الذهن أن الذات مأخوذة في مفاهيم المشتقات لا بمعنى أن
 هذا المفهوم داخل فيها بأن يكون مفادها شيئين: الذات والمبدأ أو مع النسبة
 بينهما، بل بمعنى أن مداليلها أمور وحدانية في مقام الإدراك والتصوير ولكنها
 منتزعة عن الذات باعتبار نسبة المبدأ إليها بنحو من أنحاء النسبة.

توضيح ذلك: أن المفاهيم التي تحمل على الأشياء الخارجية تارة تنتزع عن
 حاق ذاتها بحيث لا يحتاج في انتزاعها إلى أمر آخر مثل مفهوم الإنسان
 والحيوان والناطق، وأخرى ينتزع عنها باعتبار نسبة الطواري واللواحق إليها. مثلاً
 قد يلاحظ زيد بحسب ذاته بذاته فيقال: إنه إنسان وقد يلاحظ من حيث نسبته

١. فوائد الأصول ١: ١١٧.

إلى عمرو وتكوّن نطفته منه، فيقال: إنّه ابن عمرو، ومرة يلاحظ من حيث تكوّن نطفة بكر منه، فيطلق عليه أنّه أبو بكر، فمثل عنوان الأب والابن وما شابهها وإن كانت من الجوامد إلا أنّ مفاهيمها ليست منتزعة عن حاقّ ذات معنونها، بل بالنظر إلى نسبتها إلى بعض الأشياء بأحد أنحاء النسبة.

ومن هذا القبيل مفاهيم المشتقّات، فإنّها أمور انتزعت عن الذوات المنتسبة إلى المبادي الاشتقاقية من حيث إنّها كذلك، فبالحقيقة الفرق بينها وبين الأب والابن والزوج والعبد وما ضاهاها هو أنّ هذه ليست لها مبادي اشتقاقية انتزعت عنها بلحاظ نسبة الذوات إليها بخلافها، وإلا فالجميع من حيث انتزاعها عن الذات بلحاظ نسبتها إلى بعض الأمور الخارجية على حدّ سواء.

ومن هنا يعلم: أنّ اختلاف معاني المشتقّات إنّما نشأت عن اختلاف النسب الملحوظة فيها فمثل الضارب والمضروب والضراب وإن كانت جميعها منتزعة عن الذات الخارجية باعتبار نسبتها إلى الضرب إلا أنّ اختلاف تلك النسب أوجب اختلافاً في مفاهيمها كما لا يخفى تفصيله على الخبير وبعد ذلك وما مرّ سابقاً لا أظنّك تتوهم اعتبار فعلية المبدأ في انتزاعها دائماً حتّى تستصعب أمر صيغ المبالغة وأسماء الآلات، بل تتفطن حينئذٍ بكفاية حصول التهيؤ لها أو وجودها في الأزمنة السابقة وما أشبه ذلك فيه، فإذن يسهل لك الأمر في جميع تلك المشتقّات، فتدبّر جيّداً.

ومنه يعلم أيضاً: أنّه إذا جعلت هذه العناوين موضوعاً للحكم وحكم عليها بشيء من الأحكام كان الموضوع في الحقيقة نفس الذات إلا أنّ المقصود عن التعبير عنها بهذا العنوان قد يكون مجرد الإشارة إليها لحصول المعرفة بسببها،

وأخرى يكون تفهيم أنّ الملاك للحكم هو هذه النسبة الخاصة ويعبر عن ذلك أنّ ذكر الوصف مشعر بالعلية وعلى كلّ حال ذلك أمر خارج عن مفاهيمها لا يستكشف إلا من قرائن خارجية.

ويشهد لذلك أنّه يقال في جواب من الضارب؟ زيد.

وأيضاً صحّة الإخبار عنها بما لا يصحّ الإخبار إلا عن الذات كما يقال: جاء

الضارب والعالم ضارب.

وأيضاً عدم صحّة حمل المشتقّ على المبدأ.

وأنّ إطلاق المشتقات على نفس المبادي أحياناً كما يقال: إنّ الوجود موجود

والبياض أبيض والعلم معلوم وما ضاهاها لا يصحّ إلا بنحو من العناية بمعنى أنّه

يتصوّر ذات البياض أو الوجود ويتصوّر أنّها ممكنة الزوال والانسلاخ عن ذاتها

ثمّ يثبت لها ذلك نظير التجريد الذي يلاحظ في مقام حمل الذاتيات على

الذوات مثل الإنسان إنسان، فيجرّد الإنسان عن ذاته أولاً ثمّ يثبت له ثانياً ولا يلزم

ذلك مجازاً في اللفظ أصلاً، بل ليس هناك إلا التجريد والانسلاخ في مقام

التصوّر والخيال.

ومن هنا يبدو ويستبين أيضاً سرّ إطلاق صفات الباري تعالى على ذاته مثل

العالم والقادر فإنّه جلّ ثنائه ومجده وإن كانت صفاته عين ذاته إلا أنّ القائل أو

المخاطب كأنّه يتصوّر في مقام التصوّر ذاته المقدّسة خالية عنها فيثبت لها تلك

الأوصاف.

وقد تبين ممّا حقّقنا لك في هذه المسألة الطريقة المثلي والمذهب الأوسط مع

ما يتبعها ويترتب عليها من القواعد والنتائج، وقد تعرّض لبعضها في «الكفاية»

في المشتقّ ٢٠٥

طيّ أمور مستقلّة! وبقي هناك أمور أخرى غير هامّة قليل الجدوى لا طائل في ذكرها، فبالحريّ أن نعرض عن إيرادها ونصرف عنان الكلام إلى ما يتلوها من مباحث الأوامر، والله وليّ التوفيق والهداية.

المقصد الأوّل

في الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

فيما يتعلّق بمادّة الأمر

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: في معاني مادّة الأمر

أنّه قد ذكر لفظ الأمر معانٍ متعدّدة كالطلب والشيء والشيء العجيب والحادثة والغرض وغير ذلك ومثّلوا لكلّ منها بأمثلة لا يخلو عن الخدشة والإشكال وقد أرجعها غير واحد منهم إلى معنيين قائلاً إنّ كثيراً من تلك المعاني نشأت عن اشتباه المصاديق بالمفاهيم^١ فإنّهم وجدوها مستعملة في موارد خاصّة مكتنفة بخصوصيات مختلفة فزعموا أنّها من مفادها فجعلوها من معانيها.

ولا يبعد رجوعها إلى إحدى المعنيين الأوّلين وهما الطلب والشيء، فإن قام دليل على كونه حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فهو، وإلا فينبغي الرجوع إلى الأصل العملي في مورد الشكّ كما هو واضح.

١. راجع: كفاية الأصول: ٨١؛ نهاية الأفكار ١: ١٥٦؛ فوائد الأصول ١: ١٢٨؛ نهاية الأصول: ٨٥.

وأما في الاصطلاح ففي «الكفاية» الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص أي صيغة افعال وما شابهها فاعترض عليه بعدم إمكان الاشتقاق منه حينئذٍ، فإنّ معناه حينئذٍ لا يكون معنًى حديثاً وأجاب عنه بإمكان إرادة الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدلّ عليه^١، انتهى.

وفيه: أنّ مدلول القول المخصوص ليس إلا الطلب لا الطلب مقيداً بكونه بالقول فكونه من قبيل التعبير بما يدلّ عليه أيضاً غير سديد، مع أنّ تقييد معنى الأمر بالقول أيضاً غير واضح فإنّه لو طلب شيئاً بالإشارة أو بالضرب بحيث فهم منه أنّه طلبه إلزاماً يقال: إنّ أمر بكذا ويصدق عليه الأمر.

فالأقوى أنّ معنى الأمر عند الأصوليين هو الطلب بأيّ وجه كان، ومنها أن يكون بالقول المخصوص.

نعم، هذا هو اصطلاح الصرفيين فإنّهم يريدون من الأمر ذلك القول المخصوص، أي صيغته وبهذا المعنى لا يشتقّ منه شيء، ولا يحتاج إلى ما ذكر من التأويل أيضاً كما لا يخفى.

وسياتي لذلك مزيد تحقيق وتوضيح طيّ المباحث الآتية، فانتظر.

الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في معنى الأمر

هل يعتبر في معنى الأمر أن يكون الطلب من العالي أو من المستعلي أو أحدهما أو كليهما؟

اختر في «الكفاية» الأوّل وأنّ الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا يكون

١. كفاية الأصول: ٨٢.

الطلب من السافل أو المساوي أمراً ولو أُطلق عليه كان بنحو من العناية فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفّضاً بجناحه، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخه بمثل: «أنتك لم تأمره» إنّما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه وإنّما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه. وكيف كان، ففي صحّة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية^١، انتهى.

وفيه: أنّ صحّة السلب في المثال ممنوعة وما ذكره من التوجيه بلا وجه ولا دليل. وكون الطلب من العالي أمراً مطلقاً خلاف الوجدان، بل قد يقال: فلان متواضع لا يأمر غلمانه بل يسئل عنهم ونظير ذلك.

ويشهد عليه ما روي من قول بريرة: أتأمرني يا رسول الله ﷺ؟ فقال ﷺ:

«لا، بل أنا شافع»^٢.

والأقرب في النظر أنّه لا يعتبر في معنى الأمر خصوص كون الطلب من العالي أو المستعلي، بل أنّه كيفية مخصوصة للطلب، فالطلب قد يكون بشدّة وغلظة، فيكون أمراً وقد يكون بلين وملايمة فيكون التماساً أو دعاءً وإن كان يختلف مراتب الشدّة في الأمر أيضاً^٣.

فإذا كان الطلب بذاك النحو يطلق عليه الأمر أو «فرمان» بالفارسية، سواء كان

١. كفاية الأصول: ٨٣.

٢. راجع: الخلاف ٤: ٢٧٦؛ المسند، أحمد بن حنبل ١: ٢٥١؛ سنن أبي داود ١: ٤٩٧ / ٢٢٣١؛ سنن الدارمي ٢: ١٧٠.

٣. بل لعلّ الظاهر من الأمر هو الطلب الإلزامي بأيّ كيفية كان كما يشهد عليه قوله ﷺ في رواية: «كنت آمرك بكذا...». [منه غفر الله له]

من العالي أو المستعلي أو غيرهما. نعم يستقبح غير العالي على أمره دونه ولو لم يكن بهذا النحو، بل بليّن ورضاء يكون التماساً ودعاءً ولو كان من العالي، بل يقال إنه لا يأمر تواضعاً أو تقية.

ولعلّ المراد من الاستعلاء هو نفس هذه الكيفية لا الاستعلاء اعتقاداً وبناءً فهو التوفيق فالمعتبر في معناه هو هذه الكيفية المميّزة له بالوجدان، فتدبّر.

الجهة الثالثة: فيما هو ظاهر مادة الأمر

الظاهر كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه. ويدلّ عليه أيضاً قوله ﷺ لبريرة بعد قوله: أتأمرني يا رسول الله؟ «لا، بل إنّما أنا شافع»^١، فإنّه لا فارق بين الأمر والشفاعة إلا الوجوب.

وكذلك صحّة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى: «مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ»^٢. وأمّا الاستدلال بقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»^٣ وقوله ﷺ: «لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»^٤ فغير مفيد، إذ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز ولعلّه لذلك عبّر عنهما بالتأييد في «الكفاية»^٥.

ولا ينافي المدعى صحّة التقسيم إلى الإيجاب والاستحباب ولا ما أُفيد من

١. تقدّم في الصفحة ٢١١.

٢. الأعراف (٧): ١٢.

٣. النور (٢٤): ٦٣.

٤. وسائل الشيعة ٢: ١٧، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ٤.

٥. كفاية الأصول: ٨٣.

تقدّم الاشتراك المعنوي على المجاز ولا ما ذكر من قولهم: إنّ فعل المندوب طاعة وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به... لما أورد في «الكفاية» على الأوّل بأنّ صحّة الاستعمال أعمّ من الحقيقة والثاني بأنّها استحسانات لا يثبت بها الوضع والثالث بمنع الكبرى لو أريد من الأمر معناه الحقيقي وإلا لا يفيد المدعى^١.

فالعمدة في المقام هو التبادر والانسباق وهو الدليل على المطلوب. وهل الانسباق من لفظ الأمر أو من كونه دالاً على صيغة افعال وكاشفاً عنه فيسبق منه الوجوب باعتباره، فإنّه إذا يقال: أمر فلان بالضرب، يعني أنّه قال: اضرب، أو يأمر... أي يقول: اضرب...؟ يحتمل الثاني كما يقال: إنّ صيغة افعال دالّ على البعث وهو ظاهر في الوجوب لا نفسه كما يأتي، فتدبّر.

الجهة الرابعة: في الطلب والإرادة

الظاهر المختار أنّ الطلب الذي يكون هو مسمّى الأمر ومعناه ليس هو الطلب الحقيقي النفساني الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً سواء أنشئ بصيغة افعال أو بمادّة الطلب أو بمادّة الأمر أو بغيرها. خلافاً للشيخ^٢ القائل بأنّها موضوعة للحكاية عن الإرادة واستعمالها بدونها مجاز ولذا يحكمون بالمجاز في باب التخصيص.

وقد عرفت في طيّ مباحث الوضع ومعاني الحروف أنّ صيغ الإنشاء قد وضع

١. كفاية الأصول: ٨٤.

٢. مطارح الأنظار ١: ٣٢٣.

آلة لإيجاد نحو معنى في الخارج من البعث والتمني والترجي وغيرها وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار يترتب عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات.

وقد ذكرنا هناك ما قيل أو يمكن أن يقال خصوصاً ما في «الدرر» من المقال وتوضيحها ودفعها بما ليس للزيادة عليه مجال، فراجع^١.
والحاصل: أنّ الإنشآت ليس لها مدلول إلا ما يوجد بنفسها فمدلولها إيجاد يوجد بنفس الإنشاء.

نعم، يبقى سؤال وهو أنه على هذا، فكيف يكشف عن الصفات النفسانية ويدلّ عليها، ففي «الكفاية» أنه لا مضايقة في دلالة مثل الطلب والاستفهام والترجي والتمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بنفس وضعاً أو إطلاقاً، انتهى.
وفيه كلام يأتي في مباحث صيغة الفعل، فانتظر.

هذا كلّ في الجمل الإنشائية وأمّا الجمل الخبرية ففي «الكفاية» أنّها موضوعة للدلالة على ثبوت معناه في موطنه وبتعبير آخر: أنّها دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب^٢.

١. راجع: الصفحة ٤٢ - ٤٣.

٢. كفاية الأصول: ٨٨.

٣. كفاية الأصول: ٨٧.

وأورد عليه: بأنّ مجرد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لا يوجب صدق الخبر عليه ولا يحتمل بذلك الصدق والكذب، فإنّ قولنا: قيام زيد في الخارج، يحكي عن مفهوم قيام زيد في الخارج ضرورة كونه معنى اللفظ المذكور واللفظ يحكي عن معناه بالضرورة ومع ذلك لا يكون جملة خبرية^١، انتهى.

والتحقيق: أنّ الموجود في الخارج ليس إلا النسب الناقصة التي يحكي عنها المفردات والجملات المشتملة على النسب الناقصة فهي إخطار لها. وأمّا النسب التامة فإنّما هي بتحليل الذهن، فإنّ الذهن قبل التكلم باللسان ينحلّ ما في الخارج إلى مسند ومسند إليه وإسناد بينهما فيسند أحدهما إلى الآخر، فينقصد في الذهن قضية قد يسمّى في بعض الكلمات بالقضية العقلية ثمّ يتلفّظ بها، فيكون القضية اللفظية حاكية عن ذلك القضية العقلية وهي كاشفة عن الخارج. فهناك كلام ذهني مدلول للكلام اللفظي موجود في القضايا الكاذبة أيضاً وإلا لم يكن لها مدلول ولعلّه الذي يسمّى بالكلام النفسي عند الأشاعرة وقد تصدّى في «الدرر»^٢ لبيان طويل لا يبعد أن يكون مراده ما ذكرنا، فراجع.

وبعد اللتيا والتي، فالمراد من هذا البحث أنّ لفظ الأمر موضوع للطلب الإنشائي الإيقاعي الاعتباري لا الطلب الحقيقي النفساني ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه والدليل عليه هو التبادر والانسباق.

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٠.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٢.

وقد يدعى - كما في «الكفاية» - أنه كذلك في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية^١، انتهى.

ثم بنى عليه الاختلاف في اتحاد الطلب والإرادة وتعددهما كما سيأتي ولا مشاحة فيه لخلو البحث في ذلك عن الثمر، فتدبر وسيأتي الإشارة إلى ما هو الحق فيها، فانتظر.

تذيل: في اتحاد الطلب والإرادة وتغايرهما

قد وقع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في اتحاد الطلب والإرادة وتغايرهما وقد أطالوا البحث في ذلك وأطنبوا في المشاجرة والنزاع. وقد اختار في «الكفاية» اتحادهما مفهوماً والتزم بأن لكل منهما فردين ومصداقين أحدهما إنشائي والآخر واقعي خارجي إلا أن المنسبق من الطلب هو الإنشائي منه ومن الإرادة هو الواقعي منها والمغايرة بينهما بين مبيّن. وبرهن على ذلك بحكومة الوجدان، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها.

ثم قال: ومما حقّقناه يمكن أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً وبالمغايرة والاثنية هو إثنية الطلب الإنشائي كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين

١. كفاية الأصول: ٨٤ - ٨٥.

إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، انتهى.

أقول: أمّا حديث الصلح بين الطائفتين وكون نزاعهما لفظياً فهو بعيد، بل غير ممكن يظهر ذلك بعد المراجعة إلى منشأ نزاعهم في حدوث كلام الله وقدمه والالتزام بأنّ لنا كلاماً نفسياً مغايراً للكلام اللفظي وبنظيره في باب الطلب والإرادة وكذا بالدقّة في احتجاجاتهم واستدلالاتهم.

والذي يوضح ذلك أنّ كون معنى الأمر هو الطلب الإنشائي وكونه أحد فردي الطلب والإرادة من مبتدعاته وابتكاراته لم يقل به الأعلام قبله فانظر مقالة شيخنا الأعظم الأنصاري^٢ يلتزم في الأمر أنّه وضع للحكاية عن الإرادة وأنّ استعماله عند عدمها استعمال له مجازاً أو بلا محكيّ ويلتزمون في العامّ المخصّص أنّه مجاز في الباقي فوق بينهم النزاع في حجّيته في تمام الباقي بعد خروجه عن حقيقته وتساوي سائر المراتب في المجازية وذلك بخلاف القول بأنّه موضوع للطلب الإنشائي، فإنّه لا يلزم منه التصرف في ما استعمل فيه اللفظ كما قرّر في محلّه.

بل قد عرفت^٣ إنكار قابلية الطلب والإرادة للإنشاء وكون الأمر موضوعاً لإنشائيهما في كلام بعض محقّقي المتأخّرين فكيف يمكن حمل مرادهم من الطلب على الطلب الإنشائي حتّى يقع به الصلح وليس ذلك إلا تفسيراً بما لا يرضى صاحبه.

١. كفاية الأصول: ٨٧.

٢. أنظر: مطارح الأنظار ١: ٢٣٦.

٣. تقدم في الصفحة ٤٢ - ٤٣.

٤. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٢.

نزاع الأشاعرة والمعتزلة في الكلام النفسي

ولا بأس بالإشارة إلى حقيقة النزاع وما فيه الخلاف والتشاجر ومناشيه وتطوّراته إجمالاً فنقول:

إنّ أوّل مسألة اختلف فيها الأشاعرة والمعتزلة مسألة تكلم الباري تعالى وكان غرضهم من هذا النزاع أنّ القرآن حادث أو قديم، فقالت المعتزلة^١ وتبعها الإمامية^٢: إنّ من صفات الفعل؛ إذ هو عبارة عن إيجاده تعالى أصواتاً في أحد الموجودات كالشجرة مثلاً فيكون حادثاً.

وقالت الأشاعرة: إنّ من صفات الذات فيكون قديماً من القدماء الثمانية^٣. واستشكل عليهم المعتزلة بأنّ المراد من التكلم ليس إلا إيجاد الأصوات والحروف، فلا يتصور كونه من صفات الذات.

وأجاب الأشاعرة بأنّ المراد من الكلام ليس هو الكلام اللفظي، بل الكلام النفسي الذي هو صفة نفسانية للمتكلّم ويكون هو المنشأ للكلام اللفظي. واستشكل عليهم المعتزلة ثانياً بأنّ لا نجد بعد مراجعة الوجدان غير صفة العلم والإرادة والكرهية شيئاً قائماً بأنفسنا يكون منشأ للكلام اللفظي حتّى نسميه بالكلام النفسي أو الطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي.

فما هو مدار كلام الأشاعرة ومختارهم هو أنّ للمتكلّم بالكلام اللفظي صفة

١. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٣٦٥؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٧: ٣.

٢. كشف المراد: ٢٨٩؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٠٨.

٣. المطالب العالية ٣: ٢٠١؛ شرح المواقيف ٨: ٩٣؛ شرح المقاصد ٤: ١٤٧.

قائمة بالنفس سوى العلم والإرادة والكراهة نسمّيها بالكلام النفسي ويسمّى طلباً حقيقياً في خصوص الأوامر وزجراً حقيقياً في خصوص النواهي ويكون هذا الطلب أو الزجر الحقيقي منشأ للطلب أو الزجر الإنشائي وذلك الكلام النفسي منشأ للكلام اللفظي وقد قالوا:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وما هو محطّ نظر المعتزلة نفي تلك الصفة النفسانية المغايرة للعلم والإرادة والكراهة وأنه ليس في أذهاننا قبال تلك الصفات شيء آخر يسمّى بالكلام النفسي أو الطلب أو الزجر الحقيقي^١.

فاتّضح بذلك: أنّ النزاع بينهما ليس نزاعاً لغوياً بأن ينازعوا في أنّ لفظي الطلب والإرادة هل يكونان مترادفين أو أنّ لكلّ منهما معنى مغاير لمعنى الآخر حتّى يمكن التصالح بينهما بالاتّحاد مفهوماً والتغاير فيما ينصرفا إليه، بل النزاع بينهما في ثبوت صفة نفسانية وراء العلم والإرادة والكراهة فالأشاعرة يشبّونها والمعتزلة ينكرونها.

نعم، إنّ العالم المحقّق الشيخ محمّد تقيّ الأصفهاني صاحب «الحاشية»^٢ لما صادف عنوان اتّحاد الطلب والإرادة ولم يتتبع حتّى يظهر له ما هو مطرح النزاع بين الفريقين وكان المتبادر إلى ذهنه من لفظ الطلب، الطلب الإنشائي ومن لفظ الإرادة؛ الصفة النفسانية الخاصّة حكم بتغاير الطلب والإرادة وتخيل أنّه وافق في هذه المسألة الأشاعرة وخالف المعتزلة والإمامية.

١. راجع: نهاية الأصول: ٨٩.

٢. هداية المسترشدين ١: ٥٨٢.

ولقد أيده في ذلك سيدنا الأستاذ البروجردي رحمته الله حيث قال: إن ما ذكره من اتحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً فاسد من أصله، فإن لفظ الإرادة موضوع لصفة خاصة من صاحب النفس والصفات النفسانية من الأمور الحقيقية التي يكون بحذائها شيء في الخارج فلا تقبل الوجود الإنشائي لإبء الأمور الحقيقية هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء وهو البعث والتحرك...^١ انتهى.

وقد عرفت: أن البحث بين المعتزلة والأشاعرة لم يكن بحثاً لغوياً ولا يؤثر فيه القول بترادف معناهما اللغوي أو تغايرهما. وأما لو نظرنا إلى تلك الكلمات من حيث معناها اللغوي فالأظهر هو التغاير بينهما، بل بين الطلب والأمر والبعث وإن مضى في سالف الكلام نحو تسامح في ذلك.

فالإرادة كما عليه المحقق الأصفهاني والسيد البروجردي هي العزم المؤكّد على تحصيل العمل فهي صفة نفسانية للفاعل أو الأمر سواء قلنا بأنّها الجزء الأخير من العلة التامة للفعل أو أنّه يتعقّبها هجمة النفس أو الأمر النفساني وعلى هذا، فهي صفة نفسانية حقيقية غير قابلة للإنشاء واستعمال مادّة الإرادة في مقام الأمر إنّما يكون بنحو الإخبار لا الإنشاء إلا بادّعاء وتجوّز^٢.

وأما الطلب فله أيضاً معنى حقيقي غير قابل للإنشاء، فإنّ معناه لغة هو السعي لوجدان الشيء والوصول إليه كما في طلب الماء والفحص عنه إمّا بخصوص الحركة الخارجية نحو الشيء أو بالأعمّ من الحركة الخارجية وغيرها بأيّ نحو

١. نهاية الأصول: ٩٢.

٢. أنظر: نهاية الدراية ١: ١٩٥؛ الحاشية على كفاية الأصول، المحقق البروجردي ١: ١٦٢.

يمكن، فمعناه أيضاً حقيقة له ما يإزاء واقعي غير قابل للإنشاء ولا ينافي ذلك صدقه على المصاديق الإنشائية للأمر والبعث، بل على قوله: أطلب منك كذا، فإنّه بإنشاء الأمر بأيّ نحو يتحقّق فرد من الطلب واقعاً حيث إنّ إنشاءه فعل ونحو حركة نحو المراد للوصول إليه.

وأما البعث فمعناه الحقيقي هو إرسال شخص نحو عمل أو إلى مكان وهو إمّا خارجي حقيقي كما في البعث باليد ونحوه وإمّا إنشائي إيقاعي وهو ما يتحقّق بإنشاء الأمر أو بقوله: أطلب أو أبعثك ونحوهما.

وأما الأمر فهو موضوع لمعنى اعتباري إنشائي متقوم بجعل من بيده الجعل وموجود في عالم الاعتبار المسمّى في الفارسية بـ«فرمان» وفي سائر اللغات بما يرادفه. فتحصّل افتراق اللغات الأربعة في حقيقتها وإن كان قد يستعمل بعضها مكان بعض تسامحاً.

وإليه ينظر المحقّق الخراساني في «الكفاية» في إنكار المغايرة وادّعاء الاتحاد مفهوماً وإن تغايرا بحسب المنصرف إليه^١.

مع وضوح أنّه لم يكن النزاع في ذلك فإنّ التغاير بينهما بهذا المعنى أظهر من الشمس وأبين من الأمس، بل إنّما نازعوا في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والإرادة والكرهية ولم يوافق المحقّق صاحب «الحاشية» للأشاعرة في ذلك، بل قال في مبحث مقدّمة الواجب - على ما نقله حفيده رحمته في «الوقاية» -: وقد خالف في ذلك الأشاعرة، فزعموا أنّ الطلب أمر آخر وراء الإرادة وجعلوه من أقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للإرادة والكرهية وقد عرفت أنّ ما ذكره أمر

١. كفاية الأصول: ٨٦ - ٨٧.

فاسد غير معقول مبني على فاسد آخر أعني الكلام النفسي...^١، انتهى.

حول استدلال الأشاعرة على اختلاف الطلب والإرادة

والذي ألجأ الأشاعرة إلى دعوى المغايرة والتعدّد ووجود صفة أخرى تسمّى بالكلام النفسي والطلب والزجر غير العلم والإرادة والكراهة واستدلّوا بها على ما ادّعوه، أمران:

أحدهما: أنّ الأوامر الامتحانية والاعتذارية مثل الأوامر الجدّية في احتياجها إلى وجود منشأ في نفس المتكلّم وحيث لا إرادة عند تلك الأوامر، فلا بدّ من وجود صفة أخرى في نفسه تكون هي المنشأ لأمره وحيث ثبت ذلك فيهما يثبت في غيرهما من الأوامر أيضاً؛ لعدم القول بالفصل^٢.

ثانيهما: أنّ الكفّار وأهل العصيان كلّهم مكلفون بما كلف به أهل الإطاعة والإيمان بضرورة من الأديان وليس المنشأ للأمر إليهم هو الإرادة وإلا لزم في تكليفهم تخلف الإرادة عن المراد، فلا بدّ وأن يكون حينئذٍ صفة أخرى له تعالى سوى الإرادة تكون هي المنشأ لأوامره اللفظية وتسمّى بالطلب الحقيقي^٣.

والجواب عن الأوّل فيما مضى من أنّ الجمل الإنشائية أنّها يستعمل في إنشاء الطلب الإنشائي والداعي عليه هو إرادة تحقّق المطلوب في الخارج أو غيرها ففي الأوامر الامتحانية والاعتذارية لا طلب بالنسبة إلى الفعل واقعاً

١. وقاية الأذهان: ١٨٨.

٢. شرح المقاصد ٤: ١٤٩؛ شرح المواقف ٨: ٩٤.

٣. المحصول في علم أصول الفقه ١: ٣١٧.

وإن كان الطلب الإنشائي موجوداً.

نعم، نفس هذا الإنشاء فعل صادر عن الحكيم لابدّ وأن يكون عن إرادة، فإنّه فعل إرادي للمنشئ بإرادة الإنشاء في الأوامر المولوية بداعي حصول المطلوب ينشأ عن الطلب الواقعي وفي مثل الأوامر الامتحانية والاعتذارية إنّما يكون إرادة الامتحان أي العلم بحالة العبد الناشئ عن مصلحة في ذلك التي لا تتمّ إلا بفعل بعض المقدمات، بل قد لا تتمّ إلا بفعل نفس الأمور به، وكذا في التعجيز إنّما هو إرادة الأمر بعلم الأمور بعجزه لمصلحة فيه ولا يتمّ إلا باهتمام الأمور به وفعل بعض مقدماته، وهكذا في سائر الدواعي الموجبة للأمر.

وقد يكون المصلحة في نفس الإنشاء والإبراز كما في التمني والترجّي وبعض الأوامر والموارد مختلفة.

وأما الثاني فلأنّ الذي لا ينفكّ عن المراد إنّما هي إرادته وجود فعل من نفسه ولو بواسطة موجود آخر غير ذي إرادة لا الإرادة المتعلقة بفعل العبد عن اختيار ويعبر عنهما بالإرادة التكوينية والتشريعية كما في «الكفاية»^١، فتدبر.

بحث حول مسألة الجبر والتفويض

وبذلك ينتهي بحث اتحاد الطلب والإرادة أو تباينهما ولا دخل له بمسألة الجبر والتفويض أبداً. غاية الأمر أنّ صاحب «الكفاية» حيث فسّر الإرادة التكوينية له تعالى بعلمه بالنظام على النحو الكامل التام، والإرادة التشريعية بعلمه بالمصالح الكامنة في أفعال المكلفين الموجبة لأمره تعالى إيّاهم بفعلها، وفرّع عليهما بأنّه:

١. كفاية الأصول: ٨٨ - ٨٩.

إذا توافقنا فلا بدّ من الإطاعة والإيمان وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار العبد الكفر والعصيان، وقع في شبهة الجبر. وقال ما ملخصه:
إن قلت: ... إذا كان كذلك، فكيف يصحّ التكليف وهو مشروط بالاختيار، والأفعال على هذا خارج عن الاختيار.

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

والحاصل: إنّما تعلق إرادته التكوينية بصدور الأفعال عنهم باختيارهم.
إن قلت: إنّها وإن كانت كذلك إلا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار كيف وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ومعه كيف تصحّ المؤاخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار.

قلت: العقاب إنّما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما؛ فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّه... قلم اينجا رسيد سر بشكست^١، انتهى ملخصاً.

وفي بحث التجري: إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته لتكامل به نفسه ويخلص مع ربّه أنسه ما كنّا لنهتدي لو لا أن هدانا الله. قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَإِنَّ

١. كفاية الأصول: ٩٠.

الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ^١، وليكون حجّة على من ساءت سريره وخبثت طينته
﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ﴾^٢، لئلا يكون للناس على الله
حجّة بل كان له حجّة بالغة...^٣، انتهى.

وليعلم: أنّ هذه الشبهة لا تلازم القول باتّحاد الطلب والإرادة ولا تنحل
بالالتزام بتغايرهما. كيف وقد التزم بالجبر الأشاعرة القائلين بالتغاير وبالاختيار
المعتزلة وأهل الحقّ القائلين بالاتّحاد.

فما في كلام المحقّق النائيني رحمته الله من أنّه: لا يمكن دفع شبهة الجبر إلا بذلك -
أي الالتزام بالتغاير - بدهاه أنّه لو كانت الأفعال الخارجية معلولة للإرادة لكان
اللازم وقوع الفعل من فاعله بلا اختيار، بل يقع الفعل قهراً عليه؛ إذ الإرادة كما
عرفت كيفية نفسانية تحدث في النفس قهراً عليه بعد تحقّق عللها ومبادئها، كما
أنّ مبادي الإرادة أيضاً تحصل للنفس قهراً ومجرّد سبق الإرادة لا يكفي في
اختيارية الفعل.

وأما بناء على ما اخترناه، من أنّ وراء الإرادة والشوق المؤكّد أمر آخر وهو
عبارة عن قصد النفس نحو المطلوب وحملتها إليه، فيكون ذلك التصديّ
النفساني هو مناط الاختيار، انتهى ملخصاً.

ليس في محله أمّا أولاً: فلأنّ دفع شبهة الجبر لا يستلزم القول بالتغاير، لأنّ

١. الذاريات (٥١): ٥٥.

٢. الأنفال (٨): ٤٢.

٣. كفاية الأصول: ٣٠١.

٤. فوائد الأصول ١: ١٣٢ - ١٣٣.

القول بالتغاير أيضاً لا ينتهي إلى الاختيار إلزاماً كما يعرف من الأشاعرة إنكاره. وأما ثانياً: فلأنّ ذلك البيان أيضاً لا يرفع المحذور؛ إذ لقائل أن يرد الإشكال ويقول: إنّ هذا الفعل الذي يعدّ من أفعال النفس أي الحملة والهجمة التي قد وقع في سلسلة الأفعال الخارجية هل هو فعل اختياري أو غير اختياري. فإن قيل بالأوّل فليس معناه إلا كونه مسبوقة بالإرادة، والمفروض أنّ الإرادة قهرية وإن قيل بأنّها أيضاً مستندة إلى حملة النفس وهجمتها، فينقل الكلام إليه كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّها من أفعال النفس وليست مسبوقة بالإرادة كما يأتي توضيحه فانتظر.

بحث حول شبهات مسألة الجبر والتفويض

ولا بأس بالإشارة إلى الشبهات المطروحة في مسألة الجبر والاختيار وما قيل في دفعها ممّا يرتبط بالمقام ولو إجمالاً، فنقول:

الشبهة الأولى: إنّ النظام الكياني تابع لإرادة الله وعلمه بالنظام الأتمّ فلا بدّ من وقوعها مطابقة لعلمه وإلا يلزم أن يصير علمه جهلاً.

وما قد يقال: بأنّ العلم تابع للمعلوم لا ينفع هنا؛ لأنه في العلم الانفعالي. والجواب: أنّ علمه إنّما تعلّق بالنظام الكياني على الترتيب العليّ والمعلولي ومن العلل في الأفعال الإرادي إرادة الفاعل، فأراد الله ذلك من العبد وعلم به بإرادته، فلا ينافي كون العبد فاعلاً مختاراً^١.

١. راجع: الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٤ - ٣٨٥؛ الطلب والارادة، الإمام الخميني: ٦٣.

الثانية: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد وهي قاعدة كلّية غير قابلة للاستثناء وفعل العبد من الممكنات لا يوجد إلا بالوجوب بالغير ومعنى هذا هو الضرورة والاضطرار^١.

وفيه: أنّ من مباني وجوبه إرادة العبد، فوجوبه بالإرادة لا ينافي الاختيار. الثالثة: أنّ الاختيار إنّما يكون باستناده بالإرادة لكنّ السؤال في نفس الإرادة هل هي اختيارية أو اضطرارية، والأوّل يستلزم التسلسل والثاني يوجب عود المحذور.

وبعبارة أخرى: أنّ الإرادة الإنسانية إن كانت مستندة إلى أسباب وعلل منتهية إلى الإرادة الأزلية كانت واجبة التحقّق من دون دخالة للعبد في ذلك، فيكون مضطراً وملجأً في إرادته ولازمه الاضطرار في فعله وإن كانت إرادته بإرادتها ينقل الكلام إلى إرادة الإرادة فيلزم التسلسل وهذا هو المهمّ من الشبهات وقد بالغ فيها إمام المشكّكين حتّى توهم أنّه لو تظاهر الثقلان لم يأتوا بجوابه^٢. وقد أُجيب عنها بوجوه:

الأوّل: ما عن المحقّق الداماد رحمته الله من أنّه لا محذور في التسلسل فإنّه من التسلسل اللحاظي^٣.

وفيه: أنّ الإرادة من الصفات النفسانية وإنّما الكلام في علّة وجودها، فالتسلسل إنّما يلزم في علّة وجود صفة حقيقية وليس في صرف اللحاظ كما لا يخفى.

١. راجع: الطلب والإرادة، الإمام الخميني: ٥٦.

٢. راجع: الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٨؛ الطلب والإرادة، الإمام الخميني: ٤٨.

٣. القبسات: ٤٧٣؛ مصنّفات ميرداماد، الإيقاضات ١: ٢٠٩ - ٢١٠.

مضافاً إلى ما استشكل عليه صدر المتألهين من أنّ لنا أن نأخذ الإرادات بحيث لا يشذّ عنه شيء ونطلب أنّ علّتها أيّ شيء هي؟ فإن كانت إرادة أخرى - أي إرادة غير الفاعل - لزم الجبر. وهذا نظير ما يقال في إثبات الصانع: إنّ لو فرض سلسلة وجودات ممكنة ولو غير متناهية، نأخذ الجميع ونطلب بعلة وجوده...^١.

الثاني: ما أشار إليه المحقّق الخراساني في مبحث التجري من أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئها غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة^٢. وفيه: نقل الكلام إلى ذلك المبادي هل هي بالاختيار والإرادة أم لا ويعود المحذور.

الثالث: أنّ اختيارية كلّ فعل إنّما هي باستناده إلى الإرادة وأمّا اختيارية نفس الإرادة فإنّما هي بنفسها، قال صدر المتألهين: المختار ما يكون فعله بإرادته، لا ما يكون إرادته بإرادته والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلا فلا، لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلا لم يفعل^٣.

وفيه: أنّ ذلك لا ينحلّ به الإشكال، فإنّ الكلام في علة الإرادة، هل هي ترجع إلى اختيار العبد أو إلى الإرادة الأزلية والإرادة بما أنّها أمر حادث ليس بخارج عن قانون العلية.

١. الحكمة المتعالية ٦: ٩٠.

٢. كفاية الأصول: ٣٠٠.

٣. راجع: الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٨.

الرابع: أنّ الإرادة من الصفات النفسانية الحقيقية ذات الإضافة وزانها وزان سائر الصفات فالمعلوم ما تعلّق به العلم وإن لم يتعلّق بعلمه العلم والمراد والفعل الإرادي ما تعلّق به الإرادة وإن لم يتعلّق بإرادته الإرادة ولو لا ذلك لزم أن لا يكون فعل الله أيضاً إرادياً.

إن قلت: إنّ هذا مجرد اصطلاح لا يصحّ إرسال الرسل ولا العقوبة.
قلت: أمّا إرسال الرسل فهو لتأثيره في سلسلة العلل. وأمّا صحّة العقوبة وحسنها فيكفي فيه حكم العقلاء وفرقهم بين الأفعال الإرادية وارتعاش يد المرتعش. ولعلّه إلى ذلك يؤول ما في «الكفاية» وقد وصل قلمه إلى ما انكسر رأسه.
وفيه: مضافاً إلى أنّ الأفعال الجوانحية ليست مسبوقة بالإرادة، فيلزم أن لا تكون اختيارية أنّ الفرق بين الأفعال الإرادية وارتعاش يد المرتعش عند العقلاء هل هي جزاف أو بينهما فارق حقيقة؟! لا يمكن القول بالأوّل وإنّما السؤال والكلام في الثاني.

الخامس: ما بنى عليه المحقّق النائيني رحمته وتبعه تلميذه الفقيه في هامش تقريراته وشيّد بالتوضيح وذكر المثل وقال: ما أفاده شيخنا الأستاذ هو محض الحقّ الذي لا ريب فيه^١، وبنى عليه في المحاضرات. أيضاً بما ملخصه:
أنا نمنع كون الإرادة علّة تامّة للفعل، بل الفعل على الرغم من وجودها وتحققها يكون تحت اختيار النفس وسلطانها. ولو كانت الإرادة علّة تامّة لحركة العضلات ومؤثّرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة ولكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها....

١. أجود التقريرات ١: ٨٩-٩٠.

فالميزان في الفعل الاختياري ما أوجدته النفس باختيارها وإعمال القدرة والسلطة المعبر عنها بالاختيار وقد خلق الله النفس الإنسانية واجدة لهذه السلطنة والقدرة وهي ذاتية لها وثابتة في صميم ذاتها ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها وتنقاد في حركتها، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنته.

وبالجملة: فالفارق بين الفعل الإرادي وغيره كحركة يد المرتعش - بعد فرض كون الإرادة أمراً قهري الحصول - وجود صفة أخرى بين الإرادة والفعل يستطيع بها الشخص من الفعل وعدمه بحيث إنه بعد الإرادة له أن يفعل وله أن لا يفعل تسمى هذه الصفة أو الفعل النفسي بالاختيار أو حملة النفس أو هجمة النفس أو الأمر النفساني بخلاف حركة يد المرتعش لأنه لا اختيار للمرتعش في حركته، فليس له أن يفعل وأن لا يفعل^١، انتهى ملخصاً.

السادس: ولعله أيضاً مآل ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله في «الميزان» من: أن الحوادث بالنسبة إلى علته التامة واجبة الوجود وبالنسبة إلى أجزاء علته ممكنة الوجود، فهذا هو الملاك في أعمال الإنسان وأفعاله فلها نسبتان نسبة إلى علته التامة ونسبة إلى أجزائها، فالنسبة الأولى ضرورية والنسبة الثانية نسبة ممكنة فكل فعل من الأفعال ضروري الوجود بملاحظة علته التامة وممكن بملاحظة أجزاء علته. وبما أن الإرادة ليست علة تامة للفعل تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب...^٢، انتهى.

١. محاضرات في أصول الفقه: ٥٨ - ٥٩؛ فوائد الأصول ١: ١٣١.

٢. الميزان في تفسير القرآن ١: ١٠٩ - ١١٠.

السابع: ويشبههما ما ذكره السيّد البروجرديّ رحمته الله - على ما في تقريراته^١ - وما حقّقه السيّد الخمينيّ رحمته الله على ما في رسالته المدوّنة في ذلك وهو يتحصّل من أمور:

الف - أنّ أفعال الإنسان على قسمين: ما يصدر منه بآلة وما يصدر منه لا بآلة، بل بخلاقيّة منه كمن يجيب عن مسألة علمية.

ب - أنّ الأفعال النفسانية تصدر عن النفس لا بإرادة سابقة، بل يكفي في صدورها الاختيار الذاتي الثابت للنفس.

ج - أنّ هذه الأفعال كما هي غير مسبوقة بالإرادة غير مسبوقة مبادئها أيضاً فليس قبل صدورها تصوّر ولا تصديق ولا شوق ولا عزم ولا جزم.

د - أنّ الأفعال القلبية اختيارية للنفس بملاك الاختيار الذاتي الثابت لها والدليل على ذلك قضاء الفطرة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم والإرادة والتصميم والقصد من أفعال النفس ولم يكن سبيلها سبيل الشوق والمحبة من الأمور الانفعالية؛ فالنفس مبدأ الإرادة والتصميم ولم تكن مبدئيّتها بالآلات الجرمانية، بل هي موجودة لها بلا وسط جسماني وما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون، بل لا يمكن أن يكون، بينه وبينها إرادة زائدة متعلّقة به، بل هي موجودة له بالعلم والاستشعار الذي في مرتبة ذاتها؛ لأنّ النفس فاعل إلهي واجد لأثره بنحو أعلى وأشرف^٢. والمتحصّل من كلام الأكابر المتأخّرين أنّ للإنسان في أفعاله الإرادية وراء

١. نهاية الأصول: ٩٤ - ٩٥.

٢. الطلب والإرادة، الإمام الخمينيّ: ٥٣ - ٥٥.

صفة الإرادة صفة نفسانية أخرى في ذاته المسمّى بالاختيار أو السلطنة أو تأثير النفس أو هجمتها أو الأمر النفساني أو ما شئت فسم، إمّا بتصورها قبل مرحلة الإرادة تكون الإرادة أيضاً مستندة إليها - كما في كلام السيّد البروجردي والخميني ومن تبعهما من تلامذتهما المعاصرين - أو بعدها - كما في كلام المحقّق النائيني والسيّد الخوئي والصدر^١ والروحاني^٢؛ فإنّ ذلك غير فارق من حيث نحن بصده من حلّ مشكلة الجبر، فالملاك الوحيد هو أنّ له أن يريد وأن لا يريد - على الأوّل - وأن يفعل وأن لا يفعل - اينكه گويي اين كنم يا آن كنم^٣ - على الثاني.

وإن كان يظهر الفرق بينهما من حيث حفظ عموم قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد على الأوّل أو خروج الأفعال الاختيارية عنها، وأنّها صادرة دائماً بلا وجوب على الثاني كما صرّح به السيّد الصدر، فإنّ هذا التفاوت لا يخلّ بحلّ المشكلة، حيث قد عرفت أنّه على الأوّل أيضاً الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار. لكن بعد اللتيا والتي يبقى الكلام في أنّ الإنسان مع وجدانه لهذه الصفة ذاتاً لم قد يختار الفعل وقد يختار الترك أو يختار الفعل بعضهم وخلافه بعض آخر وهل ذلك صدفة وجزاف؟ أو مستند إلى أمر خارج عن نفسه؟ أو مستند إلى خصوصية تكوينية في ذاته؟ كلّ ذلك يوجب عود المحذور ويبقى المشكلة الأساسية والشبهة الرئيسية على حالها.

١. دروس في علم الأصول ١: ١٤٦.

٢. منتقى الأصول ١: ٣٨١.

٣. مشنوي معنوي، دفتر پنجم: ٨٦٧، بيت ٣٠٢٥.

الفصل الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيه مباحث:

الأول: في معاني صيغة الأمر

أنّه ربما يذكر لصيغة الأمر معانٍ قد استعملت فيها وقد عدّ منها الترجّي والتّمنيّ والتهديد والإنذار والإهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك ربما أنهاها بعضهم إلى أكثر من عشرين^١.

والحقّ الذي عليه أهل التحقيق أنّها لم توضع ولم تستعمل في واحد منها، بل إنّما وضعت لإيجاد معنى اعتباري في وعاء الإنشاء والاعتبار ويعبر عنها بالطلب الإنشائي، والأصحّ أن يعبر عنها بالبعث والإغراء الاعتباري الإنشائي؛ فإنّ الإنسان تارة: يريد شيئاً مباشرة، فيتحرّك نحو الماء مثلاً لرفع عطشه فيطلبه بنفسه، وأخرى:

١. راجع: مفاتيح الأصول: ١١٠ / السطر ١٨.

يريده بالتسبيب وهو على قسمين: فتارة: يحرك الإنسان غيره إلى ما هو مراده ومقصوده بحركة تكوينية فيبعثه نحو العمل بعثاً خارجياً حقيقياً ويدفعه بقوة يده مثلاً، وأخرى: يحركه بالبعث الاعتباري الذي يوجده في عالم الإنشاء والاعتبار، وقد جعل صيغة الأمر آلة لإيجاد هذا النحو من البعث والتحرك وبه يتحقق مصداق من الطلب أيضاً بوجوده الواقعي وهو الطلب الإنشائي.

إلا أن الداعي إلى هذا الاعتبار كما يكون تارة هو الإرادة النفسانية والبعث والتحرك نحو المراد الواقعي يكون أخرى أحد هذه الأمور.

نعم، يبقى الكلام في أنه لو كان الصيغة موضوعة ومستقلة في إنشاء البعث مطلقاً لبعض هذه الدواعي، فكيف يستظهر منها الإرادة الواقعية إذا أطلقت من دون قرينة خاصة عليها، بل من هذه الدواعي هو الاختبار والامتحان وهو لا يتحقق إلا بظهور الصيغة في الإرادة ولو لم يستظهر منها ذلك لم يتحصّل الامتحان والاختبار كما لا يخفى.

وقد تفصّل عنه في «الكفاية» بأنّ قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحرك لابتداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقياً وإنشائه بها تهديداً مجازاً وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل^١، انتهى.

وقال في طيّ مبحث مادّة الأمر مشيراً إلى هذا السؤال: نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجّي والتمنّي بالدلالة الإلزامية على

١. كفاية الأصول: ٩١.

فيما يتعلّق بصيغة الأمر ٢٣٥

ثبوت هذه الصفات حقيقة إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كانت الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة. فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل قيام الطلب أو الاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو إطلاقاً، انتهى.

وبعد تصحيح بعض كلماته ﷺ - على ما مرّ من الفرق بين الإرادة والطلب والأمر والبعث - بأنّ الصيغة موضوعة لإنشاء البعث الاعتباري فيما إذا كان بداعي الإرادة، فيكون إنشاء البعث بها مريداً حقيقة وإنشائه بها تهديداً مجازاً... يرد عليه:

أولاً: بأنّه التزام بأنّ استعمالها بداعي سائر معانيها مجاز، فلا يترتّب على المدعى والخلاف أثر عملي.

وثانياً: لو فرضنا تقييد معنى الصيغة وما وضعت له بكونه عن إرادة يرجع المحاذير كلّها، فكما لا يمكن إنشاء الإرادة الواقعية بما أنّها من الصفات النفسانية الحقيقية لا يمكن إنشاء البعث المقيّد بالإرادة الواقعية؛ فإنّ المحذور يسري من القيد إلى المقيّد.

وثالثاً: بأنّ ذلك خلاف الوجدان فإنّ المتبادر من الصيغة هو نفس البعث والإغراء دون التقيّد بالإرادة، هذا.

ورابعاً: لا يمكن الالتزام بالتجوّز في الأوامر الامتحانية لعدم إمكان نصب قرينة عليه وإلا لم يتحقّق الامتحان فلا بدّ وأن يكون ظاهراً في البعث.

ولو التزم بعموم ما وضع له وادّعى الانصراف كما في العبارة الأخيرة فلم يبيّن للانصراف وجه.

وقد يصحّح كلامه بأنّ مراده ﷺ أنّ ذلك قيد الوضع لا الموضوع له بمعنى أنّ الواضع إنّما وضع صيغة الأمر لإنشاء الطلب ثمّ شرط على المستعملين أن لا يستعملوه إلا عند الطلب الواقعي إلا بقريّة^١.

وهو كما ترى، مخالف لصريح كلامه حيث التزم بالمجاز في سائر المعاني، وقد مرّ في بحث المعنى الحرفي أنّ اشتراط الواضع بعد الوضع غير مؤثّر ولا لازم الاتّباع كما لا يخفى.

والذي يمكن أن يقال: إنّ الصيغة لا تستعمل إلا في الطلب الإنشائي فإنّها جعلت آلة للبعث كما قد يتحقّق البعث باليد والإشارة. وأمّا الإرادة الواقعية فإنّما تنكشف بنفس الإنشاء التي هي فعل من أفعال المتكلّم؛ فإنّ إنشاء البعث - باللفظ كان أو بالفعل - موضوع للإرادة الواقعية وعند فقدانها يلزم الخروج عن هذا الوضع، فإنّ للأفعال أيضاً وضعاً كالألفاظ عند العقلاء، فإنّ فعل الحكيم لا يكون إلا لغرض عقلائي.

وبمثل ذلك يقال في سائر الإنشاءات أيضاً، حيث إنّ نفس الإنشاءات ليس لها مدلول إلا ما يوجد بنفسها ويكون الداعي إلى إنشائها تارة هو ثبوت الصفات النفسانية حقيقة وأخرى غيرها وإنّما تكشف عن الصفات النفسانية بحسب مورده بنفس الإنشاء الذي هو فعل صادر عن الحكيم بحسب بناء أهل المحاورة، فتدبّر. وممّا ذكرنا: ظهر أنّه لا وجه للالتزام بانسلاخ صيغ الإنشائية عن معانيها

١. منتقى الأصول ١: ٣٨٩.

واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك وتعالى ممّا لزمه العجز أو الجهل وأنه لا وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي بدواعٍ آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبّة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك.

الثاني: فيما هو حقيقة صيغة الأمر

لا ينبغي الإشكال في كون الصيغة حقيقة في إنشاء الطلب الوجوبي كما يقتضيه تبادره منها عند استعمالها بلا قرينة. ويؤيده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، وإن كان يحتمل أن يكون ذلك مستنداً إلى الانصراف. إنّما الكلام في أنّ الوجوب هل هو قيد للطلب الإنشائي الموضوع والمستعمل فيه اللفظ أو استفاد ذلك لجهة أخرى؟

ظاهر «الكفاية» لعلّه هو الأوّل، حيث ادّعى أنّها حقيقة في الوجوب قبلاً للاشتراك^١ ولزمه أن يكون استعماله في الندب مجازاً وهو لا يناسب سائر عبائره، بل قد يشكل توجيهه على مذهبه من وضعه لإيجاد البعث، فإنّ ذلك لا يمكن تقييده بالإرادة الحتمية.

اللهمّ إلا أن يوجّه بأنّه كما أنّ الإرادة النفسانية قد تكون شديدة، وأخرى خفيفة، فكذلك البعث الناشئ عنه الإنشاء في وعاء الاعتبار فقد ينشأ خفيفاً وقد ينشأ شديداً، فوضع الصيغة لإنشاء البعث الشديد، كما يكون مثل «ينبغي» موضوعاً للبعث الخفيف.

١. كفاية الأصول: ٩٢.

والأظهر أنّ الصيغة لا يدلّ إلا على البعث إلا أنّ البعث يقتضي الوجود وما لم
يقم دليل على خلافه لا حجة للبعد يحتجّ بها على المولى، بل الحجّة من جانب
المولى تامّة، فالبعث حجة على الوجوب عند العقلاء وقاطع للعدر ولا يقبل
اعتذاره باحتمال الندب إلا أن يقوم حجة على خلافه.

ويظهر الثمرة فيما إذا تعلّق أمر واحد بأفعال متعدّدة يعلم عدم وجوب بعضها
كقوله عليه السلام اغسل للجمعة والجنابة... فلا يصحّ الاستدلال به بعد ذلك على
الوجوب في غير ما علم عدم وجوبه على المبني الأوّل بخلافه على الأخير.
إذ على الأوّل يعلم بعدم استعمال صيغة الأمر في الوجوب فإنّما استعمل في
الطلب الخفيف أو في مطلق الطلب الأعمّ من الوجوب والاستحباب. وأمّا على
الثاني فالبعث حجة على الوجوب في كلّ منها إلا فيما قام على خلافه حجة
وقيام الحجّة على العذر في بعضها لا يوجب العذر في الأخرى.

تنبيه حول مقالة صاحب «المعالم» في صيغة الأمر

قال في «المعالم» - بعد تحقيق كون وضع صيغة الأمر موضوعاً للوجوب -:
يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام: أنّ استعمال صيغة الأمر في
الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلّق
في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام: انتهى.

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بأنّ كثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة

وغيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً ولعلّه ﷺ غفل عن الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط ورفع الموانع وغيرها.

وثانياً: بأنّ الاستعمال وإن كثر إلا أنّه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجّح أو يتوقّف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف وقد كثر استعمال العامّ في الخاصّ حتّى قيل ما من عامّ إلا وقد خصّ ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص^١، انتهى.

أقول: ويرد عليه - مضافاً إلى ما مضى - منع استعمال صيغة الأمر في الندب أصلاً، بل قد عرفت أنّها تستعمل دائماً في إنشاء الطلب وإنّما يكون البعث حجّة على الوجوب ما لم يقم على خلافه حجّة ولا يؤثر في ذلك كثرة موارد قيام الحجّة على الخلاف أو قلّتها.

كما أنّه لا وجه لتنظير المقام بالعامّ بما أنّه قد كثر استعماله في الخاصّ كما مرّ عن صاحب «الكفاية» وذلك لما يرد عليه.

أولاً: بأنّه خلاف ما عليه مبناه ﷺ من عدم استعمال العامّ في الخصوص أصلاً وإنّما يستعمل في العموم دائماً وإنّما التفاوت في تطابقه مع الإرادة الجدّية وعدمه^٢. فلا يلزم منه مجاز أصلاً بخلاف المقام على مبناه ﷺ.

وثانياً: بأنّ كثرة استعمال الأمر في الندب - لو فرض - يمكن أن يجعله مجازاً مشهوراً، حيث إنّ مجاز واحد بخلاف استعمال العامّ في الخاصّ لاختلاف

١. كفاية الأصول: ٩٢.

٢. راجع: كفاية الأصول: ٢٥٥.

مراتب الخاصّ وكلّ مرتبة يغيّر الأخرى والكثير هو مجموع مراتب الخاصّ لا كلّ مرتبة منه، فلا تنعقد كثرة بالنسبة إلى واحد من تلك المراتب. وثالثاً: أنّ وضع صيغة الأمر للوجوب إنّما هو بوضع واحد وهو وضع الهيئة لذلك بخلاف العامّ، فإنّ ألفاظ العامّ متعدّدة لكلّ واحد منها وضع على حدة وشهرة المجاز إنّما يلزم إذا فرض استعمال كلّ منها في الخاصّ أكثر من حقيقته التي هو العموم وإثباتها على مدّعيتها، فتدبّر.

الثالث: فيما هو ظاهر صيغة الأمر

إذا سلّم أنّ الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، فهل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟

قيل بظهورها فيه إمّا لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته^١. وأورد عليه في «الكفاية» بأنّ الكلّ كما ترى ضرورة أنّ الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر. وأمّا الأكمليّة فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له ومجرّد الأكمليّة لا يوجب... وهذا كلّه في محلّه مضافاً إلى أنّ غلبة الوجود - لو فرض - لا يوجب الانصراف لأنّه أيضاً لا يوجب أنس اللفظ بالمعنى وهو الملاك للانصراف.

ثمّ قال: نعم فيما كان الأمر بصدد البيان فقضيّة مقدّمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم

١. راجع: هداية المسترشدين ١: ٦٥٦؛ كفاية الأصول: ٩٣ - ٩٤.

المنع من الترك بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد. فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه، فافهم^١، انتهى. وأوضح ذلك بعض الأعلام في حاشيته عليها بأنّ الطلب كالنور في التشكيك الخاصّي الذي ما فيه التفاوت فيه عين ما به التفاوت؛ إذ الطلب الإيجابي طلب مع شدّة وهي أيضاً من سنخ الطلب والندبي أيضاً طلب لا أنّه مركّب منه ومن أجنبيّ، بل الضعف فيه راجع إلى أمر عدمي خارج عن حقيقته فكأنّ الوجوب مركّب من جنس هو أصل الطلب وفصل هي شدّته التي هي عين الطلب أيضاً ومقابله مركّب من جنس هو الطلب ومن فصل هو ضعفه العدمي فلمّا كان الوجوب بكلا جزئيه من سنخ الطلب كانت عبارة الجامع كافية لبيانه عند تمامية مقدّمات الحكمة بخلاف الندبي، فإنّ قيده خارج عنه وعبارة الجامع لا تكون إلا بياناً لجزئه الأوّل دون الثاني، فإذا تمّت المقدّمات الثلاث وعلمنا أنّ الجامع غير مراد، فلا بدّ وأن يكون مراده خصوص الوجوب؛ لأنّ الجزء الآخر من الندب يحتاج إلى دالّ آخر غير عبارة الجامع والمفروض عدمه^٢، انتهى.

وأورد عليه المحشّي بنفسه بأنّ التشكيك المتقدّم إنّما هو في الطلب الحقيقي الذي يكون داعياً إلى استعمالها فيه وهو الإرادة الواقعية مع أنّ الصيغة موضوعة كما سبق للطلب الإنشائي أو لإنشاء البعث، فيحتاج بيان كلّ من الندب والوجوب إلى بيان زائد على أصل البعث والطلب بلا فرق بينهما. وفيه: أنّ الصيغة وإن لم يستعمل إلا في الطلب الإنشائي والبعث، ولكنّها

١. كفاية الأصول: ٩٤.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٣٥٤ - ٣٥٥.

كاشفة عن الإرادة إمّا بالوضع أو بالانصراف أو بدلالة الفعل. وعلى أي حال، فالإرادة المكشوفة بها يردد بين الالزامي وغيره فيجري فيه ما مرّ من الإطلاق، حيث إنّه دلّ على إرادته بالصيغة بنحو من دون تقييد.

لكن يرد عليه: أنا لا نعقل إلا كون الإرادة الأكيدة والإرادة الضعيفة فردين من حقيقة الإرادة لا يخرج حقيقتهما مع تمام مشخصاتهما وجميع قيودهما عن حقيقتها كالبياض الشديد والضعيف بالنسبة إلى حقيقة البياض وكذلك جميع الحقايق القابلة للشدة والضعف المعدودة من الأمور التشكيكية، ولولا ذلك لكان البياض، وكذا جميع تلك الحقايق منصرفة عند الإطلاق إلى المرتبة الشديدة ولا أظنّ أن يلتزم به أحد.

