

تقريرات في علم أصول الفقه

تقريرًا لما أفاده الأستاذ المحقق آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ق

بِقَلْمَنْ
سَاحَةُ الْحَجَّةِ آيَةُ اللهُ العَظِيمِ
السَّيِّدُ الشَّهِيدُ مُحَمَّدُ الصَّدَرُ ق

تَحْقِيقُ
مَؤْسَسَةُ الْمُنْتَظَرِ لِإِحْيَا تِرَاثِ آلِ الصَّدَرِ

صدر، سید محمد، ۱۹۴۳ - ۱۹۹۹ م.	سرشناسه
تقریرات فی علم اصول الفقه: تقریرالما افادهالاستادالمحقق آیهاللهالعظمی السیدابوالقاسم الموسوی الخویی قدس سره / بقلم السیدالشہیدمحمد الصدر قدس سره؛ تحقيق مؤسسهالمتظر لاحیاء تراث آل الصدر.	عنوان و نام پدیدآور
قم: دارالمحین، ۱۴۳۹ق. = ۲۰۱۷م.	مشخصات نشر
۲ ج.	مشخصات ظاهري
دوره: 6-111-131-112-3، 978-600-131-112-3، 978-600-131-111-6.	شابک
فیبا	وضعیت فهرست نویسی
عربی	یادداشت
کتابنامه	یادداشت
اصول فقه شیعه	موضوع
Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction *	موضوع
خویی ، سیدابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱ .	شناسه افزوده
موسسه المتظر (عج) لإحياء تراث آل الصدر	شناسه افزوده
۱۳۹۶۷/۱۵۹BP	رده بندي کنگره
۳۱۲/۲۹۷	رده بندي دیوی
۴۹۹۰۳۰۹	شاره کتابشناسی ملی



مؤسسة المحین للطباعة والنشر - هاتف : ٠٢٥١-٧٧٢٢٦٠١

تقریرات فی علم اصول الفقه - الجزء الثاني

- ✓ المؤلف: آیة الله العظمی السيد محمد الصدر قلی
- ✓ تحقيق: مؤسسه المتظر لإحياء تراث آل الصدر
- ✓ الناشر: المحین
- ✓ العدد: ۱۰۰۰
- ✓ المطبعة: وفا
- ✓ الطبعة: الأولى - ۱۴۳۹ هـ - ۲۰۱۷ م
- ✓ الزینگراف: مدین
- ✓ رقم الإيداع الدولي: 978-600-131-112-3
- ✓ رقم الإيداع الدولي للدوره: 978-600-131-111-6

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة

مؤسسة المتظر لإحياء تراث آل الصدر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المشاركون في العمل

١. السيد سلام الموسوي.
٢. عادل الطائي.
٣. الشيخ سعد الغنامي.
٤. صلاح الحلفي.
٥. الحاج عبد الرضا الافتخاري.

الأمر الرابع عشر

الكلام في المشتق

مقدمة

وقع الكلام في أنَّ المشتقَ حقيقةٌ في خصوص مَنْ تلبَّسَ بالمبداً، أو أعمَّ منه وَمِنْ انقضى عنه التلبَّسِ وينبغي بسط الكلام في المقام في طيِّ جهاتِ:

الجهة الأولى: في المراد من المشتق في المقام

وبيان ذلك: أنَّ المشتقَ عندما يُحمل على الذات، فلا إشكال في إطلاقه على الذات حال التلبَّس، فيصحُّ أنْ يُقال: (زيدُ عالمٌ) فعلاً إذا كان متلبِّساً بالعلم، كما يصحُّ أن يجري الوصف عليه بالفعل بلحاظ تلبِّسه السابق، ويجوز إطلاقه عليه باعتبار تلبِّسه فيها بعد نحو: (مَنْ قَتَلَ قَنِيلًا فَلَهُ سَلْبٌ)^(١) و﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ حَمْرًا﴾^(٢). ولا إشكال أنَّ القتيل لا يقتل، وإنَّما أطلق القتيل على مَنْ يتلبَّس به فيما بعد. ونحو ذلك غيرها من كلمات الفصحاء. فصحَّة الإطلاق على التلبَّس بالفعل مسلَّمةٌ. والمراد من التلبَّس حال التلبَّس لا حال النطق، على ما سيأتي.

فلا شكٌ في صحة إطلاق المشتقَ وما يحذو حذوه على المتلبَّس بالفعل

(١) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ١١٧، رسالته في الغنائم ووجوب الخمس.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٣٦.

وعلى المتلبّس فيما مضى وعلى التلبّس فيما بعد. وقد ورد له استعمالاتُ في اللغة المعهودة وفي لغة الفصحاء. كما لا إشكال أنَّ هذا الإطلاق حقيقٌ، إذا كان الإطلاق بلحاظ حال التلبّس نحو: زيد عالم بالفعل أو سيكون عالماً أو كان عالماً أو أميراً. أي: كُل ذلك صحيحٌ، وإطلاقه حقيقيٌ؛ فإنَّ الإطلاق بلحاظ حال التلبّس حقيقيٌ بلا إشكال.

كما أنَّه لا إشكال في أنَّ الإطلاق بلحاظ حال مَن يتلبّس به بعد ذلك - كما في القتيل والخمر - صحيحٌ ومجازٌ يقيناً؛ إذ المفروض أنَّه حال الإطلاق غير متلبّسٍ بالمبداً، ولم يكن متلبّساً فيما مضى، وإنَّما يتلبّس به فيما بعد. فإذا أطلق الملك على مَن يكون ملكاً فيما بعد نحو: (هذا ملكُنا) إذا كان الإطلاق بلحاظ حال المتكلّم، فهو وإن كان صحيحاً، إلَّا أنَّه مجازٌ بلا كلام.

وإنَّما الإشكال في الشق الثالث، أي: أن يُطلق عليه المشتق باعتبار أنَّه كان متلبّساً فيما مضى، ففيقال: (هذا ملكُنا) مع أنَّه معزولٌ فعلاً، وإن كان ملكاً سابقاً، أو (هذا عالمٌ) مع أنَّه نسي ما كان يعلمه. فوقع الكلام في أنَّ هذا الإطلاق بعد الفراغ عن صحته ووروده في لسان البلغاء هل هو إطلاق حقيقيٌ أو مجازٌ؟

وبعد الفراغ عن صحة الإطلاق في جميع الصور، وأنَّ الإطلاق في الصورة الأولى حقيقةٌ وفي الثانية مجازٌ، وقع الإشكال في الصورة الثالثة، أي: فيما إذا كان الإطلاق فعلياً والتلبّس فيما مضى، فهل هو استعمال حقيقيٌ أو مجازٌ؟ هذا هو محل الكلام في المقام.

ثُمَّ إنَّ المراد بالمشتق ليس هو المشتق الاصطلاحي، بل النسبة بين ما هو محل الكلام وبين المشتق العموم من وجه، يعني: أنَّ بعض المشتقات خارجةٌ

عن محل الكلام، وبعض الجوامد داخلةٌ في محل الكلام.

وببيان ذلك: أنَّ اللفظ الواحد قد يكون بحسب وضعه موضوعاً بوضعٍ واحدٍ لفهومٍ واحدٍ، لم تلحظ فيه الهيئة مجردةً عن المادة ولا المادة مجردةً عن الهيئة، بل وضع مجموع الهيئة والمادة لمعنى واحدٍ، كالإنسان والشجر والحجر، وهذا ما يُسمى بالجامد، أي: لا يمكن صرفه، فلا يعرض المادة هيئات متعددة ليختلف معناها باختلاف هيئات.

ويقابل ذلك المشتق، فتكون الهيئة فيه موضوعةٌ بوضعٍ والمادة بوضعٍ آخر، كأنَّه اشتُقَّ من شيءٍ الآخر قسم، وله قسمٌ آخر، فله شقوقٌ عديدةٌ، ولهذا يُقال له مشتق، كأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وأسماء الزمان والمكان وأسماء الآلة والمصادر المزيدة، بل المصادر المجردة كلَّها مشتقاتٌ، باعتبار أنَّ المادة الواحدة المشتركة قد أشتُقَّت منها شقةٌ، فعرضتها الهيئة الخاصة، فدللت على معنى. كما أنَّ الشقَّ الآخر يفيد معنى آخر كالضارب والمضروب؛ فإنَّ كلاًّ منها يفيد معنى اشتراكهما في معنى واحدٍ هو معنى المادة، فالوضع هنا متعددٌ، فلذا يُستفاد من كلِّ معنى غير ما يُستفاد من الآخر. فالجامد وضع لمعنى مجموع هيئته وما داته، فالإنسان والحجر يفيد معنى خاصاً، لا أنَّ الهيئة والمادة لكُلِّ منها معنى، بل الجميع يفيد معنى واحداً. وهذا بخلاف الكلمة الضارب والمضروب؛ فإنَّ كلاًّ منها يدلُّ بما داته على معنى مشتركٍ بينه وبين غيره، وبحسب هيئته يدلُّ على معنى مغايرٍ للآخر. فضارب يدلُّ على تلبس الذات بالضرب تلبساً صدورياً، ومضروب يدلُّ على تلبس الذات بالضرب تلبساً وقوعياً.

ثم إنَّ المشتق قد يكون قابلاً للحمل على الذات، وتتصف الذات به،

ويُحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً، فتكون الذات فرداً من أفراده، نظير قولنا: (زيدُ ضاربُ)، فزيد ذات خارجية. ومرادنا بـ(بالذات) ليس خصوص الجواهر، بل يشمل الأعراض أيضاً، فيقال: (إنَّ هذا الضرب شديد)، فـ(الضرب) ذات تتصف بالشدة، وـ(شديد) قد حمل عليه. والموضوع هنا نسبي بالذات، والمحمول نسبي بالوصف، سواء كانت الذات من الجواهر، كما هو الغالب نحو: (زيد عالم) وـ(الإنسان مدرك) وـ(الحجر ثقيل)، أو عرضاً من الأعراض الخارجية نحو: (العلم شريف) وـ(الضرب شديد) وـ(الحركة سريعة). وقد لا يكون المشتق قابلاً لحمل شيءٍ حملاً شائعاً صناعياً من جوهر أو عرضٍ، وذلك كالأفعال، فهي غير قابلة للحمل على الذات، وإنما يناسب إليها. وأما الحمل بنحو الاتّحاد وجوداً فهو غير قابل في الأفعال الإخبارية، فضلاً عن الإنسانية الطلبية: كفعل الأمر ونحوه.

وكذلك المصادر المزيد فيها: كالإكرام والتكريم وغيرها من المصادر، فهي وإن كانت مشتقةً من المصدر المجرد، إلا أنها غير قابلة للحمل على الذات حملاً شائعاً؛ فإنه غير قابل لأن يقال: (زيد إكرام)؛ لأنَّه غير قابل للحمل إلا على أفراده؛ فإنه وإن كان مشتقاً، إلا أنه غير قابل للحمل على أي شيءٍ من الأشياء.

بل المصادر المجردة أيضاً كذلك؛ فهي وإن كانت مشتقةً؛ فإنَّ لها هيئاتٍ خاصةً ومادةً مشتركةً، إلا أنَّ المصدر ليس مبدأً للاشتراق، على ما هو التحقيق، كما أنه غير قابل للحمل على شيءٍ، فلا يقال: (زيد علْم).

فالمشتق إذن قسمان: قسمٌ قابل للحمل على الذات والاتحاد معها وجوداً، ف تكون الذات موضوعاً، وهذا وصف تُحمل عليه وتتصف به، وقسمٌ

لا يكون قابلاً للحمل على شيءٍ يتحد معه وجوداً فيكون ذلك موضوعاً
ويكون المحمول وصفاً من أوصافه.

كما أنَّ الجوامد على قسمين: قسمٌ يكون قابلاً للحمل على شيءٍ، بأنْ
يكون وصفاً له ومتَّحداً معه وجوداً، بل يمكن أن تبقى الذات ويزول
الوصف، نحو: (زوج) و(عبد) ونحوهما من الأوصاف الموضوعة لعناوين
غير ذاتية، بل هي مجرد وصفٍ من أوصاف الموضوع، كما لو قيل: (زيد زوج)
(هند زوج)، فالزوجية قائمةٌ بها، وهي تُحمل عليهما، إلَّا أنها وصفٌ عرضيٌّ
منتزعٌ منها وقابلٌ للزوال مع بقائهما. وكذا عنوان العبد لو أُشير إلى شخصٍ
خارجيٍّ وقيل: (هذا عبدٌ لزيد)، فعنوان العبودية يمكن أن يزول، وتبقى
الذات حرّةً.

والحاصل: أنَّ قسماً من الجوامد أوصافٌ للموضوعات والذوات
الخارجية، وقابلٌ للزوال مع بقاء الموضوع خارجاً، وهذه هي الجهة التي
تشترك بها الجواهر مع المشتقات، كالمتحرك والسرير؛ فإنَّه يمكن أيضاً فيها أن
تبقي الذات ويهب الوصف.

وقسمٌ من الجوامد غير قابلٍ لذلك، كالعناوين المنتزعة من الذات:
كالحيوان والشجر والإنسان، وهذه الأوصاف لا يمكن أن تزول مع بقاء
الذات؛ فإنَّه لا يعقل أن يكون الإنسان باقياً والإنسانية زائلةً؛ فإنَّ شيئاً الشيء
بصورته النوعية لا حالة، ولذا لو مات الإنسان، صار جماداً، ولا يبقى إنساناً.
ولو فرضنا أنَّ حيواناً استحال إلى ملحٍ، فهو ملحٌ، وليس بحيوانٍ. نعم، المادة
المشتراك بالدقة العقلية باقيةٌ، وإنَّما التبدل والتحول كان بحسب الصور
النوعية، إلَّا أنَّ هذا بالدقة العقلية لا بحسب المفاهيم العرفية؛ فإنَّه لا يُرى في

العرف أنَّ المُتَّصِفُ بِالْإِنْسَانِيَّةِ هِيَ الْمَادَّةُ الْمُشَرِّكَةُ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ النَّطْفَةِ وَالَّتِي تَبْقَى مَوْجُودَةً إِلَى الأَبْدِ. نَعَمْ، لَيْسَ الْأَنْتِقالُ مِنَ النَّطْفَةِ إِلَى الْعُلْقَةِ إِلَى الْمُضْغَةِ عَدْمًاً وَوْجُودًاً، بِمَعْنَى: أَنَّ النَّطْفَةَ تَنْعَدِمُ، فَتَوْجُدُ الْعُلْقَةُ، وَإِنَّمَا هُوَ تَبَدُّلٌ فِي الصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ، كَمَا هُوَ الْمُسْتَفَادُ مِنَ الْآيَةِ^(١)، ثُمَّ يَعُودُ الْإِنْسَانُ إِلَى حَالَتِهِ الْأُولَى، وَيَعُودُ جَمَادًا. فَالْمَادَّةُ الْمُشَرِّكَةُ وَإِنْ كَانَتْ بِاقِيَّةً، إِلَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ هِيَ الْمَوْصُوفَةُ بِالْإِنْسَانِيَّةِ عِنْدَ الْعُرْفِ، بَلْ الْمَفْهُومُ مِنْ كَلْمَةِ الْإِنْسَانِ أَمْرٌ يَزُولُ بِزِوالِ الْإِنْسَانِيَّةِ، فَيَصِيرُ مَوْجُودًا آخَرَ غَيْرَ الْأُولَى، وَمِنْ هَنَا حُكْمُوا بِطَهَارَةِ الْكَلْبِ إِذَا اسْتَحَالَ مِلْحًا.

إِذْنَ الْجَوَامِدِ قَسْمَانِ: قَسْمٌ حَالَهُ حَالُ الْمُشْتَقِّ فِي أَنَّهُ تَتَّصِفُ بِهِ الذَّاتُ، وَيُحْمَلُ عَلَيْهَا، وَتَبْقَى الذَّاتُ، وَيَزُولُ الْوَصْفُ، وَقَسْمٌ آخَرُ مَوْضُوعٌ لِعَنْوَانِ ذَاتٍ إِذَا زَالَ زَالَ الْمَوْضُوعُ مَعَهُ عَرْفًا، وَإِنْ كَانَتِ الْمَادَّةُ مَوْجُودَةً بِحَسْبِ الدِّقَّةِ الْعُقْلَيَّةِ. وَالْدَّاخِلُ فِي مَحْلِ الْكَلَامِ إِنَّمَا هُوَ الْقَسْمُ الْأُولُّ مِنَ الْمُشْتَقِّ، وَهُوَ مَا كَانَ جَارِيًّا عَلَى الذَّاتِ مَحْمُولًا عَلَيْهَا، بِحِيثُ يُمْكِنُ بَقَاءُ الذَّاتِ مَعَ زِوْلِ الْوَصْفِ، وَهَكُذا الْكَلَامُ فِي الْجَوَامِدِ الْقَابِلَةِ لِلِّحْمَلِ عَلَى الذَّاتِ، بِحِيثُ تَبْقَى الذَّاتُ وَيَزُولُ الْوَصْفُ، كَمَا فِي (الْعَبْدِ) وَ(الزَّوْجِ)؛ فَإِنَّهَا مَنْدَرَجَةٌ دَاخِلٌ أَيْضًا فِي مَحْلِ الْكَلَامِ. وَأَمَّا الْجَوَامِدُ الْمُتَنَزِّعَةُ مِنْ مَقَامِ الذَّاتِ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنْهُ؛ لَأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ فِيهَا بَقَاءُ الذَّاتِ مَعَ زِوْلِهَا.

فَالنِّسْبَةُ بَيْنَ مَا هُوَ مَحْلُ الْكَلَامِ وَبَيْنَ الْمُشْتَقِّ الْأَصْطَلَاحِيِّ عَمُومُ مِنْ وَجْهٍ، بِمَعْنَى: أَنَّ بَعْضَ الْجَوَامِدِ وَبَعْضَ الْمُشْتَقَاتِ دَاخِلٌ فِي مَحْلِ الْكَلَامِ، وَبَعْضُ الْأَخَرِ مِنَ الْجَوَامِدِ وَالْمُشْتَقَاتِ خَارِجٌ عَنْ مَحْلِ الْكَلَامِ.

(١) أي: الآية الخامسة من سورة الحجّ، والآية السابعة والستون من سورة غافر.

ويؤيد ذلك ويؤكّد ما ذكره فخر المحققين^(١) والشهيد الثاني^(٢) فيما إذا كان لأحد زوجتان كبيرتان وزوجةٌ صغيرةٌ، فأرضعت كلتا الكبيرتين الصغيرةً وكان الدخول ثابتاً لإحدى الزوجتين الكبيرتين.

فقالا: إنَّه لا إشكال في تحريم الصغيرة والزوجة المرضعة الأولى؛ باعتبار أنَّ المرضعة أمُّ الزوجة والصغيرة بنتُ الزوجة المدخل بها؛ إذ المفروض حصول الدخول في الأولى أو في الثانية على نحو منع الخلوّ، فالصغيرة بنت زوجةٍ مدخلٍ بها، وهو كافٍ في الحرمة. وأمّا حرمة المرضعة الثانية فيه خلافٌ. قال فخر المحققين: اختار والذي المصطفٌ وابن إدريس تحريمها^(٣).

وهذا الوجه مبنيٌ على أنَّ المشتقَ هل هو حقيقةٌ في الأعمّ من المتلبَّس والمنقضي؛ باعتبار أنَّ الصغيرة كانت محرّمةً على زوجها، والزوجية قد انقضت، فالمرضعة أمُّ زوجةٍ سابقةٍ، لا زوجةٌ فعليةٌ، فلا يمكن الحكم بالتحريم الثاني إلَّا باعتبار أنَّ المشتق موضوعٌ للأعمّ، فكما تكون أمُّ الزوجة الفعلية حراماً، كذلك السابقة، فيحكم بحرمة المرضعة الثانية.

(١) أنظر: (ابن العلّامة الحلي) فخر المحققين أبي طالب محمد بن الحسن الحلي، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٣: ٥٢، كتاب النكاح، الباب الثالث، المقصد الأوّل، القسم الثاني، الفصل الأوّل، المطلب الثالث.

(٢) أنظر: مسالك الأفهام ٧: ٢٦٨، كتاب النكاح، الفصل الرابع، السبب الثاني، المسألة الرابعة.

(٣) أنظر: (ابن العلّامة الحلي) فخر المحققين أبي طالب محمد بن الحسن الحلي، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٣: ٥٢، كتاب النكاح، الباب الثالث، المقصد الأوّل، القسم الثاني، الفصل الأوّل، المطلب الثالث.

وأماماً من يرى أنَّ المشتق حقيقةٌ في خصوص المتلبس بالمبداً، فلا يرى حرمة الثانية؛ باعتبار أنَّ الصغيرة فاقدةٌ للزوجية، وليس زوجةً فعليةً، ولا دليل على تحريم نكاح مثلها.

والغرض من الاستشهاد: أنَّ فخر المحققين والشهيد الثاني (قدس سرُّهما) جعلاً تحريم المرضعة الثانية مبنياً على كون المشتق حقيقةً في الأعمم، فيعلم من ذلك أنَّ النزاع لا يختصُّ بالمشتق الاصطلاحي؛ فإنَّ الزوج ليس مشتقاً اصطلاحيًّا، ولكنَّ النزاع جاري فيه وفي أمثاله.

وأما أصل المطلب: فلا إشكال أنَّ الصغيرة تحرم حرمةً أبديةً؛ وذلك لما استفدنناه من الروايات الخاصة الواردة في المقام^(١) من: أنه لا فرق في تحريم الزوجة بين أن تكون بنتاً للزوجة الفعلية أو للزوجة السابقة. فلو أنَّ زيداً طلق زوجةً، فتزوجت وأولدت بنتاً، فهذه البنت تحرم على الزوج الأول؛ لأنَّها بنتُ زوجته السابقة، وهذا التحريم لا يتنبئ على كون المشتق موضوعاً للأعمم أو لخصوص المتلبس، وإنما التحريم بمقتضى الروايات التي تدلُّ بعضها على الحكم بالصراحة والبعض الآخر بالإطلاق.

فمنها صحيحة ابن أبي نصر قال: سألتُ أبا الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الرجل يتزوج المرأة متعدةً، أيَّحُ له أن يتزوج ابنته؟ قال: «لا»^(٢). وتدلُّ الصحيحة

(١) راجع الروايات الواردة في الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمحاورة من وسائل الشيعة ٤٥٧: ٢٠ ، وغيرها.

(٢) الكليني، الكافي ٥: ٤٢٢ ، كتاب النكاح، باب الرجل يتزوج المرأة فيطلقها أو تموت ...، الحديث ٢ ، والصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٤ ، باب المتعة، الحديث ٤٦٠ ، الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٧ ، كتاب النكاح، الباب ٢٥ ، الحديث ١١ ،

على مقامنا بالإطلاق، أي سواءً كانت زوجة بالفعل أو فيما مضى. إلا أن بعض الروايات صریح في الحكم، كما في صحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أحد هماع الشیعه عن رجلٍ كانت له جارية، فأعتقت، فتزوجت فولدت، أيصلح لولاهما الأول أن يتزوج ابنتها؟ قال علیه السلام: «لا، هي حرام، وهي ابنته، والحرّة والمملوكة في هذا سواء»^(١).

فهذه الصحيحة دلت صريحاً على أنه بعد زوال الزوجية لو ولدت بنتاً تحرم على الأول؛ لأنّها بنتها، فلا يتوقف تحريم الزوجة الصغيرة على أن تكون زوجية أمّها فعلية.

إلا أنّ مورد الصحيفة هو البنت من جهة النسب؛ فإنّ البنت المذكورة في الرواية بنت بالولادة والنسب. وأمّا الرضاع - كما فرضنا أنّ الزوجة أرضعت بنتاً بعد زوال الزوجية - فلم يرد فيها نصٌّ، إلا أنه يلحق بالبنت النسبية؛ لقوله علیه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٢). فإذا كانت البنت

والحر العاملی، وسائل الشیعه ٢٠:٢٥٧، كتاب النکاح، أبواب ما يحرم بالمساهمة ونحوها، الباب ١٨، الحديث ١.

(١) الكليني، الكافي ٥:٤٣٣، كتاب النکاح، باب الجمع بين الأختين، الحديث ١٠، والطوسی، تهذیب الأحكام ٧:٢٧٧، كتاب النکاح، الباب ٢٥، الحديث ١٢، والحر العاملی، وسائل الشیعه ٢٠:٤٥٨، كتاب النکاح، أبواب ما يحرم بالمساهمة ونحوها، الباب ١٨، الحديث ٢.

(٢) الكلینی، الكافی ٥:٤٣٧، باب الرضاع، الحديث ٢، والصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣:٤٧٥، باب الرضاع، الحديث ٤٦٦٥، والطوسی، تهذیب الأحكام ٧:٢٩٢، كتاب النکاح، الباب ٢٥، الحديث ٦٠، والحر العاملی، وسائل الشیعه ٢٠:٣٧١، كتاب النکاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١، الحديث ١.

النسبية للزوجة السابقة محّرمةً بمقتضى صحيحة محمّد بن مسلم، فحكم البنت الرضاعية كذلك. وهذا لا إشكال فيه، أي: لم يستشكل فخر المحققين وصاحب «المسالك» فيه، كما أنَّه لا يتوقف على النزاع في المشتقّ.

وأمّا المرضعة الثانية فالأمر كما ذكرنا (قده): إذ النزاع فيها يتنبّي على النزاع في المشتقّ. فإن قلنا: إنَّه حقيقةٌ في خصوص المتلبّس، وكانت الصغيرة محّرمةً بالرضاع الأوّل أبدِيًّاً، بطل زواجهما حينئذٍ على الأوّل، كما سنبين إن شاء الله تعالى. فإذا زالت الزوجية إما بالحرمة الأبدية إذا كانت الزوجة المرضعة مدخولاً بها، أو بدون حرمةٍ أبديةٍ، فالزوجة الثانية لم تُرْضَع زوجةً بالفعل، وإنَّما حدث الرضاع بعد زوال الزوجية.

فلو فرضنا أنَّ هذا الكلام لم يرد في حق الزوجة الأولى؛ لأنَّها أرضعت زوجةً فعليةً، وهي مدخلٌ بها، فتُحرِم الرضيعه حرمةً أبديةً، إلَّا أنَّه لابدَّ أن يرد في حق الزوجة الثانية؛ لأنَّها أمٌّ لمن كانت زوجةً، وقد فرضنا أنَّ الزوجية في زمانٍ غير متحققةٍ، وأنَّ الصغيرة قد حُرِمت منذ الرضاع الأوّل، أو على الأوّل بطل زواجهما، إذ فهذه المرضعة أمٌّ لمن كانت زوجةً، لا لزوجةٍ فعليةً، ولا دليل على تحريم المرأة الثانية. وأمّا القول ببطلان زواجهما، فلماذا يبطل إذا كانت البنت غير زوجةٍ؛ إذ هي أمٌّ لغير الزوجة؟! فإنَّ الزوجية كانت في زمانٍ، والرضاع في زمانٍ آخر بعده منفصلٌ عنه.

وأمّا بلحاظ النسب فلا يعقل أن تكون الزوجية متقدمةً على الولادة. وأمّا بلحاظ الرضاع فهو أمرٌ ممكِّنٌ، كما لو أنَّه تزوّج صغيرةً فطلّقها، أو تُنْتَعْ بها فانتهت مدّتها أو وهبها الباقي، فارتضعت من امرأةٍ، فكان زمان الأمومة متأخّراً عن زمان الزوجية، وليس هناك دليلٌ على أنَّ أمَّ من كانت زوجةً

حرام؛ لأنّها ليس لها مصداق في النسب حتّى يلتحقها حكمها.
فالنزاع في تحريم المرضعة الثانية يتّسني على مسألة المشتق، كما أفادا
(قدس سرّهما).

أمّا المرضعة الأولى فإنّ الظاهر من كلامهما أنّ حرمتها ممّا لا إشكال فيه،
إلا أنّ للإشكال فيها مجالاً واسعاً، سواء كان مدخولاً بها أو لا !
والوجه في ذلك: أنّ زمان الزوجيّة والأمومة هنا ليس متّحداً أيضاً ليقال:
إنّ المرضعة أمّ للزوجة الفعلية، بل زمان الأمومة متّأخر عن زمان الزوجيّة.
والسرّ فيه: أنّ الأمومة والبنتيّة أمران متضاديان، ففي الزمان الذي تتّصف
به المرضعة أنها أمّ تتّصف به الصغيرة أنها بنت، ولا يعقل أن تكون المرضعة أمّا
ولا تكون الصغيرة بنتاً أو بالعكس، فزمان الأمومة والبنتيّة واحد. وهذا الزمان
- أي: زمان الأمومة والبنتيّة - هو زمان انفساخ العقد وزوال الزوجيّة، بل
زمان التحرير الأبدبي بالنسبة إلى الصغيرة؛ حيث إنّها بنت زوجة مدخولٍ بها،
فزمان الأمومة والبنتيّة زمان زوال الزوجيّة. ولذا فأيّ زمانٍ كانت المرضعة
أمّا والصغيرة زوجة، فإنّه قبل تحقّق الرضاع - أي: إلى آخر جزء من الرضاع -
لم تكن أمومة ولا بنتيّة، بل كانت الزوجيّة لكتليتها ثابتةً. وبمجرد تحقّق الرضاع
المحرّم - أي: في آخر جزء من الرضاع - زالت الزوجيّة عن الصغيرة، فهي
ليست زوجةً، وإنّما هي بنتٌ لمَن كانت زوجةً قبل ذلك، فهي محّرمةً. وقد قلنا: إنّه
لا فرق فيها بين أن تكون بنتاً لزوجةٍ فعلية أو سابقة، وقد حرمّت حرمةً أبديّة،
إذا كان مدخولًا بأمّها، فزمان البنتيّة غير زمان الزوجيّة، فأيّ زمان كانت
الصغيرة زوجةً، تكون الكبيرة أمّاً للزوجة الصغرى.

وعليه فالنزاع في هذه المسألة مبنيٌ على بحث المشتق؛ فإنّ المرضعة ليست

أم زوجة صغيرة ولا الرضيعة بنت زوجة مدخولٍ بها، ولذا نقول بتحريمها. هذا، إلا أن يقال: إن الإطلاقات العرفية حاكمة بذلك، لأن الزمانين متصلان، ولا يفصل بينهما حتى الآن العقلي الدقي، فزمان الأمومة متصل بزمان الزوجية، ولا يعقل أن يفترض أن أقل من ذلك، فالعرف يتسامح ويعبر عن الزوجة السابقة أنها زوجة فعلية. ولكننا قد ذكرنا مراراً: أنه لا عبرة بالمساحات العرفية؛ فإن الأحكام الشرعية موضوعة على موضوعاتها بنحو القضية الحقيقة، فكل ما صدق عليها أنها زوجة فعلية، كانت محظوظة، وإنما فلان. وأماماً العرف فقد يطلق ويعبر عن المرضعة بأنها أم الزوجة الفعلية، إلا أنه مبني على المساحة، فلا يترتب عليه أثرٌ شرعيٌ؛ فإنه بالدقة ليس هناك زمان تتصف فيه الصغيرة بأنها زوجة وأمها بنت، بل زمان الزوجية انقضى، وتلاها زمان البنتية بلا فاصل.

وعليه فهذا مبني أيضاً على بحث المشتق، غاية الأمر أن ابنته عليه في المسألة الأولى جلي وفي هذه المسألة خفي.

وقد استدل برواية علي بن مهزيار عن أبي جعفر ع عليهما السلام، قال: قيل له: إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأة له أخرى، فقال ابن شبرحة: تحرم عليه الجارية وامرأتها. فقال أبو جعفر ع عليهما السلام: «أخذنا ابن شبرمة: تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولًا. فاما الأخيرة فلم تحرم عليه، لأنها أرضعت ابنته»^(١).

(١) الكليني، الكافي، ٥: ٤٤٦، كتاب النكاح، باب نوادر في الرضاع، الحديث ١٣، العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤، الحديث ١.

واستدلّ بهذه الرواية على حرمة الأولى، وحيثند فلا إشكال في حرمتها، ولكنَّ الرواية ضعيفةُ بصالح بن أبي حماد؛ لأنَّه لم يوثق، فلا يمكن الاعتماد عليها.

إذن الزوجتان المرضعتان من هذه الجهة سِيَانٌ؛ فإنَّه كما لا يمكن الحكم على الثانية بالتحرير إلَّا بالتتوسيع في المفهوم الاستقاقي، كذلك في الأولى. هذا إذا فرضنا أنَّ المرضعة الأولى مدخولٌ بها. وأمَّا إذا لم يكن الأُمُّ مدخولًا بها فلا تحرم كلتاها، لا الأُمُّ؛ لأنَّها أُمٌّ من كانت زوجةً، ولا الصغيرة؛ لأنَّها بنتُ للزوجة غير المدخول بها، فلا موجب لتحرير المرضعة ولا المرضعة.

وحيثند فهل تبقى كلتا المرأةين على زوجيَّة الرجل؟
والجواب بالنفي؛ بداعه أنَّه لا يمكن الجمع بين الأُمُّ والبنت، فتكون كُلُّ منها زوجةٌ بالفعل، فلابدَّ من الحكم ببطلان كلا العقدتين؛ لعدم إمكان الترجيح بلا مرْجِحٍ، فلا محالة لا يقيمان على الزوجيَّة؛ لأنَّبقاء إحداهما دون الأخرى غير ممكنٍ، والترجيح بلا مرْجِحٍ محالٌ.

ونظيره في الحدوث ما إذا تزوج بامرأةٍ، وعقد وكيله على بيتها أو بالعكس، فكانا بحسب الزمان متهددين في الخارج من ناحية العقد، فمن جهة الترجيح بلا مرْجِحٍ نحكم ببطلانهما.

هذا في الحدوث وكلامنا في البقاء؛ فإنَّ الجمع بينهما في الزواج غير ممكنٍ؛ حيث إنَّ التحرير الأبدبي مفقودٌ في الأُمُّ؛ لأنَّه مبنيٌّ على بحث المشتق، ولا في البنت؛ لأنَّها بنتُ زوجةٍ غير مدخولٍ بها. إذن لابدَّ من الحكم ببطلان عقديهما؛ لأنَّ الترجيح بلا مرْجِحٍ ممتنعٌ.

نعم، في الأختين وردت الرواية^(١) بالتخير، ولكن الحكم على خلاف القاعدة، ولو تزوج بامرأة، وعقد وكيله على أختها، فالقاعدة تقتضي البطلان، والرواية على التخير، إلا أنَّ هذا حكمٌ مختصٌ بمورده. وأمّا في الأم والبنت فمقتضى القاعدة هو البطلان في الحدوث والبقاء.

الجهة الثانية: النزاع في وضع الهيئات

ثم إنَّ النزاع في بحث المشتق إنَّما هو في وضع الهيئات، أي: هل الهيئة موضوعة لإفادة تلبس الذات بالمبدأ، سواءً كان التلبس فعلياً أو منقضياً، أو إنَّما موضوعة لإفادة التلبس بالفعل، فيكون الإطلاق بلحاظ حال الانقضاء مجازاً؟

ولا نظر لهذا البحث إلى خصوصيات المبدأ، وأنَّه أي شيء هو؛ فقد يكون عرضاً من المقولات التسع العرضية: كالكم والكيف وغيرهما من المقولات التي يقابلها شيء في الخارج. ومن هنا يُقال عنها: إنَّما مقولات، أي: تُقال على شيء في الخارج نحو: الأسود والأبيض والقائم والقاعد وغيرها؛ فإنَّها تحمل على الذات بلحاظ تلبس الذات بمبدأ من المبادئ الخارجية. والمراد بالخارج هنا الأعم من النفس؛ فإنَّ العلم مثلاً يحمل على النفس بما هي خارجية، فالمراد بالخارج هو نفس الأمر الواقع.

وقد يكون المبدأ من لواحق المقولات: كالشدة والضعف والسرعة والبطء، كقولنا: (الحركة سريعة) أو (الحركة بطيئة)، أو (الضرب شديد) أو (الضرب خفيف) وغير ذلك من المستعقات التي يكون المبدأ فيها لاحقاً لمقولاً

(١) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمشاهرة ونحوها، الباب ٢٥.

من المقولات؛ فإنَّ السرعة والبطء والشدة والضعف قائمةٌ بإحدى المقولات التسع.

فلا فرق بين أن يكون المبدأ من المقولات أو من لواحقها أو أن يكون أمراً اعتبارياً ليس له ما ينادي في الخارج، لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه، وإنما هو قائمٌ بالاعتبار، ولا واقع له إلَّا بالاعتبار، كالزوجية والملكية. فلو لا أنَّ الشارع اعتبر الوارث مالكاً للتركة أو المشتري مالكاً للمثمن والبائع مالكاً للشمن، ما كان لها واقع وجودٍ مع قطع النظر عن اعتبار العقلاة أو اعتبار الشارع. فالمبدأ هنا اعتباريٌّ، لا من المقولات، ولا من لواحق المقولات.

وقد يكون المبدأ أمراً انتزاعياً، والأمر الانتزاعي ليس موجوداً في الخارج، وإنما منشأ انتزاعه موجودٌ، بحيث متى نظر إليه يُنتزع منه هذا الانتزاع، كوقوع الشيء في مكانٍ خاصٍ، وهذا أمرٌ خارجيٌّ واقعيٌّ من مقوله الأئن، وهذا الأمر الخارجي الذي هو منشأ الانتزاع إذا لاحظنا بالنسبة إلى ما هو فوقه، يُنتزع منه وصف التحتية، وإذا لاحظنا بالنسبة إلى ما تحته، يتزعزع منه وصف الفوقية، فالواحد يتّصف بأنه فوق وتحتُّ، فالوصفان المتضادان يجتمعان في شيءٍ واحدٍ، ولكن لا تضادٌ بينهما؛ وذلك لاختلاف الإضافة؛ لأنَّه فوق بالنسبة إلى شيءٍ، وتحتُّ بالنسبة إلى شيءٍ آخر. وأمّا إذا لم تلاحظ النسبة إلى شيءٍ آخر، فلا يُقال: هذا فوق، أو هذا أكبر. فلو قيل: هذا الجسم أكبر أو أصغر، فإنَّه لا جواب له، بل يُقال: ممّ أكبر أو أصغر؟ فالكبير والصغر ليسا موجودين في الخارج، بل الجسم هو المتصف بكميَّةٍ خاصةٍ: بأن يكون طوله مترين، وعرضه كذا، وعمقه كذا. أمّا كبره وصغره فلا واقع لهما إلَّا بالانتزاع من العقل بالإضافة إلى شيءٍ آخر، فيُقال: إنَّه أكبر أو أصغر بالنسبة إلى جسمٍ آخر.

وهذه المبادئ تسمى بالمبادئ الانتزاعية. ولا فرق في محل الكلام بين أن يكون المبدأ خارجياً بنفسه أو بتوابعه ولو واقعه، أو يكون أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً. وقد يكون المبدأ ذاتياً، ونعني بالذاتي في المقام: الجنس والفصل، كقولنا: الناطق، الحيوان.

وقيل: إن هذا القسم خارج عن محل الكلام؛ لأنَّه لا بدَّ في المشتق الذي هو محل الكلام أن يفرض إمكانبقاء الذات مع زوال الوصف، وإذا فرضنا أنَّ المبدأ ذاتي كالفصل والجنس، فلا يعقل هنا بقاء الذات مع زوال الفصل أو زوال الجنس؛ إذ لو انقلب الحيوان جماداً، كما إذا صار ملحاً، فلا تبقى الذات، وكذلك إذا زال النطق عن الإنسان لا تبقى الذات.

بل ذكر شيخنا الأستاذ قاسم^(١): أنَّ المبدأ وإن لم يكن ذاتياً في باب الكليات، أي: الجنس والفصل، ولكنه كان ذاتياً في كتاب البرهان، أي: ما يُنتزع من مقام الذات وإن لم يكن مقوماً للذات، كما لو فرضنا أنَّه ليس مقوماً للذات بمعنى: أنَّه ليس بجنسٍ ولا فصلٍ، ولكنَّ العقل ينتزعه من نفس مقام الذات من دون لحاظ أمرٍ خارجيٍّ. وهذا يسمى بالذاتي في كتاب البرهان، وذلك يسمى بالذاتي في باب الكليات. والمتنزع من مقام الذات يكون باعتبار باب الكليات عرضياً؛ باعتبار أنَّه ليس مقوماً للذات؛ لأنَّه ليس بجنسٍ ولا فصلٍ، ولكنه ذاتي؛ باعتبار أنَّه متنزع من مقام الذات، أي: يكفي في انتزاع الوصف نفس الذات من دون شيء آخر خارج عنها، كما في الإمكان والامتناع؛ فإنَّ مثلها صفاتٌ تُنتزع من مقام الذات. فإذا نظرنا إلى مقام الذات مع قطع النظر عن كل شيء غيرها في الخارج، فإما أن نجده غير قابلٍ

(١) أنظر: الثنائي، أجود التقريرات ١ : ٥٢، المقدمة، الفصل الثاني، الأمر الثامن.

للوجود، فهو ممتنعُ، أو غير قابل للعدم، فهو واجبُ، وإن كان قابلاً لهما فهو ممكناً. فهذه الأوصاف تُتنزع من مقام الذات من دون حافظ أمر آخر غير نفس الذات بالإضافة إلى الوجود الخارجي. وهذه الصفات تُسمى بالخارج المحمول، في قبال المحمول بالضمية، أي: لا تحتاج إلى ضم شيء إلى الذات في حمل العنوان عليها، في قبال ما يحتاج إلى ضم شيء إلى الذات ليعمّ الحمل كالأيضاً؛ فإنَّ حمل البياض على الجسم إنما هو بلحاظ اتصاف الجسم بالبياض، فاتّصافه به هو الذي أوجب الحمل، فهو من المحمول بالضمية، بخلاف حمل الممكناً والممتنعاً على الذات؛ فإنه ليس باعتبار شيء آخر خارج عن ذات الممكناً.

والوجه في ذلك: أنَّ الإنسان إذا لم يكن في ذاته ممكناً، فهو إما واجب أو ممتنع؛ إذ يستحيل الخلوّ، وهذا خلفٌ.

إذن الإمكان وصفٌ متزَّعٌ من مقام الذات من دون ضمية شيء آخر إلى مرتبة الذات، فيوصف الإنسان بأنه ممكناً، ويوصف اجتماع النقيضين أنه ممتنعاً، كما يوصف الباري تعالى أنه واجبُ.

وهذه المشتقات المتزَّعة من مقام الذات خارجة عن محل البحث؛ إذ لا يعقل أن تكون الذات باقيةً والوصف زائلاً؛ فإنه خلاف ميزان المشتق الذي هو إمكان بقاء الذات مع زوال الوصف. فإذا كانت الذات غير قابلة للبقاء فهو غير قابل للنزاع.

إذن هذه المشتقات وإن كانت من المشتقات الاصطلاحية: كالممكناً والناطق والحيوان والممتنع، إلا أنَّ هذا كلَّه خارج عن محل البحث؛ لعدم إمكان بقاء الذات مع زوال الوصف فيها.

ومنه أيضاً العلة والمعلول؛ فإنَّ العلية والمعلولية منتزعان من مقام ذات العلة والمعلول؛ إذ الشيء بذاته يكون علةً، كما يكون معلولاً، ولا يحتاج الشيء في الاتصال بها إلى شيءٍ خارج عن ذاته. فالعلية والمعلولية منتزعةٌ من مقام الذات، وكلَّ الصفات المنتزعة من مقام الذات خارجةٌ عن محلِّ الكلام.

والصحيح: أنَّ ذلك كله داخلٌ في مقام البحث.

والوجه في ذلك: ما تقدَّم الكلام فيه في الدورة السابقة من: أنَّ وضع الهيئة في هذه المواد مغايرٌ لوضع المادَّة، فالهيئة موضوعةٌ بوضع، والمادَّة موضوعةٌ بوضع آخر. ومن الواضح أنَّ هيئة الممكن أو الممتنع أو الناطق أو الحيوان أو غيرها من الهيئات توضع في ضمن هذه المواد بالخصوص، فليس الواضح في موادها وهياطها واحداً، كالحجر والإنسان، مع أنَّه قد تقرر أنَّه لا يعقل في الإنسان الوضع للأعمم؛ لأنَّ زوال الإنسانية مساوٌ لزوال الذات، فلا يبقى شيءٌ حتى يُحكم عليه أنَّه موضوع للأعمم أو لخصوص المتلبس؛ فإنَّ شيئاً من الشيء بصورته، فإذا انعدمت الصورة، انعدم الشيء نفسه. فالهيئة هنا والمادة موضوعان بوضعٍ واحدٍ، وقد سُمِّيَا بـ“شخصيَا”.

وهذا بخلاف الناطق والممكن أو الحيوان أو العلة والمعلول؛ فإنَّ وضع المادَّة والهيئة ليس واحداً، بل وضع كلِّ منها على حدةٍ؛ فإنَّ هيئة الممكن اسم فاعلٌ موضوع للمتلبس بالمب丹 على نحو خاصٍ، وكذلك الناطق اسم فاعلٌ بسيطٌ موضوع للمتلبس بالمبداً على نحو خاصٍ وهكذا.

فوضع الهيئة هنا يغایر وضع المواد؛ فإنَّ كلاً منها موضوعةٌ بوضعٍ مستقلٍ.

ومعه فأيّ مانعٍ من وضع هيئة الممكن للأعمم من المتلبس والمفضي؟!

غاية الأمر أنَّه في خصوص هذا الفرد - أي: إذا كان المبدأ هو الإمكان - لا

يُعقل فيه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنَّ الهيئة ليست مخصوصةً بهذه المادة لِيُقال: إنَّه لا يُعقل الوضع للأعمَّ، بل هي موضوعٌ لمعنى كليٌّ قد يتحقق في هذه المادة، وقد يتحقق في مادةٍ أخرى؛ فإنَّ الممكِن مثلاً يفيد نفس المعنى الذي يفيده مسلمٌ أو مكرِّمٌ مثلاً.

نعم، في خصوص الممكِن لا يتصوَّر زوال الوصف مع بقاء الذات، إلَّا أنه لا يجوز تخصيص الهيئة بهذه المادة؛ فإنَّ الهيئة قد تتحقق في ضمن هذه المادة، وقد تتحقق في ضمن مادةٍ أخرى: كال الكريم والمحسن، فيمكن أن تكون الذات باقيةً، والوصف كالإكرام والإحسان زائلاً.

وبعبارةٍ أخرى: لو كان لفظ (الممكِن) موضوعاً بوضِعٍ واحدٍ، لكن للكلام فيه مجالٌ، من حيث إنَّه لا يجوز بقاء الذات مع زوال الوصف، فلا يمكن فيه جريان النزاع. لكن من المعلوم أنَّ حيَّةَ الممكِن لم توضع في خصوص هذه المادة فقط، بل وُضعت على نحوٍ كليٍّ، وقد مرَّ أنه وضع نوعي، فلا اختصاص لها بهذه المادة؛ لأنَّ الهيئة لها فردان: فردٌ يتحقق بهذه المادة، وفردٌ يتحقق بـمادَّةٍ أخرى.

ومن هنا يظهر: أنَّ مثل الناطق داخلُ أيضاً؛ فإنَّ الكلمة لم توضع بوضِعٍ واحدٍ حتَّى يُقال: كيف يمكن بقاء الذات مع زوال الوصف، كالفصل أو الجنس، كما في لفظ الحيوان؟ فإنَّ هيئة (ناطق) و(قائم) موضوعة بوضِعٍ واحدٍ، وهيئة (حيوان) موضوعة بوضِعٍ واحدٍ، فيمكن أن تكون الهيئة موضوعة للأعمَّ، وإن كان نحوها متنعاً في خصوص هذا المورد.

إذن لا وجه لإخراج هذه المشتقات عن محل البحث. وعليه فلا موقع للدعوى القائلة بأنَّ هذه المشتقات: كالممكِن والناطق والممتنع والحيوان والعلة

والملول وغيرها من المشتقات المتزعة من مقام الذات خارجة عن محل البحث؛ فإنّها لم توضع بالأوضاع الشخصية ليقال: إنّه لا يعقل الوضع فيها للأعمّ، بل الوضع فيها نوعيّ، والهيئات فيها موضوعة بإزاء ومعنى جامع، فيمكن أن يكون هذا الجامع موضوعاً بإزاء الأعمّ، وإن كان ممتنعاً في خصوص هذه المواد.

إذن لا يختلف حال المبدأ بين أن يكون من الأعراض أو لواحق الأعراض أو من الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية أو الأمور الذاتية، بل كل مشتق اصطلاحيًّا - أي كانت هيئته موضوعة بوضعٍ ومادته بوضع آخر - إذا كان قابلاً للجري على الذات في قبال الأفعال والمتصادر، فهو داخلٌ في محل الكلام بجميع أقسامه، والخارج هو خصوص الجوامد التي يكون فيها الوضع شخصياً؛ فإنه هناك لا معنى للنزاع، بل الوضع فيها للمتلبس قطعاً.

فقد تحصل مما ذكرنا: أنَّ جميع المشتقات القابلة للحمل على الذات داخلة في محل الكلام، سواءً كان المبدأ ذاتياً أو عرضياً؛ إذ حتى لو كان ذاتياً في باب الكليات - أعني: الجنس والفصل - فإنَّه داخلٌ أيضاً في محل الكلام؛ وذلك لما تقدم من أنَّ وضع الهيئات نوعيٌّ لا شخصيٌّ؛ إذ الهيئة التي في ضمن (ناطق) و(قائم) موضوعة بوضعٍ واحدٍ، بلا اختلافٍ بين مادةٍ ومادةٍ أخرى.

وعلى ذلك فالهيئة موضوعة للأعمّ من المتلبس والمنقضي، وإن كانت خصوص هذه المادة غير قابلة للزوال عن الذات.

الجهة الثالثة: وقوع النزاع في اسم الزمان

ومما ذكرنا يظهر الحال في اسم الزمان، والإشكال المعروف فيه بخروجه عن محل الكلام؛ إذ لا يعقل فيه بقاء الذات مع زوال الوصف، إلّا بناءً على التوسيعة: بأن يلاحظ اليوم أو الشهر أو السنة ويقول: (هذه السنة مقتل زيد)،

وإن كان ذلك بحسب الدقة متعذراً؛ لأنَّ الزمان الذي هو ظرف القتل قد انعدم بانعدام القتل؛ لأنَّه متصرِّم الذات، وليس للذات بقاءٌ مع ذهاب القتل وانعدامه، وال الساعة الثانية بعد ساعة القتل ليست من ساعات القتل قطعاً.

نعم، باعتبار اليوم يصح أنْ يُقال: (هذا اليوم مقتل زيد)؛ باعتبار جزءٍ منه لا جمِيع أجزائه، وهو بهذا الاعتبار لا انقضاء له ولا انعدام، أي: إِنَّه غير قابلٍ للانعدام؛ لأنَّ ما وقع لا ينقلب.

وعليه فالإشكال في اسم الزمان هو: آنَّه لا يُعقل فيه بقاء الذات وزوال الوصف؛ لأنَّه إذا زال الوصف زال الزمان الذي وقع فيه الحدث، فلا يجري فيه النزاع في آنَّه موضوع للأعمم أو لخصوص المتلبّس.

وممَّا ذكرناه يظهر الجواب؛ فإنَّ الإشكال مبنيٌ على أن تكون هيئة اسم الزمان والمكان من الهيئات المشتركة بالمعنى المعروف، أي: أن يكون للهيئة وضعان وضع للزمان تارةً وللمكان أخرى، فيُقال: إنَّ هيئة (مفعَل) موضوعةٌ بوضعٍ للدلالة على نسبة المبدأ إلى الزمان، ووضعٌ بوضعٍ آخر للدلالة على نسبة المادَّة إلى المكان، فيُقال: (هذا المكان مقتل زيد)، ويُقال: (هذا اليوم مقتل زيد).

فإن ثبت هذا الأمر - أعني: أنَّ هيئة (مفعَل) موضوعةٌ بوضعين مستقلَّين لمعنيين - كان للإشكال مجالٌ واسعٌ، فإِنَّه يُقال: إنَّه لا يُعقل وضع هيئة (مفعَل) للأعمم من المتلبّس، مع آنَّه لا يُعقل فيها بقاء الذات مع زوال الوصف.

وأمَّا إذا أنكينا المشترك كليَّة - كما تقدَّم - وقلنا: إنَّ المشترك بالمعنى المذكور غير معقولٍ؛ لأنَّ الوضع هو التعبُّد بأن يتعهَّد المتكلِّم آنَّه متى ما تكلَّم

بهذا الكلام، لم يرد منه المعنى الفلاني، ولا يمكن اجتماع تعهدين على لفظٍ واحدٍ؛ لأنَّهما متنافيان، فلا يمكن الاشتراك بهذا المعنى المزبور.

ولو تنزلنا والتزمنا بالاشتراك في الأسماء، فإنَّا لا نلتزم به في اسم الزمان والمكان؛ لأنَّه لم يدلُّ عليه دليلٌ، إِلَّا كون هذه الهيئة تُستعمل في لغة العرب في مقامين: للدلالة على الزمان وعلى المكان. وهذه الهيئة إذا أُستعملت، فتارةً تُحمل على الزمان وأُخرى على المكان، والحملان صحيحان، إِلَّا أنَّه لا دليل في هذا على الاشتراك؛ لأنَّ من الواضح أنَّ صحة الاستعمال في الحمل على الزمان والمكان لا يدلُّ على تفرد الوضع. وإنَّما المستفاد من هيئة (مفعول) هو الدلالة على أنَّ الذات ظرفٌ ووعاءً للمبدأ، في يوم القتل معناه وعاء القتل، والظرف والوعاء أعمٌ من الزمان والمكان، فهو موضوعٌ للجامع، لا خصوصٌ كُلٌّ منها.

وعليه فحتى لو اعترفنا بوجود الاشتراك، إِلَّا أنَّه في المقام لا موجب ولا مقتضي له، كما لا دليل عليه. أمَّا أنَّه لا مقتضي له فلو سُرُوح أنَّه لا موجب لوضعها بوضعين مستقلين بعد إمكان استفادتها بوضعٍ واحدٍ. وأمَّا أنَّه لا دليل عليه فلأنَّه مجرَّد استعمالٍ، وصحة الاستعمال لا تكشف عن تعدد الوضع، بل قد تكون ناشئةً من وضعٍ واحدٍ.

فإِذا كانت هيئة (مفعول) موضوعةً بوضعٍ واحدٍ للدلالة على ظرف القتل، فالموضوع له فيها هو الجامع، وإنَّما تُستفاد الخصوصية من القرائن، فإذا حُملت على المكان دلَّت على المكان، وإذا حُملت على الزمان دلَّت عليه. ومعه يصحُّ أنْ يُقال: إنَّ الساعة الفلانية كانت مقتل زيد، أي: وعاء قتله، كما يصحُّ أنْ يُقال: إنَّ هذا المكان كان مقتل زيد، أي: إنَّ قتله كان في هذا المكان. فإذا

كانت هذه الهيئة موضوعةً للمعنى الجامع بين الزمان والمكان، اندفع الإشكال من رأسٍ؛ لأنَّ طبيعيَّ الظرف وجماعه قابلُ للبقاء مع زوال المبدأ، وإنْ كانت هذه القابلية في خصوص الزمان غير معقولٍ، إلَّا أنَّ الهيئة لم توضع لخصوصه حتَّى يُقال: إنَّه لا يُعقل الوضع للأعمَّ؛ لعدم إمكان بقاء الذات مع زوال الوصف. فحاله حال (الناطق) و(الممکن) وغيرهما من المشتقات التي لا يمكن فيها بقاء الذات مع زوال الوصف، إلَّا أنَّ الهيئة فيها موضوعةٌ على نحو الوضع النوعي من دون اختصاص بجادةٍ خاصةٍ. كما يجري هذا الكلام في المقام؛ فإنَّ هيئة (مفعول) كذلك لم توضع لخصوص الزمان ليستحيل الوضع للأعمَّ، بل وُضعت لطبيعيَّ الظرف للدلالة على النسبة القائمة بين المبدأ وطبيعيَّ الظرف، والظرف قد يكون باقياً مع زوال الوصف، وإنْ كان في خصوص الزمان متعدِّراً.

إذن اسم الزمان غير خارج عن البحث، بل الكلام فيه سالبٌ بانتفاء الموضوع؛ لأنَّه لم توضع له هيئةٌ معينةٌ حتَّى يُقال: إنَّه خارجٌ عن محلِّ الكلام أو داخلُّ. وأمَّا الجامع فهو موضوعٌ له، ويمكن أن تبقى ذاته مع زوال وصفه. وأمَّا ما ذكره صاحب «الكافية» في جواب الإشكال^(١) من: أنَّه لا يلزم من وضع اللفظ للجامع أن يكون جميع أفراده ممكناً، بل يمكن وضع اللفظ بإزاء جامع بعض أفراده ممكناً والأخر ممتنعاً، وإلَّا لم يقع النزاع في الموضوع له لفظ الجملة (الله). مع أنَّه وقع النزاع في أنَّه علمٌ شخصيٌّ أو اسم جنسٍ، فلو لم يكن الوضع جامع بعض أفراده ممتنعاً، لم يبق مجالاً للنزاع؛ بداهة أنَّ المعبد

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٤٠، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الثاني.

بالحق واحد، وبباقي الأفراد مستحيل، فكيف يقع النزاع في أن لفظ الجلالة هل هو موضوع بإزاء جامع كل أفراده مستحيلة إلا واحداً، أو أنه علم شخصي؟!

إذن فليكن اسم الزمان من هذا القبيل؛ فإن استحالة الفرد الآخر كاسم الزمان لا ينافي بقاء الذات مع زوال الوصف، ولا يلزم أن تكون الهيئة موضوعة لخصوص المتلبّس، بل يمكن أن تكون موضوعة للجامع وإن كان أحد الأفراد مستحيلاً.

بل إنه ترقى فأفاد: أن لفظ الجلالة من هذا القبيل؛ فإنه وإن كان اسم الزمان محلاً للبحث، إلا أنه لم يتواهم أحد أن اسم الجلالة علم شخصي، وإنما هو موضوع للجامع، غاية الأمر أنه منحصر فيه تعالى، وفي غيره مستحيل، وكلمة (الواجب) موضوعة بإزاء جامع بعض أفراده ممكناً (أي بالمعنى الأعم) والآخر مستحيل^(١).

إلا أن هذا الجواب لا يرجع إلى محصل.

أما جوابه الأول - أي: أن امتناع فرد لا يوجب وضع اللفظ بإزاء الفرد الممكناً، بل يمكن وضع اللفظ بإزاء الجامع - فهو وجيه في الجملة؛ فإنه لا يجب أن يكون الموضوع له ممكناً، بل يمكن وضع اللفظ للجامع بين الممكن والمستحيل، كما في لفظ الاجتماع والدور وغيره؛ فإن الاجتماع هو تقارن شيءٍ وشيئه وتقاربها، والاجتماع مفهوم عام، بعض أفراده ممكناً، والأفراد الأخرى مستحيلة. فإذا أضيف إلى شخصين، كان ممكناً، وإذا أضيف إلى النقرين، كان مستحيلاً. وكذلك الدور؛ فإنه عبارة عن شيء يرجع إلى ما كان عليه على

(١) انظر: المصدر المتقدم.

نحو الدائرة. ثم إنَّ الدور قد يكون وعاءً الشيءُ الخارجي، كالشخص الذي يدور حول نفسه، وقد يكون دوراً بلحاظ العلية والمعلولة: بأن يكون ما فرضناه علةً يرجع ويكون معلولاً أو بالعكس، والدور في العلية مستحيل، ولكنَّ الدور الخارجي ممكِّن، والموضوع له اللفظ مفهومٌ عامٌ، بعض أفراده معقولٌ ممكِّن، والأخرى مستحيلة. ومن هذا القبيل الطيران؛ فإنَّ بالنسبة إلى ما لا قابلية له على الطيران مستحيل، وبالنسبة إلى ما له قابلية عليه ممكِّن.

هذا، إلَّا أنَّه في محلَّ الكلام لا يمكن الالتزام به؛ فإنَّ الوضع لابد وأنَّ يكون لفائدةِ، وفائدةِ الإفادة والاستفادة، وإلَّا أصبح الوضع لغواً. فكلَّ ما يكون محلَّ حاجةِ الإنسان لابدَّ من استعمالِ اللفظ فيه، وقد يحتاج إلى بيان أنَّ اجتماع النقيضين مستحيل، فلا بدَّ من تفهميه إمَّا من استعمالِ لفظِ موضوعٍ بإزاء خصوصِ اجتماعِ النقيضين، وإمَّا أن نستعمل الجامع في موردِ خاصٍ مع قرينةٍ، كما هو الواقع. وكذلك شريك الباري؛ فإنَّا قد نحتاج إلى تفهميه أنَّ الباري واحدٌ ليس له شريكٌ. وبين ذلك: إمَّا بلفظِ موضوعٍ بإزاء الشريك قائلين: (هذا مستحيل)، أو عن طريق كلمة الشريك الموضوعة بإزاء معنى جامع؛ فإنَّه قد يفرض الشريك في المال، وقد يفرض الشريك في الإلهيَّة، والأول ممكِّن، والآخر مستحيل.

ففي هذه الموارد التي نحتاج فيها إلى استعمالِ اللفظ وتفهميم المعنى يتم التفهميم إمَّا بلفظِ موضوعٍ لشخصه، أو موضوعٍ للجامع وتعيين الفرد الممتنع بقرينةٍ. ولا يُقال للواضع: لماذا وضعتَ اللفظ بإزاء معنى جامع، أحدُ أفراده ممكِّن، والآخر ممتنع؟ وذلك للحاجة إليه. وأمَّا في خصوصِ اسمِ الزمان فإنَّ وضعِ اسمِ الزمان للأعمَّ من المتلبَّس

والمنقضي، فأي فائدة فيه؟ مع أنَّ الفائدة في خصوص المتلبس، فيكون الوضع في غيره لغوًّا.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّا لا ننكر وضع اللفظ للجامع، وإنَّما الكلام في اسم الزمان؛ فإنَّ الغرض من الوضع لا بدَّ أن يكون متحققاً؛ لئلا يكون الوضع لغوًّا. وفي اسم الزمان وضع اللفظ بإزاء الجامع الأعمّ لغوًّا، بعد التسليم بأنَّ هيئة (مفعول) موضوعة بوضعٍ واحدٍ، ولم توضع للزمان بخصوصه.

وأمَّا كلامه حول الواجب فإنَّه من الغرائب؛ فإنَّ لفظ الواجب موضوع للثابت؛ إذ الوجوب بمعنى: الثبوت، وهو قد يكون تشريعياً، وقد يكون تكوينياً. وبيان ذلك: أنَّ الصلاة واجبةٌ تشريعياً، والله تعالى واجبٌ تكويناً، ونحن نستفيد من لفظ الوجوب المسند إلى الصلاة نفس المعنى المسند إلى شيء آخر تكوينيٌّ أو تشريعياً، أعني: الثبوت.

ثمَّ الثبوت في التكوين قد يكون ثبوتاً ذاتياً، وقد يكون ثبوتاً من غيره، وهذا هو مرادهم بالواجب بذاته والواجب بالغير؛ فإنَّ الممكناً كلُّها واجبةٌ، إلَّا إنَّها واجبةٌ بالغير، فهي ثابتةٌ، ولكنْ بمشيئة الله و فعله، إلَّا أنَّ الله تعالى واجبٌ بنفسه من دون علةٍ.

وعليه فلفظ الواجب في ذاته مختصٌ به سبحانه وتعالى، إلَّا إنَّه ليس له وضعٍ واحدٍ، بل أوضاعٌ مختلفةٌ؛ فإنَّ هذا المفهوم نشأ من ضمِّ كلمةٍ إلى كلمةٍ أخرى، إلَّا أنَّ هذا المفهوم ليس له وضعٍ واحدٍ ليقال: إنَّه موضوعٌ لفردٍ واحدٍ بعضه مستحيلٌ والآخر ممكنٌ، وإنَّها وضعٌ بإزاء مفهوم يصدق عليه فقط بنحو تعدد الدال والمدلول.

الجهة الرابعة: حول مدلول الفعل في الكلام

ثمَّ تعرَّض صاحب «الكفاية»^(١) - بمناسبة البحث عن المشتق - إلى مداليل الأفعال؛ من حيث إنَّ المراد بالمشتق في المقام ليس هو مطلق المشتق، وإنَّما يكون جاريًّا على الذات، فما لا يكون جاريًّا على الذات كان خارجًا عن محلِّ الكلام، كالمصادر المزيد فيها، بل المصادر المجردة، وكذلك الأفعال. وبهذه المناسبة تعرَّض قليلاً للأفعال والفرق بينها وبين الأسماء.

◎ المعروف: أنَّ الفعل يدلُّ على وقوع الحدث في أحد الأزمنة الثلاثة، فالزمان بالنسبة إلى فعل الأمر وما يلحق به كالنهي هو الزمان الحاضر، وبالنسبة إلى الفعل الماضي دالٌّ على تحقق المبدأ في الزمان الماضي، وبالنسبة إلى الفعل المضارع دالٌّ على الجامع بين الحال والاستقبال، أي: أحد الزمانين.

◎ غير أنَّ المقطوع به: أنَّ الزمان ليس له دخلٌ في الموضوع له الفعل على نحو الدلالة التضمينية؛ ضرورة أنَّ الزمان ليس بمدلولٍ لا للهيئة ولا للإادة؛ فإنَّ المادة موضوعة للحدث المجرد عن كلِّ شيءٍ، ولم يُؤخذ فيه شيءٌ، كالضرب والقتل والقيام وغيرها من المبادئ. وأمَّا الهيئة فوضعت للدلالة على نسبة المادة إلى شيءٍ نسبةً ممَّا، على اختلاف النسب والروابط، نظير اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم المكان والزمان. وعليه فليس الزمان مدلولاً للهيئة ولا للإادة، كما هو ظاهرٌ، كما لا يتحمل إرادة أنَّ الزمان جزءٌ من المعنى، ودلالة اللفظ عليه دلالة تضمينيةٌ.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الثالث.

وإنما الكلام في تقيد المعنى بالزمان على نحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً. وهذا بحسب الإمكان معقول؛ فإنه يمكن وضع اللفظ بهيئته، بحيث تكون موضوعة للدلالة على وقوع المادة في الزمان الماضي في الفعل الماضي، أو دالة على وقوع المادة في الحال وما بعده في المضارع. وهذا البيان جائز لا مانع منه؛ فإن النسب تختلف بحسب الخصوصيات، فيمكن أن يكون المأمور في الفعل دلالة على المبدأ في زمانٍ ما.

إلا أنَّ الكلام في وقوعه، مع أنَّ من المعلوم أنه غير واقع؛ فإنه لا يدلُّ على الزمان، لا دلالة تضمنية ولا دلالة التزامية، أي: لم تؤخذ فيه خصوصية الاقتران بالزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال.

أمَّا بالنسبة إلى الأمر والنهي فظاهر؛ لأنَّ الأمر لا دلالة له إلا على إبراز ما اعتبره الأمر من جهة المادة في ذمة المخاطب، أو قوله: إنه موضوع للطلب. وعلى كل حال فهو صيغة إنشائيةٌ بمعنى المعروف القائل بأنَّ إيجاد المعنى باللفظ، أو بالمعنى الذي ذكرناه واخترناه. وكيفما كان، فلا فرق بين الإخبار والإنشاء من هذا الجهة، وكما أنَّ الإخبار حالي، فكذلك إنشاء. فهل يمكن أن يُقال بدلالة (زيد قائم) على الزمان الحاضر، مع أنَّ هذه الدلالة من الأمور المقارنة، لا أنها مأموردة في المدلول، أي: إنَّ الفعل حال حدوثه حادث في الزمان الحاضر، كما إذا قام زيد؛ فإنَّ الزمان يكون حاضراً. وكذلك إنشاؤه - أو قوله: إبراز الطلب - يكون في الزمان الحاضر، سواء كان إنشاء بمعنى: إيجاد المعنى باللفظ أو إيجاد الطلب أو غيره، فالحال فيه هو الزمان الحاضر، ولا يختلف في ذلك عن الجملة الاسمية. فإذا قيل: هل زيد قائم؟ هل يمكن أن يُقال: إنه يدلُّ على الزمان الحاضر؛ لأنَّ الاستفهام وقع في هذا الزمان؟ مع

أنَّ ذلك أمرٌ مشتركٌ بين الجمل الفعلية والاسمية، بل وبين كُلَّ فعلٍ يقوم به الإنسان؛ فإنَّ كُلَّ فعلٍ لابدَّ أن يقع في الزمان الحاضر، أي: في الزمان الذي يقع فيه، فهل يمكن أنْ يُقال: إنَّ له دلالةً على الزمان الذي وقع فيه؟!

نعم، قد يقال: بأنَّ هيئة الأمر تدلُّ على طلب الفعل في هذا الزمان، وأنَّ الفعل كالمأمور به مقيدٌ بالزمان. فإذا قال المولى لعبدة: (اسقني ماءً) دلَّ على أنَّ المطلوب هو السقي في الزمان الحاضر. إلَّا أنَّنا ذكرنا وسندذكر في مبحث (الفور والتراخي) أنَّ الأمر لا يمتدُّ ولا يحيط به دالٌّ على الفور، وإنَّما يدلُّ على طلب الطبيعة الجامحة بين الفور والتراخي، وإنَّما يستفاد أحدهما من دليلٍ آخر.

وعليه فدعوى: أنَّ فعل الأمر يدلُّ على الزمان وأنَّه الزمان الحاضر باطل جزماً.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الفعل الماضي والمضارع؛ وذلك لأنَّ نرى أنَّ استعماله بلا عنائية ولا تجوز في نسبة الفعل إلى شيءٍ لا يقع فعله في الزمان، كالله عزَّ وجلَّ وال مجرّدات أو نفس الزمان، فإنَّنا لا نرى فرقاً بين قولنا: (علم الله) أو: (علم زيدُ)، وقولنا: (قال الله) أو (قال زيدُ)، إلى غير ذلك من الأفعال التي تُناسب إلى الله تعالى وإلى غيره؛ فإنَّنا بحسب المفهوم لا نريد في قولنا: (علم الله) معنى غير الذي نريده بقولنا: (قال زيدُ) أو (قام زيدُ). فلو كانت الدلالة على الزمان في الفعل مستندةً إلى الوضع، فلا بدَّ من التجريد في مثل هذه الموارد، ولكن الاستعمال مجازياً، مع أنَّنا بالضرورة لا نرى فيه مجازاً.

وكذا الكلام في الأفعال المستندة إلى نفس الزمان، فإذا قلنا: (مضى اليوم) و(مضى الشهر) و(مضت السنة)، فالمضي نسب إلى الزمان وإلى غيره، ولا يُعقل أن يكون مضيَّ الزمان واقعاً في الزمان؛ لأنَّ الزمان لا زمان له،

وبالوجدان نرى أنَّ هذه الأفعال مستعملةٌ من دون مسامحةٍ ولا مجازٍ.

نعم، بحسب الإمكان لا مانع أن يضع الواضع الفعل للدلالة على وقوع الفعل في الزمان الحاضر، ولكن بحسب الواقع لم يقع؛ فإنَّ استعمال الأفعال يصحُّ فيما إذا كان الفاعل زمانياً أو غير زمانياً كالمجرّدات والله تعالى، كما أنَّ نفس الزمان على حدٍ واحدٍ ومعنى واحدٍ من دون عنايةٍ. ففي قولنا: (خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) لا نريد من (خَلَقَ) معنى غير الذي نريد في سائر الأفعال، مع أنَّ (خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى) لم يكن في الرمان، بل كان الزمان بعد خلق السماوات والأرض على القول بأنَّ الزمان ينشأ من حركة الأفلاك.

إذن فلا يحتمل أن تكون الأفعال دالةً على الزمان على نحو يكون التقييد داخلًا والقييد خارجًا، بل حال الأفعال والأسماء واحدٌ، فكما أنَّ الجملة الاسمية لا تدلُّ على الزمان، فكذلك الجملة الفعلية.

نعم، إذا أُسند الفعل إلى الزامي بالقول: (قام زيد)، فإنه لا محالة يُستفاد منه الزمان؛ لأنَّ القيام لا يكون إلا في زمانٍ، إلا أنَّ هذه الدلالة ليست وضعيةً، بل هي دلالةٌ عقليةٌ؛ باعتبار أنَّ (زيد) زامي، فالفعل الصادر منه يقع في الزمان لا محالة.

فالدلالة الالتزامية موجودةٌ، إلا أنَّ منشأها هو حكم العقل لا الوضع، ولم يؤخذ في المعنى أمرٌ يدلُّ على الزمان، وإنما هذا من لوازمه كون الفاعل زمانياً؛ فإنه لابدَّ من وقوع فعله في الزمان. كما يدلُّ على المكان أيضًا؛ لأنَّ القيام لا يكون إلا في مكانٍ أيضًا. فهل يقال: إنَّ الفعل يدلُّ على المكان؛ لأنَّه لا يقع الفعل إلا في المكان، بل ذلك من لوازمه المعنى عقلاً لا وضعاً.

وهذا المعنى متحققٌ في الجملة الاسمية أيضًا نحو قولنا: (زيد قائم)؛

فإنَّه لابدَّ أن يقع القيام في زمانٍ، غايةُ الأمرِ أَنَّه أحد الأزمنة: الماضي أو الحاضر أو المستقبل، فدائرة الجملة الاسميةُ أوسع من دائرة الجملة الفعلية؟ فإنَّ الزمان الذي يستلزم الجملة الفعلية عقلاً هو إماً خصوص الماضي أو الحال أو الاستقبال. وأمّا في الجملة الاسمية فالدائرة أوسع؛ فإنَّها تدلُّ على أحد الأزمنة الثلاثة، إلَّا أنَّ دلالتها ليست بوضعيةٍ، ولذا لو استعملت في غير الزماني، لم يكن فيها دلالةٌ على أحد الأزمنة، كما إذا قيل: (الله مريدٌ أو عالمٌ). نعم، إذا أُسندت إلى الزماني، دلت على أحد الأزمنة، كما دلت أيضاً على المكان؛ لأنَّ الفعل لا يقع إلَّا في مكانٍ ممَّا.

ومعه يبطل القول بأنَّ الأسماء موضوعةٌ للمعنى دون أن يؤخذ أحد الأزمنة فيها، بخلاف الفعل؛ فإنَّه وضع للمعنى معأخذ أحد الأزمنة فيه؛ وذلك أنَّ الاقتران بالزمان غير مأْخوذٍ لا في مدلول الاسم ولا في مدلول الفعل، وإنَّما هو لازمٌ قهريٌّ في بعض الموارد كالمكان.

يبقى الكلام فيما هو الفارق بين الأفعال؛ فإنَّه إذا كان الفعل الماضي غير دالٌّ على اقتران المادة بالزمان الماضي، والمضارع غير دالٌّ على اقتران المادة بالزمان الحاضر وما بعده، وكان الزمان خارجاً عن المدلول من جهة الوضع، فما هو الفارق بينهما؟ وهل يمكن استعمال أحدهما في موضع الآخر؟ مع أنه غلطٌ واضحٌ. فلا بدَّ من بيان الفرق.

الظاهر: أنَّ الفرق بين الفعل الماضي والمضارع هو دلالة الهيئة على وقوع الحدث سابقاً على زمان التكليم في الفعل الماضي، أي: أخذ فيه عنوان السبق وعني بالسابق: أنَّه كان موجوداً ولم يكن التكليم متحققاً. وهذا المعنى مأْخوذٌ لا محالة في الفعل؛ فإنَّ (قام زيد) يدلُّ على أنَّ المتكلِّم حكى عن قيام زيد قياماً

سابقاً على زمان التكلّم والإخبار، فالسبق مأخوذه في الزمان الماضي على نحو التقيد، والخبر به كالحدث مقيد بالسبق.

وأمام المضارع فالمأخوذه فيه هو المقارنة واللحوق، أعني: أحد الأمرين، فيصح استعماله في الحال والاستقبال، فيصح أن يقال: (يصلّي زيد)، ويراد به الواقع فعلاً أو فيما بعد. ولهذا يقال: إنَّ الفعل المضارع موضوع للأعمّ والجامع بين الحال والاستقبال. والمراد به السبق واللحوق لزمان التكلّم، بمعنى: أنَّ إسناد الحدث إلى فاعله مقيد باقتراه بزمان التكلّم أو بلحوقه له، وخصوصية كُلٍّ منها تستفاد من القرينة الخارجية.

ثمَّ إنَّ السبق غير الزمان؛ فإنَّ السبق واللحوق كما يتحققان في الزمانيات، فكذلك يتحققان في غير الزمانيات. فإذا قلنا: (قال الله) أو (علم الله) أو (خلق الله) إلى غير ذلك من الأفعال المستندة إلى الله سبحانه، فيدلُّ على أنَّ الخلق كان سابقاً على الكلام وإن لم يكن الخلق في زمانٍ؛ لأنَّ أفعال الله لا تقع في الزمان، وكذلك إرادته وعلمه وكلَّ ما يُنسب إليه. وكذلك إذا قلنا: (مضى الزمان)، فإنَّ المضي سابقٌ على التكلّم وإن لم يكن المضي في زمانٍ. فالمأخوذه في الفعل الماضي هو كون الحدث سابقاً على التكلّم، وفي المضارع المقارنة واللحوق.

ولعلَّهم يريدون بأخذ الزمان الماضي في الفعل الماضي والزمان الحاضر والمستقبل في الفعل المضارع هذا المعنى. وإنَّه فلا يحتمل استفادة مثله من الفعل الماضي إذا أُسند إلى الله تعالى أو غيره مما لا يقع في الزمان، ولا يحتمل أن يكون المعنى مغايراً لما يُستفاد منها إذا أُسند إلى الزمانيات؛ إذ المعنى واحدٌ في قولنا: (علم زيد) و(علم الله) (يريد زيد) و(يريد الله).

والغرض: بيان أنَّ المفهوم واحدٌ، والزمان خارجٌ عن المفهوم بنحو

الدلالة التضمنية، أو الالتزامية. نعم، السبق مأخوذه في الماضي، كأخذ الاقتران واللحوق في المضارع، ما يلزم الواقع في الزمان إذا أُسند إلى الزماني.

بل ما ذكرناه هنا ملحوظ في الجملة الاسمية أيضاً، كما إذا قيل: (زيد قائم)؛ لأنَّ القيام لابد أن يتحقق في أحد الأزمنة.

إذن: فالفرق بين الاسم والفعل هو أنَّ الاسم لم يؤخذ فيه شيءٌ من السبق واللحوق والمقارنة، فإنَّ مفهوم القائم معنى ينطبق على كلِّ من يتتصف بهذه الصفة، من دونأخذ السبق واللحوق والمقارنة فيه. فيقال: (كان قائماً) أو (سيكون قائماً) أو (هو قائم بالفعل)، من غير أن يؤخذ في تتحققه السبق واللحوق والمقارنة.

وأمّا الفعل الماضي والمضارع فليس الشأن فيها كذلك: أمّا الأمر فليس فيه دلالة على الزمان بوجهٍ. أمّا الماضي والمضارع فيدلان على السبق والاقتران واللحوق، وهذا غير دلالة الفعل على الزمان.

ثُمَّ السبق الذي أخذ في الماضي إنما يلاحظ إلى زمان التكلم إذا أخذ مطلقاً، كما إذا قيل: (قام زيد)، فحيثُد يضاف إلى زمان التكلم، ويلاحظ بالإضافة إلى الحال. وأمّا إذا قُيد بقيدٍ، فيلزم حافظ نسبة السبق إلى ذلك القيد، كما إذا قلنا: (يجيء زيد بعد سنة) و(قد قُتل قبله يوم). وفي المضارع يمكن أن يُقال: (جاءني زيد قبل يومين) و(هو يشرب كذا أو يكتب كذا)، فيمكن أن يلاحظ السبق بالإضافة إلى أي شيء آخر، لا بالإضافة إلى التكلم.

فقولنا: (يجيء زيد وقد قُتل قبله يوم) إخبارٌ عن تحقق القتل، لا قبل زمان التكلم، بل قبل المجيء، فالفعل سابق بالإضافة إلى المجيء، لا إلى التكلم الحالي؛ فإنه الآن لم يتحقق القتل ولا المجيء. وكذا الكلام في المضارع،

كما إذا قيل: (جائني قبل شهر وهو يأكل كذا أو يكتب كذا أو يمشي على قد미ه)، فهنا لا يُراد من كلمة (يمشي) وقوع المشي مقارناً أو لاحقاً لزمان التكلّم، بل مقارناً أو لاحقاً للمجيء.

وعليه فالفعل الماضي والمضارع يدلان على السبق واللحوق، لكن لا مطلقاً بالإضافة إلى التكلّم، بل فيما إذا كان الكلام مطلقاً. وأمّا إذا كان مقيداً أو ملحوظاً بالنسبة إلى شيء آخر، لوحظ السبق والمقارنة بالنسبة إليه. وهذا الاستعمال صحيح لا غلط، مع أنَّ الأكل والمشي قد مضى؛ لأنَّه أريد به مقارنته للمجيء أو لحوقه له.

هذا تمام الكلام في مواليل الأفعال.

استنتاج واستدراكٌ

فلنرجع إلى بحثنا حول المشتقّ.

وقد تقرر آنفًا: أنَّ الكلام في المشتق إنما هو في الهيئة، وأنَّها هل هي موضوعة للدلالة على تلبّس الذات بالمبأة بنحو تلبّس الفاعل أو المفعول أو المكان أو الزمان، على اختلاف النسب؟ أو للأعمّ من المتلبّس والمنقضى؟ هذا محلَّ الكلام في المقام.

وقد تحقق أيضاً: أنَّ الكلام هنا في مواليل الهيئات، من غير نظرٍ إلى خصوصيات المبادئ؛ فإنَّ المبأة قد يكون عرضيّاً، وقد يكون ذاتياً، وقد يكون أمراً انتزاعياً أو أمراً اعتبارياً.

الجهة الخامسة: اختلاف المبادئ واختلاف الدلالات

ويترتب على هذا: أنَّ الانقضاء والتلبّس مختلفان باختلاف المبادئ؛ إذ قد يكون المبأة أمراً فعلياً، يصدر فينعدم، أي: اعتبر فيه فعليته وجوده

الخارجي، كالأكل والشرب والنوم، فالتلبس بهذا المبدأ يكون في فعليّة المبدأ، فإذا رفع يده عن الأكل وغسل يده، فإنه لا يصدق عليه أنه أكل، فيقع النزاع أنَّ الموضوع له اسم الفاعل مثلاً هو خصوص المتلبس أو الأعمّ منه ومن المقضي؟ وقد يكون المبدأ قوَّةً وملكةً أو حرفةً وصناعةً، ولا يكون مأخوذاً على نحو الفعليّة، كالاستنباط والمجتهد؛ فإنَّ الاجتهاد لم يوضع للاستنباط الخارجي وللمعرفة الخارجية وللاستخراج الفعلي، وإنَّ الاجتهاد هو مملكة الاستنباط، إذا التزمنا بأنَّه مملكةً. وكذا الكلام في العدالة إذا قلنا بأنَّها مملكة، وهكذا الشجاعة الموضوعة للملكة، فمثل هذه الألفاظ موضوعة بِإِزاء الملوكات والقوى والاستعدادات، فلفظ (المجتهد) يقع الكلام فيه أنَّه موضوع للمتلبس أو للأعمّ منه ومن المقضي؟ لكنَّ التلبس هنا ليس بفعليّة الاستخراج، بل بفعليّة الملكة، فالتلبس إنَّما هو بفعليّة الملكة، ويبيّن ما دامت الملكة موجودةً، سواء كان المجتهد نائماً أو في الحمّام أو في مجلس البحث.

إنَّما يتحقق الرُّوال بزوال الملكة عنه، كما إذا ابتلي بمرضٍ، وعاد كما كان لا يعرف شيئاً، فيقع الكلام أنَّ كلمة (المجتهد) بالنسبة إلى هذا الشخص حقيقةً؛ لأنَّ المشتق وضع للأعمّ، أو أنَّه موضوع للمتلبس، وهذا غير متلبسٍ فعلاً، فيكون استعماله فيه مجازاً؟

وكذا الكلام في (الشجاعة)؛ إذ لا إشكال بأنَّها مملكة من الملوكات، ولا يُشترط في حصولها أن يكون الإنسان دائمًا قائماً في الحرب أو داخلاً في الموقف الحسّاسة، وإنَّما هي مملكةٌ نفسيةٌ يُقال للمتلبس بها: (شجاع)، سواء كان في داره أو في خارجه، وسواء كان في سلمٍ أو في حربٍ، في مكانٍ مخوفٍ أو مكانٍ آخر؛ لأنَّ الملكة حاصلةٌ عنده، وهو متلبسٌ بها.

نعم، لو فرضنا أنها زالت لعارضٍ من العوارض، فأصبح يخاف من كلّ شيءٍ، فإطلاق لفظ (الشجاع) عليه حينئذٍ مبنيٌ على النزاع في وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس أو للأعمّ.

ومن هذا القبيل الحرف والصناعات؛ فإنَّ المبدأ المأخذ في البناء ليس هو البناء الخارجي، وإنَّه بُناءً، سواء كان مشغولاً أو بعد الفراغ من عمله. وكذلك النجّار والحدّاد والتاجر؛ فإنَّه يستفاد من هذه الألفاظ الدالة على الحرف والصناعات اتصاف الذات بالمبأ على نحو اتّخاذه حرفًا، وزواها لا يتحقق بتعطيل السوق في يوم الجمعة؛ فإنَّ العطار لا يخرج عن كونه عطاراً، والبزار عن كونه بزاراً، والطيب عن كونه طيباً، وإنَّما يزول بزوال الصناعة، كما إذا رفع البزار اليَد عن حرفته، فصار بقالاً أو تاجراً. فحينئذٍ يقع الكلام أنَّ إطلاق البزار عليه حقيقة أو مجاز؟ ولكنَّ ما دام متّصفاً بهذه الحرفة وإن لم يشتغل بها يوماً ما، لكنه اتّخذها حرفةً له.

والحاصل: أنَّ انقضاء كلِّ شيءٍ بحسبه، فإذا كان المبدأ من العوارض الخارجية التي أخذ فيها الفعلية، كان الانقضاء بزوال الفعلية. وأمَّا إذا كان ملكةً أو صناعةً، فالانقضاء يتحقق بزوال الملكة أو الحرفة والصناعة، وإنَّ فالتلبس باقٍ على حاله.

ثُمَّ إنَّ ما تقدَّم - من اختلاف المشتقّات باختلاف الموارد وانقضاء كلِّ شيءٍ بحسبه - قد يكون من جهة المادة، وقد يكون من جهة الهيئة. أمَّا المادة فكما ذكرنا. وأمَّا من جهة الهيئة - أي: اختلافها باختلاف التلبس - فيقع النزاع في أنَّ المشتقّ هل هو موضوع للأعمّ من المنقضي أو لخصوص المتلبّس؟ فإنه في الهيئة أيضاً لا يختلف الحال باختلاف التلبس، بل انقضاء كلِّ بحسبه،

فقد يكون تلبّساً بالقوّة، وقد يكون تلبّساً بالفعل، وزوال كلّ بحسبه. فإذا كان الموضوع له الهيئة هو التلبّس بالقوّة، وال موضوع له في هيئة أخرى هو التلبّس بالفعل، كان زوال التلبّس بالمعنى بزوال الفعل، والتلبّس بالقوّة بزوال القوّة، وإن كانت المادة موضوعة في كلا الموردين للفعلية دون القوّة، كما في المفتاح والمكناس، أي: أسماء الآلة؛ فإنَّ الكنس لا يُراد به القوّة، وإنَّما يُراد به الفرد الخارجي من الكنس. فالمادة موضوعة للفعلية، إلا أنَّ الهيئة لم توضع لإفاده التلبّس بالمادة فعلاً. ولذا فاسم الفاعل واسم المفعول يفيدان التلبّس فعلاً، أي: الموضوع له هو التلبّس بالفعل؛ إذ مادة الضرب مثلاً موضوعة للفعل الخارجي التكويني، وكذا اسم المفعول.

وأمّا في مثل أسماء الآلة فلم توضع الهيئة فيها لإفاده التلبّس بالمادة بالفعل، بل لإفاده التلبّس بالمادة شأنًا؛ فإنَّ المفتاح ما من شأنه الفتح، لا الفاتح بالفعل؛ فإنَّه يفرق فيه بين أن يكون فيه فتح أو لا يكون. ولذا يُعبر عنه بالآلة الفتح؛ إذ الهيئة تقييد أنَّ الذات آلة لما من شأنه الفتح، والتعبير بالآلة خير تعبير، أي: يوصل بها إلى الفتح، فالتلبّس أخذ شأنًا من حيث القابلية لا فعلاً. والمكنسة لم توضع هيئتها لإفاده الكنس بالفعل خارجاً، بل الذات قابلُ للKenns، لا أنَّه متّصفُ بالمادة بالفعل.

إذن زوال التلبّس هنا إنَّما يكون بزوال القابلية لا بزوال الفعلية، فلو فرضنا مفتاحاً لم يفتح به شيءً أبداً، فهو مفتاح حقيقةً، وليس استعمال الكلمة فيه مجازاً، بل هو مفتاح، وهي مكنسة حقيقةً؛ فإنَّ الموضوع له الهيئة ليس هو التلبّس بالفعل حتّى يُقال: إنَّ هذا الاستعمال فيما لم يتلبّس بالمبدأ بعد، وإنَّما هو موضوع للشأنة والقوّة على نحو الآلة، وهو متلبّس الآن بها.

وإنما يكون منقضياً إذا سقط عن الآلة، كما إذا كسرت أسنان المفتاح، فيقع الكلام في أن استعمال المشتق هل هو حقيقة فيه أو مجاز؟ لأن الآلة انقضت وزالت، أو لأن حديده بعد لم تصل إلى حد المفتاح وكانت في أوان ذلك، فإذا استعمل المفتاح فيها، كان مما لم يتلبّس بعد، فيكون مجازاً.

فلا بد في كل مشتق من رعاية الهيئة والمادة فيه، فإذا كانت المادة موضوعة للاستعداد والقوة، أو لأن استفيد الاستعداد والقوة من الهيئة دون المادة، ففي كلا الأمرين يكون الانقضاض بزوال الاستعداد، وإلا فالمتلبس موجود؛ إذ المادة إذا كانت موضوعة للقوة والملكة، وكان الشخص متتصفاً بها، كان استعمالها به حقيقة. وكذا الكلمة المفتاح من جهة الهيئة؛ فإن التلبّس أخذ فيه الشأنية والقوة، أي: شأنية أن يفتح به شيء، ومادامت الشأنية باقية، كان التلبّس باقياً، وبزوال الشأنية يزول التلبّس.

إذن فأسماء الآلة داخلة في محل الكلام؛ فإن النزاع يقع في أنها موضوعة لخصوص المتلبّس بالشأنية بالفعل، أو أنها موضوعة للأعم من المنقضي، كما إذا كسرت أسنان المفتاح، فيكون الاستعمال فيه حقيقياً؟

وبما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره شيخنا الأستاذ قدرت^(١) من: أن أسماء الآلة خارجة عن محل النزاع؛ لأن المستفاد منها القابلية والشأنية دون الفعلية، فهي حقيقة بعد زوال الفتح وقبل التلبّس بالفتح، إذن فأسماء الآلة خارجة عن محل النزاع.

وجه الفساد: أن أسماء الآلة غير خارجة عن النزاع، إلا أن الانقضاض

(١) انظر: الثنائي، أجود التقريرات ١ : ٨٣-٨٤، المقدمة، الفصل الثاني، الأمر الثامن، الأمر الثاني.

فيها يغایر الانقضاض في غيرها من المشتقات مما يكون المستفاد منها التلبّس الفعلى؛ فإنَّ الميزان في الانقضاض في غير اسم الآلة من المشتقات: كالعالِم والأكل زوالُ الفعلية، واسم الآلة زواله بزوال القابلية وسقوط الآلة عن قابلية الفتح، فالنزاع جارٍ أيضاً فيها. غاية الأمر أنَّ الانقضاض يختلف باختلاف الموارد والهيئات، واختلاف موارد الانقضاض لا يكون مختصاً للنزاع ببعض أفراد المشتق، بل الحق أنَّ النزاع جارٍ في جميع المشتقات.

وذكر قلبيك أيضاً^(١): أنَّ أسماء المفعول خارجةٌ عن محلِ النزاع، وادعى أنَّ اسم المفعول موضوع لإفادة وقوع المادة على ذاتٍ، ككلمة (مضروب) و(مقتول)، فهو غير قابلٍ للانقضاض؛ فإنَّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه. فلو اتصف الشخص بأنَّه مقتولٌ، لم يمكن أن يتغيّر الواقع، بل يصدق عليه المقتول؛ لأنَّ هذا المعنى لا ينقلب، فلا يتصور فيه الانقضاض ليقع الكلام أنَّه موضوع لخصوص التلبّس أو للأعمّ من التلبّس والمنقضي.

ولكن هذا واضح الفساد: أمّا من جهة النقض فلأنَّ الوقوع والصدر لا ينفكُ أحدهما عن الآخر لا محالة، أي: إنَّ اتصف الشخص بأنَّه مقتولٌ يلازم اتصف الفاعل بأنَّه قاتلٌ، فلو صدر منه الفعل خارجاً، فكيف يقال: إنَّه لم يصدر، ويفرض له الانقضاض؟! مع أنَّ ما وقع لا ينقلب عمّا وقع عليه.

مع أنَّ القاتل والمقتول والضارب والمضروب من المتضادين، فإذا صدق أحدهما صدَّق الآخر، وهما متكافئان في القوّة والفعلية، فكلَّما كانت الضاربَيْة كانت المضروبة حاصلةً، وكلَّما كانت الضاربَيْة حاصلةً شائناً كانت المضروبة كذلك شائناً، كما هو الحال في سائر المتضاديات، فكيف يمكن أن

(١) انظر: المصدر المتقدم: ٨٣.

يفرض عنوان المقتول غير قابلٍ للزوال وعنوان القاتل قابلاً للزوال؟! مع أنَّ هذا الضرب الواحد كال فعل الواحد والنسبة الواحدة إذا أُضيف إلى مَن وقع عليه الفعل صَحٌ عنوان المضروب، وإذا أُضيف إلى مَن وقع منه الفعل صَحٌ عنوان الضارب، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ اسم الفاعل داخلٌ في محل النزاع؛ إذ لنا أن نسأل: هل هو موضوعُ خصوص المتلبِّس أو للأعمّ منه ومن المنقضي، فنفرض له انقضاءً، بخلاف عنوان المضروب؛ إذ لا يفرض له انقضاءً؟!

وأَمَّا الحلُّ فقد ذكرنا آنفًا: أنَّ الأسماء لا دلالَة لها على الزمان؛ فإنَّ عنوان المضروب لم يُؤخذ فيه وقوعه خارجًا، بل هو موضوع لأمرٍ كليٍّ يمكن أن يكون متحققاً قبلَ أو فعلاً، كما يمكن أن يتحقق بعده، فيُقال: (زيدٌ مضروبٌ أمس أو الآن أو غداً)، وقابلٌ لأن لا يوجد في الخارج أصلاً، فيُقال: (المضروب غير موجودٍ). فاسم المفعول لم يوجد بعد حتَّى يُقال: إنَّ الموجود لا ينقلب عَما وقع عليه، والزمان السابق لم يُؤخذ في المعنى، وإنَّما صدرت هذه الكلمة للدلالة على المفهوم الذي هو كذلك، أي: للمتَّصف اتصافاً وقوعياً لا صدورياً، سواء وقع في الخارج أو لا، فيُقال: (زيدٌ مقتولٌ) و(زيدٌ غير مقتولٍ)، وكلاهما صحيح.

وعليه فإذا لم يُؤخذ في المعنى الوجود الخارجي والتحقُّق خارجًا، فكيف يُقال: إنَّ الشيء لا ينقلب عَما هو عليه؟! بل هو موضوع لطبيعي القابل للوجود وعدم والقابل للتلبِّس فعلاً وفي الماضي والآتي. فيقع الكلام أنَّ هذا المفهوم هل مطابقه في الخارج خصوص المتلبِّس في الخارج، أو الأعمّ مما إذا كان متلبِّساً أو منقضيًّا، فتكون الذات باقيةً والمبدأ زائلاً؟

وهكذا الكلام في العلوم والعالم؛ فإنه يتكلَّم: هل هما موضوعان بإزاء معنى يدور مدار العلم خارجًا؟ أو إنَّ الموضوع له فيها هو معنى يصدق حتَّى

مع زوال العلم، فيصدق على الشخص أنه عالمٌ وعلى العلم أنه معلوم؟
والإنصاف: أنه ليس شيء من المشتقات: كاسم الفاعل واسم المفعول
واسم المكان والزمان والصفة المشبهة واسم الآلة خارجاً عن محل الكلام.
نعم، يختلف الحال باختلاف الموارد والم هيئات، والعبرة في كل مورد
بلحظ الانقضاء بالنسبة إلى ذلك المورد، فإذا كان المبدأ فعلياً، كان الانقضاء
بانقضاء الفعلية، وإن كان المبدأ قوّةً كان انقضاءه بزوال القوّة، وإن كانت
المادة تفيد الفعلية، والم هيئه تفيد قابلية الاتصال دون الفعلية، كان الزوال
بزوال القابلية دون الفعلية.
هذا تمام الكلام في اختلاف المشتقات باختلاف المبادئ والم هيئات.

الجهة السادسة: في المراد من الحال في المقام

ومن هنا يظهر: أنَّ الحال الذي أخذ في موضوع النزاع في المشتق بلحظ
وضعه لخصوص المتلبس في الحال أو للأعمّ من المتلبس والمنقضي لا يُراد به
حال التكلُّم قطعاً؛ إذ لا دلالة للأسوء على شيءٍ من الزمان أصلاً، فضلاً عن
خصوص زمان التكلُّم، بل القطع بصحة استعمالها وعدم إرادة زمان التكلُّم
وكون الاستعمال حقيقةً يستلزم القطع بأنَّ زمان التكلُّم غير مأمورٍ في
الموضوع له، لا جزءاً ولا قيداً. ومعه يصح أنْ يُقال: (زيدُ كان قائماً) و(زيدُ
قائمُ الآن) و(زيدُ سيكون قائماً غداً)، نظير قولنا مشارياً إلى موضوع في
الخارج: (إنه كان إنساناً) أو (سيكون تراباً). فهذا الاستعمال كلُّه صحيحٌ.

□ والوجه في ذلك: أنه قد يؤخذ الزمان في مفهوم المشتقات، والمراد
بالحال حينئذ ليس هو حال التكلُّم قطعاً؛ فإنَّ أخذه غير معقولٍ في الموضوع له

بلا شك، وإنما المراد بالحال حال التلبّس، ونريد بحال التلبّس حال وجود المبدأ الذي تتّصف به الذات؛ إذ لا إشكال أنَّ المبدأ يزول، والذات تبقى، وللتلبّس أزمنة ثلاثة هي حال وجوده، وحال قبل وجوده، وحال بعد وجوده. فإذا لاحظنا الذات مع المبدأ، نرى حالاتٍ ثلاثة: حالةً كان المبدأ موجوداً مع الذات والذات متصفّةً به، وحالةً قبل هذا التلبّس، وحالةً بعده. فزيديْد لم يكن في زمانٍ متصفًا بالعلم، ووُجد زمانٌ كان موصوفاً به، ووُجد زمانٌ ثالثٌ زال هذا الوصف عنه، ولكنَّ (زيد) ظلَّ باقياً. وكذا الأمر في غير الزمانيات.

إذن هناك حالات ثلاث بالنسبة إلى المفهوم الاستقافي، ولا ريب أنَّ المفهوم الاستقافي كالعالم لا سعة له حتّى إلى الحالة الأولى، وهي حالة عدم وجود الصفة؛ إذ لا ينطبق المفهوم الاستقافي عليه حقيقةً، وهذا لا إشكال فيه. كما أنَّه لابدَّ من صدق هذا المفهوم على (زيد) حال تلبّسه بالمبدأ وحال وجود الصفة؛ فإنَّه يصدق عليه حال وجود العلم أنَّه عالم، وهذا أيضاً لا إشكال فيه.

وإنَّا الإشكال في أنَّ مفهوم العالم هل هو خاصٌ بهذه الحالة أو عامٌ لتلك الحالة، أي: عامٌ لما بعد حال التلبّس؟ فالمراد بالحال حال التلبّس، أي: أن يكون مطابق مفهوم العالم هو خصوص الذات حال وجود العلم فيه واتّصافه به، بلا فرقٍ بين أن يكون في زمانٍ سابقٍ أو لاحقٍ أو الآن، ومثاله: ما إذا قيل: (كان زيدٌ عالماً)؛ لأنَّه كان متلبّساً به، أو قيل: (سيكون زيدٌ عالماً)؛ لأنَّه سيكون كذلك لا محالة، مع أنَّه إخبارٌ قد يصدق وقد يكذب، وهذا خارجٌ عن محلِّ الكلام في المقام.

بل الكلام في أنه هل ينطبق المفهوم الاستقافي على فاقد الصفة بعد وجودها أو لا؟ فالمراد بالحال حال التلبيس. وأماماً زمان النطق فلا يحتمل أن يكون دخيلاً في المعنى الموضوع له.

الجهة السابعة: في ما هو الأصل في المقام

يبقى الكلام في ثمرة البحث وفي ما هو الأصل في المقام، بعد أن كان الضابط في حمل المشتق هو اتصافه في زمان الحكاية والتكلم، وكونه موضوعاً له أو غير موضوع له لا أثر له؛ إذ العبرة بالظهور العرفي. ولا إشكال أن قولنا: (زيد عالم) ظاهر في تلبيس زيد بالوصف حال الحكاية والإخبار، وهو حال التكلم. نعم، لو كانت هناك قرينة على إرادة غير زمان التكلم، فلا بأس في العمل على مقتضاهما، كما إذا قيل: (كان زيد عالم) أو (سيكون عالم). أمّا الإطلاق بالفعل فالظاهر منه الاتّصاف بالفعل، فإذا كان هذا هو الظاهر، فأيّ فائدة تترتب على معرفة المعنى الموضوع له؟ لأنّ معرفة المعنى الموضوع له تنشأ من أصالة الظهور، ونحن لا نقول بالتعبد بأصالة الحقيقة.

إلا أنّ هذا الكلام لا يرجع إلى محصل؛ فإنّ هذا الظهور وإن لم يكن قابلاً للإنكار؛ إذ الظاهر من الحمل بدون القرينة هو الاتّصاف بالفعل، إلا أنّ محلّ الكلام ليس هو خصوص المشتقات التي تحمل على الذوات نحو: (زيد أمير)، بل إنّ ما يترتب على هذا البحث هو أنّ العنوان الاستقافي إذا تعلق به حكم شرعي، كما إذا أمرنا المولى بإكرام العالم أو نهى عن البول تحت الشجرة المشمرة، كما في بعض الروايات^(١)، فيقع الكلام أنّ مفهوم العالم ومفهوم المشمرة

(١) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ١: ٣٢٤، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ١٥.

هل هو خاصٌ بالتلبس بالبدأ بالفعل، أي: الشجرة التي تحتوي على الثمرة، أو أنَّه يصدق عليها بعد الزوال أيضاً؟ كما يقع الكلام في أنَّ الحكم يختصُ بزیدٍ فيما إذا كان متصفًا بالعلم، أو يصح سلبه عنه لو زال تلبسه وأصبح جاهلاً؟ فالنزاع يقع في سعة مفهوم العالم وضيقه، وأنَّ الحكم هل يشمل الفاقد أو يختصُ بالتلبس؟

ثُمَّ إنَّه إنْ تمكناً من إقامة الدليل على أحد القولين، كما سنتكلَّم عنه، فذلك، وإنْ لم نتمكن من هذا، وصلت النوبة إلى الأصول العملية.

أمَّا بالنسبة إلى مرحلة الوضع وتعيين المعنى الموضوع له، فالظاهرُ أنَّه لا أصل في المقام يعوَّل عليه في تعين وضع اللفظ في لغة العرب أو غيرها لهذا المعنى دون المعنى الآخر. نعم، نحن نعلم أنَّ الواقع قد لاحظ في ذهنه أحد أمرتين: إما خصوصيَّة التلبس وجود الصفة في الموضوع، أو الأعمُّ منه ومن المتضي؛ إذ الإهمال في الواقع غير معقولٍ، فلا يلاحظ الواقع عند الوضع الخصوصيَّة أو الإطلاق، فيكون الموضوع له لا خصوصيَّة التلبس ولا الإطلاق.

بل في مقام الثبوت لابدَ أن يلاحظ الواقع إحدى هاتين الخصوصيَّتين لا محالة، وأصلاله عدم خصوصيَّة التلبس والضيق في المعنى الموضوع له معارضٌ بأصلاله عدم الإطلاق والاسعة في الموضوع له؛ فإنَّه لابدَ من لحاظ المعنى أثناء الوضع، كما سبق أن قلنا، وهذا المعنى ملحوظٌ بأحد المحافظين لا محالة: إما الخصوصيَّة أو الإطلاق، وأصلاله عدم أحدهما معارضةً بأصلاله عدم الآخر. وهذا الكلام يجري في كُلِّ موردٍ شرکتنا فيه في وضع اللفظ بإزاء معنٍّ خاصٌ أو بإزاء الأعمَّ منه.

على أنَّ الاستصحاب في أمثال المقام غير جاري في نفسه مع قطع النظر

عن المعارضة؛ إذ لا أثر شرعي يترتب على عدم حافظة الخصوصية، واللازم هنا لازم عقلي؛ لأنَّ لازم عدم حافظة الخصوصية هو أنَّه موضوع للمطلق، وهو لازم عقلي لا يمكن جريان الاستصحاب بخلافه؛ لأنَّه من الأصل المثبت.

وعليه ففي مرحلة الوضع ليس هناك أصل يُعوَّل عليه في المقام، فينتهي الأمر إلى الأصل العملي بالنسبة إلى الحكم المترتب على هذا الموضوع.

وذكر صاحب الكفاية^(١): أنَّ جريان الأصل مختلف باختلاف الموارد، فقد يكون جعل الحكم وثبوته وفعاليته بعد الانقضاء، كما إذا جعل إكرام العالم، وتردد أمر العالم بين أن يكون موضوعاً لخصوص المتلبس أو للأعمم، وفرضنا أنَّ رجلاً بلغ أو أفاق بعد أن كان صغيراً أو كان مجنوناً، فعاد إليه عقله. فإذا لاحظنا زيداً الذي كان عالماً، وقد زالت عنه صفة العلم، كان مثله من الشك في التكليف؛ إذ نشك في وجوب إكرام هذا الشخص الذي كان متتصفاً بالعلم وزالت عنه الصفة، ونشك في صدق مفهوم العالم عليه؛ لأنَّ مفهوم العالم مردُّ بين الأقل والأكثر، فنشك في الوجوب؛ لعدم إحراز ضيق المفهوم. وهذا من موارد الشك في التكليف، فتجري فيه أصالة البراءة.

أمّا لو فرضنا أنَّ الحكم كان ثابتاً سابقاً، كما إذا كان الشخص بالغاً وكان من يجب إكرامه متتصفاً بالعلم، ثمَّ زالت الصفة، فنشك في وجوب إكرامه بعد أن كان واجب الإكرام، فيكون الشك شكّاً في بقاء الحكم السابق لا في حدوث الحكم، وهو مورد للاستصحاب؛ فإنه يصح أنْ يُقال: إنَّ زيداً

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٥، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر السادس.

كان يجب إكرامه ونشكّ الآن في الوجوب.

إذن الأصل العملي مختلف باختلاف الموارد، ففي مورد تجريي البراءة، كما إذا شك في التكليف، وفي مورد يجري الاستصحاب، كما إذا كان شكًا في البقاء، ومنشأ كلا هذين الشكين هو الشك في سعة المفهوم وضيقه.

إلا أن ذلك لا يتم، بل الظاهر الرجوع إلى البراءة في جميع هذه الموارد، سواء كان التكليف فعليًا سابقًا أو لم يكن. أما في الصورة الثانية ظاهر؛ لأنّه من الشك في التكليف، وهو مجرّد للبراءة.

وأما الأول - وهو ما إذا كان زوال الصفة مسبوقاً بفعلية التكليف -

فالصحيح عدم جريان الاستصحاب.

أما على ما ذكرناه - من اختصاص الاستصحاب بالشبهة الموضوعية وعدم جريانه في الشبهة الحكمية في إثبات حكم وجودي أو تحريمي - فواضح؛ فإنّ المقام من الشبهة الحكمية؛ فإنّنا نشك في سعة المجعل وضيقه، فنشك في أنّ موضوع وجوب الإكرام مختص بالمتلبس بالعلم أو يشمل الأعمّ؟ فالشك في سعة المجعل وضيقه بالنسبة إلى المقدار الزائد، والشبهة الحكمية مما لا يجري فيها الاستصحاب.

واما بناءً على الجريان - كما هو المشهور بين المؤخرين وبين المتقدمين القائلين بالاستصحاب - فيختص جريان الاستصحاب بغير موارد الشبهات المفهومية، أي: فيما إذا كان الشك في الحكم ناشئاً من الشك في المفهوم سعةً وضيقاً، فإنه لا يجري فيها الاستصحاب حتى على القول بجريانه في الشبهات الحكمية.

وذلك: أنّ الأصل الجاري في الشبهات الحكمية لا يخلو: إما أن يكون جارياً في الموضوع أو في الحكم. أما الأصل الجاري في الحكم فلا يجري؛ لأنّه

لابد في جريان الاستصحاب في أي مورد كان من صدق نقض اليقين بالشك في رفع اليد عن الحال السابقة، ولازمه التحاد القضيّتين المتيقنة والمشكوكة، ويكون الاختلاف فقط من جهة اليقين بالحدث والشك في البقاء، فلابد أن يكون المتيقن هو المشكوك فيه، لا مغایرًا له محمولاً أو موضوعاً، ويكونا متّحدَين من جميع الجهات غير البقاء، فلابد من تعلق اليقين والشك في شيء واحد؛ ليصدق على رفع اليد عن اليقين السابق بأنه نقض لليقين بالشك.

فلو كان أحدهما غير الآخر يقيناً، أو احتملنا أن أحدهما غير الآخر، فإن الاستصحاب لا يجري. أمّا على الأول - وهو فيما إذا أحرزنا المغايرة - فظاهر؛ لأنّه ليس من نقض اليقين بالشك يقيناً، بل هو قياسٌ وإسراءٌ للحكم من موضوع إلى موضوع آخر؛ لأنّ عدم ترتيب الأثر على المشكوك ليس نقضاً لليقين السابق، بل إسراءٌ للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهو قياسٌ لاستصحاب.

وأمّا إذا لم يحرز ذلك، وشكّ أنّ هذا هو الموضوع السابق بعينه أو فرد آخر، فالشبهة هنا مصداقية؛ فإنّ ما لم نحرز أنه من نقض اليقين بالشك، لا يمكن أن نجري الاستصحاب؛ لأنّ التمسك بالدليل القائل: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(١) يتوقف على إحراز موضوعه، وإنّ كانت الشبهة مصداقية، فلا يمكن التمسك به على أساس أنه من نقض اليقين بالشك.

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١:٨، كتاب الطهارة، الباب ١، الحديث ١١، والحر العاملی، وسائل الشيعة ١:٢٤٥، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

فلو علمنا بعدهلة زيدٍ، واحتمنا بأنَّ هذا زيدٌ أو غير زيدٍ، فيقال: إنَّنا نستصحب العدالة ونرتُّب آثارها عليه مع احتمال أنَّه شخص آخر؛ فإنَّنا لم نحرز نقض اليقين بالشكٍ؛ لأنَّا لا نعلم أنَّه هو المتيقن أو غيره. وهذا واضحٌ. إذن لابدَّ من جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية والحكمية - بناءً على جريانه فيها- من ثبوت نقض اليقين بالشكٍ، فما لم يثبت لا يمكن جريان الاستصحاب، كما لو كان الماء قبل كونه كرآن جسماً، وبعد الْكُرْيَة نشكٍ في بقاء النجاسة فنستصحب؛ لأنَّ هذا هو الماء بعينه، ونتحمّل زوال النجاسة عنه فنستصحب.

وكذا الكلام فيسائر الموارد، فإذا حاضت المرأة، وُجد الحيض في الخارج، وعلمنا بعدم جواز وطئها في هذا الحال، وشككنا أنَّ هذا الحكم متسعٌ إلى زمان الاغتسال أو إلى زمان ارتفاع الحدث، فهي خاصة بزمان وجود الحيض، فنتمسّك بالاستصحاب؛ بناءً على جريانه في الشبهة الحكمية، فنقول: إنَّ هذه المرأة الحائض كان يحرم وطؤها، فنستصحب حتى يرتفع حدث الحيض بالاغتسال.

هذا، إلَّا أنَّ ذلك في المقام غير ممكن؛ إذ المفروض أنَّ العنوان الاشتقاقي هو تمام الموضوع؛ فإنَّ وجوب الإكرام لم يوضع على ذات زيدٍ، ولا دخل له في الحكم؛ فإنه لا يجب إكرامه بما أنه هاشميٌّ أو عربيٌّ، وإنما ثبت الحكم بعنوان كونه عالماً. فموضوع الحكم عرفاً هو العالم، فإذا لم يحرز أنَّ هذا العنوان باقٍ، واحتمنا ارتفاعه بعد أن صار جاهلاً، فلا يمكن الاستصحاب. فلا يقال: إنه كان يجب إكرامه، فنستصحب، مع أنه لم يثبت له الحكم بعنوان كونه رجلاً أو بعنوان آخر غيره، بل بعنوان كونه عالماً، والمفروض أنَّ هذا العنوان مشكوكٌ

البقاء؛ إذ نحتمل أنَّ الحكم موضوعٌ لخصوص المتلبس بالعلم، وهذا غير متلبسٍ، وقد زال الحكم، فكيف يمكن الاستصحاب مع احتمال أنَّ القضية المتيقنة غير القضية المشكوكة؟ لأنَّنا نحتمل أنَّ موضوع المتيقنة هو المتلبس، فكيف يمكن جريان الاستصحاب؟ فهذا لم يكن واجباً إكراماً، بل كان المراد هو المتلبس بالعلم احتفالاً، وهذا العنوان قد زال يقيناً.

ففي مثل الشبهات المفهومية وعدم إحراز الموضوع وبقائه على حاله وعدمه لا يمكن جريان الاستصحاب؛ لأنَّ الموضوع غير محرزٍ، وحيثُد لا يحرز وحدة القضيَّتين، فالشكُ شكٌ في المصدق، فلا يمكن جريان الاستصحاب؛ إذ ما لم يُحرز نقض اليقين بالشكٍ لا يجري الاستصحاب بلا كلامٍ^(١).

ونظيره ما ذكرناه في المغرب الذي هو غاية صلاة الظهرين ومبدأ صلاة العشائين، فإذا شككنا في أنَّ المراد به استثار القرص في الأفق الذي هو الغروب العربي، أو أنه ذهب الحمرة من قمة الرأس، ولم نتمكن من إثبات أحدها بالدليل، فهنا لا يمكن استصحاب الحكم بوجوب الظهرين إلى ما بعد الاستثار؛ لأنَّ الشبهة موضوعيةٌ مصداقيةٌ، وإذا لم نحرز أنَّ رفع اليد عن ترتيب الأثر على اليقين السابق من نقض اليقين بالشكٍ؛ إذ الموضوع هو

(١) تمَّ بحمد الله وحسن توفيقه الدفتر الثاني من تقريرات سيدنا الأستاذ السيد الخوئي (أدام الله ظلَّه)، وقد وفَّقني الله عزَّ وجلَّ لحضور جميع المحاضرات، إلا محاضرةً واحدةً نقلتها من جهاز التسجيل. فجاءت هذه المحاضرات جميلة السبك، حسنة النظر، صحيحةً ومطابقةً للواقع إلى أكبر حدٍ ممكِن بلغه بذل الوسع تحريراً وتهذيباً. فالحمد لله أولاً وآخراً، وصلَّى الله على محمدٍ وآلِه الطاهرين (المقرر).

الغروب، ولم نحرز هذا الموضوع، فاستصحاب الحكم المترتب على بقاء النهار غير جاري؛ لأنّا نتحمل أنَّ النهار غير باقٍ؛ لأنَّ تمامية النهار بالغروب، ونتحمل أنَّ الغروب يتحقق باستثار القرص.

