



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

إشادات العمول

إلى

مباحث الأضواء

بمبحث كرام الخراج الشرعية وكيفية العمل بها

تقرير المرافعة

القائمة للمحقق

آية الله جعفر السبحاني

تأليف

محمّد حسين آل عمار

الجزء الأول

مكتبة
البيروتية للدراسات والبحوث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارشاد العقول الي مباحث الاصول

كاتب:

آيت الله العظمي جعفر سبحاني

نشرت في الطباعة:

دار الاضواء

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
25	ارشاد العقول الي مباحث الاصول المجلد 1
25	اشارة
25	اشارة
28	المدخل
29	كلمة المحاضر
31	كلمة المؤلف
33	مقدمة و فيها أمور:
33	اشارة
35	الأمر الأول في موضوع العلوم و مسائلها و تمايزها
35	اشارة
35	الجهة الأولى: تعريف موضوع العلم
35	اشارة
38	تفسير الذاتي عند القدماء
44	الجهة الثانية: نسبة موضوعات المسائل إلي موضوع العلم
44	جواب المحقق الخراساني عن إشكال في تعريف موضوع العلم
44	اشارة
45	يلاحظ عليه بأمرين:
45	الأول: انه إنما يصحّ إذا لم يكن للخصوصية الموجودة في موضوع المسألة مدخلية في عروض المحمول
45	الثاني: انّ الإشكال إنّما يرد علي من فسّر العرض الذاتي بما يعرض لموضوع العلم بلا واسطة أو بواسطة أمر مساو،
47	إجابة المحقق النائيني
48	الجهة الثالثة: في لزوم وجود موضوع لكلّ علم
50	الجهة الرابعة: في تمايز العلوم

50	اشارة
50	دليل القول الأول
52	دليل القول الثاني
53	دليل القول الثالث
53	دليل القول الرابع
54	الجهة الخامسة: ما هو موضوع علم الأصول؟
54	اشارة
55	تحليل القول الأول و نقده
57	تحليل القول الثاني و نقده
57	تحليل القول الثالث و نقده
59	ما هو المختار؟
59	الجهة السادسة: ما هو تعريف علم الأصول؟
61	الجهة السابعة: الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية
65	الأمر الثاني في الوضع
65	اشارة
65	الجهة الأولى: في حقيقة الوضع
65	اشارة
67	نظرنا في حقيقة الوضع
68	الجهة الثانية: وجود العلقه الذاتية بين الألفاظ ومعانيها
69	الجهة الثالثة: في تعيين الواضع
70	الجهة الرابعة: في أقسام الواضع
70	اشارة
70	القسم الأول و الثاني إمكاناً و وقوعاً
71	القسم الثالث: إمكاناً و وقوعاً
74	القسم الرابع: إمكاناً و وقوعاً

74	اشارة
76	نظرية السيد الأستاذ
77	الجهة الخامسة: في المعاني الحرفية ..
77	اشارة
78	1. نظرية المحقق الرضي المتوفي 668 هـ (..)
79	2. نظرية المحقق الخراساني
82	النظرية الثالثة: تمايزهما بنفس الذات
82	اشارة
85	أسئلة و أجوبة ..
88	الجهة السادسة: في بيان كيفية وضع الحروف
88	اشارة
90	ثمرة البحث
92	الجهة السابعة: في وضع أسماء الإشارة و الضمانز و الموصولات
92	اشارة
92	1. نظرية المحقق الخراساني
93	2. النظرية الثانية: نظرية المحقق البروجردي
94	3. النظرية المختارة
96	الجهة الثامنة: في الإخبار و الإنشاء
96	اشارة
96	1. نظرية المحقق الخراساني
97	2. نظرية المحقق الخوئي
99	3. النظرية المختارة
101	الجهة التاسعة: في مفاد هيئة الجملة الاسمية
101	اشارة
101	الأول: في اشتغال القضية علي النسبة التي نعبّر عنها بالنسبة الكلامية.

- 104 الثاني: في النسبة الخارجية
- 106 الأمر الثالث في الحقيقة و المجاز
- 111 الأمر الرابع في استعمال اللفظ في اللفظ
- 111 اشارة
- 112 1. إطلاق اللفظ و إرادة شخصه
- 113 2. إطلاق اللفظ و إرادة مثله
- 114 3 و 4. إطلاق اللفظ و إرادة صنفه و نوعه
- 116 الأمر الخامس في وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية
- 116 اشارة
- 116 الأول: ما هو السبب لطرح المسألة؟
- 118 الثاني: أشكال أخذ الإرادة جزءاً للمعني
- 124 الأمر السادس في وضع المركبات
- 124 اشارة
- 125 إكمال المعروف ان وضع المواد شخصي و وضع الهيئات نوعي،
- 127 الأمر السابع في علانم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز
- 127 اشارة
- 127 العلامة الأولى: التبادر
- 127 اشارة
- 128 مشكلة الدور في التبادر
- 130 بحث استطراديّ
- 133 جواب آخر عن الدور
- 134 العلامة الثانية: صحّة الحمل و صحّة السلب
- 137 العلامة الثالثة: الأطراد
- 143 العلامة الرابعة: تنصيب أهل اللغة
- 146 الأمر الثامن في تعارض الأحوال

- 147 الأمر التاسع في الحقيقة الشرعية
- 147 اشارة
- 148 دراسة النظرية الأولى: أي بقاء ألفاظ العبادات علي معانيها اللغوية
- 148 دراسة النظرية الثانية: أي أنّ ألفاظ العبادات نقلت علي لسان النبي ص من معانيها اللغوية إلي المعاني الشرعية بالوضع الجديد
- 148 دراسة النظرية الثالثة: أي أنّ النبي ص استعملها في تلك المعاني مجازاً ثمّ صارت حقائق في تلك المعاني في لسان المشرعة
- 150 دراسة النظرية الرابعة أي أنّها كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل بعثة النبي و بعده و أنّ العرب كانت تستعمل تلك الألفاظ في هذه الماهيات بلا قرينة مقالية أو حالية
- 156 الأمر العاشر في أنّ ألفاظ العبادات وضعت للصحيح أو الأعم
- 156 تمهيد في تخصيص صاحب الكفاية بالبحث بألفاظ العبادات
- 157 الجهة الأولى ما هو معني الصحة؟
- 159 الجهة الثانية ما هو المقصود من الوضع للصحيح؟
- 159 الجهة الثالثة ما هو الداخل في المسمّي؟
- 161 الجهة الرابعة في لزوم جامع علي كلا القولين
- 161 اشارة
- 162 التقريب الأوّل للمحقّق الخراساني
- 166 التقريب الثاني للمحقّق الاصفهاني
- 168 التقريب الثالث للمحقّق النائيني
- 169 التقريب الرابع للمحقّق البروجردي
- 171 التقريب الخامس ما ذكره السيد الأستاذ
- 173 التقريب السادس للمحقّق الخوني
- 174 التقريب السابع للعلامة الطباطبائي
- 176 الجهة الخامسة أدلّة القول بالصحيح
- 182 الجهة السادسة في بيان أدلّة القول بالأعم
- 182 اشارة
- 182 الأوّل: التبادر
- 182 الثاني: عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة

- 182 الثالث: صحّة التقسيم إلى الصحيحة والفاصلة
- 183 الرابع: حديث الولاية
- 188 الجهة السابعة في ثمرات المسألة في مورد العبادات
- 188 إشارة
- 188 جواز التمسك بالإطلاق
- 192 الجهة الثامنة في أسماء المعاملات
- 192 وتحقيق المقام رهن أمور:
- 192 الأول: لما كانت العبادات من مخترعات الشارع ومعتبراته يصحّ فيها البحث في أنّ ألفاظها هل هي موضوعة للصحيح أو الأعمّ منها؟
- 192 الثاني: ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ النزاع في أنّ أسماء المعاملات وضعت للصحيح أو للأعمّ إنّما يتأتّى علي القول بوضعها للأسباب دون القول بوضعها للمسببات،
- 193 الثالث: أنّ اختلاف الشرع والعرف في اعتبار سبب وعدمه في عالم الثبوت كبيع المناذبة هل يرجع إلى الوحدة في المفهوم والاختلاف في المصداق
- 194 الرابع: في إمكان وضع ألفاظ المعاملات للصحيح أو الأعمّ ثبوتاً دون مقام الإثبات
- 195 الخامس: في وجه التمسك بالإطلاقت والأدلة الإيضائية بعد القول بأنّ أسماء المعاملات وضعت عند العرف للصحيح دون الأعمّ
- 201 السادس: في أنّ أسماء المعاملات اسم للأسباب أو للمسببات
- 202 السابع: في أقسام الجزئية والشرطية و...
- 205 الأمر الحادي عشر في الاشتراك اللفظي
- 205 إشارة
- 205 الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك اللفظي
- 207 الجهة الثانية: في منشأ الاشتراك
- 208 الجهة الثالثة: في وقوع الاشتراك في القرآن
- 210 الأمر الثاني عشر في جواز استعمال المشترك في أكثر من معني
- 210 إشارة
- 210 استدلّوا للامتناع العقلي بوجوده،
- 210 إشارة
- 211 1. جواز الاستعمال رهن لفظ و لحاظ ثان
- 211 2. اجتماع لحاظين آليّين في شيء واحد

3. اجتماع لحاظين مستقلين في صقع النفس 212
4. إيجاد ماهيتين مختلفتين بوجود واحد 213
- المانع من جهة الوضع 215
- بقيت هنا أمور: 216
- الأول: لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في الأكثر فالظاهر أنه حقيقة في المفرد والمثنى والجمع، 216
- الثاني: إذا ثبت جواز استعمال اللفظ في أكثر من معني، فهل يحمل المشترك علي جميع المعاني عند عدم قرينة علي واحد منها، أو لا؟ 217
- الثالث: هل يجوز استعمال اللفظ الواحد في المعني الحقيقي والمجازي معاً؟ 217
- الرابع: قد ورد في الروايات أن للقرآن تنزيلاً وتأويلاً، وأن آياته ظهراً وبطناً، 218
- اشارة 218
- منهج القرآن في الهداية 224
- الأمر الثالث عشر في المشتق 226
- اشارة 226
- وقبل الدخول في صلب الموضوع، تقدّم أموراً: 226
- الأول: تعريف المشتق 226
- الثاني: النزاع لغوي لا عقلي 227
- الثالث: المشتق بين الأدباء والأصوليين 228
- الأمر الرابع: في دخول أسماء الزمان في محط النزاع 231
- الأمر الخامس: في دلالة الأفعال علي الزمان 234
- الأمر السادس: ما هي مادة المشتقات؟ 239
- اشارة 239
- وهم وإزاحة 240
- الأمر السابع: التفصيل في بعض المشتقات ونقده 242
- الأمر الثامن: ما هو المراد من الحال في عنوان البحث؟ 244
- اشارة 244
- يلاحظ عليه بأمر: 245

- 246 ما هو المختار في تفسير الحال؟
- 247 الأمر التاسع: ما هو الأصل في المسألة؟
- 252 الأمر العاشر: نفي الملازمة بين التركب و الوضع للأعم.
- 252 اشارة
- 254 دعوي أخرى: للمحقق الثاني
- 255 المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ
- 256 أدلة القائلين بالوضع للمتلبس
- 259 أدلة القول بالأعم
- 263 خاتمة المطاف في ثمرات البحث
- 265 مسائل في المشتق
- 265 المسألة الأولى: في خروج الذات عن مفهوم المشتق
- 270 المسألة الثانية: في الفرق بين المشتق ومبدئه
- 270 اشارة
- 276 إيضاح وإكمال
- 279 المسألة الثالثة: في ملاك الحمل
- 281 المسألة الرابعة: مغايرة المبدأ للذات
- 284 المسألة الخامسة: في قيام المبدأ بالذات
- 287 المسألة السادسة: في عدم اعتبار التلبس الحقيقي
- 289 المقصد الأول في الأوامر
- 289 اشارة
- 291 الفصل الأول مادة الأمر
- 291 اشارة
- 291 الجهة الأولى: معني لفظ الأمر لغة
- 293 الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء
- 297 الجهة الثالثة: في دلالة مادة الأمر علي الوجوب

- 300 الجبهة الرابعة: في أنّ الموضوع له هو الطلب الإنشائي
- 300 اشارة
- 303 الأولي: ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟
- 305 الثانية: ما هو المراد من الكلام النفسي؟
- 307 الثالثة: أدلة الأشاعرة علي الكلام النفسي
- 313 الرابعة: معني كونه سبحانه متكلاً عند العدالة
- 313 اشارة
- 315 مذهب الإمامية في كونه متكلاً
- 317 الخامسة: موقفنا من وحدة الطلب والإرادة
- 317 اشارة
- 320 إكمال
- 323 الفصل الثاني في صيغة الأمر
- 323 اشارة
- 323 المبحث الأول ما هو معني صيغة «افعل»؟
- 326 المبحث الثاني في أنّ الأمر بلا قرينة يدل علي الوجوب
- 326 اشارة
- 326 الأول: تبين حقيقة الوجوب و الندب ثبوتاً وإثباتاً
- 328 الثاني: حمل الأمر علي الوجوب إذا لم يكن قرينة
- 330 إيضاح
- 333 المبحث الثالث دلالة الجملة الخبرية علي الوجوب
- 336 المبحث الرابع التوصلي والتعدي
- 336 وقبل الدخول في صلب الموضوع تقدّم أموراً تسلط أضواءً علي المسألة.
- 336 الأول: ما ذا يقصد من التوصلي؟
- 337 الثاني: ما ذا يقصد من التعدي؟
- 338 الثالث: هل هناك عبادة ذاتية؟

- 338 الرابع: ما هو حدّ العبادة؟
- 339 الخامس: التقسيم ثنائي لا ثلاثي.
- 341 السادس: ما هو الأصل فيما شكَّ أنّه توصلي أو تعبدّي؟
- 342 أدلة القول بامتناع أخذ قصد القرية في متعلق الأمر وإن مقتضى الأصل التوصيلية.
- 342 اشارة
- 342 الأول: استلزامه التكليف بغير المقدور.
- 342 الثاني: استلزامه داعوية الأمر إلي نفسه.
- 344 الثالث: استلزامه التسلسل.
- 346 الرابع: استلزام الدور.
- 346 الخامس: تقدّم الشيء علي نفسه.
- 347 السادس: لزوم اتحاد الحكم والموضوع.
- 348 السابع: لزوم تقدّم الشيء علي نفسه في المراحل الثلاث.
- 350 الثامن: استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي.
- 350 التاسع: التهافت في اللحاظ.
- 351 العاشر: وجود التسلسل في المدعو إليه.
- 352 تصحيح الأخذ بأمرين.
- 352 اشارة
- 352 أحدهما يتعلق بنفس الطبيعة.
- 354 الإطلاق المقامي.
- 355 أدلّة القائلين بأن مقتضى الأصل هو التعبدية.
- 355 اشارة
- 355 الأول: ما نقله المحقّق النائيني عن العلامة الكلباسي:
- 356 الثاني: قوله سبحانه: (وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ).
- 357 الثالث: قوله (صلي الله عليه وآله وسلم): «إنّما الأعمال بالنيّات، وإنّما لامرئ ما نوي».
- 357 مقتضى الأصل العقلي.

360 حكم الأصل الشرعي
360 اشارة
361 نقل كلام عن المحقق العراقي
364 المبحث الخامس في دوران صيغة الأمر بين كونه نفسياً، تعيينياً، عينياً، و ما يقابلها
364 اشارة
365 الوجه الأول: الحمل مقتضي الإطلاق
367 الوجه الثاني: الحمل مقتضي حكم العقل في مجال العبودية
367 الوجه الثالث: المختص بمورد التعيني و العيني
369 المبحث السادس الأمر عقيب الحظر أو توهمه
372 المبحث السابع دلالة الأمر علي المرة و التكرار
372 اشارة
372 الأول: فيما إذا كانت هناك قرينة علي أحد الأمرين
372 الثاني: في تحرير محلّ النزاع
373 الثالث: الفرق بين الدفعة و المرة و...
377 المبحث الثامن في دلالة الأمر علي الفور أو التراخي و عدمها
377 اشارة
378 أدلة القائل بالفورية
378 اشارة
378 أمّا الأول: مقتضي صيغة الأمر
379 و أمّا الثاني: مقتضي الأدلة الخارجية
379 الأولى: آية المسارعة
380 الآية الثانية: آية المسابقة
382 الفصل الثالث في الاجزاء
382 و قبل الخوض في صلب الموضوع نقدّم أموراً:
382 الأول: في عنوان المسألة

- 382 الثاني: ما هو المراد من لفظة «علي وجهه»؟
- 384 الثالث: ما هو المراد من الاقتضاء؟
- 386 الرابع: للإجزاء حقيقة مشرعية؟
- 387 الخامس: الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار.
- 387 السادس: الفرق بين المقام ومسألة تبعية القضاء للأداء.
- 390 الموضوع الأول امتثال كل أمر يجزي عن التبعيد به ثانياً.
- 390 اشارة
- 391 تبديل امتثال بامتثال آخر.
- 391 اشارة
- 392 1. ما ورد في باب الكسوف.
- 393 2. ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف.
- 393 3. استحباب الإعادة إذا وجد جماعة.
- 396 الموضوع الثاني في أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي.
- 396 اشارة
- 397 في العذر غير المستوعب.
- 398 حكم الإجزاء ثبوتاً علي القول بالتعدد.
- 398 اشارة
- 401 المقام الأول: في العذر غير المستوعب.
- 405 المقام الثاني: في العذر المستوعب.
- 407 الموضوع الثالث أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.
- 407 اشارة
- 407 الأول: العمل بالأمانة لاستكشاف كيفية التكليف.
- 407 اشارة
- 410 أسئلة وأجوبة.
- 412 الاستدلال علي الإجزاء بوجه آخر.

- 413 تفصيل بين الانكشاف الوجداني وغيره
- 414 التفصيل بين الطريقية والسببية
- 414 أقسام السببية
- 416 حكم الإجزاء علي التفاسير الثلاثة
- 417 إذا كان وجه الحجية غير معلوم
- 421 المورد الثاني العمل بالأصول العملية لاستكشاف كيفية التكليف
- 421 اشارة
- 422 1. أصالة الطهارة و الإجزاء
- 423 2. أصالة الحلية و الإجزاء
- 423 3. الاستصحاب و الإجزاء
- 424 4. أصالة البراءة و الإجزاء
- 425 5. قاعدة التجاوز و الإجزاء
- 426 6. انكشاف الخلاف بدليل قطعي
- 427 7. تبدل رأي المجتهد
- 428 تبيهات ثلاثة
- 428 الأول: الامتثال اعتماداً علي القطع بالأمر
- 428 الثاني: القول بالإجزاء لا يلازم التصويب
- 430 التبييه الثالث: في مسائل ترتب علي الاجزاء
- 430 اشارة
- 430 المسألة الأولى: إذا اختلفت فتوي السابق مع اللاحق
- 432 1. حكم العبادات
- 434 2. حكم المعاملات
- 435 3. الموضوعات الخارجية
- 436 المسألة الثانية: لو دخل الصبي في الصلاة وهو غير بالغ فبلغ في أثنائها،
- 437 المسألة الثالثة: إذا انحصر الثوب في النجس و لم يتمكن من غسله و نزعه لبرد و صلي فيه، ثم تمكن من أحدهما أو كليهما و الوقت باق،

439	الفصل الرابع مقدّمة الواجب
439	اشارة
439	الأوّل: في تحرير محلّ النزاع
442	الأمر الثاني: المسألة عقلية أصولية
442	اشارة
443	المسألة من مبادئ الأحكام أيضاً
447	الأمر الثالث: تقسيمات المقدّمة
447	اشارة
447	التقسيم الأوّل: تقسيمها إلى داخلية وخارجية
447	اشارة
447	الداخلية بالمعنى الأخص
447	الداخلية بالمعنى الأعم
448	المقام الأوّل: في صحّة عدّ الأجزاء مقدّمة
449	الأوّل: جواب الشيخ الأعظم
450	الثاني: جواب المحقّق الخراساني
451	الثالث: جواب المحقّق البروجردي
452	الرابع: جواب المحقّق الخوئي
453	المقام الثاني: في وجود الملاك لوصف الأجزاء بالوجوب المقدّمي
453	المقام الثالث: في وجود المانع عن تعلّق الوجوب
455	الغناء عن الوجوب الغيري للأجزاء
456	المقدّمة الخارجية
458	التقسيم الثاني تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية
460	التقسيم الثالث تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحة و...
462	التقسيم الرابع تقسيمها إلى السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع
462	اشارة

- 462 1. عرفوا السبب:
- 463 2. عرفوا الشرط:
- 463 3. عرفوا المعدل:
- 463 4. عرفوا المانع:
- 464 التقسيم الخامس تقسيمها إلي متقدمة و مقارنة و متأخرة
- 464 اشارة
- 465 المقام الأول: شرط المأمور به ..
- 467 المقام الثاني: شرائط التكليف ..
- 469 المقام الثالث: في شرائط الوضع ..
- 471 تصوير نتيجة الكشف الحقيقي ..
- 474 جواب المحقق الخراساني ..
- 477 إجابة المحقق النائيني عن الإشكال ..
- 480 الأمر الرابع تقسيمات الواجب ..
- 480 اشارة
- 480 التقسيم الأول: تقسيمه إلي مطلق و مشروط
- 480 اشارة
- 482 اعتذار المحقق الخراساني ..
- 484 الإطلاق و التقييد من الأمور النسبية ..
- 484 هل القيد يرجع إلي مفاد الهيئة أو إلي مفاد المادة؟
- 485 تحليل واقع القيود ثبوتاً ..
- 487 أدلة رجوع القيد إلي المادة ..
- 492 سؤال و إجابة ..
- 493 مسائل ثلاث: ..
- 493 المسألة الأولى: الوجوب فعلي أو انشائي ..
- 496 المسألة الثانية: ما فائدة الوجوب المشروط؟

- 497 المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة؟
- 498 التقسيم الثاني تقسيم الواجب المطلق إلى منجزٍ ومعلّقٍ
- 498 إشارة
- 499 إشكالات ستة
- 499 الأوّل: ما أورده المحقّق الخراساني
- 499 الثاني: ما أورده هو أيضاً
- 500 الثالث: ما أورده المحقّق ملا علي النهاوندي
- 506 الرابع ما ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحازري
- 506 الخامس: ما حكاه المحقق الخراساني من عدم القدرة علي المكلف به في حال البعث مع أنّها من الشرائط العامة.
- 507 السادس: ما ذكره المحقّق الثاني
- 507 1. كلّ القيود ترجع إلي الموضوع
- 508 2. لا فرق بين الاستطاعة و الزمان
- 508 3. الزمان أولي أن يكون قيداً للوجوب
- 510 السابع: ما ذكره المحقّق الخوني
- 512 المقدمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلّق
- 515 تطبيقات
- 516 سؤال وإجابة
- 517 إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلي الهيئة أو المادة
- 518 مقتضي الأصل اللفظي عند التردد
- 518 الأوّل: تقديم الإطلاق الشمولي علي البدلي
- 520 الوجه الثاني: تقييد الهيئة بوجوب تقييد المادة أيضاً ولا عكس
- 522 مقتضي الأصل العملي
- 523 التقسيم الثالثتقسيمه إلي نفسي وغيري
- 523 إشارة
- 524 تعريف ثان للنفسى والغيري

526 دوران الوجوب بين النفسي والغيري
526 الأول: ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟
529 أدلة المتمسكين بإطلاق الهيئة
532 الثاني: في مقتضى الأصل العملي
535 وينبغي التنبيه علي أمور:
535 الأول: في ترتب الثواب علي امتثال الواجب الغيري
536 أدلة القائلين بالاستحقاق
539 الثواب والعقاب من لوازم الأعمال التكوينية
539 1. الصلة بين العمل والثواب توليدية
539 2. الثواب تمثل العمل بوجوده الأخرى
540 3. الثواب فعل النفس
542 ترتب الثواب علي الواجب الغيري
542 الاستدلال علي القول الأول
546 محاولة المحقق الخراساني لتفسير ما دلّ علي ترتب الثواب
548 التنبيه الثاني إشكالات الطهارات الثلاث
549 دراسة الإشكال الأول
550 دراسة الإشكاليين الثاني والثالث
550 قد أجب عن الإشكاليين بأجوبة أربعة:
550 الأول: انّ الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة
552 الثاني: انّ ملاك العبادة هو الأمر النفسي المتعلق بذيها
553 الثالث: كفاية قصد التوصل في العبادة
554 الرابع: كفاية قصد الإتيان لله
556 تطبيقات
559 التقسيم الرابع من تقسيمات الواجب تقسيمه إلي الأصلي والتبعي
559 إشارة

- 559 نظرية المحقق الخراساني
- 561 نظرية المحقق القمي
- 561 إذا دار أمر الواجب بين الأصلي والتبعي
- 563 الأمر الخامس وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها إطلافاً و اشتراطاً
- 565 الأمر السادس ما هو الواجب من المقدمة؟
- 565 اشارة
- 565 القول الأول: وجوب مطلق المقدمة
- 566 القول الثاني: وجوب المقدمة حين إرادة ذبيها
- 567 القول الثالث: وجوب المقدمة بشرط إرادة ذبيها
- 568 القول الرابع: وجوب المقدمة بشرط التوصل الي ذبيها
- 568 اشارة
- 568 الأول: قصد التوصل قيد لحصول الامتثال
- 569 الثاني: قصد التوصل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم
- 570 الثالث: قصد التوصل جزء الموضوع
- 571 تأييد لمقالة الشيخ
- 574 القول الخامس: وجوب المقدمة الموصلة
- 574 اشارة
- 575 المقام الأول أدلة القول بوجوب الموصلة
- 583 المقام الثاني إشكالات القول بوجوب المقدمة الموصلة
- 583 1. انقلاب الواجب النفسي الي الغيري
- 584 2. سقوط المقدمة بالإتيان بها
- 585 3. ما هو مقدمة ليست بموصلة
- 587 4. لزوم الدور
- 588 5. لزوم التسلسل
- 589 6. اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية

591	المقام الثالث ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة
591	الثمرة الأولى: بقاء الحرمة في غير الموصلة
592	الثمرة الثانية: صحّة الصلاة علي القول بالموصلة
593	نظرية الشيخ في الثمرة
594	كلام المحقّق الخراساني في ردّ الثمرة
595	القول السادس: وجوب المقدّمة حال الإيصال
601	الأمر السابع في ثمرات القول بوجوب المقدّمة
601	اشارة
601	الثمرة الأولى: اتّصاف المقدّمات بالوجوب الغيري
601	الثمرة الثانية: تحقّق الوفاء بالنذر
602	الثمرة الثالثة: استحقاق الأجر
603	الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأجرة علي المقدّمة
606	الثمرة الخامسة: حصول الفسق بترك مقدّمة
606	الثمرة السادسة: جعل المصدق لمسألة الاجتماع
606	اشارة
607	الف: عنوان المقدّمة تعليلي
608	ب: الوجوب مختص بغير الحرام في صورة عدم الانحصار
608	ج: وجوب المقدّمة لا ملخية له فيما هو المهم في باب المقدّمة
609	الثمرة السابعة: تصحيح العبادات الغيرية
610	الأمر الثامن تأسيس الأصل في المسألة
610	اشارة
610	حكم الأصل في المسألة الأصولية
612	إجراء حكم الأصل في المسألة الفقهية
616	إشكال المحقّق البروجدي علي صاحب الكفاية
618	أدلة القائلين بوجوب المقدمة

- 618 اشارة
- 619 الأول: لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تجب
- 621 الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب
- 621 الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالنكونية
- 622 الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة
- 624 ما هو المختار في باب المقدّمة؟
- 625 إكمال تفصيلان في مقدّمة الواجب
- 625 الأول: التفصيل بين السبب وغيره
- 625 الثاني: التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي
- 626 مقدّمة المستحب والمكروه والحرام
- 626 اشارة
- 627 الأول: السريان مطلقاً
- 628 الثاني: السريان في المقدّمة التوليدية
- 630 الثالث: التفصيل بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل
- 631 الرابع: أنّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتبة
- 633 فهرس المحتويات
- 653 تعريف مركز

ارشاد العقول الي مباحث الاصول المجلد 1

اشارة

سرشناسه: سبحاني تبريزي، جعفر، - 1308

عنوان و نام پديدآور: ارشاد العقول الي مباحث الاصول: يبحث عن الحجج الشرعية و الاصول العلمية/ تقريراً لمحاضرات جعفر السبحاني؛
تأليف محمد حسين الحاج العالمي

مشخصات نشر: بيروت : دارالاضواء، 2000م. = 1420ق. = 1379.

مشخصات ظاهري: 4ج

يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع: سبحاني تبريزي، جعفر، 1308 - -- معلومات اصول فقه

شناسه افزوده: حاج عالمي، محمد حسين

رده بندي كنگره: 8/BP159/س2الف4 1379

شماره كتابشناسي ملي: م 81-35421

ص: 1

اشارة

ارشاد العقول الي مباحث الاصول: يبحث عن الحجج الشرعية و الاصول العلمية

تقريرا لمحاضرات جعفر السبحاني

تاليف محمد حسين الحاج العالمي

ص:2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) التوبة:

122

ص:4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي انحسرت الأوصاف عن كنه معرفته، وردعت عظمته العقول فلم تجد مساعاً إلي بلوغ غاية ملكوته.

و الصلاة والسلام علي من بعثه بالنور المضي، والبرهان الجلي، محمّد نبي الرحمة، وعلي آله الذين هم كنوز الرحمن إن نطقوا صدقوا، و إن صمتوا لم يُسبقوا.

أمّا بعد، فإنّ من مفاخر الشيعة الإمامية هو فتح باب الاجتهاد في الأحكام الشرعية منذ رحيل الصادع بالحق (صلي الله عليه وآله وسلم (إلي يومنا هذا، و الاجتهاد هو الذي يضيء علي الشريعة، غضاضة و طراوة و لا يناله إلا ذو حظ عظيم.

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

و ممن وقّعه الله لدراسة هذا العلم، دراسة معمّقة الشيخ الفاضل المحقّق الثبت محمد حسين الحاج العاملي (حفظه الله (فحرّر ما أقيناه من محاضرات علي فضلاء الحوزة العلمية ببيان سهل و أسلوب جزل بعيداً عن الإطناب و الاقتضاب، و ها هو الجزء الأول من مباحث الألفاظ يقدّمه لطلاب هذا العلم،

وقد لاحظته فرأيته وافياً بالمطلوب جامعاً لنكات البحث.

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

جعفر السبحاني قم مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام (1 شعبان المعظم 1422 هـ

ص:6

كلمة المؤلف

الحمد لله الذي خضع له كل شيء، وقام به كل شيء، والصلاة والسلام علي الداعي إلي الحقّ والشاهد علي الخلق الذي بلغ رسالات ربّه محمّد خاتم رسله وأفضل سفرائه، وعلي آله الذين هم أساس الدين وعماد اليقين.

أمّا بعد، فقد أسعفني الحظ في سالف الزمان وقمت بنشر ما استفدته من شيخي العلامة الحجّة الفقيه آية الله الشيخ جعفر السبحاني) مد ظلّه (وقد كان لما نشرته من المباحث العقلية لعلم الأصول صدي واسع في الأوساط العلمية، ولم يخطر ببالي نشر ما استفدته من أستاذي الكبير في مجال المباحث اللفظية، ولكن لما شجّعني غير واحد من الأعمّاء علي نشر ما بقي من المباحث لتكتمل الدورة الأصولية، شمّرت عن ساعد الجد وقمت بتبويض المباحث المذكورة في قوالب واضحة غير مخلّة بالمراد، ولا مطنبة في البيان، سائلاً المولي عزّ وجلّ أن يطيل عمر شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه الذي كان ولم يزل يربي جيلاً بعد جيل بعلمه وفكره وقلمه وبيانه.

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

كتاباً نافعاً ينتفع به رواد العلم وطلاب الفضيلة.

محمد حسين الحاج العاملي جبل عامل جزين 15 شعبان المعظم 1422 هـ يوم ميلاد الإمام القائم عجل الله تعالى فرجه

ص: 8

إشارة

1. موضوع العلوم و مسائلها و تمايزها و...

2. الوضع و فيه جهات من البحث 3. الحقيقة و المجاز 4. استعمال اللفظ في اللفظ و أقسامه 5. وضع الألفاظ للمعاني الواقعية 6. وضع المركبات 7. علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز 8. تعارض الأحوال 9. في الحقيقة الشرعية 10. ألفاظ العبادات و المعاملات أسام للصحيح أو للأعم 11. الاشتراك اللفظي 12. استعمال المشترك في أكثر من معني 13. المشتق و أنه حقيقة في المتلبس أو الأعم 14. مسائل في المشتق

ص:9

الأمر الأول في موضوع العلوم و مسائلها و تمايزها

إشارة

بحث المحقق الخراساني في الأمر الأول عن الموضوعات التالية:

1. تعريف موضوع العلم.
2. ما هي النسبة بين موضوع العلم و موضوع المسألة؟ 3. لزوم وجود موضوع لكل علم.
4. تمايز العلوم.
5. ما هو موضوع علم الأصول؟ 6. ما هو تعريف علم الأصول؟ 7. ما هو الفرق بين المسائل الأصولية و القواعد و المسائل الفقهية؟ فهنا جهات من البحث:

الجهة الأولى: تعريف موضوع العلم

إشارة

قالوا: إنَّ موضوع كلِّ علم بأنَّه « ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية »، المهم هو التعرف علي أمرين:

1. العرض في المنطق و الفلسفة.