الرابع: في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب

هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل «يغتسل ويتوضأ ويعيد» ظاهرة في الوجوب أو لا؟

والكلام فيها أولاً: يقع في كيفية دلالتها على الطلب بعد كونها موضوعة للإخبار وثانياً: في دلالتها على الوجوب وعدمها.

أمّا الأوّل: فظاهر عبائر المتقدمين أنّها تستعمل في الطلب وتدلّ على الإرادة مجازاً ويشهد لذلك قولهم: إنّها لا تدلّ على الوجوب لاستواء المجازات من الوجوب والندب والقدر المشترك بالنسبة إليها وليس الوجوب بأقواها.

والتزم في «الكفاية» بعدم استعمالها في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه إلا أنّه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو آكد، حيث إنّه أخبر بوقوع

مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ آخر كما مرّ.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث، كيف وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات؛ فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ فإنّه مقال بمقتضى الحال^١، انتهى.

ولعلّ ظاهر كلامه عليه السلام جعل المقام من قبيل الكناية وهي ذكر اللازم وإرادة الملزوم حيث إنّ وقوع الفعل في الخارج لازم للإرادة التشريعية. توضيح ذلك: أنّ الإخبار عن المضارع والمستقبل إنّما يصحّ عند العقلاء مع العلم بعلمه ومعدّاته وإلا يكون من التخرّص بالغيب.

ومن علل وجود الفعل الإرادة التكوينية بالنسبة إلى فعل نفسه والإرادة التشريعية بالنسبة إلى فعل الغير، فكما يخبر عن المستقبل بمجرد الإرادة التكوينية كذلك يصحّ الإخبار عنه بمجرد الإرادة التشريعية، فيكون الإخبار عن المستقبل إخباراً عن اللازم وإرادة الملزوم وهو من قبيل الكناية، ولكن لا بدّ في تعيين المراد من القرينة البتّة وإلا فقد يخبر عن المستقبل الذي يكون على

١. كفاية الأصول: ٩٣.

خلاف مطلوبه وإرادته التشريعية، وكم فرق بين قوله: ولدي يصلي، وقوله: ولدي يقتلني والفارق هو القرينة.

ومع ذلك كله يرد عليه أولاً: بأنه لا ملازمة بين نفس الإرادة التشريعية ووقوع الفعل في الخارج؛ فإنّ الإرادة التشريعية لا ينتهي إلى العمل ما لم يعلم به العبد، فالملازمة إنّما هو بين الفعل وبين الإرادة التشريعية المظهرة المعلومة للعبد وهذا الملزوم غير قابل أن يقصد من نفس الإخبار؛ إذ ليس هو موجوداً في الخارج قبل الإخبار كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ مجرد ذلك لا يرفع الكذب، بل هو كذلك في موارد الكنايات أيضاً لو لم يكن معنى الكلمة مطابقاً لما في الخارج ولذلك لا يرى مثل ذلك في كلمات المعصومين عليهم السلام: وما قد يرى من صحّة استعمال بعض الكنايات ولو مع عدم تطابق مفهومه المطابقي للخارج كما في قوله: زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل كناية عن سخائه وجوده إنّما هو من جهة صيرورته مثلاً فخلّى عن مفهومه المطابقي كما في سائر الأمثال لا بما هو كناية صرفاً، فلا تغفل.

وفي «التهذيب» - بعد تسلّم استفادة البعث منه والبعث يقتضي الإطاعة. إنّما الكلام في كيفية دلالتها على البعث - قال: الجمل الخبرية مستعملة في معانيها الإخبارية بدعوى تحقّقها من المخاطب وأنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازة المصالح تبعثه بلا دعوة داع، فقول الوالد لولده: ولدي يصلي، أو يحفظ مقام أبيه، لا يريد منها إلا الأمر بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه^١، انتهى.

١. تهذيب الأصول ١: ٢٠٥.

وهذا البيان لا يخلو عن تهافت؛ إذ يدعى تارة أنه يدلّ على البعث وإنّما الكلام في كيفية دلالة عليه كما يصرّح به قوله: لا يريد منها إلا الأمر وأخرى يدعى أنّه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر وبلا طلب من والده. هذا مع أنّ ذلك إنّما يصحّ فيما يكفي تشخيص العبد وعقله ورشده لدركه لا في التبعديّات غير القابلة تشخيصه للعبد بحيث لو لا بيان المولى لم يكن للعبد إليه سبيل.

مضافاً إلى أنّه إذا صحّ الاتّكال على رشده وفطرته، فيكفي ذلك مبرراً للإخبار عن المستقبل فلا يدلّ على الإرادة التشريعية بوجه.

والذي يقتضيه النظر أنّ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء إنّما يستعمل في معناها الإخبارية كما في «الكفاية»^١ إلا أنّ الكاشف عن الإرادة إنّما هو نفس الإخبار لا المخبر عنه.

بيان ذلك: أنّه إذا قال المولى: من زنى فعليه كذا من دون أن يتعلّق نهي بالزنا يتأمّل فيه العقل وبلحاظ أنّ القائل به غير كاذب وأنّ العقاب من دون نهي وقبل بيانه قبيح غير جائز يحكم بأنّ الزنا مبعوض للمولى قد اكتفى في بيانه ببيان عقابه وكذلك في ذكر الثواب على عمل، فالكاشف عن الإرادة والكرهية والأمر والنهي إنّما هو نفس ذلك الإخبار بتأمّل وتعمّل من العقل، فالملازمة بين الإخبار عن المخبر الصادق وبين الإرادة الواقعية لا بينها وبين المخبر عنه وكذلك في المقام فإنّه بعد العلم بأنّ المخبر لا يكذب في إخباره والعبد المنقاد إنّما يعمل إذا كان مأموراً، فيعلم أنّه تعلّق الأمر والبعث بذلك الفعل وإنّما اكتفى في مقام

١. كفاية الأصول: ٩٣.

بيانه بذلك، فالملازمة في المقام أيضاً في الحقيقة بين الإخبار الصادر عن المخبر الصادق وبين الإرادة الواقعية والأمر والبعث لا بينه وبين المخبر عنه.

ومما ذكرنا: يعرف أنه لا يستلزم الكذب أصلاً؛ إذ من يسند إليه الفعل ليس مطلق العباد وإنما المراد منه هو العبد المنقاد الذي قام في مقام الإطاعة ولذلك يسئل عن وظيفته مثلاً. نعم بعد انكشاف الإرادة به، فيعلم عدم اختصاصه به، كما أن الخطابات المتوجهة إلى المؤمنين لا يختص بهم والكفار مكلفون بالفروع كما أنهم مكلفون بالأصول.

ومن هذا التقريب والبيان يظهر المختار في البحث التالي وهو كيفية دلالتها على الوجوب إذ الإرادة التشريعية إنما يستلزم الفعل ولو بالنسبة إلى العبد المنقاد إذا كان إلزامياً وجوباً، وأما الندبي فكثيراً ما يتركه العبد ولا يأتي به ولو كان منقاداً.

وأما ما في «الكفاية» - وقد اشتهر في الألسن - من أنه في الدلالة على الوجوب أكد من البعث بالصيغة^١، فإن كان مراده أنه يدل على البعث والواجب المؤكد، فلا دليل عليه وإن كان مراده أن دلالة أكد كما هو الظاهر من كلامه، فلا وجه أيضاً، فتدبر.

الخامس: في التعبدي والتوصلي

لا إشكال في تقسيم الوجوب في الشريعة إلى قسمين: التعبدي والتوصلي. فإن علم في واجب أنه من القسم الأول أو الثاني فهو، وإلا فهل إطلاق الصيغة

١. كفاية الأصول: ٩٣.

فيما يتعلّق بصيغة الأمر..... ٢٤٧

يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القرية أو لا؟
فلا بدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبديته وتوصليته إلى الأصل. وهل مقتضى
الأصل العملي هو البراءة والتوصلية أو الاشتغال؟
لا بدّ في تحقيق ذلك من بيان أمور:

الأوّل: الأظهر في الفرق بين التعبدي والتوصلي ومناطه أنّ الأمر في التوصلي
يسقط بمجرد إتيان المأمور به في الخارج ولو بدون قصد القرية والامتثال والأمر.
وأما في التعبدي فلا يسقط الأمر إلا بإتيانه بقصد القرية والأمر. نعم، ترتّب
الثواب على فعل التوصلي أيضاً يتوقّف على قصد الأمر والامتثال كما لا يخفى.
ولنبّه أولاً: بالفرق بين اصطلاح التعبدي هنا وبينه فيما قد يقال، ويعبّر بأنّ
وجوب هذا الفعل تعبدي أي لا تعلم بعلمته وفلسفته وإنما نلتزم به الأمر المولوي،
فإنّه كثيراً ما يكون في التوصليات أيضاً كذلك كما في كيفية دفن الميت مثلاً.
وثانياً: أنّ التعبدي هنا ليس مادياً للعبودية التي هي نوع خاصّ من الخضوع
الذي يعبّر عنه بـ«پرستش» في الفارسية بل أعمّ منها ومن كلّ ما لا يسقط أمره إلا
بإتيانه بقصد الأمر ولو لم يصرّ بذلك عبادة بذلك المعنى وكذلك لا يحرم إطاعة
الوالد بقصد أمره فإنّ ذلك لا يجعلها عبادة له.

الثاني: هل التقربّ المعترف في التعبديات - بناء على كونه بمعنى قصد الامتثال
وإتيان الواجب بداعي أمره - ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً أو هو أمر يعتبر في
الطاعة عقلاً؟

ثمّ لو كان بهذا المعنى ممّا يعتبر عقلاً ليسري إلى سائر أنحاء قصد التقربّ
أيضاً، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وقد ذهب في «الكفاية» إلى الثاني مدعياً عدم إمكان أخذه في متعلق الأمر لجهات:

الأولى: استحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً؛ لأنّ الأمر بشيء موقوف على تصوّر متعلقه، فلو كان قصد الأمر من جملة أجزائه وقيوده يتوقّف تصوّر المتعلق على تصوّره حسب توقّف قصد المركّب أو المقيّد على تصوّر الجزء أو القيد، فيلزم الدور^١. وأجيب: بأنّ ذلك إنّما يلزم لو كان المأخوذ شخص الأمر لا طبيعته، لأنّ لحاظها غير لحاظه، فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه حينئذٍ وإن كان ليس للطبيعة فرد سوى ذلك الشخص^٢.

الثانية: أنّ الأمر لا يتعلّق بشيء إلا بعد كونه مقدوراً للمكّلف ولا قدرة على إتيان العمل بداعي الأمر قبل الأمر، فصحة الأمر يتوقّف على القدرة على المأمور به والقدرة عليه يتوقّف على الأمر وهذا أيضاً دور.

وأجيب: بأنّ المعتبر في صحة الأمر هو القدرة على الإتيان به في وقته لا حين الأمر والمفروض هو حصول القدرة عليه حين الامتثال ولو بنفس ذلك الأمر^٣.

الثالثة: ما في «الكفاية» من أنّ الأمر بإتيان فعل بداعي أمره وإن لم يكن مستلزماً للدور - لا للوجه الأوّل من حيث تصوّر المأمور به ولا من حيث القدرة على إتيانه - إلا أنّه يوجب استحالة الإتيان به من جهة عدم قدرة المكّلف على

١. كفاية الأصول: ٩٣.

٢. نهاية الأفكار ١: ١٨٨.

٣. راجع: نهاية الأصول: ١١٢ - ١١٣.

إيجاد هذا المقيّد حينئذٍ أصلاً حتّى بعد تعلّق الأمر بذلك المقيّد؛ إذ لا يمكن الإتيان بنفس الفعل حينئذٍ بداعي أمره؛ لعدم تعلّق الأمر به بحسب الفرض، فإنّ المفروض تعلّقه بالذات المقيّدة بداعي الأمر، فليس ذات الفعل مجردة مأموراً بها حتّى يؤتى بها بداعي أمرها.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيّدة بمعنى تعلّق الأمر الغيري بالذات.

قلت: كلا، لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، انتهى كلامه.

و كلامه الأخير مبنيّ على مختاره ﷺ من عدم تعلّق الأمر الغيري بالقيّد والمقيّد الذين هما جزئين عقليين وقد بنى على ذلك في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيين أيضاً^٢.

ويستشعر منه أنّه لو كان يتعلّق بالذات أمر غيري من ناحية الأمر بالمقيّد لكان يكفي ذلك في داعويته وقصده ولكن سيأتي منه أنّ الأمر الغيري لا يترتب عليه ثواب ولا على تركه عقاب ولا يكون مقرّباً، فكيف يمكن داعويته أو قصد القربة به في العمل. وبالجملة أنّه على فرض تعلّق الأمر الغيري به أيضاً لا يمكن أن يتقرّب بالفعل بداعي ذلك الأمر كما لا يخفى.

ثمّ استشكل ﷺ على نفسه بإمكان أخذ قصد الامتثال جزءاً؛ لأنّ نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب؛ إذ المركّب ليس

١. كفاية الأصول: ٩٥.

٢. كفاية الأصول: ٤١٧.

إلا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه. وأجاب عنه أولاً: بامتناع اعتباره كذلك، فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلا أنّ إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلا تسلسلت - ليست باختيارية كما لا يخفى. وثانياً: بأنّه إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره، انتهى.

ويرد على الأول أنّ الإرادة لو كانت غير اختيارية ولذلك لا يصحّ جعله جزءاً للزم أن لا يصحّ جعله شرطاً للمأمور به ولا جزءاً للغرض أيضاً؛ إذ كما لا يصحّ تعلّق الأمر بأمر غير اختياري كذلك لا يتعلّق به غرض الحكيم أيضاً ولا فرق في ذلك بين الجزئية أو الشرطية للمأمور به أو للغرض كيف والمقصود في التعدييات أنّه يعاقب على ترك قصد الأمر بما أنّه دخيل في الغرض وكيف يعاقب على أمر غير اختياري؟!

ثمّ إنّهُ تعرّض لمقالة الشيخ رحمه الله من التوصل بتعدد الأمر وأنّه إذا كان بأمرين تعلّق أحدهما بذات الفعل وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً. وأورد عليه أولاً: بالعلم بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات.

١. كفاية الأصول: ٩٥-٩٦.

٢. مطارح الأنظار ١: ٣٠٣.

وثانياً: بأنّ الأمر الأوّل لو سقط بمجرد إتيانه ولو بلا قصد الامتثال، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني ولم يتوسّل الأمر بذلك إلى غرضه وإن لم يكّد يسقط بذلك؛ لعدم حصول غرضه كفى ذلك في لزوم إتيانه بقصد الأمر ولا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر لاستقلال العقل بذلك^١، انتهى.

وفيه: أنّ عدم الاحتياج وكفاية حكم العقل لا يمنع عن الأمر كما في كثير من الواجبات الذي يستقلّ العقل أيضاً بحسنه ولزومه وقد مرّ مراراً أنّ ذلك لا يوجب حمل الأمر على الإرشاد أيضاً.

نعم، إنّ ذلك إنّما يؤثر في إمكان الأخذ بالإطلاق اللفظي، فإنّ صرف عدم البيان لا يكفي للأخذ بالإطلاق إلاّ بضمّ مقدّمة أخرى وهو أنّها لو كان ذلك مراده ولم يبيّن لزوم نقض غرضه ولا تتمّ هذه المقدّمة في المقام، فلا بدّ من الانتهاء إلى الإطلاق المقامي فيما إذا أحرز كون المولى بصدد بيان جميع ماله دخل في غرضه أيضاً.

هذا كلّه إذا كان التقربّ المعترف في العبادة بمعنى قصد الامتثال. وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى، ففي «الكفاية»: أنّ اعتباره حينئذٍ في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية^٢، انتهى.

وقد يتمهّل لبيان إمكان أخذه بهذه المعاني بنحو التخيير المترتب على عدم

١. كفاية الأصول: ٩٦ - ٩٧.

٢. كفاية الأصول: ٩٧.

إتيانه بقصد الأمر أو أخذ بعض أخوات التخيير في المأمور به وفهم الآخر من تعلق الغرض به، فعدم إمكان أخذ قصد الأمر لا ينافي أخذ غيره من أخواته في المأمور به^١.

وفيه: أنه لو فرض أخذ أي نحو من هذه الدواعي يستلزم عدم إمكان إتيانه بقصد الأمر أصلاً، حيث يكون متعلق الأمر حينئذٍ مقيدة بهذه القيود ولو بنحو التخيير ولم يكن ذات الفعل مأموراً بها حتى يأتيها بقصد أمرها إلا أن يأتي بالذات مع قصد المحبوبة مثلاً لا بداعي الأمر وهو خلاف الفرض.

إن قلت: هذا إنما يكشف عن عدم أخذه لا عدم إمكانه^٢.

قلت: نعم، وصاحب «الكفاية» لم يدع في المقام أكثر من ذلك حيث قال: إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً....

نعم، يقع السؤال في أنه هل يمكن مع إمكانه الأخذ بالإطلاق؟!

والأظهر عدم إمكانه لأن عدم التقييد لا ينفي احتمال دخالته في الغرض، وحيث كان تقييده به موجباً لعدم إمكان إتيانه بقصد الأمر وقد تعلق غرضه بإتيانه كذلك أيضاً صار ذلك مانعاً عن التقييد، فيكون التقييد بهذا القيد أيضاً غير مقدور بالعرض والواسطة، فلا يضر بما يرومه صاحب «الكفاية»، فتدبر.

وبعد اللتيا والتي نقول: إنه لو فرض تمامية ما سبق من عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به لما يلزم منه من استحالة الإتيان به حينئذٍ ليجري مثل نفس البيان في التقرب بمعنى داعي الحسن أو كونه ذا مصلحة أو غيرهما أيضاً بمعنى

١. راجع: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ١٧٠.

٢. منتقى الأصول ١: ٤٥٤.

عدم إمكان أخذ قصدها في المأمور به أيضاً لا شرطاً ولا شرطاً، فإنّه لو كان داعي الحسن أخذ شرطاً للمأمور به فنفس الفعل لا يكون حسناً حتّى يؤتى به بداعي حسنه ولو أخذ شرطاً لم يكن سائر الأجزاء من الفعل حسناً إلا في ضمن الكلّ فيكون فيه نفس المحذور نعلماً بالنعل، وكذا لو فرض تقييده بسائر أنواع قصد التقربّ تعييناً أو تخيراً لورود الإشكال بحذافيره فيها أيضاً بلا فرق كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك: أنّ المناط في مقام الامتثال والطاعة، وكذا ترتّب الثواب والعقاب إنّما هو الإرادة المنكشفة بالأمر لا نفس الأمر الإنشائي وإلا فمجرد الإنشاء لا يترتب على موافقته ثواب كما لا عقاب على مخالفته إلا إذا يستكشف به الإرادة الواقعية من الأمر.

ولذلك لا عقاب في مخالفة الأمر الصادر تقيّة، بل قد يكون العقاب في موافقته وقد مرّ بيان ذلك كراراً ولذلك يلزم علينا أن نجعل الكلام ومحلّ البحث والإبرام في مقام إرادة الشارع وأنّه ماذا أراد الشارع في الأوامر التبعديّة، فلو حلّ فيه الإشكال فالأمر في الأمر سهل.

ثمّ إنّ البراهين التي أقيمت على امتناع أخذ الامتثال وقصد الأمر في الأمر بعينها تجري في مقام الإرادة أيضاً؛ إذ كما أنّ الأمر بما لا يقدر عليه المكلف قبيح كذلك تعلّق الإرادة التشريعية به وكما أنّ المكلف لا يقدر على إتيان المأمور به بداعي الأمر إذا كان المأمور به مقيداً به كذلك لا يقدر على إتيان مراد الشارع لو فرض تقيّد مراده بداعي الإرادة إذ المفروض أنّ الإرادة قد تعلّق بالصلاة المقيّدة بداعي الإرادة، فلم يتعلّق الإرادة بنفس فعل الصلاة حتّى يؤتى

به بداعيها وعلى فرض جزئية الداعي للمراد، فالإرادة الضمني المتعلق بنفس الصلاة لا يصلح للتحريك إلا في ضمن الكل لا مستقلاً إلى غير ذلك مما مرّ. وبالجملة، فمن يشكل عليه ذلك في مقام الأمر لابد وأن يشكل عليه أيضاً في مقام الإرادة فكيف يستريح بأنّ العقل بعد العلم بتعلق غرض الأمر بهذا القيد يحكم بوجوب إتيانه وكيف يتصور تعلق غرضه؛ أي إرادته به كذلك، فلا بد وأن ينتهي إلى امتناع الأوامر التعبدية وأنه لا أمر تعبدياً في الشريعة كما أنه ﷺ يلتزم باشتراك الأوامر بين العالم والجاهل من حيث امتناع أخذ العلم في الأمور به^١ ونظير ذلك كثير غايته.

والحاصل: أنه لو تمّ هذا البرهان للزم القول بامتناع الأوامر التعبدية كما ليس نظيره في الأوامر العرفية، فتدبر.

وحلّ المشكلة والعويصة على ذمّة بيان أمرين:

أحدهما: أنه إنّما لا يمكن الإتيان بالجزء بداعي الأمر المتعلق بالكلّ إذا كان المراد إتيان ذلك الجزء فقط، وأمّا إذا كان مراده إتيانه، والإتيان لسائر الأجزاء أيضاً يكون الداعي على إتيان كلّ جزء من الأجزاء نفس ذلك الأمر. وكذا إذا كان المراد الإتيان بعدة من الأجزاء مع العلم بحصول سائر الأجزاء بنفسه قهراً، سابقاً أو لاحقاً بحيث يستكمل الكلّ، كما إذا كان مضطراً على بعض الأجزاء والشرائط كالطمأنينة، أو القبلة، أو طهارة الثوب ونحوها، فبالوجدان ليس الداعي له على إتيان الأجزاء المقدورة إلا ذلك الأمر المتعلق بالكلّ. فلو فرض أن أحداً مجبور في مقامه مستقبل القبلة ليس له سبيل إلى غير ذلك، فهل ترى

١. كفاية الأصول: ١١٣.

عدم إمكان الإتيان بالصلاة بداعي الأمر؟

كلا فإنّ ذلك خلاف الوجدان بالضرورة.

ثانيهما: أنّ المركّب التعبدي كما يمكن أن يكون تعبدياً بجميع أجزائه وشرائطه كذلك يمكن أن يكون كذلك في بعض أجزائه دون سائره كما نجد ذلك في شرائط الصلاة، فإنّ الطهارة الحدّثية تعبديّة دون الخبثية والاستقبال وغيرهما، فلا يشترط إتيانها بقصد الأمر كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك تعرف: أنّه لا مانع من تعلّق إرادة الشارع وكذلك أمره وبعثه بالصلاة المقيّدة بإتيانها بداعي الإرادة والأمر أو يكون ذلك جزءاً منه؛ إذ المكلف قادر بإتيانه بأن يأتي نفس الصلاة بداعي الأمر الضمني المتعلّق به، وبعد إتيانه بها كذلك، فيتحقّق الجزء الآخر وهو كونه بداعي الامتثال، وقد عرفت إمكان التعبّد بالأمر الضمني إذا كان يعلم بحصول سائر الأجزاء قهراً، سابقاً أو لاحقاً، وحينئذٍ لا يبقى إشكال إلا من حيث إنّ بعض أجزاء الصلاة وهو كونها بداعي الأمر غير تعبديّة أي غير مشروطة بداعي الأمر؛ فإنّه يحصل قهراً بعد إتيان سائر الأجزاء بداعي الأمر وقد عرفت أن لا مانع فيه أصلاً، فتدبّر تعرف.

إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات التوصلية

قد عرفت ممّا مرّ إمكان أخذ داعي الامتثال وقصد الأمر في مقام الإرادة والأمر كليهما، وحينئذٍ فلو كان الأمر في مقام بيان ما له دخل في المأمور به ولم يتعرّض لقصد الامتثال لتمّ فيه مقدّمات الحكمة ويجوز التمسك بإطلاق الأمر وإثبات التوصلية، فيكون إطلاق الصيغة مقتضياً للتوصلية.

وهذا بخلاف مبنى صاحب «الكفاية» والقول بعدم إمكان أخذ قصد الامتثال في الأمور به أصلاً، فإنه لا مجال حينئذٍ للاستدلال بإطلاقه على عدم اعتباره ولو كان مسوقاً في مقام البيان إذ لا يمكن للأمر تقييده على الفرض حتى يكون تركه دليلاً على عدم إرادته.

نعم، إذا كان الأمر بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة؛ إذ الأمر قادر على بيان ذلك بنحو من الأنحاء خارجاً عن الأمر، فيكون ترك ذلك دليلاً على عدم دخالته في غرضه.

والفرق بينه وبين الأوّل - مضافاً إلى كون اللازم في الأوّل إحراز كونه في مقام بيان ما له دخل في الأمور به بخلاف الثاني، فإنه لا بدّ من إحراز كونه في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه وإن لم يكن دخلياً في الأمور به - أنه يكفي لإحراز الأوّل الأصل العقلائي ما لم يكن قرينة على الإجمال أو الإهمال بخلاف الثاني، فإنه لا بدّ من إحرازه في كلّ مورد بقرائن خاصّة.

وهناك بيان آخر للإطلاق المقامي يستفاد من ذيل كلام صاحب «الكفاية» لا يتوقّف على إحراز ذلك المقام بل يجري ويمكن التمسك به ولو فيما لم يحرز فيه ذلك، وذلك فيما إذا كان القيد ممّا يغفل عنه عادةً، فإنه يقال: لا بدّ للمولى أن يبيّنه وإلا لكان نقضاً لغرضه الواقعي وإرادته بالنسبة إلى ما أراد، حيث إنّ المفروض أنّ العبد غافل عن هذا القيد، فإذا لم ينصب دلالة على دخله

كشّف ذلك عن عدم دخله^١.

لكن هذا البيان لا يثبت إمكان الأخذ بالإطلاق المقامي بمجرد عدم بيانه عند الخطاب، بل إنّما يفيد ذلك إذا لم يأت به مفصّلاً ولو في مجموع كلماته، ولذلك رتب عليه في «الكفاية» القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار وكانا ممّا يغفل عنه العامة وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة...^٢ انتهى كلامه.

وإن كان يورد عليه أنّه يكفي في إبداع الشكّ والاحتمال في هذا القيد ما يرى في أخبار باب الإحرام الواردة في بيان كيفية نيّة الإحرام من الدلالة على لزوم قصد الوجه ولا أقلّ من إشعارها بذلك والدلالة عليه في مورد، بل والإشعار به كافٍ في اختلال أركان هذا الكلام، فإنّ ذلك يكفي لرفع الغفلة وإيجاد الشكّ في المورد والموارد الأخر. وفيه نظر من حيث إنّ غاية ما يستفاد من تلك الأخبار إنّما هي نيّة العنوان والقربة وإحرام الحجّ والعمرة عليه، وأمّا قصد الوجه والتمييز فلا دلالة عليه ولا إشعار وهذا مورد الدعوى.

وبعد اللتيا والتي، فإنّ نكتة الغفلة إنّما يوجب العلم بعدم اشتراطها للغافل فلعلّه شرط ذكري، فلا يفيد للملتفت شيئاً.

وقد يقال نكتة الغفلة: إنّما يتكل عليها بناءً على كون الأصل العملي في المسألة عند الشكّ هو الاشتغال ولذلك يكفي في حصول غرض المولى صرف الالتفات، فلا يتمّ البيان إلا في القيود المغفول عنها وأمّا على القول بأنّ مقتضى

١. كفاية الأصول: ٩٧ - ٩٨.

٢. كفاية الأصول: ٩٨ - ٩٩.

الأصل هو البراءة كما يأتي، فلنا أن نتمسك بنفس ذلك البيان ولو عند الالتفات والشكّ ونقول: إنّ عدم بيانه يكشف عن عدم دخله في غرضه وإلا لكان عليه البيان فتقلب الأصل أمانة على العدم.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ لو تمّ ذلك في المقام تعمّ في جميع موارد الأخذ بالبراءة ولا يقول به أحد والسرّ أنّ مفاد الأصل ليس إلا رفع الفعلية وعدم إيجاب الاحتياط بملاك جبران الواقع بمصلحة أهمّ، فلا يكشف عن عدم دخله في الواقع، فتدبّر وهذه مسألة لا بدّ أن ينبّه عليها في مبحث البراءة، فتذكّر.

فيما هو الأصل عند عدم الإطلاق

ثمّ إنّ لو لم يمكن التمسك بالأصل اللفظي ولا الإطلاق المقامي، كما إذا قلنا بامتناع أخذه في الأمور به ولم يحرز كونه في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه ولم يكن ممّا يغفل عنه عادة أيضاً أو قلنا بإمكان أخذه لكن لم يكن في مقام بيان تمام ماله دخل في الأمور به كما هو كذلك في غالب الأوامر الواردة في الأخبار والآثار، فإنّه ليس لنا أمر بالصلاة والصوم مع كونه في ذلك المقام، بل يكون في مقام بيان أصل وجوبه غالباً أو مقام الأمر بجزء أو شرط، فعند ذلك لا بدّ من الانتهاء والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال.

وبما أنّ مورد الكلام من موارد الشكّ في الجزئية والشرطية ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ينبغي أن يكون حلّ المسألة مترتباً على الخلاف في ذلك المبحث من القول بالاشتغال عقلاً وشرعاً أو البراءة كذلك أو الاشتغال عقلاً والبراءة شرعاً كما هو مبنى صاحب «الكفاية» في محلّه وهو كذلك بناء

على مبنى المشهور من إمكان أخذ قصد الأمر في الأمور به.
وأما على عدم إمكانه ففي «الكفاية» أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال ولو قلنا بالبراءة في سائر موارد الشكّ في الجزئية والشرطية وذلك لأنّ الشكّ هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشكّ وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان؛ ضرورة أنّ العلم بالتكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة.... هذا من حيث البراءة العقلية، ولعلّ الفرق بين المقام وبين سائر المقامات - على ما بيّنه المحشى -:

أولاً: أنّ الشكّ هناك في دائرة الأمور به بخلاف المقام.
وثانياً: أنّ موضوع البراءة العقلية هو التكليف بلا بيان عليه.
وثالثاً: انحلال العلم هناك، فتجري البراءة ولا تجري هنا، فإنّه لا موضوع لها.
ثمّ تعرّض للبراءة الشرعية وقال: ولا أظنّك أن تتوهّم وتقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنّه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلا أنّهما قابلان للرفع والوضع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً - يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم^١، انتهى.

١. كفاية الأصول: ٩٨ - ٩٩.

وفيه أولاً: أنه لا فرق بين المقام وبين سائر موارد الشكّ في الجزئية والشرطية إذ كما يحتمل في المقام دخل القيد في الغرض كذلك يحتمل في تلك الموارد أيضاً دخل القيد في المأمور به الذي تعلّق به الغرض، فيرجع إلى احتمال دخله في الغرض. وكما أنه يعلم باشتغال ذمّته بشيء يشكّ في الإتيان به كذلك في سائر الموارد. فعمدة جهة البحث في الأقل والأكثر هو العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، فلو انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي فهو في كلا المقامين ولو لم ينحلّ فهو أيضاً فيهما بلا فرق.

والفرق بين المقام وغيره بعدم إمكان أخذه في المأمور به بخلاف سائر الموارد بلا فارق، إذ قد عرفت اعترافه ﷺ بأنه وإن كان لا يمكن أخذه في المأمور به إلا أنه يمكن للشارع بيان دخالته في الغرض بنحو من الأنحاء ولذلك يصحّ التمسك بالإطلاق المقامي فيما إذا أحرز أنه بصدد بيان جميع ما له دخل في غرضه وسكت عن بيان قصد الامتثال.

مضافاً إلى سريان هذا الإشكال إلى سائر الموارد أيضاً؛ إذ في مورد الشكّ كما يحتمل أن يكون عدم بيانه لعدم اعتباره أو لعدم الوصول إلينا مع بيانه كذلك يحتمل أن يكون لعدم التمكّن من بيانه، فلو قيل بالبراءة العقلية في هذه الصورة أيضاً - كما هو مقتضى إطلاق كلامه ﷺ وكلام غيره في ذلك المبحث وإن كان لنا فيه إشكال - لم يكن فرق بينه وبين المقام أصلاً، إذ لا فرق في عدم إمكان البيان بين أن يكون ناشئاً من خصوصية في نفس الجزء أو لمانع آخر من الخارج؛ فتدبر. هذا كلّ من حيث البراءة العقلية.

وثانياً: لا وجه لمنع البراءة الشرعية في المقام بدعوى أنّ دخل قصد الامتثال

في الغرض على الفرض تكويني لا شرعي وحديث الرفع^١ إنّما يرفع ما يكون قابلاً للجعل والرفع، وذلك لأنّ دليل البراءة الشرعية لا ينحصر بحديث الرفع، بل يمكن الاستدلال في أمثال المقام بقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»^٢ وقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^٣ وقوله عليه السلام: «الناس في سعة ممّا لا يعلمون»^٤. كيف وقد اعترف عليه السلام في مبحث البراءة بأنّ مورد الأوّل ما إذا لم يصدر عن الشارع بيان أصلاً حتّى يصدق أنّه لم يرد فيه نهي ولذا أشكل في عمومته لما إذا احتمل أنّه صدر عنه ولم يصل إلينا إلا بضمّ أصل عدم صدوره^٥. وهذا يعني أنّ المراد من الخبر أنّ الشيء الذي يحتمل مبعوضيته في الواقع مطلق ما لم يرد فيه نهي. وكذا قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه...» حيث اعترف عليه السلام بأنّ المراد منه هو خصوص ما تعلّقت عنايته تعالى بعدم اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنّ بدونه لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى^٦. ومعنى ذلك أنّه لو كان شيئاً دخيلاً في الغرض واقعاً وقد حجب الله علمه عن العباد بأن لم يبيّن لهم، فهو موضوع عنهم أي ليس عليهم مؤاخذه في تركه. وكذلك قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون» فإنّه ليس فيه كلمة الرفع والوضع حتّى يختصّ بمورد إمكانه ومقام التشريع، بل يعمّ بمفاده ما إذا يحتمل

١. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١٩، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٣.

٤. راجع: مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

٥. كفاية الأصول: ٣٨٩.

٦. كفاية الأصول: ٣٨٨.

دخله في غرض المولى، فإنّ المؤاخذة من قبل هذا الاحتمال ضيق من جهة ما لا يعلم فالناس في سعة منه.

وبالجملة، مفاد هذه الأخبار هو عدم المسؤولية والمؤاخذة من قبل أيّ شيء يحتمل تعلق غرض المولى به ما دام لم يبيّنه، فليس المراد هو رفع ما هو موجود تكويناً، بل المراد عدم المسؤولية من ناحيته كما لا يخفى.

وأما حديث الرفع فمبناه عليه السلام في باب الأقل والأكثر الارتباطين أنه يرفع جزئية الشيء المشكوك، وإنما يكون رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر المتعلق بالأكثر، فلو كان الأمر متعلقاً بالأكثر في مقام الثبوت يتبدّل بالأقل عند الجهل نظير ما إذا خرج جزء عن قدرة العبد^١. فإن كان المراد أنّ الأمر الإنشائي يتبدّل من الأكثر إلى الأقل بحيث يصير المأمور به هو الأقل واقعاً فهو أمر بديهي البطلان، إذ يلزم منه التصويب المحال ويصير نظير النسخ الذي غايته رفع الحكم من أصله.

بل لا بدّ وأن يقال: إنه لا يختلف الأمر الإنشائي، بل هو بحاله وإنما يتغيّر الإرادة ويتعلّق الإرادة الجدّية بالأقلّ ويعبّر عنه بفعلية الحكم في الأقلّ دون الأكثر وقد اعترف عليه السلام بذلك أيضاً في الجمع بين حكمي الظاهري والواقعي^٢ ومن البديهي أنّ الإرادة لا يتغيّر جزافاً فلا بدّ وأن يكون مصلحة الأكثر زوحت بمفسدة فيه ولو عند جهل المكلف كمفسدة العسر والخرج وبعد الكسر والانكسار زال الإرادة عن الأكثر وتعلّق بالأقلّ، فيرجع الأمر بالآخرة إلا

١. كفاية الأصول: ٤١٦.

٢. كفاية الأصول: ٣١٩ - ٣٢٠.

مقام الإرادة والغرض. وإذا كان الأمر في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر على ما ذكر فلا فرق بين المقام وبين سائر الأجزاء التي يمكن أخذها في المأمور به، هذا.

مضافاً إلى أنّ وجوب شيء كما أنّه قد يعلم بإنشاء الأمر كذلك قد يعلم بالإخبار عن تعلّق الإرادة به، كما إذا قال المولى: إنّي أريد الصلاة مثلاً أو الصوم وقد مرّ أنّها الملاك في الوجوب وعليها يترتب العقاب والثواب ولا إشكال في جريان البراءة إذا شكّ في جزئية شيء في واجب علم وجوبه بهذا الطريق، مع أنّه أيضاً ليس فيه جعل حتّى يتعلّق به الرفع.

فتلخص ممّا ذكر: أنّه لا فرق بين المقام وبين سائر موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين في جريان البراءة وعدمه عقلاً وشرعاً، فلو قيل بجريانها عقلاً أو شرعاً أو كليهما لوجب القول بها مطلقاً.

بل لا يخفى أنّ سيرة الأعلام على إجراء البراءة في اشتراط نيّة القربة وفروعها كما يرى ذلك في بحث غسل الميت، حيث استدللّ القائلون بعدم اشتراطه بعدم الدليل عليه، بل يرى ذلك من صاحب «الكفاية» نفسه ﷺ في اعتبار الإخطار في النيّة وعدمه، فيلتزم بعدم الاعتبار ولا وجه له إلاّ الأخذ بالبراءة مع أنّه لو لم يمكن الأخذ بالبراءة في أصل اعتبار قصد القربة لما يجري في متفرّعاته وكيفياته أيضاً. اللهمّ إلاّ أن يتمسك في أمثاله بالإطلاق المقامي على تقرّبه فيما هو مغفول عنه عادتاً، فتدبرّ.

السادس: في دلالة الصيغة على النفسية والعينية والتعينية

قال في «الكفاية»: إن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لكون كل واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقيّد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتي بشيء آخر أو لا، أتي به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى، انتهى.

وأورد عليه: بأنّ كلاً منها وما يقابلها فرد للوجوب لا طبيعته، فكيف يتعين بالإطلاق.

وأجيب: بأنّه وإن كان كذلك إلا أنّ ذلك لا ينافي تلائم أحد الطرفين مع الإطلاق بأن يكون فيه خصوصية تتلائم مع نحو من أنحاء الإطلاق في الوجوب وتلازمه، فإذا ثبت ذلك الإطلاق ثبت هذا الفرد الخاصّ بالملازمة وكونه في المقام كذلك واضح^١.

ومع ذلك يرد على الأوّل:

أولاً: بأنّ إطلاق الصيغة إنّما يقتضي النفسية إذا فرض مورد يتصوّر فيه عدم وجوب الغير، فإنّه حينئذٍ صحّ أن يقال: إنّ قضية إطلاقها وجوب متعلّقها وجب شيء آخر أم لا وأما إذا فرض وجوب ذلك الغير دائماً وعدم وجود مورد لم يكن واجباً كما في الصلاة فليس مقتضى إطلاق الصيغة ذلك كما لا يخفى.

١. كفاية الأصول: ٩٩.

٢. منتقى الأصول ١: ٥٠٩ - ٥١٠.

وثانياً: إذا فرضنا تلازم واجبين نفسيين في الخارج فللشارع أن يعلّق وجوب أحدهما على الآخر كما قيل: إذا قصّرت أفطرت، فالتقييد بالغير لا يقتضي الغيرية.

وثالثاً: قد يكون الواجب مشروطاً بما هو ملازم لواجب آخر، فيعلّق وجوبه على ذلك الواجب ومع ذلك ليس واجباً غيرياً.

وعلى الثاني والثالث: بأنه إنّما يتمّ لو كان معناهما الوجوب المشروط بعدم الإتيان بالغير أو عدم إتيان غيره به. وفي مقابلهما الوجوب التعيني والعيني يكون مطلقاً وبلا شرط، ويستلزم من ذلك أنّه لو لم يأت بشيء من طرفي التخيير أن يكون عليه عقابان لحصول الشرط في وجوب كلّ منهما ولا يلتزم به نفسه، وكذا غير ذلك من الإشكالات التي يرد على هذا التصوير.

وقد تعرّض صاحب «الكفاية» للبحث عن تصوير الواجب النفسي، ومقتضى الإطلاق فيه في مبحث مقدّمة الواجب^١ وللواجب التخييري والكفائي في فصلين مستقلّين أو آخر مبحث الأوامر^٢ بما يظهر منه رجوعه عن ما أفاد^٣ هنا، فراجع.

والذي يمكن أن يقال: إنّ الصيغة يحمل على الوجوب النفسي التعيني العيني لا للإطلاق اللفظي المحقّق بمقدّمات الحكمة، بل لأنّ تعلّق البعث بشيء حجة على وجوبه ما لم يتم على خلافه حجة وبرهان، فكما أنّ البعث به يقتضي وجوبه ولا يعتني باحتمال الندب كذلك هو حجة على وجوبه بنفسه من دون ملاحظة وجوب شيء آخر ولا يصحّ التعذّر عن امتثاله باحتمال وجوبه للغير أو

١. كفاية الأصول: ١٣٥-١٣٦.

٢. كفاية الأصول: ١٧٤ و١٧٧.

كفاية إتيان فعل آخر منه، وكذا توجه البعث إلى شخص حجّة على وجوبه عليه مباشرة، وليس ذلك إلا لظهور البعث سواء تمّ هناك مقدّمات الحكمة أم لا، ولذلك يقال بلزوم المباشرة في الواجبات وعدم جواز النيابة أيضاً ما لم يدلّ عليه دليل خاصّ، فتدبّر.

السابع: في ظهور الأمر عقيب الحظر

أنّه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علّة النهي إلى غير ذلك^١.

واختار في «الكفاية» الإجمال وأنّه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى^٢، انتهى.

ولا أظنّ أن يكون مراد المشهور أيضاً الإباحة بالمعنى الأخصّ كما نسب إليهم بحيث لو دلّ دليل على وجوبه يصير معارضاً معه فإنّه لم يلتزم به أحد منهم، فمرادهم أيضاً هو الإباحة بالمعنى الأعمّ.

وعلى أيّ حال، فقد يقال: إنّ عدم دلّالته على الوجوب متعيّن لاكتناف

١. راجع: القوانين المحكمة في الأصول ١: ١٨٢؛ هداية المسترشدين ١: ٦٦٣.

٢. كفاية الأصول: ١٠٠.

الخطاب بما يحتمل أن يكون قرينة وهو كونه في مورد دفع توهم الحظر^١. لكنّه بهذا المقدار غير كافٍ؛ إذ مرجعه كونه في مورد يحتمل عدم الوجوب. ويمكن بيانه: بأنّ الأمر إنّما يكون ظاهراً في الوجوب إذا لم يعلّق على المشيئة ومع احتمالها يدفع بالإطلاق وفي المقام لا يتمّ الإطلاق لاحتمال كونه في مقام بيان رفع المنع والزجر من دون كونه في مقام بيان شيء آخر فيبقى احتمال التقييد بالمشيئة، فلا يدلّ على الوجوب.

وللنظر فيه مجال أيضاً، فإنّ توقّف نفي احتمال التعليق على المشيئة على مقدّمات الحكمة والإطلاق إنّما يتمّ بناء على القول بعدم ظهور اللفظ بما هو هو في الوجوب بل بمقدّمات الحكمة والأقوى كما عرفت خلافه، فإنّ البعث حجّة على الوجوب ما لم يقم على خلافه قرينة، فيكفي في نفي احتمال أصالة عدم القرينة.

اللهمّ إلا أن يقال: بعدم جريان أصالة عدم القرينة فيما كان الكلام مكتنفاً بما يحتمل القرينية فيرجع إلى ما تقدّم أولاً دعواه وغايته دعوى أنّ ذلك قرينة عرفية على عدم إرادة الوجوب لا محض صلوحه للقرينة.

فالمحصّل: عدم دلالة الأمر حينئذٍ على الوجوب. نعم، لو كان هناك دليل آخر عامّ أو خاصّ يقتضي وجوبه أو استحبابه أو غيرهما من الأحكام لا يكون ذلك الأمر معارضاً له أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾^٢، فإنّه بعد إجمال الأمر يرجع إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ

١. نهاية الأفكار ١: ٢١٠.

٢. التوبة (٩): ٥.

كُلَّ مَرَّصِدٍ^١، ولعلّ ذلك منشأ القول بتبعيتها لما قبل النهي. إلا أنه إنّما يتمّ إذا كان المتصدّي لبيان الحكم قبل النهي صالحاً لشموله لما بعد رفع النهي أيضاً كما لا يخفى.

الثامن: في المرّة والتكرار

الحقّ أنّ صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرّة كما ينسب إلى المشهور ولا على التكرار كما قيل^٢، فإنّ المنصرف عنها ليس إلا طلب الماهية وإيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها ولا بماذتها، نعم يكتفى بالمرّة لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة ووجوب الفرد الثاني فإنّما ينفى بالإطلاق أو الأصل لا بدلالة من اللفظ. ولعلّ ذلك أيضاً مراد المشهور لا دعوى دلالتها على المرّة بشرط لا، بحث لو أتى مكرراً لم يكن ممثلاً أصلاً.

ثمّ إنّه قد يستدلّ بالإجماع المنقول عن السكاكي - على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلا على الماهية^٣ - على أنّ النزاع إنّما هو في دلالة الهيئة لا المادة كما في «الفصول»^٤ واعترض عليه في «الكفاية» بعدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها^٥ فلا يلزم من الاتّفاق في المصدر الاتّفاق

١. التوبة (٩): ٥.

٢. راجع: هداية المسترشدين ٢: ١٠.

٣. مفتاح العلوم: ٩٣.

٤. الفصول الغروية: ٧١ / السطر ٢١.

٥. كفاية الأصول: ١٠٠.

على كون مادّة المشتقات كذلك حتّى يتبع ذلك في جميع المشتقات. وفيه: أنّ المستدلّ لا يدعي أنّ المصدر مادّة لجميع المشتقات إلا أنّ المفروض أنّ لمادّة المشتقات - أيّما كان - وضع واحد لا أنّ المادّة مع كلّ هيئة وضعت بوضع على حدة، وحينئذٍ يكون مفاد مادّة المشتقات في أيّ هيئة كان سواء، فإذا لم يكن المصدر دالّاً إلا على الطبيعة بمادّته، فيلزم أن يكون كذلك في سائر المشتقات أيضاً، إلا أن يلتزم بالتجريد في المصدر وهو كما ترى. فيتمّ مطلوب المستدلّ من أنّ النزاع يختصّ بالهيئة.

ثمّ إنّ البحث يعمّ المرّة والتكرار للأفراد الطولية والعرضية بلا فرق بينهما، وإن كان قد يعبر عن الأوّل بالدفعة والدفعات وعن الثاني بالفرد والأفراد وما قيل من أنّه لو كان النزاع شاملاً للثاني لكان الأنسب تأخيره عن مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعة واضح البطلان كما قرّره في «الكفاية»^١.

ثمّ إنّ مقتضى تعلّق الأمر بالطبيعة حصول امثاله وسقوطه بإتيانه في ضمن فرد أو أفراد دفعة؛ فإنّ إيجادها في ضمن الأفراد المتعدّدة دفعة أيضاً نحو من الامتثال كما إيجادها في ضمن الواحد.

وأما إتيان الأفراد المتعدّدة الطولية بمعنى الامتثال عقيب الامتثال، فلا؛ إذ بإتيان الفرد الأوّل يحصل الغرض ويسقط الأمر.

نعم، قد يتصورّ جواز تبديل الامتثال إذا لم يكن امتثال الأمر علة تامّة لحصول الغرض، وفيه كلام يأتي ذيل مبحث الأجزاء إن شاء الله تعالى.

١. كفاية الأصول: ١٠١.

التاسع: في الفور والتراخي

الحقّ أنّه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلا طلب حصول الطبيعة بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى.

وقد يستدلّ للفور بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^٢.

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً: بظهورهما في الندب، ضرورة أنّ تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشرّ كان البعث بالتحذير عنهما أنسب. وثانياً باستلزامه التخصيص الأكثر، فلا بدّ من حملها على خصوص الندب أو مطلق الطلب.

وثالثاً: بدعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، فالآيات إرشاد إلى ذلك كما في الأمر بالإطاعة^٣.

والكلّ كما ترى؛ إذ الأوّل خلاف ما مرّ من ظهور الأمر بما هو في الوجوب وإلا لجرى ذلك في جميع الأوامر^٤. والثاني ممنوع؛ إذ على القول بالفور يلتزم به

١. آل عمران (٣): ١٣٣.

٢. البقرة (٢): ١٤٨.

٣. كفاية الأصول: ١٠٣ - ١٠٤.

٤. وقد يوجّه كلامه ﷺ - كما استوجهه السيّد الحكيم ﷺ - بوجود القرينة الخاصّة في المقام وهو أنّ المسارعة إنّما تعلّق بالمغفرة ولا يدلّ نفي السرعة على نفي المغفرة، فلا يدلّ على العقاب على فرض عدم المسارعة... والأحسن أن يقرّر أنّ مقتضاه وجود المغفرة على أيّ حال فيستلزم عدم العقاب وهو معنى الندب.

في جميع الموارد إلا إذا دلّ على خلافه دليل. والثالث أيضاً ممّا لا وجه له، إذ مجرد استقلال العقل في الحكم بمدلول أمر لا يقتضي حمله على الإرشاد، وإنّما يصر إليه إذا كان هناك قرينة خاصّة أو لم يمكن فيه المولوية كما في الأمر بالطاعة لاستنزام المولوية التسلسل أو اللغوية، إذ العقل حاكم فيها بالعقاب على المخالفة فلا فائدة في المولوية، بخلاف المقام، إذ لو لم يمكن الأمر المولوي بالفور لم يكن في تركه عقاب، ولا في امتثاله ثواب، كما لا يخفى.

والتحقيق: أنّ المراد من المغفرة كما قيل^١ هو سبب المغفرة وهو التوبة لا إتيان المأمور به؛ فإنّه موجب لعدم ترتّب العقاب لا المغفرة عن ذنب ثابت، ولذلك فسّر الآية بالتوبة وقد التزم الأصحاب بوجوب الفور فيها.

وأما الاستباق فهو حقيقة عنوان آخر غير الفور الذي يعبر عنه بالفارسية بـ«پيشدستی». وفيه عزّ أحكام الإسلام وشرفه وهو محبوب ومطلوب نفساً مستقلاًّ فهو ليس بمعنى الفور ولا يلازمه أيضاً إذا لم يكن احتمال امتثال فرد آخر، بل يختصّ بالواجبات والمستحبّات الكفائية التي يمكن حصولها بأفراد متعدّدة.

وقال المحقّق الحائري في كتاب «الصلاة»: إنّ الأمر المتعلّق بموضوع خاصّ غير مقيّد بزمان وإن لم يكن مدلوله اللفظي ظاهراً في الفور ولا في التراخي ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسك بالبراءة العقلية



وفيه: أنّ المغفرة الموجودة على فرض عدم المسارعة إنّما تكون لأصل الفعل ولا ينافي العقاب على عصيان المسارعة، لأنّه على فرض دلالة الآية على وجوب الفور يكون من قبيل تعدّد المطلوب فلا ينافي إطاعة أحدهما عصيان الآخر، فتدبّر.

١. راجع: معالم الدين: ٥٧؛ القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٤٨؛ هداية المسترشدين ٢: ٤٢.

لنفي الفورية؛ لأنه يمكن أن يقال بأن الفورية وإن كان غير ملحوظة للأمر قيدياً للعمل إلا أنها من لوازم الأمر المتعلق به، لأن الأمر تحريك إلى العمل وعلّة تشريعية له وكما أنّ العلة التكوينية لا تنفك عن مدلولها في الخارج كذلك العلة التشريعية يقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج وإن لم يلاحظ الأمر ترتبه على العلة في الخارج قيدياً، انتهى.

وأورد عليه: بأنّ العلة التامة التكوينية لا تنفك عن المعلول بالبرهان والضرورة، وأمّا الأوامر فكما يمكن أن يتعلّق بالطبائع مقيدة بالفور يمكن أن يتعلّق بها مقيدة بالتراخي، ويمكن أن يتعلّق بها بلا تقييد ولا يمكن أن تدعو إلا إلى متعلقاتها، بل يقتضي الملازمة بين الإيجاب والوجوب أنّ الإيجاب إذا تعلّق بأيّ موضوع على أيّ نحو كان تعلّق الوجوب به لا بغيره، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها، فوزان الزمان وزان المكان وسائر القيود الزائدة فكما لا يمكن أن يكون البعث إلى نفس الطبيعة بعثاً إلى إيجادها في مكان خاصّ كذلك بالنسبة إلى زمان خاصّ حاضر أو غائب^١، انتهى.

وفيه: أنّ المدعى أن يكون ذلك من مدلول الهيئة لا المادة وقد مرّ منه عدم إمكان تقييد المادة في بحث المرّة والتكرار.

ويمكن تقريبه بما مرّ من أنّ صيغة افعال وضعت آلة للبعث والتحريك، فإنّ البعث كما قد يكون باليد أو الإشارة الخارجيتين، كذلك قد يتحقّق باللفظ الموضوع له صيغة الأمر، وحيث إنّ البعث الفعلي الخارجي يبعث العبد نحو

١. كتاب الصلاة، المحقّق الحائري: ٥٧٣.

٢. مناهج الوصول ١: ٢٩٢.

الفعل متّصلاً بهذا الفعل ويحرّكه نحوه كذلك البعث باللفظ يقتضي طلب الماهية في زمان البعث كما لا يخفى. ولذلك فلو أمر المولى ولو من دون قرينة ولم يأت به العبد في زمان يمكن إتيانه يصحّ للمولى مؤاخذته ويعدّ عاصياً غير مطيع للمولى ولا يصحّ له الاعتذار بإمكان إتيانه بعد. وهذا ليس من قبيل تقييد المادّة والمأمور به حتّى يقاس عليه سائر القيود، فتدبّر.

ثمّ إنّ هنا بيان آخر يقتضي الفورية عقلاً وهو أنّ الأمر بشيء يقتضي إتيانه، فلو تركه تسويفاً لا يعذر فيه إلا إذا كان التسويف جائزاً كالواجبات الموسّعة طيلة زمانها وحينئذٍ فالطريق إلى إحراز الفعل وسقوط التكليف هو الفورية كما لعله يقال بمثل ذلك في الحجّ^١.

فيما يترتّب على القول بالفور

ثمّ بناءً على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أو لا؟
قال في «الكفاية»: فيه وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدّده ولا يخفى أنّه لو قيل بدلالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده^٢، انتهى.

وفيه: أنّ وحدة المطلوب لا يقتضي سقوط الأمر بعد عدم الإتيان به في الآن الأوّل؛ إذ لعلّ المطلوب الواحد هو الفعل فوراً ففوراً لا فوراً فقط وتعدّد

١. المرتقى إلى الفقه الأرقى ١: ٢٠.

٢. كفاية الأصول: ١٠٤.

المطلوب لا يقتضي إتيانه في الآن الثالث فوراً وإنما يقتضي نفس إتيانه وإنما هو يترتب على كون القيد فوراً ففوراً.

والظاهر أنّ هنا سؤالين، فتارة: يبحث عن وجوب أصل الفعل أو سقوطه بعد الآن الأول، وأخرى: عن الفورية على فرض بقاء وجوبه وقد اختلط الكلام فيهما.

فإنّ الأوّل يبتنى على وحدة المطلوب أو تعدّده لو كان القيد المحتمل هو فوراً فقط وأمّا لو كان القيد هو فوراً ففوراً، فلا يوجب التأخير سقوطه ولو على القول بوحدة المطلوب.

فالنزاع يبتنى على أنّ القيد - على القول به - هو الفورية فقط أو فوراً ففوراً فعلى الثاني فاللازم إتيان الفعل كذلك فوراً ففوراً، وأمّا على الأوّل، فلو كان بنحو تعدّد المطلوب، فيجب الفعل بلا فور. ولو كان بنحو وحدة المطلوب لاقتضى سقوط الوجوب بالعصيان وحينئذٍ نقول:

إنّ مقتضى ما ذكر من أنّ البعث يقتضي الإتيان بالمأمور به عقيب الأمر هو وجوب الإتيان فوراً ففوراً؛ إذ البعث لا يرتفع إلا بإتيان المأمور به وما دام يكون باقياً يقتضي الإتيان به فوراً فتدبر.

الفصل الثالث

في الأجزاء

هل الأتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الأجزاء أم لا؟
وقبل البحث عن المقصود لابد من تقديم أمور:

أحدها: المراد من كلمة «على وجهه»

قد يقال: إن المراد من الوجه الواقع في عنوان الكلام هو الوجه المعتبر قصده في العبادات من الوجوب أو الندب عند بعض الأصحاب^١.
واستشكل عليه في «الكفاية» بأنه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من يعتبره إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، بل الظاهر أن المراد من الوجه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن يؤتى به بقصد القرية

١. أنظر: مطارح الأنظار ١: ١١٣.

في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في الأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون قيلاً توضيحياً وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كفيات الإطاعة عقلاً لا من قيود الأمور به شرعاً، انتهى.

وأنت خبير: بأنّ القول بذلك من إبداعات المستشكل صاحب «الكفاية» ولم يلتزم به أحد قبله، فكيف يمكن أن يحمل عليه هذا القيد الموجود في كلام القوم. ولو قيل بأنه يكفي احتمال - أي احتمال كون القربة من القيود العقلية - فيكون بمعنى ما يعتبر فيه شرعاً وعقلاً أي إتيانه على وجهه عقلاً أيضاً بناءً على اعتبار قيد عقلي، يدفع بأنّ مجرد الاحتمال لا يكفي وإلا فلقائل أن يقول: إنّ اعتبار قصد الوجه بمعنى قصد الوجوب أو الندب أشدّ احتمالاً ومذكوراً في كلمات عدّة من الفقهاء، وقد ذكر هذا القيد بذاك المعنى لاحتمال اعتباره وقد نفاه رحمته.

فالحقّ أنّ المراد هو النهج المعتبر فيه أي شرعاً، أي الإتيان بالأمور به بتمام قيوده وشروطه الشرعية، فتدبر.

ثانيها: المراد من كلمة «الاقتضاء»

قال في «الكفاية»: الظاهر أنّ المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة. إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره وأمّا بالنسبة إلى أمر آخر

كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: نعم، لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدمّ غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالاته ويكون النزاع فيه صغروباً أيضاً بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنّه لا يكون إلا كبروباً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض، فافهم^١، انتهى.

أقول: إنّ مورد النزاع في هذا الباب المشهور بباب الإجزاء إنّما هو في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي الاختياري الأوّلي وقد كثر الخلاف في ذلك وذلك بعد الاتفاق منهم على أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه، سواء كان أمراً أوّلياً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً يجزي عن نفس هذا الأمر وموجب لسقوطه، وذلك ليس محلّ بحثهم ومحطّ نزاعهم المنعقد له الباب، بل ليس فيه نزاع إلا ما نسب إلى بعض كما اعترف به ﷺ بقوله: لو كان فيه نزاع كما نقل عن بعض، انتهى كلامه.

وحينئذٍ، فلا وجه لجعل النزاع المشهور في الأوّل وتفسير عنوان البحث على حسبه وجعل النزاع في الأخير صغروباً كما فعله ﷺ فإنّ ذلك لا يناسب اشتهاار البحث وكثرة النزاع الموجود في المقام.

١. كفاية الأصول: ١٠٥-١٠٦.

فالأظهر أنّ المراد من الاقتضاء في عنوان البحث هو الدلالة والكشف لا السببية والعلية ولذلك ترى أنّ الأصوليين جلّهم عنونوا البحث بأنّ الأمر هل يقتضي الإجزاء أم لا؟ لا أنّ الإتيان... وما قد يرى من انتساب الإجزاء إلى الإتيان دون الصيغة ليس لكون الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية، بل لتنبههم بذلك على أنّ الدلالة على الإجزاء - على القول به - ليس هو مقتضى الأمر دائماً، بل هو مقتضى الدليل المتكفل لبيان موضوع الأمر ومورده؛ فإنّ من لسانه - بحسب كونه في مقام التقسيم أو تعميم الشرط كما يأتي - يعرف كيفية جعل الأمر وإنشائه. مثلاً أنّ قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ لا دلالة له على الإجزاء بوجه، بل الإجزاء إنّما يفهم من قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾^١ وكذا من جواز الإجناب مع عدم القدرة على ماء الغسل وغير ذلك من ظواهر الأدلة لا أنّه يفهم ذلك من مجرد الصيغة، فتدبر.