فإذا كانت الشبهة مفهوميَّةً ودار الأمر بين الأقل والأكثر، لم يجري الاستصحاب؛ لأنَّه لا يحرز حينئذٍ أنَّه من نقض اليقين بالشك. إذن الاستصحاب الحكمي في المقام ساقطٌ.

وأمّا الاستصحاب الموضوعي المتمثل باستصحاب عنوان العالم فنقول: إنَّه كان عالماً، والآن نشك في صدق العالم عليه فنستصحب صدق عنوان العالم عليه، ونرتب عليه أثره، وهو وجوب الإكرام. كما يجري هذا الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، كما إذا تيقنا أنَّ هذا الماء حمْرٌ، واحتمنا أنَّه تبدَّل إلى خلٌّ، فنستصحب حمرّيته.

وفي المقام قد يُقال باستصحاب عنوان العالم؛ لأنَّه كان عالماً، ونشك في زوال العلميَّة، إلَّا أنَّ هذا الاستصحاب غير جاري هاهنا.

والوجه في ذلك: أنَّه ليس عندنا شكٌ في موجودٍ خارجي بالنسبة إلى الوجود والعدم، أي: ليس لدينا شكٌ في التكوينيات الخارجية حتَّى نحكم ببقاءه؛ فإنَّ مقتضى قوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»^(١) وأمثاله لزوم ترتيب أثر المتيقن السابق، فكلما كنّا على يقين ببنيانا على بقاءه.

(١) الصدق، علل الشرائع ٣٦١:٢، الباب ٨٠ علة غسل المنى إذا أصاب الثوب الحديث ١، والطوسى، تهذيب الأحكام ٤٢٢:١، كتاب الطهارة، أبواب الزيادات، الباب ٢٢، الحديث ٨، والحر العاملى، وسائل الشيعة ٤٦٦:٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني والجلود، الباب ٣٧، الحديث ١.

وليس في موارد الشبهة المفهومية شيءٌ نتيقن بوجوده ونشك في عدمه، أو نتيقن بعدمه ونشك في وجوده؛ وذلك لأنّنا على يقينٍ من أنَّ زيداً كان متلبساً بالعلم وموصفاً به، والآن على يقينٍ من زوال هذه الصفة عنه ونحرز أنَّه ليس بمتلبس بها، فلولا وضع الألفاظ، لما كان هناك أي شكٌ، فلو فرضنا أنَّ الألفاظ لم تكن موضوعة، فلا شكٌ لنا في بقاء شيءٍ أو ارتفاع شيءٍ آخر، وإنما شككنا في صدق العالم وعدمه، وهو ليس شكًا في أمرٍ تكويني خارجي، وإنما هو شكٌ من جهة الوضع، أي: هل وضع العالم بنحوٍ يسع هذا المتنفي عنه العلم، فالصدق باقٍ، أو وضع بنحو لا يسعه، فالصدق غير باقٍ. وعليه فالشك في السعة والضيق، وهو شكٌ في صدق المفهوم الاستقاقي على غير المتلبس، ومع قطع النظر عن المفهوم الاستقاقي ليس لدينا شيءٌ تكويني نشك في حدوثه أو بقائه.

ومنه يتضح: أنَّه لا معنى لاستصحاب الصدق؛ إذ معناه أنَّ الوضع كان للأعم الجامع بين المتلبس والمنفي؛ لأنَّه عبارةٌ عن وضع اللفظ للأعم. وعليه فالاستصحاب في الشبهة الموضوعية غير جاري في المقام؛ إذ لا أصل يعول عليه في المقام في مرحلة الوضع، ومع قطع النظر عن الوضع ليس لنا يقينٌ سابقٌ وشكٌ لاحقٌ؛ فإنَّ كلا القضايتين متيقنتان؛ فإنَّا نعلم أنَّه كان متصفًا به، كما نعلم أنَّه الآن غير متصفٍ به.

وأمّا استصحاب بقاء الموضوع بوصف الموضوعية فنقول: إنَّه كان موضوعاً للوجوب، ومقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب، إلا أنَّ هذا عين الشك في الحكم، والاستصحاب الجاري فيه عين هذا الاستصحاب؛ إذ ليس لدينا شكٌ في كون زيدٍ موضوعاً للوجوب، بل الموضوع هو زيدٌ بوصفه عالماً،

والمفروض أننا نشك في بقاء ذلك الموضوع، فاستصحاب الموضوع بوصف الموضوعية عبارة أخرى عن استصحاب وجوب الإكرام، فإن الموضوعية وثبوت الحكم متضايقان.

إذن التمسك بالاستصحاب في أمثال المقام ساقط، حتى بناءً على جريانه في الشبهات الحكمية، وعلى ذلك فالمرجع هو البراءة في جميع هذه الموارد.

وليعلم: أنَّ الأقوال في المسألة كثيرة؛ باعتبار اختلاف حالات المشتَق في وقوعه مسندًا ومسندًا إليه، وباعتبار اختلاف المبادئ؛ إذ قد يكون فعليًا، وقد يكون حرفة أو ملكرة. إلَّا أنَّ هذه التفصيات لا ترجع إلى محضِّ، كما ذكر صاحب «الكتفافية»^(١). فالأصل في هذه المسألة قوله: قولُ بالوضع للمتلبَّس على الإطلاق، وقولُ للوضع الأعمّ من المتلبَّس والمنقضي.

وقد ذكرنا: أنَّ اختلاف الحالات والمبادئ لا يوجب الاختلاف في المشتَق؛ فإنَّ النزاع إنَّما هو في الهيئة وأنَّها موضوعة لخصوص المتلبَّس أو للأعمّ من المتلبَّس والمنقضي.

ولذا يقع الكلام في وضع الهيئة على الإطلاق من دون اختصاص بعض الهيئات أو المواد أو الحالات.

الكلام بحسب مقام الثبوت والإثبات

كما يقع الكلام في مقام الثبوت تارةً، وفي مقام الإثبات أخرى، كما هو الحال في الصحيح والأعمّ.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٥، المقدمة، الأمر الثالث عشر.

أمّا بالنسبة إلى مرحلة الثبوت فقد أفاد شيخنا الأُستاذ ^{فؤاد فؤاد}^(١): أنّه لا يمكن الوضع للأعمّ من المتلبّس والمنقضي، فإذا استحال ذلك في مرحلة الثبوت، فلا تصل النوبة إلى مرحلة الإثبات ليبحث عن أنّ المشتق موضوع للمتلبس أو للأعمّ.

وذكر في وجه ذلك ^(٢): أنّ المشتق لا يخلو أمره: إمّا أن يكون بسيطاً، وإمّا أن يكون مركباً. أمّا القول ببساطته فقد اختاره ^{فؤاد فؤاد}^(٣); ببيان أنّ المفهوم الاشتقاقي بسيطٌ لم يؤخذ فيه الذات. وأمّا التركيب فالمراد به أنّ المشتق مركبٌ من الذات والمبدأ، فيدلّ (قائم) على الذات المتلبّسة بالقيام. وعليه فلا يخلو الحال من أن يكون المشتق بسيطاً أو مركباً.

فإن كان المفهوم بسيطاً فلا يمكن الوضع للأعمّ من المتلبّس والمنقضي، كما هو ظاهرٌ. والسرّ فيه: أنّ المشتق بناءً على البساطة مدلوله والمبدأ فيه أمرٌ واحدٌ، وإنّما يختلف باختلاف اللحاظ والإسناد. فقد يلاحظ المبدأ على نحوٍ يأبى عن الحمل، فيعبر عنه بالمبدأ والمصدر كالقيام؛ فإنّه ملحوظٌ على نحو لا يمكن حمله على الذات إلّا بالعنایة والمجاز، فالمبدأ مأخوذه بشرط لا، أي: غير قابلٍ للحمل. وقد يؤخذ المبدأ كالقيام على نحوٍ يكون قابلاً للحمل؛ باعتبار كونه وصفاً للشيء، فيلاحظ على نحوٍ قابلٍ للحمل على الذات، فيعبر عن بلفظ (قائم). فالقائم والقيام موضوعان بإزاء معنىً واحدٍ يلاحظ طورين وعلى نحوين: على نحوٍ قابلٍ للحمل، فيعبر عن بقائم، وعلى نحوٍ غير قابلٍ

(١) انظر: النائيني، فوائد الأصول ١ : ١٢٠، المقدمة، البحث الثالث: في المشتق، الأمر التاسع.

(٢) انظر المصدر المتقدم.

للحمل، فيعبر عنه بالقيام، وهذا هو معنى البساطة.
وعليه فإذا قلنا: إنَّ بسيطُ، فلا فرق بينه وبين المصدر الذي نعبر عنه هنا
بالمبدأ وإن كان بين المبدأ والمصدر فرقٌ.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا: إنَّ المفهوم الاستقافي كالمفهوم المصدري
بمعنىٍ واحدٍ، ولا فرق إِلَّا بالاعتبار بنحو لا بشرط أو بشرط لا، فاستحالة
الوضع للأعمّ أمرٌ واضحٌ؛ فإنَّ المعنى إذا كان واحداً، وهو الحدث القائم
بالذات، أي: القيام، فإذا انقضى، فليس هناك شيءٌ في مقابل المفهوم نعبر عنه
بالقيام حتَّى يؤخذ لا بشرط، فنعبر عنه بالقائم؛ إذ لو زال لم يبق شيءٌ.

والنكتة فيه: أنَّ الأعراض أمورٌ بسيطةٌ غير مركبةٌ من مادةٍ وصورةٍ حتَّى
تزول الصورة وتبقى المادة، بل إذا زالت الأعراض، زالت بتمامها؛ فإنَّها
بحسب الخارج بسائط لا تنحل إلى مادةٍ وصورةٍ، بخلاف الجواهر؛ وذلك أنَّ
العرض لو زال وارتفع ارتفع بتمامه، فليس بإزائه أمرٌ في الخارج يعبر عنه
بالمصدر تارةً وبالمشتقة أخرى. فلو كان زيدٌ عالماً وقد زال علمه، فلا شيءٌ
بإزاء العلم حتَّى يؤخذ لا بشرط، ويعبر عنه بالعالم. إذن لا يمكن الوضع
لأعمّ من المتلبّس والمنقضي؛ لأنَّه في حال الانقضاء لا يبقى شيءٌ في مقابل
المفهوم حتَّى يؤخذ بنحو لا بشرط، ونعبر عنه بالمشتقّ.

فقد انقدح: أنَّه على القول بالبساطة لا يمكن فرض جامعٍ بين المتلبّس
والمنقضي، وهذا ظاهرٌ؛ بناءً على أنَّ المفهوم الاستقافي متَّحدٌ مع المبدأ، والفرق
بينهما بالاعتبار؛ فإنه بناءً عليه لا يبقى مجال للنزاع أصلاً، إذ لا يعقل فرض
جامعٍ بين المتلبّس والمنقضي، وهذا واضحٌ.

بل ذكر فُلْسَتِّي^(١): أَنَّه على هذا المبني يكون المشتق أسوأ حالاً من الجوامد إلى الجوادر؛ فإنَّ الجوادر بِمَا أَنَّهَا مركبةٌ من المادة والصورة، جاز أن تكون المادة فيها باقيةً والصورة زائلةً، إلَّا أَنَّ هذا في المشتقات غير ممكنٍ؛ إذ العرض بسيطٌ، فلا يبقى بزواله شيءٌ. وأمّا الجوادر فإذا زالت الصورة فيها بقيت مادتها.

ولكن مع أَنَّ المشتق أسوأ حالاً من الجوادر؛ إذ يصح استعماله في موارد الانقضاء وعدم التلبّس مجازاً، ولكن ذلك في الجوامد غير جائز.

◎ والوجه في ذلك: أَنَّ المفهوم الاشتقاقي الذي هو المعنى المصدرري الملحوظ بنحو الابشرط وإن كان زائلاً بتهامه، إلَّا أَنَّ الموصوف باقٍ في الخارج بعد زوال الوصف، فالمتلبس موجودٌ من الآن، فيصح أن يُطلق عليه (القتيل) باعتبار أَنَّه سيقتل بعد ذلك. كما يصح في موارد الانتفاء استعماله فيه فيقال: (زيدُ أميرٌ) باعتبار أَنَّه كان أميراً، وأنَّ الموصوف موجودٌ في الخارج. وأمّا في الجوادر فالموصوف غير ثابتٍ؛ لأنَّ الباقي هو المادة، وهي لا تتصف بهذا الوصف أبداً، لأنَّ شيئاً في صورته لا بهادته، والمادة لم تكن متصفةً بالإنسانية قط، بل الإنسانية متزرعةٌ من الصورة الإنسانية من الفصل، لا من المادة المشتركة بين النطفة والمضغة والإنسان والتراب الذي يؤول إليه بعد ذلك، فالمادة المحضة التي تبقى بتبدل الصور غير متصفةٍ بصفة الإنسانية. ولهذا لا يصح استعمال هذا العنوان والجوامد في موارد الانقضاء، فلا يُقال للتراب: إنسان؛ بعلاقة أَنَّه كان إنساناً أو سيكون إنساناً، بل الحمل مختصٌ بالمشتقات

(١) انظر: الثنائي، أجود التقريرات ١: ٧٦، المقدمة، الفصل الثاني، الأمر الثامن، المقدمة السابعة.

والجوامد المتزعة من خارج مقام الذات كالزوج والعبد والحر على ما تقدم.
وعليه فينحصر الاستعمال في موارد الانقضاء أو قبل التلبّس بعلاقة
الأول والمشاركة في هذه الموارد. وأمّا الجواهر المركبة من المادة والصورة
فالاستعمال لا يصح فيها ولو مجازاً.
وما أفاده هنا صحيح لا غبار عليه.

وأمّا بناءً على التركيب في المشتق، فلو فرضنا أنَّ الذات داخلة في المفهوم
الاشتقاقي، وأنَّ مفهوم القائم هو الذات المتلبسة بالقيام نحو تلبّسٍ وأنَّ
مفهوم المقتول هو المتلبس بالقتل نحو تلبّسٍ باعتبار وقوعه عليه.

فإذا بنينا على وجود الذات المبهمة في المفهوم الاشتقاقي، فقد
ذكر قلت^(١) أنَّ الأمر أيضاً كذلك؛ وذلك من جهة أنَّ الزمان خارج عن
المفهوم الاشتقاقي؛ لما تقدم من أنَّه غير داخلٍ في مفاهيم الأفعال، فضلاً عن
الأسماء التي منها المستقّات.

نعم، لو قلنا بأنَّه داخلٌ، فيمكن تصوّر الجامع بين الزمان الماضي
والحاضر، فيقال: إنَّ المشتق مقيد بأحد هذين الزمانين، ويكون معنى القاتل
الذات المتلبسة إما فعلاً أو في الزمان الماضي. كما تقدم أنَّ هذا المعنى جائزٌ في
الفعل المضارع: بأنْ يُقال: إنَّه أخذ في مفهومه أحد الزمانين، إلَّا أنَّنا قلنا: إنَّه
غير واقِع. وعليه ففي المفهوم الاشتقاقي يُقال بأخذ الزمان قياداً فيه: إما
الزمان الحاضر أو الماضي، فمعنى المشتق هو ما كان متلبساً بهذا المبدأ فعلاً أو
كان متلبساً سابقاً، لا إشكال في ذلك.

(١) انظر: النائيني، أجود التقريرات ١ : ٧٨، المقدمة، الفصل الثاني، الأمر الثامن، المقدمة
السابعة.

أمّا إذا بنينا على أنَّ الزمان خارجٌ عن المفهوم الاستقافي وليس له دلالةٌ عليه بوجهٍ، وأنَّ صدق القائم على الزمان الماضي والحاضر والمستقبل على حدٍ واحدٍ، فيقال: كان زيدُ قائماً، وهو قائمٌ فعلاً، أو سيكون قائماً، ولا كلام في صحته. فإذا قلنا: إنَّ موضوعَ للتلبس. فالأمر ظاهرٌ؛ إذ يكون معنى (قائم) الذات المترنة بالقيام أو المترنة بالعلم. أي: الذات التي معها هذا المبدأ، وهو معنى التلبس. غاية الأمر أنَّ المعية تختلف: فقد تكون صدوريةً، وقد تكون وقوعيةً. فمعنى قولنا: (كان قائماً) أي: كانت الذات معها وصف القيام واقتران التلبس به، ومعنى قولنا: (هو قائمٌ فعلاً) أي: إنَّه معه هذا المبدأ بالفعل ومتلبسٌ به، وكذلك قولنا: (سيكون قائماً). ففي جميع هذه الموارد استعمل اللفظ في التلبس، أي: في الذات المترن بها هذا الوصف.

وأمّا إذا قلنا بأنَّه موضوع للأعمَّ من التلبس والمنقبي، فمعنى الانقضاء هو عدم هذا الوصف فيه، ومعنى التلبس وجود هذا الوصف فيه، فيكون لفظ القائم موضوعاً للذات الأعمَّ من التلبس والمنقبي. وكيف يمكن فرض الجامع بين الواجب والفاقد؟ لأنَّ حال التلبس واجدٌ للوصف، وعند الانتفاء غير واجدٍ، والزمان غير مأخوذٌ فيه؟! فكيف يمكن فرض جامعٍ بين الوجود والعدم، وبين التلبس وعدمه، والاتّصاف وعدمه.

مع أنَّ الجامع إنَّما يمكن تصويره في الجمع بين شتات الأفراد والخصوصيات الموجودة فيها، فيوضع لفظُ جامعها، كالعالم الموضوع للأعمَّ من العربي والعجمي والطويل والقصير والأبيض والأسود، فيمكن إلغاء الخصوصيات والوضع للجامع، إلا أنَّ الخصوصيات في المقام هي الوجود والعدم، فإذا ألغيناهما، لم يبق شيءٌ. ومعه فلا يمكن فرض الجامع بين الوجود

والعدم؛ لأنَّه عند إلغائهما لا يبقى إلَّا نفس الذات، والمفروض أنَّ المشتقَ غير موضوعٍ لنفس الذات، بل للذات المتلبَّسة بالمبْدأ.

إذن لا يمكن وضع المشتقَ للأعمَّ من المتلبَّس والمنقضي، فينحصر أن يكون الموضوع له في خصوص المتلبَّس؛ إذ لا نتحملُ أنَّه موضوعٌ لخصوص المنقضي، فينحصر الأمر في الأوَّل.

وبعبارةٍ أخرى: بعد فرض عدم الجامع إمَّا أن يكون المشتقَ موضوعاً لهذه الحصة أو لتلك الحصة، وحيث لا يحتمل أن يكون موضوعاً للحصة المنقضية، ينحصر الأمر في الشقِ الأوَّل، أي: أن يكون موضوعاً لخصوص المتلبَّس.

وبما ذكره لا تصل التوبيخة بعد ذلك إلى مقام الإثبات والبحث عن أنَّه موضوعٌ لخصوص المتلبَّس أو للأعمَّ من المتلبَّس والمنقضي؛ لأنَّ الثاني غير معقولٍ، فينحصر الأمر في الأوَّل.

مناقشة القول بالبساطة والتركيب

أمَّا ما ذكره من أنَّه على القول بالبساطة لابدَّ أن يكون الوضع للمتلبَّس فلا يمكن الالتزام به إلَّا على القول بأنَّ المراد بها أنَّ المشتقَ هو المبْدأ، وأنَّها متَّحدان مفهوماً، ولا يفترق أحدهما عن الآخر إلَّا بأخذ أحدهما بنحو لا بشرط والآخر بنحو بشرط لا؛ إذ بناءً على هذا الأمر يتَّمُّ بيانه وهذا هو مختاره فقاعي.

إلَّا أنَّ ما ذُكر غير صحيحٍ قطعاً؛ فإنَّه حتَّى على القول ببساطة المفاهيم الاشتقاءَة لابدَّ من فرض أمرٍ آخر؛ فإنَّه لا يمكن افتراض أنَّ المفهوم الاشتقاءَي والمبْدأ متَّحدان من حيث المفهوم، وأنَّه لا فرق بينها إلَّا بلحاظ لا بشرط وبشرط لا، على ما سنبين ذلك إن شاء الله تعالى.

ولو كان الأمر كذلك وكان المشتق هو المبدأ، كان الاستعمال في موارد الانقضاض غلطًا، ومحرّد بقاء الموصوف خارجًا لا يصحّ الاستعمال؛ لأنّ ذكرنا أنَّ المشتق أسوأ حالاً من الجوامد على هذا التقدير؛ لأنَّ الجوادر مركبةٌ من المادّة والصورة، فتفنّى الصورة وتبقى المادّة. وأمّا الأعراض فإذا انقضت لا يبقى منها شيءٌ سوى الذات، وقد فرضنا أنَّها غير دخليةٍ في مفهوم المشتق، بل هي نفس المبدأ. فإن لم يكن بإزاره شيءٌ في الخارج، كيف يصحّ أنْ يستعمل فيه مجازاً؟ فالبساطة بهذا المعنى وإن كان الاستعمال بلحاظها لخصوص المتلبّس حقيقةً، إلَّا أنَّ ذلك لا معنى له، وستعرّض لذلك في البحث عن بساطة المشتق إن شاء الله تعالى.

وأمّا على التركيب - كما هو الصحيح عندنا - فالذات المهمة دخليةٌ في المفهوم الاستقافي، فإنّا لا نعرف من الأبيض إلَّا شيئاً له البياض، أي: الشيء المبهم الذي ينطبق على الجماد والإنسان والحيوان، أي: جامع الشيء. وبعبارةٍ أخرى: ليس الأبيض إلَّا شيئاً له البياض، ومفهوم الذات كالشيء دخيلٌ في المفهوم الاستقافي.

وبناءً عليه فيمكن تصوير الجامع بين المتلبّس والمنقضي وإن لم يكن الزمان دخيلاً في المفهوم الاستقافي، ولا يكون من تصوير الجامع بين الوجود والعدم؛ فإنَّ الذات المأموردة في المفهوم الاستقافي متلبسةٌ بالمبدأ بنحو البقاء أو الانقضاض، أي: الذات تتصوّرها وقد خرج المبدأ من العدم إلى الوجود، فتصوّر أنَّ صرف الاتّصاف قد تحقق في الذات المهمة. فإذا قيل: (قائم) نتصوّر شيئاً مبهماً اتصف بهذا المبدأ: إمّا أنَّ اتصافه باقي فعلاً على حاله، أو أنَّه زائل، فإذا أخذنا صرف وجود الاتّصاف بالمفهوم الأعمّ من الزائل والباقي،

فكيف يُقال: إننا لا نتصور الجامع؟

نعم، لا جامع بين الاتّصاف وعدم الاتّصاف. وأمّا بين المتصف وغير المتصف فيمكن تصوّر الجامع، فنفرض جامعاً ونفرض أخذ قيد الاتّصاف في المفهوم، إلّا أنَّ هذا الاتّصاف قد يكون موجوداً، وقد لا يكون موجوداً، فنجعل اللّفظ بإزاء الجامع مع بقاء المبدأ وانقضائه، وهذا ممكِّن.

أي يمكن أن نتصوّر مفهوم ذاتٍ متصفٍ أعمٌ من أن يكون الاتّصاف باقياً موجوداً أو زائلاً ومعدوماً، فالمعني المعتبر في المفهوم الاشتراكي هو صرف وجود الاتّصاف، سواء كان متصفًا بالفعل أو منقضياً عنه. وعليه فلا إشكال في تصوّر الجامع في المقام.

ولو تنزلنا وفرضنا أنَّ لا جامع بين المتصف والزائل، فيمكننا تصوّر الجامع الانتزاعي؛ لأنَّنا ذكرنا أنَّنا في الوضع لا نحتاج إلى تصوير جامعٍ حقيقي ماهوي مندرج تحت إحدى المقولات، كما مرّ أيضاً في مبحث الصحيح والأعم: أنَّ الموضوع له قد يكون أحد الأمور أو جملةً من هذه الأمور، ومثّلنا له بعدة أمثلة عرفية. ففي الحلوى نحن لا نتصوّر إلَّا دقيقاً مزوجاً بسكرٍ، بل شيئاً مَا أعمَّ منه وغيره؛ فقد يكون دقيق الحنطة، وقد يكون دقيق الأرز، وقد يكون غير الدقيق كالجزر، كما في حلوى الجزر، وكذلك في الممزوج به؛ إذ قد يفرض سكرًا أو عسلاً أو تمرًا، فقد أخذ في المفهوم أحد هذه الأمور. وأمّا الخصوصيّة فلم تؤخذ، وهذا أمرٌ ممكِّن. وقد قلنا: إنَّ الصلاة أيضاً متقوّمة بالركوع، ولكن الركوع قد يكون عن قيامٍ أو من جلوسٍ أو بطيء الرأس أو بطيء العين، أي: أحد هذه الأمور. ولا مانع من الوضع بإزاء الجامع الانتزاعي، أعني: أحد الأمرين أو الأمور؛ لأنَّه بمكاني من الإمكان.

وعليه فلو لم يمكننا تصوّر جامعٍ حقيقيٍ بين المتلبّس والمنقضي، لأمكن تصوّر المتلبّس والمنقضي ووضع اللفظ بإزاء أحدهما، فنقول: (قائمٌ موضوعٌ بإزاء أحدهما)، أي: إنَّ الواضح قد تعهد أنَّه متى ما أراد تفهيم أحد هذين الأمررين تكلّم بلفظ (قائم)، فهيئة (قائم) تفيد اتصاف الذات بالمباؤ: إمّا فعلياً أو منقضياً أو انه.

فقد ظهر: أنه في مقام التثبت لا يمكن القول بالاستحالة وعدم إمكان تصوّر الجامع بين المتلبّس والمتقضّى، فلا تصل النوبة إلى مقام الإثبات، بل لابدّ من البحث في مقام الإثبات لنرى أنَّ المشتّق هل هو موضوعٌ بإزاء الجامع أو بإزاء خصوص المتلبّس.

حول الوضع للمتلبّس خاصّةً

وقد استدلّ للوضع بإزاء خصوص المتلبّس بعدّة وجوهٍ:
 منها: التبادر ببيان: أنَّه لا ينبغي الشكُ في أنَّه متى ما أطلق المشتَقُ، تبادر
 منه المتلبّس بالمبداً، فلا يفهم من (القائم) إلَّا ما كان على هذه الهيئة، وعليه
 فالمستفاد من هذا اللفظ إنَّما هو المتلبّس به.

ولا رب أَنَّ المُتَادِرَ مِنْ هَذِهِ الْمَهَيَّاتِ هُوَ خَصْوَصٌ الْمُتَلِّسِ عَلَى اخْتِلَافِ

أنباء التلبّس في اسم الفاعل واسم المفعول وأسماء الآلة وهكذا سائر المستقّات. وبما أنَّ النزاع في الهيئة من دون اختصاصها بهادِه معينَة، لما تقدّم من وقوع ذلك في بعض الألفاظ، نفهم أنَّ التلبّس في جميع الهيئات وإن كان في بعضها على غير هذا الشكل، إلَّا أَنَّا نقطع أنَّ هيئة اسم الفاعل لم توضع بوضعين أو أوضاع متعدّدة باختلاف المبادئ، بل الوضع واحدُ نوعي في المبادئ. وكذا الكلام في الهيئة، فإذا راجعنا وجداً نحن وتبّعنا أهل اللغات، لأدركنا بوضوح أنَّ الهيئة موضوعة للمتلبس. فكلمة الصغير والكبير والجائع والشبعان والمريض والصحيح لا نتحمل أن يكون شيءٌ من هذه الألفاظ موضوعاً بإزار الجامع، فيُقال للشيخ الكبير: إِنَّه صغيرٌ أو شابٌ؛ باعتبار أنه كان شاباً أو صغيراً، أو للجائع شبعان، أو للعطشان رِيَانٌ؛ باعتبار الحالة السابقة، بل لا نتحمل ذلك أصلًا، بل مثله من الأغلاط الواضحة.

إِذَا لاحظنا هذه الألفاظ، رأينا أَنَّه ليس المستفاد من النائم مثلاً إلَّا خصوص المتلبّس بالنوم، لا أَنَّه إذا نام آنَّا مَا فهو نائمٌ إلى يوم القيمة؛ لأنَّ المبدأ انقضى عنه، والمشتق موضوع للأعمَّ كما لا نتحمل أن يصدق الصغير على من يكون شاباً باعتبار ما كان، أو يصدق اليتيم بعد أن كان رجلاً كبيراً، أو يصدق الشاب على الهرم الذي لا يتمكّن من المشي؛ باعتبار أَنَّه كان شاباً، بل يكون مثله غلطًاً واضحاً.

وعليه فأمثال هذه الهيئة لا يصح استعمالها في المنقضي إلَّا باعتبار زمان التلبّس، فيُقال للشيخ: إِنَّه كان شاباً قويًا، أو للمريض: إِنَّه كان صحيحاً، أو للأعمى: إِنَّه كان بصيراً؛ إذ كيف يصدق على الأعمى أَنَّه بصير مع أَنه لا يرى؟ فإذا راجعنا أمثال هذه الهيئة وضممنا إليها ما سبق أن ذكرنا من أَنَّ

وضع الهيئات نوعي وأنَّ الهيئة لا تختص بِهادِه دون أخرى، تستكشف بوضوح أَهَمَّا موضوعة خصوص المتلبس.

وكل من يراجع لغته أو أهل تلك اللغة يحصل له التبادر خصوص المتلبس، وقد ذكرنا أنَّ التبادر بمعنى: الرجوع إلى المرتكز النفسي أو إلى أهل اللغة عالمة الحقيقة، وهذا من أظهر مصاديقه.

ومن الظاهر أنَّ ما ذكرناه لا يتوقف على الحمل نحو (زيدُ قائمُ)، حتى يقال: إنَّ هذا الاستظهار ناشئٌ من الحمل، بل يرد في كل جملة تركيبية؛ فإنَّنا لا نفهم من اللفظ إلَّا خصوص المتلبس فعلاً، فإذا زال التلبس وانقضى القيام لا يكون زيد مصداقاً للقائم، وحيث إنَّ التبادر ناشئٌ من نفس اللفظ من دون قرينة، تستكشف أَنَّه هو المعنى الموضوع له.

وهذا التبادر هو الذي أوجب التضاد بين العناوين الاشتراكية؛ فإنَّ التضاد كما هو قائمٌ بين المبادئ وملحوظٌ وجданاً، كما في مثل العلم والجهل والسود والبياض، ومرادنا من التضاد مطلق التنافي الأعمّ من الملكة والعدم، كالعلم والجهل، فهذه المبادئ بينها تنافرٌ وتنافٍ، وقد سرى هذا التنافر والتنافي من المبادئ إلى العناوين الاشتراكية. فكما أنَّ السواد والبياض متنافيان؛ فإنه لا يكون شيءٌ واحدٌ سواداً وبياضاً أو علىً وجهلاً أو نوماً ويقظةً، فكذلك العناوان لا يصدقان على شيءٍ واحدٍ نحو: قائمٌ وقاعدٌ ومستيقظٌ ونائمٌ وشافٌ وهرمٌ؛ لسريان التضاد من المبادئ إلى العناوين. ومنشأ هذا التضاد هو أنَّ الهيئة موضوعة للمتلبس فعلاً من جهة التبادر، وإلَّا لو كان الوضع للأعمّ من المتلبس والمنقضي، وثبت ذلك، لم يسرِ التضاد من المبادئ إلى العناوين؛ فإنه وإن كان السواد والبياض عنوانين متضادين، إلَّا أنَّ

الأسود والأبيض ليسا عنوانين متضادين؛ لأنَّ الوضع للأعمَّ من المتلبَّس والمنقسي، فيمكن أن يصدق أحد العنوانين باعتبار التلبِّس فعلاً والآخر باعتبار الانقضاء، فلو كان الوضع للأعمَّ، لم يكن التضاد ثابتاً.

فالتضاد من فروع الوضع للتلبس، أي: لا ملازمة عقلاً بين التضاد بين المبدئين والتضاد بين العنوانين؛ فإنَّه يعقل أن يكون العلم والجهل متقابلين، بخلاف العالم والجاهل؛ فإنَّهما يمكن أن يصدقان في مورد واحد؛ باعتبار أنَّ المستفاد من الهيئة هو الأعمَّ من التلبِّس والمنقسي. ومن هنا يقال: إنَّه عالمٌ باعتبار التلبِّس، وجاهلٌ باعتبار الانقضاء، أو إنَّه شابٌ وشيخٌ كذلك، وليس بينهما تنافٍ؛ لعدم المنافاة بين أن يكون الشخص شيئاً باعتبار الحاضر وشاباً باعتبار ما مضى؛ فإنَّنا لو قلنا بالوضع للأعمَّ فهو شابٌ أيضاً فعلاً، فلا تنافي بين العنوانين؛ فإنَّ أحد هما باعتبار الانقضاء والآخر باعتبار التلبِّس.

وعليه فالصحيح: أنَّ دعوى التضاد توقف على دعوى التبادر لخصوص التلبِّس، وإلاً فلو قطعنا النظر عن التبادر، لم يصدق التضاد بين العنوانين وإن صدق بين المبادئ؛ فإنَّه لا ملازمة بين ثبوت التضاد بين المبادئ وبين ثبوته بين العنوانين.

وكذا دعوى صحة السلب، من حيث إنَّه يصح سلب المشتَّق عن المنقسي عنه المبدأ، فهذه الدعوى لا تصدق إلاً بضميمة التبادر؛ فإنَّا ذكرنا في بحث صحة السلب أنَّ صحة السلب لا تدل إلاً على أنَّ الموضوع ليس من أفراد المعنى الذي أُريد من المفهوم، أي: المعنى الذي سلب عنه هذا الشيء. فقولنا عن الشيخ: (إنَّه ليس بشابٍ) إنَّها هو باعتبار أنَّه زال عنه الشباب، ولا يدلُّ هذا السلب إلاً على أنَّ زيداً ليس من أفراد الشاب بالمعنى الذي قصد من

هذا اللفظ. وأمّا استعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى مجازاً أو حقيقةً فلا يدلّ عليه. فإنَّ أُريد من كلمة (شاب) في قولنا: (زيد ليس بشاب)، خصوص المتلّبس، صَح السلب. ولكن من ادعى أنَّه موضوع لخصوص المتلّبس، لوحظ عليه أنَّه أول الكلام. وإنَّ أُريد بكلمة الشاب الأعمّ من المتلّبس والمنقضي، لم يكن سليه عنه صحيحاً.

وهذا الإشكال سارٍ في جميع الموارد التي يستدلّ عليها بصحّة السلب؛ فإنَّه غاية ما يثبت به أنَّ المعنى الذي أُريد بالكلمة يصحّ سليه عن هذا الشيء. وأمّا أنَّه موضوع بإزاء ذلك المعنى. أو ليس بموضوع فهو أول الكلام.

فصَحّة السلب عن المنقضي وإن كان أمراً واضحاً؛ فإنه ليس بشابٌ بل هو شيخ، إلَّا أنَّ ذلك لا يدلّ على أنَّ اللفظ موضوع بإزاء المتلّبس، بل لعلَّه موضوع للأعمّ، فلابدَّ من أن اللجوء إلى التبادر، فيقال بأنَّه يتبارد منه خصوص المتلّبس بما له من المعنى العرفي، وباعتبار المتبادر منه يصحّ سليه عنه.

وحاصل الكلام: أنَّنا لو قطعنا النظر عن التبادر، لم يمكن إثبات الوضع بإزاء المتلّبس، لا بصحّة السلب ولا بدّعوى التضاد بين العناوين؛ فإنَّ التضاد بين المبادئ وإن كان ثابتاً وجданاً، إلَّا أنَّ التضاد بين العناوين إنَّما يكون باعتبار الوضع لخصوص المتلّبس، وإلَّا فلا تضاد؛ لوضوح توقيفه على هذه الدعوى، أعني: ثبوت التبادر. وأمّا صَحّة السلب فغاية ما تثبته أنَّ الكلمة قد استعملت في المتلّبس، إلَّا أنها لا تثبت أنَّ اللفظ موضوع له.

وعليه فلابدَّ من التبادر، ولا حاجة إلى صَحّة السلب؛ فإنه إذا استعملت الكلمة في الجامع بين المتلّبس والمنقضي لم يصحّ السلب بالضرورة؛ إذ المفروض أنَّه كان متلّبساً.

فالدليل هو التبادر، وهذا صحيح، فلهذا نرى العرف فضلاً عن العلماء آنَّه إذا أمر بإعطاء مالٍ للفقراء، فإنَّه لا يتحمل أحد آنَّه يصح أن يعطيها للغني؛ باعتبار آنَّه كان فقيراً في زمانٍ، وكذا لو قال (أعطِ للشباب) فسلَّمَها للشيخ؛ باعتبار آنَّهم كانوا شباباً، مع آنَّ الممحوظ في ترتيب الأحكام على الموضوعات اتّباع الصدق العرفي، أي: مراعاة خصوص المتلبّس. ولذا لم يقل أحدٌ من الفقهاء بجواز النظر إلى الأجنبية؛ باعتبار آنَّها كانت زوجةً، فيجوز النظر إليها إلى الأبد؛ لأنَّه كما ترى!

إذن لا ينبغي الشك في أنَّ التبادر قائمٌ على وضع الهيئة لخصوص المتلبّس، واستعماله في غيره إماً بلحاظ حال المتلبّس أو على نحو المجاز.

حول الوضع للأعمم

واستدلّ على القول بوضع المشتقّ للأعمم من المتلبّس والمنقضي بوجوهٍ:

◎ **الأول:** أنَّ استعمال المشتقّات في موارد الانقضاء كثيرٌ جدًا، والقول بأنَّه موضوع لخصوص المتلبّس يلزم منه أن تكون هذه الاستعمالات الكثيرة مجازيَّة، ما ينافي حكمه الوضع؛ فإنَّ فائدة الوضع وغايته هو استفادة المعنى من نفس اللفظ من دون حاجةٍ إلى قرينةٍ، كما لا يناسب أن تكون الاستعمالات الكثيرة كلَّها محتاجةً إلى القرينة، وتكون المجازات أكثر من المعنى الحقيقي، فنستكشف من ذلك أنَّ الموضوع له في المشتقّ هو الأعمم من المتلبّس والمنقضي.

والجواب عن ذلك:

● **أوّلاً:** أنا لا نسلم أنَّ الاستعمالات كثيرة، بل الاستعمال في موارد الانقضاء لم يرد في موارد القضايا الحقيقية، بل لا يمكن أن يرد.

• والوجه في ذلك: أنَّ جعل الأحكام في القضايا الحقيقة إنَّما هو على نحو فرض وجود الموضوع خارجاً، فإذا جعل وجوب إكرام للعادل أو جعلت حرمة شرب الخمر أو غيرهما من الأحكام الثابتة في الشريعة المقدّسة، كان كُل حكم معمولاً على الموضوع المقدّر ثبوته، فمتنى ما وجد الموضوع خارجاً وتلبّس بالعنوان، كان الحكم فعلياً، فالموضوع هو المتلبّس. غاية الأمر إنَّه على تقدير الوضع للأعمَّ يلزم أن يكون الحكم ثابتاً لِمَن تلبّس وانقضى أيضاً، فالتلبّس لابدَّ منه في فعلية الحكم، إلَّا إنَّه على تقدير الوضع لخصوص المتلبّس يختصُّ الحكم به، وعلى تقدير الوضع للأعمَّ يبقى الحكم بعد الانقضاء أيضاً. فإذا ورد في الدليل: (يجب إكرام العالم)، فلا شكُّ أنَّ زيداً مثلاً حين تلبّس بالعلم يتحقق موضوع الحكم خارجاً والحكم المترتب عليه - وهو وجوب الإكرام - صار فعلياً؛ لأنَّه متلبّس بالبدأ. فعلى تقدير أن يكون الموضوع له هو خصوص المتلبّس وزال العلم وارتفع التلبّس، يرتفع الوجوب؛ لارتفاع موضوعه. وعلى تقدير أنَّ الموضوع له هو الأعمَّ من المتلبّس والمنقضي يبقى وجوب الإكرام بعد زوال العلم؛ لأنَّ موضوع الحكم باقٍ.

فالأمر في الحقيقة يدور بين أمرين: إمَّا أن يكون المستعمل فيه هو خصوص المتلبّس أو الأعمَّ منه ومن المنقضي. وأمّا الاستعمال في موارد الانقضاء وفي المنقضي فلا يعقل أن يلحظ في القضية الحقيقة، وذلك لأنَّ الموضوع أخذ مفروض الوجود للحكم، فكيف يكون الحكم ثابتاً للمنقضي، ويكون اللفظ مستعملاً فيها انقضى عنه المبدأ؟!

وهكذا الكلام في كُلّ موضوع وعنوانٍ أخذ في القضية الحقيقة؛ إذ لابدَّ من تلبّسه في زمانٍ، وحال التلبّس يكون الحكم فعلياً؛ لفعلية الموضوع.

وإنما الكلام في بقاء الحكم بعد الانقضاء؛ إذ الاستعمال في موارد القضايا الحقيقة لم يرد ولا يكاد يورد.

وأما في موارد القضايا الخارجية فالاستعمال في هذه الموارد وإن جاز أن يكون بلحاظ زمان الانقضاء، فيقال: (هذا قاتل عمرٍ)، مع أنه قد انقضى عنه القتل، فيستد إلية العنوان؛ باعتبار تحققه سابقاً، وهذا الاستعمال غير قابل للإنكار؛ بداعه صحة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، إلا أنه ليس من الكثرة بمكان بحيث يكون الاستعمال في التلبّس أقل منه، بل الاستعمال في المنقضي نادر؛ فإن كثيراً من الاستعمالات إنما تكون بلحاظ حال التلبّس دون حال الانقضاء. فقولنا: (هذا قاتل عمرٍ) بمعنى: أنه كان قاتلاً، فطلاق اللفظ عليه باعتبار حال التلبّس، ولا نقصد أنَّ زيداً قاتل عمرٍ فعلاً. ولذا لو قيد بالفعلية، لكان في أغلب الموارد غلطاً أو مستهجنًا، فظرف النسبة وإن كان حال النطق، إلا أنَّ الإطلاق إنما يكون بلحاظ حال التلبّس، ولذا لا يُلحظ مثل هذا الاستعمال في القضايا الحقيقة، فضلاً عن ادعاء كثرة الاستعمال فيها. بل تختص الدعوى بالقضايا الخارجية، ولم تثبت الكثرة فيها أيضاً، ولا سيما بلحاظ أنَّ كثيراً من هذه الاستعمالات بلحاظ حال التلبّس، ولا شكَّ أنه استعمالٌ حقيقيٌ لا مجازيٌ.

ومعه فلا يبقى إلا الموارد النادرة التي يكون فيها الاستعمال بلحاظ حال الانقضاء دون حال التلبّس، وهي موارد قليلة جداً، لا كثيرة، كما يُدعى. ففي مثل قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَغْصِرُ خَمْرًا﴾^(١) أطلق لفظ الخمر على ما ليس بخمر؛ باعتبار أنه يكون كذلك. ونحوه قولنا: (إن مات ميتٌ)؛ إذ الميت لا

(١) سورة يوسف، الآية: ٣٦.

يموت، بل الحي هو الذي يموت، إلا أنَّ هذا التعبير مشهودٌ في الروايات وفي غير الروايات، والمراد من كان على شرف الموت وإن كان حيًّا، ومثل هذه الاستعارات واردةٌ في غير موارد التلبُّس الفعلي.

هذا من ناحية إنكار الصغرى.

● وثانياً: أَنَا لو سلَّمنَا أَنَّ الاستعمال كثيرٌ في موارد الانقضاء، فما المانع في أن يكون الاستعمال كثيراً ومجازاً؟ ودعوى أَنَّه ينافي حكمة الوضع فاسدةٌ جدًّا؛ فإنَّ حكمة الوضع هو أن يكون اللفظ دالاً على المعنى بغير قرينةٍ. وأمّا لو استعمل المتكلِّم لفظاً آخر يفهم به مراده مع القرينة فهذا لا ينافي الوضع، وإنَّما الذي ينافي هو أن يكون اللفظ دالاً على المعنى بقرينةٍ؛ فإنَّ حكمة الوضع تقتضي أن يكون اللفظ دالاً على المعنى بنفسه. وأمّا أَنَّ اللفظ الآخر لا يدلُّ على المعنى إلَّا مع القرينة فلا ينافي مثله حكمة الوضع.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الواضح ومن تبعه من أهل اللغة والعرف التزموا أن يفهموا مقاصدهم بهذا اللفظ من دون قرينةٍ. وأمّا أئمَّهم لا يفهمون مقاصدهم بغير اللفظ ولو مع القرينة فما المانع منه؟ فإنه يمكن أن يفهم الإنسان مراده بأيِّ لفظٍ كان.

وهذا لا يفرق فيه بين الكثرة والقلة في الاستعمال؛ فإنَّ الاستعمال المجازي وإن كان كثيراً، إلا أنه لا ينافي حكمة الوضع إذا كانت هناك قرينةٌ تدلُّ على المقصود. وإنَّما الذي ينافي هو عدم دلالة اللفظ على المعنى إلَّا بالقرينة، والمفروض أَنَّ لفظ المشتق يدلُّ على التلبُّس بغير قرينةٍ، وفي موارد الانقضاء لابدَّ له من القرينة. مع أَنَّ المجاز لا يحتاج إلَّا إلى المناسبة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازي، فإذا وجدت المناسبة، صحَّ الاستعمال قلًّا أو كثُر،

وبدونها لا يصح الاستعمال قل أو كثراً. وعليه فليس من شرائط الاستعمال المجازي عدم كثرته، ومن هنا نرى إفاده الفصحاء والبلغاء منه في كلامهم، ولا يعاب عليهم، بل قد يكون من محاسن الكلام من جهة المبالغة.

إذن فهذا الاستدلال ساقطٌ من جهة الكبرى والصغرى.

◎ الثاني: كما استدلّ أيضاً على الوضع للأعمّ بالآيتين المباركتين اللتين أمر بها بقطع يد السارق وجلد الزاني، أعني: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوا أَيْدِيهِمَا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿الَّزَانِيَةُ وَالزَانِي فَاجْلُدُوهُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٌ﴾^(٢)، وكذا الروايات الواردة في هذا الباب، أي: باب الحدود نحو قوله عليه السلام: «ساحر المسلمين يُقتل»^(٣)، والمفسد في الأرض ينفي^(٤)، وهكذا فيما ثبت فيه الديّة نحو: (قاتل يقتل)، وهذه التعبيرات كثيرة. وحينئذ يُقال في الدعوى: إنَّ هاتين الآيتين تدللان على أنَّ المشتق موضوع للأعمّ من المنقضي.

● والوجه فيه: أنَّ السارق لا تقطع يده عندما يسرق؛ فإنه إنما يقطع يده بعد زوال المبدأ والسرقة، وتثبت عند الحاكم بالبينة أو باعترافه، فيحکم

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٢.

(٣) الكليني، الكافي ٧: ٢٦٠، كتاب الحدود، باب حد الساحر، الحديث ١، والصدق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٧، باب معرفة الكبائر ...، الحديث ٤٩٣٨، والطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٧، كتاب الحدود، الباب ١٠، الحديث ١٤، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٥، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب بقية الحدود والتعزيرات، الباب ١، الحديث ١.

(٤) قال تعالى في سورة المائدة: الآية ٣٣ ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾.

الحاكم، فتقطع يده. والزاني والزانية لا يُجلدان حال الزنا، بل لابد من أربعة شهود؛ ليثبت لدى الحاكم، ثم يحكم، وحييند يُحدّان. وكذلك فيسائر الموارد. وورود هذه الاستعمالات في القرآن وغيره يكشف عن أنَّ المشتق موضوع للأعمَّ من التلبِّس والمنقضي، وإنَّ لم يصدق عنوان السارق على من تقطع يده، ولا الزاني على من يُجلد.

وقد أجاب صاحب «الكفاية»^(١) عن ذلك: بأنَّ هذا الاستعمال إنما هو بلحاظ حال التلبِّس لا بلحاظ حال الانقضاض، فالسارق يعني: السارق حينه لا فعلاً؛ فإنَّه حال قطع اليد ليس بسارِّ، وإنما يُطلق عليه هذا اللفظ باعتبار حال التلبِّس، وكذا في الزاني وغيره.

ولكن ظهر الجواب مما ذكرنا قبل قليل من: أنَّ الاستعمال في موارد الانقضاض في القضايا الحقيقية لم يرد ولا يكاد يرد.

والحكم بقطع يد السارق من قبيل القضايا الحقيقية، أي: إن فرض سارق في الخارج، فحين يتحقق العنوان ويصدق عليه السارق يثبت الحكم بقطع يده. فإذا كان الحكم في موارد القضايا الحقيقية موضوعاً على تقدير تحقق الموضوع وفرض الوجود، ففي زمان التلبِّس بالسرقة يكون الحكم فعلياً لا محالة. وعليه فليس هذا استعمالاً في حال الانقضاض، بل الاستعمال قبل ذلك، لكن على نحو فرض الوجود، أي: إن وجد سارق في الخارج فيجب قطع يده، أو إذا وجد الساحر يقتل، أو إذا وجد القاتل يقتص منه، فحيث تتحقق السارق كان الحكم فعلياً. فأين حال الانقضاض حتى يُقال: إنَّ الاستعمال

(١) انظر: الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥٠، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الوجه الثالث.

بلحاظ حال التلبّس؟

نعم، هناك فرقٌ بين القول بالوضع لخصوص التلبّس والوضع للأعمّ؛ فإنَّه على القول بالوضع للأعمّ لا يحتاج تعليم الحكم الذي ثبت حين السرقة إلى قرينةٍ خارجيةٍ؛ فإنَّ عنوان السارق باقٍ إلى الأبد، فيجب قطع يده، فما لم يتمثل هذا الحكم فهو باقٍ ببقاء موضوعه؛ فإنَّ موضوعه هو السارق، وهو باقٍ إلى الأبد.

وأمّا على القول الآخر فعند ارتفاع العنوان يرتفع الحكم لا محالة، إلَّا إذا قامت قرينةٌ خارجيةٌ على أنَّ حدوث هذا العنوان كافٍ في بقاء الحكم وإن زال العنوان، أي: إنَّ هذا العنوان علة لثبتوت الحكم وبقاءه. فإنَّ ثبت ذلك بالدليل الخارجي فذلك، إلَّا فشأن القضايا الحقيقة هو أنَّ يرتفع الحكم بارتفاع موضوعه، كما في أكثر العناوين؛ فإنَّ الخمر حرام، إلَّا أنَّه إذا تبدل الخمر، ارتفعت الحرمة، والعادل تجوز شهادته، أمّا لو سقطت عدالته، فلا تجوز شهادته. فطبع القضايا الحقيقة أنَّ الحكم يدور مدار موضوعه حدوثاً وبقاءً؛ لأنَّه مجعلٌ على تقدير وجود الموضوع، ولكن إذا قامت قرينةٌ خارجيةٌ على أنَّ الأمر ليس كذلك، بل يبقى الحكم بعد زوال العنوان وتبدلاته، فنلتزم ببقاء الحكم. وليس ذلك من موارد استعمال المشتق في الأعمّ، وإنَّما استعمل في خصوص المتلبّس. والحاصل: أنَّ من صدر منه الزنا وتلبّس بالمبداً، فاجلدوه ولو بعد ذلك، والقرينة على ذلك موجودةٌ؛ لوضوح أنَّ الزاني لا يمكن عادةً أن تقوم الشهادة عليه حال الزنا، فيثبت لدى الحكم، فيحكم به، فيُجري عليه الجلد. وكذلك بالنسبة إلى السارق، فإنَّه لا يمكن عادةً ثبوت السرقة لدى الحكم وبها، وقطع يده حال السرقة، وإنَّما العادة جاريةٌ على أنَّ الشهادة تقوم بعد الواقع بزمانٍ، فيجلد الزاني وتقطع يد السارق، لا

أنَّ الأمر بالجلد والقطع مختصٌ بحال التلبِس.

وعليه فها هنا قرينةٌ على أنَّ التلبِس بالسرقة علةٌ في الحكم بوجوب قطع اليد بعد انقضاء السرقة، وكذا في بقية الموارد. وأين هذا من استعمال المشتق في موارد الانقضاء. بل الحق أنَّه استعمل في التلبِس، ولكن الحكم الثابت له حكم باقٍ بعد زوال المبدأ، واستعمال اللفظ في الأعمّ شيءٌ وبقاء الحكم بعد زوال العنوان شيءٌ آخر.

فقد تبيّن: أنَّ الاستعمال في موارد القضايا الحقيقية لا يمكن بلحاظ موارد الانقضاء، وإنما يُستعمل المشتق بلحاظ حال التلبِس، غاية الأمر قامت القرينة من دليل الخارجي على أنَّ الحكم الثابت للتلبس لا يدور مدار التلبِس، بل يبقى بعد زوال التلبِس، والاستشهاد بالأيتين المتقدمتين من هذا القبيل.

▣ الثالث: واستدلّ على وضع المشتق للأعمّ من التلبِس والمنقضي بما استشهد به مولانا أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة لهذا المنصب؛ لمكان قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١); فإنَّ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما سأله ربُّه أن يكون من ذريته خليفةً أيضاً، أجاب تعالى أنَّه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. كما استدلَّ الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّ الثلاثة كانوا عابدي وثن، وهو من أظهر أفراد الظلم، بل هو أعظم أفراده، فإذا كانوا متصفين بالظلم، فلا يمكن أن ينالهم عهد الله تعالى^(٢).

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢١.

(٢) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٧٥، كتاب الحجّة، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، الحديث ١.

قد استدلّ القائل بالأعمّ بذلك على مذهبه: بأنَّ استشهاد الإمام عَلَيْهِ الْكَلَمُ لا يتمُّ إلَّا بأن يكون المستقِّي حقيقةً في الأعمّ؛ فإنَّه حينئذٍ يصدق عليه الظالم حتى بعد إسلامه، فهم بعد إسلامهم ظاهراً أيضاً يصدق عليهم (الظالم) وإن زال الشرك بحسب الظاهر. فيصح الاستدلال بالقول: (إنَّ فلاناً ظالماً) و(الظالم لا يناله عهد الله)، (إذن فلانُ لا يناله عهد الله تعالى). والصغرى وجدايَّة، والكبرى مأخوذهُ من الآية الشريفة.

وأماماً إذا كان المشتَقُ موضوعاً لخصوص المتلبّس، فكيف يصدق عليهم أنَّهم ظالمون، مع أنَّهم بحسب الظاهر كانوا مذعنين بالمعاد والرسالة، وقد زال عنهم الشرك بحسب الظاهر، ومعه يشكُّل على استشهاد الإمام عَلَيْهِ الْكَلَمُ أنَّهم لم يكونوا ظالمين حين التصدّي لمنصب الخلافة؟!

ولذا استدلّ القائل بالأعمّ باستشهاد الإمام عَلَيْهِ الْكَلَمُ بالآية على عدم لياقة الثلاثة للخلافة، ما يلزم وضع المشتَقَ للأعمّ، وإلَّا فلو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس لم يكن الاستدلال تاماً.

والجواب عن ذلك: أنَّ العناوين الاشتراكية التي تُؤخذ في موضوعات الأحكام على أقسام:

● **القسم الأول:** ما كان العنوان فيه معرِّفاً للموضوع الشخصي دون أن يكون له دخلٌ في ثبوت الحكم لموضوعه، وإنَّما هو مجرَّد إشارةٍ إلى الموضوع الخارجي نحو: (أكرم ابن زيد)، و(لا تجالس ابن عمِّرو)، وهذه الخصوصية - أي: كونه ابن زيد أو عمِّرو - لا دخل لها في ثبوت الحكم لهذا الموضوع، بل وجوب الإكرام معلوٌّ لعلته، أي: إنَّ موضوعه هو علم الرجل أو زهده أو غير ذلك مما يقتضي إكرامه. وأماماً عنوان (ابن زيد) فهو معرِّفٌ ومشيرٌ إلى

الموضوع من دون دخل له في ثبوت الحكم ووجوب الإكرام. وفي قولنا: (لا تجالس ابن عمِّرو)، الحكم هنا لا باعتبار كونه ابن عمِّرو، بل لكونه فاسقاً فاجراً، ومجالسة الفاسق الفاجر قبيحة، فهذا العنوان مجرد الإشارة إلى الموضوع من دون دخل له في الحكم.

ولكن هذا القسم لا يلحظ إلا في القضايا الخارجية، وهو خارج عن محل الكلام فإنَّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام في القضايا الحقيقة تكون دخيلاً في ثبوت الحكم لا محالة، لأنَّها لمجرد الإشارة.

• القسم الثاني: أن يكون العنوان هو موضوع الحكم نحو: (أكرم العالم) و(لا تجالس الفاسق)، وغير ذلك من العناوين التي يؤخذ في موضوعات الأحكام. وفي مثل ذلك قد تقوم القرينة على أنَّ هذا المبدأ الاستباقي يدور الحكم مداره، وبمناسبة الحكم والموضوع نعرف أنَّ المشرك إنَّما يجوز قتله في حال شركه دون حال الزوال ونعرف أنَّ المبدأ علَّة لثبوت الحكم، ويدور الحكم مداره، ولا يحتمل أحدٌ حتى القائل بالأعمَّ أنه بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾^(١) يجوز قتل المشرك حتى بعد إسلامه؛ ضرورة أنَّ جواز القتل مختص بحال الشرك: صدق عليه المشرك بعد الإسلام أو لم يصدق، وسواء كان الموضوع له في المشتق هو خصوص المتلبس أو الأعمَّ؛ فإنَّا لا نحتمل أنَّ الحكم بجواز القتل يصدق على المشرك؛ لأنَّ المشتق موضوع للأعمَّ.

فالقرينة الخارجية - وهي مناسبة الحكم والموضوع - دلت على أنَّ الحكم ثابت للموضوع بلا فرق بين الوضع للمتلبس أو الأعمَّ. وكذا الكلام

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٦.

في حرمة القتل وحرمة مال المسلم كحرمة دمه؛ إذ لا نحتمل أنه ثابت له بعد زوال الإيمان، كما لو ارتد؛ فإن الحكم الأول من حرمة قتله وإيذائه وسائر الأحكام التي تثبت للمؤمن لا تجري بمناسبة الحكم والموضوع.

وهكذا الأحكام الثابتة للعدالة؛ فإنها لا نحتمل أن شارب الخمر لا تسمع شهادته، أو لا يجوز الصلاة خلفه، حتى بعد أن يكون تقيناً ورعاً. والعكس أيضاً صحيح؛ فإن هذه الأحكام ثابتة للعادل، فلو فرضنا (والعياذ بالله) أنه طرأ الفسق عليه، أفاله يقول: إنه يجوز الاتهام به؛ باعتبار أنه يصدق عليه العادل؛ لأن المشتق موضوع للأعمم؟!

والحاصل: أن هذه الأحكام باعتبار أن الحكم ثابت للمتلبّس بالمبأء، وأنها علة للحكم يدور مدارها وجوداً وعدماً. ولا اعتبار بكون الوضع عاماً أو خاصاً؛ فإن الحكم لا يتغير بالوضع، فإن جعل الواقع العالم للأعمم من المتلبّس والمنقضى، لا نحتمل أنه يثبت أحكام العالم عليه حتى بعد زوال العلم عنه؛ لأن العلم كان علة للحكم. وهكذا الحكم في أغلب الأحكام إلا النادر منها، فإنها ثابتة على تقدير التلبّس.

وفي النظر إلى الزوجة مثلاً لا يحتمل أحد أن الحكم بجواز النظر ثابت حتى بعد الطلاق؛ لأن المشتق موضوع للأعمم!

وعليه فهذه الأحكام المترتبة على العناوين الاستئقاقيّة نعلم بمناسبة الحكم والموضوع أنها دائرةٌ مدار وجود المتلبّس، فلا يثبت الحكم بعد الانقضاء وإن قلنا بأن المشتق موضوع للأعمم. فهنا لا فرق بين أن نلتزم أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس أو في الأعمم من المتلبّس والمنقضى؛ فإنه على كل تقدير نعلم بارتفاع الحكم بزوال المبدأ وإن صدق عليه المشتق.

● **القسم الثالث:** ما كانت القرينة الخارجية فيه كمناسبة الحكم والموضع وغيرها دالة على أن الحكم ثابت أبداً وإن زال المبدأ، أي: إنَّ المبدأ علة لحدوث الحكم وبقائه، فلا يدور بقاء الحكم مدار بقاء التلبس؛ فإنَّه حتَّى بعد الزوال أيضاً يكون باقياً، كما في أحکام القصاص والحدود، ومنها ما يستفاد من الآيتين المتقدمتين؛ فإنَّا لا نحتمل أن يكون الجلد حال الزنا، ولا نحتمل أنه لا يجب بعد ذلك جلد الزاني؛ لأنَّ عنوان الزاني قد زال؛ لأنَّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبس؛ فإنَّا على كل حال نعلم ببقاء الحكم، وحدوث الزنا علة لوجوب الجلد حتَّى بعد زوال الزنا أيضاً.

وكذلك الحال فيسائر موارد الحدود والقصاص نحو: (الساحر يُقتل)، (الزاني بالمحارم يُقتل)، (اللائط يُقتل)، (المفسد بالأرض ينفي)^(١). والوجه فيه: قيام القرينة القطعية في أمثال هذه الموارد على أنَّ الحكم يدور مدار بقاء المبدأ؛ فإنَّ وجود المبدأ كافٍ في العلية لبقاء الحكم؛ لأنَّ هذه الأحكام أحکام جزائية؛ باعتبار أنَّ جزء ذلك العمل هو حدّ فاعله أو تعزيزه أو القصاص منه. ومن جملة هذه الموارد تحرير أم الزوجة؛ فإنَّه هنا لا نحتمل أنَّ أم الزوجة إذا زال عنها هذا العنوان بطلاق الزوجة أو موتها، يجوز بعد ذلك نكاحها، مع أنها لا يصدق عليها أم زوجة بالفعل، بل هي أم من كانت زوجة سابقاً، والآن ليس له زوجة حتَّى تكون هذه أمّاً لها. إلَّا أنَّ القرينة القطعية المدلول عليها بالأية الكريمة^(٢) والروايات

(١) راجع الأحاديث الواردة في أبواب كتاب الحدود والتعزيرات من وسائل الشيعة: .٩:٢٨

(٢) أي: الآية الثالثة والعشرون من سورة النساء.

المتقدمة أفادت أنَّ هذا التحريم تحريمٌ عيني، أي: إنَّ هذه المرأة التي اتصفـت بائـتها أُمّ زوجـةً حدوثاً يجري عليها الحكم ببقاء الحرمة إلى الأبد؛ فإنَّ تحرـيم أُمّ الزوجـة ذُكر بعد تحرـيم عدـة من النساء، وبعده ذكر تحرـيم الجمع بين الأخـتين، ما يكون قريـنةً قطعـيةً على أنَّ الحرمة فيها تقدـم ليس حرمة الجمع بين الأمـ والبـنت كالأخـتين، وإنـا لـكان حـقيقـاً أنـ يذكرهـ في ذـيلـهـ: بأنـ يقولـ مثـلاً: (وـإنـ تجـمعـوا بـيـنـ الـأـخـتـينـ وـبـيـنـ الـأـمـ وـالـبـنتـ). فـعلـمـناـ منـ ذـلـكـ أنـ تـحرـيمـهـ لـلـأـمـ لـيـسـ منـ بـابـ حرـمةـ الجـمـعـ مـادـامـتـ زـوـجـةـ، بلـ تـحرـيمـ الـأـمـ حـتـىـ بـعـدـ زـوـالـ الزـوـجـيـةـ وـانـقـضـاءـ زـمـانـهاـ أـيـضاًـ؛ فإنـ تـحرـيمـهاـ تـحرـيمـ عـيـنيـ، أيـ ثـابـتـ لـلـذـاتـ حـتـىـ بـعـدـ زـوـالـ المـبـداـ).

وعـلـيـهـ فـيـ كـلـ مـورـدـ قـامـتـ القـرـيـنةـ فـيـهـ عـلـىـ بـقـاءـ الحـكـمـ بـعـدـ زـوـالـ العنـوانـ، وـأـنـ العنـوانـ عـلـةـ لـلـحـكـمـ حدـوثـاً وـبـقـاءـ، لـأـثـرـ لـلـقـولـ بـوـضـعـ المـشـتـقـ لـخـصـوصـ الـمـتـلـبـسـ أوـ لـلـأـعـمـ أـيـضاًـ، فـإـنـهـ عـلـىـ أـيـ حـالـ نـعـلـمـ بـقـاءـ الحـكـمـ، وـأـنـ القـاتـلـ يـقـتـلـ، سـوـاءـ صـدـقـ عـلـيـهـ القـاتـلـ بـالـفـعـلـ أـوـ لـاـ؛ إـذـ الحـكـمـ لـاـ يـدـورـ مـدارـ الـوـضـعـ، بلـ فـيـ هـذـاـ المـوـرـدـ لـأـثـرـ لـلـقـولـ بـالـوـضـعـ لـلـأـعـمـ أوـ لـخـصـوصـ الـمـتـلـبـسـ.

● **الـقـسـمـ الرـابـعـ:** ماـ إـذـاـ لمـ تـقـمـ قـرـيـنةـ خـارـجيـةـ عـلـىـ أـنـ العنـوانـ عـلـةـ لـحـدـوثـ الحـكـمـ وـبـقـاءـهـ أوـ دـورـانـ الحـكـمـ مـدارـ حدـوثـ المـبـداـ فـقـطـ، فـنـشـكـ فـيـ أـنـ العنـوانـ عـلـةـ حدـوثـاً فـقـطـ، فـيـزـولـ الحـكـمـ بـزـوـالـهـ، أوـ أـنـهـ عـلـةـ حدـوثـاً وـبـقـاءـ، فـيـكونـ الحـكـمـ باـقـياًـ بـعـدـ زـوـالـ المـبـداـ.

فـإـذـاـ لمـ تـقـمـ قـرـيـنةـ عـلـىـ أـحـدـ الـأـمـرـيـنـ، حـيـنـئـدـ يـتـرـتبـ الـأـثـرـ عـلـىـ هـذـاـ النـزـاعـ، فـإـذـاـ فـرـضـنـاـ أـنـ الحـكـمـ تـرـتـبـ عـلـىـ عنـوانـ اـشـتـقـاقـيـ، وـقـلـنـاـ بـأـنـ المـشـتـقـ مـوـضـعـ لـخـصـوصـ الـمـتـلـبـسـ، فـبـعـدـ زـوـالـ الـمـوـضـعـ يـكـونـ زـوـالـ الحـكـمـ ضـرـوريـاًـ؛

لاستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر. وفي مثله لابد لنا من القول بارتفاع الحكم؛ لأنَّ الموضوع قد ارتفع. وأمّا إذا قلنا: إنَّ المشتق موضوع للأعمَّ، فالموضوع باقٍ على الفرض؛ لأنَّ الموضوع هو الأعمَّ من المتلبِّس والمنقضي، فيصدق عليه أَنَّه متصفٌ بهذا العنوان حقيقةً. وبمقتضى الإطلاق وعدم تقيد الحكم بخصوص المتلبِّس، نستكشف أنَّ الحكم في مقام الشبوت موضوع للأعمَّ، وأنَّ العلة ثابتةٌ حدوثًا وبقاءً.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ إذا لم تقم قرينةٌ خارجيةٌ ودار الأمر بين أن يكون المبدأ علةً حدوثًا فقط أو حدوثًا وبقاءً، فلابدَّ أن نرجع إلى ما يُستفاد من الكلام. فإن بنينا على أنَّ المشتق أعمَّ، ولم يكن في الكلام ما يقيده بالمتلبِّس، نستكشف بأصلالة الإطلاق أنَّ الموضوع في مقام الشبوت مطلقًّا أيضاً غير مقييد بالمتلبِّس. ونتيجة ذلك أنَّ العنوان يكون علةً حدوثًا وبقاءً للحكم. فالثمرة بين القولين لا تظهر إلَّا عندما لا تكون هناك قرينةً.

وعلى ما ذكرنا يظهر الاستدلال بالأية المباركة المارة الذكر على عدم لياقة هؤلاء الثلاثة للمنصب الإلهي، فإنه لم يتوقف على القول بالأعمَّ، بل على أمرٍ آخر، وهو قيام القرينة الخارجية على أنَّ الظلم من القسم الثالث، أي: إنَّ حدوثه في زمانٍ كافٍ في بقاء الحكم إلى الأبد، ولو فرضنا عدم صدق عنوان (الظلم) عليه بعد الزوال ظاهراً؛ فإنَّ الظلم آنا ما كافٍ في بقاء الحكم حينئذ؛ ولا نحتاج إلى الالتمام بالقول بالأعمَّ ليتمَ استدلال الإمام عَلَيْهِ؛ فإنَّ الاستدلال لا يتوقف على الوضع للأعمَّ، بل على أمرٍ معقولٍ مرتكزٍ في أذهان العقلاة.

• والوجه فيه: أنَّ المرتكز في أذهان العقلاء والمتشرِّعة أنَّ منصب الخلافة منصبٌ عظيمٌ بعد الرسالة، فالمتصدِّي له لابدَّ أن لا يكون مكروهاً في

أنظار المتشّرعة، ولا بدّ أن يكون واجداً للملكات الفاضلة والأخلاق الحميدة، وأن لا يكون مطعوناً به وساقطاً في أعين الناس. فإذا فرض أن أحداً كان يرتكب الجرائم الكبيرة: كالزنا والقتل وشرب الخمر، ثمّ ادعى الله نبي أو خليفة الله في أرضه، لم تسمع دعواه، بل حتّى لو ادعى معجزاً إلهياً؛ فإنه لا ينظر إلى معجزته؛ إذ لا يُحتمل عند العقلاة والمتشّرّعين أنَّه حائزٌ على هذا المنصب الإلهي.

وليس في الخارج ظلمٌ أعظم من الشرك؛ فإنَّه أعظم من القتل والزنا وشرب الخمر وسائر الكبائر، ولذا قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١) فهو أعظم المعاصي، فكيف يكون من اتصف بالشرك والظلم في زمانٍ حائزًا على هذه المرتبة الإلهية؟ فالاستدلال قائمٌ على أنَّ هؤلاء الثلاثة اتصفوا بالشرك غير سنتين، بل كانوا سنتين عديدةً من عبادة الأوثان، وعبد الوثن غير لائق بهذا المنصب الكبير. لذا أجاب الله تعالى قائلاً: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢)، أي: لا بدّ أن يكون الحائز على هذا المنصب طاهراً نقىًّا من الظلم والشرك، وهؤلاء الثلاثة ليسوا كذلك.

ويؤيد ذلك: أنَّا نرى في الشريعة أنَّ بعض الأمور التي توجد في الإنسان تمنعه من إماماة الجماعة، كما لو كان ولد زنا، أو أُجري عليه الحدّ بعد أن ارتكب جريمةً واحدةً؛ لسقوطه من أعين الناس، فلا يمكن أن يتصدّى لإماماة الجماعة، مع أنَّ الجماعة تكفي فيها العدالة، وهي تتحقق بترك المعاصي الأعمّ من فعل الواجبات مما هو واجبٌ على سائر المسلمين. فالإمامية على

(١) سورة النساء، الآية: ٤٨.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

بساطتها وكون القابل لها لا يزيد على صفةسائر المسلمين لا تصح في ولد الزنا ولا المحدود. فإذا لم يرض الله في هذا المنصب بهذه الأمور البسيطة، فهل يحتمل أن يرضى بأن يتولى الخلافة المشرك وقد ارتكب أعظم الظلم والآثام؟! وبهذا البيان يتم الاستدلال بالأية، بلا فرق بين أن يكون اللفظ موضوعاً للأعمّ أو لخصوص المتلبّس.

كما وقع الكلام في ترتّب الشمرة على هذه المسألة وعدمه، وعلى تقديره فهل هي ثمرة أصوليّة؟

وقد ظهر مما ذكرنا: أنَّ هذه المسألة يترتّب عليها ثمرتان، أي: ترتّب الشمرة عليها في موردين:

● أحدهما: ما إذا ترتّب حكمٌ على عنوانٍ استقافي ولم تقم قرينةً على أنَّ هذا العنوان علةً للحكم حدوثاً فقط، أو علةً حدوثاً وبقاء، فاحتمنا كلا الأمرين، ففي مثل ذلك يختلف الحكم باختلاف المبني القائل: أنَّ المشتق موضوعٌ لخصوص المتلبّس أو للأعمّ من المتلبّس والمنقضي. فإنَّه بعد ما ثبت الحكم لهذا العنوان في زمانٍ، بعد ذلك نشكُّ في بقاء الحكم بعد زوال المبدأ. فعلى تقدير وضع المشتق للمتللبّس يرتفع الحكم بارتفاع موضوعه، وعلى تقدير أنَّه موضوعٌ للأعمّ يبقى الحكم ببقاء موضوعه، فتتمسّك ببقاء الحكم من جهة بقاء الموضوع.

فظهر: أنَّ الشمرة هي أنَّ المشتق إنْ كان حقيقةً في الأعمّ، فتتمسّك بالإطلاق لعميم الحكم إلى ما بعد زوال المبدأ؛ لأنَّ الحكم يصدق بصدق موضوعه، وعلى القول الآخر لا يمكن التمسّك بالإطلاق؛ لعدم بقاء الموضوع.

● وثانيهما: أنه ظهر أيضاً مما تقدم: أنه قد يكون الحكم متربتاً على موضوعٍ مركبٍ من عناين استعاقيين أو من عنوانٍ استعاقتي وآخر غير استعاقتي، وفرضنا أنَّ العنوان الاستعاقتي وجد وارتفع، ثمَّ وجد الجزء الآخر، كما في تحريرِ أمِّ الزوجة التي تعرضا لها فيما سبق في مسألة الرضاع؛ فإنَّ الصغيرة كان يصدق عليها زوجةٌ ولم تكن أمّاً، ثمَّ صارت أمّاً، إلَّا أنَّ الصغيرة لا تتصف بكونها زوجةً في زمان الأمومة، بل بعد زوال الزوجية بطلاقٍ أو رضاعٍ أو نحوه تتحقق الأمومة، وهي الجزء الآخر من الموضوع الذي هو أمِّ الزوجة.

فأمِّ الزوجة بهذا العنوان - بناءً على الوضع للمتلبس - لم يتحقق مصداقها في زمانٍ؛ فإنه في زمان الزوجية لم تكن أمّاً، وفي زمان الأمومة كانت الزوجية زائلةً، فهذه المرأة لا تحرم على الزوج. وبناءً على الأعم يصدق عليها أنها أمِّ الزوجة فعلاً، فيشملها قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَا تُنَسِّئُكُم﴾^(١).

وعليه ففي هذين الموردين تظهر الشمرة، كما لو كان الموضوع عنواناً استعاقياً، وبعد ذلك يزول العنوان، ولم تقم القرينة من دليلٍ خارجي على أنَّ العنوان الاستعاقتي علةً حدوثاً أو حدوثاً وبقاءً. فعلى الأعم يبقى الحكم بعد زوال المبدأ لبقاء موضوعه، وعلى القول الآخر يرتفع الحكم بزوال المبدأ، وكذلك إذا كان الحكم مركباً من عنوانٍ استعاقتي وشيء آخر، وثبت الجزء الآخر بعد زوال المبدأ كما في أمِّ الزوجة، فإنهما ليست زوجة بالفعل، بل هي أمٌ من كانت زوجةً، فهي كانت زوجةً ولم تكن أمّاً، وعندما كانت أمّاً لم تكن زوجةً؛ لأنَّ الزوجية زالت بطلاقٍ أو رضاعٍ. أمّا الطلاق فكما إذا تزوج بأمرأةٍ وطلقها ثمَّ أرضعت زوجته الصغيرة، فكانت أمّاً لها، فحيثُ لست الصغيرة بزوجةٍ،

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

فتحرير الكبيرة المرضعة يثبت على القول بالأعمّ، وإنّا لم نحكم بحرمتها؛ لأنّها لم تكن أمّ زوجةٍ في زمانٍ، بل أمّ زوجةٍ سابقةٍ، ولا دليل على تحريمها. وعليه فهذه الشمرة ثابتةٌ، ولا يسعنا إنكارها، كما ذكرنا في الدورة السابقة.

إنّ الكلام يقع في أنّ هذه المسألة هل هي مسألة أصوليّة أو خارجة عن مباحث هذا العلم؟

وقد تقدّم في أول البحث: أنّ المسألة الأصوليّة كلّ مسألةٍ يتّبع عليها الحكم الشرعي بنفسها من دون حاجةٍ إلى مقدمةٍ خارجيةٍ، كما في دلالة الأمر على الوجوب؛ فإنه إذا ثبت ذلك وثبت لدينا الأمر، فالصغرى وجداً، ومفاد الكبري أنّ الأمر ظاهرٌ في الوجوب، ما ينتج الوجوب، فنفتي به، وهكذا بقية المسائل، كما سبق تفصيله.

وأمّا هذه المسألة - أي: مسألة المشتق - فهي من القسم الثاني؛ فإنّ نفس كون المشتق موضوعاً للأعمّ أو للمتبّس نظير البحث في مفاد الجواب وان لفظ الصعيد هل هو موضوع مطلق وجه الأرض أو للتراب الخالص، أو الغناء هل هو الصوت الذي فيه ترجيع أو ما كان مطرباً؟

فهذه المباحث مباحث لغويةٍ واستفاسيةٍ لا يتّبع عليها بنفسها أثرٌ شرعي، بل يتّبع عليها الأثر بواسطة بحث آخر، وهو حجّية الإطلاق ما لم تقم قرينةٌ على التقييد، فإذا ضمننا هذا البحث إلى ظهور المشتق في الإطلاق، ولم تقم قرينةٌ على التقييد، فيتّبع حينئذ الحكم المطلق.

ومثال ذلك مسألة الرضاع؛ فإنه إذا ثبت أنّ المشتق حقيقةً في الأعمّ، نتمسّك بإطلاق **﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُم﴾**^(١) فهي مطلقةٌ لم تقيد بأمهات النساء

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

حال الزوجية، بل أعمّ منها ومن حال الانقضاء. فإن كان الكلام مطلقاً في مقام الإثبات، نعرف أنَّه مطلقٌ في مقام الثبوت، فنحكم بأئمَّا محْرمةً، فهذا التمسك بالإطلاق لا يتم إلَّا بضميمة أنَّ الإطلاق حجَّةٌ في مقام الإثبات، ويستنتج منه الإطلاق في مقام الثبوت. أمَّا المشتق بنفسه فلا يترتب عليه أثرٌ، وإنَّما هو بحثٌ لغوي عن الموضوع له، ولا يترتب عليه أثرٌ شرعي إلَّا بضميمة بحثٍ آخرٍ أصولي.

وبهذا يتنهى بحثنا في أصل مسألة المشتق.

تبيهات

ويقع الكلام الآن في تبيهات بحث المشتق:

التبيه الأول: في بساطة المفاهيم الاستداقية وتركيبها

وموضوع البحث إنَّما هو في البساطة والتركيب تحليلًا، أي: إنَّ المفهوم الاستداقى هل ينحل إلى شيءٍ له المبدأ، أو إنَّه بسيطٌ ليس له جهة تركبٌ، كما في نفس المبادئ؟ كما أنَّ القيام لا ينحل إلى أمرتين بالتحليل، بل إلى أمرٍ واحدٍ هو هذا العرض، كالبياض والسود. فالكلام في أنَّ مفهوم الأبيض والأسود بحسب التحليل لا ينحل إلى أمرتين، كالشيء الذي له البياض كنفس المبدأ، أو أنَّه ينحل إلى جزئين، أي: إلى معروضٍ وإلى قيام العرض به.

وأمَّا المفاهيم العرفية من المشتق فهو معنىًّا بسيطًا، وهذا ممَّا لم يقع فيه إشكالٌ؛ ضرورة أنَّ المشتقات: كاسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما ليست من قبيل الجمل الناقصة نحو: (غلام زيد)؛ فإنَّهم قسّموا الجمل إلى ما يصح السكوت عليها وهي التامة، وإلى ما لا يصح السكوت عليها، وهي الناقصة

نحو: (غلام زيد) و(القيام في الدار) وغير ذلك مما كان مركباً من أمرین لا يصح السکوت عليهما.

وأماماً المستقات فهي ليست كذلك قطعاً، وإنما هي من الأسماء المفردة، ولا يستفاد منها عرفاً مفهومان متغايران: الذات وثبوت القيام بها، وإنما يستفاد أمرٌ وحداني له مطابق في الخارج.

وعليه فلا إشكال في أنَّ المشتق أمرٌ بسيطٌ بحسب الإدراك واللحاظ، كمفهوم الإنسان؛ فهو ليس جملة ناقصة، كما في (حيوان ناطق) الذي هو جملة ناقصة؛ إذ ما يستفاد من (إنسان) غير ما يستفاد من (الحيوان الناطق) بالقطع واليقين. فإن كان الكلام عن الإنسان، لا يحصل الانتقال منه إلى مفهوم الحيوان ومفهوم الناطق، بل يحضر في النفس أمرٌ واحد، وإن كان هذا الأمر بالتحليل، منحلاً إلى حيوانٍ وناطقٍ، ونعرف أنَّ هذه الحقيقة هي عين تلك الحقيقة، وإنما الفرق باللحاظ.

ونحوه لفظ (عشرة)؛ فإنه يتقل منها إلى معنى واحد، لا أنه يتقل إلى أربعين واثنين أو خمسمائة، وإن كان بحسب التحليل كذلك، بل إذا قيل: (عشرة) يتقل الذهن إلى المجموع بما هو مجموع دون الأجزاء.

ولا ينبغي الشك في أنَّ لفظ (القائم) ليس بأزيد من مفهوم العشرة أو الإنسان، فإذا أطلق لا نتصور إلا مفهوماً واحداً، ولا نتصور مفهوم شيء له المبدأ، فإنَّ المشتق ليس من الجمل الناقصة بالضرورة.

ثم إنَّ بساطة المشتق بهذا المعنى لا يحتاج إلى إقامة برهان؛ فإنه ليس برهانياً، بل لابد في إثباته من الرجوع إلى العرف، فالاستدلال على بساطة المشتق بحسب مقام اللحاظ والإدراك بالبرهان العقلي القائل: إنه لو كان كذا

لكان كذا، لا محل له؛ فإن تعين المفاهيم العرفية بالرجوع إلى العرف خاصةً.
 فقد ثبت أن البساطة الإدراكية لم يقع فيها كلامٌ من أحدٍ فيما نعلم،
 وهذا أمرٌ ظاهرٌ حتى من القائل بالتركيب كشارح «المطالع»^(١)؛ فإنه صرّح أنَّ
 المعنى وإن كان بسيطًا بحسب اللحاظ والإدراك، إلا أنه ينحل إلى أمرتين.
 والسيد الشريف القائل بالبساطة إنما انكر على صاحب «شرح المطالع»
 التركيب بالتحليل دون التركيب باللحاظ فإنه لا يقول بالتركيب باللحاظ^(٢).
 وعليه فليست البساطة في مقام اللحاظ محل البحث في المقام. وأماماً ما
 ذكره صاحب «الكفاية»^(٣) واختاره من البساطة وفسّرها بالبساطة في مقام
 اللحاظ والإدراك، فليس على ما ينبغي، بل الحق أنَّ صاحب «الكفاية» من
 القائلين بالتركيب؛ فإنه يعترف أنَّ المفهوم الاستقافي ناظرٌ إلى شيءٍ له
 العرض، ويدعى أنه بسيطٌ. وما ادعاه هنا لا ينكره حتى شارح «المطالع»؛ إذ
 الكلام في التركيب والبساطة بحسب التحليل، وأنَّ المفهوم الاستقافي هل
 ينحل إلى شيءٍ له القيام، كما ينحل الإنسان إلى حيوانٍ ناطقٍ أو لا ينحل؟
 ادعى صاحب «شرح المطالع»^(٤): أنَّ المشتّى ينحل إلى أمرتين، وبهذا

(١) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق ١ : ٤١ ، الفصل الأول في الحاجة إلى علم المنطق، تعريف التصور والتصديق.

(٢) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق: ١١ (المخطوط).

(٣) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الأول.

(٤) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق (المحسني): ٤١ ، الفصل الأول في الحاجة إلى علم المنطق، تعريف التصور والتصديق.

أجاب عن الإشكال على تعريف الفكر بأنَّه ترتيب الأمور المعلومة لتحصيل المجهول: بأنَّ التعريف والحدّ قد يكون حدًّا ناقصاً، وقد يكون رسماً ناقصاً، كما في التعريف بالفصل أو الخاصة، بأنْ يُجَاب عن الإنسان ما هو؟ فيقال: (ضاحكٌ) أو (ناطقٌ)، وهذا تعريفٌ، مع أنه ليس فيه ترتيبٌ لأمورٍ معلومةٍ، بل هو أمرٌ واحدٌ، فنقض بهذا على ما ذُكر في التعريف.

وأجاب صاحب «شرح المطالع» عنه: بأنَّ كلمة (الضاحك) و(الناطق) وإن كانت أمراً واحداً صورةً، إلَّا أنه ينحِّل إلى أمرين: شيء له النطق، وشيء له الضحك، فهنا ترتيبٌ لأمورٍ، غاية الأمر أنه بالتحليل لا بحسب الصورة.

وأورد عليه السيد الشريف^(١): أنه لا يُعقل أن يكون مفهوم الناطق منحلاً إلى أمرين.

فالنزاع إنما هو في البساطة والتركيب بحسب التحليل.

والآفوال والمحتملات ثلاثة في المقام:

◎ الاحتمال الأول: أن يكون المفهوم الاشتقاقي بسيطاً، كما صرَّح به السيد الشريف^(٢) وغيره^(٣)، مدعيًا أنَّ المشتق والمبدأ متَّحدان بحسب المعنى، ولا فرق بينهما إلَّا بأخذ شرط لا في أحدهما وأخذ لا بشرط في الآخر، كما ذُكر ذلك في الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة. فالذات والحقيقة واحدٌ دائمًا، ولا يختلفان إلَّا في لحاظ لا بشرط وبشرط لا، فالمادة مأخوذة بنحو

(١) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق: ١١ (المخطوط).

(٢) انظر: المصدر المتقدم.

(٣) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥١، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الأول.

بشرط لا، فلا يمكن حملها على الذات، والصورة مأخوذة لا بشرطٍ فيمكن حملها.

وبناءً على التركيب يُحتمل أن يكون المفهوم الاستقافي متركّباً من مصدق الذات والمبدأ، كما قد يكون متركّباً من مفهوم الذات والمبدأ، فنفسُ معنى (زيدُ قائمٌ)، بِإِنْسَانٍ لِهِ الْقِيَامُ، فِي كُونِ الدُّخُولِ مُسْدَاقاً لِلْإِنْسَانِ، أو نفسُه بشيءٍ لِهِ الْقِيَامُ، فِي كُونِ الدُّخُولِ مُفهوماً لِلذَّاتِ الْمُسَاوِقَةِ لِلشَّيْءِ فِي الْمَفْهُومِ.

وأمّاأخذ مصدق الذات في المفهوم الاستقافي: بأن يكون معنى قولنا: (زيدُ قائمٌ) إنسان له القيام فهذا منوعٌ، ولا نحتاج إلى إقامة البرهان على عدم تركبِه من مصدق الذات والمبدأ، لا لأجل أنَّأخذ مصدق الذات في المشتق يلازم أخذ النوع في الفصل، كما قيل^(١)؛ فإنَّه لا يلزم ذلك، ولا لأجل ما ذكره السيد الشريف^(٢) من أنَّ لازمه انقلاب القضية المكتنة إلى الضرورية.

والوجه فيه: أنَّ قولنا: (الإِنْسَانُ ضَاحِكٌ) قضية مكتنة، فإذا أخذنا الإنسان في مفهوم الضاحك، وكان مرجعها إلى قولنا: (الإِنْسَانُ ضَاحِكٌ) أصبحت ضرورية؛ لأنَّه من حمل الإنسان على نفسه، مع أنه ليس هاهنا انقلابٌ.

بل ليس مصدق الذات مأخوذاً في المفهوم الاستقافي؛ لأنَّه بناءً على الأخذ، يلزم أن تكون المفاهيم الاستقافية من المتکثرة المعنى فإنَّ مصدق

(١) راجع: النائيني، فوائد الأصول ١: ١١٠، المقدمة، المبحث الثالث، الأمر الثامن، الأمر الثالث.

(٢) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق: ١١ (المخطوط).

الذات يختلف. ولذا نقول: (الحرُّ شدِيدٌ) و(العذاب شدِيدٌ) و(الحركة شديدةٌ) و(الضرب شدِيدٌ)، فالذات المأْخوذة تختلف باختلاف موارد الاستعمال. ففي قولنا: (الحرُّ شدِيدٌ) الذات المأْخوذة هي الحرّ، وفي قولنا: (العذاب شدِيدٌ) هي العذاب، وفي قولنا: (الضرب شدِيدٌ) هي الضرب. فمفهوم الشدِيد مختلف باختلاف موارد الاستعمال، فيكون من قبيل المتكرر المعنى، ومن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو باطلٌ بالضرورة؛ إذ لا ينبغي الشكُّ في أنَّ المستفاد من هذا اللفظ في سائر الموارد والمعنى المستعمل فيه واحدٌ، وليس المراد به في أحد هذه الاستعمالات شيئاً في المورد الآخر شيئاً آخر؛ لأنَّه باطلٌ بالوجود؛ فإنَّ كلمة (شدِيد) أو كلمة (قائم) أو (نائم) إذا حملت على الإنسان، قيل: (الإنسان نائمٌ)، وإذا حملت على الحيوان قيل: (الحيّة نائمةٌ)، ولا إشكال أنَّ مفهوم النائم ومعناه واحدٌ، لا أنَّ النوم في قولنا: (الإنسان نائمٌ)، بمنحو آخر مغايرٍ لقولنا: (الحيّة نائمةٌ)، بل ليس كذلك قطعاً، بل لا يمكن الالتزام به، ولا ينبغي الشكُّ في خروج مصداق الذات والمفهوم وأنَّه مركبٌ منها ومن المبدأ.

□ وأما الاحتمالان الثاني والثالث: فالأمر إذن يدور بين الاحتمالين الآخرين، أعني: تركب المفهوم الاشتقاقي من الذات والمبدأ، أو أنَّ نفس المبدأ، ولا فرق بينهما إلَّا بالاعتبار من حيث أخذ أحدهما لا بشرط والآخر بشرط لا كما تقدم .

والصحيح هو القول بالتركيب، وأنَّه مركبٌ من مفهوم الشيء وأن يكون له المبدأ؛ فإنَّنا لا نستفيد من قولنا: (قائم) إلَّا من له أو ما له القيام، أي: الشيء المبهم القابل للصدق على كلِّ ما يفرض أن يكون شيئاً، وسيأتي الكلام فيه.

كلام السيد الشريف في المقام

نعم، استدلّ السيد الشريف^(١) بما ذكره من البساطة: بأنَّ المأخذ في المفهوم الاشتقاقي إن كان هو مفهوم الشيء، فلازمه دخول العرض العام في الفصل وانقلاب ما ليس بذاتي إلى الذاتي، وهذا غير معقول؛ فإنَّ العرض العام خارجٌ عن مقام الذات، والفصل متزَّع عن مقام الذات، فدخول العرض العام في الذات يستلزم انقلاب غير المقوم إلى المقوم.

والوجه فيه: أنَّ (ناطق) مقومٌ ذاتي لـالإنسان، فإذا كان مفهوم الشيء مأخذًاً وكان عرضاً عاماً لزم أن يكون ما فرضناه عرضاً عاماً مقوماً لـالإنسان وذاتياً له، وهو محالٌ.

وإذا كان المأخذ في المفهوم الاشتقاقي حقيقة الذات وواقعها، فلازمه انقلاب القضية المكنته إلى الضروريَّة؛ فإنَّ قولنا: (الإنسان صاحبٌ) ينحلُّ حينئذٍ إلى قولنا: (الإنسان إنسانٌ) و(الإنسان له الضحك)، فإذا هاتين القضيتين ضروريَّة، فانقلبتا القضية المكنته إلى ضروريَّة.

وقد علق عليه بعضهم^(٢): بأنَّ المأخذ إذا كان هو حقيقة الذات، يلزم وقوع النوع في الفصل أو العرض العام؛ فإنَّ واقع الذات في قولنا: (الإنسان ناطقٌ) هو الإنسان. فإذا كان الإنسان دخيلاً ومقوماً لـالإنسان، فمعناه أنَّ النوع داخلٌ في العرض أو الفصل، وهو غير معقول؛ فإنَّ الفصل جزءٌ للنوع، فكيف يكون النوع جزءاً له؟!

(١) انظر: قطب الدين الرازي، شرح المطالع في المنطق: ١١ (المخطوط).

(٢) راجع: الحائرى الأصفهانى، الفصول الغروية: ٦١ ، تنبیهات، الاول في مفهوم المشتق.

وفيه: أمّا الشرطية الأولى القائلة بأنّه لو كان المأْخوذ هو مفهوم الذات، لزم دخول العرض العام في الفصل، فقد أورد عليه غير واحد^(١) بأنّه لا يلزم ذلك؛ لأنّه مبني على أن يكون الناطق فصلاً حقيقياً للإنسان؛ فإنّه لو كان كذلك لصحّ ما ذكر؛ فإنّ دخول الشيء (وهو عرض عام) في الناطق (وهو فصل) لازمه دخول العرض العام في الفصل.

إلا أنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّ الناطق ليس بفصلٍ حقيقيٍ للإنسان، بل لا طريق لنا إلى معرفة الفصول الحقيقة؛ فإنّ الله سبحانه هو العالم بذوات الأشياء؛ فإنّ الأشياء إنّما يعلمها صانعها، ولا علم لنا بالفصول الحقيقة، إلا أنّهم قد اصطلحوا على أن نأخذ خاصّة من خواصّ الشيء فتجعل مكان الفصل، فالناطق فصلٌ مشهوري، لا فصلٌ حقيقي، وإنّا فهو عرضٌ خاصٌ لهذا الشيء؛ فإنّ الإنسان يتمتّز بأنّ الله أهله النطق وعلّمه البيان، لذا جعلوه فصله ومميّزه. وإنّا فإنّ الواضح أنّه من الكيف المسموع، والكيف المسموع من العوارض، ولا يمكن أن يكون فصلاً مقوّماً للإنسان. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المراد به النطق الفعلي أو القدرة على النطق ليشمل الآخرين؛ فإنّ القدرة أيضاً من الكيفيات النسائية، ولا تكون مقوّماً لها.

وأمّا إذا أُريد به إدراك الكلمات كما فسره بعض^(٢): بأن يكون ذلك اصطلاحاً لهم فيه، ففيه أيضاً أنَّ الإدراك بمعنى العلم، وهو من عوارض العالم ولو احتجه، لا من ذاتيّاته. وعليه فلا فرق بين أن نفسّر الناطق بالمتكلّم،

(١) راجع: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥٢، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الأوّل.

(٢) انظر: المحقق الأصفهاني، نهاية الدراسة ١ : ١٥٠ ، التحقيق في صحّة المنقضي.

كما هو الظاهر وما يتضمنه الوضع اللغوي، أو يكون لهم اصطلاح يُراد به إدراك الكليات؛ فإنه أيضاً من عوارض الإنسان؛ فإن الإدراك بمعنى العلم، وهو ليس فصلاً له. فعليه إذا قلنا: إن مفهوم شيء دخيل في الناطق، لم يكن من باب دخول العرض العام في الفصل؛ لأن الناطق خاصةً، ودخول العرض العام في الخاصة لا محدود فيه.

و مما يدلنا على أن الناطق فعل مشهوري لا حقيقي وأنه خاصةً جعلت مكان الفصل: أنهم عرّفوا الفرس بالحيوان الصاہل، وجعلوا الفصل كلمة (الصاہل)، وكذلك جعلوا فعل الحمار كلمة (الناهق)، والواقع أن هذه الأمور كلّها من العوارض، وليس شيء منها من الفصل الحقيقي، فلا يلزم من أخذها في المفهوم أي محدودٍ أصلاً.

كلام مع الميرزا الثنائي

ولشيخنا الأستاذ قاسم^(١) في المقام إشارتان:

- الأولى: دعوى: أن الناطق فعل حقيقي؛ فإن الناطق ليس بمعنى النطق الظاهر والتكميل، ولا بمعنى إدراك الكليات، ليقال بأن كلاً منها من العوارض لا المقوّمات، بل المراد به صاحب النفس الناطقة، على ما يظهر من كلامه.

وهذا غريبٌ منه^{قلبي}؛ فإن صاحب النفس الناطقة هو الإنسان، أي: هذا المفهوم، فكيف يمكن أن يُقال: إنه فعل؟! فهذا الكلام ساقطٌ من رأسِه.

- الثانية: أنه لا فرق في الاستحالة بين أن يكون الناطق فصلاً حقيقياً

(١) انظر: الثنائي، فوائد أصول ١: ١١١، المقدمة للمبحث الثالث، الأمر الثامن، الأمر الثالث.

أو مشهوريًّا؛ فإنَّ مفهوم الشيء ليس عرضاً عاماً، كما ذكره الشريف، بل هو جنس عالٍ للأشياء كُلّها، فإذا كان مفهوم الشيء داخلاً في مفهوم المشتق، لزم دخول الجنس في الفصل إذا كان فصلاً حقيقةً، أو دخول الجنس في العرض الخاص إذا كان كذلك. وعلى أيِّ حالٍ فما ذكر مستحيلٌ؛ فإنَّ الجنس مقوّم للذات، والفصل هو الجهة المميزة، والعرض العام والخاص من اللواحق والتوابع، ولا يمكن أن يدخل الجنس في الفصل ولا في العام ولا في الخاص.

وما ذكره مبنيٌّ على أن يكون الشيء جنساً، وقد استدلَّ على ذلك: بأنَّ العرض العام لابدَّ وأن يكون عرضاً خاصاً للجنس القريب والبعيد، أي: له ولغيره، أي: للجامع بينهما: كالماشى، فهذا عرضٌ عامٌ للإنسان، ولكن إذا لاحظنا بالنسبة إلى الحيوان يكون عرضاً خاصاً. وكالنحو الذي هو بالنسبة إلى الإنسان عرضٌ عامٌ وبالنسبة إلى الجسم النامي عرضٌ خاصٌ، والكم للإنسان عرضٌ عامٌ ولكنه للمجوهر أو للجسم عرضٌ خاصٌ. فكلَّ ما فرضناه من العرض العام فهو بالنسبة إلى الجنس القريب أو البعيد لابدَّ وأن يكون خاصةً له، ومفهوم الشيء لا يعقل أن يكون كذلك؛ لأنَّ أيِّ أمرٍ تفرضه لا يعقل أن يكون الشيء من خواصه، أي: أنه لا يكون شيئاً في ذاته، ثم تعرضه الشيئية، فلا يمكن فرض شيء لا يكون شيئاً في نفسه وتعرضه الشيئية؛ لأنَّ مثله غير معقولٍ، فنستكشف من ذلك أنَّ الشيء ليس بعرضٍ عامٌ، بل هو جنس الأجناس والصدق على جميع الأشياء.

وعليه فدخول الشيء في المفهوم الاستقافي يلزم منه دخول الجنس في العرض العام أو الخاص أو الفصل؛ فإنَّا أيًّا اخترنا لا يمكن دخول الشيء فيه؛ لأنَّه يلزم دخول الشيء في الفصل أو الخاصة، وكلاهما مستحيلٌ.

إلا أنَّ ما أفاده قدْ يُقال لا يمكن المساعدة عليه:

والوجه في ذلك: أنَّ مفهوم الشيء قابل للانطباق على الممكن والواجب بل على الممتنع، فيُقال: إنَّ شريك الباري شيءٌ يستحيل وجوده. فمفهوم الشيء بطلاقه يعمُّ الواجب والممتنع والممكن على اختلاف أقسامه من المقولات وغير المقولات، أي: الأمور الاعتبارية والانتزاعية؛ فإنَّ كلَّ ذلك شيءٌ. فالمملوكة أمرٌ اعتباري، والإمكان أمرٌ انتزاعي، والشيء كما يصدق على الموجودات الحقيقة، أي: المقولات العشر من الجواهر والأعراض، كذلك يصدق على الأمر الاعتباري والأمر الانتزاعي.

ولا يعقل تصوير جامِعٍ حقيقيٍ، أي: جنسٍ مشترِكٍ بين الأعراض فقط، أي: المقولات العرضية التسع؛ فإنَّها أجناسٌ عاليةٌ، ولا يمكن فرض جنسٍ جامِعٍ بين الأعراض نفسها، فضلاً عن الأعراض والجواهر، فضلاً عن الموجودات الاعتبارية والانتزاعية، فضلاً عن الواجب والممكن والممتنع، فكيف يفرض الجامِع بين الواجب والممكن والممتنع؟! وهل يمكن أنْ يُقال: إنَّه (تعالى وتقديس) مرَكَبٌ من الجنس والفصل؟! هذا غير معقولٍ، مع أنَّ مفهوم الشيء يصدق عليه، فهو شيءٌ، غاية الأمر هو شيءٌ لا كالأشياء، بل شيءٌ واجبٌ في ذاته.

إذن فلا يمكن أن نلتزم أنَّ الشيء متزرٌ عن مقام الذات، بل يُتنزع من مقام الوجود، أعمَّ من الموجود الخارجي والذهني، فكلَّ ما يكون موجوداً في الخارج فهو شيءٌ ولو ذهناً وإن كان مستحيلاً، فهو أمرٌ متزرٌ من كون الشيء موجوداً في عالمٍ من العوالم: في الخارج أو في الذهن أو في الاعتبار. إذن فمفهوم الشيء ليس جنساً عالياً ، ولا يلزم من دخوله في المفهوم الاستتفاقي

دخول الجنس في الفصل أو الخاصة.

وأمّا ما ذكره من أنَّ العرض العامَّ لابدَ وأن يكون عرضاً خاصاً للجنس القريب أو البعيد، ولا نجد بل لا يعقل أن يكون شيءٌ تكون له الشيئية عرضاً خاصاً، فلا يكون الشيء عرضاً عاماً، فالمشي عرض عامٌ للإنسان، ولكن لو لوحظ بالنسبة إلى الحيوان مثلاً يكون عرضاً خاصاً له، فكُلُّ عرضٍ عامٌ لنوعٍ خاصٍ لجنسه: إما القريب أو البعيد، ومفهوم الشيء ليس كذلك؛ فإنه لا يوجد شيءٌ تكون الشيئية (أي: مفهوم الشيء) عرضاً خاصاً له، فلابدَ أن يكون جنساً.

ففيه خلطٌ بين العرض والعارض؛ إذ العرض كما ذكره في محله؛ لأنَّ العرض في قبال الجوهر؛ فإنَّهم في باب الكليات يقسمون الكليات إلى أقسام: منها ما هو بنفسه نفس النوع، ومنها ما هو ذاتي له وفيه جهة مشتركة بينه وبين غيره كالجنس، أو جهة مميزة له كالفصل، أو خارج عن مقام الذات، أي: لا ذات ولا ذاتي، فهو عرضٌ من المقولات التسع. وهو إن اختص بالشيء فهو عرضٌ خاصٌ، وإن كان له ولغيره فهو عرضٌ عامٌ. فيقال: (الإنسان نوع) و(الحيوان جنس)، و(الناطق فعل) و(الضاحك عرضٌ خاصٌ للإنسان) و(المشي عرضٌ عامٌ للإنسان وخاصةً للحيوان).

وعليه فما ذكره إنما يتم في العرض؛ فإنَّ أيّ شيءٌ تفرضه عرضاً عاماً لنوعٍ لابدَ أن يكون عرضاً خاصاً للجنس لا محالة؛ إذ العرض لا يوجد بلا موضوعٍ. فإن كان موضوعه نوعاً فهو عرضٌ عامٌ، وإن كان موضوعه جنساً فهو عرضٌ خاصٌ.

أمّا العرض اللاحق للشيء الخارج عن مقام ذاته - وقد ذكرنا في

البحث عن موضوع العلم أنَّ العارض غير العرض - فهو عبارةٌ عن كُلِّ ما يُحمل على الشيء خارجًا عن مقام ذاته، فهو عارضٌ، كقولهم: إنَّ الوجود عارض الماهيَّة، ولا يريدون به أنَّه عرضٌ لها؛ إذ كيف تكون الماهيَّة التي هي بنفسها ليست إلَّا هي (لا موجودة ولا معدومة وإنَّما توجد بالوجود)، معروضاً للوجود؟! وكيف يكون الوجود عرضاً، مع أنَّه خارجٌ عن المقسم؛ إذ المنقسم إلى الجوهر والعرض هو الماهيَّة لا الوجود، فهو عارض الماهيَّة؟! إذ فهو عارضٌ لا عرضٌ.

وقد يكون العارض ذاتياً في كتاب البرهان، كالمكان بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنَّه عارضٌ له، أي: لاحقٌ له، وليس ذاتياً أي: ليس بجنسٍ ولا فصلٍ، ومع ذلك فهو متزعَّ عن مقام الذات.

فالعارض غير العرض؛ فإنَّه قد يكون الشيء متزعاً عن مقام الذات، ويكون عارضاً، ولكنه لا يكون عرضاً، وليس الشيئية من الأعراض ليقال: إنَّه يلزم دخول العرض العام في الفصل أو الخاصة؛ فإنَّ هذا إنَّما يتمُّ في العرض لا العارض، والشيئية عارضٌ عامٌ لا عرضٌ عامٌ؛ فإنَّ الشيئية تلحق جميع الأشياء؛ فإنَّ كلَّ ما يتصور أنَّه موجودٌ في أيٍّ وعاءٍ من الأوعية ولو كان متزعاً بلحاظ وجوده في الذهن، فإنَّه تلحقه الشيئية.

وعلى ذلك لا يرد عليه ما أورده من أنَّ أخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق يلزم منه أخذ الجنس في الفصل أو الخاصة، بل الناطق ليس بفصل حقيقي، كما تقدم، وإنَّما هو خاصَّة من خواصِّ الإنسان، وأخذ مفهوم الشيء لا يلزم منه إلَّا أخذ العارض العام في الخاصة؛ فإنَّ الناطق ليس بفصلٍ ولا الشيء بجنسٍ حتَّى يلزم منه محذورٌ.

ولو تنزلنا وفرضنا حالاً أنه جنسٌ عالٍ للأشياء كلها أو أنه جنسٌ بالنسبة إلى المقولات العشر، فهو جنس الأجناس الصادق على الجوهر والعرض، فإنه على هذا لا يلزم دخول الجنس لا في الفصل ولا في الخاصة؛ بداهة أنَّ مفهوم الناطق بمفهومه ليس فضلاً ولا خاصةً للإنسان، وما هو خاصةً للإنسان هو النطق القائم به؛ فإنه هو العرض دون الناطق، وكذلك فإنَّ العرض هو الضحك والإحساس والتحريك بالإرادة، دون الضاحك والحسّاس والتحريك بالإرادة.

وبعبارة أخرى: إنَّ المناطقة قسموا الكلّيات إلى هذه الأقسام: النوع والجنس والفصل والخاصّة والعامّة، أي: العرض الخاصّ والعرض العام، وما هو مصدقٌ للعرض إنما هو النطق والضحك والتحريك بالإرادة والمشي، وكل عرض يلاحظ بالنسبة إلى موضوعه: فإن كان خاصاً به كان عرضاً خاصاً كالضحك للإنسان، وإن لم يكن يختصّ به كان عرضاً عاماً كالمشي للإنسان؛ فإنه كما يقوم الإنسان به يقوم غير الإنسان به أيضاً.

وعليه فهذا التقسيم ناظرٌ إلى الكلّيات، وأماماً مفهوم الناطق والضاحك فليس بنفسه من الكلّيات، وليس مورداً للتقسيم وإن أطلق عليه أنه عرض عامٌ أو عرض خاصٌ، ولكن باعتبار مبدأه، لا باعتبار نفسه. ولذا فلو قيل: (إنَّ الناطق فصلٌ) لا يُراد به أنَّ هذه الكلمة بتمام مفهومها فصلٌ، بل يُراد به أنَّ النطق فصلٌ.

فلم يرد دليلٌ أو برهانٌ أو غيره أو ظهورٌ لفظي مفاده: أنَّ الناطق بمفهومه فصلٌ أو خاصةٌ، وإنما هذا التقسيم من المناطقة ناظرٌ إلى الأمر الواقعي، فإنه أمرٌ واقعي لا يدور مدار أخذ الشيء في الناطق وعدمه؛ فإنه

ناظر إلى الواقعيات، لا إلى وضع الالفاظ، ولذا سواء أخذ مفهوم الشيء أو لم يؤخذ لم يضر بالتقسيم المنطقي. إذن لو فرض أنَّ مفهوم الناطق مشتملٌ على مفهوم الشيء، فليس مفهومه بما هو مفهومٌ فضلاً ولا خاصةً حتى يلزم منه أخذ الجنس في الفصل أو الخاصة، بل إنَّ أخذ مفهوم الشيء في الناطق والضاحك إنَّما هو لتصحيح الحمل، وإلا ففصل الإنسان إنَّما هو نطقه، لا الناطق بمفهومه، كما أنَّ العرض الخاص للإنسان هو ضحكه وكتابته، والعرض العام له مشيه أو تحركه بالإرادة.

إذن فما ذكر أمرٌ أجنبي، وسواء أخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق أو لم يؤخذ لا يلزم منه محدودٌ عقلي.

وعليه فما ذكره السيد الشريف من الاستحالـة غير تامٌ وإن كان الناطق فضلاً حقيقـياً، فضلاً عن كونه غير فصلٍ.

وأماماً ما ذكره من أنَّ المأْخوذ في المفهوم الاشتقاقي إن كان مصداقاً للذات وواقعها: بأن نفسـر (زيدُ قائم) بـإنسـان له الـقيـام، ما يلزم منه انقلاب القضية الممكنـة إلى الـضرورـية، فهو واضحـ الفـسـاد، ومن الغـرـيب صـدورـ مثلـه من السيدـ الشـريفـ.

والوجهـ في ذلكـ: أنـهمـ ذـكـرواـ حينـ قـسـمواـ القـضاـيـاـ إـلـىـ أـقـسـامـ ضـرـورـيـةـ وـمـكـنـةـ وـمـشـروـطـةـ عـامـةـ ...ـ:ـ أـنـ العـبـرـةـ فـيـ الـأـمـورـ المـأـخـوذـةـ فـيـ الـكـلـامـ،ـ فـقـدـ يـخـتـلـفـ حـالـ الـقـضـيـةـ بـاـخـتـلـافـ الـقـيـودـ،ـ فـيـصـحـ أـنـ يـقـالـ:ـ (ـإـنـ زـيـداـ شـاعـرـ)،ـ وـلـكـنـ لـاـ يـصـحـ أـنـ يـقـالـ:ـ (ـإـنـ شـاعـرـ مـاهـرـ)،ـ فـإـنـ النـسـبةـ إـلـىـ فـاقـدـ الـقـيدـ صـادـقـةـ،ـ وـالـنـسـبةـ مـعـ الـقـيدـ كـاذـبـةـ.

وـإـنـ شـئـتـ فـعـبـرـ:ـ إـنـ قـلـتـ (ـزـيـدـ شـاعـرـ)ـ فـهـيـ قـضـيـةـ مـطـلـقـةـ عـامـةـ،ـ أـيـ:ـ إـنـ

المبدأ موجود بالفعل، وإن قلت: (إنه شاعر ماهر) فهي ممكنة؛ لأنَّ زيداً ليس بشاعر ماهر. نعم، قد يكون كذلك. فهذه مادة واحدة كانت في الأولى الفعلية وفي الأخرى الإمكان، مع أنَّ المحمول شيء واحد، ولكنَّه إذا قيد بقيد يكون المقيد ممكناً، ويكون بدونه فعلياً.

وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الموارد، فلو أشرنا إلى إنسانٍ وقلنا: (هذا إنسان)، فهي قضية ضرورية؛ لأنَّ ثبوت الكلٰ لفرد ضروري. ولو قلنا: (إنه إنسانٌ يبصر) - وكان أعمى - فهي مستحيلة؛ لأنَّ البصر مستحيل في حقِّ الأعمى، فالإتيان بالمقيد بهذا القيد ممتنعُ.

ولذا تختلف موارد القضايا من حيث الفعلية والامتناع والإمكان باختلاف القيود، والوجه في ذلك واضح؛ إذ قد يكون حمل الطبيعي ضرورياً، وحمل المقيد ضروري العدم. أو ممكناً، وهذا ظاهر، ولا نعلم كيف خفي مثله على السيد الشريف.

وعليه فالقضية في قولنا: (زيد إنسانٌ صاحبٌ) بهذا القيد قضية ممكنة؛ فإنه وإن كان حمل الإنسان على الإنسان ضرورياً، إلا أنَّ المحمول ليس طبيعياً الإنسان، بل هو الإنسان المقيد، والمادة تابعةٌ للقييد. فإذا كان القيد ممكناً كانت ممكناً؛ لأنَّ المقيد بالمحظى ممكناً لا محالة. كما قد يكون المقيد ممتنعاً، كما لو قلنا: (الإنسان إنسانٌ واجب الوجود أو طائر)، فمادَة القضية تابعةٌ للقييد المأمور فيها، فإذا كان القيد ممكناً كان المقيد ممكناً لا محالة.

فأين انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية في المقام؟! بل هي باقية على إمكانها؛ لأنَّ ثبوت الإنسان المقيد للإنسان ليس ضرورياً له.

نعم، لو بنينا على أنَّ هذه القضية تنحدر إلى قضيَّتين مستقلَّتين إحداهما

أجنبية عن الأخرى؛ لأنَّ إحداهما (الإنسان إنسان) والأخرى (الإنسان له الضحك)، كان هذا صحيحاً، ولكن أين هذا من ذاك؟ وكيف يُقال: إنَّ القضية تنحل إلى قضيتيْن مستقلتين، بل لا محالة يكون المحمول أمراً واحداً هو المقيد بهذا القيد. ومطلق ثبوت شيءٍ ضروريًا لا يستبع أن يكون المقيد ضروريًا؛ فإنَّه لا بدَّ أن يكون النظر إلى القيد وما يستتبعه من ضرورة وإمكانٍ في مادة القضية.

فقد اتضح فساد البرهان الذي ذكره السيد الشريف بكل شققِه، مع أنَّ الشق الثاني بنفسه باطلٌ من دون حاجةٍ إلى استدلالٍ؛ إذ المستفاد من المشتق في كل موردٍ ليس مغایراً للمستفاد منه في الموارد الأخرى، فليس هو من المتکثّر المعنى، بل المعنى واحدٌ، فلا نحتمل دخول الشيء في مفهوم المشتق. إلا أنَّ هذا أمر آخر.

ومن ذكرنا يظهر بطلان الاستدلال علىأخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاستقاقي، على عكس ما قررَه السيد الشريف؛ فإنَّه قال بأنَّه يلزم منه انقلاب القضية الممكنة إلى ضروريَّة. فيما استدلَّ صاحب «الفصول»^(١): أنَّ ثبوت مفهوم الشيء لكلَّ شيءٍ من الأشياء ضروريٌّ؛ فإنَّه عرض عالم جمِيع الأشياء ولكلَّ ما يكون شيئاً في الخارج، فالإنسان شيءٌ بالضرورة، والماء شيءٌ بالضرورة. فإذا قلنا: (الإنسان كاتبٌ) وقد فرضنا أنَّ مفهوم الشيء قد أخذ في الكاتب، فترجع هذه القضية إلى قولنا: (شيءٌ له الكتابة)، وثبتت مفهوم الشيء للإنسان ضروريٌّ، فيلزم منه انقلاب القضية الممكنة إلى ضروريَّة.

(١) انظر: الحائز الأصفهاني، الفصول الغروريَّة: ٦١، المقدمة، فصل: المشتق، التبيه الأول.

وقد ظهر مما حققناه في المقام فساد هذا الاستدلال؛ فإن ثبوت مفهوم الشيء بإطلاقه وبلا شرط على الإنسان وإن كان ضروريًا، ولكن إذا قيد هذا المفهوم بقيد كالكتابة مثلاً، فلا محالة يكون المحمول حصةً خاصةً من المعنى ومن الطبيعي، وثبتت الحصة الخاصة للموضوع ليس بضروري. ولا منافاة بين ضرورة ثبوت العام وعدم ضرورة ثبوت الخاص، بل قد يكون عدم الخاص ضروريًا؛ فإنه يصدق قولنا: (البقر حيوان بالضرورة)، ولكن لا يصدق قولنا: (البقر حيوان ناطق بالضرورة)، بل يصدق امتناع ذلك؛ إذ البقر ليس حيواناً ناطقاً بالضرورة.