ص: 11

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

هذا هو العرض حسب الاصطلاح الفلسفي.

وأمّا العرض في الاصطلاح المنطقي فهو أوسع من سابقه، وهو يطلق علي الخارج عن ذات الشيء، المحمول علي الشيء لاتّحاده معه في الخارج، وعلي هذا فالناطق عرض بالنسبة إلي الحيوان لخروجه عن حقيقته وصحة حملته عليه لوحدتهما في الخارج في مورد الإنسان، والمراد من العرض هنا هو المصطلح المنطقي لا الفلسفي، وربما صار الخلط بين الاصطلاحين منشأً للاشتباه.

أمّا الثاني أي الذاتي فيطلق ويراد منه أحد المعاني الثلاثة:

1. الذاتي في باب الايساغوجي) الكلّيات الخمس (، والمراد منه ما كان جنساً أو فصلاً أو نوعاً للشيء، وعبارة أُخري: ما يكون مقوّمًا للموضوع و من ذاتياته، ويقابله العرضي، وهو يتقسم بدوره إلي عرض عام و خاص كما هو مفصّل في المنطق.

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

وربّما يمثّل بحمل الموجود علي الوجود، و الأبيض علي البياض، و ربّما يطلق عليه المحمول بالصميمة، و يقابله ما يسمّي المحمول بالصميمة كحمل الأبيض علي الاسم، فلا يوصف بكونه أبيض إلاّ بعد ضمّ البياض إليه و عروضه عليه.

3. الذاتي في باب الحمل و العُروض، و يقابله الغريب، و هو المراد من قولهم موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فمحمولات المسائل أعراض ذاتية لموضوع العلم.

و قد اختلفت كلمتهم في تفسير العرض الذاتي في المقام، فذهب المحقّق الخراساني تبعاً للمحقّق السبزواري في تعاليقه علي الأسفار(1) بأنّ المعيار في كون العرض ذاتياً أو غريباً هو أن يكون العرض من قبيل الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلّق الشيء.

و بعبارة أخرى: العرض الذاتي ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض.

توضيحه: إنّ الواسطة تطلق علي عدّة معان:

1. الواسطة في الثبوت، و هي ما تكون عدّة لعروض المحمول علي الموضوع كالنار الموقدة تحت القِدْر التي تكون عدّة لعروض الحرارة علي الماء في قولنا: الماء حار.

2. الواسطة في الإثبات، و هي ما تكون عدّة لحصول اليقين بثبوت المحمول للموضوع، كقولنا: العالم متغيّر و كلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، فالتغيّر سبب لحصول اليقين بحدوث العالم. و بذلك يطلق علي الحد الأوسط، الواسطة في الإثبات.

3. الواسطة في العروض، و هي المصحّحة للنسبة بحيث لولاها لما صحّت

ص: 13

النسبة، كما في قولنا: جري الميزاب، فإنّ الجاري حقيقة هو الماء لكن علاقة المجاورة أو الحالية و المحلّية تُصحح نسبة الجريان إلي الميزاب لكن ادعاءً و مجازاً.

إذا وقفت علي ذلك فنقول: إنّ الميزان في عدّ العرض ذاتياً أو غريباً هو كون الوصف بحال الموصوف، أو بحال المتعلّق، وهذا هو المقياس لذاتية العرض و غرابته سواء كان عارضاً بلا واسطة، أو بواسطة مساو، أو بواسطة أخصّ أو أعمّ. فوجود الواسطة و عدمها و نسبتها مع ذي الواسطة ليس مطروحاً في المقام، و إنّما المطروح كون النسبة حقيقية أو مجازية، و علي ذلك تكون الأمثلة التالية من العرض الذاتي.

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

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

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

فكلّ ذلك يعدّ من العرض الذاتي دون العرض الغريب. فأخصّية الواسطة أو أعمّيتها أو تباينها لا يضرّ بكون المحمول عرضاً ذاتياً بالنسبة إلي موضوع العلم إذا كان الوصف حقيقةً لا مجازياً.

تفسير الذاتي عند القدماء

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

بأنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية (ذهبوا إلي أنه يشترط في مقدمات البرهان أمور أربعة:

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

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

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

الرابع: أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، وقد عرفوا المحمول الذاتي بما يكون الموضوع مأخوذاً في حدِّ المحمول، مثلاً أن الفطوسة من العرض الذاتي بالنسبة للأنف، لأننا إذا أردنا أن نعرف الفطوسة نعرفها بقولنا:» الأنف الأفتس «.

ونظير ذلك إذا قلنا: الإنسان متعجب، و العدد زوج أو فرد، حيث إنَّ الإنسان مأخوذ في تعريف المتعجب، فأنه الإنسان الذي تعرضه الدهشة و الاستغراب، كما انَّ العدد مأخوذ في تعريف الزوج، إذ هو العدد المنقسم إلي متساويين.

فلو كان هناك معروض و عارض فلا يكون الثاني عرضاً ذاتياً إلا إذا كان المعروض مأخوذاً في حده و تعريفه.

و من ذلك يعلم أن تقسيم الموجود إلي الواجب و الممكن، و الممكن إلي

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

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

1. أن يؤخذ موضوع المعروف في حدّ العارض.

2. أن يؤخذ جنس المعروف في حدّ العارض.

3. أن يؤخذ موضوع جنس المعروف في حدّ العارض.

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

و مثال الثاني: «الفعل الماضي مبني» فإنّ الفعل لا يؤخذ في تعريف المبني، ولكن جنس الفعل، أعني:

الكلمة مأخوذة في حدّ المبني، فيقال: الكلمة مبنيّة.

و مثال الثالث: «المفعول المطلق منصوب» فإنّ المفعول المطلق لا يؤخذ في حدّ المنصوب ولا جنسه، أي المفعول بما هو هو ولكن معروض المفعولية وهو الكلمة مأخوذة في حدّ المنصوب.

وهناك قسم آخر فاجعله رابع الأقسام وهو أن يؤخذ المحمول في حدّ الموضوع كما في قولنا:

«الواجب موجود» فالمحمول مأخوذ في حدّ الواجب الذي هو الموضوع، فإنّ الواجب عبارة عن الموجود الذي يمتنع عليه العدم.

وقد أشار إلي هذا التفسير للعرض الذاتي الشيخ الرئيس بقوله: بأنّ من المحمولات ما لا يكون مأخوذاً في حدّ الموضوع، ولا الموضوع أو ما يقومه مأخوذاً في حدّه، فليس بذاتي، بل هو عرض مطلق غير داخل في صناعة البرهان مثل البياض للقنفس (1). (2)

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

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

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

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

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

ص: 17

1- - القنفس: طائر جميل الصوت واللفظ رومي.

2- - الفن الخامس من المنطق في برهان الشفاء: 127.

للموضوع لا أعمّ ولا أخصّ.

فإن قلت: إنّ المحمول في كثير من المسائل في الفلسفة الإلهية غير مساو للموضوع كما إذا قلت:

الموجود إمّا واجب أو ممكن، فإنّ كلّ واحد من الواجب و الممكن ليس مساوياً للوجود.

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

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

أو نقول: كلّ ممكن فهو زوج تركيبى له ماهية و وجود.

فالمحمول في كلّ واحد غير مساو للموجود.

قلت: إنّ الموضوع للبساطة ليس هو مطلق الوجود حتي لا تساوي البساطة مطلق الوجود، كما أنّ الموضوع في القضية الثانية ليس مطلق الوجود، بل الموضوع في الأوّل هو الموجود الواجب، و هو يساوي البساطة، و في الثاني الموجود الممكن، و هو يساوي التركيب العقلي، و إلي ما ذكرنا يشير الأستاذ الطباطبائي بقوله:

« إنّ كلّاً منهما) الواجب و الممكن (ذاتيّ لخصّة خاصّة من الأعم المذكور، لأنّ المأخوذ في حدّ كلّ منهما هو الخصّة الخاصة به. (1)

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

ص: 18

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

هذا إجمال ما ذكره العلامة الطباطبائي في تعاليقه علي الأسفار، ونهاية الحكمة.

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

كون النسبة ضرورية أولاً، ودائمة الصدق ثانياً، وكليّة الصدق ثالثاً، وكون المحمول من العوارض الذاتية للموضوع رابعاً، إنّما يختص بالعلوم الحقيقية ولا- يعم العلوم الاعتبارية، لأنّ الاعتباريات قائمة بلحاظ المعبر، وتتغير بتغيير الاعتبار، ولا يلزم أن تكون ضرورية الصدق ودائمة وكليّة.

وبذلك يتضح أنّ الأمور الاعتبارية لا يقام عليها البرهان العقلي بالشكل الذي يقام في العلوم الحقيقية، فإنّ الموضوع فيها ليس من علل وجود المحمول حقيقة إلاّ بالاعتبار والمواضعة، وتدوم العلية ما دام الاعتبار قائماً فإذا زال، زالت العلية.

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

أخصّ أو مباينة، وسواء عدّ عرضاً ذاتياً أو غريباً، فإنّ اشتراط واحد من هذه الأمور من قبيل لزوم ما لا يلزم، بل إنّ استعمال الذاتي والغريب في مسائل تلك العلوم من باب التشابه، وإلا فلا عرض حقيقة فضلاً عن كونه ذاتياً أو غريباً.

الجهة الثانية: نسبة موضوعات المسائل إلي موضوع العلم

جواب المحقق الخراساني عن إشكال في تعريف موضوع العلم

إشارة

قال المحقق الخراساني: إنّ موضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله و ما يتّحد معها خارجاً وإن كان يغيّرها مفهوماً تغيّير الكلي و مصاديقه، و الطبيعي و أفراده.

أقول: كأنّه قدس سره (بصدد الجواب عن الإشكال المذكور في المقام، و هو أنّ العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض موضوع العلم بلا واسطة أو بواسطة مساو، فإذا كان هذا هو معني العرض الذاتي فهو منقوض بمسائل العلوم قاطبة فإنّ موضوعات المسائل أخصّ من موضوع العلم من دون فرق بين العلوم الحقيقية و الاعتبارية.

أمّا الأولي كقولك: كلّ ممكن فهو زوج تركيبّي له ماهية و وجود، فمحمول المسألة أعني التركيب عارض لموضوعها أعني (كلّ ممكن)، و هو أخصّ من الموجود المطلق، الذي هو موضوع العلم في الالهيات بالمعني الأعمّ.

و أمّا الثانية كقولك: كلّ فاعل مرفوع فالرفع من عوارض الفاعل و هو أخصّ من موضوع علم النحو أعني الكلمة و الكلام.

هذا و قد أجاب عنه المحقق الخراساني بأنّ نسبة الموضوعين إنّما هي نسبة الافراد إلي الطبيعي، و المصاديق إلي الكلي، و التغيّير المفهومي لا يضر بعد اتحادهما في الوجود.

الأول: أنه إذا صحَّ إذا لم يكن للخصوصية الموجودة في موضوع المسألة مدخلية في عروض المحمول.

فيكون محمول المسألة عارضاً علي موضوع العلم، دون ما إذا كان له مدخلية كما في المقام فإنَّ للإمكان مدخلية في عروض التركب، كما أنَّ للفاعلية مثل هذا الشرط، ونظيره قولنا: «زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين» (فإنَّ للمثلثية مدخلية في التساوي، وعندئذ لا يمكن أن يعد محمول المسألة من عوارض موضوع العلم بحجّة أنَّ التغاير مفهومي لا مصداقي).

الثاني: إنَّ الإشكال إنما يرد علي من فسّر العرض الذاتي بما يعرض لموضوع العلم بلا واسطة أو بواسطة أمر مساو،

لا علي من فسّر العرض الذاتي بما يعرض الموضوع بلا واسطة في العروض كما عليه المحقّق الخراساني تبعاً للحكيم السبزواري، فوجود الواسطة لا تضر ما لم تكن واسطة في العروض، كما هو كذلك في المقام، فإنَّ الكم المتصل يتصف حقيقة بالمساواة إذا كان متّحداً مع المثلث، كما أنَّ الجسم الطبيعي، يتصف بالحرارة والبرودة إذا كان متّحداً مع النار والماء وغير ذلك.

هذا وقد أورد السيّد الأستاذ قدس سره (علي المحقّق الخراساني بانتقاضه بعلمي الهيئة و الجغرافية فإنَّ النسبة بين الموضوعين فيهما إلي موضوعات مسائلهما نسبة الجزء إلي الكل. (1))

يلاحظ عليه: بعدم انتقاض الضابطة فيهما، وذلك لأنَّ الموضوع في علم الهيئة ليس هو ذوات الكواكب حتي يكون البحث عن كوكب خاص بحثاً في جزء الموضوع، بل الموضوع هو أوضاع الكواكب و طبائعها، وهو أمر كلي، و أوضاع كوكب خاص يكون فرداً من هذا الكلي، و يؤيّد ذلك أنّه عرّف علم الهيئة بقولهم

هو علم يعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية و السفلية و أشكالها و أوضاعها و مقاديرها و أبعادها، و موضوعه الأجرام المذكورة من
الحيثية المذكورة. (1)

و هكذا الحال في علم الجغرافية فإنّ موضوعه أحوال القارّات و البحار المختلفة، فالبحث عن كلّ واحد من هذه القارّات بحثاً عن مصاديق
هذا الفرد الكلي لا عن أجزائه.

و يؤيد ذلك أنّه عرّف علم الجغرافية بقولهم: علم يتعرّف به علي أحوال الأقاليم السبعة الواقعة في الرّبع المسكون من كرة الأرض و عروض
البلدان الواقعة فيها و أطوالها و عدد مدنها و جبالها و براريها و بحارها و أنهارها، إلي غير ذلك من أحوال الربع المعمور. (2)

هذا كلّه علي مبني المحقّق الخراساني، و أمّا علي مذهب القدماء فالتساوي بين محمول المسألة و موضوع العلم متحقّق لما عرفت أنّ
العرض الذاتيّ عبارة عمّا يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ العرض، كما في قولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، فالموجود مأخوذ في حدّ
الواجب كما هو مأخوذ في حدّ الممكن، و هكذا إذا أخذنا الواجب أو الممكن موضوعاً و بحثنا عن عوارضها و قلنا الواجب بسيط و
الممكن مركّب، فقد أخذ الموجود في حدّ البسيط كما أخذ في حدّ المركّب، لأنّ البسيط من جميع الجهات هو الموجود الواجب، كما أنّ
المركّب من ماهية و وجود هو الموجود الممكن، و هكذا.

و مهما تنزلنا و بحثنا عن محمول المحمول فلم يزل موضوع العلم سارياً في حدّ المحمولات و عند ذلك يتبين معني التساوي، و هو تساوي
المحمول مع

ص: 22

1- - أبجد العلوم: 2/576.

2- - أبجد العلوم: 2132/212 و لفظة جغرافيا كلمة يونانية بمعني صورة الأرض و ربّما يقال جغراويا.

الموجود المتخصص، كتساوي البسيط مع الموجود الواجب) لا مطلق الوجود (و تساوي التركيب من ماهية و وجود مع الموجود المركب لا مطلق الموجود.

وإلي ما ذكرنا يشير العلامة الطباطبائي في كلامه السابق، أعني: إن كلاً منهما) الواجب و الممكن (ذاتي لخصّة خاصّة من الأعم المذكور، لأنّ المأخوذ في حد كلّ منهما هو الخصّة الخاصة به.

إجابة المحقق النائيني

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

يلاحظ عليه: أنّ القيد المأخوذ في ناحية موضوع العلم غير القيد المأخوذ في ناحية موضوع المسائل، فالمأخوذ في الأوّل هو القابلية للحقوق الإعراب و البناء، و أين هو من قيد الفاعلية و المفعولية المأخوذة في ناحية موضوع المسألة و ادّعاء الوحدة بينها أمر عجيب؟! نعم ما ذكرناه و حقّقناه إنّما هو جار في العلوم الحقيقية، و أمّا الالتزام به في العلوم الاعتبارية فهو التزام بما لا يجب الالتزام به كما ذكرنا ذلك أيضاً عند البحث في المقام الأوّل.

ص: 23

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

1. لزوم وجود الموضوع، وهو الظاهر من القدماء من تعريفهم موضوع العلم.
2. عدم لزوم وجود الموضوع لكل علم، وذلك لأن كل علم عبارة عن عدة مسائل مشتتة يجمعها اشتراكها في حصول غرض واحد، ولا يحتاج وراء ذلك إلي وجود موضوع يبحث عن أعراضه الذاتية.

قال المحقق الأصفهاني: إن العلم عبارة عن مركب اعتباري من قضايا متعددة يجمعها غرض واحد. (1)

3. القول بالتفصيل بين العلوم الحقيقية والاعتبارية بلزوم وجود الموضوع في الأولى دون الثانية، وهو خيرة العلامة الطباطبائي. (2)

استدل للقول الأول بقاعدة «الواحد لا يصدر إلا من واحد» ببيان أن الغرض الواحد المترتب علي مجموع المسائل يتوقف علي وجود جامع بينها وإلا يلزم صدور الواحد عن الكثير.

يلاحظ عليه: أن القاعدة علي فرض صحتها مختصة بالواحد البسيط الذي ليس فيه رائحة التركيب، كالعقل الأول، بناء علي أنه إنني الوجود، فهو لا يصدر إلا عن الواحد، وذلك لأنه يجب أن يكون بين العلة و المعلوم رابطة بها يصدر المعلوم عن العلة، وإلا فلو صدر من دون وجود صلة بينهما يلزم أن يصدر كل

ص: 24

1- - نهاية الدراية: 1/7.

2- - لاحظ الأسفار، قسم التعليق: 311/30.

شيء عن كل شيء، فعلي ذلك فلو صدر المعلول الواحد من اثنين يجب أن يجتمع فيه حيثتان مختلفتان تصحح كل واحدة صدوره عن العلة، فعندئذ ما فرضناه واحداً عاد كثيراً، و هو خلف.

ولذلك قالوا: الواحد مع فرض كونه واحداً من جميع الجهات لا يمكن أن يصدر تارة من علة وأخرى من علة أخرى. وهذا كما تري يخصص برهان القاعدة و موردها بالبسيط من جميع الجهات و ليس له مصداق في جانب العلة إلا الله سبحانه و لا في جانب المعلول إلا العقل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن القاعدة لا تجدي نفعاً في المقام، لأن الغرض المترتب علي المسائل ليس غرضاً واحداً شخصياً بسيطاً حتي يتوقف صدوره علي تصوير جامع بين المسائل الكثيرة، بل هو غرض واحد نوعي يتكرر بتكرر المسائل، فالغرض المترتب علي مسألة حجية خبر الواحد غير الغرض المترتب علي مسألة دلالة الأمر علي الوجوب و عدمه، و الغرض المترتب علي أبواب النواسخ، غير الغرض المترتب علي باب الفاعل و المفاعيل، و مثل هذا لا يلزم أن يصدر من الواحد، بل قد يصدر من الكثير لأنه أيضاً كثير.

هذا كله حول القول الأول.

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

وبعبارة أخرى: قد عرفت أن العرض الذاتي ما يؤخذ موضوعه في حده و هو الضابط في تمييزه، فإذا فرض للمحمول محمول، و لمحموله محمول، و جب أن يؤخذ الموضوع الأول في حد الجميع حتي ينتهي إلي آخر محمول مفروض، فوجود

الموضوع من صميم كون العرض ذاتياً. (1)

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

الجهة الرابعة: في تمايز العلوم

إشارة

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

1. تمايز العلوم بتمايز الأغراض، وهو خيرة المحقّق الخراساني.

2. تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وهو المشهور.

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

4. تمايز العلوم واختلاف بعضها بذاتها وجوهرها، وهو خيرة سيدنا الأستاذ.

فلنتناول كلّ واحد من هذه الأقوال بالبحث والتحليل.

دليل القول الأوّل

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

ص: 26

المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علماً علي حدة، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا تكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد(1) إذا كان الغرض متعدداً.)

يلاحظ عليه أولاً: أنه إذا كان بين العلمين تمايز في مرتبة الذات كتمايز علم النفس و علم النبات، حيث إن الموضوع في الأول غيره في الثاني، فلا تصل النوبة إلي التمييز بالغرض الذي هو أمر متأخر عن جوهر المسألة: موضوعها و محمولها.

و ثانياً: أن ما ذكره إنما يتم ظاهراً لا واقعاً في العلوم التي تتحد موضوعاً و تختلف في المسائل، كعلمي الصرف و النحو، حيث إن الصرف يبحث عن عوارض الكلمة و الكلام من حيث الصحة و الاعتلال، و النحو يبحث عن عوارضهما من حيث الإعراب و البناء، فعند ذلك يتصور أن المائز بين العلمين هو تعدد الغرض و هو معرفة الصحيح و المعتل، و المعرب و المبني، و لكن هناك نكتة مغفول عنها و هي أن تغاير الغرضين رهن أمر جوهرى أضفي للعلمين صبغة التعدد، و هو عبارة عن اختلاف مسائل العلمين جوهرًا، فالعلمان متميزان في مرتبة متقدمة علي الغرض، و الدليل علي أن الجهة الجامعة لمسائل علم الصرف غير الجهة الجامعة لمسائل علم النحو، فكل يجمعها جهة جامعة متغايرة فالأولي اسناد الميز إلي تلك الجهة الجامعة لا إلي الغرض العائد منها.

و ثالثاً: أن المراد من الغرض إما غرض تدويني أو غرض تعليمي، و كلاهما متأخران عن العلم، فلا بد أن يكون للعلم ميز جوهرى قبل هذين الغرضين.

ص: 27

ذهب المشهور إلي أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وهو صحيح في الجملة، لأنّ موضوع كلّ علم داخل تحت نوع خاص، كعلمي الحساب والهندسة، فإنّ الموضوع في الأوّل من مقولة الكم المنفصل، ويبحث فيه عن أحوال الأعداد، والموضوع في الثاني من مقولة الكم المتصل، ويبحث فيه عن أحكام الخطوط و السطوح و الأجسام التعليمية، و مع هذا المائز الذاتي لا تصل النوبة إلي المائز بالعرض.

ولكن ليس جميع العلوم كذلك، فإنّ العلوم ربّما تتحد موضوعاً و تتعدد وصفاً و تأليفاً حسب الجهات الملحوظة، فإنّ البدن الإنساني موضوع لكلّ من علم الطب و التشريح، و وظائف الأعضاء، فبما أنّه يبحث عنه من جهة عروض الصّحة و السقم عليه يكون موضوعاً لعلم الطب، و بما أنّه يبحث فيه لغاية التعرّف علي أعضائه و أجزائه، فهو موضوع لعلم التشريح، و بما أنّه يبحث فيه لغاية التعرّف علي وظيفة كلّ عضو، فهو موضوع لعلم وظائف الأعضاء، فالعلوم متعددة و الموضوع واحد، فالميز هنا بالمحمولات لا بالموضوعات.

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

قلت: إنّ هذه الحيثيات ليست إلاّ أموراً منتزعة من المحمولات المختلفة في هذه العلوم الثلاثة فما هو المحمول في علم الطب غير المحمول في علم التشريح، و المحمول فيهما غير المحمول في علم وظائف الأعضاء، و إذا لاحظها الخبير، يري بينها اختلافاً ذاتياً، و ينتزع من كلّ واحد حيثية خاصة يوصف بها الموضوع في كلّ علم، و يتخيل أنّ تمايز العلوم، بالموضوعات و تمايز الموضوعات بالحيثيات، غافلاً

عن أن هذه الحيشية منتزعة من محمولات العلوم، متأخرة عنها. و علي ذلك فنسبة الميز إلي المحمولات في أمثال هذه الموارد، أولي من نسبه إلي الحيشيات.

دليل القول الثالث

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

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في العلوم التي تتحد موضوعاً و تختلف محمولاً، كما في علمي النحو و الصرف أو العلوم الثلاثة الطب و التشريح و وظائف الأعضاء، فإنّ المائز هو الجهة الجامعة بين مسائل العلمين أو مسائل العلوم الثلاثة، و أمّا إذا كان العلمان مختلفين موضوعاً فالتمييز بالموضوع مقدّم رتبة و زماناً علي الميز بالجهة الجامعة، فإنّ أول ما يقع في الذهن في هذه الموارد هو الموضوع ثمّ المحمول ثمّ الجهة الجامعة بين مسائلها.

دليل القول الرابع

ذهب السيّد الأستاذ قدس سره (إلي أنّ تمايز العلوم بذواتها، و قال: إنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المشتتة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخية موجودة في جوهر تلك القضايا و حقيقتها، ففي مثله تمايز العلوم و اختلاف بعضها يكون بذاتها، فقضايا كلّ علم مختلفة و متميزة بذاتها عن قضايا علم آخر.

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

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

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

و الحقّ في المقام هو أنّ الميز بالموضوع فيما إذا كان بين الموضوعين تباين نوعي كعلمي الهندسة و الحساب، وبالجهة المشتركة بين محمولات المسائل، فيما إذا كان الموضوع واحداً كعلمي الصرف و النحو و علوم الطب و التشريح و وظائف الأعضاء.

و أمّا التمايز بالأغراض فقد عرفت تأخّره عن الميز الجوهرية الموجود بين المسائل، إذ ترتّب غرض واحد علي عدّة من المسائل دون الآخر كاشف عن تمايز جوهري بين العلمين فلا تصل النوبة إلي التمايز بالأغراض مع وجود التمايز الجوهري.

الجهة الخامسة: ما هو موضوع علم الأصول؟

إشارة

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

1. إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة و هو خيرة القدماء.

ص:30

1- - تهذيب الأصول: 1/4.

2. إنَّ موضوع علم الأصول هي الجهة الجامعة بين موضوعات مسائل ذلك العلم، و هو خيرة المحقّق الخراساني.

3. إنَّ الموضوع هو الحجّة في الفقه، و هو خيرة المحقّق البروجردي.

4. لا حاجة لوجود موضوع لعلم الأصول، و هو مختار سيّدنا الأستاذ، و هو الأقوي.

و إليك دراسة الأقوال واحداً تلو الآخر.

تحليل القول الأوّل و نقده

ذهب القدماء إلي أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، و ربّما يحذف الوصف، و يقال: نفس الأدلّة.

و أورد عليه: بأنّه إذا كان الموضوع هي الأدلّة الأربعة بقيد الدليلية تخرج أكثر المباحث الأصولية عن كونها مسألة أصولية و تُصبح من مبادئ ذلك العلم، لوجود الفرق الواضح بين مبادئ العلم و عوارضه.

فالأوّل يبحث في وجود موضوع العلم، و الثاني يبحث عن عوارضه بعد تسليم وجوده، فإذا كان موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة يكون البحث عن حجّية الخبر الواحد و كونه دليلاً أو لا، بحثاً عن وجود مصاديق هذه الأدلّة الأربعة، و البحث عن مصاديق الموضوع بحث عن المبادئ لا عن العوارض.

وقد أجاب عنه الشيخ عند البحث عن حجّية الخبر الواحد، بقوله: «إنّ مرجع هذه المسألة إلي أنّ السنة أعني: قول الحجّة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد، أو لا يثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر و القرينة؟ و من هنا يتّضح

دخولها في مسائل أصول الفقه الباحث عن أحوال الأدلة» (1).

وأورد عليه المحقق الخراساني بأن المراد من السنة إما المحكي أعني: قول المعصوم) عليه السلام (وفعله و تقريره أو ما يعمّ الحاكي، أعني: خبر الواحد الحاكي عنها.

فعلي الأول، فالمراد من الثبوت، إما الثبوت الواقعي أي وجود السنة الذي هو مفاد كان التامة، فهو بحث عن وجود الموضوع لا عن عوارضه.

أو الثبوت التعبدي، أي وجوب العمل علي طبق الخبر، فهو وإن كان بحثاً عن العوارض لكنّه بحث عن عوارض الحاكي لا المحكي، و مرجع البحث إلي أنّ الحاكي هل له هذا الشأن أو لا؟ وعلي الثاني، أي كون المراد من السنة ما يعمّ حاكيها، فالإشكال وإن كان مرتفعاً، و ذلك لأنّ البحث في تلك المباحث يكون عن أحوال السنة بهذا المعني، إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائل هذا العلم لا يختص الأدلة، بل يعمّ غيرها كالبحث عن مفاد الأمر والنهي وأنهما ظاهران في المعني الكذائي أو لا. (2)

يلاحظ عليه: بأننا نختار الشق الثاني، و لكن البحث عن ظهور الأمر في الوجوب والفور وإن كان لا يختص بالسنة، بل يعمّ مطلق الأمر في اللغة العربية لكن إذا ثبت ظهوره في الوجوب لمطلق الأمر، يثبت ظهوره في الأمر الوارد في السنة، و ذلك لأنّ الأمر الوارد في السنة مصادق جزئي من مصاديق مطلق الأمر، و العارض بواسطة أمر أعم يعدّ عرضاً ذاتياً بالنسبة إلي الأخص إذا لم تكن الواسطة، واسطة في العروض كما في المقام.

ص:32

1- - الفرائد: 37، طبعة رحمة الله.

2- - كفاية الأصول: 91/6.

تحليل القول الثاني و نقده

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق علي موضوعات مسائله المتشعبة من دون أن نعلم ذلك الموضوع بخصوصه.

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

تحليل القول الثالث و نقده

ذهب المحقق البروجردي إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه، و مسائله عبارة عن التعيّنات العارضة لها و المحدّدة إيّاها.

توضيح ذلك: انّ العرض علي قسمين: خارجي و تحليلي.

فالبحث عن عوارض الجسم من حيث الحركة و السكون و الألوان و الطعوم بحث عن عوارض خارجية محسوسة.

و لكن البحث عن تعيّن الوجود المطلق يا حدي التعيّنات التالية ككونه عقلاً و نفساً و صورة و هيولي و جسم بحث عن العوارض التحليلية.

فالموضوع في العلم الإلهي عبارة عن الوجود المطلق بما هو هو و عوارضه عبارة عن حدوده و تعيّناته. فالحكيم الإلهي يبحث عن تعيّنات الوجود بكونه واجباً أو ممكناً، و الممكن جوهرأ أو عرضاً، و الجوهر عقلاً و نفساً و جسماً و هكذا، فروح البحث في جميع الأقسام ليس ثبوت الوجود و تحقّقه، لأنّ الواقعية أمر مسلّم عند الحكيم و إنّما الهدف بيان أقسامه و أنواعه و حدوده و تعيّناته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفقيه يعلم أنّ بينه و بين ربّه حججاً قاطعة للعدر و لكن لا- يعرف خصوصياتها و حدودها مع العلم بأصل الموضوع، فيطرح

الحجّة المقطوعة علي بساط البحث، و يبحث عن تعيّناتها و حدودها و أشكالها و ألوانها، بأنّها هل هي خبر الواحد أو الشهرة الفتوائية أو الإجماع المنقول و هكذا؟ فالبحث عندئذ يكون بحثاً عن عوارض الموضوع بعد التسليم بأصل وجوده.

فتلخّص من ذلك أنّ الموضوع هو الحجّة في الفقه، و العوارض العارضة عليها هي العوارض التحليلية كما لا يخفي.

وقد استشكل السيّد الأستاذ) قدس سره (علي هذا التقرير في درس المحقّق البروجردي) قدس سره (وقال:

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

فأجاب المحقّق البروجردي: بأنّ هذا نظير مسائل الفن الأعلى، فإنّ الموضوع فيه بالاتفاق هو الموجود من حيث هو موجود، مع أنّه يقع محمولاً - لا - موضوعاً، فلا - يقال: الموجود عقل، بل يقال العقل موجود، و هكذا، و وجه ذلك ما أشار إليه الحكيم السبزواري في أوّل الطبيعيات حيث قال:

إن قلت: كيف يكون الجسم هناك عرضاً ذاتياً للموضوع، و المسألة الجسم موجود؟ قلت: بل المسألة» الموجود جسم «و لا سيما علي أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. (1)

وقد أورد عليه شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في الدورة السابقة بأنّ لازم هذا خروج أكثر المسائل عن كونها مسألة أصولية، كالبحت عن ظهورات الأمر و النهي في الوجوب و التحريم، و الفور و التراخي، و الوحدة و الكثرة، ممّا يتطلب فيه إثبات أصل الظهور لا بحثاً عن تعيّنات الحجّة و تطوراتها، و لكنّه عدل عن

ص: 34

الإشكال في هذه الدورة قائلاً بأنّ عنوان المسألة شيء وروحها شيء آخر، فليس الأصولي عالماً لغوياً يتطلب إثبات أصل الظهور، وإثما هو يتطلب إثبات أصل الظهور حتي يكون ذريعة لإقامة الحجّة علي واحد من الطرفين. و لأجل ذلك يكون مرجع البحث في هذه المسائل إلي طلب الحجّة علي الوجوب أو النذب أو الحرمة أو الفورية وعدمها وهكذا.