ثالثها: المراد من «الإجزاء»

الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغة وهو الكفاية - كما في «الكفاية»^٢ - لكنّ المراد هاهنا الكفاية عن الإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي أداءً أو قضاءً بناءً على ما عرفت من أنّها محطّ البحث والخلاف لا بمعنى الكفاية عن التعبد بذلك الأمر الاضطراري أو الظاهري ثانياً إعادة كما في «الكفاية» بناءً على مبناه في الأمر الثاني، وقد عرفت الإشكال فيه.

١. المائدة (٥): ٦.

٢. كفاية الأصول: ١٠٦.

رابعها: فارق المسألة عن المرّة والتكرار وتبعية القضاء للأداء

والفرق واضح غير محتاج إلى البيان، فالأولى صرف عنان الكلام حينئذٍ إلى ما هو المقصود في المقام.

والتحقيق يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الأوّل: في إجزاء إتيان المأمور به عن التبعّد به ثانياً

إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزي عن التبعّد به ثانياً، وهذا ممّا لا ينبغي الكلام فيه لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التبعّد به ثانياً.

تبديل الامتثال بامتثال آخر

نعم، ذهب في «الكفاية» إلى إمكان تبديل الامتثال والتبعّد ثانياً بدلاً عن التبعّد به أولاً لا منضمّاً إليه. وذلك فيما علم أنّ مجرد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاة ليشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أولاً؛ ضرورة بقاء علّة طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه. نعم، فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء

في فمه لرفع عطشه فأهرقه^١، انتهى.

وفيه: أنه لا يتصور التفكيك بين سقوط الأمر عن الغرض، فإن الأمر إنما يتعلق بما تعلق به الغرض، فإذا امتثل الأمر يحصل الغرض ويسقط الأمر قطعاً وما استشهد به من امتثال الأمر بإتيان الماء وعدم حصول الغرض الذي هو شرب الماء ورفع العطش مخدوش؛ إذ الغرض المترتب على المأمور به وهو إتيان الماء ليس إلا التمكن من شربه كما التزم به في باب المقدمة^٢، وأما رفع العطش فهو الغرض الأقصى المترتب على فعل العبد بانضمام أمور آخر منها فعل نفسه الذي هو الشرب وهذا لا ربط له بفعل العبد، فإنه إذا أتى بالماء فقد امتثل الأمر وسقط الغرض المترتب على فعله الذي هو التمكن من شربه وإذا حصل الغرض، فليس للمولى طلبه بعد ولا الأمر يدعو إلى ذلك حتى يصح امتثاله سواء شربه المولى وترتب عليه الغرض الأقصى أم لا.

نعم، لو أهرقه المولى بعد إتيان العبد أو أهرقه العبد بنفسه أو أهرق صدفة، فيرتفع التمكن الحاصل بفعله الأول ويتعلق به الغرض ثانياً ويريد إتيان الماء وإذا علم به العبد لوجب له الإتيان بالماء ثانياً لتعلق الغرض به سواء أمر به المولى أو لم يأمر لما مرّ من أنّ المناط في الإطاعة والامتثال هو إرادة المولى لا الأمر الإنشائي، فيكون فعله ثانياً امتثالاً وإطاعة للإرادة المتجددة الثانية وامتثالاً لأمر جديد وغرض متجدد وأين هذا من تبديل الامتثال؛ إذ ليس من قبيل الامتثال الثاني للأمر الأول بوجه وهذا بخلاف مورد الكلام، فإن المفروض فيه وجود

١. كفاية الأصول: ١٠٧.

٢. كفاية الأصول: ١٤٨.

الماء عند المولى والتمكّن له من شربه ولو لم يشربه بعد فإنه ليس له طلب الماء لهذا الغرض ثانياً ولا للعبد إتيانه امتثالاً للأمر. ولو فرض إتيان العبد للفرد الثاني أو الثالث لا يعدّ من الامتثال ولا يمكن له استناده إلى أمر المولى وإن كان مطابقاً للأوّل في الصورة، بل ولو فرض أنّ المولى اختاره لصرّفه في غرضه أيضاً، فتدبّر.

إن قلت: إنّ المراد بقاء طلبه تخييراً، فكما كان العبد مخيّراً ابتداءً بين إتيان هذا الفرد أو ذاك فكذلك استدامةً وبقاءً.

قلت: لا يعقل ذلك بعد حصول أحد عدلي التخيير فإنه تحصيل للحاصل. إن قلت: ليس المراد التخيير بينهما إحدائاً حتّى يقال: إنّه تحصيل الحاصل، بل المراد أنّه مخيّر بين إبقاء الامتثال الأوّل على القابلية بعدم الإتيان بالمزاحم وبين إحداث الفرد الثاني، فلا يتعلّق الطلب حينئذٍ بعين ما تعلّق به أوّلاً، فلا يلزم طلب الحاصل لا في نفس الطبيعة لاختلاف عدلي التخيير ثانياً مع ما كان طرفيه أوّلاً ولا في الغرض لعدم حصوله بعد على الفرض.

قلت: هذا يرجع إلى إبطال الفرد الأوّل وإيجاد المزاحم له كما سبق فيما إذا أهرق الماء ومن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين إبطاله بفعل سابق على الامتثال الثاني أو كان بنفس هذا الفعل الثاني، ولا إشكال فيه إلا أنّه لا يكون من قبيل تبديل الامتثال، بل هو امتثال جديد لأمر حادث جديد أو لملاك متجدّد، ومورد البحث ما إذا كان الفرد الأوّل باقياً بقابليته.

وبالجملة، فالغرض من الأمر لا بدّ وأن يكون شيئاً يترتب على فعل المأمور به

كما اعترف به ﷺ في باب المقدمة^١ وبني عليه مبناه من أنّ الغرض من المقدمات هو التمكّن لا الإيصال^٢ وهذا الغرض يسقط بمجرد إتيانه، فيسقط الأمر. ومعه لا يبقى مجال لتبديل الامتثال لا من حيث الأمر ولا من جهة الغرض. ولو شئت مزيد توضيح فاعتبر ذلك فيما إذا كان الماء موجوداً عند المولى بنفسه من دون أن يأمر ويأتي به العبد ولم يشربه بعد، فهل يمكن للعبد إتيان الماء بقصد الأمر امتثالاً؟! ولا فرق بينه وبين المقام الذي أمر بإتيان الماء وأتى به وكان باقياً عنده، بل لا فرق بين الإرادات التشريعية والتكوينية فهل يريد الإنسان تهيئة الماء مع وجود الماء عنده؟! وجود الماء عنده؟!

فتحصّل ممّا مرّ: عدم تعقّل الامتثال الثاني وتبديله. نعم، يتصوّر الإعادة في

موردين:

أحدهما: ما إذا كان صحّة الفعل مشروطاً بشروط متأخّر بعدم الإتيان بالفرد الثاني بحيث يكون الإتيان بالفرد الثاني موجّباً لإبطال الأوّل وملازماً معه. ثانيهما: ما إذا كان الفرد الثاني مشتملاً على المصلحة الزائدة المحبوبة للمولى، فيجوز للعبد إبطال الأوّل والإتيان بالفرد الثاني ما لم يصرف في الغرض، وإذا جاز ذلك فإن كان المصلحة الزائدة إلزامية، فيجب وغير إلزامية فيستحبّ ومعنى ذلك تعلق أمر آخر به وجوبي أو استحبابي كما لا يخفى.

١. لا يقال: بناءً على وجوب المقدمة الموصلة لم يقع ذلك مقدّمة ومصداقاً للواجب بعد قلت: القول بوجوب المقدمة الموصلة لو تمّ، فإنّما يتمّ فيما إذا كان مقدّمة لفعل نفسه لا لفعل المولى، فإنّه بما أنّه ليس تحت اختيار العبد لا يقع مورداً للأمر ويشهد عليه صدق الامتثال عليه ولو لم يصرف في الغرض أصلاً كما إذا مات المولى.

٢. كفاية الأصول: ١٤٨.

في الصلاة المعادة

ثم إنه بعد عدم تعقل تبديل الامتثال يقع الكلام فيما دلّ عليه الأخبار^١ وأفتوا به الأصحاب^٢ من استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن صلى فرادى وحده، فإنه قد امتثل الأمر بالصلاة بالمأتمّ بها وحده وسقط الأمر، فكيف يعقل إعادته ثانياً؟! وقد أفاد المحقق العراقي^٣ في المقام ما حاصله: أنّ فعل العبد من صلاته وصيامه وسائر عباداته مقدّمة لما يترتب عليه من غرض المولى مثلاً يترتب غرضه الذي هو رفع عطشه على شرب الماء بفعل نفسه وإتيان الماء مقدّمة لشربه الذي يترتب عليه غرضه أي رفع عطشه، فالأمر المتعلّق بإتيان الماء أمر مقدّم غيري، فبناء على القول بوجوب المقدّمة الموصلة - كما هو مختاره^٤ - إذا كان إتيان الماء متعدّداً فالكأس الذي شرب منه وترتب عليه رفع عطشه هو الذي يقع على صفة الوجوب، سواء كان هو الكأس الذي أتى به أولاً أو الذي أتى به ثانياً، وفي مثل الصلاة مثلاً أيضاً يكون الأمر كذلك، فالصلاة التي يختارها الله وتقبلها هي التي تقع على صفة الوجوب سواء كانت هي الأولى أو الثانية المعادة، فالامتثال يقع بما اختاره الله ويكون أحبّهما إليه، وهذا هو المراد من الروايات في هذا الباب.

ثم إنّ المكلف إذا كان عازماً على أن لا يأتي بفرد آخر يعلم أنّ الذي يأتي به هو المتّصف بالوجوب وإذا كان عازماً على الإتيان بأفراد متعدّدة فلا يحصل

١. راجع: وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤.

٢. راجع: العروة الوثقى ٣: ٢٠٥.

له العلم بأنَّ الفرد الأوَّل هو المتَّصف بالوجوب لاحتمال أن يكون ما بعده هو الذي يختاره المولى ويتوصَّل به إلى غرضه الأصلي، فيكون هو الواجب فلا بدَّ أن يأتي المكلف بجميع ما يأتي به من أفراد المأمور به بعنوان الرجاء^١، انتهى ملخَّص كلامه.

ويرد عليه أولاً: أنَّ الإتيان بالصَّلَاتين رجاءً لا يناسب ظواهر الأخبار مثل صحيحة هشام بن سالم^٢ الشامل بإطلاقها من صلَّى وحده مع احتمال وجدان الجماعة.

وظاهره أنَّه يصلِّي الفرادى بقصد الوجوب كما كان يأتي بالصلاة في غير هذا المورد لا أنَّه يأتي به رجاءً، بل ليس فيها أنَّه يأتي بالجماعة رجاءً أيضاً، فهذا البيان لا يناسب ظواهر الأخبار.

وثانياً: أنَّ القول بوجود المقدَّمة الموصلة غير صحيح في المقام، وإن سلَّمناه في مقدَّمات الواجب، إذ الكلام هناك في مقدَّمات الواجب الذي هو من أفعال العبد وفي المقام في مقدَّمة فعل المولى، والفرق بينهما أنَّ وصف الإيصال في الأوَّل في اختيار العبد بأن يأتي بعدها بذاتها ويتَّصفها بوصف الإيصال بخلاف المقام فإنَّ وصف الإيصال ليس بيد العبد واختياره فلا يكاد يقع تحت الأمر، ويشهد على ذلك صدق الامتثال إذا أتى به العبد ولم يصرفه المولى في غرضه أصلاً بعروض الموت عليه مثلاً.

وثالثاً: لو جاز الإتيان به رجاءً أن يقع موصلة إلى الغرض ليصحَّ الإتيان

١. بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي ١: ٢٦٢ - ٢٦٤.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١.

بالمقدمة الموجودة عند المولى من غير أمر أيضاً كما فرضنا أنّ الماء كان موجوداً عند المولى ولم يأمر بإتيانه فهل يصحّ للبعد أن يأتي به رجاء وقوعه موصلاً إلى غرض المولى ويجعل ذلك امتثالاً لإرادته؟!

وبالجمله، فهذا البيان أيضاً لا يغني عن الحقّ شيئاً. والأولى سرد روايات الباب وبيان ما يستفاد من ظاهرها حتّى يتّضح المراد منها. وقبل نقلها نقول: إنّ الاحتمالات التي يمكن أن تحمل عليها الروايات - بناءً على ما قرّرناه في فرض الامتثال الثاني - ثلاثة:

منها: أن يكون الإعادة جماعة مستحبّاً أي امتثالاً لأمر استحبابي بأن يكون الصلاة الفرادي امتثالاً للأمر الوجوبي وفي صلاة الجماعة مصلحة زائدة يستحبّ استيفائها فيؤمر بها بأمر استحبابي غير إلزامي كما مرّ تصويره في الإتيان بالماء البارد بعد الإتيان لطبيعة الماء امتثالاً للأمر الوجوبي وحينئذٍ فليس ذلك من قبيل تبديل الامتثال في شيء.

ومنها: أن يكون الإتيان بالصلاة جماعة مزاحماً للمصلحة في الصلاة الفرادي بحيث يكون تعقبها بها موجباً لإبطاله وفساده، فيكون من قبيل إبطال الفرد الأوّل والإتيان بالفرد الثاني.

ومنها: أن يكون نفس الإعراض عن الصلاة السابقة موجبة لبطلانها فيصير من قبيل المذكور أيضاً.

والأقوى في النظر في المراد من الروايات هو الاحتمال الأوّل كما هو الموافق لفتوى الأصحاب أيضاً باستحباب الإعادة وإليك أخبار الباب:

فمنها: ما تدلّ على جواز الإعادة بل فضلها مثل ما عن عمّار، قال: سألت أبا

عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوماً يصلون جماعة، أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال: «نعم، وهو أفضل»، قلت: فإن لم يفعل؟ قال: «ليس به بأس»^١؛ وحملها على المعنى الأوّل سهل بلا ريب.

ومنها: ما جاء فيها «يجعلها الفريضة» مثل صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: «يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»^٢. وما عن حفص بن البختري عنه عليه السلام في الرجل يصلي الصلاة وحده، ثم يجد جماعة، قال: «يصلي معهم ويجعلها الفريضة»^٣، فإن كانت المشية - في الأولى - قيلاً لقوله: «يصلي معهم»، فيدلّ على استحباب صلاة الجماعة صريحاً وتعيّن جعلها الفريضة، لكن لا بمعنى قصد الوجوب فيها، فإنّ ذلك غير معتبر في الفرد الأوّل أيضاً فكيف بإعادته، بل المراد أن يجعله الظهر أو العصر أو غيرهما من الصلاة التي صلاها وحده ويريد أن يصلّيها جماعة، فيكون الفريضة عنواناً مشيراً إلى الظهرية أو العصرية المعتبر قصده في الصلاة، فلا ينافي ما احتملناه وقوينا من استحباب الإعادة وإن كانت قيلاً لقوله: «ويجعلها الفريضة»، فيكون أوضح في المطلوب وفي قبالة أن يجعلها الفئات مثلاً.

وعلى أيّ حال، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر الأمر في الوجوب في الجملتين، سواء كانت المشية قيلاً للأولى أو الثانية لعدم وجوب الصلاة معهم قطعاً حتّى لو

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ٩.
 ٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١.
 ٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١١.

لم يصلّ فرادى، فكيف بمن صلّى؟ وعدم وجوب قصد الوجوب حتّى في الصلاة الأولى الواجبة مسلماً، فكيف بالمعادة؟ فلا بدّ وأن يكون المراد استحباب الإعادة وجواز أو استحباب جعلها بعنوان الظهر أو العصر أو غيرهما من مصاديق الصلوات المعروفة بالفريضة.

ومنها: ما رواه أبو بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصليّ ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صلّيت، فقال: «صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه»^١.

يحتمل فيه: أن يكون المراد من الجماعة جماعة أهل الخلاف؛ إذ من المستبعد جدّاً إقامة جماعة للشيعة في المسجد علناً سيّما في عصر أبي بصير، فيكون المراد أنّه تعالى يختار الصلاة الأولى أي لا يضرّ ذلك بصلاتك، فإنّ الله يختار ما هو الأحبّ الذي هو الأوّل. وعلى فرض كون المراد إقامة جماعة أهل الحقّ، فالمقصود هو الاختيار في مقام القبول والصرف في الغرض وإن كان الامتثال حاصلًا بغيره كما مرّ توضيحه في الأمثلة العرفية، فلا ينافي الحمل على الاستحباب أيضاً. ومنه يظهر فساد ما يقال: إنّ ظاهره أنّه يجعله محققاً لامتثال أمره بالصلاة الواجبة^٢. لعدم ظهور الرواية في ذلك بوجه؛ إذ مرحلة الاختيار هي مرحلة القبول لا الامتثال والامتثال فعل العبد ينتسب إليه والاختيار فعل المولى وقد نسب إليه تعالى.

ومنها: رواية زرارة قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل دخل مع قوم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة وأحدث إمامهم وأخذ بيد ذلك الرجل، فقدّمه، فصلّى بهم

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١٠.

٢. بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي)، الأملي ١: ٢٦٦.

أتجزئهم صلاتهم بصلاته وهو لا ينويها صلاة؟ فقال: «لا ينبغي للرجل أن يدخل مع قوم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صَلَّى، فإنَّ له صلاة أخرى وإلا فلا يدخل معهم وقد تجزى عن القوم صلاتهم وإن لم ينوها»^١.

وقد استدلل للمطلوب بقوله عليه السلام: «فإنَّ له صلاة أخرى»، وهو كما ترى إنما كان في مقام نفي أن لا يقصد بها صلاة لا أنَّ له صلاة فريضة أخرى، بل هو أعمُّ من أن يكون له فريضة أو فائتة أو صلاة مستحبة، فيكون الجملة إخباراً عن الخارج بأنَّ له الفائتة غالباً، فلم لم ينوها؟ - ويشهد على ذلك أنَّ قوله: وإن كان قد صَلَّى إنَّه مطلق لما لو صَلَّى أولاً جماعة أيضاً وليس فيه أنه صَلَّى فرادى، فكيف يحمل على نية الإعادة - فالظاهر أنَّ الرواية أجنبية عن المقام، ولعلَّ قوله عليه السلام: «وإلا فلا يدخل معهم» بمعنى أنه لو لم يكن له صلاة أخرى فلا يدخل معهم، فيكون ناظراً إلى الفائتة أيضاً.

ومنها: ما يحتوي على الأمر بالإعادة وجعلها فائتة أو تسيحاً مثل ما عن إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صَلَّيت، فقال: «صلِّ واجعلها لما فات»^٢.

ورواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا صَلَّيت وأنت في المسجد وأقيمت الصلاة، فإن شئت فاخرج، فإن شئت فصلِّ معهم واجعلها تسيحاً»^٣ وخرجها

١. وسائل الشيعة ٨: ٣٧٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٠٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٠٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ٨.

عن الكلام، بل دلالتها على ما احتملناه واضحة ولعلها شاهدة على ما رمناه. وهناك روايات أخرى ظاهرة في جماعة أهل الخلاف أو صريحة فيها والصلاة معهم مستحبة بالاستحباب النفسي مداراة، بل ورد «كأنه صلى خلف رسول الله ﷺ» فراجع^١ وهي أيضاً خارجة عن موضع الكلام والاستدلال وإنما وقع الاستدلال بالروايات الظاهرة في الإعادة مع أهل الحق أو ما هو مطلق من هذه الجهة، وإن كان يحتمل فيها كون المراد أيضاً هو جماعة أهل الخلاف.

الثاني: إجزاء الأمر الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي

وفيه مقامان:

المقام الأول: إجزاء الإتيان بالفرد الاضطراري عن الواقعي

هل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارجه قضاء أو لا يجزي؟ والكلام فيه تارة: يقع في مقام الثبوت وأنحاء ما يمكن أن يقع عليها الأمر الاضطراري، وبيان ما هو قضية كل منها من الإجزاء وعدمه، وأخرى: في مقام الإثبات وتعيين ما وقع عليه.

الكلام في مقام الثبوت

أما الأول: ففي «الكفاية»^٢ تصوير ذلك على أنحاء أربعة:

١. راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢٩٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥.

٢. كفاية الأصول: ١٠٨.

الأول: أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة وكافياً فيما هو المهم والغرض، فيجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء ولا إعادة.

الثاني: أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء ولا يمكن تداركه وهو كالأول أيضاً في الأجزاء وعدم المجال للتدارك إلا أنه بملاك عدم إمكان الاستيفاء.

الثالث: أن لا يكون وافياً، بل يبقى منه شيء أمكن استيفائه وكانت المصلحة الباقية لازمة الاستيفاء، فلا يجزى، بل يجب تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت.

الرابع: أن لا يكون وافياً لكن المصلحة الباقية لم تكن ملزمة وحينئذٍ فيجزى ولا يجب التدارك لكن يستحب إعادة بعد طرؤ الاختيار. هذا كله من حيث الأجزاء وأما من حيث جواز البدار وعدمه.

ففي الأول: يدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار والاستيعاب أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار ذا مصلحة وكان وافياً بالغرض.

وتوضيحه: أنّ الموضوع للأمر الاضطراري أي الذي يجعل فعل البدل ذا مصلحة وافية بجميع مصلحة المأمور به الأولي الاختياري إن كان هو مجرد حصول الاضطرار وإن لم يستوعب الوقت فمقتضاه جواز البدار حينئذٍ إذ المفروض أنه بمجرد الاضطرار يحصل الموضوع ويصير فعل البدل وافياً بتمام الغرض وذلك كما في صلاة الحاضر والمسافر ولذلك يجوز إيجاد الاضطرار

اختيارياً كأن يجعل نفسه مسافراً أو أن يهرق الماء حتى يتبدل تكليفه بالطهارة الترابية.

وإن كان الموضوع هو العذر المستوعب فما دام لم يكن العذر مستوعباً لم يحصل الموضوع فلا يكون العمل صحيحاً أصلاً لعدم تعلّق الأمر به إلا أنه لا يمنع عن جواز البدار وإتيان العمل رجاءً، فإن انكشف استمرار العذر فهو وإلا فيكشف عن عدم تحقّق الموضوع واقعاً وعدم صحّة العمل الاضطراري الذي أتى به، فيجب الإتيان بالأمر الاختياري.

وإن كان الموضوع هو اليأس عن طرؤ الاختيار فما دام لم يحصل اليأس لا يصحّ منه الإتيان لا جزماً ولا رجاءً لعلمه بعدم حصول الموضوع وبعد حصوله يصحّ له البدار ويجزي عن الأمر الاختياري وإن لم يستوعب العذر وعرض الاختيار، فإنّ المفروض كون اليأس تمام الموضوع.

وأما في النحو الثاني: ففي «الكفاية» أنه لا يجوز له البدار حينئذٍ إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض وتقويت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهمّ فافهم.

لا يقال عليه: فلا مجال لتشريعته ولو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت^١، انتهى.

أقول: إنّ المصلحة الباقية المفروض عدم إمكان استيفائها بعد الإتيان بالأمر الاضطراري إمّا أن يكون ملزمة أو لا، فعلى الأوّل فلا مجال لتشريعته إلا لمزاحمة

١. كفاية الأصول: ١٠٨ - ١٠٩.

مصلحة الوقت كما في «الكفاية» ولا بد أن يفرض مصلحة الوقت أهم من المصلحة الباقية وإلا كان مقتضى التساوي التخيير كما لا يخفى.

فإن كان الموضوع هو العذر المستوعب فلا مانع من البدار رجاءً كما في النحو الأول، فإنه إما أن يفرض استيعابه واقعاً فيصح عمله الاضطراري أو غير مستوعب، فلا يصح ولا يلزم على أي حال تفويت مصلحة على المولى. وأما إن كان الموضوع مجرد اضطرار ما فبحصوله وإن كان يحصل المصلحة الملزمة في العمل الاضطراري إلا أن البدار إليه يستلزم تفويت المصلحة الباقية على المولى، فلا يجوز بل يحرم تكليفاً.

وهل ذلك يوجب فساد عمله لو بادر إليه؟

قيل: نعم، لعدم تعلق الأمر به بما يلزم منه تفويت الغرض وهو مدفوع بأن المفروض وجدانه للمصلحة الناقصة الملزمة وإنما يجب الانتظار لاحتمال ارتفاع العذر وتحصيل المصلحة التامة في باقي الوقت، وهذا لا ينافي جواز التقرب بالبدل لما فيه من المصلحة الحادثة بمجرد الاضطرار الكافية للإلزام لو لا مزاحمتها للمصلحة الواقعية الأهم، والتزاحم لا يوجب سقوطه عن صحة التقرب به، فيكفي ذلك للقصد وإن لم يتعلّق به الأمر كما في باب المتزاحمين والإتيان بالمهم دون الأهم.

وأما ما في «الكفاية» من عدم جواز البدار إلا لمصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم^١، انتهى كلامه.

١. كفاية الأصول: ١٠٨ - ١٠٩.

فلا تصوّر له في هذا الفرض المفروض كون المصلحة الفائتة ملزمة، فإنّ المصلحة المتصورة في البدار لو كانت أهمّ منها أي كانت مصلحة ملزمة لكان مقتضاها تضييق وقت الفعل وعدم السعة في وقته وهو خلاف المفروض من حيث كون الواجب موسّعاً وإلا لم يجر فيه الكلام من حيث البدار وعدمه.

اللهمّ إلا في موارد اتّفاقية كما إذا علم المولى أنّه لا يقدر على الإتيان بهذا العمل الاضطراري أيضاً في باقي الوقت، بل يسلب عنه القدرة عليه أيضاً، فيفوت مصلحة الوقت أيضاً.

نعم، يتّجه هذا البيان في الفرض الثاني وهو كون المصلحة الفائتة غير ملزمة، لكنّ الظاهر جواز البدار فيه مطلقاً؛ إذ ليس لازمه إلا تفويت مصلحة غير ملزمة ولا مانع فيه، فاللازم فيه التخيير بين البدار بالعمل الاضطراري أو الانتظار والإتيان بالعمل الاختياري كما لا يخفى، ولم يتعرّض لذلك في «الكفاية».

فتحصّل: أنّه إن كان المصلحة الباقية ملزمة، فلا يجوز تشريعه إلا لمزاحمته لمصلحة الوقت الملزمة أيضاً ولا يجوز له البدار المفوّت ولا معنى لقوله: إلا لمصلحة... فإنّ هذه المصلحة إن كانت ملزمة أهمّ ممّا يفوت لكان اللازم تعيّن البدار بالعمل الاضطراري، بل ضيق وقت العمل الاختياري أيضاً، أو أنقص، فلا يجوز. اللهمّ إلا أن يفرض هذه المصلحة مساوية للفائتة، فيتخيّر ومعناه جواز البدار حينئذٍ.

وأما على الثالث: فإن كان الموضوع العذر المستوعب فيجوز له البدار كما سبق. وإن كان اضطراراً ما فيتخيّر بين البدار والإعادة بعد رفع الاضطرار - أي الجمع بين العملين - أو الصبر والإتيان بالعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، بل

قد يستحبّ البدار إذا كان في درك أوّل الوقت مصلحة مندوبة، بل قد يجب الجمع حينئذٍ إذا كان في درك الوقت مصلحة ملزمة كما هو كذلك، وهذا هو معنى وجوب العمل الاضطراري وعدم الإجزاء ووجوب الإعادة أو القضاء.

وقد يقال بأنّ هذا الفرض وإن كان يمكن تصويره بالنسبة إلى القضاء بأن يجب على العبد العمل الاضطراري في الوقت والاختياري بعد رفع الاضطرار في خارجه، إذ يمكن للمولى أن يأمر بالوظيفة الاضطرارية في الوقت إدراكاً لذلك الجزء من الملاك في وقته الأصلي ثمّ يأمر بعد ذلك بالقضاء استيفاء للباقي... . لكنّه لا يتمّ ذلك بالنسبة إلى الإعادة، وذلك لأنّ التكليف بالاضطراري في أوّل الوقت إمّا يفرض تعييناً أو تخييراً وليس تعييناً قطعاً لجواز الانتظار وإتيانه آخر الوقت كاملاً قطعاً. وأمّا التخيير فإن كان هو التخيير بين الصلاتين فهو المطلوب أي يقتضي الإجزاء، وإن كان بمعنى التخيير بين الجمع بين الصلاتين أو الإتيان بوحدة اختيارية فهو تخيير بين الأقلّ والأكثر وهو مستحيل. فلا بدّ وأن يجعل الموضوع في هذا الفرض الاضطرار المستوعب. فلو جعل موضوع الأمر الاضطراري اضطرار ما يستكشف أنّه على غير هذه الصورة قطعاً الموجبة للإجزاء كلّها فلا يتأتّى فيه احتمال عدم الإجزاء فينتفي الكلام في مقام الإثبات^١.

والجواب: أنّه لا فرق في ذلك بين القضاء والإعادة وصحة تصوير عدم الإجزاء بالنسبة إليهما، وذلك لأنّه كما يصحّ الأمر بالاضطراري داخل الوقت وبالاختياري خارجه لدرك مصلحة الوقت كذلك يصحّ الأمر بهما في أوّل

١. دروس في علم الأصول ٢: ٢٦٥ - ٢٦٦.

الوقت وآخره لدرك مصلحة البدار وأول الوقت.

وذلك لأنّ مصلحة أول الوقت لا يمكن للمولى دركه إلا بتشريع عمليين والأمر بالجمع بينهما، فالجمع بينهما مستحبّ وإن كان الإتيان بأحدهما في آخر الوقت أيضاً كافٍ، فيتخيّر بين الجمع وبين الإتيان آخر الوقت، وإن كان الجمع أفضل عدلي التخيير.

لا يقال: فالإتيان به أول الوقت مستحبّ محض لا جزءاً من أحد عدلي التخيير الواجب لأنّه يقال: المفروض أنّه لا فضيلة لدرك أول الوقت لغير العمل الواجب، ومع ذلك هو المصداق للواجب أيضاً على فرض عدم البرء ودوام الاضطرار.

وأما في الرابع: ففي «الكفاية» أنّه يتعيّن عليه البدار ويستحبّ إعادته بعد طرّوا الاختيار^١.

وفيه: أنّه لا وجه لتعيّن البدار، بل يجوز أو يستحبّ لدرك مصلحة أول الوقت، نعم، قد يجب أن لا يؤخّره عن الوقت إذا كان مصلحة الوقت ملزمة ويستحبّ إعادته حينئذٍ.

وهناك فرض خامس وهو أن يكون المأمور به الاضطراري وافيّاً بمصلحة أخرى غير ما تكون في المأمور به الاختياري بأن تكونا من نوعين مختلفين لا يرتبط أحدهما بالآخر وحينئذٍ فالإتيان به وإن كان صحيحاً موجِباً لدرك مصلحة نفسه إلا أنّه لا مانع من إيجاب الإتيان بالأول بعد رفع الاضطرار أيضاً لدرك مصلحته ولعلّه كذلك في الكفّارات المرتبّة في الإفطار، فإنّه يجب فيه عتق رقبة

١. كفاية الأصول: ١٠٩.

وإن لم يتمكّن فإطعام ستين مسكيناً فإنّ المصلحة في كلّ منهما غير ما تستوفى بالآخر، فيقع الكلام في أنّه إذا لم يجد عبداً وأطعم المساكين ثمّ وجد العبد فهل يجب العتق أيضاً أم لا؟

لأنّ المصلحة الأولى إمّا أن يبقى قابلاً للاستيفاء ولو خارج الوقت، فلا بدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء وعدم الإجزاء عنه، وإمّا أن لا يمكن استيفائه فيجزى ولا بدّ من تشخيص ذلك في مقام الثبوت.

هذه هي التصورات الأصلية في المقام وإلا فيمكن أن يتصور أنحاء أخرى لا فائدة مهمّة فيها وقد عرفت اختلاف مقتضاها من حيث الإجزاء وعدمه، فيجري في الصورة الأولى والثانية والرابعة وأحد احتمالي الخامسة دون الصورة الثالثة والاحتمال الآخر في الخامسة.

الكلام في مقام الإثبات

فيقع الكلام في مقام الإثبات وملاحظة ما ورد من الأمر الاضطراري والأولي حتّى يستكشف منهما الإجزاء وعدمه.

ففي «الكفاية»: فظاهر إطلاق دليله... هو الإجزاء... فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل وهو يقتضي البراءة من الإعادة لكونه شكّاً في أصل التكليف ومن القضاء بطريق أولى إلا أن يدلّ دليل على أنّ سببه فوت الواقع، لكنّه مجرد فرض^١.

والذي يمكن أن يستدلّ به للإجزاء، أحد الأمور الثلاثة:

١. كفاية الأصول: ١٠٩ - ١١٠.

الأول: أن يكون لسان الدليل لسان تقسيم التكليف في حالتي الاختيار والاضطرار هو كذلك في صلاة الحاضر والمسافر، ولذلك يجوز السفر ولو بعد دخول الوقت وكذلك يجزي صلاة القصر المأتي بها في السفر ولو صار حاضراً. الثاني: أن يكون لسان دليل الأمر الاضطراري لسان تعميم الشرط وأن الشرط الفلاني كما يحصل بهذا العمل كذلك يحصل بالعمل الآخر ولعله كذلك في الطهارة الترابية وأن قوله ﷺ: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»^١ يدل على حصول الطهارة المشترط بها الصلاة بها فهي كما تحصل بالماء تحصل بالتراب.

الثالث: أن يكون دليل الأمر الاضطراري مطلقاً على نحو يكون إطلاقه في عدم وجوب الإعادة أو القضاء حاكماً على دليل الأمر الأول وناظراً إليه وإلا فمجرد الإطلاق لا يكفي في ذلك؛ إذ هو يعارض بإطلاق دليل الأول كما يأتي، ولعله مراد صاحب «الكفاية» من استظهار الإجزاء من إطلاق قوله: «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً...»^٢ وليس هناك إطلاق لفظي، بل هو إطلاق مقامي بمعنى أنه تعالى كان في مقام بيان التكليف وخصوصياته ولم يتعرض للإعادة والقضاء ولو كان واجباً لزم التعرض له، فإطلاقه يدل على عدم وجوبها ويقدم على إطلاق قوله: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا»^٣ لأنه ناظر إليه؛ إذ ليس المراد منه عدم وجدان الماء في نفسه بل بملاحظة الاحتياج إليه للوضوء وعدم القدرة عليه

١. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٣٨٥، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢٣.

٢. النساء (٤): ٤٣.

٣. المائدة (٥): ٦.

وفي الحقيقة كناية عن عدم التمكن من الوضوء.

وبالجملة، فإن كان لسان الأمر الاضطراري على أحد الأنحاء الثلاثة يستكشف منه الإجزاء بلا ريب.

وإن لم يكن كذلك، فيرجع حينئذٍ إلى إطلاق الأمر الأولي المقتضي لوجوب الإعادة بلا معارض لفرض إجمال دليل البدل، أي الأمر الاضطراري.

لا يقال: لا إشكال في خروج الصلاة الواقعة في حال الاضطرار عن دليل اشتراط الوضوء مثلاً فقد خصص الأمر الأولي في حال الاضطرار وبعد رفعه يشك في اشتراط هذه الصلاة بالوضوء، فالمرجع هو استصحاب حكم المخصص لا عموم العام لأنه يقال - بعد الغض عن كون ذلك في نفسه محل الخلاف والإشكال والتفصيل - خروج العمل الاضطراري عن العمومات الأولية للشرائط والأجزاء بملاك عدم القدرة لا يسقط التكليف الأولي عن المصلحة الواقعية والمحبوبة والعقلية، وإنما يسقط عن التنجز بمعنى عدم المؤاخذة عليه كما هو كذلك في جميع موارد العجز وعدم القدرة، مثلاً لو عجز العبد عن إنقاذ عبد المولى فلا يرتفع بمجرد ذلك محبوبيته ومبغوضيته تركه، بل المولى حريص عليه ويتأسف على تركه ومع ذلك لا يعاقب العبد على تركه لفرض عدم قدرته وقبح العقاب على غير المقدور. وهذا بخلاف موارد التخصيص، فإن التخصيص كما يأتي في محله يكشف عن عدم تطابق الإرادة الجديّة والاستعمالية عند

١. والاطلاق هنا من مصاديق ما تقدّم من اقتضاء إطلاق الأمر كونه تعينياً، فإن الأمر الأولي على الإجزاء يرجع إلى الأمر التخيري بينه وبين الاضطراري وعلى عدم الإجزاء يبقى تعينياً، فالإطلاق يقتضي التعيين وعدم الإجزاء. [منه غفرالله له]

استعمال العامّ فلم يكن ذلك الحكم في الخاصّ إلا محض إنشاء بلا إرادة، ومعنى ذلك عدم محبوبية الحكم في مورد الخاصّ وعدم وجود المصلحة فيه. وعلى هذا، فلا ينبغي احتمال استصحاب حكم الخاصّ فيما نحن فيه بعد العلم بفعلية حكم العامّ ومحبوبيته ووجود الملاك فيه ولو في حال التخصيص، فكيف بعد زوال العذر وطروء القدرة.

إن قلت: هذا إذا كان الاضطرار عقلياً وأمّا في موارد الاضطرارات الشرعية التي يكون العبد قادراً عقلاً، ومع ذلك يرخص المولى في تركه، فيكشف عن عدم فعلية الحكم في حال الاضطرار.

قلت: نعم، لكنّه لا يكشف عن عدم الاقتضاء والمحبوبية، بل إنّما هو لتراحمه مع مفسدة في التكليف كمفسدة العسر والحرّج أو جب بعد الكسر والانكسار انتفاء الإرادة الملزمة لا أنّه لم يكن الفعل محبوباً في نفسه أصلاً، ولهذا لا يصحّ فيه استصحاب حكم المخصّص أيضاً للعلم بوجود الملاك فيه أيضاً.

في مقتضى الأصل العملي في المقام

ثمّ إنّ لو لم يكن لدليل الأمر الأوّلي أيضاً إطلاق، فيقع الكلام في مقتضى الأصل في المقام، ففي «الكفاية» لأنّه يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكّاً في أصل التكليف!

وفيه: أنّ أصل تعلق التكليف بالعمل الاختياري مقطوع، وإنّما يتردّد بعد تعلق الأمر بالاضطراري أيضاً بين أن يصير تخييرياً بينه وبين الاضطراري، فيكون

الإتيان بالاضطراري مجزياً أو يبقى الأمر الاختياري تعييناً، فلا يجزي فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير وإن كان المختار فيه أيضاً أن لليقين مؤونة زائدة ينفي بالأصل ومقتضاه بالتخير الموجب للإجزاء.

وبالجملة، فجميع تصوّرات الإجزاء سواء كان بنحو الفرض الأول وكون العمل الاضطراري وافياً بجميع المصلحة، أو النحو الثاني وهو الإجزاء بملاك عدم إمكان الاستيفاء، أو الرابع أو الخامس يرجع الأمر إلى التخير بينه وبين العمل الاختياري، بخلاف الصورة الثالثة والخامسة على تقدير إمكان الاستيفاء، فإنه يرجع إلى تعيين العمل الاختياري وإن كان الاضطراري أيضاً واجباً، كما في الصورة الخامسة، أو مستحباً كما في الثالثة.

لا يقال: على الفرض الخامس يجب الجمع.

فإنه يقال: نعم، لكن معناه وجوب الاختياري تعييناً وإن كان يجب الاضطراري أيضاً، وهذا في قبال فروض الإجزاء حيث كان يرجع إلى التخير كما مرّ. وحينئذٍ فإن كان للأمر الأولي إطلاق يقتضي التعيين، فيدلّ على عدم الإجزاء وإلا فيدور الأمر بين التعيين والتخير والأصل فيه التخير ولازمه الإجزاء^١.

هذا كلّه بالنسبة إلى الإعادة وأما القضاء فقد يقال بعدم تعقّل عدم الإجزاء

١. يمكن أن يقال: إنّ ظهور الأمر الأولي في التعيين يعارض حينئذٍ بظهور الأمر الاضطراري في الوجوب لأنّه، على عدم الإجزاء لا بدّ وأن يحمل على الاستحباب على الفرض الثالث كما سبق. وعلى فرض عدم الإطلاق للأمر الأولي يكون هذا الظهور معيّناً للتخير، فلا يصل النوبة إلى ملاحظة الأصل في الدوران لكن مع احتمال الفرض الخامس لم يبق مجال لانعقاد هذا التعارض كما لا يخفى. [منه غفر الله له]

بالنسبة إليه، لأنَّ الجزء أو الشرط المتعدّر في تمام الوقت إمّا أن يكون دخيلاً في ملاك الواجب ولو حين التعدّر كالطهور على الإطلاق، فلا يمكن الأمر بفاقده وإمّا أن لا يكون كذلك كالطهارة المائية فلا تكون الفريضة فائتة بملاكها حتّى يجب قضائها، انتهى.

وفيه ما عرفت من إمكان كون القيد دخيلاً في تشديد الملاك ومع تعدّره يبقى مصلحة ملزمة ومع ذلك يستوفى مصلحة ملزمة أخرى، وهي مصلحة الوقت مضافاً للمصلحة الملزمة الموجودة في نفس العمل فيجب قضاؤه لدرك المصلحة الملزمة الفائتة.

وفي «الكفاية» أنّه كالأداء بطريق أولى، نعم، لو دلّ دليله على أنّ سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه لتحقق سببه وإن أتى بالفرض، لكنّه مجرد الفرض^٢، انتهى.

وكلامه ﷺ كما ترى مبنيّ على كون وجوب القضاء بأمر جديد موضوعه فوت الواجب وهو ﷺ لا يلتزم به في سائر كلماته.

وأما بناءً على كون القضاء بالأمر الأوّل من باب تعدّد المطلوب - كما لا يبعد استظهاره من أدلّة الوقت وعليه مبنيّ الأعلام من كون القضاء والأداء حقيقة واحدة، بل يساعده ارتكاز المتشرّعة أيضاً من عدم اختلاف حقيقتهما - فالحقّ جريان البراءة فيه من دون سريان ما ذكرنا فيها في الإعادة، فإنّ المفروض فيه وجوب الاضطراري في الوقت تعييناً، فإمّا أن يكتفى به ولا يجب الاختياري

١. أجود التقريرات ١: ١٩٥.

٢. كفاية الأصول: ١١٠.

أصلاً، أو لا يكتفى، فيجب الجمع بين الاضطراري والاختياري فيرجع الأمر إلى الشك في وجوب الاختياري قضاءً، فوجوب القضاء مشكوك يجري فيه البراءة، فتدبر.

المقام الثاني: إجزاء الإتيان بالأمر الظاهري عن الواقعي

والكلام فيه يقع استطراداً في جميع ما قام الحجّة على خلاف الأمر الواقعي وأنه هل الإتيان بما قام عليه الحجّة يوجب الإجزاء أم لا؟!

فالكلام فيه يقع تارة: فيما تعلق به القطع، وأخرى: فيما قامت الأمانة والطريق عليه، وثالثة: في مؤدى الأصول، والكلام فيهما قد يكون فيما يجري في تنقيح موضوع الحكم والتكليف وتحقيق متعلقه وأخرى فيما يجري في أصل التكليف. كما أنّ الكلام في مؤدى الأمارات يقع تارة على الطريقية وأخرى على السببية. فيقع الكلام في مواضع:

الأول: الإجزاء في الأمر الظاهري مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون العمل به موافقة للأمر، حتى يتوهم إجزائه عن الأمر الواقعي، ويبقى الأمر بلا موافقة أصلاً وهو أوضح من أن يخفى.

نعم، يتصور ثبوتاً أن يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على مصلحة الواقع بتمامها أو بمعظمها في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه ومعه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، فيكون مجزياً عن الواقع إمّا بملاك استيفاء المصلحة أو بملاك عدم

إمكانه لكنّه يحتاج في مقام الإثبات إلى دليل عليه وهو مفقود. نعم، قد يتصدى بعض الأدلة الخاصّة في بعض المسائل لإثبات إجزائه عن الواقع كما في موارد الجهر والإخفات والقصر والإتمام ولا ينافيه ما في بعض الأخبار أيضاً من العقاب على ترك التعلّم أو ترك الواقع؛ لأنّ من الممكن اشتغال الصلاة الجهرية على مقدار من المصلحة يفوت معها مصلحة ملزمة كما في الفرض الثاني فيصحّ العقاب والمؤاخذه على تفويته بعدم التعلّم، فتدبر.

الثاني: في الإجزاء في الأمارات على الطريقية والسببية

ولا ينبغي الإشكال أيضاً في عدم الإجزاء في الأمارات على الطريقية من دون فرق بين ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فالواقع باق بحاله ولا وجه لإجزاء المأتيّ به عنها. أو الجارية في تنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه؛ فإنّ لسانها أنّه ما هو الشرط واقعاً وليس لسان دليل حجّيتها إلا أنّه واجد لما هو الشرط واقعاً فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان فاقداً لشرطه فالمصلحة المطلوبة للمولى باقية بحالها غير مستوفاة وهي يقتضي إتيانها.

إن قلت: إنّ جعل الطريق من الشارع مع علمه بأنّه قد يكون مخالفاً للواقع ترخيص منه في مخالفة الواقع وتفويت مصلحته في صورة الخطاء وهو يستلزم عدم فعلية الواقع في هذا الحال وإلا كان عليه جعل الاحتياط، ولذلك يقال في محلّه إنّ الواقع في موارد قيام الأمارات على خلافه يسقط عن الفعلية وحينئذٍ فلا

دليل على فعليته بعد الانكشاف.

قلت: نعم، لكنّه لتزاحم غرض المولى المتعلّق بالواقع بمفسدة الحرج أو مصلحة التسهيل، فجعل الطريق لأهمّية دفع مفسدة التعسير أو حفظ مصلحة التسهيل على العباد مع بقاء المطلوب الواقعي على مطلوبيته كما في سائر موارد التزاحم.

وبعبارة أخرى: أنّ الواقع وإن سقط عن الفعلية بحيث لا يوجب البعث والزجر لكنّه لا ينافي المرتبة الأكيدة من الحبّ والبغض؛ فإنّ لهما مرتبتان إحداهما: ما يتأسف من فوت التكليف كما في العصيان والقطع بالخلاف ومورد الكلام، والثانية الصورة مع البعث والزجر الفعليين وهو منتفٍ في المقام فالأمر الواقعي وإن سقط عن الفعلية عند قيام الأمانة على خلافه إلا أنّ الملاك والمصلحة باقية بحالها مطلوبة للمولى، فيجب على العبد استيفائها كما مرّ نظيره في الأعداء الشرعية.

وأما على السببية وأنّ العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده، فيتصوّر في مقام الثبوت أن يكون المصلحة في العمل على وفق الأمانة وافية بتمام الغرض أو بمقدار لا يلزم استيفاء الباقي أو لا يمكن مع استيفائه استيفاء مصلحة الواقع أو يمكن ويكون ملزمة أيضاً، سواء كان ذلك من نوع مصلحة الواقع أو غيرها كما مرّ تصويره في الأمر الاضطراري، فيمكن فيه الإجزاء وعدمه، لكن يقع الكلام في مقام الإثبات وقد يقربّ الإجزاء بوجهين:

أحدهما: الاستلزام العقلي بتقريب أنّ العمل بالأمانة لا بدّ وأن يكون في مقام

الثبوت وافيًا بجميع مصلحة الواقع أو معظمه وإلا لكان جعل الحجية والأمر بمتابعتها تفويتاً للغرض الواقعي ولا يصدر ذلك من الحكيم، فإذا لم يمكن في مقام الثبوت إلا ذلك، فمقتضاه الإجزاء في مقام الإثبات^١.

وفيه: أن برهان التفويت إنما يتم على فرض القول بالإجزاء ولو بعد انكشاف الخلاف وإلا فالمصلحة يتدارك بالإتيان بالواقع على فرض الانكشاف وعلى فرض عدم الانكشاف لم يكن فوت المصلحة مستنداً إلى جعل الأمانة لفرض عدم العلم بالواقع وعدم إمكان جعل التحفظ والاحتياط لما فيه من المفسدة.

ثانيهما: دعوى الاستظهار من دليل حجيتها كما في «الكفاية»^٢ من أن قضية إطلاق دليل الحجية هو الاجتزاء بموافقته، فإن أدلة حجية الطريق مثل قوله: صدق العادل وإن كان يتحد ظاهره على القول بالطريقة والسببية إلا أنه على الطريقة حيث كان مقصوده إحراز الواقع فقط، فلا مناص من القول بعدم الإجزاء وأما بناءً على السببية، فحيث كانت المصلحة في نفس متابعة الطريق من دون لحاظ مصلحة الواقع يمكن القول بالإجزاء بإطلاق دليل وجوب الإتيان بمؤدى الأمانة، وتقريب الإطلاق بوجوه:

أولها: أن مفاد دليل حجية الأمانة وجوب العمل في موردها معاملة الواقع كما هو الظاهر من قوله: صدق العادل؛ أي عامل معه معاملة الواقع ورتب عليه آثاره ومن تلك الآثار الاجتزاء به على تقدير الإتيان به.

لكنه مخدوش بإمكان كونه مختصاً بحالة الجهل ويكون المصلحة الكامنة

١. راجع: المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ١: ٢٠٤.

٢. كفاية الأصول: ١١٠ - ١١١.

فيها مقصورة بتلك الحال، وقد جعل الحجية لها في تلك الحال، فلا وجه لاستظهار الإطلاق لحال زوال الجهل وانكشاف الخلاف.

ثانيها: أنّ مفاد أدلة الطرق هو تنزيل مؤدّى الأمانة منزلة الواقع كما قد يكون ذلك ظاهر قوله عليه السلام: «ما أدّى عني فعني يؤدّي»^١، فيكون مرجعه أنّ مؤدّى الأمانة محكوم بأحكام الواقع ومنه الإجزاء.

وفيه أيضاً ما سبق من إمكان اختصاصه بحال الجهل وأنها كذلك ما دام الجهل ولا يمكن استظهار الإطلاق منه.

ثالثها: الإطلاق المقامي السكوتي وهو أنّ الأدلة ناهضة لإثبات حجية الطرق والعمل على وفقها ومن المعلوم إمكان خطائها وفوت الواقع وانكشاف الخلاف كثيراً، فلو كان الإعادة أو القضاء والعمل بالواقع حينئذٍ واجباً لزم بيانه، وحيث لم يتعرّض لبيانه يستكشف منه الإجزاء. وفيه عدم ثبوت كونه في مقام البيان من جميع الجهات حتّى ينعقد فيه الإطلاق المقامي ومن الممكن إحالة الأمر إلى ما هو مقتضى القاعدة، فلا يستفاد منه الإجزاء سيّما ودليل حجّية أكثر الأمارات هو السيرة العقلانية، وعدم الردع ولا لسان له ولا مقام بيان كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه على السببية أيضاً وإن كان يمكن الإجزاء ثبوتاً إلا أنّه لا دليل عليه إثباتاً، فلا فرق بين القول بالطريقة والسببية، والمرجع حينئذٍ إطلاق دليل الحكم الواقعي كما على القول بالطريقة فيجب الإعادة أو القضاء.

ثم إنّ في «الكفاية» أنكر الإجزاء على السببية فيما كان جارياً في أصل التكليف، وإن التزم به في الجاري في متعلّقه، وأنّ غاية الأمر أن تصير صلاة

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٤.

الجمعة فيها ذات مصلحة لذلك ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، انتهى.

ومراده ﷺ إن يدلّ دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين حتّى في مرحلة الظاهر كان أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً، وإلا فالدليل على عدم وجوبهما واقعاً موجود لا ينبغي بيانه بلفظة «لو». والتأمل يقضي بعدم الحاجة إلى ذلك؛ إذ الأمانة حجّة في مثبتاتها وبعد وجود الدليل على عدم وجوب صلاتين واقعاً فكما أنّ الأمانة يكشف عن مصلحة في متعلّقها كذلك يكشف عن عدمها في الظهر - بالعلم بعدم وجوبهما واقعاً - فلا بدّ أن يكون مصلحة الواقع متداركاً بمصلحة الأمانة على السببية، فلا فرق بينه وبين ما يجري في الموضوع والمتعلّق. بل بذلك يمكن توسعة البحث للأمانة القائمة على عدم وجوب واجب واقعي، فتركه العبد ثمّ انكشف الخلاف وإن كان الظاهر خروج هذا القسم عن كلامهم.

فتحصّل: ممّا مرّ عدم الفرق بين القول بالطريقة والسببية في عدم الإجزاء. أمّا لو قلنا بالإجزاء على القول بالسببية - كما ذهب إليه في «الكفاية» - فلا كلام أيضاً إذا أحرز أنّ الحجّية بنحو الكشف والطريقة أو بنحو الموضوعية والسببية. وأمّا إذا شكّ ولم يحرز أنّها على أيّ الوجهين، فيقع الكلام في مقتضى الأصل ففي «الكفاية» أنّ أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت.

واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلا على القول بالأصل المثبت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي، وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعاً، وشك في أنه يجزي عن المأمور به الواقعي الأولي كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية فقضية الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف^١، انتهى.

ولا يخفى، أن ظاهر صدر كلامه لا يخلو عن المناقشة إذ استصحاب عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف إنما هو من قبيل الاستصحاب في الشبهات المفهومية كاستصحاب بقاء النهار أو عدم المغرب عند الشك في مفهوم المغرب وقد حَقَّق في محله عدم جريانه لرجوعه إلى استصحاب الكلِّي القسم الثاني؛ إذ ليس في المقام ترديد فيما هو الموجود في الخارج حيث يعلم بإتيان هذا الفعل دون ذلك وإنما الشك في المكلف به.

نعم، يمكن تقريب الأصل - كما يقتضيه ذيل كلامه - بأن المكلف بعد انكشاف الخلاف يعلم بأنه كان مكلفاً إما بالتكليف الواقعي بناءً على الطريقة وإما بمؤدى الأمانة بناءً على السببية، والعلم الإجمالي موجب لتنجز كلا طرفي الاحتمال عليه والمفروض أنه أتى بمؤدى الأمانة فقط، فلا بد من الإتيان بالواقع أيضاً حتى يعلم بفراغ ذمته.

إن قلت: إن العلم الإجمالي ينحل باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً.

١. كفاية الأصول: ١١١ - ١١٢.

قلت: إن كان المراد عدم فعلية الواقع بعد دخول الوقت ففساده واضح؛ إذ لا علم بعدم فعليته في الوقت لإمكان فعليتها بناءً على الطريقة. وإن كان المراد عدم فعليتها قبل الوقت فله وجه إلا أنه غير مفيد لانحلال العلم الإجمالي؛ لأنه لا يثبت كون المأمور به مؤدّى الأمانة وكونه مسقطاً للتكليف إلا على القول بالأصل المثبت؛ فإنه من قبيل استصحاب عدم كون الكلّي في ضمن الفرد القصير لإثبات كونه في ضمن الطويل أو العكس.

هذا مضافاً إلى معارضته باستصحاب عدم كون التكليف بمؤدّى الأمانة فعلياً أيضاً فيبقى العلم الإجمالي بحاله.

وهذا بخلاف ما إذا علم بالسببية والأوامر الاضطرارية؛ لأنه يعلم اشتغال ذمته بالأمر الاضطراري أو مؤدّى الأمانة وقد أتى بمقتضاهما، وأما تكليفه بالواقع فمشكوك يجري فيه الأصل.

والمراد من الفعلية في المقام أعمّ من فعلية الغرض والإرادة فقط أو الغرض والإرادة مع البعث والزجر الفعلين، فلا ينافي ما ذكر في تقريب الاشتغال أو الاستصحاب ما مضى من سقوط الواقع عن الفعلية عند خطأ الأمانة، فإنّ المراد كما سبق سقوط البعث والزجر لا الغرض والإرادة.

هذا غاية بيان ما في «الكفاية». ولكن يرد عليه مع ذلك ما سبق من أنّ الأمر بالتكليف الاضطراري على القول بالإجزاء أيضاً ليس على نحو الوجوب التعيني - فيما يفرض رفع الاضطرار في الوقت - وإنما هو بنحو التخيير بينه وبين الواقع وهكذا في الأمر الظاهري على القول بالسببية، فعند الشكّ في الإجزاء - من حيث الشكّ بين السببية والطريقة - يتردّد الأمر بين التكليف بالواقع تعييناً - على

الطريقة - أو به وبمؤدى الطريق تخيراً، فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير وجريان البراءة في المقام يبنى على القول بها في مثل ذلك الدوران كما مرّ، فتدبر.

لكنّ الذي ينبغي التنبيه عليه أنّه لا يصل النوبة إلى إجراء الأصل في المقام، وذلك لأنّ مفروض الكلام فيما كان الأمر الأوّلي مطلقاً، ومقتضى إطلاقه فعلية التكليف بمتعلّقه ووجوب الإتيان به وعدم سقوط الأمر ما لم يأت به بخصوصه. اللهمّ إلا أن يدلّ دليل ثانوي على عدم لزوم الإتيان به والاجتزاء عنه، كما قد يدعى في موارد الأمر الاضطراري أو الظاهري على السببية والمفروض في المقام فقدانه كما لا يخفى غايته كونه من موارد الشبهة المفهومية للمخصّص ولا إشكال في التمسك بالعام حينئذٍ.
هذا كلّ في الأداء.

وأما القضاء، فإن قلنا: إنّه تابع للأداء بالأمر الأوّل فحكمه حكمه، وإلا فلا بدّ من ملاحظة ما يوجهه وهو قوله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت»^١ وربما يتأمّل في صدق الفوت هنا - الشكّ في الطريقة والسببية - لأنّ المفروض الشكّ في الإجزاء للشكّ في الفوت؛ إذ على الإجزاء لم يكن مكلفاً بالواقع حتّى يصدق الفوت وأصالة عدم الإتيان غير جارٍ لما مرّ من أنّه من قبيل الأصل في الشبهات المفهومية، لأنّ إثبات الفوت به من قبيل الأصل المثبت لاحتمال كون الفوت عنواناً عدمياً هو نفس عدم الإتيان.

ولا يجري هنا ما تقدّم من العلم الإجمالي، لأنّ التكليف السابق ساقط على

أيّ حال، إمّا بالإتيان أو بالفوت والتكليف الجديد مشكوك حسب الفرض فلا علم.

ولكنّ الذي يسهّل الأمر ما عرفت من إطلاق دليل الأمر الواقعي وهو كما يوجب الإعادة يقتضي القضاء على فرض عدم إعادته في الوقت لثبوت عنوان الفوت به حينئذٍ، فإنّ الظواهر حجّة في مثبتاتها أيضاً كما هو واضح.

الثالث: في الإجزاء في العمل بمقتضى الأصول

وهي تارة: تجري لإثبات تكليف مستقلّ أو نفيه وتكون بالطبع جارية في الشبهات الحكمية كما إذا كان مقتضى الأصل وجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. ولا تتصوّر في الشبهات الموضوعية.

وأخرى: تجري لتفقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلّقه من أجزائه وموانعه وشرائطه، سواء كانت من الشبهات الحكمية أو الموضوعية كجريان الاستصحاب أو قاعدة الطهارة لإثبات طهارة لباس المصلّي أو بدنه أو جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى من شكّ في إتيان جزء أو شرط أو مانع هذا في الشبهات الموضوعية، ونظير جريان حديث الرفع لرفع جزئية السورة أو الاستعاذة وقاعدة الطهارة لطهارة الحيوان المتولّد من طاهر ونجس في الشبهات الحكمية.

ولا إشكال في اختلاف لسان حجّية هذا القسم من الأصول فقد تكون حجّيتها بلسان حكايتها عن الواقع وكشفها عنه؛ أي يكون مفاد دليلها مفاد الطرق والأمارات في جعل الحجّية لها من حيث الكشف والحكاية عن الواقع، وإن لم يكن بملاك الطريقة كقاعدة الفراغ والتجاوز وما شابههما.

وأخرى: يكون مفادها تعميم الحكم بلسان تحقق ما هو الشرط أو الشرط كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما بناءً على كونه ناظرًا إلى جعل حكم مماثل للمتيقن في مرحلة الظاهر. وأمّا بناءً على كونه حجةً من باب الكشف والطريقة والحكاية عن الواقع ودلالة دليته على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ووجوب المعاملة معه معاملته فهو من القسم السابق.

ثمّ إنّّه لا ينبغي الإشكال في عدم الإجزاء في القسم الأوّل - أي الأصول الجارية في أصل التكليف - بعد ما عرفت من عدم الإجزاء في مثلها من الأمارات أيضاً حتّى على السببية.

وأما القسم الثاني - أي ما يجري في تنقيح موضوع التكليف وكان بلسان كشف الواقع - فمفاد دليته أنّ المكلف إذا فرغ عن العمل وشكّ في صحّته يحكم بإتيانه على وجه الصحّة ويترتب عليه آثار الفعل الصحيح، وكذا إذا دخل في جزء وشكّ في إتيان ما قبله يحكم بإتيانه ويرتب آثار ذلك، ومن المعلوم أنّه لا يمكن الحكم بالإتيان وفرض الجزء مأثماً به إلا في ظرف الشكّ وأمّا بعد العلم بالخلاف، فلا يتأتّى له جعل الجزء منزلة المأتيّ به أو جعل نفسه منزلة المأتيّ به، فلا بدّ له من الإعادة والقضاء بعد انكشاف الحال. وكذلك الاستصحاب إذا كان مفاده عدم جواز نقض اليقين بالشكّ تعبدًا بعد كونه منقوضاً وجداناً الذي يرجع إلى جعل الشاكّ نفسه منزلة المتيقن أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، فإنّ ذلك إنّما يكون ما دام الشكّ، فإذا انكشف الخلاف لا معنى لهذا التعبد فوجب الإعادة والقضاء.