تحرير مقالة صاحب الفصول ونقدها

وأما ما ذكره صاحب «الفصول» فهو أنَّ التقييد لا ينافي الانقلاب؛ فإنَّ القيد إذا كان ثابتاً في الواقع، صدق الإيجاب بالضرورة، وإن كان غير ثابتٍ في الواقع، صدق السلب بالضرورة، إذن فالحقيقة تنقلب إلى الضرورية لا محالة: إما ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب.

فكأن صاحب «الفصول» التفت إلى أنَّ ثبوت الإنسان للإنسان وإن كان ضروريًّا، إلا أنه لا يلزم منه كون ثبوت الإنسان المقيد بالكتابة للإنسان ضروريًّا أيضًا، فأراد تصحيح الانقلاب بوجهٍ آخر. وهذا القيد في الخارج يدور أمره بين الوجود والعدم؛ فإنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإنَّ كان ثابتاً كان الإيجاب ضروريًّا، وإن لم يكن ثابتاً كان السلب ضروريًّا، فعلى كلا التقديرتين يلزم انقلاب القضية المكنته إلى الضرورية.

إلا أنَّ هذا المبني من غرائب الكلام؛ فإنَّ الوجود والعدم واقعاً لا يرجعان إلى اتصفان القضية بالضرورية ولو على القول بالبساطة؛ فإنَّ

الاتّصاف إن كان ملحوظاً في الخارج كانت القضية ضروريّة الوجود، وإلاً كانت ضروريّة عدم. وإنما المدار في اتصاف القضية بالضرورة والإمكان هو ملاحظة ذات المحمول والموضوع، لا بقيد كونه متّصفاً في الخارج أو غير متّصف، وإلاً كانت من الضروريّة بشرط المحمول، والضروريّة بشرط المحمول ثابتة في جميع القضايا، أي: ليست هناك قضيّة غير ضروريّة إذا أخذت بشرط المحمول؛ ضرورة أنَّ الإنسان بشرط الكتابة كاتبٌ بالضرورة.

وتقسيم القضايا إلى ممكنةٍ وضروريّةٍ دائمةٍ ومطلقةٍ عامّةٍ إنما هو بالنظر إلى ذات الموضوع وذات المحمول، لا باعتبار الاتّصاف خارجاً؛ فإنَّ إذا فرضت أخذ وجود المحمول للموضوع وعدم وجوده، فإنَّ جميع القضايا تكون ضروريّةً، من دون فرق بين أن يكون المفهوم الاستقافي مركباً أو بسيطاً، بل حتى لو كان المحمول جاماً غير مشتقٍ فإنَّ القضية تكون بشرط المحمول ضروريّة لا محالة، لأنَّه إما متّصفٍ به أو غير متّصفٍ، وكلّا هما ضروريٍ. فقد ظهر: أنَّ ما ذكره في «الفصول» من الانقلاب غير صحيح.

ومنه أيضاً اتّضح الحال فيما استدلَّ به صاحب «الكافية» آنفاً على استحالة أخذ واقع الذات في المفهوم الاستقافي: بأنَّ لازمه أخذ النوع في الفصل أو في العرض الخاص؛ فإنَّه فاسدٌ، كما تقدّم؛ فإنَّه ذكر أنَّ المفهوم الاستقافي غير مركبٍ من واقع الذات وثبوت المبدأ له، وإلاً لزم أن يكون معنى قولنا: (الإنسان ناطق) أنَّ الإنسان إنسانٌ له النطق، فيكون مفهوم الإنسان مأخوذاً في مفهوم الناطق، ما يلزم منه أخذ النوع في الفصل إذا كان الناطق فصلاً حقيقياً. وهذا خلفٌ؛ فإنَّ الفصل مقومٌ للنوع وجزءٌ منه، فكيف يكون النوع جزءاً منه؟! بل هذا غير معقولٍ. وإذا لم يكن الناطق فصلاً

حقيقياً بل عرضاً خاصاً، كما ذكره، فيلزم دخول النوع في العرض، وهو غير معقول أيضاً فإنَّ العرض يتسع من خارج مقام الذات، فكيف يكون النوع الذي هو ذات الشيء ومعرض العرض مأخوذاً فيه؟! هذا خلفُ. فعل كلام التقديررين - أي: سواء كان الناطق فصلاً حقيقياً أو عرضاً خاصاً - لا يمكن أخذ مفهوم الإنسان الذي هو نوعٌ فيه.

وقد ظهر جوابه مما تقدم؛ فإنَّ الناطق بمفهومه ليس بفصلٍ ولا عرضٍ، وإنَّما الفصل والعرض هو مبدأ، أي: النطق، فالنطق هو الفصل أو العرض الخاص للإنسان، لا المفهوم الاستباقي بها هو مفهوم اشتراكي. وحيث إنَّ النطق لا يحمل على الإنسان: سواء كان فصلاً أو عرضاً، فيجعل في ضمن مفهوم اشتراكي، فيحمل على الإنسان، فيقال: (الإنسان ناطقٌ أو قائمٌ)، وإنَّ فمن الضروري أنَّ من أعراض الإنسان القيام والضحك والكتابة، لا مفهوم القائم والكاتب والضاحك والناطق. وعليه لا يلزم من أخذ واقع الذات في المفهوم الاستباقي أخذ النوع في العرض والفصل؛ فإنه وإن قلنا: إنَّ أخذ واقع الذات في المفهوم الاستباقي غير صحيحٍ، إلا أنَّ هذا البرهان غير تامٍ.

التأمل فيما ذكره صاحب الكفاية

وقد ذكر صاحب «الكفاية»^(١) وجهاً آخر على البساطة حاصله: أنا لا نريد التكرار في الموصوف في قولنا: (زيد قائم)، فمن عدم تكرار الموصوف نجزم بأنَّ المفهوم غير مركبٍ من واقع الذات ولا من مفهوم الذات.

(١) انظر: الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الأول.

وما ذكره بالنسبة إلى واقع الذات صحيحٌ؛ إذ لا نرى من قولنا: (زيدُ قائمٌ) أنَّ زيداً يتكرر، فيكون معناه: (زيد زيد قائم)، أو (زيد زيد له القيام)، فبحسب المفهوم العرفي لم يتكرر الموصوف، فنستكشف من ذلك أنَّ واقع الذات لم يُؤخذ في المفاهيم الاستقافية.

وأماماً بالنسبة إلىأخذ مفهوم الشيء فليس فيه تكراراً للموصوف؛ لأنَّه وصفٌ لا موصوفٌ. فمعنى قولنا: (زيد كاتبٌ) أي: زيد شيء له الكتابة، فهو متصفٌ بال شيئاً خاصةً، أي: بحصّة خاصّة من الشيء. كما إذا صرّحنا بذلك فقلنا: (زيد شيء له الكتابة)، فيكون هذا تكراراً للموصوف، فالموصوف هو (الإنسان) و(شيء) من العوارض العامة له، فلوحظ الإنسان متلبساً بحصّة خاصّة من الشيئية، وهي الكتابة، فأين التكرار في الموصوف؟!

نعم، لو كان معنى قولنا: (الإنسان كاتبٌ) أي: الإنسان إنسانٌ له الكتابة أو متصفٌ بالكتابية، كان تكراراً لا محالة، إلا أنَّ المدعى ليس تركب المفهوم الاستقافي من واقع الذات وثبت المبدأ له، وإنما المدعى هو تركبـه من مفهوم الشيء على الإبهام، من دونأخذ أي خصوصية فيه عدا خصوصية المبدأ. فمعنى قولنا: (الإنسان كاتبٌ) أنَّ الإنسان شيء له الكتابة.

تزييف كلام الميرزا النائيني

واستدلّ شيخنا الأُستاذ قاسم^(١) على البساطة بوجهٍ آخر غريبٍ أيضاً.

وحاصله: أنَّ المشتق إذا كان مرتكباً من الذات والمبدأ فلابدَ:

(١) راجع: النائيني، فوائد الأصول ١: ١٠٦-١٠٧، المقدمة، المبحث الثالث، الأمر الثامن، الأمر الثالث.

● أولاً: أن يكون المشتق مشتملاً على النسبة أيضاً؛ إذ لا معنى لتركبه من ذاتٍ ومبداً دون نسبة، وإذا كانت النسبة مأخوذه في المشتق، لزم اشتغال الكلام الواحد على نسبتين: نسبة في نفس القائم بين الذات والمبادأ، ونسبة أخرى بين هذا المجموع وزيد الذي هو موضوع القضية.

● ثانياً: لو فرضنا أنَّ المشتق مشتملٌ على النسبة، لكان مشتملاً على المعنى الحرفِي، ولكن شبيهها بالحروف ومتضمناً للمعنى الحرفِي، ما يلزم أن تكون الكلمة مبنيةً، مع أنَّ المشتقات من المعربات بلا إشكالٍ. وحيث إنَّ المشتق معرُبٌ، نستكشف أنَّه ليس فيه شباهةً بالحروف، مع أنَّه على تقدير أخذ النسبة فيه، وهي معنى حرفِي، تكون المعاني الاستقاقية مبنيةً. وما ذكره بكلٍّا شقيه غريبٌ.

أمّا الأول - وهو أنَّه يلزم من أخذ النسبة في المفهوم الاستقاقِي اشتغال الكلام على نسبتين - ففيه:

● أولاً: أنَّ ما ذكر لا محذور فيه، بل هو واقعٌ في لغة العرب وغير لغة العرب نحو: (هذا غلام زيدٌ)؛ فإنَّه مشتملٌ على نسبةٍ ناقصَةٍ، والمجموع محمولٌ على زيدٍ، وليس فيه محذورٌ. بل قد يكون في الكلام نسبتان مستقلتان نحو: (زيدٌ منيْعٌ جاره) و(زيدٌ حادُّ سيفه) و(زيدٌ أبوه محمدٌ). إذن يمكن أن يكون الكلام مشتملاً على نسبتين تكون إحداهما مع محمولها وموضوعها محمولاً لنسبةٍ أخرى لموضوع آخر.

● وثانياً: أنَّه لا يلزم ما تقدّم؛ لأنَّ العبرة في النسبة بوجود كلمتين في الكلام. وأمّا المشتق فينحل إلى كلمتين بالانحلال نظير: انحلال الإنسان إلى حيوانٍ ناطقٍ، وهذا تحليلٌ. وإلا فلا إشكال في أنَّ المشتقات واحدةٌ من حيث

المعنى، وأئمّها ليست مركباتٍ ناقصةً. وقد سبق أن ذكرنا أنَّ النزاع ليس في المفهوم الإدراكي وما هو المتصور للإنسان من المستقّات، وإنَّما النزاع في التركيب والبساطة بالتحليل، والتركيب بالانحلال لا يقتضي أن يكون الكلام مشتملاً على نسبتين، بل على نسبةٍ واحدةٍ، فإنَّها ليست إلَّا كلمةً واحدةً.

وأئمّا الثاني - من أنَّ لازمأخذ النسبة في المفهوم الاشتقاقي أن تكون المستقّات مبنيّةً - فهو أغرب من الأوّل؛ فإنه قد تقدّم الكلام في أنَّ المستقّات موضوعةٌ بوضعين: وضعٌ للمادّة ووضعٌ للهيئة، والهيئة وضعها حرفيٌ دائِيًّا. وما ذكره من أنَّ لازمأخذ النسبة في الكلمة هو البناء، إنَّما يتمُّ فيما إذا كانت الكلمة موضوعةٌ بوضعٍ واحدٍ لمعنىٍ واحدٍ، وكانت بهذا الوضع نظير الحروف كالموصولات. وأئمّا إذا كانت المادّة كالكتابة غير مشتملةٍ على معنىٍ حرفيٍ أبداً، وكانت الهيئة موضوعةٌ بوضع الحروف، فتوجب تضييقاً في الطبيعة، على ما تقدّم في معاني الحروف، فإنَّ هذا أجنبٍ عن كون المشتق مبنيًّا أو غير مبنيٍ؛ فإنَّ المشتق لم يوضع بوضعٍ واحدٍ حتّى يُقال: إنَّ وضعه نظير الوضع في الحروف، بل وضع بوضعينٍ أحدهما ليس فيه معنىٍ حرفيٍ أبداً، وهو المادّة، والهيئة متمحضٌ للحرفيّة. فكانَه قد جمع المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي، وهذا لا محذور فيه أبداً، ولا يلزم منه أن تكون المستقّات مشتملةً على النسبة أصلًاً.

وحاصل ما أفاده: أنَّ أخذ مفهوم الذات في المدلول الاشتقاقي وإن سلّمنا أنه أمرٌ ممكن لا محذور فيه، إلَّا أنَّه لغوٌ، فإنَّ اعتبار تركب المفهوم الاشتقاقي من الذات والمبدأ إنَّما قيل به لتصحيح الحمل؛ بدعوى أنَّ المبدأ غير قابلٍ للحمل، فلا بدَّ من أخذ مفهوم الشيء ليكون قابلاً للحمل. فيكون

قولهم: (الإِنْسَانُ كَاتِبٌ) بمعنى: (الإِنْسَانُ شَيْءٌ لِهِ الْكِتَابَةُ); لأنَّ الكتابة وغیرها من المبادئ غير قابلةٍ للحمل، فلابدَّ من أخذ الشيء فيها تصحيحاً للحمل.

وهذا غير صحيح؛ فإنَّ المبدأ قابلٌ لأن يحمل على الذات من دون أخذ الذات فيه، فيكون الأخذ لغوياً صرفاً.

وذكر في وجه ذلك: أنَّ العرض ما كان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره؛ وذلك لأنَّ العرض كغيره من الماهيات موجودٌ بوجودٍ واحدٍ، لا بوجوداتٍ متعددةٍ؛ فإنه لا يعقل وجود الشيء بأكثر من وجودٍ واحدٍ. وهذا الوجود الواحد تارةً يضاف إلى العرض فيقال: العرض موجودٌ، وأخرى يضاف إليه بما هو شأنٌ لغيره. فوجود العرض تارةً يلاحظ في نفسه، وهو العرض المحمولى، وأخرى يلاحظ بما هو موجودٌ في غيره، وهو العرض العتى.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ قيام العرض في غيره من اللوازم الذاتية للعرض، لأنَّه شيءٌ عارضٌ له، فيحمل الوجود عليه، فيقال: (البياض موجودٌ)، وهذا هو الوجود المحمولى للعرض، أي: يُحمل عليه. وتارةً يكون وجود العرض نعيًا، أي: وجوده في موضوعه ومن شؤونه؛ لأنَّ القيام بالموضوع ذاتي له. وعليه يمكن أن نلاحظ العرض باعتبار وجوده المحمولى وبهذا الاعتبار يكون مبدأً، ويمكن أن نلاحظه بالاعتبار الثاني، وأنَّ وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، فيكون شأنًا من شؤونه وتطورًا من أطواره، وشأنه الشيء وأطواره تلازم معه، فيكون العرض بهذا الاعتبار قابلاً للحمل، فيقال: (الإِنْسَانُ كَاتِبٌ).

وعليه فلا تحتاج إلىأخذ مفهوم الشيء في المدلول الاستقافي تصحيحاً للحمل، فيصبح أخذه فيه من اللغو الواضح، وهو لا يناسب الواضح الحكيم.

هذا حاصل ما أفاده في المقام وسنشير إليه عند ذكر المداليل الاستقافية، مع أنه ذكر جماعة من المحققين^(١) أن الفرق بين المبدأ والمشتق هو أخذ المبدأ بشرط لا، أي: بما هو وبحياته في قبال الجوهر، وأخذ المشتق على واقعه وطبيعة وجوده، وهو كون وجوده عين وجوده لموضوعه، فيكون قابلاً للحمل.

هذا وإن كان موافقاً لكلام كثيير من المحققين، إلا أنه لا يرجع إلى معنى معقولٍ. والوجه في ذلك: أن هاتين الحيثيتين (شرط لا ولا بشرط) وإن كانتا واقعيتين؛ فإنَّ للعرض وجوداً محظوظاً، أي: يُحمل عليه الوجود، فيقال: (البياض موجود)، ولذا سُمي بالوجود المحمولي اصطلاحاً، فهو حقيقة واقعية، أي: بحسب الواقع ومع قطع النظر عن اعتبار معتبرٍ، فالوجود محمول على البياض؛ فإنَّ العرض خارجي لا يتوقف على اعتبار المعتبر، كما أنَّ الحقيقة الثانية خارجية وواقعية ونفس أمرية مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، بمعنى: أنَّ العرض عرض لموضوعه، والبياض ثابت للجسمحقيقة، والجسم المحمول متتصفُ بالبياض، وله البياض حقيقة؛ فهذه الحقيقة واقعية مطابقة لنفس الأمر.

إلا أنَّ ذلك ليس فارقاً بين المشتق والمبدأ في المعنى؛ بملك أنَّ المشتق

(١) انظر: نهاية الدراسة ١: ١٥٧، الفرق بين المشتق ومبدئه، متهى الأصول ١: ٩٤، المقدمة، الأمر الثاني عشر، الأمر السابع.

يُحمل على الموضوع، فيقال: (زيد قائم أو كاتب)؛ باعتبار أنَّ وجود العرض في تلك الحقيقة هو وجوده في نفسه لغيره، إلَّا أنَّ تلك الحقيقة لا تصح الاِتّحاد، مع أنَّ الحمل لابدَّ له من الاِتّحاد بوجهٍ والغاية بوجهٍ آخر، كما أنَّ الصحيح أنَّ الحمل الأوَّلي الاِتّحاد فيه ذاتي، والتغيير بالاعتبار؛ حيث يتغيّر ان بالإجمال والتفصيل. فالإنسان هو عين الحيوان الناطق، إلَّا أنَّه في الإنسان لوحظ المعنى اندماجيًّا، وفي الحيوان الناطق تفصيليًّا. وأمّا في الحمل الشائع فالمفهومان متغيّران ذاتاً، ضرورة أنَّ مفهوم الإنسان يتغيّر مفهوم البياض والكاتب والضاحك، فلا بدَّ أن يكون الاِتّحاد فيها من خارج مقام الذات، وليس هو إلَّا الوجود. فإذا قلنا: (الإنسان قائم)، فالوجود المضاف إلى الإنسان هو بعينه المضاف إلى القائم، والجمع بينهما هو الوجود، وهو مصحح الحمل، فقال: (الإنسان قائم) أي: ما صدق عليه الإنسان في الخارج يصدق عليه أنَّه قائم. وعليه فالحمل لابدَّ له من الاِتّحاد إمّا بالذات والتغيير بالاعتبار، أو يكون التغيير بالمفهوم والاِتّحاد في الخارج من الذات.

ولا شكَّ أنَّ العرض موجودٌ بوجوهٍ متغيرة لوجود موضوع الجوهر، بمعنى: أنَّ هذا الوجود قائمٌ بذاته ومحضٌ بنفسه، ووجود العرض موجود بغيره، فهما وجودان متغيّران، والإشارة إلى كلٍّ من الوجودين غير الإشارة إلى الآخر، كما أنَّ مطابق أحدهما غير مطابق الآخر، فليس بينهما جهة اِتّحادٍ بوجهٍ من الوجه. والمفهومان منها متغيّران أيضاً؛ فإنَّ مفهوم البياض والإنسان ليس أحدهما عين الآخر، إذن كيف يمكن حمل البياض على الجسم بأخذته لا بشرط وجعله مفهوماً اشتقاقيًّا، إذا لم يؤخذ فيه مفهوم الشيء؟ بمعنى: أنَّنا إذا قلنا: (الإنسان قائم) فالإنسان ليس بعينه هو القيام، ولا اِتّحاد

بينهما في الوجود، فكيف يصحّ الحمل؟

ومن هنا نستكشف أنَّ أخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاستقافي أمرٌ لابدَّ منه، وإنَّا لم يصحَّ الحمل، فكيف يُقال: إنَّه لا يعقل أخذ مفهوم الشيء فيه؟ ولو فرضنا أنَّه ممكِّن، فهو لغوٌ محضٌ!

نعم، ما ذكره في الفرق بين المصدر واسم المصدر تامٌ؛ فإنَّ اسم المصدر لم يؤخذ فيه جهة الانتساب وجهة الوجود النعي، بل أخذ كشيء مستقلٌ في نفسه وإن كان بحسب الواقع قائماً بالغير، وإنَّه لم يؤخذ قيام الغير في مفهومه، بخلاف المصدر؛ فإنَّه أخذ قيامه في الغير فيه. وهذا ملحوظٌ في اللغة الفارسية كثيراً، وإنَّه في اللغة العربية قليلٌ، أي: إنَّه في العربية غالباً ما يكون المصدر واسم المصدر بلطفٍ واحدٍ، وإنَّها يستفاد أحدهما من القرينة الخارجية. وأمّا في اللغة الفارسية فكثيرٌ، فيعبر عن الجهة الأولى - وهي أخذ الضرب بما هو شيءٌ في نفسه من دون ملاحظة النسبة - بكلمة (كتك) وعلى الجهة الثانية - بمعنى: أخذه بلحاظ النسبة إلى غيره - بلطف (زدن) فالفرق بين هاتين الكلمتين أنَّ أحد اللغتين قد وضع للعرض بما هو، لا بما هو عرضٌ، بل للعرض بنفسه وذاته مع قطع النظر عن الانتساب إلى الغير، في قبال الآخر، فإنَّه وضع بإزاء هذا المعنى بعينه بلحاظ كونه موضوعاً ونعتاً للغير، فالأولُ اسم المصدر والثاني المصدر.

وكيفما كان فالحيثيات واقعيات، كما ذكر شيخنا الأستاذ فؤاد^(١)؛ إذ الأولى: أنَّ العرض موجودٌ في نفسه، والثانية: أنَّ هذا الموجود في نفسه موجود

(١) راجع: الثنائي، أجود التقريرات ١: ٧٣، المقدمة، الفصل الثاني، الأمر الثامن، المقدمة السابعة.

في الغير ونعت له. إلا أن ذلك ما يميّز بين المصدر واسم المصدر، لا بين المشتق ومبدأه؛ فإن وجود العرض غير وجود موضوعه، فكيف يعقل أن يكون محمولاً عليه؟ فنقول: (زيد قائم)، أي: زيد قيام مأخوذ فيه بما هو نعت، مع أنه لا يتّحد مع زيد في الخارج، فيكون الحمل غلطاً، فصحة الحمل متوقفة علىأخذ مفهوم الشيء في المشتق.

ولو أغمضنا النظر وقلنا: إن ما ذكره وجيه، وأن ملاحظة العرض بما هو موجود في غيره كافية للحمل، فالعرض قابل لأن يلاحظ بلحاظين، فإن ذلك إنما يكون في الأعراض. وأما المبادئ غير الأعراض من الأمور الاعتبارية: كالملكية والزوجية أو الصور الانتزاعية: كالإمكان والوجوب والامتناع أو الأمور العدمية: كنفس العدم وكالامتناع، ففي مثل هذه الأمور كيف يصح الحمل؟ وكيف يمكن أن يُقال: إن اجتماع النقيضين ممتنع إذا لم يؤخذ في (الممتنع) مفهوم الشيء؟! مع أنه يرجع إلى قوله: (اجتماع النقيضين شيء له الامتناع)، فكيف يمكن أن يحمل الامتناع على اجتماع النقيضين، وهو ليس بعرضٍ حتى يُقال: إن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى الملكية والإمكان. فإذا قلنا: (الإنسان ممكّن) فكيف يمكن أن يحمل الممكّن عليه، مع أن الإمكان ليس بعرضٍ، ليكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره؟! بل هو أمرٌ انتزاعي، فكيف يُقال: إنه قائم بالغير؟!

فلو تم ما أفاده قاتل هناك، لتم في الأعراض الخارجية التي لوجودها عنوان وحيثيات: حيّة وجوده لنفسه وجوده لغيره، دون ما لا يكون كذلك من الأمور الاعتبارية والانتزاعية.

إذن لا بد أن يتّزم بأن المفاهيم الاستقاقية في الأعراض بسيطة، وفي

غيرها مركبة من مفهوم الشيء وثبوت المبدأ له. وهذا بديهي البطلان؛ إذ لا نحتمل أنَّ مفهوم القائم بسيطٌ، ومفهوم المالك والممتنع مركبٌ، مع أنَّ مفهوم المشتق مفهومٌ واحدٌ، فما ذكره قاتٍ فاسدٌ قطعاً.

إذن لابدَّ من التفصيل في المفاهيم الاستقافية والالتزام بأنَّ ما كان منها من قبيل الأعراض لا يؤخذ فيها مفهوم الشيء؛ لأنَّ الحمل جائزٌ من دونه، وما كان من غير الأعراض لابدَّ من أخذ مفهوم الشيء فيها، وإلا لم يصحَّ الحمل. وهذا أمرٌ يقطع بخلافه؛ فإنَّا لا نجد فرقاً بين قولنا: (مكِن) و(مكرم) وغيرهما من الهيئات؛ فإنَّ الهيئة الواحدة قد تكون المادة فيها من الأعراض، وقد تكون من غيرها، ولا يختلف المعنى فيها قطعاً؛ إذ (المالك) و(القائم) مثلاً بمعنىٍ واحدٍ بحسب المفهوم، ولا يمكن أن يقال: إنَّ (المالك) أخذ فيه مفهوم الشيء؛ لأنَّه أمرٌ اعتباري لا يتَّحد مع الموضوع، بخلاف (القائم).

ولو سلمنا هنا أيضاً وقلنا: إنَّ المبادئ على الإطلاق أعراضٌ وغير أعراضٍ بالنسبة إلى موضوعاتها، يمكن أن يؤخذ على نحوٍ يمكن الحمل؛ لأنَّ العرض من شؤون موضوعه ومن أطواره، وشُؤون الشيء ملائمة له، فإنَّا يصحَّ ذلك في العرض والمعروض، كالقيام للقائم والبياض للأبيض وغيره من المشتقات من أيٍّ مقولٍ كانت، إلا أنَّ سائر المشتقات ليست من قبيل العرض والمعروض؛ فإنَّ منها اسم المكان والزمان كمقتل، فكيف يمكن حمل (المقتل) على المكان والزمان فيقال: (المكان مقتل زيد)؟ وواضح أنَّ القتل ليس من عوارض الزمان والمكان ليُقال: إنَّ القتل فيه حيَّتان: حيَّة وجوده لنفسه وحيَّة وجوده لغيره، وباعتبار الثاني يصحَّ الحمل؛ فإنه لو صحَّ هذا

لصحّ بين العرض وعرضه، وبين القتل والقاتل، وبين القتل والمقتول. وأمّا بين القتل والمكان، فكيف يُعقل أن يكون القتل من عوارض المكان والزمان؟ وكذا الكلام في اسم الآلة؛ إذ كيف يكون الفتح وغيره مما يكون الشيء آلة له - إذا لوحظ بما هو عرض - متّحداً مع الآلة، فيصّح حمله على الآلة؟! مع أنَّ الآلة ليست موضوعاً له؛ فإنَّ العرض قائمٌ بموضوعه، لا بآلته وزمانه. وعليه فإذا لم يؤخذ مفهوم الشيء في المداليل الاستقاقية، لم يصحّ الحمل في مثل هذه المشتقات.

إذن فلا بدَّ من التفصيل بين ما يكون من قبيل العرض والموضوع، وبين ما يكون من قبيل العرض ومكانه وزمانه وآلته، وهذا واضح الفساد. إذن لا بدَّ من أخذ الشيء في المداليل الاستقاقية، وهو واضح جدًا، وإلا لزم التفكير في المداليل الاستقاقية، وهو واضح البطلان؛ فإنَّ المشتق إذا كان مفهوم الشيء مأخوذاً فيه فهو مشتركٌ في ذلك، وإن لم يكن كذلك فهو مشتركٌ أيضاً.

والظاهر: أنَّ صحة الحمل في هذه الموارد - أي حين لا تكون المادة عرضاً للموضوع - متوقفٌ على أخذ مفهوم الشيء في المشتق ليصحّ الحمل. ولو تنزلنا وسلّمنا أنَّ صحة حمل المشتق على موضوعه وغيره من الزمان والمكان والآلة يمكن أن يقع بأخذ العرض بما هو عرض، ويكون ذلك مصححاً للحمل، وكيف يتم هذا في حمل المشتق على مشتق آخر نحو: (الشاعر كاتب) أو (الكاتب متّحد الأصابع) أو (العالم كاتب)؟! وكيف يصحّ هذا في المقام، وكيف تتحد الحركة مع الكتابة؟ وكيف يمكن أن يتّحد العلم مع التقوى في قولنا: (العالم تقى)؟! وأيّ ربطٍ بينهما؟! ولا سيما إذا كان أحد العرضين من العوارض النفسية والآخر من العوارض الخارجية نحو:

(العالم ابن زيد). وكيف يمكن أن يتحد أحدهما مع الآخر، مع أنَّ الابن من العوارض الخارجية، والعلم نسبة قائمة في النفس لا يمكن الالتحاد بينهما؟! فإذا فرضَ أنَّه لم يؤخذ مفهوم الشيء، قيل: إنَّ ما ينطبق عليه هذا هو عين ما ينطبق عليه الآخر، وما ينطبق عليه العلم هو عين ما ينطبق عليه كونه ابن زيد. وأمَّا إذا أُلغي مفهوم الشيء ولم يبق إلَّا المبدأ المأْخوذ لا بشرطِ بما هو نعمٌ وعرضٌ، فكيف يصح حمل أحد المبدئين على الآخر؟! فلابدَّ منأخذ مفهوم الشيء في المفاهيم الاستقائية تصحيحاً للحمل.

إذن الصحيح في المقام: أنَّ أدلة البساطة كلُّها مخدوشة، بل البرهان قائمٌ علىأخذ مفهوم الشيء في المداليل الاستقائية. وحاصل البرهان: أنَّه لو لم يؤخذ مفهوم الشيء، لما صَحَّ الحمل، وهو صحيحٌ لا محالة، فنستكشف أنَّ مفهوم الشيء مأْخوذٌ في المفهوم الاستقائي.

أضف إلى ذلك: أنَّ يدلُّنا عليه الوجdan والارتكاز؛ فإنَّا ننتقل من مفهوم (القائم) مثلاً إلى شيءٍ له هذا المعنى، أو ننتقل من (النائم) مثلاً إلى شيءٍ آخر غير (القائم)، والارتكاز أقوى دليل على الأخذ. وإنَّما التزم بالبساطة لتخيلَّ أخذ الفصل في العرض العام، وانقلاب القضية الممكنة إلى الضروريَّة، إلَّا أنَّ هذا خيالٌ، وإنَّ الوجدان كالفهم العرفي أقوى شاهدٍ على الفرق بين هذين المفهومين، أعني: المبدأ والمشتق؛ فإنَّ القيام يحكى عن نفس المبدأ، والقائم يحكى عن شيءٍ صدر منه القيام.

إذن نلتزم بأنَّ كلَّ مفهومٍ من المفاهيم الاستقائية شيءٍ له مبدأ، على الاختلاف في (له)؛ فقد يكون على نحو الصدور، وقد يكون على نحو الوقع أو الآلة أو الوضع فيه، وهذا ممَّا لا بدَّ منه.

تحرير كلام المحقق الأصفهاني

ثُمَّ إِنَّ شِيخَنَا الْأَسْتاذَ الْمَحْقُوقَ فَلَيْسَ^(١) قَدْ التَّزَمَ بِالْتَّرْكِيبِ عَلَى خَلَافِ مَسْلَكِهِ فِي الْفَلْسَفَةِ، لَكِنَّهُ ادَّعَى أَنَّ الْمَأْخُوذَ فِي الْمَدَالِيلِ الْاشْتَقَاقِيَّةِ لَيْسَ مَفْهُومَ شَيْءٍ، بَلْ هُوَ أَمْرٌ يَنْطَبِقُ عَلَى كُلِّ مَا يَفْرُضُ أَنَّ يَنْطَبِقَ عَلَيْهِ، فَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى الْوَاجِبِ، وَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى الْمُمْكِنِ بِقَسْمِيهِ الْجَوْهَرِ نَحْوَ: (زِيدُ عَالَمٌ) وَالْعَرْضِ نَحْوَ: (الْحَرْكَةُ سَرِيعَةٌ). هَذَا الْأَمْرُ الْمُبْهَمُ الَّذِي أَخَذَ فِي الْمَشْتَقَّ قَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى الْعَرْضِ، وَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى الْأَمْرِ الْإِنْتَرَاعِيِّ، وَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى الْأَمْرِ الْإِعْتَبَارِيِّ نَحْوَ: (الْمُلْكِيَّةُ ثَابِتَةٌ أَوْ مُوجَودَةٌ)، وَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى الْمُحَالَاتِ، فَنَقُولُ: (اِجْتِمَاعُ النَّقِيَضِينَ مُسْتَحِيلٌ)، فَالْمَأْخُوذُ فِي قَوْلَنَا: (مُسْتَحِيلٌ) أَمْرٌ مُمْكِنٌ يَنْطَبِقُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ.

كَمَا أَنَّ هَذَا الْأَمْرُ الْمُبْهَمُ الَّذِي أَخَذَ فِي الْمَفْهُومِ الْاشْتَقَاقِيِّ قَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى نَفْسِ الْمُبْدَأِ، فَيُقَالُ: (الْوَجُودُ مُوجَدٌ)، مَعَ أَنَّ الْمَادَّةَ مُتَّحِدَةً مَعَ الْمُبْدَأِ؛ فَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى أَمْرٍ مُغَايِرٍ فِي الْوَجُودِ مَعَ الْمُبْدَأِ، وَقَدْ يَنْطَبِقُ عَلَى أَمْرٍ مُتَّحِدٍ فِي الْوَجُودِ مَعَهُ، فَلَيْسَ الْمَأْخُوذُ إِذْنَ هُوَ مَفْهُومُ الشَّيْءِ أَوْ وَاقِعُ الشَّيْءِ، بَلْ الْمَأْخُوذُ هُوَ الْأَمْرُ الْمُبْهَمُ مِنْ جَمِيعِ الْجَهَاتِ.

وَشِيخَنَا الْمَحْقُوقُ وَإِنَّهُ التَّزَمَ بِالْتَّرْكِيبِ فِي الْمَدَالِيلِ الْاشْتَقَاقِيِّ، إِلَّا أَنَّهُ أَصَرَّ عَلَى أَنَّ الْمَأْخُوذَ لَيْسَ هُوَ وَاقِعُ الشَّيْءِ وَلَا مَفْهُومُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ الْأَمْرُ الْمُبْهَمُ مِنْ جَمِيعِ هَذِهِ الْجَهَاتِ، وَقَدْ تَقدَّمَ مِنْهُ فِي بَحْثِ الصَّحِيحِ وَالْأَعْمَمِ أَنَّهُ قَدْ يُؤْخَذُ فِي الْمَفْهُومِ أَمْرٌ مُبْهَمٌ لَا يَكُونُ مَلْحوظًا إِلَّا مِنْ جَهَةٍ وَاحِدَةٍ. وَقَدْ مَثَّلَ لَهَا بِكَلْمَةٍ

(١) انظر: نهاية الدرایة: ١: ١٥٣، التحقيق في صحة المنقضي.

(الخمر)؛ فإنّها موضوعة للأمر المبهم من جميع الجهات إلّا جهة الإسكار، ولذا قد تختلف حقيقته؛ فقد يؤخذ من الشعير أو من العنب أو من أيّ حقيقةٍ أخرى، فهو مبهمٌ من جميع الجهات إلّا جهة كونه مسکراً. وفي المقام نقول أيضاً: إنَّ الأمر المأخذ في المفاهيم الاستقافية مبهمٌ من جميع الجهات، وإنّما يعرّفه نفس المبدأ، نظير أسماء الموصول كالذى؛ فإنَّه أمرٌ مبهمٌ من جميع الجهات، إلّا أنَّه معرفةٌ بصلته، وعليه فالمدلول الاستقافي مركّبٌ لكن لا من مفهوم الشيء.

وما أفاده من جهة الإثبات صحيحٌ؛ لوضوح أنَّ المأخذ في المشتق أمرٌ مبهم إلّا من جهة المبدأ.

وأمّا أنَّه ليس من مفهوم الشيء فلا؛ فإنَّنا لا نجد في المفاهيم مفهوماً أوسع من مفهوم الشيء، وقابل الانطباق على الأمر المستحيل والأمر الاعتباري والانتزاعي، فلا نجد غير مفهوم الشيء ينطبق عليها، بل حتّى في مفهوم الخمر أخذ فيه مفهوم الشيء أو الماء الذي هو شيءٌ مسکرٌ. وعليه فعدم أخذ مفهوم الشيء لا نعرف له وجهاً، بل الموصولات أيضاً كذلك؛ فإنَّ معنى (الذي) شيء له كذا. فالصحيح أنَّ المأخذ هو مفهوم الشيء، وأنَّ المشتق مركّبٌ منه ومن نسبة المبدأ له، وهي نسبةٌ على اختلاف حال المشتقات. ثمَّ إنَّه ذكر غير واحدٍ: أنَّ الفرق بين المشتق ومبدأه هو أنَّ المشتق مأخذٌ لا بشرطٍ والمبدأ مأخذٌ بشرطٍ لا.

فليقع الكلام هاهنا في مقامين: الأول: في بيان المراد من اللابشرطية والبشرط لائية وما هو المراد بها في المقام، والثاني: في صحة ذلك وفساده، أي: هل التفرقة صحيحة أو خلاف الواقع؟

◎ أَمّا تفصيل الكلام في ذلك: فقد ذكر صاحب «الفصول»^(١) - على ما يُستفاد من كلامه - أنَّ مرادهم من الشرط لائِيَة واللابشر طيَّة إِنَّما هو الإطلاق والتقييد المذكوران في بحث المطلق والمقيَّد؛ فإنَّ الطبيعة الواحدة التي وضع لها هذا اللفظ من دونأخذ قيدٍ فيه لا يشرط. وقد سبق أن قلنا: إنَّ الألفاظ موضوعةٌ لمعانيها، مع قطع النظر عن الطوارئ والعوارض حتَّى لحاظ اللابشر ط؛ إذ قد يُستعمل اللفظ ويراد به المطلق، وقد يُستعمل ويراد به المقيَّد، لا بمعنى: أنَّ الإطلاق أو التقييد جزءٌ من المعنى، بل بمعنى: أنَّ اللفظ يُستعمل في معناه ويُستفاد بالإطلاق والتقييد من دالٌ آخر. فيقال: (أعتق رقبةً مؤمنةً) فنستكشف أنَّ المراد الجدي إِنَّما هو حصةٌ خاصةٌ من الرقبة، وهي المتَّصفة بالإيمان، وقد يقول: (أعتق رقبةً)، وهو في مقام البيان، فنستكشف أنَّ المراد الجدي هو طبيعيٌّ الرقبة.

فالإطلاق والتقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى، وإنَّما يُستفادان من دالٌ آخر على نحو تعدد الدالَّ والمدلول ولو بقرينة الحكمة، وبالإطلاق أو التقييد من جهة مقام الإثبات نستكشف أنَّ المراد الجدي هو المطلق أو المقيَّد، مع أنَّ المستعمل فيه أمرٌ واحدٌ في كلا المقامين، فلا المطلق مجازٌ ولا المقيَّد مجازٌ، بل هما لا يوجبان المجازية. وتفصيل ذلك في البحث المختص بهما.

ولا يخفى توهم صاحب «الفصول» أنَّ المراد من بشرط لا ولا بشرط هو المطلق والمقيَّد المبحوث عنهما في باب المطلق والمقيَّد، أي: لحاظ الطوارئ والعوارض في مرحلة الإثبات والإرادة لنستكشف منه الإرادة الجديَّة في

(١) انظر: الحائز الأصفهاني، الفصول الغروريَّة: ٦٢، المقدمة، فصل: المشتق، التنبية الثاني.

مرحلة الثبوت على طبقه، فأورد عليهم أنَّ مفهوم العلم لو أُخذ لا بشرطٍ من أيِّ جهةٍ من الجهات كانت، لا يمكن حمله بالقول: (زيدٌ علمٌ) إلَّا على سبيل المبالغة، فلا يصحُّ الحمل. ولو أُخذ العلم بنحو لا بشرطٍ، فإنَّ أخذه لا بشرطٍ من أيِّ جهةٍ فرضت لا يوجِّب اتّصاف الذات به.

وذلك كما في البيع فإنَّ قولنا: (البيع حلالٌ) قد أُخذ البيع فيه مطلقاً من جميع الجهات: من جهة العربية والفارسية والعقد والمعاطاة والماضوية وخلافها، ومع ذلك لا يصدق على البائع أنَّه بيع أو على المبيع أنَّه بيع. وعليه فالمبدأ قد يُؤخذ لا بشرطٍ بلحاظ الطوارئ والعوارض، أي: بلحاظ التقييمات التي يمكن تقسيمه إليها. فهذا المبدأ المقسم المأخوذ لا بشرط بالنسبة إلى خصوصيات الأقسام لا يجوز حمله على الذات؛ فإنَّه لا يصدق على البائع أنَّه بيع ولو أُخذ البيع لا بشرطٍ، وهذا ظاهرٌ.

وكلامه هذا صحيحٌ؛ من جهة أنَّ أخذ المبدأ لا بشرطٍ بالنسبة إلى الطوارئ والعوارض لا يصحُّ الحمل.

إلَّا أنَّه لا يحتمل أن يكون مراد من ذكر أنَّ الفرق بين المبدأ والمشتق: هو أخذ الأول بشرط لا والثاني لا بشرطٍ، أي: لا يحتمل أن يُراد به الابشرط والشرط لا بالنسبة إلى الطوارئ والعوارض ليقال: إنَّه لا يصحُّ. نعم، لا يصحُّ، إلَّا أنَّه ليس مراداً لهم؛ فإنَّه واضح الفساد؛ إذ لم يقل أحدٌ: إنَّ البيع إذا أُخذ مقيداً لا يصحُّ حمله، وإذا أُخذ مطلقاً يصحُّ حمله؛ لوضوح فساده. فلا يُحتمل أن يكون هذا مراداً لهم ليورد عليهم بذلك.

ومن هنا فسره صاحب «الكفاية»^(١): بأنَّ المراد بشرط لا ولا بشرط

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥٥، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الثاني.

ليس بشرط لا ولا بشرط بالإضافة إلى الطوارئ، كما هو المراد في مبحث المطلق والمقيّد، بل المراد منها هو البشرط لا والابشرط الذاتيّة بالنسبة إلى نفس الذات.

وبعبارة أخرى: إنَّ المشتقَ في مفهومه وبذاته لا بشرط، أي: غير قادرٍ عن الحمل، فهو بالنسبة إلى الحمل لا بشرطٍ، فهو قابلٌ للحمل، فيقال: (زيدُ عالم)، بخلاف المبدأ؛ فإنَّه بنفسه آبٌ عن الحمل، فلا يُقال للحركة: (سرعة) وللضرب (شدة)، بل (الحركة سريعة) و(الضرب شديد)، فالمبدأ بنفسه آبٌ عن الحمل وغير قابل للحمل على الذات.

وما أفاده ^{فؤاد} كالذى أفاده صاحب «الفصول» وجيهه؛ فإنَّ المشتقَ في ذاته غير آبٌ عن الحمل لا بشرط في ذاته، بخلاف المبدأ؛ فإنَّه آبٌ عن الحمل، إلاَّ أنه لا يتحمل أن يكون ذلك مراد من ذكر هذا التفريق بين المبدأ والمشتق. بداهة أنَّ ما ذُكر ليس بفرقٍ بين المشتقَ والمبدأ فقط، بل بين المبدأ وجميع ما يمكن أن يكون محمولاً على الذوات؛ فإنَّه يُقال: (زيدُ إنسان) ولا يُقال: (زيدُ علم). أفيقال: إنَّ الفرق بين (علم) و(إنسان) هو أخذ الإنسان لا بشرطٍ والعلم بشرطٍ؛ باعتبار أنَّ مفهوم الإنسان قابلٌ للحمل على الذات والعلم غير قابلٍ؟ وهذا أمرٌ واضح لا يناسب للفلاسفة أن يذكروه؛ فإنَّ كلَّ صبي في أوائل إدراكه يميّز صحةً أنْ يُقال: (زيدُ قائم) وعدم صحةً أنْ يُقال: (زيدُ قيام)؛ إذ لا جامع بينهما حتَّى نحتاج إلى فارق؛ فإنَّ المائز لا بدَّ له من جامع، فأين هذا الجامع الذي يحتاج إلى المائز والفارق بين العلم والإنسان؟!

بل الصحيح أنَّهم أرادوا بهذا الكلام ما ذكره شيخنا الأُستاذ ^{فؤاد}^(١) من

(١) انظر: النائيني، فوائد الأصول ١: ١٠٥، المقدمة، المبحث الثالث، الأمر الثامن، الأمر الثاني.

أنَّ العرض والبدأ فيه جهتان:

● **الجهة الأولى:** أنَّ الوجود مضادٌ إلى نفسه، فُيقال: (البياض موجودٌ) و(العلم موجودٌ)، وهذا صحيحٌ وأمرٌ واقعي بلا عنایةٍ وبلا اعتبار معتبر؛ إذ يصح أنْ يُقال: إنَّ العلم موجودٌ.

● **والجهة الثانية:** أنَّ وجود البياض ليس لنفسه، بل وجوده لغيره؛ فإنَّ سخ وجوده وجود قائمٌ بالغير.

ولذا قد نلاحظ هذه الحقيقة فنقول: (البياض ثابتُ للجسم)، و(الجسم أبيض)، وهذه الحقيقة أيضاً واقعيةٌ من دون اعتبار أيٍّ معتبرٍ. وهذه الحقيقة مختصةٌ بالأعراض دون الجواهر؛ فإنَّ الإنسان موجودٌ في نفسه لنفسه، وليس وجوده قائماً بغيره. وأمّا العرض فإنه وإن كان موجوداً في نفسه، إلا أنَّ هذا الوجود في نفسه وجود في غيره، فهو من أطوار الغير ونعتٌ من نعوته.

ولذا يفرق بين المشتقٍ ومبدأه، فُيقال: إنَّ المبدأ إذا لُوحظ بنحو الجهة الأولى واعتبار وجوده في نفسه، كان عرضاً ومبدأً، فيعبر عنه بالعلم مثلاً، وإذا لُوحظ بنحو الجهة الثانية واعتبار أنَّ وجود العرض في نفسه عين وجوده في غيره، فهو شأنٌ من شؤونه وطورٌ من أطواره، فيعبر عنه بالمشتقٍ، فيكون محمولاً على الذات.

وذكروا نظير ذلك في الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، فقالوا: إنَّ كُلّ نوع من الأنواع إذا فرضناه موجوداً، فهو مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ وفي الأنواع الجوهرية مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ؛ فإنَّ الأعراض غير مركبةٌ من مادةٍ وصورةٍ؛ لأنَّها بسائط خارجيةٌ، بل الجوهر مركبةٌ من المادة والصورة. ولذا قد تبقى المادة وتزول الصورة، كما هو الحال في تطور الجوهر

من نوع إلى نوع آخر؛ فإنَّه كان نطفةً، ثُمَّ كان علقةً، ثُمَّ كان مضغةً، ثُمَّ أصبح عظاماً، ثُمَّ صار إنساناً سوياً. وكل ذلك حركةٌ في المادة من مرتبةٍ إلى مرتبةٍ أرقى، فالهيئة الأولى والصورة الأولية قد تزول وتتصف المادة بصورةٍ ثانيةٍ وهكذا، وكذلك الأمر في الأشجار والحيوانات وغيرها.

وعليه فكل نوع في الخارج مركبٌ من مادةٍ وصورةٍ، وبحسب التحليل العقلي مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ، والأعراض كذلك من الجهة الثانية دون الجهة الأولى؛ فإنَّ الأعراض بساقط خارجيةٌ، ليس فيها حركةٌ وتحولٌ من عرضٍ إلى عرضٍ آخر.

ونحن نعلم: أنَّ النوع ليس له أجزاءٌ أربعةٌ، هي: الجنس والمادة والفصل والصورة، وإنما له جهتان: جهة امتياز وجهة اشتراكٍ؛ فإنَّ هذا النوع يشترك مع الأنواع الأخرى في شيءٍ، ويتميز عنها في شيءٍ، وبجهة الامتياز يكون نوعاً في قبال الأنواع الأخرى. وهذه الجهة المشتركة يعبر عنها بالجنس أولاً وبالمادة أخرى، والجهة الفارقة يعبر عنها بالفصل مرّة وبالصورة مرّة أخرى. فما هو الفارق بين الجنس والمادة مع أنَّ كليهما جهة مشتركة، وما الفرق بين الفصل والصورة مع أنَّ كليهما جهة ميزةٌ؟

والفرق بينهما - مع الاعتراف بوحدتها ذاتاً -: أنَّ الجنس مأْخوذٌ لا بشرطٍ، والمادة مأْخوذة بشرط لا، والفصل مأْخوذٌ لا بشرطٍ، والصورة مأْخوذة بشرط لا. وذكروا في المراد من الابشرط والشرط لا: أنَّه بعدما علمنا أنَّ النوع موجودٌ بوجودٍ واحدٍ؛ فإنَّ الأنواع كلُّها من الجواهر موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، أطلق على هذا المجموع المركب هذا الاسم.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ التركيب حقيقيٌ لا اعتباريٌ، بمعنى: أنَّه ليس من

قبيل ضم موجود إلى موجود آخر، كأوراق الكتاب الواحد أو الدار، كما ذكرنا في باب الصحيح والأعم؛ إذ إن الدار مكونة من ساحة وغرفة وحائط وسرداب، وكل منها موجود بوجود مستقل، والوجودان لا يتحدا؛ لأن كلًا منها مغاير لآخر بالضرورة. فلا يمكن أن يقال: (الغرفة سرداب) و(السرداب حائط)، وهذا هو التركيب الاعتباري. وأما التركيب الحقيقى فهو ما إذا كان للمركب وجود واحد، وليس لكل جزء وجود مغاير لآخر. هذا في الأنواع.

وببيان ذلك: أن الجهة المشتركة هي جهة القوة، والجهة المائزة هي جهة الفعلية، فالإنسان وغيره حين نفرضه نطفة فالقابلية والقوّة موجودة فيه بالفعل، فيصبح أن يقال: (المني إنسان بالقوّة) و(النواة شجرة بالقوّة)، وهو صحيح بالوجودان. وهذا الاستعداد غير موجود في الحجر، فلا يقال: (الحصاة شجر بالقوّة)، أو (إنسان بالقوّة)؛ لأنّه غير قابل للحياة. والنبات قابل لأن يكون شجراً، وغير قابل لأن يكون بقراً. فالاشتراك بالمادة عبارة عن القوّة المحضة، والقوّة لا توجد بوصف كونها قوّة؛ فإنّ الوجود مساوٍ لل فعلية، بل لا بد من فعليتها في أيّ مادّة. وفعالية المادة هي فعلية النطفة والنواة، فهي نطفة بالفعل، وإنسان بالقوّة. فجهة المادة هي جهة القوة، وجهة الصورة هي جهة الفعلية، فكل قوّة في ضمن صورة لا محالة، فإنّ القوّة غير قابلة للوجود؛ إذ الوجود مساوٍ لل فعلية، كما أنّ الفعلية بدون قوّة يستحيل وجودها. ولذا يعبر عن الجهة الأولى بالهيولى والمادة المشتركة، ويُعبر عن الجهة الثانية بالصورة النوعية التي بها تمتاز الأنواع بعضها عن بعض.

إذن وجود إحداهم بالقوّة والثاني بالفعل، وهما موجودان بوجودٍ

واحدٍ؛ فإنَّ جهة القوَّة غير متميزة عن جهة الفعلية في الخارج ، إلَّا أَنَّا قلنا: إنَّ القوَّة والفعليَّة لا توجد في نفسها، بل لابدَّ فيها من وجودٍ واحدٍ مجمعٍ لأمرتين: قوَّةٌ من جهةٍ وفعليَّةٌ من جهةٍ أخرى.

ولذا قالوا: إنَّ ما تمتاز به المادَّة عن الجنس والصورة عن الفصل: أنَّ النوع مرَكِبٌ من مادَّةٍ وجنسٍ هي جهة الاشتراك فيه، ومن صورةٍ وفصلٍ هي جهة الامتياز.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم ملاحظة القوَّة بما هي قوَّةً والفعليَّة بما هي فعليَّة، أي: يُلاحظ هذا الوجود الساري من الفعلية إلى القوَّة، كما تُلاحظ كلٌّ من المادَّة والصورة وكلٌّ من القوَّة والفعليَّة، وحيثئذٍ لا محالة يكون التغاير بينهما؛ لأنَّ القوَّة بما هي قوَّةً ليست بفعليةٍ، والفعليَّة بما هي فعليةٌ ليست بقوَّة. إذن يصح سلب أحدهما عن الآخر، وسلبهما عن المرَكِب منهما، وسلب المرَكِب عنهما، فيصح أنْ يُقال: (البدن ليس بنفسِه) و(النفس ليس ببدنه) و(الإنسان ليس بنفسِه) و(الإنسان ليس ببدنه) و(النفس ليس بإنساني) و(البدن ليس بإنساني). كل ذلك صحيحٌ، كصحَّة القول بلاحظ جميع الأنواع الأخرى كالشجر، فيصح سلب الهيولي عن الصورة، وسلب الصورة عن الهيولي، وسلب كلٌّ منها عن المرَكِب، أي: النوع، وسلب النوع عن كلٌّ منها. وأمّا إذا لاحظنا السريان ولم نلاحظ كلاًّ منها في نفسه، وإنَّما لاحظنا الوجود كما هو في الواقع، فإنَّ الوجود واحدٌ سارٌ من أحد هما إلى الآخر، وهو وجودٌ لكُلّ منها، فحيثئذٍ يصحُّ الحمل؛ لأنَّ الميزان في الحمل هو الاتِّحاد بالوجود، فيُقال: (الإنسان حيوانٌ) و(الناطق إنسانٌ)، و(الإنسان ناطقٌ) و(الناطق حيوانٌ)، فيحمل كُلُّ منها على الآخر.

وبهذا استدل السيد المير داماد^(١) على أن التركيب بينهما اتحادي، فهو موجودٌ واحدٌ، ولكن إذا لُوحظ مرتكباً من قوّة وفعليّة ولا حظناهما بما هما، أي: لاحظنا مرتبة القوّة ومرتبة الفعلية، فلا حالٌ يتغيّر الجزءان، ويعبّر عنهما بلغظٍ غير قابلٍ للحمل على الآخر. وأمّا إذا لُوحظ النحو الآخر، فيكون قابلاً للحمل، ويعبّر عن الجهة المشتركة بالحيوان، وعن الجهة المائزة بالناطق. إذن فالبشرط لائحة واللا بشرطية لا يراد بها الالبشرط والبشرط لا في باب الإطلاق والتقييد، ولا الشرط لا ولا شرط الذاتية، كما ذكر صاحب آنفًا «الكفاية»، بل هو أمرٌ واحدٌ بلحظتين واعتبارين، فيكون بلحظٍ قابلاً للحمل، وبلحاظٍ آخر لا يصحّ الحمل. ومعه يمكن يقال: إنَّ هذا الجزء إذا لُوحظ في مرتبته، فتلક المرتبة معاييرٌ لمرتبة الجزء الآخر، فيحصل التغيير. وإذا لُوحظ في وجوده، كما هو عليه في الواقع، فوجوده عين وجود الآخر؛ لأنّا قلنا: إنَّ القوّة والفعليّة لا يمكن أن يوجدَا بوجودٍ مستقلٍّ، وحينئذٍ يصحّ الحمل.

وقد يقال نحو ذلك في باب المشتقات في الفرق بين المشتق ومبأه، فإذا لُوحظ المبدأ بشرط لا، فيكون عرضاً غير قابلٍ للحمل، وأمّا إذا لُوحظ لا بشرطٍ، فيكون قابلاً للحمل ومشتقاً. وتفصيل ذلك كما تقدّم عن شيخنا الأستاذ^(٢) في بيان التركيب والبساطة.

وقد ذكروا: أنَّ العرض في الواقع مشتملٌ على حيثيتين من دون اعتبار معتبرٍ وفرضٍ فارضٍ؛ فإنَّ وجوده في نفسه في الواقع عين وجوده لغيره، وليس له وجودان؛ إذ قد يلحظ في نفسه بقطع النظر عن موضوعه فيقال:

(١) انظر: المير داماد، القبسات: ١٤٣ ، القبس الخامس.

(البياض موجودٌ) وقد يُلاحظ قائمًاً وثابتاً له؛ من حيث إنَّ وجوده في نفسه عين وجوده في غيره؛ لأنَّ البياض متقوِّم بالجسم، ولا يوجد البياض والجسم بوجودين مستقلَّين متغيرين.

وإذ كانت الحيثيتان واقعيَّتين بقطع النظر عن اعتبار معتبرٍ وفرض فارضٍ، فقد نظر إلى الجهة الأولى، أي: وجود العرض في نفسه، فنعتبر عنه بالمبداء، كالبياض والسواد، وقد نلاحظ الجهة الثانية، أي: عروض البياض للجسم واتِّصافه به، فنعتبر عنه بالمشتق، فُيقال: (الجسم أبيض) و(النهار مضيء). فالفرق بين المشتق ومبادأه هو الفارق بين الجنس والمادة، وهو لحاظ أحدهما لا بشرطٍ وللحاظ الآخر بشرطٍ لا.

وما ذكروه كما ذكره شيخنا الأُستاذ وجيهٌ من حيث المراد. نعم، هذا هو المراد من كلماتهم، كما ذكروا أنَّ النوع الواحد لا يمكن أن يوجد إلَّا بوجودٍ واحدٍ، وإلَّا لكان فردان لا فرداً واحداً، فالفرد الواحد لنوعٍ واحدٍ لا بدَّ وأن يكون موجوداً بوجودٍ واحدٍ. وعليه ففي جهة الافتراق والامتياز يفترقان بما ذكرنا من لحاظ هذين الأمرين على واقعهما، فيصحُّ الحمل، أو لحاظ كُلٌّ بمرتبته، فلا يصحُّ الحمل.

وهذا البيان في الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة وإن كان وجيهاً، إلَّا أنه غير جاري في المشتق، وقد تقدم أنَّ العرض والمعروض موجودان بوجودين، لا بوجودٍ واحدٍ، كالصورة والماهية؛ فإنَّ كلاً منها فعليٌ. غاية الأمر أنَّ أحدهما في مرتبة الوجود أضعف من الآخر؛ فإنَّ أحدهما متقوِّم بالآخر، دون الآخر؛ فإنه موجودٌ في نفسه، وإذا كان لهما وجودان، فكيف يمكن الحمل مع اقتضاء الحمل الاتِّحاد في الوجود؟!

كما أنَّ هذا الفارق تامٌ في مقام الميز بين المصدر واسم المصدر، لا بين المشتق ومبدأه، فالمشتقة قابل للحمل والمبدأ غير قابل له وإنْ أخذ لا بشرطٍ وقائماً بالغير؛ فإنَّ الوجودين يستحيل الحمل بينهما؛ لأنَّ كُل وجودٍ مغايرٍ في حقيقته عن الآخر، والاتحاد والتركيب إنَّما يكون بما به الفعلية وبما به القوَّة. وأمَّا الوجودان الفعليان فلا يمكن التركيب بينهما إلَّا اعتباراً، كما قلنا في الدار، والتركيب بين العرض والمعروض اعتباري؛ فإنَّما وجودان متغيران.

مع أنَّه لو سلمنا بذلك، فإنَّه لا يجري في جميع المبادئ والمشتقات؛ فإنَّ منها ما يكون عندماً أو عدمياً أو أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ الإنسان متحدٌ مع الإمكان، والملكية متحدةٌ مع زيد الخارجي، مع أنَّ الملكية موجودةٌ في عالم الاعتبار، ولا وجود لها في الخارج أصلاً.

ولو تمَّ هذا الكلام، فلا يتمَّ في جميع المشتقات، بل في باب الأعراض التسعة التي لها وجودٌ في الخارج، دون الأمور العدمية والاعتبارية والانتزاعية، كالإمكان؛ فإنَّه لا يمكن أن يُقال: إنَّها متحدةٌ مع موضوعاتها في الخارج. والملكية مثلاً أمراً اعتباري، فكيف يمكن أن تتحد مع ذات المالك الخارجي، فيُقال: إنَّ الدار ملكٌ لعمرو؟ كُل ذلك محالٌ.

هذا مضافاً إلى ما مرَّ من أنَّه إذا تمَّ ذلك، فإنَّه إنَّما يتمَّ بين العرض ومعروضه، وليس سائر المشتقات كذلك، نظير أسماء الآلة؛ فإنَّ الفتح ليس عارضاً على الآلة، فكيف يمكن الاتحاد بينها وبين الآلة أو بينها وبين المكان؟! فهذا الفارق باطلٌ جزماً، بل المبدأ والمشتق متغيران مفهوماً، لا أنَّهما مشتركان في شيءٍ ومحتفان في لحاظ الابشر ط والبشر ط لا.

هذا تمام الكلام في الفارق بين المشتق ومبدأه.

التنبيه الثاني: حول تغاير المبدأ والذات

ثُمَّ إِنَّ صاحب «الفصول»^(١) ذكر في باب المشتق: أَنَّه لابدَ من وجود تغايرٍ بين الذات والمبدأ في المشتق، كما قرر أَنَّه لابدَ من قيام المبدأ بالذات. فقولنا: (كاتب) يُستفاد منه تغاير الكتابة مع من ثبتت له الكتابة، فلا بدَّ من التغاير بين الذات والكتابة، ولا بدَّ من قيام الكتابة بزديْنحو قيام: سواء كان قياماً صدورياً نحو: (كاتب) أو وقوعياً نحو: (مكتوب) أو ظرفياً نحو: (مكتب).

وبما أَنَّه اعتبر في المفهوم الاستئقاقي تغاير المبدأ والذات ولزوم قيامه بها، أشكَل عليه الأمر في إثباته للباري تعالى؛ إذ كيف يمكن إطلاق القادر والعالم وحملهما عليه، مع أَنَّه ليس هناك تغايرٌ بين الذات والمبدأ ولا قيامه بها؟! فإنَّه يستحيل أن يكون سبحانه معروضاً للصفات، بل صفاتٍ بمعنى ذاته، فكُلُّه علمٌ، وكلُّه قدرةٌ، وكلُّه حياةٌ. ولذا التزم بالمجاز، وأنَّ إطلاق هذه الألفاظ عليه تعالى بجازٍ على خلاف المعنى اللغوي؛ فإنه حيث اعتبر في المعنى اللغوي قيام المبدأ بالذات، وحيث إِنَّه لا يعقل التغاير بين ذات الله تعالى وصفاته ولا قيامه به عزٌّ وجلٌّ؛ لأنَّه لا يعقل قيام الشيء بنفسه، فلا بدَّ من الالتزام بالمجاز. أو يقال: إنَّ هذه الألفاظ نقلت من المعاني الحقيقة إلى معنى آخر، فتطلق على الله تعالى باعتبار هذا المعنى الآخر.

وأورد عليه صاحب «الكمية»^(٢)، وغيره كشيخنا الأستاذ قدسَ اللهُ تعالیَّ^(٣): بأنَّنا لا نعني بالغايرة بين المشتق ومبدأه إِلَّا المغايرة في المفهوم لا الخارج، ولا

(١) انظر: الحائر الأصفهاني، الفصول الغروية: ٦٢، المقدمة، فصل: المشتق، التنبيه الثالث.

(٢) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٥٦، المقدمة، الأمر الثالث عشر، الأمر الرابع.

(٣) انظر: النائي، أجود التقريرات ١: ٨٤، المقدمة، الفصل الثاني، الأمر الثامن، الأمر الثالث.

إشكال أنَّ مفهوم العلم غير ما نفهمه من لفظ الجلالة. وأمّا الاتّحاد الخارجي فلا مانع منه، وما أخذ في المفهوم الاشتقاقي هو أن تكون الذات المحمول عليها المستقِّي مغایرًا لمفهوم المبدأ، لا مغایرة له بحسب الخارج.

وفي المقام كذلك؛ فإنَّنا إذا قلنا: (الله عالمٌ)، فإنَّ ما ندركه من لفظ الجلالة غير ما ندركه من لفظ العلم وإنْ كانا في الخارج متّحدين، فالمغایرة بينهما ثابتةٌ.

وأمّا قيام العرض بالذات فلا نريد به قيام العرض بشيءٍ، بل نريد به التلبّس، وقد عبَّرنا عنه فيما سبق بالواجديَّة، يعني: كونه واجدًا لصفاته. وهذا المعنى ملحوظٌ في مورد الاتّحاد؛ فإنَّه تعالى واجدٌ للعلم حقيقةً بلا عناءٍ، ولا يعني الوجدان المغایرة بينهما، بل هو أقوى أنواع الوجدان، أي: أن يكون الشيء ذاته، فهو واجدٌ للعلم، أي: ليس بجاهلٍ، وأنَّ الأشياء منكشفةٌ له حقيقةً. وكذلك قولنا: (الضوء مضيءٌ) و(الوجود موجودٌ)؛ فإنَّ الوجود موجودٌ حقيقةً إذ الوجود أولى بالموجودية من الماهيَّة؛ فإنَّ الماهيَّة إنما تتّصف بالوجود من الوجود، فهذا الموجود له مطابقٌ في الخارج - بناءً على أصلَة الوجود - هو الوجود، والماهيَّة موجودةٌ بالتبع، فالوجود إذن واجدٌ للوجود، والقيام متحقّقٌ هنا. غاية الأمر أنَّه ليس من سُنخ قيام العرض والأمر الانتزاعي والاعتباري، بل هو قيامٌ فوق ذلك. وعدم التفات العرف والعامّة إلى ذلك غير ضائرٍ؛ فإنَّ العرف إنما يرجع إليه في المفاهيم لا في التفهيم؛ فإنَّ هذا مستعملٌ بمعناه العرفي، وهو واجدٌ للعلم، وواجدٌ للوجود، وواجدٌ القيام، وإنْ كانت خصوصيَّة القيام غير ملتفتٍ إليها من قبل العرف، والله العالم بحقائق الأمور.

حول مغايرة الصفات للذات الإلهية

لا يخفى: أنَّ صاحب «الفصول» قد ذهب إلى أنَّ المفاهيم الاستقاقية لا بدَّ منأخذ الذات فيها، ولو لم نقل بذلك، لكانَت وصفاً للذات، ويُعتبر في المفهوم الاستقاقى أن تكون الذات متلبسةً بالمبداً، وهذا لا يتصور في صفات الله تعالى؛ لأنَّ الذات متحدةٌ مع الصفات وجوداً، فليس هناك تعددٌ واثنيّة، فلا يعقل أن يكون هناك قيامٌ؛ إذ لا يعقل قيام الشيء بنفسه، وعليه فلا بدَّ من الالتزام بالنقل أو التجوز في الصفات الثابتة لله تعالى.

و محلَّ الكلام هنا هو الصفات الذاتية التي تُحمل على الذات، وقد التزم فيها بالنقل أو التجوز، وأمّا الصفات الفعلية فلا إشكال في مغاييرتها للذات وقيامها بالذات قياماً صدورياً: كالغضب والرَّحمة والقبض والبسط وغيرها من الصفات الجماليَّة الفعلية. وأمّا الصفات الجماليَّة الذاتية التي هي عين الذات فمرجعها إلى العلم والقدرة والحياة، ولا يصح سلبها عنه في حالٍ؛ فإنَّه لم يزل كذلك ولا يزال، فإنَّها كانت ثابتةً قبل خلق الخلق، والسمع والبصر يرجعان إلى العلم، فليس بينهما وبين الذات تغييرٌ. ولكنَّها لا بمعنى: أنَّ العلم بالبصر هو البصر، أو العلم بالسموع هو السمع، وذلك واضح؛ لأنَّ السمع والبصر أخصُّ من العلم؛ فإنَّه لا يُقال لكُلِّ عالم بالسموع: إنَّه سميعٌ. فلو علمنا أنَّ زيداً يتكلّم مع عمِّرو بكلامٍ، فإنَّه يصح أنْ يُقال: إنَّا نعلم ما يقوله، كما لا يصح أنْ يُقال: إنَّنا نسمع ذلك؛ إذ السمع أخصُّ من العلم بالسموع. وكذلك البصر، فإذا علمنا بالوجود أنَّ قوماً يمشون في شوارع بغداد أو أنَّ جماعةً مشغولون بالدعاء والزيارة في حرم الحسين عَلَيْهِ الْكَلَمُ، فإنَّه لا يصح أنْ يُقال: إنَّنا نبصرونهم؛ إذ العلم بالمبصرات غير البصر؛ فإنَّ البصر علمٌ مع الإحاطة

بالمبصر، والسموع علمٌ مع الإحاطة بالسموع والاستيلاء عليه، وهذا ثابت في علم الله سبحانه وتعالى.

فمحل الكلام هو هذه الصفات الذاتية. وأماماً مثل الرحمة والغضب المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) فهو مختص بالبعض دون البعض، فهو من الصفات الفعلية، ولا إشكال أنَّ المشتق فيها كالمشتق في غير الله تعالى؛ فإنَّ الخلق مغايرٌ للذات وجوداً ومفهوماً، وقائمٌ به تعالى قياماً صدوريًا إبداعياً.

وإنما الإشكال في العلم والقدرة والحياة؛ حيث يرى صاحب «الفصول» أنَّها متّحدان، ولا معنى لقيام الشيء بذاته، ولذا التزم بالتجوز أو النقل، كما تقدّم.

وأجاب صاحب «الكافية» - كما مرّ - بأنَّ المغایرة المعتبرة بين المبدأ والذات في المستقىات إنما هي المغایرة في المفهوم، لا المغایرة بحسب المصادر والخارج، وهذه المغایرة المعتبرة في المقام ثابتة في الله تعالى؛ وذلك لأنَّ المبادئ في قولنا: (الله حيٌّ)، (الله عالمٌ)، (الله قادرٌ)، (الله سميعٌ)، (الله بصيرٌ)، مغایرة مفهوماً مع ما ندركه من لفظ الحاللة، فالالتغير بالمفهوم ملحوظٌ وإن كان في الخارج متّحداً.

وليس المراد بالقيام هو قيام العرض بمعروضه، وإنما يختلف القيام باختلاف الموارد؛ إذ قد يكون قياماً صدوريًا، وقد يكون قواعيًّا أو انتزاعيًّا أو اعتباريًّا، وقد يكون قياماً ذاتيًّا. وقلنا: إنَّ معنى القيام هو التلبّس والواجدية، أي: أن يكون واحداً له حقيقةٌ بنحوٍ من أنحاء الوجود. ومن ذلك أن يكون

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٢١.

المبدأ ذاته، فهو تعالى واجد للعلم وللحياة والقدرة بذاته؛ فإنّنا لا نريد بالقيام قيام العرض بمعروضه حتى يُقال: إنّه لا يمكن قيام الشيء بنفسه، بل نريد من القيام الواجبية، وهذا المعنى متتحقق في الله سبحانه، فلا إشكال.

وقد تقرر آنفًا صاحب «الكافية» - وتبعه شيخنا الأستاذ دكتور عبد العليم - أنَّ الأمر لو لم يكن كذلك، أي: لو لم يمكن استعمال لفظ العالم في الله تعالى بمعناه العرفي الذي نفهمه، فما هو المعنى المستعمل فيه؟ إما أن يكون المستعمل فيه ذلك المعنى المعهود الذي بمقتضاه يطلق على زيد وعمرو، فنقول (زيد عالم) و(الله عالم) بنفس المعنى، لكن سُنْخ التلبّس مختلف؛ فإنَّ تلبّس الله تعالى ذاتي، وتلبّس زيد ليس بذاتي. وإما أن يراد به - العالم - ما يصاد ذلك (نحو ذا الله)، فيلزم سلبه عن الباري عزّ وجلّ، ووصفه بالجهل (تعالي الله عن ذلك). وإن قلنا: إنّنا لا نفهم منه شيئاً ولا ندرى ما معناه، إلاَّ أنه لم يُستعمل بالمعنى المعهود، فهو تعطيل للعقول عن فهم الأوّراد والأذكار؛ فإنَّ معناه أنَّ هذه مجرد لقلقة لسانٍ من دون فهمٍ، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به. كما أورد على صاحب «الفصول».

وفي موضع للنظر:

أمّا ما ذكراه أوّلاً من: إنَّه يكفي المغايرة في المفهوم دون المغايرة بحسب الذات، فهذا غير وجيه؛ لأنَّ هذه المغايرة إنَّما تُعتبر بين الموضوع والمحمول في القضايا الحتمية، لا بين المبدأ والذات في المشتقات. نعم، في القضايا الحتمية لا بدَّ من اعتبار ذلك؛ لأنَّ الحمل يحتاج إلى جهة مغايرة بين الموضوع والمحمول، كما يحتاج إلى اتحادٍ من جهةٍ ليصحِّ الحمل ويصحَّ أنْ يُقال: إنَّ هذا ذاك. فهذا ثابتٌ بين الموضوع والمحمول: بأنَّ يختلفا بحسب المفهوم وإن اتحدا في الخارج. وأمّا بين الذات ومبدأه فلا تعتبر المغايرة في المفهوم أيضاً. نعم، غالب

المشتقات كذلك، إلّا أنَّه غير معتبر في المعنى، بل من المشتقات ما يكون المبدأ فيها نفس الذات، فيكونان مفهوماً متحدين، فضلاً عن الوجود الخارجي، وذلك كقولنا: (الضوء مضيء) و(النور منور) و(الوجود موجود). وهذه القضايا غير مبنيةٍ على المساحة؛ فإنَّ النور حقيقةٌ هو الذي ينشأ منه الضياء، مع أنَّه هو نفس الضياء، فالنور منور، والضوء مضيءٌ حقيقةٌ، والنور هو مبدأ المنور، والوجود هو مبدأ الموجود، فالمبدأ والذات التي يحمل عليها المشتقة متحدان خارجاً ومفهوماً. ومفهوم الوجود أخذ في المحمول، وواقع الوجود كالذات أخذ في الموضوع، فيقال: (الوجود موجود) و(النور منور)، فلا يعتبر التعدد مفهوماً، فضلاً عن تعددِهما خارجاً.

وبهذا البيان ظهر الجواب عن كلام صاحب «الفصول»؛ إذ لا يعتبر التغایر لا في المفهوم ولا في الخارج، وفي صفاته تعالى لا نحتاج إلى النقل والتتجوز لعدم الحاجة إلى التغایر، وإنما التغایر في المفهوم بين الموضوع والمحمول، وهو ملحوظٌ في صفات الله تعالى نحو: (الله عالم).

وأمّا ما ذكراه ثانياً من: أنَّه يمكن في التلبّس أن يكون الشيء واجداً للمبدأ بذاته فهو تامٌ جدّاً؛ فإنَّ القيام مختلفٌ؛ إذ قد يكون قيام عرضٍ بمعروضه، وقد يكون قيام الأمر الاعتباري أو الانتزاعي، كإمكان بالنسبة إلى الماهيَّة؛ فإنَّ الماهيَّة مع أنها لا موجودة ولا معدومة، أي: لم يؤخذ في ذاتها الوجود والعدم، يمكن حمل الإمكان عليها، فيقوم الإمكان بالماهيَّة، مع أنها ليس لها تحققٌ في الخارج. وإنما المراد بالقيام الواجبية، فالماهيَّة حقيقةٌ ممكنةٌ، ولا اقتضاء لها للوجود ولا للعدم، فلا نريد بالتلبس القيام الخارجي، كقيام العرض بمعروضه، وإنما نريد به الواجبية والاتصاف حقيقةً. وهو كما يمكن

أنَّ يتحقِّق بالعرض، يمكن أن يتحقِّق بالأمر الاعتباري والانتزاعي، ويمكن أن يتحقِّق في واجديَّة الشيء لصفةٍ في ذاته، كما في واجديَّته تعالى للعلم والقدرة والحياة، فلا موجب لاللتزام بالنقل والتجمُّز.

وأمّا ما ذكره ثالثاً على صاحب «الفصول» من كونه تعطيلًا للعقل عن فهم الأوراد والأذكار فلا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّ صاحب «الفصول» لم يقل: إنَّ لفظ (العالم) منقولٌ أو مستعملٌ مجازاً في معنٍ لا نفهمه، وإنَّما أفاد أنَّ لفظ (العالم) استعمل في العلم مجازاً أو نقاً، فمعنى: (يا عالم يا علم)، ومعنى (يا قادر): (يا قدرة)؛ لأنَّ العلم والقدرة ذاته، فنقلت هذه المشتقات من المعنى اللغوي والذات التي ثبت لها المبدأ إلى معنٍ آخر، أي: نفس المبدأ؛ إذ ليس بين المبدأ والذات تغایرٌ؛ لأنَّهما متّحدان.

وبعبارةٍ أخرى: لقد التزم صاحب «الفصول» بأنَّ المعتبر في المعنى اللغوي التغایر بين الذات والمبدأ، وحيث لا تغایر في صفات الله تعالى عن ذاته، فالإطلاق إذن مجازٌ، لا لأنَّنا نفهم من هذه الكلمة شيئاً آخر غير ما نفهمه منها عرفاً. ولكن حيث إنَّنا نفهم بحسب المعنى اللغوي من (زيدٌ قائمٌ) أنَّ زيداً غير القائم وأنَّ القائم قائمٌ به، وهذا لا يصدق على الله تعالى، فلا بدَّ من المجاز. وليس ذلك تعطيلًا للعقل، بل لا يرد هذا الإشكال على صاحب «الفصول».

وإن لم يكن من المقطوع فمن المطمئن به: أنَّما إنَّما أخذنا ذلك من الحكيم السبزواري صاحب «المنظومة»^(١) وغيره^(٢)؛ حيث استدلَّ على اشتراك الوجود

(١) انظر: شرح المنظومة ٢ : ٨٣-٨٤ المقصد الأوّل، الفريدة الأولى، غرر في اشتراك الوجود.

(٢) انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع ١ : ٧٧ ، الفصل

الثامن في مساواقة الوجود للشبيهة، ومجموعة مصنفات شيخ الإشراق ١ : ٢٠٩ .

بين الباري وغيره بنفس هذا الكلام. قال: إذا قلنا: (يا موجود): فإنما أن نفهم من هذا المعنى العام الذي نفهمه حين نطلقه على زيد وعمرو، وإنما أن نفهم منه نقشه، أو لا نفهم شيئاً. فعلى الأول يلزم كون الوجود معنى عاماً، وهو المطلوب؛ فإنه استدل بهذا على أن الوجود عام ومشترك بين الواجب والممكן، في قبال من قال بأنهما حقيقة متغيرة. وإن استعملناه في معنى آخر، فإنما أن يكون نقشه وهو العدم (نعي بالله)، فيكون معنى (يا موجود): (يا معدوم)، فيلزم خلو العالم من الصانع. وأما أن يكون هاهنا معنى لا نفهمه، وهذا غير معقول.

وما أفاده تام في محله؛ لأن الوجود يقابل العدم، فإنما أن يراد بالوجود المعنى العام أو العدم، أو لا يراد شيء. وهذا في قبال من قال بالاشتراك اللغطي. وأما في المقام فلا يجري هذا البيان؛ فإنه يمكن تصوير شق ثالث لا يكون فيه معنى (يا عالم): (يا جاهل)، ولا معنى غير مفهوم لدينا وهو ما ذهب إليه آنفاً صاحب «الفصول» من أن لفظ (العالم)، نقل من المعنى الحقيقي، وهو ما إذا كانت الذات مغايرة للمبدأ وهو قائم بها، فنقل إلى من كان علمه عين ذاته. فمعنى (يا عالم): (يا من علمه عين ذاته)، أي: يا عالم يا قدرة يا حياة، وهذا ليس تعطيلاً للعقل، ولا محذور فيه.

والصحيح ما ذكرناه من: أنه لا وجه لاعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ حتى نلتزم بالتجوز أو النقل.

استعمالات المشتق في غير المتلبس والمنقضي

ثم إننا ذكرنا في أول هذا البحث: أن النزاع في المشتق إنما هو في سعة المفهوم وضيقه، فيقع الكلام في أن المشتقات وضعت بإزاء معانٍ لا تنطبق إلا

على المتلبّس، أو تنطبق على الأعمّ منه ومن المنقضي.

أمّا بالنسبة إلى التطبيق الخارجي - أي: حمل المفهوم على شيءٍ في الخارج - فهو أمرٌ خارجٌ عن دائرة المفهوم؛ فإنَّه يُعقل أن يكون اللفظ مستعملًا في معناه، ومع ذلك يُحمل على ما ليس مصداقًا له واقعًا، كما في موارد الخطأ، كما إذا تخيل شخصٌ أنَّ زيدًا عالمٌ، فقال: (زيد عالم)، مع أنَّه ليس بعالمٍ. فهذا الشخص لم يستعمل اللفظ في غير معناه الذي يستعمل فيه في غير هذا المورد، ولكنه تخيل أنَّ زيدًا مصدقٌ لهذا المفهوم، وأنَّه ينطبق عليه، وهذا خطأً في التطبيق، وإلا فاللفظ قد استُعمل في معناه.

وكذلك في الموارد التي يكون الشخص كاذبًا في قوله، فيخبر بأنَّ زيدًا عالمٌ وهو ليس بعالمٍ، فهذا الإخبار كذبٌ، إلا أنَّ اللفظ لم يستعمل في غير معناه مجازًا. فإذا قال: (زيد عالم) فقد حكى عن ثبوت هذا المفهوم لزيدٍ، غایة الأمر أنَّه غير مطابق للواقع، فهو كاذبٌ، لا مستعملٌ للهفظ في غير معناه.

وكذلك إذا أدعى أنَّ هذا كذلك، كما ذكره السكاكبي^(١) في موارد الاستعارة، وأنَّه يستعمل اللفظ في معناه، وإنَّما المجاز في التطبيق، كما في قولنا: (زيد أسدٌ)، فإنَّ الأسد لم يستعمل في غير معناه، وإنَّما استُعمل فيه؛ بدعوى انطباق المفهوم على زيدٍ، وأنَّه أسدٌ حقيقةً، فهو مجازٌ في الإسناد وتجوّز في التطبيق.

ونحوه غير واحدٍ من الموارد التي يستعمل اللفظ فيها في معناه ويُطبق على المورد بادعاء أنَّه كذلك، كما لو كان أحد العوام عارفًا بالمسائل، ولعلَّه يكون عارفًا بها أكثر من مرجعه، فيكون مستحضرًا لها بجزئيتها وخصوصيتها وإن نسي المجتهد، فادعاءً يُمكن أن يُقال: إنَّه عالمٌ باعتبار

(١) انظر: السكاكبي، مفتاح العلوم: ٣٥٩.

معرفته بالمسائل وإن لم يكن عن علمٍ واجتهادٍ، بل عن تقليدٍ. إلَّا أنَّ هذا الادعاء يصحح أنْ يُحمل عليه أَنَّه عالمٌ وهذا ادعاءٌ، لا من باب استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له اللفظ.

وكذلك إذا استعملنا لفظ (الجاري) أو (السائل) في النهر أو الميزاب، فقلنا: (النهر جارٍ) و(الميزاب سائلٌ)، فهنا لم نستعمل اللفظ في خلاف ما وضع له، بل استعملناه في معناه وأُسند إلى غيره مجازاً.

وهذا هو المجاز في الإسناد والتطبيق، كما هو الشائع في كثيرٍ من موارد الاستعمالات، وعليه فالمجاز قد يكون بالإسناد، فيُسند بما هو من المعنى إلى غير ما هو له حقيقةً، وهو حملٌ مجازيٌ يحتاج إلى عنايةٍ وقرينةٍ، ومثاله قولهم: (أنبت الربيع البقل)، مع أنَّ الربيع زمانٌ، والزمان لا ينبع البقل، وإنَّما الذي ينبعه هو الله سبحانه، فهنا لم يستعمل لفظ الإنبات أو الربيع في غير معناه، كأن يكون لفظ الربيع قد استُعمل في الله مجازاً، والمراد: (أنبت الله البقل)، وإنَّما هو إسنادٌ مجازيٌ. ومنه يتضح: أنَّ المشتقَ في جميع الموارد إن كان مستعملاً في التلبس، فاستعماله حقيقيٌ، كما في الجوامد، غاية الأمر هو مجازٌ في الإسناد، والمجاز في الإسناد أجنبٍ عن المجاز في الكلمة.

وعلى هذا الضوء فما ذكره صاحب «الفصول»^(١) من أَنَّه ينبغي في استعمال المشتقَ حقيقةً أن يكون ثبوت المبدأ للذات حقيقياً، فيكون التلبس واقعاً لا ادعاءً، لا يرجع إلى محضٍ؛ لأنَّ اللفظ قد يُستعمل في المفهوم بما له من المعنى، وتلبس الذات به أجنبٍ عن المعنى. هذا تمام الكلام في بحث المشتقَ.

(١) انظر: الفصول الغروريَّة: ٦٢، المقدمة، فصل: المشتق، التنبيه الثالث.

المقصد الأول: في الأوامر

والكلام في الأوامر تارةً في مادة الأمر وأخرى في هيئة، أي: صيغة (افعل) وما يضاهيها مما يستفاد منه الطلب نحو: (ليفعل)، أو الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب والإنشاء نحو: (إذا أحدث أثناء الصلاة أعاد). والحاصل: الجمل المستعملة في طلب شيءٍ من الأشياء الدالة على طلب المادة. وفيه فصيول:

الفصل الأول: في مادة الأمر

أما الكلام في مادة الأمر فيقع في جهاتٍ:

الجهة الأولى: في مفهوم هذا اللفظ لغةً واصطلاحاً

أما بحسب اللغة - أي: الكلمة الأمر - فقد ادعى أنَّ له معانٍ كثيرةً، أنهاها بعضهم^(١) إلى خمسة عشر معنًّا، وذهب بعضهم^(٢) إلى أنَّ معنى الأمر منحصرٌ في شيئين على نحو الاشتراك اللغطي: أحدهما الطلب، وثانيهما الشيء، فيستعمل الأمر بمعنى: الشيء، فيقال: (هذا أمرٌ من الله) أي: شيء. وكلمة الأمر مرادفةٌ للشيء، واستعماله في هذه الموارد الكثيرة إنَّما هو من باب التطبيق، لا إنَّما استعملت في معنًّ آخر، فيقال: (جئت في أمر كذا)، أي: شيء هو كذا. غاية الأمر إنَّه غاية للمجيء، لا إنَّه استعمل في معنًّ آخر، واستفید ذلك من الكلمة اللام؛ لأنَّها تدلُّ على أنَّ ما بعدها غايةٌ لما قبلها، وذلك

(١) انظر: المحقق الرشتي، بدائع الأفكار: ١٩٩-١٩٩٨، ومحمد صالح المازندراني، حاشية معالم الدين: ٥٦، المقصد الثاني، المطلب الثاني، البحث الأول، أصل: في معنى صيغة الأمر، محمد تقى الاصفهانى، هداية المسترشدين: ١٣٨، المقصد الثاني، المطلب الثاني، البحث الأول، المقام الثالث.

(٢) انظر: الحائرى الأصفهانى، الفصول الغروى: ٦٢، المقالة الأولى. العراقي، بدائع الأفكار: ٢٤٦، المقصد الأول، المطلب الأول، بديعة: الكلام في ذكر معانٍ لفظ الأمر، والنائيني، أجود التقريرات: ١: ٨٦، المقصد الأول، الفصل الأول.

في قولنا: (جئت لأمر كذا). وكذا إذا فرضنا أنَّ المجيء كان منشأً له، أي: وقع أمرُ دعاه إلى المجيء نحو: (جئت للحرب)، فهذا أستفید من اللام؛ فإنَّه قد يدخل على ما يكون غايةً، وقد يدخل على ما يكون منشأً للشيء؛ فإنَّ الحرب أو الخوف دعاه إلى المجيء.

فهذه ليست معانِي الأمر، بل معناه معنِي واحد، وهو الشيء الذي له عدَّة تطبيقاتٍ على اختلاف الموارد.

وذهب شيخنا الأُستاذ فؤاد^(١) إلى أنه لا اشتراك لفظي في المقام، وإنما وضعت الكلمة الأمر لشيء واحدٍ، وهو الحادثة التي لها أهميَّة في الجملة؛ فإنَّ هذا اللفظ لا يستعمل في كل شيءٍ حتى فيما ليس له أهميَّة، وإنما هو مقيد بهذا القيد، واستعماله في موارد الطلب إنما هو لأجل ذلك؛ لأنَّ الطلب شيء له الأهميَّة، فليس للأمر إلَّا معنِي واحدٍ: قد ينطبق على الطلب، وقد ينطبق على غيره.

هذا ملخص الأقوال في معنى الأمر.

والظاهر: أنَّه ليس له إلَّا معنيان: أحدهما الطلب، والآخر الشيء، وسائر المعاني التي ذكروها من باب التطبيق، لا أنَّه استعمل لفظ الأمر في معنِيٍّ مغايرٍ لهذين المعنيين.

وأمّا اشتراك المعنوي الذي ذكره شيخنا الأُستاذ فؤاد^(٢) فلا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنَّ تقييد الشيء بالأهميَّة لا يعقل أن يكون مأخوذاً في مادة الأمر. والوجه في ذلك واضح؛ فإنَّا قد نصف الأمر بأنه أمرٌ لا أهميَّة له، أو هو أمرٌ لا يهمُّنا أو غير مهمٌّ، إلى غير ذلك من الاستعمالات، فإذا كانت

(١) انظر: الثنائي، فوائد الأصول ١: ١٢٨، المقصد الأول، الأمر الأول.

(٢) انظر: المصدر المتقدم.

الأهمية مأخوذه في مفهوم الأمر ومقيداً بها، لكن هذا من التناقض الظاهر؛ إذ كيف يقال: (هذا الذي يهمنا لا يهمنا)، أو (الذي يهمنا لا أهمية له)، فينطبق الأمر إذن في مورد الأهمية وغير ذلك على حد سواء، فيقال: (هذا غير مهم)، أو (هذا مهم جداً)، والاستعمال في جميع هذه الموارد على حد سواء. إذن فالاشتراك المعنوي متعدد.

ومما يؤكّد أنَّ لا اشتراك في البين ويدلُّ عليه: أنَّ الأمر بمعنى: الطلب يُشتق منه المستقّات نحو: أمر وآمر ومامور. وأمّا الأمر بمعنى: الشيء فلا يمكن منه الاشتقاء؛ لأنَّه جامدُ، وليس مفهوماً اشتقاءً. فكيف يعقل أن يكون هذا المفهوم جاماً بين المستقّ وغيره؟! فإنَّ المفهوم إذا كان مفهوماً اشتقاءً، كان كذلك دائِماً، وإذا لم يكن، لم يكن كذلك دائِماً، وقد نرى أنَّ الاشتقاء من الأمر بمعنى الطلب بلا عناء نحو: (أمرني ربِّي بـكذا).

وبهذا نستكشف أنَّ الأمر بمعنى: الطلب يختلف عن الأمر بمعنى: الشيء، ومنه يظهر اختلاف المعنى من اختلاف الجمع؛ فإنَّ الأمر بمعنى: الشيء يجمع على أمور، والأمر بمعنى: الطلب يجمع على أوامر، واستعمال أحدهما في موضع يُستعمل فيه الآخر من الأغلاط في اللغة العربية. فإذا قلنا: (بحث الأمور) مكان (بحث الأوامر)، يكون غلطًا، وإذا استعملنا (الأوامر) في مورد (الأمور) يكون غلطًا أيضًا.

فمن اختلاف الجمع نستكشف تعدد الوضع، وأنَّه موضوع تارة بـإزاء هذا المعنى، وأُخرى بـإزاء ذلك المعنى. وأمّا لو كان المعنى واحداً والاستعمال فيه دائِماً، فما معنى اختلاف الجمع؟! فإنَّ الجمع وغيره إنَّما يكون باعتبار اختلاف المعنى.

ومن هذا القبيل كلمة (يد)؛ فإنّها إذا كانت بمعنى: (الجارحة) جمعت على (أيده)، وإن كانت بمعنى: (نعمه)، جُمِعَتْ على (أيادي). وكيفما كان فلا نشك أن لفظ الأمر متعددًا وضعاً، وأنّه لم يُوضع بإزاء أمرٍ واحدٍ قد ينطبق على الطلب وقد ينطبق على غيره.

نعم، الأمر ليس بمعنى: الشيء على إطلاقه، أي: لا نتحمل أنّ الأمر والشيء متادفان؛ فإنّه بحسب استقرارنا لموارد الاستعمالات لا يستعمل الأمر إلّا في موارد الصفات والأفعال، أي: أمرٌ قائمٌ بالغير. وأمّا الجوامد - أعني: الجوادر التي لا تكون قائمةً بالغير - فلا يُطلق عليه لفظ (الأمر)، فلا يُقال للجدار والإنسان: إنّه أمرٌ، وغير ذلك من الجوادر والأجسام، وإنّما يُطلق على فعل وصفةٍ قائمةٍ بالغير، فيُقال: (أعجبني أمر فلان) أي: صفتة، وهذا أمرٌ عجيبٌ، وإنّما يُطلق هذا الكلام على صفةٍ وفعلٍ عجيبٍ.

وعليه فهو لا يُطلق على طباعيّ الشيء أيّه سرى، بل هو موضوعٌ بإزاء معنىًّا قائمًا بالغير قيام الصفة بموضوعها أو الفعل بفاعلها. والأمر في قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١) بمعنى: من فعل ربّي ورهنٌ بمشيئته و فعله. وعليه فموارد استعمال (الأمر) تتحصر فيما إذا كان الفعل قائمًا بالغير.

والأمر من هذه الجهة ليس قابلاً للاشتراك؛ فإنّه شيءٌ خاصٌ، لا معنىًّا اشتراكيًّا، أي: ليس من المصادر ليشتقّ منه.

وأمّا الأمر بمعنى: الطلب فلا إشكال في أنّه مشتقٌ؛ لأنّه معنىًّا اشتراكيًّا، وهو ليس مرادًا للطلب، وإنّما هو الطلب من الغير. وأمّا طلب نفس الإنسان من نفسه فلا يُقال له (أمر)؛ فإنّه لا يُقال: (أمرت نفسك بذلك)؛

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

إذ لا يُطلق الأمر إذا كان الطلب متعلقاً بفعل نفس الإنسان، وإنما يُقال: (طلبت الرواية، فلم أجدها)، ولا يُقال: (أمرت)؛ لأنَّ استعمال مثله غلطٌ. فالامر موضوعٌ بإزاء الطلب مقيداً بكونه متعلقاً بالغير وصادراً من شخصٍ آخر. وها هنا قيد آخر، وهو أن يكون من العالي، وقيد ثالث، وهو أن يكون فيه معنى الاستعلاء أيضاً، على ما مستكمل فيه، فهو ليس مراداً للطلب أينما سرى. والظاهر: أنَّ لا اصطلاح للأصوليين هنا: بأنْ يُقال: إنَّ الأمر موضوعٌ عندهم بإزاء نفس هذا اللفظ، كما في الجملة والاسم والفعل الموضوعة بإزاء الألفاظ. أمّا هنا فليس كذلك؛ إذ الأمر ليس اسمًا للقول المخصوص^(١)، وإنما هو اسمٌ للطلب المنطبق على القول تارةً وعلى الفعل أخرى. ويدلُّ على ذلك - أي: على أنَّ الأمر لا يستعمله الأصوليون في هذا اللفظ -: أنَّ لو كان موضوعاً بإزاء نفس القول، لما أمكن الاشتراك منه؛ لأنَّ اللفظ بما هو لفظٌ ليس له اشتراك، مع أنَّ هذه الكلمة (الأمر) قابلةٌ للاشتراك.

إذن فليس للأصوليين اصطلاحٌ خاصٌ به، وإنما يُستعمل بما له من المعنى اللغوي، غاية الأمر أنَّه كثيراً ما يكون الأمر بالقول، وقد يكون بغير القول: كال فعل والكتابة. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في اعتبار العلو في معنى الأمر

ثمَّ إنَّ الظاهر من هذا اللفظ (الأمر) أنَّه إنما يُطلق في موارد صدور الطلب من العالي، وذلك في مقابل الالتماس والاستدعاء، ولا يُسمى الطلب من غير العالي أمراً ولو فرض أنَّ العالي غير مستعلى في طلبه أو أنَّ السافل

(١) حكى صاحب الكفاية أنَّ الأمر - بحسب الاصطلاح - قد نُقل عن معناه الأصلي إلى القول المخصوص، راجع في ذلك كفاية الأصول: ٦٢.

مستعملٍ فيه؛ فإنَّه لا يُعتبر الاستعلاء في مفهوم الطلب، أو لا يصدق الأمر حقيقةً في موارد الاستعلاء، إذا لم يكن الطالب عاليًا في نفسه. نعم، قد يُطلق عليه لفظ (الأمر)، ولذا يُقال: (لماذا أمرت بكذا؟) إلَّا أنَّ هذا الإطلاق مبنيٌ على المساحة والتنزيل؛ باعتبار أنَّ الطالب فرض نفسه عاليًا، فالطلب الصادر منه يكون أمرًا ادعائيًّا للمستعلي. وهذا التعبير (لماذا أمرته بكذا؟) يرجع إلى توبيقه؛ لفرض نفسه عاليًا، لا على تقدير الاستعلاء حقيقةً، بل الأمر لا يصدق إلَّا إذا صدر من العالى بلا فرقٍ بين استعلائه وعدمه، فلو خفض جناحه وأصدر الطلب بتواضعٍ فطلبه أمرٌ على الحقيقة.

الجهة الثالثة: في دلالة الأمر على الوجوب وعدمه

لا ينبغي الريب في دلالة الأمر على الوجوب؛ باعتبار الدليل الذي يأتي في دلالة الصيغة على الوجوب؛ لأنَّ هذه الصيغة وغيرها مما تدلُّ على طلب المتكلِّم صدور الفعل من المخاطب، ومنه الكلمة الأمِّ الدالة على معنى نفساني، وهو أنَّ الطالب اعتبر الفعل على ذمة المكلَّف. فإذا ثبت ذلك وكان مقرورًا بالترخيص بالترك بقرينة متصلةٍ أو منفصلةٍ، حكم العقل بعدم وجوب الامتثال؛ لوجود الترخيص. وأمَّا إذا لم يثبت ترخيصٍ من المولى؛ فإنَّ العقل يحكم بإلزام العبد بالامتثال؛ فإنَّ ذلك مقتضى العبودية للمولى وحقِّ المولوية على العبد؛ فإنَّها تقتضي أن لا يخالف العبد مولاه، وأن يتحرَّك بتحريكه ويترجر بزجره. فإذا علمنا أنَّه اعتبر هذا الفعل على ذمة المكلَّف، فيحكم العقل بوجوب الخروج عن عهدة هذا الاعتبار بتفریغ الذمة عَمِّا اعتبره المولى على ذمَّته.

ولذا قلنا: إنَّ الوجوب بحكم العقل، وإنَّما الذي يثبت عن طريق الشرع هو إلزام المولى وعدم ترخيصه في تركه، والعقل يلزم المكلَّف بأنَّ

يتحرّك بتحريكه. وسيأتي تفصيل هذا البرهان في البحث عن صيغة الأمر.
وأمّا كون الأمر حقيقةً في الوجوب - أي: أخذ في مفهومه الوجوب- فلو استعمل في غيره من الموارد، كما إذا كان مقروراً بالترخيص في الترك بقرينة متصلة أو منفصلة، كان مجازاً، كما ادعى في «الكافية»^(١) بالقول بأنَّ الأمر حقيقةً في الوجوب وفي غيره مجاز، فمما لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ لا نرى أيّ مانع من استعماله في الموارد التي تكون مقرورةً بالترخيص بالترك. فإذا قيل: (أمرني المولى بذلك، ومنْ علىٰ بالترخيص بتركه)، لا يكون هناك خلاف الظاهر، ولا تناقض في البين.

بل الأمر لا يُستفاد منه إلَّا ما يُستفاد من الصيغة من الدلالة على ثبوت الفعل على ذمة المكلَّف، سواء كان فيه ترخيصٌ أو لا.

كما نرى أنَّه كثيراً ما استُعمل في السنة وفي القرآن أيضاً في غير موارد الوجوب، ولم يختصَّ استعماله في الوجوب، كما في غير واحدٍ من الموارد. فمن ذلك قوله ﷺ: «حفوا الشوارب واعفوا اللحى»^(٢)، مع أنَّ حف الشوارب ليس بواجبٍ، بل إعفاء اللحى أيضاً غير واجبٍ؛ فإنَّه على تقدير حرمة حلق اللحية يختصُّ الإعفاء بالمقدار الواجب مما يصدق عليه اللحية. وأمّا تطويلها بقدر القبضة فليس بواجبٍ، غايته أنَّه مستحبٌ، وكذلك الأمر في حف الشوارب.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٦٣، المقصد الأول، الفصل الأول، الجهة الثالثة.

(٢) الصدوق، معاني الأخبار: ٢٩١، باب معنى قول النبي ﷺ حفوا الشوارب واعفوا اللحى، الحديث ١، والعاملي، وسائل الشيعة ٢: ١١٦، باب عدم جواز حلق اللحية واستحباب توفيرها قدر قبضة، الحديث ١.

ونحوه ما ورد في القرآن الكريم في كثير من الموارد نحو قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٢)؛ إذ ليس المراد أَنَّه لا يلزم بالفحشاء، بل لا يأمر بذلك لا وجوباً ولا استحباباً. وكذا قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسُونَ أَنفُسَكُمْ﴾^(٣). ولا يختص ذلك بالواجبات، كما لو أمر بالزيارة أو قراءة القرآن ولم يمثّل.

فدعوى: أنَّ كلمة الأمر موضوعة للوجوب - بحيث يكون الاستعمال في موارد الترخيص مجازاً - مما لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، الأمر ظاهر في الوجوب بالتقريب الذي أشرنا إليه، إلَّا أَنَّه مطلب آخر؛ فإنَّ الظهور لا ينخرم، ولكنه ليس ظهوراً وضعيفاً، وإنما ينشأ من عدم الترخيص في الترك من جهة القرينة المتصلة أو المنفصلة.

الجهة الرابعة: الكلام في الطلب والإرادة ويعق الكلام في أمور

◎ الأول: في البحث اللغوي، وأنَّ المفهوم من لفظ الطلب هو المفهوم من لفظ الإرادة، فيكون اللفظان متراوفين، وأحد المفهومين عين الآخر، كما ذكر في «الكتفافية»^(٤)، أو هما مفهومان متغايران. ثُمَّ على تقدير التغاير هل ينطبقان على شيء واحد؟ فإنَّ المفهومين المتغايرين قد يكونان منطبقين على

(١) سورة النحل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٤٤.

(٤) انظر: الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٦٤، المقصد الأول، الفصل الأول، الجهة الرابعة.

موردٍ واحدٍ: إِمَّا مِنْ جَهَةِ أَنَّ بَيْنَهُمَا عَمومًاً مُطلقاًً أَوْ عَمومًاً مِنْ وِجْهٍ، فَيُجتَمِعُانِ فِي مُورِدٍ واحِدٍ، كَالْعَالَمُ وَالشَّاعِرُ الَّذِينَ يُنْطَبِقُانِ فِي مُورِدٍ واحِدٍ، مَعَ أَنَّهُ لَا إِسْكَالٌ فِي تَغَيِّيرِ الْمَفْهُومَيْنِ. كَمَا أَنَّ الْحَيْوانَ وَالإِنْسَانَ أَوَّلَ جَسْمٍ وَالإِنْسَانَ يُنْطَبِقُانِ عَلَى مُورِدٍ واحِدٍ. فَعَلَى تَقْدِيرِ التَّغَيِّيرِ هَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَنْطَبِقَ عَلَى مُورِدٍ واحِدٍ، أَوْ إِنَّمَا يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْإِرَادَةِ مُغَايِرٌ لِمَا يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْطَّلَبِ، أَيِّ: إِنَّمَا يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْإِرَادَةِ غَيْرَ مَا يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْطَّلَبِ، وَمَا يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْطَّلَبِ غَيْرَ مَا يُنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْإِرَادَةِ.

● **والوجه في ذلك - أي: في التغيير-** : أَنَّ الْإِرَادَةَ مِنَ الصَّفَاتِ النَّفْسِيَّةِ، بِمَعْنَى: الشَّوْقُ الْمُؤْكَدُ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا تَصَوَّرَ الشَّيْءَ وَرَغَبَ فِيهِ، فَإِنَّهُ يُشْتَاقُ إِلَيْهِ وَيُشْتَدُّ الشَّوْقُ إِلَى حَدٍّ تَحْرِكُ فِيهِ الْعَضُلاتِ إِلَى الْفَعْلِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْإِرَادَةِ، فَالْإِرَادَةُ مِنَ الصَّفَاتِ لِلنَّفْسِ لَا لِالْأَفْعَالِ، بَلْ هِيَ صَفَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ كَغَيْرِهَا مِنَ الصَّفَاتِ نَحْوِ الْكَرْمِ وَالشَّجَاعَةِ.

وَأَمَّا الْطَّلَبُ فَهُوَ بِمَعْنَى: التَّصْدِيُّ نَحْوَ مَا يُشْتَاقُ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ، فَيُقَالُ: (طَلَبُ الضَّالَّةِ فَلِمْ يَجِدُهَا)، وَالْمَرَادُ مِنْهُ لَيْسَ بِمُحَرَّدٍ أَنَّهُ يُشْتَاقُ إِلَى وَجْدَانِ ضَالَّتِهِ، بَلْ مِنْ يَتَصَدِّيُّ لِذَلِكَ. وَطَلَبُ الْعِلْمِ لَيْسَ الْمَرَادُ مِنْهُ مِنْ يُشْتَاقُ إِلَى طَلَبِ الْعِلْمِ وَيُحِبُّهُ، بَلْ هُوَ مِنْ يَتَصَدِّيُّ لِتَحْصِيلِهِ. غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ قَدْ يَتَعَلَّقُ الْطَّلَبُ بِفَعْلِ نَفْسِهِ، كَمَا فِي الْمَثَالِيْنِ، وَقَدْ يَتَعَلَّقُ بِفَعْلِ الغَيْرِ، كَمَا فِي طَلَبِ فَعْلٍ مِنَ الْخَادِمِ أَوِ الْعَبْدِ، أَوِ الْمَوْلَى مِنْ عَبْدِهِ، فَيُقَالُ: طَلَبُ مِنْهُ. فَالشَّخْصُ مَطْلُوبٌ مِنْهُ، وَالْفَعْلُ مَطْلُوبٌ، فَالْمَدَارُ فِي الْطَّلَبِ أَنْ يَتَعَلَّقُ بِفَعْلِ الْإِنْسَانِ أَوْ غَيْرِهِ، وَالْجَامِعُ هُوَ التَّصْدِيُّ. فَإِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ فَعَلَهُ تَصْدِيُّ نَحْوِهِ، وَإِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ فَعَلَ غَيْرِهِ التَّصْدِيُّ.

فليس له تصدٌ نحوه، إلَّا أنَّ له أن يأمر به فيقول: افعل.

إذن فالطلب والإرادة متغايران؛ إذ إنَّ أحدهما من الصفات النفسيَّة، والآخر من الأفعال الخارجيَّة، فكيف يُقال: إنَّها متراوْفان، وإنَّ المفهوم من لفظ الإرادة هو المفهوم من الطلب؟! بل المفهوم من لفظ الإرادة هو الشوق النفسي القائم بالنفس قيام الصفة بموصوفه، والمراد من الطلب هو التصدِّي نحو الفعل خارجاً، وهو قائمٌ بالشخص قياماً صدوريًّا، وهو فاعله.

ومن هنا يظهر أنَّها لا يُتَحدان في المصدق أيضاً، أي: إنَّ بينهما تبايناً؛ فإنَّ ما يصدق عليه لفظ الطلب لا ينطبق عليه الإرادة، وما ينطبق عليه الإرادة لا ينطبق عليه الطلب.

◎ الثاني: فيما يكون مدلول الكلام: إنَّ مدلول الطلب وغيره من الجمل الخبرية والإنسانية هل هو أمرٌ نفسيٌّ أو أمورٌ خارجةٌ عن النفس؟ تقدَّم الكلام أنَّ المعروض بينهم أنَّ الجمل الخبرية تدلُّ على ثبوت النسبة في الخارج أو لا تدلُّ على ذلك باعتبار السلب والإيجاب؛ فإنَّ الأمر فيها لا يخلو إمَّا أن تدلُّ على ثبوت النسبة في الخارج أو لا. وأمَّا الجمل الإنسانية بأجمعها فموضوعةٌ لإيجاد معنىٍ من المعاني في الأُفق المناسب له، وسمُّوه بالوجود الإنسائي في قبال الوجود الحقيقى، ولذا فرقوا بين الجمل الخبرية والإنسانية.

وقد سبق أن ذكرنا: أنَّ الجمل الخبرية والإنسانية تشتهر كأنَّ المدلول فيها هو أمرٌ نفسيٌّ لا خارجيٌّ؛ فإنَّ قولنا: (زيد قائم) لا يدلُّ على ثبوت القيام لزيدٍ في الخارج بوجهٍ من الدلالة، بل يستكشف من هذا الكلام أنَّ المتكلِّم أخبر وحكي عن القيام، فالمدلول هو الإخبار والحكاية، أي: إنَّ المتكلِّم قصد تفهيم المخاطب أنَّ زيداً قائماً في الخارج، فهذا القصد هو مدلول الكلام الذي

انكشف بمقتضى الوضع وفهمناه. وأمّا أنَّ زيداً قائمُ أو لا فهو بعدُ لم نفهمه، فيحتمل ذلك، كما يحتمل أنَّه غير قائم. أي: يحتمل أن يكون المتكلّم صادقاً أو كاذباً، فكلامه لا يحدث فينا إلَّا الشكُّ والاحتمال، وهذا يوجد مع الالتفات وإن لم يكن مخبراً؛ فإنَّنا لو تصوّرنا قيام زيد لكنّا في شكٍّ في صدوره في الخارج وعدمه. فالمدلول هو قصد الحكاية عن الواقع لا نفس الواقع.

كما أنَّ مدلول الجمل الإنسانية أمرٌ نفسي على اختلاف الإنساءات، كما أنَّ مدلول الجملة الإنسانية الطلبية التي هي محلَّ كلامنا أنَّها تكشف عن أنَّ المتكلّم قصد إبراز ما في نفسه من اعتبار هذه المادة - أي: مادة الهيئة في (صلٌّ) - على ذمة المكلَّف، فالمكتشف هو هذا المقدار خاصةً.

غاية الأمر: أنَّه في موارد الجمل الإنسانية ليس هناك أمرٌ وراء النفس غير كشف هذا اللفظ عن قصد المتكلّم وإبراز المادة لاعتبارها على ذمة المكلَّف. وأمّا الجمل الخبرية فهي مبرزةٌ لقصد الحكاية، فهنا شيءٌ آخر وراء النفس؛ فإنَّ الحكاية أمرٌ متعلقٌ بالخارج حاكٍ عن ثبوت النسبة وعدمها، وبذلك يتّصف بالصدق والكذب، لا باعتبار دلالة الجملة على أمرٍ خارجي؛ فإنَّ الجملة الخبرية والإنسانية بهذا اللحاظ على حدٍ سواء، بل من جهة أنَّ مدلولها هو الحكاية عن الخارج، والحكاية قد تكون صادقةً، وقد تكون كاذبةً، وبهذا الاعتبار يتّصف الكلام بالصدق والكذب. وهذا هو الفارق بين الجمل الخبرية والإنسانية.

◎ **الثالث:** إنَّ هذا الأمر النفسي الذي تقدم أنَّه مدلول الجمل الخبرية والإنسانية هل هو الكلام النفسي الذي التزم به الأشاعرة وجعلوه مغايراً للكلام اللفظي، أو إنَّه أجنبٍ عن الكلام النفسي؟

و هذه المسألة إنما نشأت في زمان العباسيين بعد ما دخلت الفلسفة بين المسلمين، فاختلفوا فيه على قولين، فذهب الأكثر من المسلمين كالأشاعرة^(١) إلى الكلام النفسي، وقالوا: إنَّ كلام الله قدِيمٌ، وإنَّ القرآن وهذه الألفاظ التي نتكلّم بها وإن كانت حادثةً، إلا أنَّ القرآن كلامٌ نفسي قدِيمٌ قائمٌ بالله سبحانه وتعالى. وخالفهم في ذلك المعتزلة^(٢) والعدلية^(٣)، فقالوا: إنَّ الكلام مركبٌ من الألفاظ والهيئات، وهو تدريجي الحصول، فيوجد حرفٌ وينعدم، ثمَّ يوجد حرفٌ آخر وينعدم، وليس وجود الألفاظ دفعياً لكي يكون موجوداً بوجود واحدٍ ليسَ بالكلام النفسي.

و هذه المسألة ليست ذات أهميَّةٍ في نفسها؛ لأنَّها غير داخلةٍ في أصول الدين ولا في فروعه، ولا ربط لها بالإسلام، ولم يكن هناك كلامٌ حولها قبل ذلك النزاع بين الأشاعرة وغيرهم. أي: إنَّ الرجلين من المسلمين لم يكونا ليتكلّما في ذلك في زمان النبي ﷺ ومن تصدّى للخلافة وأمير المؤمنين ع، وإنما حدثت هذه المسألة بعد ذلك، ونشأت منه أمورٌ كثيرةٌ منها: تشهير المسلمين بعضهم ببعضٍ وقتل من لا يلتزم بالكلام النفسي، وإنَّ المقصود ليس لها من الأهميَّة شيءٌ.

(١) انظر: القاضي الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٩٣، الموقف الخامس، المرصد الرابع، المقصد السابع.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٣٥٧ - ٣٦٠، الأصل الثاني، فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه، حقيقة الكلام، وغيره.

(٣) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد: ٤٠٣، المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسألة السادسة.

نعم، ذهب الأشاعرة إلى الكلام النفسي وأنَّه قديمٌ، وهذا القول - مع أنَّه لا دليل عليه، كما سوف نتعرّض لأدلةِهم - خالفُ للوَجْدان؛ فإنَّا إذا فتشنا في أنفسنا وما يصدر مِنَّا من الكلام، لا نجد إلَّا أموراً معلومةً ليس أحدها هو الكلام النفسي؛ فإنَّا نجد الهيئة التركيبية، وهي كلامٌ لفظي لا كلامٌ نفسي، ونجد مداليل الألفاظ بمفرداتها ومدلائل الألفاظ التركيبية من الجمل الخبرية والإنسانية، والجملة الخبرية مدلولها قصد الحكاية عن الواقع وإن ذهب المشهور^(١) إلى أنَّ الهيئة في الجملة الخبرية موضوعةٌ لنفس ثبوت النسبة في الخارج أو سلبها. والجملة الإنسانية - على ما ذكرنا - موضوعةٌ لإبراز أمرٍ نفساني من اعتبار جعل شيءٍ على ذمة المكلَّف، كما في الأوامر، أو لإبراز صفةٍ واقعيةٍ في النفس: كالترجي والتمني والاستفهام، فيما اختار المشهور أنَّها موضوعةٌ لإيجاد معنىًّا من المعاني، وهو المسماً بالوجود الإنساني، وهو قسمٌ من الوجود عندهم، وليس شيءٌ منه كلاماً نفسياً.

وفي موارد الجمل الخبرية نرى أنَّ المتكلَّم إما أن يكون عالماً بمقابلة حكايته مع الخارج، أو عالماً بخلافه، أو شاكاً في المطابقة وعدمها. فإذا أخبر بقيام زيدٍ، فلا يخلو أمره من أحد هذه الأمور: إما أن يكون جازماً بثبوته، فهو صادقٌ، وإما أن يكون جازماً بعده، فهو كاذبٌ باعتقاده، وإما أن يكون شاكاً. وليس شيءٌ من ذلك كلاماً نفسياً. ففي موارد الجمل الخبرية والإنسانية نجد أنَّ المتكلَّم تعلقت إرادته بإيجاد هذه الألفاظ؛ لأنَّ الفعل الاختياري لابدَ أن يكون مسبوقاً بالإرادة والاختيار، فهو أراد الكلام وقال: (زيد قائم)،

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٦٦، المقصد الأول، الفصل الأول، الجهة الرابعة، وعلى الإيرواي، نهاية النهاية ١: ١١، المقدمة، في معانى الحروف.

والإرادة مسبوقةً بمقدّماتها من تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة. وكلّ هذه الأمور ليست من الكلام النفسي.