ما هو المختار؟

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

الجهة السادسة: ما هو تعريف علم الأصول؟

عرّف علم الأصول قديماً و حديثاً بتعاريف لا يخلو أكثرها من مناقشة:

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

يلاحظ عليه: أنّ المستنبط ربّما لا يكون حكماً شرعياً بل وظيفة عملية و عذراً عقلياً بين العبد و المولي كالأصول العقلية، فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بمعني معذورية العبد في مخالفة الواقع، و أمّا ما هو الحكم الشرعي الفرعي فلا يستنبط من حكم العقل.

فإن قلت: علي القول بالملازمة بين حكم العقل و الشرع يكون المستنبط حكماً شرعياً.

قلت: إن غاية ما يثبت بالملازمة هو إمضاء الشارع معذورية العبد في هذه الحالة و هي ليست حكماً شرعياً فرعياً، ولأجل هذا الإشكال عدل المحقق الخراساني إلي تعريفه بوجه آخر.

2. تعريف المحقق الخراساني: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي تنتهي إليها في مقام العمل. ويردّ عليه أولاً: أنّ لازم ما اختاره في تمايز العلوم أن يعد علم الأصول علمين لغرضين مختلفين، و تصوّر وجود الجامع بين الغرضين لا يدفع الإشكال، وإلاّ تلزم وحدة علم الصرف و النحو لوحدة الغرض و هو صيانة اللسان عن الخطأ. وثانياً: أنّ الظاهر أنّ علم الأصول هو نفس القواعد، وأمّا الصناعة فإنّما هي من المبادئ لا نفس العلم.

3. تعريف المحقق النائيني: هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي. (1)

و يرد عليه: ما أوردناه علي تعريف القدماء أنّه ربّما لا يكون المستنتج حكماً فرعياً كلياً، بل تكون وظيفة عملية.

4. تعريف السيّد الأستاذ: القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبري لاستنباط الأحكام الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية.

و هذا التعريف يحتوي علي نقطتين هامتين:

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

ص: 36

1- - فوائد الأصول: 1/19.

وبعبارة أخرى: إنّ القواعد الأصولية ما ينظر بها إلي الفقه، وأمّا القواعد الفقهية فهي ما ينظر فيها، وكم فرق بين النظر إلي الشيء بعنوان الآلية والوسيلة والنظر فيه بعنوان بما هو هو.

وثمة حديث منقول عن الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) (حيث قال في بيان نظر الإسلام إلي الدنيا: « من أبصر بها بصّرته، و من أبصر إليها أعمته »). (1)

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

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

وهناك تعريف خامس ذكره شيخنا الأستاذ مدّ ظله في الدورة السابقة. فمن أراد فليرجع إلي المحصول.

الجهة السابعة: الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية

وقد ذكرت بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية فروق عديدة نقتصر علي أهمها:

الفرق الأول: إنّ المسائل الأصولية لا تتضمن حكماً شرعياً، خلافاً للقواعد

ص: 37

الفقهية التي تتضمن حكماً شرعياً، وتوضيح ذلك:

إنّ المسائل الأصولية تدور حول محاور أربعة:

1. تعيين الظهورات ومدليل الألفاظ التي يعبر عنها بمباحث الألفاظ، كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة.
2. المباحث العقلية أو ما يعبر عنها بالملازمات العقلية، كالبحث عن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، أو وجوب الشيء وحرمة ضده.
3. مباحث الحجج والأمارات، كالبحث عن حجّة خبر الواحد.
4. الأصول العملية التي يراد بها تعيين وظيفة الشاك.

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

وهذا بخلاف القواعد الفقهية فإنّها تتضمن حكماً شرعياً فرعياً كقوله: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس»، وقوله: «علي اليد ما أخذت حتّي تؤدّي»، وقوله: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده». فإنّ القاعدة وإن لم ترد بلفظها في الشرع ولكنّها قاعدة مقتبسة من الأحكام الشرعية الفرعية في موردّها. فللفقيه أن يقتبس من هذه الموارد قاعدة كئيّة باسم» ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده».

هذا هو الفرق الأوّل بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية.

الفرق الثاني: إنّ المسائل الأصولية تجري في كلّ باب من أبواب الفقه، بخلاف القواعد الفقهية فإنّ الغالب فيها هو اختصاصها بباب دون باب

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

الفرق الثالث: إنّ نتائج المسائل الأصولية أحكام ووظائف كلّية، بخلاف القواعد الفقهية فإنّه ربّما تكون نتيجتها حكماً جزئياً كجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية كاستصحاب طهارة الثوب المعين، ونظيره أصالة البراءة و الاحتياط في الموضوعات، فإنّ المترتب عليهما هو الوظيفة الشخصية لمن تمّ عنده أركان البراءة و الاحتياط.

و من هنا يعلم أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة أصولية بخلافه في الشبهات الموضوعية فإنّه قاعدة فقهية، ولا بأس أن يختلف حال المسألة باختلاف موارد تطبيقها، ونظيره البراءة و الاحتياط فإنّها في الشبهات الحكمية مسألة أصولية و في الشبهات الموضوعية قواعد فقهية.

إلي هنا تمّ ما هو المهم عندنا في بيان الفرق بين المسائل الأصولية و القواعد الفقهية، غير أنّ للشيخ الأنصاري بياناً آخر في المقام و هو:

إنّ إجراء المسألة الأصولية في موردها يختص بالمجتهد بخلاف الفقهية فإنّ إجراءها في موردها جائز للمقلّد أيضاً.

و الظاهر عدم تماميّة هذا الفرق فإنّ كثيراً من القواعد الفقهية كالمسائل الأصولية يختص العمل بها بالمجتهد إذ هو القادر علي تشخيص « ما يضمن عمّا لا يضمن »، و تمييز الأصل الحاكم عن الأصل المحكوم في الشبهات الموضوعية، و الشرط المخالف للكتاب و السنّة عن موافقهما.

إلي هنا تمّ الفرق بين المسائل الأصولية و القواعد الفقهية، بقي الكلام في تمييز المسألة الفقهية من القواعد الفقهية و المسائل الأصولية، فنقول:

المسألة الفقهية: ما يبحث فيها عن أحكام الموضوعات الخاصة، تكليفية كانت كالبحث عن وجوب الصلاة و الصوم أم وضعية كالبحث عن طهارة الماء و نجاسة الدم، بل يمكن أن يقال أنّ المسائل الفقهية لا تختص بالبحث عن أحكام الموضوعات بل تشمل أيضاً البحث عن ماهية الموضوعات التي تتعلّق بها الأحكام، كالبحث عن ماهية الصلاة و الصوم و أجزائها و موانعها و شرائطها إذ لا وجه لكون البحث عنها استطرادياً.

و من هنا يعلم الفرق بينها و بين المسائل الأصولية و القواعد الفقهية فلا نطيل.

إلي هنا تمّ ما أفاده المحقّق الخراساني في الأمر الأوّل، و إليك الكلام في الأمر الثاني:

ص:40

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: في حقيقة الوضع

(1)

منها: الوضع، هو نحو اختصاص اللفظ بالمعني وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة، و من كثرة استعماله فيها أُخري. (2)

يلاحظ عليه:

1. أنّ اختصاص اللفظ بالمعني و الارتباط المذكور من نتائج الوضع، ناشئ منه و ليس نفسه.

2. أنّ الارتباط المذكور كما يحصل بالأمرين اللّذين أشار إليهما، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في المعني بداعي الوضع، و سيوافيك تفصيله عند البحث في الحقيقة الشرعية علي أنّ تصوير الجامع بين القسمين من الوضع مشكل.

3. أنّ التعريف لا يخلو من إجمال، حيث قال: نحو ارتباط بين اللفظ و

ص: 41

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

2- - كفاية الأصول: 1/10.

المعني، دون أن يُبين حقيقة هذا الربط.

و منها: أنّ حقيقة الوضع ليست إلاّ التعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعني. (1)

وهذا التعريف هو المعروف بمسلك التعهد في الوضع، و أوّل من فسّر الوضع به هو المحقّق النهاوندي (المتوفّي 1317 هـ) (و تبعه تلميذه أبو المجد الاصفهاني (1285 1362 هـ) (و المحقّق الخوئي (1317 1413 هـ) (في محاضراته و تعليقاته علي أجود التقارير.

قال أبو المجد في شرح مرام أستاذه: الوضع عبارة عن التعهد، أعني: تعهد المتكلم للمخاطب و التزامه بأنّه لا ينطق بلفظ خاص إلاّ عند إرادته معني خاصاً، أو أنّه إذا أراد إفهامه معني معيناً، لا يتكلم إلاّ بلفظ معيّن، فمتي تعهد له بذلك و أعلمه به حصلت الدلالة و حصل الإفهام. (2)

يلاحظ عليه بوجه:

1. أنّه من قبيل خلط الغاية من الفعل، بنفس الفعل. فالوضع شيء و الغاية المتوخاة منه شيء آخر، فالتعهد المذكور في كلامه غاية الوضع حتي يخرج فعل المتكلم عن اللغوية.

وإن شئت قلت: الوضع عمل خاص يستعقب ذلك التعهد و ليس نفسه.

2. لو كانت حقيقة الوضع ذاك التعهد، لزم كون كلّ مستعمل واضحاً، لالتزام كلّ مستعمل تفهيم المعني عند التكلم باللفظ المخصوص و الالتزام به أمر

ص: 42

1- - تشریح الأصول: للمحقّق النهاوندي.

2- - وقاية الأذهان: 62، ط مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

غريب وإن التزم به بعض المحققين. (1)

3. إن الالتزام بالتعهد في الوضع، غير لازم بل يكفي فيه مجرد جعل اللفظ في مقابل المعني بداعي الانتقال إليه عند التكلم كما هو الحال في سائر الدوال كالعلائم الرائجة لإدارة المرور.

وقد تفتن المحقق الاصفهاني لما ذكرناه من كون كيفية الدلالة والانتقال من اللفظ وسائر الدوال علي نهج واحد بلا إشكال.

فقال: فليس من ناصب العلامة علي رأس الفرسخ إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، من دون أي تعهد منه. (2)

نظرنا في حقيقة الوضع

و الحقّ أنّ الوضع (3) عبارة عن تعيين الألفاظ في مقابل المعاني فقط، وأما التزام الواضع بأنّه متي أراد تفهيم المعني، يتكلم بهذا اللفظ فهو الغرض الداعي إلي ذلك الجعل، والذي يدلّ علي أنّ حقيقة الوضع لا تتجاوز عن ذلك، أمران:

الأول: إنّ وظيفة الأخصائيين في اللغة العربية هي وضع الألفاظ بإزاء المعاني، فإذا كانت هناك اصطلاحات علمية أو اجتماعية غير دراجة في اللغة العربية، فإنّ هؤلاء الأخصائيين يضعون بازائها ألفاظاً من اللغة العربية وبعد أن يتمّ الاتفاق عليها، يذاع أمرها فتستعمل.

فإذا كان عملهم لا يتجاوز إلا جعل اللفظ بإزاء المعني فليكن كذلك عمل السائرين عبر الزمان من أهل اللغة.

ص: 43

1- - تعاليق أجود التقريرات: 1/12.

2- - نهاية الدراية: 1/14.

3- - المقصود، التعيني، لا التعيني لما مرّ في ص 41.

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

الجهة الثانية: وجود العلة الذاتية بين الألفاظ و معانيها

قد نقل عن غير واحد من أهل الأدب وجود العلة الذاتية بين الألفاظ و المعاني و ذلك لصيانة عمل الواضع عن الترجيح بلا مرجح، فانّ جعل لفظ في مقابل معني فعل اختياري صادر من الإنسان الذي لا يرجح أحد الطرفين إلا بمرجح و ليس هو إلا وجود العلة الذاتية.

يلاحظ عليه: لو صحّ ذلك لزم لغوية الوضع إذ تكون دلالة اللفظ علي المعني أشبه بدلالة الدخان علي النار، أو دلالة السعال علي وجع الصدر.(1)

نعم يمكن تفسير القول بالعلقة الذاتية بين اللفظ و المعني بوجه آخر، و هو أنّ التتبع يكشف عن أنّ الإنسان كان يسمّي الحيوانات بأصواتها كالهدهد، و البوم، و الحمام، و العصفور، و الهرة، كما يستند في حكاية الأفعال و الحركات إلي أصواتها، كالدق، و الدك، و الشق، الكسر، الصرير، الدوي، النهيق، و لأجل ذلك ربّما يمكن أن يقال: إنّ كلّ إنسان بما هو مفطور علي إظهار ما في ضميره، كان ينتخب لإبراز ما في ضميره ألفاظاً يري بينها و بين معانيها مناسبة خيالية أو وهمية كالمشابهة في الشكل و الهيئة و غير ذلك من المناسبات، فها هو لفظ الهيولي فانه بمعني» المادة الأولى «لكن يستعمل العرف الخاص في الموجود المهييب، لما يراه بين ذلك اللفظ و المعني من مناسبة وهمية.

ص:44

وبذلك يجاب عمّا يقال بأنّه لو لا العلة الذاتية بين اللفظ والمعنى يلزم الترجيح بلا مرجح، وذلك لما عرفت من أنّه يكفي وجود التناسب الوهمي والخيالي وغيرهما في انتخاب اللفظ ولا يحتاج إلي المناسبة الذاتية.

الجهة الثالثة: في تعيين الواضع

إنّ الإمعان في الحياة البشرية الغابرة، يُثبت بأنّ الحضارة الإنسانية بأبعادها ليست وليدة يوم أو شهر أو سنة، بل الإنسان خرج من البداوة و الحياة الفردية إلي الحياة الاجتماعية بالتدرّج فهو عبّر تعمير الأرض بأنحائها المختلفة كان بحاجة شديدة إلي المفاهمة و المكالمة، وقد خلق الله سبحانه مادتها في فطرته، وقال: (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) فالحاجة دعته إلي إفهام ما في ضميره من الحوائج بإنشاء ألفاظ مقابل معان بالتدرّج فلو قلنا إنّ لكلّ لغة واضعاً، فالواضع هو البشر عبر الزمان ياذن الله سبحانه بالتدرّج و لم يزل الأمر كذلك في مستقبل الحضارة حيث انّ الألفاظ تزداد، وفق زيادة المعاني.

ذهب المحقّق النائيني إلي أنّ الواضع هو الله تبارك و تعالي، و هو الواضع الحكيم حيث جعل لكلّ معني لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبة بينهما مجهولة عندنا، و جعله تبارك و تعالي هذا واسطة بين جعل الأحكام الشرعية المحتاج إيصالها إلي إرسال رسل و إنزال كتب، و جعل الأمور التكوينية التي جبل الإنسان علي إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلي الماء و نحو ذلك. فالواضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتي لا يحتاج إلي أمر آخر، و لا تشريعي صرف حتي يحتاج إلي تبليغ نبيّ أو وصيّ، بل يلهم الله تبارك و تعالي عباده علي اختلافهم كلّ طائفة بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معني خاص.

و استدلل علي ذلك بأمرين:

الأول: لو فرضنا جماعة أرادوا إحداث ألفاظ، بقدر ألفاظ أي لغة لما قدروا عليه فما ظنك بواحد.

الثاني: كثرة المعاني، فإنه يتعدّد تصوّرها من شخص أو أشخاص. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّه سبحانه وضع الألفاظ لمعانيها ثمّ ألهم بها الإنسان أمر محتمل، وربما يشير إليه سبحانه: (الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) لا- يخالف ما اخترناه آنفاً، لكن ما استدللّ عليه بالوجهين غير تام. لأنّه إنّما يتمّ لو كان هناك واضع خاص أو أشخاص معينون، وأمّا علي القول بأنّ أصل كلّ لغة وتكاملها يرجع إلي جهد الإنسان عبر سنين طويلة فلا بعد في أن يقوم البشر طيلة هذه السنين بوضع لغات متعددة لمعاني كثيرة.

الجهة الرابعة: في أقسام الوضع

إشارة

قسّم الوضع إلي أقسام أربعة:

1. الوضع الخاص و الموضوع له الخاص.
2. الوضع العام و الموضوع له العام.
3. الوضع العام و الموضوع له الخاص.
4. الوضع الخاص و الموضوع له العام.

القسم الأول و الثاني إمكانا و وقوعا

وقد اتفق علماء الأصول علي إمكان الأولين و وقوعهما، و الأكثر علي إمكان الثالث و وقوعه و امتناع القسم الرابع.

غير أنّ المهم هو الوقوف علي ما هو الميزان في كون الوضع خاصاً أو عاماً؟

ص:46

ثمّ البحث عن القسمين إمكاناً ووقوعاً وإجمال الكلام فيه علي أنّ الوضع يقوم بأمرين:

الأوّل: اللفظ و هو الموضوع.

الثاني: المفهوم الملحوظ.

و المدار في وصف الوضع بكونه خاصّاً أو عامّاً، هو كون الملحوظ خاصّاً، أو عامّاً. فلو كان الملحوظ خاصّاً فالوضع خاص. و لو وضع اللفظ لنفس الملحوظ الخاص يكون الموضوع له خاصّاً أيضاً. و لو كان الملحوظ عامّاً فالوضع عام و لو وضع اللفظ لنفس الملحوظ العام يكون الموضوع له عامّاً أيضاً.

و أمّا إذا كان المفهوم الملحوظ عامّاً لكن لم يوضع اللفظ بازائه، بل بإزاء مصاديقه، فيكون الوضع عامّاً لكون الملحوظ عامّاً، و الموضوع له خاصّاً، لأنّ الوضع للأفراد و المصاديق، و هذا كأسماء الإشارة حيث إنّ الملحوظ طبيعة المفرد المذكور و الموضوع له مصاديق ذلك الملحوظ العام.

و أمّا إذا كان المفهوم الملحوظ خاصّاً لكن لم يوضع اللفظ بإزاء ذلك الخاص بل بإزاء الجامع بين ذلك الفرد و سائر الأفراد، يكون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً.

إلي هنا وقفنا علي واقع التقسيم الرباعي في مجال الوضع، فإذا كان الأوّل و الثاني ممكنين و واقعين فلا نبحث فيهما و إنّما نركز الكلام علي الثالث و الرابع.

القسم الثالث: إمكاناً و وقوعاً

فنقول: المشهور بين الأصوليين إمكان الثالث و وقوعه، و قد قرروا إمكانه بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني في «الكفاية»، قال:

إنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فأنّه من وجوهها، و معرفة وجه الشيء معرفة بوجهه، بخلاف الخاص فأنّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام و لا لسائر الأفراد، فلا تكون معرفته و تصوّره معرفة له و لا لها أصلاً و لو بوجهه. (1)

و حاصل هذا الوجه: أنّه لا يشترط في تصوّر الموضوع له تصوّره تفصيلاً، بل يكفي تصوّره إجمالاً، و يكفي في ذلك معرفة الأفراد بوجهها و هو العام.

يلاحظ عليه: أنّ معني كون الشيء وجهاً، هو كونه مرآة له و حاكياً عنه، و الحكاية فرع الوضع، و المفروض أنّ الملحوظ العام كالحيوان الناطق لم يوضع إلاّ لنفس الحقيقة المعرّة عن كلّ قيد و شرط، فكيف يمكن أن يحكي المعني المطلق، عن القيود و الخصوصيات التي بها قوام الفردية؟! و الحاصل: أنّ القدر المشترك بما هو قدر مشترك و الذي نعبر عنه بالملحوظ لا- يحكي إلاّ- عن القدر الجامع عن الخصوصيات و فردية الفرد بالثانية دون الأولى.

الثاني: ما ذكره المحقق الخوئي، حيث قرر إمكان القسم الثالث بما هذا خلاصته: الفرق بين القضية الخارجية و الحقيقية، هو أنّ الحكم في الأولى مقصور علي الأفراد الموجودة في ظرف الحكاية، مثل قولك:

« قُتل من في العسكر (و) نهب ما في الدار (و) أمّا الحقيقية فالحكم فيها مجعول علي الأفراد المحقّقة، و المقدّرة في الأزمنة الآتية، مثل قولك: كلّ إنسان كاتب بالقوّة.

فكلّ إنسان موجود في ظرف الحكم و الموجود في الأزمنة الآتية المقدّرة ظرفه، مشمول لهذا الحكم، و ليس هذا إلاّ لأجل أخذ الطبيعة في موضوع الحكم

ص: 48

علي وجه سارية في أفرادها، و جارية في مصاديقها، فيشمل كل فرد محقق في ظرفه، و ما قيل من أن العام لا يحكي عن المصاديق و الأفراد فإنّما يصحّ إذا كانت القضية طبيعية أو خارجية، و أمّا إذا كانت مأخوذة علي نحو القضية الحقيقية التي تكون فيها الطبيعة متحدة مع المصاديق و سارية فيها، فإنّها تحكي عن الجميع حسب سريانها. (1)

يلاحظ عليه: أنّ معني سريان الطبيعة في مصاديقها هو ثبوت الحكم عليها متي وجدت، و يكفي في ثبوت الحكم انطباق العنوان عليها، و يكفي في الانطباق كون الفرد بما هو إنسان مصداقاً للجامع بما هو هو، لا بما له من الخصوصيات و القيود. و أمّا حكايتها عن الافراد و الخصوصيات فلا، لأنّ مناط الحكاية هو دخول الخصوصيات في مفاد الملحوظ العام، و المفروض أنّها حقيقة معرّة، و تصور أنّ الجامع متحد مع الخصوصيات و إن كان صحيحاً لكن الاتحاد ليس مناط الحكاية، و إنّما مناطها دخول الخصوصيات في المعني الجامع و حكايتها عنها، و المفروض أنّ الملحوظ الجامع لم يوضع إلاّ لنفس الجامع.

الثالث: ما أفاده المحقق العراقي و حاصله:

إنّ العناوين العامة المنتزعة علي أنواع:

1. العنوان المنتزع من الجامع الذاتي بين أفرادها، المتحد وجوداً مع خصوصيات الأفراد و المعرّي عنها تصوراً و حقيقة كالحيوان و الإنسان.

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

ص: 49

1- - حكي شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه أنّه سمع ذلك التقرير من السيد الخوئي في درسه الشريف عام 1370 هـ. ق و أشار إلي ذلك التقرير في المحاضرات بصورة عابرة حيث قال: و هذا هو الوضع العام و الموضوع له الخاص و حاله كحال القضية الحقيقية (المحاضرات: 1/53).

و ذاتياتها، سواء كان ما بحداثتها شيء كالأبيض، أو لا كالممكن. و هذان القسمان لا يحكيان عن شيء من خصوصيات أفراد بل يحكيان عن الجامع الساري.

3. العنوان العام الذي يحكي إجمالاً عن الخصوصيات التي يكون بها الشخص خارجاً.

و الأوّل و الثاني يحكيان عن الجامع الموجود في الفرد، دون الخصوصيات، و الثالث يحكي عن نفس الخصوصيات التي بها يكون الشخص خارجاً، مثل مفهوم «الشخص» «و» الفرد «و» المصداق «فهذه عناوين كلية منتزعة من الأفراد و الخصوصيات الخارجية. و نظيرها لفظ «كل» «و» بعض «و الموصولات مثل» من «و» ما «. و عندئذ يصحّ أن يوضع لفظ «الإنسان»، لكلّ من ينطبق عليه لفظ الإنسان فإنّ لفظ الكلّ، حاك عن الأفراد إجمالاً، أو يقال لفظ «هذا» موضوع لكلّ مفرد مذكر. (1)

و هذا التقرير لا غبار عليه، و علي ذلك يمكن أن يمثل له بأسماء الإشارة، فلفظ «هذا» وضع لكلّ مفرد مذكر، فقولنا: مفرد مذكر إشارة إليّ الجامع، و إذا أضيف إليه لفظة كلّ يشير إليّ المصديق، و هذا المقدار من الحكاية يكفي لكون الموضوع له خاصاً.

إلي هنا تمّ بيان القسم الثالث، و إليك بيان القسم الرابع:

القسم الرابع: إمكاناً و وقوعاً

إشارة

ذهب المحقّق الخراساني إلي امتناع القسم الرابع و استدللّ عليه بقوله:

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

ص: 50

الوضع يكون الموضوع له كالوضع خاصاً، وإن جرد عن الخصوصية يكون الوضع عاماً ويرجع إلى القسم الثالث. (1)

و حاصل كلامه: إن الخاص لتقيده بقيود و خصوصيات لا يحكي إلا عن الموجود المشخص، فكيف يمكن أن يكون مرآة للمعني المتعري عن الخصوصية؟! و لو جرد الملحوظ عن الخصوصية يصبح حينئذ كلياً و يصير من قبيل القسم الثالث، لأن الملحوظ يكون عاماً و إن كان الموضوع له خاصاً، هذا.

لكن لفيماً من المحققين حاولوا تصحيح هذا القسم بالأمثلة التالية:

أ: إذا لاحظ الواضع فرداً خارجياً من نوع كزيد، و هو يعلم أن بينه و بين سائر الأفراد جامعاً كلياً، فيضع اللفظ للجامع بينه و بين سائر الأفراد، فالملاحظ خاص أعني زيدا، لكن الموضوع له الجامع بين هذا الفرد و سائر الأفراد.

ب: ما ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري: إذا تصور شخصاً جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد، و لكنّه يعلم إجمالاً- باشماله علي جامع مشترك بينه و بين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأي جسماً من بعيد و لم يعلم أنه حيوان أو جماد، فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع) أي علي الجامع بينه و بين غيره (فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه، و ليس الوجه عند هذا الشخص إلا الجزئي، لأن المفروض أن الجامع ليس متعلقاً عنده إلا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص. (2)

ج: الكمّ المعروف بالمرتر الذي هو وحدة قياس الطول و مقداره 100 سانتيمتر، فالمخترع وضع لفظ المتر علي الوحدة القياسية التي اخترعها و علي كلّ

ص: 51

1- - كفاية الأصول: 1/10.

2- - درر الفوائد: 1/5.

وحدة تشابهها، فالوضع خاص، لأنّ الموضوع هو الكمية المعيّنة، ولكن الموضوع له هو الجامع بينه وبين غيره. (1)

فالمحقّقون حاولوا تصحيح هذا القسم كما صحّحوا أيضاً القسم السابق.

نظرية السيد الأستاذ

إنّ سيدنا الأستاذ حاول حسم النزاع بالبيان التالي:

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

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

وأما علي الثاني فلا مانع من إمكان القسم الرابع، لأنّ الخاص ربّما يكون سبباً للانتقال إلى العام، و الانتقال خفيف المثونة لا يتوقف علي أنّ يكون اللفظ حاكياً عن المنتقل إليه حتي يقال أنّ الحكاية فرع الوضع، بل ربّما يكون الضدّ سبباً للانتقال إلى الضدّ، فكلمّا يسمع الإنسان اسم موسي الكلّيم ينتقل إلى طاغوت عصره فرعون، وهكذا. (2)

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

ص: 52

1- - حكي شيخنا الأستاذ مدّ ظله الله سمعه من والده عند تدريسه المنطق لجمع من الفضلاء.

2- - تهذيب الأصول: 1/8، بتلخيص.

ولكنك عرفت أنّ الانتقال من العام إلي الخاص يمكن أن يتمّ عن طريق ضميمته لفظاً «كلّ إلي الملحوظ حتي يكون مشيراً وحاكياً عن الخصوصيات، بأن يضع لفظه هذا لكلّ مفرد مذكر، فالوضع عام، لأنّ الملحوظ عام وهو المفرد المذكر، والموضوع له خاص وهو ما أُشير إليه بقولنا كلّ.

الجهة الخامسة: في المعاني الحرفية

إشارة

يقع البحث في الحروف في موضعين:

1. ما هي معانيها ومضامينها.

2. ما هي كيفية وضعها.

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

ونحن نركز البحث علي الموضوع الأوّل ونبحث عن الموضوع الثاني في الجهة السادسة.

التعريف المعروف لكلّ من الاسم والحرف، وهو ما ذكره ابن الحاجب (570 640 هـ) (صاحب الكافية حيث قال:

«الاسم ما دلّ علي معني في نفسه، والحرف ما دلّ علي معني في غيره، والمراد من الموصول هو الكلمة، والضمير في كلّ من» نفسه (و)« غيره» يرجع إلي المعني. وأنّه في حدّ ذاته علي قسمين، قسم يكون مفهوماً محصلاً في نفسه، لا يحتاج في تحصيله في الذهن إلي معني آخر، وقسم يكون مفهوماً متحقّقاً في الذهن يتبع غيره» (1).

ص:53

1-- شرح الكافية: 5، في معني الحرف.

ثم إنه ظهرت بعد ابن الحاجب آراء في معني الحروف و هي بين الإفراط و التفريط، و إليك دراسة هذه الآراء:

1. نظرية المحقق الرضي (المتوفي 668 هـ)

إن الشيخ الرضي اختار في تفسير التعريف المذكور بأن الضمير في كل من نفسه و غيره يرجع إلي الموصول الذي أريدت منه الكلمة، و انتهى إلي أن معني الاسم) الابتداء (مضمون نفسه، و لكن معني الحرف) من (مضمون لفظ آخر، يضاف ذلك المعني) مضمون من (إلي معني ذلك اللفظ الأصلي، و إليك نصّه.

قال الرضي: إن معني « من (الابتداء، فمعني) « من (و معني لفظة) «الابتداء «سواء، إلا أن الفرق بينهما إن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، و معني « من (مضمون لفظ آخر يضاف ذلك المضمون إلي معني ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الاخبار عن لفظ الابتداء في قولك «الابتداء خير من الانتهاء «و لم يجز الاخبار عن لفظ « من (لأن الابتداء الذي هو مدلولها، في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه، بل في لفظ غيره، و إنما يخبر عن الشيء باعتبار المعني الذي في نفسه مطابقة، فالحرف وحده لا معني له أصلاً، إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدل علي أن في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أفرد من ذلك الشيء بقي غير دال علي معني في شيء أصلاً، فظهر بهذا أن المعني الافرادي للاسم و الفعل في أنفسهما و للحرف في غيره. (1)

يلاحظ عليه: أولاً: وجود التناقض بين الصدر و الذيل، فإن صدر كلامه يوحي إلي أن لفظة « من (موضوعة لنفس ما وصفت له كلمة الابتداء، حيث يقول:

ص: 54

فمعني» من «و معني» لفظة الابتداء «سواء. فينطبق علي نظرية المحقق الخراساني الآتية.

لكن الذيل يشير إلي نظرية غير معروفة، هي أنّ وزن الحروف ووزان الأعراب في أواخر الكلم، فكما أنّ التنوين يشير إلي كون اللفظ فاعلاً، و مفعولاً من دون أن يكون له معني خاص فهكذا الحروف.

و ثانياً: أنّ الميزان في كون اللفظ ذا معني أو غيره إنّما هو التبادر، و لا شكّ أنّه يتبادر من الحروف معاني خاصة مندكة في معاني متعلقاتها لا أنّها خالية من المعني.

و الفرق بين الحروف و الاعراب واضح فإنّ الحروف ممّا ينطق بها مستقلاً فيليق أن يكون لها وضع خاص دون الاعراب.

2. نظرية المحقق الخراساني

ذهب المحقق الخراساني إلي أنّ المعاني الحرفية و الاسمية متحدة جوهراً فلا فرق بينهما، و أنّ الاستقلال و الآلية خارجان عن حريم المعني و حقيقته و إنّما يعرضان عند الاستعمال. فيكون الوضع عاماً و الموضوع له عاماً. (1)

و إنّما ذهب إلي هذا القول تخلصاً من المضاعفات الموجودة في القول بأنّها موضوعة للمعاني الآلية من الابتداء و الانتهاء، لأنّ أخذ الآلية جزء للمعني يوجب كون الموضوع له خاصاً؟ و عندئذ يعود السؤال بأنّه ما هو المراد من كونه خاصاً؟ فإنّ أريد منه الجزئي الخارجي، فربما يكون المستعمل فيه عاماً كما إذا قال:

سر من البصرة إلي الكوفة، و إن أريد منه الجزء الذهني بحيث يكون لحاظ الآلية قيماً له فيترتب عليه عدّة أمور:

ص:55

1. لزوم تعدد اللحاظين عند الاستعمال، لاستلزامه لحاظ المعني، مضافاً إلي اللحاظ الموجود فيه عن طريق الوضع.

2. عدم انطباقه علي الخارج لكون جزء الموضوع أمراً ذهنياً.

3. لزوم كون لحاظ الاستقلالية جزءاً للمعاني الاسمية فيُصبح المعني الاسمي خاصاً، وهو خلاف ما اتفقوا عليه.