وأما القسم الثالث: وهو ما يجري في تنقيح موضوع التكليف وكان بلسان تحقّق ما له دخل فيه.

فقد أفاد في «الكفاية» أنّ هذا القبيل من الأصول يجزي، فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومميّناً لدائرة الشرط وأنه أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل^١، انتهى.

وتوضيحه: أنّ الحكومة على ما قرّر في محلّه تارة: ترجع إلى التخصيص لبّاً إلا أنّه تخصيص للحكم بلسان نفي الموضوع، فيختلف مع التخصيص في مجرد أنّه ناظر بلسانه إلى الدليل المحكوم وهو الموجب لعدم ملاحظة النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم، فيقدّم عليه مطلقاً، ولو كان النسبة العموم والخصوص من وجه. وأخرى: يكون دليل الحاكم في مقام تعميم الحكم بلسان جعل الموضوع وتعميمه وتوسعة دائرته كقوله: المقيم متوطن أو بمنزلة المتوطن، فإنّه يدلّ على أنّ حكم الإتمام الثابت للمتوطن يعمّ المقيم، ومثله قوله: «كلّ شيء طاهر»^٢ و«كلّ شيء حلال»^٣ بالنسبة إلى مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^٤، وقوله عليه السلام: في موثقة ابن بكير: «لا يقبل الله تلك الصلاة إلا فيما أحلّ الله أكله»^٥، مع ظهورهما في الطهارة والحلية الواقعتين. ومن هذا القبيل أيضاً

١. كفاية الأصول: ١١٠.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوّة، الباب ٩، الحديث ١.

٥. راجع: وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١.

حديث الرفع^١ إذا أُجري فيما يشكّ في مانعيته أو جزئيته أو شرطيته.
 إن قلت: هب ذلك في أصالة الطهارة وأما قاعدة الحلّية فالظاهر من دليلها
 كونه في مقام بيان الحكم التكليفي وجواز أكل ما شكّ في حلّيته تكليفاً وليس
 في مقام بيان الحكم الوضعي حتّى يكون حاكماً على أدلة الاشتراط.

قلت: يمكن تقريبها بحيث يعمّ الحكم الوضعي بوجهين:
 الأوّل: أنّه يدلّ على حلّية أكل كلّما شكّ في حلّيته ويترتب عليه جواز الصلاة
 فيه كما يستفاد من الأخبار، فالحلّية الوضعية موقوفة على الحلّية التكليفية
 وموضوعها هو اللحم لكن فلا بدّ هنا من أن يكون اللحم موجوداً حتّى يجري فيه
 القاعدة وإذا لم يكن موجوداً لا يجري الحلّية التكليفية حتّى يترتب عليه الحلّية
 الوضعية، فإنّ موضوع تلك الحلّية هو اللحم ومع فقدّه لا معنى لجعل الحلّية،
 والمفروض أنّ الحلّية الوضعية موقوفة على ثبوت الحلّية التكليفية بالقاعدة.

الثاني: أن يكون المراد من الحلّية هو المضيّ الذي يعبر عنه في الفارسية
 بـ(گذرا)، سواء كان ذلك من حيث التكليف أو الوضع نظير قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ
 اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٢، فإنّ المراد منه صحّة البيع وضعاً وجواز أكل الثمن
 تكليفاً وكذلك حرمة الربا تكليفاً وعدم صحّته وتملّكه وضعاً لا مجرد التكليف
 ولا مجرد الوضع، بل يعمّ الحلّية الوضعية والتكليفية، ولعلّ من تمسك بقاعدة
 الحلّية لإثبات جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره أراد
 بالحلّية المعنى المذكور؛ إذ لولاه لما أمكنه إثبات ذلك بعد فرض فقدان اللحم

١. راجع: وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

الذي هو الموضوع للحلية التكليفية التي يترتب عليها الحلية الوضعية كما لا يخفى.

فانقح بذلك إمكان أن يكون قاعدة الحلية أيضاً ناظرة إلى كل من الوضع والتكليف معاً فيكون حاكمة على دليل الاشتراط كما في قاعدة الطهارة.

هذا غاية ما يمكن به بيان ما في «الكفاية»، ومع ذلك كله يرد عليه أنه لو كان الأصول المذكورة حاكماً على الأدلة الأولية يلزم منه ترتيب جميع آثار الواقع عليه الذي منه الإجزاء عن الواقع ولا وجه للتفصيل بين الآثار.

فلا بد وأن يلتزم بطهارة ملاقي مشكوك الطهارة ولو بعد العلم بنجاسة الملاقى. وأن يلتزم بعدم الضمان فيما باع الشيء المشكوك كونه من الأعيان النجسة ولو بعد انكشاف نجاسته.

وأن يلتزم ببطلان صلاة من صلى رجاءً مع استصحاب النجاسة ولو بعد انكشاف الطهارة إذ كما أن مقتضى استصحاب الطهارة حكومته على أدلة الاشتراط كذلك استصحاب النجاسة أيضاً حاكم ولازمه أن يكون مستصحب النجاسة نجساً ومحكوماً بحكمه، غاية الأمر بعد انكشاف الخلاف ينقلب فيه الحكم كما في انقلاب الخمر خلاً.

وجميع ذلك خلاف الإجماع والاتفاق ولم يلتزم به فقيه، بل لا يتم القول بجعل المماثل في الاستصحاب فيما إذا لم يكن للمستصحب في حال اليقين حكم شرعي، وإنما كان موضوعاً للحكم في ظرف الشك كما في استصحاب حياة زيد ليرتب عليه حكم الإرث مضافاً إلى إيرادات أخرى تعرضنا لها في مبحث الاستصحاب.

وأجاب عن النقص الأول السيد البروجردي رحمته الله بأن الحكم الظاهري إنما يثبت مع انخفاض الشك، وأما بعد زواله فينقلب الموضوع فالملاقي أيضاً يحكم بطهارته ما دام الشك، وأما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقي والملاقي^١، انتهى.

وهو كما ترى التزام بالإشكال، أي يلتزم بنجاسة الملاقي الذي لاقاه في زمان الشك لا بعد العلم وذلك لا يصح إلا بناءً على كون الحكومة ظاهرية. كما أن ما أفيد في ذيل الكلام المزبور أيضاً خروج عن مورد النقض وجهته، فراجع^٢.

وما قد يقال: بأنه رحمته الله لم يدع الحكومة على ما دلّ على أن كل شيء لاقى نجساً فهو نجس، بل هي حاكمة على أدلة الواجبات وشرائطها وأما الأحكام الوضعية مثل النجاسة بالملاقاة فهي تابعة لواقعها، فلو انكشف الخلاف وجب التطهير^٣. كما ترى إذ التفصيل دعوى بلا وجه كما لا يخفى، ولا ينقض عليه، ولعله مأخوذ من «تهذيب الأصول»: إذ قاعدة الطهارة ليست حاكمة على أدلة النجاسات بضرورة الفقه، بل على أدلة الشرائط والأجزاء، فاعتنم فيني به زعيم والله به عليم، انتهى كلامه. وأصرّ عليه بعد ذلك في مقام آخر وأنت خير بأنه تام بالنسبة إلى النجاسة الواقعية إلا أنه لماذا لم يكن حاكماً على دليل تنجس

١. نهاية الأصول: ١٤٣.

٢. نهاية الأصول: ١٤٢، الهامش ١.

٣. أنوار الأصول ١: ٣٢٩.

٤. تهذيب الأصول ١: ٢٧٤.

الملاقي بأن لا يكون له ذلك الأثر إذا كان الملاقاة حين الشك؟!
وبعبارة أوضح: إنّ قاعدة الطهارة تقابل دليلين واقعيين أحدهما دليل نجاسة الشيء والآخر دليل اشتراط الصلاة بالطهارة فمن الواضح عدم حكومتها على الأول، إذ ليست موسّعة لموضوعه أو مضيّقة له ولا كلام فيه، بل هي حكم ظاهري بالنسبة إليه بلا إشكال، وإنّما الكلام في مقايستها للحكم الثاني وهي دليل الشرطية ومثله دليل كل ما يترتب عليه من الآثار كتنجّس الملاقي.
وغاية ما قيل في توجيه كلام صاحب «الكفاية» ملخصه ما يتوقّف على بيان
مقدّمتين:

الأولى: أنّ دليل الحاكم تارة: يتكفّل لإيجاد فرد واقعي لموضوع الدليل المحكوم وهو فيما إذا كان موضوع دليل المحكوم أمراً اعتبارياً ودليل الحاكم يوجد فرداً من أفراد ذلك الموضوع كما في الأدلة التي يتكفّل بيان ما يتحقّق به الملكية كقوله: من حاز ملك بالنسبة إلى أدلة آثار الملكية كجواز بيع المملوك وهذا خارج عن الحكومة الاصطلاحية - بل هو المسمّى بالورود اصطلاحاً - .
وأخرى: يتكفّل لإيجاد فرد اعتباري وادّعائي للموضوع كما إذا كان الموضوع أمراً تكوينياً واقعياً ومع ذلك حكم في الدليل الآخر بفردية ما ليس فرداً له واقعاً أو عدم فردية بعض أفراد كقوله: لا شكّ لكثير الشكّ ونحوه وهو الحكومة الاصطلاحية.

الثانية: أنّ الدليل المتكفّل لإيجاد موضوع ظاهري بلحاظ ترتيب أثر معيّن له. تارة: لا يكون لهذا الأثر أثر مناقض ثابت لصدّ موضوعه نظير الطهارة التي أخذت شرطاً؛ إذ لا يكون للنجاسة أثر حينئذٍ ولا يمكن فرضه مانعاً. وأخرى:

يكون نظير الملكية وضده الوقفية ومثله نجاسة الملاقى، فإنه من أحكام النجس وضدها الطهارة.

ففي القسم الأول يكون ثبوت الأثر للموضوع المجعول ثبوتاً واقعياً، فثبوت الشرطية للطهارة الثابتة بالأصل عند الشكّ ثبوت واقعي بمعنى أنه باعتبار الشارع يتحقق فرد تكويني للطهارة كما إذا طهر النجس ولا يلزم فيه أيّ محذور.

وهذا بخلاف القسم الثاني المفروض ترتّب الأثر على طرفي الضدّ فإثبات الطهارة يستلزم نفي أثر ضده، فيعارض الواقع لو كان نجساً واقعاً وحيث لا يمكن القول بتخصيص الواقع؛ للزوم التصويب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ الطهارة ظاهرية ويجمع بين الدليلين بذلك فيما أنّ الطهارة تضادّ النجاسة كان الحكم بطهارة الماء ظاهراً ملازماً لنفي النجاسة ظاهراً الملازم لنفي نجاسة ملاقيه ظاهراً لا واقعاً وعليه إذا انكشف نجاسة الماء واقعاً زال الحكم الظاهري وعلم بأنّ الملاقى قد لاقى ما هو نجس فيتربّب عليه حكم ملاقة النجس وهو النجاسة.

وبالجملة، الحكم بطهارة الملاقى حكم ظاهري لا واقعي كالشرطية. ولذلك كلّ خصّ صاحب «الكفاية» حكومة قاعدة الطهارة والحلية بما اشترط بهما وأيضاً خصّ حكومة الاستصحاب باستصحاب الطهارة لا مطلق الاستصحاب فقال: واستصحابهما^١، انتهى^٢.

وفيه: من الخلط والتمهّل ما لا يخفى وناهيك في ذلك عاجلاً - ويأتي بعض ما فيه أيضاً عن قريب - أنّ دليل قاعدة الطهارة أمر واحد في جميع موارد، فكيف

١. كفاية الأصول: ١١٠.

٢. منتقى الأصول ٢: ٥٦.

يمكن أن يستفاد منه الحكم الظاهري في بعض الموارد والمجوعول واقعياً في موارد أخرى. ولا ينطبق عليّ وعلى صاحب «الكفاية» فإن جعل طهارة واقعية أمر وجعل شرطاً أعماً من الطهارة الواقعية والظاهرية كما هو ظاهر كلامه، بل صريحه أمر آخر.

فإن لوحظ بالنسبة إلى الطهارة الواقعية فلا بدّ وأن يكون حكماً ظاهرياً في جميع الموارد وإن لوحظ بالنسبة إلى ما يترتب عليه، فلا فرق بينهما من حيث تصوير الحكومة أو الورد إلا أن يوجّه بأنه وإن لا فرق في الحاكم إلا أنّ التفاوت في المحكوم يجعله تارة وارداً وأخرى حاكماً ادّعائياً، ومع ذلك يرد عليه أنّ الشرط وإن لم يكن له ضدّ إلا أنّه كما يترتب على وجود الشرط صحّة المشروط به كذلك يترتب على عدمه عدم صحّته، فالحكم بالطهارة بمقتضى الأصل في الشرط أيضاً يناقض الواقع إذا كان عدم الطهارة.

وقد يقرّر التوجيه المذكور بتقريب آخر أسهل وأتمّ يسلم عن بعض الإيرادات الماضية، وهو أنّ المراد التفصيل بين ما أخذ في موضوعها الطهارة وما أخذ فيه النجاسة فأصالة الطهارة تحكم على الأوّل كما في اشتراط الصلاة بالطهارة بخلاف الثاني كما في مانعية النجاسة عن صحّة الوضوء أو الموجبة لتنجّس الملاقي.

وذلك؛ لأنّ أصالة الطهارة توجد طهارة أخرى ظاهرية في قبال الطهارة الواقعية ولكن لا تنفي النجاسة الواقعية، فالمجوعول بها ليس إلا الطهارة الظاهرية في جميع الموارد ولكن لا تنفي النجاسة الواقعية، فإذا كان الطهارة شرطاً يترتب على القاعدة، فيكون فرداً واقعياً للشرط ويصحّ به العمل؛ إذ يكفي لصحّة العمل

حصول بعض مصاديق الشرط ولا يلزم حصول جميع مصاديقها فالشاكّ واجد للطهارة الظاهرية التي هي إحدى مصاديق الطهارة الشرعية، وإن لم يكن واجداً للطهارة الواقعية التي هي مصداق آخر لها بخلاف ما إذا كان الموضوع هو النجاسة؛ إذ بجريان قاعدة الطهارة وإن كان واجداً للطهارة الظاهرية إلا أنه واجد للنجاسة الواقعية أيضاً، فيترتب عليه حكم النجاسة ولا يرتفع عنه إلا بارتفاع جميع مصاديقه.

فالماء الملاقي للمشكوك المحكوم بالطهارة ظاهراً وإن كان لا تنجس بما أنه لاقي الطاهر الظاهري، إلا أنه بعد انكشاف الخلاف يعلم بنجاسته بما أنه لاقي النجس الواقعي كما إذا علم بطهارة الماء من حيث عدم ملاقاته للدم، فإنه لا ينافي نجاسته من حيث ملاقاته للبول مثلاً.

وبالجملة: إن الشرط يتحقق أحد مصاديقه بأصالة الطهارة فيجزئي، بينما أن المانع لا بدّ من انتفاء تمام مصاديقه لينتفي المانع، وبأصالة الطهارة لا يمكن نفي النجاسة الواقعية المشكوكة حقيقة بالورود، فإنه خلف الطولية بين الحكمين وانحفاظ الحكم الواقعي^١، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنه كيف يفرض الطهارة شرطاً للصلاة والنجاسة مانعاً عن صحّة الوضوء، مع أنه لو لم يكن الأمر بالعكس لأنه ليس في الأخبار إلا أنه لا يجوز الصلاة في النجس وأما في الوضوء فقد ورد: «إنّ الله تعالى فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر»^٢ فلا أقلّ من الشرطية في المقامين والاستناد

١. المباحث الأصولية، الفيّاض ٣: ٤٤٨.

٢. وسائل الشيعة ١: ٤٨٣، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٥١، الحديث ١.

في ذلك للأوّل أيضاً بمثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور»^١ وقوله الصلوة: «حتّى تكون على يقين من طهارتك...»^٢ مع أنّه لا يمكن الالتزام بالإجزاء في الثاني، فإنّ لازمه الحكم بصحّة الوضوء أو الغسل بالماء الثابتة طهارته بالأصل مع كونه نجساً واقعاً ولو انكشف ذلك كما هو أحد النقوض.

وثانياً: يلزم عليه أنّه لو توضّأ بماء نجس ظاهراً بالاستصحاب مثلاً - ولو رجاءً - ثمّ انكشف الخلاف كان وضوئه باطلاً وكذا أن يكون ملاقي مستصحب النجاسة نجساً ولو بعد كشف الخلاف وطهارته واقعاً؛ إذ كما يفرض توسيع الشرطية الواقعية للطهارة كذلك ينبغي أن يفرض توسيع المانعية الواقعية للنجاسة بلا فرق بينهما وإن يفرض أنّه لا تضيق لموضوع حكم أخذ فيه النجاسة.

وثالثاً: أنّه لا يصحّ حكومة أصالة الحليّة أيضاً؛ إذ لا ينبغي الإشكال في أنّ أجزاء ما لا يؤكل مانع للصلاة لأنّ الحليّة شرط، فكم من مصلّ ليس عليه من أجزاء ما يؤكل لحمه أصلاً ولا إشكال في صحّة صلاته إذا لم يكن عليه من أجزاء ما لا يؤكل. وهذا هو الظاهر أيضاً من موثقة ابن بكير: «إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد...»^٣؛ ومثله سائر الروايات الواردة في الباب، فراجع.

فتحصّل: أنّ الحكومة المدّعاة في «الكفاية» - وإن يمكن الدفاع عنها من جهة

١. وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٩، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١.

بعض الإيرادات التي أوردها المحقق النائيني رحمته الله وقد نبهنا عليه في مطاوي كلماتنا إلا أنه - لا يسلم من النقوض التي لا يمكن الالتزام بها لأحد من الفقهاء ولا يتم فيها ما ذكر من العلل والتفاصيل والتوجيهات فلا يتم القول بالإجزاء فيها بهذا البيان.

بل التحقيق: أنه ليس مفاد أدلة حجّية الأصول إلا وجوب الجري العملي على ذلك ما دام الشكّ كما حقّقنا ذلك في مبحث الاستصحاب ولا حكومة لها على الأدلة الأولية.

والذي ألجأه إلى ذلك ظاهر قوله: «كلّ شيء طاهر»؛ حيث جعل الطهارة لكلّ شيء وتوهم لزوم اللغوية لو لم يكن بلحاظ الآثار المترتبة عليها المستفاد من الأدلة الأولية.

وأنت خبير بأنّه يكفي في رفع هذا المحذور أن يكون المراد الاكتفاء بالطهارة والحليّة الظاهريتين في ترتيب آثارهما ما لم ينكشف الخلاف بأن يكون المراد منه الحكم بطهارته ادّعاءً والمصحّح للادّعاء هو ترتيب آثار الواقع عليه ما دام الشكّ، ويؤيده بل يدلّ عليه قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه قدر»^٢ أو «حرام»^٣.

فإنّ جعل الغاية العلم بالقذارة إنّما يناسب أن يفرض هناك قذارة في الرتبة السابقة في الواقع حتّى يعلم به لا أن يكون العلم بما هو محقّقاً للمعلوم، فالقذارة والحرمة الواقعتان محفوظتان، وإنّما يترتب عليه أثر الحليّة والطهارة ما دام

١. فوائد الأصول ١: ٢٤٩.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤.

الشك، ومقتضاه حينئذٍ الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف، حيث إنّ ذلك أثره بعد العلم لا حين الجهل؛ إذ معناه العلم بأنه قدر من أوّل الأمر وحرام كذلك لا من حين العلم وبذلك يرتفع جميع النقوض المتقدّمة كما لا يخفى. وبالجملة، فقوله عليه السلام: «فإذا علمت فقد قدر»^١ فرض فيه العلم بالقذارة سابقاً لا أنّه تجدد القذارة من حين العلم وإلا لم يكن هناك معلوم يتعلّق به العلم وهو لا يناسب تغير الموضوع.

مضافاً إلى - ما يقال - : أنّه يدلّ على أنّ مجرد العلم بالقذارة يوجب نفوذ آثار القذارة ومقتضى إطلاقها إنفاذ جميع آثار القذارة حتّى الثابتة قبل العلم بها التي منها بطلان العمل السابق ولزوم الإعادة واحتمال هذا الإطلاق كافٍ أيضاً لسريان الإجمال إلى صدر الحديث^٢.

ومع ذلك كلّه فقد ورد في صحيحة زرارة - ولا يضرها الإضمار - قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيّ فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلّيت ثمّ إنني ذكرت بعد ذلك.

قال: «تعيد الصلاة وتغسله».

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلمّا (أن) صلّيت وجدته.

قال: «تغسله وتعيد الصلاة».

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢. المباحث الأصولية، الفيّاض ٣: ٤٤٩.

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صليت فرأيت فيه.

قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذاك؟

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً...»^١ الحديث.

وهي كما تدلّ على حجّية الاستصحاب كذلك تدلّ على الإجزاء بعد كشف الخلاف وإن كان فيه إشكال مشهور من جهة ظهور التعليل في أنه على الاستصحاب بالفعل لا أنه كان على استصحاب وقد أشبعنا الكلام في محتملات الرواية وما قيل أو يمكن أن يقال فيها ومحصلها لزوم غمض النظر عن هذا الظهور وتعيين أنّ المراد هو الاستصحاب حين الصلاة وإن كان انكشف خلافه حينئذ برؤية ذلك الدم، فيستلزم الإجزاء.

وبما أنّ لسانه التعليل، فيعمّم ويدلّ على الإجزاء في الاستصحاب مطلقاً ولا أقلّ فيما كان جارياً في الأجزاء والشرائط.

وقد ادّعى السيّد البروجرديّ^٢ أنّ الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشيخ^٣ على ثبوت الإجزاء وإنّما وقع الخلاف فيه من زمنه حتّى أنّ بعضهم قد أفرط فادّعى استحالته^٤.

١. تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / ١٣٣٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٧٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب

٤١، الحديث ١.

٢. نهاية الأصول: ١٤١.

الكلام في مقام الثبوت

فاللازم أولاً بيان إمكان الإجزاء ثبوتاً وأنه لا يلزم من القول به محذور عقلي ولا شرعي وثانياً في إثباته وذلك يتمّ ببيان أمور:

الأول: لا بدّ في القول بالإجزاء من إثبات إمكان سقوط الواجب بالإتيان بمؤدّي الأصل؛ إذ يستحيل سقوط الواجب من دون سقوط ملاكه كما هو واضح وهو الذي ألجأ صاحب «الكفاية» إلى القول بالحكومة، لأنها ينتج استيفاء تمام ملاك الواجب بمؤدّي الأصل؛ إذ هو فرد من الشرط واقعاً لكنّه لو تمّ في مؤدّي الأصول - وقد عرفت عدم تماميته - لا يتمّ في مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة...»^١.

فإنّ السقوط فيها أيضاً لا بدّ له من مبرّر وليس هو الحكومة قطعاً. الثاني: قد عرفت في تصوير الملاك في الأمر الاضطراري أنّه قد يسقط الواجب لحصول تمام ملاكه بالأمر الاضطراري أو معظمه أو بعدم إمكان استيفاء ما لم يستوف منه ولا ينافي ذلك الأمر بالمأمور به الاضطراري ولو كان مفوّتاً لبعض الملاك حتّى لو كان الفئات ملزمة. وتوضيحه:

أنّ الملاك في وجوب فعل مركّب قد يكون بنحو لو نقص بعض أجزائه أو شرائطه لم يستوف أصلاً أو لم يكن المقدار القابل للاستيفاء بالناقص بحدّ اللزوم ومقتضاه عدم الأمر بالناقص ولو عند الاضطرار.

وقد يكون الملاك فيه ملزماً من أبعاد شتى متكاثرة بحيث يحتوي على

١. وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.

أضعاف ملاك الوجوب وحينئذٍ فقدان بعض الأجزاء والشرائط وإن كان يوجب نقص الملاك حتى بمقدار يكون الفائت ملزمة أيضاً إلا أن الملاك القابل للاستيفاء أيضاً ملزم، فيوجب الأمر بالناقص عند عدم إمكان التام. بل قد يقع التزاحم بين بعض الملاكات فيقدم بعضها على بعض، وهذا كما في الصلاة فإن كل أجزاء وشرائطها وإن كانت واجبة ودخيلة فيها إلا أن الصلاة الفاقدة لمعظم الأجزاء والشرائط أيضاً واجبة عند الاضطرار، إما لكونها واجدة للملاك الأتم في هذه الحالة أو لأن فيها ملاك ملزم في الجملة ولو مع حفظ ملاك الوقت، فيقع التزاحم بين ملاك الوقت وملاك سائر الأجزاء والشرائط إذا فرض القدرة عليها بعد الوقت مثلاً وعدم إمكان استيفاء ملاكها بعد إتيانها بعد الوقت قضاءً، بل قد لا يمكن الاستيفاء ولو كان في الوقت إعادة وذلك هو المبرر في مثل عموم لا تعاد.

الثالث: أنه كما يمكن الإجزاء في الأصول الجارية في الموضوع ثبوتاً على القول بالحكومة كذلك يصح تصويره على فرض كون مفاد أدلة حجيتها جعل الحكم الظاهري المماثل أو وجوب ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه. أما على الأول فواضح؛ لأنه نظير القول بالسببية في الطرق والأمارات وأما على الثاني فلأن الأمر بترتيب الآثار أيضاً ليس بلا وجه ولا ملاك، بل لا بد وأن يكون لملاحظة ملاك أو جب غمض العين عن إيجاب الاحتياط فالأمر بترتيب آثار الواقع عند الشك مع العلم بأنه كثيراً ما يوجب تفويت ملاك الواقع كان بملاك مساوٍ لملاك الواقع ولا أقل من عدم إمكان استيفائه بعد إتيان الناقص كما في الأوامر الاضطرارية.

وبيان أوضح أنّ جعل الأصول المرخّصة والمؤمّنة مع العلم بإيجابها تفويت الواقع كثيراً إنّما هو نوع اضطرار في التشريع، فهذه الأوامر وإن كانت ظاهرية من جهة كون موضوعها الشكّ اضطرارية من حيث إنّ المكلف لا يمكن له الوصول إلى الواقع ولا يصحّ إيجاب الاحتياط عليه، فهذه الحالة الخاصّة الاضطرارية أوجب جعل الأصول، فكما يصحّ الإجزاء في الأوامر الاضطرارية فكذلك هنا.

ويشددّ ذلك وضوحاً في مثل الصلاة التي ورد فيها أنّها لا تترك بحال، فلو بقي الواقع بوجوده على الجاهل والشاكّ بالحكم أو الموضوع في الشرائط والأجزاء والموانع يستلزم عدم إمكان تأتّي الصلاة من كثير من الناس، فعدم رضا الشارع بتركه يقتضي غمض العين عن الشرائط والأجزاء المشكوكة.

ولعلّه إلى ذلك يرجع ما عن المحقّق الأردبيلي رحمته الله من أنّ المأتيّ به مع النجاسة لا بدّ أن يكون مجزياً؛ لأنّه مأمور به شرعاً بشهادة استحقاق العقاب على تركه اختياراً، انتهى.

بل بهذا البيان يمكن تصوير الإجزاء في جميع الأصول والأمارات الجارية في موارد الشكّ في الأجزاء والشرائط والموانع التي هي محلّ البحث عمدةً في مبحث الإجزاء.

وذلك لأنّ الأمارات وإن كان لسان دليل حجّيتها هو الكشف عن الواقع والوصول إليه إلا أنّها يستلزم عدم وجوب الاحتياط، وذلك يدلّ على سقوط الواقع عن الفعلية عند المخالفة مع العلم بأنّه يوجب تفويت الواقع في موارد

كثيرة ولا يكون ذلك إلا لمصلحة اقتضى ذلك، فلعله أيضاً كان مساوياً لمصلحة الواقع أو أمراً اضطرّ إليه مع عدم إمكان استيفاء الواقع بعد إتيان الناقص كما في الأوامر الاضطرارية.

الكلام في مقام الإثبات

ومن ذلك كله يظهر أنه لا مانع عقلاً من الإجزاء في الأصول والأمارات الجارية في تنقيح الموضوع ثبوتاً وإنما يقع الكلام حينئذٍ في مقام الإثبات وأنه هل يدل دليل على ذلك أم لا؟

لا يبعد أن يقال: إنّ مقتضى الأدلة الكثيرة الواردة في موارد الجهل والشك في الأجزاء والشرائط ومتعلقات الأعمال من الصلاة وغيرها أنه يجب على المكلف عند الجهل والشك العمل على وفق مؤدّي الأصول والأمارات، فهذا واجب عليه ولو بعنوان ثانوي بحيث يعاقب على تركه، كما أشار إليه المحقق الأردبيلي رحمته الله ومقتضى إطلاقها وعدم الإشارة إلى القضاء والإعادة بعد انكشاف الخلاف أصلاً مع كثرتها وتعديدها وورودها في موارد شتى هو الإجزاء، وما تقدّم من احتمال كونها في مقام بيان وظيفته الفعلية دون ما يجب عليه عند انكشاف الخلاف وإحالتها على القاعدة وإن كان يمكن عقلاً إلا أنه بعيد عرفاً، فكيف يحمل قول عليه السلام «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»^١ أو قوله: «ما أبالي أبول أصابني أم ماء»^٢ وأمثال ذلك على مجرد المضي بالفعل ولو

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٥.

كان يجب عليه الإعادة والقضاء بعد الكشف؟!

ولينبه أولاً: أنّ محلّ البحث والدعوى كما أشرنا إليه سابقاً إنّما هو فيما إذا كان لنا أمر واقعي معلوم متعلّق بطبيعة ذات أجزاء وشرائط وموانع، ثمّ شككنا في وجود جزء منها أو شرط أو مانع واستندنا في تحقّقه أو عدم تحقّقه أو في دخله أو عدم دخله إلى أصل أو أمانة، فيأتي بذلك الأمر الواحد الواقعي المعلوم، غاية الأمر مع زيادة أو نقيصة، وليس البحث والمدعى فيما كان مفاد الأصل أو الأمانة إثبات تكاليف مستقلة أو نفيه كإثبات وجوب صلاة الجمعة أو نفي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

وثانياً: أنّ القول بالإجزاء فيما مرّ كما سبق ليس قولاً مستحدثاً، بل ادّعى السيّد البروجردي رحمته - مع كمال إحاطته بالفقه وكلمات الفقهاء المتقدمين - أنّ الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشيخ الأنصاري رحمته على ثبوت الإجزاء وإنّما وقع الخلاف من زمنه^١.

وثالثاً: أنّ القول بالإجزاء لا ينتقض بما مرّ من الفروع، فإنّ بعض تلك النقوض إنّما يستلزم القول بالحكومة كما في النقض الأوّل والثالث، وأمّا على التقريب الذي قرّبناه من الاتّكال على ما يستفاد من ظواهر الأخبار فلا، فإنّ المستفاد منها هو الإجزاء والاكتفاء في العمل على وفق الأصل أو الأمانة وأمّا فيما له أثر في المستقبل أو يريد أن يترتب عليه آثار آخر فلا، وبعض تلك النقوض كالنقض الثاني لا ضير في الالتزام به.

وهذا هو الذي يلتزمون به في تغيير الفتوى وتبدّله وهو أحد مصاديق العمل

١. نهاية الأصول: ١٤١.

بالأمانة وانكشاف خلافه، وقد قال السيّد عليه السلام في «العروة»: إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة.

نعم، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني. وأمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء وأمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. وكذا في الحليّة والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرّمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبح موجوداً، فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا، انتهى.

وبمثل ذلك كلّه يقال في الأجزاء في الأصول والأمارات كلّها ولا يبقى الافتقار إلى إقامة دليل خاصّ على الأجزاء في باب التقليد من السيرة الخاصّة، بل هي مؤيّدّة للدعوى العامّة كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ مورد القول بالأجزاء إنّما هو فيما كان نقصان العمل باستناد أصل

أو أمانة بخلاف مثل حديث «لا تعاد»^١، فإنه يعمّ ذلك وما إذا كان عن سهو أو نسيان ومع ذلك فقاعدة الإجزاء وإن كان يعمّ الخمسة المستثناة في «لا تعاد» إلا أنه لا بدّ من رفع اليد عنها وتخصيصها، إمّا لأظهرية «لا تعاد» بمفهومه في ثبوت الإعادة في الخمسة، أو لأنه على فرض التعارض، فالنسبة بينهما عموم من وجه، فعموم الإجزاء للخمسة وغيرها وخصوصها في المستند إلى الحجّة، فلا بدّ في مورد التعارض من كون نقصان الخمسة مستنداً إلى الحجّة من تساقطهما والرجوع إلى العامّ الفوقاني وهو إطلاق الأمر الأوّلي المقتضي للإعادة كما لا يخفى.

وخامساً: لا فرق في كشف الخلاف بين أن يكون قطعياً أو ظنياً معتبراً بالطرق والأمارات، إذ على أيّ حال ينتفي الحجّة السابقة والحجّة الفعلية مفروضة على خلافه، فلو قيل بعدم الإجزاء في الكشف القطعي يقال به في الكشف الظنيّ أيضاً؛ إذ يقوم له الحجّة على أنّ الواقع لم يمثل، وذلك الحجّة بالفعل حجّة على الأمر الواقعي فيقضي الإتيان وما قد يقال في بعض الحجج من الشكّ في إطلاق دليل حجّيته بالنسبة إلى الأفعال الماضية لا ينبغي أن يسمع إليه، إذ المفروض أنّ الأمانة كاشفة عن الواقع والواقع لا فرق فيه بين الماضي والمستقبل.

وسادساً: لا ينبغي أن يتوهّم أنّ الإجزاء موجب للتصويب المجمع على بطلانه في الموارد التي يقال بالإجزاء؛ فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظة فيها، وإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلا الحكم

١. وسائل الشيعة ٤: ٣١٢، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.

الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات.

نعم، ليس المراد منه مجرد الحكم الإنشائي كما في العامّ المخصّص، بل الحكم الاقتضائي الإنشائي، حيث إنّهُ على السببية وإجزائها - أو الأصول والأمارات الجارية في تنقيح الموضوع على ما مبناه - ليس الواقع في مورد عدم إصابة الطريق خالياً عن المصلحة، بل إنّما أنشأ الحكم عليه بعد أن رأى عموم المصلحة وإنّما يكون مؤدّى الطريق متداركاً لمصلحته أو مزاحماً لها بنحو، فلا يكون الواقع فعلياً.

فالمنفيّ في باب الإجزاء ليس إلا الحكم الفعلي البعثي وهو منفيّ في غير موارد الإصابة وإن لم نقل بالإجزاء.

إن قلت: إنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على ما سبق من سقوط الواقع عن الفعلية في موارد عدم إصابة الواقع حتّى على الطريقة. وأمّا بناءً على مبنى صاحب «الكفاية» فليس كذلك، بل الواقع فعلي حينئذٍ، فكيف قال في «الكفاية» أيضاً بأنّه منفيّ في غير موارد الإصابة وإن لم نقل بالإجزاء^١؟

قلت: إنّ المراد عدم فعليته في موارد قلنا بالإجزاء وإن لم يقل به، وهذا في السببية دون الطريقة فلا منافاة، فتدبر.

الفصل الرابع

في مقدّمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأمر الأوّل: في أنّ المسألة أصولية أو غيرها

هل المسألة أصولية أو فقهية؟ فإنّ عنوان البحث وطرح السؤال يمكن أن يقع بأنحاء مختلفة، فإنّ عنوان المسألة بأنّ مقدّمة الواجب هل هي واجبة أم لا؟ تكون المسألة فقهية فرعية بخلاف ما إذا كان عنوانها البحث عن الملازمة بين تعلق الإرادة بشيء وتعلقها بمقدّمته فإنّ المسألة على هذا تكون أصولية، كما أنّها كذلك لو كان البحث عن دلالة الأمر بالشيء على وجوب مقدّمته وعدمها، فإنّها أيضاً مسألة أصولية كما أنّ البحث عن دلالة الأمر على الوجوب كذلك، كما يمكن أن يبحث كلاميّته وأنّه هل يترتب الثواب والعقاب على فعل المقدّمة وتركها أم لا؟ أو تكون من المبادي الأحكامية كما ذهب إليه السيّد

البروجردى^١ ثمّ على فرض البحث في الوجوب هل هو من المسائل الفقهية أو من قواعدها؟

والذي يتراءى من كلام صاحب «المعالم» طرح البحث على النحو الثالث وإن ضمّ إليه في أثناء الكلام دعوى الملازمة أيضاً بما أنّها خارجة عن دلالة الأمر أو بما أنّها يكون حينئذٍ من موارد الدلالة الالتزامية، وإن كان خارجاً عن الاصطلاح.

قال رحمته الأكترون على أنّ الأمر بالشيء مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتمّ إلا به وقد حكى السيّد رحمته عن بعض العامّة إطلاق القول بأنّ الأمر بالشيء أمر بما لا يتمّ إلا به وقال: إنّ الصحيح في ذلك التفصيل... .

لنا: أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بوحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الأمر بأنّه غير واجب^٢، انتهى.

ومن ذلك تعرف أنّ عنوان البحث بهذا النحو ليس مختصاً بصاحب «المعالم»، بل يظهر منه عنوانه كذلك في كلام العامّة والسيّد المرتضى رحمته وغيرهما.

ومنه يظهر أيضاً: أنّه ما نسبه بعض الأعظم - السيّد البروجردى - إلى القدماء من طرح البحث في وجوب المقدّمة، وأنّه من المبادي الأحكامية لا من المسائل الأصولية^٣، وقول بعض آخر إنّ من القواعد الفقهية^٤ ليس كما ينبغي، فتدبر.

١. نهاية الأصول: ١٥٤.

٢. معالم الدين: ٦٠ - ٦٢.

٣. نهاية الأصول: ١٥٤.

٤. أنوار الأصول ١: ٣٤٣.

وعلى أيّ حال، فالأمر فيه سهل.

ثمّ إنه قال في «الكفاية»: إنّ الظاهر أنّ المسألة عقلية والكلام في استقلال العقل بالملازمته وعدمه لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب «المعالم»، حيث استدللّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافاً إلى أنّه ذكرها في مباحث الألفاظ، ضرورة أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ثبوتاً محلّ الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث^١، انتهى.

وفيه: أنّ وجوب المقدّمة كما يمكن أن يكون من باب الملازمة العقلية بينها وبين وجوب ذبها كذلك يمكن أن يكون من باب الملازمة العادية أو اللفظية وإن كان وجوبها على بعضها وجوباً نفسياً، فإنّ ذلك لا يضرّ بالدعوى، فإنّ الكلام يمكن أن يقع في طريق إثبات وجوب المقدّمة مطلقاً؛ سواء كان بنحو الوجوب الغيري أو النفسي بإحدى الدلالات الثلاث من المطابقة والتضمّن والالتزام، فعلى المنكر أن ينفي جميع أنواع الملازمة والدلالة، ولعلّ ذلك مراد صاحب «المعالم» حيث استدللّ على نفي الوجوب بنفي الدلالات الثلاث^٢، ومنها الدلالة الالتزامية الأعمّ من اللزوم اللفظي أو العادي أو العقلي، وإن كان اللزوم غير البين خارجاً اصطلاحاً عن الدلالة اللفظية إلا أنّ كلام صاحب «المعالم» يشملهم ولو لا ذلك لم يصحّ له استنتاج عدم وجوب المقدّمة مطلقاً.

ومنه يظهر أنّه لا يرد على صاحب «المعالم» ما أورده من عدم مناسبة

١. كفاية الأصول: ١١٤.

٢. معالم الدين: ٦٢.

الاستدلال عليها بنفي الدلالات اللفظية لما أشير من عدم كون البحث في الملازمة العقلية فقط، بل في دلالة الأمر على وجوب المقدمة بنحو من الأنحاء أيضاً، بل يرد الإيراد على صاحب «الكفاية» حيث قصر البحث على الملازمة العقلية، فإنّ نفي الملازمة لا ينتج نفي الوجوب مطلقاً وإن كان نفي سائر أنحاء الدلالة أيضاً واضحة لكنّه لا بدّ من ملاحظة جميع أنحاء الوجوب والدلالة كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمة

أنّه ربما تقسّم المقدمة إلى تقسيمات:

تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية

منها: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية، والمراد من المقدمات الخارجية ما كان خارجاً عن الأمور به ومع ذلك يتوقف عليه وجوده بأيّ نحو من التوقف كالشرط وعدم المانع والمعدّ والسبب ولا إشكال في تصوّره وفي دخوله في محلّ النزاع وقد ذكر لها أقسام وأطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام إلا أنّ غير مهمّ في المقام.

وأما الداخلية فالمراد منها الأجزاء المأخوذة في الماهية الأمور بها وقد وقع الكلام أولاً: في تصوير مقدميته وكون الأجزاء مقدّمة لكلّ وسابقة عليه بأنّ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها، فكيف تكون مقدّمة له. وثانياً: في تصوير وجوبه من جهة عدم مقتضي أو وجود المانع.

أما الأول: فقد يدعى تغاير الجزء والكل حقيقة كما في كلام بعض الأعظم^١ وسيأتي. وقال في «الكفاية»: إنَّ الحلَّ أنَّ المقدِّمة هي نفس الأجزاء بالأسر وذو المقدِّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما وبذلك يظهر أنَّه لا بدَّ في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بدَّ في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع.

لا يقال: إنَّ المعروف أنَّ الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة هي المأخوذة بشرط لا وذلك ينافي ما ذكر من كون الأجزاء هي المأخوذة لا بشرط. لأنَّه يقال: لا منافاة بينهما؛ لأنَّها في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل وأنَّ الماهية إذا أخذت بشرط لا، تكون هولي أو صورة وإذا أخذت لا بشرط، تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافة إلى المركَّب فافهم^٢، انتهى.

وبعبارة أخرى: يختلف ما يضاف إليه الشرط، فالمراد هناك الإضافة إلى شرط الوحدة، أي الأجزاء تكون بشرط من الوحدة وهنا من حيث شرط الاجتماع وعدمه وأنَّها تؤخذ لا بشرط من الاجتماع فلا منافاة. ولكنَّ الذي يقتضيه النظر أنَّ الأجزاء لا يغاير الكلَّ ولو اعتباراً في مرتبة يفيد في المطلوب وهو مرتبة تعلّق الأمر، بل هي عين الكلَّ من دون فرق بينهما لا حقيقة ولا اعتباراً.

وبيان ذلك: أنَّ الجزئية والكلية أمران انتزاعيان ينتزعان من المركَّب الذي

١. مناهج الوصول ٢: ٣٣٢.

٢. كفاية الأصول: ١١٥.

يكون له نحو وحدة، وما دام لم يكن فيها وحدة أصلاً لا يصحّ انتزاع الكلية منها كما لا يصحّ انتزاع الجزئية لأعضائها. وهذه الوحدة قد يكون خارجية كما في السرير والدار وقد يكون بتعلّق لحاظ واحد بها كما في وضع لفظ واحد لمركّب، وثلاثة بتعلّق أمر واحد أو إرادة واحدة بذلك المركّب، فإنّه بعد تعلّق الإرادة يصحّ أن يقال: هذا تمام المراد أو المأمور به وهذا جزئه وأمّا قبل تعلّق الأمر بذلك الأشياء، فلم يكن بينهما ارتباط حتّى ينتزع منها الجزئية والكليّة.

ثمّ إنّ الأمر أو الإرادة إنّما يتعلّق بنفس هذه الأشياء العشرة مثلاً حيث لاحظها وتوجّه نحوها الإرادة، وحيث إنّ الإرادة أو الأمر تعلّق بتلك العشرة في حال الاجتماع - أي كان تعلّقه في حال الاجتماع - لا يصحّ تعميمه لفاقد بعضها وإلا يلزم تخلف المراد عن الإرادة فينتزع من ذلك حينئذٍ ارتباط تلك الأشياء بعضها ببعض واشتراط الاجتماع فيها، فالأمر في لحاظه حين الأمر لم يشترط الاجتماع ولم يلاحظ ذلك الشرط حتّى يكون المأمور به هي العشرة بشرط الاجتماع - وقد يقال: إنّهُ يلزم منه التسلسل؛ إذ التقيّد بهذا الشرط أيضاً جزء، فيلزم لحاظه بشرط الاجتماع بهذا الشرط أيضاً وهكذا - بل إنّما لاحظ نفس ذلك الأشياء من دون لحاظ الاجتماع وعدمه، نعم كان لحاظها في حال الاجتماع.

ولا ينتزع الجزئية أيضاً إلا من نفس اللحاظ، أي لحاظ الجزء حين الاجتماع لا مطلقاً.

وبالجملة، فليس لمتعلّق الأمر والإرادة تعدّد لحاظ يصحّ تعلّق الأمر النفسي بلحاظ الكلية والأمر المقدّمي بلحاظ الجزئية، بل لا يلاحظ عند الأمر إلا بلحاظ واحد.

وقد اعترف بذلك صاحب «الكفاية» في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين وجريان البراءة في الأجزاء برفع الجزئية من أنها وإن كانت حكماً وضعياً إلا أنه قابل للجعل والرفع بتوسيط الأمر... انتهى كلامه^١. فإنه اعتراف بأن الجزئية منتزعة من الأمر بالكل كما لا يخفى.

وما في كلام بعض الأعظم من تصوير المقدمية بالنسبة إلى كل واحد من الأجزاء لا الأجزاء بالأسر وهو غير المركب بالضرورة حقيقة لا اعتباراً، وأن الإرادة المقدمية يتعلّق بالأجزاء أيضاً، فإنّ تصوّر البيت منفك عن تصوّر الأجزاء من الأخشاب والأحجار، فإذا تصوّر البيت يكون متعلّقاً لإرادته النفسية، وليس فيه ملاك الإرادة الغيرية وإذا رأى توقّف البيت على كل من الأحجار والأخشاب وغيرهما يريد لها لأجل تحصيل البيت ويكون فيها ملاك الغيرية لا النفسية...^٢.

لعله لا يخلو من الخلط والاشتباه، فإنّ الأحجار والأخشاب قبل صيرورته جزءاً للبيت له وجود لا بما أنه جزء ووجوده كذلك مطلوب بما أنه معدّ للبيت لا جزء له، وإنّما الكلام في وجوده حين كونه جزءاً، وقد يكون بعض الأجزاء لا وجود له إلا حين جزئته كالركوع والسجود في الصلاة، فإنّ الركوع المستقلّ في الوجود لا يمكن أن يقع جزءاً، والذي يأتي به جزء لا وجود له إلا ضمن الكلّ ويتعلّق به الإرادة المتعلّقة بالكلّ، فتدبّر.

١. كفاية الأصول: ٤١٦.

٢. مناهج الوصول ١: ٣٣١.

في عدم ملاك المقدّمية في الأجزاء

ثمّ إنّهُ على فرض تسليم التغيّير الاعتباري، يقع الكلام في دخوله في محلّ النزاع وإمكان تعلّق الوجوب به، فأورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ التغيّير الاعتباري لا يحقّق ملاك المقدّمية، إذ الملاك هو التوقّف في الوجود والمقدّمية، والتغيّير الاعتباري - على فرض صحّته - لا يستلزم التوقّف، فإنّ المفروض اتّحادهما في الوجود حقيقة^١.

فما في ذيل كلام «الكفاية» من قوله: إلا أن يريد أنّ فيه ملاك الوجوبين وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه...^٢ ممنوع ولذلك أمر بالتأمّل، وقد بيّن وجهه في الحاشية بما ذكر.

ثانيهما: من حيث المانع كما ذكر في «الكفاية»، وذلك لأنّ الأجزاء عين الأمور به ذاتاً وإتّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً - على الفرض - فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر؛ لامتناع اجتماع المثليين. ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة وجواز اجتماع الأمر والنهي معه؛ لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنّما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدّميتها والتوسّل بها إلى المركّب المأمور به، ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشايع مقدّمة؛ لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها. نعم يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون^٣، انتهى.

١. نهاية الأفكار ٢: ٢٦٢.

٢. كفاية الأصول: ١١٦.

٣. كفاية الأصول: ١١٥-١١٦.

وأورد عليه المحقق النائيني عليه السلام على ما نسب إليه في «أجود التقريرات» - وإن لم يتعرّض له في «الفوائد» - بما حاصله أنّ اجتماع الحكّمين في شيء واحد لا يؤدّي إلى اجتماع المثليين، بل يؤدّي إلى اندكّك أحدهما في الآخر، فيصيران حكماً واحداً مؤكّداً (كما في الواجبين النفسيين مثل الظهر والعصر^١، إذا يقع الظهر مقدّمة للعصر أيضاً).

وأجاب عنه المحقق العراقي بأنّ ذلك إنّما يصحّ فيما إذا كان ملاك أحدهما في عرض ملاك الآخر وفي مرتبته وليس كذلك في مورد النزاع فإنّ ملاك الواجب الغيري في طول ملاك الواجب النفسي ومع اختلاف الرتبة يستحيل اتّحاد المتماثلين بالنوع^٢، انتهى.

وأورد عليه بأنّ امتناع التأكّد إنّما يصحّ فيما لو كان أحدهما سابقاً زماناً لا ما كان التقدّم بالرتبة. مع تقارنهما في الوجود كما فيما نحن فيه؛ إذ العلة لا تنفكّ عن المعلول وجوداً والسبق واللاحق بينهما رتبي لا زماني، فلا مانع من التأكّد^٣. وفيه: أنّ جهة الاستحالة لا يفترق فيها الحال بين النحويين، والوجه فيه أنّ الواجب الغيري لمّا كان معلولاً للوجوب النفسي لا يمكن فرضه إلا بفرض تحقّق الواجب النفسي خارجاً ووجوده كي يترشّح منه الواجب الغيري. ولا يخفى: أنّ لكلّ وجود حدّ خاصّ، فلا يمكن تأكّده إلا بانعدامه وحدوث فرد آخر، فيلزم انعدام الواجب النفسي أيضاً وهو مساوق لعدم الواجب الغيري

١. أجود التقريرات ١: ٢١٧؛ محاضرات في أصول الفقه ٢: ١١٩.

٢. بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي ١: ٣١٧.

٣. محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٢٠.

أيضاً. فكما يمتنع التأكد مع التقدم الزمني لعين الوجه، فكذلك يمتنع مع التقدم
الرتبي والعلية أيضاً وإن تقارن زمان العلة والمعلول.

وقد يورد عليه أيضاً بأن استحالة اجتماع المثليين بحكم العقل إنما هي في
الأمر التكوينية الحقيقية لا الأمور الاعتبارية كما في ما نحن فيه، فلا يلزم منه
في المقام محذور غير اللغوية^١.

وفيه: أن الحكم بمعنى الإنشاء وإن كان أمراً اعتبارياً إلا أن الاقتضاء والحب
والإرادة أمور تكوينية، فاجتماع وجوبين بمعنى اجتماع حيين وإرادتين في شيء
واحد.

فلو قال: أحبك حيين^٢... ليس المحبوب إلا شخصاً واحداً ولا يتعلق الحب إلا
به والعنوان واسطة في التعلق فيعود المحذور.

نعم، يرد على صاحب «الكفاية» أن المحذور إنما يلزم بناءً على القول بعدم
كفاية تعدد الجهة وامتناع الأمر والنهي معه، وأما على القول بجوازه فالفرق بينها
وبين المقام معللاً بأن الواجب بالوجوب الغيري هو نفس الأجزاء لا عنوان
مقدميتها... ممنوع، بل الأمر كذلك في جميع موارد الاجتماع، فإن الحرام ما كان
بحمل الشايح غصباً لا عنوانه، وإنما هو علة لتحريم نفس الفعل وكذلك في سائر
الموارد، فتدبر.

فالحاصل: أن وجوب الأجزاء ليس وجوباً مقدماً وإن فرض مقدميتها للكل
بنحو من التكلف، بل وجوب كل واحد منها وجوب نفسي ضمني، فكان الأمر

١. أنوار الأصول ١: ٣٤٥.

٢. مرآة العقول ٢٦: ٣٧١.

بالكلّ أنبسط على الأجزاء وكلّ جزء بعض المأمور به، ولا يتعلّق بالأجزاء وجوب آخر تبعية غيري غير الوجوب النفسي الضمني.

ولعلّه يجري هذا الإشكال في بعض القيود والشروط المأخوذة وجوداً مع الواجب كالطمئينة والطهارة. نعم يصحّ النزاع في أفعال الطهارة التي يقع مقدّمة لتحصيل بعض الشروط كالوضوء والغسل.

بقي هنا أمران: أحدهما: أنّ ما تقدّم من الإشكال في المقدّمة الداخلية وترشّح الوجوب الغيري عليها لا يختصّ بالأجزاء، بل يعمّ الشرائط المتّحدة وجوداً مع الواجب أيضاً كالطمأنينة والاستقبال؛ حيث لا وجود لها إلا بنفس وجود الواجب وليس فيها ملاك وجوب المقدّمة من التوقّف، بل من حيث اجتماع المثليين كما قرّر. نعم يصحّ النزاع فيما إذا كان الشرط والقيود والكيفية الملحوظة في الواجب متوقّفة وجوداً على فعل خارج عن الواجب في تلك الأفعال المنحازة التي يقع مقدّمة لتحصيل الواجب كالغسل والوضوء.

وبعبارة أخرى: وإن كان لا إشكال في خروج الشرائط عن المأمور به، وإن كان التقيّد به داخلياً كما اشتهر من أنّ التقيّد جزء والقيود خارج، إلا أنّ ذلك في مقام اللحاظ وأمّا في مقام الوجود فإنّما يكون خارجاً إذا كان له وجوداً منحازاً عن الواجب وأمّا فيما كان وجوده متّحداً معه وإن يتصوّر تغيّرهما لحاظاً إلا أنّك عرفت أنّه لا يكفي لتعلّق الوجوب الغيري به فتدبّر.

ثانيهما: في ثمره البحث وقد نقل في «المحاضرات» عن بعض الأعظم رحمته أنّ الثمرة تظهر في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بدعوى أنّه على القول بالوجوب الغيري لا ينحلّ العلم الإجمالي؛ لأنّ مناط الانحلال هو

انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير، ولا يكون كذلك في المقام باعتبار أنّ المعلوم بالإجمال هو الواجب النفسي، والمعلوم بالتفصيل في الأجزاء المعلومة هو الجامع بين الوجوب النفسي والغيري فلا انحلال، وعلى القول الثاني ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب نفسي متعلّق بذات الأقلّ - وهي المركّب من تسعة أجزاء مثلاً - والشكّ البدوي في اعتبار أمر زائد وعندئذٍ، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الزائد^١.

ويورد عليه: بأنّ الأجزاء متّصفة بالوجوب النفسي الضمني؛ سواء كانت متّصفة بالوجوب الغيري أيضاً أم لا، فتجري البراءة عن الأكثر على أيّ حال. وبعبارة أخرى: الوجوب الضمني ثابت على أيّ حال وهو السبب للانحلال على الفرض، فوجود الوجوب الغيري وعدمه هنا سيان.

نعم، تظهر الثمرة فيها بناءً على تقرير الشيخ^٢ ومن تقدّمه من ابتناء انحلال العلم الإجمالي على العلم بوجوب الأقلّ إمّا نفسياً أو غيرياً، كما هو ظاهر متن «الكفاية»، حيث قال: «وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقلّ تفصيلاً والشكّ في وجوب الأكثر بدواً؛ ضرورة لزوم الإتيان بالأقلّ بنفسه شرعاً أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه لا يوجب تنجّزه لو كان متعلّقاً بالأكثر». ثمّ أورد عليه مع تسلّمه ذلك^٣.

وقد أشكل عليه من تأخّر عنه بأنّ ذلك مبنيّ على وجوب الأجزاء بالوجوب

١. محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٢١.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٢٢.

٣. كفاية الأصول: ٤١٣.

المقدّمى وهو ينكره^١ فلا بدّ أن يكون كلامه ذلك على مبنى القوم.
نعم، إنّما بنى المحقّق الأصفهاني الانحلال على العلم بالوجوب الضمني
النفسي فراراً عن إشكال صاحب «الكفاية» من غير فرق بين القول بالوجوب
الغيري في الأجزاء أم لا^٢ وقد ذكرنا في محله عدم كفاية ذلك أيضاً في رفع
الإشكال، فراجع.

تقسيم المقدّمة إلى العقلية والشرعية والعادية

ومنها: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية، فالعقلية ما استحيل واقعاً وجود
ذي المقدّمة بدونه. والشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعاً ولا
يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً؛ فإنّ استحالة المشروط
والمقيّد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً.

وأما العادية ففي «الكفاية» أنّه إن كانت بمعنى أن يكون التوقّف عليها
بحسب العادة بحيث يمكن تحقّق ذبيها بدونها إلا أنّ العادة جرت على الإتيان به
بواسطتها، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية إلا أنّه لا ينبغي توهم دخولها
في محلّ النزاع. وإن كانت بمعنى أنّ التوقّف عليها وإن كان فعلاً واقعياً كنصب
السلم ونحوه للصعود على السطح إلا أنّه لأجل عدم التمكنّ عادة من الطيران
الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعة إلى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل

١. راجع: فوائد الأصول ٤: ١٥٦؛ المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ١: ٣٧١؛ أنوار الأصول

٣: ١٥٣.

٢. نهاية الدراية ٤: ٢٩٥.

النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً فافهم^١، انتهى.

أقول: أمّا القسم الأول منها فليس من المقدمة واقعاً؛ لأنّ المراد منها ما لا يتمّ فعل الشيء إلا به، والمفروض فيه إمكانه وإن جرت العادة كذلك فليس بمقدمة حتّى يقع مورداً للنزاع، وإن كان قد يراه العرف مقدّمة مسامحة وأمّا القسم الثاني فالمقدّمة هو الجامع بينه وبين غيره مع إمكان غيره أو لا، فالطلب الغيري يتعلّق بالجامع وهو أحد أفراده مع إمكان غيره أو يتعيّن فيه مع عدم إمكانه، والأمر فيه سهل.

تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحة ومقدّمة الوجوب ومقدّمة العلم. وقال في «الكفاية»: إنّ مقدّمة الصحة يرجع إلى مقدّمة الوجود ولو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم؛ ضرورة أنّ الكلام في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمّى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع، بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها.

وكذلك المقدّمة العلمية وإن استقلّ العقل بوجوبها إلا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولوياً من باب الملازمة وترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدّمة^٢، انتهى.

١. كفاية الأصول: ١١٧.

٢. كفاية الأصول: ١١٧.

وبعبارة أخرى: إنّ المقدّمة العلمية ممّا لا يتوقّف وجود الواجب عليها واقعاً. نعم، هي دخيلة في حصول ما هو واجب عقلاً وهو حصول العلم بالامثال. وقد يقال: إنّ ذلك وإن أرسلوه إرسال المسلّمات إلا أنّ الحقّ خلافه وذلك لرجوعها أيضاً إلى مقدّمة الوجود، فإنّ المكلف في المثل المزبور لا يكون قادراً على إتيان الواجب وإيجاده في الخارج إلا بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالي كما أنّ المولى إذا أمر عبده بجلب سارق اختفى في إحدى البيوت العشرة والعبء علم إجمالاً باختفائه فيها، فلا إشكال في أنّ العبد ليس بقادر على جلب السارق إلا بالتفحص عن جميع تلك البيوت ويعدّ عرفاً تفحصه عنها من مقدّمات امتثاله وإيجاد المأمور به في الخارج كذلك في الأمور الشرعية، فإنّ المكلف بالصلاة في المثل، إذا جهل القبلة، لا يكون قادراً على إتيانها إلا بإجادها في الجهات الأربع ويكون إتيان الصلاة في جميع هذه الجهات مقدّمة لإيجاد الصلاة المأمور بها في الخارج. نعم قد تصادف الصلاة الأولى للقبلة، ولكن هذا أمر خارج عن اختيار المكلف لا يتعلّق به التكليف، ولذا لا يمكن للمولى أمره بخصوص ما يصادف في أوّل مرّة، فلا يمكن تكليف العبد بتحصيل المأمور به إلا من طريق أربع صلوات. وبهذا يكون مردّ المقدّمة العلمية إلى مقدّمة الوجود، فتكون داخلة في محلّ النزاع، انتهى.

وفيه من الخلط ما لا يخفى، حيث إنّ اعترافه بإمكان تصادف المرّة الأولى للواقع وإتيان الواقع بها يشهد على عدم توقّف وجود الواجب على سائر المرّات،

بل عند تصادفه للمرّة الأخيرة لم تكن سائر المرّات مقدّمة لوجوده، بل كانت أفعالاً زائدة ولذلك لو أتى بمرّة واحدة وترك سائر المرّات ولو تهاوناً، ثمّ انكشف تصادفها للواقع لم يكن عاصياً للواقع - غاية الأمر كونه متجربياً - ولا يلزم عليه الإعادة ولا القضاء.