ولذا لا نجد بالوجودان في الجمل الخبرية والإنسانية بعد التفتيش شيئاً نسميه بالكلام النفسي، سواءً كان مدلول الكلام النفسي نفس مدلول الكلام اللفظي، كما ذكره بعض^(١)، أو غير مدلوله، كما ذكره آخرون^(٢).

وليس لهذا الأمر وراءُ غير الوجودان؛ فإنّنا إذا راجعنا وجوداننا رأينا أنّا لا نرى إلّا المفردات، وقصد الحكاية، والعلم بالطابقة وعدمها، أو صفةً نفسيةً، أو اعتبار شيء على ذمة المكلّف، كما اخترنا أنّه هو الموضوع له، أو إرادة إيقاع هذا الفعل في الخارج مسبوقةً بمقدّماته من تصوّر الألفاظ ومعانيها، ولا نجد شيئاً يسمى بالكلام النفسي. إذن القول بالكلام النفسي خيالٌ ووهمٌ لا أساس له.

وقد عرضت لهم شبهةً في ذلك، فالتزموا به، وإلّا فوجودانهم مثل وجوداننا؛ فإنّهم إذا راجعواه يجدون أنّه ليس شيءٌ يسمى بالكلام النفسي، وقد سلّموا أنّه غير هذه الأمور. فـأيّ شيء إذن هو؟

والحقّ: أنّه عرضت لهم شبهةً، فالتزموا به لأجلها، فقالوا بالكلام القديم، وأنّه من الصفات، لا من أفعال الله سبحانه وتعالى، وكما أنّ العلم والقدرة من صفاتـه، فكذلك الكلام النفسي، وهو قديمٌ، كما التزموا بـكفرـ من لا يقول به.

(١) راجع الأقوال في المسألة في شرح المواقف ٨: ٩١-١٠٨، الموقف الخامس، المقصد السابع.

(٢) انظر: المصدر المتقدم.

وإليك عدداً من الشبهات^(١) التي دعتهم إلى الالتزام بذلك القول الفاسد: فمنها: أنّهم قالوا: إنّ الحادث لا يُعقل أن يكون صفةً للقديم، بل يستحيل أن يتّصف القديم بالحادث، فإذا كان الكلام أمراً حادثاً كان الله تعالى متصفًا بالكلام؛ بتصريح قوله تعالى: ﴿وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٢)، فكيف يمكن وصف الواجب بالحادث؟ مع أنّ لازمه الالتزام بأنّ الواجب حادث، أو نلتزم بأنّ الكلام قديم. وحيث إنّ الأول مما لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه ينافي الالتزام بوجوب الواجب تعالى، فيتعيّن الثاني.

ولا يخفى: أنّ ما ذكر بحسب الكبri تامٌ؛ فإنّه لا يُعقل أن يكون الشيء الحادث صفةً للقديم، وأن يتّصف القديم بالحادث، ولكنّ الكلام في أنّ التكلّم من صفات الله تعالى أو من أفعاله؟ والحقّ: أنّه من صفاته عزّ وجلّ، إلّا أنّه صفةٌ فعليةٌ في قبال الصفة الذاتيّة، وما لا يمكن أن يتّصف به الواجب هو أن يكون الوصف قائماً به قيام الصفة بموصوفها، كالعلم والقدرة والحياة، فهو تعالى لم يزل ولا يزال حيًّا عالماً قادرًا سميًّا بصيراً. وقد تقدّم أنّ السمع والبصر يرجعان إلى العلم، وأمّا التكلّم فصفة لله تعالى، ولكنّه ليس صفةً ذاتيّةً، بل هو صفةٌ فعليةٌ، أي: فعلٌ من أفعاله. ولا شكّ في صدور الحادث من القديم، ولا محذور فيه، بل هو كذلك دائمًا؛ فإنّه تعالى كل يوم في شأنٍ؛ إذ لا إشكال في صدور الحادث من القديم، وإنّ المحذور في أن تتّصف الذات بأمرٍ حادث. وأمّا أنّ الفعل لم يكن فكان فليس فيه محذورٌ. فهو تعالى خالقٌ رازقٌ، وهل يتحمّل أن يكون الخلق والرزق قديم؟! وهو تعالى قابضٌ باسط، وهل

(١) انظر: المصدر المتقدم.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

يحتمل أن يكون القبض والبسط قد يمين؟! هذا كلّه من صفات الأفعال، وما يكون فعلاً له لا مانع من حدوثه وإن كان الفاعل قد يمّ.

والذي يدلّ على أنَّ التكلّم من الصفات الفعلية لا الصفات الذاتية: أنَّ الصفات الذاتية بادِّتها ضروريَّة الثبوت للذات، سواء قلنا: إنَّها عين الموصوف، كما هو الحقُّ الصحيح؛ إذ إنَّ الصفة ليست زائدةً على ذاته تعالى، بل الصفة والموصوف شيءٌ واحدٌ، أو قلنا: إنَّ الصفة زائدةً على الموصوف؛ فإنَّ ثبوت الصفة لم يقتضي على كلا التقديرين ضروريَّ، ويستحيل أن يفك عنه تعالى، فلا يمكن أن يتّصف الفعل بأضدادها. فلا يمكن أن يُقال: إنه جاهمُ بكتابه أو ميَّتُ في زمان كتابه (والعياذ بالله). فهذه الصفات: كالعلم والحياة والقدرة لا يمكن أن يتّصف تعالى بها يضادُّها أو ينافقها؛ لأنَّ هذه الصفات ضروريَّة ولو التزمنا محالاً بالغايرية. وأمّا إذا قلنا بأنَّها عين الذات فواضحٌ؛ لأنَّ ثبوت الذات لنفسه ضروريٌّ.

وأمّا الصفات الفعلية فلا مانع من اتّصافه تعالى بها تارةً وبعدمها أخرى، فيصحُّ أن يُقال: إنه تعالى رزق زيداً ولداً، ولم يرزق عمراً ولداً، أو يُقال: إنه خلق كذا وكذا، ولم يخلق كذا وكذا، وإنَّه تعالى خلق الإنسان ذا رأسٍ واحدٍ، ولم يخلق الإنسان ذا رأسين أو ذا رؤوس، ولا مانع، أن يتّصف أنه خلق شيئاً ولم يخلق شيئاً آخر، وكذا جميع صفات الأفعال، فيمكن أن يتّصف تعالى بها، ويمكن أن يتّصف بخلافها، باعتبار شخصٍ آخر أو زمانٍ آخر أو مكانٍ آخر. ولذا قال تعالى: ﴿يُضُلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) فالهدامة

(١) سورة النحل، الآية: ٩٣.

بالنسبة إلى جمِع والإضلال بالنسبة إلى جمِع آخر، وهذا هو الميزان في صفات الأفعال.

والتكلّم من هذا القبيل، فيصح أن يُقال: إِنَّه ﴿وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١)، ولكنَّه لم يكلّم فرعون، فيتصنَّف بالوجود مرَّةً وبالعدم أُخْرى، ولذا كان موسى كليم الله دون سائر الأنبياء، فإِنَّ اللَّهَ سَبَحَانَهُ لَمْ يَكُلُّمْهُمْ. وعليه فالكلام يصح إثباته في موردٍ ونفيه في موردٍ آخر. وإذا ثبتَ أنَّه من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتية، فلا مانع أن يكون حادثاً وإن كان تعالى قدِيمًا، وليس ذلك من اتصف القديم بالحادث، بل من خلق القديم للحادث، ولا محذور فيه.

ومنها: أَتَهُمْ قَالُوا: إِنَّه لَا إِشْكَالٌ فِي أَنَّ التَّكَلُّمَ نُسِبُ إِلَى اللَّهِ سَبَحَانَهُ، وَأَنَّهُ يَصْحَّ تَوْصِيفُه بِالْمُتَكَلِّمِ، وَظَاهِرٌ حَمْلُ الْمُشْتَقَّ عَلَى شَيْءٍ وَاتَّصافُه بِهِ أَنَّ يَكُونَ الْمَبْدَأَ قَائِمًا بِهِ قِيَامًا وَصَفْيًا لَا إِيجَادِيًّا، وَإِلَّا لَوْ كَانَ اتَّصافُ الْبَارِي تَعَالَى بِالْمَبَدَئِ اتَّصافًا إِيجَادِيًّا، لَا تَصَافُ بِالْقَائِمِ وَالنَّائِمِ وَالْمُتَحْرِكِ وَالسَاكِنِ؛ باعتبار أَنَّه يَوْجِدُ الْحَرْكَةَ وَالسُّكُونَ وَالْقِيَامَ وَالنُّومَ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ. فَظَاهِرُ الْمُشْتَقَّ إِذَا نُسِبَ إِلَى شَيْءٍ أَنَّ مَبْدَأَهُ قَائِمٌ بِهِ قِيَامُ الصَّفَةِ بِالْمُوْصَفِ، لَا قِيَامُ الْفَعْلِ بِالْفَاعِلِ، وَإِلَّا لَمْ تَنْحُصُ الصَّفَةُ لَهُ فِي الْمُتَكَلِّمِ، بَلْ جَازَ تَوْصِيفُه بِجُمِيعِ الْمَبَدَئِيَّاتِ الْمُوْجَوَّدَةِ فِي الْخَارِجِ؛ باعتبار كُونِه مُوجَدًا لَهَا، وَحِيثُ إِنَّ التَّكَلُّمَ مِنْ صَفَاتِهِ تَعَالَى، فَنُسْتَكْشِفُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ قَائِمٌ بِهِ قِيَامُ الصَّفَةِ بِالْمُوْصَفِ، فَهُوَ إِذْنُ قَدِيمٌ.

وهذه الشبهة واضحة الاندفاع؛ والوجه في ذلك: أَنَّ الْكَلَامَ إِنْ أُرِيدَ بِهِ نفس هذا الصوت، أي: الحروف الهجائية، فهذا غير قائمٍ حتَّى بغير الله تعالى

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

قيام الصفة بالموصوف؛ فإنَّ الكلام إنَّما يوجد من تموُّج الهواء، وهو قائمٌ بالهواء لا بالشخص، فالكلام من صفات الهواء وقائمٌ به. فلو لزم في حمل المشتَقَ قيامه بالموضع قيام الصفة بالموصوف، لصحَّ حمله على الهواء، فيقال: (الهواء متكلِّم) ولما صحَّ حمله على زيدٍ؛ لأنَّ التموُّج هو الذي يكون منشأً للكلام وسماع الصوت، فعلى هذا لا يكون الكلام قائماً بالمتكلِّم أيضاً، فضلاً عن أن نتكلِّم عن اتصاف الله سبحانه وتعالى به.

وأمّا إذا كان مبدأ المتكلِّم هو التكلِّم، كما هو الصحيح؛ لأنَّ (المتكلِّم) اسم فاعل من باب التفعُّل، فمصدره التكلِّم، وليس المصدر هو الكلام، ومعنى التكلِّم إيجاد الكلام، فيقال: (زيدٌ تكلِّم) أي: أوجد الكلام، فيكون قائماً بزيدٍ قيام صدورِ لا قيام حلولٍ؛ فإنَّ التكلِّم يختلف عن القيام والجلوس؛ من حيث إنَّهما يقومان بالشخص قيام حلولٍ، وهو يقوم به قيام صدورٍ.

فإذا كان كذلك، فالنسبة واحدةٌ، سواء انتسب إلى الباري عزَّ وجلَّ أو غيره، فلا فرق بين قولنا: (تكلِّم زيدٌ) أو (تكلِّم الله تعالى)؛ إذ الكلام في كلام الموردين بمعنى: إيجاد الكلام. نعم، هنا فرقٌ آخر هو أنَّ التكلِّم من قبل زيدٍ يكون بواسطة جارحةٍ من جوارحه كاللسان، والله تعالى يتكلِّم بلا جارحةٍ، وإلاًّ فمن حيث المدلول لا فرق بينهما. وقد تعرَّض العروسي صاحب «التفسير»^(١) لهذه الشبهة في تفسيره بالتفصيل.

(١) لعلَّه إشارةٌ إلى ما أوردَه العلامة العروسي الحوزي من الروايات الواردة في شأن قوله تعالى: «وَكَلَمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» في تفسيره نور الثقلين ١: ٥٧٤-٥٧٥، تفسير سورة النساء، الآية: ١٦٤، ولمزيد الاطلاع على بحث الكلام النفسي يمكن الرجوع إلى البيان في تفسير القرآن: ٤٠٩، حدوث القرآن وقدمه، الكلام النفسي.

وأماماً ما ذكر من أنَّ حمل المشتق يقتضي أن يكون قيام المبدأ قياماً صدوريّاً، وإلا لصحّ إطلاق مثل: القائم والنائم عليه سبحانه، فهو من المضحكات؛ لأنَّ صدق الم هيئات ليس له ضابطٌ وقياسٌ في لغة العرب، ولذا نرى هيئةً واحدةً تختلف باختلاف مبدأها، وهذا لا يطلق النائم على موجد النوم، بل على الحال في النوم، ولكن القابض كالبسط يعني: من يقوم به المبدأ قياماً صدوريّاً، والجاري لا يعني: من يقوم به الجرح قياماً حلولياً، بل من يصدر منه الجرح.

وليس لهذا ضابطٌ ممِيز؛ إذ قد يكون قيام المبدأ بالذات صدوريّاً، كما في البسط والقابض والخالق والضارب، وقد يكون حلولياً، كما في المتحرك والساكن والجالس والنائم والقائم، ولا ملازمة بين أن يكون المتكلّم بمعنى: موجد الكلام والنائم بمعنى: من قام به النوم قياماً حلولياً؛ فإنَّ هذا ليس مورداً للقياس، بل يلزم النظر إلى كل مبدأ في مورده.

أدلة القائلين بمخايرة الكلام النفسي للكلام اللفظي

ذكرنا أنَّ الأشاعرة قد ذهبوا إلى أنَّ الله كلاماً نفسياً مخايراً للكلام اللفظي، والتزموا بأنَّه تعالى كان متّصفاً بهذه الصفة أولاً، ومرّ عن بعضهم أنَّ الكلام النفسي مدلولٌ للكلام اللفظي، وذهب آخرون إلى أنَّه غير الكلام اللفظي، بعد اشتراكهما في وجودٍ وسُنْخٍ آخر من الكلام يسمى بالكلام النفسي. وقد ذكرنا: أنَّ الوجدان أقوى شاهدٍ على خلافه؛ فإنَّا إذا فتشنا في أنفسنا لا نجد فيها غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات النفسيّة ومبادئ الإرادة، وليس هناك شيءٌ غير هذه الأمور ليس بـالكلام النفسي.

فهذه الدعوى مخالفة للوجدان، ولكنهم أصروا على هذه الدعوى، واستدللوا عليها بوجوهٍ:

منها: أنَّ الله تعالى متَّصفٌ بهذه الصفة، ولا يمكن اتّصاف الواجب بالصفة الحادثة، فلابدَّ أن يكون حادثاً، وهو غير معقول؛ لأنَّه منافي للوجود، إذن فلا مناص أن تكون الصفة قديمةً. وحيث إنَّ الكلام اللغظي ليس بقديمٍ قطعاً، بل هو متدرج الوجود؛ إذ يوجد حرفٌ فينعدم، ثُمَّ يوجد حرفٌ آخر فينعدم وهكذا، فلابدَّ أن تكون هناك صفةٌ أخرى قديمةٌ هي الكلام النفي، فتكون الصفة قديمةً كالمتصف.

وقد مرّ: أنَّ هذا الاستدلال ساقطٌ من رأسٍ؛ فإنَّه تعالى يتَّصف بصفاتٍ ذاتيةٍ قديمةٍ: كالعلم والقدرة والحياة وكذا الصفات الراجعة إلى العلم: كالسمع والبصر. وأمّا التكلُّم فهو ليس صفةً ذاتيةً، وإنَّما هو من الصفات الفعلية، ولا مانع من اتّصاف القديم بالصفة الحادثة إذا كانت من أفعاله: كالخلق والرزق والقبض والبسط وغيرها من صفات الكمال؛ فإنَّه لا مانع من اتّصاف الواجب بالصفة الحادثة، إذا كانت صفةً للفعل، بمعنى: أنَّه أوجدها، والإيجاد حادثٌ بالضرورة.

ومنها: أنَّه تعالى متَّصفٌ بأنه متتكلِّم وإن كان اتّصاف بالتكلُّم غير ملحوظٍ في القرآن، إلا أنه مشهودٌ في الروايات^(١)، فمن صفاته عزٌّ وجلٌّ أنه متتكلِّم، وهذه الصفة ظاهرةٌ كغيرها من الصفات في قيام المبدأ بالوصوف قياماً حلولياً. وأمّا القيام الصدوري فهو لا يصحح إطلاق المشتق عليه؛ فإنه

(١) راجع بعض الروايات الواردة في الباب الرابع عشر والباب الخامس عشر من أبواب خلق القرآن وأحكامه وإعجازه من بحار الأنوار ٨٩: ١١٧، وغيره.

لا يُطلق النائم على من أوجد النوم، وإنما يُطلق على من قام به النوم قياماً حلوانياً. وكذا غير النوم من الصفات: كالقائم والجالس والعالم. إذن فلا بد أن يكون المتكلّم من هذا القبيل، أي: التكلّم قائم بالذات قيام حلوانياً لا قيام صدوري؛ لأنَّ القيام الصدوري لا يصحّح الاستعمال، فلا بد من الالتزام بالكلام النفسي ليكون قائماً به تعالى قياماً حلوانياً.

وهذا التقريب ضعيفٌ جدّاً: أما نقضاً فإننا ننقض عليه بالكلام اللغطي؛ فإنه لا إشكال في أنه تعالى متصفٌ بالمتكلّم باعتبار الكلام اللغطي، كما في غير واحدٍ من الآيات المباركة نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُنْتَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجَدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْرِيلُسَابَقُهُ﴾^(٢) إلى ما شاء الله من إسناد القول إليه سبحانه، فهو متكلّم بالكلام اللغطي. ثم إنّهم اعترفوا بكلّي القسمين من الكلام، ولم يحصروه في الكلام النفسي، وقالوا بأنَّ للقرآن وجودين: وجوداً أنزله على النبي الأكرم ﷺ وجوداً غير منزل بل قائماً به قيام الصفة بموصوفه. فننقل الكلام إلى هذا الكلام المنزلي وإلى خطاباته للأنبياء والملائكة وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٣) وغير ذلك من القول الذي صدر منه وتكلّم به، فهل يصدق (المتكلّم) عليه باعتبار الكلام اللغطي أو لا يصدق؟

لا إشكال: إنه يصدق، كما يصدق على غيره من الممكنات، فنقول: (تكلّم زيد بهذه الكلمة)، وكيف يتّصف تعالى أنه متكلّم مع أنَّ الكلام

(١) سورة المائدة، الآية: ١٢.

(٢) سورة طه، الآية: ١١٦.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٧.

اللفظي غير قائم به قياماً حلولياً قيام الصفة بموصوفه قطعاً؟ بل هو قائم به قياماً صدوريّاً؛ باعتبار أنه موجود له، إذن فصيحة (المتكلّم) لم تُستعمل فيمن يقوم به الكلام قياماً حلولياً بل قياماً صدوريّاً، فتفسير الكلام بما يقوم به قياماً حلولياً من نوع قطعاً.

وأمّا حالاً فهو أنَّ المتكلّم من المستقّات الجعلية لا الأصلية، أي: ليس له مصدرٌ ومبدأً ليكون هذا مشتقاً منه، كاللابن والتامر والمعتم وال المتعلّم والمتحجّر؛ فإنَّ مثلها ليس معنى مصدرياً ليكون هذا مشتقاً من ذلك المصدر. وبيان ذلك: أنَّ التكلّم ليس له فعل ثلاثي مجرّد بهذا المعنى ليزاد عليه ليكون بهذا المعنى. نعم، استُعمل في لغة العلم (الكلام) و(الكلمة). إلا أنَّه بمعنى: الجرح، لا التكلّم واللقط، فالتكلّم بهذا المعنى ليس له ثلاثي مجرّد، بل أخذ من الجامد، فصار مشتقاً جعليّاً، كالنعل الذي أخذ منه المتعلّم، أي: لابس النعل، والتمر الذي أخذ منه التامر، أي: بائع التمر، واللبن الذي أخذ منه اللابن، أي: بائع اللبن. والكلام عبارةٌ عن نفس هذه الألفاظ التي تصدر من الإنسان نحو: (زيد قائم) فهذا هو الكلام، وهو يُستعمل مصدراً ويكون اسمًا لنفس هذه الألفاظ، والتكلّم مأخوذه منه، فهو من المستقّات الجعلية لا الأصلية، أي: لم يؤخذ من مبدأ اشتراقٍ، بل أخذ من أمرِ جامدٍ، ومن جهة انتسابه إلى الإنسان أو غيره نحو انتسابِ أُسند إليه، فأُخذ منه المشتق الجعلي. فإذا كان المبدأ هو الكلام - الذي هو اسمٌ لنفس اللفظ، والكلام ليس قائماً بالإنسان، وإنَّما هو قائم بالهواء؛ فإنَّه قائم بتموج الهواء، فإذا تموج الهواء صدر منه صوتٌ يسمى بالكلام - فنسبة الكلام إلى زيد ليست إلا نسبةً إيجاديةً، والقول بغير هذه النسبة غير معقولٍ، أي: إنَّ الكلام غير قائم بالمتكلّم

قياماً حلولياً، وبذلك يكون من أوصاف الهواء، لا من أوصاف الشخص نفسه. نعم، يُنسب إليه نسبة إيجادية، فمعنى التكلم الذي هو مصدرٌ من باب التفعّل - والذي أخذ منه المتكلّم - بمعنى: إيجاد الكلام، فالمتكلّم بمعنى الموجد للكلام، فأين الحلول هنا؟ وكيف يُقاس هذا بالقائم والنائم ونحوهما مما لها مشتقات من المبدأ الذي له مصدر؟! افرضوا أننا التزمنا أنَّ الظاهر من المشتقات هو القيام بالذات قيام حلول وإن قلنا: إنَّه ليس كذلك؛ لأنَّ الهيئة موضوعة بوضعٍ واحد، فيختلف أنحاء قيامها بالذات باختلاف المبادئ، فقد يكون قياماً صدوريَاً، وقد يكون حلولياً، إلَّا أنَّ المتكلّم لا يُقاس ببقية المشتقات؛ فإنَّه ليس مشتقاً من مصدر؛ إذ ليس له مصدرٌ مجرّدٌ حتّى يزيد عليه شيءٌ لإفادة معنى آخر. وأمّا الثلاثي المجرّد فلم يُستعمل من ذلك أبداً، وإنما استُعمل بمعنى: الجرح، وعليه لا يكون معنى المتكلّم من قام به الكلام قياماً حلولياً؛ فإنَّ الكلام ليس معنى مصدريَاً، وإنما المتكلّم من قام به الكلام قياماً صدوريَاً، وهو الموجد للكلام. إذن لا وجه للالتزام بالكلام النفسي؛ باعتبار أنَّ المشتق ظاهراً في قيام المبدأ بموضوعه قياماً حلولياً؛ لأنَّه ليس من قبيل القائم والنائم قطعاً.

ومنها: أنَّ المتكلّم بالكلام لابدَّ له أن يتصرّر معناه ويرتبه في نفسه ويرتب الحروف والكلمات حسب ما تعلّق به قصده بأيِّ لغةٍ كانت، ولا سيّما إذا كان لكلامه أهميَّة، فمن يريد إلقاء خطبة أو قصيدةٍ نظمها قبل إلقائها، إذن للكلام اللفظي وجودٌ في المرتبة السابقة على وجوده الخارجي، وهذا أمرٌ وجداً. إذن الكلام النفسي مطابق للوجودان، وكلَّ متكلّم يفهمه إذا راجع وجوداته. ولعلَّه لذا قيل:

إنَّ الْكَلَامَ لِفِي الْفَؤُادِ وَإِنَّمَا جُعْلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَؤُادِ دَلِيلًا^(١)
 فالكلام إنما هو دليل على ما في النفس، وإنَّا فالكلام في واقعه في النفس
 وفي القلب.

وما ذكروه هنا تامٌ، إنَّا لَهُ لَيْسَ مِنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، وَهُوَ لَا يَنْحَصِرُ فِي
 الْكَلَامِ؛ فَإِنَّ أَيِّ فَعْلٍ اخْتِيَارِيَّ لَابْدَأَ أَنْ يَكُونَ مُسْبِقًا بِوْجُودِهِ فِي النَّفْسِ، وَأَنْ
 يَرْتَبِّهِ الْفَاعِلُ أَوْلًا فِي نَفْسِهِ، ثُمَّ يَوْجُدُهُ فِي الْخَارِجِ. وَأَبْرَزَ أَمْثَالَهُ وَأَفْرَادَهُ
 الْهَنْدِسَةَ؛ فَإِنَّ مَنْ يَرِيدُ أَنْ يَنْقَشِّ نَقْشًا لِلْبَنَاءِ لَابْدَأَ أَنْ يَتَصَوَّرَ فِي نَفْسِهِ نَقْشًا
 لِلْبَنَاءِ، كَأَنْ يَرَاهُ خَارِجًا، فَيَحْدُّدُ الْغَرْفَةَ فِي جَهَّهِ الْمَدْخُولِ فِي جَهَّهِ أُخْرَى، وَبَعْدِ
 ذَلِكَ يَوْجُدُهُ فِي الْخَارِجِ، فَهُلْ نَلْتَزِمُ بِالنَّقْشِ النَّفْسِيِّ وَأَنَّهُ هُنْكَ قَسْمَانِ مِنَ
 النَّقْشِ: نَفْسِيُّ وَخَارِجِيُّ؟ وَهَكَذَا كُلُّ مَا يَصْدِرُ مِنَ الْإِنْسَانِ مِنَ الْأَفْعَالِ،
 سَوَاءً كَانَ مِنْ قَبْلِ الْكَلَامِ أَوْ غَيْرِهِ، فَلَوْ أَرَادَ الزَّوْاجَ مِنْ امْرَأَةٍ لَابْدَأَ أَنْ يَتَصَوَّرَ
 جَمِيعَ مَبَادِئِهِ وَشَوَّونَهُ، فَهُلْ يُقَالُ بِأَنَّ الزَّوْاجَ قَسْمَانِ: نَفْسِيُّ وَخَارِجِيُّ؟!
 فَالْفَعْلُ الْاخْتِيَارِيُّ لَابْدَأَ أَنْ تَتَقَدَّمَ مَبَادِئَهُ، وَمِنْهَا الْوِجُودُ التَّصُورِيُّ لِهِ،
 وَأَيْنَ هَذَا مِنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ؟! فَإِنَّ هَذَا الْوِجُودَ التَّصُورِيَّ لَا يَعْنِي إِلَّا الْعِلْمَ
 بِمَا يَصْدِرُهُ خَارِجًا، وَقَدْ صَرَحُوا أَنَّ الْكَلَامَ النَّفْسِيَّ مُغَايِرٌ لِلْعِلْمِ.

فَنَحْنُ نَسْلِمُ أَنَّهُ تَعَالَى عَالَمٌ بِمَا يَصْدِرُ مِنْهُ سُبْحَانَهُ مِنَ الرِّزْقِ وَالْقَبْضِ
 وَالْبَسْطِ وَالْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ، وَلَا خَصْوَصِيَّةَ فِي ذَلِكَ لِلْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، فَهُلْ نَلْتَزِمُ
 بِالرِّزْقِ النَّفْسِيِّ وَالْقَبْضِ النَّفْسِيِّ وَالْبَسْطِ النَّفْسِيِّ وَالْمَوْتِ النَّفْسِيِّ؟! فَإِنَّ هَذَا

(١) البيت للأختطل، كما أُشير إليه في الاقتصاد في الاعتقاد: ٧٥، التمهيد الرابع، القطب الثاني، القسم الأول، الصفة السابعة، ومفاتيح الغيب ١: ٢٠، تفسير سورة الفاتحة، الفصل الثاني، المسألة الثامنة عشر.

كَلَّهُ مَعْلُومٌ لِللهِ تَعَالَى؛ لَا يَنْهَا مِنْ أَفْعَالِهِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، كَمَا أَنَّ أَفْعَالَنَا الْإِخْتِيَارِيَّةُ مَعْلُومَةٌ لَنَا.

ومنها: ما ورد في الآيات والروايات وسائل الاستعمالات نحو قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ﴾^(١). فالقول قسمان: قسم سري وقسم يُجهر به في الخارج. كما يقال: إنَّ في نفسي كلاماً لا أريد أن أبديه أو أقوله بعد ذلك، فـيُطلق الكلام على ما في النفس، وهذا دليل على وجود الكلام النفسي. وقد ظهر جوابه مما تقدَّم، وهو أنَّ الكلام قبل وجوده في الخارج لا بدَّ من وجوده في النفس، وهذا وجود آخر للكلام، بناءً على القول بالوجود الذهني؛ فإنَّ كُلَّ ما يتصوره الإنسان له وجود ذهني، وبهذا الاعتبار يصحَّ أن يُقال: إنَّ في نفسي كلاماً؛ فإنَّ الطبيعة والماهية واحدةٌ توجد في النفس مرتَّةً وفي الخارج أُخْرَى. مع أنَّ ذلك لا ينحصر في الكلام؛ فإنَّه يُقال: في نفسي أن أُسافر غداً أو أن أشتري كذا، فإنَّ كُلَّ فعلٍ لا بدَّ أن يتصوره الشخص أولاً، ثمَّ يشتق إلَيْهِ، ثُمَّ يريده، ولا يختصُّ ذلك بالكلام، بل يصحَّ أن يُقال: في نفسي أن أُسافر غداً أو أشتري كذا، فلابدَّ أن نلتزم بالسفر النفسي والشراء النفسي حينئذٍ.

وأمَّا الآية المباركة فيحتمل أن يُراد بها: أَنْكُمْ تتصوَّرون كلاماً، ثُمَّ تبدونه في الخارج، ويُحتمل أن يُراد به الكلام السري والعلني، أي: إنَّ المنافقين كان لهم كلام سري لا يجاهرون به، بل يتكلَّمون به فيما بينهم، وكلام آخر يجاهرون به فمفad الآية هو: أنَّ ما تقولونه من الكلمات - سواء السرية منها والعلنية - يعلمها الله تعالى؛ فإنَّه علِيمٌ بذات الصدور.

(١) سورة الملك، الآية: ١٣.

فتحصل: أنَّ الكلام النفسي خيالي لا أساس له، والصحيح أنَّ الكلام منحصر في الكلام اللغطي.

والأشاعرة وإن وافقونا في الأمر الأول - المغایرة - وذهبوا إلى أنَّ الطلب غير الإرادة، كما هو الصحيح، وسبق أن بینناه؛ فإنَّ الطلب بحسب ما نفهم منه عرفاً هو محاولة إيجاد الشيء، أي: التصدّي له، وأمّا الإرادة فبمعنى الحكم عرفاً وبمعنى الشوق المؤكّد اصطلاحاً، والإرادة من الصفات، والطلب من الأفعال، إلَّا أنَّهم أخطأوا وخالفونا في تفسير الطلب. قال الأشاعرة: إنَّ الطلب هو الكلام النفسي، وإنَّه مدلول الأوامر، مع أنَّ التحقيق أنَّ الطلب ليس من الكلام النفسي، وإنَّما هو التصدّي نحو الشيء، فالمغایرة صحيحة إلَّا أنَّ الطلب ليس كلاماً نفسياً، وليس مدلولاً للجمل الإنسانية، بل هو عبارة عن التصدّي نحو الشيء. والتصدّي تارةً يكون نحو فعل نفس الإنسان كطالب الضالّة، وأخرى يتعلّق بفعل الغير، فيتصدّي نحوه، فيقول: (اسقني ماءً)، فالتصدي هو طلب الماء لا سقاية الماء.

هذا ناتم الكلام في الكلام النفسي^(١).

الكلام حول الأفعال الاختيارية

فقد تحقّق: أنَّ الطلب مغاير للإرادة، وأنَّها أمران مختلفان ومتغايران مفهوماً، ولا ينطبقان على شيءٍ واحدٍ، وأنَّ الطلب عنوان للتصدي نحو المقصود خارجاً، وليس هو أمراً نفسياً، وأمّا الإرادة فهي صفةٌ نفسانية، وهي

(١) لمزيد الاطلاع على الأقوال في المسألة راجع ما أفاده السيد الخميني في كتابه الطلب والإرادة: ٢٨-١١.

في اللغة الحكم ومطلق الشوق، وفي اصطلاحهم هي الشوق المؤكّد المستتبع لحركة العضلات، أي: آخر جزء من العلة التامة للفعل.

فليقع الكلام بعد ذلك - أي: بعد الفراغ عن مغايرة الطلب للإرادة - في أنَّ الإرادة هل هي علةٌ تامةٌ لصدور الأفعال، أو وهابها واسطةٌ بين الإرادة والفعل يطلق عليها الاختيار، بمعنى: طلب الخير، فإنَّه من باب الافتعال؟ فإنَّ الإنسان في أفعاله بما يحبُّ نفسه، فلا محالة يطلب ما هو خيرٌ له، فإذا أدركَ أنه خيرٌ له يفعل، وإذا لم يدركَ أنه خيرٌ له لا يفعل، وهذا واسطةٌ بين الإرادة والفعل، فلا تكون الإرادة علةً تامةً.

وتوسيع الحال في ذلك: أنَّ الأقوال في صدور الأفعال من العباد أربعة، فذهب بعضهم إلى أنَّ الإنسان الذي يرى أنه فاعلٌ لأفعاله ومصدرُ له لا مدخلية له في صدور الفعل أبداً، بل إنَّها يُرى فاعلاً، وإنَّ فالفاعل غيره، وهو الله سبحانه؛ فإنَّ جميع ما يصدر من الله تعالى وبمشيئته وإرادته، فال فعل يتسبُّ إليه سبحانه، وإنْ كان بحسب الصورة والإسناد المجازي بمعنىًّ من المعاني متسبُّ إلى الفاعل.

ولهذا ذكر بعضهم أنَّ صدور الأفعال من الناس كحركة نقش الأسد على العلم؛ فإنَّه يصحُّ أنْ يُقال: إنَّه يتحرّك يميناً وشمالاً، إلا أنَّ حركته ليست في نفسه، وإنَّما هي من الريح؛ فإنَّه إلى أيِّ جهةٍ هبَّت الريح تحرّك إلى تلك الجهة، والجاهل يرى عن بعد أسدًا يتحرّك، وإنَّما في الحقيقة المحرّك هو الريح.

وهذا هو الجبر الذي أصرَّ عليه الأشعريون^(١)، وذهبوا إلى أنَّ الأفعال صادرةٌ من الله تعالى، وأنَّ ما جرى عليه حكم القضاء والقدر لا يمكن أن

(١) لاحظ مقالة الأشاعرة في شرح المواقف ٨: ١٤٥.

يختلف أبداً، فلا بدّ من صدور الفعل بكلّ ما جرى عليه القضاء، وأرادوا بهذا إثبات سلطان الله سبحانه، وأنّه لا سلطان في ملکه لغيره، فكلّ ما في الخارج فعله تحت قدرته.

وفي قبال هذا القول - القول الثاني- القول بالتفويض^(١)، وهو أنَّ الفعل مستندٌ إلى الفاعل بالاستقلال، ولا دخل لله تعالى أبداً، حتّى لو فرضنا أنَّ الله تعالى لم يكن موجوداً (والعياذ بالله)، فإنَّه قادرٌ على إصدار فعله في الخارج، فالعبد مستقلٌ في أفعاله من دون دخل لله في ذلك. وهذا هو القول بالتفويض، وأنَّ العبد مفوضٌ إليه، ومحظٌ في أفعاله تمام الاختيار، ولا دخل لله سبحانه في إرادة الفعل وعدمه. وتوهموا أنَّ العبد لو لم يكن مستقلًا في فعله، لكان العقاب عليه ظلماً من الله تعالى؛ إذ المفروض أنَّ الفعل لم يصدر من الإنسان، وإنَّما هو صادرٌ من الله تعالى، فهو كحركة صورة الأسد على العَلْم، فكيف يُعاقب الأسد لو لم يكن عقابه على حركته، مع أنها غير مستندة إليه، بل إلى الريح؟!

وعليه فكلُّ من الطائفتين تحفظوا على شيءٍ، ولكنَّهم وقعوا في محنٍ آخر، فالطائفة الأولى تحفظوا على سلطان الله عزَّ وجلَّ، وأنَّه القادر، ولا سلطان لغيره، ولكنَّهم وقعوا في إشكال العقاب، وأنَّه كيف يُعاقب العبد، ما يلزم أن يكون العقاب ظلماً، وهو غير جائزٍ على الله عزَّ وجلَّ؛ فإنَّ الله ليس بظلامٍ للعبيد؟!

وأمّا الطائفة الثانية فتحفظوا على عدل الله تعالى، وأنَّه لا يلزم من

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: ٥٢٢، فصل في القضاء والقدر، ٥٢٨، في أنَّ أفعال العباد لا توصف أنها من الله.

العقاب الظلم، ولكنّهم جعلوا الاستقلال للعبد، ولم يتحفظوا على سلطان الله تعالى.

ولذا التزم غيرهم بالأمر بين الأمرين، فلا يكون العبد مستقلاً في أفعاله، ولا يكون العقاب ظلماً، وهذا أيضاً على وجهين:

◎ **الأول:** ما ذكره الفلاسفة^(١)، وهو الذي ذهب إليه صاحب «الكفاية»^(٢)، وهذا هو القول الثالث من الأقوال الأربع، فقالوا: إنَّ الفعل مستندٌ إلى إرادة المكلف أو غير المكلف من الناس، فالفعل إنَّما يصدر بالإرادة، والإرادة علَّةٌ تامةٌ لصدوره خارجاً. فالفعل من هذه الجهة مستندٌ إلى العبد حقيقة؛ فإنَّه حقيقة أراد فأوجد، ولكنَّ الإرادة منتهية إلى الإرادة الأزلية؛ فإنَّ الإرادة الأزلية تعلقت بصدور هذا الفعل من العبد، لكن لا على الإطلاق، بل عن إرادةٍ من الفاعل. فالفعل من حيث صدوره من الفاعل متسبِّبٌ إليه، ومن حيث إنَّه متسبِّبٌ بالآخرة إلى الإرادة الأزلية مستندٌ إلى الله سبحانه. كذا ذكروا.

◎ **الثاني - أي:** القول الرابع - أنَّ الإرادة ليست بعلَّةٍ تامةٍ للفعل الخارجي، بل هاهنا واسطةٌ بينها نسمُّيتها بالاختيار والمشيئة، فنقول: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. فالمشيئة والاختيار أمران اختياريان للفاعل. وأمّا الإرادة فليست باختياريَّةٍ، والمشيئة هي التي يُطلق عليها الطلب؛ فإنَّ الشخص بعد أن أحبَّ الفعل واشتاق إليه، فربما يتصدّى إليه ويطلبُه، وبهذا

(١) حكى صدر المتألهين ذلك عن الفارابي في الأسفار .٣٩٠ :٦.

(٢) أنظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٦٨ - ٦٧ ، المقصد الأول، الفصل الأول، الجهة الرابعة، إشكال ودفع.

يكون قد شاء فعله، وربما لا يشاءه، فلا يطلبه ولا يتصدّى إليه. إذن يصحّ أنَّه أراد الفعل واشتاقه، ثُمَّ شاءه وطلبه، أو أَنَّه أراده، إِلَّا أَنَّه لم يشأه ولم يطلبه. وبهذا نتحفظ على كلا الأمرين: سلطان الله وصحة العقاب، أي: نتحفظ على سلطان الله، فلا شيء في عالم الوجود له سلطانٌ معه، إِلَّا أَنَّ الفعل لا يصدر من العبد قهراً ليكون منافياً للعدل.

بسط الكلام في دعوى الجبر

◎ أَمَّا القول الأول: - وهو قول من ذهب إلى الجبر - فعمدة كلامهم

يرجع إلى وجهين:

- **الأَوْلَى:** دعوى أنَّ مشيئة الله الأَزْلِيَّة إِمَّا تعلّقت بصدور الفعل في الخارج، أو تعلّقت بعدم صدوره، ولا ثالث لها. فإذا كانت متعلقةً بصدوره، فكيف يمكن أن لا يتحقق الفعل في الخارج؟ إذن يلزم العجز فيه تعالى، وأن يتخلّف مشيئته عن الفعل، مع أَنَّ هذا محالٌ على الله عَزَّ وجلَّ؛ فإِنَّه هو القادر المتعال. وكيف يمكن أن تتعلّق إرادته بشيءٍ ولا يوجد، فإذا تعلّقت بفعل، فلا بدَّ من صدوره في الخارج. وإذا كانت متعلقةً بعدم صدوره، فإِنَّه يستحيل وجوده في الخارج. فعل كلا التقديرين ليس العبد مختاراً، ولا يتساوى الفعل والترك بالنسبة إلى العبد، بل هو مضططرٌ ومحبُورٌ على أحدهما، أي: مجبورٌ على ما تعلّقت به المشيئة الأَزْلِيَّة؛ فإنَّ تخلّف المشيئة الأَزْلِيَّة عَمِّا تعلّقت به مستحيلٌ. إذن لا بدَّ من الالتزام بالجبر محضًا، وأنَّه لا دخل للعبد بصدور الفعل أبداً.

وهذه الشبهة واهية جدًا:

أَمَّا أَوْلَاً: فقد ذكرنا أنَّ الإرادة ليست بأَزْلِيَّة؛ فلأنَّها من صفات الأفعال، لا من الصفات الذاتية، ليُقال: إنَّ الإرادة الأَزْلِيَّة كانت متعلقةً بوجود الفعل

أو عدم وجوده، وليس هناك في الأزل إرادة لِيُقال: إنَّها متعلقة بشيءٍ، ولا معنى لأنْ يُقال: إنَّ الإرادة أزليةٌ ليسأل عن أنها هل تعلقت بفعل هذا الشيء أو عدم فعله؟

وأمّا ثانياً: فلو التزمنا بالإرادة الأزلية، فهذا الفعل لم يتعلّق به الإرادة لا وجوداً ولا عدماً؛ فإنَّ إرادة الله تعالى إنَّها تتعلّق بأفعال نفسه، لا بشيءٍ آخر، وهذا هو فعل شخصٍ آخر. فإذا سألنا عن إرادتنا لفعل الغير، فإنَّه لا معنى لأنْ يُقال: إنَّ زيداً تعلّقت إرادته بفعل عمرو أو عدم فعله؛ لأنَّ هذا ليس فعله، بل فعل العبد، أي: إنَّ الإرادة الأزلية على تقدير تسليمها غير متعلقةٍ لا بالفعل ولا بالترك، وإنَّها تعلّقت بإعطاء القدرة للعبد مع بقية المقدّمات، والعبد مختارٌ في أن يفعله أو لا يفعله. فالقدرة بمدادها هي التي تعلّقت بها الإرادة الأزلية أو غير الأزلية، وللعبد أن يفعل وأن لا يفعل.

وبعبارةٍ أخرى: إذا كان الفعل أو الترك مورداً للإرادة الأزلية، فلا بد من أحد الأمرين؛ إذ لا ثالث للاحتمالين. وأمّا إذا لم تكن مورداً للإرادة الأزلية؛ فإنَّ الفعل ليس من فعل الله تعالى بل العبد؛ فإنه هو الذي يأتي بالأفعال؛ إذ الأكل والشرب من فعل العبد لا فعل الله، فلا معنى لأنْ يُقال: إنَّ الإرادة الأزلية تعلّقت بفعل العبد أو عدمه. نعم، أعطاه الله القدرة على هذا الفعل، وهو مختارٌ في فعله وتركه.

نعم، قد تعلّق إرادة الله سبحانه بفعلٍ، فيصدر من العبد بغير اختياره، فيقع من سطحٍ أو يقع أثناء المشي أو ينام من غير اختياره، وقد تعلّق إرادته بطرف العدم، فلا يصدر الفعل من العبد، فيجعل مانعاً عن الفعل، كما في ذبح إبراهيم؛ فإنَّ الله تعالى أراد أن لا يكون إسماعيل ذبيحاً، فسلب قدرة إبراهيم

عن ذبحه، فلا يمكنه الذبح من جهة الآلة، فتكون غير قابلة للذبح، أو من جهة المكان، فحيث يكون صلباً غير قابل للقطع. وهذا أمر ممكناً. ولا نريد أن نقول: إنَّ كُلَّ فعلٍ للعبد لا يمكن أن تتعلق به الإرادة الأزلية وجوداً أو عدماً، ولكنَّه حينئذٍ لا يكون الفعل فعلاً للعبد، بل هو فعل الله عز وجل، وأمّا ما يكون فعلاً للعبد من الأفعال الاختيارية فهي لم تتعلق بها الإرادة وجوداً ولا عدماً، أي: إنَّ الله ليست له إرادةٌ في هذا المقام فعلاً أو تركاً، وإنما أعطاه القدرة وأوكل الأمر إليه، فله أن يفعل وله أن لا يفعل.

فهذا التشقيق - أعني: أنَّه إذا تعلقت الإرادة الأزلية بفعلٍ وجب صدوره، وإذا تعلقت بعده استحال وجوده - باطلٌ؛ فإنَّ الإرادة لم تتعلق بالفعل ولا بالترك، وإنما تعلقت بالقوّة، ثمَّ العبد مختارٌ في الفعل والترك. وعليه فهذه الشبهة مدفوعةٌ.

● الثاني: أنَّ إرادة الله تعالى ولو قيل بأنَّها لم تتعلق بالفعل، إلَّا أنه تعالى كان عالماً بصدور الفعل من زيدٍ أو عالماً بعده أو لم يكن عالماً. أمّا الجهل فلا يمكن عليه سبحانه؛ لأنَّ العالم بجميع الأشياء، فلابدَّ أن يكون عالماً. فإذا فرضناه عالماً بصدور الفعل، فلابدَّ من صدوره، وإلَّا لانقلب علمه جهلاً. وإذا كان عالماً بعده، فلابدَّ أن لا يصدر الفعل في الخارج، وإلَّا كان جاهلاً (تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً).

والجواب عن هذه الشبهة أوضح من سابقه؛ فإنَّ العلم لا يكون على لصدور الفعل، بل هو انكشافٌ للواقع على ما هو عليه، وليس للعلم أيّ دخلٍ أو تأثيرٍ في صدور الفعل في الخارج. فلو أمكننا استكشاف شيءٍ متأنِّخٍ بكاشفٍ مَا، فهل يُقال: إنَّ العلم له تأثيرٌ في الخارج؟! فإنَّا كنّا نعلم بشرط

الشمس صباح هذه الليلة، وأن كل فرد يموت، فهل يكون علمنا هذا علةً، مع أنه علم ضروري؟! فالله تعالى عالم أن الفعل يصدر من العبد ب اختياره: بأن يصلّي زيد ويشرب عمرو الخمر ب اختياره، إلا أن المنكشف هو الفعل الاختياري لا ذات الفعل كيما اتفق، اختيارياً أو غير اختياري. فالفعل الاختياري بوصفه اختيارياً هو الذي انكشف له، ولا يلزم منه الجهل؛ فإنَّ معنى الجهل أن لا يكون عالماً بما يقع، وهو عالم بما يقع، وما يقع هو الفعل الاختياري، ولا محدود فيه، أي: لا يلزم منه نسبة الجهل إلى الله جل شأنه.

وعليه فهذه الشبهة واهية جداً، والقول بالجبر باطل جزماً، فيبقى الوجهان الآخرين. وعمدة ما لا بد من الكلام فيه هو ما ذهب إليه الفلاسفة من أن الإرادة علة تامة للأفعال، ولا واسطة بينهما، وأن الإرادة تنتهي إلى الإرادة الأزلية. فهل هذا القول صحيح، أو هو الأمر بين الأمرين صورة وإن كان واقعاً مجبوراً على فعله؛ فإنه غير مختار في علة الفعل، وهي الإرادة؟ مع أنَّ المعلوم يتربّى على العلة، فما نسميه فعلاً إرادياً ينتهي إلى ما لا بالاختيار، فكيف يُعاقب عليه، مع أنه يصدر عن علة لا اختيارية، ويصدر في النهاية عن ما ليس بالاختيار؟!

□ وأما القول الثاني: ما ذهب إليه الفلاسفة قاطبة فيما نعلم، وتبعهم جملة منهم صاحب «الكتفافية»^(١)، فقرروا أن الفعل بالإرادة، لا أن الإرادة لا دخل لها به، كما ذهب إليه الاشاعرة، ولكن الإرادة مستندة إلى الإرادة الأزلية، فهي مستندة إلى أمر غير اختياري، ولكن الفعل مستند إلى الإرادة.

(١) انظر: الآخوند الحريري، كفاية الأصول: ٦٨ - ٦٧ ، المقصد الأول، الفصل الأول، الجهة الرابعة، إشكال ودفع.

فالفعل إرادي، إلا أن الإرادة ليست بالإرادية وإنما تسلسل أو دار. وبيان ذلك: أن الإرادة إذا كانت إرادية، فهي موجودة بإرادة أخرى، ولا تحتاج إلى إرادة ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية، أو كانت الإرادة معلولة للإرادة الأولى، فيلزم الدور، وكلاهما مستحيل، ومن ثم ذهبوا إلى أن الفعل إرادي، إلا أن الإرادة ليست بإرادية.

واستدلّ عليه: بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلابد أن يصل الفعل إلى حد الوجوب، فتتم علته، فلا يبقى نقص في العلة من جهة من الجهات، وهذا معنى الوجوب بحيث لا يمكن عدمه فيوجد. فالوجود إذن مساوٍ للوجوب في مرتبة العلية، أي: إن كل موجود في الخارج واجب لا محالة، غاية الأمر أن وجوبه وجوب بالغير لا وجوب ذاتي، أي: الوجوب من أجل علته، وتختلفه محال. وعليه فلابد أن ينتهي إلى ضرورة الوجوب واستحاله العدم ليجب وجوده فيوجد.

فالفعل بما أنه أمر ممكن، فلابد أن يكون مسبوقاً بعلة، وعلته هي الإرادة، وهي أمر ممكن، فتحتاج إلى علية، وهكذا إلى أن تنتهي إلى الإرادة الأزلية، وعليه فالفعل إرادي، ولكن الإرادة ليست بالإرادة.

وذكروا أيضاً: أن الشيء ما لم يصل إلى حد الوجوب لا يوجد؛ إذ لو كان له مرجح لا يمكن وجوده؛ لأن الشيء بعد ترجحه بذلك المرجح: إما أن يجب وجوده، وإما أن يبقى على إمكانه. فإن وجد، فقد تمت العلة، واستحال عدمه، وكان ضروري الوجود. وإن بقي على إمكانه، فعدمه ممكن أيضاً كوجوده، وجود الممكن لا يكون إلا باستناده إلى الوجوب، ولا يمكن أن يوجد بدون ذلك؛ فإنه مما يتساوى طرفاً: وجوده وعدمه، فكيف ترجح

وجوده؟ وهذا ما يسمونه بالترجح بلا مرجح، وهو محال، وهذا غير الترجح بلا مرجح؛ إذ الممكن المتساوي طرف في الوجود والعدم لا يمكن أن يترجح أحدهما من دون ضرورةٍ تقيده.

ولا يخفى: أنَّ ما ذكروه في غير الأفعال الاختياريَّة متينٌ جدًا؛ فإنَّ أيًّا ممكِّن فرضناه لا يمكن أن يوجد من قبل نفسه، بل يستند إلى شيء آخر في وجوده إلى حدِّ الضرورة والإلزام؛ فإنَّ الحرارة لا يمكن أن توجد في الخارج إلَّا إذا كان ما تقتضيه بمرتبةٍ لا يمكن تخلفه، وإلَّا إذا لم يصل إلى هذا الحد فالحرارة متساوية الوجود والعدم. ولازمة أن يوجد الشيء من قبل نفسه، وهو غير معقولٍ، فمع فرض إمكان الشيء لا يمكن أن يترجح الوجود، وإلَّا كان من إيجاد الشيء لنفسه.

وعليه فجميع الموجودات غير الاختياريَّة كالموجودات الطبيعية الصادرة عن الأسباب الطبيعية كذلك؛ فإنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإلَّا فإنَّه لا يوجد من قبل نفسه؛ فإنَّ مثله محالٌ.

وأمَّا جريانه في الأفعال الاختيارية فباطلٌ جزماً؛ فإنَّ الفعل يحتاج إلى الفاعل لا إلى العلة، والإلزام بمعنى: أنَّه لا بدَّ أن يوجد هذا الفعل غير لازم، بل لا بدَّ أن يصدر من الفاعل، فيستند الوجود إليه، فالفعل لم يترجح بلا مرجح، أي: لم يوجد بلا مرجح، بل أوْجده غيره، وإلى هذا أشار الله تعالى في كتابه الكريم حين قال: ﴿أَمْ حَلِقُوا مِنْ عَيْرٍ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِفُونَ﴾^(١). فالذى لا يمكن هو أن يوجد الشيء بنفسه؛ فإنَّ المعدوم لا يمكن أن يوجد نفسه، فيستند وجود نفسه إلى نفسه، بل هذا مستحيلٌ، فلا بدَّ للفعل من فاعلٍ أَمْ

(١) سورة الطور، الآية: ٣٥.

خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أي: من غير فاعلٍ ينشئهم ويبدعهم، فلا بدّ من وجود الصانع.

فالفعل الاختياري يحتاج إلى صانعٍ وفاعلٍ، وأمّا وصوله إلى حد الإلقاء والضرورة بمنحو لا بدّ من صدور الفعل فلم يقم عليه البرهان، بل البرهان اقتضى أنّ الشيء لا يوجد من قبل نفسه، ولم يقم البرهان على أنّ الفاعل لا بدّ أن يكون مضطراً إلى إصدار الفعل.

إذن نلتزم بأنّ الإرادة ليست علةً تامةً للفعل، فلا يكون الفاعل مجبوراً على الفعل، بحيث يكون صدور الفعل عند الإرادة قهريّاً واجباً، ليقال: إنّه لا يعقل تخلّف الإرادة عن المراد.

بل نرى بالوجдан أنّنا إذا تعلّقت إرادتنا (بمعنى: الشوق المؤكّد) بفعلٍ، فإنّه لا يصل وجوده إلى حد الإلقاء والضرورة، كما لو فرضنا أنّ شخصاً يموت من العطش ويخاف على نفسه من الموت عطشاً، وغاية الشوق هو حبّ الماء، إلّا أنّه مع ذلك يرى نفسه متّمكّناً من ترك الشرب لا مضطراً إليه. إذن لا تكون الإرادة علةً تامةً لصدر الفعل، بل يصدر الفعل باختياره، أي: بإعمال قدرته في الصدور، وهو الذي نسميه بالاختيار تارةً وبالطلب أخرى؛ فإنّ الإنسان يرى نفسه قادراً على الفعل والترك، وبالوجدان نرى أنّ إعمال القدرة فيها يتعلّق به الشوق المؤكّد وما يتعلّق به الكراهة على حد سواء؛ فإنّنا لا نرى فرقاً في قدرتنا على ذبح حيوانٍ أو ذبح ولدنا، بل إنّنا متّمكّنون من كليهما، مع أنّ أحدهما مشتاقٌ إليه، والآخر مبغوضٌ لا محالة.

وعليه فالأفعال تصدر بالاختيار، أي: بإعمال القدرة في الفعل والترك، وأنّ للإنسان أن يعمل قدرته في الفعل وأن لا يعملها، فيبقى الفعل على عدمه

الأزلي. وعليه فالشبهة نشأت من تخيل أنه لا واسطة بين الإرادة والفعل، فيكون الفعل معلولاً للإرادة، والإرادة ليست بالإرادة بالوجودان؛ فإنَّ الإنسان ليس مختاراً في تعلق شوقي بشيءٍ؛ فإنَّه يحب نفسه ويحب ما يلائم نفسه بجهةٍ من الجهات؛ فيحب الحلو وينفر من المرّ، وكلّ هذا أمرٌ غير اختياري، وعليه بالإرادة ليست أمراً اختيارياً.

فالأمر كما ذكروه في الإرادة؛ فإنَّها ليست باختيارية، بل تقدم أنها من الصفات النفسية لا من الأفعال، إلا أنَّ الفعل ليس معلولاً للإرادة ليتهي الأمر بالنتيجة إلى أن يكون معلولاً للإرادة الأزلية؛ فإنَّ علة العلة علة لا محالة، بل الفعل أجنبي عن الإرادة، وهو صادرٌ باختيار العبد.

ودعوى: أنَّ الشيء مالم يجب لم يوجد لا أساس له في الفعل الاختياري؛ فإنَّ أساسها ثابتٌ فيها عداه من الممكنات؛ فإنَّ الممكן لا يمكن أن يوجد من قبل نفسه، بل لا بدَّ له من مصدرٍ إلى الإيجاد، وهو العلة، إلا أنَّ هذا إنَّما يتم في غير الفعل الاختياري. وأمّا الفعل الاختياري فنلتزم أنه لم يوجد من قبل نفسه، بل من قبل فاعله، وأمر الاختيار بيد الفاعل، فيريد أن يوجد فعله أو لا يوجده. وهذا هو معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمَّ خلق الأشياء بالمشيئة»^(١) بمعنى: أنَّ الأشياء توجد من تعلق المشيئة الإلهية بها، أي: إعمال القدرة، فهو قادرٌ على الخلق، فشاء فخلق. وبالجملة: فكلّ شيءٍ يوجد بتعلق المشيئة به، إلا أنَّ المشيئة وإن كانت فعلاً اختيارياً له

(١) الكليني، الكافي ١: ١١٠، كتاب التوحيد، باب الإرادة ...، الحديث ٤، والمجلسى، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٢: ١٨، كتاب التوحيد، باب الإرادة، الحديث ٤.

سبحانه؛ فإنَّها كسائر أفعاله، إِلَّا أَنَّه خلق المشيئة؛ بنفس المشيئة، فإنَّ إِعمال القدرة لا يحتاج إلى إِعمال ثانٍ للقدرة في الأول، بل هو إِعمال القدرة بنفسه، أي: إنَّ الفعل هو الذي يكون متعلقاً للمشيئة، بمعنى: إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، أو إذا شاء أن لا يفعل لا يفعل، وكلاهما صحيح. أمَّا إِعمال القدرة فلا يحتاج إلى إِعمال آخر، ومن هنا قيل: الفعل اختياري بالاختيار. وأمَّا الاختيار فهو اختياري بنفسه؛ لأنَّ إِعمال القدرة لا يحتاج إلى إِعمال آخر.

وعكس بعض الفلاسفة^(١) الرواية فقال: خلق الله الأشياء بالمشيئة، والمشيئة بنفسها، أي: هي غير مخلوقة، بل هي موجودة بنفسها، وهو غلط؛ لأنَّ المشيئة أمرٌ اختياري، والرواية كما تقدَّم: «خلق الله المشيئة بنفسها».

ومنه يظهر بطلان ما ذكروه من أنَّ الفعل لابدَّ له من علَّةٍ تامةٍ، والإرادة أمرٌ حادثٌ وممكنٌ يحتاج إلى علَّةٍ أخرى، فلا مناص من انتهائهما إلى الواجب بالذات، وهو الإرادة الأزلية.

وممَّا يوجب بطلان القولين المتقدَّمين - أي: قول الأشاعرة والفلسفه - الوجودان؛ فإنَّه أقوى شاهدٍ، فإنَّا نرى أنَّ الصعود يغاير السقوط، فلو فرضنا أنَّ أحداً سقط من شاهقٍ فلا محالة ينزل، وآخر قد يصعد باختياره. والفرق بينهما واضحٌ؛ فإنَّ حركة يد المرتعش غير حركة يد الكاتب؛ فإنَّ المرتعش لا يقدر على السكون دون الكاتب، والفرق واضحٌ، وإنَّما أجأهم إلى ذلك القول ما ذكرناه من الشبهة.

وأيضاً ممَّا يدلُّ على ما ذكرناه الشواب والعقاب، ولا نريد بهما مجرد الشواب والعقاب الإلهي، بل حتى الشواب والعقاب من العقلاء، بمعنى:

(١) انظر: محمد حسين الأصفهاني، بحوث في الأصول ٢ : ٨، الطلب والإرادة.

ذمّهم ومدحهم لفاعل الفعل. وإذا فرضنا أنَّ الفعل لم يكن اختياريًّا، بل باعتبار مشيّته سبحانه، كما يدعى الأشعريون، أو صادرًا عن الإرادة الصادرة عن الإرادة الأزلية، فكيف يمكن أن يعاقب عليه أو يُثاب؟! وكيف يكون مستتبعًّا للثواب والعقاب مع أنَّه صدر من أمرٍ غير اختياري؟!
وقد رأيت آنفًا في موضع لا ذكره: أنَّ شيخاً منهم علم أنَّ زوجته زنت، فأراد أن يعاقبها، فقالت: أين أنت من القضاء والقدر؟! فرفع يده عن العقاب، وأعطتها جائزةً؛ لعلمها بالقضاء والقدر.

وما ذكر لا يختص بالعقاب الإلهي، بل يشمل عقاب العقلاة وذمّهم؛ إذ كيف يعاقب العقلاة الفاعل إذا صدر فعل غير اختياري منه، كما إذا وقع من شاهق على أحدٍ فقتله، فإنه لا يسجن؟ فما الفارق بين الموردين إذا كانت سائر الأفعال غير اختيارية؟!

ومن ثمَّ التجأوا إلى الجواب عن ذلك بوجهٍ لا يرجع جميعها إلى محضِّ.

جواب أبي الحسن الأشعري في المقام ونقده

ذكر أبو الحسن الأشعري^(١): أنَّ الشواب والعقاب ليسا على العمل الخارجي، بل على كسب العمل؛ فإنَّ له مدخليةً في صدور العمل.
واستدلَّ على ذلك بآياتٍ من الذكر الحكيم تزيد على الخمسين، أي:
الآيات التي ذكر فيها أنَّ العقاب والثواب على الكسب نحو قوله تعالى: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾^(٢) الدال على أنَّ الكسب يترتب عليه الشواب والعقاب،

(١) انظر: أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيف والبدع: ٦٩، باب الكلام في القدر.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٩.

وأنّها يترتبان على كسب العبد، ولذا التزم الأشعري بأنّ الفعل وإن لم يصدر من العبد، إلّا أنّه مع ذلك يستحقّ الثواب والعقاب على كسبه.

إلّا أنّ هذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه:

أمّا أولاً: فلأنَّ الآيات المباركة تذكر أيضاً ترتيب الجزاء على نفس العمل نحو قوله تعالى: ﴿هُلْ تُحِبُّونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢) ونحوهما ممّا دلّ على أنَّ الشواب والعقاب متربّان على العمل، فمن شاء فليعمل، ومن شاء فليترك؛ فإنَّ العمل يصدر بالمشيئة، والثواب والعقاب يستحقان بالعمل، وليس الكسب مغايراً للعمل.

وأمّا ثانياً: فمع قطع النظر عن ذلك، لنا أن نسأل عن الكسب الذي يترتب عليه الثواب والعقاب: فإن كان الكسب بمعنى: الاختيار، كما يُقال: كسب شيئاً، أي: اختيار هذا وجّه إلى نفسه، كما يقتضيه معنى الكسب، فهو إبطال لأساس الجبر. بل لازم ذلك أنَّ العمل صدر باختيار العبد وكسبه، وهو المطلوب وما ندعيه، فما معنى صدور الفعل من الله سبحانه مباشرةً من دون دخل للعبد؟! بل هو صادرٌ باختياره، وهذا هو الصحيح، ففيجزى بالثواب والعقاب على كسبه واختياره.

وإن أراد أنَّ الكسب فعلٌ مغايرٌ للاختيار زائداً عليه، فهذا الفعل ننقل الكلام إليه: هل هو فعلٌ صادرٌ من العبد أو صادرٌ من الله تعالى؟ فإن التزم أنَّه صادرٌ من العبد وأنَّه أوجده باختياره، فليلتزم بهذا من الأول. ولماذا يلتزم بأنَّ هذا الفعل الذي يعبر عنه بالكسب صادرٌ من العبد، فيكون العبد مستقلاً في

(١) سورة النمل، الآية: ٩٠.

(٢) سورة السجدة، الآية: ١٧.

إصداره على القول بالتفويض، أو غير مستقلٌ على ما ندّعيه، إلَّا أنَّ الأفعال
الخارجية الأخرى كلُّها صادرةٌ عن الله تعالى. فما الفرق بين الكسب والصدور
ليكون أحدهما صادراً عن الله تعالى، والأخر عن العبد؟!

وإن قال: إنَّ الكسب أيضاً فعلٌ صادرٌ من الله سبحانه، وإنَّه موجود من
دون دخل لاختيار العبد فيه، فالكلام هو الكلام؛ إذ كيف يُعاقب عليه؟!
ولماذا يُعاقب على عمله من دون أن يكون له دخلٌ في صدوره؟! كما إذا تكلَّم
شخصٌ في النوم، فهل يُقال: إنَّ الله والعقلاة يعاقبون على كلام الشخص في
النوم؟! إذا جاز ذلك، جاز الأوَّل أيضاً، فلو فرضنا أنَّ الكسب فعلٌ يصدر
من دون اختيارٍ أيضاً، فلماذا يُعاقبه العقلاة أو الله تعالى؟! فهذا لا يمكن
الالتزام به، بل الجواب ساقطٌ.

جواب الباقياني في المقام ونقده

وأفسد من هذا الجواب ما ذكره الباقياني^(١) من أنَّ العقاب والشواب
ليسا على الفعل الاختياري، بل على الإطاعة والعصيان، كما هو مقتضى
الآيات المباركة، فالفعل وإن صدر من الله تعالى، إلَّا أنه يصحُّ الشواب
والعقاب على الإطاعة والعصيان.

إلَّا أنَّ هذا الجواب أسوأ من سابقه؛ لأنَّ الإطاعة والعصيان عنوانان
انتزاعيان من العمل الخارجي، فالطاعة مطابقة العمل للمأمور به وقصد
الامتثال فيه، والعصيان هو العمل على خلاف نهيه وأمره، وليس المعصية
والإطاعة فعلين يصدران من المكلَّف غير ما يعمله في الخارج من الصوم

(١) انظر: الشهري، الملل والنحل ١: ١١١، الباب الأوَّل، الفصل الثالث، الأشعريَّة.

والصلاه أو الكذب والزنا؛ فـإِنَّهُما ليسا بأمرين مغاييرين لهذه الأفعال، بل هما عوانيان انتزاعيّان ينتزعان من الإتيان بالمؤمر به أو المنهي عنه. فإذا كان منشأ الانتزاع غير اختياري ولا دخل للعبد في وجوده، لكان العنوان الانتزاعي غير اختياري أيضاً، فكيف يمكن أن يُعاقب عليه العبد؟!

وإذا التزم الباقلاّني أنَّ الإطاعة والعصيان فعلان يصدران من المكْلَف زائداً على الأفعال، فتنتقل الكلام إليهما منه، فهل صدرا منه باختياره أو بدون اختياره؟ فإذا التزم بصدورهما باختياره، فلمَاذا لا يتلزم بذلك في بقية الأفعال؟ فإنَّه إذا أمكن صدور الطاعة والعصيان منه باختياره، فلا خصوصية لهما من دون الأفعال الأخرى. وإذا التزم أنهما يصدران بغير اختيار العبد، فكيف يمكن أن يستحق العقاب عليها مع كونهما فعلين غير اختياريين؟! فهذا الجواب ساقطٌ، بل أسوأ من الأول.

وأجاب الأشعري^(١) أيضاً: بأنَّا لا نلتزم بالقبح؛ إذ لا قبح في عقاب من صدر منه الفعل من غير اختيارٍ، بل نحن نلتزم بالعقاب على الفعل غير الاختياري، ولكن لا نلتزم بقبح الظلم؛ فإنَّ الله لا يتحقق منه ظلمٌ أبداً، ولا يتصور في حقه الظلم بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. والسر فيه: أنَّه تعالى له مطلق الاختيار في مخلوقاته، فهو يتصرف في ملكه كما يشاء، ولا يُسأل عنَّا يفعل، فكيف يتصور الظلم منه تعالى؟! مع أنَّ الظلم إنَّما يتصور في تصرف الشخص في ملك الغير، فيقال: إنَّه ظلمه، كما لو أخذ داره أو ضربه أو شتمه. أما الله تعالى فهو يتصرف في ملوكه كيفما يشاء، فلا يكون فعله ظلماً، ولا

(١) انظر: كمال الدين محمد الشافعي، المسامرة شرح المسایرة: ١٣١-١٣٠، الأصل الثالث: إنَّ فعل العبد وإن كان كسباً ... فهو بمشيئة الله وإرادته.

يتصور في حقه الظلم، وكلّ ما يصدر منه فهو حسنُ، وهو الحاكم المطلق، وليس محاكِماً للعقلاء، فكيف يحكمون بقبح أفعاله؟!

فكان دعواهم ترجع إلى أمرين:

● الأمر الأوّل: أنَّ القبيح لا يصدر منه سبحانه، بل كلّ ما فعله فهو عدلٌ، فيتصرّف في خلقه كما يشاء، بل صرّحوا أَنَّه لو أدخل نبيه النار وأدخل الكافر الجنة، فلا يكون ظلماً ولا قبيحاً؛ فإنَّ الملوك ملوكه والمحلّ محلّه، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، فالظلم لا يتحقق منه.

● الأمر الثاني: أنَّ الله ليس محاكِماً للعقلاء بشيءٍ أبداً؛ فإنَّه هو الحاكم المطلق، وليس محاكِماً أبداً، والعقلاء لا يمكنهم الحكم على الله تعالى بحسنٍ ولا قبح. وكلتا الدعويين واضحة الفساد.

● أمّا الدعوى الأولى: فلأنَّ الظلم لا ينحصر في أن يتصرّف الإنسان في ملك الغير، وليس مفهوم الظلم متقوّماً بذلك، حتّى يُقال: إنَّ الله تعالى يتصرّف في مخلوقاته كما يشاء، بل الظلم هو التجاوز في مقابل العدل الذي هو بمعنى: الاستقامة، والظلم بمعنى: الجور والانحراف، وهذا لا ينحصر في أن يكون موضوعه هو الغير، بل قد يكون متعلّقاً بنفس الشخص، فيُقال: إنَّه ظلم نفسه. والعالم وإن كان مخلوقاً لله سبحانه، إلا أنَّ ثواب العاصي كعقاب المطیع يكون تعدّياً ومخالفاً للاستقامة؛ فإنَّ عمل العاصي مذمومٌ على فعله ومستحقٌ للعقاب عليه، والمطیع مدحُّ على فعله ومستحقٌ للثواب عليه. فإذا انعكس الأمر، فذمنا المطیع ومدحنا العاصي، كان جوراً وعلى خلاف الاستقامة والعدل، وعليه فلا ينحصر الظلم في أن يتصرّف الشخص في ملك غيره.

● وأمّا الدعوى الثانية - وهي أنَّ الله تعالى ليس مُحْكوماً لأحد - ف فهي وجيئه، إِلَّا أَنَّ هذَا لِيْس مِن مَوَارِد الْحُكْم عَلَى اللَّه سَبْحَانَه، بَل اشتبَه الْأَمْر عَلَى الْأَشْعَرِي فِي الْفَرْق بَيْن الْعُقْل الْعَمْلِي وَالنَّظَرِي. وَبِيَان ذَلِك: أَنَّه قد يَحْكُم الْعُقْل بِحُسْنِ فَعْل أَو قَبْحِه، وَأَنَّه مَمَّا يَنْبَغِي أَن يَفْعُل أَو لَا يَفْعُل، أَو أَنَّ اللَّه تَعَالَى يَصْدِر حَكْمًا عَلَى الْعَبَاد بِوْجُوب أَو حَرْمَة بَعْض الْأَعْمَال. نَعَمْ، لَا يَعْنِي ذَلِك أَن يَكُون اللَّه سَبْحَانَه مُحْكوماً لِلْعَقْلَاء، فَيَنْبَغِي أَن يَعْمَل وَأَن لَا يَعْمَل؛ لِأَنَّ الْعَقْلَاء قَاسِرُون عَنِ الْحُكْم عَلَيْهِ جَلَّ شَانَه؛ فَإِنَّه خَالِقُهُمْ وَرَازِقُهُمْ، فَكِيف يَحْكُمُون عَلَيْهِ؟!

بَل المِرَاد بِالْحُكْم الْعُقْلِي فِي الْمَقَام حَكْم الْعُقْل النَّظَرِي، أَيْ: إِنَّ الْعُقْل الَّذِي اسْتَدَلَّ عَلَى وُجُود الصَّانِع كَمَا يَدْرِك وجوده، يَدْرِك صِفَاتَه، وَكَمَا يَدْرِك أَنَّه لَابَدَّ أَن يَكُون هَنَاكَ صَانِع، يَدْرِك أَنَّه لَابَدَّ أَن يَكُون عَالِماً، وَلَا يَمْكُن أَن يَكُون جَاهِلاً، وَلَا يَمْكُن أَن يَكُون عَاجِزاً، وَلَا يَمْكُن فِيهِ الْمَوْت، بَل هُوَ حُيُّ أَزْلًا وَأَبْدًا. وَكَذَلِك يَدْرِك أَنَّ الصَّانِع لَابَدَّ أَن يَكُون حَكِيمًا، وَلَا يَمْكُن أَن يَظْلِم؛ فَإِنَّ الظَّلْم يَثْبِت مِنْ أَحَد أَمْرَيْنِ: إِمَّا مِنَ الْجَهْل أَوِ الْعَجْز، بَأْنَ لَا يَتَمْكِن مِنْ إِنْفَاذِ مَا أَرَادَ، فَمِنْ عَجزِ ظَلْمِ غَيْرِهِ، وَإِلَّا فَالْحِكْمَة تَنَافِي ذَلِك، وَلَا زَمِنُ الْعِلْم وَالْقَدْرَة الْإِسْتِقَامَة وَالْعَدْل أَنْ يَضُع اللَّه سَبْحَانَه كُلَّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِه، وَهُوَ مَعْنَى الْعَدْل. وَمَعْنَى ذَلِك أَنَّ الْعُقْل الَّذِي يَدْرِك الصَّانِع يَدْرِك التَّنَافِي بَيْنَ وَجْهَ الْوُجُود مِنْ جَمِيعِ الْجَهَاتِ وَبَيْنِ الْحَاجَة إِلَى شَيْءٍ وَالْإِفْتَقَار إِلَيْهِ، فَيَدْرِك أَنَّ الظَّلْم مُسْتَحِيلٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى؛ لَأَنَّه إِنْ صَدَرَ مِنْه ذَلِك، فَإِمَّا أَنْ يَكُون جَاهِلاً أَو عَاجِزاً، وَكُلَّاهُمَا مَنَافِ لِوْجُوب وجوده.

وَعَلَيْهِ فَلِيْس هَذَا الْحُكْم حَكْمًا لِلْعُقْل الْعَمْلِي، أَيْ: إِنَّ اللَّه تَعَالَى مُحْكُومٌ

للعقلاء، بمعنى: أنه لو خالف يعقوب، بل العقل يحكم باستحالة صدوره؛ لأنَّه ينافي الوجوب الذاتي من جميع الجهات ومن جهة ذاته وصفاته، فكما أنه واجبٌ من حيث الوجود، فهو واجبٌ من حيث العلم والقدرة والحياة، فلا يمكن أن يعمل عملاً منافياً لعلمه وقدرته، فليس في هذا أيٌّ مُحْكَمٌ مِّنْهُ لله تعالى، بل هو تنزيهٌ له عن الجهل والعجز.

وأمّا ما ذكروه من إمكان أن يدخل نبيه النار ويدخل العاصي الجنة، وأجابوا عنه بأنَّه منافٍ لوعده سبحانه، وإنَّما فهو ممكُّنٌ في نفسه^(١).

فهو واضح الفساد، بل لا يرجع إلى محضٍ؛ فإنَّه إذا أمكن الظلم عليه، فلماذا لا يمكن أن يكون هذا وعداً كاذباً؟! فإنَّا إذا احتملنا صدور الظلم منه، فنتحمل أنَّه أصدر وعداً كاذباً، وأيٌّ ضمانٌ حينئذٍ في إرسال الرسل وإنزال الكتب مadam المطين يتحمل عقابه على عمله؟ فلماذا يعمل؟ والعاصي لماذا يمتنع عن المعصية وهو يتحمل ثوابه على عصيانه؟ فإنكار الحسن والقبح يستدعي إنكار الحاجة إلى الكتب والرسل، على أنا ذكرنا في بحث التفسير: أنه لو بنينا على هذا الإنكار لا يمكن إثبات النبوة أصلاً؛ إذ يمكن أن يكون مدّعى النبوة كاذباً، ولا سبيل إلى نفي الكذب عنه، وإنَّه قبيحٌ على الله تعالى أن يظهر العجزة على يد الكاذب؛ فإنَّه إغراقٌ للناس، ولا يمكن أن يصدر منه سبحانه، وعليه فلا يمكن أن يعطي الله سبحانه الكاذب قوَّة العجزة، أي: العجزة الخارقة لقوَّة البشر. وأمّا لو جوَّزنا ذلك وجوَّزنا صدور القبيح منه وقلنا: إنَّه ليس بقبيح، فكيف يمكن إثبات النبوة؟ إذ لا طريق إليه إلا قبح

(١) انظر: كمال الدين بن الشافعي، المسامرة شرح المسايير: ٢٣، المقدمة.

الظلم، فإن أنكرناه، فلماذا لا يمكن إظهار المعجزة على يد الكاذب؟! وبهذا ينسد باب الشريعة، بل تبطل جميع الشرائع على الإطلاق.

فهذا الكلام وإن صدر من الأشعري ورفاقه، إلا أنه ينبغي أن يضحك عليه، أعني: دعوى أنَّ الظلم ليس بقبيحٍ، وأنَّ الله ليس محاكمًا للعقلاء، مع أنَّ القائل بقبح الظلم يحكم على الله تعالى بحكمٍ وإن كانت عبارات المتكلمين هي أنه يجب على الله العدل، إلا أنَّهم لا يعنون أنه حكم العقلاء، بل قولهم هذا نظير قولهم: (يجب وجوده)، أي: لا يمكن أن يكون ممكناً لا في حياته ولا في علمه ولا في قدرته، والحكمة من شؤون العلم والقدرة؛ فإنَّ الظلم لا يصدر إلا من جهة العجز والجهل. وأمام العالم القادر فيستحيل أن يضع الشيء في غير موضعه.

والغرض: أنَّ الفعل الصادر من العبد إذا كان صادراً من الله تعالى استقلالاً وبال مباشرة، وكان العبد محلاً ومعرضًا له من دون أن يكون للإرادة دخلٌ في صدوره أصلًا، أو قلنا بأنَّ الفعل صدر بالإرادة المعتبر عنها بالشوق المؤكَّد في كلامهم، وكانت الإرادة منتهية إلى الإرادة الأزلية أو غير الأزلية، بحيث يكون الفعل ضروريًّا الصدور، فلا اختيار للمكلَّف في تركه، لزم أن يستحقُّ الفاعل العقاب عليه؛ فإنه إنما يُعاقب الفاعل فيما إذا كان الفعل بيد المكلَّف فعلاً وتركاً، لا ضروريًّا الوجود بتعلق الإرادة الإلهية به أو بعلته النامية الموجبة له، وما كان ضروريًّا الوجود كيف يستحقُّ العقاب عليه؟!

وقد تقدَّم: أنَّهم ذهبوا في الجواب يميناً وشمالاً، فأجاب أبو الحسن الأشعري بأنَّ العقاب والثواب على الكسب، وقد مر الجواب عنه، فيما قرر الباقلاني أنَّ استحقاق العقاب على المعصية لا على نفس الفعل، وقد أجبنا عنه آنفاً أيضاً.

جواب الأشاعرة في المقام ونقده

وذكروا ثالثاً: أَنَّه لا يتصرّف الظلم من الله سبحانه؛ فَإِنَّه إِنَّمَا يتصرّف الظلم في تصرّف الإنسان في ملك غيره، الموجودات كلّها مملوكة له سبحانه يتصرّف فيها كيفما يشاء؛ إذ ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾^(١) فلا يكون هناك ظلم، ولا مانع من عقاب من لا يستحق العقاب، بل لا مانع من عقاب من يستحق العذاب. وقد قلنا في جوابه: أَنَّ الظلم لا يتوقف على التصرّف في ملك الغير، بل يثبت الظلم أيضاً في ملك الإنسان نفسه؛ فَإِنَّ الظلم بمعنى: وضع الشيء في غير محلّه، ولا يختص بملك الغير.

ودعوا: أَنَّ الحسن والقبح ليسا من الأمور الواقعية وأنَّ كُلَّ ما فعله الله فهو حسنٌ وما لم يفعله فقيحٌ، هذا الإنكار - للحسن والقبح - إنكار للشرع جميعاً؛ فَإِنَّه على ذلك لا يمكننا إثبات الشرائع أصلًا، إذ لا مانع حينئذٍ من أن يظهر الله المعجزة على يد الكاذب، فبماذا ثبتت النبوة؟

وأجابوا عن ذلك: أَنَّ عادة الله قد جرت على عدم إظهار المعجزة على يد الكاذب، لا من ناحية القبح، بل من ناحية العادة، فثبوت النبوّات من هذه الجهة. ونحن لا ندرى أَنَّ هؤلاء أين جربوا عادة الله على تلك؟ ولماذا لا تكون النبوة من الأول كاذبة؟! ولو لم يكن هذا الأمر قيحاً، فكيف يمكن إحراز أَنَّ مدّعى النبوة ومظهر المعجزة صادق؟ إذن فإنكار الحسن والقبح يلازم القول بإنكار الشرائع بآجعها. وعليه فهذا القول باطلٌ جزماً. إذن فلو كان الفعل معلولاً لـ لإرادة المتهية إلى إرادة الله تعالى أو كان

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

صادراً عن الله تعالى، فلا وجه لاستحقاق العقاب على العمل.
 بل لو تنزلنا وفرضنا أنَّ فعل الله تعالى لا يتصف بالقبح، فلماذا يعاقب العقلاء هذا الرجل على الفعل القبيح؟ وإذا اعتقد شخصٌ على شخصٍ آخر، فلماذا يتصدّى لجزاءه؟ والعقلاء لماذا يجازون من ارتكب عملاً قبيحاً شخصياً أو مخالفًا لمصلحة المملكة، إذا كان فعله غير اختياري، كحركة نبضه أو سقوطه من شاهقٍ؟! فهل يعاقبون على حركة النبض أو السقوط؟ وإنما يعاقبون إذا شتمه أو ضربه. فما فائدة جعل القوانين وإصدار الأوامر والنواهي الشرعية والتشديد عليها؟ وماذا يترتب على ذلك إذا كانت الأفعال ضروريَّة الوجود.

وممَّا يؤكِّد ما ذكرناه - بل ذكرنا قبل البحث أنَّ هذا فيما نعتقد لا يمكن الجواب عنه، وقد أوردناه على شيخنا المحقق، ولم يأت بجوابٍ:- أنَّ الفعل الخارجي إذا كان معلولاً، للإرادة، فإنَّا نرى أنَّ للنفس صفاتٌ كثيرة غير الشوق تصدر عنها بعض الأفعال في الخارج وتكون علةً تامةً لها، كالخوف؛ فإنه يترتب عليه ارتعاش البدن وصفرة الوجه، وهذه الصفة النفسيَّة توجد في الإنسان بغير اختيارٍ منه، كأن يرى سيراً أو يسمع صوتاً موحشاً فيخاف، ويترتب على هذه الصفة ارتعاشُ في البدن وصفرةُ في الوجه، والشوق النفسي أيضاً صفةٌ في النفس، ويترتب عليه العمل الخارجي على ما يزعمون من أنَّ الشوق علةً تامةً لصدور الفعل، فما هو الفارق بين الفعلين؟ ولماذا يصحُّ العقاب على الفعل الصادر عن الشوق دون الفعل الصادر عن الخوف؟
 فهل هو لتسمية أحدهما بالإرادة والآخر بالخوف؟
 وقد قلنا لشيخنا المحقق: إنَّ العقاب يجب أن يكون على واضح اللغة؛

لأنَّه هو الذي وضع لفظ الإرادة على هذه الصفة النفسانية. وإنَّا لا نرى فرقاً بين الصفتين وما يتربَّى عليهما من أفعالٍ. فلماذا يصحُّ العقاب على الفعل المعلوم للإرادة، ولا يصحُّ على الفعل المعلوم للخوف؟ فإنَّه إذا عاقب على اصفرار الوجه أو ارتعاش البدن من الخوف عدْ مجنوناً، بخلاف ما إذا عاقبه على شتمه وتعديه. إذن فهناك فرقٌ واقعيٌ ومعنويٌ بين الأمرين، وإنَّا فمجرَّد أنَّ هذه الصفة سميت بالإرادة وسميت تلك بالخوف لا يعقل أن يكون فارقاً في صحة العقاب وعدمه.

ومن هنا ظهر بطلان ما سمعناه من جملةٍ من تلاميذ صاحب «الكافية» من أنَّ المصحَّح للعقاب هو أن يكون الفعل إرادياً، ولا يلزم أن تكون الإرادة إرادية؛ فإنه لو صدق كون الفعل إرادياً، كفى في صحة العقاب. والوجه في البطلان: أنَّ ما ذكر يرجع إلى تسمية هذه الصفة بالإرادة، فالعقاب إنَّما هو على هذه التسمية لا على الفعل الخارجي، وإنَّا فلا فرق على مسلكهم في صدور الفعل من المريد، أي: المسمى بالمريد ومن الخائف بوجهه. إذن لماذا يستحقُ هذا العبد المسكين العقاب مع أنَّ فعله ضروريٌ الوجود؟! نعم، بعض من رأينا قد استراح من الجواب؛ فإنه ذكر: إنَّ العقلاء مجبورون على العقاب أيضاً، بل الله سبحانه (نعوذ بالله) أيضاً مجبورُ على عمله؛ فإنَّ الفعل لابدَّ أن يكون ضروريًّا الوجود وأن يكون صادراً عن علية تامةٍ. إلا أنَّ هذا البيان يلزم منه إنكار مبدأ الشفاعة، بل هو مخالفٌ لتصريح القرآن؛ فإنَّ الله ﷺ يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء^(١).

(١) سورة الفتح، الآية: ١٤.

جواب صاحب الكفاية في المقام ونقده

أجاب صاحب «الكفاية»^(١) - تبعاً لجماعة من الفلاسفة كصدر الدين الشيرازي فلذلك^(٢) : أن العقاب من لوازم الأفعال، فليس العقاب من معاقب خارجي، ليقال: إن الله تعالى لماذا يُعاقب العبد على عمله مع أنه ضروري الوجود؟! فإن العقاب من لوازم هذا الفعل، لا من معاقب خارجي؛ فإننا نرى أن العمل يؤثّر في الجسم، كشرب الدواء، فيوجب الهزال أو المرض، كما يمكن أن يكون العمل مؤثّراً في الروح، فيوجب مرضًا روحانيًا، وهذا المرض الروحاني يشتدّ ويتأكد في البرزخ إلى أن يكون في يوم القيمة عقاباً، وهذا معنى تجسيم الأعمال في كلماتهم.

ونحن لا ننكر تجسيم الأعمال؛ فإنه يمكن أن يتتجسم عملٌ من الأعمال، فيكون عقاباً، كما في جملة من الروايات^(٣) ، إلا أنه لا ينبغي الشك في أن الثواب والعقاب لا ينحصران في ذلك؛ فإن الله تعالى خلق الجنّة وأعدّها للمتقين، وخلق النار وأعدّها للعاصين، وهو يثيب ويعاقب، وقد يغفو وقد لا يغفو ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٤). فلا

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٦٨، المقصد الأول، الفصل الأول، الجهة الرابعة.

(٢) انظر: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ٦: ٣٨٦، القسم الأول، الفن الأول، الموقف الرابع، الفصل ١٢.

(٣) انظر: الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٢٣٣، باب معنى القرین الذي يدفن مع الإنسان وهو حي.

(٤) سورة النساء، الآية: ٤٨.

ينبغي الشك أن المستفاد من الكتاب والسنة أن الله تعالى يعاقب عقاباً اختيارياً بمشيئته، والكلام في هذا القسم، بعد افتراض أنَّ القسم الأول ممكنٌ عقلاً، إلَّا أنَّه لا يجوز أن يكون فعل غير اختياري موجباً لمرضٍ نفسيٍّ، فيترقى ويكون عذاباً، مع أنَّه لم يثبت؛ فإنَّ استحقاق العذاب على الأفعال اختيارية دون غيرها. وعليه فالإشكال إنما هو في القسم الثاني، أي: كيف يمكن أن يعاقب الله سبحانه على عملٍ ضروري الوجود ولا بدّ من صدوره؟!

وقد مرّ: أنَّ هذا يختص بعاقبة الله سبحانه، بل العقلاة لا يعاقبون على مثل هذا الفعل، أعني: ما كان نحو صفة الوجه وارتعاش البدن.

فلا مناص إذن من الالتزام بالفرق المعنوي بين ما يصدر من المكلف وغير اختياره وما يصدر منه باختياره. والفرق هو ما ذكرناه من أنَّ الأمر اختياري يصدر عن نفس إرادته، وهو الذي نسميه بالمشيئة والاختيار، وأمر اختياري بيد النفس، فله أن يختار وأن لا يختار، وهذا معنى أنَّ المختار من إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، أي: له أن يعمل قدرته في الفعل وأن لا يعملها.

ودعوى: أنَّ اختيار إذا كان تحت قدرة النفس فهو يحتاج إلى اختيار آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية يلاحظ عليها: أنَّ إعمال القدرة لا يحتاج إلى إعمال آخر للقدرة، بل هو بنفسه إعمال للقدرة؛ فإنَّ الفعل الخارجي هو الذي يحتاج إلى إعمال القدرة دون الإعمال نفسه؛ فإنه لا يحتاج إلى إعمال آخر للقدرة، إلَّا بحسب الافتراض، بمعنى: أنَّه لو كان متمكناً من إعمال القدرة في إعمال قدرته لفعل، ولكنَّه غير محتاج إلى ذلك؛ لأنَّ إعمال القدرة للقدرة نفسه.

والمنظون بل المطمئن به: أنَّ مراد السيد الدمامد بقوله^(١): إنَّ الاختيار اختياري بذاته هو ما ذكرناه من أنَّ إعمال القدرة لا يحتاج إلى إعمالٍ آخر، بل هو بنفسه، ولا فرق في ذلك بين البشر وبين الله تعالى. وأمّا قوله ﷺ: «الله خلق المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة» فمفادةه: أنَّ الله تعالى خلق الأشياء بعلمه وقدرته، وخلق القدرة بإعمال القدرة؛ فإنَّ إعمال القدرة لا يحتاج إلى إعمالٍ آخر، لا أنَّ المشيئة موجودةٌ بنفسها، كما ذكر الفلاسفة؛ فإنَّه مخالفٌ لنصِّ الرواية.

هذا ملخص كلامنا في إبطال الجبر أو ما يعود إلى الجبر وإن كان بحسب الصورة مغاييرًا للجبر، وإنما هو جبرٌ بحسب المعنى. فتقرّر: أنَّ الأشعري ذهب إلى أنَّ الفعل يصدر من الله مباشرةً، غایة الأمر أنَّ الفاعل الصوري - وهو العبد - محلُّ للفعل ومعرضُ له، ولا دخل لإرادته في صدوره أبداً، وكلُّ ما يصدر في الخارج من الله سبحانه. وقد تقدّم الكلام فيه.

وأمّا الفلاسفة فقد ادعوا: أنَّ الأفعال الاختيارية تصدر عن الإرادة، وهي الشوق المؤكّد، وعندما يتمُّ الشوق المؤكّد تتحرّك العضلات نحو الفعل، وذلك المتحرك هو المعتبر عنه بالقبض والبسط في كلامهم، فيوجد الفعل في الخارج لا محالة.

وهذا القول وإن كان أمثل من القول الأول، إلا أنَّه يرجع إليه بالنتيجة؛ فإنَّ العلة إذا كانت منتهيةً إلى الله سبحانه، أي: رجوع الإرادة القائمة في النفس إليه تعالى، وهي علةٌ تامةٌ للفعل، فلازمه أنَّ الفعل صادرٌ من الله

(١) انظر: الميرداماد، مصنفات الميرداماد: ٢٠٧-٢٠٨، مقدمة في مسألة خلق الأعمال.

سبحانه، واستناده إلى العبد باعتبار أنه محل له، وإنما فلا دخل له فيه. ولا معنى لكون الفعل اختيارياً إلا باعتبار أن هذه الصفة مسماة بالإرادة، وإنما فلا فرق حقيقة بين صفة الوجه المعلولة للخوف والحركة الخارجية المعلولة للإرادة.

ولكن شيخنا المحقق قاسم^(١) أصر على هذا القول وافقاً لصاحب «الكفاية»، فذهب إلى أن الفعل الآلي ما كان مسبوقاً بالإرادة، ولا يعتبر أن تنتهي الإرادة إلى الإرادة أيضاً، بل اختيارية الفعل وصحة العقاب بلحاظ صدور الفعل بإرادة المريد، وإن لم تكن الإرادة صادرة عن إرادة، وقد أصر على ذلك في بحثه ومصنفاته، وذكر أنه لا يمكن الالتزام بتوسيط الاختيار بين الفعل والإرادة، بل الفعل يصدر من الإرادة، والإرادة علة تامة بدون توسيط الاختيار.

وأورد على من يقول بتوسيط الاختيار بين الفعل والإرادة بوجوه:

▣ **الوجه الأول:** أنه ما المراد بالاختيار الذي يدعى أنه وسط بين الإرادة والفعل، وأن الإرادة ليست علة تامة، وأن للفاعل أن يفعل وأن لا يفعل بمشيئته و اختياره، فإن كان بمعنى: فاعلية النفس وتأثيرها في الفعل، فمن الواضح أنه عنوان انتزاعي لا وجود له في الخارج؛ فإن الموجود في الخارج هو ذات العلة وذات المعلول، أو قل: ذات الفاعل والمفعول، وليس الفاعلية أمراً موجوداً في الخارج وصادراً عن الفاعل زائداً على فعله، بل هو عنوان يتزعزع من صدور الفعل في الخارج.

والامر كما يقول فإن الفاعلية وتأثير الفاعل في الفعل ليست أمراً زائداً على الفعل، وإنما لو كانت زائدة عليه لكان لها مطابق في الخارج، ولو كانت

(١) انظر: الأصفهاني، نهاية الدرية ١: ١٩٨ - ٢٠٠، في إتحاد الطلب والإرادة.

الفاعلية أو تأثيره في هذا الفعل فعلاً من الأفعال لزم أن يكون لها فعل آخر ويتسلل، فلا يوجد في الخارج إلّا الفاعل والفعل، وأمّا فاعلية الفعل فليست موجوداً آخر.

ولكنا لا نقول: إنَّ الاختيار بمعنى: فاعلية الفاعل؛ فإنَّ مشترك الثبوت بين الفعل الاختياري والفعل غير الاختياري، فكما أنَّ الفاعلية والتأثير يصدقان على الإنسان فيقال: إنَّه فاعلٌ كذا، كذلك تصدق الفاعلية في الفعل غير الاختياري، كصدور الحرارة من النار؛ فإنَّ الفاعلية والمؤثرة أيضاً متحققتان في المقام. فالاختيار إذن ليس بمعنى الفاعلية.

□ الوجه الثاني: أنَّ الاختيار إنْ أريد به أنَّه كيفُ نفساني قائمٌ بالنفس، أي: من صفات النفس، فلا حالة يكون كيماً؛ لأنَّه عرضٌ قائمٌ بالنفس غير قابلٍ للقسمة والنسبة. فإنَّ كان كيماً نفسانياً، فلا حالة يرد عليه مذور استناد الأفعال إلى الإرادة؛ فإنَّه ما الفرق بين أنْ يُقال: إنَّ الفعل متىٰ إلى الإرادة، وهي كيفُ نفساني متىٰ إلى الإرادة الأزلية، وبين أنْ يُقال: إنَّ الفعل متىٰ إلى الاختيار، وهو كيفُ نفساني متىٰ إلى الإرادة الأزلية؟ فإنَّ الصفات النفسيَّة خارجةٌ عن الاختيار لا محالة، فما فائدة الالتزام بالاختيار في قبال الإرادة، مع أنَّ كلِّيَّها أمرٌ نفساني متىٰ إلى علَّةٍ خارجةٍ عن الاختيار؟!

ونحن لا نقول: إنَّ الاختيار صفةٌ نفسانيةٌ، بل ندعى أنَّه فعلٌ نفساني، ومراد القائل بالاختيار واضحٌ؛ فإنَّ العبارة التي نقلها عن أجود التقريرات^(١) وافية الدلالة على ذلك، فليس في هذا إلَّا تشقيق الشقوق وتطويل المسافة.

(١) انظر: الثنائي، أجود التقريرات: ٨٩-٩١، ما يتعلَّق بصيغة الأمر، المقام الأول.

◎ الوجه الثالث: وهو الذي نريده ، أعني: أنَّ الاختيار يكون فعلاً من أفعال النفس؛ فإنَّ المشيئة بمعنى: إعمال القدرة، وإعمال القدرة فعلٌ من أفعال النفس.

وقد يلاحظ عليه وجوهُ:

● الأول: أنَّ النفس لا فعل لها مع قطع النظر عن قواها الظاهرية والباطنية؛ فإنَّ فعل النفس إنما يكون بفعل إحدى هذه القوى. أمَّا القوَّة العقلية ففعلها التفكير والتصور، وأمَّا الواهمة ففعلها الفرض، وأمَّا الخيال ففعله التخييل، وأمَّا القوى الظاهرة كالقدرة الباصرة وفعلها الإبصار، والسامعة وفعلها السمع، والقوَّة في العضلات فتنقبض وتتبسط، وليس للنفس فعل يسمى بالاختيار يصدر منها مباشرةً. فكيف يمكن الالتزام بأنَّ الاختيار فعلٌ من أفعال النفس يصدر منها مباشرةً مع أنَّه لا فعل لها أبداً، وإنما أفعالها بفعل إحدى القوى؛ فإنَّ النفس في وحدتها كُلَّ القوى^(١). ولعلَّ هذا هو المقصود من كلامه وإن لم يصرح به، أعني: أنَّ النفس وإن كانت واحدةً إلَّا أنها كُلَّ القوى، والأفعال الصادرة من القوى كُلُّها فعلٌ للنفس، وليس للنفس، فعلٌ يُقال: له (الاختيار) يصدر من النفس مباشرةً.

وهذا الاعتراض واضح الاندفاع: أمَّا أولاً: فلا نسلم عدم صدور الفعل ابتداءً من النفس، وأنَّ فعلها لابدَّ أن يكون بواسطة قوَّة من القوى، بل الالتزام به لا وجه له. إذن يمكن أن يصدر منها فعل بلا توسط قوَّة، كما في العزم والنية: كقصد الإقامة في بلدٍ؛ فإنَّ هذا ليس من شأن القوَّة العاقلة؛ فإنَّ

(١) انظر: ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة ٥: ١٨٠، المقصد الرابع، الفريدة السادسة، غرر في أنَّ النفس كُلَّ القوى.

شأنها التفكير والتصور، ولا القوّة الواهمة؛ فإنَّ فعلها الفرض، ولا الخيال؛ فإنَّ فعلها التخييل، ولا القوى الخارجية، كما هو واضحُ. بل هو يصدر من النفس ابتداءً، فأفعال القوى أفعالٌ للنفس؛ فإنَّ النفس إنَّما تعمل بتوسّطها. وأمّا أنَّ فعلها منحصرٌ في توسّطها فلا ملزم له.

وأمّا ثانياً: فلأنَّه لا يضرّنا ذلك؛ فإنَّا نسلِّم أنَّ النفس لا يصدر منها الفعل إلَّا بتوسّط قوّةٍ من القوى، ولكن الاختيار الذي نقول به في طول بقية الأفعال، لا أنَّه فعلٌ مستقلٌ. فليس الاختيار في عرض الإبصار والسمع والأكل والشرب والخيال والتفكير، بل في طول هذه الأفعال، أي: إنَّه يبصِر اختياراً، ويأكل اختياراً، ويفكِّر اختياراً، فليس الاختيار فعلاً في قبالسائر الأفعال، بل هو فعلٌ في طوله. وعليه فالإبصار يصدر عن النفس بقوّة البصر لا اضطراراً، بل بمشيئته واختياره، والسماع يصدر عن النفس بقوّة السمع لا اضطراراً، بل بمشيئته واختياره.

وهذا هو المصحّح به في الرواية المتقدّمة القائلة «خلق الله المشيئة بنفسها، ثمَّ خلق الأشياء بالمشيئة» لا أنَّ المشيئة موجودٌ مغایرٌ لغيره من الموجودات، بل يوجد بإعمال القدرة، وليس وجود الفعل اضطرارياً، بل بإعمال القدرة. ولذا يُقال: إنَّ الله شاء فخلق، ونحن نقول: شئنا ففعلنا، فليس الاختيار نحو الأكل والشرب، وإنَّما هو فعلٌ يصدر من النفس ضمن أيّ قوّةٍ من القوى، بلا فرقٍ بين القوى الظاهريّة والباطنيّة. والكلام في أنَّ الفعل الصادر عن قوّة هل هو فعلٌ يصدر عن إجاءٍ وضرورةٍ أو صادرٌ عن اختيارٍ ومشيئةٍ؟ والتسليم بكون النفس لا فعل لها إلَّا بتوسّط القوى لا ينافي ما ذكرنا.

● الثاني: أنَّ الفعل هل يمكن انفكاكه عن الاختيار؟ بمعنى: أنَّه إذا

أراد و اختار الفعل، فهل يمكن للفعل أن لا يوجد أو لا بد أن يوجد؟ فإن جاز أن لا يوجد فلماذا وجده؟ وإذا كان لا بد من وجوده لكان ضروري الوجود لا محالة. فإذا أراد أن يتكلّم وفرضنا أنه صدر بالاختيار، فلا مناص عن وجود الفعل، فهو إذن ضروري الوجود. غاية الأمر أنه ضروري الوجود بالاختيار. وإذا كان هذا كافياً في اختيارية الفعل، فليكن هذا كافياً في الإرادة، وإذا كان الالتزام بضروريّة الفعل مَا لا بد منه، فلماذا نلتزم بالاختيار؟ فإنّا نقول: إنّ الفعل وإن كان ضروريّاً بالإرادة، إلّا أنَّ الضرورة بالإرادة لا تنافي بالإمكان، فهو ممكِّن بذاته وإن كان ضروريّاً بالإرادة.

وهذا عجيبٌ منه قلْتُ؛ وذلك لأنَّ الإرادة من صفات النفس كالخوف، فإذا كان الفعل ضروريّاً بالإرادة، فمعناه أنه خارج عن الإرادة، وهذا هو معنى الإلقاء، ولا يبقى إلّا التسمية، فالفعل إرادي، أي: يسمى بالإرادي، وإلّا ففي الواقع لا قدرة للعبد عليه أبداً.

مع أنّا نقول بأنَّ العبد قادرٌ على فعله وتركه، لا أنَّ الإرادة لا بد من وجودها على الفرض، وأنَّ الإرادة علةٌ تامةٌ للفعل، فكيف يكون الشخص قادرًا على الفعل؟ وأمّا الاختيار فهو بمعنى: إعمال القدرة، وكون الفعل ضروريّاً بـإعمال القدرة لا ينافي القدرة؛ لأنَّ ذلك من قبيل الضروريّة باعتبار المحمول؛ فإنَّ الفعل إذا أوجده الإنسان فلا محالة يكون موجوداً، فكونه ضروريّاً بالاختيار مؤكّد لـالاختيارية، لا منافٍ لها. وأين هذا من الإرادة الخارجة عن قدرة المكلّف؟!

● الثالث: أنَّ الاختيار إن كان فعلاً صادراً عن النفس، فهل هو واجب أو ممكِّن؟ لا شكَّ أنه ممكِّن. فتساءل: هل وجَد بغير علةٍ أو بعلَّة؟ ووجوده

بدون علّةٍ غير معقولٍ، إذن فهو موجودٌ بعلّةٍ، فتنقل الكلام إلى العلة، وهكذا. فما هو الفارق بين الاختيار وسائر الأفعال من هذه الجهة؟ بل كمَا أنَّ الأفعال تنتهي إلى الإرادة، وهي تنتهي إلى الإرادة الأزلية، فيخرج الفعل عن القدرة، فكذلك الاختيار.

وقد تقدم الجواب عنه بالقول: إِنَّه لا أساس له؛ فإنَّ صدور الممكن بلا فاعلٍ مستحيلٍ. وأمّا صدوره بعلّةٍ بإيجادٍ وضرورةٍ فلا دليل عليه، بل النفس من جهة قدرتها على الفعل قادرةٌ على أن تفعل أو لا تفعل؛ فإنَّ الدليل قام على أنَّ الفعل يحتاج إلى فاعلٍ، لا أنَّه يحتاج إلى علّةٍ تبعث بالإيجاد والضرورة على الوجود. وعليه فإنَّ القدرة حاصلٌ من خلال النفس مباشرةً، لا أنَّ النفس تلجم إيجاد هذا الاختيار.

◎ الوجه الرابع: ذكر إنَّ الاختيار إذا كان هو الملاك في استناد الفعل إلى الفاعل، وأنَّه إذا لم يكن اختيارياً لم يكن الفعل بالاختيار، فلا يمكن صدوره بالإرادة، وليس الإرادة علّةً للفعل، والتزمنا بتوسيط الاختيار بينها وبين الفعل، فلابدَّ من الالتزام في ذلك في الواجب تعالى: بأنْ يُقال: إنَّ إرادته تعالى ليست عين ذاته، بل لابدَّ في أفعاله من توسيط الاختيار بين الفعل والإرادة، فيتصور الأفعال باختياره وإرادته؛ إذ لا فارق بين الخالق وغيره من هذه الناحية. وإذا كان الأمر كذلك، نسأل: أنَّ اختيار الباري الذي هو فعله هل هو عين ذاته أو غير ذاته؟ فإنْ قلنا: إِنَّه عين ذاته، فهو محالٌ؛ لاستحالة أن يكون الفعل متحداً مع الفاعل، وإنَّما الفعل يصدر من الفاعل، والفاعل يصدر منه الفعل، فلا يعقل أن يكون أحدهما عين الآخر، وهذا واضحٌ، وعليه فلابدَّ أن يكون اختياره تعالى غير الذات. وحينئذٍ فإنَّما أن يكون الاختيار قدِيمًا بقدم

الباري أو حادثاً. وعلى كلا التقديرتين فحيث إنَّ الاختيار قائمٌ بالمحظوظ وصفة من صفاته، فالاختيار قائمٌ بذاته سبحانه.

فإذا قلنا: إنَّه قديمٌ، فيلزم منا قول الأشعري، وهو أنَّ هناك صفةً قديمةً مغایرةً للذات. وإذا قلنا: إنَّه حادثٌ، فمعناه أنَّ الله تعالى محلٌ للحوادث، فكيف يمكن أن يتَّصف بصفةٍ حادثةٍ؟ بل هذا غير معقولٍ. وعليه فجميع تقادير الاختيار غير ممكنةٍ، ولا يمكن الالتزام بها في الباري تعالى.

وشيئاً فشيئاً وإن كان دقيق النظر حادث البصر جداً، إلا أنَّنا ما كنَّا نظن أن يصدر مثل هذا منه؛ فإنه قد فرض أنَّ هذا فعلٌ صادرٌ من الله تعالى، كما يصدر من البشر، كما أفاد في صدر كلامه، ثم ذكر هذه التشبيقات. نعم، نحن نلتزم أنَّه ليس عين الذات؛ لاستحالة التَّحاد الفاعل والفعل، وأنَّه ليس بقديمٍ؛ فإنه يؤدِّي إلى القول بتعُّد القدماء، بل هو فعلٌ حادثٌ، وقائمٌ بالذات قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفة بالمحظوظ؛ فإنَّ الإيجاد فعل الباري تعالى؛ فإنه كلَّ يوم هو في شأنٍ^(١)، وكلَّ يوم بل كلَّ آنٍ يصدر منه الإيجاد، كالأفعال التي تصدر في العالم من الإمامة والإحياء والرزق كحدوث الحادث من القديم لا محظوظ فيها أبداً. وإنَّ المحظوظ هو أن يكون القديم متَّصفاً ومعرضًا لأمرٍ حادثٍ، ولا إشكال أن يكون محدثاً لأمرٍ موجوداً له؛ إذ الاختيار فعلٌ من أفعاله تعالى. فكما أنَّ الإيجاد يصدر منه، فكذلك الاختيار يصدر منه، إلا أنَّ الإيجاد يصدر منه بالاختيار، والاختيار يصدر بنفسه، وهذا معنى قوله عَزَّلَهُ فِيمَا تَقدَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمُشَيْئَةِ، وَخَلَقَ الْمُشَيْئَةَ»

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَاءٍ﴾ [سورة الرحمن، الآية: ٢٩].

بنفسها» أي: إن إيجاد الأشياء ليس بالاضطرار والإجحاء والعلية، وإنما هو بالمشيئة والاختيار. أما إيجاد المشيئة فينفسها؛ فإنَّ إعمال القدرة لا يحتاج إلى إعمال آخر للقدرة، بل هو اختياري بنفسه. فعلى هذا يكون ما ذكرناه هو الصحيح.

ومن غرائب ما صدر منه^(١) أيضاً - تبعاً لبعض الفلاسفة^(٢) - تفسيره قوله عَزَّ وَجَلَّ: «خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة»: بأنَّ المراد بالمشيئة الوجود البسيط، والمراد بالأشياء الوجودات المحدودة.

فلنشر أولاً إلى مراد الفلاسفة فنقول: إنَّ الفلاسفة المتأخرين^(٣) التزموا بأنَّ الله سبحانه كُم هو واحدٌ بالذات والصفات، كذلك هو واحدٌ بالفعل، واستدلّوا عليه ببعض الآيات نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(٤) و﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلْمَحُ الْبَصَرِ﴾^(٥). وهذا الكلام مبنيٌ على أصلالة الوجود التي ذهبوا إليها، وقالوا بأنَّ الماهية أمرٌ اعتباري يتنزع من الحدود، والحدّ أمرٌ عدمي؛ لأنَّه عبارةٌ عن تحديد الوجود، أي: مقدار الوجود والفقدان. أما العدم فهو عدمٌ، فلا يبقى إلَّا الوجود، فإذا قطعنا النظر عن الحدود

(١) أنظر: الأصفهاني، نهاية الدرية ١ : ٢٠٠، المقصد الأول، اتحاد الطلب والإرادة.

(٢) لعله إشارةً إلى ما أفاده الملا هادي السبزواري في شرح المنظومة ١ : ٣٦٩، خاتمة الكتاب، والفيض الكاشاني، أصول المعارف: ٢٥١، بحث وتميل.

(٣) أنظر: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ١٨٨، الفن، المقالة الثالثة، الفصل الثاني، والحكمة المتعالية ٦ : ٣٤٣، الفن الأول، الموقف الرابع، الفصل ٨.

(٤) سورة القمر، الآية: ٥٠.

(٥) سورة النحل، الآية: ٧٧.

الوجودية، لا نرى إلّا وجوداً واحداً منبسطاً في العالم من المبدأ إلى المتّهى، وهذا الوجود الواحد يعبر عنه بالوجود المنبسط وبالفيض المقدس، ويسمّى عندهم بالمشيّة الفعلية.

ولذا قال فُلَيْتِر: إنَّ المراد بالمشيّة هنا الوجود المنبسط؛ فإنَّ وجود كُلَّ شيءٍ بهذا الوجود، ولكن وجود هذا الوجود المنبسط موجودٌ بنفسه، لا بوجودٍ آخر. ففسّر المشيّة بغير ما فسّرناه بمعنى: أنَّه خلق الله الموجودات بالوجود المنبسط، وأمّا الوجود المنبسط فهو موجودٌ بنفسه.

وهذا التفسير وإن ذكره بعض الفلاسفة أيضاً، إلّا أنَّه أولاً مخالف لظهور اللّفظ؛ فإنَّ إطلاق المشيّة وإرادة الوجود المنبسط ممّا لا يوافق عليه العرف ولا اللغة، وإنَّما هو اصطلاحٌ محضٌ، والروايات لم تكن ناظرةً إلى اصطلاحات الفلسفه، وإنَّما اتبعت في بياناتها المفاهيم العرفية.

ثانياً: أنَّ مدلول الرواية ينافي ذلك؛ فإنَّ الخلق مذكورٌ في الرواية مرّتين، فها هنا خلقان فكيف يكونان متعلّقين بشيءٍ واحدٍ؟ وإذا فرضنا أنَّ المراد بالمشيّة الوجود المنبسط، فلا يكون هنا إلّا خلقٌ واحدٌ وخلوقٌ واحدٌ، فain الخلقان؟! ولكنَّه فُلَيْتِر أسقط في عبارته (الخلق) الثانية، أي: ذكر الرواية هكذا: «خلق الله الأشياء بالمشيّة، والمشيّة بنفسها»^(١). ولكن الرواية صريحةٌ فيها نقول، أي: إنَّ كُلَّ فعلٍ صدر، فإنَّما صدر باختياره ومشيّته سبحانه وبإعمال قدرته، ولكن إعمال القدرة خلوقٌ بنفسه من دون حاجةٍ إلى إعمالٍ آخر للقدرة. وهذا الأمر - أي: كون المشيّة خلوقَةً - ظاهر في كثيرٍ من

(١) انظر: الأصفهاني، بحوث في الأصول ٢: ٨، الطلب والإرادة.

الروايات^(١) نحو قوله عليه السلام: «لم يزل عالماً قادرًا ثم أراد»^(٢).

بقي هنا شيءٌ حاصله: أنه يمكن الاستدلال على ما ذكرناه من توسط الاختيار بين الإرادة والفعل واستشهادنا عليه بالوجدان، وافقاً لظاهر بل صريح الروايات والآيات؛ إذ ليس هناك إجاء ولا ضرورة، وإنما هو فعل الله تعالى؛ فإن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وكذلك في العباد.

والدليل عليه: أننا لو التزمنا بالعلية والمعلولة وأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، ولازمه أن لا ينعدم شيءٌ في العالم أبداً؛ إذ لا بد في انعدامه من انعدام علته؛ لاستحالة الانفصال بينهما، فتنقل الكلام إلى العلة، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الأول. فمعناه أنه لا يمكن عدم في الخارج، أي: إنه إذا وجد شيءٌ نستكشف أن علته التامة قد تحققت، فتنقل الكلام إلى عللها، إلى أن تنتهي إلى الإرادة الذاتية التي التزموا أنها عين الذات، فكيف تتصرف الأشياء بالعدم؟! وأيضاً إذا التزمنا أن كل موجود يوجد من باب الاضطرار، فهل يمكن أن نفرض أن لهذا العالم مبدأً أو لا؟ إذا فرضنا أنه لا مبدأ له - بمعنى: أن هذا معلولٌ لعلة، وعلته معلولة لعلة وهكذا - فهذا عين التسلسل، فكيف يمكن إثبات الصانع؟ وإذا فرضنا للعالم مبدأً مسبوقاً بالعدم - بمعنى: أن سلسلة الوجودات تنتهي إلى مبدأ مسبوق بالعدم - فتساءل: لماذا لا يوجد، مع أن

(١) راجع الروايات الواردة في باب القدرة والإرادة من كتاب التوحيد من بحار الأنوار: ٤: ١٣٤.

(٢) الصدوق، التوحيد: ١٤٦، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث، ١٥، والمجلسي، بحار الأنوار ٤: ١٤٤، كتاب التوحيد، أبواب الصفات، الباب ٤، الحديث ١٦.

العلة التامة كانت موجودة؟ وهذا لا جواب له إلّا أن يقال: إن صدور الأفعال منه سبحانه ليس على نحو العلية ولا الاضطرار، بل بالمشيئة، فمتى شاء خلق، ومتى لم يشاء لم يخلق، فتنتهي السلسلة، وإلّا فلا بد من الالتزام بالتسلسل وقدم العالم، وكلاهما محال.

▣ القول الثالث: وحيث إن مفسدة القول بالجبر عظيمة، التجأ القائل بالتفويض إلى أن يتلزم بالتفويض، وأنّ الباري لا دخل له في صدور الفعل أصلاً، وإنما تصدر الأفعال من العباد استقلالاً، وهم مفوضون في ذلك، فإذا شاءوا فعلوا، وإذا لم يشاءوا لم يفعلوا.