و حاصل تلك النظرية انّ الأسماء و الحروف موضوعة لمعني واحد معرّي عن كلّ قيد، أعني:

الاستقلالية و الآلية، لكنّ تعرضهما تلك الخصوصية عند الاستعمال فليستا جزء الموضوع و لا جزء المستعمل فيه، بل من طوارئ الاستعمال و عوارضه.

و الفرق بين تلك النظرية و ما هو المشهور واضح جدّاً، إذ المعني علي مبني المحقّق الخراساني خال عن كلا القيدين: لحاظ الاستقلال و لحاظ الآلية، و كلاهما يعرضان علي المعني في درجة متأخرة عن الوضع، و هذا بخلاف ما عليه المشهور من أنّ الاستقلال من صميم المعني الاسمي و جوهره، كما أنّ الآلية و التدلّي و القيام بالغير مقوم للمعني الحرفي بحيث لو حذفت التبعية لما يبقى للمعني الحرفي أثر. هذا مذهبه فهلم معي لتحليله و نقده.

يلاحظ عليه: أولاً: انّ لتبيين معاني الألفاظ و تشخيص الموضوع له عن غيره طرقاً مألوفة عند العقلاء و الاخصائيين في ذلك العلم و ما سلكه) قدس سره (من إقامة البراهين العقلية في ذلك الموضوع نهج غير مألوف و لا مفيد، فإنّ لكلّ علم مبادئ و مقدمات خاصة يجب التطرق من تلك المبادئ إلي النتائج، فإثبات اللغة بالبرهان الفلسفي أشبه باصطياد المعاني الفلسفية و اقتناصها من الاعتبارات العرفية، و ممن تبه علي هذه النكتة أساتذتي الكرام لا سيما السيّد الأستاذ و العلامة الطباطبائي قدس سرهما.

و ثانياً: إذا كانت المعاني في الخارج، مستقلة و غير مستقلة، قائمة بنفسها و متدلّية بغيرها. فلما ذا يترك الواضع هذين المعنيين و لم يُعْرَ لهما أهمية فإنّ تعلق الغرض ببيان هذين المعنيين بنفس خصوصياتهما أكثر من تعلق غرضه بالجامع بينهما.

و ثالثاً: إذا فرضنا أنّ الخصوصية أعني: الاستقلالية و الآلية غير داخلتين في الموضوع له و إنّما تعرضان للمعني عند الاستعمال فما هو الدليل المفهم لتلك الخصوصية فإنّ المفروض أنّ الدالّ هو اللفظ، و اللفظ دالّ علي المعني الجامع، فكيف تفهم الخصوصية عند الاستعمال مع أنّها غير داخلة لا في الموضوع له و لا في المستعمل فيه؟! و رابعاً: أنّ لازم ما ذكره جواز استعمال كلّ من الاسم و الحرف مكان الآخر، مع أنّه غير جائز، و ما ذكره من أنّ هذا النوع من الاستعمال علي خلاف شرط الواضع، غير تام، لعدم لزوم اتّباع شرطه، حتي و إن شرطه في ضمن الوضع.

و خامساً: ما ذا يريد من خروج الاستقلالية و التبعية من صميم المعني الاسمي و الحرفي؟ فإن كان يريد خروجهما عن مفهومهما واقعاً، فهذا نفس القول بارتقاء النقيضين، فإنّ المعني في حدّ الذات إمّا مستقل أو غير مستقل.

و إن أراد خروج لحاظ الاستقلالية و الآلية لا نفسهما عن صميم المعني كما هو ظاهر كلامه، فيرد عليه أنّ مقوم المعني الحرفي ليس لحاظ الآلية حتي يلزم من خروجه عن صميم المعني، وحدة المعاني الحرفية و الاسمية، بل المعيار في كون المعني حرفياً هو كون جوهره و حقيقته قائماً بالغير متدلّياً به في مقابل خلافه.

و لو كان الملاك للمعني الاسمي و الحرفي هو لحاظ الاستقلال في الأوّل و لحاظه الآلية في الثاني كان لما ذكره وجه حيث يصحّ ردّه بالبراهين الثلاثة علي

خروجها، فنخرج بالنتيجة التالية: وحدة المعاني الاسمية و الحرفية حقيقة و اختلافاً عند الاستعمال.

وأما إذا كان ملاك التمييز بينهما هو جوهر معانيهما علي نحو يكون أحدهما مستقلاً بالذات، وإن لم يلاحظ الاستقلال، ويكون ثانيهما متديلاً بالذات وقائماً بالغير، وإن لم يلاحظ التدلّي و القيام بالغير، لم يكن لما ذكر وجه، ولأجل ذلك ذهب المحققون إلي أنّ التفاوت بين المعنيين لا يمتّ إلي اللحاظ بصلة، بل يمتّ إلي جوهرهما و واقعهما، وإليك شرح هذه النظرية.

النظرية الثالثة: تمايزهما بنفس الذات

إشارة

هذه النظرية هي النظرية المعروفة من عصر ابن الحاجب إلي يومنا هذا، فقد تقدّم تعريف المعني الاسمي و الحرفي عنه. و شرحه الشريف الجرجاني في تعليقه علي شرح الكافية للشيخ الرضي، و نقله عبد الرحمن الجامي في شرحه علي الكافية تارة باسم الحاصل و أُخري باسم المحصول.

و أول من شرحه بأمانة و دقة صدر الدين الشيرازي، و تبعه شيخنا المحقق الاصفهاني في تعليقه علي الكافية، و السيد الطباطبائي في تعليقه عليها، و السيد الإمام الخميني في محاضراته قدّس الله أسرارهم، و نحن نذكر النظرية بأوضح العبارات و أبينها.

إنّ الغاية من وضع الألفاظ سواء أ كان بالوضع التعيني أو التعيني هو رفع الحاجة و إظهار ما يقوم بالنفس من المفاهيم و المعاني التي ينتقل إليها الذهن من طرف الحواس و غيرها من أدوات المعرفة.

هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ الوجود في النشأة الخارجية علي أقسام ثلاثة:

1. ما هو مستقل ذاتاً و ماهية كما هو مستقل خارجاً و وجوداً.

وبعبارة أخرى: مستقل في كلتا النشأتين: الذهنية و الخارجية، فله استقلال في صحيفة الذهن كما له استقلال في صحيفة الوجود، كالجواهر بأقسامها، و هذا ما يعبر عنه الفلاسفة بقولهم: « في نفسه لنفسه » فكلمة « في نفسه » إشارة إلي استقلاله في مفهومه و ذاته، كما أنّ لفظة « لنفسه » إشارة إلي استقلاله في الوجود من دون أن يكون قائماً بالغير ناعثاً له.

2. ما هو مستقل ذاتاً و ماهية، لكن غير مستقل خارجاً و وجوداً، بل إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، ناعثاً لغيره واصفاً له.

وبعبارة أخرى: مستقل في صحيفة الذهن دون صحيفة الخارج، و ذلك كالأعراض بأقسامها التسعة، فالبياض له مفهوم مستقل يُعرف: أنّه لون مفرّق لنور البصر. لكنّه إذا وجد في الخارج بحاجة إلي موضوع يقوم به. و مثله سائر الأعراض و يعبر عنه: « في نفسه مفهوماً لغيره وجوداً ».

3. ما هو غير مستقل في كلتا النشأتين لا في الذهن و لا في الخارج و ليس له مفهوم تام كما ليس له وجود مستقل، فهو في عالم التصوّر اندكاكيّ المعني، و في عالم التحقّق اندكاكيّ الوجود، فمفهومه فان في مفهوم آخر كما أنّ وجوده كذلك.

و هذا كالمعاني الحرفية حيث لا تتصور إلاّ تبعاً للمعاني المستقلة و في ظلها، كما لا تتحقق إلاّ مندكة في الغير و فانية فيه، و يعبر عنه في مصطلحهم بقولهم: « ما وجوده في غيره لغيره ».

فالقسم الأوّل هو الوجود النفسي، و الثاني هو الوجود الربطي و يعبر عنه بالأعراض أيضاً، و الثالث هو الوجود الربط، كما يقول الحكيم السبزواري:

انّ الوجود رابط و رابطي ثمة نفسي فهناك و اضبطي

وإن أردت التوضيح فاستوضح الأمر في المثال التالي:

تقول زيد في الدار، فهاهنا أمران مستقلان مفهوماً وصدائهما «هو» زيد «و» دار «و هناك مفهوم ثالث و هو» كون زيد في الدار «فهو مفهوم لا يتصور إلا مضافاً إلي زيد و دار كما لا يتحقق إلا بهما. و الاندكائية و اللااستقلالية في صميم ذاته و جوهر حقيقته علي نحو لو انسلخ المعني عن هذا الوصف، لعدم المعني و انقلب المعني الحرفي معني اسماً، و بذلك أصبح المعني الحرفي أحسن المعاني تصوراً و وجوداً.

وقس عليه سائر الأمثلة الرائجة كقولك: سرت من البصرة إلي الكوفة، فهاهنا مفهومان مستقلان ماهية و ذاتاً، أحدهما السير، و الآخر البصرة، و هناك مفهوم ثالث و هو كون ابتداء السير من البصرة هو غير مستقل مفهوماً إلا إذا أضيف إلي سائر المعاني كالسير و البصرة، كما هو غير مستقل وجوداً فلا يتحقق الابتداء بهذا المعني إلا قائماً بالسير من البصرة. إلي غير ذلك من الأمثلة.

وذلك يعلم أنّ الفرق بين المعاني الاسمية و الحرفية جوهري، ينبع الفرق من جوهر معانيهما و صميم ذاتهما سواء أ كان هناك ملاحظ أم لا.

و بعبارة أخرى: الاستقلالية و الآلية من صميم ذاتهما علي نحو لو سلخنا عن هذين المعنيين لانعدما.

قال الشريف الجرجاني: كما أنّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته، و موجوداً قائماً بغيره، كذلك في الذهن معقول هو مدرك قصداً ملحوظ في ذاته، يصلح أن يحكم عليه و به، و معقول هو مدرك تبعاً و آلة، كملاحظة غيره، فلا يصلح لشيء منهما، فالابتداء مثلاً إذا لاحظ العقل قصداً و بالذات كان معني مستقلاً بالمفهومية، ملحوظاً في ذاته، و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء فقط، و لا حاجة في الدلالة

عليه إلي ضمّ كلمة أخرى إليه لتدل علي متعلّقه، وهذا هو المراد بقولهم إنّ للاسم والفعل معني كائناً في نفس الكلمة الدالة عليه، وإذا لاحظته العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة مثلاً وجعله آلة لتعرف حالهما كان معني غير مستقل بالمفهومية ولا يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه ولا يمكن أن يتعلّل إلاّ بذكر متعلّقه بخصوصه ولا أن يدلّ عليه إلاّ بضم كلمة دالة علي متعلّقه. (1)

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

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

أسئلة وأجوبة

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

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

ص: 61

فإن قلت: إن ما ذكر من التعريف للمعني الحرفي لا ينطبق علي بعض الحروف كالكاف في قوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (1). فإن معناه» ليس مثل مثله شيء «و نظيره» او «الاستئناف و» تاء «التأنيث في « ضربت «، و لفظة» قد «في الفعل الماضي.

قلت: إن الكاف في الآية ليس حرفاً بل اسم بمعني» مثل «و لذلك تقسم الكافُ إلي حرف و اسم، و أما الباقي فالأولي المعاملة معها معاملة العلائم كالتنوين في الفاعل، و النصب في المفعول، و لا مانع من كون بعض العلائم مشيرة إلي المعني الاسمي.

فإن قلت: إن المحقق صاحب الحاشية المتوفي 1248 هـ (قسم معاني الحروف إلي قسمين: إخطارية وإجادية، و المراد من الأولي ما يكون حاكياً عن معني متحقق في الخارج مثل قولك:» سرت من البصرة إلي الكوفة «، كما أن المراد من الثانية ما لا يكون حاكياً عن معني متحقق في الخارج بل المعني يوجد بنفس الاستعمال، مثل قولك: يا زيد أو» إياك «فالجميع ينشئ معني النداء و الخطاب، فالقسم الأول أشبه بالجمل الخبرية و القسم الثاني أشبه بالجمل الإنشائية، فهل يخالف ذلك المعني، المختار؟ قلت: إن تقسيم معاني الحروف إلي إخطارية وإجادية تقسيم بديع، و لكن الإخبار و الإيجاد يتحققان بما للحروف من المعني، فلا بد من التركيز علي المعني الحرفي أولاً و قد أهمله صاحب الحاشية ثم تقسيم ذلك المعني إلي إخطاري

وإيجادي فقد تكلم هو عن خصوصيات المعني الحرفي وأقسامه دون حقيقته وواقعه.

وبذلك يعلم أنّ نظرية المحقق النائيني أيضاً لا تخالف مختارنا حيث قال: إنّ شأن أدوات النسبة ليست إلاّ إيجاد الربط بين جزئي الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات، فلفظ «زيد» بما له من المعني مباين للفظ «بما له من المعني، وكذا لفظ» السير «مباين للفظ» الكوفة «و» البصرة «بما لهما من المعني، لكن أدوات النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم علي وجه يفيد فائدة تامة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من «و» إلي «إنّما جيء بهما لإيجاد الربط وإحداث العلقّة بين «السير «و» البصرة «و» الكوفة «الواقعة في الكلام بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقّة أصلاً. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من شأن الحروف أمر لا سترة عليه لكن الربط يحصل بواقع المعني الحرفي فكان عليه أن يحدد المعني الحرفي ثم يتكلم في أوصافه وقدراته.

وبذلك يظهر أنّ نظرية المحقق الخوئي في الحروف أيضاً لا تخالف ما ذكرنا حيث قال: إنّ الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية و تقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع ذلك لا نظر لها إلي النسب الخارجية، بل التضييق إنّما هو في عالم المفهوم، ثمّ مثل بمثال وقال: الصلاة في المسجد حكمها كذا، فإنّ الصلاة لها إطلاق إلي الخصوصيات المسنونة والمصنفة والمشخصة، فغرض المتكلم قد يتعلّق ببيان المفهوم علي إطلاقه وسعته ويقول: الصلاة خير موضوع، وقد يتعلّق بإفادة حصة خاصة منه ويقول: الصلاة في المسجد حكمها كذا، حتي تدلّ علي

ص: 63

انّ المراد ليس الطبيعة السارية إلى كلّ فرد بل خصوص حصّة منها. (1)

يلاحظ عليه: لو سلمنا أنّ دور الحروف دور التضييق فهو يحصل بما للحرف من المعني فلا بدّ أن نتعرف علي ذات المعني ثمّ علي وصفه من الضيق.

علي أنّ فيما ذكره من وضع المعاني الحرفية للضيق إشكالاً واضحاً ذكره شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في الدورة السابقة. (2) وبذلك علم أنّ النظريات الثلاث ليست مخالفة للمختار وإتّما ركّز أصحابها علي صفات المعاني الحرفية دون ذاتها وواقعها، فهذه النظريات الأربع ترجع إلي أمر واحد.

الجهة السادسة: في بيان كيفية وضع الحروف

إشارة

قد تقدّم البحث في حقيقة المعني الحرفي و حان البحث عن كيفية وضعها، فهناك نظريات:

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

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

أمّا الأولي: فهي خيرة المحقّق الخراساني، و حاصلها: أنّه لا فرق بين المعني الاسمي والحرفي جوهرأً و ذاتاً و أنّهما وضعا لمعني واحد غير أنّ الاختلاف بالاستقلال والآلية يعرضان علي المعني عند الاستعمال.

فالوضع نظر إلي مفهوم كـ» آغاز «باللغة الفارسية و وضع له لفظ الابتداء و لفظة» من «لكن اشترط علي المستعملين باستعمال الأوّل في الابتداء المستقل و الثاني في الابتداء غير المستقل، فهما يعرضان علي المعني عند الاستعمال، فالملاحظ» آغاز «بما أنّه عام فالوضع عام و بما أنّه الموضوع له فكذلك.

ص:64

1- - أجود التقريرات: 1/18.

2- - لاحظ المحصول لزميلنا الجليلي.

ولكنك عرفت عدم اتقان المبني وان معاني الحروف تتمايز عن الأسماء بجوهرهما لا باللاحظ.

وأما الثانية: فهي خيرة السيد الأستاذ قدس سره (،) وتوضيحها يحتاج إلي مقدمة، وهي أنه لا جامع مقولي للمعاني الحرفية، وذلك لأن الجامع المقولي عبارة عن المفهوم العام المنتزع من الأفراد باعتبار اشتراكهما في حقيقة واحدة، وما هو كذلك يكون له مفهوم مستقل يلاحظه الذهن مرة بعد مرة، ومثل ذلك لا يكون جامعاً مقولياً للحروف، لأن واقع الحروف هو القيام بالغير والاندكاف فيه، فلو انسلخت هذه الخصوصية عنه لانتقل المعني الحرفي إلي المعني الاسمي.

وبذلك يعلم أنه لا- يمكن أن يكون هناك جامع مقولي للحروف، لأنه بما هو جامع مقولي يلازمه الاستقلال، وبما هو جامع مقولي للحروف يلازمه الاندكاف والتبعية، وهما لا يجتمعان في مفهوم واحد في زمان واحد.

وبعبارة أخرى: لا جامع مقولي بين المعاني الحرفية، إذ لو كان الجامع من سنخ المعني الحرفي لوجب أن يكون متديلاً بالذات وهو بهذا الوصف يمتنع أن يكون مقولة، لأن المقولة تحمل علي مصاديقها، والحمل يستلزم الاستقلال في التصور، وهو لا يجتمع مع كونه معني حرفياً غير مستقل في المفهوم.

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

فإن قلت: إذا لم يكن هناك جامع ذاتي للمعاني الحرفية، فكيف توضع الحروف لمصاديق المعني الكلي حتي يكون الموضوع له عاماً؟ قلت: لا- محيص للواضع من التمحل بأن يتوصل عند الوضع بمفاهيم اسمية لا تكون جامعاً ذاتياً لها، كما لا تكون ربطاً حقيقياً و تدليلاً واقعياً، كمفاهيم

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

وبذلك يعلم أنّ الموضوع له خاص، لأنّه وضع لما هو المصداق للابتداء أو الانتهاء، و المصداق يلزم الجزئية.

فإن قلت: قد استدللّ المحقق الخراساني علي كون معاني الحروف كلية بقوله: إنّ المستعمل فيه كثيراً ما يكون كلياً كما إذا وقع تحت الأمر كقوله: «سر من البصرة إلي الكوفة» بشهادة أنّه إذا بدأ بسيره من أي نقطة من نقاط البصرة يكون ممثلاً ولو كان المستعمل فيه جزئياً لما صحّ الامتثال إلاّ من نقطة واحدة.

يلاحظ عليه: أنّ لا نجد فرقاً بين هذا المثل المدّعي استعمال الحرف فيه في المعني الكلي، وبين قولنا:

«سرت من البصرة إلي الكوفة» المدّعي استعمال الحرف فيه في المعني الجزئي، و الظاهر أنّ المتكلم لاحظ البصرة أمراً واحداً شخصياً و استعمال الحرف في ذلك الواحد الشخصي، و إنّما التكثر جاء من جانب العقل، حيث إنّ العقل بعد ما لاحظ أنّ البصرة واحد ذو أجزاء، يصلح أن يبتدأ بالسير من كلّ جزء، حكم بأنّ الامتثال يحصل من أي جزء تحقق، و كم فرق بين أن يكون المستعمل فيه أمراً كلياً من أول الأمر، و بين أن يكون واحداً حقيقياً منحللاً إلي كثير بحكم العقل، نظير انحلال الحكم الواحد إلي الكثير كما لا يخفي.

ثمرّة البحث

وقد ذكرت ثمرات للبحث عن كيفية الوضع و الموضوع له نشير إلي بعضها:

أ: لو كان الموضوع له فيها خاصاً لا يتصور تقييده، و ذلك لأنّ التقييد فرع الإطلاق و هو فرع السعة، و الخاص فاقد لها فلا يمكن تقييده، و علي ذلك رتبوا أنّ

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

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

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

يلاحظ عليه: بمثل ما ذكرنا في الثمرة الأولى فإنّ الموجود الشخصي وإن لم يكن قابلاً للتقييد من حيث الافراد، لكنّه قابل له من حيث الأحوال، فإنّ وجوب الإكرام المقيد بتسليم زيد غير وجوب الإكرام في حالة أُخري، فللوجوب وجود

سعي حسب الحالات.

وعلي ضوء هذا فللحكم الشخصي الجزئي حالتان:

1. ملاحظته مع التسليم فلا شك أنه في هذا اللحاظ مرتفع بعدم التسليم علي كلا القولين.

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

فالقول بالمفهوم وإنكاره لا يبتني علي كون مفاد الهيئة كلياً بل يجري علي القول بجزئية معناها.

وبذلك ظهر أنّ المسألة فاقدة الثمرة.

الجهة السابعة: في وضع أسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات

إشارة

وفي المسألة آراء نشير إليها:

1. نظرية المحقق الخراساني

لقد اختار المحقق الخراساني فيها ما اختاره في الحروف من أنّ الوضع عام و الموضوع له و المستعمل فيه كذلك، و أنّ أسماء الإشارة مثل «هذا» و الضمائر الغائبة و الحاضرة كلّها وضعت لنفس المفرد المذكور علي النحو الكلي، إمّا ليشار بها إلي معانيها كأسماء الإشارة و الضمائر الغائبة، أو يخاطب بها كما في الضمائر الخطائية، و لما كانت الإشارة و التخاطب يستدعيان الشخص، لأنّ الإشارة و التخاطب لا يكاد يكون إلاّ إلي الشخص أو معه، فتعرض الخصوصية من ناحية الاستعمال كما لا يخفي. (1)

ص:68

فعلي ما ذكره يكون الموضوع له هو ذات المفرد المذكور ونفس المشار إليه مع قطع النظر عن كونه بوصف المشار إليه، لكن النظرية يحيطها شيء من الغموض لأنه يقول: « وضعت لنفس المفرد المذكور علي النحو الكلّي ليشار بها إلي معانيها ».

فما ذا يريد من الإشارة؟ فإن أراد الإشارة بنفس اللفظ، فهو غير معقول، لأنه إذا كان موضوعاً لنفس المفرد المذكور فاستعماله فيه لا يستلزم إلا إحضار نفس المعني لا أمراً زائداً عليه.

وإما أن يراد الإشارة الحسية بالاصبع وغيره، فمع أنه يستلزم عدم صحّة استعماله إلا مع الإشارة يلزم عدم صحّة الضمائر الخطائية، فإن الخطاب لا يتحقّق إلا بنفس اللفظ لا بأمر آخر حيث نقول: « خرجت أنت ».

2. النظرية الثانية: نظرية المحقق البروجدي

وهذه النظرية علي طرف النقيض من النظرية السابقة، لأنها تعتمد علي أنّ أسماء الإشارة وضعت لنفس الإشارة من دون أن يدخل فيها المشار إليه، أعني: المفرد المذكور، وقد تبعه السيّد الأستاذ قدس سره .

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

ولعلّه إلي ذلك يشير ابن مالك في ألفيته بقوله:

بذا، لمفرد مذكر أشربذي وذه، تي تا علي الأثني اقتصر

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

الضمائر فيشار بلفظ «أنا» إلي المتكلم، و بلفظ «أنت» إلي المخاطب، و بلفظ «هو» إلي الغائب.

و لأجل ذلك يجب أن يكون المشار إليه متعيّناً إمّا تعيّنّاً خارجياً أو ذكرياً، كما في ضمير الغائب، أو وصفيّاً كما في الموصولات حيث يشار لها إلي ما يصدق عليه مضمون الصلة. (1)

يلاحظ عليه: أنّه إذا كانت أسماء الإشارة موضوعة لنفس الإشارة، فالإشارة معني حرفي قائم بالمشير والمشار إليه، و لازم ذلك أن لا يقع مبتدأ مع أنّ الواقع خلافه، و قد أجاب عن هذا الإشكال السيّد الأستاذ بقوله:

بأنّ المبتدأ هو الشخص الخارجي و قد أحضر بواسطة اللفظ، و المحمول إمّا يحمل علي ذلك الشخص الخارجي.

لكن الإجابة غير مقنعة، إذ لازم ذلك تركيب الكلام من جزء ذهني و هو المحمول، و جزء خارجي و هو الموضوع. و الالتزام بصحّة هذا النوع من الكلام كما تري.

علي أنّ بعض المبهمات مثل «من»، «ما»، «أي» لا يتبادر منها الإشارة كقوله: (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ). (2)

و قوله تعالي: (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ). (3)

و قوله عليه السلام (: «من كان علي يقين و شكّ فليمض علي يقينه»). (4)

3. النظرية المختارة

إنّ أسماء الإشارة لم توضع لنفس المفرد المذكور كما في النظرية الأولى، و لا لنفس الإشارة مع قطع النظر عن المشار إليه كما في النظرية الثانية، بل وضعت

ص: 70

1- - نهاية الأصول: 22 21.

2- - الجمعة: 1.

3- - الأنعام: 81.

4- - الوسائل: 1، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 6.

للمفرد المذكور في حال الإشارة علي نحو يكون القيد) أي الإشارة (خارجاً و التقيّد داخلًا، وهذا هو الذي اختاره المحقق الاصفهاني فقال: إنّ أسماء الإشارة و الضمائر و بعض المبهمات موضوعة لنفس المعني في حال تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً علي نحو القضية الحينية(1). فقولك» هذا «لا يصدق علي زيد إلا إذا صار مشاراً باليد أو بالعين، و الفرق بين مفهوم لفظ» المشار إليه «و لفظ» هذا «هو الفرق بين لفظ الربط و مفهوم» في «و» من «(2).

توضيحه: أنّه يمكن استظهار حال أسماء الإشارة من الإشارة التكوينية فإنّ دورها هو إحضار المشار إليه عن طريق الإشارة بالاصبع و العصا، و كان الإنسان البدائي يحضرها بالاستعانة بالإشارة التكوينية، و لمّا تقدّم في مجال الحضارة قامت الألفاظ مكان الأعمال، و وضع لفظ» هذا «مكان العمل التكويني فكانت النتيجة إحضار المشار إليه عن طريق الإشارة اللفظية فيكون الموضوع له، الذات الواقعة في إطار الإشارة و مجالها أو حين الإشارة.

و بالجملة المتبادر من أسماء الإشارة هو الذات المتقيدة بالإشارة علي نحو يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلًا. و دخول الإشارة بالمعني الحرفي لا بالمعني الاسمي.

و بذلك تظهر كيفية الوضع فهو عام فيكون الملحوظ قبل الوضع عاماً) الذات في مجال الإشارة (لكن الموضوع له خاص، لأنّ الإشارة الخارجية) لا مفهوم الإشارة (معني حرفي لا جامع مقولي بين أفرادها.

فيتوصل بلفظ) المفرد المذكور عند الإشارة (إلي مصاديقها فتوضع عليها، فيكون الموضوع له خاصاً.

و منه تظهر حال الضمائر: الخطاب و التكلّم و الغيبة حرفاً بحرف، فالمتبادر

ص:71

1- - بل المقيدة بالإشارة كما سيوافيك في التوضيح.

2- - نهاية الدراية: 1/21.

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

ثم إن الإشارة اللفظية تتكفل وراء إحضار المشار إليه، بيان إفراده و تثنيته و جمعه و تذكيره و تأنيثه، حضوره و غييبته، و لذلك مسّت الحاجة إلي وضع الألفاظ و عدم الاكتفاء بالإشارات التكوينية.

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

الجهة الثامنة: في الإخبار و الإنشاء

إشارة

الجملة الإنشائية علي ضربين:

فضرب منها يُستخدم في باب الأمر و النهي، و قسم منها في العقود و الإيقاعات، مثل قولك « بعت «أو» أنت طالق «إذا كنت في مقام الإنشاء، و قد اختلف الأصوليون في تبيين الفرق بين الإخبار و الإنشاء علي وجوه:

1. نظرية المحقق الخراساني

اختر المحقق الخراساني في المقام نفس ما اختاره في المعاني الاسمية و الحرفية من عدم دخول واقعية الانشاء و الاخبار في الموضوع له، و إنّما هما من قيود الوضع و طوارئ الاستعمال. فمفاد « بعت «نسبة مادة البيع إلي المتكلم إنّما بقصد ثبوت معناه في موطنه فإخبار، أو بقصد تحقّقه و ثبوته بنفس الاستعمال فإنشاء. (1)

ص:72

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلاف الحكمة فإذا كان المعني في حدّ ذاته عليّ قسّمين ويريد المتكلّم تارة حكاية المعني وأخري إيجاده بنفس الاستعمال، فلا وجه للعدول عن هذا الطريق الطبيعي وجعل اللفظ لمعني مشترك بين القسمين.

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

2. نظرية المحقق الخوئي

إنّ للمحقّق الخوئي في باب الفرق بين الإنشاء والإخبار نظرية شاذة خالف فيها المشهور، توجد جذورها في كلام المحقق الإيرواني (1) وقد ذكره في تعاليقه في أجود التقريرات (2) وقرره تلميذه في المحاضرات، ونحن نذكر ما في الأخير حيث قال: إنّ الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفسي خاص، وكلّ متكلّم متعهد بأنّه متي ما قصد إبراز ذلك، يتكلّم بالجملة الإنشائية. مثلاً: إذا قصد إبراز اعتبار الملكية، يتكلّم بصيغة «بعث «أو» ملكت «وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية، يبرزه بقوله: «زوجت «أو» أنكحت «وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادة عليّ عهدة المخاطب، يتكلّم بصيغة «افعل «و نحوها.

فالجمل الإخبارية والإنشائية تشترك في الدلالة عليّ الإبراز، إلّا أنّ الأولي مبرزة لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر، وتلك مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما.

و استدللّ عليّ ذلك بأنّ المراد من كون الإنشاء للإيجاد، إمّا الإيجاد التكويني فهو بينّ البطلان، وإمّا الإيجاد الاعتباري، كإيجاد الوجوب والحرمة والملكية

ص: 73

1- - نهاية الدراية: 1/13.

2- - أجود التقريرات: 261/25.

و الزوجية، فيرده أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ و التكلم، فإنَّ الإيجاد يتحقّق بالاعتبار النفساني سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن، و من هنا يعلم أنه لا فرق بينها وبين الجمل الاخبارية. (1)

يلاحظ عليه: أولاً: أن لا يُلزم ما ذكره هو رجوع الإنشاء إلى الإخبار و قبوله الصدق و الكذب مثل الاخبار، فإذا كانت الجملة مطلقاً سواء كانت إنشائية أو إخبارية موضوعة للإبراز غير أن المبرز تارة يكون قصد الحكاية و الإخبار عن الواقع، و أُخري الإبراز عمّا في الذهن من اعتبار الملكية للمشتري و الزوجية لزيد. فعندئذ يكون مفاد الجملة الإنشائية كالجملة الإخبارية، غير أن إحداهما تحكي عن الخارج و الثانية عن عمل الذهن، و يتوجه عليه أنه يحتمل الصدق و الكذب، و هذا هادم لما هو المعروف من أن الجملة الإنشائية لا يصحّ وصفها بالصدق أو الكذب.

ثانياً: أن لا يُلزم ذلك كون «بعث» و «زوجت» مرادفاً لاعتبار الملكية للمشتري أو الزوجية للزوج و هو كما ترى.

ثالثاً: أن ما ذكره من أن الإيجاد يتحقّق بالاعتبار النفساني سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن، غير تام، و ذلك لأنه مبني على أن وعاء الاعتبار هو الذهن، و قد تم فيه مع أن الأمور الاعتبارية لا خارجية و لا ذهنية، بل لها واقعية في عالم الاعتبار، و الأثر مترتب على إيجاد الموضوع في ذلك الوعاء لا في وعاء الذهن.

فقولك: زوجت هذه لهذا إيجاد للزوجية في عالم الاعتبار لا في وعاء الذهن، فما اعتبره في الذهن يكون كالمقدمة و الأرضية الصالحة لإنشاء ما اعتبره في الذهن في عالم الاعتبار باللفظ علي نحو يعد ذلك العمل في تلك الظروف وعاءً للإنشاء.

ص: 74

وإن شئت قلت: إنَّ الأثر غير مترتب علي التصورات الذهنية وان ابرزه باللفظ، بل الأثر مترتب علي النقل و الانتقال الإنشائيين بالسبب القولي أو السبب الفعلي. و أنت إذا لاحظت حقيقة المعاطاة تقف علي أنَّ الغاية هي إيجاد الببع بالسبب الفعلي الذي كان الإنسان البدائي يزاوله.

3. النظرية المختارة

إنَّ مشاهير الأدباء و الأصوليين ذهبوا إلي أنَّ دور الصيغ الإنشائية دور الإيجاد لمعانيها لا الكشف عن حقيقة خارجية أو ذهنية، فقولك: «زوّجت» «إيجاد للزوجية، و» بعثُ «إيجاد للملكية، و» هل قام زيد « إيجاد للاستفهام بالحمل الشائع، و الكلام في المقام في العقود و الإيقاعات التي تدور عليها رحي الحياة فنقتصر علي توضيحها، و أمّا الكلام عن سائر الإنشائيات كمدلول الأمر و النهي فنرجئ البحث عنها إلي مكانها.