وأما مثال السارق فالواجب هو إتيانه وهو يتوقّف على الفحص عنه وكلّ ذلك من مصاديق الفحص ولا يتمّ وجود الواجب إلا به فهو مقدّمة الوجود ولا ضير في تفاوت مقدّمات واجب بالنسبة إلى الأشخاص قلّة وكثرة وإن أبيت عن ذلك، فالواجب المقدمي هو الفحص عن بيت هو فيه، فلو ظفر به في أوّل بيت تفحص عنه لم يلزم عليه تفحص سائر البيوت وليس الواجب متوقّفاً على تفحص غيرها ولو لم يظفر به إلا بعد تفحص عدّة من البيوت يعلم أنّ تفحص البيوت الأولى كان لغواً واقعاً ولم يكن إتيان الواجب متوقّفاً عليه واقعاً.

ثمّ إنّ الذي يجب بهذه القاعدة هو الإتيان بما يحتمل أن يكون هو الواجب أو جزء منه، ولا يعقل أن يكون ما يقطع بعدم وجوبه مقدّمة علمية له وهذا ظاهر جدياً.

ولكن في كثير من المتون الفقهية في مسألة الوضوء وغيره أنّه يجب غسل شيء من خارج الحدّ أو من الباطن مقدّمة....

ولا مناص في تصحيح ما قالوه إلا أن يقال: إنّ المراد بالخارج ما يحتمل الخروج وإن كان ذلك بعيداً عن ظاهر عبارتهم بأقصى مراتبه، فراجع^١.

١. راجع: العروة الوثقى ١: ٣٥٥.

تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة

ومنها: تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر بحسب الوجود بالنسبة إلى ذي المقدمة.

وحيث إنَّ المقدمة من أجزاء علّة ذبيها والعلّة لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول رتبة ومقارنتها معه زماناً أشكال الأمر في المقدمة المتأخرة كالأغسال الليلية المعتبرة في صوم المستحاضة عند بعض. والإجازة في صحّة العقد على الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرّم حينه كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كلّ عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين تأثيره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً، فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الألسنة، بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرّمين حين الأثر.

وقد أفاد المحقّق الخراساني رحمته الله في حلّ الإشكال ما ملخصه: أنّ الشرط المتقدم أو المتأخر إمّا يكون شرطاً للتكليف أو الوضع أو المكلف به. ففي الأولين معنى كونهما شرطاً أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر ووضعه كالشرط المقارن بعينه، فإنّ الأمر من الأفعال الاختيارية ومن مبادئه تصوّر الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه والأمر به؛ بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله، سواء كان مقارناً أو مقدّماً أو مؤخراً، ففي الحقيقة كان للحاظ شرطاً في جميعها لا نفس تلك الأطراف، فأين

انخرا م القاعدة العقلية في غير المقارن، فتأمل تعرف.
 وفي الأخير فمعنى كون شيء شرطاً للمأمور به أنه بالإضافة إلى هذا الشرط يحصل لذات المأمور به وجهاً وعنواناً به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهة فيه ولا شكّ يعتريه بالإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتقدم أو المتأخر بلا تفاوت أصلاً، فلو لا حدوث المتأخر في محلّه لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا انخرا م للقاعدة أصلاً.

فمنشأ توهم الانخرا م إطلاق الشرط على المتأخر ويكون الشرط في الحقيقة هو الإضافة دون نفس الطرف، وإطلاقه عليه إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، انتهى ملخص كلامه.

ومراده على ما يظهر من كلامه أنّ الإرادة لا تحصل في النفس إلا بعد تصوّر الشيء بأطرافه، ثمّ تصوّر فائدته والتصديق بها، فالموجد لها في الحقيقة إنّما هو تصوّر المراد بجميع ما له دخل في تعلّق الإرادة به، ولذا كان الشرط في الحقيقة لحاظ الشيء لا نفسه، وكذلك الكلام في الجعل والإنشاء، فإنّه بما هو فعل من أفعال الجاعل والمنشئ، ومن حيث كونه فعلاً اختيارياً يحتاج إلى السبب ولا يتصوّر له علّة هنا إلا تصوّر الشيء بأطرافه والتصديق بفائدته ليرغب فيه فيطلبه.

هذا في القسمين الأولين.

وأما القسم الأخير وهو شرط المأمور به، فيمكن أن يقال: إنه لا إشكال فيه أصلاً حتى يحتاج إلى التوجيه والجواب، فإن الامتثال وسقوط التكليف إنما يقع بعد إتيانه، فهو كالجزم، فكما أن الواجب قد يكون ذات أجزاء متصرمة الوجود كالصلاة المشتملة على الركعات الأربع ولا يحصل الامتثال إلا بإتيان جميعها، سواء في ذلك المتقدم والمتأخر كذلك الشرط المتأخر، وإنما الفرق أن الشرط يحدث كيفية خاصة في العمل فبعد وجود هذه الكيفية يتم العمل، فلا يسقط التكليف قبل ذلك ولو وصف بالصحة لكان بمعنى الصحة التأهيلية كما في الأجزاء، فأين الإشكال؟

نعم، يرجع الكلام إلى كيفية تعلق البعث والإرادة به والمؤثر في هذه المرتبة هو لحاظه كما في شرط التكليف فيجري فيه ما ذكره في الأولين؛ إذ ما يفرض شرطاً للمأمور به أيضاً يكون بحيث لو لم يلاحظه الأمر مع المأمور به لا يرغب فيه ولا يتعلق به إرادته ولا يبعث إليه فلا محالة لا بد له من تصور الشيء مع جميع ما له الدخول في حسنه وتعلق الإرادة به كتصور الشيء مع جميع ما فرضه شرطاً للتكليف والوضع بلا فرق في ذلك بين أنحاء الشروط. نعم، الفرق أن ما يسمى بشرط التكليف لا يتعلق به الأمر ولا يطلبه المولى - إما لعدم قدرة العبد عليه أو لكون المصلحة في وجوده الاختياري دون التكليفي على ما سيأتي - بخلاف القسم الأخير فيتعلق به البعث والأمر - على القول به - وهذا الفرق لا يكون فارقاً فيما هو المهم في المقام.

وبالجملة، فالوجه المذكور في القسمين الأولين لو تمّ لعمّ جميع أنواع

الشروط سواء كان شرطاً للتكليف أو الوضع أو المكلف به، هذا. لكن أورد عليه المحقق النائيني رحمته بأن ذلك وإن كان يتم في الأحكام المجعولة بنحو القضايا الخارجية لكنه لا يتم في الأحكام الشرعية المجعولة بنحو القضية الحقيقية، فإنه في الأول ينشأ الحكم على موضوع متحقق ثابت خارجي، والدخيل في ملاكه وموضوعه هو علم المولى ولحاظه بخلاف الثاني، فإنه ينشأ الحكم على موضوع مقدّر الوجود ولا يلحظ فيه مقام الخارج وأنه ثابت خارجاً أو لا، بل الحكم ينشأ بنحو التعليق على وجود الموضوع خارجاً كما يقال: يجب الحجّ على المستطيع، وأما تشخيص المستطيع خارجاً فهو أجنبي عن المولى وليس من وظيفته فالمؤثر في ثبوت الحكم من حيث الموضوع هو وجود الموضوع خارجاً علم به المولى أو لم يعلم، فيدور مدار ثبوته الواقعي لا مدار علم المولى، فالشرط هو نفس الوجود الخارجي، فيرجع المحذور ومحلّ الكلام في الشرط المتأخّر هو هذا النحو من الأحكام لا النحو الأوّل^١.

ونحن نقول: لا يتم ذلك في القضايا الخارجية أيضاً؛ فإنّ لحاظ الشيء بأطرافه وإن كان علّة لتعلّق الإرادة وتوجّه التكليف في الأمر وجعل الأحكام الوضعية في الوضع إلا أنه ليس بما هو لحاظ، بل بما هو مرآة للملحوظ وحاك عنه، فالشرط في الحقيقة هو الملحوظ الخارجي لا اللحاظ الذهني.

ويشهد على ذلك أنه إذا لاحظ الشيء وتخيّل كونه متحققاً خارجاً فيتعلّق إرادته بالفعل ويبعث العبد نحوه، لكنّ العبد إذا علم خطأ المولى وقطع بعدم تحقّق الشرط لا ينبعث بأمره ولا يرى إرادته واجب الاتّباع ولا يستحقّ العقوبة

١. أجود التقريرات ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.

على تركه، بل في بعض الموارد يستحقّ العقوبة على الفعل ومثاله المشهور ما إذا رأى شخصاً وتخيل أنه عدوّه وأمر بقتله والحال أنه ابنه والعبد يعلم بذلك، فإنّه لا يجوز قتله ولو فعل لاستحقّ العقوبة من دون شكّ ولا ارتياب، ومثال ذلك في العرفيات كثير وإكثار الأمثلة موجب للتطويل.

ومن ذلك ينشأ ما ذكره من كفاية إذن الفحوى في التصرفات وعدم كفاية الإذن الصريح فيما إذا علم أنّ إذنه مشروط بشرط غير متحصّل وإنّما توهم المالك تحقّق الشرط وتحصّله فأذن بحيث لو علم بذلك لما يكاد يرضى بشيء من التصرفات.

ومحصّل الكلام: أنّ الشرط في الحقيقة في جميع الأقسام هو نفس الأمور الخارجية وهو الدخيل في الإرادة والبعث واقعاً بحيث يدور الإرادة مدارها وجوداً وعدمًا كما أنّها الدخيل في المصلحة والملاك. غاية الأمر لمّا لا يكون الشيء متعلّقاً للإرادة إلا إذا تصوّره الأمر وعلم فائدته كان لحاظها محتاجاً إليه لأجل ذلك، لكنّه ليس بمعنى اشتراط الإرادة بنفس اللحاظ من حيث هو بل إنّما يكون كأخذ العلم الطريقي من حيث إرائة الملحوظ الذي هو الشرط الواقعي.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد من التكليف هو الإنشاء الصادر من المولى فالمؤثّر فيه هو اللحاظ ولو طريقاً إلى الشيء بوجوده الزعمي فيصحّ فيه كلام صاحب «الكفاية» في كلا النوعين من القضايا الخارجية والحقيقية، وإن كان المراد هو الوجوب والبعث بوجوده الفعلي الواقعي لا اللحاظي فلا يتمّ والكلام في شرط الوجوب لا الإيجاب بمعنى الإنشاء كما لا يخفى.

فالإنصاف عدم خلوّ هذا الجواب عن الاعتساف.

والصواب أن يرجع في حلّ الإشكال في الشرط المتقدم أو المتأخر بأقسامه المتقدمة من شرط التكليف أو الوضع أو المأمور به إلى ما أفاده ﷺ في القسم الثالث بتقريب:

أنّه لا إشكال في أنّ الشيء ربما لا يكون بنفسه حسناً وذا مصلحة موجبة لتعلّق الإرادة والبعث إليه ولكن كان بملاحظة وجود شيء آخر كذلك، ومن الواضح أنّه كما يصير الشيء حسناً بملاحظة وجود شيء آخر مقارنة لوجوده كذلك يصير في بعض الموارد ذا مصلحة بملاحظة وجود شيء آخر قبله أو بعده، بحيث لو لا وجود ذلك الشيء في ظرفه لما يتّصف ذلك بالحسن والمصلحة أبداً من دون فرق في ذلك بين الأنحاء الثلاثة المذكورة في كلامه، فكما يمكن أن يكون الصلاة مثلاً متّصفاً بالحسن بملاحظة وجود الطهارة مقارنة معها من أولها إلى الآخر كذلك يمكن أن يكون متّصفاً به بملاحظة وجود شيء قبلها أو بعدها.

وكذلك الكلام في شرائط الوضع والتكليف، فإنّه كما يكون الإكرام في بعض الموارد مسقطاً للغرض وذا مصلحة بملاحظة وجود المجيء مقارنة لوجوده كذلك يكون في موارد آخر كذلك بملاحظة وجود شيء متقدماً عليه أو متأخراً.

ولا فرق بين شرط التكليف وشرط المأمور به إلا أنّ الأوّل مع دخله في المصلحة وحصول الغرض أخذ على نحو لا يتعلّق به التكليف بخلاف الثاني، وهذا لا يوجب فرقاً فيما هو المهمّ من أنّ الدخيل في الغرض في كلّ منهما ربما يكون الأمر المقارن وربما يكون الأمر المتقدم أو المتأخر، ولعلّ ذلك

واضح لا يحتاج إلى التوضيح.

ولو أبيت إلا عن مزيد بيان فاعتبر ذلك في الإرادات الفاعلية، فإنه إذا تصوّر الإنسان شيئاً وعلم بفائدته وحسنه يرغب فيه فيريده، وإذا أراده يحصل مقدماته بتحمّل المشاق، فإنّ هذا دليل على اتّصاف تلك المقدمات بالحسن؛ إذ لو لا حسنها ووجود المصلحة فيها لما كاد يقدم عليها قطعاً ومعلوم أنّه ليس المصلحة فيها إلا بواسطة ترتّب وجود آخر عليها وهو ما كان مطلوباً لذاته، وهذا الوجود إنّما يتحقّق بعد وجود تلك المقدمات التدريجية لا محالة فهو مع تأخّر وجوده عن وجودها أثر في اتّصاف تلك المقدمات بأسرها بالمصلحة، فوجوب المقدّمة مشروط بالشرط المتأخّر دائماً خصوصاً على القول بالمقدّمة الموصلة.

وبالجملة، فلا ينبغي إنكار إمكان كون الشيء المتقدّم دخيلاً في اتّصاف المتأخّر بالمصلحة، ولا في كون المتأخّر دخيلاً في اتّصاف المتقدّم بها ومن أقوى الشواهد عليه مراجعة الوجدان والنظر في العرفيات من دون فرق في ذلك بين أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع أو للمأمور به. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّه لا إشكال ولا محذور في الشرط المتقدّم أصلاً، ولا ينبغي لصاحب «الكفاية» تسرية الإشكال فيه؛ إذ المعلول إنّما يترتّب على الجزء الأخير من العلة ولا مانع من كون الشرط بما هو جزء للعلة أن يكون متقدّماً على المشروط فيه، كما أنّ الفعل إذا كان مركّباً من أجزاء تدريجية الوجود كرَكَعات الصلاة يترتّب الأثر بعد تمام العلة.

إن قلت: إنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان الشرط باقياً لا متصرّماً.

قلت: إنَّ المهمَّ بقاء أثره ولعله كذلك في التبعديات ولا ندري ولا إحاطة لنا بالمصالح في الأحكام الشرعية وآثارها حتى نستنكر ذلك.

وأما في الشرط المتأخّر فلا إشكال فيه أيضاً إذا فرضنا ترتّب الأثر بعد تحقّق الشرط ولو كان متأخراً عن الأجزاء بعين ما ذكر في المتقدم كما فرضنا أنّه كذلك في الأغسال الليلية المشروط بها الصوم.

وأما إذا كان الأثر مترتباً على وجود المشروط قبل تحقّق الشرط زماناً كما يقال بذلك في صحّة العقد الفضولي المشروط بإذن المالك على الكشف الحقيقي - وذلك مركز الإشكال - فلا محيص إلا عن توجيهه بما ذكره صاحب «الكفاية» في القسم الثالث^١ - أخذاً منه عن الشيخ رحمته ممّا ذكره في باب البيع الفضولي^٢ - من أنّ الشرط ليس هو بوجوده الخارجي، بل الشرط في الحقيقة هو الكيفية والإضافة الحاصلة للفعل المشروط به، وهذا وإن كان خلاف ظاهر لسان الدليل الذي يجعل نفس المتأخّر شرطاً إلا أنّه لا بدّ من المصير إليه بدليل العقل. وهذا الحلّ كما يجري في شرط الأمور به - إذا فرضنا ترتّب الأثر قبل وجود الشرط خارجاً - كذلك يجري في شرط الوضع - كما في البيع الفضولي - وشرط التكليف أيضاً - لو فرضنا وجوده في الأحكام الشرعية وإن لم نجده إلى الآن.

إن قلت: إنّ الكيفية والإضافة التي يحصل في الشيء بالإضافة إلى شيء آخر إنّما يعقل حصولها بعد حصوله ولا يعقل حصولها قبله، فإنّه لا يعقل حصول الإضافة قبل حصول طرفها، فيعود المحذور.

١. كفاية الأصول: ١١٩.

٢. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٦: ٤٠١.

قلت: نعم، ولكنه يدفع أولاً بأن موضوعات الأحكام وشرائطها كلها تكون عرفية لا عقلية والعرف حيث يرى إمكان التقييد والإضافة بالأمر المتأخر والمتقدم كالمقارن يكون موضوع النقل هو العقد المتقيّد بنظره والصوم المتقيّد كذلك، ولو كان العقل لا يساعد عليه والبرهان يضاذه كما هو الحال في سائر الموضوعات الشرعية.

وفيه: أنّ ذلك لا يكفي لرفع الإشكال؛ إذ الشرط المتأخر كما هو دخيل في مرحلة الجعل والإنشاء كذلك دخيل في مرحلة الاقتضاء والمصلحة التي هي من الأمور التكوينية ولو لا ذلك لم يصحّ جعله شرطاً في الإنشاء أيضاً، فإذا لم يعقل ذلك في التكوين يتبعه الجعل. نعم لا نبالي أن يكون الشرط عند العرف كاشفاً أو ملازماً مع شيء آخر ويكون هذا الشيء هو الشرط واقعاً لكنّ الكلام في تصوير ما هو الشرط واقعاً كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده بعض أعلام العصر وأصرّ عليه من أنّ مقامنا من موارد الخلط بين الأمور التكوينية والاعتبارية وقضية استحالة التفكيك بين العلة والمعلول أو تقدّم المعلول على العلة إنّما يختصّ بالتكوينية وأمّا الاعتباريات فأمر وضعها ورفعها وجعل الشرائط فيها متقارنة أو متأخرة أو متقدمة إنّما هو بيد الشارع المعتبر، ولا يكون الشرط المعتبر فيها من مصاديق العلة والسبب حتّى يستلزم من تأخيره أو تقديمه محذور عقلاً.

ثمّ استشكل على نفسه بقضية المصالح وأنّ للشرائط دخلاً فيها وأجاب بأنّ المصالح إنّما تتحقّق في الخارج بعد تحقّق الواجب الاعتباري بجميع أجزائه وشرائطه المتقارنة والمتأخرة والمتقدمة فمصلحة صيام المستحاضة مثلاً تتحقّق

في الخارج بعد تحقّق الصيام... ولم يدع أحد تحقّق المصلحة بمجرد تحقّق الشرط المتقدّم أو المتأخّر فحسب^١، انتهى.

ولا يخفى عليك - بعد الإحاطة بما ذكرناه - موارد الخلط والاشتباه أو المسامحة فيها فإنّ ما يفرض من حصول المصلحة بعد تحقّق الشرط - كما ذكرنا ذلك في شرط المأمور به - فخارج عن الكلام وإنّما الإشكال فيما يفرض حصول الأثر قبل تحقّق الشرط كما في البيع الفضولي ولو قيل: إنّ المصلحة لا يتمّ إلا بعد حصول الإذن فلا بدّ من عدم ترتّب الأثر أيضاً إلا بعده ولا يمكن تفكيك الحكم بالصحة عن حصول الغرض والملاك، ولا معنى للجعل والإنشاء خارجاً عن محطّ المصلحة والملاك كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ للزمان - بما أنّه أمر متصرّم متجدّد منقضى بذاته - تقدّماً وتأخراً واقعياً لا بالمعنى الإضافي القولي وإن كان عنوان المتقدّم والمتأخّر معنيين إضافيين ولا يلزم أن يكون المنطبق عليه للمعنى الإضافي إضافياً كالعلّة والمعلول، فإنّهما بعنوانهما إضافيان لكنّ المنطبق عليهما، أي ذات المبدأ ومعلوله لا يكونان من الأمور الإضافية الضدّين، فإنّ عنوان الضدّين من التضاييف وذات الضدّين ضدّان.

فالزمان بهويته المتصرّمة متقدّم ومتأخّر بالذات وهكذا الزمانيات تتبع الزمان فالشرط هو المتقدّم أو المتأخّر بالتقدّم الواقعي تبعاً للزمان، لا التقدّم الإضافي حتّى يكون اتّصافه متوقّفاً على وجود طرف الإضافة، فتدبّر فإنّه دقيق.

نعم، إرجاع الشرط إلى هذه الخصوصية وإن كان خلاف الظاهر إلا أنّ

١. أنوار الأصول ١: ٣٥١.

الكلام في دفع الإشكال العقلي كما مرّ الإشارة إليه، فتدبرّ.
ثم لا يخفى: أنّ شرائط المأمور به بجميع أقسامها من المتقدّم والمتأخّر
والمقارن داخلة في محلّ النزاع، وبناء على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب
كالمقارن والسابق؛ إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة ويكون سقوط الأمر بإتيان
المشروط به مراعيًا بإتيانه، فلو لا اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صحّ
الصوم في الغد. وأمّا شرائط التكليف والوضع بأقسامها فقد عرفت في بعض
المقدّمات خروجها عن محلّ النزاع بلا إشكال.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

المطلق والمشروط

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط وقد ذكر لكلّ منهما تعريفات.
منها: ما عن المشهور من أنّ الأوّل ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه
وجوده والثاني ما يتوقّف وجوده على ذلك.^١
ولا يخفى ما فيه؛ إذ ربما يشترط الواجب بغير ما يتوقّف عليه وجوده كما
فيمن نذر أن يصليّ لو أعطاه الله ولدًا وليس من الواجب المطلق.
ومنّها: ما عن بعض من أنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على شيء ويقابله
المشروط^٢ وحيث إنّ يورد عليه بما أشار إليه في «الكفاية» من أنّه على هذا

١. راجع: القوانين المحكمة في الأصول ١: ٢٠٥-٢٠٦؛ هداية المسترشدين ٢: ٨٦-٨٧.

٢. راجع: مطارح الأنظار ١: ٢٢٣-٢٢٤.

التعريف لم يكّد يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور لا أقلّ من الشرائط العامّة^١؛ ففسّره في «الفصول» بأنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامّة على شيء.

ومنها: ما في «الفصول» أيضاً من أنّ المطلق ما يكون وجوبه غير معلّق على أمر غير حاصل؛ سواء توقّف على أمر سوى الأربعة وحصل كالحجّ بعد الاستطاعة أو لم يتوقّف أصلاً مثل المعرفة، والثاني ما توقّف وجوبه على أمر غير حاصل فعلاً كالحجّ قبل الاستطاعة^٢.

ومنها: ما في «الكفاية» من أنّ الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان... والواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه وإلا فمشروط كذلك وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس^٣.

ولا يخفى: أنّ عمدة الوجه والسبب الأهمّ لبيان هذا التقسيم ما وقع منهم الكلام فيه من أنّ صفات المقدمات الوجودية للواجب المشروط بالوجوب، بناءً على الملازمة قبل حصول الشرط، ولا يخفى أنّ هذا الأثر وجوداً وعدمياً يدور مدار فعلية الوجوب وعدمها، فمن قال بفعلية الوجوب في الواجب المشروط قال بتّصاف تلك المقدمات بالوجوب ومن نفاه نفى وجوب المقدمات. ومن المعلوم أنّ هذا الأثر لا يترتب على المطلق الإضافي وإنّما يترتب على

١. كفاية الأصول: ١٢١.

٢. الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ٢١ وما بعده.

٣. كفاية الأصول: ١٢١.

المطلق بإطلاقه كما لا يخفى، كما أنه لا وجه لأن يكون النظر في التعريف إلى عالم الجعل وظرف الإنشاء إذ ربما يكون الحكم بحسب مقام الإنشاء مشروطاً وبحسب مقام الفعلية مطلقاً بحصول شرطه، فالذي يناسب لهذا المقصود ما تقدّم من أنّ المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على شيء، والمشروط بخلافه حتّى بالنسبة إلى الأمور العامّة، فتدبّر.

مقالة الشيخ في رجوع القيد إلى المادّة

ثم إنّ المشهور أنّ الواجب المشروط - كما ذكر في التعريفات - نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي؛ ضرورة أنّ ظاهر خطاب «إن جئتك زيد فأكرمه» كون الشرط من قيود الهيئة وأنّ طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء.

ومع ذلك، نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته - كما في تقريراته - مخالفة القوم وأنّ المقيد بالشرط في الواجب المشروط هو الواجب - لا الوجوب - بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً وإنّما الواجب يكون خاصاً ومقيداً وهو الإكرام على تقدير المجيء فيكون الشرط من قيود المادّة لا الهيئة مدّعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً، ولزوم كونه من قيود المادّة لبّاً مع الاعتراف بأنّ قضية القواعد العربية أنّه من قيود الهيئة ظاهراً.

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئة؛ فلأنّه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط ونحوه، فكلّما

يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادّة.

وأما لزوم كونه من قيود المادّة لبناً؛ فلأنّ العاقل إذا توجّه إلى شيء والتفت إليه فإمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً لا كلام على الثاني وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طواريه أو على تقدير خاصّ، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية وأخرى لا يكون كذلك وما كان من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدم التبعية كما لا يخفى^١، انتهى ما حكاه في «الكفاية» موافقاً لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت^٢.

وقد اعترض على كلا الدليلين في «الكفاية»، أمّا على الأوّل فبأنّ حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة مبنيّ على القول بأنّ الهيئات كالحروف موضوعة بالوضع النوعي العامّ والموضوع له الخاصّ لخصوصيات أفراد الطلب والإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الأمر ويوجدتها عند ما ينبعث في نفسه دواعي وجود الفعل المطلوب من المأمور كما صرّح به في كلامه ﷺ وهذا ممنوع كما حقّقناه سابقاً، بل كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها....

١. كفاية الأصول: ١٢١ - ١٢٢.

٢. مطارح الأنظار ١: ٢٥٠ - ٢٥٣.

مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد لا ما إذا أنشأ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دلّ عليه بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً، فافهم.

فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصول الشرط فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلا لتخلف عن إنشائه وإنشاء أمر على تقدير، كالإخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً، انتهى.

أقول: وكلامه ﷺ يقرب مما أفاده الشيخ ﷺ بنفسه في المكاسب عند الكلام في اعتبار التنجيز في العقود. قال ﷺ: وربما يتوهم أنّ الوجه في اعتبار التنجيز هو عدم قابلية الإنشاء للتعليق وبطلانه واضح؛ لأنّ المراد بالإنشاء إن كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه إلا أنّ الكلام ليس فيه، وإن كان الكلام في أنه كما يصحّ إنشاء الملكية المتحقّقة على كلّ تقدير، فهل يصحّ إنشاء الملكية المتحقّقة على تقدير دون آخر، كقوله: هذا لك إن جاء زيد غداً، وخذ المال قرضاً أو قراضاً إذا أخذته من فلان ونحو ذلك، فلا ريب في أنه أمر متصور واقع في العرف والشرع كثيراً في الأوامر والمعاملات من العقود والإيقاعات، انتهى.

وأشكل عليه: بأنّ لازم كلامه هذا كون الإنشاء فعلياً والمنشأ استقبالياً مع أنه

١. كفاية الأصول: ١٢٢ - ١٢٣.

٢. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ١٦: ١٧٠.

لا يكاد يتخلف أحدهما عن الآخر؛ لأنهما من قبيل الإيجاد والوجود لا فرق بينهما إلا بالاعتبار.

وأجيب في الحاشية بأن الإيجاد التكويني يفارق الإيجاد التشريعي في أنّ الموجود في الثاني اعتباري محض بخلاف الأول، فلذا يتصور التعليق في المنشأ فيه دونه^١.

ولقد أشار إلى ما مضى من الإشكال والجواب في «المناهج» بقوله:
وقد يقال في تقرير الامتناع: إنّ الهيئة موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ومثله جزئي حقيقي غير قابل للتقييد.
والجواب: أنّ تعليق الجزئي وتقييده ممكن واقع فزيد قابل للتقييد بالنظر إلى طوارئه، ولهذا تجري فيه مقدّمات الحكمة إذا وقع موضوعاً للحكم.
وقد يقال: إنّ الهيئة في الأمر والنهي من الحروف الإيجابية كما سبق وتعليق الإيجاد مساوق لعدم الإيجاد كما أنّ تعليق الوجود مساوق لعدمه.
والجواب: أنّ الوجود الاعتباري والإنشائي قابل للتعليق والتقييد ومعنى تعليقه أنّه بعث على تقدير، وقياسه بالوجودات الحقيقية مع الفارق^٢، انتهى.
وقد عرفت بيان ما مضى في كلام صاحب «الكفاية» بطريق أوضح كما لا يخفى.

وبعد اللتيا والتي فالوجدان السليم لا يساعد وجود الإنشاء الذي هو عبارة عن إيجاد المنشأ بنحو من الوجود الاعتباري فعلاً وعدم وجود المنشأ كذلك؛ إذ

١. حاشية المكاسب، السيّد اليزدي ١: ٩١.

٢. مناهج الوصول ١: ٣٥٢-٣٥٣.

لا فرق في ذلك بحكم الوجدان بين الإيجاد التكويني والاعتباري، غاية الأمر أن الموجد في الأول حقيقي وفي الثاني اعتباري وقد مضى في تقريب الهيئة أن معناها على ما اخترناه تبعاً لجماعة من المحققين الطلب المنشأ والبعث الإنشائي بمعنى أنها وضعت لأن يوجد بها هذا الطلب في عالم الاعتبار ومن المعلوم أنه على تقدير عدم وجود المنشأ فعلاً لم تستعمل الهيئة في معناها الموضوعية له، لأنها وضعت لإيجاده والمفروض عدم حصول الموجد فلم يحصل الإيجاد بعد. وبعبارة أخرى - كما قاله صاحب «وقاية الأذهان» - إذا فرض تأخر وجود الشرط عن الطلب فإمّا أن يقال بحصول الوجوب بإنشاء الطلب أو لا وعلى الثاني، فإمّا أن حصل الوجوب قبلاً؛ أي قبل إنشاء الطلب ولم تفد القضية الوجوب أو لا، فإن قلنا بحصول الوجوب بإنشائه فيلزم تحقّق المشروط قبل شرطه. وإن قلنا بعدم الإفادة، فيلزم إلغاء القضية وعلى الثالث فيلزم تفكيك الإيجاب عن الوجوب كما لا يخفى^١.

ومع ذلك لا ينافي هذا جواز تقييد الأمر بأنحاء القيودات من الشدة والضعف وغيرهما ممّا لا يوجب انفكاك المنشأ عن الإنشاء زماناً وإن كان معناها هو الفرد من الطلب، فإنّ ذلك يوجب تفاوت الفرد الموجد بالإنشاء من أول الأمر. وبالجمله، بعد تسليم المبني - كما هو الحقّ - فما ذكره في «الكفاية» أولاً من أنّه إنّما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد...^٢ حقّ لا مشاحة فيه إلا أنّه إنّما يتمّ فيما كان مفاد القيد هو الحالات والطواري للفرد الذي يوجد لا ما إذا كان

١. وقاية الأذهان: ٢١٧، الهامش ٢.

٢. كفاية الأصول: ١٢٣.

القيد دائراً بين الوجود والعدم حين الإنشاء، كالتعليق على أمر غير حاصل أو غير معلوم الحصول.

وأما ما دفع به إشكال تفكيك الإنشاء عن المنشأ من أنّ المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلا لتخلف عن إنشائه...^١.

ففيه مغالطة واضحة؛ إذ فرق واضح بين لزوم عدم تغاير المنشأ مع الإنشاء وبين لزوم عدم انفكاكهما زماناً وهو هو أجاب بالأوّل، والمقصود هو الثاني كما لا يخفى.

وأما ما حكيناه أخيراً عن «المناهج» من أنّ الوجود الاعتباري والإنشائي قابل للتعليق والتقييد ومعنى تعليقه أنّه بعث على تقدير وقياسه بالوجودات الحقيقية مع الفارق... فلم نحصل مرماه، فهل المراد أنّه يوجد بالفعل وجوداً في المستقبل بحيث يوجد في وعاء الاعتبار بعد حصول المعلق عليه أو لا يوجد أصلاً لعدم حصول المعلق عليه، فهذا معنى انفكاك الإنشاء عن المنشأ، والوجود عن الإيجاد، وهو محال من غير فرق بين الوجود الحقيقي والاعتباري ولم يبيّن كيف يمكن الفرق بينهما.

وإن كان مراده أنّه نوع بعث يوجد بالفعل كما في إجارة مدّة منقطعة عن زمان الإنشاء أو مالكيته - كما سيأتي القول بمثله في الإرادة - ولعلّه مأخوذ من كلام صاحب «الوقاية» في حلّ الإشكال من أنّ المعنى المستفاد من الهيئة والمنشأ بها متحقّق فعلاً من دون ابتناؤه على شيء، ولكنّ المتوقّف تأثيره في المكلف.

١. كفاية الأصول: ١٢٣.

وبيانه: أن الأمر قد يلاحظ القيد معدوماً ويطلبه مع المقيّد كما في قوله: صلّ مع الطهارة وقد يلاحظ القيد موجوداً وبعد فرض وجوده، ينقذح في نفسه الطلب، فيطلب مقيّداً مفروضاً وجود قيده، فيكون الطلب متحقّقاً بنفس الإنشاء ولكن تأثيره في المكلف بمعنى انبعائه نحو الفعل والتزامه به يتوقّف على وجود ذلك القيد المفروض لأنّ الطلب في نفس الأمر تحقّق على فرض وجوده، فلا بدّ أن يؤثّر فيه بعد وجوده ليطابق الخارج ما كان في نفس الأمر، فكما أنه لو طلب مقيّداً بقيد له وجود واقعاً ما كان يؤثّر على فرض عدمه في الخارج فكذلك لا يؤثّر على فرض عدم ما كان في الذهن متعلّقة للطلب فتأمّل فيه تجده واضحاً، انتهى.

ونحن مهما نتأمّل في كلامه ﷺ لا نفهم منه إلا الاعتراف والموافقة لرجوع القيد إلى المادّة ولا مناص منه.

مع أنّ ثمرة البحث إنّما هو فعلية الوجوب قبل حصول الشرط، وأنت ترى بأنّ كلامه ﷺ صريح في ذلك وأنّ معنى الهيئة متحقّق فعلاً... فنعم الوفاق. وأما على الثاني، أي حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادّة لئلاّ فقد أورد عليه بأنّ الشيء إذا توجه إليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث إليه متعلّقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصحّ منه إلا الطلب والبعث متعلّقاً بحصوله لا مطلقاً ولو متعلّقاً بذلك على التقدير، فيصحّ منه طلب الإكرام

بعد مجيء زيد ولا يصحّ منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيّد بالمجيء هذا بناء على تبعيتها لمصالح فيها في غاية الوضوح، وأمّا بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور بها والنهي عنها فكذلك؛ ضرورة أنّ التبعية كذلك إنّما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية، فإنّ المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها وفي بعض الأحكام في أوّل البعثة بل إلى يوم قيام القائم (عجل الله فرجه) مع أنّ: «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة...»^١.

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً وبعثاً حالياً. قلت: كفى فائدة له أنّه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب. هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه وتقديرية بالنسبة إلى الفائدة له، فافهم وتأمل جيّداً، انتهى. وأنت خير: بأنّ مبنى كلامه جواز أن يبعث إليه معلقاً ويطلبه استقبالاً لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً... .

فإن كان مراده تعليق البعث الإنشائي، فهو راجع إلى مقام الإثبات وقد مرّ الكلام فيه.

وإن كان المراد تعليق الإرادة، فهو موقوف على إمكان أن يكون الإرادة لمصلحة في الإرادة وعدمها وقد مرّ دعواه من صاحب «الدرر» وعرفت ما فيه،

١. الكافي ١: ٥٨ / ١٩.

٢. كفاية الأصول: ١٢٣ - ١٢٥.

سيما أنه في المقام خلاف الوجدان، فإنّ نفس إنشاء المولى فعل اختياري لا يتحقّق إلا عن علة وليس المحرّك والداعي إلى الإنشاء إلا الإرادة المتعلّقة بذلك العمل ولا بدّ أن تكون فعلياً حتّى تكون محرّكاً وموجباً لإنشاء المولى.

وإن كان مراده تعليق البعث مع فعلية الإرادة، فيرجع إلى أنّ المصلحة اقتضت عدم إظهارها فهو اعتراف منه بفعلية الإرادة ثبوتاً وهو مدعى الشيخ رحمته مضافاً إلى أنّ مفروض المقام هو إظهار الإرادة بالبعث الإنشائي وإنّما يصحّ هذا التعبير فيما إذا كان الغرض عدم إظهارها كما هو كذلك في بعض الأحكام الذي اختفى علينا مضافاً إلى أنّه في كثير من تلك الموارد ابتلى المصالح الواقعية بالمزاحم وهو مفسدة العسر والحرّج وسقط عن الفعلية وأين هو بالمقام؟!

وعلى أيّ حال، فما أصرّ عليه رحمته ممّا لا يساعده الوجدان في الإرادات النفسانية والمولوية، بل يخالفه البرهان ونفس أمر المولى قبل حصول الشرط أقوى شاهد على ذلك.

وما قد يستشكل ويجعل برهاناً له على خلاف الشيخ رحمته من أنّ فعلية الإرادة نحو المقيد تقتضي فعلية الشوق والإرادة نحو قيده لا محالة^١.

مخدوش بما ذكر من أنّ القيد ربما يكون ممّا هو خارج عن اختيار العبد أو يكون الدخيل في المصلحة والمطلوب هو حصوله من نفسه واتّفاقاً أو باختيار العبد لا من ناحية إلزام المولى وإرادته، فيصحّ عدم إلزام المولى به وإن كان فيه شوقه وإرادته لذلك القيد.

مع أنّ دعوى استلزامه للإرادة نحو القيد لا محالة خلاف الوجدان أيضاً كما

١. بحوث في علم الأصول ٢: ١٨٩.

يتضح ذلك بملاحظة الكفارات الواجبة المشروطة بعصيان أمر آخر.
 وفي «التهذيب» الاعتراف بفعلية الإرادة، ومع ذلك أنكر فعلية الحكم والبعث
 ودعوى كونه استقبالياً بعد تقسيم الشرائط إلى ما يرجع إلى الهيئة أو المادة لئلاً.
 وأنت خبير: بأن تقسيم الشرائط إلى قسمين مما لا مجال لإنكاره، لكنّه لا
 يعين كون قسم منها راجعاً إلى الهيئة والآخر راجعاً إلى المادة، بل مناط التقسيم
 في الحقيقة كون أحد القسمين مورداً للبعث دون القسم الآخر، وأما رجوعه إلى
 الهيئة أوّل الكلام، وأما عدم فعلية الحكم، فإنما يتمّ فيما لم ينشأ البعث، وأما بعد
 إنشاء البعث والمفروض فعلية الإرادة فما هو الحكم الذي يدعى عدم فعليته؟!
 ثمّ إنه لا إشكال في خروج الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب
 عن محلّ الكلام والنزاع بلا شبهة فيه ولا ارتياب، كما تقدّم الكلام فيه في
 تقسيمات المقدّمة، أمّا على ظاهر المشهور فلكونه مقدّمة وجوبية فقبل تحقّقها لا
 وجوب وبعد تحقّق الوجوب المفروض حصولها فوجوبها تحصيل للحاصل.
 وأمّا على مختار الشيخ الأعظم عليه السلام المنصور فلائنه وإن كان الوجوب فعلياً قبل
 وجوده إلاّ أنّه أخذ على نحو لا يكاد يترشّح عليه الوجوب منه، فإنّه جعل الشيء
 المقيّد بحصول ذلك الشرط في نفسه واجباً. - وعبارة «الكفاية» أنّه جعل الشيء
 واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشّح عليه الوجوب ويتعلّق
 به الطلب وهل هو إلا طلب الحاصل^٢ لا يخلو عن مسامحة أو إشكال في البيان،
 فتدبّر - .

١. تهذيب الأصول ١: ٣٢١.

٢. كفاية الأصول: ١٢٥.

وأما لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه، فلا ينبغي الإشكال في دخوله في محلّ النزاع أيضاً ولا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناءً على وجوبها من باب الملازمة.

فاللازم على مبنى الشيخ رحمته تعلق الطلب بها في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لأنّ إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي والواجب إنّما هو استقبالي، وهذا بخلاف قول المشهور، فإنّ اللازم عليهم عدم وجوبها فعلاً قبل تحقّق شرط وجوبها، بل يجوز تفويتها أيضاً.

ولذلك أشكل عليهم الأمر في موارد عديدة ممّا يفتى بوجوبها وعدم جواز تفويتها من المقدمات الوجودية للواجب المشروط قبل حصول شرطه.

مثل وجوب الغسل قبل الصبح في ليالي رمضان، ووجوب السعي إلى الحجّ وتحصيل الراحة قبل أن يهله هلال ذي الحجة، ووجوب حفظ الماء وإحرازه قبل الوقت للصلاة للعالم بتعدّره له بعده. ووجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة إلى البلدان النائية ووجوب تعلّم مسائل القصر والإتمام للمسافر، ووجوب تحصيل العلم والمعرفة بأحكام الصلاة والصوم وسائر العبادات قبل دخول وقتها.

وقد التجأ بعضهم في الأخير بالالتزام بالوجوب النفسي التهيئي^١. وفي «الكفاية» لا يبعد القول بوجوبها لكنّه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص واليأس عن

١. نهاية الأصول: ١٨٠.

الظفر بالدليل على التكليف فيستقلّ بعده بالبراءة^١، انتهى كلامه.
وفيه: أنّ ذلك مسلّم كبروياً إلا أنه إنّما يفيد فيما يحتمل التكليف، أمّا إذا قطع
بعدمه فلا مجال لهذا الكلام رأساً والمقام من هذا القبيل على قول المشهور، لأنّه
إذا كان التكليف المحتمل على فرض وجوده مشروطاً يقطع بعدم التكليف فعلاً
ما لم يحصل الشرط.

والمشهور التجأوا في حله إلى الالتزام بالواجب المعلق وأنّ الواجب المطلق
على قسمين معلق ومنجّز، والمعلق ما كان الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالياً،
أو الالتزام بأنّ الوقت في تلك الموارد أخذ شرطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخّر
وس يظهر الكلام فيه إن شاء الله.

الواجب المعلق والمنجّز

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجّز.

حكى في «الكفاية» عن «الفصول»^٢: أنّه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق
وجوبه بالمكلف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ
منجّزاً.

وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليسمّ معلقاً
كالحجّ؛ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة،
ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له. والفرق بين هذا النوع وبين

١. كفاية الأصول: ١٢٦.

٢. الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ٣٦.

الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل^١، انتهى.
وقد أُورد عليه بوجوه:

الأول: ما عن الشيخ^٢ من رجوعه إلى ما تقدّم من الواجب المشروط والفرق بينهما غير موجود^٣.

وهذا كما ترى مرجعه إنكار الواجب المشروط على مبنى المشهور فإنّه^٤ لا ينكر كون الإرادة في الواجب المعلق حالياً وإنّما ينكر كونه في المشروط استقبالياً.

الثاني: ما في «الكفاية» من أنّه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف في المهمّ ولا اختلاف فيه، فإنّ ما رتبّه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته لا من استقبالية الواجب، فافهم^٥.

الثالث: ما عن المحقّق النهاوندي من أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد يكون الإرادة منفكّة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفكّ عمّا يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي، فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخّر^٦.

١. كفاية الأصول: ١٢٧.

٢. مطارح الأنظار ١: ٢٦٣.

٣. كفاية الأصول: ١٢٨.

٤. تشريح الأصول: ١٩١ / السطر ٢١.

وأجاب عنه في «الكفاية» بأن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقبالي كما تتعلّق بأمر حالي ويشهد له تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات^١، - بل نفس الأمر والإنشاء الذي هو فعل اختياري من المولى نحو أمر استقبالي كما أشرنا إليه سابقاً - .

والمراد من كون الإرادة هو الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك لكون المراد ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً، فكونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه، وفي كلّ مورد بحسبه، والجامع أن يكون نحو المراد.

مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب. وقد أجاد صاحب «الكفاية» في رفع الإشكال وتبيين المراد بما لا مزيد عليه ولو أنّه كان واضحاً لا ستره عليه، والإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب^٢.

الرابع: عدم القدرة على المكلف به في حال البعث مع أنّها من الشرائط العامّة^٣.

وأجيب: بأنّ الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر^٤.

١. كفاية الأصول: ١٢٨.

٢. كفاية الأصول: ١٣٠.

٣. راجع: الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ٣٩.

٤. كفاية الأصول: ١٣٠.

الخامس: ما في «الكفاية» أيضاً من أنه لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف وبترشح عليه الوجوب من الواجب أو لا لعدم تفاوت فيما يهّمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق دون المشروط...^١، انتهى.

وفي تعليقه المشكيني: في النسخ التي رأيناها... (بعد ما ذكر من العبارة) ولكن قال الأستاذ أنّ النسخة مغلوطة والصحيح ثبوت كلمة «لا» وعدم كلمة «أو لا» وهو قد كان حافظاً لمطالب المصنّف وعالماً بمذاقه...^٢، انتهى.

ولكنّ الأصحّ هو النسخة الأولى بملاحظة ما وقع فيه من التقييد بكلمة متأخر، فإنّه بذلك يرجع إلى غير المقدور ولو كان النسخة هو الثاني للزم حذف كلمة متأخر أيضاً كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال، فالمحصّل من كلام صاحب «الكفاية» أنّه لا ينكر على صاحب «الفصول» كون الإرادة والوجوب في بعض الموارد فعلياً والواجب استقبالياً، وإن كان يوافق في الأثر المهمّ للواجب المنجز وإنما ينكر على الشيخ عليه السلام أنّ يكون كذلك في جميع الواجبات المشروطة بملاحظة مخالفته لظاهر اللفظ كما كان ذلك مبنى كلام صاحب «الفصول» أيضاً.

ولذلك ترى أنّه عليه السلام أبدء البحث بتقسيم ظهور اللفظ على نحوين، فقال على ما حكى عنه في التقريرات ما ملخصه: أنّه قد يقال إذا دخل الوقت كذا، فافعل

١. كفاية الأصول: ١٣٠.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٥١٧، الهامش ٤٢٥.

كذا. وأخرى يقال: افعل كذا في وقت كذا، وكذا الحال في المكان، والأول واجب مشروط... والثاني واجب معلق^١.

والمهم له في ذلك ما أشار إليه في ذيل كلامه من أن ما حكم المشهور بوجوب تحصيل المقدمات منه هو الواجب المعلق، أي ما يكون وجوبه فعلياً قبل حصول وقت الواجب وشرطه وكان الواجب معلقاً على الزمان وغيره.

ولكن ما ذكره لا يكفي لحل الإشكال في جميع الأمثلة المتقدمة، فإن وجوب الصلاة مشروط بالوقت على ما يستفاد من ظاهر قوله: إذا دخل الوقت فصل أو وجب الصلاة والطهور^٢، مع أنك عرفت منهم الحكم بوجوب حفظ الماء وعدم جواز تفويته قبل الوقت للعالم بعدم التمكن من الطهور بعده، والأمثلة كثيرة تظهر بالتبّع.

ولصاحب «الكفاية» إبداء طريق ثالث للتفصي عن الإشكالات، وأنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط، بل يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط لكنّه على نحو الشرط المتأخر، فإذا فرض وجوده في المستقبل كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذٍ إلا كونه مرتبطاً بالشرط بخلافه وإن ارتبط به الواجب.

فانقدح بذلك أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان

١. مطارح الأنظار ١: ٢٦٤.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١: ٣٧٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤.

بالمقدمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد؛ إذ يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها. فلا محالة يكون وجوباً نفسياً ولو تهيئاً لتهيئاً بإتيانها ويستعدّ لإيجاب ذي المقدمة عليه فلا محذور أيضاً، انتهى كلامه.

ويلاحظ عليه أولاً: أنّ إرجاع الشرط إلى نحو الشرط المتأخر خلاف الظاهر أيضاً، ولا وجه لتقديمه على إرجاع القيد إلى المادة وإن كان ذلك خلاف الظاهر أيضاً.

وثانياً: فرض الوجوب النفسي التهيئي أيضاً لا يخلو عن إشكال؛ إذ لو فرض عدم وجوب ذي المقدمة فعلاً فكيف يتصور توجه الأمر والطلب إلى مقدّمته ولو كان للتهيؤ؛ إذ لا وجوب لتهيؤ له فليس للأمر داع إلى الأمر ولا للمكلف داع إلى إتيان المقدمة، فإذا أمر به يستكشف لا محالة عن سبق الإرادة والوجوب، وإذا علم عدمه يكون الوجوب به نفسياً محضاً لا محالة.

وثالثاً: لو فرض صحّة تصوير الأمر النفسي التهيئي نقول لا طريق إلى كشف سبق الوجوب فيما قام الدليل على وجوب الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب أصلاً، لأنّ احتمال كون وجوبه نفسياً ولو للتهيؤ مانع عن استكشاف ذلك كما هو واضح، وحينئذٍ فمن أين يكشف كونه بنحو الشرط المتأخر.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ التعلّق بالتعلّق وكذا بالشرط المتأخّر لا ينحلّ الإشكال.

فالصواب ما أقيم عليه البرهان ويشهد لها الوجدان من فعلية الوجوب والإرادة في جميع الموارد المذكورة، سواء كان ظاهر الدليل اشتراط الوجوب أو لم يكن.

نعم، لا ينبغي إنكار اختلافها ثبوتاً فبعض القيود دخيل في تحصيل المصلحة وبعضها في تعلّق المصلحة، فالثاني لا يتعلّق به الوجوب وأمّا الأوّل فيتعلّق به الإرادة والبعث المقدّمي إلا إذا كان غير مقدور أو في ظرف متأخّر، فإنّه لا يعلّق عليها الوجوب إلا أنّه لو فرض ولو محالاً إمكان إتيانه لوجب تحصيله كما لعلّه يتصوّر ذلك في الوقت وليس الأوّل مشروطاً والثاني معلّقاً اصطلاحاً ولا مشاحة فيه.

ثمّ قال ﷺ: إن قلت: لو كان وجوب المقدّمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدّمة لزم وجوب جميع مقدّماتها ولو موسّعاً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكّنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرة خاصّة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبّر جيّداً، انتهى.

أقول: إنّ الإشكال لا مجال له بناءً على الحمل على الوجوب النفسي التهيّئي ولا يحتاج إلى التفصّي عنه بما سبق.

نعم، لا بدّ من ذلك بناءً على القول بالوجوب المعلّق أو المشروط بنحو الشرط المتأخّر أو كون الواجبات المشروطة كلّها كذلك، ولا مناص من الالتزام بوجوب جميع المقدمات إلا أن يدلّ دليل على خلافه فيبنى على ما مضى من التصوير.

وبالجملة، على القول بكون الوجوب حالياً وإن كان الواجب استقبالياً لا بدّ من الالتزام بوجوب جميع المقدمات إلا أن يدلّ الدليل على خلافه، ومقتضى ما ذكره المشهور من كون الوجوب استقبالياً عدم اتّصاف شيء من المقدمات الوجودية بالوجوب فعلاً إلا إذا قام الدليل على وجوبها، فالنتيجة على كلّ قول عكسها على الآخر في المقدمات الوجودية وأمّا مقدّمة الوجوب فقد عرفت اتّفاق الفريقيين على عدم اتّصافها بالوجوب، فتدبّر.

في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة

تتمّة: قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة نحو الشرط المتأخّر أو المقارن وأن يكون راجعاً إلى المادّة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله وأنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربية فهو، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية.

لكنّ المحكيّ عن الشيخ الأعظم رحمته على ما في تقريراته أنّه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة يرجّح الإطلاق في طرف الهيئة ويلتزم بتقييد المادّة.

وهل طرح هذا الدوران في كلام الشيخ رحمته الله مبني على قول المشهور من رجوع القيد إلى الهيئة تارة وإلى المادة أخرى أو يأتي على مذهبه أيضاً من إرجاع جميع القيود إلى المادة؟

الظاهر من تقريراته هو الثاني حيث قال: ولا ينافي ذلك ما قلناه من رجوع قيد الهيئة إلى المادة أيضاً لما عرفت من الاختلاف بين جهتي الإطلاق... انتهى كلامه.

وقال في موضع آخر: ففي ما نحن بصدده نقول: إن تقييد الأمور به ثابت وتقييد الأمر ليس ثابتاً والأصل عدمه ولا ينافي ذلك ما قلنا من أن قيد الأمر يرجع إلى الأمور به، فإن المقصود بالأصل المذكور هو ما عرفت من أن التقييد ثابت على الوجه الذي لا يستفاد منه عدم الوجوب عند عدم القيد كما في الجمل الشرطية أو فيما يقوم مقامها في الإفادة المذكورة، بل المستفاد منه على وجه الإطلاق، فظهر المراد بأصالة الإطلاق في المقام، انتهى.

وبالجملة، فالمراد رجوعه في ظاهر اللفظ إلى الهيئة أو المادة حتى يترتب على الأول عدم تعلق البعث والطلب إليه وإن يرجع إلى المادة لباً وبرهاناً. وعلى أي حال، فقد استدلل لذلك بما لخصه في «الكفاية» من وجهين: أحدهما: أن إطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق المادة يكون بديلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة. ثانيهما: أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به

مورده بخلاف العكس وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أمّا الصغرى، فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجة وبيان لإطلاق المادة لأنّها لا محالة لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة، فإنّ محلّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وأمّا الكبرى، فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا أنّه خلاف الأصل ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به.

ثمّ استشكل عليه في «الكفاية» بما ملخصه أولاً: أنّه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي وإنما المتسالم تقديم العموم على الإطلاق لما أنّ الأوّل مستفاد من اللفظ والثاني من مقدّمات الحكمة.

وثانياً: أنّه لا وجه لتنزيل نتيجة التقييد منزلة التقييد في كونه خلاف الأصل، بل المقام من قبيل إمحاء محلّ الإطلاق وليس ذلك من التقييد بوجه^١.

وبتوضيح منّا: أنّ تقييد الهيئة لا يوجب تقييد المادة بمعنى يكون مخالفاً لجريان مقدّمات الحكمة إلا من حيث عدم إمكان تحقّق غير المقيّد، فلا يكون عدم ذكر القيد مع كونه مراداً له تفويهاً لغرضه، ومع ذلك فلا يدلّ على تعلّق غرضه بالمقيّد أيضاً، بل يمكن كون الغرض والمصلحة بالماهية وإن كان لا يمكن تحقّق الماهية إلا مع وقوع القيد.

١. كفاية الأصول: ١٣٣ - ١٣٤.

ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان التقييد بالمتصل أو المنفصل - وإن احتمله في «الكفاية» مع التأمل معللاً بانعقاد الظهور الإطلاقي ولو بقرينة الحكمة في المنفصل، فيكون التقييد مخالفاً لذلك الظهور^١. والأولى في وجه التأمل هو نفس عدم الفرق لا ما قيل من الإشارة إلى عدم سريان ذلك على مبنى الشيخ^٢ القائل باشتراط الإطلاق بعدم القرينة المنفصلة أيضاً، وذلك لما عرفت من أن نتيجة الهيئة نفي إمكان الإطلاق وانحصار المادة في فرض حصول القيد لا تقييده مخالفاً لمقدمات الحكمة، فمقدمات الحكمة مفروضة فيها بحذافيرها كما لا يخفى.

نعم، يمكن توهم الفرق بينهما في تقريب ثالث للدعوى وهو أننا نعلم إجمالاً - على الفرض - إما بتقييد الهيئة أو بتقييد المادة، وحيث إن تقييد المادة على أي حال قطعي، فينحل به العلم الإجمالي، فإن في هذا الوجه يمكن القول بأنه يختص بالمنفصل بعد انعقاد الظهور الإطلاقي وكون التقييد مخالفاً للأصل دون المتصل، حيث يكون القرينة أو ما يصلح للقرينية مانعاً عن انعقاد الإطلاق، فلا يستلزم مخالفة أصل حتى يقال بأنه متعين.

وإن كان يرد عليه أيضاً أن إبطال محل الإطلاق ليس مخالفاً للأصل حتى يعارض الأصل فيه بالأصل في ناحية الهيئة.

وبما ذكرنا يظهر الكلام فيما أفاده المحقق العراقي على ما في تقريراته من أن تقييد المادة معلوم تفصيلاً؛ لأنها إما مقيدة ذاتاً أو تبعاً وتقييد الهيئة مشكوك فيه

١. كفاية الأصول: ١٣٤ - ١٣٥.

٢. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ١: ٥٣٥.

بدوياً فيصحّ التمسك بإطلاقها لإلغائه^١.

وما يشابهه في كلام المحقق النائيني رحمته من أنّ تقييد المادة وعدم تمامية الإطلاق فيها متعين إما لرجوعه إليها واقعاً أو لرجوعه إلى الهيئة، وأمّا تقييد الهيئة فمشكوك ينفي بأصالة الإطلاق، فأصالة الظهور في طرف الهيئة بلا معارض لكون المتعين تقييد المادة وأمّا تقييدها فمشكوك ينفي بالأصل^٢. وذلك لأنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد ولو تبعاً، فلا يكون تقييدها متعيّناً. نعم، لو وصل الأمر إلى الأصل العملي فتقييد المادة معلوم على أيّ حال وإن كان لا دليل حينئذٍ على إطلاق الهيئة أيضاً كما لا يخفى فتدبر.

الواجب النفسي والغيري

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري وقد عرفهما المشهور بأنّ النفسي ما أمر به لنفسه والغيري ما أمر به لغيره^٣.

وأورد عليه في التقريرات بعدم العكس في الأوّل لعدم شموله إلا للمعرفة من الواجبات النفسيّة ولا ينافيه كون الغرض منها كمال النفس، لأنّ الاختلاف بينهما مفهومي. وبعدم الطرد في الثاني، لأنّ غير المعرفة من الواجبات النفسية قد أمر بها لأجل ترتّب مصالح عليها خارجة عن حقيقتها فيلزم أن يكون جلّ الواجبات لو لا الكلّ من الواجبات الغيرية^٤.

١. بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي ١: ٣٦٦.

٢. أجود التقريرات ١: ١٦٥.

٣. راجع: هداية المسترشدين ٢: ٨٩؛ الفصول الغروية: ٨٠ / السطر ٣٧؛ مطارح الأنظار ١: ٣٣٠.

٤. مطارح الأنظار ١: ٣٣٠ - ٣٣١.

ثم عرفه ﷺ بما قرّره في «الكفاية» بأنّ النفسي ما وجب لا لواجب آخر، سواء كان الداعي إلى طلبه وإيجابه محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة باللّه أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليات^١. والغيري ما وجب للتوصّل إلى واجب، آخر.

وأورد عليه: بأنّ الداعي لو كان هو محبوبيته بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً، فإنّه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعي إلى إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً إلا أنه حيث كانت من الخواصّ المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف لما كاد يتعلّق به الإيجاب.

قلت: بل هي داخلية تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها والقدرة على السبب قدرة على المسبّب وهو واضح وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعتاق إلى غير ذلك من المسبّبات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية.

ثمّ قال: فالأولى أن يقال: إنّ الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أنّ ذا الأثر لمّا كان معنوياً بعنوان حسن يستقلّ العقل بمدح فاعله، بل وبذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيري لتمخّض وجوبه في أنّه لكونه مقدّمة لواجب نفسي، وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه إلا أنّه لا دخل له في إيجابه الغيري.

١. كفاية الأصول: ١٣٥ - ١٣٦.

ثم قال: ولعلّ هذا مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره أي المشهور^١، انتهى.

لكنّ الإنصاف أنّ ذلك محض تصوّر لا يمكن تطبيقه في بعض الواجبات النفسية، بل جلّها خصوصاً التوصّليات منها، وأيّ عنوان حسن ينطبق على دفن الميت وكفنه، وليس إيجابهما إلا لما يترتّب عليهما من المصالح ودفع المفاسد، بل وقد اشتهر أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. والأحسن ما ذكره الشيخ رحمته الله بما أنّ مراده ممّا وجب لواجب آخر، ما وجب لواجب آخر تعلّق به الخطاب والتكليف، وكلّ واجب وإن كان لداعٍ إلزامي آخر دعاه إلى طلبه إلا أنّ المفروض عدم تعلّق الإيجاب به، وذلك إمّا لعدم إمكان فهمها للعامة أو لالتباس الطرق الموصلة إليه وغير ذلك؛ فالملاك أنّ ما تعلّق به الإيجاب فإمّا أن يكون للتوصّل إلى واجب آخر أي ما تعلّق به الإيجاب أيضاً فهو غيري وإلا فهو نفسي. وعمدة ما يترتّب على التقسيم والفرق بينهما أنّ الواجب النفسي ما وجب من دون تقيّد بوجوب شيء آخر أصلاً وليس كذلك الغيري، فإنّه مقيد بوجوب شيء آخر، وفي الحقيقة هو نوع من الواجب المشروط بوجوب شيء آخر كما لا يخفى.