وأنت خبير: بأنّ هذا القول ليس أدنى مرتبة في الفساد من الأول؛ فإنّ الجبر كان مستلزمًا لنسبة الظلم إليه تعالى، وذكرنا أنه في الحقيقة مستلزم لسلب القدرة عنه عزّ وجلّ، وأنّ كلّ شيءٍ يصدر بالضرورة؛ فإنّ مجرد تسميتها بالإرادة لا يتحقق الاختيار.

إلّا أنّ القائل بالتفويض وقع في مخدورٍ آخر لعله أشدّ من الأول، وهو أن يكون العبد مستقلًا بالإيجاد، وهذا غير ممكن؛ فإنّ العبد غير مستقل في وجوده ونفسه، فكيف يمكن أن يكون مستقلًا في إيجاده؟ مع أنه ربُّ محبُّ وليس له استقلالٌ بوجهٍ، فإذا لم يكن مستقلًا بالوجود، فكيف يكون مستقلًا بالإيجاد والتصريف في سلطان الله بغير إرادته؟

وبعبارة أخرى: إننا إذا تصوّرنا موجودًا مستقلًا بقاءً وغيرحتاج إلى الإفاضة، بل يكفي في الإفاضة والتأثير الحدوث، كان القول بالتفويض ممكناً؛ إذ إنّ الله تعالى بعد أن خلق العبد كان العبد مستقلًا ومستغنِّياً عن الله تعالى، ولا يحتاج إليه سبحانه، فحينئذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، كسلطانٍ إزاء

سلطانٍ، غاية الأمر أَنَّه سلطانٌ مخلوقٌ لذلك السلطان.

وأَمَّا إذا قلنا بِأنَّ الإِمْكَان مساوٌ للاحتياج، والممكِن كُمَا أَنَّه محتاجٌ فِي حدوثِه إِلَى إِفاضة الوجود، كذلك هو فِي بقاءه، لَا أَنَّه إِذَا وجدَ كَانَ واجبًا ثانِيًّا وَكَانَ مُسْتَغْنِيًّا عَنِ الإِفاضة، فَيُبْطِلُ التفوِيض، فَيَتَعَيَّنُ القولُ بِالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، وَاللهُ الْهَادِي.

إِذن: أَنَّ القائلين بالتفويض بعدم رأوا أَنَّ الجبر منافٍ للعدل، وَأَنَّه لا يمكن الالتزام باستحقاق العقاب في الفعل الصادر بغير اختيارٍ، ذهبوا إلى التفوِيض وَتَحْفَظُوا عَلَى العدالة، وَلَكِنْ فَاتِهم مَحْذُورٌ أَعْظَمُ، وَهُوَ أَنَّهُم التزموا باستقلال العبيد في أفعالهم، وَأَنَّ الفعل يصدر منهم مستقلًا مِن دون استنادٍ إلى الله تعالى. ولَذَا عَبَرُوا عنْهُمْ فِي بعض الروايات^(١) بِأَنَّهُم مَجوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ؛ باعتبار أَنَّهُم اعترفوا بمبدأين: فاعلٍ لِلخَيْرِ سَمِّوهُ (يَزِدان) وَفَاعلٍ لِلشَّرِّ سَمِّوهُ (أَهْرَمَن)^(٢). والقائلون بالتفويض في حكم المَجوسِ، بِلَ أَشَدَّ مِنْهُمْ؛ لِأَنَّهُم التزموا بِالْأَهْلَةِ كثِيرٌ؛ لِأَنَّهُم ذهبوا إلى أَنَّ العَبْدَ مُسْتَقْلٌ فِي فَعْلِهِ، وَلَيْسَ لِإِرَادَةِ الله دَخْلٌ فِيهِ، فَيُصْدِرُ الفَعْلُ فِي عَالَمِ الإِيمَاجِادِ عَنِ غَيْرِ اللهِ تَعَالَى.

وَقُلْنَا: إِنَّ هَذَا مَحَالٌ قَطْعًا؛ لِأَنَّ العَبْدَ غَيْرَ مُسْتَقْلٍ فِي الْوِجْدَنِ، فَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُسْتَقْلًا بِالْإِيمَاجِادِ؟ مَعَ أَنَّهُ غَيْرَ مُسْتَقْلٍ عَنِ اللهِ تَعَالَى فِي حَيَاتِهِ.

(١) أَنْظُرْ: الْقَمِيُّ، تَفْسِيرُ الْقَمِيِّ ١: ١٩٩، تَفْسِيرُ سُورَةِ الْأَنْعَامَ، التَّوْحِيد: ٣٨٢، بَابُ الْقَضَاءِ، وَالْقَدْرِ وَالْفَتْنَةِ ...، الْحَدِيثُ ٢٩. وَالصَّدُوقُ، الْهَدَايَةُ: ٢٠، بَابُ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ، وَالْكَلِيْنِيُّ، الْكَافِيُّ ١: ١٥٦، بَابُ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَالْأَمْرَيْنِ.

(٢) لاحظ ما أفاده صدر المتألهين في شرح أصول الكافي ٤: ٥١، باب جوامع التوحيد، الْحَدِيثُ الْأَوَّلُ، الفَصْلُ الْعَشْرُونُ.

وفي جميع قواه، بل هو محتاج إلى الإفاضة في جميع الآنات.

والوجه في ذلك: أن الحاجة ليست عارضةً للإمكان، بل هي أمر ذاتي له متزعةٌ من مقام ذاته؛ فإن الحاجة لو كانت عارضةً عليه، فلا بد أن يكون في حد ذاته مستغنياً، وهذا خلفٌ. وعدم الاستغناء في الذات عبارةٌ عن الحاجة والفقر، فذاته هي الحاجة والفقر والاحتياج إلى الوجود. فإذا كان الممكن محتاجاً في ذاته، لا يفرق الحال في ذلك بين الحدوث والبقاء؛ لأنَّ ما كان محتاجاً في صدوره، فكذلك هو محتاج في بقائه، وإذا انقطعت الإفاضة انعدم بنفسه من دون حاجةٍ إلى إعدامٍ.

ونظير حال الممكن بالنسبة إلى الفيض الإلهي حال النور بالنسبة إلى الشمس وحال الصور النسانية إلى النفس؛ فإنَّ وجود الصور النسانية حدوثاً وبقاءً متوقفٌ على إفاضة النفس والتفاتها، وكذلك النور مستمدٌ من الشمس، فبمجرد الانقطاع ينعدم النور بنفسه من دون حاجةٍ إلى إعدامه. فإذا كان الشيء في ذاته متقوّماً بالغير ومرتبطاً به، فكيف يكون مستقلاً في البقاء؟ فكما أنه ليس مستقلاً في الحدوث، كذلك هو ليس مستقلاً في البقاء، بل هو محتاج أولاً وأبداً.

◎ القول الرابع: وإذا كان كذلك فلا يمكن فرض كونه مستقلاً في الإيجاد؛ إذ لا استقلال له في الوجود، فيبطل مذهب التفويض، ولا بد من الالتزام بالأمر بين الأمرين أو المنزلة بين المترلتين، كما ورد في الروايات^(١).

(١) راجع الأحاديث الواردة في باب نفي الظلم والجحود عنه تعالى وإبطال الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين من كتاب العدل والمعاد من بحار الأنوار ٥: ٢، وغيره.

وليس معنى المنزلة بين المنزليتين: أنَّ الفعل مستندٌ إلى الله تعالى وإلى العبد بالاشراك؛ فإنَّ هذا أيضاً محالٌ، بل مفاده أنَّ هاتين النسبتين كلتاها حقيقةٌ بلا مجازٍ؛ فإنَّ الفعل صادرٌ من العبد ومتسبِّبٌ إليه حقيقةً، وفي حال انتسابه إلى العبد يتسبُّب إلى الله سبحانه أيضاً حقيقةً، فيصحُّ أنْ يُقال: إنَّ الفعل صدر بمشيئة العبد وإنَّه صادرٌ بمشيئة الله تعالى لأنَّ كلتا النسبتين حقيقةٌ. وبهذا البيان نتحفظ على كلا الأمرين معاً، أي: نتحفظ على سلطان الله، وأنَّه ليس في العالم سلطانٌ غيره، ولا يمكن أن يصدر الفعل من دون مشيئته، كما لا نلتزم بما التزم به مجوس هذه الأُمّة من استقلال العبد في الإيجاد، وبهذا يستحق العقاب؛ لأنَّ الفعل صدر من العبد بمشيئته و اختياره حقيقةً. هذا هو معنى المنزلة بين المنزليتين.

والحاصل: أنَّ كلتا النسبتين حقيقةٌ من دون مجازٍ. فإذا قلنا: إنَّ الفعل صدر بمشيئة الله كان حقيقةً، نظير ما حكاه مولانا سيد الشهداء عَلَيْهِ الْمَرْضَى عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ آنَّه قال له في المنام: «يا حُسْنِ، اخْرُجْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا»^(١)؛ فإنَّ الفعل لو لا مشيئة الله تعالى لم يقع، كما أنَّ الفعل صدر من العبد، من دون منافاةٍ بين النسبتين والاستنادين ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٢). فبغير مشيئته لا تتحقق مشيئته في الخارج؛ فإنَّه لابدَّ للمشيئه أن تنتهي إلى المشيئه الإلهية؛ فإنَّ العبد لا استقلال له في الإيجاد والفيض، ومع ذلك يصدر

(١) السيد ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفواف: ٦٥، المسلك الأول، والمجلسى، بحار الأنوار ٤: ٣٦٤، أبواب ما يختصُّ بتاريخ الحسين بن علي صلوات الله عليهما،

الباب ٣٧.

(٢) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.

الفعل منه باختياره من دون أن يكون مجبوراً على ما يصدره من أفعال ومن دون أن يكون صادراً من الله تعالى مباشرةً، كما ادعى الأشعري، ومن دون أن ترجع علته إلى الإرادة الإلهية. بل الأمر بين ذلك، بمعنى: أنَّ الأفعال تصدر من العبد بالاختيار، ومع ذلك فهي مستندةٌ إلى الله تعالى، وهذا هو المراد بالأمر بين الأمرتين والمنزلة بين المزلتين.

وقد ذكرنا في الدورتين السابقتين توضيحاً لذلك ومثالاً يظهر منه بيان ما قررناه وندعوه من الأمر بين الأمرتين.

قلنا: لنفترض أنَّ إنساناً يده مرتعشةُ، ولا اختيار له في صدور الارتعاش منه وعدمه، وقد وضع في مكانٍ لا يمكن أن يتحرّك فيه، وقد فرضنا أنَّ إلى جانبه رجلاً آخر، فإذا فرضنا أنَّا شدنا سكيناً بيد المرتعش، وكانت اليد ترتعش وتتحرّك، فإذا شدنا السكين بها فستصيب الرجل الآخر ويقتلها، فهل يمكن أن يستند هذا إلى المرتعشة يده، فيقال: إنَّه قتله باختياره؟ وهذا بالضرورة متعدِّر؛ لأنَّ المفروض أنَّ الفعل ليس باختياره: لا الارتعاش ولا إصابة السكين للرجل ولا قطعه لأعضائه ولا موت الرجل. وهذا هو الذي التزم به الجبري، أي: التزم بصدور الأفعال من العبيد، ولا دخل لاختيار العبد بها أصلاً، بل الفعل يتنهى بعلته إلى الإرادة الأزلية.

وأمّا إذا أعطينا سكيناً لشخصٍ، وكان هذا الشخص متصرّفاً باختياره ومشيئته، ولكننا نعلم أنه يضرب أحداً بهذا السكين فيقتله، فنحن نعطيه السكين، ولو لا ذلك لما قتله، إلا أنَّ معطي السكين لا دخل له في صدور الفعل؛ فإنه أعطاه السكين فقط وأقدره على الفعل، وكان أجنبياً بعد ذلك عن العمل. فهل يمكن أن يقال: إنَّ معطي السكين هو الذي قتله؟! مع أنَّ المعطي

له السكين مفوض له العمل، وقد صدر منه بالاختيار، فهو فاعل بالاختيار والاستقلال بالنسبة إلى المعطي. ولو فرضنا أنَّ المعطي يرى صدور هذا العمل من المعطي له ويمكنه أن يمنعه، كما لو كان لديه بندقية وهدده بها من بعيد، إلَّا أنَّه مفوض إليه، لم يستند الفعل إلى المعطي إلَّا على نحو الاعداد، وهذا هو التفويض.

وهاهنا قسم ثالث، وهو صدور الفعل مستنداً إلى كلا الشخصين، كما إذا كانت يده مشلولة لا يمكن لصاحبها تحريكها إلَّا بإيصال القوَّة الكهربائية، ومعه يمكن له تحريكها، وفرضنا أنَّ طيباً أو غيره أوصل القوَّة الكهربائية إلى يده، وكان دائماً يفيض هذه القوَّة ويوصلها آناً فاناً إلى يده، ورأى الطيب أنَّ المشلول بعد أن تمكن من الحركة قد يأخذ السكين ويقتل بها شخصاً آخر، وهو يعطيه القوَّة.

فهاهنا كلتا النسبتين صحيحة، أعني: أنَّ القاتل هو المشلول؛ لأنَّه قتل باختياره وإعمال قدرته، فيصحيح عقابه، فيقال له: (لماذا قتلت زيداً؟) ولا يمكنه أن يجيب بأنَّ الطيب هو الذي قتله؛ لأنَّه هو الذي أقدرني على هذه القوَّة؛ وذلك لأنَّ الإقدار على القتل لا يلازم القتل، وإنَّما قتله باختياره. وبالنظر الآخر نقول: إنَّ القتل صدر بمشيئة الطيب؛ فإنَّه هو الذي كان يفيض القوَّة آناً فاناً، إذ لو لا هذا الفيض لما تمكن المريض من العمل، فهو الذي شاء ذلك، وهو مفيض الإقدار حدوثاً وبقاءً، فالفعل صدر بمشيته وإرادته، فيصحيح انتسابه إليه حقيقةً، لا بمعنى المشاركة: بأن اجتمعا فأوجدا، بل بمعنى: أنَّ النسبة إلى الفاعل حقيقةً؛ فإنَّه هو الذي أوجد الفعل باختياره حقيقةً.

والوجه فيه: أنَّ الإقدار غير ملازم للقتل خارجاً؛ فإنَّه كما يمكن أن

يصرف القدرة في القتل، يمكنه أن يصرفها في عملٍ حسنٍ، فاستناد القتل إلى المفاعل حقيقةً من دون عنايةٍ ومحازٍ. كما أنه في عين الوقت تصحّ هذه النسبة وإلى الطبيب وإلى غيره؛ باعتبار أنه يعطي القوّة للمريض أناً فاناً حتّى أن صدور الفعل، فالإقدار على الفعل متسبّبٌ إليه. وهذا هو الأمر بين الأمرين.

والمدعى هو: أنَّ أفعال العبيد كلّها من هذا القبيل؛ باعتبار أنها تصدر منهم، فهي منتبةٌ إليهم، فهم المفاعلون حقيقةً، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفُرْ﴾^(١). فالعبد ليس مجبوراً على عمل، فله أن يشكّر، وله أن يكفر، والله تعالى قد هدأ السبيل إما شاكراً وإما كافوراً^(٢)، وهو مختارٌ في كلا الفعلين.

وحيث إنَّه غير مستقلٌ في العمل؛ لأنَّا قلنا: إنَّ الممكن لا يستقلُّ عن الواجب أناً من الآيات، فإذاً الإلزام الوجود دائمًا منه سبحانه بالنسبة إلى حياة العبد وقدرته وسمعه وبصره وحركاته وسائر قواه، فهو يفيض أناً فاناً حتّى أن صدور الفعل منه، فهذا الفعل منه سبحانه؛ لأنَّه هو الذي أقدره على العمل وأعطاه جميع الإمكانيّات التي يتوقف عليها صدور هذا الفعل منه. ولذا صح أن يُقال: إنَّ الله شاء هذا العمل، لا باعتبار أنَّ العمل صدر منه سبحانه، أو أجبر العبد عليه، ولا باعتبار انتهاء الفعل إلى المشيئة الإلهيّة، ولكن صدوره منه لأنَّ العبد غير قادرٍ على الإيجاد؛ لأنَّه غير قادرٍ على الوجود.

إذ نتحفظ على سلطانه، فليس هنا فاعلٌ استقلالاً في قباله سبحانه، ونتحفظ على عدله؛ لأنَّ الفعل لا يكون بأمرٍ خارج عن الاختيار. وهذا هو ما

(١) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَافُورًا﴾ [سورة الإنسان، الآية: ٣].

استفادناه من كلمات أئمّة الهدى (عليهم الصلاة والسلام)، وهذا ممّا اختصّ به مذهب الشيعة، وهو الموافق للواقع؛ لأنّه يتحفّظ على كلا الجهتين: سلطان الله وعده.

وبهذا البيان ثبت الأمر بين الأمرين والمنزلة بين المترتبين.

نعم، هاهنا شيء، وهو أن الاستناد العرفي غير البرهاني. أمّا الاستدلال البرهاني فهو أنّ جميع الحسنات والسيّئات لا يفرق بينها في صدور كل فعلٍ من هاتين الجهتين: جهة الاستناد إلى العبد؛ باعتبار أنّ الفعل صدر باختياره، وجهة الاستناد إلى الله تعالى؛ باعتبار أنّه يفرض الوجود آنًا فآنًا، فبحسب الدقة لا فرق في ذلك.

ولكن بحسب الاستناد العرفي لو فرض أنّ العبد عمل عملاً صالحًا، جاز أن يُقال: إنّ الله تعالى أولى بهذه الحسنة من العبد نفسه؛ لأنّ مبادئ العقل كلّها من إيجاده سبحانه، وليس للعبد إلّا أنّه أعمل اختياره في الفعل، وإلّا فقواه وحياته من الله سبحانه، وجميع مقدّمات الفعل بيد الله سبحانه، وليس وجهة الانتساب إلى العبد من جهة إعمال الاختيار. ولذا يصح أن يُقال: إن الله أولى بالحسنة من العبد، ومن هنا ورد في بعض كلمات بعض الأكابر أنّه لا يمكن أن يتم الشكر على نعم الله أبداً، للزوم التسلسل؛ فإنّ الشكر أيضاً بإقدار الله تعالى وتوفيقه، فيحتاج إلى شكر آخر إلى ما لا ينتهي إلى حدّ.

وأمّا لو فرضنا أنّ العبد شقي وصرف هذه القوى والمبادئ بالمعصية، فهو أولى بمعصيته؛ فإنّه تعالى لم يجبره على العمل، فيصح أن يُقال: إنّه أولى بالمعصية؛ فإنّ المعصية لم تصدر منه جبراً، بل باختياره، والله تعالى أعطاه القوة على الفعل ووفر له المبادئ، فلماذا صرفها في القبيح، ولم يصرفها في الفعل

الحسن؟ ومن هنا ورد عن الله تعالى فيما حكاه مولانا أبو الحسن الرضا عليه السلام عنه: «أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني»^(١). وهذا البيان تامٌ بحسب الواقع الخارجي، أعني: أن يسند الحسنات إلى الله سبحانه؛ فإنَّه أولى بها من العبد، وأن يسند السيئات إلى العبد ويُقال: هو أولى بها؛ فإنَّه تعالى لم يجبره على السيئة، بل قد صرف قوَّته فيها باختياره.

ثُمَّ إنَّ ذلك مجرد إسنادٍ في الكلام، وإلا فالدقة لا فرق بين الحسنة والسيئة في أنَّ كل فعلٍ يصدر باختيار العبد حقيقةً وبمشيئة الله حقيقةً، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

وبذلك نختِّم الكلام في هذه المسألة، وله الحمد أولاً وآخراً.

(١) الكليني، الكافي ١: ١٥٧، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث ٣، الصدوق، التوحيد: ٣٦٣، الباب ٥٩، الحديث ١٠، والمجلسى، بحار الأنوار ٥: ١٦، كتاب العدل والمعاد، أبواب العدل، الباب ١، الحديث ٢٠.

الفصل الثاني: في صيغة الأمر ونحوها

ويقع الكلام في الصيغة في جهاتٍ:

الجهة الأولى: معاني صيغة الأمر

ربما ذكروا معاني متعددةً للصيغة وقالوا: إنّها قد تُستعمل في مقام الطلب أو الاستهزاء أو التهديد أو التعجيز^(١). فهل المستعمل في نحو هذه الموارد متعددٌ أو واحدٌ؟

المعروف بينهم: أنَّ الصيغة تُستعمل في معانٍ متعددةٍ، وأنَّ المستعمل فيه متعددٌ. ولكن صاحب «الكافية»^(٢) أنكر ذلك، وادعى أنَّ المستعمل فيه أمرٌ واحدٌ، وهو إنشاء الطلب. غاية الأمر أنَّ الدواعي تختلف، فقد يكون إنشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي، وقد يكون بداعي السخرية، وقد يكون بداعي الاستهزاء والتعجيز وغيره مما ذكروه، فالاختلاف في الدواعي دون المستعمل فيه. وغاية ما يمكن أن يُقال هو: أنَّ الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان الداعي هو الطلب الحقيقي، ولازم ذلك الالتزام بالمجاز

(١) انظر: محمد تقى الاصفهانى، هداية المسترشدين: ١٣٨، المقصد الثاني، المطلب الثاني، البحث الأول، المقام الثالث، والطباطبائى، مفاتيح الأصول: ١١٠، القول في بيان صيغة افعل و ما في معناها.

(٢) انظر: الآخوند الخراسانى، كافية الأصول: ٦٩، المقصد الأول، الفصل الثاني، البحث الأول.

فيما إذا كان الداعي غير الطلب الحقيقى. فصاحب «الكافية»^(١) يقول: إنَّه قد يكون الموضوع له حصةً خاصةً من الطلب، وهو الذي يكون الداعي إليه الطلب الحقيقى. وأمَّا إذا استعملت الصيغة في إنشاء الطلب بغير هذا الداعي، فإنَّه وإن كان المستعمل فيه واحداً، إلَّا أنَّ داعي الطلب الحقيقى غير موجودٍ، فيكون فاقداً للقيد، فيكون مجازاً. وأمَّا أنَّ المستعمل فيه واحدٍ فغير قابلٍ للإنكار.

وبعد ذلك ترَقَى وذكر بأنَّ هذا يرد في الصيغ الإنسانية: كالاستفهام؛ فإنَّ الاستفهام يستعمل في إنشاء طلب الفهم، فقد يكون الداعي هو طلب الفهم واقعاً، كما إذا كان المتكلِّم جاهلاً وأراد الاستعلام، وقد يكون الداعي أمراً آخر من إنكارٍ وغيره، فالاختلاف في الداعي أو المستعمل فيه.

وذكر أنَّه لا موجب لدعوى أنَّ المستعمل فيه في الاستفهمات الواردة في القرآن وغيره من كلام الله تعالى غير المستعمل فيه الاستفهام إذا وقع في كلام شخصٍ آخر، بل المستعمل فيه أمرٌ واحدٌ، وهو طلب الفهم إنشاءً، وهو غير مستحيلٍ فيه سبحانه. وإنَّ المستحيل لله هو الطلب الحقيقى للفهم الذي لازمه نسبة الجهل إليه تعالى وافتقاره إلى الاستفهام.

ثمَّ بناءً على ما ذكره المشهور من أنَّ إنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وأنَّ في قولنا: (هل جاء زيد؟) يوجد فردٌ من طلب الفهم، وفي قولنا: (اضرب) يوجد فردٌ من طلب الضرب، وأنَّ إنشاء موضوع لإيجاد معنى وجوداً لفظياً، وهو نحوُ من الوجود، فما ذكره وجيهٌ لا بأس بالالتزام به، أعني: أنَّ المستعمل فيه أمرٌ واحدٌ، والاختلاف في الداعي.

(١) انظر: المصدر المتقدّم.

وأماماً بناءً على ما ذكرناه فقد تقدّم استحالة إيجاد المعنى في اللفظ، كما تقدّم في الفرق بين الجمل الخبرية والإنسانية، وأنَّ الإنشاء إنَّما هو أمرٌ نفسيٌّ ليس له واقعٌ إلَّا النفس في مقابل الحكاية، والجمل الخبرية مدلولها أمرٌ نفسيٌّ ناظرٌ إلى الخارج تارةً يكون مطابقاً للواقع وأخرى يكون مخالفًا له، وبهذا تختلف الجملتان الإنسانية والخبرية، وعليه فإيجاد المعنى باللفظ لا يتعقل له معنىًّا مُحصلاً.

وعلى هذا فصيغة افعل أو غيرها إذا كان الداعي إلى استعمالها هو الأمر النفسي، أي: اعتبار شيءٍ على ذمة المخاطب وإبراز هذا الاعتبار بمبرزٍ، فالصيغة بنفسها تكون مصداقاً للطلب. وقد قلنا: إنَّ الطلب بمعنى التصدّي إلى ما تعلّقت به الإرادة، فإذا تعلّقت الإرادة بفعل الغير، فيتصدّي لوجوده، وبما أنَّه غير اختياري له، وإنَّما هو باختيار الغير، فيبعثه نحوه ويبرز اعتباره بمثل هذه الصيغة، فيكون طلباً، أي: تصدّياً إلى ما تعلّق به الشوق، فالصيغة مصدقٌ للطلب، لا إنشاءً له؛ فإنَّ الطلب غير قابلٍ للإنشاء.

وأماماً إذا استعملت الصيغة في مقام التهديد والاستهزاء، فما هو موجودٌ في النفس هو أمرٌ آخر غير اعتبار المادة في ذمة المخاطب، بل قصد تهديد هذا الشخص أو السخرية أو الاستهزاء به، ومن جهة وجود هذا الأمر في النفس يقول: (افعل)، (اضرب)، (صل) استهزاءً، فيكون المبرز أمراً آخر غير الأمر الأول. والوجه فيه: أنَّ المبرز في الأمر الأول كان هو الاعتبار النفسي، والمبرز هنا هو التهديد أو السخرية أو التعجيز، فتكون هذه الصيغة مصداقاً للتهديد، أي: يهدّده بنفس هذا الكلام، كما تكون مصداقاً للتعجيز، أي: يظهر عجزه بنفس هذا الكلام.

فهذا مصدقٌ للتهديد لا للطلب، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ المستعمل فيه أمرٌ واحدٌ؟ بل المستعمل فيه أمرٌ متعددٌ لا حالة؛ فإنَّ المبرز في أحدهما شيءٌ، والمبرز في الآخر شيءٌ آخر، وإن كان المبرز صورةً واحدةً.

إذن لا مناص من الالتزام بأنَّ المعانِي متعددة، لا بمعنى: أنَّ الصيغة استُعملت في التهديد، كما ذهب إليه المشهور، بل استُعملت الصيغة في إبراز قصد التهديد، وكانت مصداقاً للتهديد، كما في الطلب بعينه حين تكون إبرازاً لقصد جعل المادة على ذمة المخاطب ومصداقاً له، فالمعاني إذن متعددة. ولكن لا ينبغي الشك في أنَّه متى ما لم تقم قرينةٌ تدلُّ على أنَّ الداعي أمرٌ آخر: كالتهديد أو التعجيز أو غيره، فمقتضى الظهور العرفي أنَّ الصيغة أتى بها من جهة اعتبار المادة على ذمة المخاطب، وبذلك يكون هو المعنى الحقيقي، والاستعمال في غيره مجازاً.

الجهة الثانية: في كون الصيغة حقيقة في الوجوب أو الندب

لا ينبغي الشك في أنَّ الصيغة المستعملة في مقام الطلب والتي تكون مصداقاً للطلب، تنقسم إلى قسمين: فقد يكون الطلب على نحو الحتم والإلزام، بحيث لو خالف المكلَّف ولم يمتثل، استحقَّ العقاب، إذا كان الأمر صادراً مِنْ يحب امتثال أوامرها. وقد لا يكون الطلب كذلك، بل يكون الخيار باقياً بعد الأمر، فله أن يمتثل وأن لا يمتثل. ولذا يُعبَّر عن الأمر بالوجوب والآخر بالاستحباب، أي: هو مأمورٌ به لا على حدِّ الإلزام والhardtam، بل يجوز تركه.

فواقع الكلام في أنَّ صيغة الأمر هل هي موضوعة للقسم الأول، أي: الوجوب، فيكون استعمالها في الاستحباب مجازاً وب حاجةٍ إلى قرينةٍ، أو أنها موضوعة للاستحباب واستعمالها في موارد الحتم والوجوب ب حاجةٍ إلى قرينةٍ،

أو أنها موضوعة على وجه الاشتراك بين الاستحباب والوجوب فإذا استعملت الفظ بلا قرينة، فلابد من التوقف، كما إذا استعملت الألفاظ المشتركة بلا قرينة، أو أنها موضوعة للجامع بين الوجوب والاستحباب، فتكون خصوصية الإلزام وعدمها ملغاً ويكون كل منها بخصوصه بحاجة إلى قرينة، ومع عدمها يتمسك بالأصل العملي بالنسبة إلى الشك في الوجوب؟ هذه هي الاحتمالات في المسألة.

اختار صاحب «الكافية»^(١) أنه موضوع للوجوب، واستدل عليه بالتبادر؛ إذ لو أطلقت الصيغة ولم تكن مصحوبة بقرينة على الاستحباب من داخل أو خارج، فإنه يتبادر منها الوجوب، فهي حقيقة في الوجوب، والندب بحاجة إلى قرينة.

ويؤيد التبادر: أن سيرة العقلاه قائمة على صحة مؤاخذة مخالف أمر المولى مع عدم القرينة على الاستحباب، فليس له أن يعتذر باحتمال الاستحباب. ولو كانت الصيغة موضوعة للندب أو مشتركة بين الندب والوجوب أو موضوعة للقدر الجامع بينهما، لصح هذا الاعتذار؛ فإن الوجوب إذا لم تدل عليه قرينة ولللفظ غير دال عليه؛ لأنّه موضوع للاستحباب أو للجامع أو كان مشتركاً مجملًا، فكيف يصح عقاب الشخص إذا خالف أمر مولاه، مع أن العقاب بلا بيان قبيح؟ فصحة عقاب العقلاه وذمّهم للمخالف يؤكّد أنها موضوعة للوجوب، ف تكون سائر الاحتمالات الأخرى ساقطةً.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٧٠، المقصد الأول، الفصل الأول، المبحث الثاني.

ثُمَّ أَشْكَلَ عَلَى نَفْسِهِ: بِأَنَّهُ كَيْفَ يَمْكُنُ أَنْ يُقَالُ: إِنَّ الْمُتَبَادرَ مِنَ الصِّيغَةِ
هُوَ الْوَجُوبُ مَعَ أَنَّ اسْتِعْمَالَ الصِّيغَةِ فِي النَّدْبِ شَائِعٌ، فَيَكُونُ مِنْ قَبْلِ الْمَجَازِ
الْمَشْهُورِ، فَيَكُونُ أَرْجَحُ؟

وأجاب عن ذلك: بالمنع صغرىً وكبيرىً أما منع الصغرى فإِنْكَارَ أَنَّ
استعمال الصيغة في موارد الاستحباب أكثر من استعمالها في موارد الوجوب.
وأَمَّا منع الكبیر فإِنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ كُونِ اسْتِعْمَالِهَا فِي الْإِسْتِحْبَابِ أَكْثَرَ مِنَ
الْوَجُوبِ، لَا بِأَسْبَابِ ذَلِكِ إِذَا كَانَ مَعَ الْقَرِينَةِ؛ فَإِنَّ اسْتِعْمَالَ الْمَجَازِيِّ مَعَ
الْقَرِينَةِ وَإِنْ كَثُرَ لَا يَمْنَعُ عَلَى الْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ إِذَا لَمْ يَكُنْ الْفَظُّ
مَصْحُوبًا بِالْقَرِينَةِ.

وَنَظِيرُ ذَلِكِ الْعُمُومَاتِ وَالْمُخَصَّصَاتِ؛ فَإِنَّ الْعُمُومَ كَثِيرًا مَا اسْتُعْمَلَ فِي
الْخُصُوصِ حَتَّى قِيلَ: مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خَصَّ، وَمَعَ ذَلِكِ يَحْمِلُ الْفَظُّ عَلَى
الْعُمُومِ إِذَا وَرَدَ مُجَرَّدًا عَنِ الْمُخَصَّصِ، فَإِنَّ كَثْرَةَ اسْتِعْمَالِ الْخُصُوصِ لَا تَمْنَعُ
الْحَمْلِ عَلَى الْعُمُومِ عَنْ دُرُجِ الْقَرِينَةِ^(١).

أَمَّا مَا أَفَادَهُ مِنَ التَّبَادِرِ فَهُوَ مَا لَا يَنْبَغِي الشُّكُّ فِيهِ، كَمَا أَنَّ الْعُقَلاءَ
يَعْاقِبُونَ وَيَذَمُّونَ مِنْ خَالِفِ أَمْرِ الْمُولَى، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُثْبَتْ أَنَّ هَذَا لِأَجْلِ الْوَضْعِ،
وَأَنَّ الصِّيغَةَ مَوْضِعُهُ لِلْوَجُوبِ حَتَّى إِذَا اسْتُعْمِلَتِ فِي النَّدْبِ كَانَتْ مَجَازًا. بَلْ
نَقُولُ: إِنَّهُ يَمْكُنُ اسْتِفَادَةُ الْوَجُوبِ بِحُكْمِ الْعُقْلِ، فَلَمْ يُثْبَتْ أَنَّ التَّبَادِرَ مِنَ
الْدَلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ، وَالْتَّبَادِرُ إِنَّمَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى الْحَقِيقَةِ إِذَا عَلِمْنَا أَنَّهُ مُسْتَنْدٌ إِلَى
نَفْسِ الْفَظْ وَحْاَقَهُ. وَفِي الْمَقَامِ لَمْ يُثْبَتْ ذَلِكُ؛ لَا حِتَّمَ بَلْ لَتَعَيَّنَ أَنَّ الْوَجُوبَ

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٧٠، المقصد الأول، الفصل الأول،
المبحث الثاني.

مستفادٌ من حكم العقل وبقانون المولوية والعبودية، وهو أجنبيٌ عن اللفظ.
إذن لم يثبت أنَّ الصيغة موضوعةٌ للوجوب أو غيره؛ فإنَّه وإن كان
استعمالها في الوجوب صحيحاً، إلَّا أنَّ الدلالة ليست وضعيةً ليُقال: إنَّها
موضوعةٌ للوجوب.

وأمّا إنكاره قُدْرَتِي الصغرى - من حيث إنَّ الأمر في موارد الوجوب
أكثر من الأمر في موارد الاستحباب - فإنَّ هذا لم يثبت، بل الظاهر أنَّه ليس
كذلك؛ فإنَّه ما من واجب من الصلاة والصوم والحجَّ وغيره، إلَّا وهو مقرُونُ
بأضعافٍ أضعافه من المستحببات، بالإضافة إلى سائر المستحببات الأجنبية عن
الواجبات، فالظاهر أنَّ استعمال الصيغة في الاستحباب أكثر.

وأمّا منع الكبري فالصحيح ما ذكره، أي: إنَّ اللفظ إذا كان له معنىً
 حقيقي ومعنىً مجازي، وفرضنا أنَّه استعمل في المعنى المجازي مع القرينة أكثر
 من استعماله في الحقيقي، فإنَّ استعمال بلا قرينةٍ في موردِ حُمل على المعنى
 الحقيقي، وكثرة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة لا تمنع من التوقف
 على حمله على الحقيقي عند عدم القرينة.

إلَّا أنَّ تنظيره بالعامِ والخاصِ غير صحيح؛ فإنَّا قلنا في ذلك المبحث: إنَّ
 التقيد لا يوجب المجاز، وإنَّما هو تقيدٌ في المتعلق، كما ذهب إليه قُدْرَتِي، بل هو
 الصحيح؛ إذ إنَّ العامَ يُستعمل في معناه الحقيقي دائمًا. وبيان ذلك: أنَّ (إلَّا) في
 قولنا: (أكرم كُلَّ عالم إلَّا الفساق) لا تدلُّ على أنَّ (كُلَّ) استعملت في غير ما
 وضع له، غاية الأمر يدلُّ على أنَّ مدخوله ليس طبيعة العالم على إطلاقه بل
 المقيد بأنَّ لا يكون فاسقاً، فالتنظير في غير محله.
 فتحصل: أنَّه لم يدلُّ دليلاً على أنَّ الصيغة موضوعةٌ للوجوب، بحيث

لو استُعمل في الاستحباب كان مجازاً، بل نرى أنَّ الاستعمال في جميع الموارد من الواجبات والمستحبات من سُنْخٍ واحِدٍ، فلا موجب للالتزام بـأَنَّ الاستعمال في أحدِهَا حقيقى وفي الآخر مجازي.

وأفاد بعضهم^(١): أنَّ دلالة الصيغة على الوجوب من جهة إطلاقها وجريان مقدّمات الحكمة؛ فإنَّ اللفظ يدلُّ على تعلق الإرادة بمتعلق الأمر لا محالة، وأنَّ المادة، أي: ما تعلقت به الهيئة، مطلوبة لـلأمر لا محالة. وحيث إنَّ الإرادة على قسمين: إرادة قويةٍ ينشأ منها الوجوب، وإرادة ضعيفةٍ ينشأ منها الاستحباب، فالإرادة القوية هي صرف الإرادة ولا يشوبها شيءٌ غيرها. وأمّا الضعف فهي مقيّدةٌ ومتقوّمة بالضعف، فإذا كان المتكلّم في مقام البيان وأبرز إرادته باللفظ ولم ينصب قرينةً على تعين الإرادة، لزم أن يحمل على الإرادة القوية؛ فإنَّها لا تزيد على الإرادة بشيءٍ، بل هي صرف الإرادة، فـيتعيّن الوجوب. إلَّا أنَّ هذا البيان مخدوشٌ من وجوه:

● الأول: أنَّ مدلول الصيغة ليس هو الإرادة؛ فإنَّ الوجوب والاستحباب من الأحكام المجعلة، والإرادة صفةٌ نفسانيةٌ غير مجعلةٌ، وسبق أن قلنا في بحث الطلب والإرادة: إنَّ الإرادة من الصفات النفسية لا الأفعال النفسية، فمدلول الأمر ليس هو الإرادة. نعم، الإرادة متحققةٌ في بعض الموارد، كما في أوامر المولى العرفية؛ فإنَّ المولى العرفي لا يوجب شيئاً إلَّا إذا كان متعلّق الأمر ما تعلّق به شوّقه، وحيثئذٍ فقد يكون الشوق مؤكّداً، وقد لا يكون، إلَّا أنَّ هذا ليس من لوازم الأمر والنهي، فإنَّها فعلان اختياريَان

(١) انظر: العراقي، بداعِ الأفكار: ٢١٢، المبحث الثاني، في بيان دلالة صيغة الأمر على الوجوب.

ينشأ من المصلحة في المتعلق. فإذا كان المتعلق ذا مصلحة ملزمة، فالمولى يوجبه، وإن لم تبلغ المصلحة حد الإلزام، يأمر به استحباباً، وإلا فالإرادة غير متحققة في المولى الحقيقي. كما لا معنى للإرادة التشريعية فيه؛ ليس هاهنا إلا الإيجاب والاستحباب، وهما فعلان، ومنشأ الأمر الوجوبي والاستحبابي هو المصلحة في متعلقه العائد إلى نفس العبد، لا إلى الله سبحانه؛ **﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾**^(١). نعم، في المولى العرفية الإرادة ثابتة؛ لأن متعلق أمره مشتاق إليه، وحيث إن الفعل فعل غيره كان له أن يأمر به.

فمدلول الأمر ليس هو الإرادة أصلاً حتى يُقال: إن اللفظ يحمل على الإرادة القوية؛ لأنها لا تزيد على الإرادة بشيء، ولكن الإرادة الضعيفة إرادة وغير إرادة، أي: إنها مشوبة بالضعف، بل ليس مدلول الأمر هو الإرادة أصلاً، بل شيء من سخ الأفعال، على ما ذكرناه آنفاً من أنه اعتبار نفسي يبرز بمبرز في الخارج وإن اختار المشهور أنه حكم ينشأ من الطلب، فهو على أي حال من قبيل الأفعال، لا من قبيل الصفات النسائية.

◎ الثاني: أن الإرادة القوية أو الضعيفة بما أنها أمر ممكن فهي محدودة بحدٍ، وصرف الإرادة لا معنى له، بل الإرادة محدودة بحد لا حالة: إما حد القوة وإما حد الضعف، وصرف الإرادة لا ثبوت له في الخارج؛ فإن الممكن لابد أن يكون محدوداً بحدٍ، وعليه كان كل من الإرادتين القوية والضعيفة محدودتين. فإذا كان مدلول الأمر هو الإرادة، فكل منها يحتاج إلى القيد، وكما أن الضعيف مقيد بالضعف، فكذلك القوي مقيد بالقوة. فإذا أطلق اللفظ ولم يكن هنا قرينة، فلا بد من التوقف؛ لأننا لا نعلم أن إرادة المولى ضعيفة أو قوية.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

وعليه فليست الإرادة القوية والضعف من قبل المطلق والمقيّد، بل كلاهما مقيّد؛ فإنَّ الإرادة المطلقة غير المقيدة لا وجود لها في الخارج.

◎ الثالث: آنَّا لو تنَّزَّلنا عن ذلك أيضًا، وفرضنا أنَّ مدلول الأمر هو الإرادة، وأنَّ الإرادة القوية هي صرف الإرادة، وأنَّ الاستحباب ليس هو صرف الإرادة، بل هو الإرادة محدودة بحدِّ الضعف، فمع ذلك لا موجب للحمل؛ إذ لا مقتضى لحمل اللفظ على ما يكون صرف الشيء، بل يحمل على المطلق مع عدم القرينة، أي: الجامع بين الصرف وغيره؛ فإنَّ الصرف قسمٌ من الجامع. ومن هنا إذا أطلق الموجود والحي والعالم، لا يُحمل اللفظ على الواجب تعالى؛ باعتبار أنَّه صرف الوجود وصرف الحياة وصرف العلم؛ فإنَّه وإن كان الأمر كذلك؛ فإنَّه تعالى ليس فيه نقص ولا شائنة نقصٍ، فهو وجودٌ كله وعلمٌ كله وحياةٌ كله وقدرةٌ كله، إلا أنَّه إذا أطلق لفظ الحي والعالم لا ينصرف إليه سبحانه؛ فإنَّ اللفظ موضوع للجامع بين الصرف وغير الصرف. فإذا أطلق اللفظ ولم يكن هناك قرينةٌ معينةٌ، لا يحمل اللفظ على أحد القسمين، وهو صرف العلم أو صرف الوجود؛ فإنَّ كُلَّ ذلك يحتاج إلى قرينةٍ. إذن لا يمكننا إثبات الوجوب من جهة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة.

فالصحيح أنْ يُقال: إنَّ الوجوب خارجٌ عن مدلول اللفظ، وإنَّما يستفاد من حكم العقل وقانون المولوية والعبودية، فهو من المدركات العقلية لا المداليل اللغوية.

وبيان ذلك: أنَّ اللفظ يدل على بيان أمرٍ نفساني هو الاعتبار. فإذا قال: (صلٌ) كشف بالوضع عن أنَّ الصلاة معتبرةٌ للمولى في ذمَّة المخاطب. فإذا أنشأ الاعتبار بدلالة اللفظ ولم يرد ترخيصٌ في تركه، فقانون المولوية

وال العبودية يقتضي حكم العقل بأنَّ العبد متى ما ثبت شيء في ذمته من قبل المولى من دون ورود ترخيصٍ من قبله، لابدَّ له من الخروج عن عهدة التكليف، فإذا خالف استحق العقاب وحكم العقل بعدم قبح عقابه لو عاقبه المولى، أي: إنَّ العقاب يقع في محلِّه، وهذا هو معنى استحقاق العقاب. وعليه فحكم العقل من جهة قانون الملووية والعبودية؛ إذ لا يخرج العبد عن زيق العبودية والرقية، وهذا الذي يقتضي أن يكون العبد كالميت بين يدي الغسال: أيها يحركه يتحرّك إلى تلك الجهة، فلا يكون له إرادةٌ في قبال إرادة المولى.

فالوجوب إذن خارجٌ عن مدلول الأمر بالكلية، وإنما هو بحكم العقل بوجوب الإطاعة وقبح المعصية. فإذا أمر بالصلوة، حكم العقل بوجوها، ولكنَّه إسنادٌ بالعرض، وإنما يحكم العقل بالذات بإطاعة المولى، والشارع أو غيره يوجد الموضوع بهذا الحكم العقلي. فالعقل لا يحكم بوجوب الصلاة، بل بإطاعة المولى، وبعد صدور الأمر يحكم العقل بوجوب الإتيان به؛ لأنَّه مصدقٌ للطاعة، والطاعة واجبةٌ بحكم العقل، والمعصية قبيحةٌ بحكم العقل؛ فإنَّها ظلمٌ وتعذُّ على المولى، والظلم قبيحٌ عقلاً، فالحكم بالحرمة من قبل العقل لا الشع.

وهذا هو الصحيح في المسألة، والوجوب والاستحباب خارجان عن مدلول اللفظ.

وبهذا تمَّ الكلام حول مدلول الصيغة.

الجهة الثالثة: في ما هو ظاهر الجملة الخبرية في مقام الطلب

وأمامَ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب فقد ذكر صاحب «الكتفائية»^(١): إنَّما أيضًا داللَةً على الوجوب، خلافاً لبعضهم كصاحب

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفایة الأصول: ٧١، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الثالث.

«المستند»^(١) الذي أنكر دلالتها على الوجوب، غاية الأمر أنّها تدلّ على المحبوبية. وذكر صاحب «الكافية»^(٢) في وجه الدلالة على الوجوب: أنَّ الجملة الخبرية إذا استُعملت في مقام الإنشاء والطلب لم تُستعمل إلَّا في معناها الذي استُعملت فيه في مقام الإخبار، أي: إنَّ المستعمل فيه في كلتا الجملتين الخبريتين (الواردة للطلب والواردة للإخبار) واحدٌ، وهو الحكاية عن وقوع الإعادة في الخارج، ولكن الداعي إلى الحكاية مختلف؛ إذ قد يكون الداعي هو الحكاية بداعي الإخبار، وقد يكون الداعي هو بيان المطلوبية لهذا الشيء. فالاختلاف بين الجملتين ليس في المستعمل فيه، وإنَّما هو في الداعي، وبذلك ظهر أنَّ الجملة لا تكون كاذبةً إذا لم تتحقق الإرادة في الخارج، كما إذا فرضنا أنه لا يعي صلاته، فلا يلزم أن تكون كاذبةً؛ فإنَّها وإن كانت خبريةً، إلَّا أنها ليست بداعي الإخبار والحكاية لتصف بالصدق والكذب، بل بداعي إظهار الطلب. وليس الإخبار فيها مدلولاً جدياً، كما هو الحال في الكنيات نحو: (زيدُ كثير الرماد)؛ فإنه لا يلزم الكذب في المدلول اللفظي إذا لم يكن لزيدِ رماد، وإنَّما العبرة في الخبر به، وهو السخاء، إلَّا فوجود الرماد وعدمه أجنبي عن صدق الكلام وكذبه. ولذا قاس فتنس^٣ المقام على هذا، فذكر أنَّ المستعمل فيه واحدٌ، والاختلاف في الداعي، كما ذكر نظيره فيما إذا استُعملت الصيغة في معانٍ أخرى غير الطلب: كالتهديد ونحوه.

(١) انظر: النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٢١٧، المقصد الثالث، الباب الأول، الفصل الخامس، المسألة الخامسة، وغيره.

(٢) انظر: الآخوند الحراساني، كافية الأصول: ٧١، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الثالث.

وذكر في وجه الدلالة على الوجوب: أنَّ الكلام يكشف عن اشتياق المولى إلى وقوع المأمور به في الخارج بحدٍ لا يرضى برتكه أصلًا، بل يفرضه موجوداً، ويحكي عن وجوده، وذلك كما في قوله: «من تكلم في صلاة أعاد»^(١) فكأنَّه فرض إعادة الصلوة أمراً مسلماً مفروغاً عنه، بحيث لا يمكن أن لا تقع في الخارج، بل يلزم أن تقع لا محالة. إذن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أقوى من الصيغة؛ لأنَّ الصيغة لا تحتوي على مثل هذه الخصوصية، فدلالتها أقوى من الصيغة وإن كانت دلالتها وضعيةٌ عنده.

ثمَّ ذكر: أنَّه على تقدير التنزُّل عن ذلك، فلا إشكال في أنَّ هذه النكتة تصلاح أن تكون معينةً للوجوب من بين بقية الاحتمالات؛ فإنَّ الجملة الخبرية وإن كانت تُستعمل في الوجوب وغيره، إلا أنَّ هذه النكتة لا أقلَّ تكون قرينةً معينةً. إذن الجملة الخبرية المستعملة في الطلب دالَّةٌ على الوجوب^(٢). نعم، أنكر جماعة منهم صاحب المستند دلالتها على الوجوب في كثير من الموارد.

فليقع الكلام في أكثر من مقام:

□ الأول: أنَّ المستعمل فيه في موارد الطلب في الجملة الخبرية هل هو المستعمل فيه في مقام الحكاية، والاختلاف في الداعي، كما ذكره صاحب «الكافية»؟ أو أنَّ المستعمل فيه في أحد هما يغاير المستعمل فيه في الآخر؟

(١) انظر: القاضي النعمني المغربي، دعائم الإسلام ١: ١٧٢، كتاب الصلاة، ذكر الكلام والأعمال في الصلاة، والطبرسي، مستدرك الوسائل ٥: ٤٢٧، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢١، الحديث ١، والمجلسى، بحار الأنوار ٨١: ٣٠٧، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلى وما يتبعه، الباب ١٧، الحديث ٣٣.

(٢) انظر: الآخوند الخراسانى، كفاية الأصول ٧١، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الثالث.

وقد ظهر الحال في ذلك مَا ذكرناه في الفرق بين الجمل الخبرية والإنسانية؛ إذ تقرر أَنَّها يشتركان في أَنَّ كلاً منهما يبرز أمرًا نفسيًا، إِلَّا أَنَّ الأمر النفسي في أحدهما هو الحكاية، ولذا تتصف بالصدق والكذب، وفي الآخر غير الحكاية من الترجي والتمني أو اعتبار شيء على ذمة المخاطب، فالاختلاف في المبرز، إِلَّا فاللفظ مطلقاً في الجمل الإنسانية والخبرية موضوع لإبراز أمر قائم في النفس، وهذا هو معنى البيان^(١) الذي أنعم الله به على الإنسان واحتضنه دون سائر المخلوقات.

وعليه فالمدلول في الجملة الخبرية المستعملة في الطلب هو الاعتبار، ولا يمكن أن يُقال: إنَّ المستعمل فيه اللفظ في كلتا الحالتين واحدٌ؛ فإنَّ التعبير بـ(أعاد صلاته) إذا كان مستعملاً إخباراً، أبرز المتكلّم قصده بحكاية وقوع الإعادة في الخارج. وأمّا في مقام الإنشاء فإنه لا يقصد الحكاية يقيناً، بل يأتي بهذا اللفظ لإبراز قصدٍ نفسيٍّ هو الاعتبار، لا قصد الحكاية.

إذن كيف يمكن أن يُقال: إنَّ المستعمل فيه واحدٌ، والاختلاف إِنَّما هو في الداعي؟

□ الثاني: أَنَّنا لو بنينا على وحدة المستعمل فيه، على ما ذكره قَدْسَه، وفرضنا أنَّ الجملة الخبرية مستعملة في معنىٍ واحدٍ، وأنَّ الاختلاف في الداعي، إذن كيف ثبت الدلالة على الوجوب؟ فإنه حينئذ الصحيح ما أثبته صاحب «المستند» وغيره؛ فإنه لا دلالة له على الوجوب.

وببيان ذلك: أَنَّنا إذا علمنا أنَّ غرض المتكلّم والداعي له إلى الكلام ليس

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَمَ الْبَيَانَ﴾ [سورة الرحمن، الآيات: ٤-١].

هو قصد الحكاية، فكيف ثبت أنَّ قصده الوجوب؟ فلعلَّ قصده الداعي إليه هو إظهار الحبِّ بشكلٍ زائدٍ، ولذا أخبر عن وقوعه، ولا يلزم أن يكون واجباً؛ فإنَّ الدلالة على الوجوب لابدَّ لها من دالٌّ، وعرفنا في ضوء هذا المدلول من خارجِ آنَّه ليس في مقام الإخبار. وأمّا آنَّه في مقام الإلزام فمن أين لنا إثباته؟ غاية الأمر آنَّه يدلُّ على الجامع بين الوجوب والاستحباب، فالوجوب يحتاج إلى دليلٍ آخر.

وأمّا النكتة التي أشار إليها وذكر أنها موجبة لظهور الجملة الخبرية في الوجوب أو كونها على الأقلْ قرينةً على ذلك فغير صالحٍ للقرينية ولا الظهور. والوجه في ذلك: آنَّ نرى عدم صحة استعمال الجمل الخبرية على إطلاقها في مقام الطلب؛ فإنَّ الجملة الاسمية لا يمكن استعمالها في مقام الطلب على الإطلاق، ليكون نكتة الوجوب فيها هو أنَّ المتكلِّم يقصد الإخبار عن وقوعه؛ لشدة شوقه إليه، بحيث لا يرضى بتركه. أفيمكن أنْ يُقال: (زيدُ قائمٌ) ويقصد به إيجاب القيام على زيدٍ وجعله في ذمته؟! بل يعُدُّ هذا من الأغلاط.

ولو صحَّ ما ذكره في مقام إظهار الشوق الأكيد، لصحَّ استعمال الجملة الاسمية أيضاً في مقام الطلب، فيُقال: (زيدُ قائمٌ)، أو (المؤمن مصلٌّ أو م Zuk)، وكله متعددٌ. ومرادنا بالجملة الاسمية أن يكون محمولاً مشتملاً على المبدأ نحو: (قائم) (صادم) (مزك)، لا فيما إذا كان في الجملة ما يدلُّ على الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ عَلَى التَّائِسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، فإنَّ الوجوب يُستفاد من (على) أي: إنَّ الحجَّ عليهم ثابتٌ في ذمتهم. بل الجملة

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

الفعالية أيضاً غير صالحٍ لذلك، أي: لاستعمالها في مقام الطلب، فلا يمكن أن يُقال: (زيدٌ أعاد صلاته)، أو (المتكلّم في صلاته يعيد صلاته). بل هذا أيضاً غلط كالأول، وإنما الجائز من استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب هو ما إذا كان في ضمن الجملة الشرطية: إما صريحاً نحو: (إذا تكلّم في صلاته إعاد)، وإذا ضحك في صلاته أعاد صلاته)، أو (إذا أفتر في صومه قضاه أو كفّ عنه)، أو بنحو الشرطية الضمنية كقوله عليه السلام: «من تكلّم في صلاة أعاد»^(١)، فإنه في حكم الشرطية. وأما في غير هذه الموارد - أي: ما لم تكن الجملة مستعملة على نحو الشرطية إما بالموافقة أو بنحو من الدلالة على حكم الشرطية - فلا نرى لاستعماله وجهاً، بل هو غلطٌ في اللغة العربية وفي غيرها، كما أنَّ الاستعمال في الجملة الشرطية صحيحٌ في اللغة العربية وغيرها.

وأما في غير الجملة الشرطية فلا يصح الاستعمال، فليس ما ذكره ^{فؤاد بن عبد الله}
من النكتة صحيحاً ووجهها للاستعمال، وإلا لو كان الأمر على ما ذكره وأنَّ
صحة الاستعمال من باب أنه لا يرضى بعدهه، ولذا أخبر عن وجوده، فإنَّ
هذا لا يختص بالجملة الشرطية، بل يسري إلى الجملة الاسمية والفعالية أيضاً،
مع أنه لا يجوز، فما ذكره لا يكون موجباً للظهور ولا للقرينة.

□ الثالث: أنه إذا لم يتم ما تقدّم فهل دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

صحيحةٌ أو لا؟

(١) انظر، القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام ١: ١٧٢، كتاب الصلاة، ذكر الكلام والأعمال في الصلاة، والطبرسي، مستدرك الوسائل ٥: ٤٢٧، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢١، الحديث ١، والمجلسى، بحار الأنوار ٨١: ٣٠٧، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلى وما يتبعه، الباب ١٧، الحديث ٣٣.

والدلالة على ما ذكرناه صحيحة؛ فإنه لا شك أنها تدل على الطلب. وهذا المعنى مما لم ينكره حتى صاحب «المستند»^(١). وإنما الكلام في الدلالة على الوجوب، وقد ذكرنا أنَّ الوجوب والاستحباب خارجان عن مدلول الصيغة، أي: صيغة الجملة الخبرية، بل القرينة تدلنا على أنَّ المتكلِّم ليس في مقام الإخبار، وإنما يبرز بذلك طلبه، أي: اعتباره النفسي وثبوت هذا الفعل على ذمة المخاطب أو الموضوع، والعقل يحكم بوجوب إطاعة المولى ولزوم الخروج عَمَّا جعله في ذمته. فالملاك في دلاله الصيغة والجملة الخبرية على الوجوب واحدٌ، وليس الدلاله لفظيَّة، بل يحكم العقل بعد ثبوت موضوعه - أي: الأمر من المولى - بوجوب الإطاعة إذا لم يرد ترخيص في الترك من قبل المولى. وهذا كما هو ثابت في الصيغة ثابت في الجملة الخبرية بوجهٍ واحدٍ.

تذنيب

بقي الكلام فيما إذا كان في متعلق صيغة واحدة أمران علمنا أنَّ أحدهما من الخارج مستحبٌ، فهل يكون ذلك قرينةً على أنَّ الآخر مستحبٌ أو يتوقف؟ اختلفت كلماتهم في ذلك، ومثاله ما لو قيل: (اغتسل للجمعة والجنابة)، وفرضنا أنَّا علمنا من الخارج أنَّه ليس بواجبٍ. فهل يمنع ذلك ظهور الصيغة في وجوب الغسل الثاني، أو يكون باقياً على وجوبه، أو يتوقف؟ ويمكن ملاحظة ذلك في كثيرٍ من الروايات نحو: روايات التحنيط^(٢)؛ فقدُ أمر فيها بتحنطِ الميت أزيد من الموارد السبع، وقد علمنا باستحباب الباقي. فهل يبقى الباقي على وجوبه أو لا؟

(١) مررت الإشارة إليه آنفاً.

(٢) راجع الروايات الواردة في باب تحنطِ الميت وتكتفيه من الكافي ٣: ١٤٣، وغيره.

أمّا على ما ذكر صاحب «الكفاية»^(١) وغيره^(٢) من أنَّ اللفظ حقيقةٌ في الوجوب ومجازٌ في غيره، فلابدَّ من التوقف؛ لأنَّا علمنا أنَّ الصيغة لم تُستعمل في الوجوب؛ لأنَّ بعض أفرادها غير واجبٍ، فيكون قرينةً على أنَّ الهيئة لم تُستعمل في الوجوب، وإلاً كان غسل الجمعة واجباً أيضاً. وحيثُنَّدِ فلابدَّ من الالتزام باستعماله في الجامع بين الوجوب والاستحباب، فلا يبقى دليلٌ على وجوب الباقي، ولا بدَّ من التوقف.

وأمّا على ما ذكرنا من أنَّ الوجوب خارجٌ عن مدلول اللفظ، بل هو ثابتٌ بحكم العقل، فالمستعمل فيه أمرٌ واحدٌ، وهو إبراز الاعتبار، وهو مشتركٌ بين الوجوب والاستحباب، وإنَّما نحكم بالوجوب لأمرٍ خارجٍ هو حكم العقل فإذا ثبت دليلاً على الترخيص في الترك بالنسبة إلى البعض، يبقى البعض الآخر على وجوبه؛ فإنَّ اللفظ لم يُستعمل في الجامع حتّى يتوقف في الباقي، وإنَّما استُعمل بمعنىٍ واحدٍ في موارد الوجوب والاستحباب. فلو لا الترخيص الذي ثبت من الخارج، لالتزمنا بوجوبها كلَّها، ولكن دلَّ الترخيص على أحدهما، فيبقى الآخر تحت حكم العقل، أي: الخروج عن عهدة ما تعلق به أمر المولى، من دون أن يثبت الترخيص منه، فلا مانع من التفكيك والالتزام بالوجوب في أحدهما دون الآخر.

هذا تمام الكلام في دلالة الصيغة على الوجوب.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٧٢، المقصد الأول، الفصل الثاني، البحث الرابع.

(٢) انظر: العراقي، بدائع الأفكار: ١٩٦، الجهة الثالثة، في وجه دلالة لفظ الأمر على الوجوب.

الجهة الرابعة: حول اقتضاء إطلاق صيغة الوجوب للتعبدي أو التوصلي

والكلام في هذه الجهة يقع في مقامين:

- أحدهما: في إمكان التمسك بالإطلاق وعدهم إذا شُكَّ في أنه واجب تعبيدي أو توصيلي.

- وثانيهما: في الرجوع إلى الأصل العملي، وأنه إذا شُكَّ في كون الواجب تعبيديًّا أو توصيليًّا فهل مقتضى الأصل العملي أن يحكم أنه تعبدي وأنه لا يسقط إلا بقصد القرابة، أو أنَّ الأصل العملي يقتضي البراءة، وأنه يكتفي بمطلق وجوده قصد القرابة به أو لا؟
و قبل ذلك لابد من تمهيد مقدماتٍ:

المقدمة الأولى: بيان الفرق بين الواجب التعبيدي والواجب التوصيلي

فنقول: إنَّ التوصيلي هو ما إذا كان الواجب على نحوٍ يسقط ولو لم يقصد به القرابة، فلا يستحق العبد العقاب إلا على تقدير الترك بقولٍ مطلقٍ.
ويقابل هذا الواجب التعبيدي، وهو الواجب الذي يكون بنحوٍ لا يسقط إلا بقصد القرابة، وإلاً كان كالعدم، فلا فرق بين عدم الإتيان به أو الإتيان به من دون قصد القرابة. هذا من جهة العقاب. وأمّا من جهة الثواب فلا فرق بين الواجبين، فاستحقاقها إنما يكون إذا أتى به بقصد القرابة.

وقد يطلق التوصيلي بمعنى آخر، وهو أن يكون الواجب على نحوٍ يسقط ولو بفعل الغير، أو إذا أتى به بلا قصدٍ و اختيارٍ، أو ولو في ضمن فردٍ محَرّمٍ بحيث يسقط بمطلق وجوده من دون دخلٍ لشخص الفاعل أو الاختيار أو لإباحة الفعل فيه.

وهذا المعنى للتوصيلي يغاير الأول؛ فإنَّ بينهما عموماً من وجيهِه، فقد

يسقط الواجب بفعل الغير، ولا دخل لل مباشرة فيه، ومع ذلك فهو تعبد بالمعنى الأول، كالزكاة؛ فإنها تسقط بفعل الغير إما تبرعاً أو بأمر من الحاكم الشرعي، كما هو الصحيح، فلا يعتبر فيها المباشرة، مع أنها فعل تعبد. وكذلك القضاء عن الميت بالنسبة إلى الولد الأكبر الذي يجب أن يقضي ما فات عن أبيه من صلاة وصيام، ولو استناب غيره بإيجار أو غيره أو تبرع الغير بالقضاء عن الميت، سقط ما في ذمة الولد، ولا يعتبر فيه المباشرة مع أنه تعبد بلا إشكال، فهو توصلي بالمعنى الثاني وإن كان تعبداً بالمعنى الأول.

وقد يكون شيء توصلياً بالمعنى الأول دون الثاني، كما في رد السلام؛ فإن رد السلام على من قصد التسليم عليه واجب توصلي بالمعنى الأول، أي: لا يعتبر فيه قصد القرابة دون المعنى الثاني؛ فإنه يعتبر فيه المباشرة من المسلم عليه، ولا يسقط إذا أجاب غيره. فالنسبة بين التوصلين نسبة العموم من وجہ، فقد يجتمعان، كما في كثير من الواجبات: كإزالۃ النجاسة إذا قلنا بوجوبها الشرعي من باب المقدمية؛ فإنها لا يعتبر فيها قصد القرابة ولا المباشرة، بل إذا حصل بلا قصد أيضاً سقط الواجب، بل إذا حصل في فرد محرّم سقط أيضاً؛ فإنه إذا غسله بهاء مغصوب يحكم بظهوره أيضاً.

المقدمة الثانية: حول سقوط الغرض بمجرد حصول الواجب

والكلام في المقام يقع تارةً في الواجب التوصلي بالمعنى الثاني وأخرى في التوصلي بالمعنى الأول، ويقع البحث أولاً في التوصلي بالمعنى الثاني، كما إذا شككنا في أن الواجب هل يسقط بفعل الغير أو في ضمن الفرد المحرّم، أو بلا اختيار، أو لا يسقط؟ والكلام يقع في مقامين: تارةً من جهة الأصل اللفظي، وأخرى من جهة الأصل العملي.

و فيه مسائل:

□ المسألة الأولى: لو شك في سقوط الواجب بفعل الغير أو اعتبار المباشرة فيه، كما في مسألتنا في بحث الفقه، أي: في أن التحيط الواجب على المكلفين هل يسقط بفعل الصبي الممیز أو غير الممیز أو لا يسقط؟
نُسب إلى المشهور^(١) أنَّهم قالوا بالسقوط؛ تمسكاً بالإطلاق؛ فإنَّه إذا لم تؤخذ فيه قصد القرابة؛ علمنا أنَّ المطلوب هو المطلق، وهذا هو ظاهر عبارة «العروة»^(٢) أيضاً؛ فإنَّ عدم اعتبار قصد القرابة فيه فرع السقوط بفعل الصبي غير الممیز.

ولكن ذكرنا: أنَّه لا ملازمة بين الأمرين: بين عدم اعتبار قصد القرابة وعدم اعتبار المباشرة؛ فإنَّ هذا شيءٌ وذاك شيءٌ آخر.

وببيان ذلك: أنَّ التكليف المتوجَّه إلى شخصٍ خاصٍ أو إلى جماعةٍ بنحو الواجب الكفائي، كما في التحيط، يقتضي ظهوره في أنَّ العمل ثابتٌ في ذمة المخاطب، كما سبق أن قلناه من أنَّ هيئة الطلب وضعَت لإبراز الأمر النفسي من اعتبار شيءٍ في ذمة المخاطب، فهو مطلوبٌ منه، والعمل مطلوبٌ، والشك في أنَّ الواجب توصيلي أو لا يعني: هل يسقط بفعل الغير أو لا؟ فبحسب التصور يرجع إلى أنحاءٍ ثلاثةٍ:

● الأول: ما إذا شك في أنَّه واجبٌ تعيني، أي: إنَّ الواجب الإتيان به

(١) انظر: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٤: ١٩٢، فصل: في أحكام الأموات، فصل: في الحنوط، المسألة ٢.

(٢) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ١: ٤١٤، فصل: في أحكام الأموات، فصل: في الحنوط، المسألة ٢.

مباشرةً، أو تخيري بينه وبين إتيان شخصٍ آخر به. وهذا وإن كان محتملاً ابتداءً، إلا أنه بالدقة غير معقولٍ؛ فإنه لا يمكن تخير المكلف بين ما هو تحت اختياره وبين ما ليس تحت اختياره؛ فإنَّ فعل الغير تحت اختيار الغير، فلا يمكن أن يكلِّف بأمرٍ ليس باختياري له، مع أنَّ الاختياري لا يكون عدلاً للاختياري بالضرورة. ولو تنزلنا عن ذاك وقلنا: إنَّ هذا التخير أمرٌ معقولٌ، فيصحُّ أن يكلِّف بإيجاد العمل: إما بنفسه أو بواسطة شخصٍ آخر، فسيجيء الكلام في أنَّ الواجب إذا دار بين التعين والتخير، فمقتضى الإطلاق هو التعين؛ لأنَّ عدم ذكر العدل للواجب في مقام البيان يدلُّنا على أنَّ الواجب هو خصوص ما ذُكر في صيغة الطلب، سواء أتى بفعلٍ آخر أو لا، فمقتضى الإطلاق هو وجوب المباشرة وعدم السقوط بفعل الغير.

● الثاني: أن يكون الشك في التوصلي: بأن يرجع إلى الشك في أنَّ الواجب هو الإتيان بالعمل أو استنابة الغير، فتكون الاستنابة عدلاً له. وهذا أيضاً غير معقولٍ؛ فإنَّا لا نحتمل أنَّ الاستنابة مسقطة للتوكيل، فلو استناب الوالي غيره، لا نحتمل سقوط التوكيل عن الشخص الأوَّل، ما لم يأتِ بالعمل في الخارج، فلا نحتمل أن تكون الاستنابة عدلاً عن الواجب، بحيث يسقط الواجب بالاستنابة. بل المحتمل هو أن يسقط بفعل الغير، لا بمجرد أمره بالفعل واستنابته. وإذا تنزلنا عن ذلك، فإنه يجري فيه ما جرى في الأوَّل؛ فإنَّه يرجع إلى الشك بين التعين والتخير، ومقتضى الإطلاق هو التعين، وأنَّ الواجب هو خصوص العمل بال المباشرة، وأنَّ الاستنابة ليست عدلاً له.

● الثالث: أن لا يلتزم بالوجوب التخيري، بل يقال: إنَّ الشك في أنَّ الواجب توصلي أو لا يرجع إلى الشك في إطلاق الوجوب واشتراطه؛ فإنَّه في

الأولين يرجعان إلى الشك في الواجب. وأمّا هنا فالشك في الوجوب نفسه: هل هو واجب مطلق أو مشروط بعدم صدور هذا العمل من الغير، فيكون عمل الغير مسقطاً له؟ وهذا أمرٌ معقول، ولا محذور فيه، كما ثبت في باب الزكاة والقضاء عن الميت؛ فإنَّه وإنْ كان الواجب تعبيدياً، إلَّا أنَّه مشروط بأن لا يقضيه الغير: إمَّا تبرعاً أو بالاستنابة. ولا يخفى: أنَّه يجوز أن يكون الوجوب بالنسبة إلى شخصٍ أو جماعةٍ بالنحو الكفائي مطلقاً لا يسقط بفعل الغير، أو يكون مشروطاً بعدم فعل الغير له.

إلَّا أنَّ مقتضى الإطلاق هو عدم الاشتراط؛ فإنَّ الشك فيه يرجع إلى الشك في تقييد الوجوب بأن لا يصدر من الغير، وعند الشك في التقييد نتمسّك بالإطلاق؛ فإنَّ الإطلاق في مقام الإثبات كاشفٌ عن الإطلاق في مقام الثبوت، فيثبت أنَّ الوجوب عند المولى غير مقيِّد بأن لا يأتي به شخص آخر. إذن في كل موردٍ - سواء كان الواجب تعبيدياً أو توصيلياً بالمعنى الأول، أي: مشروطاً بقصد القربة أو لا - إذا شكنا في أنَّ الوجوب يسقط بفعل غير المكلَّف أو لا يسقط إلَّا بمباشرته، فإنَّ مقتضى إطلاق الدليل أن يحکم بعدم السقوط، وأنَّ الواجب ليس توصيلياً بهذا المعنى وإنْ كان توصيلياً بالمعنى الأول، ولا ملازمة بينهما.

وعلى ذلك قررنا في مسألة التحنيط: أنَّه إذا صدر من الغير، نشك في أنَّ التكليف المتوجّه إلى البالغين بالتحنيط هل هو مشروط بعدم فعل الصبي أو لا؟ مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط، وأنَّه لابدَّ من صدوره من المكلَّف، وأنَّ سقوطه يحتاج إلى دليلٍ على الاشتراط، ومقتضى الإطلاق عدمه. هذا إذا كان هناك أصلٌ لفظي.

وأمّا إذا فرضنا أنَّه ليس هناك إطلاق، كما إذا لم يكن المتكلّم في مقام البيان، فهل يقتضي الأصل العملي الإطلاق وأن يحكم بعدم السقوط، أو يقتضي الاشتراط، أي: يسقط بفعل الغير؟

نقول: أنَّ الأمر إذا دار بين سقوط الواجب بفعل الغير أو عدم سقوطه به، وشككنا في ذلك، فالوجه المعقول فيه هو أن يرجع الشك إلى الشك في الإطلاق والاشتراط؛ فإنَّ الوجوب التخييري غير ممكِّن أو غير واقع في المقام. فلابدَّ أن يكون منشأ الشك هو احتمال الاشتراط بعدم إتيان الغير به، ومع الشك لابدَّ من الرجوع إلى الإطلاق؛ فإنَّ الإطلاق في مقام الإثبات وعدم التقيد كاشفٌ عن الإطلاق في مقام الثبوت، فيصدق أنَّ الوجوب غير مشروطٍ ببيان الغير بالعمل.

وأمّا إذا لم يكن هناك إطلاق، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، ويتختلف الامر في ذلك باختلاف الموارد؛ إذ قد يكون محتمل الشرطية غير ثابتة من الأوّل، فلا يكون ما يحتمل كونه شرطاً ثابتاً من الأوّل، فيرجع هذا الشك إلى الشك في التكليف بالنسبة إلى من لا يكون واحداً لما يحتمل شرطيته للواجب. وعلى تقدير إطلاق الوجوب يكون الوجوب فعلياً، وعلى تقدير الاشتراط لا يكون فعلياً؛ لعدم تحقق الشرط، وحينئذٍ تجري فيه أصالة البراءة؛ فإنَّ الشك في التكليف مورداً للبراءة عقلاً وشرعياً.

وأمّا لو كان الشرط ملحوظاً في زمانٍ وكان التكليف فعلياً في وقتٍ، ثمَّ زال الشرط، فحينئذٍ نشك في بقاء التكليف وعدمه. فعلى تقدير الإطلاق يكون التكليف باقياً، وعلى تقدير الاشتراط يرتفع التكليف بارتفاع شرطه، فالشك إذن في بقاء التكليف. ويجري ذلك في موارد الإتيان بالعمل من قبل

غير المكلّف به، كما في مورد كلامنا؛ حيث نشَّكُ في أنَّ وجوب التحنين هل هو مشروطٌ بعدم الإتيان من الغير وإن لم يكن مكلِّفاً كالصبي والمجنون، أو أنَّه مطلقٌ، فلا يسقط بفعله؟

وبيان ذلك: أنَّه عندما مات الميت لم يكن مخنطًا بالضرورة؛ لأنَّ التحنين أمرٌ متأخرٌ عن الموت؛ إذ يجب أولاً أن يغسل الميت ويُكفن ثمَّ يُخنط، وبعد صدور التحنين من الصبي وكان التكليف فعليًا بالنسبة إلى البالغين، وكان شرطه على تقدير الاشتراط بعدم قيام الغير متحققاً، نشَّكُ في وجود التكليف وعدمه؛ إذ لو كان مطلقاً لم يسقط بفعل غير المكلّف، وعلى تقدير الاشتراط سقط به. إذن نشَّكُ في بقاء التكليف وارتفاعه. فإذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، جرى استصحاب بقاء التكليف، أي: وجوب التحنين، كما كان سابقاً. وإذا أنكرناه، كما هو الصحيح، تصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال؛ فإنَّ التكليف الفعلي الذي تعلق بذمة المكلّف لا بدَّ من إحرار الخروج عن عهده. وبمقتضى حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز يلزم الخروج عن عهدة التكليف، وأنْ نأتي به، وأنْ لا نرتَّب أثراً على فعل غير المكلّف.

ففي مثل هذه الموارد إذا دار الأمر بين أن يكون ساقطاً بفعل الغير أو غير ساقطٍ به، فمقتضى الأصل اللفظي على تقدير وجوده أو الأصل العملي على تقدير عدم وجوده هو عدم الاشتراط وأنَّه مطلق من ناحية فعل الغير له. ولذا قلنا في كثير من الموارد - ومنها مسألة التحنين - إنَّ الوجوب لا يسقط بفعل غير المكلّف له.

◎ المسألة الثانية: إذا شكنا في أنَّ الواجب هل يسقط بمطلق وجوده

ولو بغير اختيارٍ وقصدٍ، كما في حالات الغفلة، أو لابدًّ من الإتيان به مختاراً وقاصداً، فيشك في كونه توصيلًا، أي: يكتفى بمطلق وجوده، أو لابدًّ من الإتيان به عن قصدٍ والتفاتٍ؟

فحاصل الكلام فيه: إننا إن شكنا في ذلك وقلنا: إنَّ الأمر يتعلّق بالحصة المقدورة والاختياريَّة، كما هو المعروف والمشهور، فلا بد أن يكون متعلق الأمر الإرادة والاختيار، وإلا لم يكن مقدوراً. فالشك بناءً عليه يرجع إلى الشك في الإطلاق والاشترط، كما في المسألة الأولى؛ لأنَّ الصادر غفلةً لم يتعلق به التكليف قطعاً؛ لأنَّ متعلق التكليف هو الحصة المقدورة. فإذا شكنا في سقوط الواجب بغير الاختياري، كان من باب الشك في الاشتراط؛ إذ نشك أنَّ الواجب - أي: ذات الواجب، لا بما هو واجب - هل هو مشروطٌ بعدم صدور الفعل غفلةً أو عن غير اختيارٍ وقدرةٍ أو لا؟ فعلى تقدير الاشتراط يسقط بوجوهه عن غير اختيارٍ، وإلا بقي التكليف منجزاً، وحيثئذ فالمرجع هو الأصل اللغطي والتمسُّك بإطلاقه. وعلى تقدير عدمه يتمسُّك بقاعدة الاشتغال.

وأمّا إذا قلنا: إنَّه لا دليل على لزوم تعلق التكليف بالحصة المقدورة، وإنَّما متعلقه هو الجامع بينها، فبناءً عليه يرجع الشك إلى الشك في تقييد متعلق الواجب بقيد آخر، أي: نشك في أنَّ المتعلق والجامع هل هو مقيد بما إذا صدر عن اختيارٍ وقصدٍ أو لا؟ فإذا كان هناك إطلاقٌ نتمسُّك به ونقول: إنَّ متعلق التكليف غير مقيد بهذه الحصة. وعند عدم الإطلاق يكون الشك شكًا في شرطية شيءٍ في الواجب، ومقتضاه جريان البراءة، كما هو الحال في الشك في شرطية شيءٍ أو جزئيته في غير هذا المقام.

فالمدار في المقام هو لزوم تعلق التكليف بالحصة المقدورة أو عدمه. فإذا قلنا به، فغير المقدور لا يكون واجباً يقيناً، وإنما نحتمل أنه مسقط للتكليف، فيكون شكاً في الاسقاط، وهو مجرى للبراءة. وأمّا إذا قلنا بأنّ متعلق التكليف هو الجامع، فإن كان هناك إطلاق تمسّكنا به، وحكمنا بسقوطه ولو بالإتيان به غفلةً. وأمّا إذا لم يكن هناك إطلاق، فنحكم أيضاً بالبراءة.

وتوضيح ذلك: أنَّ جماعة^(١) أدعوا أنَّ متعلق التكليف هو الحصة المقدورة المختارة، والحصة غير المختارة خارجةٌ عن التكليف. واستدلّوا على ذلك بوجوهٍ:

- **الأول:** أنَّ كُلَّ فعلٍ من الأفعال ظاهرٌ من جهة الانصراف في الفعل الاختياري، فإن أكل زيدٌ أو سافر انصرف إلى الفعل الاختياري دون غيره، فعلى هذا الانصراف يكون الفعل المتعلق للأمر هو الحصة الاختيارية، والفعل غير الاختياري لا يكون متعلقاً للتکليف.

ويلاحظ عليه: أنَّ دعوى الانصراف إلى الحصة الاختيارية فاسدةٌ؛ وذلك لأنَّ هذا الانصراف إما من جهة مادة الأفعال أو من جهة الهيئات. أمّا من جهة المواد فمن الضروري أنَّها لم توضع للحصة الاختيارية، فالنوم والأكل والقيام والسفر وغيرها لم يوضع شيءٌ منها للحصة الاختيارية. نعم، في جملةٍ من الموارد يكون الاختيار مأخوذاً في نفس المعنى وغير قابلٍ للصدق على غيره، لا من جهة الانصراف، بل من جهة أخذه في المعنى، كالتحذير والهتک والإهانة وغيرها من الأفعال القصدية، وهي خارجةٌ عن

(١) انظر: النائي، فوائد الأصول ١: ١٤٣، دلالة الصيغة على التعبدية والتوصيلية، الأمر الأول، والبجنوردي، متهى الأصول ١: ٣١٧، المبحث السابع، الأمر الثالث، المقام الثاني.

محل الكلام؛ إذ لا يمكن صدورها بغير اختيارٍ حتى يتكلّم عن انصرافها. وأما غيرها مما لم يؤخذ فيه الاختيار فهو موضوعٌ لمعنى جامعٍ، أي: للهيئة. أمّا أنَّ الهيئة وجدت في الخارج باختيار الفاعل أو لا فهذا غير مأْخوذٍ فيها؛ فإنَّه كما يصدق القيام على الصادر عن اختيارٍ، كذلك يصدق على الصادر عن غير اختيارٍ ولو كان في صورة التقييد، كأنْ يُقال: قام بغير اختياره أو قام غافلاً. فدعوى الانصراف من ناحية المواد واضحة الفساد.

وأمّا من ناحية الهيئات فلعلَّ فساده أوّضح من الأوّل؛ فإنَّها موضوعة للجامع بين أن يكون متعلقة قابلاً لتعلق الاختيار به أو لا يمكن تعلقه به أصلاً، كما في الأوصاف؛ فإنَّها تقابل الأفعال، كما تقدّم في بحث الطلب والإرادة من أمّها غير قابلة لتعلق الاختيار بها، كسود الجسم وغيره، بل كلَّ صفةٍ قائمةٍ بالإنسان: كالشجاعة والكرم ونحوهما، مع أنَّه يمكن أن تعرّضها الهيئة نحو أراد ومال وأحبّ. وعليه فالصفات وإن كانت غير قابلة للصدر اختياراً، إلَّا أنَّ الهيئة ترد عليها، كما ترد على سائر الموارد، وهي في ورودها على الأفعال على قسمين؛ فإنَّه كما يصحُّ أنْ يُقال: (قام زيدٌ) وهو فعل اختياري، يصحُّ أنْ يُقال: (مات زيدٌ)، وهو غير اختياري. فالهيئة مشتركةٌ بين الأفعال الاختيارية وغيرها، فكيف يمكن دعوى الانصراف إلى الحصة الاختيارية؟ فهذه الدعوى فاسدةٌ قطعاً، فلا يمكن الالتزام بأنَّ الأمر متعلّق بالحصة الاختيارية؛ لأنَّه لا ينصرف إلى الفعل الاختياري.

نعم، هاهنا وجهان آخران ذكرهما شيخنا الأستاذ فضيل^(١) في خصوص الأوامر،

(١) انظر: الثنائي، فوائد الأصول ١ : ١٨٣ ، المقصد الأوّل، انقسام الواجب إلى مطلقٍ ومشروطٍ، الأمر الثاني.

وأنَّ الأوامر والنواهي إنما تتعلق بالنسبة الاختياريَّة دون ما لا يكون اختياريًّا.

● الثاني: ما ذكره شيخنا الأُستاذ قاسم^(١) من: أنَّ الأمر بعثُ وتحريكُ للعبد نحو الفعل، والإرادة التشريعية والتکوينية على حد سواء، وإنما الفرق بينهما أنَّ الإرادة التکوينية تتعلق بفعل نفس الإنسان، والإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، فكما لا تتعلق الإرادة التکوينية بالأمر الخارج عن الاختيار، فكذلك الإرادة التشريعية، فالبعث إنما يكون نحو الفعل اختياري، فإنَّ الانبعاث لا يكون إلَّا نحوه.

وبعبارة أخرى: الأمر عبارةٌ عن تحريك المخاطب نحو شيءٍ وجعل الداعي له، وحيث إنَّ الإرادة لا تتعلق إلَّا بفعلٍ صادرٍ عن اختيارٍ، فالتحريك إنما يكون نحوه. وأمَّا غير اختياري فلا يمكن البعث نحوه؛ لأنَّ الانبعاث نحوه متعدِّرٌ.

ويندفع هذا بما ذكرناه من أنَّ الأمر إبراز ما في نفس الأمر من الاعتبار أو شيءٍ آخر أو غيره، وذكرنا في بحث الخبر والإنشاء إنما لا نتعقل شيئاً غيره؛ فإنما لا نرى للبعث والإرادة التشريعية وأمثالها من العناوين بعد البحث والتفتیش واقعاً غير ما ذكرناه من أنَّ الأمر يعتبر شيئاً في ذمة المكلَّف، ثمَّ يبرزه بمبرزٍ من أمرٍ وغيره. وليس في المقام دليلاً على اعتبار القدرة في متعلق التكليف إلَّا حكم العقل باللغوية، واعتبار ما هو خارجٌ عن قدرته في ذمته لغوٌ ظاهرٌ. ولذا تعتبر القدرة في متعلق الأمر، ونقول باستحاله التكليف الخارج عن الاختيار؛ فإنَّ تعلقه به لغوٌ مُحضٌ، وجود الاعتبار وعدمه سينان

(١) أنظر: الثاني، أجود التقريرات ١:١٠٢، الأمر الأول، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، البحث الثاني، الأمر الأول.

بالنسبة إلى وجوده وعدمه؛ فإنَّه إذا وجد بطبعه فهو موجودٌ وإذا لم يوجد بطبعه فهو غير موجودٍ، ولا دخل لإرادة المكلَّف فيه، ولا أثر للتوكيل وعده في المقام.

إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَقْتُضِي إِلَّا أَنْ يَكُون طَلَبُ غَيْرِ الْمَدْرَرِ لِغَوَّاً مُسْتَحِيلًا عَلَى الْمُولَى الْحَكِيمِ. وَأَمَّا الجَامِعُ بَيْنَ الْمَدْرَرِ وَغَيْرِهِ - أَيِّ: الطَّبِيعِيُّ الَّذِي تَكُونُ حَصَّةً مِنْهُ مَدْرَرٌ وَأُخْرَى غَيْرَ مَدْرَرٍ؟ إِذْ مُثْلُ هَذَا الطَّبِيعِيُّ لَا مَانِعٌ مِنْ اعْتَبَارِهِ فِي ذَمَّةِ الْمَكْلَفِ، وَلَا لِغَوَّيَّةِ فِيهِ؛ فَإِنَّ الْإِطْلَاقَ كَمَا ذُكِرْنَا غَيْرَ مَرَّةٍ هُوَ إِلَغَاءُ الْقِيُودِ، وَالْحَصَّةُ الْأَخْتِيَارِيَّةُ وَغَيْرُهَا سِيَّانٌ؛ فَإِنَّ الْغَرْضَ قَائِمٌ بِالْطَّبِيعِيِّ الْجَامِعِ. كَمَا لَا قَبْحٌ فِيهِ عَقْلًا، وَلَا يَكُونُ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يَطِقُ وَبِمَا هُوَ خَارِجٌ عَنِ الْقَدْرَةِ؛ لَأَنَّ الجَامِعَ بَيْنَ الْمَدْرَرِ وَغَيْرِ الْمَدْرَرِ مَدْرَرٌ لَا حَالَةٌ. وَحِينَئِذٍ فَلَا مَانِعٌ مِنْ اعْتَبَارِهِ فِي ذَمَّتِهِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْحَصَّةِ الْأَخْتِيَارِيَّةِ دُخُلٌ فِي نَظَرِ الْمُولَى، بَلْ يَكُونُ تَقيِيدًا لِلْأَمْرِ بِخَصْوصِ الْمَدْرَرِ مَعَ دُخُلِّ هَذِهِ الْحَصَّةِ فِي غَرْضِهِ لِغَوَّاً بِلَا مَوْجِبٍ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنَّ نَفْسَ الْأَمْرِ وَالْطَّلَبُ لَا يَقْتُضِي الْقَدْرَةَ فِي مَتَّعِّلِّهِ، كَمَا ادَّعَاهُ شِيخُنَا الْأُسْتَادُ دَقَّاقُهُ؛ لَأَنَّ دُعَوَى أَنَّ الْبَعْثَ لَا يَكُونُ إِلَّا عِنْدَ إِمْكَانِ الْابْعَاثِ لَا أَسَاسٍ لَهَا، بَل التَّحْقِيقُ أَنَّ الْعُقْلَ يَحْكُمُ بِاعْتِبَارِ الْقَدْرَةِ فِي الْمَتَّعِّلِ؛ لِلْغَوَّيَّةِ الْأَمْرِ بِمَا لَيْسَ بِمَدْرَرٍ، وَالْعُقْلُ لَا يَرِى مَانِعًا مِنْ تَعْلُقِ الْأَمْرِ وَالْاعْتِبَارِ النَّفْسِيِّ الْجَامِعِ بَيْنَ الْمَدْرَرِ وَغَيْرِهِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمُولَى غَرْضٌ فِي خَصْوصِ الْمَدْرَرِ.

إِذْنَ يَمْكُنُ الْأَمْرُ الْجَامِعُ، وَعَلَيْهِ فَالْتَّقْيِيدُ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، فَإِنْ كَانَ هَنَاكَ إِطْلَاقٌ لِفَظِيِّ وَلَمْ يَقْيِدِ الْأَمْرَ بِالْمَدْرَرِ، نَسْتَكْشِفُ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ هُوَ الْجَامِعُ الْأَعْمَّ مِنْ الْمَدْرَرِ وَغَيْرِهِ، وَإِلَّا فَتَصْلُ النَّوْبَةُ إِلَى الْأَصْلِ الْعَمَلِيِّ الَّذِي يَقْتُضِي

عدم التقييد في متعلق الأمر؛ بجريان البراءة، فيبقى الأمر متعلقاً بالجامع بلا دخل للخصوصية فيه.

وبهذا يظهر الفرق بين المقام وبين المسألة الأولى؛ فإنَّه هناك لم يكن الأمر متعلقاً بالجامع بين فعل الإنسان وغيره؛ إذ لا معنى لاعتبار الجامع في ذمة المكلَّف، فإنَّ ذمة المكلَّف إنما تشغُلُ بما هو صادرٌ منه، وأمّا الصادر من الغير فلا معنى لاعتباره في ذمة الغير. والشكُّ هناك لا بدَّ أن يرجع إلى الشكُّ في الإطلاق والاشتراط، وأمّا هنا فيمكن أن يكون الجامع بين المقدور وغيره معتبراً في الذمة، وحيثئذٍ نتمسَّك بالإطلاق في مقام الإثبات، وندفع احتمال تقييد الواجب بالمقدور، وإلا فالأصل العملي يقتضي البراءة من التقييد.

إذن فهذه المسألة والمسألة الأولى متعاكستان؛ فإنَّ كلاً من الأصل اللفظي والعملي في المسألة الأولى لا يقتضيان السقوط، وهنا يقتضيان السقوط، فإذا صدر الفعل من المكلَّف بغير اختيار اجتنزء به؛ لأنَّ الأصل يقتضي عدم التقييد بالقدرة.

● الثالث: ما ذكره فؤاد شيشكلي^(١) من أنَّ الواجب إنما يكون واجباً من جهة صدوره حسناً من الفاعل، وإنَّه فلا يتَّصف الفعل بالوجوب، ومن الظاهر أنَّ الفعل الذي لم يتعلَّق به القصد والاختيار لا يتَّصف بالحسن الفاعلي، أي: الصدور من فاعله حسناً وإن كان حسناً من جهة الفعل، أي: فيه مصلحة، وعليه فيتَّقيِّد الواجب بما إذا كان صادراً بالاختيار؛ لاعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل بالوجوب.

(١) انظر: أجود التقريرات ١:١٠١-١٠٢، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الثاني، الأمر الأول.

ويرد على ما ذكره:

● أولاً: أنه مصادرٌ واضحةٌ؛ إذ لا دليل على اعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل بالوجوب؛ فإنَّ غاية ما يمكن أن يلتزم به - كما هو مذهب العدلية - هو أنَّ الأوامر والنواهي ليست جزافيةً، بل من جهة اتصاف الأفعال بالمصالح والمفاسد. فإذا كان في الفعل مصلحة أو مفسدة إلزامية، فمن جهة قاعدة اللطف يأمر به المولى أو ينهى عنه. وأمّا أنَّ الفعل المتّصف بالوجوب لابدَّ أن يكون متّصفاً بالحسن الفاعلي زائداً على المصلحة، فهذا أول الكلام، بل مصادرٌ واضحةٌ.

● وثانياً: أنه لا يمكن الالتزام به؛ إذ لو خصص الواجب بالمتّصف بالحسن الفاعلي، فلازمه أن ننكر الواجبات التوصيلية من رأسٍ؛ ضرورة أنَّ الفعل لا يتّصف بالحسن الفاعلي إلا إذا أضيف إلى المولى بنحوٍ من أنحاء الإضافة، كأنْ يأتي به بقصد أمره أو قربةٍ إليه وغير ذلك. وأمّا إذا أتى به بلا إضافةٍ إلى المولى، فكيف يتّصف بالحسن الفاعلي؟ فإنه إنما أتى به باشتهاه نفسه، لا بالإضافة إلى المولى، فلابدَّ من الالتزام بعدم سقوط الواجب إذا أتى به لا بداعٍ قربي؛ لأنَّه لا يتّصف بالحسن الفاعلي، ما يلزم منه الإنكار لتقسيم الواجب إلى التعبدي والتوصيلي، وهو خلاف المفروض والمسلم به.

إذن لا يُشترط في اتصاف الفعل بالوجوب اتصافه بالحسن الفاعلي، والصحيح أنَّ الأمر يتعلّق بالمقدور وغيره، وإذا شكنا في سقوط الواجب عند صدوره بدون اختيار، نحكم بالسقوط.

وعليه فهذه المسألة تغایر المسألة السابقة؛ فإنَّ كلاً من الأصل اللفظي والعملي في المسألة السابقة يقتضيان عدم السقوط، وفي المقام يقتضي كُلُّ منها السقوط.

◎ المسألة الثالثة: ما إذا شككنا في سقوط الواجب إذا أتى به في ضمن فرد محروم وعدم سقوطه. و محل الكلام فيما إذا كان الواجب متّحداً مع الحرام في الخارج وجوداً، أي: إنَّ وجودُ واحدٍ مضافٍ إلى الواجب وإلى الحرام. وأمّا لو فرضنا أنَّ وجود الواجب في الخارج مغايِرٌ لوجود الحرام، وإنَّما بينهما تلازمٌ، فهذا يدخل في باب اجتماع الأمر والنهي. فبناءً على الجواز، كما هو الصحيح، لا مانع من الاجتماع؛ فإنَّ الواجب مستلزمٌ للحرام، ولا منافاة بين أن يصدر من المكلَّف أمران: واجب وحرام. وتفصيل ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا إذا اتَّحدا وكان الوجود الواحد مضافاً إلى كلا العنوانيْن، فتارةً نعلم من الخارج أنَّ الغرض الداعي إلى الإيجاب يتحقّق في أيِّ فردٍ كان محرومَا أو غيره، وحينئذٍ لا يبقى شُكٌ في السقوط، لا من جهة الامتثال، بل من جهة حصول الغرض؛ فإنَّ الغرض إذا حصل سقط معه الوجوب فالإيجاد ثانياً بلا داعٍ ولا غرضٍ، وذلك مستحيلٌ على الحكيم. ومثاله ما وقع في جملةٍ من الواجبات التوصيلية التي لا يُعتبر فيها قصد القربة، كإزالَة النجاسة من المسجد، فإذا أزالتها بِهِ مغضوبٌ أو أزالَ نجاسته ثوبه أو بدنَه به، يتربَّ على ذلك كله سقوط الغرض. وإن شئنا عَبرنا بانتفاء الموضوع؛ فإنَّ الوجوب يدور مدار نجاست المسجد، فإذا فرضنا أنَّه ظهرَ؛ لأنَّه لا يعتبر في الماء أن يكون مباحاً، فحينئذٍ لا يبقى بعده موضوعٌ للوجوب؛ فإنَّ موضوعه هو النجاست.

وأُخرى لا نعلم بذلك، فيدور الأمر بين سقوط الوجوب وعدمه، وهنا لا ملازمة بين أن يكون الواجب توصيلياً وبين أن يسقط بالفرد المحروم، بل مقتضى القاعدة عدم السقوط، إلَّا إذا علم سقوط الغرض.

والوجه في ذلك: أنَّ الحرام إذا اتَّحد مع الواجب، يستحيل أن يكون

مصداقاً للواجب؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي في الخارج؛ فإنَّ الحرام ليس فرداً من الواجب، وإنَّ الواجب هو الطبيعي الجامع؛ لأنَّ الوجوب يثبت للجامع، لا للفرد المأتٍ به خارجاً؛ فإنَّ هذا الفرد مصداق للواجب، لا هو الواجب في نفسه. ومثاله الإتيان بالصلة في أول الوقت أو وسطه أو آخره؛ فإنه لا يصح أنْ يُقال: إنَّ كذا وكذا هو الواجب، بل الواجب هو الكلِي الجامع بين الأفراد العرضية والطويلة، والمأتٍ به مصداق له وفرد منه. وأما الحرام فهو انحلاي لا حالة، والمطلوب منه هو صرف الوجود المنطبق على كلِّ فرد، ومع هذا لا يكون مصداقاً للواجب؛ فإنَّ المصدق هو ما يصح انتظام العنوان عليه من جهة إطلاقه، والإطلاق لا يصح أن يشمل الفرد المحرم؛ لأنَّ الشارع لم يثبت وجود هذا وعدمه. فإذا فرضنا أنَّ الفرد كان حراماً، فإنَّ الشارع قد منع منه وسَدَ الطريق عنه، وهذا هو التقييد بالعدم، والإطلاق لا يمكن أن يجتمع مع التقييد بالعدم، فإذا وقع الفرد محْرِماً بالفعل، يستحيل أن يكون مصداقاً للواجب بالفعل. وعليه فالسقوط يحتاج إلى دليل آخر، وإلا فمقتضى القاعدة عدم السقوط؛ من جهة إطلاق الدليل لو كان، وإنَّ فالمرجع هو الأصل العملي، كما في المسألة الأولى.

ومنه أيضاً وجوب التحنيط؛ فإنَّه توصلٌ، إلا أنَّه مع ذلك لا يجوز التحنيط بخنوطٍ مغصوبٍ؛ لأنَّه يكون مصداقاً للحرام، وهو ليس مصداقاً للواجب، وكذلك الكفن المغصوب؛ فإنَّه ليس مصداقاً للواجب. إذن فلا ملازمة بين التوصلية بمعنى: عدم اعتبار قصد القربة فيه وبين سقوطه بمطلق وجوده ولو بالفرد المحرم، إلا إذا علمنا بسقوط الغرض، كما في مورد إزالة النجاسة عن المسجد، وإنَّ فالإطلاق يقتضي عدم السقوط، ومن هنا اعتبرنا

في الحنوط أن يكون مباحاً، وإنَّه لم يدلُّ دليلاً خاصاً على ذلك.
هذا تمام الكلام فيما إذا شكَ في الواجب بين أن يكون توصلياً أو لا
بالمعاني السابقة.

المقدمة الثالثة: حول تأسيس الأصل في حال الدوران بين التعبديَّة والتوصليَّة
وليعلم: أنَّ الواجب الشرعي في الشريعة الإسلاميَّة وغيرها ينقسم إلى
قسمين؛ إذ قد يكون المطلوب مطلق وجوده من دون أخذ قصد القرابة فيه، بل
من جهة النظام الشخصي أو النوعي أو من جهة المصلحة الشخصية أو
النوعية، كرَدِ السلام وردِ الأمانة وأداء الدين، وقد يكون المعتبر في الواجب
ال العبوديَّة والتخلص، فيجب الإتيان به بقصد كونه عبادةً وخضوعاً لله تعالى،
ولا يكفي مطلق وجوده وإن لم يقصد به التقرُّب: كالصلوة والصيام والزكاة
والحجّ، ومنها الطهارات الثلاث.

فإذا علمنا أنَّ الواجب من القسم الأول، أي: إنَّ الله تعالى قد أوجبه لـ
لأجل التعبُّد، بل لمصلحةٍ أخرى شخصيَّة أو نوعيَّة، فلا إشكال، كما في كثيرٍ
من الواجبات، كحقوق الزوجة على الزوج وبالعكس، وحقُّ الأب على ابنه
وبالعكس، وحقُّ السيد على عبده وبالعكس، وحقُّ الجار على جاره
وبالعكس، ومنه وجوب أداء الدين وأداء الشهادة عند الحاكم في موارد
الترافع، فهي إنَّما تجحب لأجل النظام والمصلحة النوعية أو الشخصية.

وإذا علمنا أنَّ الواجب من القسم الثاني، كما في العبادات، فلا إشكال أيضاً.
وأمّا إذا تردد الأمر بين أن يكون الواجب من القسم الأول، فلا يعتبر فيه
قصد القرابة، بل يكتفى بمطلق وجوده، وبين أن يكون من قبل القسم الثاني،
أي: لابدَ من التقرُّب به، فإذا أتى به من دون قصد القرابة ومن دون إضافةٍ إلى

المولى بوجهه، لم يسقط الوجوب، فما الذي يقتضيه الأصل اللغظي. ومع عدمه فهذا يقتضي الأصل العملي؟ هذا ما وقع فيه الكلام بين الأعلام المحققين.

حول الأصل اللغظي في المقام

ولعل المشهور^(١) ذهب إلى أنَّ الأصل اللغظي مفقودٌ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أنَّ الواجب توصيلٌ، وحيئذٍ فلابدَ من انتهاء الأمر إلى الأصل العملي. ولكن ذهب بعضهم^(٢) إلى أنه لا مانع منه إذا كان هناك إطلاقٌ وكانت مقدمات الحكمة تامةً؛ فلا مانع من التمسك بالإطلاق اللغظي حيئذٍ.

والسائل بالمنع من التمسك بأصالة الإطلاق استند إلى أمرين:

أحدهما: أنَّ التقييد غير معقولٍ في المقام؛ فإنَّه لا يمكن تقييد الأمر بقصد الأمر نحو: (صلٌّ بقصد الأمر).

وثانيهما: أنَّه إذا كان التقييد مستحيلاً، فالإطلاق أيضاً محالٌ؛ فإنَّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فإذا لم يمكن التقييد، لم يمكن الإطلاق. ففي الحقيقة المنكر للتقييد ينكر وجود الإطلاق؛ لأنَّ التقييد مستحيلٌ، فيكون الإطلاق مستحيلاً أيضاً؛ لأنَّ التقابل بينهما تقابل العدم

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٧٥، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس، وأبو الحسن الأصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ١: ٢١٣-٢١٤، الفصل الثاني، المبحث الخامس.

(٢) انظر: الأنباري، مطراح الأنظار: ٦٠، القول في وجوب مقدمة الواجب، هداية في تقسيم الواجب إلى التعبدِي والتوصيلي، والعراقي، نهاية الأفكار ١: ١٩٨، المبحث الثاني، الجهة الرابعة، الأمر الثالث.

والملكة؛ فإنَّه إذا لم يكن الشيء قابلاً للتقيد، لم يكن قابلاً للإطلاق. فالجدار حيث إنَّه غير قابل للعمى، فهو غير قابل للبصر أيضاً، مع أنَّه لا يُقال: إنَّ الجدار لا يبصر، وهذا هو الفارق بين هذا التقابل وبين التقابل بين النقيضين؛ فإنَّ تقابل النقيضين غير قابل للارتفاع، والقابل في المقام قابل للارتفاع.

وعليه يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: أنَّ تقيد المأمور به بقصد الأمر هل هو مستحيلٌ، كما أدعى
أو لا؟

المقام الثاني: أنَّه على تقدير استحالة التقيد هل يستحيل الإطلاق
كذلك؛ فإنَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؟ أو يُقال: إنَّ استحالته لا
تستلزم استحالة الإطلاق؟ فإذا سلمنا بكلتا هذين الأمرين - أي: إنَّ التقيد
مستحيلٌ وإنَّ استحالته مستلزمٌ لاستحالة الإطلاق - فحينئذٍ ثبتت دعوى
المشهور من أنَّه لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات التوصيلية. وأماماً إذا أنكرنا
المقدمة الأولى أو الثانية، فيثبت أنَّ الواجب توصلي، إلَّا إذا قام دليلٌ من
الخارج على التعبديّة.

تفصيل الكلام في المقام الأول

ذكر شيخنا الأُستاذ قاسم^(١) في المقام: أنَّه لا يمكن أخذ قصد التقرّب في
متعلق الأمر؛ لأنَّ كُلَّ ما يكون خارجاً عن القدرة وكان مأخوذاً في متعلق
النكليف لابدَّ أن يؤخذ مفروض الوجود، ويكون نسبته إلى الحكم نسبة

(١) انظر: النائيني، أجود التقريرات ١: ١٠٦-١٠٧، المقصد الأول، الفصل الثاني،
المبحث الثاني، الأمر الثاني، وفوائد الأصول ١: ١٨٤-١٨٦، المقصد الأول، انقسام
الواجب إلى مطلقٍ ومشروطٍ، الأمر الثاني.

الموضوع. والوجه فيه ظاهر؛ فإنَّ ما يكون خارجاً عن القدرة يستحيل أن يتعلّق به التكليف، فإذا أمر المولى أن يصلّي في أول الوقت، فالممكّن للمكلّف أحد أمرين؛ فإنَّ له أن يتحقق الصلاة، ويمكن له أن يجعلها مقارنةً للزوال، فله أن يصلّي مع الزوال وأن لا يصلّي كذلك، إلا أنَّ نفس الزوال خارجٌ عن قدرة المكلّف، بل هو من فعل الله عزّ وجلّ.

وعليه فالزوال موضوع للتکلیف، أي: إنَّ وجوب الصلاة مشروطٌ بوجوده في الخارج، وقد أخذ في التکلیف مفروض الوجود؛ فإنَّ معنى (يحب على المكلّف الصلاة): أنه إذا تحقق الزوال تحجب الصلاة، فتحقق الزوال شرطٌ، وجراوئه وجوب الصلاة. ولذا قلنا: إنَّ كُلّ موضوع لابدَّ أن يكون تتحققه شرطاً في تتحقق الحكم في الخارج، فمعنى (حرم شرب الخمر): إذا وجد خمراً في الخارج فهو حرام، فموضوع التکلیف لابدَّ أن يؤخذ مفروض الوجود. وهذا في القيود الخارجة عن الاختيار واضح؛ فإنه لا يصح التکلیف بالخارج عن الاختيار، بل لابدَّ أن يؤخذ التکلیف مفروض الوجود.

وكذا بعض الأمور الاختيارية إذا علم من الدليل أنه أخذ مفروض الوجود وأنَّه لا يحب على المكلّف إيجاده، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُود﴾^(١)؛ فإنَّ ظاهره بحسب الفهم العرفي: أنَّ العقد لو وجد في الخارج يجب الوفاء به، لا أنه يجب الإتيان بالعقد. فالعقد وإن كان أمراً اختيارياً، إلا أنه في قوّة ما هو خارجٌ عن الاختيار؛ باعتبار أخذه مفروض الوجود في وجوب الوفاء. ولذا ينحل إلى قضية شرطية مفادها: إذا تتحقق العقد في الخارج يجب الوفاء به. ونحوه وجوب الإنفاق على الزوجة؛ فإنَّ الزوجية وإن كانت

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

أمراً اختيارياً، إلا أنَّ العرف يفهم أنَّه يجب الإنفاق على تقدير وجود الزوجية، لا أنَّه يجب إيجاد الزوجية.

وملخص الكلام: أنَّ القيد المأخوذ في متعلق التكليف إذا كان خارجاً عن الاختيار، فلا بدَّ من أخذ مفروض الوجود؛ إذ يستحيل التكليف به؛ فإنَّ التكليف بما لا يطاق محالٌ. وأمّا الأمر الداخل تحت الاختيار فقد يكون بحسب المتفاهم العرفي مفروض الوجود، كالسفر لوجوب القصر، والعقد لوجوب الوفاء، والزوجية لوجوب النفقة، وقد لا يكون كذلك، بل يؤخذ بنحوٍ يجب على المكلَّف إيجاده ابتداءً، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنَّه يجب عليه إيجاد الصلاة مقيدةً بها، فهي قيدٌ للمتعلق، ولم تؤخذ مفروضة الوجود فيه.

وحيث إنَّ الأمر في محلِّ الكلام خارج عن الاختيار؛ فإنَّ الأمر ليس باختياري للمكلَّف؛ فإنَّه من أفعال المولى واختياريٌّ له، وقد أخذ الأمر في متعلق التكليف، فإذا فرضنا أنَّ قصد الأمر كان مأخوذًا في متعلق التكليف بالعبادة، وهو خارجٌ عن الاختيار، فلا بدَّ أنْ يؤخذ مفروض الوجود. إلا أنَّ أخذ الأمر مفروض الوجود في متعلق الأمر غير معقولٍ؛ فإنَّ الأمر حكمٌ متربٌ على متعلقه، فكيف يكون الحكم والتكليف شيئاً واحداً؟ هذا خلفٌ.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الوجوب يتحقق بقوله: (صلٌّ)، فكيف يؤخذ الأمر مفروض الوجود عند الأمر؟ هذا خلفٌ ظاهرٌ، على أنَّه مستلزمٌ للدور؛ فإنَّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه لا محالة؛ لأنَّ ذلك هو معنى فرض الوجود على نحو القضية الشرطية، فإذا تحقق الزوال تجب الصلاة، وإذا تحقق الخمر في الخارج يحرم شربه. ففعلية هذا الوجوب أو الحرمة تتوقف على فعلية شرطه، فما لم يتحقق الشرط لا يتحقق الجزاء، وهذا واضحٌ. فإذا فرضنا أنَّ

الشرط والجزاء شيءٌ واحدٌ، فكيف يكون وجود الشيء متوقفاً على وجود نفسه؟! بل هو دورٌ واضحٌ بلا واسطة؛ فإنَّ موضوع الأمر هو نفس الأمر، ففعاليته تتوقف على فعلية نفسه، وهو غير معقولٍ.

ولذا ذهب شيخنا الأُستاذ قاسم إلى استحالةأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر.

وقد خفيت هذه النكتة على بعض الأعلام^(١) (قدس الله أسرارهم)، فاستشكل على شيخنا الأُستاذ قاسم: بأنَّ قصد الأمر ليس هو موضوع التكليف، وإنَّما هو قيدٌ في المتعلق، فكيف يجب أن يكون مأخوذاً مفروض الوجود في التكليف حال قصد الأمر، كما في الطهارة؟ فإنه كما يجب على إيجاد الطهارة، كذلك يجب على إيجاد قصد الأمر، ولا ملزم لأنْخذ مفروض الوجود ليلزم وحدة الحكم والموضوع أو توقف الشيء على نفسه.

وقد وقعت الغفلة منه عمَّا أفاده قاسم؛ فإنه لا يلتزم بأنَّ قصد الأمر أخذ مفروض الوجود؛ فإنَّ قصد الأمر فعل اختياري وقيدٌ في متعلق التكليف، فيجب إيجاده، وإنَّما كلامه في نفس الأمر وفي متعلق متعلق الأمر، وهو نفس الأمر، وهو بما أنه خارج عن الاختيار، فلا بدَّ أنْ يؤخذ مفروض الوجود فيلزم الأمان المتقدمان، أي: الخلف؛ إذ كيف يكون الأمر مفروض الوجود في نفس الأمر؟ والدور؛ فإنَّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، ولا يعقل أن يكون نفس الأمر موضوعاً للأمر. فكلام شيخنا الأُستاذ في نفس الأمر الذي أخذ قيداً في المتعلق، لا في متعلق الأمر.

ولكن مع ذلك للنظر في كلامه قاسم مجاهد، بل منع.

(١) انظر: العراقي، مقالات الأصول ١: ٢٣٦-٢٣٧، المقالة الخامسة عشر، إطلاق الأمر

أو الخطاب هل يقتضي التوصلية.

والوجه في ذلك: أنَّ ما أفاده من أنَّ الموضوع لابدَّ أنْ يؤخذ مفروض الوجود لا دليل عليه بنحوٍ مطْرِدٍ.

وبيان ذلك: أنَّ الالتزام بأن يكون مأخوذًا بنحوٍ مفروض الوجود ينشأ من أحد أمرتين: إمَّا من جهة الفهم العرفي، كما أفاده، وهو صحيحٌ وجيهٌ، كما في الإنفاق على الزوجة والقصر في السفر؛ فإنَّ السفر أخذ مفروض الوجود فلا يجب على المكلَّف إيجاد السفر، وإنَّما يجب القصر على تقدير السفر، فترجع هذه الأحكام إلى قضايا شرطيةٍ؛ فإنَّه لا فرق بين (يجب القصر على المسافر) وبين (إذا سافرت فقصَّر).

وإمَّا أن ينشأ من عدم كونه اختياريًّا؛ حيث إنَّ الأمر الخارج عن الاختيار لا يمكن التكليف به، فلابدَّ من أخذته مفروض الوجود. وهذا في الجملة - لا بالجملة - تامٌ في محلِّه.

والوجه في ذلك: أنَّ العبرة في القدرة على المكلَّف به وعدمه، يعني: أنَّ ما هو من شرائط التكليف - فلا يكون التكليف فعلياً إلَّا به - وإنَّه هو القدرة على الامتثال؛ فإنَّ الداعي إلى أخذ الزوال مفروض الوجود؛ لأنَّ التكليف بما لا يطاق محالٌ، فالتكليف مقارناً للزوال مشروطٌ بالقدرة على ذلك. فمقتضى (صلٌّ عند الزوال) أنَّه إنْ قدرت فصلٌ. وحيث إنَّ القدرة المقارنة للزوال لا تتحقق إلَّا بتحقيق الزوال، فتحقّقه لابدَّ أنْ يؤخذ مفروض الوجود؛ بتبع كون القدرة مفروضة الوجود، وإلَّا فلا خصوصية للزوال بما هو زوال.

وعليه فإذا كانت القدرة متحقّقةً قبل وجود الموضوع، كما في (لا تشرب الخمر)، وفرضينا أنَّ المكلَّف قادرٌ على صنع الخمر وشربه، كان إيجاده اختياريًّا للمكلَّف. مع أنَّ الفهم العرفي لا يساعد على الحكم بأنَّه إذا وجد في الخارج

خمر فلا تشربه بل إذا فرضنا أنه قادر على صنع الخمر وشربها، فلا مانع من فعلية التكليف قبل وجوده، أي: إنَّه الآن يُنهى عن شرب الخمر؛ باعتبار أنه قادر على شربه ولو بصنعه وشربها. وعليه فلا داعي للالتزام أنَّ الخمر أخذ مفروض الوجود؛ فإنَّ العرف لا يساعد عليه، ولا يساعد عليه أيضاً البرهان العقلي القائل باستحالة التكليف بغير المقدور. والنكتة فيه: أنَّ المكلَّف قادر على ترك الشرب؛ باعتبار قدرته على مقدماته، والمقدور بالواسطة مقدور لا محالة.

ولذا التزمنا أنَّ نحو هذه التكاليف التحريمية فعلٌ قبل وجود الخمر؛ فإنَّه إذا لم يؤخذ الخمر مفروض الوجود حين التكليف، فلا موجب لتأخر التكليف عنه، وتتأخر فعليته عن فعليته.

والمقام من هذا القبيل؛ فإنَّ الأمر وإن كان خارجاً عن قدرة المكلَّف، إلا أنَّه قادر على الامتثال بمجرد أمر المولى بالإتيان بقصد الامتثال، أي: هو قادر على ذلك من دون دخل شيء آخر. والعبرة في القدرة هي القدرة في طرف الامتثال؛ فإنَّ المولى بمجرد أن أمر بالإتيان بداعي الأمر يمكن للمكلَّف القيام به، فأيّ مقتضٍ للالتزام بأخذ الأمر مفروض الوجود توقيفه على فعلية نفسه ليلزم الدور أو الخلف؟!

وبعبارة أخرى: إنَّ الشيء إنما يؤخذ مفروض الوجود في التكليف إما من جهة الفهم العرفي أو من جهة أخذ القدرة في متعلق التكليف، كالزوال مثلاً؛ فإنَّ اعتبار القدرة في المتعلق هو الذي يقتضي أخذ الزوال مفروض الوجود. فإذا لم يمكن الفهم العرفي ولا كان الامتناع العقلي مقتضياً لذلك، فلا ملزم لأنَّه أخذ الأمر مفروض الوجود ليلزم المحذوران المتقدمان.