لا- شكَّ أنَّ الزوجية و الملكية و الرئاسة اعتبارات اجتماعية، إنّما الكلام في كيفية اعتبارها و انتقال الإنسان الاجتماعي إلي تلك الأمور الاعتبارية، فنقول:

إنَّ سبب الانتقال إلي اعتبار هذه الأمور إنّما هو التكوين، مثلاً:

يري الإنسان في الخارج أمرين مماثلين، كالعينين و الأذنين و الرجلين و اليدين علي نحو كلّ يدعم الآخر في العمل و من جانب آخر يلمس الإنسان أنّ بين الرجل و المرأة تجاذباً جنسياً و عاطفياً علي نحو يُكمل كلّ منهما الآخر في مجالات مختلفة، و هذا ما يدفع الإنسان الاجتماعي إلي اعتبارهما زوجين كالأذنين، غير أنّ زوجية الأذنين بالتكوين و زوجية الرجل و المرأة بالاعتبار و التنزيل.

ثمَّ إنّ الزوجية الاعتبارية كالزوجية التكوينية تحتاج إلي عامل يوجد لها

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

و لك أن تجري ذلك البيان في الملكية الاعتبارية، فإنّ الإنسان يحسّ من جانب أنّه مالك لكلّ عضو من أعضائه و لذلك يضيف الأعضاء إلي نفسه فيقول: يدي ورجلي و عيني و سمعي، و هذه الملكية ملكية تكوينية.

و من جانب آخر أنّه يري نفسه أولي من غيره لما جناه بيده من السمك من البحار و البلوط من الغابات، بل يري كلّ ما حصّله ببدنه و سائر أعضائه أولي بها من غيرها، و لذلك يخاطب أمير المؤمنين (عليه السلام) (جنوده و يقول: «فَجَنَاهُ أَيْدِيهِمْ لَا تَكُونُ لغيرِ أَفْوَاهِهِمْ» (1).

ثمّ إنّّه يحسّ في الحياة الاجتماعية إلي ضرورة التبادل بين ما يري نفسه أولي به و ما يراه الآخر أولي به، كدفع السمك الذي اصطاده من البحر إلي من يملك الحنطة فيقوم بالمبادلة يقول: بعت هذا بهذا، أي ملكتك ما ملكتُ، غير أنّ الملكية التكوينية تحتاج إلي عامل تكويني و لكنّها في المقام بعامل لفظي.

و بذلك يعلم أنّ عالم الاعتبار عبارة عن تنزيل الفاقد منزلة الواجد، أو تنزيل الموجود الاعتباري منزلة التكويني و أخذ الثاني أسوة للجعل و الإنشاء.

و لك أن تجري ذلك البيان في الرئاسة فإنّ الرأس يدير البدن تكويناً فالإدارة بما أنّها أمر تكويني منحها الله سبحانه هذه المسؤولية إليه هذا من جانب، و من جانب آخر إذا كان هناك مجتمع لغاية عقلانية فالضرورة تقضي وجود مدير

ص:76

لهم وعند ذلك يعتبره رئيساً، أي يعطي ما للرأس من الحكم التكويني لهذا الإنسان. وينشأ ما اعتبر، بقوله: جعلته حاكماً ورئيساً لكم، و بذلك يتبين انّ عامل الاعتبار كنفس المعتبرات ليس لها في الواقع والخارج مصداق يخصّه ولكن الحياة تدور علي هذه المفاهيم الوهمية. فخرجنا بتلك النتيجة: انّ الأحكام الإنشائية لا توصف بالصدق أو الكذب، لأنّ السبب أعني: اللفظ أو الفعل وضعا للإيجاد، و المفروض تحقّقه و يتلوه المسبب، و الصدق و الكذب من آثار الحكاية.

الجهة التاسعة: في مفاد هيئة الجملة الاسمية

إشارة

المعروف بين المنطقيين أنّ القضية تتركب من أمور ثلاثة: الموضوع، المحمول، و النسبة، و هي إمّا إيجابية أو سلبية، و علي ذلك فالقضية مشتملة علي نسبة كلامية و الدالّ عليها هيئة الجملة الاسمية.

ثمّ إن وافقت النسبة الموجودة في القضية الملفوظة أو المتصورة، النسبة الخارجية، فالقضية صادقة، و إلّا فهي كاذبة.

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في اشتمال القضية علي النسبة التي نعر عنها بالنسبة الكلامية.

الثاني: في وجود النسبة الخارجية.

و الدليل الوحيد في المقام الأوّل هو التبادر، كما أنّ الدليل في المقام الثاني هو البرهان العقلي. فلا يختلط عليك المقامان من حيث التحليل و اختلاف البرهان.

أمّا الأوّل: فالظاهر عدم اشتمال القضية الحملية علي النسبة الكلامية، و ذلك لأنّ هيئة الجملة الاسمية لم توضع لها بل وضعت للهوهوية و أنّ هذا ذاك،

فإذا لم يكن هناك دالّ علي النسبة الكلامية، فمن أين نعلم بأنّ القضية الكلامية تشتمل علي النسبة؟ هذا، وانّ التبادر ببابك، فلاحظ القضايا الحملية تري أنّ المتبادر هو الهوية وانّ هذا ذلك لا أنّ هنا موضوعاً وهناك محمولاً وهناك نسبة تربط المحمول بالموضوع، فهذا غير متبادر جدّاً.

و إليك دراسة القضايا:

1. القضايا الحملية الأولى مثل: الإنسان إنسان أو حيوان ناطق.

2. القضايا الحملية الشائعة بالذات مثل: البياض أبيض.

3. القضايا الحملية الشائعة بالعرض مثل: الجسم أبيض.

و الفرق بين القسمين الأخيرين أنّ الموضوع في الأول مصداق حقيقي للمحمول وفي الثاني مصداق له بالعرض، فإنّ ما هو الأبيض واقعاً هو البياض، وأمّا الجسم فإنّما يكون أبيض ببركة ذلك العارض له.

4. قضايا الهلية البسيطة مثل: زيد موجود.

5. قضايا الهلية المركبة مثل: زيد قائم.

ففي جميع هذه الموارد يتبادر من الهيئة الهويّة، أي كون المحمول عين الموضوع مفهوماً أو مصداقاً. و لا- تتبادر الكثرة حتي يُربط أحدهما بالآخر بالنسبة، فإذا سألك سائل بقوله: هل زيد قائم أو موجود؟ فأنّه يسأل عن أنّه هل هو ولا يسأل عن ثبوت الوجود أو القيام لزيد، من دون فرق بين كون المشتق مركباً أو بسيطاً، لأنّ الكلام ليس في مفهوم المشتق بل الكلام في مفهوم الجملة التركيبية فبساطة المشتق و تركيبه غير مؤثر في ذلك.

هذا كلّه في الحملات الموجبة بعامة أقسامها.

و أمّا الحملات السالبة فالهيئة فيها موضوعة لسلب الحمل و نفي الهوية،

فمعني قول القائل: ليس زيد عالماً هو سلب كونه هو هو، وأنه لا اتحاد بينهما، وليس معناه حمل النسبة السلبية علي زيد.

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

هذا كله في الحملات الحقيقية، وأما الحملات المؤولة، أعني: ما تتخللها الأدوات مثل « في «و» علي « فالحق أنّ موجباتها تشتمل علي النسبة الكلامية أولاً والخارجية ثانياً دون سالباتها، فالأول مثل قولك: « زيد في الدار «أو» زيد علي السطح «لأنّ تفسير الجملة عن طريق الهوهوية غير تام، إذ لا يمكن أن يقال أنّ زيداً هو نفس في الدار، بل لا بدّ من القول باشتمال الجملة علي النسبة وهي أنّ هنا زيداً، كما أنّ هنا داراً وشيئاً ثالثاً وهو كون زيد فيها. وهو أمر وراء الموضوع والمحمول. وهذا من غير فرق بين مقام الدلالة و مقام الخارج، ففي الخارج أيضاً زيد و سطح و استقرار زيد عليه نظير قولك: « الماء في الكوز «، ففي هذا النوع من الحملات ترافق النسبة الكلامية، النسبة الخارجية.

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

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

إلي هنا تبين عدم اشتمال الجمل الاسمية علي النسبة الكلامية إلاّ في الحملية المؤولة الموجبة، فالقول بالاشتمال فيها هو الصحيح.

الثاني: في النسبة الخارجية

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

و البرهان يثبت عدمها في القضايا التالية:

1. الحمل الأوّلي كقولك: الإنسان إنسان أو حيوان ناطق، فلا نسبة خارجية بين الأمرين لامتناع جعل الربط بين الشيء و نفسه، فإنّ النسبة فرع التعدد و المفروض هو الوحدة في مقام المفهوم فضلاً عن مقام المصداق.

2. الهلية البسيطة، مثل قولك: زيد موجود، فإنّ القول بوجود النسبة الحرفيّة بين الطرفين يستلزم استقلال الماهية و كونها طرفاً للنسبة و هو باطل.

3. الهلية المركبة و لكن المحمول من قبيل الذاتي في باب البرهان كقولك: زيد ممكن، و إذ يمتنع أن تكون هناك نسبة خارجية بين زيد و إمكانه، لأنّ المفروض أنّ المحمول ينتزع من صميم الموضوع و حاقه علي نحو يكون وضع الموضوع كافياً لوضع المحمول، فكيف يمكن أن يكون هناك رابط بينهما؟ 4. الحمل الشائع بالذات، مثل قولنا: البياض أبيض، لامتناع تصور النسبة بين الشيء و مصداقه الذاتي.

فلم يبق إلاّ الحمل الشائع بالعرض، مثل قولنا: الجسم أبيض أو زيد قائم ففيه التفصيل بين النسبة الكلامية و النسبة الخارجية، فالأوّلي منتفية لما عرفت من أنّ الهيئة الكلامية موضوعة للهووية لا للنسبة، وأمّا الثانية فهي متحقّقة فإنّ زيدا شيئاً و القيام شيء آخر، و حصول القيام له أمر ثالث.

و منه تظهر حال الحملات المؤوّلة نحو زيد في الدار، أو زيد علي السطح،

فالقول بالنسبة الخارجية فيها كالنسبة الكلامية علي ما مرّ موافق للتحقيق، فإنّ زيداً شيء و السطح شيء آخر واستقراره عليه أمر ثالث الذي هو معني حرفي.

إذا عرفت ما ذكرنا تقف علي أنّ منهجنا في دراسة هذه المقدمة أقرب إلي التحقيق لما عرفت من تفكيك النسبة الكلامية عن النسبة الخارجية، وبرهنا علي الأول بالتبادر، وعلي الثانية بالبرهان، خلافاً للسيد الأستاذ فأنّه جعل برهان الأمرين شيئاً واحداً واستدلّ من عدم النسبة الخارجية علي انتفاء النسبة الكلامية مع أنّه لا ملازمة بين الانتفاءين. إذ لم يكن الواضع فيلسوفاً حتي يضع الهيئة وفق مقتضي البرهان.

ص: 81

الأمر الثالث في الحقيقة و المجاز

عرّف المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لمناسبة بين المعني الحقيقي و المعني المجازي، فإن كانت المناسبة هي المشابهة فالمجاز استعارة، وإلا فالمجاز مرسل، كاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ و بالعكس، كاستعمال العين في الإنسان مثل ما ورد في قول الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) «: عيني بالمغرب كتب إليّ يُعلمني» (1).

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

و علي قول هؤلاء يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالوضع و حسب تحديد الواضع حيث إنّ الواضع رخص فيما إذا كان هناك علاقة مشابهة أو سائر العلائق البالغة إلي 25 علاقة.

هذا هو المعروف و لكن هناك نظرية جديدة أبدعها العلامة أبو المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني (1285 1362 هـ) (في كتابه) وقاية الأذهان «و تبعه السيد المحقق البروجردي (1292 1380 هـ) (و السيّد الأستاذ) قدس الله أسرارهم (و هذه النظرية من بدائع الأفكار في عالم الأدب، و قد أحدثت هذه

ص:82

النظرية انقلاباً في عالم المجاز حيث استطاعت أن تغيّر العديد من المفاهيم السائدة آنذاك، و حاصلها أنّ اللفظ في مجال المجاز يستعمل في نفس المعنى الحقيقي بالإرادة الاستعمالية لكن بادعاء أنّ المورد من مصاديق المعنى الحقيقي، يقول العلامة أبو المجد: إنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصلية، و مستعملها لم يحدث معنى جديداً و لم يرجع عن تعهده الأول، بل أراد بها معانيها الأولى بالإرادة الاستعمالية علي نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتي الوضع و الاستعمال. (1)

و الدليل علي ذلك أنّ الغاية المتوخاة من المجاز كالمبالغة في النضارة و الصبابة أو الشجاعة أو إثارة التعجب لا يحصل إلا باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا في المعنى المجازي، و يعلم ذلك بالإمعان في الأمثلة التالية:

1. يحكي سبحانه عن امرأة العزيز أنّه لما سمعت بمكر نسوة في حاضرة مصر بقوله: (... أُرْسِلَتْ إِلَيْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَ آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَ قَالَتْ أَخْرِجْ عَلَيَّهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ). (2)

و الغاية من وصفه بـ «ملك» هو المبالغة في النضارة و الصبابة، و هو لا يتم إلا أن يستعمل اللفظ في نفس المعنى الحقيقي «فرشته» لا في الإنسان الجميل، لأنّه لا يؤمن الغرض المنشود إلاّ به، بشهادة أنّك لو قلت هكذا: «ما هذا بشراً إنّ هذا إلاّ إنسان جميل» لسقطت العبارة عن قمة البلاغة.

2.

لدي أسد شاكي السلاح مقذف له لبد اظفاره لم تقلم

فالشاكي مقلوب» الشانك «و هو حدة السلاح، و قوله: مقذف، أي من له

ص: 83

1- - وقاية الأذهان: 103.

2- - يوسف: 31.

صولات في ساحات الوغي، فالغرض هو المبالغة في الشجاعة وانه أسد حقيقة بشهادة انه أثبت له لبدأ و أظفارا غير مقلّمة، و الغاية المتوخّاة لا- تحصل إلا- باستعمال الأسد في نفس الحيوان المفترس لكن بادعاء ان المورد من مصاديقه. و أمّا إذا استعمل في الرجل الشجاع يكون الكلام بعيداً عن البلاغة بشهادة أنك لو قلت:» لدي رجل شجاع ذي سلاح حاد «تري بوناً شاسعاً بين المعنيين.

3.

قامت تظّلني و من عجب شمس تظّلني من الشمس

و الغرض هو إثارة العجب من أنّ المحبوبة بما أنّها شمس ساطعة صارت تظّلله من الشمس، و التعجب إنّما يحصل إذا استعمل الشمس الأولي في نفس معناها، و عندئذ يتعجب الإنسان كيف تكون الشمس مظّللة من الشمس؟! بخلاف ما إذا قلنا بأنّها استعملت في المرأة الجميلة، إذ لا موجب عندئذ للتعجب، لأنّ الأجسام علي وجه الإطلاق جميلة و غير جميلة تكون حائلة عن الشمس.

و بذلك تفق علي حقيقة أدبية، و هي انّ المجاز ليس من قبيل التلاعب باللفظ بل من قبيل التلاعب بالمعني علي حد تعبير السيّد الأستاذ، فالإنسان البليغ لا يستعير لفظ الأسد للرجل الشجاع و إنّما يستعير معناه له، و هو لا يتحقّق إلاّ باستعماله في نفس الموضوع له، غاية الأمر بادعاء، فيكون المجاز هو استعمال اللفظ في المعني ليكون قنطرة للفرد الادّعائي.

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

قلت: إنّ قوام المجازية هو ادعاء العينية، و هو يدّعي انه نفس حاتم و نفس يوسف و ليس مغايراً.

ص: 84

ويمكن أن يقال: إنّ حاتم و يوسف قد خرجا عن العلمية و صارا عند المتكلم اسماً للسخي غاية السخاء، و الجميل غاية الجمال، فعندئذ يستعمله في الجامع المنطبق علي ذينك الفردين.

و الذي يُريد كون المجاز من مقولة الاستعمال فيما وضع له هو أنّ الكناية عند القوم من قبيل استعمال اللفظ في الملزوم لغاية الانتقال إلي لازمه، فهو أشبه بالمجاز حيث إنّ من قبيل الاستعمال في المعني الحقيقي لغاية الانتقال إلي الفرد الادّعائي. و الفرق بينهما وجود الادعاء في المجاز دون الكناية.

فإن قلت: ما الفرق بين هذه النظرية و ما نسب إلي السكاكي في كتابه «مفتاح العلوم» حيث إنّهُ هو أيضاً يدّعي أنّ المعني المجازي فرد ادّعائي للمعني الحقيقي؟ قلت: الفرق بينهما واضح، ذلك أنّ السكاكي يعتقد كالمشهور بأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له من أوّل الأمر لكن المجوز لاستعارته لما لم يوضع له هو ادّعاء كونه من مصاديق ما وضع له ادّعاءً علي خلاف تلك النظرية التي تقول باستعمال اللفظ فيما وضع له مدّعياً بأنّه من مصاديق ما وضع له من أوّل الأمر، و إليك نصّ عبارة السكاكي في «مفتاح العلوم»، قال في علم البيان:

و أمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبة إلي نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع، ثمّ أخذ في تفسير قيود التعريف. (1)

ص: 85

وعلي هذا البيان يمكن إرجاع كثير من المجاز في الاسناد إلي المجاز في الكلمة، فقوله سبحانه حاكياً عن إخوة يوسف: (وَسَمِّ لِ الْقَرْيَةِ
الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) (1) فالمشهور أنه من قبيل المجاز في الاسناد بتقدير أهل القرية، نظير قول الفرزدق في
مدح زين العابدين) عليه السلام (:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحل و الحرم

فالمعروف أنه من قبيل المجاز في الاسناد أي يعرف أهل البطحاء وطأته، و لكن الحق أن الجميع من قبيل المجاز في الكلمة، لأنه بصدد
المبالغة أن الأمر من الوضوح وصل إلي حدّ حتي أن جدران القرية مظلعة علي هذا الأمر، و أنّ البطحاء تعرف وطأة الإمام فضلاً عن أهلها.

و بذلك يظهر ان صحّة الاستعمالات المجازية تستند إلي الوضع، لأنه من قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له، و لكن حسنه يستند إلي الطبع
و الذوق.

وبعبارة أخرى: المصحح هو الوضع منضمّاً إلي حسن الطبع.

ص:86

إن استعمال اللفظ في اللفظ يتصوّر علي أقسام أربعة:

1. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، مثل زيد في كلامي هذا لفظ.
2. إطلاق اللفظ وإرادة مثله، مثل زيد في كلام القائل زيد قائم لفظ.
3. إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، كقول القائل: زيد في ضرب زيد فاعل.
4. إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، كقولنا: زيد علي وجه الإطلاق لفظ.

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: صحّة الإطلاق.

الثاني: كون ذلك الإطلاق استعمالاً أم لا؟ وعلي فرض كونه استعمالاً، فهل هو حقيقي أو مجازي؟ لا كلام في صحّة الإطلاق، وأدّل دليل علي إمكان الشيء وقوعه، فالأمثلة تعرب عن استحسان الذوق هذا النوع من الإطلاق، ولم يخالف في ذلك أحد من الأصوليين إلا صاحب الفصول في القسم الأول، فلنرجع إلي المقام الثاني وإنّ هذا الإطلاق هل يوصف بالاستعمال أو لا؟ فلنأخذ كلّ قسم بالبحث.

1. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

إن حقيقة الاستعمال تقوم علي أركان ثلاثة:

الأول: إطلاق اللفظ.

الثاني: انتقال المخاطب عند سماع اللفظ إلي الصورة الذهنية.

الثالث: انتقاله منها إلي الوجود الخارجي.

مثلاً إذا قلنا: «قام زيد» يتحقق هناك الركن الأول وهو إطلاق اللفظ ثم يعقبه انتقال المخاطب إلي الصورة الذهنية من قيام زيد، وبما أنّ القضية ليست ذهنية ينتقل المخاطب من الصورة الذهنية إلي الوجود الخارجي، ولذلك قلنا بأنّ الاستعمال ثلاثي الأركان.

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

أ: إطلاق اللفظ.

ب: انتقال المخاطب إلي الصورة الذهنية ثمّ انتقاله إلي نفس اللفظ الصادر) الركن الأول (مكان الانتقال إلي الركن الثالث، أعني: الوجود الخارجي المغاير للفظ.

وبعبارة أخرى: إنّ الاستعمال أمر ثلاثي، وهو الانتقال من اللفظ إلي الصورة الذهنية له، ومنها إلي الخارج، ولكن الأمر هنا ثنائي ينتقل من اللفظ إلي الصورة الذهنية ومنها إلي اللفظ.

وبعبارة ثالثة: إنّ هنا وجوداً خارجياً للفظ وهو أمر تكويني قائم بالمتكلم، وصورة ذهنية له حاصلة في ذهن المخاطب ثمّ انتقال إلي اللفظ الصادر من المتكلم من دون أن ينتقل إلي شيء ثالث، فالمنتقل إليه وإن كان لفظاً خارجياً لكنّه ليس شيئاً ثالثاً.

فالمقام من قبيل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب لينتقل منه إلي نفس الموضوع ثم يحكم عليه بأنه كذا.

ثم إن صاحب الكفاية و تبعه سيد مشايخنا البروجردي ذهب إلي أن هذا القسم من قبيل إلقاء نفس الموضوع في ذهن المخاطب، ولعله من سهو القلم، بل من قبيل إلقاء صورة الموضوع في ذهن المخاطب، لأن الهوية الخارجية لا تنالها النفس ولا تقع في لوحها.

و من ذلك يعلم أن المقام ليس من قبيل الاستعمال لما عرفت من أن الاستعمال ثلاثي الأركان والمقام من قبيل ثنائي الأركان.

وأما وصف القضية بالدال والمدلول فلا مانع منه، فاللفظ بما أنه موجد للصورة في ذهن المخاطب دال، وبما أنه يُنتقل من الصورة الذهنية إلي نفس ذلك اللفظ فهو مدلول، كما أن الدلالة ليست من قبيل الدلالة الوضعية، لأن الدلالة عبارة عن دلالة اللفظ علي معناه الخارجي الذي هو غير الصورة الذهنية لللفظ وغير شخص اللفظ ولكن ليس في المقام وراء الأمرين شيء.

ثم إنه لم يخالف في هذا القسم إلا صاحب الفصول وقد ذكر دليلاً لمنع صحّة الإطلاق نقله صاحب الكفاية وأجاب عنه، ولكن أدل دليل علي إمكان الشيء وقوعه حيث إن الطبع السليم يستحسن هذا النوع من الإطلاق فمن أراد التفصيل فليرجع إلي محاضرات شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في الدورة السابقة.

2. إطلاق اللفظ وإرادة مثله

كما إذا قال: زيد في قولك: زيد قائم، لفظ وأراد اللفظ الصادر من المخاطب. لا شك في إمكانه إنما الكلام في كون الإطلاق استعمالاً، أو لا، والحقّ

أنه استعمال حيث يكون زيد وسيلة و آلة للحاظ مماثله و تصوّره، فيكون دالاً و المماثل مدلولاً، فالمماثل هنا بمنزلة المعني.

وإن شئت قلت: إنّ التلفّظ بلفظ) زيد «يكون سبباً لإيجاد الصورة الذهنية للفظ في ذهن المخاطب، ثمّ هو ينتقل من تلك الصورة إلى الصورة المماثلة و هو أمر ثالث لا إلي نفس ذلك اللفظ حتي يكون من قبيل القسم الأول.

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

3 و 4. إطلاق اللفظ و إرادة صنفه و نوعه

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

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

وأمّا الرابع، أعني: إطلاقه و إرادة النوع كما إذا قال: «زيد لفظ» و أراد منه نوع اللفظ لا خصوص ما تكلم و لا مثله و لا صنفه، فزيد من أي متكلم صدر لفظ و لا شكّ في إمكان هذين الإطالقين، إنّما الكلام كونه استعمالاً أو لا؟ و الظاهر حسب المعيار الذي عرفت أنه من قبيل الاستعمال، لأنّ المخاطب ينتقل من سماع زيد إلي الصورة الذهنية و منه إلي أمر ثالث و هو زيد الواقع بعد الفعل أو طبيعة اللفظ.

و الحاصل: انّ ركن الاستعمال الذي يقوم علي أركان ثلاثة موجود، فانّ المخاطب ينتقل من الصورة الذهنية إلي مراد المتكلّم، أعني: الصنف أو النوع و هو أمر ثالث.

وبما انّ هذه المقدّمة لا تمّت إلي الأصول بصلة وإتّما هي بحث أدبي، اكتفينا بهذا المقدار.

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

ص:91

وقبل الخوض في المقصود، نذكر أمرين:

الأول: ما هو السبب لطرح المسألة؟

عرّف المحقق الطوسي في «منطق التجريد»، الدلالة المطابقة: أنّها دلالة اللفظ علي تمام المستمي.

والتضمنية: أنّها دلالة اللفظ علي جزئه.

وذكر العلامة في شرحه علي «منطق التجريد» أنّه أورد علي المحقق الطوسي الإشكال التالي و هو:

إنّ هذا التعريف غير مانع فيما إذا كان اللفظ مشتركاً بين الكلّ و الجزء، كما إذا كان لفظ الإنسان موضوعاً للحيوان الناطق تارة و لخصوص الناطق أُخري فأطلق الإنسان و أراد الناطق، فيصدق عليه أنّه مطابق، لأنّه تمام الموضوع بالنسبة إلي الوضع الثاني، و تضمني، لأنّه جزء الموضوع بالنسبة إلي الوضع الأوّل.

ثمّ نقل العلامة عن المحقق الطوسي أنّه أجاب عن الإشكال و قال: إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته علي معناه، بل باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ، فحينما يراد منه المعني المطابقي لا يراد منه المعني التضمني فهو يدلّ علي معني واحد لا غير. ثمّ قال العلامة: وفيه نظر. (1)

ص: 92

توضيح جواب المحقق الطوسي هو: انّ المتكلم إذا أطلق الإنسان و أراد الناطق فإن أراد به ما أنّه تمام المعنى فلا يصدق أنّه معني تضميني، وإن أراد أنّه جزء المعنى فلا يصدق عليه أنّه معني مطابقي.

وقد أجاب المحقق الطوسي بنفس هذا الجواب عن إشكال أورد علي تعريف المفرد حيث عرّف المفرد بأنّه الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً، و اعترض عليه بعض المتأخرين بلفظ «عبد الله» (إذا جعل علماً لشخص فأنّه مفرد مع أنّ لجزئه دلالة ما.

فأجاب عنه المحقق الطوسي بأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية علي قانون الوضع، فما يتلفّظ به و يراد به معني ما و يفهم عنه ذلك المعني، يقال له أنّه دال علي ذلك المعني؛ و ما سوي ذلك المعني ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفّظ، لا يقال إنّّه دالّ عليه، و إن كان ذلك اللفظ أو جزء منه، بحسب تلك اللغة أو لغة أُخري أو بإرادة أُخري، يصلح لأن يدل به عليه.

و إذا ثبت هذا فنقول، اللفظ الذي لا يراد بجزئه الدلالة علي جزء معناه، لا يخلو من أن يراد بجزئه، الدلالة علي شيء آخر أو لا يراد، و علي التقدير الأوّل لا تكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونه جزءاً من اللفظ الأوّل، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالاً علي معني آخر بإرادة أُخري، و ليس كلامنا فيه، فإذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة أصلاً و ذلك هو التقدير الثاني بعينه، فحصل من ذلك انّ اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة علي جزء معناه لا يدل جزؤه علي شيء أصلاً. (1)

و الحاصل: أنّه إذا تلفّظ بلفظ عبد الله، فأمّا يتلفّظ به بما انّ جزء لفظه يدل

ص: 93

علي جزء معناه أو لا يدل؛ فعلي الأوّل مركب خارج عن التعريف، وعلي الثاني مفرد لا ينتقض به التعريف.

وعلي كلّ تقدير فالمحقّق الطوسي ممّن ذهب إلي أنّ دلالة اللفظ علي المعني موقوفة علي إرادة المتلفّظ ذلك المعني إرادة جارية علي قانون الوضع، إذ الغرض من الوضع تعدية ما في الضمير وذلك يتوقّف علي إرادة اللافظ فما لم يرد المعني من اللفظ لم تجد له دلالة عليه. (1)

الثاني: أشكال أخذ الإرادة جزءاً للمعني

إنّ وضع اللفظ للمعني المراد يتصوّر علي وجوه:

1. أخذ الإرادة بالحمل الأوّلي) مفهوم الإرادة (جزءاً للمعني).
 2. أخذ الإرادة بالحمل الشائع الصناعي) مصداق الإرادة (جزءاً للمعلوم بالذات).
 3. أخذ الإرادة بالحمل الشائع جزءاً للمعلوم بالعرض.
 4. أخذ الإرادة بالحمل الشائع الصناعي بنحو القضية الحينية في الموضوع له.
 5. أخذ الإرادة بالحمل الشائع الصناعي قيماً للوضع. هذه هي الوجوه المتصوّرة.
- إذا عرفت هذين الأمرين، فلنذكر حكم كلّ واحد من هذه الوجوه:
- أمّا الوجه الأوّل، فهو بديهي البطلان، ولم يذهب إليه أحد.
- وأمّا الثاني أي كون اللفظ موضوعاً للمعلوم بالذات) الصورة الذهنية (التي

ص:94

تعلّقت بها الإرادة بالحمل الشائع، فيلزم أن تكون القضايا إخباراً عن الأمور الذهنية لا إخباراً عن الخارج، لأنّ المعلوم بالذات الذي هو متعلّق الإرادة قائم بالذهن، فالقيّد والمقيّد كلّها أمور ذهنية وبالتالي لا ينطبق عليّ الخارج.

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

وأما الرابع، أي كون الموضوع له المعلوم بالعرض حين تعلّقت به الإرادة عليّ نحو لا يصدق اللفظ إلاّ عليّ المعني المراد وفي الوقت نفسه ليس كونه مراداً جزءاً للمعني، وهذا هو مفاد القضية الحينية.

توضيحه: أنّ القضايا عليّ أقسام ثلاثة:

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

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

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

ص: 95

1- - وإتّما يوصف الخارج بكونه معلوماً بالعرض، لأنّ الإنسان يصل إليه عن طريق الصورة الذهنية، فتكون الأخيرة معلومة بالذات و ما قبلها معلوماً بالعرض.

عدم الكتابة و لا- علي وجه التقييد حتي يؤخذ في الموضوع ما دام كونه كاتباً، ولكنه في الوقت نفسه لا- ينطبق إلا- علي حال الكتابة، فالمحمول في الحينية و إن كان مطلقاً غير مشروط لكنّه علي نحو لا ينطبق إلا علي المشروطة؛ وهذا كما إذا رأيت زيدا معممًا، فالتعمّم ليس قيدياً للمرئيّ و لا- للرؤية، و لكنّه لا ينطبق إلا علي المعمم و أنت ما رأيت إلا زيدا المعمم، و في المقام، اللفظ وضع لذات المعني لكن حين كونها مراداً للمتكلّم و الالفاظ. و علي ضوء ذلك لا يرد عليه ما أوردنا من انقلاب القضية الخارجية إلي الذهنية كما في الثاني، و لا عدم انطباق القضية علي الخارج كما في الثالث، و الحينية مع كونها نزيهة عما أورد علي القسمين و لكنها لا تنطبق إلا علي المضيق و هو المعني المراد.

يلاحظ عليه: بأنّ القضية الحينية و إن كانت رائجة بين المنطقيين و لكن لم تصور لها معني محصلاً، فإنّ الكتابة في قوله: « حين هو كاتب (إمّا قيد للمحمول) متحرك الأصابع (فيكون من قبيل المشروط، أو ليس قيدياً له و للمحمول إطلاق، فيكون من قبيل المطلقة العامة، فما معني هذا التذبذب بين المشروطة و المطلقة، و إن نطق به المنطقيون؟ و بعبارة أُخري: انّ القول بأنّ المحمول هو المتحرك المقترن بالكتابة لا بقيدها لا يخلو من إبهام، لأنّ المحمول إمّا مقيد بالاقتران بالكتابة أو لا، و علي الأوّل تعود الحينية إلي المشروطة، و علي الثاني يكون المحمول مطلقاً صادقاً في كلتا الحالتين: حالة وجود الكتابة و عدمها.

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

وبعبارة أخرى: إنّ تمييز الحصّة التوأمة بالإرادة عن الحصّة غير التوأمة يحتاج إلى قيد حتى يوضع لاحدي الحصتين دون الأخرى. و معه يرجع إلى المشروطة.