حكم الشكّ في كون الواجب نفسياً أو غيرياً

ثمّ إنّ لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري فقد ادّعى صاحب «الكفاية» إمكان التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات كون

١. كفاية الأصول: ١٣٥.

الواجب نفسياً لا غيرياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم^١.

خلافاً للشيخ^٢ حيث أنكر صحّة التمسك بالإطلاق ببيان أنّ مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه وهو لا يقبل الإطلاق والتقييد.

والدليل على ذلك أنّ الفعل يتّصف بالمطلوبية بمجرد الإنشاء والأمر، فيقال: إنّه مطلوب ومن الواضح أنّ اتّصاف الشيء بالعرض إنّما يكون بطرؤ واقع العرض عليه لا مفهومه، فالجسم لا يتّصف بالبياض إلا بعروض حقيقة البياض عليه - از حلوا حلوا كردن دهان شیرین نمی شود - وعليه فاتّصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد الأمر يكشف عن كون مدلول الهيئة واقع الطلب لا مفهومه؛ إذ مفهوم الطلب لا يوصف الفعل بالمطلوبية^٣.

وناقش فيه صاحب «الكفاية» بأنّ واقع الطلب يمتنع أن يكون مدلولاً للصيغة، فإنّ وجود واقع الطلب تابع لأسبابه التكوينية الخارجية، لأنّه من الصفات النفسانية الخارجية ولا يتحقّق بالإنشاء. فالمتعيّن أن يكون مدلول الصيغة مفهوم الطلب القابل لتعلّق الإنشاء به، فإنّه أحد أسباب وجوده فيوجد بوجود إنشائي وهو غير الوجود الخارجي. ووجه اتّصاف الفعل بالمطلوبية بمجرد الأمر والإنشاء فهو لأجل تعلّق الطلب الإنشائي به^٣، انتهى هذا.

وأنت خبير: بأنّ هذا الإشكال والجواب ليس أمراً جديداً وراء ما مرّ مستوفى

١. كفاية الأصول: ١٣٦.

٢. مطارح الأنظار ١: ٣٣١ - ٣٣٤.

٣. كفاية الأصول: ١٣٧.

في مبحث الواجب المشروط وما ادّعاه الشيخ رحمته من لزوم إرجاع ما هو قيد للهيئة إلى المادة لفظاً لعدم إمكان تقييد الهيئة. وفي الحقيقة أنّ الواجب الغيري هو الواجب المشروط بوجوب واجب آخر، فيجري فيه ما تقدّم من دعوى إمكان تقييد الهيئة وعدمه، وقد تقدّم بيان ما هو التحقيق في المسألة وأنّ معنى الأمر هو الوجود الاعتباري من الطلب فهو مصداق وفرد من الطلب لا مفهومه، فلا يقبل التقييد بما يستلزم عدمه عند الإنشاء وإلا يلزم أن يكون الإنشاء لغواً بلا مستعمل فيه وإن كان يمكن تقييده بقيود حاصل حين الإنشاء كالشدّة والضعف والعينية والتخيرية وغيرها بحيث يوجد الفرد حين الإيجاد ذا سعة أو ضيق.

ومع ذلك كلّه فلا ثمره عملاً بين العلمين في المقام، حيث إنّ الشيخ رحمته أيضاً بعد إرجاع القيد إلى المادة يتمسك في المقام بإطلاق المادة في موارد الشكّ وقد صرح به على ما في تقريراته حيث قال - بعد الكلام المنقول عنها في «الكفاية» - :

نعم، يصحّ التمسك بالإطلاق من جهة المادة، حيث إنّ المطلوب لو كان هو الفعل على وجه يكون شرطاً للغير يجب التنبيه عليه من المتكلم الحكيم، وحيث إنّه ليس ما يصلح أن يكون بياناً، فيجب الأخذ بالإطلاق ويحكم بأنّ الواجب نفسي غير منوط بالغير على وجه لو فرض امتناع الغير يجب الإتيان به مع إمكانه^١، انتهى.

لكن يرد عليهما ما تقدّم من النقص بما إذا كان الواجب غيرياً في الواقع واللبّ، ومع ذلك يعلم المولى بوجوب الغير وحصول الشرط أو فرض كونهما

١. مطارح الأنظار ١: ٣٣٣.

متلازمين في الوجود فحينئذٍ فمع كونه واجباً غيرياً لا يجب على المولى الحكيم ذكر الشرط والتنبيه به، حيث لا يلزم من تركه نقض غرضه أو إغراء للعبد، فلا يتمّ مقدّمات الحكمة حتّى تفيد النفسية.

ومع ذلك قلنا: إنّ الصيغة يحمل على الواجب النفسي ما دام لم تقم على خلافه دليل لا لإطلاق الصيغة، بل لأنّ تعلق البعث بشيء حجة على وجوبه وتصحّ المؤاخذه على تركه ما لم يقم على خلافه برهان وإن كان ذلك لا يثبت أنّه واجب نفسي، بل ينتج وجوبه الفعلي وإن كان لحصول شرط وجوبه.

ومنه يظهر الإشكال فيما أفاده صاحب «الكفاية» من أنّه إذا لم يتمّ مقدّمات الحكمة، فإنّما لا بدّ من إتيانه فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلاً، وإن لم يعلم جهة وجوبه وإلا فلا؛ لصيرورة الشكّ فيه بدوياً كما لا يخفى^١، انتهى.

فإنّ على ما ذكرنا لا حاجة إلى مقدّمات الحكمة حتّى يفرّق بين الحالتين، فتدبر.

ثمّ إنّّه قد يطرح هنا الشكّ بالنسبة إلى ذلك الغير، وأنّه هل يشرط إتيانه بذلك الواجب وأنّه شرط فيه أم لا؟ فيكون من قبيل الشكّ في الشرطية والجزئية فيمكن فيه التمسك بالمادّة لنفي الاشتراط لو تمّ الإطلاق بلا إشكال وإلا فالمرجع الأصول العملية وهو البراءة كما قرّر في محلّه.

١. كفاية الأصول: ١٣٨ - ١٣٩.

في استحقاق الثواب على الواجب الغيري وعدمه

لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي - أي إذا أتى به بداعي الأمر - وموافقته - بالمعنى المذكور - واستحقاق العقوبة على عصيانه ومخالفته عقلاً.

وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته فقد وقع فيه الخلاف فنفاه أو استشكل عليه جماعة منهم صاحب «الكفاية»، واستدل عليه أولاً، بضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

وثانياً، بدهاهة أنّ موافقة الأمر الغيري بما هو أمر - لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي - لا يوجب قرباً ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً، والمثوبة والعقوبة إنّما تكونان من تبعات القرب والبعد^١.

وعلى هذا فلو ورد في آيات الكتاب العزيز أو آثار أهل بيت العصمة والوحي عليهم السلام: ترتّب الثواب على المقدمات كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾^٢ وكالروايات الواردة في ثواب السفر لزيارة الحسين عليه السلام^٣

١. كفاية الأصول: ١٣٨.

٢. النساء (٤): ١٠٠.

٣. وسائل الشيعة ١٤: ٤٢٠، كتاب الحج، أبواب المزار، الباب ٣٧، الحديث ٢٧.

وأنه يثاب لكل خطوة خطاها كذا وكذا، فلا بد من توجيهها إما بحملها على كونها من باب التفضل، أو من باب دخول الواجب حينئذ بما له من المقدمات في سلك أحزم الأعمال وأشققها وهي أفضلها كما ورد في الحديث^٢ أو عظم ثواب ذي المقدمة بحيث لو وزع على كل مقدمة لكان لكل هذا المقدار كما عن الشيخ^٣.

وأنت خبير: بأن الأول خلاف الظاهر والأخيرين منقوضان بما إذا لم يتمكن من الإتيان بذي المقدمة حتى يصير أحزم أو يترتب عليه الثواب، فيوزع على المقدمات كما هو كذلك في مورد الآية الشريفة أو المسافر لزيارة الحسين^{عليه السلام} مع عدم نيته إليها.

والتحقيق: أن الآتي بها بقصد التوصل إلى ذبيها يستحق الثواب كاستحقاقه له من جهة إتيانه بذبيها، غاية الأمر أن الثواب هنا ترتب على نفس انقياده ولو لم يوجد شيئاً من المطلوب الواقعي والوجدان الصادق شاهد بأن العبد إذا قام بوظيفته العبودية وصار في مقام الإطاعة وتحمل مشاقاً كثيرة في تحصيل مقدماته، ولكن عاقبه بعض العوائق عن الوصول إلى مطلوبه والنيل بمقصوده أو اشتبه في تشخيص مطلوب المولى وتبين أن ما تحمّل المشاق لأجله لم يكن بمطلوبه رأساً كان مستحقاً للأجر والثواب، ولا يستوي هو ومن لم يقف موقف الإطاعة ولم يعبا بأمر المولى وعلى ذلك يتنزل ما ورد في النصوص من ترتب الثواب عليها.

١. راجع: كفاية الأصول: ١٣٩، الهامش ٢.

٢. بحار الأنوار ٧٩: ٢٢٨ - ٢٢٩.

٣. مطارح الأنظار ١: ٣٤٣.

نعم، قد يقع الكلام في أنّ هذا الثواب المترتب على الانقياد هل يترتب على نفس الحسن الفاعلي من غير أن يسري إلى الفعل المنقاد به أو يكون الفعل أيضاً حسناً ويجتمع فيه الحسنان وأياً ما كان لا يضرّ بالمطلوب في هذا الباب والبحث في تعيينه موكول إلى محلّه.

وممّا ذكرنا: يظهر أنّ ترتّب الثواب على إتيان المقدمات بالبيان المقرر لا يختصّ بالقول بالملازمة، ووجوب المقدمة مولوياً، بل يجري على القول بالعدم أيضاً، حيث إنّه لا يتفاوت أمر الانقياد المستند إلى الإتيان بها بداعي ذبها على أحد القولين كما هو ظاهر.

ولا بأس بالتنبيه على إمكان حملها في بعض الموارد أيضاً على المندوب والمطلوب النفسي ولو كان مع ذلك مقدّمة لمطلوب آخر أيضاً، كما في مورد الآية الشريفة و الروايات، فإنّ في نفس الحركة للهجرة والزيارة مطلوية نفسية عند العقلاء، فإنّه ينطبق عليه تعظيم شعائر الله المحبوب في نفسه كما لا يخفى. ولكن ما ذكرنا من التقرير إبطال لما ادّعى صاحب «الكفاية» من الضرورة والبداهة وشاهد على ترتّب الثواب عليها إذا أتاها امتثالاً مطلقاً؛ سواء ورد فيه دليل خاصّ أم لا، فتدبّر.

إشكالات وأجوبة في الطهارات الثلاث:

الأوّل: أنّه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث، حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها والأخبار فيه كثيرة فوق حدّ الاستفاضة، واحتمال التفضّل والتوزيع هنا على حدّو ما يحتمل في سائر

المقدّمات ممّا يباه مساق الأخبار؛ لظهورها في ترتّب الثواب عليها على حذو ترتّبها على سائر الأمور الواجبة أو المستحبة ولا يمكن حملها على ما احتمل في «الكفاية» من كون الثواب على ذي المقدّمة من باب صيرورته أحمر وأشقّ^١.

وعلى هذا يرد عليه أولاً: ما أُشير من أنّه كيف يترتّب على فعلها الثواب. وثانياً: أنّه كيف يعتبر في صحّتها إتيانها بقصد القربة مع أنّ الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً؟

وثالثاً: أنّه كيف يصحّ الأمر الغيري المقدّم قصد القربة ويتمّ به عبادتها مع أنّه بناء على ما عرفت لا يمكن أن يكون مقرباً للعبد إلى المولى، بل المقرب لا بدّ وأن يكون الأمر النفسي؟

وقد تفصّلي عن الإشكالات بوجوه:

الأوّل: أنّ الحركات الخاصّة ربما لا تكون محصّلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بهذا العنوان مقدّمة وموقوفاً عليها، فلا بدّ في إتيانها بذلك العنوان من قصد أمرها لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآتياً لها، فإتيان الطهارات الثلاث عبادة وإطاعة لأمرها ليس لأجل أنّ أمرها المقدّم يقضي بالإتيان كذلك، بل إنّما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي تكون بذلك العنوان موقوفاً عليها.

وبالجملة، فالمحصّل للغرض هو الحركات الخاصّة بعنوان خاصّ لا نعلمه فنشير إليه بهذا العنوان أي ما أمر به مقدّمة....

الثاني: أنّ لزوم وقوع الطهارات الثلاث عبادة إنّما يكون لأجل أنّ الغرض

١. كفاية الأصول: ١٣٩.

من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقه كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجملة، وجه لزوم إتيانها عبادة إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً بقصد الإطاعة.

وأورد عليه بلزوم الدور، فإن الطهارات الثلاث بما هي عبادات جعلت مقدمة وعباديتها يتوقف على الأمر الغيري على الفرض، ولا يترشح الوجوب الغيري إلا إلى ما هو مقدمة فكل من الأمر الغيري والعبادية يتوقف على صاحبه.

وبتقرير آخر: أن الأمر الغيري لا يتعلق إلا بما هو مقدمة، والمفروض أن المقدمة هي الأفعال الخاصة مع قصد الأمر الغيري لتحصيل قصد العنوان أو لدخالته في حصول الغرض فيلزم الدور^١.

واستشكل عليهما في «الكفاية» - مضافاً إلى ما في الأول من أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك لإمكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها - غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها^٢.

أقول: ولا يدفعان الإشكال الثالث أيضاً إذ قصد الأمر الغيري لا يكون مقرباً ولا يوجب عباديتها؛ إذ المفروض كونه لصرف الإشارة إلى العنوان المبهم المجهول أو دخيلاً في ترتب الغرض على غاياتها.

١. جواهر الأصول ٣: ١٦٣.

٢. كفاية الأصول: ١٤٠.

وقد تفصّل عنه بالالتزام بأمرين أحدهما يكون متعلّقاً بذات العمل والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأوّل كما هو مختار الشيخ في تصحيح أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر والفرار عن عويصة الدور في بحث التبعدي والتوصلي^١.

وأورد عليه في «الكفاية» بأنّ ذلك لا يكاد يجدي في المقام؛ إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغاياتها لا يكاد يتعلّق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلّق بذاتها ليتمكّن به من المقدّمة في الخارج؟ هذا مع أنّ في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً فتذكّر^٢، انتهى.

أقول: إنّ الأمر هنا أسهل من العبادات النفسية، بل ولا يرد عليه ما أورد هناك، وذلك لأنّ الطهارة ولو كانت مشروطة بقصد الأمر أو كان قصد الأمر أحد أجزائها، فذات الأفعال بما هي أيضاً مقدّمة تكون مأموراً بها، بناءً على الملازمة ولو من حيث كونه بعض أجزاء المقدّمة وقيداً - أي إتيانها بداعوية أمرها - أيضاً مأمور به بملاك المقدّمية.

ومنه يظهر أنّه لا يرد عليه ما أورد على هذا التصوير هناك من القطع بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد... وأنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بإتيانه من دون إتيان الثاني لم يبق مجال لإتيان الثاني وإن كان لا يسقط بذلك، فلا وجه له إلا عدم حصول غرضه، فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر.

إذ الأمر في المقام ترشّحي يترشّح بالملازمة العقلية على كلّ ما هو مقدّمة

١. الحاشية على كفاية الأصول، المحقّق البروجدي ١: ٢٧٨.

٢. كفاية الأصول: ١٤١.

ودخيل في حصول ذي المقدمة لا يكاد يتم إلا به، فلا وجه لدعوى القطع بعدم تعدده، بل يتعدّد بتعدّد المقدمات كثيرة أو قليلة ولا لدعوى عدم الحاجة إلى الأمر؛ لأنه ليس جعلاً جديداً حتى يلزم اللغوية بل ترشّحي عقلي كما لا يخفى، فتدبر.

أنّ الطهارات الثلاث عبادات في أنفسها

ثم اختار في «الكفاية» ما أشار إليه العلامة الأنصاري رحمته الله أيضاً - على ما في تقريراته -^١ من أنّ التحقيق أنّ الطهارات ليست ممحصّنة في المقدمية، بل هي عبادات في أنفسها مستحبة بذواتها وغاياتها إنّما تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات، فلا بدّ أن يؤتى بها عبادة وإلا فلم يؤت بما هو مقدّمة لها فقصد القربة فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية.^٢

وهذا البيان لا ينهض لدفع الإشكال، لأنّ غايته ترتّب الثواب على فعلها إذا قصد بها الطلب النفسي والاستحباب الذاتي، بل اللازم على هذا التقدير قصد ذلك لما ثبت من اعتبار قصد القربة في صحّتها، ولكنّ المعلوم من طريقة الفقهاء هو ترتّب الثواب وصحّتها عبادة وإن انحصر الداعي إلى إيجادها في الأمر المقدّمي على وجه لو لم يعلم باستحبابها النفسي أيضاً يكون كافياً في ذلك. وكان المحقّق صاحب «الكفاية» متفطّناً بهذا الإشكال فأجاب عنه بما لفظه:

١. مطارح الأنظار ١: ٣٤٧.

٢. كفاية الأصول: ١٣٩ - ١٤٠.

والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه، حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمّة، فافهم^١ انتهى - وذيل الكلام إشارة إلى ما سيأتي عنه في الأمر الثاني - .

وفيه احتمالان: الأول: أن الأمر الغيري إنّما لا يكون مقرباً ولا يترتب على إتيان متعلّقه الثواب فيما لا يكون فيه رجحان ذاتي لا فيما كان فيه ذلك.

الثاني: أن هذا الأمر لمّا كان يدعو إلى ما هو عبادة فلا محالة يكون في ضمن قصده قصد الأمر النفسي ويجوز الاكتفاء به ويترتب الثواب على متعلّقه لما فيه من قصد هذا الأمر ضمناً.

ويشكل على كلا الاحتمالين أنه قد يتفق عدم علم المكلف بالاستحباب النفسي وأمره، بل كان داعيه منحصرّاً في الأمر الغيري بما هو، وقد عرفت أن ظاهر الفقهاء الاكتفاء به في مثل هذا المورد أيضاً وترتب الثواب عليه مع أن الأمر الغيري لا يكاد يكون مقرباً موجباً لاستحقاق الثواب.

والتحقيق: أنه لا فرق بين الطهارات الثلاث وبين سائر المقدمات التوصلية في أن الإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها التي أمر بها لأجل تلك الغايات موجب للقرب والثواب، وبه يعدّ العبد مطيعاً منقاداً للمولى، وكاد أن يقطع الوجدان بالفرق بينه وبين غير المبالي بأوامر المولى من دون فرق بينها أصلاً، كما عرفت ذلك ممّا حقّقناه في الأمر المتقدّم.

وإنما الفرق أنه لم يعتبر هذا القصد في وقوع المقدمات على وجه الصحّة في غير الطهارات وأمّا فيها فقد اعتبر ذلك في صحّتها ولا بأس به بعد دلالة الأدلّة

١. كفاية الأصول: ١٤٠.

من الإجماع وغيره عليه، وما يقال من أن وجوب المقدمة توصلّي، فإنما المراد منها أنها للتوصل بها إلى حصول ذي المقدمة لا أنه لا يشترط فيه قصد القرية أصلاً، وكأنه خلط بين التوصل والتوصلّي على المصطلح.

ولذلك ترى: أن ظاهر الفقهاء أن المعبر في وقوع الطهارات الثلاث على وجه الصحة قصد غاية من غاياتها الواجبة أو المستحبة بها عند الإتيان، غاية الأمر يفترق التيمم مع الغسل والوضوء في كون الطهارة إحدى غاياتهما دون التيمم، فإنه لم يثبت استحباب التيمم للطهارة على وجه الجزم واليقين وفي كفاية قصد الوضوء بأفعاله إشكال منشؤه احتمال استحبابه النفسي كما ربما يستظهر من قوله عليه السلام: «الوضوء على الوضوء نور على نور»^١. والتحقيق فيها موكول إلى محله، فلو ثبت استحبابه النفسي لكان يكفي نفس هذا القصد أيضاً في تحققه وصحته كما لا يخفى.

وبالجملة، لم يظهر من أحد من الأصحاب الاكتفاء بالأمر الغيري بما هو في وقوع الطهارات على الوجه الصحيح، بل الاستفادة منهم اعتبار قصد التوصل إلى الواجبات أو المستحبات النفسية في وقوعها على هذا الوجه كما هو المرتكز في أذهان المتشرعة أيضاً، خلافاً لما قد يدعى من استقرار ارتكازهم على قصد الأمر الغيري بما هو هو، وبعد ثبوت ذلك يرتفع إشكال ترتب المثوبة بشهادة الوجدان كما مرّ وإشكال اعتبار قصد القرية في المقدمات يدفعه عدم ضمير فيه بعد دلالة الدليل عليه، وكذا إشكال مقربة الأمر الغيري يدفعه أن المقرّب قصد الأمر النفسي الوجوبي أو الاستجابي لا الأمر الغيري بما هو هو.

١. وسائل الشيعة ١: ٣٧٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٨، الحديث ٨.

وهذا هو السرّ في اعتبار قصد التوصل إلى الغايات لا ما توهم من أنّ المقدّمة إنّما تكون مأموراً بها بعنوان المقدّمة، فلا بدّ عند إرادة الامتثال بالمقدّمة من قصد هذا العنوان وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدّمة بها^١.

فإنّه فاسد جدّاً، ضرورة أنّ عنوان المقدّمة ليس بموقوف عليه الواجب ولا بالحمل الشائع مقدّمة له، وإنّما كان المقدّمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولى والمقدّمية إنّما تكون علّة لوجوبها.

الأمر الرابع: كيفية وجوب المقدّمة على تقدير الملازمة

هل الواجب - على تقدير القول بالملازمة - هو مطلق المقدّمة وذاتها، أو خصوص المقدّمة التي أريد الإتيان بذيها، أو خصوص المقدّمة التي يقصد بها التوصل إلى ذيها، أو خصوص ما يترتب عليها الواجب في الخارج المعبر عنها بالمقدّمة الموصلة؟
وجوه بل أقوال.

نسب الثاني إلى صاحب «المعالم» والثالث إلى شيخنا الأعظم الأنصاري^٢ والرابع إلى صاحب «الفصول»^٣ وأصرّ على الأوّل صاحب «الكفاية» فيها^٤.

١. مطارح الأنظار ١: ٣٥٥.

٢. معالم الدين: ٧١؛ مطارح الأنظار ١: ٣٥٣.

٣. الفصول الغروية: ٨٦ / السطر ١٢.

٤. كفاية الأصول: ١٤٢.

ولعلّ منشأ اعتبار القيود الزائدة على الذات هو استبعاد كون الواجب هو نفس الذات من غير اعتبار شيء، فإنه قد يكون الذات محرّمة ومع ذلك تقع مقدّمة لما هو واجب أهمّ كما لو فرض توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في ملك الغير، فإنّ القول بوجوب المقدّمة والتصرّف في ملك الغير مطلقاً ولو لم يكن من قصد المتصرّف إنقاذ الغريق، بل كان عازماً على عدمه، بل ولو كان للعدوان أو التنزّه والتفرّج، ممّا يباه الذوق السليم ولا يساعده الوجدان.

بل كيف يمكن أن يكون المقدّمة مطلوباً مع فرض عزم المكلف على عصيان ذي المقدّمة مع أنّ مطلوبيتها لا يكون إلا من حيث توقّف التوصلّ بذاتها عليها؟!!

فيما نسب إلى صاحب «المعالم»

وعلى أيّ حال، فالظاهر من كلام صاحب «المعالم» اشتراطه بإرادة ذي المقدّمة حيث قال في بحث الضدّ: وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حقّ النظر^١، انتهى.

وهل المراد اشتراط الوجوب أو الواجب؟ ظاهر العبارة هو الأوّل، لكنّه قال في الحاشية: وإنّما خصّ الوجوب بها في تلك الحالة من جهة حصول التوصلّ بها عند إرادة ما يتوقّف عليها دون ما إذا لم يكن مريداً له ولا يتوصلّ بها إلى

١. معالم الدين: ٧١.

فعله حينئذٍ...^١، انتهى. وهذا ظاهر في اشتراط الواجب بالإرادة لا الوجوب كما لا يخفى.

وعلى أي حال، فقد أورد عليه أولاً: بأنه لازمه اشتراط وجوب المقدمة بإرادتها، أي إرادة المقدمة لأن من أراد ذي المقدمة يريد المقدمة أيضاً.^٢

وثانياً: بما ذكره الشيخ وتبعه في «الكفاية» من أن وجوب المقدمة - بناءً على الملازمة - يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة وهو واضح لا يكاد يخفى وإن كان أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة من الوضوح.^٣

ويرد على الأول: بأنه إنما يتم بعد الالتفات إلى المقدمة وتوقف ذهابها عليها وهو إنما يكون بعد إرادة ذي المقدمة. فإرادة ذي المقدمة متقدمة على إرادة المقدمة لا وجوبها على إرادتها.

وعلى الثاني: بأن التبعية واضحة فيما كان ذي المقدمة مشروطاً، فإن وجوب المقدمة أيضاً يكون مشروطاً لا محالة.

وأما العكس فلا برهان عليه، بل يمكن ادعاء اختصاص حكم العقل بالملازمة بهذه الصورة أو ينكر ذلك، فليس التبعية حينئذٍ واضحة.

مضافاً إلى أن الإشكال إنما يختص بالقول بكونها شرطاً للوجوب دون الواجب.

١. هداية المسترشدين ٢: ١٧٧.

٢. فوائد الأصول ١: ٢٨٧.

٣. مطارح الأنظار ١: ٣٥٣؛ كفاية الأصول: ١٤٢.

اعتبار قصد التوصل في المقدمة

وأما ما نسب إلى الشيخ رحمته من أنّ الواجب من المقدمة ما يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة، كما هو ظاهر التقريرات فقد أخذه شرطاً للواجب لكنّه يفارق كلام صاحب «المعالم» ولو على هذا الاحتمال أيضاً؛ إذ فرق بين أن يكون شرط الواجب هو الإرادة أو قصد التوصل، بناءً على كون المراد منها صرف إرادة إتيان ذي المقدمة. ويظهر الفرق فيما أراد ذي المقدمة ولم يعلم بمقدّمية المقدمة، ومع ذلك أتى بها بداعٍ آخر.

وعلى أيّ حال، فقد أورد عليه في «الكفاية» بأنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدّمية والتوقّف وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصّص، فافهم.

نعم، إنّما اعتبر ذلك في الامتثال لما عرفت من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدون ممتثالاً لأمرها وآخذاً في امتثال الأمر بذاتها، فيثاب بثواب أشقّ الأعمال فيقع الفعل المقدّمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية لا على حكم السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقّف الواجب الفعلي المنجز عليه.

فيقع الدخول في ملك الغير واجباً إذا كانت مقدّمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراماً وإن لم يلتفت إلى التوقّف والمقدّمية. غاية

الأمر يكون حينئذٍ متجربياً فيه.

وبالجملة، فملاك الوجوب إنما هو في نفسها بلا دخل للقصد فيه أصلاً وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرّم منها - مع وجود المندوحة - حيث يسقط به الوجوب مع أنّه ليس بواجب. وذلك لأنّ الفرد المحرّم إنّما يسقط به الوجوب؛ لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً إلاّ أنّه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب - فالحرمة مانعة عن اتّصافه بالوجوب - وهذا بخلاف هاهنا، فإنّه إن كان كغيره ممّا يقصد به التوصل في حصول الغرض - وكان وافياً بالغرض - فلا بدّ أن يقع على صفة الوجوب مثله لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلاّ لما كان يسقط به الوجوب ضرورة والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، انتهى.

ولكنّ المتتبع في كلمات الشيخ رحمته يرى أنّ كلامه ظاهر، بل صريح في اختصاص هذا المدعى بالمقدّمات التعبدية دون التوصلية، أي بما إذا أراد الامتثال والثواب.

قال رحمته بعد بيان ما نسب إلى المشهور: ... إلاّ أنّ الإنصاف أنّ ذلك فاسد؛ إذ بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما إذا أريد الامتثال بالمقدّمة نقول: لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أراد الامتثال بالواجب... .

وكيف كان: فالظاهر اشتراط وقوع المقدّمة على صفة الوجوب والمطلوبية

بقصد الغير المترتب عليها؛ لما عرفت ويكشف عن ذلك ملاحظة الأوامر العرفية المعمولة عند الموالي والعبيد، فإنّ الموالي إذا أمروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف على تحصيل الثمن فحصل العبد الثمن لا لأجل اللحم لم يكن ممثلاً للأمر الغيري قطعاً، وإن كان بعد ما بدا له الامتثال مجزياً؛ لأنّ الغرض منه التوصل. ولما كانت المقدمة العبادية ليست حالها مثل تلك المقدمات في الاكتفاء بذات المقدمة وجب إعادتها كما في غيرها، فلا يكاد يظهر الثمرة في هذا الفرع في المقدمات الغير العبادية كغسل الثوب ونحوه؛ ضرورة حصول ذات الواجب وإن لم يحصل فيه الامتثال على وجه حصوله في الواجبات الغيرية، انتهى.

وقال عند الكلام مع صاحب «الفصول»: ثمّ إنه ربما يتوهم أنّ القول بوجوب قصد الغير في الامتثال بالواجب الغيري يلازم ترتب الغير في وقوع الواجب الغيري على صفة الوجوب وليس على ما توهم؛ إذ لا ملازمة بينهما واقعاً. أمّا في المقدمات التوصلية كغسل الثوب ونحوه فظاهر؛ إذ قضية القول الأول هو الوجوب مطلقاً، ومقتضى هذا القول هو التنويع، فما يترتب عليه الغير يكون مطلوباً بخلاف ما لم يترتب عليه الغير. وأمّا في المقدمات العبادية فلا ملازمة أيضاً؛ إذ مجرد القصد إلى الغير حال الاشتغال بالمقدمة يجزي عن وقوعها على وجه الامتثال وإن لم يترتب عليه فعل الغير لمانع اختياراً أو اضطراراً بناءً على المختار بخلافه على القول المذكور؛ فإنّه لم يقع على صفة الوجوب فضلاً عن

وقوعه على صفة الامتثال عند التخلف^١، انتهى.

وعلى أيّ حال، فاعتبار قصد التوصل في المقدمات العبادية كالطهارات الثلاث ممّا لا ينبغي إنكاره، وأمّا في غير العبادات فلا ثمرة في ذلك البحث - لسقوط الواجب به على أيّ حال - إلا فيما كان حراماً في نفسه من حيث حرمة أو وجوبه، ولعلّ الوجدان لا يساعد الإطلاق كما يأتي إن شاء الله تعالى.

في المقدّمة الموصلة

وأما القول الثالث وهو الذي اختاره صاحب «الفصول» من أنّه يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ترتّب ذي المقدّمة عليها بحيث لو لم يترتّب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب فقد استدلّ ﷺ له - بعد بيان أنّ التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود له لا من قبيل شرط الوجوب - بوجوه:

الأوّل: أنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور، فهو القدر المتيقّن من حكمه بالوجوب.
الثاني: أنّ المطلوب بالمقدّمة، حيث إنّ مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه وصرّح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريده، إذا وقع مجرداً عنه ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله.

الثالث: أنّه لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحجّ وأريد المسير

١. مطراح الأنظار ١: ٣٦٧ - ٣٦٨.

الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه، انتهى.

وأورد عليها في «الكفاية» بأنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه - كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة - لثبوت مناط الوجوب حينئذٍ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه والباعث على طلبه وليس الغرض من المقدّمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة؛ ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتّب عليه من فائده وأثره ولا يترتّب على المقدّمة إلا ذلك ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب وما لا يترتّب عليه أصلاً وأنّه لا محالة يترتّب عليها، وأمّا ترتّب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحديها في غالب الواجبات. نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسببية والتوليدية كان مترتباً لا محالة على تمام مقدّماته؛ لعدم تخلف المعلول عن علته.

ومن هنا ينقدح أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة إلا في خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

إن قلت: ما من واجب إلا وله علة تامّة.

قلت: نعم، إلا أنّ مبادي اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته، وهي لا تكاد تتّصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار وإلا لتسلسل. هذا، مضافاً إلى أنّ صريح الوجدان إنّما يقضي بأنّ ما أريد لغاية وتجرّد عنها بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فيها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، فيلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فيلزم التسلسل واجتماع المثليين.

فانيهما: أنّه لو كان معتبراً فيه الترتّب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها؛ فإنّ الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو العصيان أو بارتفاع موضوع التكليف، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

إن قلت: قد يسقط الطلب بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض كسقوطه في التوصلات بفعل الغير أو المحرّمات.

قلت: نعم، ولكن لا محيص عن أن يكون ذلك أيضاً متعلّقاً للطلب إذا كان من الفعل الاختياري للمكلف فيما لم يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل محرّماً؛ ضرورة أنّه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلّقاً له فعلاً دون الآخر.

فتحصّل: أنّ البرهان قائم على مطلوية المقدّمة مطلقاً، وأنّ الغرض منه هو التمكن لا التوصل فلا معنى للأخذ بالقدر المتيقّن.

وقد انقدح منه الإشكال في الدليل الثالث وأنّه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح، وأنّ دعوى أنّ الضرورة قاضية بجوازه مجازفة.

كيف يكون ذا؟ مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً كما عرفت. نعم، إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي وعدمه وكان للآمر التصريح به، بل دعوى عدم حصول مطلوبه أصلاً في صورة عدم حصول ذيها لكونه المطلوب الأصلي كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته.

إن قلت: لعلّ التفاوت هو الموصلية وعدم الموصلية.

قلت: ذلك لا يوجب تفاوتاً في ناحية المقدمة وإنما ينتزع من وجود ذي

المقدمة وعدمه، هذا أولاً.

وثانياً: أنه لا شهادة على الاعتبار في صحّة منع المولى من مقدّماته بأنحاءها إلا فيما رتب عليه الواجب - لو سلم - أصلاً؛ ضرورة أنه حينئذٍ ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة، بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتّصاف بالوجوب.

وثالثاً: في صحّة المنع منه كذلك نظر، ووجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذٍ مخالفة وعصياناً؛ لعدم التمكّن شرعاً منه لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به. وبالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال؛ فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيداً، انتهى كلامه ﷺ بتلخيص واختلاف يسير.

والتحقيق في المقام إنما يتمّ ببيان أمور:

١ - أن وحدة الأمر وتعدّده إنما يتبع تعدّد الغرض ووحده، فإن تعلّق غرض واحد بفعل أو أفعال متعدّدة يتعلّق بها أمر واحد، وإن تعلّق بها أغراض متعدّدة يتعلّق بها أوامر متعدّدة، وبذلك يختلف الأمر بإكرام عشرة عالم مثلاً، فقد يتعلّق

بها الأمر بنحو واجب واحد ارتبائي وأخرى يتعلّق بها أوامر متعدّدة مستقلّة.

٢ - إذا تعلّق أمر واحد وغرض واحد بمجموعة أفعال كإكرام عشرة عالم يترشّح منه أمور ضمّني بكلّ واحد من أجزائها كإكرام كلّ واحد منهم، لكنّه لا بذاته، فإنّه يلزم منه أن يكون مطلوباً، ولو فرض عدم سائر الأجزاء وهو خلاف الوجدان ولذلك يقال: إنّه عند تعذّر بعض الأجزاء في الواجب الارتبائي مقتضى القاعدة سقوط الكلّ. ولا يمكن أن يقال: إنّ الأمر الضمّني يتعلّق بكلّ جزء مقيّداً بكونه مع سائر الأجزاء، فإنّه يقع الكلام في التقييد بهذا القيد الذي هو جزء ذهني ويستلزم التسلسل.

بل التحقيق فيه - كما مرّ في الفرق بين الأجزاء والكلّ - أنّ الأمر يتعلّق بها بنحو القضية الحينية لا مطلقة ولا مقيّدة، وإنّما لاحظها حين تعلّق الغرض والأمر بهذا اللحاظ المجموعي. فالأمر النفسي إلى إكرام عشرة عالم إنّما تعلّق بها حين لاحظها الأمر مجموعاً فتولّد منه أمر ضمّني إلى كلّ من الأجزاء حين كان مع سائر أجزائه، ولا يتجاوز الأمر عن موضوعه، فالمأمور به مقيّد بكونه مع سائر الأجزاء لكن لا بتقييد لحاظي لما سبق من لزوم التسلسل، بل بتقييد ذاتي، فالأمر لا مطلق ولا مقيّد، بل فيه ضيق ذاتي عن شموله لغير هذا النحو من الجزء، وهذا ما يتصوّر من الجزء بما هو جزء كما سبق في محلّه.

٣ - أنّ الغاية لإيجاب المقدّمة - بناءً على الملازمة - إنّما هو التوصل إلى ذبيها لا محالة وهو الغرض من إيجابها لا محض التمكّن من قبله، كما أصرّ عليه في «الكفاية» وفسّره بإتيان ما لا يتأتّى المأمور به إلا مع إتيانه^١.

١. كفاية الأصول: ١٤٥.

فإنه يرد عليه أولاً: أنّ هذا الملاك موجود في الملازم أيضاً مع أنه لا يقول بوجوبه من باب الملازمة.

وثانياً: أنّ الغرض من التمكّن أيضاً هو التوصل وإلا فالتمكن ليس محبوباً بذاته؛ فغاية الغايات والغرض الأولي هو التوصل، فهو الغرض والعلّة في إيجاب المقدّمة.

٤- إذا كان الغرض من وجوب المقدّمة هو التوصل إلى ذبها وترتبه عليها، فهو إنّما يحصل بإتيان جميع المقدّمات، فلا محالة يتعلّق أمر واحد غيري إلى مجموع المقدّمات، بناءً على ما مرّ من أنّ وحدة الغرض يستدعي وحدة الأمر، لكنّه يتولّد منه أمر ضمّني غيري إلى كلّ واحد من المقدّمات، إلاّ أنّه كما يتعلّق الأمر الضمّني النفسي إلى كلّ واحد من الأجزاء حين كونه مع سائر الأجزاء، ولا يتجاوز الأمر عن هذا المورد إلى غيره، فكذلك في الأمر الضمّني الغيري، فيكون الواجب من كلّ متقدّمة هو وجودها مع وجود سائر المقدّمات الملازم لوجود ذي المقدّمة، فمتعلّق الوجوب المقدمي كلّ مقدّمة مع تحقّق سائر المقدّمات، لا مطلقاً من حيث سائر المقدّمات، ولا مقيداً بوجودها كما في أجزاء الواجب بعينها، فيكون هي المقدّمة الموصلة.

لا يقال: لا يتوصل إلى ذي المقدّمة ولو بعد وجود مجموع المقدّمات؛ لأنّ مبادي الاختيار من أجزاء علّته لأنّه يقال: إنّ الأمر الغيري يتعلّق بمجموع المقدّمات بما فيها الإرادة وقد سبق في محلّه أنّ الإرادة أمر اختياري لا يأبى عن تعلّق الأمر بها، فيكون المجموع ملازماً لوجود ذي المقدّمة ولا يختصّ الموصلية بالأسباب التوليدية، بل يعمّ كلّ علّة تامّة.

ومما ذكرنا: يظهر أنه لا يرد على هذا البيان ما ذكره في «الكفاية» من أن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية... وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده^١ - فيلزم التسلسل واجتماع المثليين - فإنه على ما ذكرنا ليس المقدمة مقيدة لحاظاً بقيد الإيصال حتى يلزم التسلسل أو يصير ذي المقدمة مقدّمة لحصول وصف الموصلية بإتيانها.

فإن قلت: فكيف يسقط الأمر بالمقدّمة ولو مع عدم تحقّق سائر المقدّمات.
قلت: فكيف يسقط الأمر بالأجزاء المأتيّ بها مع عدم تحقّق سائر الأجزاء بعد.

وبذلك يتمّ دفع جميع الإشكالات التي أوردها في «الكفاية» على مذهب صاحب «الفصول».

هذا كلّ ما يقتضيه البرهان والتحليل ويساعده الوجدان، فكيف يرضى نفسه الزكيّة ما يقول بجواز التصرف في ملك الغير بل وجوبه إذا كان يتوقّف عليه إنقاذ الغريق ولو كان من قصد المتصرفّ التسريع في قتله أو معصية أخرى من معاصي الله؟!!!

ولقد أجاد صاحب «الفصول» حيث قال: إنّه لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحجّ وأريد المسير الذي يتوصّل به إليه دون ما لم يتوصّل!
وإن أحاله صاحب «الكفاية» بما مرّ من أنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذٍ مخالفة وعصياناً لعدم التمكّن شرعاً منه لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به. وبالجملة، يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان لاختصاص

جواز المقدمة بها وهو محال.

فإن من طريف ما وقع ما ذكره السيد اليزدي رحمته الله نقضاً عليه في مجلس لاقى المحقق الخراساني رحمته الله فتحير في جوابه وأطرق رأسه يتفكر فيه بحيث لم يلتفت إلى خروج السيد رحمته الله وأصحابه، حيث قال إذا لم يجد المكلف في وقت الصلاة ماءً إلا ما هو ملك الغير ويقول صاحبه أنه يجوز لك التصرف فيه والتوضي منه لتحصيل الطهارة والصلاة معها دون ما إذا لم تصل معه، فهل المكلف حينئذٍ فاقد الماء ويجب له التيمم أو واجده ويجب له الوضوء؟! الوجدان حاكم بأنه ليس من فاقد الماء بحيث يتبدل تكليفه إلى التيمم، بل هو واجد الماء لجواز تصرفه في ذلك الماء والتوضي منه للصلاة والمفروض أن إذن المالك بالتصرف مقيّد بالتوصل به إلى الصلاة وإذن الشارع يتبع إذنه في الإطلاق والتقييد، فالمقدمة الجائزة والواجبة هنا ليست إلا المقدمة الموصلة ولا قبح في التصريح والتقييد بذلك ولا يلزم منه محذور عقلي، فكيف يدعى أن تصريح الأمر بذلك مجازفة واختصاص الوجوب بها يستلزم المحال كما ادّعاه صاحب «الكفاية»؟!^١ ولعلّ الإشكال نشأ من خلط شرط الواجب بالوجوب، فإنّ المقدمة الموصلة إنّما يشترط تحصيلها بالإيصال لا وجوبها وبوجوبها يرتفع الحرمة ويتمكن من المقدمة وذبيها، فتعلّق الوجوب بذى المقدمة غير متوقّفة بشيء من موصلية المقدمة حتّى يكون من تحصيل الحاصل.

وعلى أيّ حال، فأدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه والقائل بالاستحالة لا بدّ له من التماس حلّ لذلك، إمّا القول بأنّ الأمر تعلّق بذات المقدمة، لكن لا في

١. كفاية الأصول: ١٤٨.

كلّ لحاظ، بل في لحاظ ترتّب ذي المقدّمة عليها.
أو يقال: إنّ الأمر إنّما تعلّق بما كان بالحمل الشائع موصلاً ومؤثراً في تحصيل
ذيه من دون أن يؤخذ قيد الإيصال في متعلّق الأمر، ولعلّه مراد من قال بأنّ
الواجب هو الحصّة الملازمة لترتّب ذيه عليه لا المقيّد به^١، فتدبّر.

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

بقي الكلام في ثمرة القول بوجوب المقدّمة الموصلة وقد ذكر لها عدّة ثمرات:
إحداها ما مرّ الإشارة إليها مراراً في المقدّمات المحرّمة كالدخول في الأرض
المغصوبة لإنقاذ الغريق عند الانحصار، فهو يصير مباحاً، بل واجباً وإن لم يقصد
به الإنقاذ ولم يتحقّق بعده الإنقاذ أيضاً بخلاف القول بالمقدّمة الموصلة، فلا
يصير مباحاً إلا في صورة تحقّق الإنقاذ خارجاً وإن كان إذا دخلها بقصد الإنقاذ
ولم يتحقّق الإنقاذ لمانع لا يعاقب عليه.

ثانيها: بطلان الوضوء - وسائر المقدّمات العبادية - فيما إذا أتى به ولم يأت
بالصلاة بعده بناءً على عدم كون الوضوء مطلوباً نفسياً واعتبار قصد الأمر في
العبادة؛ لأنّه إن قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، فحيث إنّ هذا الوضوء
لم يكن موصلاً فلم يكن مأموراً به، فوقع باطلاً بخلاف ما إذا كان الواجب مطلق
المقدّمة، ويجري مثل هذا الكلام في أمثال الوضوء كالغسل وغيره، خصوصاً في
التيّم حيث إنّّه ليس مطلوباً نفسياً قطعاً.

أقول: لا بدّ من الكلام في هذه الثمرة باختصاصه بما إذا لم يترتّب عليه غاية

١. نهاية الأفكار ١: ٣٤٣؛ أنظر: المحاضرات، مباحث في أصول الفقه ١: ٢٥٦.

من غاياته لا خصوص الصلاة، وإلا كان مأموراً به بأمر مقدّمي وجوبي أو استحبابي من جهة الغاية المترتبة عليه ولو لم يكن من قصده تلك الغاية، والمفروض أنّه أتى به بقصد التوصل إلى الصلاة فحصل منه قصد القربة.

وحينئذٍ ينتفي الثمرة في مثل الوضوء، فإنّ من غاياته الكون على الطهارة وهو من قبيل الأسباب التوليدية بالنسبة إليها ويتحقّق الغاية بمحض حصول المقدّمة. وهكذا في الغسل. نعم، يترتّب الثمرة في التيمّم فقط؛ لعدم مشروعية نفس التطهر، بل لا بدّ وأن يترتّب عليه بعض الغايات، فيمكن تصوّر خلوه من الغايات. لكنّه أيضاً ثمرة علمية لا عملية؛ فإنّه لا ثمرة بين القول حينئذٍ بطلانه أو صحّته، حيث إنّه لا يريد ترتّب غاية عليه. وإن بدا له ترتيب غاية وتحقّق الغاية يكون صحيحاً بالفرض، فتدبّر.

نعم، لعلّه يتمّ هذه الثمرة في مثل ما إذا كان المقدّمة منحصرة في الحرام وإنّما جاز، بل وجب لغاية خاصّة كما في إذن المالك بالتصرّف للصلاة مثلاً أو كانت هي الأهمّ فقط دون سائر غاياته فعند عدم تحقّقه كان حراماً وباطلاً ولا يمكن ترتيب سائر الغايات عليه.

ثالثها: ما ذكره كثير من الأصحاب^١ من أنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقّف على تركها فعل الواجب؛ بناءً على كون ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل ضده كما في الصلاة المتزاحمة مع الإزالة والمفروض أهمّية الإزالة لفورية وجوبها فإنّ فعل الإزالة متوقّف على ترك الصلاة حينئذٍ؛ فإنّ تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها حراماً فتكون

١. راجع: كفاية الأصول: ١٥١؛ نهاية الأفكار ١: ٣٤٤؛ فوائد الأصول ١: ٢٩٧.

فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضدّ الواجب، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب (لكشفها عن وجود الصارف وعدم إرادة الإزالة) فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهيّاً عنه، فلا تكون فاسدة.

وبيان آخر: إنّ الواجب ليس هو مطلق الترك، بل الذي ترتب عليه الفعل وحيث لا يعقل وجود المأمور به مع وجود الضدّ فلا يكون الترك مطلوباً لوجود الصارف عن ترتيب الغير عليه، فلا يكون الفعل منهيّاً عنه، فلا يكون فاسداً.

وأورد عليها الشيخ الأعظم رحمته على ما في تقريراته بما حاصله: - كما في «الكفاية» - أنّ فعل الضدّ وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة، بناء على المقدّمة الموصلة إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث إنّ نقيض ذلك الترك الخاصّ الضدّ وهو أعمّ من الفعل والترك الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة وإلا لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك؛ لأنّه أمر وجودي ونقيض الترك إنّما هو رفعه ورفع الترك إنّما يلازم الفعل مصداقاً وليس عينه.

فكما أنّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام.

غاية الأمر: أنّ ما هو النقيض في مطلق الترك إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط وأمّا النقيض للترك الخاصّ، فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى^١، انتهى.

وأجاب عنه في «الكفاية» بالفرق بينهما فإنّ الفعل في الأوّل لا يكون إلا

١. مطارح الأنظار ١: ٣٧٨ - ٣٧٩.

متقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارة ومع الترك المجرد أخرى، ولا يكاد يسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عما يقارنه أحياناً. نعم، لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبر^١، انتهى.

ولا يخفى: أن ما آل ذلك إلى إنكار حرمة الضدّ الخاصّ ولو مع تسليم توقّف فعل كلّ شيء على ترك ضده، فإنه يتوقّف على تركه الخاصّ وليس الفعل حينئذٍ نقيضاً للترك حتّى يوجب النهي عنه، ولا دليل على حرمة الضدّ الخاصّ إلا هذا.

أقول: إن سلّمنا أن نقيض كلّ شيء رفعه، فلا ريب أن الفعل لا يكون إلا مصداقاً، بل مقارناً له؛ فإنّ النقيض حينئذٍ أمر عديمي ولا يتحد مع الأمر الوجودي، بل إنّما يلازمه ويقارنه كما هو مفروض كلام الشيخ^٢ وقرّره في «الكفاية» أيضاً بقوله: فلو لم يكن عين ما يناقضه^٢ فإن كان يكفي ذلك في الحكم بالحرمة، فيكفي على كلا القولين وإلا فلا فرق بين القولين أيضاً ومجرد المعاندة والمنافرة أو انحصار التقارن واللازم في أحدهما وتعدّدهما في الآخر،

١. كفاية الأصول: ١٥١ - ١٥٢.

٢. كفاية الأصول: ١٥٢.

لا يوجب سراية النهي إليها من الأمر بالترك، فإنّ المفروض سراية النهي إلى الضدّ العامّ، وهو النقيض دون كلّ معاند فيتمّ ما رامه الشيخ رحمته الله.

وإن قلنا: بأنّ نقيض كلّ شيء ما يعانده ويطارده في مرتبة ذاته كما في وجود كلّ شيء مع عدمه فيكون كلّ منهما نقيض الآخر وما يوهمه ظاهر عبارة بعض من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه^١ باطل؛ إذ يلزم حينئذٍ عدم تحقّق المناقضة بين شيئين أبداً مع كونها من التضاييف، ولذا قال بعض لدفعه: إنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوعه^٢. فحينئذٍ يكون فعل الصلاة نقيضاً لتركها المطلق دون المقيد، فالفرق بين الصورتين واضح، فتظهر الثمرة.

اللهمّ إلا أن يكتفى في سراية الحرمة وتعلّق النهي بصرف المقارنة وإن لم يكن من النقيض أيضاً.

ولعلّ الحقّ قطع النظر عن الاصطلاحات الرجوع إلى ما هو الملاك في حرمة الضدّ العامّ، فإنّ المنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقدّماته - كما توهم - بل من خواصّه ولوازمه - كما في «الكفاية»^٣ بمعنى أنّه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان يبغضه البتّة وهذا الملاك موجود في المقام في الصورتين، وإن كان سيأتي في مقامه أنّ الأمر لا يقتضي حرمة الضدّ العامّ أصلاً، فراجع.

كما أنّه لو قلنا بحرمة الضدّ الخاصّ بنفسه بدعوى حكم العقل بأنّ قضية

١. هداية المسترشدين ٣: ٢٣٥؛ نهاية الأفكار، القسم الأوّل ٤: ١٢٧.

٢. تهذيب الأصول ١: ٣٨٨.

٣. كفاية الأصول: ١٦٥.

إيجاب شيءٍ تحريم موانعها، ومنها الضدّ، فلا يبقى ثمرة في المقام أصلاً. بقي الكلام في ما تضمّن كلام صاحب «الكفاية» من أنّه لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه لا أن يكون محكوماً بحكمه، وقد أصرّ على ذلك في مواضع من «الكفاية»؛^١ فإنّه لا يخلو عن تسامح وإشكال، إذ غاية ما لا يجوز في باب المتلازمين إنّما هو أن لا يكون أحدهما محكوماً فعلاً بحكم اقتضائي على طرف ضدّ الآخر كأن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، وأمّا مجرد التخالف بينهما فغير مضرّ كأن يكون أحدهما واجباً والآخر مستحبّاً؛ إذ بوجوب أحدهما وإن كان لا بدّ من إتيان الآخر أيضاً عقلاً إلا أنّه لا مانع من تأكّد الملاك في ملازمه بأن يكون مطلوباً نفسياً استحبابياً أيضاً كما لا يخفى.

الواجب الأصلي والتبعي

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي.^٢

وليس المراد من التبعي ما يتعلّق به الإرادة تبعاً لإرادة غيره، فإنّه هو الواجب الغيري كما هو واضح ولذا فسّره في «الكفاية» بأنّ الشيء قد يكون متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاًّ للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه، فيطلبه كان طلبه نفسياً أو غيرياً، وأخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته^٣، انتهى.

١. كفاية الأصول: ١٥٢ و ١٦٤.

٢. وكان الأنسب ذكر ذلك قبل مبحث المقدمة الموصلة. [منه غفر الله له]

٣. كفاية الأصول: ١٥٢.

والمراد منه أنّ الواجب التبعي هو الذي لا يلتفت الأمر إلى إرادته فعلاً، ويكون بحيث لو التفت إليه لأرادته، كما في الرضا التقديري الذي يفسّر بما لو التفت إليه لرضي به كما إذا أراد شيئاً ولا يلتفت إلى لوازمه حتّى يتعلّق بها الإرادة مستقلاً فيتعلّق به الطلب تبعاً.

ولذلك يتحقّق القسّمين في الواجب الغيري دون النفسي لأنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم يكن فيه المصلحة النفسية ومعها يتعلّق بها الطلب مستقلاً ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى.

لكنّه يرد عليه أنّ التفاوت في مقام الإرادة ليس من انقسامات الواجب، فإنّ المراد من الواجب - كما صرّح به مكرراً^١ واستقرّ عليه اصطلاحهم - إنّما هو ما تعلّق به الطلب الإنشائي.

فلا بدّ وأن يرجع إلى مقالة صاحب «الفصول» من كون التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات؛ فإنّه تارة يكون مقصوداً بالإفادة وأخرى غير مقصود بها على حدة إلا أنّه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة ونحوها، فيصحّ التقسيم في الواجب النفسي والغيري كليهما^٢.

وما أورد عليه في «الكفاية» من أنّ لازمه أن لا يتّصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل وهو كما ترى^٣. خروج عن المقسم؛ إذ قد عرفت أنّ المقسم هو الواجب بمعنى ما تعلّق به الطلب الإنشائي لا صرف الإرادة الواقعية، فتدبّر.

١. كفاية الأصول: ٩١ و١٠٣ و١٧٢.

٢. الفصول الغروية: ٨٢ / السطر ٧.

٣. كفاية الأصول: ١٥٣.

حكم الشك في كون الواجب أصلياً أو تبعياً

ثم إنه إذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعي فأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، بناءً على كون الواجب التبعي هو ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، وكذلك لو قلنا بأنه مركب من أمر وجودي مفروض الوجود وأمر عدمي غير مقيّد أحدهما بالآخر كما يتصور نظير ذلك في مفهوم الحادث.

أما لو كان الواجب التبعي عبارة عن أمر وجودي خاص غير متقوم بعمدي، وإن كان يلزمه لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت. ولعلّ الأظهر هو المعنى الأول؛ إذ التقسيم إنّما هو بعد فرض العلم بالوجوب فليس التبعي إلا بمعنى عدم تعلق إرادة مستقلة أو دلالة مستقلة به، فتدبر. وعلى أي حال، فالمسألة قليلة الجدوى؛ إذ لا يترتب عليه أثر وإنما هذا التقسيم صرف تصوير كما لا يخفى.

تذنيب: في ثمره القول بوجوب المقدمة

إنّ ثمره المسألة الأصولية - بما هي أصولية - ليست إلا أن يكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي. فإن كان البحث في المسألة أصولية بأن يكون البحث عن الملازمة وعدمها، فلا ريب أنّها صالحة لأن تقع في طريق الاستنباط والاجتهاد؛ حيث إنّها بضميمة مقدمة كون الشيء مقدّمة لواجب تنتج أنه واجب. وإن كان البحث فقهيّاً - كما هو ظاهر عنوان المشهور - فتكون النتيجة وجوب

كلّ مقدّمة وهو حكم فرعي كلّي يستنتج منه أحكام فرعية جزئية.
نعم، قد يورد عليه تارة بأنّ هذا الوجوب لا أثر له، حيث إنّ وجوب غيري لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا يمكن التقرب به.
وأخرى: بما ذكره بعض الأعلام من أنّه لا إشكال في اللابديّة العقلية في باب المقدّمة، فيكون إيجابها ثانياً من الشرع لغواً بلا أثر.^١
وفي الحقيقة يصير الإشكال الثاني متمماً للأوّل.
وقد يجاب بأنّ ثمرة الوجوب إمكان التقرب بالواجب الغيري وأنّه يترتب عليه الثواب أيضاً.^٢

وفيه: أنّ ذلك يترتب على إتيان المقدّمة بقصد التوصل بذبيها ولو لم يكن واجباً شرعاً، فإنّ التقرب والثواب ليس إلاّ للانقياد وهو سواء في كلا الفرضين.
نعم، عدم ترتب الأثر عليه عملاً لا يمنع عن الإيجاب الغيري التبعية المفروض في المقام حيث إنّ لازم الإيجاب النفسي على الفرض فلا محيص عنه ولم يتعلّق به إنشاء مستقلّ حتّى يقال: إنّ لغواً يصدر عن الحكيم وإن كان قد يتعلّق به الإنشاء للإرشاد إلى مقدّمته، فتدبر فإنّ فيه إشكال يأتي إن شاء الله.
ومع ذلك فقد عدّوا لوجوب المقدّمة ثمرات عملية وإن لم تكن ثمرة للمسألة بما هي أصولية:

فمنها: براء النذر بإتيان مقدّمة واجب عند نذر إتيان واجب.
وأورد عليه في «الكفاية» بأنّ البرء وعدمه إنّما يتبعان قصد الناذر فلا براء

١. أصول الفقه ١: ٢٩٣؛ راجع: أنوار الأصول ١: ٤١٢.

٢. أنوار الأصول ١: ٤١٢.

بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعمّ المقدمة ولو قيل بعدمها كما لا يخفى^١، انتهى.

وفيه أولاً: أنا نفرض الكلام فيما لو نذر إتيان الواجب الشرعي نفسياً كان أو غيرياً مع التصريح بهذا العموم، فيدور البرء وعدمه مدار الملازمة وعدمها؛ إذ على فرض العدم فلا وجوب شرعاً وإن كان لا بدّ منه عقلاً.

وثانياً: نفرض فيما لو نذر إتيان واجب شرعي ولو لم يصرّح بالعموم أيضاً؛ إذ لا وجه للانصراف إلى النفسي وإن كان هو الفرد الشائع المتبادر إلى الذهن نظير لو ما لو نذر إكرام عالم كان المتبادر في ذهنه زيداً مثلاً لعدم العلم بأنّ عمرّاً أيضاً عالم ومع ذلك لا إشكال في برء نذره بإكرام عمرو ولو كان قبل علمه بأنّه عالم كما لا يخفى.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة لصدق الإصرار على الحرام بذلك.

وأورد عليها في «الكفاية» بأنّه لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدّمات غير عديدة لحصول العصيان بترك أوّل مقدّمة لا يتمكّن معه من الواجب، فلا يكون ترك سائر المقدّمات بحرام أصلاً لسقوط التكليف حينئذٍ كما هو واضح لا يخفى^٢.

وفيه أولاً: أنّ ذلك يوجب عصيانين لا أقلّ، عصيان المقدّمة وعصيان ذبيها؛ إذ

١. كفاية الأصول: ١٥٤.

٢. كفاية الأصول: ١٥٤.

عدم التمكّن منه حينئذٍ لا يوجب عدم كون تركه عصيانياً، فإنّ المفروض كونه باختياره والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وحينئذٍ فلا يبعد دعوى صدق الإصرار بهما.

وثانياً: سلّمنا عدم صدق الإصرار بالعصيانين إلاّ أنّه يحصل بعصيان واجبين بمقدّماتهما، فإنّه يوجب ترك واجبات أربعة على القول بوجوب المقدّمة بخلاف القول بالعدم.

وبالجملة، فيوجب صدق الإصرار على القول بالوجوب بما لا يصدق إلاّ بضعفه على القول بالعدم.

وثالثاً: أنّ سقوط الأمر بسائر المقدّمات ليس إلاّ من جهة سقوط الأمر بذاتها المستند إلى سوء اختياره وهو كما لا يخرج ذي المقدّمة عن كونه معصية وعصياناً، فكذلك في المقدّمات، فإنّ سقوط أمرها أيضاً ليس إلاّ مستنداً إلى سوء اختياره.