أمّا الفهم العرفي فواضحٌ في أَنَّه لا يساعد حينما يقال: (صل بقصد الأمر)، أن يكون الأمر مفروض الوجود من قبيل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودِ﴾^(١). وأمّا الدليل العقلي فكذلك؛ فإنَّ المكلَّف قادرٌ على الامتناع بقصد الأمر، فلا موجب لأن يلتزم أنَّ الأمر أخذ مفروض الوجود في متعلق الأمر؛ فإنَّ لازم هذا الخلف بل الدور.

فالإنصاف: أَنَّ ما أفاده قُسْرٌ غير مفيدٌ البتة.

بقيت وجوهٌ أخرى لابدَّ من التعرّض لها مع جوابها.

و قبل التعرّض لها نقول: إنَّنا قد قلنا في صدر البحث: إنَّ الواجب ينقسم إلى تعبدِي و توصيلي، فقد يكون الواجب بنحوٍ بحيث لا يسقط في الخارج إلَّا إذا أتى به بقصد الأمر و مضافاً إلى المولى بنحوٍ إضافية، وإلَّا لم يسقط التكليف، وقد يكون الواجب بنحوٍ يسقط بمطلق وجوده، سواء أتى به بإضافية إلى المولى أو بدونها وإن كان استحقاق الثواب متربتاً على الإتيان به مضافاً لا محالة.

وما ذكرناه من التقسيم للواجب بالنسبة إلى القسم الأول - أي: التعبدِي - قد يفرض تارةً أَنَّه تعبدِي بجميع أجزائه وشرائطه، وأُخري أَنَّه تعبدِي بالنسبة إلى الأجزاء دون الشرائط، وقد يفرض ثالثاً أَنَّه تعبدِي بالنسبة إلى بعض الأجزاء دون بعضٍ، كأن يكون بعض أجزائه مَّا يجب أن يأْتِي به المكلَّف بقصد الأمر دون أجزائه الأخرى.

أمّا بالنسبة إلى الشرائط فأكثر الواجبات من هذا القبيل، أي: إنَّ الواجب تعبدِي بالنسبة إلى أجزائه. وأمّا بالنسبة إلى التقييد فليس بتعبدِي،

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

كالصلاحة بالنسبة إلى استقبال القبلة وطهارة البدن وسائر الأجزاء غير الطهور، أي: الطهارات الثلاث؛ فإنّها بالنسبة إلى نفس الأفعال تعبدية، ولكن التقيد بها توصلي. فلو صلّى غافلاً عن طهارة ثوبه، ثمّ انكشف طهارته، فلا ينبغي الشك في صحة صلاته، مع أنَّ الطهارة لم يأتِ بها بقصد الإضافة إلى المولى. وكذا لو صلّى غافلاً عن الوضوء، ثمّ انكشف أنَّه كان متوضّأ، فإنَّ صلاته صحيحة لا محالة؛ إذ الوضوء وإن كان عبادياً، إلا أنَّ المأمور به هو التقيد به، وهو ليس بتعبدية. فلو صلّى غافلاً عن كونه متطهراً، ثمّ انكشف أنَّه كان متطهراً، حكم بصحة صلاته. وهكذا الحال في جميع شرائط الصلاة، مع أنَّه يُقال: إنَّ الأمر بالصلاحة عبادي، أي: بالنسبة إلى أجزائها، لا بالنسبة إلى التقيدات والخصوصيات المأخوذة في الواجب.

وقد يكون كذلك بالنسبة إلى الأجزاء أيضاً، فيفرض عبادياً في بعض الأجزاء دون بعضٍ، وهذا في الواجبات الأولية الأصلية وإن كان أمراً ممكناً، إلا أنَّنا لم نجد له مصداقاً؛ فإنَّ الواجب العبادي عبادي في جميع أجزائه، والواجب التوصيلي توصلي في جميع أجزائه كذلك. نعم، الأمر في الواجبات العرضية ممكناً وواقعاً. فلو نذر أن يعطي درهماً ويصلّي صلاة الليل، بحيث يكون المجموع نذراً واحداً، فإنَّ هذا المجموع لو كان متعلقاً لعهداً أو نذراً أو يميناً أو جعل شرطاً في ضمن عقد لازم، فلا إشكال في وجوب الإتيان بالمجموع؛ لوجوب الوفاء بالنذر، مع أنَّ الجزء الأول من الواجب (وهو الصلاة) تعبدية، والجزء الآخر منه (وهو الصدقة) غير عبادي.

ثمَّ أنَّ الأمر بالمركب لا محالة ينحل إلى أجزائه؛ فإنَّ المركب بما هو لا يغایر وجود أجزائه خارجاً، بل هو نفس الأجزاء بالأمر، أي: إنَّ عنوان

التركيب عنوانٌ انتزاعي، والموجود هو ذات الأجزاء. وعليه فالأمر بالمركب أمرٌ بالأجزاء خارجاً، لكن ليس الأمر بتمامه متعلقاً بكل جزء منه، بل لا حالات ينحلّ الأمر، فیأخذ كل حصةٍ من الأجزاء حصةً من الأمر، فالتكبير مأمورٌ به بحصةٍ من الأمر، القراءة مأمورٌ بها بحصةٍ من الأمر، وكذلك الرکوع والسجود والتشهيد، لكن لا على الإطلاق، بل على وجه التقيد.

وبيان ذلك: أنَّ الأمر بالصلوة ليس أمراً بالتكبير على الإطلاق حتّى ولو لم يتحقق بعدها قراءةُ وركوعٌ وسجودٌ؛ فإنَّ مثل هذا التكبير ليس مأموراً به، بل المأمور به هو التكبير المتعقب بالقراءة والركوع والسجود. وهذا الكلام في الرکوع؛ فإنَّ المأمور به ليس هو طبیعيُّ الرکوع، سواء تعلق به سجود أو لا، بل المأمور به هو خصوص المقيّد بتعلق السجود. فالأمر بالمركب وإن كان أمراً بالأجزاء، إلا أنَّ الأمر بالأجزاء لم يتعلّق بكل جزء مطلقاً، بل بحصةٍ خاصةٍ والجزء المقيّد بسبق أو لحق شيءٍ على اختلاف الأجزاء في الترتيب، أو المقيّد بمجرد التقيد بالمقارنة والوجود، كالواجبات التي لا ترتب بين أجزائها.

فالأمر بالمركب ينحلّ إلى الأمر بالأجزاء لا محالة، ولكن حيث إنَّ الجزء مقيّدٌ لا مطلقٌ، لا يمكن الإتيان بالجزء بداعي الأمر بالمركب إذا كان المكلّف بانياً على الإتيان بالأجزاء الأخرى أيضاً، وإلا كان هذا العمل لغوًّا. فمن أراد أن يصلّي ركعةً واحدةً، لا يمكن أن يصلّيها بداعي الأمر الضمني بالصلوة؛ لأنَّ الركعة الواحدة لم يتعلّق بها أمرٌ، وإنما يصحّ ذلك إذا كان بانياً على الإتيان بباقي الأجزاء أيضاً بقصد الأمر الضمني. وأماماً بدون هذا البناء على الإتيان بالأجزاء الأخرى فلا يصحّ إلا على نحو التشريع المحرّم.

فالإتيان بالجزء بقصد الأمر مبنيٌ على الإتيان بباقي الأجزاء، وهذا في الأجزاء العرضية واضحٌ. وأمّا في الأجزاء الطولية كقصد الأمر؛ فإنَّه في طول الجزء، فلو أمر المولى بالإتيان بالأجزاء بقصد الأمر الضمني، فمتعلق هذا الأمر هو الأجزاء وقصد أمر هذه الأجزاء، فلو قصد الإتيان بالأجزاء بقصد أمرها الضمني، لا يحتاج إلى إيجاد الجزء الآخر، وهو قصد الأمر؛ فإنَّه موجود على الفرض؛ وذلك أنه ثابتُ تكوينًا في الخارج، ولا يحتاج إلى أن يأتي به بقصدِ استقلالي.

ولنفرض واجباً متكوناً من جزئين، كما لو أمر بالتكبيرة والقراءة بقصد الأمر، أي: كبر واقرأ بقصد الأمر، فمتعلق هذا الأمر هو ذات الجزء، والجزء الثاني هو قصد الأمر المتعلق بذلك الجزء. فلو قصد الإتيان بهما بقصد الأمر فالجزء الآخر ملحوظٌ تكويناً في الخارج، ولا يحتاج إلى قصد آخر، كما كان الحال في الأجزاء العرضية: كالركوع والسجود؛ فإنَّ قصد الإتيان بالتكبيرة بقصد الأمر لا يكون إلا شرعاً، إلا إذا كان قاصداً الإتيان بالقراءة بعدها؛ لأنَّ الأمر لم يتعلّق بالتكبيرة على الإطلاق، بل مقيداً بتعقب القراءة. وأمّا إذا كان الجزء الآخر طولياً، كما في قصد الأمر، فلا حاجة إلى قصد آخر من المكْلَف، فلو قصد الإتيان بالتكبيرة بقصد الأمر، فقد وجد الجزء الآخر، ولا يحتاج إلى قصدِ جديدٍ.

إذن يصح أن يُقال: إنَّ قصد الأمر إذا أخذ في متعلق الأمر، كان هذا الوجوب بالنسبة إلى أحد الجزئين تعبيدياً، وبالنسبة إلى الجزء الآخر توصلياً، أي: إذا تعلّق الأمر بالتكبيرة بقصد القربة، فالمتعلق له جزءان: أحدهما: التكبيرة، والآخر: قصد الأمر، إلا أنَّ هذا الوجوب بالنسبة إلى التكبيرة تعبيدي لا يسقط إلا بقصد التقرّب، فلو قام به من دون قصد الأمر، لم يُجتازء

به. وأمّا الجزء الآخر - وهو قصد الأمر - فتوصّلي لا يحتاج إلى أن ي يأتي به بقصد التقرّب.

فلو دخل قصد الأمر في المأمور به شرعاً، فلازمه أنَّ جميع الواجبات توصّليةٌ بالنسبة إلى الشرائط وتوصليةٌ بالنسبة إلى هذا الجزء أيضاً. وعلى هذا الأساس فجميع الوجوه التي ذكرت للاستحالة مدفوعةٌ.

وجوه استحالة أخذ قصد امتنال الأمر في متعلقه

فمنها: ما ذكره شيخنا الأُستاذ قدس سره^(١) من أنَّ قصد الأمر متأخّر عن الأجزاء والشرائط طبعاً؛ فإنَّ معنى قصد الأمر أن يكون الأمر المتعلق بالأجزاء هو ما يُقصد، فلابدَّ من فرض أجزاء وشرائط قد تعلق الأمر بها، ويأتي المكلَّف بها بقصد أمرها، ما يكون قصده متأخّراً عنها، فلو كان بنفسه جزءاً، لزم تقدّم المتأخّر، وهو غير معقولٍ.

وقد ظهر جوابه مما قدمناه؛ فإنَّ قصد الأمر لا نريد به الأمر بالمركب، بل الأمر بالأجزاء. نعم، هنا أجزاءٌ في مرتبةٍ سابقةٍ على الأمر المتعلق بها، وقد صدَّ الأمر هنا جزءٌ، إلَّا أنَّه متأخّرٌ عنها، ولا مانع أن يكون المتقدّم والمتأخر مأموراً به بأمرٍ واحدٍ، وأن يتعلق الأمر الواحد بشيئين، أحدهما متأخّرٌ رتبةً عن الآخر، فإنَّ هذا أمرٌ معقولٌ، ولا محذور فيه.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّا لا نريد أن نقول: إنَّ قصد الأمر النفسي الاستقلالي مأخوذٌ في متعلق الأمر ليلزم المحذور، وإنَّا نريد به قصد الأمر الضماني، وهذا الجزء متأخّرٌ عن سائر الأجزاء، فالأمر الضماني متعلقٌ بالأجزاء،

(١) انظر: الثنائي، فوائد الأصول ١: ١٤٩، المقصد الأول، الأمر السادس، الأمر الثاني.

وقصده متأخرٌ عنها، ومع ذلك هو جزءٌ من المركب. أي: إنَّ المركب مركبٌ من جزئين أو أكثر، بعضها متأخرٌ عن الآخر، وهذا لا محذور فيه؛ فإنَّه يمكن أن يجمع المولى العلة والمعلول أو السبب والسبب بأمرٍ واحدٍ.
وهذا نظير ما ذكرناه في الصحيح والأعمّ من أنه يمكن أن يوضع اللفظ بإزاء أمرين متتَّبين، أحدهما متأخرٌ عن الآخر رتبةً.

فما ذكره من المحذور إنَّما يرد إذا أردنا أن يكون المأخذ في متعلق الأمر هو قصد الأمر النفسي الاستقلالي. وأمّا إذا كان المأخذ هو الأمر التبعي الضمني فلا محذور فيه.

وبما ذكرناه يظهر أيضًا الجواب عن بيان صاحب «الكافية»^(١) في مقام بيان استحالَة أخذ قصد الأمر في المتعلق: بأنَّ أخذ قصد الأمر في المتعلق هل هو الأمر النفسي أو الأمر الضمني؟ فإنَّ كان الأمر النفسي فهو غير معقول؛ فإنَّ المكلَّف لا يقدر على الامتثال إلَّا تشریعاً؛ إذ لو فرضنا أنَّ الأمر متعلقٌ بالصلة بقصد الأمر، فذات الصلة لا أمر بها، وإنَّما الأمر متعلقٌ بالصلة وشيءٌ آخر، فالصلة غير مأموريَّ بها، فلا يمكن أن يؤتى بها إلَّا تشریعاً.

وإنْ أُريد بقصد الأمر الأمر الضمني، فهو صحيحٌ، إذا أخذ قصد الأمر جزءًا؛ فإنَّ الأمر ينحلُّ إلى أجزاءٍ لا محالة، إلَّا أنَّ إتيان الجزء بداعي قصد الأمر لابدَّ أن يكون مقوًناً بقصد الأمر في سائر الأجزاء، كما سبق تقريره؛ فإنَّه لا يمكن أن يقصد الأمر الضمني مفارقاً لسائر الأجزاء؛ لأنَّ الأمر إنَّما تعلق بالجزء متضمناً الأجزاء الأخرى، وحيثُنَّ فلابدَّ أن يأتي بقصد الأمر

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٧٣، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس.

بقصد الأمر، ما يلزم الإتيان بقصدين، وهو غير معقولٍ.

وقد ظهر جوابه مما سبق؛ إذ المراد من قصد الأمر قصد الأمر الضمني لا الاستقلالي. وأمّا ما ذكره من أنَّ قصد الأمر الضمني إنَّما يكون إذا قصد أمر الأجزاء الأخرى أيضاً، فهذا إنَّما يتمُّ في الأجزاء العرضية: كالركوع والسجود، كما تقدَّم. وأمّا الجزء الطولي كقصد الأمر، فلا يحتاج إلى قصد آخر، فإذا أتى بالجزء بقصد الأمر، فقد تحقَّق المركب في الخارج، فلا يلزم أن يكون القصد صادراً عن قصد ليكون القصد مقصوداً. نعم، لازمه أن يكون الواجب مرَّكباً من جزءٍ تعبدِي وجزءٍ توصلي، ولا محذور فيه.

بقي وجهان آخران لشيخنا الأستاذ قاسم^(١)، يظهر جوابهما بما تقدَّم أيضاً:

● **الأول:** أنَّ لازم أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الخلف؛ فإنَّ لازمه أنَّ الصلاة قد تعلق بها الأمر، وهذا يأمر المولى بالإتيان بها بقصد الأمر، ما يلزم أيضاً أنَّ الأمر لم يتعلق بالصلاحة، بل بالصلاحة وشيء آخر، وهو خلفٌ.
بيان الخلف: أنَّ ما فرضناه مأموراً به لا يكون حبيث مأموراً به؛ فإنَّ معنى الإتيان بها بقصد الأمر: أنَّ الأمر متعلق بالصلاحة، ومعنى أخذ قصد الأمر فيها: أنَّ الصلاة لم يتعلق بالصلاحة فقط، بل بالصلاحة وشيء آخر.
وقد تقدَّم: أنَّنا لو أردنا من أخذ قصد الأمر الأمر النفسي، فما أفاده قاسم^(١) تامٌ في محله.

وأمّا إذا كان المراد بأخذ قصد الأمر قصد الأمر الضمني، فأين الخلف؟ فإنَّ قصد الأمر مأخوذٌ في المتعلق، والصلاحة مأمورٌ بها بالأمر الضمني، فالامر

(١) انظر: الثنائي، أجود التقريرات ١: ١٠٥-١٠٨، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام

الثاني، البحث الثاني، الأمر الثاني.

الضمني متعلق بالصلوة، والأمر الاستقلالي متعلق بالمركب، فلا خلف أبداً، أي: إنَّ ما فرضناه مأموراً به لا يلزم أن لا يكون مأموراً به؛ فإنَّا فرضنا أنَّ الصلاة مأمور بها بالأمر الضمني، لا بالأمر الاستقلالي.

● الثاني: أنَّ داعوية الأمر للإتيان بالمأمور به علة تشرعية، كما أنَّ علة شيءٍ لشيء آخر علة تكوينية، فالأمر بالنسبة إلى المأمور به في حكم العلة التكوينية، والعلة إنَّما تكون علة ملعولها. وأمَّا العلية فلا تكون معلولة للعلة، وإنَّما هي صفة ذاتية متترعة من العلة، وهي نسبة بين العلة والمعلول، وهي نسبة التضایف؛ فالعلة إذن علة لهذا المعلول، لا لوصف العلية. وكذلك الأمر يدعو إلى متعلقه لا حالته؛ فإنَّ معنى الأمر هو طلب وجود المأمور به في الخارج، وداعوية الأمر متترعة من نفس الأمر، فلا يكون الأمر داعياً إلى داعويته، بل إلى فعله من الخارج. أمَّا الداعوية فلا تكون مدعواً إليها، بل هي صفة متترعة من نفس الذات.

ويُلاحظ عليه: إنَّا لا نريد من أخذ الأمر أنَّ الأمر النفسي يدعو إلى داعوية نفسه، بل ندعى أنَّ الواجب له جزءان: أحدهما ذات الصلاة، وقد تعلق بها أمرٌ ضمني والآخر قصد الأمر، والأمر بهذه الجزء بقصد الأمر يدعو إلى داعوية الأمر الثاني، أي: الأمر بذات الصلاة، فيدعى إلى جعله داعياً لزورماً، فليس هنا أمرٌ واحدٌ يدعو إلى داعوية نفسه، بل هاهنا أمران أحدهما يدعو إلى داعوية الآخر. غاية الأمر إنَّما أمران ضمنيان يجمعهما أمرٌ واحدٌ نفسي، فهذا الأمر الواحد متعلق بجزءٍ هو ذات الصلاة، وبداعوية أمره الضمني، وليس في ذلك أيٌّ محدودٌ.
وبعبارة أخرى: إنَّ المكلَّف يمكنه أن يجعل الأمر داعياً، وأن لا يجعله

كذلك، وهذا الوجوب يدعو إلى داعوية الأمر، إذا انحلّ الأمر بالمركب إلى الأمر بأجزائه. فهنا أمران ضمبيان: أحدهما تعلق بذات الصلاة، والآخر تعلق بداعوية هذا الأمر، فليس هنا أمر واحد يدعو إلى داعوية نفسه. وبهذا البيان ظهر: أننا لا نرى مانعاً منأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول، فإذا كان هذا ممكناً ثبوتاً، فلا بدّ من التكلّم في مقام الإثبات.

تفصيل الكلام في المقام الثاني

إنّه على تقدير تسليم المقدمة الأولى وأنّ التقيد مستحيل، فهل الأمر كما ذكر شيخنا الأستاذ^(١) من أنّ استحالة التقيد تستدعي استحالة الإطلاق أو لا، بل إذا كان التقيد ممتنعاً كان الإطلاق ضروريّاً لا مستحيلاً؟ والكلام هنا يقع بلحاظ الصغرى والكبرى، أي: تارةً في بيان أنّ التقابل بين الإطلاق والتقيد هل هو من تقابل العدم والملكة أو من تقابل التضاد؟ وعلى تقدير أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهل معناه أنّ استحالة الملكة يستلزم استحالة العدم أو لا؟ أمّا الكلام في الصغرى - أي: في نحو التقابل بين الإطلاق والتقيد - فالحقّ هو التفصيل؛ فإنّ الإطلاق والتقيد قد يُطلقان ويراد بهما الإطلاق والتقيد في مقام الثبوت، وقد يُراد بهما الإطلاق والتقيد في مقام الإثبات، أي: مقام الدلالة لا مقام الواقع والجعل.

الإطلاق في عالم الثبوت

أمّا الإطلاق في مقام الثبوت - أي: مقام الجعل والتشريع - فلا بدّ من

(١) انظر: الثنائي، أجود التقريرات ١: ٥٢٠، المقصد الخامس، الأمر الرابع.

الالتزام بأنَّ التقابل بينهما من تقابل التضاد، لا من تقابل العدم والملكة.

والوجه في ذلك: أنَّ كُلَّ جاعلٍ لِحُكْمٍ قد يكون متعلِّق حكمه أو موضوعه منقسمًا إلى قسمين، أي: قابلاً في نفسه للانقسام؛ فإنَّ المكلَّف إما أن يكون عربيًّا أو أعجميًّا، شابًّاً أو شيخًا، أبيض أو أسود، وغير ذلك مما لا ينافي من التقسيم. والمتعلِّق كشرب الماء قد يكون حال القيام، وقد يكون حال القعود، وقد يكون بإناءٍ، وقد يكون بدون إناءٍ: بأن يضع فمه على الماء ويشرب. فمتعلِّق التكليف وموضوعه إذا كان كليًّا طبيعياً قابلاً للانقسام إلى أقسامٍ كثيرةٍ، إما أن يكون جاعل الحكم غافلاً عن القسمة أو ملتفتاً إليها. أما الغافل فلا كلام لنا فيه. وأما الملتف إلى التقسيم في مقام جعل الحكم فهو إما أن يلاحظ خصوصيةً من هذه الخصوصيات في متعلِّق حكمه نحو: (لا تشرب الماء البارد)، أو لا يلاحظ أي خصوصيةً من الخصوصيات في متعلِّق حكمه، فيرفض جميعها، ويجعل الحكم للطبيعي الساري في أيٍّ فردٍ. فمعنى (لا تشرب الخمر) أنَّ كُلَّ ما صدق عليه الخمر فلا تشربه، سواء كان مستحضرًا من العنب أو من الزبيب أو صرفاً أو مخلوطاً بهاءً، أو كان شربه في الليل أو النهار، فوق السطح أو في الدار، بلا فرقٍ بين الخصوصيات، والمفروض أنه عالمٌ بالتقسيم.

فإذا كان ملتفتاً إلى التقسيم في مقام الجعل، فإما أن يختص جعله بقسمٍ خاصٌّ، وهو معنى التقييد، أو لا يخصّه، بل يجعله عاماً شاملًا لجميع الأفراد من دون دخل أيٍّ خصوصيةٍ في موضوع الحكم أو متعلِّقه، وهو معنى الإطلاق. وليس هنا قسمٌ ثالثٌ؛ فإنه لابدَ للملتفت من أحد هذين: إما أن يسأل أنَّ حكمك هل أخذت فيه الخصوصية الكذائية، أو لم تؤخذ. فلو قال:

(لا هذا ولا ذاك) فهذا غير معقولٍ؛ فإنَّه إِمَّا أن تكون الخصوصيَّة دخيلةً في غرضه أو لا، ولا ثالث. فإن كانت دخيلةً، فلا بُدَّ من أخذها في متعلق التكليف أو موضوعه، وإن لم تكن دخيلةً، فلا تؤخذ، وليس هنا قسمٌ ثالثٌ بحيث يكون كُلُّ منها ملحوظاً للجاعل. وحيثُنَّ فلا بُدَّ أن يكون التقابل بينهما تقابل التضاد.

ويترتب على ذلك: أَنَّه إذا كان أحدهما مستحيلاً، كان الآخر ضروريًّا لا محالة؛ فإنَّ جعل الحكم مهملًا غير معقولٍ. فإذا كان الحكم معمولاً والقسم الآخر مستحيلاً، يتَعَيَّنُ الآخر لا محالة، فاستحالة التقيد تستلزم ضروريَّة الإطلاق، ولو فرضنا أَنَّ تقيد الحكم بخصوصيَّة ما محالٌ، فإنَّه لابدَّ أن يكون الحكم مطلقاً أو مقيداً بغيرها.

وبالجملة: فالتناسب بين الإطلاق والتقييد في مقام الجعل من تقابل التضاد، وعلى تقدير ما ذكر من أَنَّ استحالة الملكة تستلزم استحالة عدمها منوعٌ؛ فإنَّ التقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل العدم والملكَة.

الإطلاق في عالم الإثبات

أَمَا الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات فهو أَدُوِّيٌّ كما ذكرنا؛ إذ إنَّ المتكلِّم إِمَّا أن يأتي بقيِّدٍ، فيكون الحكم مقيداً، وإلا فمطلقٌ، فالإطلاق عبارةٌ عن عدم التقيد في مرحلة الإثبات. فإذا لاحظنا مرحلة الإثبات نتصوَّر وجوهاً أربعة؛ إذ إنَّه قد يلقي كلامه مطلقاً غير مقيدٍ، وقد نفترض أَنَّه يلقي كلامه مقيداً بقيِّدٍ، وقد نفترض أَنَّه يلقي كلامه مقيداً بعدم هذا القيد، أو بما يلازم عدمه. فالإنسان قد يكون موضوعاً لحكمٍ فيؤخذ مطلقاً غير مقيدٍ بقيِّدٍ خاصٌّ، وقد يُقيِّد بقيِّدٍ وجوديٍّ نحو: (جئني بإنسانٍ كاتِبٍ أو شاعر)، وقد

يُقيّد بعدم هذا الأمر الوجودي نحو: (جئني بإنسانٍ على ألا يكون شاعرًا)، أو ما يكون ضدًا لهذا الأمر الوجودي، فالالتزام يكون مقيدًا بعده، كالقيام والجلوس؛ فإنّها لا يجتمعان على موضوع واحدٍ.

وعلى أيّ حالٍ فالغرض من هذه الأمور الإشارة إلى أنحاء المتكلّم فيها إذا كان في مقام البيان، ولو فرض أنه ليس في مقام البيان فيوجد شق خامس، هو الإهمال: بأن لا يتعلّق غرض المتكلّم ببيان جميع ما له دخلٌ في حكمه من ناحية المتعلّق أو الموضوع، بل هو في مقام الإخبار، وقد أوكل الأمر إلى أمرٍ متأخرٍ أو متقدّم، كما هو الغالب في أقوال الأطباء في قولهم للمربيض: (عليك أن تشرب الدواء). وأماماً أنَّ هذا الدواء مسهلٌ أو مضعفٌ أو غير ذلك فهو ليس بصدق بيانه، وإنّما غرضه تعلّق بيان أنَّ الدواء لابدَّ منه للمربيض.

والإطلاق - كما ذكرناه - عبارةٌ عن عدم التقييد في مقام البيان، فهو أمرٌ عدديٌّ، والتقابل بينه وبين التقييد تقابل العدم والملكة.

فلو فرضنا أنه لم يمكن البيان، لم يمكن التمسّك بإطلاق كلام المتكلّم؛ لأنَّه لم يكن في مقام البيان، فلا يكشف عدم التقييد عدم دخله في موضوع حكمه أو متعلّقه، ولذا يكون كلامه في حكم المجمل؛ فإنَّه وإن لم يكن مجملًا، فإنَّ نفهم من الجملة معنىًّا، ولكن باعتبار خصوصيّاته يكون مجملًا؛ حيث لا نعرف أنه يريده مطلقاً أو بوجهٍ خاصٌّ.

وكذلك لو فرضنا أنه في مقام البيان، ولكن لا يتمكّن من التقييد؛ لتقييّة أو لغيرها، بحيث لو أراد التقييد لم يكن له ذلك، فهنا لا يمكن التمسّك بالإطلاق، لا لاستحالته، بل لعدم كشفه عن الإطلاق الواقعي في مقام الثبوت.

وبيان ذلك: أَنَّه لو كان غرضه متعلقاً بالمقيد، لم يتمكّن من البيان، فهنا مقدّمات الحكمـةـ غيرـ تامةـ؛ـ فإنـهـ وإنـ لمـ يقيـدـ،ـ إـلـاـ أـنـ عـدـمـ تقـيـيدـهـ لاـ يـكـشـفـ عنـ الإـطـلاقـ فيـ مقـامـ الشـبـوتـ؛ـ فإنـ مـقـامـ الشـبـوتـ مرـدـدـ فـيـهـ،ـ كـمـ إـذـاـ كـانـ المـتـكـلـمـ فيـ مقـامـ الإـهـمـالـ وـعـدـمـ الـبـيـانـ؛ـ فإنـ هـذـينـ المـقـامـيـنـ مشـتـرـكـانـ فيـ ذـلـكـ.

فـهـنـاـ إـذـاـ لـمـ يـتـمـكـنـ المـتـكـلـمـ منـ التـقـيـيدـ،ـ لـاـ يـمـكـنـ التـمـسـكـ بـالـإـطـلاقــ لـأـجـلـ الـاستـحـالـةـ،ـ لـأـنـ إـلـاـطـلاقـ ثـابـتـ لـاـ محـالـةــ لـأـنـهـ لاـ يـكـشـفـ عنـ الإـطـلاقــ فيـ مقـامـ الشـبـوتـ.

وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ التـقـيـيدـ بـقـصـدـ الـأـمـرـ لـاـ يـسـتـحـيلـ بـوـجـهـ،ـ أـيـ:ـ إـنـ المـتـكـلـمـ بـهـذـاـ الـكـلـامـ (ـصـلـ بـقـصـدـ الـأـمـرـ)ـ لـيـسـ فـيـهـ اـسـتـحـالـةـ؛ـ فإنـهـ لوـ كـانـ هـنـاكـ اـسـتـحـالـةـ،ـ لـكـانـتـ فـيـ مقـامـ الشـبـوتـ؛ـ حـيـثـ لـاـ يـمـكـنـ فـرـضـاـًـ أـنـ يـجـعـلـ الـحـكـمـ مـقـيـداـ بـقـصـدـ الـأـمـرـ،ـ فـالـاسـتـحـالـةـ الـمـدـعـاةــ لـوـ ثـبـتــ اـسـتـحـالـةــ فـيـ مقـامـ الشـبـوتـ،ـ أـيـ:ـ جـعـلـ مـتـعـلـقـ الـحـكـمـ مـقـيـداـ بـقـصـدـ أـمـرـهـ،ـ وـقـدـ تـقـدـمـ عـدـمـ إـمـكـانـهـ،ـ لـأـحـدـ الـوـجـوهــ المـتـقـدـمةـ.

وـأـمـاـ فـيـ مقـامـ الـإـثـبـاتـ فـلـاـ اـسـتـحـالـةـ لـلـتـقـيـيدـ بـوـجـهـ،ـ وـكـلـ مـنـ اـدـعـىـ الـاسـتـحـالـةـ فـهـوـ نـاظـرـ إـلـىـ مقـامـ الشـبـوتـ لـاـ إـلـىـ مقـامـ الـلـفـظـ؛ـ فإنـ الـحـكـمـ إـذـاـ أـمـكـنـ جـعـلـهـ مـقـيـداـ بـقـصـدـ الـأـمـرـ،ـ فـالـدـلـالـةـ عـلـيـهـ لـيـسـ فـيـهاـ مـحـذـرـ.

وـفـيـ مقـامـ الـإـثـبـاتـ هـنـاـ وـإـنـ كـانـ الـأـمـرـ كـذـلـكـ،ـ أـيـ:ـ مـاـ لـمـ يـمـكـنـ التـقـيـيدـ لـمـ يـنـكـشـفـ إـلـاـطـلاقـ الـثـبـوـتـيـ،ـ إـلـاـ أـنـهـ لـمـ يـدـعـ أـحـدـ الـاسـتـحـالـةـ فـيـ مقـامـ الـإـثـبـاتـ.

وـأـمـاـ فـيـ مقـامـ الشـبـوتـ،ـ فـمـاـ يـمـكـنـ تـصـوـرـهـ صـورـ ثـلـاثـ:ـ أـنـ يـقـيـدـ المـتـعـلـقـ أوـ الـمـوـضـوعـ بـقـيـدـ خـاصـ وـجـودـيـ أوـ بـعـدـ هـذـاـ الشـيـءـ،ـ أـوـ مـاـ يـلـازـمـهـ،ـ أـوـ إـلـاـطـلاقــ.ـ أـمـاـ الـإـهـمـالـ فـهـوـ غـيرـ مـعـقـولـ فـيـ مقـامـ،ـ كـمـ كـانـ مـعـقـولـاـ فـيـ مقـامـ الـأـوـلــ.ـ وـالـوـجـهـ

في ذلك ظاهر؛ فإنَّ الإهمال في الواقعيات غير معقولٍ؛ إذ الملتفت إلى تقسيم شيءٍ إلى قسمين أو أكثر إذا جعل الحكم على هذا المقسم (الذي هو مقسم القسمين أو الأكثر) لا يخلو الحال: إما أن يكون قد جعله خصوصاً بخصوصيَّة من الخصوصيات، أو بما يعانده، أي: عدمه، أو لا هذا ولا ذاك: بأن لا يكون لوجود الخصوصية ولا لعدمها دخلٌ في غرضه.

فإن جعل حكم (جئني به)، إن كان للبرودة دخلٌ في حكمه، كما لو أراد أن يشرب الماء البارد، فيقيده في مقام الجعل واعتباره النفسي، ويجعله مقيداً بالبرودة، وإن كان يريد الاستحمام، فيقيده بالحرارة التي هي ضد البرودة، وإن كان يريد ماءً للوضوء، فلا فرق عنده أن يكون بارداً أو حاراً، فيكون موضوع حكمه - وهو الماء - مرفوضاً عن أيٍّ خصوصيةٍ من هاتين الخصوصيتين، وقد تعلق الحكم بالطبيعي الجامع بين البارد والحار. وأما الإهمال - يعني: أن لا يدرى أنَّ حكمه مطلقٌ أو مقيدٌ - فهذا حالٌ؛ فإنَّه بحسب الواقع لا بدَّ أن يكون الحكم مطلقاً أو مقيداً. ففي مقام التصور لا يتصور إلا الأقسام الثلاثة. وأما الرابع - وهو الإهمال بمعنى: أن لا يكون الحاكم عالماً بها أو جبه مع التفاته إلى التقسيم - فهذا مستحيلٌ.

وبهذا يظهر: أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في هذا المقام من تقابل النضاد، لا من تقابل العدم والملكة، أي: لا بدَّ في مقام الجعل من لحاظٍ ما. فإما أن يتعلق الحكم بخصوصيَّة وجوديَّة أو عدميَّة، أو يتعلق اللحاظ بعدم دخل الخصوصية، فعدم الدخل ملحوظٌ للأمر وجاعل الحكم. إذن فلا بدَّ للجاعل من ملاحظة أحدهما، وعليه فالإطلاق والتقييد متقابلان بالتضاد. فلو سلمنا المقدمة الثانية القائلة بأنَّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق وكان

التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فهنا لا يسعنا ذلك؛ لأنَّ التقابل بينهما تقابل التضاد، فإن كان أحدهما مستحيلاً، كان الثاني واجباً وضرورياً؛ إذ ليس هنا شُقٌّ رابعٌ ليُقال: لا هذا ولا ذاك، بل الإهمال.

فإذا فرضنا أنَّ التقيد بقصد الأمر مثلاً مستحيل وأنَّ الواجبات غير مقيدة بعدم قصد الأمر؛ إذ لا معنى لذلك، فيتعين أن يكون مطلقاً؛ لأنَّ استحالة أحد الضدين تستلزم وجوب الضد الآخر، وليس التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة ليُقال: إن استحالة الملكة توجب استحالة العدم. فعلى ما ذكرنا إذا ورد واجبٌ، ولم تقم قرينةٌ على أنه تعبدِي، فلا بأس من التمسك بإطلاقه وإثبات أنه توصلي.

بقي شيء حاصله: أنَّنا لو سلمنا المقدمة القائلة بأنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة في مقام الثبوت، فهل الكبُرى القائلة بأنَّ استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر تامةً أو لا؟ فإنه لا يفرق في مقام الثبوت بين أن يكون التقابل بينهما تقابل التضاد أو العدم والملكة؛ وعلى كل حالٍ فليس استحالة التقيد على تقدير تسليمها تستلزم استحالة الإطلاق؛ بدعوى أنَّ العدم والملكة كذلك.

والغرض: أنَّ عدم جواز التمسك بالإطلاق فيما إذا شكَّ في كون واجبٍ تعبدِياً أو توصلياً يبني على أمرتين: أحدهما: استحالة أخذ قيد قصد القرابة في متعلق الأمر، وثانيهما: أنه إذا استحال التقيد استحال الإطلاق.

وقد تقرر: أنَّ الإطلاق والتقييد قد يلاحمان في مقام الإثبات، فيكون التقابل بينهما حينئذ تقابل العدم والملكة، فإذا لم يمكن التقيد بوجيه من الوجوه لتنقيةِ أو غيرها، لا يمكن التمسك بإطلاق كلامه، ولا يستكشف منه

أنَّ مراده الجَدِيُّ هو المطلق، وهذا ظاهِرٌ. وعليه فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن استكشاف الإطلاق، إلَّا أنَّه غير محتملٍ أن يكون محل الكلام من هذا القبيل؛ لوضوح أنَّ التقييد في مقام الإثبات لا محدود فيه أصلًا؛ فإنَّه يمكن أن يقول: (صل بقصد الأمر) من دون أيٍ محدودٍ. ولو كان هناك محدودٌ، فهو في واقع الجعل والاعتبار، فالمحدود لو وجد ثبوتي لا إثباتي.

إذن لا بدَّ من التكلُّم في مقام الثبوت، ويُلاحظ أنَّ الإهمال غير معقولٍ في مقام الثبوت، بل لا بدَّ من الإطلاق أو التقييد بالأمر الوجودي أو الأمر العدمي أو ما يلازم العدم. وأمّا الإهمال - أعني: أنَّ الحكم المجعل لا يكون له موضوعٌ أو متعلقٌ حين جعله - فهذا غير معقولٍ؛ فإنَّ جعل الحكم لا ينفك عن جعل ثبوت موضوعٍ معينٍ له بحسب الواقع، فهو إمّا مطلقٌ أو مقيّدٌ، والإهمال غير معقول. ووجهه ما سبق بيانه من: أنَّ ارتفاع النقيضين مستحيلٌ؛ فإنه إمّا أن تكون خصوصيَّةً من الخصوصيَّات دخيلةً في غرض المولى، أو لا تكون دخيلةً، فإنَّ كانت دخيلةً، فلا بدَّ من أخذها في المتعلق أو الموضوع، وإذا لم تكن دخيلةً فلا بدَّ من الإطلاق، وليس هاهنا شيءٌ ثالث، أي: أن تكون لا دخيلةً ولا غير دخيلةً؛ فإنَّ مثله ممتنع.

وعلى ذلك فلا بدَّ من الإطلاق أو التقييد في مقام الواقع، وليس هاهنا قسمٌ رابعٌ.

وعليه فلا بدَّ للأمر من ملاحظة الإطلاق، أي: عدم دخل الخصوصيَّة، أو التقييد، أي: ملاحظة دخلها في موضوع حكمه أو متعلقه، فالتقابل بينهما من تقابل التضاد، فإذا كان كذلك، فاستحالة أحد الضدين تستلزم ضرورة الضد الآخر. فإذا فرضنا أنَّ التقييد الوجودي مستحيلٌ والتقييد العدمي غير

واقع، يثبت الإطلاق بالضرورة؛ إذ الضدان أو الأضداد إذا لم يكن لها رابعٌ وفرضنا أن بعضها مستحيلٌ، تعين الآخر.

هذا بناءً على أن التقابل بينهما من تقابل التضاد.

ولو تنزلنا وسلمنا أن التقابل بينها من تقابل العدم والملكة، فهل الأمر كما ذكره شيخنا الأستاذ آنفًا من أن استحالة التقيد تستلزم استحالة الإطلاق، أو أنه حتى بناءً على أن التقابل بينهما من تقابل الملكة والعدم، فإن

استحالة الوجود لا تستلزم استحالة العدم، بل توجّه وتجعله ضروريًّا؟

والمستند في الدعوى المزبورة: أن العدم والملكة يُراد به العدم في المورد القابل، فإذا فرضنا أن المورد غير قابل لوجود الملكة، لم يصدق العدم أيضًا، كالعمى والبصر؛ فإن العمى إنما يكون في المورد القابل للبصر، كما مثلنا في الإنسان، فإنه إنما يكون أعمى باعتبار قابلية للبصر. وأمام المورد غير القابل للبصر كالجحادات؛ فإنها غير قابلة للعمى أيضًا، ولو فرضنا أن المورد غير قابل للتقيد بقصد الأمر، فيكون الإطلاق أيضًا غير ممكن؛ لأنّه إنما يمكن الإطلاق في المورد القابل للتقيد، فإذا لم يمكن التقيد، لم يمكن الإطلاق.

إلا أن هذا مما لا يمكن المساعدة عليه ولو التزمنا بأن التقابل بين الإطلاق والتقيد من تقابل العدم والملكة.

أما أولاً: فلما ذكرناه من أن لازمه أن يكون الحكم الواقعي في مقام الشبوت مهملاً، وهو محالٌ؛ فإننا قلنا: إن الأمر دائمٌ بين الإطلاق أو التقيد بالوجود أو بالعدم، ولا شقٌ رابع في مقام الشبوت. فإذا كان كلٌ من الإطلاق والتقيد مستحيلًا، فالحكم يكون مهملاً لا محالة، أي: إن الجاعل ليس له موضوعٌ معينٌ لحكمه، وهذا ممتنع.

والوجه في الامتناع: أنَّ الخصوصية إمَّا أن تكون دخيلةً أو لا، وليس هنا قسمٌ ثالثٌ وراء الإطلاق والتقييد، وهو الإهمال. إذن فلازم كلامه أن تكون الأحكام الواقعية في مرحلة جعلها مهملةً، وهو غير معقولٍ البتة.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الأساس الذي بنا عليه كلامه غير تامٌ على ما طبقه، أي: إنَّ تطبيقه غير تامٌ؛ وذلك لأنَّ القابلية المعتبرة في موارد الأعدام والملكات ليست هي القابلية الشخصية، بل القابلية الأعمَّ من القابلية الشخصية والصنفية والنوعية والجنسية؛ فإنَّه يخرج فقط ما ليس بقابلٍ أصلاً كالعمي؛ إذ لا يصدق على ما ليس له إدراكُ. وأمّا ما كان مدركاً كالحيوانات التي ليس لها عينٌ كالعقرب فلا بأس بإطلاق العمى عليها ولو لم يكن لها عينٌ، أو كالإنسان المسوح العين، إذن فتكفي القابلية النوعية في صدق الإطلاق. ومن هنا نرى بالوجدان: أنَّ كُلَّ ممكِّن لا يمكنه إدراك ذات الله تعالى ولا إدراك صفاتاته؛ إذ يستحيل عليه العلم بكلنه ذات الواجب وصفاته من حيث كونها عين ذاته، فالعلم مستحيلٌ، فهل يكون الجهل مستحيلاً أيضاً؟! والطيران إلى السماء غير ممكِّن، فهل يكون العجز عنه ممتنعاً كذلك؟ فإذا قلنا: إنَّنا نعجز عن الطيران إلى السماء، أفهم هذا القول يكون غلطًا؟ وإذا كنَا لا نتمكن من المشي ألف فرسخٍ في يوم واحدٍ، فإظهار العجز عن ذلك غير سديد؛ باعتبار أنَّ صدوره مستحيلٌ؟ كُلَّ ذلك واضح الفساد؛ فإنَّ الإنسان عاجزٌ عن أكل الحجر كعجزه عن حمل الجبل، فإنَّ قلنا: إنَّه عاجزٌ فهل يكون خطأً؟ والسر في ذلك: أنَّ القابلية ليست بقابلية شخصية، بمعنى: أنَّ الإنسان غير قادرٍ، ويستحيل أن يتمكَّن من حمل جبلٍ، إلَّا أنَّه قادرٌ على حمل جسمٍ، فهو قادرٌ عليه، غاية الأمر أنَّه جسمٌ صغيرٌ فيجوز أن يقول: إني قادرٌ على حمل

عشرة كيلو غرامات وغير قادر على حمل ألف؛ فإنَّ الحمل أمر ممكِنُ في حقه. وكذلك العلم ممكِنُ في حقه، غاية الأمر أنَّه لا يمكنه العلم بالواجب تعالى وكتبه ذاته وصفاته، ولكن الإنسان يمكن أن يتَّصف بالعلم بغيره تعالى وصفاته؛ فإنَّه يعلم بقيام زيد وبالكلَّيات والصغريات؛ إذ العلم بها ممكِنُ، وليس ممتنعاً. فإذا لم يكن اتِّصافه بالعلم مستحيلاً، يمكن أن يتَّصف بالجهل أيضاً، فيصح أن يقول: إنِّي أعلم هذا ولا أعلم هذا، وأقدر على ذلك وعجز عن هذا، مع أنَّ التقابل بين العلم والجهل والقدرة والعجز من تقابل العدم والملكة.

إذن فإذا استحال أحدهما، كان الآخر ضروريًّا لا ممتنعاً، فاستحالَة العلم توجب ضرورة الجهل لا استحالته، واستحالَة القدرة على الطيران توجب ضرورة العجز، ولا توجب استحالته.

وعليه فكلام شيخنا الأستاذ فؤاد بن عباس مبنيٌ على اعتبار إمكان الوجود وإمكان الملكة شخصاً، وهو غير معتبر في باب الأعدام والملكات بلا إشكالٍ. وعلى ذلك فلا ملازمة بين استحالَة أحدهما واستحالَة الآخر، حتى على كون التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، بل هو واقعٌ في سائر الأعدام والملكات. وعلى ما ذكرناه فلا مانع من التمسك بالإطلاق إذا دار أمر الواجب بين أن يكون تعبيديًّا أو توصيليًّا.

ولكن هناك فرق بين إنكار المقدمة الأولى والثانية؛ فإنَّنا إذا منعنا المقدمة الأولى وقلنا بأنَّه يمكن أخذ قصد الأمر في المتعلق، فنتمسك بالإطلاق في مقام الإثبات، ونقول: إنَّه كما يمكن أن يجعل الحكم على نحوين: مطلقاً ومقيداً، وبما أنَّه في مقام البيان في مقام الإثبات، ولم يقيده بقيد قصد الأمر،

نستكشف من الإطلاق في مقام الإثبات الإطلاق في مقام الشبوت.

وأماماً إذا سلمنا المقدمة الأولى ومنعنا الثانية، فهنا لا نحتاج إلى التمسك بالإطلاق؛ فإنه حتى إذا لم يكن في مقام البيان، بل كان في مقام الإهمال، إلا أننا نقطع بالإطلاق في مقام الشبوت؛ لأنَّ التقييد مستحيل، وهو ملازم لضرورة الإطلاق، وكونه توصلياً لم يؤخذ فيه قصد الأمر، ولا نحتاج إلى الإطلاق في مقام الإثبات.

هذا تمام الكلام فيأخذ قصد الأمر في المتعلق وما يتربّع عليه، فليقع الكلام في سائر الدواعي.

حول أخذ سائر الدواعي في متعلق الأمر

قد يُقال: إنه تقدّم الكلام في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه، وبناءً على ذلك لا حاجة إلى البحث عن إمكان أخذ سائر الدواعي في متعلق الأمر، ولكننا نتكلّم في ذلك تنزلاً، أي: إذا بنينا على الاستحالات، فهل الحال كذلك في سائر الدواعي، كالإتيان بالواجب بداعي التقرّب أو بداعي المصلحة الموجودة فيه، أو بداعي كون المولى أهلاً للعبادة، أو طمعاً في الثواب، أو خوفاً من العقاب؟ فهل هذه الدواعي حكمها في الاستحالات كأخذ قصد الأمر في المتعلق بناءً على استحالاته، أو أنها تفترق عنه، فيمكن أخذها في المتعلق وإن لم يمكن ذلك في قصد الأمر؟

ذهب شيخنا الأُستاذ^(١) إلى عدم الفرق بين الدواعي بلحاظ استحالات أخذها في متعلق الأمر، بلا فرق بين قصد الأمر وغيره. وذكر في

(١) انظر: الثاني، أجود التقريرات ١: ١٠٩-١١٠، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الثاني، الأمر الثاني.

ذلك: أنَّ الداعي إنَّما يكون علَّةً لحدوث الإرادة في نفس المرید، أي: الفاعل بالإرادة، فيوجد الداعي في النفس، ثُمَّ يستيق إلى الفعل، ثُمَّ يريده فيفعله، فيكون الداعي في المرتبة السابقة على الإرادة. فإذا كان كذلك، يستحيل تعلق الإرادة بالداعي؛ لأنَّ المراد متأخِّرٌ طبعاً عن الإرادة، ولازم تعلق الإرادة بالداعي أن يكون ما فرضناه متأخراً متقدماً، وهو محالٌ.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الإرادة تنشأ من الداعي، وما ينشأ عن الشيء يستحيل أن يتعلق به، فلا يمكن تعلق الإرادة التكوينية بالداعي.

وإذا لم يمكن تعلق الإرادة التكوينية بالداعي، فكذلك تعلق الإرادة التشريعية، أي: الأمر به؛ لأنَّ ما يستحيل أن يوجده المكلَّف بالإرادة التكوينية، كيف يمكن أن يوجده المولى بالإرادة التشريعية؟ مع أنَّ الإرادة التشريعية إنَّما تتعلق فيما يكون تحت اختيار العبد وإرادته. وأمَّا الشيء الخارج عنها الواقع في مرتبةٍ سابقةٍ عن الإرادة فكيف يمكن الأمر به من المولى؟! وعليه فلا يمكن أن تتعلق الإرادة التشريعية به؛ لأنَّها إنَّما تتعلق بما يمكن أن تتعلق به الإرادة التكوينية بحسب الخارج، وما لا يمكن أن تتعلق به الإرادة التكوينية لا يمكن أن تتعلق به الإرادة التشريعية أيضاً. وحيث فرض أنَّ الداعي لا يمكن أن تتعلق به الإرادة التكوينية، فكذلك شأن الإرادة التشريعية^(١).

إذن لا فرق في الدواعي بين أن يكون هو قصد الأمر أو المحبوبة أو المصلحة في الفعل أو كون المولى أهلاً لذلك؛ فإنَّ أيَّ داعٍ فرضناه من الدواعي القريبة فهي كلُّها في مرتبةٍ سابقةٍ على الإرادة التكوينية، وما يكون سابقاً عليها

(١) انظر: المصدر المتقدم.

لا يمكن أن تتعلق به الإرادة التشريعية، فأخذ بقية الدواعي في متعلق الأمر كأخذ قصد الأمر فيه محال.

ويرد عليه بالنقض بما ذكره فضيل آنفًا - بعد أن التزم بعدم إمكان الإطلاق والتقييد- من أنه بحسب النتيجة لابد من نتيجة الإطلاق والتقييد؛ فإنه وإن لم يمكن الإطلاق والتقييد، إلا أنه بحسب الواقع لا يخلو إمّا أن الحكم مجعل مقييدًا أو مطلقاً، فنحتاج إلى أمر آخر سماه بمتّم الجعل. فإذا كان هناك أمر آخر، تكون نتبيجه نتبيجة التقييد، وإذا لم يكن هناك أمر ثانٍ فالنتبيجة نتبيجة الإطلاق. ففي موارد التقييد التزم بأمرتين: أحدهما: التعلق بذات الصلاة بلا تقييد ولا إطلاق، والآخر: التعلق بإتيان الواجب بداعي الأمر الأول، وسيقع الكلام في ذلك في بحث متّم الجعل.

فعلى ما ذكره يمكن النقض عليه: بأنَّ الأمر الثاني تعلق بقصد الأمر، أي: إنَّ الواجب هو الإتيان بقصد الأمر الأول، فقول: كيف تعلق الأمر بالقصد وقد فرض أنه في مرتبة سابقة على الإرادة التكوينية، وما يكون سابقاً على هذه الإرادة يستحيل تعلق الإرادة التشريعية به؟ فإذا كان هذا مستحيلاً، فلا يفرق فيه بين الأمر الأول والأمر الثاني.

وعليه فالمدعى: أنَّ ما يكون سابقاً على الإرادة ولا يمكن تعلق الإرادة به، لا يمكن طلبه من المولى، ولا يفرق في ذلك بين الأمر الأول والأمر الثاني؛ لأنَّ القصد سابق على الإرادة، فكيف تعلق به الأمر؟ فإنَّ أمكن طلبه، فكذلك في الأمر الأول، وإن لم يمكن طلبه، فكذلك في الأمر الثاني. هذا بالنقض.

وأمّا الحل فإنَّ الداعي - وهو قصد الأمر أو غيره من الدواعي - وإن كان في مرتبة سابقة على الإرادة، إلا أنَّ الإرادة المعلولة عن هذا الداعي لا

يتعلق بها الداعي، لا أنَّ الداعي لا يتعلق بالإرادة أصلًا. وبعد التحقيق نجد له إرادتين: إرادة متعلقة بالداعي؛ فإنَّ الداعي من أفعال النفس، وقد ذكرنا أنَّ القصد يصدر من النفس مباشرةً، من دون توسط قوَّةٍ من القوى، وهذه الإرادة غير متعلقة بالداعي، وإنَّما هي معلولةٌ له وناشئةٌ عنه، ولكن بما أنَّ الداعي أمرٌ اختياري؛ فإنَّ المكلَّف يمكن أن يأتي بالصلة بداعي الأمر أو بداعي الرياء أو بداعي التعليم، فقصد الإنسان الصادر من النفس بلا واسطةٍ هو أيضًا فعل اختياري متعلق لإرادة أخرى غير الإرادة الناشئة من الداعي.

فكأنَّه قد ~~يشك~~^{يشك} خلط بين الأمرين: بين الإرادة الناشئة من الداعي، وهي لا يمكن أن تتعلق بهذا الداعي، لا أنَّه لا يعقل أن يكون الداعي متعلقاً للإرادة أصلًا، بل ذلك ممكن وهو الواقع أيضًا؛ إذ إنَّما يمكن أن نفرض إرادتين: إداهما: معلولةٌ للداعي، وهي المتعلقة بذات العمل، وأخرى: متعلقةٌ بالداعي، وإداهما متاخرةٌ عن الداعي والأخرى سابقةٌ عليه.

وعليه فلا استحالة في تعلق الإرادة بالداعي، بل هو واقعٌ إمَّا في الأمر الأول كما قلنا، أو في الأمر الثاني كما أفاده. وهذا هو الحلُّ.

وذكر بعضهم^(١) أنَّه وإن كان يمكن أخذ بقية الدواعي بلا محذور، إلا أنَّنا نقطع بعدم أخذها، وحيثَّنَد لا يجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنَّه إنَّما يكون في مورد الشك، فإذا قطعنا بعدم أخذها في المتعلق، فلا معنى للتمسُّك بالإطلاق.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٧٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، البحث الخامس، العراقي، بدائع الأفكار في الأصول: ٢٣٥، في أخذ دعوة المصلحة ونحوها في متعلق الأمر.

ويمكن أن يقرب هذا بأحد وجهين:

● الأول: ما يظهر من عبارة صاحب «الكفاية»^(١) من: آننا نرى بالوجдан ونقطع أنَّ الإتيان بالصلاحة بداعي الأمر صحيحٌ ومسقطٌ للتکليف جزماً، ولم يستشكل أحدٌ في صحة الصلاة إذا أتى بها بقصد الأمر. فلو كان قصد المحبوبية أو قصد كون المولى محبّاً لها أو قصد المصلحة التي في الفعل أو قصد الخوف من العقاب أو الطمع في الشواب دخيلاً في صحة العبادة، لم يمكن الحكم بصحة هذه العبادة التي وقعت بقصد الأمر؛ إذ المفروض أنَّ المكلَّف لم يقصد غيرها من الدواعي. فمن صحة الصلاة المأتَى بها بداعي الأمر تستكشف عدم أخذ بقية الدواعي، وقد فرض أنَّ قصد الأمر أيضاً غير مأخوذ؛ لاستحالة أخذه، إذن لم يؤخذ شيءٌ من الدواعي في متعلق الأمر؛ إما للاستحالة كما في قصد الأمر، أو لأنَّا نقطع بعده وإن كان ممكناً، كما في بقية الدواعي.

والجواب عن هذا الوجه واضحٌ؛ فإنَّ غاية ما تستكشفه من صحة الصلاة المأتَى بها بداعي الأمر أنَّ قصد المحبوبية بخصوصه لم يؤخذ، وأنَّ قصد كون المولى أهلاً للعبادة بخصوصه لم يؤخذ، وأما الجامع بين هذه الأمور كالقربة بمعنى: الإتيان بها هو مقرَّبٌ إلى المولى أو مضافٌ إلى المولى (الذي هو الجامع بين جميع هذه الدواعي)، فنتحتمل أنَّه مأخوذٌ في المتعلق، وإلا لم يحكم بصحة الصلاة. ولعله إنَّا حكمنا بصحة الصلاة المأتَى بها بقصد أمرها، لتحققُ الجامع في ضمن هذا الفرد فيها، إذن لا يمكننا استكشاف عدم أخذ الجامع من صحة هذه الصلاة.

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٧٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس.

نعم، ربما يتوهم: أنَّ الجامع غير مأْخوذٍ؛ لأنَّ أخذَ قصد الأمر إذا كان مستحيلًا، فالجامع بين ما يمكن أخذُه وما لا يمكن أخذُه لا يمكن أخذُه؛ فإنَّ أحدَ أفراده مستحيلٌ، ما نقطع أيًضاً بعدم أخذِ الجامع، كما هو الشأن في أخذ أيٍّ من الدواعي كُلَّ بخصوصه. فمن صحة الصلاة المأْتَى بها بقصد الأمر نحرز أنَّ الجامع غير مأْخوذٍ في المتعلق، كعدم أخذ أيٍّ خصوصيةٍ أخرى من الدواعي. إلَّا أنَّه قد انقدح جوابه مما تقدَّم؛ لوضوح أنَّ استحالة أحد الأفراد لا تنافي إمكان أخذ الجامع في المتعلق، لأنَّ قلنا: إنَّ معنى الإطلاق هو عدم دخل الخصوصية، لا دخل كُلَّ خصوصيةٍ ليُقال إلَّا أنه محالٌ.

وبعبارةٍ أخرى: الجامع بين الممكِن والممتنع ممكِنٌ، والممتنع هو خصوص قصد القرابة، إلَّا أنَّ جامع القرابة والإضافة إلى المولى لا مانع في أخذُه؛ فإنَّ استحالة خصوص هذا لا ينافي أخذ الجامع بينه وبين غيره؛ لأنَّ الخصوصيات ملغاً، فإنَّ الاستحالة مبنيةٌ على أخذ الخصوصية. وأمّا إلغاؤها فلا محدود فيها.

وعليه يمكن أخذ الجامع في المتعلق، ولا يستكشف من صحة الصلاة عدم أخذُه؛ لأنَّ قصد الأمر أحد أفراد الجامع، فلعلَّ صحتها كانت من أجل تحقق أحد أفراد الجامع.

وعلى هذا الضوء لا يتمُّ ما أفاده صاحب «الكتفافية»^(١) - بحسب ظاهر عبارته - لإثبات أنَّ بقية الدواعي غير مأْخوذٍ في متعلق الأمر. نعم، غاية ما يتربَّى على صحة الصلاة المأْتَى بها بقصد الأمر أنَّها غير مأْخوذٍ بخصوصها دون جامعها.

(١) انظر المصدر المتقدَّم.

● الثاني: أن يُقال: إنَّه لا إشكال في صحة الصلاة والصوم إذا أتى بها بداعي أمرهما، وهذا واضحٌ لا إشكال فيه، ففيستكشف من ذلك أنَّ الأمر يتعلق بذات الصلاة؛ إذ لو لم تكن الصلاة مأموراً بها، فكيف نأتي بها بقصد الأمر، إلَّا على نحو التشريع المحرّم؟ فمن صحة الصلاة نستكشف تعلق الأمر بذات الصلاة، وإلَّا لو كان الأمر متعلقاً بالصلاوة وبالجامع، فالصلاوة لا أمر بها على الفرض فإذا لم يتعلق بها أمرٌ، فكيف يؤتى بها بداعي الأمر؟ إذن نستكشف من ذلك أنَّ الأمر تعلق بذات الصلاة، وإلَّا كان الإتيان بالصلاوة بقصد الأمر تشريعاً محرّماً، فكيف يمكن الحكم بصحتها؟

وقد اتّضح الجواب عنه من خلال البحث؛ فإنَّ غاية ما يمكننا الالتزام به من الاستكشاف المزبور هو أنَّ الأمر النفسي لم يتعلق بالصلاوة. وأمّا الأمر الضمني فيُعقل أن يكون متعلقاً بالصلاوة؛ فإنَّ الأمر قد تعلق بالصلاوة وبجامع الداعي، وهذا الأمر ينحل إلى كُلِّ جزءٍ لا محالة؛ إذ للصلاحة حصةٌ من هذا الأمر. فإذا أتى بالصلاحة قاصداً أمراً مولياً، فقد وجدت ذات الصلاة، كما وجد قصد الأمر الضمني خارجاً على الفرض. وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلاً في الجواب عن بيان صاحب «الكتفافية».

إذن فلا يمكننا إلَّا استكشاف أنَّ الصلاة مأمورٌ بها. وأمّا أنَّ أمرها هو الأمر الضمني أو النفسي فلا يمكن استكشافه.

إذن لا طريق لنا إلى إثبات استحالة أخذ سائر الدواعي في المتعلق، كما لا طريق لنا أيضاً إلى الجزم بعدم أخذها فيه وإن كان ممكناً، كما ذكره صاحب «الكتفافية قدّيس». وعلى ذلك فما دام أخذها ممكناً، وكان المولى في مقام البيان ولم يبيّن، نستكشف عدم الأخذ في مقام التثبت.

ولو تنزلنا وبنينا على عدم إمكان التقييد بقصد الأمر، فالتجييد بالجامع القربي ممكن لا محذور فيه، ومن الظاهر أن العبادة لا يلزم أن يأتي بها بقصد الأمر، بل يكفي أن يأتي بها بأي قصد قربي. فما يحتمل دخله في العبادة هو الجامع، ومثله يمكن أخذه في المتعلق، والمحاذير على تقدير تسليمها إنما تترتب على أخذ قصد الأمر، لا على أخذ الجامع القربي.

وعليه فإذا شكنا في كون الواجب تعبدياً أو توصيلياً، لم يكن مانعاً من التمسك بالإطلاق.

ولو تنزلنا أيضاً وفرضنا أنَّ أخذ الجامع متعذراً، فيمكن للمولى أن يتوصل إلى غرضه من تخصيص المأمور به بقصد القربة لا بالتجييد، بل بالملازمة الخارجية. فإذا فرضنا أنَّ المولى مع تمكّنه من ذلك لم يبينه، نتمسّك بالإطلاق ولو فرض استحالة التقييد بقصد الأمر أو الجامع.

وببيان ذلك: أنَّ الفعل الاختياري الصادر عن المكلف لا يخلو أمره من أحد وجهين بحسب الخارج؛ فإنه إنما يصدر بداعٍ من الداعي لا محالة، فإنَّ الفاعل المختار لا يقوم بفعله إلا بمحرِّكٍ نفسيٍّ نسميه بالداعي، فتصدور الفعل معلولاً للداعي لا محالة. وهذا الداعي لا يخلو أمره من أحد أمرين: إما أن يكون داعياً إلهياً أو غير إلهيٍّ، ونسميه بالداعي النفسي، وهذا من الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ إذ ليس هنا داعٌ آخر لا يكون إلهياً ولا غير إلهي، فلا بدَّ من أحد الأمرين، ولا يمكن صدور فعلٍ اختياري بداعٍ من الداعي حالياً من أحد هذين الداعيين. إذن يمكن للمولى - على تقدير تسليم استحالة أخذ قصد الأمر أو الجامع القربي في متعلق الأمر - أن يتوصل إلى غرضه بتقييد المأمور به بغير الداعي النفسي، وهذا التقييد لا محذور فيه أصلاً.

فإذا قيد المأمور به بأن لا يقع بداعٍ من الدواعي النفسانية، فيلزم أن يكون بداعٍ إلهي، فيكون المولى قد توصل إلى غرضه المترتب على الفعل بداعٍ قصد الأمر، وذلك بتقييد الأمر بضدّ قصد الأمر أو بضدّ الجامع القربي. فإذا قيد الصلاة أو الصوم بأن لا يكون بداعٍ نفسي، لابدَّ أن يؤتى به بداعٍ إلهي؛ إذ لا ثالث لها.

فإذا أمكن للمولى أن يتوصل إلى غرضه بهذا التقييد، ولم يقيّد في مقام الإثبات، نستكشف الإطلاق في مقام الثبوت، ونحكم بأنَّ الواجب توصلٌ. بقى شيءٌ حاصله: أنَّه لو فرضنا - كما ذكره شيخنا الأستاذ فؤاد شعبان^(١) - أنه أتي بالواجب لا بداعٍ إلهي ولا نفساني - أي: ما فرضناه محالاً وغير معقولٍ في الخارج - فلازم كلامنا أن يحصل الامتنال به في الخارج.

والوجه فيه: أنَّ القيد هو عدم الداعي الآخر، والمفروض أنَّه لم يأتِ به بداعٍ آخر، فلابدَّ من الحكم بصحَّة هذا الفعل، مع أنَّه باطلٌ بالإجماع والضرورة؛ إذ لا ينبغي الشكُّ في أنَّ العبادة إذا أتي بها بلا داعٍ فاسدةٌ بالقطع والضرورة.

إلا أنَّ هذا الإشكال لا يحصل له؛ فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنَّه فرض محالٍ، ونحن نريد أن يتوصل المولى إلى غرضه في الخارج، فإذا فرضنا أنَّ الحال لا يوجد، فلا يسدُّ الطريق على المولى، وإنما يسدُّ الطريق إمكان القسم الثالث، ومجدد الفرض العقلي بارتفاع الضدين لازمه أن يحكم بصحَّة العبادة، مع أنَّها باطلةٌ قطعاً، ولا يكون سادساً لطريق المولى في التوصل إلى غرضه. ولو تنزلنا وقلنا بعدم إمكان التقييد بعدم الضدّ، أفلا يمكن أن يخبر عن

(١) راجع: النائيني، أجود التقريرات ١: ١١١، الأمر الثاني.

غرضه بالجملة الخبرية نحو: (صل) و(اعلم أنَّ امتناع هذا الأمر لا يتم إلَّا بقصد التقرُّب); فإنَّ الإخبار عن أخذ قصد الأمر ممكِّن. فإذا كان للمولى أنْ يتوصَّل إلى غرضه بالإخبار، فإذا لم يخبر وكان في مقام البيان، تتمسَّك بالإطلاق. ويسمَّى هذا الإطلاق بالإطلاق الأحوالي، بمعنى: أنَّ المولى إذا كان في مقام بيان جميع ما يتعلَّق به غرضه وسكت عن بيان شيءٍ، يكون كاشفاً عن عدم دخله في غرضه، وحيثئذٍ فيثبت أنَّ الواجب توصِّلي، وليس قصد القرابة دخيلاً فيه.

فالمتحصل من مجموع ما ذكرنا: أنَّه لا مانع من التمسَّك بالإطلاق الفظي، فيثبت أنَّ الواجب توصِّلي لا تعبدِي.

تحرير كلام الميرزا النائيني

ولشيخنا الأُسْتاذ قُدْرَة مسلك آخر تقرَّر من بيانه في الجملة آنفًا، وهو مبنيٌ على استحالة التقيد والإطلاق. وملخص ما ذكره في المقام^(١): أنَّ المولى إذا لم يتمكَّن من الإطلاق ولا من التقيد؛ على ما يراه قدرةٌ من أنَّ التقيد مستحيلٌ، فيكون الإطلاق مستحيلاً أيضًا، والتبيّنة أنَّ كلاًّهما مستحيلٌ، فإذا كان كذلك، فبحسب الخارج لا يخلو الحال من أن يكون قصد القرابة دخيلاً في غرض المولى أو ليس بدخيلٍ، وليس هاهنا ثالثٌ، بمعنى: أنَّه لا دخيل ولا غير دخيل. إذن لا بدَّ من نتيجة الإطلاق ونتيجة التقيد، ولا بدَّ من عملٍ تكون نتيجته نتيجة الإطلاق والتقيد، ويسمَّى هذا بنتيجة الإطلاق ونتيجة التقيد.

(١) انظر: النائيني، أجود التقاريرات ١: ١١٧، المقصد الأول، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الثاني، الأمر الرابع.

وذكر قلبي^(١): أنَّ هذا يستكشف بالأمر الثاني وعدم الأمر الثاني، فإذا أمر المولى بالصيام مثلاً، وفرضنا أنَّ غرضه كان متعلقاً بخصوص صدوره عن قصد القربة، ولكنَّه لا يتمكَّن من الأمر به؛ لأنَّ التقييد مستحيلٌ، فلابدَّ أن يأمر بذات الصيام لا مطلقاً؛ فإنَّ الإطلاق مستحيلٌ أيضاً، بل يأمر بذاته من دون إطلاق ولا تقييد، ثُمَّ يأمر بأن يأتي بالعمل بداعي ذلك الأمر.

وعليه فالأمر الثاني يتعلق بإتيان العمل بقصد الأمر الأوَّل، فتحصل نتيجة التقييد؛ لأنَّ الغرض من التقييد هو استكشاف أنَّ غرض المولى متعلقٌ بهذا الأمر المقيد. وهذه النتيجة تترتب على الأمر الثاني أيضاً؛ إذ به تستكشف أنَّ غرض المولى متربٌ على العمل المأقِي به بقصد الأمر الأوَّل. وهذا ممكِّنٌ لا محذور فيه.

إذن لو كان المولى في مقام البيان وأمر بالأمر الثاني، تستكشف أنَّ الواجب تعبدِي، ومحصلٌ لنتيجة التقييد. وإن لم يأمر بالأمر الثاني، تستكشف أنَّ الغرض حاصلٌ بدون قصد الأمر، وهو نتاج الإطلاق.

والنتيجة: أنَّ كلاً من الإطلاق والتقييد مستحيلٌ، إلا أنَّ نتيجتهما ممكنة، والكافِع عنها هو وجود الأمر الثاني وعدمه. فمن وجوده تستكشف التقييد، وهذا نتاج التقييد، ومن عدمه تستكشف الإطلاق، وهذا نتاجة الإطلاق.

فإذا كان المولى في مقام البيان، ولم يأمر بإتيان الواجب بامتثال الأمر الأوَّل بأمرٍ ثانٍ، يتربَّب عليه ما يتربَّب على الإطلاق من السقوط على كلِّ حالٍ.

(١) انظر: النائيني، أجود التقريرات ١: ١١٧، المقصد الأوَّل، الفصل الثاني، المقام الثاني، المبحث الثاني، الأمر الرابع.

وعليه فإنَّ الأصل اللغطي يقتضي أن يكون الواجب توصيلياً، إلَّا إذا دلَّ الدليل على وجود الأمر الثاني.

جواب صاحب الكفاية في المقام

إلَّا أنَّ صاحب «الكفاية»^(١) لم يرتضى هذا الوجه وأجاب عنه: بأنَّ الأمر الأول - مع قطع النظر عن الأمر الثاني - إذا أتى به المكلَّف من دون قصد الأمر الأول هل يسقط أو لا؟

فإن قلنا بعدم السقوط، فهذا كافٍ في لزوم إتيان المكلَّف بالواجب على نحو يفي بغرض المولى، وإذا شككتنا أنَّ الإتيان بدون القصد هل يفي بالغرض أو لا؟ حكم العقل بلزوم الإتيان به بداعي الأمر. إذن فالأمر الأول وافي بالغرض، ولا حاجة إلى الأمر الثاني.

وأمّا إذا فرضنا أنَّه يسقط، فلا يبقى موضوع للأمر الثاني؛ لأنَّ الأمر الثاني إنما تعلق بامتثال الأمر الأول، فيبقى الثاني بلا موضوع بعد سقوط الأول؛ إذ لا معنى لإتيان الواجب بداعي الأمر الأول بعد سقوطه.

فعلى كلا التقديرين من سقوط الأمر الأول وعدمه، لا يبقى مجال للأمر الثاني، بل يصبح الأمر الثاني لغواً محضاً. إذن لا أثر في التعبديَّة والتوصيلية بوجود الأمر الثاني وعدمه.

وبالبيان الذي قدمناه يندفع ما أفاده: بأنَّنا نستكشف في ضوء الأمر الثاني أنَّ الأمر الأول لم يسقط، لا أنَّ الأمر الأول لم يسقط بنفسه، بل لو كان الأمر الأول ثابتاً دون الثاني، لالتزمنا بسقوطه بنتيجة الإطلاق، لأنَّ المولى في

(١) انظر: المصدر المتقدم.

مقام البيان لم يبيّن أنَّ دائرة الغرض أضيق من دائرة المأمور به.

فمن عدم البيان نستكشف الإطلاق، ما يلزم سقوط الأمر، ولكن إذا كان الأمر الثاني ثابتاً، نستكشف أنَّ دائرة الغرض أضيق، فلا يسقط. فما ذكره^{فُلْتَقِّ} من أنَّ الأمر الأوَّل إما أنَّ يسقط أو لا يسقط لا وجه له؛ إذ هاهنا شقٌ ثالثٌ هو: أنَّه يسقط عند عدم الأمر الثاني، ولا يسقط عند وجوده، فلا يلزم اللغوية أو عدم الموضوع، ففيما فرض فيه السقوط يكون الغرض أيضاً غير مقيِّد بالإتيان بقصد الأمر الأوَّل.

ولعلَّ ما أفاده النائيني^{فُلْتَقِّ} له وجهٌ لو لم نناقش فيما ذكره من استحالة التقيد والإطلاق، وقد سبق أنْ قررنا أنَّ التقيد غير مستحيل، وأنَّه على تقدير استحالته، فالإطلاق ضروريٌّ لا مستحيلٌ. فلو أغمضنا النظر عن جميع ما ذكرناه، وسلمتنا بما ذكره من الاستحالة فيما، فما ذكره وجيهٌ جدًا.

فالنتيجة أنَّ الأصل اللفظي يقتضي التوصيلية، إلَّا إذا قام الدليل على أنَّه تعبدِي لا يسقط إلَّا بالإتيان به بقصد القرابة. ففي كُلِّ موردٍ ثبت ذلك فهو، وإنَّا فلنلتزم بأنَّ الواجب توصيلي.

حول دعوى اقتضاء الإطلاق التعبدية

هذا، وقد ذكر بعضهم^(١): أنَّ القاعدة تقتضي أن يكون الواجب تعبدِيًّا، إلَّا ما خرج بالدليل وعلمنا أنَّه توصيلي، فكلِّ موردٍ شكٌ في الواجب أنه

(١) راجع: العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١١٤-١١٥ ، البحث التاسع عشر، وكاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ١٦٣ ، البحث الخامس عشر. والأنصاري، مطارح الأنظار: ٦٠ ، القول في وجوب مقدمة الواجب، هداية في تقسيم الواجب إلى التعبدِي والتوصيلي.

تعبدِي أو توصلي، فلابدَّ من الالتزام بأنَّه تعبدِي، إلَّا في مواردٍ خاصَّةٍ فيما إذا ثبتَ أنَّه ليس بتعبدِي.

واستدلُّ عليه بوجوهٍ:

● الوجه الأول: أنَّ الغرض من الأمر - بما أَنَّه فعل اختياري للمولى - ليس إلَّا تحريك العبد نحو المأمور به، ومن الواضح أنَّ الحكيم لا يصدر منه فعل بلا داعٍ ولغوًا، والداعي الذي نتصوَّره في الأمر هو أَنَّه يرى مصلحةً أو ما يرجع إلى نفسه من الأغراض، كما قد يتعلَّق الغرض بفعل الغير. وحيث إنَّه أمرٌ قائمٌ بِإرادة الغير و اختياره، لا بِإرادة و اختيار المولى، فلابدَّ للمولى من جعل داعٍ يقع في طريق وجود ذلك الفعل، وإلَّا فالمأمور لا داعي له لإيجاد المأمور به في نفسه، وإنَّما الداعي هو الأمر، فيأمر به المولى، فيكون الأمر داعياً له، فيوجده في الخارج. إذن الغرض من الأمر إنَّما هو دعوته للمأمور نحو المأمور به، ولا بدَّ من تحصيل غرض المولى؛ فإنَّ العقل مستقلٌ بلزوم تحصيل غرضه، كما هو مستقلٌ بتحصيل المأمور به.

فإذا علمنا أنَّ الغرض من الأمر هو التحريك وأنَّ يكون داعياً للعبد إلى إيجاد الفعل، إذ لا داعي في نفس العبد في نفسه إلى إيجاد الفعل، واستقلَّ العقل بأنَّ غرض المولى لابدَّ من تحصيله من الخارج.

ولكن يرد على هذا الوجه ما يلي:

● أولاً: أنَّ العقل وإن استقلَّ بلزوم تحصيل غرض المولى، إلَّا أَنَّ الذي يلزم تحصيله هو الغرض من المأمور به، لا الغرض من الأمر؛ فإنَّ الغرض من الأمر متربُّ على فعل المولى، لا فعل المأمور به. فلو فرضنا أنَّ المولى لا يتمكَّن من الفعل، ولكن كان في الفعل غرضٌ للمولى، كما لو رأينا ابن المولى يغرق في

بحري أو نهري، ولكن المولى لا يتمكّن من الأمر؛ لغفلة أو تقىيّة أو غير ذلك، فلا ينبغي الشك في استقلال العقل بلزوم تحصيل غرض المولى وإن لم يكن مأموراً به؛ فإنَّ الأمر بشيء إنما هو لأجل تحصيل الغرض القائم بذلك الشيء. وعليه فتحصيل الغرض لازم بحكم العقل، كما هو الشأن في الإتيان بالمؤمر به. ولكن إذا كان الغرض متربتاً على فعل المكلَّف، فلا بد أن يأتي به تحصيلاً لغرض المولى. وأمّا إذا كان الغرض المترتب متربتاً على فعل المولى؛ فإنَّه لا يجب على المكلَّف تحصيل الغرض المترتب على فعل المولى، وإنما يجب على المولى أن يأتي بفعله بشكلٍ يحصل به أغراضه. إذن لا يجب علينا أن نأتي بالواجب بداعي الأمر؛ باعتبار أنَّ داعويته هي الغرض من الأمر.

● ثانياً: أنَّ الأمر لا يكون داعياً بما هو أمر، بل يكون داعياً بما يتربّب على مخالفته من العقاب أو موافقته من الثواب، وإلا فالامر بما هو أمر لا يكون داعياً إلا في حق الأفراد النادرة: كأمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَّمَةُ، وإلا بالنسبة إلى سائر البشر ليس الأمر بما هو داعياً لهم. فلو فرضنا أنَّ الله تعالى ذكر في كتابه أو على لسان نبيه أو وصي نبيه أنَّ الله تعالى لا يعاقب على ترك الواجبات أو الإتيان بالحرمات، فلماذا يندفع الفرد إلى العمل؟ مع أنَّ الإتيان بالواجب منافي لشهوات النفس كترك الحرام، فلماذا يرفع العبد اليد عن الشهوات مع أنه ليس في فعل الواجب ثواب ولا في تركه عقاب؟!

فالامر بما هو لا يكون داعياً، بل يوجب استحقاق الثواب والعقاب، والعبد يوجد الداعي في نفسه من جهتها، فهما اللذان يكونان داعيان للامتناع في الخارج فعلاً أو تركاً، كما أوضحتنا في بحث نية الوضوء. إذن فهذا هو الداعي لسائر الناس، ولكن لو فرضنا أنَّ أحداً صلٍ أو

صام؛ لأنَّه يخاف عقاب الله، فهذه العبادة باطلة جزماً؛ فإنَّ الأثر لا يترتب على نفس الفعل، فلا يترتب الفرار من العقاب على نفس الكلام ولا على ترك الأكل والشرب، بل الفعل العبادي لابدَّ من أن يؤتى به مضافاً إلى المولى. وعليه فالفرار من العقاب يدعوه إلى امتناع الأمر بأن يأتي بالصلاحة عبادة وخصوصاً للمولى، غاية الأمر أنَّ خصوصعه له خضوع التجار من جهة طمعه بالجنة، أو عبادة العبيد من جهة أنه يخاف النار، لأنَّ دفع العقاب يترتب على ذات العمل.

فلو سلِّمنا أن تحصيل غرض المولى لازم على العبد، إلَّا أنَّ الغرض ليس هو الأمر بنفسه دائمًا، بل إنَّها يكون داعياً باعتبار أنه ينشأ في نفس العبد خوفاً أو طمعاً.

إلَّا أنَّ الكلام هو أنَّ الخوف يدعوه إلى الإتيان بذات العمل أو الإتيان به قربياً، وتحتختلف في ذلك أنحاء العبادات وغيرها. ففي مثل التوصليات لا حاجة إلى العبادة والخصوص، كما في وفاء الدين؛ فإنَّه قد يفي بيدينه خوفاً من العقاب، إلَّا أنه لا يأتني به على وجهٍ قربي، ولكن هذا لا يصح في العبادات، بل لابدَّ من قصدٍ قربي، وهو أمرٌ زائدٌ على أصل الأمر، فلابدَّ من دليل عليه.

● ثالثاً: أنَّ داعوية الأمر من جهةٍ لا يعقل أن تكون غرضاً للمولى؛ فإنَّ الغرض مما يترتب على الأمر، ومن العلوم أنَّ الداعوية لا تترتب على الأمر حتى في العبادات؛ فإنَّ كثيراً من الفساق والكفرة لا يصومون ولا يصلون، ولو كان غرض المولى من أمره هو الداعوية الفعلية، فهي غير متحققةٍ إلَّا في موارد الإطاعة. وعليه فالغرض من الأمر هو الداعوية الشائبة، أي: إيجاد ما يمكن أن يكون داعياً من قبل أمر المولى؛ من حيث إنَّه لم يكن شيءٌ داعياً للعبد

لامثال أمر المولى، وبعده حصل ما يمكن أن يقع داعياً في نفسه. فما ترتب على الأمر هو إمكان الداعوية، وهي حاصلة لا تحتاج إلى الوجود، وهذا المعنى ثابت في التعبدي والتوصلي. مع أنَّ هذا الاستدلال مبنيٌ على أنَّ الغرض المترتب على الأمر هو الداعوية الفعلية، وهو مستحيل، بل الغرض إمكان الداعوية، وهو حاصل، سواء أتى بالعمل أو لم يأتِ به.

فقد تبيَّن: أنَّ هذا الوجه لا يرجع إلى محضٍ.

◎ الوجه الثاني: الاستدلال بما ورد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا الأَعْمَالَ بِالنِّيَّاتِ، وَلَكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»^(١) و«لَا عَمَلٌ إِلَّا بِالنِّيَّةِ»^(٢) و«لَا عَمَلٌ إِلَّا بِنِيَّةٍ»^(٣) على اختلاف النسخ.

وتقريب الاستدلال بها: أنَّ العمل إذا خلٰ من قصد القربة، فكأنَّه ليس بعملٍ؛ فإنَّ العمل يُعتبر فيه النية، وإلا فكأنَّه لم ي عمل شيئاً، فمقتضى ذلك أنَّه لابدَّ أن يأتي بالعمل بقصد القرابة، وإلا فكأنَّه لم ي عمل شيئاً، فيكون عمله فاسداً. ففي كُلِّ موردٍ دلَّ الدليل على التوصلية أحذنا به، وإلا فالمرجع هذه الروايات.

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٨٦، كتاب الصيام، باب نية الصيام، الحديث ٢، والحرّ العامل، وسائل الشيعة ١: ٤٩، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٥، الحديث ١٠.

(٢) الكليني، الكافي ٨: ٢٣٤، حديث القباب، الحديث ٣١٢.

(٣) الكليني، الكافي ١: ٧٠، كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الحديث ٩، والحرّ العامل، وسائل الشيعة ١: ٤٦، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٥، الحديث ١.

وهذا الاستدلال مبنيٌ على أنَّ المراد بالروايات هو قصد التقرُّب، مع أنَّ الظاهر أنَّه أُريد بالنية معناها اللغوي، وهو القصد، وهذا واضحٌ من الروايات وظاهرٌ.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ ذات العمل يشترك بين ما يقع على وجه الفساد وما يقع على وجهِ حسنٍ، والعمل بالنسبة إلى القصد كالروح بالنسبة إلى الجسد، فنحن نرى جسدين في الخارج لا فرق بينهما من حيث الأجزاء؛ فإنَّ كلاً منها متقوِّمٌ بأعضاءٍ متشابهةٍ وعوارض متشابهةٍ، إلَّا أنَّ الاختلاف فيما بينها في الروح، فقد يكون أحدهما مؤمناً صالحاً من أولياء الله تعالى، والآخر شقياً كالأنعام، بل أضلَّ سبيلاً^(١)، مع أنَّ الشكل واحدٌ.

والأعمال كذلك بالنيَّات، ولا عمل إلَّا بالنيَّة، فقد يكون العملان بحسب الصورة واحداً، إلَّا أنهما مختلفان بحسب القصد الذي هو معنى النية. ولذا قد يقصد إلى غرضٍ دنيوي، فتكون نتيجته أمراً دنيوياً، وقد لا يقصد به ذلك، فيقع قربياً، وقد يقع في الخارج لأمرٍ نفساني، فيقع موافقاً لغرضه النفسي من دون أن يتربّب عليه نتيجةٌ دنيويةٌ.

وعلى أيِّ حالٍ فالعمل إنما يختلف بالقصد، وإلَّا فذات العمل على هرجٍ واحدٍ، فقد يكون العمل لله ولأمرِ دنيوي أو لغايةٍ من الغايات الشهوَيَّة: كالرياء أو إيداء أحدٍ مثلاً.

وقد أُشير إلى هذا المعنى في بعض الآيات والروايات^(٢)، فقد ورد أنَّ

(١) قال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٤٤].

(٢) راجع: أمالى الطوسي: ٦١٨، المجلس ٢٩، الحديث ١٠: جماعة، عن أبي المفضل، عن

المجاهد إذا كان قصده من الجهد كسب المال، فله هذا، وإذا كان غرضه الآخرة والله تعالى، فهو يعطيه أجره. كما يستفاد هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَرِدُ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾^(١) فالعمل إذن على نحو واحد، ولكنه قد يكون المقصود هو الدنيا، والله تعالى لا يضيع أجره، بل يعطيه الأجر في الدنيا. وإذا كانت الغاية هي الآخرة، فالله تعالى يزيد له في أجره. فروح العمل هو القصد، بل إذا كان قصد المرء وغايته أمراً مبغوضاً للشارع، يكون معاقباً على عمله وإن كان العمل واحداً بحسب الصورة.

فالمستفاد من هذه الروايات أنَّ روح العمل هو النية، فلا عمل إلَّا بالنية، فإذا كان قصده من عمله هو الدنيا، كانت نتيجته الدنيا، وإذا كان قصده هو الآخرة، كانت نتيجته الآخرة. وليس في هذه الروايات ما يشير إلى أنَّ النية بمعنى: قصد القرابة؛ فإنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لا عمل إلَّا بالنية» أو «إلَّا بنية»، ليس إلَّا في مقام بيان أنَّ استحقاق الشواب من الله إنَّما يكون إذا أُضيف العمل

أحمد بن إسحاق الموسوي، عن أبيه إسحاق بن العباس، عن إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن جعفر، عن علي بن جعفر وعلي بن موسى، عن موسى بن جعفر ، عن آبائهما عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أن رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أغزى عليا في سرية وأمر المسلمين أن يتذدوا معه في سريته فقال رجل من الأنصار لأخ له: اغز بنا في سرية علي لعلنا نصيب خادما أو دابة أو شيئاً نبلغ به، فبلغ النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ قوله: فقال: «إنَّما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله عز وجل فقد وقع أجره على الله عز وجل، ومن غزا ي يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلَّا ما نوى».

(١) سورة الشورى، الآية: ٢٠ .

إليه كما في الجهاد. وأمّا أنَّ العمل إذا لم يقصد به وجه الله تعالى لم يسقط الواجب فليس فيها إشعار بذلك فضلاً عن الدلالة.

مع أنَّ ذلك يستلزم تخصيص الأكثر، أي لو كانت الروايات ظاهرةً في ذلك، للزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجنٌ، فإنَّ الواجبات العبادية قليلة جدًا بالنسبة إلى التوصيلية؛ فإنَّها محصورةٌ في الصلاة والصوم والحجّ والزكاة والخمس. وأمّا الواجبات التوصيلية فإلى ما شاء الله، ولا يمكن أن تختص هذه الروايات بهذه الأمور العبادية القليلة؛ فإنَّها بالنسبة إلى الواجبات التوصيلية قليلة جدًا، والتخصيص إلى هذا الحدّ مستهجنٌ جدًا.

إذن: المراد من الروايات ما ذكرنا، ولا يمكن الاستدلال بهذه الروايات في المقام.

◎ الوجه الثالث: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾^(١)، بدعوى أنَّ (إلا) تفيد الحصر، ومقتضى الحصر أن يكون الواجب عباديًّا خالصاً لله تعالى. وقد ظهر الجواب في الجملة مما سبق أن ذكرناه؛ فإنَّ الاستدلال بهذه الآية يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجنٌ. مضافاً إلى أنَّ الآية لا دلالة لها على ذلك بوجهٍ.

والوجه في ذلك: أنَّ تفسير الآية بذلك يستلزم عدم المناسبة بينها وبين ما تقدم عليها، من قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنَفَّكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيهِمُ الْبَيِّنَاتُ﴾^(٢)، بل تكون هذه الآية غير مرتبطةٍ بها قبلها بناءً على هذا التفسير.

(١) سورة البينة، الآية: ٥.

(٢) سورة البينة، الآية: ١.

وعليه فما يناسب الرواية السابقة هو أن العبادة منحصرة في عبادة الله سبحانه، أي: إن هذا الاختلاف بين الطوائف من عبادة الأوثان أو عبادة رؤساء الأديان أو غير ذلك إنما نشأ بعد إتمام الحجّة عن الله تعالى، ومجيء البينة ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنَفَّغُّينَ﴾ فكان كلّهم ملة واحدة بلا اختلاف ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيهِمُ الْبَيِّنَاتُ﴾. وبعد إقامة الحجّة حصل الاختلاف ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ وكان الأمر الإلهي منحصرًا في جميع الشرائع في عبادة الله سبحانه، لا أن الواجب منحصرًا في الشّرع الإسلامي في الواجب العبادي؛ فإن هذا أجنبٌ عن مورد الآيات.

إذن لم يدل دليل على أن جميع الواجبات عبادية إلا ما خرج بالدليل، بل مقتضى الأصل اللغطي في المقام أن الفعل غير عبادي، إلا إذا دل دليل من الخارج على عدم سقوطه إلا بقصد القربة.

حول مقتضى الأصل العملي في المقام

لو فرضنا أن الدليل على الوجوب ليس بلغطي حتى يتمسّك بإطلاقه، كما إذا ثبت وجوب الواجب بالإجماع، ولم نعلم أنه تعبد أو توصّل، فالإجماع دليلٌ لبيٌ ليس له إطلاقٌ نتمسّك به. وقد يفرض أن له دليلٌ لغطي إلا أنه كان في مقام بيان واجب آخر، ولم يكن في مقام بيان هذا الحكم، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق؛ فإن مقدمات الحكمة غير تامة فيه. ولو فرضنا أننا لم نلتزم بجواز التمسّك بالإطلاق في المقام؛ لما تقدّم من أن التقيد مستحيل، فالإطلاق مستحيل أيضًا، ففصل النوبة إلى الأصل العملي. فما يقتضي الأصل العملي في المقام؟

بناءً على ما ذكرنا من إمكان أخذ قصد القرابة في الأمر الأول فحال قصد القرابة حال بقية القيود والشرط؛ فإنه يرجع إلى الشك بين الأقل والأكثر ارتباطين. فإذا شك أن هذا الشرط أخذ أو لم يؤخذ، فمقتضى القاعدة - على ما هو الصحيح عندنا - هو الرجوع إلى أصل البراءة العقلية أو الشرعية، كما سنتكلّم عنه في محله. فإذا شكنا في التعبديّة والتوصليّة، لزم الإتيان بذات العمل. وأماماً لزوم الإتيان بداعي الأمر فهو تكليف زائد لا يعلم من قبل المولى، فنتمسّك بإطلاق كلامه. وكذلك الحال على مسلك شيخنا الأستاذ فقيهي^١؛ فإنه وإن لم يلتزم بإمكان التقيد، إلا أنه التزم بإمكان نتيجة التقيد في الأمر الثاني. فبحسب النتيجة الحال فيه هو الحال في الشك بين الأقل والأكثر ارتباطين؛ فإن نتيجة الأمر الثاني بعينه نتيجة الأمر الأول في التقيد والإطلاق. فإذا كنا لا نعلم أنه مطلق أو مقيد، لزم الرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.

وأما إذا أنكرنا هذا وذاك وقلنا: إن تقيد المتعلق لا يعقل أن يقع في الأمر الأول ولا في الأمر الثاني، كما اختاره صاحب «الكافية»^(١)، فسوف نشك في سقوط الواجب إذا أتى به بغير قصد الأمر.

دعوى صاحب الكافية أصلية الاشتغال ونقدها

وبالجملة: فقد ذهب صاحب «الكافية»^(٢) إلى أن مقتضى الأصل في المقام هو التمسّك بالاشغال؛ بدعوى أننا نعلم بوجود الغرض المولوي

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٧٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس.

بالمأمور به، فإذا شكَ أنَّ هذا الغرض يترتب على كلِّ ما قصد به التقرُّب وما لم يقصد، أوْ آنَّه يترتب على وجوده الخاصّ، وهو وجوده مع قصد التقرُّب، وأتينا بالواجب مجرّداً عن قصد الأمر، نشكَ آنَّه محصلٌ للغرض أوْ لا. وإذا كان العقل يستقلُّ بلزوم تحصيل غرض المولى، فلا بدَّ من جريان قاعدة الاشتغال، فالالأصل يقتضي أن يكون الواجب تعبيداً إلَّا ما خرج بالدليل.

ولا يُقاس المقام بالشكَ بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيَّين؛ فإنَّ هناك نشكَ في حصول غرض المولى بالإتيان بالأقلِّ، إلَّا آنَّه مع ذلك نحكم بالبراءة؛ وذلك لأنَّ الشرطية كالجزئية ممَّا يمكن أن ينالها يد الجعل وضعاً ورفعاً، وبما أنَّ جعلهما مشكوكٌ، فتتمسَّك بحدث الرفع لنفيهما، وبه يثبت الإطلاق الظاهري وأنَّ المأمور به غير مقيد بالجزء المشكوك.

إلَّا أنَّ هذا لا يجري في المقام؛ لأنَّ ما نتحمَّل دخله في الغرض غير قابلٍ لأنَّ تناله يد التشريع رفعاً أو وضعاً؛ إذ المفروض استحالة تقييد المأمور به بقصد الأمر، فلا يمكن دفعه بحدث الرفع، فيبقى الشكَ في دخله في الغرض، ولا بدَّ من الحكم بالاشغال.

ولكن يرد على ما ذكره - من أنَّ تحصيل الغرض إنْ كان أمره دائراً بين أن يترتب على الأقلِّ أو على الأكثر كان مجرَّاً للاشتغال - آنَّه لا فرق حينئذٍ بين المقام وبين الشكَ بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيَّين؛ فإنَّه في تلك المسألة لابدَ من الحكم بالاشغال؛ إذ البراءة الشرعية وإن جرت في حالات الشكَ في الشرطية والجزئية، إلَّا أنَّ ذلك لا يثبت لازمه، أعني: حصول الغرض. وعليه فجريان البراءة في الجزئية والشرطية لا يترتب عليه أثُرٌ، إذا كان هنا مقتضٍ آخر للاشتغال، بل يكون من مزاحمة المقتضي واللامقتضي.

وبيان ذلك: أنه من جهة الشك في الشرطية أو الجزئية لا يحكم العقل بالاشتغال، ولكن من جهة الشك في حصول الغرض لو حكم العقل بلزوم تحصيله، فلابد أن نلتزم أيضاً بالاشتغال من هذه الجهة. ولا يقاس الأصل العملي بالأصل اللغطي، فلو كانت هناك رواية معتبرة دالة على أن شيئاً ليس جزءاً أو شرطاً، فنأخذ بلازمه ونقول: إن الغرض يتطلب على الفاقد وإن الواجب هو الأقل. وأما البراءة الشرعية غير ناظرة إلى الواقع، ولا يمكن أن يثبت بها أن الواجب الواقعي هو الأقل، أو أن الغرض يحصل به في الخارج، فإذا كان حصول الغرض المولوي مشكوكاً من هذه الجهة، فلابد من الرجوع إلى الاشتغال. ولو فرضنا أنه من تلك الجهة لا ملزم للاشتغال، كان ذلك بملك عدم الاقتضاء، واللامقتضي لا يزاحم المقتضي.

ولذلك ذكرنا في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين: أن بين الأمرين ملازمة وإن لم تجبر البراءة الشرعية أو البراءة العقلية أيضاً. أي: إن الحكم بالبراءة متوقف على أن نلتزم بكل البرائين. وأما لو فرض أن البراءة العقلية غير جارية وأن تحصيل الغرض لازم، فالبراءة الشرعية لا أثر لها، ولا بد من القول بالاشتغال. وعليه فلا فرق بين مسألتنا وهذه المسألة؛ فإننا لو بنينا فيها على الاشتغال، فلابد أن نبني هناك عليه أيضاً بلا فرق بين المسألتين.

والصحيح: أنه لا مقتضي للقول بالاشتغال في المقام ولا هناك؛ إذ إن البراءة العقلية جارية في كلا المقامين وإن فرضنا أن المورد غير قابل لأن تناله يد التشريع وضععاً أو رفعاً، فنلتزم بجريان البراءة على أي حال.

وبيان ذلك: أن الحكم الواقعي بما أنه متعلق بالمركب، والواجب ارتباطي على الفرض، فالجزاء متلازمة ثبتواً وسقوطاً، ولا يمكن أن يسقط

نصف الواجب مثلاً ويثبت نصفه الآخر، بل الأمر متوجّه إلى المركب أو المجموع، وهذا هو معنى الارتباط في الواجب، أي: إنَّ الأجزاء متلازمةٌ، فإذا سقط جزءٌ سقط المجموع. إلَّا أَنَّه بحسب التنجيز لا مانع من التفكيك؛ فإنَّ الواجب ارتباطي في الواقع. وأمّا بحسب الظاهر وبلحاظ استحقاق العقاب على المخالفة فليس بينها ملازمةٌ، بل قد يكون الواجب الواحد منجزاً بالإضافة إلى بعض الأجزاء وغير منجزٍ إلى الأجزاء الأخرى. فلو فرضنا أنَّ جزءاً من الواجب وصل وقادت الحجّة على وجوبه، ولكن الجزء الآخر لم يصل، فترفع وجوبه ظاهراً، ويكون العقاب عليه عقاباً بلا بيانٍ، أو نتمسّك بحديث الرفع، وترفع به ما يشكُّ في جزئيته أو شرطيه. ففي مقام الظاهر نحكم بعدم وجوب ذلك الجزء المشكوك، أي: إنَّ المكلَّف لا يحتمل العقاب في ترك المشرط به، وعليه فالتفكير بحسب التنجيز لا مانع منه بالنسبة إلى شرائط المأمور به وأجزائه الارتباطية، فيكون الوجوب بالنسبة إلى جزءٍ منجزاً وإلى غيره غير منجزٍ، فلا يستقلُّ العقل بصحة العقاب على تركه؛ لأنَّه وجوبٌ غير واصلٍ.

وكذا الكلام في الغرض المولوي؛ فإنَّ الغرض لا يزيد على الأمر، فإذا لم يصل الغرض لا يتنجز وإن كان الغرض واحداً؛ فإنَّنا كما نعلم أنَّ الغرض واحدٌ، كذلك نعلم أنَّ الأمر واحدٌ، ولكن الوحدة لا تنافي تنجز بعض الأجزاء دون بعض؛ إذ الوحدة لا تنافي التفكيك في التنجيز. والكلام في الغرض كذلك؛ فإنَّه كما لا يستحقُ العقاب على مخالفة الواجب الذي لم يصل، كذلك يصبح العقاب على مخالفة الغرض الذي لم يصل.

وحيثئذٍ فالمكلَّف في فرض الامتثال يتحجَّ على المولى: بأنَّ هذه الأجزاء قد وصلت إلىٍ وعلمت بدخلها في غرضك، وأنَّ ترك شيءٍ منها يوجب فوات الغرض، فأستحقُ العقاب على الترك. وأمّا إذا تركنا الجزء الذي نشكَّ في وجوبه، فلا مانع من تركه، فإذا عاقب عليه المولى، كان عقاباً بلا بيانٍ؛ إذ لم يعلم دخل السورة في غرضه، وأنَّ تركها مفوَّتٌ له، فإذا لم يعلم، فالعقاب عليه عقابٌ بلا بيانٍ.

وفي المقام كذلك؛ فإنَّ دخُل قصد القرابة في المأمور به مشكوكٌ لم يصل، فإنَّ ترك أصل الواجب علمنا أنه مفوَّتٌ للغرض، فيستقلُ العقل باستحقاق العقاب. وأمّا إذا ترك قصد القرابة ولم نعلم بدخله في الغرض، وكان للمولى البيان ولو بنحو الجملة الخبرية؛ فإنَّ البيان غير منحصر فيأخذ قصد الأمر في المأمور به، فحيث لم يبيَّن فإجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ بلا مانع.

نعم، البراءة الشرعية غير جارية؛ لأنَّه على مسلكه ^{فلا يتحقق} غير قابلٍ للأمر به لا بلحاظ الأمر الأول ولا بلحاظ أمرٍ آخر مستقلٌ، إلا أنَّ البيان الذي أخذ في موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ لا ينحصر في الأمر، بل هو أعمٌ من الأمر ومن أيٍ شيءٍ مبرِّز لغرضه، فإذا لم يبيَّن دخُول قصد القرابة في المأمور به، فلا مانع من جريان القاعدة.

إذن لو تنزلنا عن جميع ما ذكرناه من التمسِّك بالأصل اللفظي والعملي على مسلكنا أو على مسلك شيخنا الأُسْتاذ، وأخذنا ب المسلك صاحب «الكتفافية»، فمع ذلك نتمسِّك بالبراءة؛ من جهة قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ. هذا تمام كلامنا فيما إذا شكَّ في كون الواجب تعبدِياً أو توصلياً.

الجهة الخامسة: حول دلالة الصيغة على النفسية والتعيينية والعينية

الشك في النفسية والغيرية

وها هنا جهتان من البحث:

◎ الجهة الأولى: قد نعلم بواجب، ولكن نتردد بين أن يكون واجباً نفسياً أو غيرياً، أي: قياداً في واجب نفسي. والشمرة المترتبة: أن الواجب لو كان نفسياً، فلا يدور الواجب مداره، فلو فرضنا أن الصلاة لم تكن تشتمل عليه، فلا بأس؛ لأنَّه واجب نفسي، وسقوط الواجب النفسي لا يضر بسقوط الواجب النفسي الآخر، بخلاف ما إذا كان غيرياً وقياداً للواجب النفسي، فسقوطه يؤثُّ على صحة الواجب؛ لأنَّه واجب ارتباطي. هذه جهة.

◎ الجهة الثانية: أن الواجب الذي نتحمل أنه قيد في واجب آخر لو أتى به من دونه وكان نفسياً، فلا بأس بترك الواجب؛ لأنَّ الواجب النفسي لا يضر بالواجب النفسي الآخر، بخلاف ما إذا فرضنا أنه قيد في الواجب؛ إذ لا نحكم بصحّته حينئذ.

ومن آثار الوجوب الغيري أنه إذا تعذر الآخر وسقط وجوبه، لا يجب الإتيان بهذا الواجب؛ فإنَّ وجوبه غيري، والوجوب الغيري يسقط بسقوط الوجوب النفسي. ومن آثاره أيضاً أنه إذا أتى بالواجب الآخر دون هذا الواجب، لا يسقط وجوبه؛ لأنَّه متقييد به وشرط فيه، فلا يسقط إلا مع الإتيان به؛ فإنَّ الوجوب الغيري لا يقع إلا أن يكون شرطاً في الواجب النفسي وقيداً فيه، فيجب الإتيان به لأجل تحصيل القيد.

ولو فرضنا أنَّ الوجوب دار أمره بين أن يكون نفسياً أو غيرياً، وفرضنا

أنَّ الصلاة لم تجب، فإنَّ الوضوء يجب حينئذٍ؛ لأنَّه واجبٌ نفسيٌّ، فلو أتى بها من دونه صحت الصلاة. وهذا بخلاف ما إذا كان الواجب غيريًّا؛ فإنَّه إذا سقط وجوب الصلاة، سقط الوجوب الغيري لا محالة، وإذا أتى بالصلاحة بدونه، لم تصحُّ؛ لأنَّها فاقدة لشرط.

إذا شككنا في واجب أنَّه نفسي أو غيري، رجع الشك إلى صحة الصلاة من دون وضوءٍ، وفي وجوبه عند عدمها. وهذا في الوضوء لا يتصور، بخلاف الجنابة، ولذا ذهب بعضهم^(١) إلى وجوبه النفسي، فلو وجب عليه الغسل قبل الوقت وعلم أنَّه يموت قبل دخوله، كما في الجهاد مثلاً، فعلَ القول بأنَّه واجبٌ نفسيٌّ يجب عليه الغسل وإن لم تجب الصلاة.

إذا شككنا في ذلك، يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي تارةً، وفيما يقتضيه الأصل اللغطي أخرى.

تأسيس الأصل اللغطي في المقام

أمّا من حيث الأصل اللغطي فمقتضى الإطلاق في دليل وجوب هذا الشيء - كدليل الوضوء مثلاً - أنَّه واجبٌ نفسيٌّ لا غيري؛ فإنَّ الواجب الغيري يحتاج إلى التقييد بما إذا وجب الآخر؛ إذ لا وجوب له من دون وجوبٍ آخر. فإذا فرضنا أنَّ المولى كان في مقام البيان ولم يطلق كلامه، بل قيد وجوده بوجودٍ آخر، كما هو الحال في الوضوء المقيد؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا فُمْتُمْ

(١) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ١: ٣٢١، كتاب الطهارة، باب الغسل، الفصل الثاني، والمقداد السعدي، نضد القواعد الفقهية: ٣٧، قاعدة السبب والسبب قد يتحداً وقد يتعدداً. والبحرياني، الحدائق الناضرة ٣: ٦١، كتاب الطهارة، الباب الثالث، المطلب الأول، الفصل الأول، المقصد الثاني، الأمر التاسع.

إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ^(١)، فليس أمره بالوضوء على الإطلاق، بل تعلق به الأمر حال إرادته الصلاة والقيام إليها، فنستكشف من ذلك أنَّ الوجوب غيري. وأمّا لو فرضنا أنَّ الأمر ورد من دون تقيدٍ بوجوب شيءٍ آخر، كان مقتضى الإطلاق أنَّ هذا واجبٌ: وجوب الأمر الآخر أو لا. فالإطلاق يقتضي أنَّه واجبٌ نفسيٌّ، وأنَّ هذا الوجوب غير مرتبطٍ بالآخر وغير مترشحٍ عنه.

ولو فرضنا أنَّ المولى لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة، نتمسّك بالإطلاق في دليل وجوب الواجب الذي نتحمل غيريته بالنسبة إلى ذلك الواجب، كدليل الصلاة، وثبت بالإطلاق أنَّ الواجب غير مقيد بهذا الشيء. والفرض أنَّ الإطلاق الأوّل ثابتٌ بمفاد الهيئة، أي: بالوجوب، وبه يثبت أنَّ الوجوب غير مترشحٍ من الوجوب النفسي. وأمّا الإطلاق الثاني فهو بلحاظ المادة، ويثبت به أنَّ الوجوب تعلق بذات الصلاة غير مقيد بالطهارة، إذن الواجب مطلقٌ وغير مقيدٍ. ولازم ذلك أنَّ الوجوب ليس بغيري؛ إذ لو كان غيريًّا، لكان هذا الواجب مقيدًا به لا محالة، فمن عدم تقيده به نستكشف أنَّ الوجوب ليس غيريًّا، فيثبت أنَّه نفسيٌّ.

وبما أنَّ الإطلاق من الأصول اللفظية، ولوازم الأصول اللفظية حجّة، والأصل اللفظي كما يثبت مدلوله يثبت كذلك لوازمه مدلوله؛ فإنَّه ناظرٌ إلى الواقع، كما سيأتي في مبحث الأصل المثبت من أنَّ هناك فرقاً بين الأصل العملي واللفظي؛ فإنَّ الأصل العملي أصلٌ في ظرف الشك، فهو غير ناظرٌ إلى الواقع، فلذا لا يثبت لوازمه، بل التعبّد الشرعي بمقدار المتيقن والمشكوك

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

مثلاً. وهذا بخلاف الأصل اللغطي، أي: ما يرجع إلى اللفظ مما هو ناظرٌ إلى الواقع، كالعموم والإطلاق وخبر الواحد؛ فإننا كما نأخذ بمداليها، نأخذ باللوازم، وتكون حجّة فيه. فبأحد هذين الإطلاقين ثبت أنَّ الوجوب النفسي لا غيري.

ولو فرضنا أنَّ المولى لم يكن في مقام البيان من جهة الأمر بذلك الواجب المردُّد بين الواجب النفسي والغيري، ولم يمكن التمسك بإطلاق الهيئة، كعدم إمكان الأخذ بإطلاق المادَّة، فيرجع الأمر إلى الأصل العملي. فإذا شككنا في واجب أنَّه نفسي أو غيري، وأنَّ الواجب الآخر هل هو مقيدٌ بذلك الواجب أو غير مقيد؟ فلهذا الشك صور تتعرض له في بحث مقدمة الواجب إن شاء الله، فيقع البحث في الأصل العملي وأنَّه يتضمن الالتزام بالوجوب النفسي أو الغيري أو بالجمع بين الأمرين؟

والحاصل: أنَّ الواجب إذا تردَّد بين أن يكون نفسيًا أو غيريًّا، فيمكن التمسك بالإطلاق من جهة الهيئة أو الإطلاق من جهة المادَّة في الواجب الآخر الذي يحتمل أن يكون مقدمةً له وغيريًّا بالنسبة إليه مترشحًا وجوبه من وجوبه، أي: التمسك بهذا الإطلاق كافي في إثبات أنَّ الواجب نفسي. فإذا لم يكن هناك إطلاق ينتهي الأمر إلى الأصل العملي الذي نتكلّم فيه إن شاء الله في بحث مقدمة الواجب.

الشك في التعيين والتخير

وقد يتردد الأمر بين أن يكون الواجب تخيرياً وتعيينياً، بناءً على ما ذهب إليه جماعة^(١) من أنَّ الواجب التخيري يرجع إلى الواجب التعييني

(١) راجع: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ١٤٠-١٤١، الفصل التاسع: الوجوب التخيري.

المشروط، بمعنى: أنَّ وجوب كُلٍّ من الأمرين مشروطٌ بعدم الإتيان بالآخر، كما في كفارة شهر رمضان؛ فإنَّ كلاً من العتق والإطعام والصيام وجباتٌ تعينيةٌ، إلَّا أنَّ كلاً منها مشروطٌ بعدم الإتيان بالآخر.

وهذا المسلك فاسدٌ جدًّا، على ما سنتكلّم فيه في بحث الوجوب التخييري؛ لأنَّ لازمه تعدد العقاب، أي: استحقاق العقاب على تقدير ترك الجميع، وهو خلاف الضرورة. مضافًا إلى أنَّه لا موجب لالتزام بذلك؛ فإنَّ الغرض في موارد الوجوب التخييري واحدٌ على الفرض، فكيف يكون غرضٌ واحدٌ منشأً لخطاباتٍ متعددةٍ؟! فوحدة السبب كاشفةٌ عن وحدة المسبب، فالوجوب إذن واحدٌ.

لكن على تقدير تسليم هذا المسلك وأنَّ هناك وجباتٍ متعددةٍ كُلٌّ منها مشروطٌ بعدم الإتيان بالآخر، يرجع هذا الشك إلى الشك في أنَّ الواجب مطلقٌ أو مشروطٌ؛ فإنَّا إذ لا ندرى أنَّه تعيني أو تخييري، يرجع هذا الشك حقيقةً إلى الشك في أنَّ الوجوب مطلقٌ (يعني: تعيني) أو مشروطٌ (يعني: تخييري). ومقتضى الإطلاق في هذا الشك أن يكون الوجوب مطلقاً؛ فإنَّ الإطلاق في مقام الإثبات كاشفٌ عن الإطلاق في مقام الثبوت، وبه ثبت أنَّ الوجوب غير مشروطٍ بشيءٍ آخر، وأنَّ وجوبه باقٍ على حاله. فلو سلمنا هذا المسلك، كان مقتضى الإطلاق أن يكون الوجوب تعينياً، والشرط هو الواجب التخييري الذي ينفيه الإطلاق.

وأمّا على ما هو الصحيح في الوجوب التخييري - على ما سنتكلّم فيه إن شاء الله - من أنَّه متعلقٌ بالجامع بين الأمرين، وهو العنوان الانتزاعي، وهو أحد الأمرين أو أحد الأمور، فمنشأ الانتزاع وإن كان متعدداً في الخارج، إلَّا

أنَّ العنوان واحدٌ، والصفة الحقيقية قابلة لأن تتعلق بهذا لأمر الانتزاعي، كما في موارد العلم الإجمالي.

وببيان ذلك: أنَّ العلم في موارد العلم الإجمالي متعلقاً بعنوانٍ انتزاعي هو عنوان أحدهما، فلو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين، وفرضنا أنَّ كلاً منهما كان في الواقع نجساً، فما هو متعلق العلم الإجمالي ليس شيئاً معلوماً بعينه؛ لأنَّه ليس هاهنا واقعٌ معلومٌ، ولا هو الظاهر؛ إذ لا ظاهر في البين على الفرض، ولكن المكلف لم يكن يعلم إلَّا بنجاسة أحدهما، فالمعلوم بالإجمال ليس له واقعٌ إلَّا عنوان أحدهما، والعلم صفة حقيقة ذات إضافة، فإنَّها صفة قائمة بالنفس، إلَّا أنه لابدَّ لها من منكشفٍ، وهو في المقام الأمر الانتزاعي.

وفي المقام فالأمر الاعتباري أولى بقبول الصفة الحقيقة؛ لأنَّه هناك تعلق العلم بأمرٍ انتزاعي، وهنا تعلق الطلب بأمرٍ اعتباري، وهو عنوان أحددها بإلغاء كُلَّ من الطرفين أو الأطراف.

وعلى ذلك فإذا كان الوجوب متعلقاً بعنوان أحددهما والخصوصيات خارجةً عن دائرة الطلب، وشككنا في أنَّ الوجوب تعلق بجامع أحددهما أو بخصوص هذا الشيء الذي يحتمل أن يكون واجباً تعينياً، فمرجع هذا الشك في التعيني والتخييري إلى أنَّنا لا نعلم أنَّ متعلق الوجوب هو الجامع بين هذه الأمور أو هو خصوص هذا. فالإطعام (في الكفار) يدور أمره بين أن يكون تعيناً أو تخيراً، ولا يمكن إثبات التعيني إلَّا بأحد وجهين:

◎ **الوجه الأول: الإطلاق بتقرير:** أنَّ التخييري لابدَّ له من ذكر العدل لهذا الواجب؛ إذ لابدَّ في مقام البيان أن يقول: (أطعم أو أعتق أو صم). فإذا كان المولى في مقام البيان، ولم يذكر عدلاً للواجب، فمقتضى الإطلاق أن

يكون الواجب تعينياً، فعدم ذكر العدل في مقام الإثبات كاشفٌ عن الإطلاق في مقام الثبوت، فنقول بأنَّ الواجب لا عدل له، إذن فهو تعيني.