وأما الخامس: فهو خيرة المحقّق الأصفهاني فقال: العلقّة الوضعية متقيدة بصورة الإرادة الاستعمالية وفي غيرها لا وضع، و ما يري من الانتقال إلى المعني بمجرد سماع اللفظ من لافظ غير شاعر فمن جهة أنس الذهن بالانتقال من سماعه إلى إرادة معناه. (1)

توضيح ما ذكره: هو أنّ الوضع فعل اختياري للوضع، و كلّ فعل اختياري لا بدّ له من غاية، فالعلّة الغائية تضيق جانب الفعل و تحدده و تخصه بصورة وجوده الغاية و هو الإفادة و الاستفادة أو إبراز ما في الضمير.

يلاحظ عليه: أنّ الغرض من الوضع و إيجاد العلقّة الاعتبارية بين اللفظ و المعني، هي بيان الحقائق الواقعية بما هي هي لا ما وقعت في أفق الإرادة، فإذا قال القائل: «الماء جسم رطب سيال»، فأنّه يريد بيان الحقيقة الخارجية و أنّ ذلك العنصر بما هو هو لا بما أنّه واقع في ذهن القائل، فإذا كانت الغاية محددة للفعل فالغاية هي بيان الحقائق و هو يوجب إطلاق العلقّة الوضعية و عدم تقيدها بإرادة المتكلّم.

بقي هنا أمور:

الأول: أنّ الدلالة تنقسم إلى: تصورية، و تفهيمية، و تصديقية.

أما الأولي: فهي عبارة عن دلالة اللفظ علي معناه عند سماعه، و ربّما يعبر عنها بالدلالة الوضعية، و هي لا تتوقف علي شيء ما عدا العلم بالوضع، و لأجل

ص: 97

ذلك ينتقل الذهن إلي المعني بمجرد السماع و لو من لافظ غير شاعر.

و أمّا الثانية: أعني الدلالة التفهيمية، فهي عبارة عن دلالة اللفظ علي أنّ المتكلّم أراد تفهيم المعني للغير، و هذه الدلالة تتوقّف وراء العلم بالوضع علي أنّ المتكلّم في مقام التفهيم، لا في مقام تمرين الخطابة و أمثالها أو تعلم اللغة.

و أمّا الثالثة: أي الدلالة التصديقية، فهي عبارة عن دلالة اللفظ علي أنّ الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدّية، و هي تتوقّف وراء الأمرين علي أمر ثالث و هو أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية. و هذا الأصل و ما قبله أي كونه بصدد التفهيم من الأصول العقلانية إذا لم يقم دليل علي خلافه.

الثاني: إنّ المحقّق الخراساني لما قال بوضع الألفاظ للمعاني الواقعية حاول تأويل الكلام المنقول عن العلمين الطوسي و الحلبي، بأنّ مرادهما من تبعية الدلالة للإرادة، هو الدلالة التصديقية و لذلك لا يصحّ لنا أن نُسند مضمون الكلام إلي شخص ما لم يُحرز أنّه أراد ذلك المعني، و عليه لو تكلم مورياً أو تقيّة أو لغير ذلك لا يصحّ أن يسند مضمونه إليه.

أقول: ما ذكر من تبعية الدلالة التصديقية لإرادة المتكلّم و إن كان صحيحاً لكنّه ليس نظرية خاصّة للعلمين، بل هي ممّا لم يختلف فيه اثنان، فاشتمال كلامهما علي التبعية ناظر إلي معني آخر و هو تبعية الدلالة التصورية أو الوضعية للإرادة. و عذر المحقّق الخراساني في هذه النسبة، عدم مراجعته لكلامهما في محلّه.

الثالث: إنّ كلّ من فسّر الوضع بالتعهد و الالتزام و قال إنّ عبارة عن التعهد بأنّ كلّما أطلق اللفظ أراد منه المعني الخاص لا مناص له عن القول باختصاص الدلالة الوضعية بصورة قصد التفهيم و إرادة المعني من اللفظ.

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

و ما هو تحت اختيار الواضع هو ذلك) كلّما أطلق اللفظ أراد منه المعني (، و أمّا الالتزام بكون اللفظ دالاً علي معناه و لو صدر منه عن غير شعور أو اختيار، فلا يعقل أن يكون طرفاً للالتزام و الاختيار.

و بالجملة: إنّما يتعلّق الالتزام بفعل الإنسان لا بفعل غيره. و في أفعال النفس يتعلّق بالاختياري منها لا بالخارج عنه، كالنطق نائماً أو ساهياً.

ص: 99

ربّما نسب إلي بعض الأدباء القول بوضع خاص للمركبات وراء المفردات.

توضيحه: إنّ قولنا «زيد إنسان» حاو لأوضاع ثلاثة، فللموضوع وضع، و للمحمول وضع آخر، و للهيئة وضع ثالث، فنسب إلي بعض الأدباء أنّه يقول: إنّ هنا وضعاً رابعاً وهو وضع مجموع المادة و الهيئة، و ربّما يتجاوز عدد الأوضاع عن الأربعة إلي الخمسة و من خمسة إلي ستة، مثلاً: قولنا: «زيد قائم» للمحمول وضعان: وضع للمادة، و وضع للهيئة مضافاً إلي وضع المبتدأ و الهيئة، فيكون وضع المجموع وضعاً خامساً.

و لو كان لكلّ من الموضوع و المحمول وضع، كقولنا: «الضارب متعجب» ينتهي عدد الوضع إلي ستة و هكذا يزداد عدد الأوضاع.

فسواء أصحت النسبة إلي بعض الأدباء) كما يظهر من شرح المفصّل لابن مالك أنّ لهذا القول قائلاً (أم لم تصح فالقول بوضع المجموع ساقط، و ذلك للوجوه التالية:

1. أنّ وضع المجموع أمر لغو، لأنّ وضع المفردات و الهيئة الاسمية كافتان في إفادة المراد من دون حاجة إلي وضع المجموع من حيث المجموع.

2. ما ذكره ابن مالك في شرحه علي المفصل، و قال: إنّّه لو كان للمجموع

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

توضيحه: أنّه لو كان للمجموع وراء المفردات والهيئة وضع للزم أن تكون صحة الاستعمال متوقفة علي الوضع المذكور، وعلي ذلك فلو كانت الجملة مما سبق استعمالها وتعلق بها وضع الواضع يصحّ لنا الاستعمال، وأمّا إذا كانت من الجمل المحدثّة التي لم يسبق استعمالها ولم يتعلّق بها الوضع لزم عدم صحّة استعمالها، لأنّها ليست علي موازين الوضع كقولنا: «ارسترونغ أول راند فضائي».

وربّما يورد علي تلك النظرية بأنّه: لو صحّ لزم الانتقال إلي المعني مرتين في آن واحد، لفرض وضع المفردات مرّة، والمجموع من حيث المجموع مرّة أخرى، وهذا يكون نظير ما إذا أتى الإنسان أولاً بأسماء كلّ عضو من أعضاء الإنسان، ثمّ أتى بلفظ الإنسان الجامع للأعضاء كلّها مرّة ثانية.

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

إكمال المعروف أنّ وضع الموادّ شخصي و وضع الهيئات نوعي،

ويراد منه أنّ المصدر بوحدته الشخصية كالضرب والقتل موضوع لمعناه، بخلاف الهيئات فإنّها موضوعة بجامعها العنواني فيقال هيئة فاعل وضعت لمن قام بالفعل.

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

وإن أريد من شخصية الوضع في المواد امتياز كل مادة عن الأخرى، فكل هيئة أيضاً تتميز عن الأخرى إذ هيئة الفاعل غير هيئة المفعول.

و الظاهر أنّ مراد القائل بنوعية الوضع في الهيئات و شخصيته في المواد هو أنّ الهيئة غير قابلة للحاظها مستقلة بل تلاحظ في ضمن مادة لكن وضعها كذلك كالضارب يوجب عدم أطرادها في مادة أخرى، فيجب أن توضع بشكل لا يكون للمادة الضرب (فيها أي مدخلة كأن يقال: هيئة ضارب و ما يشبهها، وهذا معني نوعية الوضع في الهيئة، فليس الوضع متعلقاً لهيئة شخصية قائمة بمادة معلومة، بل لها ولما يشبهها.

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

فإن قلت: فعلي ذلك يكون المصدر هو مادة المشتقات مع أنّ المادة يجب أن تكون موجودة بعامه خصوصياتها في المشتقات، و من المعلوم أنّ المصدر و إن كان موجوداً بمادته في سائر المشتقات و لكن هيئته غير موجودة، لأنّها تمنع طرء الصيغ المختلفة عليه.

قلت: إنّ هيئة المصدر ليست جزءاً، و إنّما استخدمنا الهيئة لإمكان النطق بها. فالموضوع هو (ض، ر، ب و الهيئة آلة لإمكان النطق بها. وعليه تكون المادة متوفرة في جميع الصيغ.

إشارة

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

العلامة الأولى: التبادر

إشارة

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

وبعبارة أخرى: انسباق المعني إلي ذهن من حاقَّ اللفظ لا عن القرينة بحيث كان السبق مستنداً إلي اللفظ نفسه لا إلي القرينة فيكون دليلاً علي أنه موضوع له، إذ ليس لحضور المعني منشأ إلا أحد أمرين: إما القرينة أو الوضع فإذا انتفي الأول ثبت الثاني.

ثم التبادر إنما يكون كاشفاً عن الوضع إذا كان سبق المعني من اللفظ أمراً

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

فإن قلت: إنّ سبق المعني إنّما يكون دليلاً علي الحقيقة إذا فُسر المجاز باستعماله في غير ما وضع له، وأما علي القول المختار من أنّ المجاز هو اللفظ المستعمل في الموضوع له كالحقيقة لكن بادّعاء أنّ المنطبق عليه من مصاديق اللفظ، فلا- يكون دليلاً علي الحقيقة لاشتراكهما في أنّ المستعمل فيه هو الموضوع له.

قلت: إنّ المستعمل فيه في الحقيقة و المجاز و إن كان واحداً لكن يفترقان بانسباق نفس المعني الحقيقي من اللفظ مجرداً عن الادّعاء بخلاف المجاز فإنّ الانسباق فيه علي أساس الادّعاء.

مشكلة الدور في التبادر

وقد أورد علي كون التبادر علامة الوضع لاستلزامه الدور، فأنّه يُستخدم للعلم بالوضع، و علي ذلك فالعلم بالوضع متوقّف علي التبادر، و هو متوقّف علي العلم بالوضع، إذ لو لا العلم به لما تبادر.

يلاحظ عليه: بأنّ المستعلم) بالكسر (إمّا من أهل اللسان أو من غيره، فإن كان من أهل اللسان فالعلم التفصيلي بالوضع، موقوف علي تبادره و لكن تبادره موقوف علي العلم الارتكازي بالوضع الذي ربّما يعبر عنه بالعلم الإجمالي، و هذا النوع من العلم الارتكازي يحصل للإنسان الناشئ بين أهل اللغة منذ نعومة أظفاره.

و إن كان المستعلم من غيرهم فعلمه تفصيلاً بالوضع موقوف علي تبادر

المعني من اللفظ عند أهل اللسان و تبادرهم موقوف علي علمهم بالوضع من طرق شتى.

ثم إنَّ هناك كلاماً للمحقّق العراقي في رفع الدور حيث قال: إنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقف عليه التبادر حتي لو قلنا بتوقفه علي العلم التفصيلي، لأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغيّر الموقوف و الموقوف عليه بالشخص لا بالنوع و لا بالصنف، و لا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر للعلم الشخصي الذي يتوقف عليه التبادر. (1)

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

بقيت هنا أمور:

الأوّل: ربما يقال إذا كان الموضوع للاحتجاج هو ظهور الكلام سواء أ كان حقيقة أم مجازاً فلا فائدة في معرفة الموضوع له، و تمييز المعني المجازي عن المعني الحقيقي و الذي يعتبره العقلاء هو ظهور الكلام سواء كان الموضوع له أو لا. (2)

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان الكلام ظاهراً في معني، كان لما ذكره وجه، و أمّا إذا كان الكلام مجملاً فانعقاد الظهور موقوف علي العلم بالوضع، و هو يُعرف بالتبادر فيكون لمعرفة الموضوع له أثر و فائدة.

الثاني: إنّ تبادر المعني من اللفظ في زماننا لا يثبت كونه المعني الحقيقي في عصر الرسول و الأئمّة (عليهم السلام) حتي يحمل اللفظ الوارد من الكتاب و السنّة عليه إلاّ أن يعضد بأصالة عدم النقل، و قلنا بأنّ مثبتاتها حجّة، و لعلّه علي هذا جرت سيرة

ص: 105

1- - المحقّق العراقي: بدائع الأفكار: 1/97.

2- - المحقّق العراقي: المقالات: 31، و التعبير مثلاً.

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

الثالث: أنّ التبادر كما قلنا إنّما يكون حجّة علي الموضوع له إذا كان التبادر مستنداً إلي اللفظ لا إلي القرينة، وإلاّ فالمعني المجازي أيضاً يتبادر مع القرينة، وعلي هذا فلو أحرزنا أنّ التبادر مستند إلي حاق اللفظ أو إلي القرينة فهو، وإلاّ فهل يُجدي أصالة عدم القرينة لإثبات كون المعني متبادراً من حاق اللفظ أو لا؟ الظاهر لا، لا لأجل عدم حجّة الأصل المثبت لما علمت أنّ الأصل اللفظي حجّة في مثبتاته بل لأنّ العقلاء إنّما يستخدمون ذلك الأصل عند الشكّ في المراد فيعيّنون به المراد، وأمّا إذا علم المراد وشكّ في كيفية الإرادة و أنّه هل هو علي نحو الحقيقة أو المجاز فلا، و ما هذا إلاّ لأنّ العقلاء يستخدمون الأصول فيما يمسّ بحاجاتهم، وأمّا تعيين كيفية الإرادة و أنّها هل هي علي وجه الحقيقة أو المجاز فخارج عن مقاصدهم.

بحث استطراديّ

قد انتهى البحث عن التبادر و هناك بحث استطراديّ، و هو أنّ الدور المتوهم في التبادر، نفس الدور المتوهم في الشكل الأوّل، حيث إنّ العلم بالنتيجة موقوف علي العلم بكلّية الكبرى، و العلم بكلّيتها موقوف علي العلم بثبوت الأ-كبر للأصغر، ففي المثال المعروف: العالم متغيّر، و كلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، فلا شكّ أنّ العلم بالنتيجة موقوف علي العلم بكلّية الكبرى، أي أنّ كلّ متغيّر (حتي العالم حادث)، و العلم بكلّيتها فرع العلم بالنتيجة، إذ لو لا العلم بأنّ الأصغر (العالم) (من مصاديق الأوسط) المتغيّر (لما أمكن له الحكم بنحو الكلّية).

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

أبي علي ابن سينا قائلاً: بأن الاستنتاجات كلها من طرق الأشكال الأربعة و الثلاثة الأخيرة تنتهي إلي الشكل الأول و هو مستلزم للدور، لأنّ ثبوت النتيجة يتوقف علي كلية الكبرى، و لا يعلم صدق الكبرى علي النحو الكلي حتي يكون الأكبر) الحادث (صادقاً علي الأصغر) العالم .)

و كان في وسع الشيخ أبي سعيد تبين الشبهة بأقوي من ذلك بأن يقول: إنّ المواد التي تتألف من الأقيسة لا تتجاوز عن خمسة أقسام.

فالقسم الشعري و المغالطي خارجان عن حيز الاعتبار، و قسم الجدل لإسكات الخصم و تبكيته، و ربما يكون باطلاً عند المجادل، و القياس الخطابي لإقناع الإنسان العاجز عن إدراك البرهان، و القياس البرهاني يصاغ بأحد الأشكال الأربعة، و أفضلها هو الشكل الأول و هو لا ينتج لاستلزامه الدور.

و قد نقل انّ الشيخ ملا خليل القزويني الذي تتلمذ علي الشيخ بهاء الدين العاملي و المحقق الداماد كان ممّن يجوّز الترجيح بلا مرجح و يستشهد برغيفي الجائع و طريق الهارب و أنّه يختار أحدهما بلا مرجح، كما يعتقد بطلان الشكل الأول لاستلزامه الدور بالبيان الآتي، و لما وقف علي أنّ المحقق آغا حسين الخوانساري أجاب عن شبهته، غادر قزوين متوجهاً إلي أصفهان و لما نزل بها و دخل المدرسة صادف بها أحد تلاميذ الخوانساري أعني الشيخ ميرزا محمد حسن الشيرواني فسأله عن سبب مجيئه إلي أصفهان، فقال: جئت لأنظر الخوانساري لاعتقاده بصحة الشكل الأول و أنا أعتقد بكونه عقيم.

فقال الشيرواني: لما ذا؟ أجاب: لأنّه مستلزم للدور، و الدور باطل، فالشكل الأول باطل.

فقال الشيرواني: يا للعجب ما أتقن برهانك حيث تستدل بالشكل الأول علي بطلان الشكل الأول، فإنّ ما ذكرته نفس الشكل الأول.

فلما سمع القزويني الجواب ركب راحلته وعاد إلي قزوين من دون أن يري حاجة لمواجهة الخوانساري.

إنّ هذا النوع من التفكير الذي كان عليه القزويني شائع بين أهل العرفان المجرّدين عن البرهان حتي أنّ جلال الدين الرومي من تلك الزمرة حيث يبرهن بالعقل علي عدم حجّية العقل و يقول:

پاي استدلاليان چوبين بود پاي چوبين سخت بي تمكين بود

و حاصله: إنّ البرهان كالقدم الخشبي، و القدم الخشبي ضعيف المقاومة، فينتج أنّ البرهان ضعيف المقاومة، تري أنّه يستدلّ بالبرهان العقلي علي صورة الشكل الأوّل علي بطلان البرهان.

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

فالإنسان بما أنّه حيوان، نعلم أنّه حساس، و نريد أن نقف علي أنّه حساس، بما أنّه إنسان فالعلم الثاني موقوف علي الأوّل بلا عكس.

ص: 108

وأوضحه المحقق الأشتياني بقوله: إن العلم بالنتيجة، أي أن العالم بالخصوص وبالتفصيل حادث يتوقف علي العلم بالمقدمتين، وأما العلم بأن كل متغير حادث لا يتوقف علي العلم بأن العالم بما هو عالم وبعنوان كونه عالمًا بخصوصه و تفصيلاً، حادث، بل علي العلم إجمالاً- بعنوان أنه شيء متغير، حادث لا- بعنوان أنه عالم بخصوصه، فالعلم به من حيث إنه متصف بعنوان خاص وهو العالمية محكوم بصفة أخرى وهي الحدوث، متوقف علي العلم به من حيث إنه متصف بصفة أخرى بعنوان آخر، وهو كونه شيئاً متغيراً، فلا دور لاختلاف طرفي التوقف. (1)

جواب آخر عن الدور

وهو أن العلم بالنتيجة موقوف علي كلية الكبرى، ولكن العلم بكلية الكبرى موقوف علي الدليل العقلي الدال علي الملازمة بين التغير و الحدوث من دون نظر إلي مصداق دون مصداق، فإذا دلّ الدليل العقلي علي أن التغير عبارة عن التدرج في الوجود، و التدرج يلازم تحقق الشيء شيئاً فشيئاً يكون التغير ملازماً للحدوث، فالعقل ينتزع من هذه الملازمة قانوناً كلياً باسم كل متغير حادث.

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

تم الكلام في التبادر و إليك البحث في العلامة الثانية.

ص: 109

1- - الأشتياني: التعليقة علي شرح المنظومة.

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

و تحقيق المقام يحتاج إلي بيان أمور:

الأول: إنّ الحمل إمّا أولي ذاتي أو شائع صناعي، فالأول عبارة عمّا إذا كان بين المحمول و الموضوع وحدة مفهومية، وأمّا الثاني فهو عبارة عن كون الموضوع من مصاديق المحمول، و كان الاتحاد في مقام الوجود و العينية دون المفهوم كما إذا قلنا: زيد إنسان.

ثمّ إنّ صحّة الحمل إمّا تجدي في القسم الأول كأن يقال: الحيوان المفترس أسد، و الحيوان الناطق إنسان، بخلاف الحمل الشائع الصناعي فإنه لا يثبت كون الموضوع هو الموضوع له للمحمول، و إنّما يثبت كونه من مصاديق المحمول، و هو ليس بمطلوب في المقام، و لذلك نركّز في المقام علي الحمل الأولي دون الحمل الشائع الصناعي.

الثاني: إنّ كيفية الاستعلام تتحقّق بالنحو التالي:

يُتخذ المعني موضوعاً و ينظر إليه لا- بما هو لفظ بل بما أنّه مفهوم، و يجعل اللفظ الذي نريد استعلام معناه، محمولاً و يقال: الحيوان المفترس أسد أو الحيوان الناطق إنسان، فإذا صحّ الحمل يكون ذلك علامة علي أنّ الموضوع، هو الموضوع له، كما أنّ صحّة السلب آية أنّه ليس بموضوع له، كما إذا قال: الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقة.

الثالث: إنّ المحقّق القمي فرّق بين صحّة الحمل و صحّة السلب، فاكنتفي

في الأوّل بصحّة حمل معني واحد علي الموضوع، وقال في الثاني بأنّه لا يكون علامة إلاّ إذا صحّ سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه لنلا يرد النقص في المشترك فأنّه يصحّ سلب بعض المعاني عن مورد، كالعين بمعني الذهب عن الفضة ولا يصحّ سلب جميعها. (1)

الرابع: قد أورد السيّد الأستاذ علي كون صحّة الحمل علامة الوضع، أو صحّة السلب علامة المجاز، بأنّ الاستعلام حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع، السابق علي الحمل و سلبه، فيكون اسناده إلي الحمل و سلبه في غير محله.

فإن قلت: إنّما يصحّ ما ذكر إذا كان المستعلم من أهل اللسان، و أمّا إذا كان من غيرهم فلا تبادر و لا وحدة عنده بين الموضوع و المحمول فحينئذ إذا رأي صحّة الحمل عند العرف أو صحّة السلب يجد ضالّته.

قلت: إنّ صحّة الحمل عند أهل اللغة أو عدم صحّته يرجع إلي تنصيب أهل اللغة و اللسان و ليست بعلامة مستقلة، لأنّ العلم بصحّة الحمل لا يحصل إلاّ بتصريح الغير. (2)

يلاحظ عليه: أنّنا نختار الشق الأوّل و أنّ المراد هو صحّة الحمل عند المستعلم لكن إنّما تكون صحّة الحمل مسبوقه بالتبادر إذا كان زمان الاستعلام مقارناً بزمان الحمل و سلبه فيسبقه التبادر و يغني عن غيره.

و أمّا إذا كان زمان الحمل مقدماً علي زمان الاستعلام، كما إذا صدر الحمل عن الإنسان في مقام إلقاء الخطابة أو المحاضرات العلمية و لم يكن حينذاك بصدد الاستعلام و إنّما تكلم بما تكلم ارتجالاً، و لما صار بصدد الاستكشاف و وقف

ص: 111

1- - قوانين الأصول: 1/21.

2- - تهذيب الأصول: 1/58.

علي حملة أو سلبه السابقين، فيستدل به علي كون الموضوع حقيقة أو مجازاً.

ونختار الشق الثاني ونقول: إنَّ المراد من تنصيب أهل اللغة هو تصريحهم بالموضوع علي وجه تفصيلي كقاموس اللغة و أساس البلاغة و لسان العرب، و ما أفاده من أنَّ العلم بصحة الحمل لا يحصل إلا بتصريح الغير فيرجع إلي تنصيبه، غير تام، بل العلم بها يحصل من الوقوف و لو بالقرائن الخارجية علي كون الحمل أو السلب صحيحاً عندهم و إن لم يصرّحوا بصحة الحمل.

الخامس: قد سبق انَّ التبادر لا يثبت إلا انَّ الموضوع هو المعني الحقيقي في عصر المتعلّم، و اما انه هو الموضوع له في عصر النبي و الأئمّة فلا يتم إلا بأصالة عدم النقل المتفق عليها عند العقلاء، و مثله صحة الحمل أو عدم صحة السلب فلا يثبت إلا كون الموضوع هو المعني الحقيقي في عصرنا.

نعم لو قلنا بأنَّ المدار في الحجية هو الظهور الواصل للسامع كفي نفس التبادر و صحة الحمل المثبتين لهذا الظهور.

و أمّا لو كان المدار هو الظهور حين صدوره من المتكلّم فهو يحتاج وراء التبادر أو صحة الحمل إلي أصالة عدم النقل.

السادس: انَّ مشكلة الدور و حلها في المقام نفسها في التبادر طابق النعل بالنعل.

إذا اطرّد استعمال لفظ في أفراد كلي بحيثية خاصة، كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمرو، مع القطع بكونه غير موضوع لكل واحد علي حدة، استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذلك الكلي، وعلم أنّه موضوع للجامع بين الأفراد. واحتمال كونه مجازاً لأجل العلاقة، مدفوع بعدم الأطراد في علائق المجاز، فإنّ علامة الجزء و الكل ليست مطردة بشهادة أنّه يصحّ استعمال العين في المراقب و لا يصحّ استعمال الشعر فيه، و يصحّ استعمال اللسان في الوكيل دون الصدر فيه و غير ذلك.

و أورد عليه المحقّق الخراساني بوجه ثلاثة:

1. إنّ المجاز وإن لم يطرد في نوع علائقه و مطلق المشابهة إلاّ أنّه في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز مطرد كالحقيقة. (1)
- يريد أنّ استعمال الجزء في الكل وإن كان ليس بمطرّد في نوع تلك العلاقة بأن يطلق الجزء كالشعر و يراد الكل أي الإنسان، لكنّه مطرد في خصوص ما كان للجزء دور خاص في مورد الاستعمال كالعين في المراقبة، و التبيين في اللسان، و العمل في اليد.
- ثمّ إنّّه لما التفت إلي وجود الفرق بين الأطرادين حيث إنّ الأطراد في الحقيقة عار عن التأويل، بخلاف الأطراد في المجاز فإنّه لا يصحّ إلاّ مع التأويل، أي تنزيل الجزء منزلة الكل، و كأنّه ليس للإنسان الجاسوس شأن سوي العين و النظر،

ص: 113

وللعامل سوي العمل باليد، وهكذا، وعلي ذلك فالأطراد بلا تأويل علامة الحقيقة، و الأطراد معه آية المجاز.

ولما التفت إلي ذلك الإشكال حاول الإجابة عنه من دون أن يذكر الإشكال وقال:

2. وزيادة قيد من غير تأويل أو علي وجه الحقيقة وإن كان موجباً لاختصاص الأطراد كذلك في الحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة لها إلاً علي وجه دائر. (1)

توضيحه: إن العلم التفصيلي بالحقيقة موقوف علي الأطراد من غير تأويل أي الأطراد علي وجه الحقيقة تفصيلاً فيلزم اتحاد الموقوف و الموقوف عليه.

ثم قال: إنه لا يمكن الإجابة عن الدور بما ذكر في التبادر وصحة الحمل، لأن أحد الطرفين فيهما كان تفصيلاً و الآخر إجمالياً بخلاف المقام فإن الطرفين علي نحو التفصيل.

3. و إلي الإشكال الثالث يشير المحقق الخراساني بقوله: و لا يتأتى التفصّي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال علي نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالأطراد أو بغيره. (2)

و حاصل كلام المحقق الخراساني يرجع إلي أمور ثلاثة:

الأول: إن المجاز مطرد كالحقيقة في صنف العلامة.

الثاني: إن إضافة قيد « بلا تأويل » في تعريف الأطراد يوجب الدور.

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

وقبل الإجابة عن هذه الإشكالات نوضح واقع الأطراد و أنه لو كان هناك

ص: 114

1- - كفاية الأصول: 1/29.

2- - كفاية الأصول: 1/29.

علامة للتعرف علي الحقيقة لمن يريد الوقوف علي اللغة هو الاطراد غير ان المشهور لم يعيروا أهمية لهذه العلامة حتي ان البعض ترك البحث فيها، غير ان المتتبع لاستعمالات اللغة يجد ان الاسلوب الوحيد للتعرف علي معاني الألفاظ هو الاطراد.

توضيح ذلك: ان الجاهل باللغة إذا أراد أن يعرف معاني اللغات الأجنبية من أهل اللسان ليس له طريق إلا الاستماع لمحاضرات أهل اللغة في مقامات مختلفة، فإذا رأى أن لفظاً خاصاً تستعمله طوائف مختلفة مع ثقافات متنوعة بحيثية واحدة في معني واحد ينتقل إلي أنه هو الموضوع له و ان الاستعمال خال عن القرينة، مثلاً: رأي أن الفقيه يقول: الماء طاهر و مطهر، أو قليل أو كثير، و يقول الكيميائي: الماء مركب من عنصرين أو كسجين و هيدروجين، و يقول الفيزيائي: الماء لا لون له، و الكل يستعمل ذلك اللفظ في مورد خاص بحيثية واحدة و هو المائع السيل، و بما ان المستعملين ذوو ثقافات مختلفة فمن البعيد أن يكون بينهم اتفاق علي الاستعمال، فإذا ينتقل الإنسان إلي أن الماء في لغة العرب موضوع للجسم الرطب السيل، فالفقيه العربي كالكيميائي العربي مثل الفيزيائي كل يطلق ذلك اللفظ علي هذا المعني بما هو من أبناء تلك اللغة لا بما هو فقيه أو كيميائي أو فيزيائي.

وبذلك يعلم أن طريق اقتناص معاني اللغة الأجنبية إنما هو الاطراد، فلنفترض انا لا نعلم معني الغنيمة الواردة في قوله سبحانه: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) (1) حيث إن معناها مردد بين غنيمة الحرب أو مطلق ما يفوز به الإنسان، فالسنة علي الأول، و الشيعة علي الثاني، و من الطرق الموضحة

ص:115

لمعناها هو التتبع في لغة العرب واستعمالها في كلمات أهل اللسان في خصوص الغنيمة الحربية أو مطلق ما يفوز به الإنسان، فإذا رجعنا إلى القرآن نرى أنه يستعمله في المعنى الثاني ويقول: (تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) (1)، فالمراد من الغنائم عند الله هو الثواب الأخرى، وإذا رجعنا إلى السنة نرى أنها تستعمله في ذلك المعنى، يقول رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) «غنيمة مجالس الذكر الجنة» (2) وفي حديث آخر: «رمضان غنم المؤمن» (3) إلى غير ذلك من الموارد التي تستعمل في السنة أهل اللغة في معنى عام، فإذا يحدس الإنسان بأنه الموضوع له، وأما استعمالها في الغنيمة الحربية فلأجل أنها من مصاديق ذلك المعنى، وإن شاع الاستعمال الثاني في ألسن المفسرين والفقهاء.

إذا وقفت علي ما ذكرنا فلنرجع إلي نقد ما ذكره المحقق الخراساني.

أما الإشكال الأول: أعني وجود التسوية بين الحقيقة والمجاز حيث إن الثاني مطرد في صنف العلاقات كالحقيقة.

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

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

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

ص: 116

1- - النساء: 94.

2- - انظر الاعتصام بالكتاب والسنة: 292 تجد فيها أحاديث أُخري مع مصادرها.

3- - انظر الاعتصام بالكتاب والسنة: 292 تجد فيها أحاديث أُخري مع مصادرها.

المجازي إلا إذا كان المقام مناسباً لإظهار بطولته و شجاعته، كما في قول الشاعر:

لدي أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

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

فهناك فرق بين يا رجل و يا أسد، فالثاني لا يصح إلا إذا كان المقام مختصاً ببيان شجاعته، بخلاف الأول فإنه يطرده مطلقاً في عامة المقامات، وبذلك يظهر اختصاص الأطراد بالحقائق دون المجازات، ولأجل ذلك قلنا لو صح استعمال اللفظ في موارد مختلفة مع محمولات مختلفة، لكشف عن كون المجوز هو الوضع دون القرينة.

ومثله إذا قلنا «فلان عين «فليس له أطراد، كأطراد لفظ الإنسان إلا في مقام خاص وهو كونه مراقباً للأمر».

وأما الإشكال الثاني: أعني إضافة «من غير تأويل «إلي تعريف الأطراد يستلزم الدور.

فالظاهر أن المحقق الخراساني زعم أن العلم بالموضوع له علي وجه الحقيقة متوقف «علي الأطراد من غير تأويل «علي نحو يجب أن يحرز قبل الاستعلام» الأطراد بلا تأويل «ثم يستخدمه المستعلم في التعرف علي الموضوع له، فلو كان هذا هو المراد لكان لإشكاله وجه، إذ مع العلم بالمعني الحقيقي، لا جهل حتي نتوسل إلي رفعه، مضافاً إلي اتحاد الموقوف و الموقوف عليه.

وأما إذا كان المراد أن العلم بالمعني الموضوع له علي وجه الحقيقة موقوف علي أعمال الأطراد بكثرة حتي يقف المستعلم بأن الاستعمال في هذه الموارد الكثيرة

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

وعلي ذلك فالعلم بالموضوع له علي وجه الحقيقة متوقّف علي الاطراد، لكن إلي حد يحصل العلم بأنّه ليس في المقام أي تأويل و تنزيل، وإلاّ فلو كان لُعلم، فهو) أي من غير تأويل (نتيجة الاطراد و في طوله لا في عرضه.