لكن هذا إنّما يتمّ على قول المشهور من وجوب كلّ مقدّمة بحيالها أمّا على ما قدّمنا من وحدة الأمر بالمقدّمات، فلا يوجب إلاّ عصياناً واحداً على أيّ حال. ويرد على الثمرة أولاً: أنّ ذلك إنّما يتمّ على فرض حصول الإصرار بترك واجبات متعدّدة ومصاديق مختلفة من الصغائر في آن واحد وصدقه محلّ إشكال؛ إذ المنصرف منه هو العود إلى المعصية مكرراً بحيث يستكشف منه سوء سريره وخبث باطنه بخلاف ما لو أتى بمعاصي متعدّدة في آن واحد؛ فإنّه لا ينافي حسن باطنه؛ بأن غلب عليه الشيطان دفعة فأتى بها كما لا يخفى.

وثانياً: أنّها إنّما يتمّ بناءً على تحقّق العصيان بترك المقدّمة وهذا كما ترى إذ

قد عرفت أنه لا يعاقب على ترك المقدّمة وهو غير مبعد ولا عصيان فيه، وإن قلنا بترتب الثواب على فعله لو أتى بها بداعي التوصل انقياداً، فكيف يصدق الإصرار على المعصية بتركها؟!

ومنها: عدم جواز أخذ الأجرة على المقدّمات لو قلنا بوجوبها. وأورد عليه في «الكفاية» بعدم البأس بأخذ الأجرة على الواجب إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختلّ لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها كذلك، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لو لا أخذها. هذا في الواجبات التوصلية.

وأما الواجبات التعبّدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الإتيان كي ينافي عباديتها، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي غاية الأمر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر كيلا يكون المعاملة سفهية وأخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل^١، انتهى. والبحث عن جواز أخذ الأجرة على الواجبات مطلقاً أو عدمه مطلقاً والتفاصيل المتصوّرة فيه وحلّ الإشكال في العبادات الاستثنائية طویل الذيل ليس هنا مقامه.

ولكن لا بأس بالإشارة إلى قصور ما ذكره في «الكفاية» هاهنا في الجملة. أمّا دعوى اختلال النظام لو وجب الصناعات الواجبة مجاناً^٢ فهو دعوى بلا

١. كفاية الأصول: ١٥٥.

٢. كفاية الأصول: ١٥٤.

دليل، بل يكذبه الوجدان جدًّا، فإنّه لو وجب على كلّ مسلم، بل كلّ إنسان فعل صنعته مجاناً يتشكّل من ذلك تعاون بالطبيعة ويستفيد كلّ إنسان من عمل غيره بعضهم من بعض ولا محذور فيه. وفي الحقيقة ليس الأجرة والفلوس والدرهم والدينار إلا وسيلة وواسطة لانتقال نتيجة الأعمال من بعض إلى بعض. نعم، يلزم الاختلال بمعصية الأفراد وهذا خارج عن الفرض.

وأما ما ذكره من جواز أخذ الأجرة على العبادات بنحو الداعي إلى الداعي فذلك ممّا لم نحققه وكيف يكون العمل عبادياً مع كون المحرك غير الله، وهل يمكن إتيان صلاة مندوبة بداعي الوصول إلى حرام كشرب الخمر، ولو كان من قبيل الداعي إلى الداعي كما لو وعد أحد أنّه لو صلّيت ركعتين لله لأعطيتك الخمر؟! الخمر!

نعم، إنّما يتمّ ذلك في العبادات الاستثنائية أو فيما يطلب منفعة من الله تعالى بعبادته لكون الداعي إلى الداعي فيهما أيضاً أمر الهي كوجوب الوفاء أو الطمع في الجنة أو الخوف من النار أو للاستسقاء أو لطلب الرزق؛ إذ كلّ ذلك طلب من الله تعالى وهذا يكفي في العبودية كما في الأخبار، فإنّ أفضل العبادات ما كان لله خالصاً لوجهه، ومع ذلك يصحّ عبادة التجار والعييد أيضاً كما لا يخفى.

وبالجملة، فجواز أخذ الأجرة على الواجبات التعبدية مطلقاً ممنوع. ومع ذلك لا يصير ذلك ثمرة بحث مقدّمة الواجب؛ فإنّه لو كان مقدّمة واجب من التعبديات كالطهارات الثلاث، فلا يجوز أخذ الأجرة عليها سواء قلنا بوجوبها

أم لا؛ فإنّ المفروض منافاته لقصد القربة، فلا يتحقّق المقدّمة ولو قلنا بعدم وجوبه شرعاً.

ومنها: لزوم اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة فيما إذا كانت المقدّمة محرّمة فيبيني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها.

وأورد عليه في «الكفاية» أولاً، بأنّه لا يكون من باب الاجتماع كي تكون مبتنية عليه لما أشرنا إليه غير مرّة أنّ الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة لا بعنوان المقدّمة فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

وثانياً، لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في صورة غير الانحصار به، وفيها إمّا لا وجوب للمقدّمة لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى^١، انتهى.

ولكن يرد على الأوّل: ما سيأتي الكلام فيه تفضيلاً من أنّ العناوين التي اعتبرت في باب الاجتماع أيضاً لا يناط بها الحكم، بل الحكم متعلّق بالمصاديق والعنوان مشير إليها، فإنّ الحرام مثلاً هو الفعل الخارجي الذي يكون مصداق الغصب لا نفس العنوان - كذا الواجب هو الفعل الخارجي الذي يصدق عليه الصلاة لا عنوانها - وكذا الكلام في المقام؛ فإنّه وإن كان الواجب ما هو بحمل الشائع مقدّمة إلا أنّه لا ينافي تعلّق الحكم بعنوان المقدّمة لو أتى به باللفظ مشيراً إلى مصاديقها، فيكون من باب الاجتماع.

وعلى الثاني: بأنّه إنّما يتمّ على القول بالامتناع وأمّا على القول بالجواز فلا

١. كفاية الأصول: ١٥٥.

يختصّ الوجوب بغير المحرّم فيمكن تفريع الثمرة في الجملة، وهو واضح ولعلّه لذلك نسب إلى المورد أنّه قد عدل عن هذا الإيراد في مجلس درسه، فتدبّر.

نعم، يرد عليه ما أورده في «الكفاية». ثالثاً، من أنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدّمة المحرّمة وعدمه أصلاً، فإنّه يمكن التوصل بها إن كانت توصّلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه، وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك؛ أي قيل بالوجوب أو بعدمه^١.

وبعارة أخرى: إنّ المقدّمة المحرّمة إذا كانت من الأمور التوصّلية أمكن التوصل بها، قلنا بوجوب المقدّمة أو لا، وعلى الأوّل قيل بجواز الاجتماع أو لا. وإذا كانت من الأمور العبادية، فلا يخلو إمّا أن يمكن التقرب بما فيه جهة مبغوضة لكونه حسناً من جهة أخرى أو لا يمكن ذلك.

فعلى الأوّل: أمكن التقرب بالمقدّمة المحرّمة؛ لأنّ الإتيان بها لأجل التوصل بها إلى ذبها جهة حسنة؛ سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا؛ إذ قد عرفت في المبحث المتقدّم أنّ الإتيان بالمقدّمة بداعي الوصول إلى ذي المقدّمة نحو إطاعة وانقياد ولو لم نقل بوجوب المقدّمة، والمفروض أنّ وجود الجهة المستحسنة كافٍ في إمكان التوصل، بل لو قلنا بوجوب المقدّمة وتعلّق الأمر الغيري بها أيضاً ليس قصده موجباً للحسن لما عرفت من أنّ الأمر الغيري بما هو ليس مقرباً فوجوده كالحجر المضموم في جنب الإنسان.

نعم، لو قلنا بكون قصد الأمر الغيري مقرباً وانحصر المقرب فيه بأن يكون هو

١. كفاية الأصول: ١٥٥.

المصحح لئنة القربة صحّ ترتيب الثمرة المذكورة على وجوب المقدمة، لكنّ الأمرين كليهما محلّ منع كما هو واضح.
وعلى الثاني: لا يمكن التقرب بها ولو قلنا بوجوب المقدمة أو قلنا بكون الأمر الغيري مقرباً، فتدبر.

وبالجملة، لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازه أصلاً بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه كما مرّ.

والذي ينبغي التنبيه عليه أنّ من الثمرات العملية المترتبة على الملازمة بطلان العبادة التي يتوقّف على تركها فعل الواجب بناءً على كون ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل ضده خصوصاً على ما بيّنه الشيخ رحمته وقربناه بيان أوفى من عدم الفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة مطلقاً أو المقدمة الموصلة، وكان ذلك محلّ الخلاف بينه وبين صاحب «الفصول».

اللهمّ إلا أن ينكر المقدّمة كما هو مبنى صاحب «الكفاية»، فلا تغفل.

مقتضى الأصل في المسألة عند الشكّ في الملازمة

اعلم أنّه لا أصل في محلّ البحث في المسألة الأصولية، فإنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزيلية ولو بنحو القضية الشرطية.

وأما في المسألة الفرعية وهي نفس وجوب المقدّمة، ففي «الكفاية»: أنّ الأصل عدم وجوبها وتوهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن

بمهمّ مدفوع بأنّه وإن كان غير مجعول بالذات - لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التأمّة ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة - إلا أنّه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمّة وهو كافٍ في جريان الأصل. ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لا محالة لأصالة عدم وجوب المقدمّة مع وجوب ذي المقدمّة لا ينافي الملازمة بين الواقعيين وإنّما ينافي الملازمة بين الفعلين.

نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتّى في المرتبة الفعلية لصحّ التمسكّ بذلك في إثبات بطلانها كما لا يخفى - وفي نسخة أخرى -: لما صحّ التمسكّ بالأصل^١، انتهى.

ويرد عليه: أنّ جريان الأصل في المجعول التبعي إنّما يصحّ لو صحّ التبعّد والتصرّف في المتبوع كما في رفع الجزئية برفع الوجوب عن الكلّ بخلاف المقام فإنّ وجوب المتبوع معلوم غير قابل للتبعّد بنفيه.

وحينئذٍ فوجوب المقدمّة بما أنّه أمر مجعول ولو بالتبع لا يكفي لصحّة جريان الأصل فيه، وإنّما يجري فيه الأصل بنحو جريانه في الموضوعات لا الأحكام، أي بمعنى التبعّد بنفي آثاره كاستصحاب حياة زيد مثلاً، والمفروض أنّه لا أثر له ولو كان لم يكن بمهمّ فلا مجرى للأصل فيه أيضاً.

إن قلت: إنّّه يكفي في الأثر المترتب عليه نفي الملازمة.

قلت: إنّ الملازمة ليست من آثاره الشرعية، بل هي ملزومه ولا يثبت به إلا بناءً على القول بالأصل المثبت.

ومنه يظهر عدم صحّة قوله: لصحّ التمسك بذلك في إثبات بطلانها، والأصحّ هو النسخة الأخرى، أي قوله: لما صحّ التمسك بالأصل. هذا مضافاً إلى أنّ احتمال كون الملازمة بين الواقعيين دون الفعلين فاسد، فإنّ الملازمة لو كانت فإنّما هي في مقام الفعلية والإرادة لا بحسب مقام الواقع وعالم الجعل كما هو واضح.

حول أدلة القول بثبوت الملازمة

إذا عرفت ما ذكر من المقدمات فحان أن نرجع إلى أصل البحث وهو أنه هل وجوب شيء يلازم وجوب مقدماته أم لا؟ وقد استدّلوا على ثبوت الملازمة بوجوه بعضها ظاهر البطلان ولتقتصر بما اتّكل أو أشار إليه في «الكفاية».

حول كلام صاحب «الكفاية» في ثبوت الملازمة

منها: إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولوياً: أدخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب أدخل مثل المنشأ بخطاب اشتر في كونه بعثاً مولوياً، وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشّحت منه إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، وأنّه يكون مقدّمة له كما لا يخفى.

ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيري إلا إذا كان

فيها مناطه وإذا كان فيها كان في مثلها فيصحّ تعلّقه به أيضاً لتحقّق ملاكه ومناطه، انتهى.

وفيه: أنّه لا نجد في أنفسنا بعد الرجوع إلى الوجدان أن يتعلّق الإرادة بالمقدّمة ولو مترشّحاً من إرادة ذبيها، وإنّما المحرّك نحو المقدّمات نفس الإرادة المتعلّقة بذبيها بعد العلم بعدم إمكان تحقّقها إلا بتلك المقدّمات وأنّه لا بدّ منها عقلاً، وإلا فالمقدّمة لا مطلوبة لها بنحو من الأنحاء، واعتبر ذلك في مطلوباتك النفسية وهل تجد عند نفسك حبّاً وطلباً بالنسبة إلى المقدّمات ولو غيرياً؟ كلاً وإنّما تأتي بها لمكان اللابديّة، بل قد تكون منزجراً عنه نحو انزجار، هذا.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا تعلّق الحبّ والإرادة نحو المقدّمة ولو غيرياً لكنّه لا يكفي لإثبات الوجوب، فإنّه عبارة عن البعث نحو المطلوب كما مرّ الإشارة إليه مراراً؛ إذ الحبّ والإرادة صفات نفسانية يحصل عند تمامية مبادئه قهراً، ولكنّ الإيجاب والبعث إنّما فهو يحصل بالإنشاء والإيقاع.

اللهمّ إلا أن ينضمّ إلى المدعى ملازمة ثانية وهي الملازمة العرفية العقلية بين البعث نحو شيء والبعث نحو مقدماته.

لكنّها ممنوعة برهاناً؛ إذ على فرض الملازمة بين الإرادتين عقلاً فهي أمر يدركه الأمر والمأمور المفروض أنّهما عاقلين، فالمأمور يدرك الملازمة وإرادة المولى للمقدّمات، وينبعث نحوها بالأمر بذبيها بلا احتياج إلى الأمر بها، بل لا يكاد يكون الأمر بها موجياً للانبعاث والتحريك لما عرفت من أنّها لا توجب موافقة وإطاعة ولا يتقرّب العبد بموافقتها بما هي أوامر غيرية وإن كان يترتّب

عليها ثواب؛ فإنّما هو إذا قصد التوصل بها إلى ذبيها كما سبق في محلّه.
وبالجملة، فالبعث نحو المقدّمة لغو وبلا أثر.

اللهمّ إلا إذا كان هنا أغراض آخر كما إذا أراد التأكيد كما في تكرار الأمر
النفسي تأكيداً، ولكنّه أيضاً ليس من البعث نحو المقدّمة - كما قد يتوهم - لما مرّ
من عدم قابليته للاتباع والتحرك بل نحو بعث إلى ذبيها، فتدبّر.
لا يقال: لا إصرار على إثبات البعث والوجوب الإنشائي، فإنّه يترتب الآثار
المرتّبة على الحبّ والإرادة، فإنّه يقال: يظهر ثمرة ذلك فيما يأتي من الاستشهاد
بالأوامر الغيرية، فإنّه لا بدّ وأنّ تحمل على الإنشاء أو التأكيد للبعث النفسي.
والحاصل: أنّ وجوب المقدّمة مولوياً شرعياً ممّا لا سبيل إلى إثباته.

وأما ما استشهد به من الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات فهو على
أنحاء ثلاثة، فإنّه تارة يكون في مقام الإرشاد إلى الشرطية ودخل متعلّقها في
المأمور به كالأوامر المتعلّقة بأجزاء المركّب المأمور به ولأجل ذلك يستدلّ بها
على الشرطية والجزئية، وهذا هو السرّ في استفادة إطلاق الشرطية والجزئية منها
أيضاً ورتّبوا على ذلك أنّ مقتضى القاعدة سقوط الكلّ بتعدّد الشرط أو الجزء،
فإنّها لو كانت أوامر تعبديّة مولوية كانت مختصّة بحال التمكّن من متعلّقاتها ولا
تكون شاملة لغير تلك الحال - بناءً على المشهور من عدم إمكان الأمر بغير
التمكّن ولو بنحو العموم - فلم يكد يستفاد منها الشرطية المطلقة والجزئية
كذلك.

ومن العجب ما ذكره بعض أعلام العصر من أنّ الجزئية والشرطية متأخرة عن
الأمر رتبة وهي منتزعة من الأمر المولوي المتعلّق بالمأمور به، فكيف يمكن أن

يكون الأمر إرشاداً إليها؟...^١ فإنّ الجزئية والشرطية وإن كانتا منتزعتان عن الأمر إلا أنه عن الأمر النفسي المتعلّق بالكلّ لا من الأوامر المتعلّقة في ظاهر الدليل بنفس الجزء أو الشرط، فإنّه لا يكون إلا للإرشاد.

وأخرى، يكون الأمر بعد العلم بالشرطية من غير ناحية الطلب فيشكل حينئذٍ حمله على الإرشاد بعد فرض العلم بالمقدّمية، فيكون من باب الإرشاد إلى المصداق نحو ما إذا يعلم العبد بأنّ الصعود على السطح يتوقّف على نصب السلم أو طيّ الدرجة ولكن لا يعلم أين الدرجة حتّى يصعد بها، فيقال عنده اركب هذه الدرجة واصعد، فالأمر بطيّها ليس إلا في مقام الإرشاد إلى ما هو المقدّمة.

وثالثة، يكون مع العلم بهما ومع ذلك يأمر بالمقدّمة كما يقال: قم وأتني الماء، فإنّ توقّف إتيان الماء على القيام واضحة لا يحتاج إلى الإرشاد، فلا يكاد يفيد الطلب تلك الفائدة، بل لا بدّ من كونه مولوياً ولعلّه هو الذي يستشهد به صاحب «الكفاية» على الملازمة.

لكن للنظر فيه أيضاً مجال بعد ما مرّ من لغوية تعلّق الأمر الغيري بالمقدّمة، فلا مفرّ من حمله على التسريع وتأكيد الأمر المتعلّق بذى المقدّمة، فإنّ الأمر بشراء اللحم كما قد يؤكّد بتكراره كذلك يؤكّد بالأمر بمقدّماته الدالّ على مطلوية التسريع فيه بحيث يتذكّر المقدّمات، وهذا لا يوجب أن يكون الأمر المتعلّق بالمقدّمية أمراً مولوياً؛ لعدم قابليته للبعث والتحريك حيث لا توجب موافقة وإطاعة ولا يتقرّب إليه بموافقتها ولا يعصى بمخالفتها بما هي مخالفته.

ولا يخفى أيضاً: أنّ تأكيد الطلب المتعلّق بذى المقدّمة بالأمر بمقدّمته كما

يمكن أن يكون لوجود الملازمة بين وجوبيهما كذلك يمكن أن يكون لأجل اللابديّة العقلية وعدم تحقّق ذي المقدّمة في الخارج إلا بإتيان مقدّمته ولا يكون دليلاً على الأوّل، فلا تغفل.

حول كلام البصري في وجوب المقدّمة

ومنها: الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات وهو ما ذكره أبو الحسن البصري (الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة) وهو أنّه: لو لم يجب المقدّمة لجاز تركها، وحيث إنّ باقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً.

وقد أُجيب عنه - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى لا الإباحة الشرعية وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، لأنّ مجرد عدم الوجوب لا يستلزم كونه محكوماً بالإباحة لإمكان خلوّه عن جميع الأحكام الخمسة. وبعد إصلاحه بإرادة الترك عمّا أضيف إليه الظرف لا نفس الجواز؛ إذ بمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية ولا يلزم أحد المحذورين كما لا يخفى - بعد القطع ببقاء الوجوب أنّ المقدور كيف يكون ممتنعاً والبحث إنّما هو في المقدور وتأثير الإيجاب في القدرة غير معقول^١.

بأنّ الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق أحد الشرطين ولا يلزم أحد المحذورين، فإنّه وإن لم يبق له وجوب معه إلا أنّه كان ذلك بالعصيان

١. معالم الدين: ٦١.

لكونه كان متمكناً من الإطاعة والإتيان وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

نعم، لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين إلا أنّ الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً، وهذا واضح^١، انتهى ما ذكره في «الكفاية» ملخصاً عمّا في التقريرات تفصيلاً^٢.

والظاهر من «الكفاية»، بل التقريرات أيضاً كصريح بعض من تأخّر كالمقالات^٣ أنّه لو سلّم جواز تركها فعلاً شرعاً بأن صرح الشارع بإباحتها يلزم ما ذكره من أحد المحذورين.

لكنّ الحقّ أنّ إباحتها شرعاً لا تستلزم إلا عدم العقاب والمؤاخذه على تركها بما هو تركها، ومعلوم أنّ اللابديّة العقلية لا توجب ترتبها على تركها بل على ترك الواجب النفسي بتركها، فالمقدّمة وإن كانت حينئذٍ من المباحات الشرعية إلا أنّ العقل حاكم بلزوم اختيار فعل هذا المباح حتّى لا يقع في مخالفة الواجب النفسي.

بل العقل أيضاً لا يحكم باللزوم وإنما مفاد حكم العقل عدم المعذورية في

١. كفاية الأصول: ١٥٧ - ١٥٨.

٢. مطارح الأنظار ١: ٤٠٧.

٣. مقالات الأصول ١: ٣٣٣.

ترك الواجب النفسي من قبل تركه، وإلا فالعقل ليس باعثاً وحاكماً أصلاً، بل يدرك ويكشف صحّة المؤاخذه على ترك التكليف النفسي بترك مقدّمته، وأيضاً يدرك أنّه حيث لا يتم الواجب إلا بها، فلا طريق لإتيانه إلا بإتيانها وهذا معنى اللابديّة لا الإيجاب والإلزام.

ومنه يظهر ما في ذيل كلامه أيضاً من أنّه لو كان المراد هو الجواز شرعاً وعقلاً لكان يلزم أحد المحذورين، فإنّ صرف الجواز لا يوجب ذلك كما عرفت، فإنّ معنى الجواز عقلاً ليس إلا عدم ترتّب العصيان على تركه بما هو تركه، ولا ينافي ذلك ترتّبته على ترك الواجب النفسي ولو من قبل تركها، فتدبّر تعرف.

وربما يفصل بين السبب وغيره، ويستدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور والمقدور لا يكون إلا هو السبب وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه^١.

وقال في «المعالم»: إنّ في حكم السبب ليس محلّ خلاف يعرف، بل ادعى بعضهم فيه الإجماع، وأنّ القدرة غير حاصل مع (على ظ) المسبّبات بدون السبب فيبعد تعلّق التكليف بها وحدها، بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق بالمسبّبات لعدم تعلّق القدرة بها...^٢.

وأورد عليه أولاً: بأنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسي إنّما

١. الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٨٣؛ بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي ١: ٤٠٠.

٢. معالم الدين : ٥٨.

يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب.

وثانياً: بوضوح فساده؛ ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلف وهو متمكّن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة كانت بلا واسطة أو معها كما لا يخفى^١.

وليس المراد من القدرة هي القدرة النفسانية أو العضلانية حتّى يقال: إنّها لا يتعلّق بالمسبّب، بل بمعنى أن يكون زمام أمر الشيء وجوداً وعدمياً بيده، وهي حاصلة هنا بالواسطة.

وفي «الدرر» التفصيل بين ما إذا كانت الوسطة من قبيل الآلات مثل انكسار الخشبة المتحقّق بإيصال الآلة قوّة الإنسان إليها فيتعلّق التكليف بما ليس بينه وبين المكلف إلا آلة توصل قوّة الفاعل إلى القابل، فالتكليف متعلّق بنفس ذلك الفعل.

وبين ما إذا تعلّق بالأفعال التي ليست فعلاً له، بل هي من أفعال الوسطة كالأمر بالإحراق أو إشباع إنسان أو حيوان، فيجب إرجاعه إلى السبب، فإنّ متعلّق الطلب لا بدّ وأن يكون معنى مصدرياً صادراً عن المخاطب، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكن معنى المصدر أو كان ولم يكن صادراً من المأمور لم يمكن تعلّق الأمر به أمّا الأوّل فلاّنه ليس من مقولة الفعل والحركة، وأمّا الثاني فلاّنه لا يمكن تحريك المأمور إلا إلى فعل نفسه^٢، انتهى ملخصاً.

والإنصاف أنّه لو لم نقل بصرف الأمر عن المسبّب إلى السبب فيما كان

١. كفاية الأصول: ١٥٨ - ١٥٩.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١١٩.

الفعل المأمور به من أفعال غير ذي شعور من جهة كونه مجرد آلة للفعل، فلا بدّ من القول به فيما كان من أفعال ذي شعور من إنسان أو حيوان كما إذا قال: أشبع زيداً أو الفرس، لأنّه ليس الفعل حينئذٍ من أفعاله، وليس الفاعل الحقيقي مجرد آلة له في إيجادها، فالأمر في هذه المقامات لا بدّ وأن يصرف عن ظاهره بصرفه عنه إلى السبب الذي هو فعل المأمور به حقيقة.

وبالجملة، لا بدّ في كلّ مورد من ملاحظة الأمر، فإن كان متعلّقه ما ليس من أفعال المأمور يصرف الأمر من ظاهره وإلا فلا، فتدبّر.

وقد يفصل بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب في الأوّل واستدلّ عليه بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً.

وأورد عليه: بأنّ الشرطية منتزعة عن التكليف النفسي المتعلّق بالمقيّد بالشرط لا من الأمر الغيري المتعلّق بالشرط^٢.

ولعلّ منشأ التوهّم ما ربما يتفق من عدم وجود الأمر بالمقيّد بالشرط وإنّما يأمر أمراً غيرياً بالشرط فقط، فتخيّل أنّه لو لا وجوب الشرط لما كان منشأ لانتزاع الشرطية وقد سبق الإشارة إلى مثل هذا التوهّم من بعض أعلام العصر^٣.

ويرد عليه: أنّ هذه الأوامر كلّها إمّا أوامر إرشادية يستكشف منها شرطيتها في الرتبة السابقة في مقام الثبوت والإرادة النفسانية وأنّ تقيدها دخيل في المراد إنّاً

١. شرح العزدي على مختصر ابن حاجب : ٩٠؛ وراجع: بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملي ١: ٣٥٤.

٢. كفاية الأصول: ١٥٩.

٣. أنوار الأصول ١: ٤٤٣.

وإما أنها للإرشاد إلى الشرطية ودخالة متعلقاتها في الأمور بها ولحاظها حين الأمر في الأمور به في الرتبة السابقة وعلى أي حال فليست أوامر مولوية فلا يكاد يمكن استفادة وجوبه منها نظير الأوامر الواردة في المعاملات المبنية لأجزائها وشرائطها، فكلّ منهما إرشادي محض سيق لبيان الدخالة وعدم حصول المقصود عبادة كانت أو معاملة بدون متعلقاتها، فتدبر.

هذا مضافاً إلى بيان الشرائط في كثير من الموارد من دون أمر كما في قوله:

«لا صلاة إلا بطهور»^١.

وإلى أنّ قبول وجوب الشرط من المقدمات يستلزم قبول وجوب سائر المقدمات أيضاً لا التفصيل لو حدة الملاك.

وإلى أنه لو توقّف الشرطية على الوجوب يستلزم الدور المحال؛ لأنّ الوجوب الشرعي أيضاً يتوقّف على كون المتعلّق شرطاً، فتدبر.

تمّة: في مقدّمة المستحبّ والحرام والمكروه

لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة.

وأما مقدّمة الحرام والمكروه ففي «الكفاية» أنها لا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة؛ إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما.

١. وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٩، الحديث ١.

لا يقال: كيف ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدّمة لا محالة معها يوجد؛
ضرورة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

لأنّه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام لكنّه لا
يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختيارية، بل من المقدّمات الغير الاختيارية
كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار وإلا لتسلسل.

نعم، ما لم يتمكّن معه من الترك المطلوب - كما في المسبّبات التوليدية - لا
محالة يكون مطلوب الترك ويطرّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه
المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة
مقدّمة من مقدّماته^١، انتهى.

والوجه في ذلك أنّ مرجع كون الشيء محرّماً ومبغوضاً تعلّق التكليف
الوجوبي بتركه؛ فإنّ البغض بالوجود منشأ لتوجيه الأمر بتركه، فيكون تركه
واجباً وواضح أنّ الترك لا يتوقّف إلا على ترك واحدة من المقدّمات التي تكون
مجموعها من حيث المجموع علّة لوجود الحرام. وهذا هو الفارق بين ما نحن
فيه وبين مقدّمات الواجب، فإنّه لما كان المطلوب هناك وجود الفعل كان وجود
جميع المقدّمات لازماً؛ إذ بدونهما لا يتحقّق الوجود، وأمّا هنا فالمطلوب الترك
وهو لا يتوقّف إلا على ترك إحدى المقدّمات وعدم حصول مجموعها من
حيث المجموع.

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، وإن كان الحقّ عدم الفرق بين الأفعال الاختيارية

١. كفاية الأصول: ١٥٩ - ١٦٠.

والمسببات التوليدية لما مرّ في محلّه من جواز تعلّق التكليف والأمر بها أيضاً وأخذها في الأمور به.

إنّما الإشكال فيما يستفاد منهم - وهو الظاهر بل صريح الكلام المذكور من صاحب «الكفاية» - من الحكم بتشخص المحرّم في واحدة من المقدمات ففي المقدمات الطولية يكون المحرّم هو الأخيرة وفي العرضية فربما ينطبق على هذا وأخرى على ذلك من دون تعيين. وهذا الكلام منظور فيه يظهر وجهه بالنظر في المحرّمات النفسية المركبة، فإنّه إذا كان عدّة أمور منضّمة منهيّاً عنها كتصوير صورة الإنسان مثلاً ونحوها، فلا إشكال في عدم تحقّق الحرام إذا فرض الإتيان بعدّة من تلك الأمور وبقي واحد، وأمّا إذا أتى بالأخير فالظاهر، بل لا إشكال ظاهراً في أنّ الحرام يكون جميع المركّب من أوّله إلى الآخر لا خصوص المأتيّ به أخيراً، وعين هذا الكلام جارٍ في الواجبات الارتباطية أيضاً.

إذا ظهر ذلك في المحرّمات النفسية نقول كذلك الأمر في المحرّمات الغيرية، فإنّ المحرّم إنّما هو مجموع أجزاء العلة من حيث المجموع دون كلّ واحد لكنّه إذا فرض إتيان المكلف ببعضها، وبقي بعض لا يتعيّن الحرام في البعض الباقي ولا يختصّ الحرمة به فقط، بل إنّما يتّصف بالحرمة الجميع من الأوّل إلى الآخر كما هو واضح على من تأمّل.

الفصل الخامس

في دلالة الأمر على النهي عن ضده

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ فيه أقوال:
وتحقيق الحال يتم برسم أمور:

الأمر الأوّل: المراد من الاقتضاء

الاقتضاء في العنوان أعمّ من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر أو المقدمية على ما سيظهر. هكذا في «الكفاية»^١ ولم يتعرّض لمعنى الاقتضاء حينئذٍ، فإنّ الاقتضاء هو التأثير والمقتضي هو المؤثر، ولكن لا يختصّ البحث في المقام بالتأثير، بل المقصود تعميمه.

ولا يمكن أن يكون بمعنى الدلالة أيضاً لعدم شموله للقول بالعينية.

١. كفاية الأصول: ١٦٠.

ولذلك قال: بأنه أعمّ من دون تعبير عن معناه.
ومع ذلك لا يبعد أن يقال: إنّ مراد الباحثين من الاقتضاء كان هو الدلالة
بإحدى الدلالات الثلاث وإن انجرّ إلى القول بالعينية في الضدّ العامّ أو اللزوم
البين بالمعنى الأعمّ أو غير البين الخارج من الدلالة اللفظية.

الأمر الثاني: في الضدّ العامّ

أنّه قيل: بدلالة الأمر بالشيء بالتضمّن على النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك،
حيث إنّه يدلّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع من الترك^١.
وأورد عليه في «الكفاية»: بأنّ الوجوب لا يكون إلا طلباً بسيطاً ومرتباً وحيدة
أكيدة من الطلب لا مركّباً من طلبين. نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها
ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيّل منه
أنّه يذكر له حداً فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من
خواصّه ولوازمه بمعنى أنّه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة
وكان يبغضه البتّة، ومن هنا انقدح أنّه لا وجه لدعوى العينية، ضرورة أنّ اللزوم
يقتضي الاثنية لا الاتحاد والعينية.

نعم، لا بأس بها بأن يكون المراد بها أنّه يكون هناك طلب واحد وهو كما
يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود، وبعثاً إليه كذلك يصحّ أن ينسب إلى الترك
بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم^٢، انتهى.

١. معالم الدين: ٦٤.

٢. كفاية الأصول: ١٦٥.

وأورد عليه المشكيني رحمته في الحاشية: بأن متعلق الطلب خارجية الشيء ولا ريب أن الفعل الذي هو متعلق الطلب في الأمر وترك الترك الذي هو متعلق الطلب في النهي مختلفان مفهوماً ومتحدان مصداقاً وأن إسناد الطلب إلى كل من الفعل وترك الترك حقيقي - وكأنه المراد من العينية المصداقية المختار للفصول - انتهى.

أقول: إن ما ذكره رحمته من بساطة معنى الوجوب وأنه الطلب الشديد حق لا محيص عنه كما قرّر سابقاً ولو أبيت إلا عن التركّب فالفصل هو عدم الترخيص في الترك بخلاف المستحب، فإنه مع الرخصة في الترك لا أن الفصل هو المنع من الترك.

ومع ذلك فما ذكره في ذيل كلامه وكذلك ما في الحاشية لا يخلو من الإشكال والتهافت.

أما أولاً: فما ذكره بقوله: إنه يكون هناك طلب واحد... ويكون زجراً... فلا يخلو عن تهافت لما بينهما من البون.

وثانياً: ما في الحاشية من تعلق الطلب بالفعل وبترك الترك الذي هو متعلق الطلب في النهي واضح البطلان؛ إذ ليس حقيقة النهي الطلب، بل هو الزجر، مضافاً إلى أنه لا يغني للمطلوب شيئاً، فإنّ الضدّ ليس هو ترك الترك، بل هو الترك وترك الترك إنما هو ضدّ الضدّ وحينئذٍ، فكونه عين الفعل مصداقاً ومطلوبته بعين مطلوية الفعل لا يثبت النهي عن الضدّ وكونه عيناً له، كما لا يخفى.

١. كفاية الأصول، مع حواشي المشكيني ٢: ٢٨، الهامش ٥٥١.

وثالثاً: لا معنى للبغض إلى الترك والزجر عنه، فإنّ العدم لا ملاك فيه ولا يتعلّق الحبّ والبغض إلا بالوجود، فلا يعقل تعلّق النهي به إلا بنحو من التسامح. ومنه يظهر المنع عن القول بالملازمة أيضاً أمّا في الجعل فواضح لعدم الدلالة وأمّا في الإرادة، فإنّ تعلّق الإرادة والبغض بشيء لا بدّ وأن يكون لوجود مصلحة فيه أو مفسدة ولا ملاك في الترك، وإنّما يتعلّق البغض والكرهية بالمحرّمات لمفسدة في فعله.

فلو كان المراد من العينية هو التعبير المسامحي عن مطلوية شيء بمبغوضية تركه وحرّمته، فلا مشاحة فيه.

فتحصّل: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العامّ إلا بالتسامح، فليس هناك حكم مولوي آخر سوى وجوب الفعل. هذا كلّ مضافاً إلى أنّه لا يترتب عليه أثر، فيلزم اللغوية وهي محال على الحكيم.

الأمر الثالث: في الضدّ الخاصّ

الضدّ الخاصّ كالصلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدين، وفي كون الأمر بشيء مقتضياً للنهي عن ضده ذلك، وإن كان يحتمل الوجوه السبعة من العينية المفهومية أو المصادقية والتضمّن واللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ أو البيّن بالمعنى الأعمّ أو غير البيّن. إلا أنّه لا قائل بغير اللزوم ظاهراً والمدّعون للزوم، بين من يدعى الملازمة للمقدّمية ومن يدعيها من جهة وجوب اتّحاد المتلازمين في الحكم ولذلك يقع الكلام فيهما فقط.

حول إثبات الاقتضاء من ناحية المقدمية

أما الأول الذي هو مستند عمدة القائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ دعوى مقدمية ترك الضدّ وهي يتمّ بضمّ أمور:

الف: أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده لما يرى من التمانع والتعاقد بينهما، فكلّ منهما مانع عن الآخر ومن الواضح أنّ عدم المانع من المقدمات، فيتوقّف وجود كلّ منهما على عدم ضده توقّف وجود الشيء على عدم مانعه.

ب: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، فيجب ترك الضدّ.

ج: أنّ وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده العامّ فوجوب ترك الضدّ يقتضي حرمة فعله.

والمتكفّل لإثبات المقدمية الثانية ما تقدّم من مبحث الملازمة بين وجوب الشيء ومقدمته وللمقدمية الثالثة ما تقدّم آنفاً من أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضده العامّ وإن كان كلّ منهما مورداً للإنكار إلا أنّ العمدة هنا هو الكلام في المقدمية الأولى.

وقد أورد عليها في «الكفاية» بما لا مزيد عليه وهو أمور:

١ - أنّ المعاندة والمنافرة بين الوجودين وإن كان ممّا لا ينكر إلا أنّها لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث لا منافاة أصلاً بين وجود كلّ من العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملازمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر.

٢ - أنه كما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين.

٣ - كيف ولو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضده توقّف الشيء على عدم مانعه؛ لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه بدهامة ثبوت المانعية في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح.

إن قلت - كما قيل - : إنّ التوقّف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقّف من طرف العدم، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعلّه كان محالاً لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به وتعلّقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كي يلزم الدور.

ولا يقال: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأمّا إذا كان كلّ منهما متعلّقاً لإرادة شخص، فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكلّ منهما حينئذٍ موجوداً، فالعدم لا محالة يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

لأنّه يقال: ها هنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته وهي ممّا لا بدّ منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضدّ لكونه مسبقاً بعدم قدرته، كما لا يخفى.

قلت: إنّ وإن كان قد ارتفع به الدور إلا أنّ غائلة لزوم توقّف الشيء على ما

يصلح أن يتوقف عليه على حالها؛ لاستحاله أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه؛ ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصلح أن يستند فعلاً إليه^١.

والمنع عن صلوحه لذلك - بدعوى أن قضية كون العدم مستنداً إلى وجود الضد لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي وإن كانت صادقة إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها - مساوق لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعية الضد كما أشرنا إليه وصلوحه لها^٢، انتهى.

ولا يخفى: أن البيان الأول وهو الملازمة مع بديله لا يدل على نفي التقدّم الرتبي ولا ينافي المقدمية - كما أن المعلول يلائم علته - بل لا بد وأن يكونا في الوجود معاً.

والثاني: وهو عدم التقدّم في النقيضين وأنه لو كان كذلك هنا لكان كذلك في النقيضين أيضاً فهو أيضاً صرف دعوى بلا دليل، اللهم إلا أن يكون مراده النقض على من يدعي المقدمية بصرف التعاند والتنافر وعدم إمكان الاجتماع وهو في محله، فالعمدة في كلامه هو الثالث وهو البرهان على عدم المقدمية. ولم يحك عن المستدلّ برهاناً على المقدمية سوى ما أشار إليه في صدر

١. وبالجملة، إذا كان يصلح لأن يتوقف عليه، فهو في مرتبة العلة المتقدمة، فكيف يمكن أن يكون

متوقفاً أي من رتبة متأخرة، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه برتبتين، وهذا هو غائلة الدور.

٢. كفاية الأصول: ١٦١ - ١٦٣.

الاستدلال وأوضحه في الذيل بقوله:

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقّف عليه ممّا لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة.

وأجاب: بأنّ التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه إلا أنّه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لا مقدّمًا عليه ولو طبعاً، والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده، نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره؛ مثلاً يكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثّر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه، فتأمل جيّداً، انتهى.

ونقول: بل لا يكون عدم المانع من أجزاء العلة أبداً، فإنّ العدم لا يؤثّر وليس فيه ملاك أصلاً كما مرّ وإلا أمكن انتهاء سلسلة الموجودات الإمكانية إلى العدم! فإنّ العدم - كما قرّره في «التهديب» - مفهوم اعتباري يصنعه الذهن إذا تصوّر شيئاً ولم يجده شيئاً إذا رجع إلى الخارج فهو مسلوب عنه أحكام الوجود والثبوت؛ إذ لا شيء له، فلا تقدّم له ولا تأخّر ولا مقارنة، بل كلّ الحشيات مسلوبة عنه سلباً تحصيلياً لا بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل

دلالة الأمر على النهي عن ضده.....٤٤٩

الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه فما يتكرّر بين كلمات المشاهير من أهل الفنّ من عدّ عدم المانع من أجزاء العلّة مرجعه إلى أنّ وجوده مانع عن تحقّق المعلول لا أنّ عدمه دخيل؛ إذ العدم مطلقه ومضافه أقصر شأنًا من أن يحوم حوله التوقّف لأنّه البطلان واللاشيئية^١.

وبالجملة، فهذا هو البرهان الثاني على عدم كون عدم الضدّ مقدّمة لوجود ضده كما هو المدعى.

حول إثبات الاقتضاء من ناحية الاستلزام

وأما الوجه الثاني للملازمة فهو دعوى لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود من حيث الحكم وإلا يلزم الأمر بالمحال لعدم إمكان الجمع في مقام الامتثال ويظهر النظر فيه ممّا ذكرنا أخيراً من أنّ العدم لا يتّصف بحكم أبداً.

وأورد عليه في «الكفاية»: بأنّ غايته أن لا يكون أحدهما محكوماً بغير ما حكم الآخر به لا أن يكون محكوماً بحكمه، وعدم خلوّ الواقعة عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلا حرمة للضدّ من هذه الجهة أيضاً، بل هو على ما هو عليه لو لا الابتلاء بالمضادّة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي^٢، انتهى.

وقد أشار إلى مثل ذلك في مبحث مقدّمة الواجب عند البحث في الثمرة ونقول، بل لا يلزم أن لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم آخر أيضاً، وإنّما

١. تهذيب الأصول ١: ٤١٨.

٢. كفاية الأصول: ١٦٤.

اللازم أن لا يكون محكوماً بحكم آخر إلزامي، فإذا كان أحد المتلازمين واجباً لا يمكن أن يكون الآخر حراماً ولكنّه لا ينافي أن يكون محكوماً بالإباحة أو الاستحباب؛ إذ بوجوب أحدهما وإن كان لا بدّ من الإتيان بالآخر عقلاً إلا أنّه لا مانع من تأكّد الملاك في ملازمه بأن يكون مطلوباً نفساً أيضاً.

حول إثبات الاقتضاء بحكم العقل والوجدان

وقد يقال بإمكان دعوى الملازمة بين وجوب شيء والنهي عن ضده الخاصّ لا من باب المقدمية، بل بما أنّه يحكم به العقل والوجدان في نفسها. بتقريب: أنا إذا راجعنا وجداننا نجد من أنفسنا أنّه إذا أردنا فعلاً نترك أضداده بإرادة منّا واختيار بحيث يصحّ المؤاخذه على ذلك الترك ولو لم يكن مسبوقاً بالإرادة والاختيار لما صحّ. وبالجملة، نجد الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة ترك أضداده الخاصة كما نجد الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدّماته. ألا ترى أنّك لو أردت الخلوة مع أحد وكان عندك شخص آخر، فإنّك تتوسّل إلى قيامه من المجلس بأيّ وسيلة أمكنت؟ وعلى هذا فنقول: إن كان حال إرادة الأمر حال إرادة الفاعل بعينها لزم القول بهذه الملازمة في الأوّل أيضاً... هذا ما ادّعاه ويّنه في «الدرر» ولعله مراد ما حكاه صاحب «المعالم» عن بعض أهل عصره من الملازمة العقلية، فراجع^١.

ثمّ قال: ولكن قد عرفت منع المقايسة المذكورة^٢، انتهى.

ومراده ما سبق منه في مبحث المقدمة أنّ الأمر وإن أراد اللازم أيضاً إلا أنّه

١. معالم الدين: ٦٧.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٣٣، الهامش ١.

بعد ما يرى أنّ تشريع الحكم نحو مطلوبه كافٍ في محرّكية العبد نحوه ولترك أضداده، فما الملزم له في تشريع جديد نحو ترك الضدّ؟ وهل هذا إلا اللغو. هذا مضافاً إلى ما مرّ منه في المقدّمة من عدم تعلّق الإرادة باللازم وجداناً وإنّما هو من باب اللابديّة العقلية^١، فتدبّر.

في مقتضى الأصل عند الشكّ في الاقتضاء وعدمه

بقي الكلام في تأسيس الأصل في المسألة وأنّه لو شكّ في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ولم يتمّ دليل على اقتضائه أو لا اقتضائه، فهل الأصل يقتضي حرمة الضدّ وفساده إن كان من العبادات أو عدم الحرمة وصحّته كما هو ثمرة البحث على ما يأتي؟

قد يقال بالثاني كما حكاه في «الدرر»^٢؛ لأنّ فعلية الخطاب مرتفعة بواسطة الشكّ خصوصاً في الشبهة الموضوعية التي قد أطبقت على إجراء البراءة فيها كلمة العلماء^٣ من الأصوليين والأخباريين وإذا لم يكن الوجوب فعلياً لا مانع من صحّة العمل؛ لأنّ المانع - قد تحقّق في محلّه - أنّه الوجوب الفعلي ولذا أفتى العلماء بصحّة الصلاة في الأرض المغصوبة في صورة نسيان الغصيبة، ولو انكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الإعادة والقضاء وما نحن فيه من هذا القبيل. وأوضح من ذلك صورة القطع بعدم المقدّمية وانكشاف خطأ قطعه بعد ذلك، فإنّ الحكم بفساد صلاته موجب لفعلية الخطاب حين القطع بعدمه....

١. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٢٦، الهامش ١.

٢. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٣٤.

والتحقيق في ذلك: أنّ الشكّ في الاقتضاء تارة يكون من جهة الشكّ في المقدمية وعدمها وأخرى من جهة الملازمة بينهما وعدمها. فإن كان من الجهة الأولى، فلا مجرى فيه للاستصحاب ولا للبراءة الشرعية ولا العقلية. أمّا الاستصحاب فليُنظر ما سبق في مقتضى الأصل في مقدّمة الواجب فإنّ المقدمية - كالملازمة - على فرض وجودها أمر واقعي تكويني لا تناله يد الجعل والرفع مضافاً إلى أنّها - على فرض وجودها - أزلية غير مسبوقة باليقين بعدمها.

وأما استصحاب الحكم وهو عدم الحرمة كما في استصحاب عدم الوجوب في المقدّمة فهو وإن التزم به صاحب «الكفاية» بما أنّ الحرمة والوجوب مجعولان للشرع قابلان للجعل والرفع إلا أنّه حقّقنا هناك عدم جريانه أيضاً، فإنّ جريان الأصل في المجعول التبعي إنّما يصحّ لو صحّ التبعّد والتصرّف في المتبوع كما في رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعه وهو الوجوب المتعلّق بالكلّ بخلاف المقام، فإنّ وجوب المتبوع هنا متيقّن معلوم غير قابل للتبعّد بنفيه.

وأما البراءة، فلا أنّ حرمة الضدّ على فرض المقدمية حكم غيري لا يترتّب على فعله عقاب حتّى يجري فيها البراءة بنفي المؤاخذه والعقاب شرعاً وعقلاً. وأمّا إن كان الشكّ من الجهة الثانية، أي من جهة احتمال الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ترك الضدّ رأساً لا من باب المقدمية، فلا مجرى للاستصحاب فيه أيضاً لنظير ما سبق، وهو أنّ الملازمة لو كانت فهي أمر واقعي تكويني أزلي غير مسبوق بالعدم المتيقّن. مضافاً إلى أنّه غير قابل للرفع والجعل.

وكذلك استصحاب عدم الوجوب لما مرّ من أنّ التعبد برفع المجعول التبعية إنّما يصحّ لو أمكن التصرف في المتبوع وهو هنا غير ممكن للعلم بوجوب الملزوم.

وأما البراءة فيمكن أن يقال: إنّها كسابقتها حيث إنّ الوجوب على الملازمة وإن كان يسمّى وجوباً نفسياً إلاّ أنّه لا ملاك فيه إلاّ الملازمة، والأمر والنهي الاستلزامي لا يكون مقرّباً ولا مبعّداً كالمقدّمي الغيري.

نعم، لا مانع هنا من التمسك بالبراءة لرفع المؤاخذة على تركه على فرض كون وجوبه حينئذٍ وجوباً نفسياً يترتب على فعله الثواب وعلى مخالفته العقاب، وحيث إنّ غير معلوم يرفع بحديث الرفع^١ وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكن ليس مقتضى البراءة عنه - وإن كان شرعياً - إلاّ رفع المؤاخذة لا الترخيص والسقوط عن الفعلية لمكان احتمال الملازمة غير القابلة للرفع فيشكّ في إمكان الترخيص وعدمه عقلاً، فلا يمكن القطع بالترخيص ولو في الظاهر، فالمرفوع على أيّ حال ليس إلاّ التنجّز دون الفعلية.

لا يقال: المفروض الشكّ في الملازمة واحتمال عدمها، فيحتمل كون الترخيص ممكناً فلا مانع من التمسك بعموم الأدلّة الدالّة على إباحة جميع المشكوكات واستكشاف الإمكان بالعموم الدالّ على الفعلية.

لأنّه يقال: على هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه؛ إذ لو بنينا على انكشاف الإمكان بعموم الأدلّة، فاللازم الالتزام بدلالة العموم على عدم كون ترك الضدّ مقدّمة؛ إذ مع بقاء هذا الشكّ لا يمكن انكشاف الإمكان، فلو علم من عموم

١. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

الحكم عدم كون وجوب ترك الضد ملازماً لوجوب ضده، فلا مجرى له؛ لأن موضوعه الشك واستكشاف ما ينتفي معه موضوع الحكم من عموم الحكم محال.

فتلخص: أن الشك في حرمة الضد ليس مجرى البراءة على فرض كون الشك من ناحية المقدمية لعدم ترتب العقاب عليه، وأما على فرض كون الشك من ناحية الملازمة المستقلة، فإما أنه لا تجري فيه أيضاً على ما ذكرنا أو تجري لكنه لا يرفع إلا المنتجز دون الفعلية؛ لما عرفت، فلا ينافي كونه مبعداً ومبغوضاً في متن الواقع، فيكون نظير نسيان الغصيبة.

فمن يقول: إن ملاك فساد العبادة اتحادهما مع المبعد بالفعل، فهذا ليس كذلك فلا يكون باطلاً عنده، وأما القائل بكون ملاكه الاتحاد مع الحرام والمبغوض في متن الواقع، فلا أصل له يحرز الصحة، فتدبر.

ومما ذكرنا: تعرف اختلاف جريان الأصل على المباني المختلفة والتصورات المتعددة فلا يصح الكلام فيها بنحو واحد كما فعله في «الدرر» فلا تغفل^١.

الأمر الرابع: حول ثمرة مسألة الضد

لا يخفى: أن أظهر ثمرة البحث هي نفس وجوب ترك الضد وحرمة فعله فإن من أهم مقاصد الفقيه، بل ما هو همّه الوحيد كشف أحكام أفعال المكلفين ومنها فعل الضد، فنتيجة المسألة تقع كبرى لصغرياته ويعم الأفعال العبادية والتوصيلية، كما صرح بنظير ذلك في «الكفاية» في مبحث مقدمة الواجب وأن ثمرتها أنه لو

١. درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٣٤.

قيل بالملازمة في المسألة فبضميمة مقدّمة كون شيء مقدّمة لواجب يستنتج أنه واجب. ومع ذلك:

فالمعروف. كما في «الكفاية» أنه تظهر الثمرة في أنّ نتيجة المسألة وهي النهي عن الضدّ بناءً على الاقتضاء بضميمة أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساده إذا كان عبادة^١.

وهذه ثمرة هامّة يصعب الالتزام به؛ إذ اللازم منه كما قيل: بطلان جميع العبادات الصادرة من المديون بفلس واحد لغريم مطالب، فلا يصحّ حجّه وصلاته واعتكافه وغير ذلك من العبادات التي تضادّ الأداء وقلّ من يسلم منه أو من نظائره وهذا مخالف لضرورة الفقه، بل الدين كما قال بعض الأساطين^٢ واقتصر في الجواب على قوله: «إنّ ذلك شبهة في مقابلة البديهة» مع أنّ فساد الشبهة ليس في الوضوح بهذه المرتبة كيف وقد ذهب جماعة من شيوخ المذهب وأجلّة الفقهاء إلى ذلك. قال العلامة في «القواعد»: «من كان عليه دين أو خمس أو زكاة أو شيء من الحقوق المالية لا تصحّ صلته في سعة الوقت».

ومثله أو ما يقارنه كلام فخرالدين ابنه وغيره^٢.

ولذلك فقد يتخلّص عن ذلك بوجوه:

منها: ما تقدّم نقله عن المعالم من عدم وجوب المقدّمة حال عدم إرادة المكلف امتثال ذيلها؛ حيث قال في مبحث الضدّ: وأيضاً فحجّة القول بوجوب

١. كفاية الأصول: ١٢٣.

٢. راجع: وقاية الأذهان: ٢٩٧.

المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى^١، انتهى. وقد مرّ الكلام فيه في مبحث المقدمة.

ومنها: ما ذهب إليه صاحب «الفصول» من القول باختصاص وجوب المقدمة بالموصلة منها^٢ وقد عرفت أنّ ثمرة هذا القول هو تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب وقد مرّ الكلام حولها فيما مضى.

ومنها: ما نقول تبعاً للجدّ في «الدرر» ولما بنينا عليه في مطاوي أبحاثنا من أنّ منشأ القول بحرمة الضدّ ليس إلا دعوى مقدّمية ترك الضدّ لفعل ضده وهذا لو تمّ لا يثبت إلا النهي المقدّمي وقد عرفت مراراً أنّ الحرمة المقدّمية لا يوجب موافقته قريباً ولا ثواباً ولا مخالفته بعداً ولا عقاباً، فهي لا توجب بطلان العبادة لعدم خروجه عن صلاحية التقرب به.

فإن قلت: مخالفة النهي الغيري وإن لم توجب بعداً من حيث نفسها ولكنها توجب من حيث أدائها إلى مخالفة الطلب النفسي والذي يوجب البعد لا يمكن أن يكون مقرباً.

قلت: وإن كان وجوده مفضياً إلى وجود المبعوض النفسي لكن البعد من آثار وجود الثاني والذي ينافيه المقربية كون الشيء مبعداً بنفسه وبلا واسطة^٣ وبمثل ذلك يقال على فرض القول بالنهي. للملازمة فإنّ الأمر والنهي الاستلزامي

١. معالم الدين: ٧١.

٢. الفصول الغروية: ٨١ / السطر ٤.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٣٧، الهامش ١.

أيضاً ليس فيه ملاك خاصّ فلا يكون مقرباً ولا مبعّداً وإن كان يسمّى نفسياً كما مرّ^١. وبذلك ينتفي الثمرة بالمرّة.

حول مقالة الشيخ البهائي في إنكار الثمرة

ثمّ إنّ حكي عن البهائي عليه السلام^٢ أنّه أنكر الثمرة بدعوى أنّه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضدّ، بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العبادة إلى الأمر. وبه يستصعب الأمر ويرجع المحذور كلّه ولا يكفي في حلّه ما مرّ من الوجوه، فإنّه ولو لم يكن منهيّاً عنه أو لم يكن نهيه مانعاً إلا أنّ المفروض اشتراط صحّة العبادة بالأمر ولا أمر إلى الضدّ قطعاً وإلا يلزم التكليف بما لا يطاق. وقد أجب عن الإشكال بوجوه:

الأوّل: ما في «الكفاية» من أنّه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى، فإنّه يصحّ منه أن يتقرّب به منه كما لا يخفى.

والضدّ بناءً على عدم حرّمته يكون كذلك، فإنّ المزاحمة على هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً، مع بقائه على ما هو عليه من ملاك من المصلحة كما هو مذهب العدالة أو غيرها أيّ شيء كان، كما هو مذهب الأشاعرة وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابلية التقربّ به، كما حدث بناءً على الاقتضاء مع الغضّ عمّا أشرنا إليه^٣.

١. راجع: «أصول الفقه» وما وقع له من الخلط هنا حيث فرض أنّه مبعّد وإن لم يكن فيه مفسدة... وأنت خير بفساد الفرض. [منه غفر الله له]

٢. زبدة الأصول: ١١٨.

٣. كفاية الأصول: ١٦٦.

وحاصل هذا الوجه: أنه يكفي لتصحيح العبادة أن يكون فيها ملاك الأمر من المصلحة والحسن وإن لم يكن متعلقاً للأمر بالفعل، فالشرط لها هو القرينة بالمعنى الأعم وهي كما تحصل بقصد الأمر الفعلي كذلك تحصل بقصد المحبوبة.

الثاني: ما ذكره في «الكفاية» أيضاً في آخر كلامه من أنه لو سلّمنا اشتراط قصد الأمر الفعلي في صحّة العبادة، فلا وجه للإنكار مطلقاً؛ إذ يمكن تصحيحها في ما إذا كانت العبادة موسّعة وكانت مزاحمة بالأهمّ في بعض الوقت لا في تمامه ببيان أنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقّة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنّه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها إلا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

ودعوى: أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها وما زوحم منها بالأهمّ وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها. فإِنَّه إنّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة؛ فإنّه معها وإن كان لا يعمّها الطبيعة المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمّه عقلاً. وعلى كلّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقة بالطابع، وأمّا بناءً على تعلّقها بالأفراد

فكذلك وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل^١ انتهى.
فإن الفاعل إنما يقصد بإتيانه لهذا الفرد سقوط الأمر المتعلق بسائر الأفراد
وهذا المقدار من القصد يكفي في صحة العبادة.

الثالث: ما نقل عن بعض الأساطين - كما في «الدرر»^٢ - وينسب إلى المحقق
الثاني^٣ من أن الإشكال إنما يتم في المضيئين أما لو كانا موسعين أو أحدهما
كذلك فلا مانع من الأمر بكليهما، لأن المانع ليس إلا لزوم التكليف بما لا يطاق،
وذلك لا يلزم في غير المضيئين، وأي مانع من أن يقول المولى لعبده أريد منك
من أول الظهر إلى الغروب إنقاذ هذين الغريقين أو يقول أريد منك إنقاذ هذا
الغريق فعلاً، وأريد منك إنقاذ الآخر في مجموع الوقت الذي يكون أعم من هذا
الوقت وغيره.

والسر في ذلك، أن الأوامر متعلقة بالطبايع والخصوصيات الشخصية كلها
خارجة عن متعلقها لعدم دخالتها في الغرض، فلا يمكن سراية النهي إليها وما هو
مضاد للمأمور به هو المصداق لا الطبيعة. وهذا من غير فرق بين الأفراد العرضية
والطولية كالوقت الموسع ولا بين أن يبقى الوقت موسعاً أو صار مضيئاً بتضييع
الوقت، فإن الأمر لا يتجافى عن متعلقه بصيرورة الوقت مضيئاً.
وحينئذ فالأمر يتعلق بالطبيعة القابلة للانطباق على الفرد المزاحم أيضاً
والطبيعة مقدورة ولو مع الأمر بالأهم، فكل منهما متعلق للأمر معاً بلا محذور.

١. كفاية الأصول: ١٦٩.

٢. درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٣٨ - ١٣٩.

٣. جامع المقاصد ٥: ١٣ - ١٤.

إن قلت: إنَّ الاشتراط بالقدرة إن كان للزوم الإحراج تمّ ما ذكر، وأمّا إن كان لعدم تعقّل البعث بغير المقدور، فإنّ البعث إنّما يكون بداعي الانبعاث وجعل الداعي ولا يمكن ذلك في الفرد المزاحم، فالبعث إليه لغو، فلا يتمّ.

قلت: إنَّ القدرة على الجامع تكفي في صحّة البعث وإيجاد الداعي والمفروض أنّها المتعلّق للأمر من دون لحاظ ذلك في مصاديقه وأفراده.

بل يمكن القول بذلك ولو مع القول بتعلّق الأمر بالأفراد، حيث إنّه ليس المراد منه هو الفرد بخصوصياته المفردة، بل الحصص الخاصّة من الوجود من دون لحاظ الخصوصيات حتّى يلاحظ فيه المزاحمة.

والفرق بين هذا البيان وما سبق عن صاحب «الكفاية» أنّه هذا يتكفّل لإثبات كون المهمّ متعلّقاً للأمر ولو عند المزاحمة بخلاف ما سبق، فإنّه مصرّح بأنّ الفرد المزاحم خارج عن الطبيعة المأمور بها ومع ذلك يؤتى بها بداعي الأمر المتعلّق بالطبيعة لكونه مثل سائر الأفراد في الملاك والغرض، فتدبّر.

الرابع: ما أفاده السيّد السند الميرزا الشيرازي رحمته الله^١ وشيّد أركانه وأقام برهانه تلميذه الجليل والنحرير الذي ليس له بديل السيّد محمّد الأصفهاني الفشاركي^٢ جزاهما الله عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء - كما في «الدرر»^٣ - والظاهر أنّه سبقهما في أصل الفكرة والنظرية المحقّق الثاني رحمته الله^٤ وكذلك الشيخ محمّد تقّي

١. تقارير المجدّد الشيرازي ٢: ٢٧٣ - ٢٨١.