◎ الوجه الثاني: أن يُقال: إنَّ تعلق الأمر بالإطعام ظاهرٌ في أنَّ الخصوصية متعلقة بالطلب أيضاً، أي: الإطعام بما أَنَّه إطعام واجب، والمفروض أَنَّه في الواجب التخييري لا يكون الإطعام واجباً بما أَنَّه إطعام، وإنَّما يكون مصداقاً للواجب، لا أَنَّه واجب. فمن الأمر به نستكشف أنَّ الخصوصية متعلقة بالأمر، فنستكشف أَنَّه تعيني، وإلا كان متعلقاً بالجامع. فالتحفظ على ظهور الكلام في دخالة الخصوصية في متعلق الطلب دالٌ على الوجوب التعيني، وإنَّما يكن لها دخل؛ فإنه إذا كان الواجب تخييريًّا، كانت الخصوصية ملغاً لا محالة.

إذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على أَنَّه واجب تخييري، يُحمل على التعينية، فالأسأل اللغظي إذن يقتضي التعينية.

وأَماماً لو فرضنا أَنَّ المولى لم يكن في مقام البيان، كما لو كان ثبوت وجوب الواجب من غير طريق الدليل اللغظي، أو كان الدليل لغظياً ولم يكن في مقام البيان بل في مقام الإهمال، فحيثئذٍ لا يمكن التمسك بالإطلاق اللغظي، فيتهي الامر إلى الأصل العملي، وهذه هي المسألة المعروفة في دوران الأمر بين التخيير والتعيين. وسيقع البحث فيه في البراءة إن شاء الله تعالى.

دوران الأمر بين الوجوب العيني والكافائي

وأَماماً لو دار الأمر بين أن يكون الواجب عيناً أو كفائياً فقد ظهر حاله فيما ذكرناه آنفاً في دوران الأمر بين التعيني والتخييري؛ فإنَّ الواجب الكفائي إذا رجع إلى الوجوب العيني لكلٍ واحدٍ، إلا أَنَّه مشروطٌ بعدم قيام الغير بذلك

الواجب، فهناك واجبات متعددة بعد الأشخاص، إلا أن التكليف ليس مطلقاً، بل هو مشروط وجوداً وبقاءً بعد قيام الغير به، فإذا أتى به سقط عن الباقي.

فبناءً على هذا المسلك إذا شك في كون الوجوب عينياً أو كفائياً، رجع إلى الشك في أنه مشروط أو مطلق. فإذا كان المولى في مقام البيان وشك في الإطلاق والتقييد، فعدم التقييد في مقام الإثبات كاشف عن عدم التقييد في مقام الثبوت، وأن الواجب عيني لا كفائياً.

إلا أن هذا المبني ليس بتاماً في نفسه؛ وذلك لوحدة الغرض، فمع وحدة الغرض لا يمكن الالتزام بمتعدد الوجوب.

فلا بد إذن من الالتزام بالقول الثاني، وهو أن الواجب الكفائيا تكليف متوجه إلى طباعي المكلف مع إلغاء خصوصية الأفراد، والحال فيه كالحال في الواجب التخييري. غاية الأمر أن الإلغاء في التخييري بالنسبة إلى خصوصيات الواجب، وفي الكفائيا بالنسبة إلى خصوصيات المكلفين، أي: إن المطلوب هو تحقق الفعل في الخارج، كتغسيل الميت وتكتفيه ودفنه؛ فإن التكليف متوجه إلى الجامع بين المكلفين، أي: البالغ العاقل القادر، فإذا لم يمثل الجميع يعاقب الجميع. وأما إذا أتى به واحد، فإنه يسقط عن الجميع؛ باعتبار أن الطبيعي وجد في الخارج.

وبناءً على هذا المسلك يرجع الشك في العينية والكافئية إلى الشك في أن التكليف متوجه إلى جامع المكلف أو إلى خصوص كل فرد، والظهور الذي ذكرناه في الواجب التخييري يثبت أن خصوصية الفرد دخلة في التكليف، والالتزام بأن التكليف متوجه للجامع مناف لهذا الظهور. فإذا كان المولى في مقام البيان، فظاهر كلامه أن الخصوصية الفردية دخلة في التكليف وأن الوجوب عيني.

وأمّا إذا لم يكن المولى في مقام البيان، فيرجع فيه إلى الأصل العملي، وسيأتي في مبحث البراءة أنه يقتضي البراءة إذا قام به غيره. ولا تظهر الشمرة إذا لم يقم به أحد؛ إذ لا إشكال حينئذ في الوجوب، سواء كان عينياً أو كفائياً؛ لأنَّه لم يقم به أحد. وإنَّما تظهر الشمرة فيما إذا قام به الغير؛ فإنَّه إذا كان كفائياً سقط الوجوب، وإذا كان عينياً لم يسقط، فنشك في التكليف عند قيام الغير به، وهو مجرى أصالة البراءة، وتمام البحث في محله إن شاء الله تعالى.

هذا تمام كلامنا في دوران الوجوب بين أن يكون نفسياً أو غيرياً، وبين أن يكون تعيناً أو تخيراً، وبين أن يكون عيناً أو كفائياً، وقد ظهر مما تقدم أنَّ الحكم في الجميع بلحاظ الأصل اللغطي واحد، وهو أنَّ الوجوب نفسيٌّ تعيني عيني.

الجهة السادسة: حول ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه

الظاهر: أنَّ الأقوال في ذلك ثلاثة^(١):

- ◎ الأوّل: عدم الفرق بين وقوع الأمر بعد الحضر أو بعد توهّم الحضر؛ فإنَّه إذا كان الأمر ظاهراً في الوجوب، وكان في الكلام إطلاق، فيحمل على الوجوب.

(١) راجع الأقوال في المسألة: القمي، قوانين الأصول: ٨٩، الباب الأوّل، المقصد الأوّل، قانون: إذا وقع الأمر عقيب الحظر ...، المقالة الأولى، القول في الأمر، فصل: اختلف القائلون بأنَّ الأمر للوجوب فيما إذا ورد عقيب الحظر، وغيرها، ومحمد تقى الأصفهانى، هداية المسترشدين: ١٥٥، المطلب الثاني، البحث الأوّل، المسألة الثانية. والطباطبائى، مفاتيح الأصول: ١١٦، القول في الأوامر، مفتاح القول في بيان صيغة (افعل) وما في معناها، التنبيه الثالث.

◎ الثاني: حمل الأمر على الإباحة.

◎ الثالث: القول بالتفصيل: فإن علّق الأمر على زوال علة النهي، أي: إذا نهي عن شيء ثم أمر به نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) فهذا يرجع إلى الحكم الأول. وأمّا إذا لم يكن معلقاً على زوال علة النهي، فعلى القولين من الوجوب أو الإباحة.

والظاهر: أنَّ هذه الأقوال كلها ممَّا لا يمكن المساعدة عليها. أمّا القول الأول - أي الالتزام بالوجوب - فمبنيٌ على أمرتين غير ثابتتين وغير صحيحتين:
● الأول: أن نلتزم أنَّ الأمر موضوع للوجوب، وأنَّ الوجوب معنى حقيقي للأمر.

● الثاني: أنَّه إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وغيره، فلا بدَّ من الحمل على الحقيقي؛ لأنَّ صحة الحقيقة تعيَّداً، كما نسب إلى السيد المرتضى قلْتَيْن^(٢). وبناءً على هذين الأمرين يكون المبني صحيحاً؛ فإنه إذا كان الأمر موضوعاً للوجوب وورد بعد الحضر أو توهمه، نشك في أنَّه مستعملٌ في معناه الموضوع له أو في معنى مجازي، ومقتضى أصالة الحقيقة تعيَّداً هو أن يحمل الأمر على المعنى الحقيقي، وهو الوجوب.

وأنت خبير بفساد كلا الأمرين: أمّا الأمر الأول فقد تقرَّر: أنَّ الأمر ليس موضوعاً للوجوب، وإنما يستفاد الوجوب من حكم العقل بأنَّه لا بدَّ من الخروج عن عهدة المولى ما لم يرد منه ترخيص، وإلا فالوجوب خارج عن

(١) سورة المائدة، الآية: ٢.

(٢) انظر: النزريعة ١: ١٥-١٦، باب الكلام في الخطاب وأقسامه وأحكامه، البحث في الحقيقة والمجاز.

الموضوع له. وعلى تقدير تسليمه فالمقدمة الثانية متنوعة؛ وذلك لأنّ أصالة الحقيقة ليست بأصلٍ تعبدِي من العقلاء، بمعنى: أنَّ العقلاء يحملون على المعنى الحقيقي على كُل حاٍل. وستتكلّم في ذلك في بحث أصالة الظهور، وسيتضح هناك أنَّ بناء العرف إنما هو على حمل اللفظ على ما هو ظاهرٌ منه بلا فرقٍ بين المعنى الحقيقي وغيره، وإذا لم يكن ظاهراً في معنى، فلا يحمل عليه اللفظ ولو كان معنى حقيقياً. والثاني كما في موارد احتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينةً، فلا ينعد له ظهورٌ في المعنى الحقيقي، بل يكون اللفظ بجملة، فلا تجري فيه أصالة الحقيقة.

والمقام من هذا القبيل؛ إذ من المحتمل أن يكون وقوع الأمر بعد النهي أو بعد توهّم الحظر قرينةً على عدم إرادة الوجوب، ومع هذا الاحتمال في كلام المولى لا يكون للفظ ظهورٌ في الوجوب، فكيف يمكن الحمل عليه حتّى على تقدير تسليم وضعه للوجوب؟!

وأمّا القولان الآخران فلا يمكن المساعدة عليهما أيضاً؛ فإنَّ الالتزام بهما يتوقف على إثبات أنَّ وقوع الأمر عقيب الحضر قرينةٌ عامّةٌ على إرادة الإباحة أو على إرادة الحكم الذي كان قبل النهي، إذا كان معلقاً على زوال النهي، ولم يثبت أيٌّ منها ليكون للفظ ظهورٌ في هذا المعنى. نعم، قد يثبت ذلك من الخارج في موارد خاصّةٍ، كما في قوله: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَلِدُوا﴾^(١) إلا أنَّ إقامة القرينة العامّة لم يثبت وجودها، فيصبح مثل هذا الأمر بجملة لا يعلم أنه يراد به الوجوب أو الإباحة، كما لا يعلم أنه يُراد به الرجوع إلى الوجوب الثابت قبل النهي، ومعه فلابدَّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة.

(١) سورة المائدة، الآية: ٢.

الجهة السابعة: دلالة الأمر على المرة أو التكرار

لا شك: أنَّ التكليف ينشأ من مصلحةٍ وفسدةٍ في متعلق التكليف، فإذا لم يقيِّد بقيِّد خاصٌ، يستكشف منه بالفهم العرفي أنَّ المفسدة قائمةٌ بكلٍ فردٍ من الطبيعي بلا فرقٍ بين الفرد الأوَّل والثاني، ولأجل ذلك تنحل النواهي، أي: ينحل النهي الواحد إلى نواهٍ متعددةٍ بانحلال موضوعه، ويتعدد بتعدد الأفراد. بل الحال كذلك في الموضوع الواحد في مثل سبُّ المؤمن؛ فإنَّه كما يستفيد العرف انحلال الحكم بانحلال الأفراد، كذلك يستفيد أنَّه لا فرق بين سبٍّ وسبٍ آخر، فلو سبَّ مرتين، فقد ارتكب المحرّم مرتين. فالأحكام التحريميَّة بحسب الفهم العرفي تنحل إلى تكاليف عديدةٍ باعتبار تعدد الموضوع وباعتبار تعدد المتعلق. وأمّا التكليف الوجوبي فهو لا ينشأ إلَّا من مصلحةٍ ثابتةٍ في الطبيعة، وفي مثل ذلك قد تكون القرينة قائمةٌ على تعدد المصلحة بتعدد الأفراد، كما استفادنا ذاك في باب الصلاة التي تجُب كُلَّ يوم، فصلاة الظهر في كُلِّ يوم لا تسقط الوجوب في اليوم الثاني، وكذا في اليوم الثالث، وكذا الحال في صلاتي المغرب والعشاء وغيرها؛ لدلالة الدليل الخارجي والروايات^(١) على أنَّ هذا الحكم متعددٌ بتعدد الأفراد الخارجية، أي: من حيث الموضوع، لا من حيث المتعلق. فصلاة الظهر إنَّما تجُب في كُلِّ يومٍ مرتَّةً، لا إنَّما تجُب في اليوم أكثر من مرتَّة، فكلَّ يوم تجُب فيه خمس صلواتٍ. وقد تكون القرينة الخارجية معينةً لوحدة الوجوب، وأنَّه يسقط بالفرد

(١) راجع الأحاديث الواردة في البابين الأوَّل والثاني من أبواب أعداد الفرائض والنواقل من كتاب الصلاة من وسائل الشيعة ٤: ٧.

الواحد، فلا يجب ثانياً، كما في الحجّ؛ على ما هو المستفاد من الروايات^(١) من أنه يجب في العمر مرةً واحدةً، وإلا فإنَّ الآية^(٢) لا دلالة لها على المرة والتكرار. فمن حجٍّ مرةً واحدةً حجّة الإسلام، لا يجب عليه الامتناع إلا بسبب آخرٍ: كإجارة أو نذر أو يمين أو فساد حجّ.

ولأنَّ الكلام إذا لم تقم قرينةٌ خارجيةٌ معينةٌ للمرة أو التكرار، فهل يتعدَّد الحكم بتعدد الموضوع أو لا؟ فيقع الكلام في مقتضى الأصل اللغطي والعملي، والظاهر اقتضاء كلاً الأصلين الاكتفاء بالمرة الواحدة.

أمّا الأصل اللغطي فمن جهة الإطلاق؛ فإنَّ الهيئة لا تدلُّ إلا على طلب هذه المادة، الذي عبَّرنا عنه- أي: الطلب- بأنَّه اعتبار شيءٍ على ذمة المكلَّف وإبرازه بميزة خارجي. وأمّا أنَّ المطلوب وجودٌ واحدٌ أو متعددٌ فهو خارجٌ عن مدلولها. وليس استعمال الهيئة في مورد الصلاة الذي يتعدَّد فيه الوجوب وفي مورد الحجّ الذي لا يتعدَّد فيه الوجوب مخالفاً أحدهما عن الآخر، بل استعمالاً في معنىٍ واحدٍ، وهو إبراز اعتبار المولى بميزة هو اللفظ. إذن الهيئة لا تدلُّ إلا على المعنى الجامع. كما أنَّ المادة لم توضع إلا لنفس هذه الطبيعة، أعني: لنفس الصلاة والحجّ والصيام، فليس في صيغة الأمر هيئَةً ومادةً دلالةً على المرة أو التكرار. فإذا فرضنا أنَّ الطلب كان صرف الطبيعة، فلا ينبغي الشكُّ في أنَّ صرف الطبيعة لو لم يقيِّد بعدم الإتيان به ثانياً ولا الإتيان به ثانياً، فلازمه

(١) راجع الأحاديث الواردة في باب وجوب الحجّ مع الشرائط مرتَّةً واحدةً في العمر وجوباً عيناً من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه من وسائل الشيعة ١٩: ١١.

(٢) أي: قوله تعالى: ﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ أَسْتَطَعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [سورة آل عمران، الآية: ٩٧].

سقوطه بالوجود الأول؛ على ما ذكرناه في مبحث الإجزاء من أنَّ حصول المأمور به كافٍ في الإجزاء عقلاً، فمقتضى الإطلاق كالأصل اللغظي هو الاكتفاء بالمرة الواحدة.

وبعبارة أخرى: إنَّ حال الفرد الثاني الطولي حال الفرد العرضي، والفرد العرضي غير مقيد بوجود الفرد الآخر ولا بعده، فلو فرض أنَّ المولى أمر بإكرام العالم، ولم يقيِّد أَنَّه عالمٌ واحدٌ أو عالماً، وكان من هذه الجهة مطلقاً عن أيٍّ خصوصيةٍ عدميةٍ أو وجوديةٍ، فمقتضى الإطلاق هو أَنَّه إذا وجدت الطبيعة في الخارج، فقد وجد المأمور به. فإذا تحققت الطبيعة سقط الأمر؛ لأنَّ الأمر إنَّما يدعو إلى متعلقه، فإذا وجد سقط الأمر قطعاً. كما أنَّ مقتضى الأصل اللغظي جواز الإتيان بفردين عرضيين معاً أو بأفراد كذلك، ويحصل الامتثال بالجميع؛ فإنَّ الخصوصية العدمية غير مأخوذةٍ أيضاً في موضوع التكليف، أي: إنَّه غير مقيد بإكرامٍ واحدٍ، والعبرة بوجود الطبيعة في الخارج، سواء وجد بفردٍ واحدٍ أو بوجوداتٍ متعددةٍ.

في ما هو مقتضى الأصل العملي

ولو فرضنا أَنَّه لا أصل في المقام؛ لعدم كون المولى في مقام البيان مثلاً، أو لأنَّ الدليل الدالٌّ على الوجوب ليس لفظياً، بل هو إجماعٌ أو غيره مما ليس له إطلاق، ففصل النوبة إلى الأصل العملي، وهو أيضاً يقتضي ذلك؛ فإنَّ احتمال عدم الاجتزاء بفردٍ واحدٍ مساوٍ لاحتمال وجوب فردٍ ثانٍ إلى جانب الفرد الأول. فإذا شككنا في ذلك كان مجرى لأصالة البراءة، فيكفي فردٌ واحدٌ، كما أنَّ احتمال الزيادة موجودٌ؛ فإنَّ احتمال كون موضوع التكليف مقيداً بالوحدة مرفوع بالأصل أيضاً.

إذن فالنتيجة، هي النتيجة، فإذا أتى بفردٍ واحدٍ لا يجب فردٌ آخر؛
لأصالة البراءة، وإذا أتى بفردين معاً، كفى في الامثال؛ لعدم التقييد بشرط
لا؛ لأصالة البراءة عن اعتبار الخصوصية الزائدة.
فمقتضى الأصل اللغظي والعملي هنا واحدٌ.

ثمَّ بعد أن اتَّضح: إنَّه يكفي الامثال بفردٍ واحدٍ ويُجتزئ به في حكم العقل بالإطاعة، هل يمكن أن يعتبر كالعدم ويأتي بفردٌ آخر بدلاً عن الأوَّل؛ ليكون به الامثال، وهو الذي يُعبِّر عنه بالامثال بعد الامثال؟ أو يُقال: إنَّه سقط التكليف بالامثال الأوَّل، فلا يمكن الامثال الثاني؛ لعدم الموضوع؛ لأنَّ الأمر قد سقط؟

فصل صاحب «الكافية»^(١) بين ما إذا كان الغرض الأقصى غير ساقطٍ، فيجوز الامثال الثاني بدلاً عن الأوَّل، وللمكلَّف أن يرفع اليد عما أتى به ويأتي بفردٌ آخر، ومثلَّ له بما إذا أمر بإحضار الماء، وكان الغرض شربه، ولم يشربه، فيجوز أن يأتي بفردٌ آخر؛ لخصوصية راجحةٍ، فيه بل يجوز له التبديل مطلقاً حتَّى إلى الفرد المهايث.

وأما إذا فرض أنَّ الغرض الأقصى حصل، كما إذا شرب الماء، فبعده لا معنى لتبديل الامثال؛ لعدم بقاء الأمر.

إلاَّ أنَّ ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه والوجه في ذلك: بأنَّ فرض حصول الامثال مؤدِّاه سقوط الأمر، وإلاَّ فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ الامثال حاصلُ والأمر باقٍ؟ فإذا كان التكليف ساقطاً؛ باعتبار الإتيان بالمؤمر به،

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٧٩، المقصد الأوَّل، الفصل الثاني، المبحث الثامن.

على ما هو عليه من الخصوصيات، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّه غير ساقطٍ؟! وقد فرضنا أنَّ الإتيان بالمؤمر به يجزي عن الأمر قطعاً بحكم العقل، فإذا سقط كيف يمكن أن يأتي بفردٍ ثانٍ؟ فيأتي بالثاني بداعي امثال أي أمرٍ؟ إذن فالامثال بعد الامثال أمرٌ غير معقولٍ مطلقاً.

وأمّا ما أفاده فُتنٌ^١ من بقاء الغرض الأقصى فوجيهٌ في محلِّه، إلَّا أنَّ هذا الغرض من فعل نفس المولى، لا من فعل العبد؛ فإنَّ رفع العطش هو الغرض من الأمر، لا الإتيان بالماء، والغرض من الإتيان بالماء هو تمكين المولى من الشرب، والغرض من المؤمر به هو تمكين المولى من الشرب، وقد حصل الغرض، والشرب وعدهم بعد ذلك باختياره. فإذا تمكَّن المولى من الشرب، فقد حصل الغرض وسقط الأمر، فلا يبقى مجالٌ للإتيان به ثانياً بداعي الأمر. نعم، لو أُريق الماء، عاد الأمر لا محالة.

فقه الروايات الواردة في المقام

وأمّا الروايات التي استشهد بها فهي طائفتان:

■ الأولى: ما ورد^(١) في صلاة الآيات من أنَّ الآية ما دامت باقيةً فللمكلف أن يصلّي ويكرر الصلاة حتّى تنتهي الآية. ومن الواضح أنَّ مثله ليس من تبديل الامثال بالامثال، بل هو وجودُ استحبابي للصلاة، فهو أجنبٍ عن محلِّ الكلام.

■ الثانية: ما ورد^(٢) في من صلَّى فرادى، ثُمَّ حضرت الجماعة، فله أن

(١) راجع باب استحباب إعادة صلاة الكسوف إن فرغ قبل الانجلاء من أبواب صلاة الكسوف والآيات من وسائل الشيعة ٧: ٤٩٨.

(٢) راجع الروايات الواردة في باب استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجد جماعَةً ... من أبواب صلاة الجماعة من وسائل الشيعة ٨: ٤٠١.

يعيد صلاته جماعةً إماماً كان أو مأموراً، وهذا يمكن أن يستفاد من هذه الروايات، إلا أنَّه لا يمكن الاستفادة منها أن ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال، فيرفع اليد عن الامتثال الأول، ويجعل الثاني امتثالاً للأمر؛ لأنَّ الامتثال الثاني غير معقولٍ، فكيف يمكن أن تثبت الروايات أمراً غير معقولٍ؟ وإنَّما وردت للاستحباب، كما في صلاة الآيات، أو يقصد بها القضاء، فيجعلها المكلَّف فريضةً. وقد وردت في هذا الصدد روایتان: في الأولى أنَّه يجعلها الفريضة، وفي الثانية أنَّه يجعلها الفريضة إن شاء، وهذه الروايات لا يستفاد منها أنَّه يجعل هذا الفرد الثاني واجباً؛ لأنَّ هذا أمرٌ بيد المولى وخارجُ عن اختيار العبد.

نعم، في جملةٍ من هذه الروايات^(١) وردت الإعادة استحباباً، وأنَّ الله يختار أحبابهما إليه، وهو أجنبيٌ عن تبديل الامتثال بالامتثال، بل هو من باب الامتنان. ففيما إذا كانت الثانية أولى من الأولى بالقبول واشتملت أكثر منها على خصوصياتِ القرب، فإنَّ الله تعالى يكتبها في ديوانه وفي عمله. وملخص الكلام: أنَّ التبديل أمرٌ غير معقولٍ؛ فإنَّ الأمر بعد سقوطه غير قابلٍ للامتثال، والمفروض أنَّه قد سقط. وهذه الرواية محمولةٌ على الاستحباب، أو أنَّها مصداقٌ للإعادة، أي: للقضاء لا للواجب؛ لقوله عَزَّلَهُ عَزَّلَهُ^(٢): «يصلِّي معهم و يجعلها الفريضة إن شاء»^(٢).

(١) انظر: وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣ و ٤٠٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديثان الرابع والعشر.

(٢) انظر: المصدر المتقدم ٨: ٤٠١، الحديث ١.

الجهة الثامنة: حول الواجب الموسع والمضيق أو الفور والتراخي

الواجب قد يكون مؤقتاً، وقد يكون غير مؤقتٍ، أي: لم يعين له وقتٌ خاصٌ والمؤقت على قسمين: فقد لا يزيد زمان العمل على زمان الوجوب، بل يكون الزمانان بمقدارٍ واحدٍ، وقد يكون زمان العمل أقلّ من مقدار الوجوب.

أما القسم الأول - وهو الذي لا يزيد زمان الوجوب فيه على زمان العمل - فيسمى مضيقاً، كما في الصوم؛ فإنَّ زمان وجوبه من الفجر إلى الغروب، وهو أيضاً تام زمان العمل.

وأما القسم الثاني - وهو الذي يزيد زمان الوجوب فيه على زمان العمل - فيسمى بالموسَّع، كما في الصلاة؛ فإنَّ وجوبها من الفجر إلى طلوع الشمس، ومن الظاهر أنَّها لا تستوعب هذا المقدار من الزمن، وكذا سائر الصلوات.

وقد لا يكون الواجب مؤقتاً أصلاً، ففي أي وقت أتي به صحيحاً؛ إذ ليس له وقتٌ خاصٌ.

أما ما كان مضيقاً من الواجبات فلا يجري فيه نزاع الفور والتراخي؛ فإنه لا معنى للفور والتراخي فيه؛ إذ ليس زمان الوجوب فيه أكثر من زمان العمل حتى يتكلَّم عن الفور وعدمه. وإنما يتكلَّم في القسمين الآخرين في الموسَّع وغير المؤقت، فيقع الكلام مثلاً في الصلاة التي وقتها أوسع منها، وكذلك قضاء شهر رمضان على ما هو المعروف من أنه مؤقت ينتهي أمدُه إلى شهر رمضان الآخر، فزمان الوجوب هنا أوسع من زمان العمل.
إإن علمنا من الخارج لزوم الإitan به فوراً، فلا إشكال فيه كما في تطهير

المسجد؛ حيث علمنا أنَّ وجوبه فوري لا يجوز تأخيره، فلا كلام لنا فيه. كما أنَّا إذا علمنا جواز التأخير، كقضاء شهر رمضان، فإنَّه لا يحتمل وجوب القيام به في الشهر الأوَّل أو الثاني أو الثالث في شهر شوال مثلاً أو ذي القعدة، بل هو موسَّع في خلال عشرة أشهر، ولكنَّه يتضيق في الشهر الآخر، فهذا أيضاً لا إشكال فيه. وقد نعلم من الخارج لزوم التأخير، وأنَّه لا يجوز الإتيان به فوراً، كما هو الحال في التيمم للصلوة؛ فإنَّ مقتضى بعض الروايات^(١) هو وجوب التأخير إلى آخر الوقت، نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإن فاته الماء فلن تفوته الأرض»^(٢)، فيجب التأخير في هذا المورد إذا احتمل أنَّه يتمكَّن من الوضوء قبل آخر الوقت. وعليه فموارد العلم خارجة عن محل الكلام.

وأمّا إذا شكَّ في ذلك، فلم نعلم أنَّه يلزم الإتيان به فوراً، أو يجوز التأخير، فما هو مقتضى الأصل اللفظي على تقديره، وإنَّا فالأسأل العملي في كلٌ من الموسَّع وغير المؤقت؟

تبين مما ذكرنا في البحث السابق في المرَّة والتكرار: أنَّه لا دلالة لصيغة الأمر هيئَةً ومادَّةً على الفور؛ فإنَّ الهيئة موضوعة لإبراز اعتبار شيءٍ على ذمة المكلَّف الذي نسميه بالطلب، والمادَّةُ وضعت لنفس الطبيعة. فإذا كان المولى في مقام البيان، ولم ينصب قرينةً على الفور أو على التراخي، يثبت بذلك جواز

(١) راجع الروايات الواردة في باب وجوب تأخير التيمم والصلوة إلى آخر الوقت ... من أبواب التيمم من وسائل الشيعة ٣: ٣٨٤، وغيرها.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٤٠٤، كتاب الطهارة، أبواب الزيادات ...، باب التيمم، الحديث ٣، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٨٤، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢٢، الحديث ٣.

كلا الأمرين، فله الخيار أن يأتي به في أي وقت.

إذن فمقتضى الأصل اللغطي جواز التراخي، كما أن مقتضى الأصل العملي كذلك؛ فإنّه لو فرضنا أن المولى لم يكن في مقام البيان، فالبراءة تقتضي ذلك أيضاً؛ إذ لو شكّلنا في وجوب الفور وجوباً استقلالياً أو وجوباً ضمنياً في أول الوقت، فمقتضى الأصل عدمه، وأن المكلّف متى ما أتى بالطبيعة فقد أتى بالواجب.

إذن فمقتضى كل من الأصل اللغطي والعملي الجواز وعدم وجوب البدار.

ولكن هذا إذا اطمأنّ من نفسه أنه يأتي بالواجب بعد ذلك. وأما إذا كان يحتمل عدم الإتيان في الخارج، فيحكم العقل بلزوم المبادرة؛ لقاعدة الاستعمال، أي: إنّه بعد أن يحرز التكليف لا بدّ أن يحرز فراغ ذمته من الواجب، فإذا لم يطمئنّ من الإتيان به، فلا بدّ من الإتيان به فوراً، واستصحاب الحياة والقدرة أصولٌ محربة.

وبعبارة أخرى: إنّه بعد أن علم باشتغال ذمته بالتكليف، لا بدّ له من الإتيان به فعلاً، أو إحراز الإتيان به فيما بعد. فإذا شكّ في ذلك، فمقتضى العقل لزوم المبادرة والإتيان به فوراً؛ ليكون فارغ الذمة عن التكليف المعلوم. ومن هنا لو نام واحتمل أن نومه سيستمر إلى آخر الوقت لم يجز له ذلك؛ لاحتمال فوات التكليف المعلوم؛ إذ التكليف الفعلي لا بدّ من الخروج عن عهده.

ثُمَّ إنّه إذا علمنا بالفور من الخارج، فقد تكون الفوريّة قيداً مأخوذاً في الواجب على نحو وحدة المطلوب، ونتيجة ذلك أنه إذا لم يأتي به في الزمان

الأول، سقط الوجوب أصلًا، غايتها أنه يكون عاصيًّا إذا كان متعمدًا. ولا يبعد أن يكون وجوب رد السلام من هذا القبيل؛ فإنه إذا حصل بين السلام وردّه زمانٌ طويلٌ لم يعد ردًا للسلام السابق، بل يكون تحيةً ابتدائيةً، فيجب المبادرة عرفاً، ليصدق الرد؛ بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحْيَةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(١).

وقد تكون الفورية قيداً في المأمور به بنحو تعدد المطلوب، كما في صلاة الزلزلة؛ إذ المعروف أنه يجب أن يأتي بها فوراً حين الزلزلة، فلو لم يأتي بها كانت أداءً إلى آخر العمر.

وقد نعلم من الخارج أنَّ الواجب فوري فوري، كما في وجوب تطهير المسجد؛ فإنه يجب فوراً ففوراً، فإذا لم يظهره في الآن الأول وجوب تطهيره في الآن الثاني، وكذلك وجوب أداء الدين عند المطالبة.

إذا علمنا هذا من الخارج فهو، وإن لم نعلم - بأنه فوري فوري - بعد علمنا بأنَّه فوري، وشككنا بالفورية بعد ذلك، فإذا عصى في الآن الأول ولم يأت به فوراً، فهل يكون مخيراً بعد ذلك؟ الكلام هو الكلام؛ إذ ليس للهيئة ولا للهادئة دلالة على الفورية، فإن ثبتت الفورية من الخارج، فنلتزم بها بمقداره، وهو الفورية في الزمان الأول، وإذا شككنا في الفورية في الأزمنة الأخرى، فمقتضى الأصل عدمه.

فتحصل مما ذكرنا: أنَّ صيغة الأمر لا دلالة لها لا على الفور ولا على التراخي، ومقتضى الإطلاق اللغطي جواز الأمرين، كما أنَّ مقتضى الأصل العملي كذلك.

(١) سورة النساء، الآية: ٨٦.

حول دلالة بعض الآيات على الفور

بقي الكلام في الآيتين اللتين قد يستدلّ بهما على لزوم الفوريّة عند الشكّ، أعني: قوله تعالى: ﴿فَاسْتِيقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ﴾^(٢).

أمّا الآية الأولى فالظاهر أنّها خارجةٌ عن محلّ الكلام بالكلّيّة؛ وذلك لأنّ الاستباق - كما يفهم من اللغة - بمعنى: المسابقة، أي: سبق بعضهم بعضاً، فيتهاوّأ الإنسان؛ ليكون هو السابق. وهذا ثابتٌ بالنسبة إلى الأشخاص لا بالنسبة إلى الزمان، فليس معناه السبق إلى أمثال الواجب في الزمان الأوّل في قبال بقية الأزمنة، بل معناه أن يسبق الشخص في الأمور الحسيّة غيره في عملها كبناء المسجد أو تغسيل الميت. والحاصل أنّ الاستباق بالنسبة إلى الأشخاص، لا بالنسبة إلى الفعل الواقع في الزمان.

وأمّا الآية الثانية - وهي قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ﴾ فالآية لا تحتاج إلى تأويلٍ، بل مفادها: سارعوا إلى العبادات، بل سارعوا إلى نفس المغفرة، وذلك بالتوبة والإنابة، وهو واجبٌ عقليٌ لا إشكال في وجوب المبادرة إليه؛ فإنّ التوبة واجبةٌ، والمبادرة إلى التوبة واجبةٌ، وهو واجبٌ فوريٌ لا كلام لنا فيه.

ولو سلّمنا بها قيل، فإنّ التعبير بعنوان المغفرة والخيرات ظاهريٌ في الإرشاد إلى حكم العقل، فالمراد من (استيقوا) أو (سارعوا) إي: اتّعوا ما كلفتم به في أوّل الوقت، لا بمعنى الأمر المولوي، بل هو إرشادي؛ فإنّ العقل

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣.

يستقل بوجوب المبادرة إلى التكليف.

ولو تنزلنا وقلنا: إنَّه أمرٌ مولوي، فإنَّه لا حالة يكون مستحبًا؛ فإنَّ الخيرات والمغفرة لا تنحصر في الواجبات، بل تشمل المستحبات، ولا إشكال في عدم وجوب المبادرة في المستحبات، كما ثبت ذلك أيضًا في كثير من الواجبات، ما يلزم تخصيص الأكثر، وتخصيص الأكثر قبيح؛ إذن لابد أن يحمل الأمر على الاستحباب.

هذا تمام الكلام في الفور والتراثي.

الفصل الثالث: الكلام في الإجزاء

قيل^(١): الإتيان بالمؤمر به على وجهه يقتضي الإجزاء.

ووقع الكلام في الإجزاء بين الأعلام، والمراد بقولهم: (على وجهه) هو أن يؤتى بالمؤمر به على ما ينبغي. فإذا بنينا على ما بنى عليه صاحب «الكفاية»^(٢) من أنّ قصد الأمر لا يمكن أخذه في المؤمر به لا في الأمر الأول ولا في الأمر الثاني، فحيثئذ يجب أن يأتي بالمؤمر به بشرطه وأجزائه وبقصد القرابة أيضاً، وإن لم يأت به بقصد القرابة، لم يكن الإتيان به كما ينبغي. وإن قلنا بجواز أخذ قصد القرابة في متعلق الأمر إما بالأمر الأول أو الثاني، كان هذا القصد شرطاً فيه، فإذا لم يأت بالقصد، لم يأت بالمؤمر به بتاتمه. فيتكلّم حيثئذ عَنْه هل يجزي أو لا؟ وعلى كل حال لا يحتمل أن يكون المقصود من التعبير بقولهم: (على وجهه)، قصد الوجه، كما ذهب إليه بعضهم^(٣)؛ لأنّه غير معترٍ

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٨١، المقصد الأول، الفصل الثالث، والعراقي، نهاية الأفكار ١: ٢٢٢، المقصد الأول، المبحث الثالث، والجنوردي، متنه الأصول ١: ٢٣٨، المقصد الأول، المبحث الخامس، وغيرها.

(٢) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٧٤، المقصد الأول، الفصل الثاني، المبحث الخامس.

(٣) انظر: أبو الحسن الاصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ١: ٦٥٤، والنائيني، فوائد الأصول ٤: ١٧٧.

فيه عند الأكثـر^(١). وعلى تقديره فهو مختص بالعبادات دون المعاملات، ولا وجه لتخصيصه بالذكر دون تقيد الآخر بالواجب.

معنى الاقتضاء

والمراد بالاقتضاء في المقام معنى يشبه العلية والتأثير وإن لم يكن منها حقيقة؛ وذلك: أن الإتيان بالمؤمر به هو غاية الأمر، وإنما يسقط الأمر بحصول غايته، وبقاءه بعد ذلك بلا غاية ولا داع. وقد ذكرنا أن إرادة المولى إذا تعلقت بفعل الغير، فلابد له من التصدي لحصول الفعل، حيث إن الفعل باختيار العبد لا باختيار الأمر، فلابد من إبراز تعلق إرادته بالفعل واعتباره في ذمة المكلّف. فالغرض من الأمر بما هو فعل اختياري للمولى هو ذلك بلا فرق بين أن يقال: إن الأوامر ناشئة من مصالح ومحاسد في المؤمر به أو لا. والأشعري^(٢) المنكر للمصالح والمحاسد يوافقنا في أن الأمر فعل اختياري، ولابد أن يكون صدوره من العاقل ناشئاً عن غرض، وليس هو إلا حصول المؤمر به في الخارج. فلو فرض أن الغاية حصلت، حصل غرض المولى ومقصوده، وبعد ذلك لا مجال لقيام الأمر، فسقوطه إنما هو من جهة انتفاء أmode، لا أن الفعل الخارجي علة لسقوط الأمر حقيقة؛ فإنه لا علية ولا تأثير، وإنما يسقط الأمر لانتهاء أمد الغرض الذي اقتضاه. ولأجل ذلك نعبر عنه بالعلية مسامحة، فنقول: الإتيان بالمؤمر به يقتضي الإجزاء ويوجب سقوط

(١) لاحظ: مرتضى الحسيني الفيروزآبادي، نهاية الأصول ١: ٢٥٥، في بحث الإجزاء، والعراقي، نهاية الأفكار ١: ٢٢٢، المبحث الثالث: في الإجزاء، وغيرها.

(٢) انظر: الشريف الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٢١٤-٢١٥، الموقف الخامس، المرصد السادس، المقصد الخامس.

الأمر. وعليه فالمراد بالاقتضاء معنى يشبه العلية والتأثير أي: نتيجتها، وإلا فإنه لا علية في الحقيقة.

معنى الإجزاء

والمراد بالإجزاء هو المعنى اللغوي له، أي: الكفاية والاكتفاء به خارجاً، وأن هذا الامتثال يكفي عن الإتيان به ثانياً في الوقت، وهو المسمى بالإعادة، أو خارجه، وهو المسمى بالقضاء. وقد يكون الإجزاء بالنسبة إلى القضاء فقط دون الإعادة، كما في عدّة موارد:

منها: ما إذا نسي المسافر وصلٌ تماماً، وكان عالماً بالمسألة - وإنْ فلو كان جاهلاً بالمسألة، فإنَّه لا يعيده لا في الوقت ولا في خارجه - فإن تذكر في الوقت، فإنَّه لا يحيزِي، بل يعيده وأمّا إذا تذكر خارج الوقت، فإنَّه لا يعيده، فيُقال: إنَّ هذا العمل يحيزِي في القضاء دون الإعادة. وكذا فيما إذا نسي النجاسة فصلٌ، ثمَّ تذكر في الوقت، فيجب عليه الإعادة؛ كفارَةً لنسيانه؛ لأنَّه قصر ولم يغسل. وأمّا إذا تذكر في الخارج، فإنَّه لا يحتاج إلى الإعادة على قول مشهورٍ. فهنا يُقال: إنَّ الامتثال يحيزِي عن القضاء دون الإعادة.

إذن يتكلّم في هذا البحث في أنَّ الإتيان بالمؤمر به بما اعتبر فيه من جزءٍ أو شرطٍ أو أمرٍ آخر كقصد القربة، هل يكون مقتضياً أو موجباً لعدم الإعادة والقضاء أو لا؟ أو يُقال بالتفصيل بالنسبة إلى الإعادة دون القضاء؟ هذا هو محل الكلام في هذه المسألة.

الميز بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار

وبهذا البيان ظهر: أنه لا جامع بين مسألتنا هذه ومسألة السابقة الباحثة حول المرة والتكرار؛ فإنَّ الكلام هناك إنَّما كان في تشخيص المؤمر به، وأنَّه إذا

لم تقم قرينة داخلية أو خارجية على المرة أو التكرار، فهل المأمور به هو صرف الوجود الذي يتحقق بالوجود الأول، أو أنه لا يكفي الوجود الواحد، وهو معنى التكرار؟ والمسألة هذه بعد الفراغ عن تعين المأمور به وأنه صرف الوجود أو غيره، فيقع الكلام في إجزاء هذا المأمور به عن الإتيان به ثانياً في الوقت أو خارجه. فكم فرق بين المسئلين.

الفارق بين القول بالإجزاء والقول بتبعية القضاء للأداء

كما أنه لا جامع بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للأداء؛ فإن تلك مسألة مستقلة وقع فيها الكلام في أن المكلف إذا لم يأت بالواجب في وقته، فهل يجب عليه الإتيان به خارج الوقت من دون دليل على القضاء، أو أن القضاء يحتاج إلى أمرٍ جديد؟ وظهور الشمرة فيما إذا لم يرد دليلاً على وجوب القضاء، فإن الصلاة والصيام ورد الدليل على وجوب القضاء فيها كصوم شهر رمضان أو الصوم المنذور، كما ورد في بعض الروايات^(١). وأما فيما إذا لم يكن نصًّ، وفات الواجب في وقته، فهل يجب القضاء في الخارج؟ فإن قلنا: إن القضاء إنما يجب بأمرٍ جديد، ولا يكفي الأمر الأول، فنحتاج حينئذ إلى دليلٍ فإذا لم يكن دليلاً على القضاء كان مجرّد لأصل البراءة؛ لأن التكليف الأول سقط بخروج الوقت، والتكليف الثاني ما لم يثبت بدليلاً آخر، فالأخصل عدمه. وأما إذا قلنا بأنَّ الأمر الأول يكفي دليلاً على القضاء؛ فإنه منحلٌ إلى أمرين: أمرٍ بإتيان الواجب في نفسه وأمرٍ ثانٍ بإتيان به في الوقت، فإذا سقط أحد

(١) راجع: الروايات الواردة في الباب الثامن، من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحرج العامل، وسائل الشيعة ٤٤ : ١٠، والباب السابع من أبواب تبعية الصوم الواجب منه أيضاً: ٣٧٨ : ١٠.

الأمرین، كان الأمر الآخر باقياً بحاله، فيجب الإتيان به في خارج وقته. وعليه فهذه المسألة موضوعها عدم الإتيان بالواجب في وقته، وأماماً مسألتنا فموضوعها الإتيان بالواجب على وجهه مع سائر القيود المأخوذة فيه، فالفرق بين المسألتين واضح؛ فإن تلك المسألة موضوعها عدم الإتيان بالواجب في الوقت، أو أن الإتيان به في حكم العدم من جهة الفساد، وموضوع بحثنا هذا هو الامتثال الواجب صحيحاً، فالمسألتان لا جامع بينهما أصلاً.

إذا عرفت ذلك، فالكلام يقع في موضوعين:

الموضع الأول: حول إجزاء الإتيان بالمؤمر به عن التعبد به ثانياً

ثم الكلام في هذه المسألة تارةً يقع في إجزاء الإتيان بكل المؤمر به عن أمره، أي: الإتيان بالمؤمر به الواقع عن الأمر الواقعي، والإتيان بالمؤمر به الاضطراري عن الأمر الاضطراري، والإتيان بالمؤمر به الظاهري عن الأمر الظاهري، ولا ينبغي الإشكال فيه، ولعله لم ينقل قولُ بعدم الإجزاء إلا عن بعض العامة على ما ذكر^(١)؛ فإن العقل مستقل بالجزاء بالإتيان بالمؤمر به على وجهه، وقد أتى به كذلك على الفرض، فإن بقاء الأمر بلا داع ولا ملاك غير معقول، وبقاء الأمر مع الملاك والداعي إليه خلف؛ فإنه قد سقط مع حصول المؤمر به، كما ذكرناه وبعد ذلك كيف يمكن بقاء الأمر؟ فإن بقاءه بدون ملاك غير معقول، وبقاءه بالملائكة السابق خلف، وبقاوته بملائكة آخر بأن يأمر به بملائكة آخر ممكن، إلا أنه خارج عن محل الكلام، فالظاهر أن هذا المطلب غير قابل للنزاع فيه.

(١) انظر: أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه ٩٩، ناسباً ذلك إلى القاضي عبد الجبار.

الموضع الثاني: وفيه مسائل

وإنما النزاع في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي، كما إذا صلّى بتيممٍ، ثم ارتفع العذر في الوقت أو خارجه، فكانت صلاته اضطرارية، فيقع الكلام في كفاية هذا الفرد السابق، فلا حاجة إلى الإعادة، أو لا يجزي وتحبب الإعادة إذا ارتفع العذر في الوقت، أو ارتفع خارج الوقت، فيتكلّم أنّه هل يجزي عن القضاء، أو أنّ الصلاة عن طهارة قد فاتته، فيجب القضاء؟

والحاصل: أنّه يقع الكلام تارةً في إجزاء الامتثال الاضطراري عن الأمر الواقعي إعادةً أو قضاءً، وأخرى في إجزاء الامتثال الظاهري عن الأمر الواقعي إعادةً وقضاءً، كما إذا أتى بالمؤمر به بالأمر الظاهري، ثم انكشف أنّه لم يكن مأموراً به، أو إذا صلّى إلى جهةٍ قامت البينة على تعينها، ثم انكشف أنّ القبلة في غير هذه الجهة.

وقد يكون انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني القطعي بأنّ الأمارة السابقة أو الأصل مخالفٌ للواقع يقيناً، فيتكلّم في الإجزاء فيه. وقد يكون انكشاف الخلاف لا بعلمٍ وجداني، بل بتعيّدٍ من الشارع، أي: بتعيّدٍ شرعي غير قطعي، ما يستكشف أنّه غير مطابقٌ للواقع، كما لو صلّى بما يergusy فيه أصالة الطهارة، ثم قامت البينة على أنّه نجس، فالعلم في المقام مفقودٌ، إلّا أنّ الأصل لا يجري؛ للتعيّد الشرعي، فيقع الكلام في الإجزاء وعدمه.

فها هنا مسائل أربع:

الأولى: إجزاء المأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي عند ارتفاع العذر في الوقت.

الثانية: إجزاء المأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي عند ارتفاع

العذر خارج الوقت.

الثالثة: إجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقع في الوقت وخارجه
إذا انكشف الخلاف بالعلم.

الرابعة: إجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقع في الوقت
وخارجه إذا انكشف الخلاف بالتعبد.

تفصيل الكلام في المسائل الأربع

المسألة الأولى: في إجزاء امتحال الأمر الاضطراري عن الأمر الواقع في الوقت
والكلام هنا فيما إذا كان المأْتَى به مأموراً به واقعاً. وأمّا إذا لم يكن مأموراً
به واقعاً، ولكن المكلف تخيله واقعاً، أو قام طريقاً على ذلك كالاستصحاب
مثلاً، كما لو دلّ الدليل الاضطراري على لزوم استيعاب العذر لجميع الوقت،
ففي مثله لو قطع المكلف أنّه لا يمكنه الإتيان به في مجموع الوقت، فأتى به في
أوله أو في ثنائه، ثمّ ارتفع الاضطرار وتمكن من الامتحال الاختياري، فهذه
الصورة غير داخلة في البحث؛ إذ بتجدد القدرة والاختيار ينكشف أنّ الامتحال
الاضطراري لم يكن مأموراً به واقعاً؛ لأنّ الأمر الاضطراري مقيداً باستيعاب
العذر ل تمام الوقت، فإذا لم يكن كذلك، ينكشف أنّ ما أتى به لم يكن مأموراً به
واقعاً، وإنما هو مأمور به بسبب التوهم أو من جهة الاستصحاب مثلاً.
وعليه فهذه الصورة غير داخلة في محل الكلام، بل الإجزاء هنا لو قلنا
بـ إنما هو من جهة إجزاء الأمر الخيالي أو الظاهري عن الواقع.

فمحل البحث هو فيما إذا كان المأْتَى به مأموراً به واقعاً، أي: فيما إذا لم
يكن دليل الأمر الاضطراري مقيداً باستيعاب الاضطرار ل تمام الوقت، بل

يكفي العذر في الجملة. فإذا أتى به حينئِ ناقصاً، فهل يجزي أو لا؟ هذا هو محل الكلام. ومثاله أدلة التقى الدالة على جواز العمل بالتقى عند حصول الاضطرار حال العمل، فهذا المقدار من العذر يكفي في جواز التقى، ولا يلزم فيه الاستيعاب. فمحل الكلام هو الصورة الثانية، أي: ما إذا كان دليل العذر دالاً على جواز الإتيان بالعمل عند العذر في حال العمل وعدم وجوب الإتيان بالفرد الاختياري وإن تمكّن منه بعد ذلك.

ثُمَّ إنَّ محل البحث ليس في مثل الصلاة التي يُؤْتى بها حال الاضطرار، وقد فرضنا أنَّها مأمُورٌ به واقعاً لا خيالاً ولا ظاهراً، كما في التقى؛ فقد أمرنا بالتقى في الصلاة والإتيان بها على ما يرى العامة، ونحن مأمورون بذلك إذا لم نتمكّن من العمل الصحيح في هذا الحال.

والوجه فيه: أنَّ مثله غير داخلٍ في محل الكلام؛ وذلك لأنَّ المستفاد من الروايات^(١) هو إجزاء العمل وعدم لزوم الإتيان به ثانياً، بل يجتازى بهذا العمل المأقى به حال التقى؛ لأنَّ هذا هو ظاهر الأدلة. بالإضافة إلى أنَّ مقتضى ما دلَّ على أنَّه لا يجب في اليوم من الصلوات إلَّا خمسٌ، فالسادسة غير واجبة. فلو فرضنا أنَّه يجب الإعادة، وفرضنا أنَّ الأوَّل كان واجباً أيضاً، فاللازم أنَّ الواجب زائداً على الخمس، بل قد يصل إلى العشر. فمثل الصلاة إذا أتى بها تقىٌة أو بغيرها من الأعذار - ولم يكن المأمور به الاضطراري مقيداً باستيعاب العذر ل تمام الوقت - لا يحتاج الإجزاء هنا إلى دليلٍ؛ لأنَّ الفريضة عند عدمه تكون أكثر من الخمس، وهو باطلٌ جزماً.

(١) راجع: الحر العامل، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٢، الروايات الواردة في باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه.

إذن يقع الكلام في غير الصلاة من الامتثال الاضطراري بعد فرض كونه مأموراً به واقعاً لا توهمـاً ولا ظاهراً، وليس مشروطاً باستيعاب العذر لتمام الوقت، بل يكفي الاضطرار حال العمل، فيقع الكلام في أنه هل يجزي أو لا؟

ذكر صاحب «الكافية»^(١) صوراً في المسألة، وأنّ القاعدة هل تقتضي الإجزاء فيها أو لا؟ وأفاد قدره أنّ ذلك يختلف باختلاف الصور، ثم ذكر أنه إذا شك في أنّ الواقع أيّ واحد من الصور، فالمأني به اضطراراً إذ كان مأموراً به واقعاً، فلابدّ من اشتغاله على ملائكة ملزم حقيقة، ومن هنا يسمى الأمر الاضطراري بالواقعي الثاني. إذن قد يكون الملاك الذي يفي به هذا العمل الناقص بعينه هو الملاك الذي يفي به العمل التام، فهما سيان، وإنّما يختلفان باختلاف المكلف، كما في الحاضر والمسافر فإنهما يشتركان في ملائكة واحد، ويختلف الملاك باختلاف المكلف.

فإذا فرضنا أنّ العمل المأني به في حال الاختيار وفي حال الاضطرار سيان بالنسبة إلى الملاك، فحينئذ لا يبقى مجال للشك في الإجزاء؛ إذ ليس هنا وجہ يقتضي عدم الإجزاء بعد أن كان ملاك المأمور به حاصلاً بتمامه، وقد تقدم أنّ سقوط الأمر بسقوط غرضه قطعياً، وأنّ بقاءه بعد ذلك بلا ملائكة. إلا أنه لابدّ من استفادة ذلك من الدليل، أي: لابدّ من استفادة جواز البدار وأنّ العذر آناً ما كافٍ في جواز الإتيان بالمأمور به، فإذا ثبت ذلك، لا مناص من الالتزام بالإجزاء؛ لحصول الملاك قطعاً.

وكذلك إذا فرضنا أنّ الامتثال غير وافٍ بتمام الملاك، ولكنّه لا يتمكّن

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٨٤-٨٥، المقصد الأول، الفصل الثالث، الموضع الثاني، المقام الأول.

من استيفاء الباقي بعد أن استوفى هذا القسم من الملاك، فحينئذ لابد من القول بالإجزاء؛ فإن الإعادة بلا أثر؛ إذ لا يمكن تحصيل الملاك الباقي. لكن حينئذ يقع الكلام في جواز البدار؛ من حيث إنّه لماذا يجوز البدار وتغويت الملاك الملزم، مع أنّا متمكنون من الإتيان بالمؤمر به وتدارك الملاك بتهامه عند عدم البدار؟ ذكر قلت^(١): أنّ البدار لا يجوز إلّا إذا كانت المصلحة متداركةً بمصلحة البدار.

والظاهر: أنّ ما ذكره لا يتم؛ لأنّ مصلحة البدار مصلحة غير إلزامية؛ لأنّ تقدير الصلاة في أول الوقت ليس واجباً. فإذا فرضنا أنّ الامتثال غير وافٍ بتهام الملاك، فيبقى منه شيء، فلازم ذلك أنّه كيف يجوز البدار وتغويت الملاك الملزم؟ ! نعم، لو فرض أنّه أتى به وحصل منه قصد القربة، فإنّه يجزي، إلّا أنّه لا يجوز له ذلك مع الالتفات. إذن فالبدار لا يجوز، بل يجب التأخير، ومعه يخرج عن محل الكلام؛ إذ لا معنى حينئذ لتجدد القدرة ورفع الاضطرار؛ لأنّه لا يبقى وقت للإعادة.

كما التزم قلت^(١) بالإجزاء إذا لم يكن العمل وافياً بتهام الملاك، ولكن الباقي لم يكن ملزماً بل كانت المصلحة غير إلزامية، فلا بأس بالقول به؛ فإنه إذا ثبت أنّ المؤمر به بالأمر الاضطراري وافٍ ببعض الملاك، إلّا أنّ الباقي منه غير ملزم، فلا يجب الإعادة؛ بعد أن كانت المصلحة الملزمة متداركةً بالعمل الناقص.

كما أفاد قلت^(٢): أنّه إن لم يكن العمل وافياً بالمالك، وكانت المصلحة قابلة للتدارك وملزمة أيضاً، فيلزم القول بعدم الإجزاء، وذكر في وجهه: أنّ

(١) أنظر: المصدر المتقدم.

(٢) أنظر: المصدر المتقدم.

المصلحة الباقية إذا كانت ملزمةً، وكان مت可能存在ً من تلافيها، فلابدَ من امتناع الأمر الثاني، وحيثُنِي تخير المكلف بين أن يأْتِي بعملين يتدارك بهما المصلحة، أو أنَّ يصبر ويأْتِي بالعمل الثاني، فيتدارك مصلحة الثاني فحسب.

ولكن الظاهر: أنَّ هذه الصورة غير معقولٍ في نفسها، أي: إنَّ الصورة معقولٌ، إِلَّا أَنَّه لا يُعقل أن يأمر الشارع به أَوْلًا وبالإعادة ثانية؛ فإنَّ مثله متعدِّرٌ؛ لأنَّ لازمه التخيير بين الأقل والأكثر، وهو غير معقولٍ. والوجه في ذلك: أنَّ المكلف لابدَ له من الإتيان بالعمل الثاني، سواء أتى بالعمل الأول أو لا، وحيثُنِي يكون له أن يأْتِي بالأول وأن لا يأْتِي به، فكيف يُعقل أن يكون الأول واجبًا؟! نعم، يُعقل أن تكون هناك مصلحةٌ ناقصةٌ في العمل الأول، فيجب تداركه بالعمل الثاني، فإذا لم يأتِ بالأول، يتدارك بالثاني، إِلَّا أَنَّ الإيجاب من قبل الشارع غير معقولٍ.

إذن تبقى الصور الثلاث، والحكم فيها هو الإجزاء.

ولكن يبقى بيان أمرٍ هو: أنَّ ما أفاده فُلاسٌ من تقسيم الأمر الاضطراري إلى هذه الصور، والحكم بالإجزاء في الصور الثلاث الأولى وبعدمه في الرابعة إنَّما يتمٌ إذا علمنا أنَّ وجوب العمل إنَّما نشأ من تلك المصلحة، أي: مصلحة ذلك الواجب الاختياري. وأمّا إذا كان ناشئًا من مصلحةٍ أخرى، فمن الممكن أن يفرض أنَّه ليس فيه شيءٌ من تلك المصلحة؛ فإنه وإن كان فيه مصلحةٌ ملزمةٌ، إِلَّا أنها غير تلك المصلحة؛ فإنَّ هناك مصلحةً دعت إلى الأمر الاختياري ومصلحةٌ أخرى دعت إلى الأمر الاضطراري. وقد مرّ: أنَّ الكلام ليس في الصلاة التي لا تزيد على الخمس؛ فإذا وجب الإتيان بها، فلابدَ من القول بالإجزاء. وأمّا في غيرها فالأمر الاضطراري لا يلزم أن يكون المأمور

به واجداً لتلك المصلحة أو لبعضها.

ومن هنا ذكرنا في بحث التقىّة: أنَّ هذا هو الصحيح في موارد الأمر بالتقىّة؛ إذ استفید من روایاتها أنَّ العمل مأمورٌ به بعنوان الاتقاء ودفع الشر؛ لمصلحة حفظ النفوس المحترمة، فالأمر هنا واقعي، ولكنَّه لم ينشأ من مصلحةٍ في نفس الأمر، بل بعنوانٍ ثانوي عنوان التقىّة، ولا ملازمة بين أن يكون العمل واجداً للمصلحة، وأن يكون مسقطاً لمصلحة الأمر الاختياري.

ومن هنا تقرّر: أنَّ الأمر الاضطراري لا يمكن القول بإجزاءه، إلَّا مع العلم بأنَّ المصلحة الموجودة فيه هي المصلحة الموجودة في الأمر الاختياري، وإلَّا فلا ملازمة بين حفظ هذه المصلحة وبين حفظ النفس، أي: بين حفظ مصلحة الأمر الاختياري ومصلحة الأمر الاضطراري.

ومن هنا فالأمر الاضطراري بالوقوف مع العاّمة في عرفات لا يمكن له أن يصحّح القول بإجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري؛ لأنَّه واجبُ بعنوان التقىّة؛ فإنَّ كونه واجباً لمصلحةٍ في هذا العنوان لا يوجب تدارك مصلحة الوقوف الاختياري في عرفات، ولازم ذلك وجوب تداركها في اليوم الثاني، فإذا لم يتمكّن، دخل في المعسور، وسقط عنه وجوب الحجُّ فتكون وظيفته العمرة المفردة. نعم، يمكن ذلك بوجهٍ آخر ذكرناه في مبحث التقىّة، ولا مجال لذكره في المقام.

فقد تحصل ممّا ذكرنا: أنَّه في موارد الأمر الاضطراري لو كانت المصلحة ناشئةً من مصلحة الأمر الاختياري، فلا مناص من الالتزام بالإجزاء؛ وذلك لأنَّه يكشف عن وفاء المأتى به بتمام المصلحة، كما أنَّه إذا كان شيءٌ منها باقياً، فهو غير واجب الاستيفاء، ولا يعقل قسم ثالث، وهو أن يكون الباقي من

المصلحة ملزماً وواجب الاستيفاء؛ لأنَّ لازمه التخيير بين الأقل والأكثر. إذن فالأمر يدور بين قسمين: إما أن يكون المأتى به وافياً بتمام المصلحة، أو أن يكون الباقي منها قليلاً لا يجب تداركه. إذن نفس الأمر الاضطراري كاشفٌ عن الإجزاء لا محالة.

هذا إذا كانت مصلحة الأمر الاضطراري ناشئة من الأمر الاختياري. وأما إذا كان ناشئاً من مصلحةٍ أخرى مغایرةٍ لمصلحة الأمر الاختياري، كما استفدناه في موارد التقىة، فإنه لا يمكن القول بالإجزاء؛ فإنَّ هذه مصلحة وتلك مصلحةٌ أخرى، ولا مانع من الأمر بالأداء الاضطراري؛ لأجل حفظ مصلحته، والأمر بإعادته عند الاختيار؛ لأجل حفظ مصلحةٍ أخرى. ولذا قلنا: إنَّ الإجزاء على خلاف القاعدة، بل يحتاج إلى دليلٍ، وقد ثبت في الصلاة يقيناً، بل في الحجّ أيضاً في مسألة الوقوف في عرفات مع العامة عند اختلافهم معنا في المhalal. هذا في الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة.

المسألة الثانية: إجزاء الإتيان بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي خارج الوقت

وأما بالنسبة إلى القضاء خارج الوقت فقد ذكر شيخنا الأُستاذ فؤاد سعيد^(١): أنَّ وجود الأمر الاضطراري في الوقت بنفسه كاشفٌ عن عدم وجوب القضاء؛ إذ لا يجتمع الأمر بالاضطراري في الوقت وبالاختياري خارجه؛ فإنَّ القيد أو الجزء المعين: إما أن يكون دخيلاً في مصلحة الواجب على الإطلاق أو لا، بل يكون دخيلاً في مصلحته عند القدرة والاختيار. فإذا فرضنا أنه دخيلٌ فيها على الإطلاق، كما لا يبعد أن يكون ذلك ثابتاً في الطهور بالنسبة إلى

(١) انظر: الثاني، أجود التقريرات ١: ١٩٥، المقصد الأول، الفصل الثالث، المسألة الأولى.

الصلاحة، فمعناه أنَّه لا يمكن أن يأمر بالعمل الاضطراري - للقيد والفاقد للقيد- لأنَّه فاقدُ للمصلحة، والأمر الفاقد للمصلحة لا وجه له. ومن هنا ذهب المشهور^(١) إلى سقوط الصلاة عند تعذر الطهارتين، بل عليه القضاء.

فإذا كان القيد دخيلاً في المصلحة على الإطلاق، فلا زمه أن لا يأمر المولى بالأداء. وأمّا إذا كان القيد دخيلاً في مصلحة الواجب لا على الإطلاق، بل مع التمكّن، فقد حصلت المصلحة في الوقت، والمفروض أنَّه أتى بالعمل الاضطراري الواجب للمصلحة غير المقيدة بالجزء أو القيد.

فالأمر إذن يدور بين أن يأمر المولى بالقضاء فقط، إذا كانت المصلحة مطلقةً من ناحية القيد، أو أن يأمر بالأداء فقط، إذا كان القيد دخيلاً في المصلحة. ولا يمكن الجمع بين الأمرين: بين الأمر بالأداء الاضطراري في الوقت والأمر بالقضاء خارج الوقت؛ فإنَّهما كالضدَّين لا يجتمعان، فلا تصل النوبة إلى مرحلة الإثبات والقول بالتمسّك بالإطلاق أو الأصل العملي، بل إنَّ ثبوت الأمر الاضطراري في الوقت بنفسه يلزمه عدم القضاء.

ويُلاحظ تاماً ما أفاده إذا كان في المأمور به مصلحةٌ شخصيَّةٌ واحدةٌ غير قابلةٍ للتبعيض؛ فإنَّه يدور أمرها بين أن يكون القيد دخيلاً فيها على الإطلاق أو لا. فعلى الأوَّل لا معنى للأمر بالأداء الاضطراري؛ لأنَّه مفوَّتٌ للمصلحة، وعلى الثاني لا معنى للأمر بالقضاء؛ لأنَّ المصلحة قد تحقّقت بالإتيان بالعمل بالوقت. إلَّا أنَّ هذا الأمر يحتاج إلى إثباتٍ، وأنَّى لنا إثبات أنَّ المصلحة واحدةٌ، مع أنَّه يمكن تعدد المصلحة، فيكون الإتيان بالوقت ذا

(١) انظر: المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر ٢: ٤٠٥، كتاب الصلاة، المقصد الثالث، الأمر الثاني.

مصلحةٍ، والإتيان في الخارج ذا مصلحةٍ أخرى؟! أي: يمكن أن يأمر بالأداء؛ لأجل حفظ مصلحته، وكذا بالقضاء؛ لحفظ مصلحته أيضاً. ولو فرضنا أنَّ المصلحة واحدةً، أمكن أن يحصل مقدارٌ منها بالفعل الاضطراري في الوقت، ليتدرك الباقى في خارجه.

وهذا بحسب مقام الثبوت ممكِّنُ، ولا يُقاس عليه ما ذكرناه في الإعادة في الوقت من استلزم التخيير بين الأقل والأكثر؛ فإنَّ مصلحة الوقت مصلحةٌ إلزاميةٌ، وليس له تركها في الوقت والإتيان بها في الخارج؛ لتدرك تمام المصلحة؛ لأنَّ مصلحة الوقت ملزمةٌ يقيناً، فلا بدَّ له من الإتيان في الوقت؛ لتدرك مصلحته. فإذا فرض أنَّ هذا العمل وافٍ بالمصلحة، فلا حاجة إلى القضاء في خارج الوقت، وإذا بقي شيءٌ منها بحيث يجب تداركه، فلا بدَّ من التدارك في خارج الوقت.

إذن فلا منافاة بين الأمر الاضطراري في الوقت والأمر الاختياري خارجه، أي: يمكن أن يُقال: إنَّ هذا القيد الذي لا يتمكَّن منه وإن كان دخيلاً في المصلحة على الإطلاق، إلا أنَّ الفاقد أيضاً له مصلحةٌ ملزمةٌ، وهي مصلحة الوقت، فيجب الإتيان به في الوقت وتداركه خارجه.

وعليه فينبغي أن يقع البحث في مقام الإثبات: فهل الأمر الاضطراري يقتضي القضاء أم لا؟

إذا كان المولى في مقام البيان - أي: في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية من جميع الجهات حتَّى من ناحية القضاء - ولم يأمر بالقضاء خارج الوقت، فلا إشكال في عدم وجوب القضاء، فيكفي امثال الأمر الاضطراري في الوقت. وأمّا إذا فرضنا أنه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة، فيتمسَّك بالأصل العملي.

وحيث إنَّ القضاء بأمرٍ جديٍّ، كما يشير إليه قوله عَلَيْهِ الْكَلَمُ : «يقضي ما فاته كما فاته»^(١) وغيره من الأدلة الدالّة على وجوب القضاء، فإنَّ قلنا: إنَّ الموضوع فيها هو الفريضة الفعلية، وإنَّ ثبوت القضاء في بعض الموارد كالنوم والنسيان ثابتٌ بدليلٍ خاصٍ، وإلاً فالقضاء تابعٌ لفوت الفريضة الفعلية، فبناءً عليه لا موضوع للقضاء في المقام؛ إذ قد أتى بالفريضة على الفرض؛ لأنَّه لم يكن متمكنًا من العمل الاختياري، بل من الاضطراري، والعمل الاضطراري لم يفته، فهو لم يكن مكلِّفًا بالواجب الواقعي الأوّلي الاختياري. وأما الواجب الواقعي الثانوي الاضطراري فقد أتى به فإنَّ قلنا: إنَّ المراد من فوت الفريضة الشأنية لا الفعلية - أي: فوت ملاك الفريضة - فلو فرض أَمّْا ليست فريضةً فعلاً، كما في حق النائم والناسي، فحينئذ يحتمل وجوب القضاء في المقام؛ إذ يحتمل أن لا يكون المأْتَى به وافياً بتمام الملاك وأن يكون مقدارُ منه فائتاً يجب تداركه بالقضاء. لكن هذا مجرد احتمال، وحيث إنَّه مشكولٌ، فتجري فيه أصلحة البراءة من القضاء؛ إذ لا نعلم أنَّه فات من المصلحة شيءٌ أو لا.

فنجتخلص: أنَّ الأمر الاضطراري بعد ثبوته يوجب الإجزاء في الوقت وخارجه، وحيث إنَّ القضاء بأمرٍ جديٍّ، نشك في القضاء؛ لأنَّنا نشك في وجوب تدارك الملاك.

هذا إذا كان الاضطرار ثابتاً للمكْلَف من أَوْلَه.

(١) انظر: الكليني، الكافي ٣: ٤٣٥، كتاب الصلاة، أبواب السفر، باب من يريد السفر ...، الحديث ٧، والشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ١٦٢، باب أحكام فوائت الصلاة، الحديث ١١، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٢٦٨، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٦، الحديث ١.

وأمّا إذا كان الاضطرار ناشئاً من الاختيار: بأن جعل المكلّف نفسه مضطراً، مع أنه كان مختاراً قبل ذلك، كما إذا كان عنده ما، فأراقه ولم يتمكّن من الوضوء، فإذا كان الاضطرار مستندًا إلى المكلّف، فهل الحكم فيه أيضًا الإجزاء أو لا^(١)؟

جهات في المسألتين السابقتين

بقي هنا جهاتٌ من البحث لابدَّ من التعرّض لها بالنسبة إلى المسألتين السابقتين:

◎ الجهة الأولى: أنَّ ما ذكرناه إنَّما كان بحسب مقام الثبوت، أي: إنَّه في مقام الثبوت لا يُعقل وجود الأمر الاضطراري مع القول بعدم الإجزاء، ووجب الإتيان ثانياً؛ لأنَّه مستلزم للتخيير بين الأقل والأكثر، فلا حاجة لنا إلى التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات.

إلا أنَّه على تقدير التنزّل والقول بإمكان الأمر الاضطراري واحتمال عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختياري، ماذا تقتضي القاعدة؟ هل نلتزم بالإجزاء أو لا نلتزم أو لا هذا ولا ذاك، بل يتنهى إلى الأصل العملي؟ وبهذا يتنهى الأمر إلى مقام الإثبات.

ثمَّ إنَّه يختلف الحال بحسب اختلاف الموارد؛ إذ قد يكون لدليل الأمر الاضطراري إطلاق يثبت بمقتضاه أنَّ قيام الوظيفة هو هذا العمل الاضطراري، بمعنى: أنَّ المولى إذا كان في مقام البيان، نستكشف منه عدم وجوب الإعادة بعد الامتثال الاضطراري، وثبت بذلك إجزاء الأمر

(١) سيعطي جواب ذلك في الجهة الثالثة الواقعة تحت عنوان جهات في المسألتين السابقتين.
(المؤسسة).

الاضطراري ولو فرضنا ارتفاع العذر؛ فإنَّ السكوت في مقام البيان دليلٌ على عدم وجوب الإعادة، بلا فرق بين أن يكون لدليل الجزئية والشرطية إطلاق، كما إذا ثبت الجزء أو الشرط بدليلٍ لفظي، كما في السجود أو الركوع، أو لم يكن له إطلاق، كما إذا ثبت بإجماعٍ ونحوه. فعلى كلا التقديرتين يؤخذ بإطلاق الأمر الاضطراري وأمّا إذا لم يكن لدليل الجزئية إطلاق فواضحٌ؛ فإنَّه يؤخذ به بلا معارض، وإنَّما رفعنا اليدين عن إطلاقها، لنسكتشـفـ الإجزاءـ علىـ كلـ حالـ.

وإذا لم يكن للأمر الاضطراري إطلاق؛ بأن لم يكن المولى في مقام البيان بالنسبة إلى ما بعد حالة ارتفاع العذر، وتمكَّن المكلَّف من الأمر الواقعـيـ، كما إذا كان الدليل إجماعـيـاً أو لفظـيـاً، فإنـ كانـ لـدـلـيـلـ الـجـزـئـيـةـ وـالـشـرـطـيـةـ إـطـلاـقـ أـخـذـ بـهـ؛ فإنـهـ بلاـ مـعـارـضـ، وـيـحـكـمـ بـمـقـضـاهـ بـوـجـوبـ إـلـاـعـادـةـ وـعـدـمـ سـقـطـ الأـمـرـ لـوـمـ يـكـنـ وـاجـداـ لـهـذـاـ جـزـءـ أوـ الشـرـطـ، غـاـيـةـ الـأـمـرـ آـنـاـ رـفـعـنـاـ الـيـدـ عـنـهـ فـيـماـ إـذـاـ استـمـرـ العـذـرـ تـامـ الـوقـتـ. وأـمـاـ إـذـاـ اـرـتـفـعـ فـيـ الـأـثـنـاءـ وـتـمـكـنـاـ مـنـ الإـتـيـانـ بـالـمـأ~مـورـ بـهـ مـعـ الـقـيـدـ فـمـقـضـيـ إـطـلاـقـ دـلـيـلـ الـجـزـئـيـةـ وـالـشـرـطـيـةـ لـزـومـ الإـتـيـانـ مـعـ الـقـيـدـ. فـلـوـ صـلـىـ إـلـىـ غـيرـ الـقـبـلـةـ اـضـطـرـارـاًـ أوـ جـلوـسـاًـ، وـتـمـكـنـ بـعـدـ ذـلـكـ، تـلـزـمـ إـلـاـعـادـةـ؛ فإنـهـ قدـ فـرـضـنـاـ آـنـهـ لـإـطـلاـقـ فـيـ دـلـيـلـ الـأـمـرـ الـاضـطـرـارـيـ لـمـ بـعـدـ التـمـكـنـ، فـلـابـدـ مـنـ التـمـسـكـ بـإـطـلاـقـ دـلـيـلـ الـجـزـئـيـةـ وـالـشـرـطـيـةـ، فـلـابـدـ مـنـ إـلـاـعـادـةـ، وـالـنـتـيـجـةـ هـيـ عـدـمـ إـلـاـعـاءـ.

ولو فرضنا أنَّ الإطلاق في دليل الجزئية والشرطية أيضاً مفقودٌ، فحيثُنـدـ يـتـهـيـيـ الـأـمـرـ إـلـىـ الـأـصـلـ الـعـمـلـيـ، وـمـقـضـاهـ هـوـ الـبرـاءـةـ لـاـ مـحـالـةـ، كـمـ ذـكـرـ صـاحـبـ «ـالـكـفـاـيـةـ»ـ^(١)ـ.

والوجه في ذلك: أنَّ القدرة شرطٌ في التكليف، وتکلیف العاجز غيرـ

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٨٥، المقصد الأول، الفصل الثالث، الموضع الثاني، المقام الأول.

معقولٍ، ولذا قبل ارتفاع الاضطرار لم يكن يحتمل أنَّه مكْلُفٌ بالصلة قياماً أو إلى القبلة، فلم يكن ممكناً من الإتيان بها كذلك، فلم يكن هناك تكليفٌ لا واقعاً ولا ظاهراً، وبعد ارتفاع الاضطرار نشَّكَ في حدوث التكليف، بمعنى: أنَّا نشَّكَ في أنَّ ما أتينا به وافٍ بتمام المصلحة فلا يجب الإعادة، أو أنَّه بقي منها شيءٌ يمكن تداركه فيجب الإعادة، وحينئذٍ يكون من الشكَّ في التكليف، لا في المكْلُفِ به؛ إذ يشَّكَ في التكليف بعد الإتيان بالامتثال الاضطراري، فتتمسَّك بالبراءة.

وقد يتوجه في المقام: أنَّ الأصل هنا هو الاستغال؛ وذلك لأنَّه من الشكَّ في التعين والتخير. والوجه في ذلك ظاهراً؛ إذ لو فرضنا أنَّ الإتيان بالواجب الاضطراري غير وافٍ بتمام المصلحة وأنَّ مقداراً منها باقٍ مع احتفاله وجданاً، فالنسبة إلى هذا المقدار من المصلحة يحصل الشكُّ: هل هي قائمةٌ في خصوص تمام الأجزاء والشروط، أي: الامتثال اختياري، أو بالجامع بينه وبين ما أتينا به؟ فهو إذن من دوران الأمر بين التعين والتخير، ومقتضى القاعدة في مثله جريان الاستغال.

وتكرر هذا البيان في كلمات العلماء^(١) كثيراً، أعني: أنَّه إذا دار الأمر بين التعين والتخير، فإنَّ القاعدة تقضي الاستغال، وقد تكلمنا في مسألة البراءة، مع أنَّه قد تقرر منا أنَّ دوران الأمر بين التعين والتخير مرجعه إلى البراءة لا الاستغال؛ فإنَّ كلَّ شكٍّ بين الأقلِّ والأكثر مرجعه إلى الشكَّ بين التعين والتخير، ومع ذلك نقول فيه بالبراءة.

(١) انظر: الثاني، فوائد الأصول ١: ١٤٢، المقصد الأول، الأمر السادس، الأمر

الأول، والعراقي، بدائع الأفكار: ٢٧٥-٢٧٦.

نعم، في خصوص موردين نلتزم بالاشغال:

أحدهما: ما إذا شككنا في حجية شيء تعينه أو تخيراً، كما في مسألة تقليد الأعلم، فالحجية في الجملة ثابتة، لكنها مرددة بين أن تكون معينة في الأعلم أو تخيرية، فهنا نلتزم بالاشغال.

والثاني: في موارد التزاحم، كما إذا كان هناك واجبان لابد من ترك أحدهما اضطراراً، أو محظى من ارتكاب أحدهما اضطراراً، واحتمنا أنَّ أحدهما أهم من الآخر، فحيثئذ يكون الأمر دائراً بين التعين والتخير، ولا نعلم أنَّ المحرّم هو أحدهما أو الآخر بخصوصه، أو لا نعلم أنَّ الواجب أحدهما أو الآخر بخصوصه؟ فهنا نلتزم بالتعين، ولذا نقول بأنَّ احتمال الأهمية منجز في باب التزاحم.

ومحل الكلام خارج عن هذين الموردين؛ فإنَّه في الشك في التكليف؛ إذ لا نعلم أنَّ المولى أمر بالإعادة أو القضاء بعد الإتيان بالفرد الاضطراري أو لا، وهو مورد للبراءة لا محالة.

فعدم الإطلاق تكون النتيجة نتيجة الإطلاق لا من جهة الدليل الفظي، بل من جهة الأصل العملي.

◎ الجهة الثانية: لو ارتفع العذر في محل البحث، أعني: بحث إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي، فهل يبقى جواز البدار جوازاً واقعياً، بمعنى: أن يكون المأمور به مأموراً به واقعاً، فيقع الكلام في إجزائه وعدمه؟ وأمّا إذا كان البدار جائزًا جوازاً ظاهرياً على ما سبق، فلا يدخل في محل البحث، وإنما يدخل في البحث حول إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي. إذن يقع الكلام في جواز البدار وعدمه.

حول جواز البدار وعدمه

والظاهر: أنه لم ثبت جواز البدار إلا في موارد التقىة وفي بعض الموارد الخاصة، وإلا فالبدار في غير هذه الموارد غير جائز.

والوجه في ذلك: أنَّ المأمور به هو الطبيعي الجامع بين الأفراد العرضية والطويلية، فإذا علمنا بارتفاع العذر بعد زمانٍ، ولم يكن مستوىً لتمام الزمان الذي يمكن الإتيان بالعمل فيه، فليس هنا اضطرارٌ بالنسبة إلى المأمور به؛ لأنَّ العذر في بعض الوقت لا في تمامه. وعليه فالدليل الدال على أنَّ الفاقد يقوم مقام الواجب وعلى جواز الإتيان بالناقص عند عدم التمكُّن من التام غير شاملٍ لما إذا لم يكن العذر مستوىً لتمام الزمان. فإذا لم يتمكُّن من الصلاة الاختيارية الواجبة لتمام الأجزاء والشرط في مجموع الوقت، فينتقل أمره إلى المرتبة الأدنى: بأن يصلِّي صلاةً اضطرارياً، وهنا لا يعقل ارتفاع العذر حتى يقع الكلام في إجزائه. نعم، يقع الكلام في القضاء، وقد سبق الكلام فيه.

وأمّا إذا فرضنا حصول العذر في وقت دون وقت آخر، فحيثُ يكون انتهاء الأمر إلى الإتيان بالعمل اضطراري بحاجةٍ إلى دليلٍ، والأدلة الأولى قاصرة الشمول له؛ فإنَّه غير مضطَرٌ إلى الإتيان بالعمل الفاقد لجزءٍ أو شرطٍ؛ إذ المفروض أنَّ المأمور به هو الطبيعي الجامع للأفراد الطويلة والعرضية، وهو متمكُّنٌ من أن يأتي به جاماً للشروط. فلو لم يتمكُّن من الصلاة إلا لأنَّ عذرها في الواقع - وإن لم يكن يعلم - سوف يرتفع، وبعد ارتفاع العذر ينكشف أنه لم يكن مضطَرًا إلى الصلاة إلى غير القبلة؛ إذ كيف يتحقق الاضطرار وهو متمكُّنٌ من الإتيان بالمأمور به التام؟

فالبدار إذن يحتاج إلى دليل، وقد ثبت جوازه في جملةٍ من الموارد كالتقىة،

وقد سبق أن تكلّمنا فيها؛ حيث اتّضح من الأدلة أنَّ الإتيان بالعمل على مذهب المخالفين لا يتوقف على أن لا يتمكّن من الإتيان به على وجهه في غير هذا الوقت؛ فإنَّه يمكن أن يؤخر الصلاة قليلاً حتّى يذهب إلى منزله ويصلّي صلاةً تامّةً، إلَّا أنَّه لا يجب تأخير الصلاة، بل يجوز الدخول معهم في الصلاة والإتيان بالعمل الاضطراري وتجزي، ولا تجب الإعادة. بل ورد في بعض الروايات^(١) الحثّ عليه، والأمر بحضور جماعاتهم وصلواتهم، فمنه نستكشف جواز البدار، وأنَّه لا يعتبر في الأمر الاضطراري العجز في مجموع الوقت، بل يكفي العجز حال العمل.

ومنها أيضاً ما لو توضأ اضطراراً وضوء الجبيرة مثلاً، وبعد ذلك دخل وقت صلاةٍ أخرى، والمفروض أنَّه كان متظهراً فصلي، ثُمَّ ارتفع العذر أيضاً، فنلتزم هنا بالإجزاء، وجواز البدار على القاعدة؛ لأنَّه متظهِّر، فهو محكمٌ بالطهارة، فإذا صلّى وهو على حاليه تلك أجزأ.

وكذا في بعض موارد التيمم لو تيمم وصلّى وبقي على طهارته الترابية إلى أنَّ دخل وقت صلاةٍ أخرى، وهو فاقد للماء، والمفروض أنَّه مادام فاقداً للماء فهو متظهِّر، فلو صلّى ثُمَّ وجد الماء، فارتفع عذرها، نحكم بصحة صلاته؛ لأنَّه وقع في حال الطهارة.

وعليه ففي هذه الموارد التي علمنا بجواز البدار فيها لا إشكال. وأمّا إذا لم يثبت ذلك، فالقاعدة تقتضي عدم جواز البدار. والوجه في ذلك: ما تقرَّر آنفاً من أنَّ موضوع الحكم هو من لم يتمكّن من الإتيان بالعمل

(١) راجع: الحَّ العاملِي، وسائل الشِّيعَةٍ ٨: ٢٠٢، الروايات الواردة في باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه.

النام الواجب ل تمام الأجزاء والشرط في مجموع الوقت، لا في جزء خاص منه.
فإذا ارتفع العذر وانكشف أنه كان ممكناً من الإتيان بالأمر به تماماً،
ينكشف أنه لم يكن معذوراً، وأن ما أتى به في أول الوقت لم يكن مأموراً به،
فلم يكن مأموراً به أمراً واقعياً ليحكم بالإجزاء.

غاية الأمر: أنه حكم ظاهري ثابت بالاستصحاب؛ إذ نستصحب بقاء
العذر للإتيان بالصلوة، ويكتفي هذا في مشروعيته، إلا أنه حكم ظاهري، فإن
ارتفع العذر بعدئذ، يعلم أن الاستصحاب لم يكن مطابقاً للواقع.
إذن البدار بمقتضى القاعدة غير جائز واقعاً، وليس العمل مأموراً به
واقعاً، فلا يدخل في محل الكلام.

ولكن السيد قطب^(١) في «العروة»^(١)، قد أفتى بجواز البدار في التيمم واقعاً،
فيما حكم في بقية الأعذار بعدم جوازه. والظاهر: أنه استند في ذلك إلى بعض
الروايات^(٢) الدالة على أنه إذا دخل الوقت وليس لديه ماء فينبغي عليه أن
يصلّي، ولكن قلنا في مورده: أنه لا دلالة لها على أن الأمر واقعي، بل المستفاد
من روايات^(٣) آخر لزوم التأخير وعدم جواز البدار؛ إذ تضمن بعضها^(٤) ما
مضمونه لزوم تأخير الصلاة، فإن فاته الماء، فلا تفوته الأرض.

(١) انظر: السيد اليزيدي، العروة الوثقى ١ : ٥٠٠، كتاب الطهارة، فصل: في التيمم،
فصل: في أحکام التيمم، المسألة ٣.

(٢) راجع: الحرس العاملی، وسائل الشيعة ٣: ٣٦٦، الأحاديث الواردة في باب عدم
وجوب إعادة الصلاة الواقعة بالتيمم.

(٣) انظر: المصدر السابق ٣: ٣٨٤، الأحاديث الواردة في باب وجوب تأخير التيمم
والصلاحة إلى آخر الوقت مع رجاء زوال العذر خاصةً.

(٤) انظر: المصدر السابق ٣: ٣٨٤، الحديث ١.

والمقصود: أنَّ هاهنا موردين لا ينبغي خلط أحدهما بالآخر:

الأول: ما إذا كان متيمماً بتيِّم صحِّيحاً، فدخل وقت صلاة أخرى، وله مدعوراً فيصلي، وهذا المورد لا بأس به؛ فإنَّه متظہر حقيقةً، فيجزي ولا تجب الإعادة.

الثاني: أنَّه يريد أن يتمم للصلاة بعد أن دخل وقتها وهو محدثُ، وليس عنده ماءُ، فهل يجوز التيِّم؟ هنا نقول: إنَّ البدار غير جائز على القاعدة ومقتضى الرواية. إذن لا فرق بين التيِّم وغيره في عدم جواز البدار واقعاً. نعم، في غير الموارد المنصوصة يجوز التمسك بالاستصحاب، فإذا ارتفع العذر، انكشف عدم وجود الأمر الواقعي، ووجبت الإعادة.

◎ **الجهة الثالثة:** أنَّ الاضطرار قد يكون غير اختياري، كما قد تقدم، وقد يكون اختيارياً، فالمكلف باختياره يجعل نفسه مضطراً، فهل نلتزم هنا بالإجزاء وأنَّ المأمور به الاضطراري مجزٍ عن الواقعي؟

والكلام في أصل ثبوت الأمر الاضطراري، والظاهر: أنَّه لا يثبت؛ فإنَّ المستفاد من الأدلة التي دلت على انتقال الأمر إلى الاضطراري أنَّ المراد به هو العاجز عن الإتيان بالأمر به، لا عن الإتيان بحصبةٍ خاصةٍ منه.

فلو فرضنا أنَّ المأمور به هو الطبيعي الجامع بين الأفراد العرضية والطولية، وكان المكلف متمكناً منه، ثمَّ عجز نفسه، فهو داخلٌ في المتمكن، فوظيفته الإتيان بالأمر به التامُ الأجزاء والشرط، ولكنه لم يفعل فيعاقب. وعليه فالظاهر من هذه الأدلة أنَّ العاجز هو العاجز في كلِّ الوقت، وزيدُ كأنَ يمكنه أن يأتي بالواجب، ولم يكن عاجزاً، بل عجز نفسه، فيكون الفعل الاضطراري في حقه لغواً، ويسقط الأمر، إلَّا أنَّه يسقط بالعصيان.

نعم، في الصلاة التي ورد أنها لا تسقط بحالٍ لا نلتزم بذلك، فلو كان عنده ماً عند دخول الوقت، وأراقه عمداً، لا تسقط الصلاة، بل يتيمّم، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الشرائط. نعم، في خصوص الصلاة دلّ الدليل على عدم سقوطها بحالٍ، ومن جملتها ما لو فوت على نفسه الواجب الأولي، فلا يسقط ولا بدّ من الإتيان بالمرتبة الأضعف.

فهل يجزي حينئذٍ أو لا يجزي؟

أمّا بالنسبة إلى الإعادة فلا موضوع له؛ إذ لو فرضنا أنَّه بعد عجزه تمكّن ثانياً، فحينئذٍ لا يسقط الأمر الاضطراري؛ فإنَّ غاية ما استفدناه بالإجماع وغيره أنَّ الصلاة لا تسقط بحالٍ. وأمّا أنَّ الاضطرار في بعض الزمان يحدث أمراً اضطرارياً فلا دليل عليه.

وبعبارة أخرى: إنَّ غاية ما يُستفاد من الأدلة أنَّه لابدَّ من إيجاد الصلاة في الوقت ولو اضطراراً. وأمّا المتمكن في أول الوقت وفي آخره المعجز نفسه في الأناء فلا يصدق عليه الاضطرار.

وأمّا القضاء فلليبحث فيه مجال، إذ لو أتى بالفعل الاضطراري، فهل يجب القضاء؟ الكلام هو الكلام، والظاهر العدم؛ فإنَّ القضاء وظيفة من فاتته الفريضة، ولم تفته الفريضة على الفرض، بل فاتته المرتبة الكاملة. وأمّا المرتبة التي دونها فلم تفت، فلا يجب عليه القضاء؛ لعدم الفوت. ولو انتهى الأمر إلى الشك فرضاً، فمقتضى القاعدة هو جريان أصلية البراءة وعدم وجوب القضاء.

هذا تمام الكلام في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي، فيقع الكلام في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الواقعي.

المسألة الثالثة والرابعة: إجزاء الإتيان بالأمر الظاهري عن الواقعي مع انكشاف الخلاف مطلقاً

وبالجملة: فالكلام في إجزاء الإتيان بالمؤمر به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف.

و محل البحث في المقام ما إذا كان هناك أمر ظاهري من قبل الشارع: بأن كانت هناك أمارة دلت عليه أو كان مدلولاً لأصلٍ عملي، ثم انكشف أنَّ الأصل أو الأمارة لم تكن مطابقةً للواقع، وأنَّ الحكم الواقعي كان شيئاً آخر، أي: قامت الحجّة بعد ذلك على الواقع، فلا يمكن التمسك بالأمارة أو الأصل.

فمحل الكلام في أحد هذين الموردين بلحاظ الحكم الظاهري الناظر إلى الواقع، أعني: الأمارات، والحكم الذي ليس فيه نظرٌ إلى الواقع، أعني: الأصول. غاية الأمر: أنَّ الحكم الظاهري قد يكون ثابتاً قطعاً، كما في موارد التمسك بالعمومات والإطلاقات، كما لو فحص المجتهد ولم يجد مقيداً أو مختصراً، فكان العام حجّة عليه لا محالة، ثم ظهر له أنَّ هناك مقيداً أو مختصراً، فوجوده لا يكشف عن عدم حجيّة العموم والإطلاق من الأول، وإنما هو حجّة إلى حين الظفر بالتخصيص. فالحجّية ليس فيها كشف خلاف بعد ذلك، بل الحجّية كانت ثابتةً قطعاً، غاية الأمر أنَّ موضوعها قد ارتفع، وهو الجهل بالواقع، وبعد ثبوت التخصيص يرتفع الموضوع، فلا يكون العام حجّة بعد ذلك.

وكذا الكلام في الأصل، فلو تمسك بالبراءة أو بحديث الرفع بعد الفحص بالمقدار اللازم للتمسك بالأصول، ثم وجد دليلاً على ثبوت الحرمة

أو الوجوب في الواقع، فالقطع بالحكم الالزامي لا يكشف عن عدم جريان البراءة في ظرف الشك؛ فإنَّ موضوعها هو الجاهل بالحكم، والمفروض أنَّه جاهلُ، ولم يكن قد وصل إليه الواقع لا عن طريق العلم ولا العلمي، فالبراءة جاريةٌ، والحكم بالترخيص نافذٌ، وليس في الحكم الظاهري انكشاف للخلاف وإنما يرتفع بارتفاع موضوعه.

ومحل كلامنا هو: الحكم الظاهري المدلول لأصل أو أمارَة، ثُمَّ ينكشف أنَّه خلاف الواقع، وأنَّه كان غير مطابق لنفس الأمر، وأمَّا الحكم الظاهري بنفسه فقد كان ثابتاً، ثُمَّ ارتفع بارتفاع موضوعه.

وقد ينكشف أنَّ الحكم الظاهري لم يكن ثابتاً من الأول، وإنما كان اعتقاد وجوده اشتباهاً من المستنبط، وأنَّه كما لم يكن هناك حكمٌ واقعي لم يكن حكمٌ ظاهري، بل كان مجرَّد خيالٍ وتوهِّمٍ، كما ظهر له بعد ذلك.

ولذلك عدَّة موارد: منها: ما إذا تخيل أنَّ نصاً ما جزءٌ من الرواية فتمسِّك بها، ثُمَّ ظهر له بعد ذلك أنها من كلام الصدوق فَلَيَسْ؛ فإنَّه في «من لا يحضره الفقيه» قد يذكر في ذيل الرواية شيئاً للتوضيح، فيكون من موارد الاشتباه؛ إذ كلام الصدوق ليس بحجَّةٍ إلَّا على نفسه، ولم يكن هناك حكمٌ ظاهري، غاية الأمر أنَّه كان معذوراً؛ لاعتقاده أنَّه كلام الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ ظهر أنَّه ليس كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ومن موارده أيضاً: ما إذا توهَّم أنَّ الشهادة حسِّية، فعمل برواية باعتقاد أنَّ الرواية ثقائِتُ؛ من جهة شهادة العلَّامة والمجلسى وابن داود وغيرهم من المتأخِّرين: كالشهيد الثاني، فعامل الرواية معاملة الصحيحة أو الموثقة، وبعد ذلك ظهر أنَّ هذه الشهادات شهاداتٌ حدسيَّةٌ؛ وبعد العهد بينه وبين من

يحكم بعدلته، والشهادة الحدسية لا حجّة فيها، فالرواية ليست موثقةً، ولا حجّة فيها، وليس الحكم المستربط منها إلّا وهمًا وخيارًا، وليس هذا من موارد إجزاء الحكم الظاهري عن الواقع.

ومن جملة هذه الموارد أيضًا: ما إذا تخيل أنَّ الرواية مسندة، ثُمَّ ظهر أئمَّها مرسلةً، كما قد يتحقق، فنرى في رواية أنَّ راوِيَها يروي عن آخر، وظاهرها أئمَّها مسندةً، وكلاهما عادلٌ، فيعمل بها، ثُمَّ يظهر أنَّ الفصل الزمانى بينهما كبيرٌ، فتكون الرواية مرسلةً. كما لو رأينا أنَّ الحميري يروي عن أبي حمزة الشمالي، وتخيل أوّلًا أنَّه رآه، ثُمَّ ظهر له بعد ذلك أنَّه لم يره، ولم يكونا متعاصرين، فاطّلع على خلاف ذلك، فبيّنها واسطه لا محالة، وقد سقطت، فالرواية مرسلةً، وليس فيها حكمٌ أصلًا.

ومنها الأعلام المشتركة بين الرواية كالصفات وغيرها، وهو ظاهرٌ في الروايات كثيرًا، كما إذا رأى (ابن سنان) فتخيل أنَّه عبد الله بن سنان، وهو ثقةٌ، فعمل بها، ثُمَّ ظهر بعد ذلك أنَّه محمد بن سنان، وهو مطعونٌ فيه، فالرواية ليست صحيحةً.

والغرض: أنَّ موارد تبدل الحكم الظاهري أجنبيةٌ عن موارد الخطأ الذي يصدر من المجتهد أحياناً، وهذا لا صلة له بإجزاء الحكم الظاهري؛ إذ ليس هنا إجزاء قطعاً؛ لوضوح أنَّه لا موجب لإجزاء ما تخيله من جهة التباس الأمر عليه؛ حيث لم يكن هناك حكمٌ ظاهري أصلًا.

بل مورد بحثنا أحد الأمرين المتقدّمين: إما أن يكون هناك دليلٌ ناظرٌ إلى الواقع، ولكنه حجّةٌ ما لم يظفر المجتهد بالمقيد أو المخصوص له، فإذا ظفر به ارتفعت حجيّته من الآن، لا أنَّه ينكشف عن عدم حجيته من أول الأمر.

وكذلك في مورد التعارض لو عثر على رواية موثقة أو صحيحة، ولكنه لم ير المعارض لها بعد الفحص، ثمَّ بعد ذلك رأى المعارض، فسقطت الرواية عن الحججية؟ فإنَّ الرواية ما لم يكن لها معارض، فهي حجَّة حقيقة، وبعد وجدان المعارض تسقط عن الحججية.

ثمَّ إنَّ محلَّ كلامنا في الإجزاء وعدمه في الشبهات الحكمية. وأمَّا بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية كما إذا كان هناك ماءٌ يشكُّ في طهارته، فبني على أنَّه ظاهرٌ، ورتب عليه آثار الطهارة، ثمَّ قامت البينة على أنَّه نجسٌ، فالبناء على النجاسة لا يقتضي بطلان إجراء أصلالة الطهارة إلى الآن، بل الأصل حجَّة، غاية الأمر أنَّه يرتفع بارتفاع موضوعه، وهو الشكُّ.

وعليه فالحكم الظاهري كان ثابتاً، ولكن لا يحكم بالإجزاء. والوجه في ذلك: أنَّ الإجزاء لا ينفكُّ عن القول بالتصويب، والتوصيب في الموضوعات ممَّا لم يلتزم به حتى خالفونا، فإنَّ بعضهم قال بالتصويب وأنَّ كلَّ ما أدى إليه رأي المجتهد فهو حكم الله تعالى في حقِّه.

وأمَّا في الموضوعات فلم يتوهُم ذلك أحدُ، كما إذا كان المال بيد زيدٍ، وكان ملكاً لعمرو في الواقع، فلا يحتمل أن تكون اليد موجبة لانقلاب الملك وصيروارة المال ملكاً لزيدٍ. إذن فلا نلتزم في الشبهات الموضوعية بالإجزاء؛ إذ لا يحتمل فيها التصويب، بل يقع الكلام في الشبهات الحكمية من حيث الإجزاء وعدمه.

والآقوال في ذلك كثيرة^(١):

(١) لاحظ: الثنائي، فوائد الأصول ١: ٢٥١، المقصد الأول في مباحث الإجزاء، الجهة الرابعة، والميرزا هاشم الآملي، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ١: ٢١٨، المقصد الأول، الفصل الثالث، المقام الخامس، وغيرهما.

ومنها: القول بعدم الإجزاء، كما عن جماعة.

ومنها: القول بالإجزاء على الإطلاق، كما عن بعضهم.

ومنها: التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلمٍ وجداً أو علمٍ تعبيدي، فالنلزم بعدم الإجزاء في موارد العلم الوجداي، وبالإجزاء في موارد العلم التعبيدي.

ومنها: التفصيل بين الطريقة والموضوعية، فعلى الطريقة لا نلزم بالإجزاء، وعلى الموضوعية نلزم به.

ومنها: التفريق على السببية بين قسمٍ وقسم آخر، ففي بعض أقسامه نلزم بالإجزاء، وفي بعضها نلحظه بالطريقة، فلا نلزم به.

الكلام على القول بالطريقة

ويقع الكلام أولاً على الطريقة؛ بناءً على ما هو الصحيح من أنَّ الأُمارات فضلاً عن الأصول ليست من قبيل الطرق الموضوعية، بل الطريقة المحسنة، فليس فيها تبدلٌ في الواقع، بل الحكم مشتركٌ بين العالم والجاهل. فإذا علمنا بحكمٍ، وانكشف الخلاف، فهل يجوزي عن الواقع مطلقاً على هذا المسلك الصحيح، أو إذا انكشف الخلاف بالتعبد، أو لا يجوزي؟

حول الانكشاف بالعلم الوجداي

أمّا إذا فرضنا أنَّ الانكشاف كان بعلمٍ وجداً، فعلم أنَّ ما أتى به في الخارج لم يكن مطابقاً للمأمور به واقعاً، فلا ينبغي الشك بعدم الإجزاء حينئذٍ، فإنَّ التكليف الواقعي كان ثابتاً، ولم يأتِ به ولا بدل له؛ إذ لا دليل على بدلية المأتي به عن المأمور به الواقعي، فلابدَّ من الإتيان به، أي: لابدَّ من

الإعادة أو القضاء؛ لأنَّه علم أَنَّه لم يأتِ بالفريضة في وقتها، فيتتحقق موضوع القضاء.

حول الانكشاف بالأمراء

وأمّا إذا كان الانكشاف بأمارَةٍ، فقد يُقال: إنَّه لا ترجح بين الأمارتين، وكما أنَّ الإمارة الأولى يُحتمل أن تكون مطابقةً للواقع ومخالفَةً له، فكذلك الأمارة الثانية، ولا ينكشف بالأمارَة الثانية أنَّ الواقع كان على طبق هذه الأمارة، بل لعلَّه كان على طبق الأمارة الأولى.

غاية الأمر: أنَّ الأولى سقطت عن الحجَّة، للأقوائية على الفرض. كما إذا وجد مقيِّداً أو مختصّاً، فقدَم عليه، غاية الأمر أنَّ حجَّة الدليل الأولى قد ارتفعت؛ لوجود الأقوى، ولازم الحجَّة الفعلية هو أنَّه بعد ذلك لا بدَّ من ترتيب الأثر على طبق هذه الحجَّة؛ لأنَّ الأولى قد سقطت، وانتهى أمد حجَّيتها؛ فإنَّها كانت حجَّةً ما لم تقم حجَّةً أقوى على الخلاف، وقد فرضنا أنَّ الثانية أقوى وليس ذلك من قبيل إحراز المطابقة للواقع؛ فإنَّه لم يحرز أنَّ الحجَّة الثانية مطابقةٌ له، بل يحتمل أنَّ الواقع على طبق الحجَّة الأولى، فلا مقتضي لإعادة فضلاً عن القضاء.

نعم، لو فرضنا أنَّ المنكشَف هو حجَّةٌ هذه الأمارة من الأوَّل وأنَّ الأمارة الأولى لم تكن حجَّةً، فبناءً عليه يصحُّ القول بلزم الإعادة؛ لأنَّ المفروض أنَّه لا حجَّةٌ في البين إلَّا هذا، والمكلَّف لم يكن يعلم، ثمَّ انكشَف له أنَّ الحجَّة هو كذا، فلابدَّ من تعين العمل على طبق الحجَّة، ولم يكن قد فعل ذلك أولاً على الفرض، فلابدَّ من الإعادة والقضاء.

إلَّا أنَّ هذا واضحَ الفساد؛ إذ المفروض أنَّ الأمارة الأولى حجَّةٌ ما لم تقم

أماره أخرى على خلافها، فهي حجّة فعلية، والثانية ما لم تكن واصلاً فليست حجّة فعلية، فالحجّية كانت منحصرة في الأولى، ثم تبدّلت الحجّية بالحجّة الأقوى، فمن الآن الحجّية ثابتة للثانية، وإلى الآن كانت ثابتة للأولى، فالعمل كان على طبق الحجّة.

ولأجل ذلك تقرر: أنَّ العام حجّةٌ ما لم يصل مخصوصه إلى المكلّف واقعاً، فإنَّ الحجّية أمرٌ لا يضرُّ بها وجود المخصوص الواقعي، بل العام متّصفٌ فعلاً بالحجّية بحكم الشارع. والكلام كذلك بلحاظ الأصول العملية أيضاً، فمجرّد وجود دليلٍ واقعي على حرمة فعلٍ مثلاً ما لم يصل إلى المكلّف لا يكون مانعاً من جريان البراءة الشرعية أو العقلية؛ فإنَّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، لا عدم الوجود واقعاً. فلو كان الدليل موجوداً، إلَّا أنه لم يصل بعد الفحص وبذل الوسع، جرت أصالة البراءة حقيقةً، وقبح العقاب بلا بيان موضوعه ثابتٌ وجданاً، كالبراءة الشرعية؛ فإنَّ موضوعها هو الجهل وعدم العلم، والمفروض أنه غير عالمٍ بالواقع. ولو فرضنا أنَّ الدليل على الحرمة ثابتٌ واقعاً، فالحجّية كانت ثابتة للحجّة السابقة، والعمل كان على طبق الحجّة، ثمَّ تبدّلت الحجّية، فعليه لا موجب للإعادة فضلاً عن القضاء.

والصحيح هو وجوب الإعادة حتّى لو انكشف الخلاف بتعيّد شرعي. والوجه في ذلك: إنَّا لو وجدنا للعام أو المطلق مخصوصاً أو مقيداً، وكانت الحجّية الأقوى رافعةً للحجّة الأولى من الآن، إلَّا أنه بعد ذلك لا يمكن الاحتجاج به؛ فإنه يصح الاحتجاج به ما لم يثبت تخصيصُه، وقد ثبت فسقط عن الحجّية، وكذا سائر الأمارات والأصول.

فإذا كانت الحجّية منحصرةً في هذا الدليل، وقد فرضنا أنَّ مدلوله هو

ثبوت الحكم من أول الأمر، فإنَّ ظرف الحجَّية وإنْ كان من الآن؛ فإنه الآن أخبرنا العادل بوجوب السورة، فظرف الإخبار إنَّما هو الآن، والآن أيضًا ظرف الحجَّية، إلَّا أنَّ المخبر به ليس جزئيَّة السورة من الآن، بل السورة جزءٌ من الصلاة من أول التشريع؛ فإنَّ الأمارة تحكي عن ثبوت شيءٍ في الشريعة غير مقيِّد بزمانٍ خاصٍّ من الآن فما بعده.

والحاصل: أنَّ مدلول الأمارة هو ثبوت الحكم من أول الأمر، وقد فرضنا أنَّها حجَّةٌ، فقد علمنا بحكم الشارع أنَّ ما أتينا به لم يكن مطابقًا للواقع، والمفروض أنَّه لا يعارضها حجَّةٌ أخرى؛ لأنَّ الأولى قد سقطت، فقد علمنا بالفعل بالجزئيَّة، وعلمنا أنَّ ذلك كان ثابتًا من الأول ولم نأتِ به؛ لأنَّ ما أتينا به فاقدُ لهذا الجزء على الفرض.

فبمقتضى العلم التعبَّدي - الذي هو معنى الحجَّية - علمنا أنَّ المأمور به لم نأتِ به في الخارج، فبأيِّ شيءٍ سقط الأمر؟ هل بالإتيان به، والمفروض أنَّنا لم نأتِ به، أو بالإتيان بدلبه، ولا دليل على البدليلة، وأنَّ ما أتينا به مسقطٌ للواجب الواقعي وإنْ كان فاقدًا للجزء؟

إذن فلا فرق بين العلم الوجдاني والعلم التعبَّدي في الحكم بعدم الإجزاء. ولعلَّ القائل بالتفصيل اختلط عليه زمان الحجَّية وزمان المؤدِّي؛ فإنَّ زمان الحجَّية كما ذكره؛ فإنَّ المقيد قبل وصوله ليس بحجَّةٍ، إلَّا أنَّ مدلوله ليس ثبوت الحكم من الآن، بل من الأول. فبحكم الشارع قد علمنا أنَّ ما أتينا به لم يكن مطابقًا للواقع، فلابدَّ من الإعادة أو القضاء، بلا فرقٍ بين العلم الوجداني والعلم التعبَّدي.

هذا كله على مبني الطريقيَّة، وأنَّ الحجَّية مجعلةٌ من جهة الطريقيَّة

وإيصال الواقع، ما يفيد تنجيز الواقع على تقدير الموافقة والعذر عن الواقع على تقدير المخالفة.

فتلخّص مما ذكرنا: أنّه بناءً على أنّ جعل الحجّية بمعنى: جعل العلم والكافر تعبدًا، فليس هنا إلّا جعل الطريق إلى الواقع من دون تصرّف في الواقع، وهذا هو معنى الطريقة التي ذهب إليها المشهور، وهو الصحيح، وعليه فلا بدّ من القول بعدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة والقضاء، بلا فرق بين اكتشاف الخلاف بالعلم الوجدي أو العلم التعبد؛ إذ بعد ثبوت أنّ الواقع لم يأت به المكلّف في وقته، فلا بدّ من إعادةه أو قضائه، وقد فرض أنّ الدليل الأوّل ساقطٌ عن الحجّية؛ لظهورِ أقوى.

الكلام على القول بالسببية

وأمّا إذا بنينا على السببية وأنّ قيام الإمارة على شيءٍ يوجب مصلحةً في الأمر، وهذه المصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، فهل يجزي أو لا يجزي، أو يُقال بالتفصيل؟

السببية عند الأشاعرة

وأمّا بناءً على السببية فإنّ قلنا بالسببية المنسوبة إلى الأشعريين^(١)، فهل هذه النسبة صحيحةٌ أو لا؟ لا يمكننا الجزم بالنسبة، ولكن نسب إليهم أنّهم ذهبوا إلى السببية بهذا المعنى، وأنّه ليس في الواقع حكمٌ يشترك فيه العالم والجاهل، وجعل الأحكام إنما يثبت بعد استقرار نظر المجتهد على الحكم،

(١) انظر: الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام ٤: ١٨٣ ، المسألة الخامسة: المسألة الظنية من الفقهيات إن لم يكن فيها نصٌّ، وانظر كذلك: الغزالى، المستصنف في أصول الفقه: ٣٥٢، الحكم الثاني في الاجتهد التصويب والتخطئة.

ومن هنا تختلف الأحكام الواقعية باختلاف أنظار المجتهدين. فمن ذهب نظره إلى وجوب شيء، كان واجباً عليه واقعاً، ومن ذهب إلى حرمة ذلك الشيء، كان حراماً عليه واقعاً، وهكذا بالنسبة إلى الأحكام التكليفية والوضعية.

إذا قلنا بذلك، فلا معنى لانكشاف الخلاف؛ إذ لا موضوع للبحث؛ إذ المفروض أنَّ الحكم الواقعى في زمان قيام الأمارة - ما لم يقم دليلاً أقوى على خلافه - هو على طبق ما أدى إليه نظر المجتهد أو لاً؛ لأنَّ ذلك كان هو الحكم الواقعى في حقّه، ثُمَّ تبدل الموضوع (الحاضر إذا سافر أو المسافر إذا حضر)، فهل يحتمل عدم الإجزاء في حقه مع أنه أتى بالواجب؟ لا يمكن القول به بناءً على الالتزام بهذه السببية بعد انكشاف الخلاف وأنَّ ما أتى به لم يكن مطابقاً للواقع ليتكلّم في الإجزاء وعدمه؛ فإنَّه بعد قيام الدليل على الخلاف يتبدل الموضوع، ويكون الحكم الواقعى مخالفًا للأول، ولا يحتمل عدم الإجزاء؛ لأنَّه قد أتى بالواقع في حينه.

إلا أنَّ السببية بهذا المعنى مستحيلة، ولا مجال للبحث في مقام الإثبات عن الحجّية بهذا المعنى أو بغيره؛ إذ لو فرضنا أنه لا واقع، فلا شيء يؤدي إليه نظر المجتهد، فكيف تقدّم عليه الأمارة. وكيف يمكن تعلق نظر المجتهد بشيء أو كون الأمارة حاكيةً عن شيءٍ ليقال: إنَّ الحكم المجعل في حقه هل هو حكمٌ واقعي أو لا؟ فهذا بحسب الثبوت أمرٌ غير معقولٍ، فلا حاجة إلى البحث في مقام الإثبات.

السببية عند المعتزلة

وأمّا السببية بالمعنى المنسوب إلى المعتزلة من افتراض ثبوت الحكم في الواقع، ولكن قيام الأمارة على الخلاف يوجب تبدل الحكم وتغييره، فيمكن

أن يُقال بأنَّ الله حَكِمَ قد جعل مشتركاً بين العالم والجاهل، فإذا فرضنا أنَّ الأُمَارَة أَدَتْ إِلَيْهِ وَكَانَتْ مُصَبِّيَّةً، فالوَاقِع قد تَنَجَّزَ فِي حَقِّهِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي القُولِ بِالطَّرِيقَيَّةِ؛ إِذَا حَكِمَ الْوَاقِعِيُّ وَالظَّاهِرِيُّ مُتَحَدِّدُ فِي حَقِّهِ فِي الْمَقَامِ. وَإِذَا فَرَضْنَا أَنَّ الْأُمَارَةَ قَدْ تَخَلَّفَتْ وَلَمْ تَصِبْ الْوَاقِعَ، فَيُمْكِن بِحَسْبِ مَقَامِ الْثَّبُوتِ أَنْ يَكُونَ قِيَامَهَا عَلَى الْخِلَافِ مَانِعًا مِنْ فَعْلَيَّةِ الْحَكِيمِ، وَيَكُونُ الْحَكْمُ الْآخَرُ هُوَ الْمَجْعُولُ حِينَئِذٍ، وَيُرْتَفَعُ الْحَكْمُ الْوَاقِعِيُّ بِقَاءً لَا حَدُوثًا.

إِذْنَ يُمْكِنُ هُنَا أَنْ يَفْرُضَ عنوانُ ثَانِي يَزُولُ بِهِ الْحَكْمُ الثَّابِتُ لِلعنوانِ الْأَوَّلِيِّ، فَالْمَكْلَفُ بِهَا هُوَ مَكْلَفٌ بِالْوَضُوءِ عِنْدِ الْقِيَامِ إِلَى الصَّلَاةِ، وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يَطْرَأَ عَلَيْهِ عنوانُ ثَانِي: كَضِيقِ الْوَقْتِ أَوِ الْمَرْضِ أَوِ النَّفَرِ فِي الْخَارِجِ، فَيُرْتَفَعُ الْحَكْمُ الْأَوَّلِيِّ، وَيَتَبَدَّلُ بِحَكِيمٍ آخَرُ هُوَ وَجْهُ التَّيِّمَّمِ. فَالْحَكْمُ الْأَوَّلِيُّ الْمَجْعُولُ مَقِيدٌ بَعْدَ قِيَامِ الْأُمَارَةِ عَلَى الْخِلَافِ، كَمَا هُوَ مَقِيدٌ بَعْدَ الْمَحْرُجِ وَالضَّرُرِ وَضِيقِ الْوَقْتِ فِي الْوَضُوءِ.

وَهَذَا أَمْرٌ مُمْكِنٌ إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْحَكْمُ الْوَاقِعِيُّ مُحَدِّدًا وَمُغَيَّبًا بَعْدَ قِيَامِ الْأُمَارَةِ عَلَى خَلَافَهُ، فَكُلُّمَا أَدَى إِلَيْهِ نَظَرُ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ الْحَكْمُ الْوَاقِعِيُّ لَا مَحَالَةٌ؛ لَأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُصَبِّيًّا، فَقَدْ أَحْرَزَ الْوَاقِعَ وَوَصَلَ إِلَيْهِ وَصُولًا شَرِيعًا. وَإِنْ كَانَ عَلَى خَلَافِ الْوَاقِعِ، فَالْوَاقِعُ قَدْ ارْتَفَعَ وَتَبَدَّلَ بِحَكِيمٍ آخَرَ، وَأَصْبَحَ الْحَكْمُ الثَّانِي هُوَ الْحَكْمُ الْوَاقِعِيُّ فِي حَقِّهِ، فَيَصِحُّ أَنْ يُقَالُ: إِنَّهُ كُلُّمَا أَدَى إِلَيْهِ نَظَرُ الْمُجْتَهِدِ، فَهُوَ حَكْمُ اللَّهِ فِي حَقِّهِ: إِمَّا بِلَحْاظِ الْحَكْمِ الْأَوَّلِ أَوِ الثَّانِي.

وَهَذَا أَمْرٌ مُمْكِنٌ فِي مَقَامِ الإِثْبَاتِ، وَيَتَرَبَّ عَلَيْهِ الإِجْرَاءُ أَيْضًا؛ إِذْ لَيْسَ هُنَاكَ كَشْفٌ لِلْخِلَافِ كَالْأَوَّلِ، بَلْ إِذَا تَبَدَّلَ نَظَرُ الْمُجْتَهِدِ، فَإِنَّ الْحَكْمُ الْوَاقِعِيُّ أَيْضًا يَتَبَدَّلُ وَيَتَغَيِّرُ، فَيَكُونُ مِنْ تَبَدُّلِ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ، وَلَيْسَ فِيهِ

كشف خلافٍ أبداً، فيكون مجزياً لا محالة.