وعلي ذلك فينشأ من الاطراد أمور ثلاثة:

أ. أنّ الاطراد نتيجة الوضع.

ب. الاطراد ليس مقروناً بالتأويل.

ج. أنّ المستعمل فيه هو المعني الحقيقي.

إلي هنا تمّت الإجابة عن الإشكاليين.

وأما الإشكال الثالث من أنّ الجواب عن الدور علي النحو السابق في التبادر و صحّة الحمل لا يأتي في المقام فقد علم جوابه ممّا ذكرنا، و ذلك لأنّ العلم بالحقيقة علي وجه التفصيل هو الموقوف و لكن الموقوف عليه هو الاطراد إلي حد ينتهي إلي العلم بعدم التأويل، فعندئذ يحصل العلم بالعلم بالحقيقة.

وقد أورد علي الاطراد السيّد الأستاذ إشكالاً آخر و حاصله:

أنّ الاطراد مسبق بصحّة الحمل فيكون غير محتاج إليه.

ويمكن الإجابة عنه، بأنّ الاطراد إنّما يكون مسبقاً بصحّة الحمل لو علم أنّ الحمل صحيح بلا قرينة، و أمّا إذا شكّ في أنّ المصحح للحمل ذات الموضوع، أو بضميمة قرينة فلا يكون مسبقاً به، فعندئذ يكون اطراد الاستعمال في موارد مختلفة مع الحمل عليه بمحمولات متنوعة كاشفاً عن الحقيقة، و أنّ المجوز هو الوضع، دون القرينة من دون أن يكون لصحّة الحمل دور في مجال الاستكشاف.

ثم إنَّ كون الأطراد دليلاً علي الحقيقة ليس بمعني أنَّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقة كما عليه المرتضي، و ذلك للفرق بين القولين فإنَّ ما ذكره يرجع إلي أنَّ الأصل في كل استعمال ما لم يعلم كونه مجازياً كون المستعمل فيه معني حقيقياً، و لأجل ذلك ذهب إلي أنَّ اشتراك صيغة الأمر في الوجوب و الندب لأجل استعماله فيهما.

و بالجملة: هو يكتفي بمجرد الاستعمال و يجعله دليلاً علي الحقيقة.

و ما ذكرنا يرجع إلي أنَّ استعمالاً واحداً أو اثنين لا يكشف عن كون المستعمل فيه حقيقة إلا إذا انتهى إلي حدّ نظمٍ بأنَّ الانتقال من اللفظ إلي المعني، مستند إلي الوضع لا- إلي القرينة إذ لو كان لبان، و لو خفي في مورد فلا- يكاد يخفي في الموارد المختلفة، و كم فرق بين القولين.

العلامة الرابعة: تنصيب أهل اللغة

قد ذكروا أنَّ تنصيب أهل اللغة علي معني اللفظ من أسباب التعرّف علي المعني الحقيقي و تمييزه عن المعني المجازي، و المراد من أهل اللغة هم الذين ألفوا معاجم اللغة و قواميسها، منهم:

1. الخليل بن أحمد البصري الفراهيدي سيد أهل الأدب، فهو أول من دَوّن لغة العرب علي وفق حروف المعجم لكنّه رتب الحروف حسب مخارجها من الحلق، فاللسان فالأسنان، فالشفتين، و بدأ بحرف العين و ختمها بحروف العلة) واي (وقد طبع أخيراً، توفي عام 170 هـ.

2. محمد بن الحسن بن دريد، صاحب الجمهرة في اللغة (المتوفى عام 321 هـ).

3. إسماعيل بن حماد الجوهري، صاحب كتاب صحاح اللغة، (المتوفى عام 391 هـ).

إلي غير ذلك من أمهات كتب اللغة المؤلفة في العصور الأولى، أو المؤلفة في العصور الوسطى، كلسان العرب لابن منظور المصري (المتوفى عام 707 هـ، و) القاموس المحيط (للفيروزآبادي) (المتوفى عام 717 هـ).

ثم إنه استشكل علي تلك العلامة بأنّ شأن اللغوي هو بيان موارد الاستعمال من غير فرق بين كونه معني حقيقياً أو مجازياً، مع أنّ المطلوب هو تمييز المعني الحقيقي عن المجازي.

يلاحظ عليه بوجهين:

الأول: أنّ كتب اللغة علي قسمين: قسم منه يتعرّض للمعني الأصلي الذي اشتقّ منه سائر المعاني و تفرّع منه بمناسبة من المناسبات، و من أحسن ما ألف في هذا المضمار كتاب «المقاييس» لأحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى عام 395 هـ، و) أساس البلاغة «للزمخشري» (المتوفى عام 538 هـ) فقد بذل المؤلفان الجهود لتعيين أصول المعاني و تمييزها عن متفرعاتها، فالرجوع إلي هذين المعجمين يوقف المراجع علي المعني الموضوع له، دون خصوص المستعمل فيه.

الثاني: ان همّ أغلب المعاجم و إن كان بيان المستعمل فيه، من دون تركيز علي المعني الأصلي، لكن الممارس لها، ممارسة تامة يكتسب ملكة يستطيع بها تمييز المعني الحقيقي عن المعاني المشتقة منه، و ذلك رهن الممارسة الممتدة بكتب اللغة، علي نحو يخالط علم اللغة دمه و لحمه، مضافاً إلي قريحة أدبية يقتنص علي ضوئها

الحقائق، ونمثل لذلك مثالين:

1. انَّ أهل اللغة يذكرون للفظ الوحي معان: كالإشارة السريعة، والصوت الخفي، والإلهام القلبي، والتسخير، إلي غير ذلك من المعاني، ولكل واحد منها شاهد في القرآن الكريم(1)، لكن الإمعان فيها يقضي أن له معني واحداً وهو الافهام بخفاء و البواقى صور له.

2. يذكر أهل اللغة للقضاء عشرة معاني كالحكم، الصنع، الحتم، البيان، الموت، الإتمام، بلوغ النهاية، العهد، الإيضاء، والأداء، ولكن الإمعان يثبت أن الجميع مصاديق مختلفة لمعني واحد وهو العمل المتقن، والباقي صور له، ولذلك أرجع صاحب المقاييس الجميع إلي أصل واحد.

وعلي ذلك فالرجوع إلي هذه القواميس علي النحو المذكور ربّما يرفع الستار عن وجه الحقيقة.

ص:121

1- - الإشارة، كقوله سبحانه: (فَأَوْحِيَ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) (مريم: 11). الصوت الخفي، كقوله سبحانه (شَاطِطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ) (الأنعام: 112). الإلهام القلبي، كقوله سبحانه: (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ) (القصص: 7). التسخير، كقوله سبحانه: (وَأَوْحِيَ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) (فصلت: 12).

لا شكَّ أنَّه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ علي المعني الحقيقي و المجازي، فالأصل هو الحقيقة حتي يثبت خلافه، أو إذا دار الأمر بين العام و الخاص، أو المطلق و المقيد، فالأصل هو الأخذ بالعموم و المطلق حتي يثبت خلافها.

إنَّما الكلام فيما إذا دار الأمر بين أحد الأمور الخمسة التي كلها علي خلاف الأصل كالتجوز و التخصيص و الاشتراك، و النقل و الإضمار، و غيرها كالاستخدام و التقييد فهل هناك ترجيح لأحدها علي الآخر، أو لا؟ قد ذكر الأصوليون و جوهاً استحسانية لترجيح بعض علي البعض الآخر، و قد أطنب المحقق القمي(1) الكلام في ذلك لكنَّها و جوه عقلية ظنية، لا تثبت الظهور.

مثلاً إذا دار الأمر في قوله سبحانه: (وَسَلِّ الْقُرْآنَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا)(2) بين إضمار لفظ «أهل»، أو استعمال القرية في غير معناها الحقيقي فقد ذكروا لكلَّ وجهاً غير مقنع، فالبحت عن هذه الوجوه و نقدها إضاعة للعمر و المتبع لدي أهل المحاورة هو الظهور فإن تحقَّق فهو و إلا فلا تعتبر، لأنَّ هذه الوجوه، علل فكرية، أشبه بأمور عقلية بعيدة عن الأذهان العرفية، فلا يلتفت إليها العرف الدقيق حتي يثبت بها الظهور للكلام.

ص: 122

1- - قوانين الأصول: 351/31.

2- - يوسف: 82.

الحقيقة الشرعية عبارة عن صيرورة ألفاظ العبادات حقائق في المعاني المخصوصة بوضع الشارع تعييناً أو تعيّنًا، أو بنحو آخر كما سيوافيك و هل هي ثابتة أو لا؟ و تحقيق المقام يتوقف علي نقل الآراء في المسألة.

إنّ النظريات المطروحة في المقام لا تتجاوز عن أربع:

الأولي: بقاء ألفاظ العبادات علي معانيها اللغوية.

وهذه النظرية هي المنسوبة إلي أبي بكر الباقلاني (المتوفّي 403 هـ) (وهو من أكابر الأشاعرة وقد ادّعي أنّ ألفاظ العبادات استعملها النبي في معانيها اللغوية و طبّقها علي تشريعاته، لأنّها من مصاديقها التي كشف عنها الشارع وإن كان العرف غافلاً عنها، فالألفاظ باقية علي معانيها اللغوية إلي يومنا هذا.

الثانية: إنّ ألفاظ العبادات نقلت علي لسان النبي من معانيها اللغوية إلي المعاني الشرعية بالوضع الجديد.

الثالثة: إنّ النبي استعملها في تلك المعاني مجازاً ثمّ صارت حقائق في تلك المعاني في لسان المتشعبة، فهي حقائق متشعبة لا شرعية.

الرابعة: أنّها كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل بعثة النبي و بعده

وإنّ العرب كانت تستعمل تلك الألفاظ في هذه الماهيات بلا قرينة مقالية أو حالية، وقد خاطب النبي الأمة الإسلامية بلغتهم. وإليك دراسة الأقوال:

دراسة النظرية الأولى: أي بقاء ألفاظ العبادات علي معانيها اللغوية

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

دراسة النظرية الثانية: أي أنّ ألفاظ العبادات نقلت علي لسان النبي ص من معانيها اللغوية إلي المعاني الشرعية بالوضع الجديد

و استدللّ للنظرية الثانية بتبادر المعاني الشرعية من هذه الألفاظ في محاورات النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) وهو رهن الوضع، إذ لو لا الوضع لم يصح التبادر.

وبالجملة: إنّ المثبت يعتمد علي التبادر في لسان النبي و يراه ملازماً للقول بالوضع.

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

دراسة النظرية الثالثة: أي أنّ النبي ص استعملها في تلك المعاني مجازاً ثمّ صارت حقائق في تلك المعاني في لسان المتشرعة

و استدللّ للنظرية الثالثة بأنّ كونها حقائق شرعية في لسانه (صلي الله عليه وآله وسلم) يتوقف علي الوضع وهو إمّا تعيني أو تعيني، و الأوّل بعيد جداً، وإلا لنقل، و الثاني يتوقف علي الاستعمال بكثرة و لا يكفي عصر الرسول (صلي الله عليه وآله وسلم) (و استعماله في تحقّق النقل).

يلاحظ عليه بوجهين:

الأوّل: لما ذا لا تكفي فترة الرسالة لتحقق الوضع التعيني مع أنّ بلاياً

ينادي كل يوم ويقول:» حي علي الصلاة«عشر مرات، فيكفي في تحقق الحقيقة الشرعية مضي أيام أو شهور؟! الثاني: الوضع غير منحصر بالتعيني والتعيني، إذ هناك طريق آخر للوضع وهو الاستعمال بداعي الوضع كما يقول الأب عند تسمية المولود الجديد مخاطباً أمه: اثني ولدي الحسين يحاول بذلك تسميته به.

و من الممكن أن يتولي النبي عملية الوضع من خلال هذا الطريق، فلما صلي أمام قومه، فقال: صلوا كما رأيتموني أصلي، فهو بنفس ذلك الاستعمال نقل الصلاة من معناها اللغوي إلي الحقيقة الجديدة.

نعم ربّما يقال بأنه يمتنع الاستعمال بداعي الوضع، لأنه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد، فبما أنه بصدد الوضع فيلاحظ لفظ الحسين لحاظاً استقلالياً، وبما أنه بصدد استعماله في المولود الجديد يلاحظ اللفظ استعمالاً آلياً، فليزج الجمع بين اللحاظين في آن واحد.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره من أن وضع اللفظ يستلزم لحاظه علي وجه الاستقلال ممّا لا غبار عليه، إنّما الكلام في الشق الثاني وهو أن الاستعمال يلازم لحاظ اللفظ آلياً وتبعياً، إذ حينئذ يسأل عن معني التبعية والآلية فإن أريد منها مغفولية اللفظ، فهو غير صحيح، فإنّ الإنسان في مقام إظهار الفصاحة يتوجه إلي اللفظ مثل توجهه إلي المعني فينتخب السهل العذب ويترك خلافه لا سيما إذا كان سياسياً يحاسب علي كلّ لفظ يتفوه به.

وإن أريد من التبعية كون اللفظ وسيلة لإفادة المعني والمعني، هو الأصل، فهذا النوع من التبعية لا ينافي للحاظ ولا يلازم المغفولية.

دراسة النظرية الرابعة أي أنها كانت حقائق في تلك المعاني الشرعية قبل بعثة النبي و بعده و إن العرب كانت تستعمل تلك الألفاظ في هذه الماهيات بلا قرينة مقالية أو حالية

و حاصل هذه النظرية: أن هذه الألفاظ كانت حقيقة في هذه المعاني قبل البعثة و متزامناً معها و قد استعملها النبي فيها كاستعمال سائر الألفاظ من غير فرق بينها. و توضيح ذلك يتوقف علي ثبوت أمرين و إن ذكر أحدهما القوم و غفلوا عن الثاني، و لذلك استشكلوا علي تلك النظرية غفلة عن الأمر الثاني.

1. إن هذه العبادات كانت موجودة في الشرائع السابقة، و يشهد لها كثير من الآيات القرآنية، و نكتفي ببعض منها.

قال تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). (1)

و قال تعالى: (وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ). (2)

و قال تعالى: (قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا * وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا). (3)

و قال تعالى: (وَ أذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا * وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا). (4)

فإن هذه الآيات و غيرها مما يجده المتتبع في القرآن، تدل علي وجود تلك الماهيات في الشرائع السابقة و أنها ليست ماهيات مخترعة.

هذا هو الأمر الأول و إليك الكلام في الأمر الثاني:

ص: 126

1- - البقرة: 183.

2- - الحج: 27.

3- - مريم: 3130.

4- - مريم: 5554.

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

و يؤيد ذلك أنّ القرآن استعملها في نفس تلك المعاني في بدء البعثة فجاءت الآيات التالية في السور المكية النازلة في صدر البعثة:

1. (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى). (1)

2. (فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى). (2)

3. (قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ). (3)

4. (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ). (4)

فقد نزلت هذه الآيات في أوائل البعثة، مع أنّ الصلاة فرضت في ليلة المعراج وكان عروجه إلى السماء في العام العاشر من الهجرة، وقد ورد لفظ الصلاة في السور المكية قرابة 35 مرة. كل ذلك يدلّ على أنّ العرب المعاصرين لعصر الرسالة كانوا يستعملون تلك الألفاظ في نفس هذه المعاني، بلا قرينة.

وإنّ الوحي اتبع اللغة الدارجة بين قوم النبي (صلي الله عليه وآله وسلم).

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

ص: 127

1- - العلق: 109.

2- - القيامة: 31 32.

3- - المدثر: 43 44.

4- - الكوثر: 21.

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

و يؤيد ذلك أيضاً أنّ جعفر بن أبي طالب عرّف دين النبي لملك الحبشة بكلام مفصل وكان ذلك في العام الخامس من البعثة، وقد جاء في ثناياه:

أيّها الملك كُنّا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام إلي أن قال: وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام فصدقناه و آمنّا... (1).

كل ذلك يعرب عن شيوع استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني يوم ذاك وقد خاطب رئيس الوفد (جعفر بن أبي طالب) ملك الحبشة بلغة قومه، و بالتالي خاطب النبي الناس أيضاً بلغة قومه وقال سبحانه:

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) (2).

ثم إن القوم نظروا إلي القسم الأول من الآيات الدالة علي ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السماوية، وغفلوا عن القسم الثاني منها الدال علي التعبير عنها في بدء البعثة بنفس هذه الألفاظ، كما غفلوا عن انتشار هذه المفاهيم بين الجزيرة العربية فقد كانوا يعبرون عنها بهذه الألفاظ، و لذلك استشكل علي هذه النظرية جماعة منهم المحقق النائيني حيث قال:

إنّ المعاني وإن كانت ثابتة في الشرائع السابقة إلا أنّها لم تكن يعبر عنها

ص: 128

1- - السيرة النبوية: 1/338; اقناع الاسماع: 21; بحار الأنوار: 18/414.

2- - إبراهيم: 4.

بهذه الألفاظ بل بألفاظ آخر، فلا يكون ثبوتها في الشرائع السابقة مانعاً عن الحقيقة الشرعية. (1)

و منهم المحقق المشكيني حيث قال:

إن وجود هذه المخترعات عند الأمم السابقة لا يقدح في الحقيقة الشرعية، لأن تلك الألفاظ لم تكن حقيقة في هذه المعاني كما هو كذلك بالنسبة إلى أكثر الشرائع الواردة علي غير لسان العرب. (2)

و منهم المحقق الخوئي حيث يقول: إن مجرد الثبوت هناك لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ، وليس في المقام إلا التعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز، و من الواضح أنه لا يدل علي وجود تلك الألفاظ في الشرائع السابقة كما هو الحال بالقياس إلي جميع الحكايات و القصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة عيسى أو العبرانية في لغة موسى، و من المعلوم أن تلك المعاني كان يعبر عنها بألفاظ سريانية أو عبرانية. (3)

و أنت تري: أن أساس الاستدلال ليس مجرد ورودها في الشرائع السابقة حتي يستشكل بما ذكر، بل أساسه هو وجود هذه المفاهيم و انتشارها في الجزيرة العربية بحكم الصلة الوثيقة بينهم و بين اليهود و النصارى، فلم يكن لهم بدّ من ألفاظ يعبر بها عن هذه الحقائق.

و توهم أن ما هو الموجود من هذه الحقائق، يغير ما هو الموجود في الشريعة الإسلامية مردود بتصريح القرآن علي الوحدة في مورد الصيام و الحج كما هو صريح الآيات السابقة.

ص: 129

1- - أجود التقريرات: 1/34.

2- - كفاية الأصول: 1/33 قسم التعليقة.

3- - المحاضرات: 1/138.

و علي كلّ تقدير تظهر الثمرة فيما إذا وردت هذه الألفاظ في لسان النبي و الأمير، بلا قرينة مفهومة، فعلي القول بالحقيقة الشرعية يحمل علي تلك المعاني، و علي القول الآخر، تحمل علي المعني اللغوي.

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

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

1. إذا كان تاريخ النقل و الاستعمال معلومين.

2. إذا كان تاريخ النقل و الاستعمال مجهولين.

3. إذا كان تاريخ النقل مجهولاً و الاستعمال معلوماً.

4. إذا كان تاريخ النقل معلوماً و الاستعمال مجهولاً.

أمّا الصورة الأولى فخارجة عن مورد الافتراض، كما أنّ الصورة الثانية لا يجري فيها الأصلان، و لو جرى تساقطاً بالتعارض.

أمّا الكلام في الصورتين الأخيرتين:

الف: إذا علم تاريخ الاستعمال و أنّ النبي قال في العام الأول من الهجرة: « إذا رأيتم الهلال فصلّوا » و جهل تاريخ النقل و أنّه هل كان قبل ذلك العام أو بعده، و جاره أمر الصلاة بين الدعاء و العبادة الخاصة فهل تجري أصالة عدم النقل إلي زمان الاستعمال فتكون النتيجة، هو الحمل علي المعني اللغوي؟ فيه خلاف بين المحقق الخراساني و شيخ مشايخنا العلامة الحائري، فقال الأول: بالمنع، لأنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائي مجراه هو الشكّ في أصل النقل، لا

العلم بالنقل و الشك في تقدّمه و تأخره كما في المقام.

وقال الثاني: إنّ الوضع السابق لا ترفع عنه اليد إلاّ بعد العلم بالوضع و حيث لم يعلم وجوده حين الاستعمال فيحمل علي المعني اللغوي فتكون النتيجة موافقة لأصالة عدم النقل.

يلاحظ عليه: أنّ الحجّة هو ظهور الكلام لا- العلم بالوضع الأوّل، و مع هذا العلم الإجمالي بالنقل و الشك في تقدمه أو تأخره عن الاستعمال، لا يبقى للكلام ظهور حتي نتبعه.

ب: إذا علم تاريخ النقل و أنّه كان في العام الأوّل من الهجرة، و لكن جهل تاريخ الاستعمال و أنّه هل كان قبل النقل أو بعده، فهل تجري أصالة عدم الاستعمال إلي زمان النقل فتكون النتيجة هو الحمل علي المعني الشرعي أو لا؟ و جهان:

1. أنّ الأصل المزبور ليس أصلاً عقلائياً إذ ليس عندهم منه عين و لا أثر، بل هو أصل شرعي، و جريانه فرع وجود أثر شرعي مرتب عليه بلا واسطة و هو ليس بموجود.

2. ما عليه شيخ مشايخنا العلامة الحائري بحمل اللفظ علي المعني اللغوي، لأنّ الوضع الأوّل حجّة و لا يرفع عن الحجّة إلاّ بالحجة، فتكون النتيجة موافقة لأصالة عدم الاستعمال إلي زمان النقل، و قد عرفت أنّ الحجّة هو الظهور و هو غير متحقّق مع العلم الإجمالي.

الأمر العاشر في أن ألفاظ العبادات وضعت للصحيح أو الأعم

تمهيد في تخصيص صاحب الكفاية البحث بألفاظ العبادات

عنون صاحب الكفاية المسألة بالنحو التالي وقال: «ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منه» (فخصّ البحث بالعبادات لأجل أنه عقد باباً خاصاً للمعاملات، و عنوان البحث في كتب القوم بالنحو التالي: أسماء العبادات و المعاملات) هل هي موضوعة للصحيح أو للأعم منه؟ «أو هل هي أسام للصحيح أو الأعم؟ و عنوان البحث متفرع علي ثبوت الحقيقة الشرعية عندهم، و أما علي القولين الآخرين، أعني:

استعمالها في لسان الشارع في معانيها الشرعية مجازاً و صيرورتها حقائق متشرعية كما هو القول الثالث، أو بقائها علي معانيها اللغوية إلي يومنا هذا و قد أضاف الشارع أجزاءً و شرائط لها، فالعنوان غير شامل لهما إذ ليس من الوضع و التسمية أثر علي القولين.

لكن عدم شمول العنوان شيء، و عدم جريان النزاع علي ذينك القولين أمر آخر، بل النزاع يجري علي جميع الأقوال الأربعة.

21. أمّا جريانه علي القول بالحقيقة الشرعية أو الحقيقة العرفية التي كانت هي المختار فواضح، فإنّه يبحث عمّا هو الموضوع له عند الشارع علي القول بالحقيقة الشرعية، أو ما هو الموضوع له عند العرب المعاصرين لنزول القرآن عند نقلهم ألفاظ العبادات من معانيها اللغوية إلي معانيها الشرعية.

3. و أمّا جريانه علي القول بالحقيقة التشريعية فيقع النزاع في أنّ الشارع هل لاحظ العلاقة بين المعاني اللغوية و المعاني الصحيحة، أو لاحظ العلاقة بينها و بين الأعم من هذه المعاني الجديدة؟ و علي كلّ تقدير يكون الأصل في استعمال الشارع هو المعني الذي لاحظ العلاقة بينه و بين المعني اللغوي، و يكون إرادة المعني الآخر محتاجة إلي القرينة، و إلاّ فيحمل علي المعني الذي وقع طرفاً عند ملاحظة العلاقة.

4. و أمّا جريانه علي القول ببقاء الألفاظ علي معانيها اللغوية و أنّ إرادة الخصوصيات من طريق الدوال الأخر، فيقع النزاع في أنّ القرينة التي نسبها الشارع لإفادة الخصوصيات هل كانت دالة علي إرادة المعني الصحيح أو كانت دالة علي المعني الأعم؟ و يكون الأصل في الاستعمال هو المعني الذي نصب عليه القرينة في هذا الاستعمال بحيث يكون إرادة المعني الآخر محتاجة إلي القرينة المعينة.

إذا عرفت هذا فيقع البحث في جهات:

الجهة الأولى ما هو معني الصّحة؟

قد ادّعي المحقّق الخراساني أنّ الصّحة بمعني التمام، ثمّ ذكر أنّ تفسير

المتكلم الصحة بموافقة الشريعة، أو الفقيه بما يسقط الإعادة والقضاء، تفسير باللازم، وبما يهم كل واحد منهما، فالمتكلم يهّمه التعرف علي ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله والعقاب والثواب من أفعاله، وهما يترتان علي الموافقة والمخالفة، ولأجل ذلك فسره بموافقة الشريعة، كما أنّ الفقيه يهّمه تعيين تكليف المكلف من الإعادة والقضاء وعدمهما و لذلك فسره بسقوطهما.

يلاحظ عليه: أنّ بين الصحة والفساد تقابل التضاد، فالصحة كيفية وجودية عارضة للشيء باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لنوعه أو باعتبار ترتب أثر يترقب منه، كما أنّ الفساد كيفية منافية لطبعه أو باعتبار ترتب أثر لا- يترقب منه، وبهذا المعنى توصف الدهون والأدوية والمعاجين بالصحة والفساد. وعلي هذا فلا- وجه لتفسير الصحة بمعنى التمام، لأنّ الصحة بمعنى التمام لا يقابلها الفساد بل يقابلها النقص، يقال: تام و ناقص، فيطلقان علي الشيء باعتبار اجتماع أعضائه أو أجزاءه وعدمه، وبذلك ظهر أنّ الصحة في مقابل الفساد والتمام في مقابل النقص و تفسير الصحة بالتمام ليس تفسيراً تاماً.

ويظهر من أهل اللغة أنّ الصحة تستعمل تارة في مقابل المرض وأخري في مقابل العيب، قال ابن فارس: الصحة، أصل يدلّ علي البراءة من المرض والعيب، وعلي الاستواء من ذلك. الصحة ذهاب السقم، والبراءة من كلّ عيب، قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) «: لا يوردنّ ذو عاهة علي مصحّ» (1).

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

هذا هو حال اللغة، وأما اصطلاحاً فتطلق الصحة تارة علي الجامع للصفة

المعتبرة في العبادة في مقابل الآخر إذا كانت متصفة بصفات مقابلهما. ككون القراءة صحيحة أو ملحونة، فيكون بينهما من التقابل، هو تقابل التضاد. وأخري علي الجامع للأجزاء والشرائط وغير الجامع لهما، فيكون بينهما من التقابل هو تقابل العدم والملكية. فالأول يناسب كون الصحة في مقابل المرض، والآخر كون الصحة في مقابل المعيب.

الجهة الثانية ما هو المقصود من الوضع للصحيح؟

هل المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأولي، أو المراد هو الصحيح بالحمل الشائع، أو لا هذا ولا ذلك بل ماهية لو وجدت في الخارج لوصفت بالصحة؟ لا طريق إلي القول الأول لاستلزامه كون الصلاة مرادفة لمفهوم الصحة، كما لا طريق إلي الثاني لاستلزامه أن يكون الموضوع له خاصاً مع أن الجميع متفق علي أن الموضوع له هو الأمر الكلي المردد بين الصحيح أو الأعم منه وغيره، فتعين الثالث، أي الماهية الاعتبارية التي لو وجدت في الخارج لوصفت بالصحة، فالصحة الفعلية من صفات وجودها والتعليقية من أوصاف الماهية.

الجهة الثالثة ما هو الداخل في المسمي؟

لا شك أن الأجزاء داخلة في المسمي، إنما الكلام في دخول الشرائط فيه علي

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

ذهب الشيخ الأنصاري إلي خروج الشرائط عن تحت المسمي، قائلاً: بأن رتبة الأجزاء رتبة المقتضي، ورتبة الشرائط متأخرة عن رتبة المقتضي، فلا يسوغ إدخالها في المسمي لمستوي مع الأجزاء رتبة. (1)

يلاحظ عليه: بأن تقدّم الأجزاء علي الشرائط في عالم العين و الكون لا يكون مانعاً من اجتماعهما في مقام التسمية، كما أنّ الواجب و الممكن كذلك و لكنهما داخلان تحت عنوان الوجود.

أقول: الظاهر دخول الشرائط في المسمي علي القول بالصحيح، بشهادة أنّ المحقق الخراساني يجعل الموضوع له هو الجامع بين أفراد الصحيح الذي يترتب عليه النهي عن الفحشاء، و من المعلوم أنّ ذلك الأثر لا يترتب إلاّ علي الجامع للأجزاء و الشرائط، و يدلّ علي ذلك دخول الشرائط في المسمي عند الصحيح (اعتراض الأعمي علي الصحيح من أنّ القول بالوضع للصحيح يلزم تكرار معني الطلب في الأوامر المتعلقة بها، لأنّ الأمر حينئذ يرجع إلي الأمر بالمطلوب إذ هو معني الصحيح، فيكون المعني أطلب المطلوب. (2) و من المعلوم أنّ المطلوب هو التام جزءاً و شرطاً. و مع ذلك فالرائج بين العقلاء هو الفرق بين شرائط الماهية و شرائط التحقق بإدخال الأوّل في المسمي كالطهارة، و عدم دخول الثاني) كعدم الابتلاء بالأهم منه «و أمّا قصد الأمر فهو متفرّع علي القول بإمكان أخذه في المتعلق أو لا. فعلي الأوّل يكون داخلاً في المسمي دون الثاني.

ص: 136

1- - مطارح الأنظار: 6.

2- - الفصول: 48.

إشارة

إنّ الأثر الفقهي المترتب علي المسألة هو صيرورة المسمّي مجملاً علي القول بالصحيح، و مبيّناً علي القول بالأعم، فلا يجوز التمسك بالإطلاق علي القول بالصحيح دون القول بالأعم. و من المعلوم أنّ تصوير ذلك الأثر الفقهي فرع وجود جامع واقع تحت الأمر يكون مبيّناً علي أحد القولين و مجملاً علي القول الآخر.

أضف إلي ذلك أنّه لو لا القول بوجود الجامع يلزم أن يكون لفظ العبادات مشتركاً لفظياً، لأنّ للصحيح مراتب مختلفة كما للأعم كذلك، و جواز الإطلاق علي الجميع رهن أحد الأمرين: كونه مشتركاً معنوياً أو مشتركاً لفظياً و الثاني باطل، فتعيّن الأوّل، و هو يلزم وجود الجامع في البين.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ تصوير الجامع علي القول بالأعم من السهولة بمكان، لأنّه يقسم الأجزاء إلي قسمين: أجزاء المسمّي، و أجزاء المأمور به، فالأركان الأربعة مثلاً، أجزاء للمسمّي و لا تخلو صلاة منها إمّا بعينها أو بأبدالها، و خلوّ صلاة الغرقي غير مضر، لأنّها ليست صلاة، بل دعاء و ابتهاج، بخلاف الصحيحي فإنّ الاجزاء كلّها عنده أجزاء للمسمّي و ليس من أجزاء المأمور به لديه عين و لا أثر، و عندئذ يشكل تصوير جامع، يصدق علي عامة الصلوات الصحيحة رباعيتها، و ثلاثيتها، و ثنائيتها و أحاديثها، مع أنّ لكلّ منها مراتب مختلفة حسب اختلاف حالات المكلف، لأنّ لازم كونها موضوعة للأجزاء الكثيرة

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

و الحاصل: أنّ الأعمّي جعل بعض الأجزاء جزء المسمّي، أعني: الأركان الأربعة، و الأجزاء الباقية جزء المأمور به و بذلك تخلص عن الإشكال.

و أمّا الصحيحي فبما أنّه يدّعي الوضع للصحيح يجعل الجميع جزء المسمّي و ليس عنده من جزء المأمور به عين و لا أثر، فعند ذلك يتوجه إليه الإشكال المتقدم، حيث إنّ وضعها للأجزاء الكثيرة يوجب خروج الأجزاء القليلة عن المسمّي، كما أنّ وضعها للأجزاء القليلة يوجب اشتغال الأجزاء الكثيرة علي الصلاة و غير الصلاة.

ثمّ إنّ ذلك صار سبباً لالتجاء المحقّق الخراساني إلي الجامع البسيط حتي يتمكن له ادّعاء وجوده في عامة الصلوات قليلة كانت أو كثيرة.

و بالجملة: انتخابه كون الموضوع له هو الأمر البسيط لأجل الفرار عن الإشكال المتقدم، فإليك تقرّبه مع سائر التقريبات الواردة للأعلام.