٢. الرسائل الفشاركية: ١٨٤ - ١٩١.

٣. درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٤٠.

٤. جامع المقاصد ٥: ١٣.

صاحب الحاشية «هداية المسترشدين»^١.

وعلى أي حال، فتقريره بنحو الإجمال - كما في «الكفاية»^٢ - بأنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

وأورد عليه في «الكفاية» بأن ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما.

لا يقال: نعم، ولكنه بسوء الاختيار ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال: استحالة طلب الضدين ليست إلا لأجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته لا تختص بحال دون حال وإلا

١. قال في الحاشية:.... وأما إذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بأن يكون مطلوب الأمر أولاً هو الإتيان بالأهم ويكون الثاني مطلوباً له على فرض عصيان الأول وعدم إتيانه بالفعل، فلا مانع منه أصلاً إذ يكون تكليفه بالثاني حينئذٍ منوطاً بعصيانه للأول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من إناطة التكليف بالعصيان، فلا منافاة بين التكليفين نظراً إلى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الأول وتحقق الأول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مترتباً على عصيان الأول، انتهى. (هداية المسترشدين ٢: ٢٧١)

٢. كفاية الأصول: ١٦٦.

يصحّ فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتّب مع أنّه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: الفرق بينهما أنّ المطاردة في المفروض من جانبيين ومع الترتّب من جانب واحد وحينئذٍ فالطلب بغير الأهمّ لا يطارد طلب الأهمّ....

قلت: أولاً: إنّ المطاردة بعد فعلية المهمّ من الطرفين؛ إذ ليس تلك إلا من جهة فعليته ومضادّة متعلّقه له.

وثانياً: إنّّه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضدّ كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً بمجال.

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدّين في العرفيات.

قلت: لا يخلو إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة، وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لو لا المزاحمة وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمّ لا أنّه أمر مولوي فعلي كالأمر به، فافهم وتأمل جيّداً.

ثمّ استشكل عليه ثانياً: بأنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين؛ ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيّدنا الأستاذ رحمته لا يلتزم به على ما هو بيالي وكنا نورد به على الترتّب وكان بصدّد تصحيحه^١، انتهى كلامه.

١. كفاية الأصول: ١٦٦ - ١٦٨.

حول إشكال الإمام الخميني على فكرة الترتب

وممن أنكر على فكرة الترتب من المتأخرين السيد الخميني رحمته الله في «المناهج» فإنه بعد ما نقل تقرّبه بمقدمات ذكرها المحقق النائيني رحمته الله ^١ أشكل على المقدّمة الثالثة بأننا إذا فرضنا واجبين مضيّقين أحدهما أهمّ ويكون ظرف الإتيان بكلّ منهما ساعة بلا نقيصة ولا زيادة، فمع أمر المولى بالأهمّ لا يعقل تعلّق أمره بالمهمّ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ؛ لأنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر في مقدار من الوقت يفوت به الإتيان به ولا محالة يكون ذلك في زمان ولا يعقل أن يكون الترك في غير الزمان - أي في ظرفه - محققاً للمعصية لعدم محقّية الفوت به، ففوت الأهمّ المحقّق لشرط المهمّ لا يتحقّق إلا بمضيّ زمان لا يتمكّن المكلف من إطاعة أمره ومضيّ هذا الزمان كما أنّه محقّق لفوت الأهمّ محقّق لفوت المهمّ أيضاً، فلا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ في ظرف فوته، ولو فرض الإتيان به قبل عصيان الأهمّ يكون بلا أمر وهو خلاف مقصود القائل بالترتب.

وبالجملة، فالعصيان ما لم يتحقّق لا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ لامتناع تحقّق المشروط قبل شرطه وبتحقّقه يفوت وقت الأهمّ والمهمّ في المضيّقين ولو فرض زمان إطاعة المهمّ بعد زمان عصيان الأهمّ يخرج عن فرض الترتب ولا يدفع الإشكال بتأخّر المشروط عن الشرط رتبة؛ إذ لا معنى للعصيان الرتبي؛ لأنّ ترك المأمور به بمقدار يفوت به ذلك من الأمور الزمانية لا الرتب العقلية...

١. فوائد الأصول ١: ٣٤٦-٣٤٨.

وهذا الإشكال يهدم أساس الترتب سواء في مضيّقين أو مضيّق وموسّع أمّا الأول فقد عرفت.

وأما الثاني فبعين ما ذكرنا؛ لأنّ إذا فرض كون أحدهما موسّعاً لكن يكون أوّل زمانه أوّل الزوال الذي هو ظرف إتيان المضيّق لا يعقل تعلق الأمر بالموسّع أوّل الزوال مشروطاً بعصيان المضيّق؛ لما عرفت من أنّ العصيان ترك المأمور به في مقدار من الزمان يفوت به الأهمّ، فلا بدّ من تعلق الأمر بالموسّع بعد مضيّ زمان يتحقّق به العصيان وهو هدم أساس الترتب.

هذا كلّه إذا كان العصيان بوجوده الخارجي شرطاً كما أصرّ عليه المستدلّ. وأما إذا كان العنوان الانتزاعي كالذي يعصى شرطاً، فلا إشكال في لزوم مفسدة طلب الجمع؛ لأنّ العنوان الانتزاعي ثابت للمكلف من أوّل الأمر، ففي أوّل زمان ظرف الامتثال يكون أمر المهمّ فعلياً لحصول شرطه ولا يكون أمر الأهمّ ساقطاً لعدم الامتثال والعصيان وعدم مضيّ وقته، فلا محالة يتوجّه إلى المكلف أمران فعليان، أحدهما بعنوان «الذي يعصى» فيأمره بالمهمّ في أوّل الزوال وثانيهما بعنوان آخر، فيأمره بالأهمّ فيه ومجرّد أخذ العنوان الانتزاعي من العاصي بلحاظ ظرف العصيان لا يدفع التضادّ؛ لأنّ ملاك دفع التضادّ بين الأمر المشروط بالعصيان وأمر الأهمّ ليس إلا عدم اجتماعهما في آن واحد لا كونهما في رتبتي كما تخيل المستدلّ، انتهى كلامه ﷺ.

وأنت خبير: بأنّ الإشكال الأخير - مبنياً على كون الشرط العنوان الانتزاعي - يرجع إلى ما ذكره في «الكفاية»؛ فإنّ لزوم اجتماع الأمرين في زمان واحد حينئذٍ

هو المفروض ولا تحاشي عنه وإنما الكلام في أنهما بهذا النحو هل يستلزم المحال أيضاً أو يكفي اختلاف الرتبة لدفع الإشكال وسيأتي الكلام في ذلك. وأما الأول، بل الثاني أيضاً فهو مأخوذ من كلام شيخه الأستاذ في تعليقه «الدرر» حيث قال:

إنّ الشرط إذا كان أمراً زمانياً ممتداً كسير الشمس قدر نصف القوس مثلاً، فلا يمكن جعله شرطاً للطلب باعتبار وجوده الخارجي مع ملاحظة اقتران فعل المأمور به أو سبق الفعل عليه، فإنّ ملاحظته بوجوده الخارجي يقتضي الفراغ عنه ومع الفراغ عن وجوده لا يبقى للفعل محلّ، فلا بدّ في أمثال ذلك من ملاحظته باعتبار وجوده الاستقبالي شرطاً بمعنى أنّ الشرط كون الشمس مثلاً بحيث يصير هذا المقدار من المسافة، فإمّا يطلب الفعل قبل شروعها بالسير أو مقارناً له لكن هذا المعنى لا يصحّ الترتّب المقصود فإنّ لازمه طلب الجمع بين الضدّين؛ إذ الطلب بالأهمّ موجود والمفروض اجتماعه مع الطلب بالمهمّ.

ثمّ دفع ذلك بأنّ الفعل الزماني الذي يحتاج في وجوده إلى مقدار نصف ساعة من الزمان مثلاً لا يكون تركه زمانياً ومحتاجاً إلى الزمان، بل هو نظير الفصل والوصل من الأمور الحاصلة في الآن الذي ليس هو جزء من الزمان وإلا لزم تركّب الزمان من الجزء الذي لا يتجزّى وقد تسالموا على بطلانه، وعلى هذا فالأمر بالمهمّ يقتضي المهمّ في تقدير ذلك التركّ الآني، والأمر بالأهمّ في هذا الآن ساقط وإنّما يكون فيما قبل هذا الآن، فالزمان واحد والآن مختلف، فالتقدّم والتأخّر بالآن ولا يضرّ التقدّم والتأخّر الآنيان باجتماعهما في الزمان، انتهى.

وفيه: أنّ العصيان وإن كان يحصل بترك الفعل في أوّل جزء من الزمان لا يقدر بعده على إتيانه إلا أنّه لا بدّ فيه من مضيّ زمان ولو قليلاً والآن بمعناه الآني ليس ظرفاً للعصيان ولا يتحقّق فيه فالتوصّل بالآن لا يغني عن الجوع شيئاً. نعم، يختصّ هذا الإشكال بما لو فرض الشرط نفس العصيان بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم. وأمّا لو فرض كون الشرط هو العصيان بنحو الشرط المتأخّر، أي إن كنت عاصياً أو الذي تعصى أو كان الشرط إرادة العصيان فلا مجال لهذا الإشكال. وأمّا كونه مستلزماً للجمع بين الخطابين على هذا الفرض كما صرّح به الأستاذ والتلميذ فمما لا يبالى عنه؛ إذ مدعى نظرية الترتّب هو تصحيح الأمر بالضدّين في زمان واحد وهو محطّ الكلام كما ذكرناه من قبل.

ولتوضيح المقام نبين أموراً لعلّه يبيّن بها المرام فنقول:

١ - لا إشكال في عدم المضادّة بين الضدّين في مقام الملاك والمصلحة والمفسدة بل لكلّ منهما ملاك ومصلحة يخصّه ولا مضادّة أيضاً بينهما في مقام المحبوبة والمطلوبة النفسية، بل النفس يطلبهما ويحبّهما ويعشق بهما بلا فرق بين حالة تضادّه مع الآخر وعدمه، بل ولا تضادّ في مقام الجعل أيضاً، وإنّما التضادّ بينهما في مقام الامتثال حيث لا يقدر المكلف على إتيانهما معاً. وعليه: يترتّب عدم صحّة فعلية التكليف نحوهما واستهجان الخطاب إليهما إمّا للزوم اللغوية حيث لا يمكن الإتيان بهما أو لعدم حصول داعي التكليف، فإنّه إنّما يكون بداعي إيجاد الداعي والانبعاث والمفروض عدم إمكانه. وعلى أيّ حال، فالمحذور كلّه متمحّض في مرحلة الامتثال ولا غير، ولا إشكال في لزوم هذا المحذور إذا كان الأمر بالجمع بالضدّين، إمّا بالصراحة بأن

يقول: «أفعلهما معاً» أو بالاستلزام كأن يقول: «افعلهما في ذلك الزمان الخاص» أو يقول: «أفعل هذا في ذلك الزمان الخاص» ثم يقول: «افعل ذاك في نفس ذلك الزمان، وأما لو فرضنا كون الأمر بهما بنحو لا يستلزم ذلك، فلا محذور فيه.

٢ - المفروض في نظرية الترتب أن وجوب الضد المهم (غير الأهم) مشروط بعصيان الأهم بنحو الشرط المتأخر أو بإرادة عصيانه وحينئذ فيستحيل أن يكون هذا الأمر رادعاً وطارداً لامثال الأهم؛ إذ وجوب المهم إنما يقتضي وجوده في فرض وجود شرطه وهو ترك الأهم ولا يمكن أن يتكفل لحفظ شرطه.

٣ - التكليف بالأهم أيضاً لا يطارده امثال المهم وإنما يقتضي وجود الأهم المانع عن وجوب المهم.

فوجوب الأهم إنما ينفي وجوب المهم ووجوب المهم إنما يقتضي وجوده في فرض وجود شرطه وهو عدم الأهم، فلا تنافي بينهما وتصور هذا الأخير هو العمدة في المقام.

وبيان آخر: إن الأمر بالأهم لا يمنع ولا يمكن أن يمنع عن تأثير الأمر بالمهم؛ فإن الأمر بالمهم إنما يفرض في فرض عدم تأثير الأمر بالأهم، فكيف يمنع عن تأثير المهم وأنى له بهذا التأثير؟

وبعبارة أوضح: المانع من الأمر بالضدين أن امتثال كل منهما ملازم لمعصية الآخر، وليس كذلك في المقام فإن امتثال الأهم لا يلازم معصية المهم وهو واضح وكذلك امتثال المهم لا يلازم معصية الأهم؛ إذ هو مفروض في فرض وجوب المهم.

والنكته في ذلك كله: أن الضدين مثل الصلاة والإزالة لو لوحظا بما هما

الصلاة والإزالة، فهما ضدّان لا يجتمعان وأما إذا لوحظا امتثالاً لأمرهما فامتنال الأمر بالإزالة لا تضادّ الصلاة المأتيّ بها امتثالاً لأمرها؛ إذ لا يمكن فرضهما في زمان واحد بعد فرض ترتّب الأمر بهما، فتدبّر.

وبه يتّضح أنّه لا يجتمع الامتثالان حينئذٍ ولا يمكن أن يجتمعا أصلاً وإن اجتمع الأمر والخطاب الفعلي بهما في زمان واحد وقد عرفت أنّه لا مانع من الجمع بينهما في الجعل والحكم ولا تضادّ بينهما وإنّما التضادّ في مرحلة الامتنال المرتفع هنا بما عرفت.

ولو شئت فاعتبر ذلك في المطلوبين الترتيبين (غير الضدّين) الذين يمكن الجمع بينهما كما إذا طلب الماء الحلو ومع عدمه فالماء القراح، فلو جمع العبد بينهما لم يكونا كليهما مطلوبين فعليين لم يقعا امتثالين للأمرين المتعلّقين بهما! وليس السرّ في ذلك كلّه صرف الترتّب واختلاف رتبة الأمرين. حتّى يناقش تارة في حصول اختلاف الرتبة بما ذكر.

وينقضّ أخرى: بما إذا كان الأمر بالمهمّ مترتباً على إطاعة الأهمّ - فإنّ الإطاعة والعصيان في رتبة واحدة - كما تكرر ذلك في كلمات جملة من الأعلام.

بل السرّ فيه إنّما هو في اشتراط وجوب المهمّ بعصيان الأهمّ وتركه، فالمدعى أنّ الترتّب بهذا النحو الخاصّ، أي المشروط بالترك يوجب رفع المحذور لا أيّ ترتّب، فتدبّر ولا تغفل.

والذي يسهّل تصوير ما مضى من البيان ما يرى من الأمر بأحد الفعلين على سبيل التخيير وهو متسالم على جوازه بلا نكير وقد عرفت تبينه - خصوصاً من

دلالة الأمر على النهي عن ضده ٤٦٩

المحقق الخراساني -: أنه الأمر بكلّ منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر ومن المتيقّن أنه ليس المطلوب حينئذٍ إتيانها معاً والجمع بينهما ولا مانع من الأمر بهما كذلك ولو كانا من الضدّين في الوجود.

بل لا خلاف في نفس الضدّين إذا كانا متساويين أنه يتخيّر بينهما عقلاً ولا معنى له إلا وجوب كلّ منهما على فرض عدم الإتيان بالآخر ولا يستلزم أيّ محذور من قبل كونهما ضدّين لا يجتمعان في الوجود، ولا فرق بينهما وبين المقام إلا كون الترتّب فيهما من جانبيين والمقام من جانب واحد وأنّ أحدهما مشروط والآخر مطلق.

بقي الكلام فيما استشكله أخيراً في «الكفاية»^١ من لزوم تعدّد العقاب وأنه لا يمكن أن يلتزم به. ولعلّ الأمر فيه سهل؛ إذ من البين أنّ فاعل المهمّ أقلّ عقاباً من تاركهما كما اعترف به نفسه ﷺ وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة، فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهمّ، ولازم ذلك أنّ تاركهما أشدّ عقاباً من فاعل المهمّ مع ترك الأهمّ وأمّا تسمية ذلك عقابين أو عقاباً واحداً أشدّ أو أخفّ، فلا مشاحة فيه كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى: أنه بناءً على إمكان الترتّب وصحّته لا بدّ من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه، وذلك لوضوح أنّ المزاحمة على صحّة الترتّب لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك.

كما أنّ الترتّب يجري في المتزاحمين مطلقاً، سواء كانا مضيّقين أو موسّعين أو كان أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً وهو واضح، فتدبّر فيما تلوناه في المقام،

١. كفاية الأصول: ١٦٨.

فإنها دقيق وبالتدبر حقيق.

ولعله بما ذكرناه يظهر الكلام فيما ذكره الأعلام موافقاً أو مخالفاً إثباتاً أو نفيًا من المقدمات والتقريبات أو النقوض والإشكالات، فلا حاجة إلى التعرّض لها خصوصاً المباحث الطويلة فيها التي جرى الكلام فيها بالمناسبة والاستطراد، فإنّ الكلام يجرّ الكلام.

الخامس: تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ بلا تشبّث بالترتّب. اتّكل عليه السيّد السند الخميني رحمته الله من تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد بلا تشبّث بالترتّب وهو يبتني على مقدمات:

الأولى: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع.

الثانية: أنّ الإطلاق يباين العموم في أنّ الحكم فيه لم يتعلّق إلا بنفس الماهية أو الموضوع لا بالأفراد والحالات والطبائع.

الثالثة: أنّ التراحمات الواقعة بين الأدلّة بالعرض لأجل عدم قدرة المكلف على الجمع بين امثالها حيث تكون متأخّرة عن الحكم وعن الابتلاء لم تكن ملحوظة في الأدلّة ولا تكون الأدلّة متعرّضة لها، فضلاً عن التعرّض لعلاجها - وهذه المقدّمة غير دخيلة في إتقان هذا البيان، بل إنّما تكون إشكالاً على الترتّب - .

الرابعة: أنّ الأحكام الشرعية القانونية على قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائية وهي التي أنشئت ولم تبق على ما هي عليه في مقام الإجراء أو لم يثن وقت إجرائها. ثانيهما: الأحكام الفعلية وهي التي آن وقت إجرائها. وأمّا الاقتضاء والتنجز فليسا من مراتب الحكم.

الخامسة: أنّ الأحكام الكلية القانونية تفترق عن الأحكام الجزئية من جهات:
منها: توهم أنّ الخطاب لا يعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل والساهي؛
ضرورة أنّ الخطاب للانبعاث ولا يعقل انبعاث العاجز ومثله. فإنّ الخطاب
الشخصي إلى العاجز ومثله لغو ممتنع صدوره من الملفت بخلاف الخطابات
الكلية المتوجّهة إلى العناوين الكلية، فإنّ فعلها تصحّ من غير استهجان إذا كان
فيهم من ينبعث عنها ولا يلزم أن تكون باعثة أو ممكنة البعث بالنسبة إلى جميعها
في رفع الاستهجان.

السادسة: أنّ الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً. أمّا الأوّل
فظاهر وأمّا الثاني فليس للعقل إلا الحكم في مقام الإطاعة والعصيان وأنّ مخالفة
الحكم في أيّ مورد توجب استحقاق العقوبة وفي أيّ مورد لا توجب لمعدورية
العبد وليس للعقل إلا الحكم بأنّ الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك
الواجب أو إتيان الحرام من غير تصرف في دليل.

السابعة: أنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن والذي يكون غير
مقدور هو الجمع بين الإتيان بمتعلّقيهما وهو غير متعلّق للتكليف.
والمحصّل من المقدمات أنّه لا مانع من الأمر بالضدّين على حدة، وإنّما
غايته حكم العقل بمعدورية العبد بالنسبة إلى أحدهما عند الإتيان بالآخر لعجزه
عنه عند اشتغاله به إذا كانا متساويين في الأهمية، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ فإنّ
اشتغل بالأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضمّه
بحكم العقل، وإنّ اشتغل بالمهمّ فقد أتى بالمأمور به الفعلي لكن لا يكون
معدوراً في ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ ويعاقب بترك الأهمّ.

وقد أتضح منه أمران: أحدهما: أنّ الأهمّ والمهمّ كالمساويين في الأهمية كلّ منهما مأمور به في عرض الآخر والأمران العرضيان فعليان متعلّقان بعنوانين كليين من غير تعرّض لهما لحال التزاحم وعجز المكلّف. والمطاردة بينهما و... لا توجب عقلاً إلاّ المعذورية العقلية عن ترك أحد التكليفين حال الاشتغال بالآخر وعن ترك المهمّ حال الاشتغال بالأهمّ.

وثانيهما: أنّ المكلّف مع ترك الأهمّ والمهمّ يستحقّ عقابين لما تقدّم تفصيله^١، انتهى كلامه ﷺ.

أقول: بعد الغضّ عمّا نوقش أو يمكن أن يناقش في بعض المقدمات أنّه لا يتوقّف هذا البيان إلاّ على المقدّمة الرابعة والخامسة، فيقال: إنّ عدم توجّه التكليف إلى العاجز واستهجانه إنّما يكون من حيث اللغوية وعدم إمكان انبعاث المكلّف نحو التكليف، وهذا إنّما يتمّ في التكليف الشخصية مع علم الأمر بعجز العبد ومعذوريته، وأمّا في التكليف العامّة القانونية فصدور الخطاب عامّاً الكاشف عن تعلّق الملاك والحبّ والإرادة به، فلا محذور فيه ولو كان العبد معذوراً في تركه وهذا هو النتيجة المطلوبة في المقام.

وعلى هذا ففي الحقيقة هذا البيان يرجع إلى تكملة للبيان الثالث الذي نقلناه عن المحقّق الثاني حيث ادّعى عدم استهجان الخطاب إذا كان موسّعاً بحيث كان للمكلّف مندوحة من الجمع فهو ﷺ ذهب إلى ذلك في عموم الخطاب من حيث الزمان والأخير إلى توسعته في عموم الخطاب من حيث الأفراد أيضاً، فيبقى موارد الخطابات الشخصية إلى المضيّقين مورداً للإشكال ولا طريق من

١. مناهج الوصول ٢: ٢٣ - ٣٠.

دلالة الأمر على النهي عن ضده ٤٧٣

التخلص عنه إلا التوصل إلى الترتب كما لا يخفى.
وبالجملة، فهذا البيان تامّ في مورده كما أنّ بيان المحقق الثاني عليه السلام أيضاً تامّ
ولا ينافي ذلك صحّة تصوير الترتب أيضاً وفائدته أهمّ وأوسع، فتدبّر ولا تغفل
والحمد لله.

الفصل السادس

في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؟ فقد جَوَّزه الأشاعرة وأنكره المعتزلة والخاصة.

ولعله كان في البحث إجمال من حيث خلط شرط الواجب بالوجوب، وتعميم الكلام فيهما ولذلك يستدلّ لجوازه تارة: بصحة الأمر مع العلم بانتفاء إرادة العبد وأنه يعصي.

وأخرى: بأنه لو لم يصحّ لم يعلم أحد بأنه مكلف لاحتمال موته وعدم القدرة على إتمامه واللازم باطل بالضرورة.

وثالثة: بأنه لو لم يصحّ لما كان يعلم إبراهيم بوجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ، وقد علم وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتجّ إلى فداء.

ورابعة: بأنه يصحّ ويحسن الأمر لمصالح قد تنشأ من نفس الأمر وهو حصول الانقياد من العبد.

ولكنّ الحقّ أنّ البحث إنّما هو في انتفاء شرط الوجوب والأمر وليس مورد النزاع هو الأعمّ فلا مجال للاستدلال الأوّل أصلاً.
 وحينئذٍ يقال: إنّ عدم جوازه واضح؛ إذ لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته والشرط من أجزاء علّة الأمر والمركّب ينتفي بانتفاء بعض أجزائه كما لا يخفى.
 وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام.

وأجيب عن الثاني بأنّه مبني على الظنّ الغالب أو استصحاب عقلائي.
 وعن الثالث بأنّ إبراهيم لم يكن يعلم بوجوب الذبح وإنّما علم بوجوب المقدمات ولذلك قال: «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ»^١ ولم يقل: إِنِّي ذَبَحْتُكَ ويشهد له قوله: «فَدَّ صَدَقَتَ الرُّؤْيَا»^٢. نعم إنّما كان الذبح في خوف من الذبح؛ حيث إنّ من المسببات التوليدية وقد أمر بالسبب وكان في خوف في ترتّب المسبب عليه.

وأما الفداء فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيؤمر به من الذبح أو عن مقدمات الذبح زيادة عمّا فعله لم يكن قد أمر بها إذ لا يجب في الفدية أن يكون من جنس المفدى.

والأحسن في الجواب عنه وعن الرابع ما في «الكفاية» من أنّه لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر؛ بأن يكون النزاع في أنّ أمر الأمر يجوز إنشائه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته.

١. الصّافّات (٣٧): ١٠٢.

٢. الصّافّات (٣٧): ١٠٥.

في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.....٤٧٧

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه^١ لكان جائزاً وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ولا تحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤنة برهان وقد عرفت سابقاً أنّ دواعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً وربما يكون غير ذلك. ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً وإن كان في محله إلا أنّ إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنه بداعي آخر غير البعث توسّعاً ممّا لا بأس به أصلاً، انتهى.

بل ليس من التوسّع أيضاً، فإنّ المراد من الأمر ليس إلا الطلب الإنشائي الإيقاعي ولو كان بداعي آخر غير الطلب الواقعي كما مرّ.

ولعلّ المنشأ للخلاف في المسألة هو النزاع المعروف بين الأشاعرة والمعتزلة من اتّحاد الطلب والإرادة وتغايرهما وقد عرفت القول بالتغاير من الأشاعرة والالتزام بالطلب الحقيقي والكلام النفسي قبلاً للإرادة والعلم وأنّ الشرط علّة للإرادة لا للبعث والطلب وقد كان من موارد نزاعهم واستدلّ لهم تعلّق الأمر بالشيء المستقبل مع العلم بعدم حصول شرطه في وقته كما يظهر من استدلالهم بأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، فراجع.

ثمّ إنّ على القول بالأوامر الكلّيّة القانونية لا بدّ من الالتزام بجواز الأمر ولو مع العلم بعدم شرطه في بعض أفرادها وإنّما يمع عنه في الأوامر الشخصية فقط، فتدبّر.

١. وبعبارة أوضح، هل يجوز الإنشاء مع عدم الإرادة لعدم شرطها. [منه غفر الله له]

٢. كفاية الأصول: ١٦٩ - ١٧٠.

الفصل السابع

هل الأوامر تتعلّق بالطبائع أو الأفراد؟!

قد اختار في «الكفاية» أنّ متعلّق الأوامر والنواهي هي الطبيعة بوجودها السعي وأنّ في مراجعة الوجدان غنى وكفاية عن إقامة البرهان!

والمقصود من البحث أنّه هل يسري ويتعلّق الحبّ والبغض والإرادة والكراهة والبعث والزجر والطلب والمنع إلى العوارض والخصوصيات المفردة للفرد أم لا؟ ويظهر الثمرة في إمكان قصد القربة بها أو لزومه في العبادات وفيما إذا وقع حراماً.

والسؤال عن ذلك فرع إمكانهما، فيرد على القول بتعلّق الأمر والنهي بالطبيعة أنّها ليست إلا هي لا مطلوبة ولا مبغوضة.

وعلى القول بتعلّقهما بالفرد بعدم إمكانه؛ إذ لا بدّ في الأمر من تصوّر المأمور به والفرد مادام لم يوجد لم يتشخّص، فكلّما يتصوّر فهو كلّي وليس كالوضع

العام والموضوع له الخاص؛ إذ الوضع للموجود ممّا لا محذور فيه عقلاً بخلاف المقام، فإنّ الأمر بالموجود طلب الحاصل والنهي عنه نقض الفرض. وحينئذٍ فيتمّ البرهان على عدم إمكان تعلّق الأمر والنهي بالفرد وأنهما إنّما يتعلّقان بالطبيعة لكن لا بما هي هي، بل بوجودها السعي من دون تعلّق بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً وهو كذلك بالوجدان أيضاً، حيث يرى إذا راجعه أنّه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطباع ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية وأنّ نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وإن كان ذلك الوجود لا ينفكّ في الخارج عن الخصوصية.

ثمّ إنّ الأمر أو الناهي يتصوّر الطبيعة أو الفرد مرآة للخارج فيرى فيه المصلحة أو المفسدة فيحبّها أو يكرهها ثمّ يريها ثانياً غير موجودة فيأمر بها ليوجد أو ينهى عنها ليمنع عن وجوده، فليس من طلب الحاصل كما هو واضح.

الفصل الثامن

في نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ ولا بالمعنى الأخصّ كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام. ولا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي حتّى في القسم الثاني منه، وهو ما إذا شكّ في وجود الكلّي بحدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فرده الأوّل والمختار عدم جريانه إلا إذا كان المشكوك من المراتب القويّة أو الضعيفة المتّصلة بالمرتفع بحيث عدّ عرفاً أنّه باقٍ لا أنّه أمر حادث ومن المعلوم أنّ الأحكام متضادّة بأسرها عقلاً وعرفاً إلا في الوجوب والاستحباب، فإنّهما وإن كانا كذلك عقلاً إلا أنّهما أيضاً متباينان عرفاً، فلا يصحّ التمسكّ فيه بالاستصحاب أيضاً، لأنّ المدار في جريانه هو نظر العرف.

نعم، يمكن استصحاب عدم الحرمة وهو استصحاب شخصي لا كلّي.

ويمكن أيضاً استصحاب الإرادة وما يراه العرف متبايناً هو الوجوب
والاستحباب الإنشائي لا الإرادة، ويكفي ذلك لإثبات الجواز، بل الاستحباب،
كما لا يخفى.

الفصل التاسع

في الواجب التخييري

لا إشكال في إمكان الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير ووقوعه في العرف والشرع بحيث يلزم الإتيان بواحد منهما لا بالجميع وترك الجميع مستتبع للعقاب ومع ذلك وقع الكلام في كلفيته وتصويره وقد قيل في تصوير سنخه أقوال:

١- أنّ الواجب كلّ واحد منهما وإنما يسقط أحدهما بفعل الآخر.

٢- أنّ الواجب كلّ واحد منهما بشرط عدم الإتيان بالآخر.

٣- أنّ الواجب ما يختاره المكلف ويعلم به الله ويتعلّق به الإيجاب. وبعبارة أخرى أنّه واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا إلا أنّ الله تعالى يعلم أنّ ما يختاره المكلف هو ذلك المعيّن عنده.

٤- أنّ الواجب واحد معيّن عند الله، فإن أتى به فهو وإلا فيسقط بإتيان غيره.

٥- أنّ الواجب هو الواحد لا بعينه فهو الفرد المرّد.

٦- أنّ كلّاً منهما واجب ومع ذلك يجوز ترك كلّ منهما إلى بدل.

ولكن يرد على الأول: أنه لو ترك الجميع يلزم أن يترتب عليه العقاب متعدداً ولو فعل الجميع معاً يلزم تعدد الثواب وهو خلاف المفروض المعلوم. وعلى الثاني أيضاً بلزوم تعدد العقاب بترك الجميع لحصول الشرط في الجميع.

وعلى الثالث أيضاً باستلزام أنه لو لم يختار العبد واحداً منها لم يكن هناك واجب ولم يترتب عليه عقاب، فيخرج الواجب عن كونه واجباً وتوجيهه بأن المراد أن الواجب هو ما يختاره العبد لو اختار كما ترى، ولذلك قيل إنه مذهب تبرئ عنه كل واحد من المعتزلة والأشاعرة ونسبه كل منهم إلى صاحبه واتفقا على فسادة^١.

وعلى الرابع باستلزامه عدم إمكان قصد الوجوب جزماً في واحد منهما. وعلى الخامس بعدم تحقق الفرد المراد لا في الذهن ولا في الخارج؛ لأن الوجود مساوق للتعين.

مضافاً إلى أن حمل كل من العنوانين على فرد واحد وسلبه عنه تناقض. وإلى أنه يلزم فيه ترتب العقاب على ترك فعل غير معين. وعلى السادس بلزوم تعدد العقاب على فرض ترك الجميع أيضاً؛ لأن المفروض تركه حينئذٍ لا إلى بدل.

ولذلك التجأ في «الكفاية» إلى القول بأن التخيير إما عقلي، فيكون الواجب هو القدر المشترك بينهما أو أن كل واحد منهما واجب بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر وترتب الثواب على فعل

الواحد منهما والعقاب على تركهما^١.

وهو كما ترى إحالة إلى المجهول وفرار عن جواب السؤال وحلّ المسألة.

والأظهر أنّ الواجب هو الواحد لا بعينه مفهوماً.

وما أورد عليه من أنّ هذا العنوان ليس من العناوين المقبّحة أو المحسّنة، فلا يتعلّق به الطلب؛ لأنّه لا يتعلّق إلا بما كان حسناً، مدفوع بأنّه لا يلزم أن يكون العنوان دخیلاً في الملاك، بل قد يكون من العناوين المشيرة كما في قولك: «أكرم من كان معمّماً».

وأما ما تقدّم من لزوم كون العقاب على غير معيّن عند تركهما، فلا محذور فيه كما إذا علم بحرمة أحد الإنائين، ومع ذلك ارتكبهما ثمّ انكشف حرمتهما معاً واقعاً، فأحدهما كان معلوم الحرمة قابلاً للعقاب دون الآخر ولا يعاقب إلا على المعلوم وهو أحدهما.

ولو أتى بهما لا يثاب إلا بواحد؛ لأنّ الآخر زائد على غرض المولى.

نعم يبقى الإشكال في انطباقه مع ظاهر اللفظ ولعلّه لا مشكلة فيه أيضاً؛ إذ قول القائل: صلّ أو صم، أو قوله: أعتق رقبة، أو صم ستين يوماً في قوّة قوله: افعل أحد هذين: الصلاة أو الصوم.

هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

ربما يقال بأنّه محال، فإنّ الأقلّ إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ولو كان في

١. كفاية الأصول: ١٧٤.

٢. كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٢: ٧٢-٧٣، الهامش ٥٧٥.

ضمن الأكثر لحصول الغرض به وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب.

وتفصّل عنه في «الكفاية» بإمكان فرضه فيما إذا كان المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر بتمام أجزائه لا الأقلّ الذي في ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل في حصوله وإن كان الأقلّ لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً؛ مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مرتباً على القصير أو على الطويل إذا رسم بماله من الحدّ لا على القصير في ضمنه.

إن قلت: هذا إنّما يتمّ في الدفعيات لا في التدريجات كالتخير بين تسبيحة أو ثلاث.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذلك، فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقلّ في ضمن الأكثر، وإنّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: إذا كان كلّ واحد من الأقلّ والأكثر بحدّه ممّا يترتب عليه الغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان...^١ انتهى.

وأورد عليه أولاً: بأنّه خروج عن البحث لأنّه يرجع إلى التخير بين المتبائنين. وثانياً: بأنّه إنّما يصحّ فيما يمكن انتفائهما مثل التخير بين الواحد والثلاث دون ما لا يمكن مثل التخير بين الواحد والاثنين، فإنّه يرجع كما سبق إلى التخير بين بشرط لا وبشرط شيء ويكفي الأمر بالذات واحد القيد حاصل البتّة.

١. كفاية الأصول: ١٧٥ - ١٧٦.

وثالثاً: بلزوم صدور غرض واحد عن المتباينين لتباين بشرط شيء وبشرط لا ولو قيل بحصوله عن الجامع، فالجامع هو الأقل.

ورابعاً: بلزوم صدور أثر واحد عن المتضادين؛ إذ المفروض عدم حصول الغرض من الذات وإنما هو مستند إلى أحد الشرطين وبين الشرطين تضاداً. لكن الأخيرين مبنيان على فرض حصول غرض واحد منهما، وقد عرفت عدم انحصار التخيير بذلك، بل يمكن الفرق بين الفرضين وإن يحصل بكل منهما غرض غير الآخر.

وأما الثاني ففيه أولاً: أنّ التخيير بين الواحد والاثنين قد يكون لاشتراط الاثنين أيضاً بعدم الزيادة، فالواجب إما هو الواحد بحدّه أو الاثنين كذا بحدّه من جهة النقيصة والزيادة أيضاً، فلا محذور فيه وإنما يرد الإشكال باللغوية فيما لو فرض كون الواجب في الاثنين مشروطاً بالزيادة على الواحد من دون اشتراطه بعدم الزيادة عنه.

وثانياً: إذا كان الغرض مترتباً على الواحد أو على الاثنين ولو في ضمن الأكثر من الاثنين فليس الزائد عن الاثنين دخيلاً في الغرض بالطبع، والأمر لا بدّ وأن يتعلّق بما هو دخيل في الغرض، فعند بيان الأمور به بحدّه لا بدّ وأن يتعلّق الأمر بهما بنحو التخيير.

وأما الأوّل، فممّا لا محذور فيه، فإنّ المقصود تبيين إمكان ما وقع في الشرع من التخيير بين الأفعال المتغايرة بالأقلّ والأكثر ولو كان ذلك لرجوعه واقعاً إلى المتباينين، فتدبر.

الفصل العاشر

في الواجب الكفائي

وقد وقع الكلام في أنّ الأمر فيه هل يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين مشروطاً بعدم إتيان الآخر به أو يتعلّق بالكلّ ويسقط بفعل البعض أو يتعلّق بواحد معيّن يسقط بفعل غيره أو بأحد المكلفين؟

ظاهر صاحب «الكفاية» فيما مضى من الفصول السابقة هو الأوّل، ولذلك جعل مقتضى إطلاق الأمر هو الواجب العيني، ولكن عدل عنه هنا، وقال بأنّه سنخ من الوجوب وله تعلّق بكلّ واحد بحيث لو أخلّ بامثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لأنّه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكلّ أو البعض، كما أنّ الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة وسقوط الغرض بفعل الكلّ كما هو قضية توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد، انتهى.

وفيه أولاً: أنه لم يبين سنخ الوجوب وإنما اكتفى ببيان آثاره وتبعاته.
وثانياً: أنه وإن كان لا إشكال في عقاب الكل عند الترك والسقوط بفعل البعض إلا أن امتثال الجميع لو أتوا به دفعة أو استحقاقهم للمثوبة فغير مسلم، بل ممنوع.

والذي ينبغي أن يقال: إنه قد يكون غرض واحد يحصل بفعل واحد من المكلفين لكن إيجابه يختص بشخص خاص لخصوصية فيه كغسل الثوب مقدّمة للواجب للمصلي وإن كان يسقط بفعل غيره أيضاً.

وقد لا يكون في إيجابه على شخص خاص ترجيح، وحينئذٍ فالأمر به بواحد معيّن ترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ وأن يتوجّه الأمر إلى الكل إلا أن المحصل للغرض لا يكون إلا أول فرد يؤتى منه كما في الطبيعة الواجبة التي تحصل بصرف الوجود منها وحينئذٍ فلو أتى به بعضهم سقط عن الباقيين بحصول الغرض وانتفاء الموضوع، فكأنّ كلّ المكلفين مأمورون بصرف الوجود من طبيعة واحدة ولو تركه كلّهم عوقبوا عليه جميعاً للوجوب على الكل.

ثم إنّ الفعل المحصل للغرض مختلف من حيث كونه قابلاً للتعدّد والتكرّر وعدمه ومن جهة قابليته للاشتراك وعدمها، فهناك صور أربع: الأولى ما يقبل الاشتراك والتعدّد كغسل الميّت، والثانية ما لا يقبلهما، والثالثة ما يقبل التعدّد دون الاشتراك كالصلاة على الميّت، والرابعة ما يقبل الاشتراك دون التعدّد كقتل العدو والموذي.

وحينئذٍ فلو فرض الاشتراك في الفعل اشتركوا في الثواب ويوزّع عليهم.
ولو فرض التعدّد بالتعاقب لم يكن من الامتثال إلا السابق منها وأمّا الآخرون

فلا ثواب لهم إلا انقياداً كما في الامتثال عقيب الامتثال.
ولو فرض التعدد دفعة فلا استحقاق إلا على فعل واحد إلا مع فرض
استحباب الأكثر كالصلاة على الميت، ولعل بناء العقلاء حينئذٍ أيضاً التوزيع كما
في الاشتراك.
كما يستفاد ذلك ممّا ذكره صاحب «الجواهر» ذيل المسألة الثالثة في باب
الجماعة، فراجع!
ولا ينافي ذلك إعطاء الثواب على الانقياد لو كان الإتيان مع عدم العلم بإتيان
الآخر، فتدبر.

الفصل الحادي عشر

في الواجب الموقت

إنّ الزمان وإن كان ممّا لا بدّ منه عقلاً في الواجب إلا أنّه تارة: يكون لزمان خاصّ دخل فيه شرعاً، فيكون موقّتاً. وأخرى: لا دخل لزمان خاصّ فيه أصلاً فهو غير موقّت.

وقد يتصوّر الموقّت بما كان الزمان دخيلاً فيه وإن كان إلى آخر عمر المكلف وإطلاق الواجب الموقّت عليه إنّما يثمر بالنسبة إلى من هو خارج عن حدود الزمان بناء على ما قيل من أنّ الزمان عبارة عن حركة الأفلاك ولكن مراد القوم هنا هو التصوير الأوّل.

ثمّ الموقّت إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإمّا أن يكون أوسع منه فموسّع، ومن المعلوم أنّ الموسّع كلّّي كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدرجية يكون التخيير بينها عقلياً، وإن كان يمكن جعله بنحو التخيير الشرعي أيضاً كأن يقول: صم يوم الأحد أو يوم الاثنين.

ولا إشكال في إمكان الموسّع، بل وقوعه ولا اعتناء ببعض التسويّلات كما يظهر من بعض المطوّلات.

إنّما الكلام في أنّه لو فات الموقّت في وقته فهل الأمر الأوّل يقتضي القضاء أو لا بل يحتاج وجوب القضاء إلى أمر جديد؟

قال في «الكفاية»: إنّ لا دلالة للأمر بالموقّت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملة، التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدّد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب إلا أنّه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت^١، انتهى.

والمراد أنّه لا يكفي الدليل على الوقت وإنّما يمكن دلالة الأمر الأوّل فيما عرفت.

وأورد عليه، بأنّ المقيّدات تحكّم على المطلقات، فلا فرق بين أن يكون دليل الوجوب بنفسه مقيّداً أو كان مطلقاً ويتقيّد بدليل منفصل^٢.

وقد يبرهن على ذلك بأنّه بعد فرض التقييد لا إطلاق للواجب الأوّل من

١. كفاية الأصول: ١٧٨.

٢. فوائد الأصول ١: ٢٣٧، أنظر: المحاضرات مباحث في أصول الفقه ١: ٢٧٤.

حيث المراتب أو من حيث إمكان الوقت وعدمه حتّى يؤخذ بإطلاقه في بعض المراتب أو عند عدم إمكان الوقت. نعم لو كان دليل الوقت دالاً على وجوب آخر موقّت غير الوجوب الأوّل المطلق لانتج المطلوب لكنّه خلاف الظاهر المفروض^١.

ونقول: حاصل هذه المقالة طرحاً وإشكالاً تصوّر تعدّد المطلوب في نفس الواجب بأن يكون له مراتب فيقيّد بعض مراتبه دون بعض ولعلّه ظاهر كلام صاحب «الكفاية» أيضاً.

لكن يمكن تصوير التوقيت بنحو آخر يتمّ عليه الأخذ بالإطلاق من دون إشكال وهو تعدّد المطلوب من حيث الواجب والوقت بأن يكون أصل الواجب مطلوباً على أيّ حال وكونه في الوقت مطلوباً آخر، فلا يوجب الدليل على الوقت تقييداً في دليل الواجب أصلاً.

وذلك لما قرّر في محلّه ويأتي في مبحث المطلق والمقيّد من أنّ الدليلين إذا كانا مثبتين لا يحمل المطلق على المقيّد إلا فيما إذا أحرز وحدة الحكم ووحدة الغرض والملاك من وحدة السبب أو طريق آخر أو كان دليل المقيّد بلسانه ناظراً إلى دليل المطلق ومفسّراً له، وفي غير الصورتين لا وجه للحمل. ولذلك لا يحمل المطلق على المقيّد في المستحبات مثلاً إذا ورد قوله: زر الحسين. وورد أيضاً: زر الحسين يوم عاشوراء لا يحمل الأوّل على الثاني ويحكم بتعدّد المطلوب لا محالة فمن زاره في يوم عاشوراء امتثل أمر المطلق والمقيّد معاً ومن زاره في غيره امتثل الأوّل فقط.

١. بحوث في علم الأصول: ٤٣١ - ٤٣٢.

نعم، يتوجّه على ذلك أنّ ما يأتي به المكلف خارج الوقت على هذا التقدير ليس قضاءً لما فات ولا يكون متداركاً لمصلحته؛ لأنّ الأمر بالموقت قد فات وفاتت المصلحة القائمة به فلا يقضي والأمر بالمطلق باقٍ على حاله على الفرض، فلا يكون ما يأتي به قضاءً؛ لأنّ متعلّقه لم يفت، وهو خلاف ما ربما يستظهر من عناوين كلمات القوم.

ولنا أن نرجع ونقرّر حلّ الإشكال على التصوير الأوّل أيضاً بأنّ المراد من التقييد لبعض المراتب دون البعض أن يكون الدليل الأوّل متكفلاً لبيان الحكم بمرتبة ودليل الموقت متكفلاً لمراتب آخر من المطلوب كما في المثال السابق فلا يكون مقيّداً للأمر الأوّل أصلاً إلا مع إحراز وحدة المطلوب.

ثمّ إنّ بناءً على عدم دلالة الدليل على الوجوب خارج الوقت كان قضية أصل البراءة عدمه ولا يجري استصحاب وجوبه بعد الوقت؛ لأنّه بعد التقييد إسراء للحكم من موضوع إلى آخر وليس باستصحاب حقيقة، ومع الشكّ واحتمال الظرفية لكان من قبيل الشكّ في بقاء الموضوع.

نعم، يمكن استصحاب أصل الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي كما يقرّر عند تعذّر بعض أجزاء الواجب أو شرائطه على وجوه شتى، فراجع. أو ما قرّرنا من استصحاب وجوب كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب الضمني غير الوقت المعلوم تعذّره حينئذٍ، فليس من قبيل استصحاب الجامع، فتدبّر.

الفصل الثاني عشر

في الأمر بالأمر

هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لا؟

قال في «الكفاية»: إنه أمر به لو كان الغرض حصوله ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي.

وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به فلا يكون أمراً بذلك الشيء كما لا يخفى. وقد انقدهح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه، انتهى.

والتفصيل أن الأمر بالأمر بشيء يتصور ثبوتاً على أنحاء:

فتارة: كان المقصود صدور هذا الشيء فقط من دون أن يكون لتوسيط أمر

الغير مدخلية، بل كان لمجرد التبليغ، ومن الواضح في هذه الصورة وجوب الإتيان بذلك الشيء لو علم الحال سواء صدر أمر من الواسطة أم لم يصدر؛ لأن الإرادة النفس الأمرية بنفسها ممّا توجب الإطاعة والامتثال من دون مدخلية للأمر على ما بيّناه مكرراً. ومنه يظهر أنّ التعبير بأنّه أمر به لا يخلو عن مسامحة؛ لأنّ الأمر يحتاج إلى الإنشاء وهو مفقود.

وثانية: لا يكون الغرض من توسيط الأمر مجرد التبليغ، بل كان التوسيط من جهة أنّ المأمور الثاني لا ينبعث بالأمر الصادر عن الأمر الأوّل وإنما ينبعث بأمر الواسطة، ومع ذلك يجب في هذا القسم أيضاً الإتيان بالفعل لو علم بالحال كالقسم الأوّل؛ إذ الملاك المذكور موجود فيه بعينه ولعلّ من هذا القبيل أمر الوالدين بأمر أولادهم بالعبادات تمريناً قبل البلوغ ونظائره في العرفيات في غاية الكثرة.

وثالثة: لم يكن الغرض إتيان الفعل أصلاً، بل كان الغرض امتحان المأمور الأوّل أو الثاني أو كليهما إمّا لاستعلام الحال كما في غير عالم الغيب أو لإتمام الحجّة وهي أيضاً كالصورة الأولى والثانية في وجوب الإتيان كما لا يخفى.

ورابعة: لم يكن الغرض إتيانه على وجه الإطلاق مثل الصورة الأولى، بل إنّما تعلّق الإرادة بإتيانه بعد تعلّق أمر الغير به بأن كان لأمر الغير بما هو مدخلية في تعلّق الإرادة بالشيء بحيث لو لم يكن منه أمر لما كان الشيء متعلّقاً لإرادة الأمر الأوّل، ومعلوم أنّه في هذه الصورة لا يجب الإتيان به إلا بعد صدور الأمر من الواسطة بخلاف الصور المتقدّمة.

وتظهر الثمرة فيما إذا لم يصدر الأمر من الواسطة أو صدر ولم يصل إلى المكلف.

والظاهر دخول أوامر أولي الأمر والوالدين وغيرهم ممّن أوجب الشارع إطاعته في هذا القسم، ولعلّ الحكمة في توسيط أمرهم على هذا الوجه أن يظهر شموخ قدرهم وقرب منزلتهم عنده أو يكون أداء بعض حقوقهم وشكر ما تحمّلوا وصبروا في تربية الروح أو الجسم أو لجهات أخر.

وعلى أيّ حال، فبعد تصوّر الصورة الأخيرة لا يمكن استفادة الوجوب من الأمر بالأمر لو لم يكن معه قرينة على كونه على نحو إحدى الصور الثلاثة كما لا يخفى.

الفصل الثالث عشر

في أنّ الأمر بعد الأمر قبل الامتثال تأسيس أو تأكيد

إذا ورد الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذلك الشيء أو تأكيد الأمر الأوّل والبعث الحاصل به؟

ففي «الكفاية» أنّ قضية إطلاق المادّة هو التأكيد، فإنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرتين من دون أن يجيء تقييد لها في البين ولو كان بمثل مرّة أخرى كي يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر كما لا يخفى. والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده إلا أنّ الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد، انتهى.

أقول: إنّ ذكر لكل واحد سبب غير الآخر، فلا ينبغي الارتباب في ظهور التكرار عند تحقّق السببين؛ لأنّه المنساق والمتبادر من الأمر.

وأما إن لم يذكر سبب أصلاً أو ذكر سبب واحد فالمتبادر من الأمر الثاني مادة ليس إلا التأكيد، وما ذكر من أن مقتضى إطلاق الهيئة هو التأسيس لم يظهر لنا وجهه، فإن الأمر الإنشائي ليس إلا نظير البعث الخارجي ومفاده سوق المكلف نحو العمل، فكما أن في البعث الخارجي لا ينساق من تكراره إلا التأكيد كذلك في البعث الإنشائي ولعلّ بالمراجعة إلى الوجدان والعرف يتضح ذلك، تدبر تعرف.

فهرس المطالب

أ مقممة الناشر

ه مقممة المؤلف

أما المقممة

١ وفيها بيان أمور:

٣ الأمر الأول: في موضوع العلم وما يتعلّق به

١١ موضوع علم الأصول

١٥ تعريف علم الأصول

١٧ الأمر الثاني: في الوضع

١٧ الجهة الأولى: في حقيقة الوضع

٢٥ الجهة الثانية: في أقسام الوضع

٢٧ الجهة الثالثة: في وقوع القسم الثالث وعدمه

٣٨ الجهة الرابعة: في الفرق بين الخير والإنشاء

٤٥ الجهة الخامسة: في أسماء الإشارة والضمائر

٤٨ تذييل في ثمرة البحث

٥١ الأمر الثالث: في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

٥٠٤.....تقرير الأصول / ج ١

- ٥٩.....الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ على اللفظ.....
- ٦٥.....الأمر الخامس: حول دخالة الإرادة في دلالة الألفاظ.....
- ٧١.....الأمر السادس: في وضع المركبات.....
- ٧٣.....الأمر السابع: علامات الحقيقة والمجاز.....
- ٧٤.....الأول: التبادر.....
- ٧٧.....الثاني: من علامات الحقيقة صحة الحمل وعدم صحة السلب.....
- ٧٩.....الثالث: الأطراد وعدمه.....
- ٨٢.....الرابع: قول اللغوي.....
- ٨٥.....الأمر الثامن: في تعارض أحوال اللفظ.....
- ٨٧.....الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعية.....
- ٩٣.....ثمرة البحث.....
- ٩٧.....الأمر العاشر: في الصحيح والأعم.....
- ٩٧.....الأمر الأول: في تنقيح موضع النزاع.....
- ٩٩.....الأمر الثاني: في معنى الصحة والفساد.....
- ١٠٠.....الأمر الثالث: في لزوم تصوير الجامع.....
- ١٠٦.....تصوير الجامع على القول الأعم.....
- ١١٢.....الأمر الرابع: حول الموضوع له في أسماء العبادات.....
- ١١٣.....الأمر الخامس: في بيان ثمرة النزاع.....
- ١١٦.....في أدلة الطرفين:.....
- ١٣٠.....الأول: في أسامي المعاملات.....
- ١٣١.....الثاني: في التمسك بإطلاقات المعاملات.....
- ١٣٤.....الثالث: في تصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية.....
- ١٣٧.....الأمر الحادي عشر: في الاشتراك.....

٥٠٥	فهرس المطالب
١٤١	الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
١٤٤	تقريرات أخر للاستحالة عقلاً
١٤٨	عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لفظاً
١٥٧	الأمر الثالث عشر: في المشتق
١٥٧	الأول: أقسام الاشتقاق
١٥٨	الثاني: في المراد بالمشتق في محلّ الكلام
١٦٠	الثالث: في عدم اختصاص البحث بالمشتقّ النحوي
١٦١	فرع: حول كلام الفخر في الرضاع فقهيّاً
١٦٤	الرابع: في جريان النزاع في اسم الزمان
١٦٨	الخامس: في خروج الأفعال عن حرّيم النزاع
١٧٠	السادس: في اختلاف المشتقات في المبادي
١٧٢	السابع: في المراد من الحال في عنوان البحث
١٧٣	الثامن: في بيان الأصل في المسألة عند الشكّ
١٧٥	الأقوال في وضع المشتقّ
١٩٠	تنبيه: في بساطة المشتقّ وتركيبه

المقصد الأول: في الأوامر

٢٠٩	الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر
٢٠٩	الجهة الأولى: في معاني مادّة الأمر
٢١٠	الجهة الثانية: في اعتبار العلوّ في معنى الأمر
٢١٢	الجهة الثالثة: فيما هو ظاهر مادّة الأمر
٢١٣	الجهة الرابعة: في الطلب والإرادة
٢١٦	تذييل: في اتّحاد الطلب والإرادة وتغايرهما

٥٠٦.....تقرير الأصول / ج ١

٢١٨.....	نزاع الأشاعرة والمعتزلة في الكلام النفسي
٢٢٢.....	حول استدلال الأشاعرة على اختلاف الطلب والإرادة
٢٢٣.....	بحث حول مسألة الجبر والتفويض
٢٢٦.....	بحث حول شبهات مسألة الجبر والتفويض
٢٣٣.....	الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر
٢٣٣.....	الأوّل: في معاني صيغة الأمر
٢٣٧.....	الثاني: فيما هو حقيقة صيغة الأمر
٢٣٨.....	تنبيه حول مقالة صاحب «المعالم» في صيغة الأمر
٢٤٠.....	الثالث: فيما هو ظاهر صيغة الأمر
٢٤٢.....	الرابع: في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
٢٤٦.....	الخامس: في التبعدي والتوصلي
٢٥٥.....	إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات التوصلية
٢٥٨.....	فيما هو الأصل عند عدم الإطلاق
٢٦٤.....	السادس: في دلالة الصيغة على النفسية والعينية والتعيينية
٢٦٦.....	السابع: في ظهور الأمر عقيب الحظر
٢٦٨.....	الثامن: في المرّة والتكرار
٢٧٠.....	التاسع: في الفور والتراخي
٢٧٣.....	فيما يترتّب على القول بالفور
٢٧٥.....	الفصل الثالث: في الأجزاء
٢٧٥.....	أحدها: المراد من كلمة «على وجهه»
٢٧٦.....	ثانيها: المراد من كلمة «الاقضاء»
٢٧٨.....	ثالثها: المراد من «الأجزاء»
٢٧٩.....	رابعها: فارق المسألة عن المرّة والتكرار وتبعية القضاء للأداء

٥٠٧	فهرس المطالب
٢٧٩	الأول: في أجزاء إتيان الأمور به عن التعبد به ثانياً
٢٧٩	تبدیل الامتثال بامتثال آخر
٢٨٣	في الصلاة المعادة
٢٨٩	الثاني: أجزاء الأمر الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي
٢٨٩	المقام الأول: أجزاء الإتيان بالفرد الاضطراري عن الواقعي
٢٨٩	الكلام في مقام الثبوت
٢٩٦	الكلام في مقام الإثبات
٢٩٩	في مقتضى الأصل العملي في المقام
٣٠٢	المقام الثاني: أجزاء الإتيان بالأمر الظاهري عن الواقعي
٣٠٢	الأول: الأجزاء في الأمر الظاهري مع انكشاف الخطأ يقيناً
٣٠٣	الثاني: في الأجزاء في الأمارات على الطريقية والسببية
٣١١	الثالث: في الأجزاء في العمل بمقتضى الأصول
٣٢٥	الكلام في مقام الثبوت
٣٢٨	الكلام في مقام الإثبات
٣٣٣	الفصل الرابع: في مقدمة الواجب
٣٣٣	الأمر الأول: في أنّ المسألة أصولية أو غيرها
٣٣٦	الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمة
٣٣٦	تقسيم المقدمة إلى الداخلية والخارجية
٣٤٠	في عدم ملاك المقدمية في الأجزاء
٣٤٥	تقسيم المقدمة إلى العقلية والشرعية والعادية
٣٤٦	تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم
٣٤٩	تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة
٣٥٩	الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

٥٠٨.....تقرير الأصول / ج ١

- المطلق والمشروط ٣٥٩
- مقالة الشيخ في رجوع القيد إلى المادّة ٣٦١
- الواجب المعلق والمنجّز ٣٧٢
- في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ٣٧٩
- الواجب النفسي والغيري ٣٨٣
- حكم الشكّ في كون الواجب نفسياً أو غيرياً ٣٨٥
- في استحقاق الثواب على الواجب الغيري وعدمه ٣٨٩
- أنّ الطهارات الثلاث عبادات في أنفسها ٣٩٥
- الأمر الرابع: كيفية وجوب المقدّمة على تقدير الملازمة ٣٩٨
- فيما نسب إلى صاحب «المعالم» ٣٩٩
- اعتبار قصد التوصل في المقدّمة ٤٠١
- في المقدّمة الموصلة ٤٠٤
- ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة ٤١٢
- الواجب الأصلي والتبعي ٤١٧
- حكم الشكّ في كون الواجب أصلياً أو تبعياً ٤١٩
- تذنيب: في ثمرة القول بوجوب المقدّمة ٤١٩
- مقتضى الأصل في المسألة عند الشكّ في الملازمة ٤٢٧
- حول أدلّة القول بثبوت الملازمة ٤٢٩
- حول كلام صاحب «الكفاية» في ثبوت الملازمة ٤٢٩
- حول كلام البصري في وجوب المقدّمة ٤٣٣
- تتمّة: في مقدّمة المستحبّ والحرام والمكروه ٤٣٨
- الفصل الخامس: في دلالة الأمر على النهي عن ضده ٤٤١
- الأمر الأوّل: المراد من الاقتضاء ٤٤١

٥٠٩.....	فهرس المطالب
٤٤٢.....	الأمر الثاني: في الضدّ العامّ
٤٤٤.....	الأمر الثالث: في الضدّ الخاصّ
٤٤٥.....	حول إثبات الاقتضاء من ناحية المقدّمية
٤٤٩.....	حول إثبات الاقتضاء من ناحية الاستلزام
٤٥٠.....	حول إثبات الاقتضاء بحكم العقل والوجدان
٤٥١.....	في مقتضى الأصل عند الشكّ في الاقتضاء وعدمه
٤٥٤.....	الأمر الرابع: حول ثمرة مسألة الضدّ
٤٥٧.....	حول مقالة الشيخ البهائي في إنكار الثمرة
٤٦٣.....	حول إشكال الإمام الخميني على فكرة الترتّب
٤٧٥.....	الفصل السادس: في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٤٧٩.....	الفصل السابع: هل الأوامر تتعلّق بالطبائع أو الأفراد؟!
٤٨١.....	الفصل الثامن: في نسخ الوجوب
٤٨٣.....	الفصل التاسع: في الواجب التخييري
٤٨٥.....	هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر أم لا؟
٤٨٩.....	الفصل العاشر: في الواجب الكفائي
٤٩٣.....	الفصل الحادي عشر: في الواجب الموقّت
٤٩٧.....	الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر
٥٠١.....	الفصل الثالث عشر: في أنّ الأمر بعد الأمر قبل الامتثال تأسيس أو تأكيد