والقول بالسببية بهذا المعنى ممكنٌ، إلا أنه بحسب مقام الإثبات غير سديدٍ؛ وذلك لاستفاضة الروايات^(١) بل ادعى التواتر على أنَّ للمخطئ أجرًا واحدًا وللمصيِّب أجرين، فللهم حكمٌ واحدٌ يشترك فيه العالم والجاهل.

غاية الأمر: أنَّ الجاهل قد يكون معذوراً، ولم يصل إليه الحكم الواقعي، وهو - الحكم الواقعي - ثابتٌ في حقه، إلا أنَّه قد ارتفع عنه، كما في موارد البراءة وحالات قيام الأمارة على الخلاف، فهو معذورٌ عن الواقع، لا أنه ليس هناك حكمٌ واقعي ثابتٌ في حقه من الأول.

مع أنَّه لم يقم عليه دليلٌ في مقام الإثبات، فلو لم تكن هذه الروايات، لكتفانا الإطلاقات؛ فإنَّها لم تقيد بعدم قيام الأمارة على الخلاف، كما قد قيدت بعدم الضرر والحرج. فبأي دليل نثبت أنَّ قيام الأمارة على الخلاف يحدث مصلحةً فيها أدَّت إليه و يجعل حكمٌ على طبقه على خلاف الحكم الأول، ويزول الحكم الأول؟ فهذا الأمر يحتاج إلى إثباتٍ، والإطلاقات تنفيه، ودليل الحجَّة قاصرٌ عن إثباته؛ لأنَّ دليل الحجَّة إنْ كان هو السيرة، كما هو الغالب، فمن الواضح أنَّ السيرة العقلائية لم تقم على جعل الحكم، وإنَّما قامت على تنجيز الأحكام عند مطابقتها للواقع وتعديلها عند عدمإصابة الواقع.

وإنْ كان الدليل هو الأدلة الشرعية فكذلك؛ فإنَّها ليست إلا إمساءً للسيرة العقلائية، مع إضافة قيدٍ أو إلغاء قيدٍ، ولم نجد إلى الآن ما يكون حجَّةً

(١) لم ترد الرواية إلا من طرف العامة، حسب ما نقله المتقى الهندي في كنز العمال ٦:١، الحديث ١٤٥٩٧، وغيره. نعم، أفاد الحائز الأصفهاني في الفصول الغروية: ٤٠٧، أنَّ الأمة قد تلقيت هذه الرواية بالقبول، فراجع.

شرعيةً ابتدائيةً، وإنما هي حجج عقلائيةً امضافيةً، والشارع قد تصرف فيها توسيعةً وتضييقاً، وإلا فإن الحجة الشرعية الابتدائية لم تثبت ليقال: إنَّه هل يتغيَّر الحكم الواقعي عند قيامها أو لا؟ فهذا القول لا أساس له. نعم، على تقدير القول به لابدَّ من القول بالإجزاء.

السببية عند العدلية

بقى الكلام في السببية الثالثة التي نسبت إلى بعض العدلية^(١)، وادعى آنَّه لا مانع منها في جواب شبهة جعل الحججية، وأنَّ جعل الفتن حججًا غير معقولٍ، كما نسب إلى ابن قبة، وأنَّ جعله حججًا تفويتُ الواقع وإلغاء للأحكام الواقعية.

ولذا التجأوا في الجواب على الشبهة إلى القول بالسببية بالمعنى المزبور، وأنَّه يمكن أن يكون هناك مصلحة في الأمارة يتدارك بها مصلحة الواقع؛ لئلا يلزم الإلغاء بلا موجب، فالترموا بالمصلحة السلوكية الثبوتية في المورد، على ما ذكره الشيخ الأنصاري فـ^(٢) في معاني السببية وإن كان كلامه غامضاً جدًا. وحاصلها: آنَّا نلتزم بالمصلحة بمقدار الفائت، فأيَّ مقدار فاتنا من المصلحة الواقعية نلتزم بوجود المصلحة فيه، وهذا يختلف باختلاف السلوك سعةً وضيقاً. فلو كان رأيه أنَّ الوجوب هو صلاة الجمعة، ثُمَّ تبدل رأيه إلى وجوب صلاة الظهر، وقد فاته وقت الفضيلة، ولكن أصل الوقت لا زال باقياً، فأيَّ مقدارٍ فاته من المصلحة هو الذي يترتب على سلوكه على طبق الأمارة؛ فإنَّه قد

(١) راجع الثنائي، فوائد الأصول ٤: ٧٥٨، خاتمة في التعادل والترجيح، المبحث السابع.

(٢) انظر: الأنصاري، فوائد الأصول ١: ٤٣، المقصد الثاني، المقام الأول، ومطارح الأنوار: ٢١، هداية في الإجزاء.

فاته الفضيلة، ولا يمكن إعادة الوقت ليتداركها، فنلتزم بتداركها؛ لأنَّه مع عدمه يلزم إلغاء هذا المقدار من المصلحة بلا موجبٍ.

وعليه فلا بدَّ من الإعادة في الوقت؛ لأجل قيام الدليل على وجوب استيفاء تمام المصلحة، والمصلحة الفائتة هي مصلحة الفضيلة لا مصلحة الوقت، لإمكان تداركها فيه، فيلزم عليه الإعادة؛ ليتدارك مصلحة الوقت. فالالتزام بهذه السببية لا يتربَّ عليه عدم وجوب الإعادة، بل حال انكشاف الخلاف على الطريقة حال انكشافه على السببية بهذا المعنى.

نعم، إذا استمرَّ الجهل إلى خارج الوقت، ثُمَّ انكشف الخلاف وعلم أنَّ الواجب الظاهر دون الجمعة، ولم تكن صلاة الجمعة مأموراً بها، فبناءً عليه لم يكن ما أتى به مأموراً به، فأيّ مقدارٍ فاته من المصلحة هنا؟ لقد فاته مصلحة الوقت بتمامه؛ إذ لا يمكن تداركه، فلا بدَّ من الالتزام بتدارك مصلحة الوقت لا محالة.

وأمّا مصلحة أصل طبيعي الصلاة فإنَّه ممكن التدارك بالقضاء، فيجب عليه القضاء، وعليه فانكشف الخلاف كما يوجب الإعادة، فكذلك يوجب القضاء. نعم، لو فرضنا أنَّ الجهل استمرَّ إلى أن مات، فحيثُنِّد نلتزم بتدارك تمام المصلحة، أي: مصلحة الفضيلة والوقت وأصل الصلاة؛ لطول زمان السلوك.

فالسببية بهذا المعنى تقضي عدم الإجزاء، كما كان الحال على الطريقة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وكلاهما في التبيّنة واحدٌ. كما ذكر شيخنا الأُستاذ فؤاد بن عاصم. ولتكلّم في جهاتٍ ثلاثة:

◎ **الجهة الأولى:** في لزوم الالتزام بالسببية بهذا المعنى. وقد التزم به

بعضهم؛ لدفع شبهة ابن قبة أو ابن قبة^(١) فيما تخيله من لزوم المحدود في جعل الأamarات حجّةً؛ باعتبار أنّه يستلزم إلقاء المكلفين في المفاسد الواقعية أو تفويت المصالح الواقعية الالزامية عليهم، وكلا الأمرين قبيحٌ.

ولذا التزم فراراً من هذه الشبهة بالمصلحة في السلوك، وأنّه كلما فات من هذه المصلحة أو لزم الواقع في مفسدةٍ واقعيةٍ، يتدارك بسلوك الأamarة، فلا قبح، وعليه يعقل أن تكون الأamarة حجّةً، ولا يلزم من ذلك محدودٌ.

والصحيح: أنّه لا ملزم للقول بذلك؛ لما بيناه في بحث حجّة الظن من أنّه لا محدود في جعل ما ليس بعلمٍ حجّةً، ولا يلزم منه تفويت المصالح الواقعية، ولا إلقاء في المفاسد الواقعية؛ فإنّه إنما يلزم ذلك إذا كان باب العلم مفتوحاً، وأمكن للمكلف الوصول إلى الأحكام الواقعية، لا بمجرد القطع، بل بالعلم المصادف للواقع.

وبعبارة أخرى: لو أمكن للمكلف أن يعلم بالحكم بعلمٍ وجداً لا خطأ فيه، بلا محدود عسراً ولا مشقةٍ، فحينئذٍ نفرض أنّه لا يمكن جعل الأamarة حجّةً؛ فإنّ لازمه تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

ولكن أنّى يتحقق ذلك وهو لم يكن متيسراً في زمان الحضور فضلاً عن زمان الغيبة؟ وكيف يمكن الوصول إلى الأحكام الواقعية بدون خطأ بلا عسراً ولا مشقةٍ؛ فإنّ الإمام إنسانٌ واحدٌ على كلّ حالٍ، ولا يمكن أن يسأله جميع البشر بما يبتلي به، فيجب الإمام صريحاً بما لا يكون فيه مخالفةٌ للواقع. فهذا مجرد فرضٍ لا واقعٍ، وافتتاح باب العلم بهذا المعنى فرضٌ موهمٌ لم يقع ولا يقع.

(١) راجع الانصاري، فوائد الأصول ١: ٤٠، المقصد الأول، المقام الأول، والنائي، فوائد الأصول ٣: ٨٨-٨٩، المقام الثاني، البحث الأول.

إذن لا مناص من جعل الأمارة حجّةً حسب ما يراه الشارع من غلبة المصادفة للواقع، على أنّا لو فرضنا أنّ شخصاً واحداً أمكنه ذلك كزوجة الإمام أو ابنه أو أخيه، فيمكنه أن يسأله عن جميع المسائل التي يبتلي بها ويصل بذلك إلى الواقع، فلا إشكال أنّ إلزامه بهذا منافٍ للتسهيل النوعي؛ فإنّه لا إشكال أنّ أكثر الأحكام جعلت للتسهيل على النوع ولرعاية المصالح العامة، ما اقتضى أن تكون الأمارة حجّةً؛ لغلبة المصالح النوعية ولو تخلّف في بعض الموارد. و تمام الكلام في باب حجّية الظنّ. إذن فلا ملزم للالتزام بالمصلحة السلوكيّة.

◎ الجهة الثانية: لو فرضنا أنّه لا ملزم للالتزام بالمصلحة السلوكيّة، بل لا موجب له، فهل هنا محدود؟ التزم الشيخ الأنصاري^(١) وشيخنا الأستاذ (قدّس سرّهما)^(٢) أنه لا محدود في أن نلتزم بالمصلحة السلوكيّة. ولكنّا ذكرنا في بعض الدورات السابقة أنّ هذا القسم من السببية يلحق بالقسمين الأوّلين بالبطلان، أي: إنّ الالتزام به كالالتزام بالمعنى الثاني للسببية؛ فإنّ لازمه التصويب وعدم اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل، وهو منافٍ لإطلاقات الأدلة وأدلة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. وعليه فلازم السببية بالمعنى الثالث - أي: المصلحة السلوكيّة - القول بالتصويب أيضاً.

وبيان ذلك: أنّا لو التزمنا بأنّ قيام الأمارة على الوجوب يحدث مصلحةً

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ٤٣: ١، المقصد الثاني، المقام الأوّل، ومطارات الأنظار: ٢٣، هداية في الإجراء.

(٢) انظر: النائني، فوائد الأصول ٩٦: ٣، المقام الثاني، البحث الأوّل.

في سلوك الأمارة، وتحتختلف هذه المصلحة باختلاف زمان السلوك سعةً وضيقاً، فلو انكشف الخلاف في أثناء الوقت، فقد فات المكلف مصلحة التقديم دون مصلحة الفريضة، فيمكن تداركها، ويجب عليه الإعادة. ولو فرضنا أنَّ الخلاف لم ينكشف إلَّا بعد انتهاء الوقت، ثُمَّ علم أنَّ ما أتى به كان غير مطابِق للواقع، فالفائدة هنا هو مصلحة الوقت، فنلتزم أنَّ سلوك الأمارة في مجموع الوقت يحدث مصلحةً في السلوك يتدارك بها المصلحة الواقعية، إلَّا أنَّ مصلحة أصل الصلاة لم تفت، فيجب تداركها، ويكون القضاء واجباً. وأمّا إذا لم ينكشف الخلاف إلى آخر العمر، فتكون مصلحة السلوك واسعةً بسعته.

أقول: إنَّ لازم ذلك هو أنَّ المصلحة الإلزامية قائمةٌ بأحد أمرين تخيراً: إمّا بالإتيان بالواقع، أو بسلوك الأمارة إلى أن ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف بعد مضيِّ الوقت، فلا بدَّ من الالتزام بأنَّ مصلحة الوقت قد ثُمِّ تداركها بسلوك الأمارة في مجموع الوقت. إذن هنا مصلحةٌ قائمةٌ بأحد أمرين: إمّا الإتيان بالواقع، أو سلوك الأمارة؛ فإنَّه كما أنَّ هذا يفي بالمصلحة فكذلك ذاك.

ولو فرضنا أنَّ الحكم الواقعى كان هو التهام، إلَّا أنه قصد القصر جهلاً، وبعد مضيِّ الوقت كان مكلِّفاً بالتهم، فهنا نلتزم بأنَّ المصلحة الواقعية قد حصلت بسلوك الأمارة. إذن فالمصلحة قائمةٌ بأحد هذين الأمرين: إمّا امتناعها أو سلوك المصلحة إلى آخر الوقت. وحيثَنِسأَلْ: أنَّ الوجوب الواقعى الذي كان واجباً تعينياً - أعني: وجوب الصلاة - هل هو ثابتٌ لكلَّ مكلِّف من العالم والجاهل، أو هو مخصوصٌ بالعالم؟

إنْ قلتَ: إنَّه مشتركٌ بينهما.

قلتُ: كيف يمكن ذلك؟ فإنَّ المصلحة لم تكن قائمةً بخصوص الإتمام، وإنَّها هي قائمةٌ به وبدلِه، وهو السلوك على الأمارة إلى آخر الوقت. وعليه فلا ملزم لأن يكون الواجب على جميع المكلفين من العالم والجاهل هو التهاب، مع أنَّ المفروض أنَّ المصلحة قائمةٌ بالتهاب أو ببدلِه؟ فكيف يمكن جعل وجوب الإتمام تعيناً مع أنَّ المصلحة غير قائمةٍ به شخصاً؟ إذن فالوجوب التعيني غير ثابتٍ.

وإذا فرضنا أنَّ الواجب في الوقت خيرٌ بين التهاب والقصر، لاختلاف الجاهل والعالم في الحكم؛ فإنَّ الواجب في حقِّ العالم هو الإتمام تعيناً، وفي حقِّ الجاهل هو الإتمام تخيراً. وهذا هو التصويب بعينه، أي: إنَّ الجاهل والعالم لا يشتركان في الحكم. وكما أنَّ السببيةَ بالمعنى الثاني مستلزمةٌ للتصويب فكذلك السببيةَ بهذا المعنى وإنْ كان في الأول أوضح. عليه. فهذه السببيةَ - مع أنها لا ملزم بها - باطلةٌ وغير معقولةٍ.

◎ الجهة الثالثة: إلَّا أَنَّا لو فرضنا أَنَّه لا محذور فيه والتزمنا به، فهل

لازم ما ذكر شيخنا الأُستاذ قاشيش من وجوب الإعادة والقضاء؟

الظاهر: أَنَّه ليس كذلك؛ فإنه لو انكشف الخلاف في الأثناء، وعلم أَنَّ ما أتى به لم يكن مطابقاً للواقع، فالأمر كما ذكر، فلا فرق بين الطريقيَّة وهذه السببيةَ، فإنَّ كلاً منها يشتركان في القول بعدم الإجزاء ووجوب الإعادة.

والوجه فيه واضحٌ؛ إذ المفروض انكشاف الخلاف في الوقت، ويمكن تدارك مصلحة الوقت، فتتجب الإعادة.

وأَمَّا إذا خرج الوقت فقد التزم قاشيش بالقضاء^(١)؛ لأنَّ الفائت هو مصلحة

(١) انظر: الثانيني، فوائد الأصول: ١: ٢٥٥-٢٥٦، المقصد الأول، في مباحث الإجزاء، الجهة الرابعة، الأمر الثالث.

الوقت، لا مصلحة أصل الصلاة، فيجب الإتيان بالصلاه؛ لتدارك أصل الصلاه.

إلا أنَّ هذا لا يمكن الموافقة عليه؛ فإنَّا سنذكر في بحث تبعيَّة القضاء للأداء أنَّ الأمر بإتيان فعلٍ في الوقت لو كان ناشئًا من مصلحتين: إحداهما قائمةُ بطبيعيِّ العمل، والثانية قائمةُ بإتيانه في الوقت، فهنا في الحقيقة واجبٌ في واجبٍ: أحدهما الإتيان بذات العمل مطلقاً، والثاني الإتيان بالعمل في زمانٍ معينٍ. كما لو فرضنا أنَّه نذر أن يصلي في أول الوقت أو في المسجد أو في جماعةٍ، فهاهنا وجوبان: أحدهما تعلق بنفس الصلاة، والآخر بوقوعها في المسجد أو أول الوقت، فهنا واجبٌ في واجبٍ.

ولو كان الأمر في المؤقتات من هذا القبيل، لكان الأمر في قوله تعالى:

﴿أَقِيمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) منحلاً إلى أمرتين: ﴿أَقِيمِ الصَّلَاةَ﴾ ووجوب الإتيان به من هذا المبدأ إلى هذا المتهي. ومعه يكون القضاء واجباً بنفس الأمر الأول، ولا يحتاج إلى أمرٍ جديدٍ؛ إذ المفروض أنَّ المكلف إذا فاته أحد الواجبين نسياناً أو لأيِّ أمرٍ آخر، فلا موجب لسقوط الواجب الثاني، كما لو نذر الصلاة جماعة أو في المسجد إلا أنَّه لم يحضر؛ لعدم إمكانه أو لنسيانته أو عصيانه، فإنه لا يحكم بسقوط أمر الصلاة، فإنَّ سقوط أحد الواجبين لا يوجب سقوط الآخر، فيكون القضاء تابعاً للأمر الأول، ولا يحتاج إلى الأمر بالقضاء في أيِّ موردٍ آخر.

وأمّا لو فرضنا أنَّ المستفاد عرفاً من قوله تعالى: ﴿أَقِيمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾. وكذلك الروايات القائلة: «إذا زالت الشمس، فقد دخل وقت

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٨.

الصلاتين^(١) أن الصلاة واجبة بأمر واحد ووجوب واحد، وحال الوقت حال بقية القيود: كطهارة البدن والوضوء، فكما أن بقية القيود أخذت في متعلق الأمر الأول، فالوقت كذلك. وعليه فإذا انقضى الوقت فقد سقط التكليف بأي مسقط كان، فتحتاج إلى أمر جديد للقضاء.

فلو بنينا على ذلك، كما هو الصحيح، فكيف يمكننا الالتزام ببقاء مصلحة أصل الصلاة؟ فإنه متى كان للصلاة مصلحة أخرى غير مصلحة الوقت، حتى نلتزم ببقائها ويقال: بأنه لو اكتشف الخلاف مع إمكان التدارك يجب القضاء؟ ونحن قد فرضنا أن المصلحة قد تم تداركها بالسببية، فلم تفت الفرضية، فكيف يمكن الالتزام بالقضاء، مع أن موضوعه فوت الفرضية ولم تفت على الفرض؟!

فالمحصل من مجموع ما ذكرنا: أننا لو قلنا بالطريقة في باب الأمارات والأصول الناظرة إلى الواقع، فلابد من القول بعدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء بلا فرق بين الانكشاف الوجданى والتعبدى. كما أننا لو التزمنا بالسببية المستحيلة أو الباطلة، فلابد من القول بالإجزاء في الوقت وخارجه، ولو التزمنا بالسببية بالمعنى الثالث فينبغي التفصيل بين الإعادة والقضاء، فنقول بالإجزاء بالنسبة إلى القضاء وعدمه بالنسبة إلى الإعادة.

(١) أنظر الكليني، الكافي ٣: ٢٧٦، كتاب الصلاة، باب وقت الظهر والعصر، الحديث ٥، والصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ٢١٥، باب مواقيت الصلاة، الحديث ٦٤٦، والطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٢٦، كتاب الصلاة، الباب ٤، الحديث ٢٤، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب المواقف، الباب ٤، الحديث ٨.

تحرير كلام صاحب الكفاية

ذكر صاحب «الكفاية»^(١): أنَّ الأحكام المجعلة ظاهراً عند الجهل بالواقع على قسمين؛ فإِنَّه قد يكون الحكم الظاهري ناظراً إلى الواقع، ومعه فإنَّما أن يكون موافقاً للواقع فيكون صادقاً، وإنَّما أن يكون مخالفًا للواقع فيكون كاذباً، والمراد بالصدق والكذب هنا الصدق والكذب الخبريان، وقد لا يكون الحكم الظاهري ناظراً إلى الواقع بل مجعلواً في ظرف الشك بلا نظرٍ إلى الواقع، وهو الوظيفة العملية التي ليس فيها جهة نظرٍ إلى الواقع.

أمَّا القسم الأوَّل فكالأُمارات؛ فإنَّها ناظرةٌ إلى الواقع، وحاكيَّةٌ عن ثبوت شيءٍ في الشبهات الحكميَّة والشبهات الموضوعيَّة. فلو دلَّ الخبر على أنَّ الواجب على من سافر أربعة فراسخ غير قاصِدٍ للرجوع في يومه هو التهاب، ثمَّ انكشف أنَّ الحكم هو القصر، فكانت هذه الأمارة كاذبة لا محالة كذباً خبرياً، فيقع الكلام في الإجزاء وأنَّ الحكم المحكي بها هل يجزي أو لا يجزي؟ وقد تقدَّم الكلام فيه مفصلاً.

ونحوه الكلام في الاستصحاب؛ بناءً على إفادته صفة الحجَّيَّة لليقين بعد زواله؛ فإنَّ اليقين كان حجَّةً حدوثاً، فالشارع حكم ببقاء حجَّيَّته تعبيداً، والمكلَّف في ظرف الشك كأنَّه على يقينٍ، والاستصحاب مُلْغٌ لطرف الشك تعبيداً. وعليه فالليقين في ظرف الحدوث حجَّةٌ في ظرف الشك والبقاء، فهو ناظرٌ إلى أنَّ الحكم الواقعي للشارع المتيقن سابقاً مستمراً، ولذا أفاد صفة الكاشفية بقاءً لا حدوثاً؛ فإنَّ اليقين بالنسبة إلى الحدوث حجَّةٌ بنفسه لا يمكن

(١) انظر: الآخوند الحراساني، كفاية الأصول: ٨٦-٨٧، المقصد الأوَّل، الفصل الثالث، الموضع الثاني، المقام الثاني.

جعله ولا رفعه؛ لأنَّ كاشفته ذاتيَّةٌ.

وبناءً عليه فحال الاستصحاب حال الأمارة، فيمكن أن يكشف الخلاف، فيقع الكلام في الإجزاء وعدمه، والكلام هو الكلام السابق. وقد يكون الحكم الظاهري غير ناظرٍ إلى الواقع، بل هو وظيفةٌ عمليةٌ للشكٍ من دون نظرٍ إلى الواقع، كما في أصالة الطهارة والإباحة المدلول عليها بقوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ:

«كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ. إِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَدْرٌ، وَمَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ»^(١). فهذا الخطاب غير ناظرٍ إلى أنَّ هذا الشيء في الواقع ظاهرٌ أو لا، بل سواء كان ظاهراً أم لا فإنَّ الوظيفة العملية هي أن يعامل معه معاملة الظاهر، ويرتَب عليه آثار الطهارة الواقعية من جواز شربه والتوصي به وإزالة النجاسة

. بـ.

فهذا حكمٌ ظاهري في ظرف الشكٍ؛ لأجل بيان وظيفة المكلف في هذا الظرف، من دون أن يكون ناظراً إلى ثبوت الواقع وعدمه. ونحوها أصالة الإباحة عند الشكٍ في الإباحة.

وحيثَدِ لا يمكن أن يتصور الصدق والكذب هنا، إذا فرضنا أنَّ الشيء كان نجساً في الواقع، وحكمنا بظهوره؛ بمقتضى أصالة الطهارة، أو كان حراماً في الواقع، وحكمنا بحلّيته؛ بمقتضى الأصل. فلا يمكن أن يقال: إنَّ هذا الأصل كان كاذباً، أي: كذباً خبرياً، أو كان صادقاً؛ إذ لم يكن فيه نظرٌ إلى الواقع ليحكم بالكذب عند عدم المطابقة وبالصدق عند المطابقة. نعم، يصحّ

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢٨٥، كتاب الطهارة، الباب ١٢، الحديث ١١٩، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني والجلود، الباب ٣٧، الحديث ٤.

أن يُقال: إنَّ الحُكْم المُجعول في مورد هذا الأصل مطابِق للواقع أو غير مطابِق أي: مثل الحُكْم الواقعي أو غير مماثل له. وأمّا آنَّه صادِق أو لا فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ ليس فيه من إخبارٍ عن الواقع ونظرٍ إليه.

وإنَّما يتَّصف الحُكْم المُجعول في مورد الأصل بـأنَّه مماثلٌ للحُكْم الواقعي ومضادٌ له، دون الصدق والكذب. وقد اختار قُتْشَر أنَّ حال الاستصحاب حال أصالة الطهارة والإباحة، كما صرَّح بذلك في تنبِيَّهات الاستصحاب^(١)، أي: إنَّ المُجعول فيه صفة الحُكْم المماثل للواقع المماثل بلحاظ المتيقَّن السابق: إذا كان وجوباً فالوجوب، وإن كان إباحة فالإباحة. فحاله بناءً على هذا حال أصالة الطهارة والإباحة، فلا يمكن فيه الصدق والكذب، وإنَّما المتصور فيه هو المماثلة والمضادَّة.

وبعد تقسيم الحُكْم الظاهري إلى هذين القسمين ذكر أنَّ البحث في الإجزاء وعدمه يجري في القسم الأوَّل. وأمّا القسم الثاني فلا مناص من القول بالإجزاء فيه؛ ذلك لأنَّه بعد جعل الطهارة في مورد الأصل، يكون هذا الشيء ممحوماً بالطهارة في ظرف الشك لا حالة، وعليه يكون هذا الدليل حاكماً على أدلة اشتراط الطهارة لا حالة؛ فإنَّ كلَّ حُكْمٍ يترتب على الطهارة الواقعية يترتب هنا أيضاً؛ فإنه ظاهرٌ بحكم الشارع. فإذا كان الشوب الظاهر يصحُّ الصلاة فيه، فهذا أيضاً ظاهرٌ في صحَّ الصلاة فيه، ولا يمكن في مثله انكشاف الخلاف؛ لأنَّه ليس ناظراً إلى الواقع لينكشف فيه الخلاف، والمُجعول فيه ليس هو الطريقة، وإنَّما المُجعول هو نفس الحُكْم الشرعي، والشيء بعد

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤١٤، المقصد السابع، الاستصحاب، تنبِيَّهات الاستصحاب، التنبِيَّه السابع.

جعله لا يختلف عَمِّا هو عليه، فالشيء كان طاهراً بالأصل، ولا يمكن أن يتخلّف الشيء عَمِّا هو عليه في ظرفه. فلدليل أصالة الطهارة حكمة على الأدلة الواقعية، وأنَّ جميع ما يتربَّ على الطهارة الواقعية يتربَّ على هذا، ومقتضاه التوسيع في دليل شرطية الطهارة. ونتيجه هي أنَّ الشرط في الصلاة هو طبيعيٌّ الطهارة الأعمُّ من الظاهرية والواقعية.

والوجه فيه: إِنَّا قد علمنا بنجاسة الشيء من جهة تغيير الموضوع، وتعاملنا معه معاملة النجاسة، كما يرشد إليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإِذَا عَلِمْتَ فَقْدَرًا». وأمّا الأحكام السابقة فكانت مترتبةً على الطهارة، وهذا هو معنى التوسيع في الشرط، أي: إنَّ الشرط هو الطهارة، والطهارة لها فردان: الطهارة الواقعية والظاهرية، وأحد الفردان متتحقٌّ على الفرض، وعليه نحكم بالإجزاء على القاعدة، من دون حاجةٍ إلى دليلٍ خاصٍ.

وكذا الكلام في الاستصحاب، فإذا استصحبنا طهارة الشوب وانكشفت نجاسته، فهذا الانكشاف لا يوجب تبدل الحكم بالطهارة في ظرفه وانقلابه عَمِّا كان عليه، بل يحکم عليه بالنجلسة من بعد ذلك. وأمّا ما قبله فظاهرٌ بحکم الشارع؛ إذ الشرط كان ثابتاً، فلا حاجةٍ إلى الإعادة والقضاء.
هذا ملخص ما أفاده قاضٍ مع توضيحٍ منا.

التأمل في كلام المحقق الخراساني

ويمكن المناقشة فيه: أمّا من جهة النقض فلأنَّه لو تمَّ هذا لم ينحصر في الصلاة، ولا بدَّ من إجرائه في غيرها. فلو استصحب طهارة ماءٍ، فنوضأ أو أغسل، ثمَّ انكشف أنَّه كان نجساً، فهل يُقال: إنَّ وضوئه كان صحيحاً أو غسله صحيحاً؟ باعتبار أنَّه أغسل بماءٍ طاهِرٍ، ولا ينقلب عَمِّا هو عليه، فكان

الماء ظاهراً في وقته بسبب توسيعة الشرط، فقد وقع الوضوء بماءٍ ظاهرٍ، فيحکم بصحة الوضوء والغسل؟ ويلاحظ أنَّه لم يلتزم بذلك لا هو ولا غيره من الفقهاء قطعاً، بل يحکم ببطلان الوضوء والغسل.

وإنَّا الحكم بالصحة خاصٌ بالصلاوة؛ لأجل أدلةٍ خاصةٍ، لا لأجل أدلة الطهارة.

كذلك إذا غسل شيئاً بهذا الماء حال الشك في طهارته، ثُمَّ انكشف أنَّه نجسٌ، فهل يمكن أن يُقال: إنَّ بدنَه ظاهرٌ؛ لأنَّه غسل بماءٍ ظاهرٍ، ولا يُعتبر في تطهير الشيء إلَّا أن يغسل بماءٍ ظاهرٍ، وقد حصل ذلك؛ لأنَّه كان حال الغسل ظاهراً؟! أفيمكن الالتزام بذلك؟ فيُقال: إنَّ أدلة أصالة الطهارة حاكمةٌ على أدلة الغسل بماءٍ ظاهرٍ، فتوجب توسيعة الشرط، وأنَّ هذا الشيء محكمٌ بالطهارة؟!

ولو لاقى البدن جسماً مشكوكاً، وحكمنا بطهارته، ثُمَّ انكشف كونه نجساً، فهل يمكن أن يُقال: إنه لا يجب غسل الملاقي؛ فإنَّه لاقى جسماً ظاهراً حين الملاقة؟! أفي�能 الالتزام بهذا؟ وإن نسب إلى بعضهم؛ لأنَّ الطهارة موضوعٌ شرعي، فمتى حكم الشارع بتطهارة شيء فهو ظاهرٌ، متى حكم بنجاسته فهو قادر؛ لقوله عَلَيْهِ: «إِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَدْرًا»^(١).

ولو اشتري بمقتضى استصحاب الملكية مالاً من زيد، ثُمَّ انكشف أنَّه كان ملكاً لعمرو، أفييمكن أن يحکم بصحة هذا البيع؛ لأنَّه اشتراه من المالك الذي كان مالكاً بحکم الشارع؟! لأنَّا فرضنا أنَّ المجعل في الاستصحاب هو

(١) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤، باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، الحديث ١١٩.

الحكم المأثم، أيمكن الالتزام بذلك؟! إلى غير ذلك من الأمثلة التي يطول ذكرها في المقام، ولعل جميع أبواب الفقه من هذا القبيل، مع أنه قد ^{يُذَمِّد} لم يتزمر بذلك، بل لا يمكن الالتزام بذلك.

نعم، في خصوص الطهارة والحلية في باب الصلاة ثبت بالدليل أنَّ النجاسة الواقعية ليست مانعاً في الصلاة، فلو صلَّى في ثوبٍ طاهِرٍ؛ لأصلٍ أوْ أمارةٍ أوْ علمٍ وجداني - وإن لم يكن في صورة العلم الوجдاني حكمٌ ظاهري - لم يعد صلاته إذا انكشف الخلاف، لا للقاعدة، بل للنصّ، فإنما استفينا من الدليل أنَّ المانع هو النجاسة المنجزة، فلو لم تتنجز النجاسة ولم تصل إلى المكْلَف، لم تكن مانعاً من الصلاة.

بل لا يختصُّ هذا بالطهارة والحلية، بل يجري في جميع الأجزاء والشرائط غير الأركان، لو ترك شرطاً أو جزءاً جهلاً بالحكم؛ لعذرٍ لا لتقدير، أو جهلاً بالموضوع، ثمَّ تبيَّن له الأمر بعد الصلاة، فنتزم بالصحة؛ بدليل (لا تعداد)، بناءً على ما هو الصحيح من عدم اختصاصه بصورة النسيان وإن أصرَّ شيخنا الأُستاذ ^{فؤاد}^(١) على الاختصاص؛ إلا أنا بينما أَنَّه لا موجب له، بل مقتضاه الإخلال بأيِّ شرطٍ لا يكون فيه الإخلال عمدياً، وإنما عن جهلٍ وعذرٍ، كما في الشبهات الحكمية والموضوعية التي يكون الجهل

فيها عن قصورٍ لا عن تقدير، فلا تعداد الصلاة لا في الوقت ولا في خارجه، ولا حاجة إلى الإعادة فضلاً عن القضاء.
وما ذُكر حكمُ خاصٍ بالصلاحة، ولا يسري إلى الطهارة والحلية ونحوهما.

(١) انظر: الثاني، فوائد الأصول ٤: ٢٣٨-٢٣٩ ، التنبية الأول، المقام الثاني، الجهة الثالثة.

وأمّا الحلّ فهو أنَّ الحكم المجعل في موارد أصالة الطهارة وأصالة الحلية وإن كان حكماً حقيقةً من الشارع، أي: باعتبار طهارة وحلية هذا الشيء والترخيص في الفعل أو الترک، وليس في مثله انكشاف خلافٍ أبداً؛ فإنه حقيقةٌ مرتخصٌ في ذلك، إلَّا أنَّ الشارع حكم بغضبيته ونجاسته حقيقةً، ولا تنافي بين الحكمين؛ لأنَّ أحد الحكمين واقعي والآخر ظاهري. وسيأتي في بحث الظنِّ إن شاء الله أنَّه لا تنافي بين الحكمين.

وملخص الكلام فيه: أنَّ التنافي بين الحكمين لابدَّ أن يرجع إلى أحد أمرين؛ فإنَّ الاعتبار أمرٌ نفسي، وهو أمرٌ خفيف المؤونة؛ إذ للإنسان أن يعتبر أنَّ هذا ظاهرٌ وأنَّه نجسٌ، وليس في الاعتبار في النفس تنافيٌ أصلاً، بل سائر التصورات كذلك، فيمكن أن يتصور الوجود والعدم، كما يمكن أن يجعل التحرير والتخليل معاً في عالم الاعتبار؛ إذ ليس بين الاعتبارين أي تنافيٌ وتعانيد.

ومنشأ التضادُ أحد أمرين: إما من جهة ما يكون مبدأً للحكمين، أو من جهة ما ينتهي الحكم إليه، فما ينشأ عند التضاد بين الوجوب والحرمة مثلاً أو الإباحة والوجوب إما أن يكون من جهة المبدأ ومن جهة ما يدعوه إلى هذا الاعتبار وسببه؛ لأنَّ الاعتبار لا يكون لغواً، بل المولى الحكيم لابدَّ أنَّ يكون له منشأ يدعوه من أجله، كما لو افترضنا أنَّ منشأ الحكم هو المصلحة في المتعلق، كما هو الغالب، فالفعل إذا كان ذا مصلحةٍ ملزمةٍ وقد حكم المولى بوجوبه، فكيف يمكن أن يحكم مع ذلك ببابنته، والإباحة مفادها عدم وجود المصلحة الملزمة؟! وكيف يمكن للشيء الواحد أن يكون واجداً وفاصداً للمصلحة؟! ما يرجع إلى اجتماع النقيضين، فلا يمكن جعل الوجوب

والإباحة في زمانٍ واحدٍ، وهذا هو التنافي من جهة المبدأ. ولهذا نقول بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة؛ لأنَّه لا يمكن أن ينشأ الفعل عن مصلحة وعن مفسدةٍ في وقتٍ واحدٍ، كامتناع اجتماع الوجوب والإباحة واجتماع الحرمة والإباحة.

كما لا يجتمع الحكمان من جهة المتهى، أي: ما ينتهي إليه الحكم في مرحلة الامتثال؛ فإنَّ معنى وجوب الشيء حكم العقل بلزوم الإتيان به، ومعنى التحريم حكم العقل بلزوم الارتداع عنه، فماذا يصنع المكلَّف حينئذ؟ لا يتمكَّن من الامتثال، فمن مرحلة الامتثال ينشأ التنافي بين الحكمين، أي: لا يمكن للحكم أن يأمر بشيءٍ وينهى عنه؛ لأنَّ هذا الحكم غير قابلٍ للامتناع. وكذلك لا يمكن أن يحكم بالوجوب والإباحة؛ لأنَّ معنى الإباحة أن لا يحكم العقل بلزوم الإتيان به وأنَّ له تركه، وهذا ينافي حكم العقل بلزوم الإتيان في الوجوب. فالتضاد بين الأحكام الخمسة إنَّما ينشأ من المبدأ أو المتهى، وهي منها غير ملحوظٌ بين الأحكام الظاهريَّة والواقعيَّة، فالحكمان الواقعيان لا يجتمعان، والحكمان الظاهريان لا يجتمعان؛ لما ذكرنا آنفاً. وأمّا الحكمان الواقعي والظاهري فلا مانع من اجتماعهما، فيثبت كلاهما في نفس الأمر حقيقةً، وليس بينهما أي منافاةٌ. أمّا من جهة المبدأ ظاهرٌ؛ فإنَّ الحكم الظاهري لا ينشأ من مصلحةٍ أو مفسدةٍ في المتعلق، بل ينشأ من مصلحةٍ ومفسدةٍ في نفسه، فهو غير تابعٍ لما في المتعلق من المصلحة والمفسدة، وإنَّما هو إيجابٌ وتحريمٌ ظاهري دون أن يكون موجباً لاختلافٍ في المتعلق بلحاظ كونه واجداً لهذه المصلحة أو المفسدة، فلا يتغيَّر الحال فيه. وعليه فأصالحة الطهارة والإباحة لا تغir واقع النجس والغصب، ولا تقلب المصلحة إلى مفسدةٍ، ولا بالعكس.

فقد اتّضح: أنَّ الحُكْم الظاهري غير ناشئٍ من مصلحةٍ في المتعلق، وإنَّها من مصلحةٍ في نفسه، كالتسهيل على العباد وعدم العسر عليهم من ناحية الاحتياط، فلا ينشأ من مصلحةٍ في المتعلق ليكون بينه وبين الحُكْم الواقعي تنافيٌ في الواقع.

فالشيء الواجب الواقعي مُحْكومٌ بالإباحة ظاهراً، لا لأجل أنَّه ليس فيه مصلحةٌ، بل لأنَّ المصلحة تقتضي جعل الإباحة وأن لا يكون المكلَّف في عسرٍ وحرجٍ من الاحتياط.

وكذا الحال بلحاظ المتهى؛ فإنَّه يستحيل أن يصل الحكمان إلى المكلَّف معاً، فإذا وصل الحكم الواقعي لا موضوع للظاهري، وإذا وصل الظاهري فالواقعي غير واصلٍ، فيستحيل أن يصلا إلى المكلَّف معاً ليقع التنافي بينهما من ناحية الامثال، بل لا يقع الثاني أصلاً؛ فإنَّ الحكم الواقعي إذا وصل فالظاهري غير ثابتٍ؛ لعدم موضوعه، والظاهري إذا وصل فالواقعي غير ثابتٍ.

إذن لا يقع بينهما أيٌ تنافيٌ، وعليه لا مانع من جعل اعتبارين في نفس المولى، فيحکم بأنَّه واجبٌ من ناحية مصلحته، ومع ذلك يحکم بأنَّه مباحٌ، وكلَّا الأمرين واقعيٌ وله حقيقةٌ. وحيث إنَّها اعتباران فليس بين الاعتبارين أيٌ منافاةٌ. وتفصيل القول في باب الظنِّ إن شاء الله تعالى.

إذن فالحكم بطهارة الشيء ظاهراً لا ينافي الحكم بنجاسته واقعاً، فلا يرفع المولى اليد عن حكمه بالنرجاسة. فإذا كان كذلك، فكما أنَّ حكم الشارع بالطهارة يوجب صحة الصلاة، فكذلك الحكم بالنرجاسة يوجب عدم صحتها. وعليه فالحكم الظاهري بالطهارة يوجب الحكم بالصحة، والحكم الواقعي يوجب القول بالفساد. لكن اقتضاء هذا الحكم بالصحة محدودٌ ومحظوظٌ بظرف

الشك؛ فإنَّه مadam شاكاً كان محكوماً بالطهارة وبالصحة، فإذا انكشف الخلاف، ينكشف أنَّه كان نجساً في الواقع، وأنَّ حكمه الواقعي هو الفساد.

إذن حكومة أصالة الطهارة والإباحة على دليل الشرطية وإن كانت تامةً في محلها، إلا أنها حكومة ظاهرية، يعني: أنها تجري في ظرف الشك، لا أنها حكومة واقعية ومحضة لغير في الواقع؛ فإنَّ الصلاة في الواقع باطلة من الأول لا من الآن. ولكن مadam الشك، كانت صلاة المكلف محكومة بالصحة، فإذا انكشف الخلاف وارتفع الشك، تنجز الواقع بلا مانع.

فالحكومة ظاهرية لا واقعية، وليس هنا تعميم للشرطية أبداً، بل الشرطية على حالها؛ إذ الحكومة ظاهرية لا واقعية.

نعم، في خصوص الصلاة علمنا بالدليل الخاص أنها محكومة بالصحة، واستكشفنا أنَّ النجاسة الواقعية غير مانعةٍ من صحتها، وإنَّ المانع هو النجاسة المنجزة، وهذا أجنبيٌّ عمًا تقضيه أصالة الطهارة.

إذن لا فرق في موارد هذين الأصلين والاستصحاب أيضًا وسائر موارد الأحكام الظاهرية، ولو كانت الطهارة ثابتةٌ باليقنة، وغسلنا به ثوبنا المتنجس وصلينا به، ثمَّ انكشف الخلاف، فالمورد مع أنَّه ناظرٌ إلى الواقع والأمراء متصفه بالصدق والكذب، لا يجب إعادة الصلاة؛ لأنَّ النجاسة الواقعية ليست مانعةً، فليس هذا من خصوصيات أصالة الطهارة والحل، وإنَّما هو من خصوصيات الصلاة.

الشك في الحجية هل هو بنحو الطريقة أم السببية؟

بقى الكلام فيما إذا شكلنا في أنَّ جعل الحجية هل هي بمعنى الطريقة أو على وجه السببية، ولم يظهر لنا أنَّ حجية الأمارة هل هي على نحوٍ يجب

تغيراً في الواقع أو لا يوجب ذلك، فتتردد بينهما؟ فهل مقتضى الأصل هو القول بالإجزاء أو عدمه، أو يفرق بين الوقت وخارجه؟

ذكر صاحب «الكافية»^(١): أنّ مقتضى القاعدة في خارج الوقت الإجزاء؛ وذلك لأنّ الشك شك في التكليف، فنشك في الأمر بالقضاء ووجوبه بعد الإتيان بالوظيفة الفعلية في الوقت المرددة بين أن تكون هي الواقعية بناءً على السبيبية، أو الوظيفة الظاهرة بناءً على الطريقة، ومقتضى الأصل هو البراءة من وجوب القضاء.

وما أفاده متين جداً؛ وذلك لأنّ الأمر بالقضاء إنما هو بأمرٍ جديدٍ، وليس تابعاً للأمر الأول، ونشك بالفوت بالوجودان، فلا نعلم أنّ الواجب الواقعي فات أو لا؛ لاحتمال أنّ ما أتينا به هو الواقع بناءً على السبيبية، فإذا احتملنا ذلك، فالشك شك في وجوب القضاء، وهو مورد لجريان البراءة.

وأماماً بالنسبة إلى الإعادة فقد ذكر^(٢): أنّ الأصل هو الاشتغال، وأنه لا بد لنا من الخروج من عهدة التكليف المعلوم؛ فإنّ التكليف كان ثابتاً لا محالة، ونشك أنّ ما أتينا به هل يفي بالغرض الواقعي أو لا؟ إذن نشك في السقوط، وعليه يكون مقتضى الأصل هو الاشتغال؛ فإنّا نعلم بوجود مصلحة ملزمة يجب تداركها، ولا نعلم أنّ ما أتينا به وافٍ بها أو لا.

ثم ذكر دفع توهّم حاصله: أنه ما المانع من التمسك باستصحاب عدم فعلية التكليف؟ فإنّ التكليف الواقعي عند قيام الأمارة على الخلاف لم يكن

(١) انظر: الآخوند الخراساني، كافية الأصول: ٨٧، المقصد الأول، الفصل الثالث، الموضع الثاني، المقام الثاني.

(٢) انظر: المصدر المتقدم.

فعلياً، بلا فرق بين السببية والطريقية، فنستصحب عدم فعليته.

وأجاب قٌدْرٌ: أن هذا الاستصحاب لا يترتب عليه إيفاء المأمور به بالغرض الواقعي، ولا يثبت بالاستصحاب مثله. إذن نشك أننا أتينا بما يفي بالصلحة أو لا. ومقتضى القاعدة هو الاشتغال. هذا ملخص كلامه قٌدْرٌ^(١).

والصحيح في المقام أن يُقال: إن الشك تارة في السببية بالمعنى الثالث، حيث يشك بينها وبين الطريقية، وبناءً عليه لا يحتمل الإجزاء على كلا التقديرتين؛ فإنه لا يكون الإتيان بها تعلقاً به الأمر الظاهري مجزياً عن الواقع؛ إذ المفروض أن سلوك الأمارة ليس بمقدار يستلزم فوت الواقع؛ فإن الوقت لازال موجوداً. فعلى كلا التقديرتين نلتزم بعدم الإجزاء.

وأما بناءً على السببية بالمعنىين الأول والثاني، فالصحيح أن يُقال: إنه بناء على السببية بالمعنى الأول - بمعنى: أنه ليس هناك واقع أصلاً، وإنما الأحكام تجعل على طبق الأمارات - فإنما وإن قلنا: إنه غير معقول؛ إلا أنه لو تنزلنا وتردد الأمر بين جعل الحججية بنحو السببية بهذا المعنى وبين الطريقية، ففي مثله ليس لنا علم بثبوت حكم واقعي أصلاً غير ما أتينا به.

والوجه فيه: أنه على السببية فالواجب الواقعي هو ما أتينا به لا غير، فحييئ نشك بعد انكشاف الخلاف - وإطلاق انكشاف الخلاف عليه مسامحة بمعنى: تبدل رأي المتجهد مثلاً - فيدور الأمر بين الطريقية فلا يكون مجزياً، وبين السببية فيكون مجزياً.

وإذا شك أن الواجب هو الظاهر أو الجماعة، ودار الأمر بين الطريقية فتتعين الظاهر، أو السببية فتعين الجماعة، فعلى السببية ليس في الواقع حكم

(١) انظر: المصدر المتقدم.

غير ما دللت عليه الأماره، وهو وجوب الجمعة، وقد امتهله، فمرجع هذا الشك إلى الشك في وجوب صلاة الظهر عليه بعد انكشاف الخلاف؛ إذ المفروض أنه ليس لنا علم بحكم قبل هذا، فلا نعلم أنه قبل هذا هل كان هناك حكم غير ما أتينا به في الواقع؟ والآن نتحمل أنه يجب علينا الآن إقامة الظهر، فجريان البراءة لا مانع منه. فنقول: لا يجب صلاة الظهر في هذا اليوم؛ وذلك لاحتمال الإتيان بالواجب من الأول؛ لاحتمال أن الوجوب متعلق بنظر المجتهد، والمفروض أن المكلف أتى بتکليفه، ولا يجب عليه في اليوم الواحد صلاتان. فإذا احتملنا أن الواقع هو الجمعة، وقد أتى بها، فيكون الشك في وجوب الظهر شكًا في التکلیف، ومقتضاه جريان البراءة.

وقد يتوهم: أن البراءة غير جارية؛ للعلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين، فكيف يمكن جريان البراءة في الظهر مع أنه طرف للعلم الإجمالي، والعلم الإجمالي لا يمكن جريان الأصول في أطرافه؟!

ولكننا ذكرنا في بحث البراءة: أن تنجز العلم الإجمالي متوقف على معارضه الأصول في أطرافه، فكلما كانت المعارض محفوظة، كان العلم الإجمالي منجزاً، وكلما لم تكن المعارض محفوظة وجرى الأصل في أحد الأطراف بلا معارض، لم يكن العلم الإجمالي منجزاً، ولا مانع من جريان الأصل. ولما قام من هذا القبيل؛ فإن جريان البراءة في الجمعة لا أثر له، والأصل العملي يحتاج إلى أثر، ولا أثر له، فإذا لم يكن جارياً في صلاة الجمعة، كان جارياً في الظهر بلا معارض.

نعم، قد يتوهم: أنه وإن لم يكن الأصل معارضاً بجريانه في الطرف الآخر، إلا أن الاستصحاب الكلي جاري بلا معارض؛ وذلك لأن المكلف يعلم

أنَّه وجب عليه أول الظهر شيء، ويتردَّد أنَّ صلاة الظهر واقعاً ولم يأتِ بها، أو الجمعة وقد أتى بها؛ فإنَّ الواجب على الطريقة هو الظهر، وعلى السببية هو الجمعة، فيشكُّ أنَّ الوجوب متعلقٌ بالجمعة فقد سقط، أو بالظهر فلا زال باقياً، فيجري الاستصحاب من القسم الثاني، أي: دوران أمر الكلٍّ بين أن يكون مقطوع البقاء ومحتمل الارتفاع أو مقطوع الارتفاع. والمقام من قبيل مقطوع الارتفاع؛ فإنَّ الواجب لو كان هو الجمعة فقد ارتفع، وإذا كان هو الظهر فلا زال التكليف باقياً، فيجري الاستصحاب.

إلا أنَّه محلَّ مناقشةٍ. والوجه في ذلك: أنَّ الكلٍّ لا يكون له وجودٌ إلا في ضمن فردٍ من أفراده لا محالة، وكلٌّ الوجوب فردٌ منه موجودٌ في الجمعة، وهذا الفرد قد ارتفع قطعاً، وكلٌّ الوجوب الذي في ضمن الظهر مرفوعٌ بالأصل، فأين يجري الاستصحاب؟!

وبعبارةٍ أخرى: إنَّا لا نتحمل بقاء الكلٍّ بكلِّيته، وإنَّما يبقى لوابقي في ضمن الفرد الزائل قطعاً، أو في فردٍ لم يكن ثابتاً من الأول بحكم الاستصحاب. فإذا لم نتحمل بقاء الكلٍّ بعد العلم بالارتفاع في أحد الفردين وجداً والشكُّ الفرد الآخر، فكيف يجري الاستصحاب؟!

على أنَّ الاستصحاب لو جرى، فهو معارضٌ للبراءة؛ لأنَّ مقتضى البراءة هو أنَّ المكلف لا يكلف بشيءٍ: أمّا صلاة الظهر فهي مشكوكٌ فيها، ولا يتحمل العقاب فيها. وأمّا صلاة الجمعة فلا تأْتِها أتى بها. فاستصحاب الوجوب إذا لم يثبت وجوب صلاة الظهر، أي: اللازم العقلي، فلا يعارض البراءة. ومع فرض التعارض يتساقطان، فنحكم بعدم قيام حجَّةٍ على وجوب الظهر، وهو مجرَّى للبراءة: إمَّا نقلًا وإمَّا عقلاً على تقدير عدم التسليم بالنقل.

فالصحيح: أن نرجع إلى البراءة في القضاء، كما رجعنا إليها في الإعادة.

أما بالنسبة إلى السببية بالمعنى الثاني، أعني: ما لو شكنا في أنَّ جعل الطريقة على نحو هذه السببية أو على وجه الطريقة، بمعنى: أنَّنا نحتمل أنَّ التكاليف الواقعية المجعلة في مرحلة الإنشاء مشتركةٌ بين العالم والجاهل، إلَّا أنَّه من المحتمل أن يكون قيام الأمارة على الخلاف لأحد الأعذار الموجبة لرفع الحكم الواقعي: كالعسر والخرج والتقىة وغيرها. وعليه فنحتمل أنَّ الإتيان بالمؤمر به الظاهري موجبٌ لسقوط الواقع، ولم يكن للواقع بقاءً غير الحكم الظاهري، فنشكُّ حينئذٍ في لزوم الإتيان بالمؤمر به الواقعي بعد الإتيان بالمؤمر به الظاهري.

وفي مثل ذلك يختلف الحكم عمّا تقدّم؛ فإنَّه لو كان هنا إطلاقٌ لدليل الحكم الواقعي، فيؤخذ به؛ إذ الشك في تقييد الحكم الواقعي وعدم الإتيان بمتعلّق الحكم الظاهري، وهو شكٌّ في التقييد لا محالة، أعني: أنَّ الواقع المجعل هل هو مقيدٌ بعدم قيام الأمارة على الخلاف، كما هو مقيدٌ بعدم العسر والخرج والتقىة أو لا؟ فالشكُّ شكٌّ في التقييد، فإذا كان هناك إطلاقٌ، فتتمسّك به، وثبت عدم التقييد، ولازمه أنَّه يجب الإتيان بمتعلّقه بعد الإتيان بمتعلّق الأمر الظاهري.

وبذلك ثبت أنَّ ما أتى به خارجاً لم يتدارك به مصلحة الواقع، بل المصلحة باقية على حالها، فيجب الإتيان به ثانياً.

وأمّا لو فرضنا أنَّه لا إطلاق في المقام، كما لو كان الدليل ليّساً، أو كان لفظياً ولكن المولى لم يكن في مقام البيان، فيكون الحال فيه هو الحال فيما إذا

تردد الأمر بين السببية بالمعنى الأول وبين الطريقة، فيجري فيه نفس الكلام السابق، وتنمسك بأصالة البراءة، ولا مجال للتمسك بالاشغال، كما ذكر صاحب «الكفاية»^(١)، فلا يحجب الإتيان بالمؤمر به الذي كان مأموراً به واقعاً بعد الإتيان بمتعلّق الحكم الظاهري.

هذا تام الكلام في دوران الأمر بين السببية والطريقة.

بقيت جهتان تعرّض لها صاحب «الكفاية»^(٢):

منها: أنَّه ذكر: أنَّ محلَّ الكلام في المقام - بلحاظ جريان الأحكام الظاهريَّة - الإجزاء وعدمه إذا كان انكشاف الخلاف بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط، أي: متعلقات التكليف. فإذا أتينا بصلةٍ فاقدةٍ لجزءٍ أو شرطٍ بمقتضى الحكم الظاهري، ثُمَّ انكشف أنَّ الحكم الواقعي كان هو التقيد، فيقع الكلام في الإجزاء وعدمه.

ومن موارد هذا القسم القصر والتام، كما لو دلَّ دليلاً على القصر وأتى به المكلَّف، ثُمَّ انكشف أنَّ الواقع هو التام لا الصلاة ركعتين، فيدخل في محل البحث؛ لأنَّ المخالفة في متعلقات التكليف.

وأمّا إذا كانت مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي بلحاظ نفس التكليف لا بلحاظ متعلقه، أي: كان الحكم الواقعي شيئاً وما قامت عليه الأمارة شيئاً آخر، كوجوب شيءٍ آخر مثلاً، دون أن يكون هناك جامعٌ بينهما، كما إذا دلَّ الدليل على أنَّ الواجب في الواقع هو الدعاء عند رؤية المhalal، ثُمَّ

(١) أنظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٨٧، المقصد الأول، الفصل الثالث، الموضع الثاني، المقام الثاني.

(٢) أنظر: المصدر المتقدم: ٨٨.

تبدل رأيه، وتبين أنَّ هذا الدعاء ليس بواجبٍ، ولكن صلاة الجمعة واجبةٌ، فهذا أجنبٍ عنه. فلا يقال عنه: إِنَّه مجزٌ أو لا؟ فإنَّه ليس بينهما جامعٌ ليكون وافياً بمصلحته أو لا. ولا يفرق الحال في هذا بين الطريقيَّة والسببيَّة حتَّى بالمعنى الأوَّل؛ فإنَّه أجنبٍ عنه. فلنفرض أنَّ قيام الأمارة على وجوب شيءٍ اقتضى وجود مصلحةٍ في ذلك الشيء، ولكن كيف يمكن أن يُقال: إنَّ هذه المصلحة يتدارك بها مصلحة الجمعة الفائتة؟ فإنَّه لا صلة لأحدهما بالأخر، فيخرج عن محل الكلام. وإنَّما محل الكلام فيما إذا كان انكشاف الخلاف في المتعلق، أي: في الأجزاء والشرائط.

إِلَّا أنَّ ما أفاده لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّ الدليل المثبت للحكم الظاهري - أي: ما دلَّ على الحكم الواقعي ثُمَّ ظهر خلافه للواقع - قد يكون نظره إلى أنَّ الواجب الواقعي هو كذا، ولا يكون له نظرٌ غير ذلك، بل يبيِّن أنَّ كذا واجبٌ من دون أن يكون نافياً لوجوب آخر.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الدليل الظاهري قد يكون له دلالتان: دلالةٌ مطابقيةٌ ودلالةٌ التزاميةٌ، فيثبت وجوب شيءٍ وينفي وجوب شيءٍ آخر، وقد تكون دلالته مطابقيةً بلا دلالةٍ التزاميةٍ.

فلو فرضنا أنَّ للدليل دلالتين، فلا فرق بين أن ينكشف الخلاف في الأجزاء والشرائط، وبين أن ينكشف في غيرها. فإذا دلَّ الدليل على أنَّ السورة ليست جزءاً في الصلاة، فهذا الدليل له دلالتان؛ فإنَّ معناه أنَّ الواجب الواقعي إنَّما هو العمل غير المقيد بالسورة، وأنَّ المقيد ليس بواجبٍ، فإذا انكشف الخلاف يجري فيه الكلام المتقدَّم؛ فإنَّه بعد كونه وافياً بمصلحة الواقع، يستلزم الإجزاء؛ لأنَّ المصلحة قد تمَّ تداركها بهذا الامتثال.

وأماماً في بقية الموارد إذا كان للدليل مثل هذه الدلالة، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهمال أو صلاة الجمعة يقيناً، ولكن لم نحرز أيها هو الواجب، وقد دلّ الدليل على أنَّ الواجب هو الدعاء عند رؤية الهمال، فبالدلالة الالتزامية ينفي الآخر؛ لأنَّ الواجب واحدٌ على الفرض.

فلو بنينا على السبيبة، فحيث إنَّ هذا الطريق دلّ على أنَّ هذا هو الواجب لا غير، وفرضنا أنَّه مخطئ، فلا بدَّ من الالتزام بأنَّ مصلحة الواقع قد تَمَّ تداركها بهذا؛ فإنَّ سلوك الأمارة قد أوجب تفويت الواقع.

إذا كانت للدليل دلالتان: مطابقيَّة والتزاميَّة، فلا فرق في القول بالإجزاء على السبيبة بين أن يكون انكشاف الخلاف بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط وبين غيرهما؛ لأنَّها من وادٍ واحدٍ. فلو علمنا أنَّ الواجب إما صلاة الجمعة أو قراءة سورة البقرة، ودلَّ الدليل على أنَّ الواجب هو قراءة البقرة مثلاً، فبالدلالة الالتزامية يدلُّ على أنَّ الجمعة ليست بواجبة. فإذا كانت هي الواجبة في الواقع، فلا بدَّ من الالتزام بأنَّ مصلحة هذا الواجب قد تمَّ تداركها بقراءة سورة البقرة.

وأماماً لو فرض أنَّ الدليل لم تكن فيه دلالة واحدة على أنَّ كذا واجب، كما دلَّ دليلاً على أنَّ القصر واجبٌ في سفر معين، كسفر أربعة فراسخ غير قاصِدٍ للرجوع في يومه، من دون أن يكون له دلالة على أنَّ التهام ليس بواجبٍ، بل قد يكون التهام واجباً في حقه أيضاً، فلو لم تكن له إلا هذه الدلالة، فإنَّ غاية ما يقتضيه القول بالسببيَّة هو أن يكون القصر واجداً للملائكة الملزِم والمصلحة الملزِمة، فبأيِّ موجبٍ يتدارك مصلحة الواقع به. فإذا انكشف الخلاف، وأنَّ التهام هو الواجب، فيجب الإتيان به؛ فإنَّ مقتضى

القول بالسببية هو أنَّ الشيء المأني به كان واجداً للمصلحة. وأمّا أنَّ المصلحة قد تم تداركها به فيحتاج إلى دليل آخر، والسببية لا تفي به؛ إذ لا مانع من ثبوت واجبين في الواقع قصراً وتماماً. فلا فرق إذن بين المقامين.

ومنها: أنَّ القول بالإجزاء يتوقف على أن يكون الإتيان بالمؤمر به الظاهري وافياً بملك الواقع، وهذا لا معنى له إلَّا القول بالتصويب: بأن يكون هناك تبَدُّل في الواقع. وقد تقرر: أنَّه إمّا مستحيل أو على خلاف الإجماع ودلالة الروايات على اشتراك الحكم بين العالم والجاهل. إذن يتعيَّن القول بالطريقة واحفاظ مصلحة الواقع. وحيث إنَّه لم يأتِ بها يكون وافياً بها، وقد انكشف الخلاف، فلابدَّ من عدم الإجزاء ولزوم الإتيان بالوقت إن كان وفي خارجه إنْ فات. وهذا واضحٌ بالنسبة إلى انكشاف الخلاف في الحكم الكلي الإلهي، كما إذا انكشف بطلان الأمارة الأولى بالوجود أو بالتعبد، ولم نقل بالتصويب.

وأمّا بالنسبة إلى الأمارة في الشبهات الموضوعية فليس هنا إجماع ولا أدلة دالَّة على اشتراك التكليف بين العالم والجاهل في الموضوع، كما يحتمل أن يكون للعلم بذلك الموضوع دخلٌ في موضوعيته وفي ثبوت الحكم له، كما ذهب بعضهم^(١) إلى ذلك في باب النجاسات، فقيل: إنَّ العلوم البولية محكمٌ بالنحسنة، لا البول الواقعي. وليس في مثله تصويبٌ، ولم يدلَّ دليلٌ على نجاسة واقع البول؛ فإنَّنا بالوجود نحتمل أنَّ النجاسة ثابتة للبول بعد العلم ببوليته، وعليه فالبول المشكوك طاهرٌ واقعاً.

(١) لاحظ: محمد حسن بن جعفر الأشتباني، بحر الفوائد ١: ٥٣، والنائي، أجود التقريرات ٢: ٣٧٥، المقصد السابع، البحث الرابع، تتميم.

نعم، العلم بالنسبة إلى متعلقه طريق لا محالة، ولا يمكن الالتزام بدخله بنفس المتعلق؛ فإنّه طريق إليه، والمفروض أنّه موضوع للحكم، ولا دخل للعلم في بوليته؛ فإنّ البول أمر خارجي قد يعلم وقد يجهل، إلّا أنّ النجاسة التي هي من الأمور الاعتبارية ثابتة لما علم أنّه بول، لا لذات البول في الخارج.

إذا لاقى البول المشكوك، ثم علم أنّه كان بولاً، فلا مانع من الحكم بظهوره؛ فإنّه لم يلاقى النجس، وإنّما لاقى ما كان طاهراً حين الملاقة.
إذا كان موضوع الحكم هو هذا، فهذا أمر محتمل، وعليه لا مانع من الإجزاء في هذه الموارد؛ بدعوى أنّ الحكم ثابت لما علم أنّه كذلك، لا للواعق بنفسه.

وما ذُكر بحسب مقام الثبوت وإن كان ممكناً؛ إذ ليس كالتصويب المجمع على بطلانه في الأحكام الكلية الإلهية، إلّا أنّ إطلاقات الأدلة تدفع هذا الاحتمال؛ فإنّ مقتضى إطلاق ما دلّ على نجاسة البول وغيره أنّ النجاسة ثابتة لذات البول؛ فإنّ كلمة البول موضوعة للبول الواقعي، وليس العلم مأخوذاً في الموضوع له، فينكشف بمقتضى الإطلاق وعدم التقييد بالعلم أنّ النجاسة ثابتة في الواقع وغير مقيدة بالعلم.

إذن فلا فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية في عدم الإجزاء: أمّا في الحكمية فمن جهة التصويب والاستحالة والإجماع على الخلاف ومخالفة ظواهر الأدلة. وأمّا في الشبهات الموضوعية فمن جهة إطلاقات الأدلة التي دلّت على ثبوت الأحكام لموضوعاتها؛ فإنّها تدلّ على أنها ثابتة لموضوعاتها، سواء كان الموضوع معلوماً أو مجهولاً، والتقييد بحاجة إلى دليل.

وحيثئذٍ فقد يتوهم: أنَّ الدليل على التقييد ثابتُ، وهو أنَّ دليل الحجَّة يقتضي وجوب العمل على طبق الأمارة، وهو بإطلاقه يشمل موارد الخطأ والإصابة. فإذا أمرنا بوجوب العمل على طبق ما أخبرت به البينة، فهو بالإطلاق شامل لما إذا كانت البينة موافقةً للواقع ومصيبةً، وما إذا كانت خطئةً، كما إذا كان هذا الشيء في الواقع بولاً، وأخبرت أنه ماءٌ، فدليل الحجَّة موجب للعمل بها وترتيب الأثر عليها ولو في حال الخطأ، فيكون مشكوك البولية مباحاً واقعاً لا ظاهراً، ويكون الحرام هو ما علم أنه بولٌ ومع الشك فهو مباحٌ واقعاً.

قد يتوهم: أنَّ مقتضى إطلاق دليل الحجَّة لحالتي الإصابة والخطأ أنَّ الحكم الواقعي ثابتٌ للموضوع بما هو معلوم، وأمّا غير المعلوم فمقتضى إطلاق دليل الحجَّة أنه مباحٌ واقعاً. وهذا الإطلاق وإن كان ثابتاً للأحكام الكلية أيضاً، كحجَّة خبر الواحد؛ فإنَّ إطلاق دليل حجَّته يدلُّ على وجوب العمل على طبقه في حال الإصابة والخطأ، لكن لا يمكننا الالتزام بذلك في الأمارات المثبتة للأحكام الكلية الإلهية؛ فإنَّ لازمه التصويب، وهو باطلٌ البُّتة.

وأمّا في الشبهات الموضوعية فلا مانع شرعاً ولا عقلاً من أن تكون الحرجمة ثابتةً لعلم البولية مثلاً؛ إذ ليس هاهنا إجماعٌ ولا دليلٌ دالٌّ على خلافه، إلَّا إطلاق الدليل الدالٌّ على الحكم، فترفع اليديه بإطلاق دليل الحجَّة الذي يقتضي اختصاص الحكم بحال العلم.

ويندفع هذا التوهم أولاً: بأنه ليس لدينا فيما علمنا من الحجج دليلٌ على الحجَّة ابتداءً من الشارع؛ فإنَّ الحجج كلُّها في الشريعة حججٌ عقلائيةٌ. غاية

الأمر: أنَّ الشارع أضاف إليها، كما أضاف إلىها في بعض الموارد قيداً أو حذف قيداً، فالاختلاف بالتوسيعة والتضييق بحسب الموضوع، وإنَّما فليس في الشريعة ما يسمى بحجَّةٍ في الشبهات الموضوعية والحكمية لتكون حجَّةٍ تأسيسيةٍ وابتدائيةٍ، وإنَّما هي إضافةٌ لحجَّة العقلاه.

وعليه فليس من أدلة الحجَّة ما يدلُّ على وجوب العمل على طبق الأماره وجوباً شرعاً؛ إذ من المعلوم أنَّ العقلاه ليس لهم جعل الأحكام في موارد الحجج؛ فإنَّهم بعد أن اعتبروا الحجَّة للخبر الواحد والإقرار واليد، لم يكن لهم حكمٌ على طبق هذه الحجج، وإنَّما اعتبروه حجَّةً وكاشفاً عن الواقع، ما يلزم منه التجنِّز عند الإصابة والعدر عند الخطأ. فليس هاهنا حكمٌ حتى يتمسَّك بإطلاقه لموارد الخطأ؛ فإنَّ العقلاه لم يجرِ بنائهم على الحكم، وإنَّما جرى على الكاشفية والطريقية لحجَّة، وقد أضافها الشارع.

إذن حال الحجَّة التعبدية حال الحجَّة التكوينية المتمثلة بالقطع. وهل يُحتمل أنَّه إن قطع، كان فيه حكمٌ غير الحكم الواقعي؟! بل القطع طريقٌ إلى الواقع وإن كان قد يصيب وقد يخطأ، وفي هذه الموارد وجد فردٌ من القطع، وهو القطع التعبدِي، وهو حجَّة عقلائيةٌ مضادةٌ شرعاً.

إذن ليس هاهنا حكمٌ شرعي ليتمسَّك بإطلاقه، فيكون العلم مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي حينئذٍ.

ثانياً: أنَّه لو سلَّمنا قيام الدليل على حجَّةٍ شيءٍ ابتداءً، أي: كانت الحجَّة تأسيسيةٌ لا إضافيةٌ، وأنَّ لازم الحجَّة جعل الحكم بالعمل على طبقه، لا جعل الكاشفية، والتزمنا بالحكم الظاهري، إلا أنَّه قد تقدَّم أنَّه لا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي ليوجب تأويله بغير هذا الحكم، فقد يكون الواقع

محكوماً بالحرمة على الإطلاق، أي: في صورتي العلم والجهل، ويكون في قباله حكم آخر مفاده وجوب العمل على طبق الحجّة، بلا فرق بين صورتي الإصابة والخطأ، فعلى الخطأ يكون وجوب العمل ثابتاً أيضاً، فيكون الحكم الواقعي ثابتاً للموضوع، ويكون الحكم الظاهري المدلول بهذه الحجة ثابتاً في ظرف الشك.

وبعبارة أخرى: إنَّ هذا العمل محكوم بالإباحة والحرمة، إلَّا أنَّ الحرمة واقعية والإباحة ظاهريَّة، ولا تنافي بين الحكمين؛ فإنَّا قد ذكرنا أنَّ الأحكام من قبيل الاعتبارات، لا من قبيل الأعراض الخارجيَّة حتَّى لا يمكن تحقُّقها في موردٍ واحدٍ كما في الجسم الذي لا يتصف بالسود والبياض في وقتٍ واحدٍ. أمّا الأمر الذي يكون حلالاً وحراماً فليس بينهما أيٌّ منافاة؛ لأنَّ الاعتبارين لا منافاة بينهما، وإنَّ التنافي بين المبدأ والنتهي للحكمين. وقد ذكرنا وسنذكر - إن شاء الله - أنَّه في موارد الأحكام الظاهريَّة والواقعية لا تنافي بينهما لا في المبدأ ولا في النتئي، فلا مانع من اجتماعهما في موردٍ واحدٍ وزمانٍ واحدٍ.

ثُمَّ إنَّ ما ذكرناه إلى هنا في الإجزاء وعدمه لا يختلف الحال فيه بلحاظ رأي المجتهد بالنسبة إلى أعمال نفسه ومقلديه، أو بلحاظ انتهاء أمد الحجَّة وقيام حجَّةٍ ثانيةٍ، كما في موارد تبدل التقليد بعد موت المجتهد الأوَّل. وكل ذلك يدخل تحت جامع وضابطٍ واحدٍ، بعدما فرضنا أنَّه رجع إلى المجتهد العادل الحي، وكانت فتواه حجَّةٌ في حقِّه. فلو عمل بفتواه، وكان المجتهد الآخر يرى بطلانها، فإذا قلنا بعدم الإجزاء، فلازمه إعادة جميع الأعمال السابقة في الوقت وخارجها.

هذا، لكن يختص في باب الصلاة بما إذا كان ترك شيء موجباً لبطلان الصلاة عمداً وسهوأ، كما لو رأى المأمور أن صلاة الإمام باطلة غير مجزية في الواقع، بحيث لو انكشف الخلاف كان عليه الإعادة والقضاء، كما إذا كان الإمام يصلّي مع التيمم وكان المأمور يرى أن وظيفته الجبيرة أو الوضوء، نظير ما لو تيمم الجنب لصلاة الفجر وصلّى وأحدث بالحدث الأصغر، ثم دخل وقت صلاة الظهر، فهل يجب أن يتيمم ثانية، كما ذهب إليه بعضهم^(١)، وهو الصحيح؟ أو يقال: إن عليه أن يتوضأ؛ لأن التيمم قام مقام الغسل، وهذا محدث بالحدث الأصغر، فيجب أن يتوضأ، فلو كان رأي الإمام أن الواجب هو الوضوء والمأمور يرى التيمم، فهو يرى أن صلاة الإمام فاقدة للظهور واقعاً، عليه فكيف يمكنه أن يأت بمأموم حكم على صلاته بالبطلان، مع أنه لا يجوز الاتهام بالصلاحة الفاسدة واقعاً، بحيث لو انكشف الخلاف للإمام، تجب الإعادة.

وأما فيما لا تبطل الصلاة بتركه إلا مع العلم والعمد، فلو ترك نسياناً أو جهلاً عن قصور فلا حاجة إلى الإعادة، ولو كان يقلد من يرى أن التسبيحات الأربع تجب مرّة واحدة، وأتى بتسبيحٍ واحدة، وكان الثاني يرى وجوب الثلاث، فلا تجب الإعادة قطعاً؛ لأن الصلاة لا تعاد إلا من خمسٍ. وكذا لو كان المجتهد الأول يرى عدم وجوب السورة ولم يأت بها المكلف، وكان الثاني يرى

(١) انظر: محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد ١: ١١١، كتاب الطهارة، النظر الرابع، والجواهري، جواهر الكلام ٥: ٢٦٠، كتاب الطهارة، الركن الثالث، الطرف الرابع، والسيد اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٢٣١، كتاب الطهارة، فصل في التيمم، فصل: في أحكام التيمم، المسألة ٢٤.

وجوبها، أو كان الأول يرى التمام في بعض الموارد، وكان الثاني يرى القصر، فإنه لا يحتاج إلى الإعادة والقضاء؛ فإن القصر والتام في مورد الجهل معذراً. وعليه ففي خصوص باب الصلاة لو ترك شيئاً يضر بالصلاحة فلا فرق فيه بين العلم والجهل. وأما إذا كان البطلان مختصاً بالعامد العالم، فحيث إن الترك كان عن جهلٍ قصوريٍّ فلا حاجة إلى الإعادة والقضاء؛ بناءً على ما هو الصحيح عندنا من أنَّ حديث «لا تعاد» كما يشمل الناسي، يشمل الجاهل أيضاً. ولكن ذكر شيخنا الأستاذ^(١) - في مسألة تبدل رأي المجتهد أو الرجوع إلى مجتهد آخر في فرض الموت أو إلى الأعلم -: أنَّ المسائل التي يحدث فيها تبدل الرأي أو الرجوع من شخصٍ إلى آخر على أنحاء:

منها: ما كان متعلقه العبادات، وهو كثيرٌ جدًّا، فيقلُّد من يرى صحة عبادةٍ، ثمَّ يرجع إلى من يرى بطلانها، أو يعدل عما بنى عليه ويحكم بالبطلان. ومنها: ما كان في غير باب العبادات، كما في المعاملات بالمعنى الأعمّ، أي: في سائر أبواب الفقه سوى العبادات، فينقسم إلى قسمين؛ إذ قد يكون الموضوع فيه باقياً بعد تبدل الرأي، وقد لا يكون باقياً.

● الأول: فإن فرض أنه باقٍ، كما لو فرضنا أنه ذبح ذبيحةً بغير الحديد، وكان بانياً على عدم اشتراط الحديد في آلة الذبح، وتبدل رأيه أو عدل عن تقليده، والذبيحة باقيةٌ بالفعل، فاشترط أن يكون الذبح بالحديد، فبحسب النظر الثاني تكون هذه الذبيحة غير ممحونةٍ بالتذكية، وأما بحسب النظر الأول فهي مذكاةً.

(١) انظر: الثنائي، فوائد الأصول ١: ٢٥٩-٢٥١، المقصد الأول، في مباحث الإجزاء، الجهة الرابعة.

وكذلك إذا اشتري داراً من زيدٍ بغير الصيغة العربية أو بالمعاطاة، وكانت الدار على حاها، ثم تبدل رأيه وبنى على أنَّ المعاطاة غير مفيدة للملكية، فبمقتضى النظر الثاني يكون الدار والثمن ملكاً لمالكها الأول.

● الثاني: ما لم يكن الموضوع باقياً فيه حين تبدل الرأي، ولكن كان له أثرٌ بالفعل، كما لو فرضنا أنه اشتري بمعاملة معاطاتية وأتلف ما اشتراه، ثم تبدل نظره، فبمقتضى النظر الثاني لم تكن المعاملة محكومةً بالصحة، وكان التالف ملكاً للبائع والثمن ملكاً للمشتري.

أما بالنسبة إلى النحو الأول فقد أدعى الإجماع على الإجزاء، وأنه لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء، إذا انكشف الخلاف من جهة تبدل الرأي أو الرجوع إلى شخصٍ آخر، فلا حاجة إلى الإعادة فضلاً عن القضاء بالنسبة إلى ما مضى. وكذا بالنسبة إلى الصوم والحج وسائر العبادات التي أتى بها على الحجة في زمان النظر الأول، ثم تبدل النظر وكان العمل محكوماً بالبطلان على النظر الثاني.

أما بالنسبة إلى القسمين الآخرين من النحو الثاني المختص بباب المعاملات، فالوجه في الأول منها - وهو ما كان الموضوع فيه باقياً، كما في الذبيحة والدار الباقية مع بقاء الثمن أيضاً - عدم الإجماع، وأنَّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء، ولازمه رجوع المبيع إلى البائع والثمن إلى المشتري؛ وذلك لعدم تحقق النقل والانتقال بحسب النظر الثاني.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني - أي: المعاملات التي لا يبقى الموضوع فيها، وإن كان له أثرٌ بالفعل، كما إذا اشتري بالمعاطاة أو بالمعاملة مع الصغير بإجازة الولي، وكان يرى جوازهما، ثم تبدل رأيه - فهنا تردد في شمول

الإجماع لجزاء في هذا القسم وعدم شموله^(١).

وما أفاده مما لا يمكن المساعدة عليه بوجهه.

والوجه في ذلك: أن دعوى الإجماع في أمثال هذه المسائل المستحدثة لا ترجع إلى محصل؛ فإنها من المسائل المستحدثة، وليس لها عين ولا أثر في كلمات الأقدمين ليعلم أئمّهم ذهبوا إلى الإجزاء أو عدمه. وعلى تقدير ذهاب الكل إلى الإجزاء في النحو الأول فهذا ليس إجماعاً تعبيدياً؛ إذ لعلّهم يرون حجّية الأمارات من باب السبيبة المعقولة أو لوجه آخر، فلا يستكشف من هذا الاتفاق أن الحكم صدر من المعصوم عليه السلام. بل مثل هذا الإجماع موهون جداً؛ فإنَّ الإجماع ما لم ينته إلى المعصوم عليه السلام لا يكون حجّة؛ فإنَّ رأي غير المعصوم ليس حجّة على غيره، فالمسألة من المسائل التي لا يمكن عادةً أن ينعقد فيها إجماع كافٌ عن قول المعصوم عليه السلام، مع أنَّ القاعدة تقضي عدم الإجزاء في النحو الأول، فضلاً عن الثاني. وأما التردد في دعوى الإجماع فلا محصل له أيضاً؛ فإنَّ الإجماع دليلٌ لبّي، ومتى ما شكَ فيه ولم يعلم وجوده، فإنَّ مقتضى القاعدة أنه لابدَ من الجزم بعدم الإجزاء ما لم يقم على ذلك دليلٌ.

فالمتحصل مما ذكرناه: أنَّ الحكم في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات بالمعنى الأعمّ والمعنى الأخص هو عدم الإجزاء إلا أن يثبت الإجزاء بدليلٍ خاصٍ، كما ورد بالنسبة إلى الأجزاء غير الركنية من الصلاة. وأما في غير ذلك فلابدَ من الحكم بعدم الإجزاء، وأنَّ كل ما كان باطلاً غير مطابق للواقع بمقتضى النظر الثاني فلابدَ من إعادةه في الوقت أو القضاء خارج الوقت.

هذا إذا كانت الأمارة قائمةً على بطلان القول الأول. نعم، لو فرضنا أنَّ

(١) انظر: المصدر المتقدم.

الأمارة لم تقم على البطلان، وإنما كان الحكم بالبطلان من جهة قاعدة الاشتغال، فحيث لا يحكم بالبطلان؛ لأنَّ القضاء بأمرٍ جديٍ، ولم يحرز الفوت، فلا حاجة إلى القضاء.

نعم، هاهنا موردٌ واحدٌ استثنى منسائر الموارد، وهو باب النكاح؛ لأنَّا علمنا بالأدلة^(١) أنَّ النكاح الصحيح عند كل طائفةٍ لابدَّ من ترتيب الآثار عليه، ولو لم يكن بين المسلمين، فضلاً عن المسلمين من غير الفرقة المحققة وبعض أقسام هذه الفرقة أيضاً.

فلو جوَّز أحدُ النكاح بالمعاطاة أو بمجرد إبرازه ولو بغير لفظٍ أو بالمصادقة أو بالكتابة في دفترٍ، كما هو المتعارف في القوانين الوضعية، وفرضنا أنَّ الآخر كان يرى بطلان هذا النكاح، فليس له أن يتزوج بهذه المرأة؛ لأنَّ زواجهها كان باطلًا في نظره؛ إذ البطلان بحسب نظره لا يوجب ترتيب آثار البطلان بحيث يجوز لنفسه الزواج من تلك المرأة، بل مقتضى قوله عَلَيْهِ: «لكلَّ قومٍ نكاح»^(٢) أنَّ النكاح ماضٍ نافذٌ حتى بالنسبة إلى الغير، فلا يجوز الزواج بامرأةٍ في حالة زوجٍ يعتبر نكاحها باطلًا في نظره.

وكذا لو كان الزوج يعتقد بصحة العقد والولد يعتقد ببطلانه، فليس للولد أن يمنعها من الإرث؛ فإنه بعد أن فرض أنَّ الزوج يرى صحة العقد، يتربَّب عليه جميع آثار الزوجية، ومنها الإرث.

(١) راجع: الفيض الكاشاني، الوفي ٢١: ٢٩٣، الروايات الواردة في باب أنَّ لكلَّ قومٍ نكاحاً.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام: ٧: ٤٧٢، كتاب النكاح، الباب ٤١ الحديث ٩٩، والفيض الكاشاني، الوفي ٢١: ٢٩٤، كتاب النكاح والطلاق والولادات، أبواب بدء النكاح والختم عليه ... باب أنَّ لكلَّ قومٍ نكاحاً، الحديث ٣.

فقد اتّضح استثناء باب النكاح ممّا ذكرناه من أنَّ الحكم الظاهري لا يكون حجّةً بعد زواله، غاية الأمر في هذه الموارد لا يكون حجّةً بالنسبة إلى شخصٍ آخر، أي: إنَّ الحكم الظاهري بلحاظ شخصٍ لا يكون له أثرٌ بالنسبة إلى شخصٍ آخر إلَّا في باب النكاح. فلو كان يرى أحدُ عدم شرطية الحديد في الذبح، لا يجوز لمن يرى الاشتراط أن يأكل منها؛ لأنَّه يرى أنها لم تذبح على الموازين الشرعية، فهي غير مذكورة، ولا يجوز أكل غير المذكورة، فلا يكون الحكم الظاهري النافذ في حقّ شخصٍ نافذاً في حقّ شخصٍ آخر. وكذا لو كان يرى حصول الطهارة بالغسل مرّةً واحدةً، إذ من يرى التعدد ليس له ترتيب آثار الطهارة عليه؛ باعتبار أنَّ صاحبه يرى طهارته. وعليه فكلٌّ مكْلِفٌ محكومٌ بما يراه من وظيفته الشرعية، وليس هنا ما يقتضي ترتيب الآثار بنظر شخصٍ آخر لا يرى ذلك. والمستثنى من ذلك بباب النكاح؛ فإنَّه ليس الأمر فيه كذلك، فإذا تعلّق نظر الشخص بحليّة هذا الزواج، فهو نافذٌ في حقّ الجميع، حتّى في حقّ من يرى بطلانه، ولا بدَّ من ترتيب الأثر عليه؛ لأنَّه «لكلَّ قومٍ نكاحٌ».

وأمّا بالنسبة إلى الطلاق من شخصٍ ونفوذه على الشخص الآخر فليس حاله حال النكاح؛ فإنَّ الدليل هنا قاعدة الإلزام، أي «من كان يدين بدين قومٍ، لزمته أحكامهم»^(١)، وهي مختصةٌ بالمذاهب والأديان، ولا تجري في المجتهدين أو المقلّدين أو المجتهد والمقلّد عند اختلاف النظر.

(١) الشيخ الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهُ ٣: ٤٠٧، باب ما أحلَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ النكاح وما حرم منه، الحديث ٤٤٢١، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٢: ٧٤، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، الباب ٣٠، الحديث ١٠.

فلو طلق شخص زوجته طلاقاً فاقداً للشريائط عندنا - سواء كان قاصراً أو مقصراً - وقد استقرّ مذهبه على صحة الطلاق، كما لو لم يكن يرى لزوم وجود الشاهدين ولا الصيغة الخاصة، فمقتضى قوله عليه السلام: «من كان يدين بدين قوم، لزمته أحكامهم» أو «الزمواه من ذلك ما أزمواه أنفسهم»^(١) الحكم بصحة هذا الطلاق وترتيب الأثر عليه، فيجوز للشيعي أن يتزوج هذه المرأة، مع أنَّ طلاقها باطلٌ عنده.

وأما لو فرض أنَّ شخصاً من طلاق طلاقاً يراه الآخر باطلًا، كما عند الاختلاف في بعض الشريائط مثلاً، فاعتبر بعضهم الصيغة الخاصة، كما هو المعروف، كما لو كان المعتبر لفظ (طلاق)، وكان الآخر يرى صحة الطلاق باللفاظ الكنائية، كأن يقول الزوج لزوجته: (اعتدتني)، كما ذهب إليه شرذمةٌ قليلةٌ، فلو فرض أنَّ الزوج يرى صحة الطلاق بقوله: (اعتدتني) وكان الآخر يرى عدم صحته، فلا يمكنه أن يتزوج بها، بعد ما يرى أنَّه غير نافذٍ شرعاً؛ إذ لا دليل على نفوذ الحكم الظاهري الثابت للبعض في حق الآخرين.

وهكذا الكلام في الشبهة الموضوعية، فلو طلق بشهادة رجلين عادلين بالاستصحاب، ولكن كان الشخص الآخر قاطعاً بفسقهما، ويرى أنَّ الطلاق غير واجدٍ للشرط، فليس له أن يرتب آثاره، ويتزوج المرأة؛ فإنَّ الحكم الظاهري المتمثل بالاستصحاب الجاري في حق الزوج غير نافذٍ في حق

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨:٥٨، كتاب الطلاق، الباب ٣، الحديث ١٠٩، والاستبصار ٣:٢٩٢، كتاب الطلاق، أبواب الطلاق، الباب ١٧٠، الحديث ٥، والحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٢:٧٣، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، الباب ٣٠، الحديث ٥.

الآخرين؛ إذ لا دليل على النفوذ ومقتضى إطلاق الدليل عدم ترتب الأثر عليه؛ لعدم تحقق الشرط، أعني: شهادة عادلين.

وأماماً بالنسبة إلى بقية الموارد فليس هنا دليلاً على النفوذ، فلو فرضنا أنه اشتري مالاً على طبق الشرائط عنده، ولكن كان الآخر يرى بطلانه، كما إذا اشتري من الصبي وكان يرى جواز البيع من الصبي بإذن الولي، وكان الآخر لا يرى صحته حتى مع الإجازة، فهو يرى أنَّ المال لم يتقلل إليه، فكيف يجوز له التصرف فيه؟!

ولو بنى على أنَّ الحبوة للولد الأكبر، وكان الآخر يرى أنها غير مختصة به، وإنما هي مشتركةٌ بين جميع الورثة، فليس له أن يتصرف في هذا المال؛ باعتبار أنَّ الحكم الظاهري بالنسبة إلى من بيده المال هو جواز التصرف.

وكذا الحال في الشبهة الموضوعية، فيما لو اشتري من أحدٍ باستصحابه ماله، ولكن كان الآخر يعلم أنه ليس له وأنه قد باعه وبقي المال لديه أمانة، فالاستصحاب جاري في حقِّ المشتري، ويجوز له الشراء بمقتضى الحكم الظاهري، ولا يكون نافذاً في حقِّ الغير.

والكلام هو الكلام في جميع أبواب الفقه؛ وذلك للإطلاق؛ فإنَّ مجرد قيام الطريق لدى شخصٍ على خلاف الواقع لا يوجب النفوذ إلَّا في حقِّ من قام عنده الطريق، لا بالنسبة إلى غيره.

ولكن قد يقال: إنَّ الحكم الظاهري في الطهارة والنجاسة نافذٌ في حقِّ الآخرين؛ وذلك لقيام السيرة عليه؛ لأنَّنا نرى أنَّ الناس العامة خاصةً يبنون على طهارة كثيرون من الأشياء التي نراها نجسةً، ولا يرون من شرائط التطهير ما نراه، مع أنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعاشرونهم ويخالطونهم، وكذلك المتشرعة مع

اختلاف النظر. ولو لم يكن الحكم الظاهري بالنسبة إلى شخص نافذاً في حق الغير، للزم العسر والحرج، وللزم الاجتناب عن جميع الناس والماليات، وهذا ينافي الشريعة السهلة السمحاء، ويوقع الناس في الحرج العظيم.

ولكن هذه الدعوى لا ترجع إلى محصلٍ؛ وذلك لأنَّ هذه الموارد - أي: موارد الابتلاء بالنجاسات - كثيرة جدًا، وغير مختصَّة في موارد جريان الأحكام الظاهرية، فإننا نعلم يقيناً أنَّ الكثير منهم لا يجتنب النجاسات وليس عندهم حكمٌ ظاهري، بل يتهاونون بالدين ولو كانوا من الشيعة، فمع ذلك لا يجب اجتنابهم، وليس هذا مبنياً على نفوذ الحكم الظاهري لشخصٍ في حق الآخرين، بل هو مبنيٌ على أحدُ أمور ثلاثة:

● **الأول:** القول بعدم تنجلس المتنجس، كما رجحه المحقق الهمداني^(١) في كتابه قائلاً: إنا لو بنينا على أنَّ المتنجس اليابس ينجس، فلا بدَّ لنا من الاجتناب عن جميع الأشياء في الدنيا؛ للعلم بنجاستها بعد التأمل والتدقيق. وذكر في وجهه ما حاصله: أنا نرى أنَّ النجس إذا نسينه وذكرناه بعد يوم نرى أنه لاقى خمسين شيئاً مثلاً، وإذا نسيناه يوماً آخر نرى أنه قد لاقى كلَ واحد من الخمسين خمسين شيئاً آخر وهكذا حتى يتجلس جميع العالم؛ فإنَّ النجاست سارية دون الطهارة؛ فإنَّ ملaciي الظاهر لا يظهر، إلا أنَّ ملaciي النجس ينجس. فإن بنينا على أنَّ المتنجس ينجس، لزم العلم بنجاسته جميع الأشياء، وهو باطل بالضرورة.

إلا أنه ذكر في آخر كلامه: أنه لا يتجرأ على القول بالطهارة، وأنَّه لو كان

(١) انظر: الهمداني، مصباح الفقيه ٨: ٢١-٢٢، الركن الرابع، القول في أحكام النجاست.

أحد مشائخه مفتياً بها لأفتى بها كذلك^(١).

● الثاني: القول بأنّ غيبة المسلم من المطهرات مع احتمال الطهارة، نظير ما لو لاقى نجساً، كما نرى في أيام الزيارة في النجف الأشرف وغيرها، فمع غيبته تجري على لباسه وفرشه ونحوهما آثار الطهارة حينئذ. نعم، لا يكفي ذلك في تمامية الطهارة.

● الثالث: القول بأننا كما نعلم بالنجاسة، نعلم بالطهارة، فأي إنسان لا يغسل بدنـه في كل أسبوع مرّة أو كل عشرة أيام، ولا أقلّ أنه يغسل يده ووجهـه كل يوم مرّة أو مرتين أو خمس مرات؛ إذ النجاسة والطهارة يتـبادلان، وكما نعلم بالنجـاسـةـ، فـكـذـلـكـ نـعـلمـ بالـطـهـارـةـ، وـلـيـسـ عـنـدـنـاـ عـلـمـ بـتـأـخـرـ النـجـاسـةــ، فـيـسـقـطـ استـصـحـابـ النـجـاسـةــ؛ إـمـاـ لـعـدـمـ جـريـانـهـ، كـمـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ صـاحـبـ «الـكـفـاـيـةـ»^(٢) أو لـمـعـارـضـةـ^(٣)، عـلـىـ مـاـ هـوـ الصـحـيـحــ.

إذن لا يلزم أن يكون الحكم الظاهري الجاري في حق أحد نافذاً في حق الآخرين، ولو رأينا أن زيداً غسل بالماء القليل مرّة، ونحن نرى الثالث، لا يجوز لنا مباشرته، بل يكون محكوماً بالنجـاسـةـ.

وعليـهـ فالـصـحـيـحــ أـنــ هـذـاـ لـمـ يـثـبـتــ فـيــ مـوـارـدــ الـطـهـارـةــ وـالـنـجـاسـةــ أـيـضاــ، كـمـاـ لـمـ يـثـبـتــ فـيــ غـيرـهاــ فـيــ الـمـوـارـدــ.

هـذـاـ تـامـ الـكـلامــ فـيــ الإـجـزـاءــ، لـيـقـعــ الـكـلامــ حـيـنـئـذــ فـيــ مـقـدـمـةــ الـوـاجـبــ إـنــ شـاءـ اللهـ تـعـالـىــ.

(١) انظر: المصدر المتقدم: ٨: ٣٣-٣٤.

(٢) راجع: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٢١-٤٢٤.

(٣) راجع: العراقي، نهاية الأفكار ٤ ق: ٢: ١١٥.

فهرس المصادر

١. أَجُود التقريرات، النائيني، مُحَمَّد حسین، تقریر: السید أبو القاسم الخوئی، الناشر: مطبعة العرفان، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٩٣ هـ.
٢. الإِحْکَام فِي أَصْوَل الْأَحْکَام ، الْأَمْدِي، عَلَى بْن مُحَمَّد، تعلیق: عبد الرزاق عفیفی، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٢ .
٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الطوسي، محمد بن الحسن، تحقيق وتصحيح: الخرسان، حسن الموسوي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، مكان الطبع: طهران، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: ١٣٩٠ هـ .
٤. أَصْوَل الْمَعْرُف، الفیض الكاشانی، محمد بن المرتضی، تحقيق وتصحيح: الآشتیانی، جلال الدين، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم، مركز الطباعة والنشر، قم، تاريخ الطبع: ١٤١٧ هـ، الطبعة: الثالثة.
٥. الاقتاصاد في الاعتقاد، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، الطبعة: الأولى.
٦. الأَمْالِي، الطوسي، مُحَمَّد بن الحسن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة، الناشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع - قم،

الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ.

٧. إيضاح الفوائد في شرح إسكلالات القواعد، الحلي، محمد بن الحسن، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرماني، الشيخ علي بناء الإشتهاري، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، المطبعة العلمية، قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٨٧ ش.

٨. بحار الأنوار، العلامة المجلسي، محمد باقر، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي، محمد الباقر البهبودي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة المصححة، سنة الطبع: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.

٩. بحر الفوائد في شرح الفرائد (طبعة قديمة)، الأستياني، محمد حسن، الناشر: مكتبة ساحة آية الله العظمى السيد المرعشي النجفي قُلْسَى، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى.

١٠. بحوث في الأصول (الاجتهاد والتقليد)، الأصفهاني، محمد حسين، تحقيق: لجنة التحقيق: الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، المطبعة: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٩.

١١. بدائع الأفكار في الأصول، العراقي، ضياء الدين، تقرير: الميرزا هاشم الآملي، الناشر: المطبعة العلمية، مكان الطبع: النجف الأشرف، الطبعة: الأولى.

١٢. البيان في تفسير القرآن، الخوئي، أبو القاسم علي أكبر، الناشر: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م.

١٣. تفسير القمي، القمي، علي بن إبراهيم، تحقيق وتصحيح: الموسوي الجزائري، طيب، الناشر: دار الكتاب، مكان الطبع: قم، الطبعة: الثالثة، تاريخ الطبع: ١٤٠٤ هـ.
١٤. تفسير نور الثقلين، الحوizي، عبد علي بن جمعة، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسوبي الملاقي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٤١٢ - ١٣٧٠ ش.
١٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: خورشيد، الطبعة: الرابعة، سنة الطبع: ١٣٦٥ ش.
١٦. تهذيب الأحكام، الطوسي، محمد بن الحسن، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: خورشيد، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٣٦٤ ش.
١٧. التوحيد، الصدوق، محمد بن علي، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.
١٨. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الجوادى، محمد حسن، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچانى، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: خورشيد، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٥ ش.
١٩. الحدائق الناصرة في أحكام العترة الطاهرة، المحقق البحرياني، الشيخ يوسف، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.

٢٠. حديث الطلب والإرادة، السيد الخميني، روح الله، شرح: الشيخ محمد المحمدي الجيلاني، الناشر: مؤسسة العروج، المطبعة: مؤسسة العروج، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢١.
٢١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، صدر الدين الشيرازي، محمد، الناشر: دار إحياء التراث العربي - لبنان - بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٩٨١ م.
٢٢. دعائم الإسلام، المؤلف، القاضي النعمان المغربي، النعمان بن محمد بن منصور، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، الناشر: دار المعارف - القاهرة، سنة الطبع: ١٣٨٣ - ١٩٦٣ م.
٢٣. ذخيرة المعاد (ط.ق)، المحقق السبزواري، ملا محمد باقر، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهما السلام لإحياء التراث.
٢٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، علي بن الحسين، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، المطبعة: جامعة طهران، سنة الطبع: ١٣٤٦ ش.
٢٥. الذريعة إلى أصول الشريعة، السيد المرتضى، علي بن حسين، الناشر: جامعة طهران مؤسسة النشر والطباعة، مكان الطبع: طهران، الطبعة: الأولى.
٢٦. شرح أصول الكافي، صدر المتألهين، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الناشر: مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، طهران، ١٣٦٦ ش، الطبعة: الأولى.
٢٧. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، الناشر: دار إحياء التراث

- العربي، ١٤٢٢هـ، الطبعة: الأولى.
٢٨. شرح المطالع، قطب الدين الرازى، محمد بن محمد، تعلیقات: السيد الشريف الجرجانى وبعض التعالیق الأخرى، راجعه وضبط نصّه: أسامة الساعدي، الناشر: ذوى القربى، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.
٢٩. شرح المنظومة، المحقق السبزوارى، تصحيح وتعليق آية الله حسن زاده آملى، وتحقيق وتقديم: مسعود طالبى، الناشر: نشر ناب، طهران، ١٣٦٩-١٣٧٩هـ، شـ، الطبعة: الأولى.
٣٠. شرح المواقف، القاضي الجرجانى، علي بن محمد، المطبعة: مطبعة السعادة - مصر، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٢٥ - ١٩٠٧م.
٣١. العروة الوثقى، السيد اليزدي، محمد كاظم، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧هـ.
٣٢. علل الشرائع، الصدوق، محمد بن علي، الناشر: مكتبة داوري، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: ١٤٢٧هـ.
٣٣. عنایة الأصول في شرح کفاية الأصول، الفیروز آبادی، مرتضی بن السيد محمد، الناشر: منشورات الفیروز آبادی - قم، الطبعة: السابعة، سنة الطبع: ١٣٨٦ - ١٣٨٥.
٣٤. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، مرتضى، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، المطبعة باقرى - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: شعبان المعظم ١٤١٩.
٣٥. الفصول الغرورية في الأصول الفقهية، الحائرى، محمد حسين بن عبد

الرحيم، الناشر: دار إحياء العلوم الإسلامية، المطبعة: نمونة-قم، سنة الطبع: ١٤٠٤ هـ. ق.

٣٦. فوائد الأصول، الآخوند الخراساني، محمد كاظم، الناشر: وزارة الإرشاد، مكان الطبع: طهران، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٠٧ هـ.

٣٧. فوائد الأصول، النائيني، محمد حسين، تقرير: محمد علي الكاظمي، تعليق: ضياء الدين العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، سنة الطبع: ذي الحجة ١٤٠٤ هـ.

٣٨. القبسات، الداماد، مير محمد باقر، به اهتمام الدكتور مهدي محقق ودكتور سيد علي موسوي بهبهاني، وبروفسور ايزوتسو دكتور ابراهيم ديماجي، انتشارات: دانشکاه تهران، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٦٧ ش.

٣٩. قوانين الأصول، الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، مكان الطبع: طهران، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٧٨ هـ.

٤٠. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، المطبعة: حيدري، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٣٦٧ ش.

٤١. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط.ج)، الشيخ كاشف الغطاء، جعفر، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، المحققون: عباس التبريزيان، محمد رضا الذاكي (طاهريان) وعبد الحليم الحلبي، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب

- الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢ - ١٣٨٠ ش.
٤٢. كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد (تحقيق الأملي)، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، الناشر: مؤسسة نشر الإسلامي - قم، المطبعة: مؤسسة نشر الإسلامي - قم، الطبعة: السابعة، سنة الطبع: ١٤١٧.
٤٣. كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، محمد كاظم، تحقيق: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم المشرفة، المطبعة: مهر - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ربيع الأول ١٤٠٩ هـ.
٤٤. كنز العمال، المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام ضبط وتفسير: الشيخ بكري حياني، تصحيح وفهرسة: الشيخ صفوة السقا، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، سنة الطبع: ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م.
٤٥. اللّمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع، الأشعري، أبو الحسن، تعليق وتقديم: حمودة غرابه، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
٤٦. اللهو في قتل الطفوف، السيد ابن طاووس، علي بن موسى، الناشر: أنوار المدى - قم - إيران، المطبعة: مهر، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤١٧.
٤٧. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، الناشر: مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: رمضان ١٤٠٤ هـ.

٤٨. المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، قدمه

وصححه: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتiani، الناشر: مركز انتشارات

دفتر تبليغات إسلامي، المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي،

الطبعة: الثالثة، سنة الطبع : ١٤٢٢ - ١٣٨٠ ش.

٤٩. مجمع الأفكار ومطرح الأنوار، تقريرات بحث ميرزا هاشم الاملي

للشهرضائي، تحقيق: تقريرات بحث ميرزا هاشم الاملي النجفي (محمد

علي الاسماعيل پور الشهرضائي)، المطبعة العلمية - قم، سنة

الطبع: محرم الحرام - ١٣٩٥ .

٥٠. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، السهروري، تصحيح وتقديم

هانرى كربن وسيد حسين نصر ونجفقل حبى، الناشر: موسسة

مطالعات وتحقيق فرهنگی، طهران، ١٣٧٥ هـ، الطبعة: الثانية.

٥١. مختلف الشيعة، العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، تحقيق: مؤسّسة

النشر الإسلاميّ، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعه لجماعة

المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ذي القعدة ١٤١٣ هـ.

٥٢. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المؤلف: العلّامة المجلسي،

قدم له: العلّم الحجّة السيد مرتضى العسكري - إخراج و مقابلة

وتصحيح السيد هاشم الرّسولي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، المطبعة:

مروي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش.

٥٣. مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، العاملی، زین الدین بن

علی، تحقيق: مؤسّسة المعارف الإسلامية، الناشر: مؤسّسة المعارف

الإسلامية، قم - إیران، المطبعة: مؤسّسة پاسدار إسلام، الطبعة: الأولى،

سنة الطبع: ١٤١٦ هـ.

٥٤. المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، الشافعي، كمال الدين محمد، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥ هـ، الطبعة: الأولى.

٥٥. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا النورى، حسين بن محمد تقى الطبرسى، تحقيق وتصحيح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: ١٤٠٨ هـ.

٥٦. المستصنفى في علم أصول الفقه، الغزالى، تصحیح: محمد عبد السلام عبد الشافى، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، سنة الطبع: ١٤١٧ - ١٩٩٦ م.

٥٧. مستمسك العروة الوثقى، الطباطبائى الحكيم، السيد محسن، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى - قم - إيران، سنة الطبع: ١٤٠٤ هـ.

٥٨. مستند الشيعة، المحقق النراقي، أحمد بن محمد مهدي، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، المطبعة: ستارة، قم، الطبعة الأولى، تاريخ الطبع: ١٤١٩ هـ.

٥٩. مصباح الفقيه، الهمداني، رضا بن محمد هادى، تحقيق وتصحيح: محمد باقرى، نور على نورى - محمد ميرزائى - سيد نور الدين جعفريان، الناشر: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ایران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ ق.

٦٠. مصنفات المير داماد، المير داماد، مير محمد باقر الداماد، اهتمّ به عبد الله نوراني، الناشر: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، طهران، ١٣٨٥ - ١٣٨١ هـ ش، الطبعة: الأولى.
٦١. مطارات الأنظار (طبعة جديدة)، الأننصاري، مرتضى بن محمد أمين، تقريرات: أبو القاسم كلانتري، الناشر: المجمع الإسلامي، قم، الطبعة: الثانية، تاريخ الطبع: ١٤٢٥ هـ.
٦٢. معاني الأخبار، الصدوق، محمد بن علي، تحقيق وتصحيح: غفاري، علي أكبر، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: ١٤٠٣ هـ.
٦٣. المعتر في شرح المختصر، المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، تحقيق وتصحيح: عدة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، الناشر: مؤسسة سيد الشهداء علیه السلام - قم، المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين علیه السلام، تاريخ الطبع: ١٣٦٤ ش.
٦٤. المعتمد في أصول الفقه، البصري المعترزي، أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: محمد حميد الله، بتعاون محمد بكير وحسن حنفي، دمشق، ١٩٦٤ م.
٦٥. مفاتيح الأصول، الطباطبائي، محمد بن علي، الناشر: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى.
٦٦. مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوی، الناشر: مؤسسة تحقیقات فرهنگی، طهران، سال چاپ: ١٣٦٣ هـ ش، الطبعة: الأولى.

٦٧. مفتاح العلوم في المعاني والبيان، السكاكبي، يوسف بن أبي بكر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م.
٦٨. مقالات الأصول، ضياء الدين العراقي، علي بن محمد، تحقيق: الشيخ محسن العراقي، السيد منذر الحكيم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: المحقق الأولى، مكان الطبع: قم، سنة الطبع: ١٤١٤ هـ.
٦٩. الملل والنحل، الشهري، محمد بن عبد الكريم، تحقيق: محمد سيد كيلاني، المطبعة: دار المعرفة، الناشر: دار المعرفة - بيروت - لبنان.
٧٠. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، محمد بن علي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الثانية.
٧١. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ابن شهرآشوب المازندراني، محمد بن علي، الناشر: علامه، مكان الطبع: قم، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: ١٤٢١ هـ.
٧٢. منتهى الأصول، الجنوبي (ط. ق)، حسن، الناشر: مكتبة بصيري، مكان الطبع: قم، الطبعة: الثانية.
٧٣. نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، السيوري، مقداد بن عبد الله، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم، المطبعة: الخيام - قم.
٧٤. نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ، العراقي، ضياء الدين، تقرير: محمد تقى البروجردي النجفي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة

المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مكان الطبع: قم، سنة الطبع: ١٤٠٥ هـ

- ١٣٦٤ ش.

٧٥. نهاية الدراسة في شرح الكفاية (طبعة جديدة)، الأصفهاني، محمد حسين، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مكان الطبع: بيروت.

٧٦. نهاية الدراسة في شرح الكفاية (طبعة قديمة)، الأصفهاني، محمد حسين، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم - إيران، المطبعة: أمير - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٣٧٤ ش.

٧٧. هداية المسترشدين (طبعة قديمة)، الأصفهاني، محمد تقى عبد الرحيم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة: الأولى.

٧٨. الهدایة، الشیخ الصدوق، محمد بن علی، تحقیق: مؤسسه الإمام الهادی عليه السلام، الناشر: مؤسسه الإمام الهادی عليه السلام، المطبعة: اعتناد - قم، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: رجب المرحب ١٤١٨.

٧٩. الواfy، الفیض الكاشانی، محمد محسن، تحقیق: عني بالتحقیق والتصحیح والتعليق عليه والمقابلة مع الأصل ضیاء الدین الحسینی «العلامة» الأصفهانی، المطبعة: طباعة أفسٰت نشاط أصفهان، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: أول شوال المکرم ١٤٠٦ هـ. ق ١٩ / ٣ / ٦٥ هـ. ش.

٨٠. وسائل الشیعه (آل البيت)، الحر العاملی، محمد بن الحسن، تحقیق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لإحياء التراث بقم المشرفة، المطبعة: مهر - قم، الطبعة: الثانية، سنة
الطبع: ١٤١٤ هـ.

٨١. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، السيد الأصفهاني، محمد بن عبد
الحميد، تقريرات حسن السيدادي السبزواري، تحقيق: مؤسسة النشر
الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم
المشرفة، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع:
صفر المظفر ١٤١٩ هـ.

فهرس المحتويات

الأمر الرابع عشر: الكلام في المشتق	٥
مقدمة.....	٥
الجهة الأولى: في المراد من المشتق في المقام	٥
الجهة الثانية: النزاع في وضع الهيئات	١٨
الجهة الثالثة: وقوع النزاع في اسم الزمان	٢٤
الجهة الرابعة: حول مدلول الفعل في الكلام	٣١
استنتاج واستدراكُ	٣٨
الجهة الخامسة: اختلاف المبادئ واختلاف الدلالات	٣٨
الجهة السادسة: في المراد من الحال في المقام	٤٥
الجهة السابعة: في ما هو الأصل في المقام	٤٧
الكلام بحسب مقام الثبوت والإثبات	٥٦
مناقشة القول بالبساطة والتركيب	٦٢
حول الوضع للمتلبّس خاصّةً	٦٥
حول الوضع للأعمّ	٧٠
تنبيهات	٨٨
التنبيه الأوّل: في بساطة المفاهيم الاستقاقية وتركيبها	٨٨

كلام السيد الشريف في المقام ٩٤
كلام مع الميرزا النائيني ٩٦
تحرير مقالة صاحب الفصول ونقدها ١٠٥
التأمل فيما ذكره صاحب الكفاية ١٠٧
ترحيف كلام الميرزا النائيني ١٠٨
تحرير كلام المحقق الأصفهاني ١١٩
التنبيه الثاني: حول تغاير المبدأ والذات ١٣١
حول مغایرة الصفات للذات الإلهية ١٣٣
استعمالات المشتق في غير المتلبس والمنقضى ١٣٨

المقصد الأول: في الأوامر

الفصل الأول: في مادة الأمر ١٤٢
الجهة الأولى: في مفهوم هذا اللفظ لغةً واصطلاحاً ١٤٢
الجهة الثانية: في اعتبار العلو في معنى الأمر ١٤٦
الجهة الثالثة: في دلالة الأمر على الوجوب وعدمه ١٤٧
الجهة الرابعة: الكلام في الطلب والإرادة ويقع الكلام في أمور ١٤٩
أدلة القائلين بمعايير الكلام النفسي للكلام اللغطي ١٦٠
الكلام حول الأفعال الاختيارية ١٦٧
بسط الكلام في دعوى الجبر ١٧١
جواب أبي الحسن الشعري في المقام ونقده ١٨٠
جواب الباقلاي في المقام ونقده ١٨٢
جواب الأشاعرة في المقام ونقده ١٨٨

جواب صاحب الكفاية في المقام ونقده.....	١٩١
الفصل الثاني: في صيغة الأمر ونحوها	٢١٣
الجهة الأولى: معاني صيغة الأمر.....	٢١٣
الجهة الثانية: في كون الصيغة حقيقةً في الوجوب أو الندب	٢١٦
الجهة الثالثة: في ما هو ظاهر الجملة الخبرية في مقام الطلب	٢٢٣
تذنيبُ.....	٢٢٩
الجهة الرابعة: حول اقتضاء إطلاق صيغة الوجوب للتعبّدي أو التوصلي.....	٢٣١
المقدمة الأولى: بيان الفرق بين الواجب التعبّدي والواجب التوصلي	٢٣١
المقدّمة الثانية: حول سقوط الغرض بمجرد حصول الواجب	٢٣٢
المقدّمة الثالثة: حول تأسيس الأصل في حال الدوران بين التعبّدية والتوصيلية	٢٤٧
حول الأصل اللغطي في المقام	٢٤٨
تفصيل الكلام في المقام الأول	٢٤٩
وجوه استحالة أخذ قصد امثال الأمر في متعلقه	٢٥٩
تفصيل الكلام في المقام الثاني	٢٦٣
الإطلاق في عالم الثبوت	٢٦٣
الإطلاق في عالم الإثبات	٢٦٥
حول أخذ سائر الدواعي في متعلق الأمر	٢٧٤
تحرير كلام الميرزا النائيني	٢٨٣
جواب صاحب الكفاية في المقام	٢٨٥
حول دعوى اقتضاء الإطلاق التعبّدية	٢٨٦
حول مقتضى الأصل العملي في المقام.....	٢٩٤

٤١٨ تقريرات في علم أصول الفقه- الجزء الثاني	
دُعوى صاحب الكفاية أصل الاشتغال ونقدها ٢٩٥	
الجهة الخامسة: حول دلالة الصيغة على النفسية والتعيينية والعينية ... ٣٠٠	
الشك في النفسية والغيرية ٣٠٠	
تأسيس الأصل اللغطي في المقام ٣٠١	
الشك في التعيين والتخيير ٣٠٣	
دوران الأمر بين الوجوب العيني والكافائي ٣٠٦	
الجهة السادسة: حول ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه ٣٠٨	
الجهة السابعة: دلالة الأمر على المرة أو التكرار ٣١١	
في ما هو مقتضى الأصل العملي ٣١٣	
فقه الروايات الواردة في المقام ٣١٥	
الجهة الثامنة: حول الواجب الموسع والمضيق أو الفور والتراخي ٣١٧	
حول دلالة بعض الآيات على الفور ٣٢١	
الفصل الثالث: الكلام في الإجزاء ٣٢٣	
معنى الاقتضاء ٣٢٤	
معنى الإجزاء ٣٢٥	
الميز بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار ٣٢٥	
الفارق بين القول بالإجزاء والقول بتبعية القضاء للأداء ٣٢٦	
الموضع الأول: حول إجزاء الإتيان بالمؤمر به عن التعبد به ثانياً .. ٣٢٧	
الموضع الثاني: وفيه مسائل ٣٢٨	
تفصيل الكلام في المسائل الأربع ٣٢٩	
المسألة الأولى: في إجزاء امتناع الأمر الاضطراري عن الأمر الواقع في	

فهرس المحتويات ٤١٩	
الوقت ٣٢٩	
المسألة الثانية: إجزاء الإتيان بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي خارج الوقت ٣٣٥	
جهات في المسألتين السابقتين ٣٣٩	
حول جواز البدار وعدمه ٣٤٣	
المسألة الثالثة والرابعة: إجزاء الإتيان بالأمر الظاهري عن الواقعي مع انكشاف الخلاف مطلقاً ٣٤٨	
الكلام على القول بالطريقية ٣٥٢	
حول الانكشاف بالعلم الوجداني ٣٥٢	
حول الانكشاف بالأماراة ٣٥٣	
الكلام على القول بالسببية ٣٥٦	
السببية عند الأشاعرة ٣٥٦	
السببية عند المعزلة ٣٥٧	
السببية عند العدلية ٣٦٠	
تحرير كلام صاحب الكفاية ٣٦٨	
التأمل في كلام المحقق الخراساني ٣٧١	
الشك في الحجية هل هو بنحو الطريقية أم السمية؟ ٣٧٧	
فهرس المصادر ٤٠١	
فهرس المحتويات ٤١٥	