التقريب الأوّل للمحقّق الخراساني

حاصله: إنّ الجامع بين أفراد الصلاة ليس مشخصاً باسمه، و لكنّه يمكن الإشارة إليه بخواصه و آثاره، قال: فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكل فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّي بلفظ الصلاة مثلاً، بالناهيّة عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما. (1)

ص: 138

يلاحظ عليه أولاً: وجود التعارض بين الصدر والذيل، فالصدر ظاهر في أنّ الموضوع له شيء و الأثر المترتب عليه معرف له، ولكن الذيل ظاهر في أنّ الموضوع له هو نفس الناهية عن الفحشاء، إلا أن يحمل حرف الباء في قوله بالناهية علي السببية أي بسبب الناهية عن الفحشاء و من خلالها.

و ثانياً: أنّ الهدف من الوضع تفهيم ما قام في الذهن في المعني، فلو كان المعني غير قابل للتفهم إلا بالإشارة إليه بالأثر الخاص كان الوضع له لغواً و يتعين الوضع للأثر، وهذا يجرتنا إلي القول بوجوب كون الجامع أمراً عرفياً منطوقاً إلي أذهان العرف.

و ثالثاً: أنّ استخدام قاعدة الواحد أعني: « لا يصدر الواحد إلا عن الواحد » (في المقام حيث استدللّ باشتمال عامة الصلوات الصحيحة في الأثر الواحد، أعني: النهي عن الفحشاء علي وجود جامع بينها، غير تام، و ذلك لأنّها حسب برهانها مختصة بالواحد الشخصي البسيط من جميع الجهات من دون أن يكون فيه أي شائبة كثرة و إلا فيخرج عن تحت القاعدة.

و أمّا برهان القاعدة فهو أنّ المعلول الواحد البسيط من جميع الجهات الخالي عن شائبة آية كثرة يجب أن يصدر عن علة معينة فقط، و إلاّ فلو صدر عن كثير يلزم طروء الكثرة عليه.

و ذلك لأنّه يلزم أن يكون بين المعلول و العلة رابطة ظلّية تصحح صدوره عنها، و إلاّ فلو صدر عنها بلا تلك الرابطة يلزم صدور كلّ شيء من كلّ شيء، و علي ذلك فلو صدر المعلول البسيط عن علة فلا بدّ أن يصدر عنها بحيثية خاصّة، و مع ذلك فلو صدر عن علة أخرى يلزم أن يصدر عنها بحيثية مغايرة للحيثية الأولى، و هذا يستلزم انقلاب الواحد إلي الكثير ففرض كون المعلول واحداً

بسيطاً لا كثرة فيه يساوق حصر صدوره عن علة واحدة.

وعلي ضوء ذلك فالقاعدة مختصة بالواحد البسيط من جميع الجهات، وأين هو من النهي عن الفحشاء الذي هو واحد بالنوع حيث إنّ النهي عن الكذب غير النهي عن الغيبة وكلاهما غير النهي عن النميمة؟! ورابعاً: إنّ الأثر المترتب علي الصلاة مختلف، واختلافه يكشف عن وجود الكثرة في الصلاة، فالصلاة كما هي تنهي عن الفحشاء، فهي عمود الدين، وقران كلّ تقي، و معراج المؤمن، فيلزم أن يكون في الصلاة جوامع كثيرة كلّ مصدر لأثر خاص.

و خامساً: إنّ القول بوضع الصلاة للجامع البسيط الموجود في جميع المراتب و إن كان يرفع الإشكال و هو وجود الجامع في عامة مراتب الصحيح أحادية كانت الصلاة أو ثنائية أو ثلاثية أو رباعية، كانت الصلاة صلاة اختيار أو صلاة اضطرار، لكنّه يوجب الإشكال في أمر آخر و هو أنّ مشاهير الأصوليين في مبحث الشك في الجزئية والشرطية ذهبوا إلي القول بالبراءة بادّعاء انحلال العلم الإجمالي إلي أمر يقيني و شكّ بدوي، و هذا إنّما يصحّ إذا تعلّق الأمر بأمر مركب ذي أبعاد حتي يكون بعضه متيقناً و البعض الآخر مشكوكاً، الذي هو قوام الانحلال، و أمّا إذا كان الأمر متعلّقاً بأمر بسيط و كانت نسبة الأجزاء إليه نسبة المحصّل إلي المحصّل يكون المرجع هو الاشتغال للمأمور به واضحاً، و الشكّ إنّما هو في محققه و دورانه بين الأقل و الأكثر، و من المعلوم أنّ العقل يحكم عندئذ بالاحتياط للعلم بالاشتغال القطعي و الشكّ في سقوطه بالأقل، و هذا ما يعبر عنه تارة بالشكّ في المحصل أو الشكّ في السقوط.

هذا هو الإشكال الذي تتبّه إليه المحقق الخراساني و أجاب عنه بقوله:

إنّ الجامع مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفة زيادة و نقيصة، بحسب اختلاف الحالات، متّحد معها نحو اتحاد وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا- تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردّد بين الأقل و الأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شكّ في اجزائهما.(1)

توضيح الجواب: وجود الفرق بين المسبب الذي له وجود مستقل منفصل عن السبب، و بين المنتزع عن المركب المتحقّق معه من دون أن يكون له وجود مستقل، فالأولي كالطهارة إذا فسّرت بالطهارة النفسانية التي تتحقّق بالغسلات و المسحات فظرف المسبب هو النفس كما أنّ ظرف السبب هو الخارج، ففي هذا المورد إذا شكّ في حصول الطهارة النفسانية لأجل الشكّ في اعتبار الاستنشاق في الوضوء و عدمه يجب الاحتياط، لأنّ الاشتغال اليقيني بالمسبب البسيط، أعني: الطهارة النفسانية، يقتضي البراءة اليقينية و لا يحصل إلاّ بضمّ الاستنشاق إليه و الثاني كما في المقام، فإنّ للعنوان البسيط نحو اتحاد في الخارج مع الأجزاء و الشرائط و لا يضر اختلاف المنتزع منه قلة و كثرة في انتزاعه كالإنسان المنتزع من الإنسان التام و الناقص، فوجود هذا الجامع البسيط عين وجود المركبات و ليس مغايراً لها حتى يكون الشكّ في قلتها أو كثرتها من قبيل الشكّ في المحقّق.

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

ص: 141

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

إلي هنا تمّ الكلام حول الجامع الأول، وإليك الكلام في الجامع الثاني.

التقريب الثاني للمحقّق الإصفهاني

ذهب المحقّق الإصفهاني إلي أنّ الماهية إذا كانت من الماهيات الحقيقية تكون واضحة في مقام الذات و مبهمّة من حيث الطوارئ و العوارض، و هذا كالإنسان الذي هو معلوم جنساً و فصلاً، و إنّما الإبهام في عوارضه المشخّصة.

و إذا كانت الماهية من الأمور المؤتلفة من عدّة أمور بحيث تزيد و تنقص كماً و كيفاً، فمقتضي الوضع لها أن تلاحظ علي نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرفيّة بعض العناوين غير المنفكّة عنها، و هذا كالصلاة حيث إنّها مركبة من ماهيات مختلفة: كالوضع، و الكيف و الفعل، فلا محيص من وضع اللفظ لسنخ عمل مبهم لا يعرف إلاّ من جانب أثره، و هو النهي عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات، بل العرف لا ينتقل من سماع لفظ الصلاة إلاّ إلي سنخ عمل خاص مبهم إلاّ من حيث كونه مطلوباً في الأوقات و هذا هو الذي تصوّرناه في ما وصفت له الصلاة بتمام مراتبها، من دون الالتزام بجامع ذاتي مقولي، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظي. (1)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الصلاة مركّب اختراعي، و كلّ مخترع أعرف بما اخترع من غيره، يقول سبحانه: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (2) و عندئذ كيف يمكن اختراع مركب لغاية الأمر به و عدم التعرف عليه إلاّ من جانب أثره!؟

ص: 142

1- - نهاية الدراية: 1/39.

2- - الملك: 14.

و علي ضوء هذا لا يصحّ كلامه بأنّ الصلاة مبهمّة في ذاتها وفي مقام تجوهرها. كيف! وإنّ الأمر هو الذي يتصوّر الموضوع ويأمر به، و عند ذلك لا بدّ له من تصوّر ما يأمر به.

ثمّ إنّه قدس سره (قاس المقام بالخمير قائلاً) بأنّه مبهم من حيث اتخاذه من العنب و التمر وغيرهما، ولذا لا يمكن وصفه إلاّ ببعض الآثار كالمسكوية «و لكن الفرق بين المقيس و المقيس عليه واضح، فإنّ الخمر من الأمور التكوينية وليست ذاتها و تجوهرها رهن تصور متصوّر و لحاظ لاحظ، فلا مانع من أن يكون لها واقع مبهم غير معلوم إلاّ من ناحية أثره كالاسكار، و هذا بخلاف المركّبات الاختراعية الاعتبارية فإنّ واقعيتها و تجوهرها بيد مخترعها و لاحظها فلا بدّ أن تكون ذاتها معلومة لمخترعها في مقام الذات لا أن تكون مبهمّة إلاّ من حيث الأثر.

ثانياً: إنّ ما ذكره قريب ممّا ذكره أستاذه غير أنّه يفارقه في أنّ الأستاذ صرّح ببساطة الجامع دونه فيرد عليه ما أورد عليه أخيراً (1) و هو أنّ الموضوع له مع إبهامه و إجمالها إمّا مركب أو بسيط، و البسيط إمّا جامع مقولي أو جامع عنواني، و المجموع غير تام.

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

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

ص: 143

1- - قد تقدّم عند مناقشة قول المحقّق الخراساني تحت عنوان « و خامساً ».

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

وأما الجامع العنواني الذي يعبر عنه بالانتزاعي كالتناهي عن الفحشاء والمنكر فهو يستلزم خلاف المطلوب إذ يلزم عليه وجوب الاحتياط عند الشك في الأقل والأكثر.

إلي هنا تمّ التقريبان للعلمين: المحقق الخراساني والمحقق الأصفهاني قدس سرهما، وهناك تقريب ثالث للمحقق النائيني.

التقريب الثالث للمحقق النائيني

قال: إنّ الموضوع له هو خصوص التام الأجزاء والشرائط كصلاة المكلف المختار، وإطلاقها علي الصلوات الناقصة الاضطرارية إنّما يكون بعد التصرف في الأمر العقلي، وجعل الصلوات العذرية المجزية مشابهة للصلوات التامة في الإسقاط وعدم وجوب الإعادة والقضاء و تنزيلها منزلتها من جهة المسقطية والإجزاء وبعد هذا التنزيل صارت صلوات ادّعاءية ثمّ أطلقت الصلاة عليها. (1)

وحاصله: إنّ الموضوع له أولاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط، والاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة علي قول الصحيحي، أو الأعمّ منها علي الأعمّي، من باب الادّعاء والتنزيل، أي تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، كما في جملة من الاستعمالات. (2)

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

ص: 144

1- - هذا ما نقله شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه من كتاب نتائج الأفكار: 1/93 الذي هو تقرير لبحوث المحقق الشاهرودي، وكان من أبرز تلاميذ النائيني ومحيطاً بأراء أستاذه.

2- - السيد الخوئي: أجود التقريرات: 1/36.

لثنائية تكون الرباعية مشتملة علي الصلاة وغيرها، ولو وضعت للرباعية تخرج الثنائية عن اسم الصلواتية، وبما أنه لا يتصور الجامع بين الواحد والفاقد فيلزم أحد المحذورين.

إلي هنا تمّت التقريبات الثلاثة للصحيحى وكلها غير ناجعة.

ثم إن هناك تقريبات أخرى لتصوير الجامع علي القول بالصحيح نذكرها تباعاً، ولكن نود أن نشير إلي نكتة وهي أن الجامع المتصور للصحيحى يجب أن يعالج الأمور التالية وهي:

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

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

3. كون المرجع عند الشك في الجزئية والشرطية هو البراءة، فكلّ تقريب يؤمن هذه الأهداف الثلاثة فهو مما يرتضيه الصحيحى، وإليك دراسة التقريبات الباقية من هذا المنظار.

التقريب الرابع للمحقق البروجردى

يقول: إن الجامع الذاتى المقولى لا يتصور في المقام، فإنّ الأشياء المتباينة بالذات لا يعقل فرض الجامع بينها بالوحدة الحقيقية الذاتية في مرتبة واحدة من مراتب الصلاة، فكيف بالجامع بين جميع المراتب من الكامل المختار تام الأجزاء والشرائط إلي أنقص المراتب كمية و كيفية؟ فتصوير الجامع الذاتى ممّا لا سبيل إليه.

وأما الجامع العرضي فالذي يخطر ببالنا أنّ حال المركّبات العبادية كالصلاة و الصوم و الزكاة و أمثال ذلك حال المركّبات التحليلية كالإنسان و نظائره، فكما أنّ الإنسان محفوظ في جميع أطوار أفراده زادت خصوصية من الخصوصيات أو نقصت، كان في أقصى مراتب الكمال أو حضيض النقص، و ذلك لأنّ شيئية الشيء بصورته فكذلك حال المركبات الاعتبارية العبادية، بمعنى أنّه يمكن اعتبار صورة واحدة تمتاز بها عن غيرها و تكون تلك الصورة، ما به الاجتماع لتمام الأفراد و جميع المراتب، و تكون محفوظة في جميع المراحل، و هذا الشيء هو الخشوع الخاص في الصلاة، فإنّ التخشّع الخاص الذي كون محصل شيئية الصلاة و به تصير الصلاة صلاة محفوظة في جميع أفراد الصلاة و مراتبها المختلفة، و هذا هو المناسب لمقام عبودية العبد بالنسبة إلي مولاه. (1)

وإن شئت قلت: إنّ جميع مراتب الصلاة بمالها من الاختلاف في الأجزاء و الشرائط تشترك في كونها توجّهاً خاصاً و تخشعاً مخصوصاً من العبد، و يوجد هذا التوجّه بإيجاد أوّل جزء منها و يبقى إلي أن تتم، فيكون هذا التوجّه بمنزلة الصورة لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، المختلفة كمالاتها و نقصاً باختلاف المراتب، فالتخشّع بوجوده الخارجي بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء فيكون الموضوع له لنفس الصلاة هذا المعنى المحفوظ في جميع المراتب. (2)

و حاصله: إنّ الصلاة عبارة عن توجّه الإنسان إلي الله سبحانه و تخشّعه و خضوعه متقارناً مع الأجزاء و الشرائط بحيث يكون للمجموع من الصورة

ص: 146

1- - الحجّة في الفقه مهدي الحائري اليزدي، تقريراً لبحث العلامة البروجردي: 1/58.

2- - نهاية الأصول: 1/40.

و الأجزاء وجود واحد.

يلاحظ عليه: أنّ التقرير المزبور غير دافع للإشكال، وذلك لأنّه لو كان الموضوع له هو التوجّه و التخشع القائم بالأجزاء و الشرائط، محدّداً بحدّ خاص يتوجّه عليه الإشكال، و هو أنّه يلزم أن تكون الصلاة المشتملة علي ذلك الحدّ و غيره من الصلوات الصحيحة، مشتملة علي الصلاة و غيرها، كما يلزم أن لا يكون الأقل من المحدد في الهيئة و المادة مصداقاً للصلاة، و ذلك لازم التحديد من كلا الجانبين.

اللّهمّ إلا أن يكون الموضوع له لا بشرط من كلا الجانبين، بمعنى أنّه يكون عين الصلاة عند الوجود و غير مضر عند فقدان، و كان علي السيد البروجدي التصريح بهذا الأمر، و إلا فمجرد القول بكون الموضوع له التوجّه إلي الله المتّحد مع الأجزاء، لا يدفع الإشكال.

التقريب الخامس ما ذكره السيّد الأستاذ

إنّ المركّبات الاعتبارية إذا اشتملت علي هيئة و مادة، يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط. و المراد من أخذهما لا بشرط هو أخذ المادة و الهيئة بعرضها العريض. و ذلك كالمخترعات من الصناعات المستحدثة، فإنّ مخترعها بعد أن صنعها من موادّ مختلفة و ألفها علي هيئة خاصّة، وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة آخذاً كلاً من موادّها و هيئاتها لا بشرط. و لأجل ذلك تري أنّ تكامل التصنيع كثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها و هيئاتها، و مع ذلك يطلق عليها اسمها، كما كان يطلق في السابق و ليس ذلك إلا لأخذ الهيئة و المادة لا بشرط، أي عدم لحاظ مادة خاصّة و هيئة مقيدة.

ص: 147

و أوضح مقالته هذه بقوله: المركّبات الاعتبارية علي قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معيّنة كالعشرة، فإنّها علي وجه لو فقد منها جزء، تنعدم العشرة. وقسم يكون فيه الأمر الاعتباري، علي نحو لم تلحظ فيه كثرة معيّنة في ناحية الموادّ، بحيث ما دامت هيئتها و صورتها العرضية موجودة، يطلق عليها اللفظ الموضوع وإن قلّت موادّها أو تكثّرت.

و الحاصل: أنّ المادّة لم تلحظ فيها كثرة معيّنة، و يكفي فيها ذكر بعدد) التكبير (ركوع و سجود و طهور و تصدق علي الميسور من كلّ واحد.

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

و نظير ذلك، لفظ الدار و البيت فإنّها من حيث المادة لا بشرط، سواء أخذت موادّها من الطين، أو الآجر، أو من الحجر و الحديد، كما أنّها من حيث الهيئة أيضاً كذلك، سواء بنيت علي هيئة المربع أو المثلث، و علي طبقة واحدة أو طبقتين، فهو موضوع لهيئة مخصوصة غير معيّنة من بعض الجهات مع مواد فانية فيها.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ لفظ الصلاة موضوع لنفس الهيئة اللابشرط، الموجودة في الفرائض و النوافل قصرها و تمامها، و ما وجب علي الصحيح أو المريض بأقسامها، فيكفي في صدقها، وجود هيئة بمراتبها إلاّ بعض المراتب التي لا تكون صلاة كصلاة الغرقي، لعدم وجود مواد من ذكر و قرآن و سجود و ركوع. (1)

ص: 148

إنَّ كلَّ مخترع هو أعرف بما اخترعه سواء كان المخترع شارعاً أم غيره، و تدلُّ الروايات علي أنَّ التكبير و التسليمة معتبرتان فيها حيث إنَّ الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم، كما أنَّ الركوع و السجود و الطهارة معتبرة فيها، حيث إنَّ كلاً منها ثلث الصلاة، و أمّا غير ذلك من الأجزاء و الشرائط فهي خارجة عن حقيقتها و دخيلة في المأمور به علي اختلاف الأشخاص و الحالات، و المراد من دخل الطهارة و الركوع و السجود، هو الأعمّ منها و من أبدالها، و لا بأس أن يكون مقوم الأمر الاعتباري علي سبيل البدلية.

كما أنّه لا مانع من دخول شيء في مركّب اعتباري عند وجوده، و خروجه عنه عند عدمه إذا كان المسمّي بالنسبة مأخوذاً علي نحو لا بشرط كما هو الحال بالنسبة إلي غير المأخوذ في المسمّي من القراءة و التشهد و غيرهما فلو وجب يكون عينها، و لو لم يجب، لم يضرّ بتحقق الصلاة كما هو الحال في لفظ الدار فأنّه موضوع بما اشتمل علي ساحة و حيطان و غرفة، فإن كان هناك إيوان و نهر و سرداب يكون جزءاً منه و إلا فلا يضرّ عدمه. (1)

ففي ظل هذين التقريرين يرتفع الإشكال و يتحقق مطلوب الصحيح.

أمّا أولاً: فالجامع إذا أخذ لا بشرط من حيث الهيئة و المادة يصدق علي عامة مراتب الصحيح و مصاديقه.

و ثانياً: إنَّ الأجزاء مطلقاً في الثنائية و الثلاثية و الرباعية نفس الجامع، إذ هو مقتضى أخذه لا بشرط دون أن يكون البعض جزء الماهية و الآخر جزء المأمور به.

بما أنّ الموضوع له هو الهيئة و المادة المركبة ففي ظرف الشك في الشرطية و الجزئية الزائدة يكون المرجع هو البراءة لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوي.

التقريب السابع للعلامة الطباطبائي

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

و في النتيجة يكون الاشتراك في الأثر سبباً لسبك جامع من جامع أوّلي و هكذا، و نظيره صناعة الحلوي إذا عملها من دقيق البر ثمّ وجد أنّ دقيق الشعير يفي بالغرض المطلوب فيسمّيه أيضاً بنفس الاسم، ثمّ يقف على أنّ دقيق الارز و الذرة يفيان بالغرض يتوسع في الاسم، و ما هذا إلاّ لأنّ الوحدة في الأثر تكون سبباً في كلّ مرتبة لانتزاع جامع أوسع من سابقه.

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

إذا عرفت ذلك فنقول: كانت الصلاة يوم فرضت ركعتين مع ما لها من الأجزاء والشرائط فصار له جامع متواطئ يصدق علي أفراده علي نحو واحد.

ثم أُضيف إليها ما فرضه النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (فسميت أيضاً بنفس التسمية مع ما بين المسميين من الفرق، وما هذا إلا لأن وحدة الأثر صارت سبباً لتبسيط الجامع الأول، ثم طرأت عليه التصرفات المختلفة بالعفو بحسب الحالات الطارئة والآثار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض والاضطرار، كل ذلك صار سبباً لتسمية الفاعل بنفس الاسم لاشتراك الجميع في الأثر، فكان لوحدة الأثر دوراً في تبسيط الجامع الأول وتبديله إلي جامع أوسع، وإن شئت قلت: سبباً لسبك جامع من جامع آخر. (1)

وليس هذا بمعنى كثرة الوضع حسب اختلاف المراتب، بل لأجل أن الأجزاء لم يؤخذ في المسمي في المرحلة الأولى بما هي هي، بل بما أن لها دوراً في الأثر المطلوب، فإذا قام متي آخر بذلك الدور يجوز إطلاق الاسم عليه لكونه واحداً لنفس الحيثية التي بررت تسميته بنفس الاسم، وعلي ضوء ذلك فعامة الأجزاء والشرائط في كل مرتبة نفس المسمي وليس خارجاً عنه، كما أنه عند الشك في الجزئية والشرطية يكون المورد مصباً للبراءة، وما ذلك إلا لأن الواجب نفس الأجزاء لا الأمر البسيط.

إلي هنا تم تصوير الجامع علي الصحيح، ومعني هذا هو إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، وأما إثباتاً فيحتاج إلي دراسة أدلته، فنقول:

ص: 151

احتجّ القائل بالصحيح بوجوه نذكر بعضها:

الأول: التبادر، و دعوي أنّ المنسبق إلي الأذهان منها هو الصحيح، ولما كان المختار عند المحقق الخراساني هو إجمال مفهوم الصلاة، توجه إليه إشكال يختص بمقالته و مقالة تلميذه القائلين بإجمال مفهوم الصلاة، وأنّها لا تعرف إلاّ بآثارها.

وحاصل الإشكال أنّه: كيف يمكن الجمع بين تبادر الصحيح و القول بإجمال مفهومها و عدم تبيّنها؟ فأجاب عنه بقوله: و لا منافاة بين دعوي ذلك و بين كون الألفاظ علي هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون إذا لم تكن معانيها علي هذا الوجه مبينة بوجه، و قد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ تبادر الصحيح بمعرفة بعض الآثار، يلازم عدم تبادر شيء من حاق اللفظ أصلاً، و رجوع هذا الدليل إلي الدليل الثالث المذكور في كلامه و هو التعرّف علي معني الموضوع له من خلال آثاره و يعلم ذلك بملاحظة أمرين:

أ: التبادر عبارة عن فهم المعني من ذات اللفظ و حاقه بلا استعانة بقرينة خارجية أو من آثاره و خواصّه.

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

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

فنقول: إنّ ادّعاء تبادل الصحيح علي الافتراض الأوّل غير ممكن، لأنّ المفروض أنّ اللفظ مجمل فيها، و مهما رجع العارف باللسان إلي ارتكازه لا يتبادر منه شيء.

كما أنّ تبادل الصحيح منه علي الافتراض الثاني وإن كان أمراً ممكناً لكنّه يرجع إلي الدليل الثالث، وهو التعرف علي الموضوع من حيث السعة و الضيق من خلال آثاره كمعراج المؤمن.

وبالجملة: لما ذهب المحقّق الخراساني و تلميذه المحقّق الاصفهاني إلي إجمال معني اللفظ و إبهامه و عدم وضوحه إلاّ من خلال آثاره، لم يكن لهم بد من إرجاع الدليل الأوّل إلي الثالث و حذف التبادر بما أنّه دليل مستقل، إذ لا معني للتبادر مع القول بالإجمال، و بعد رفع الإجمال بالآثار لا حاجة إلي التبادر لمعلومية الموضوع من خلال آثاره.

وقد أورد علي الاستدلال السيّد الأستاذ) قدس سره (بما هذا حاصله:

إنّ أسماء الأجناس كالصلاة موضوعة للماهية المعرّاة عن كلّ شيء سوي نفسها، و أمّا الصّحة فهي من لوازم وجود الماهية، فإنّ الماهية تتقرّر في مقام التسمية، ثمّ توجد بفعل المكلف، ثمّ يعرضها الصّحة من المرحلة الثالثة و معه كيف يمكن أخذ لازم الوجود في مرحلة التقرر الماهوي.

يلاحظ عليه: أنّ الموضوع له ليس الماهية الصحيحة بالحمل الأوّلي أو الصحيحة بالحمل الشائع (الصحة الخارجية (لأنّهما كما أفاد) قدس سره (متأخّران، بل الموضوع له واقع الصحيح لا عنوانه و لا وجوده الخارجي نظير ذلك نسبة واقع التقدّم إلي عنوان التقدّم، فإنّ اليوم متقدّم علي الغد بواقعه لا بعنوانه لأنّه لا يوصف به ما لم يتحقّق الغد، لأنّهما متضايقان، هما متكافئان قوة و فعلاً، و مع

ذلك فليوم واقع التقدم و حقيقته. وقد صرح بذلك) قدس سره (في الشرط المتأخر.

و ثانياً: أنّ الدليل لا يثبت إلاّ كون الصّحة متبادراً في هذه الظروف، وأمّا كونها كذلك في عصر النبي و بعده فلا يثبت بهذا النوع من التبادر.

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

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

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الصلاة علي مسلك المحقق الخراساني و تلميذه موضوع لمعني مبهم من جميع الجهات مبين من جانب الآثار، فعندئذ لا يمكن سلب الصلاة علي وجه الإطلاق عن الصلاة الفاسدة، و إنّما يكون المسلوب الصلاة المبيّنة من طريق آثارها كالنهي عن الفحشاء و المنكر و معراج المؤمن، فعندئذ يعود مفاد السلب إلي القول التالي: الصلاة الفاسدة ليست صلاة تنهي عن الفحشاء و المنكر، و من المعلوم أنّ السلب المقيد لا يكون آية المجاز، بل السلب المطلق دليل المجاز، فلو قلنا العبد الكافر ليس رتبة مؤمنة لا يعدّ دليلاً علي أنّه ليس برتبة علي الإطلاق، فأية المجاز هو ما إذا كان المحمول مسلوباً بنعت الإطلاق.

و ثانياً: أنّ صحّة السلب عن الفاسد إنّما هو بحسب عرفنا، و أمّا أنّه كذلك حسب عرف النبيّ فلا يثبت إلاّ بأصالة عدم النقل، و قد عرفت حالها.

الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص و الآثار للمسمّيات مثل « الصلاة عمود الدين » (أو) « معراج المؤمن » (و) الصوم جنة من النار «إلي غير ذلك، أو نفي ماهياتها و طبائعها مثل: « لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب » (و نحوه ممّا كان ظاهراً

في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية، خلاف الظاهر لا يصار إليها مع عدم نصب قرينة عليه، بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » مما يعلم أن المراد نفي الكمال بدعوي استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لا علي الحقيقة وإلا لما دلّ علي المبالغة. (1)

و أورد عليه سيدنا الأستاذ بأن هذه الآثار إنما تترتب علي الصلاة إذا انضم إليها قصد القرية وإلا فلا تكون معراجاً ولا ناهية، ولم يقل أحد بدخول هذا الجزء في مدلول الصلاة، وعندئذ تكون الصلاة بالنسبة إلي هذه الآثار مقتضية لا علة تامة، والاقتضاء كما هو موجود في الصحيحة موجود في الفاسدة غاية الأمر أنها في الأولى أقرب إلي الآثار.

يلاحظ عليه: أن القائل بالصحة لا يدعي أزيد من ذلك، وهو أنه وضع للماهية التامة من حيث الأجزاء والشروط إذا انضم إليه قصد القرية تكون معراجاً للمؤمن وناهية عن الفحشاء والمنكر.

وهذا بخلاف القول بالأعمى، فإن المسمي عنده إذا انضم إلي قصد الأمر لا تترتب عليه تلك الآثار علي وجه القطع.

نعم لو كان المدعي كون الصلاة علة تامة لهذه الآثار بلا حاجة إلي شيء آخر، لكان لما ذكر من الإشكال وجه، لكن المدعي غير ذلك كما عرفت.

فإن قلت: علي هذا تكون الصلاة الصحيحة مقتضية لهذه الآثار لا علة تامة، ومع هذا القول لا يبقى فرق بينها وبين الفاسدة منها فإنها أيضاً مقتضية لهذه الآثار إذا انضم إليها، سائر الأجزاء أو الشروط.

ص: 155

قلت: هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ مدّ ظله في الدورة السابقة لكن عدل عنه في هذه الدورة بما هذا حاصله: أنّ ظاهر الروايات، عدم الفصل بين الصلاة وهذه الآثار و أنّها مترتبة عليها بلا ترتيب، خرجنا عنه في مورد قصد القربة لأنّها روح العبادة و مقومها، فالصلاة مع هذا الجزء علة تامة لهذه الآثار، بخلاف الأعمّ من الصحيح و الفاسد، فهي ليست علة تامة حتي مع هذا الجزء، بل يتوقف علي انضمام أجزاء أُخري إليها، و الروايات المبيّنة للآثار، منصرفة عن هذا النوع من العبادة.

نعم يرد علي الاستدلال بالقسم الثاني من الروايات أنّ هذه التراكيب و إن كانت مستعملة في نفي الحقيقة حتي في نوعه « لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد (1)»، و قوله: « يا أشباه الرجال و لا رجال (2)» لكن فرق بين نفي الحقيقة حقيقة و بين نفي الحقيقة مبالغة و عناية، و هذه التراكيب كثيرة الاستعمال في نفي الحقيقة مبالغة و عناية مثل قوله: « لا رضاع بعد فطام (3)»، و « لا رهبانية في الإسلام (4)».

و مع هذه الكثرة فلا- تصلح تلك الأخبار للاستدلال، لأنّ كثرة الاستعمال إذا صارت إلي حدّ وافر، تراحم ظهور اللفظ في نفي الحقيقة حقيقة كما في قوله: « لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب (كما هو أساس الاستدلال).

و لم يفرق المستدل بين نفي الحقيقة حقيقة، و نفيها ادّعاءً و مبالغة.

ص: 156

-
- 1- - التهذيب للشيخ الطوسي: 3/261، باب فضل المساجد و الصلاة فيها، الحديث 55؛ الوسائل: 3، الباب 2 من أبواب أحكام المساجد، الحديث 1، و رواه الدارقطني في سننه: 1/420.
 - 2- - نهج البلاغة: الخطبة 27.
 - 3- - الوسائل: 14، كتاب النكاح، الباب 5 من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث 5.
 - 4- - بحار الأنوار: 68/317.

الدليل الرابع: و يمكن تقريره بالنحو التالي، و هو مركب من مقدمات أربع:

أ: أنّ طريقة العقلاء في وضع الألفاظ هي وضعها للصحيح.

ب: أنّ الداعي إليه هو كثرة الحاجة إلي تفهيم الصحيح.

ج: أنّ هذه الحكمة أيضاً موجودة في وضع الشارع.

د: لا يصحّ التخطّي عن هذه الطريقة. (1)

يلاحظ عليه: بمنع المقدمة الثانية و هو كثرة الحاجة إلي تفهيم الصحيح فإنّ الحاجة إلي تفهيم الفاسد ليست بأقل من العكس، و الأولي أن يقرر بنحو آخر، و هو أنّ الغاية تحدّد فعل الفاعل، فلا يتصور أن يكون الفعل أوسع من الغرض و الهدف، فالسفر لغاية زيارة الصديق تتحدد بتلك الغاية، و إرادة السفر في إطار أعم من هذا لا يصدر من الفاعل الحكيم.

و علي ضوء هذا فنقول: إنّ الشارع اخترع الصلاة لغاية خاصة، و هي تهذيب الإنسان و تربيته، و من المعلوم أنّ تلك الغاية من نتائج الصلاة التامة لا الناقصة، و من آثار الصلاة الصحيحة لا الفاسدة، فإذا كان الداعي للاعتبار هو تهذيب الإنسان و تربيته فيتحدد فعله) أي اعتباره ماهية الصلاة (بتلك الغاية، فينتج أنّ ما هو المعترف عند الشارع هو الصلاة الصحيحة لترتب الغرض عليه فقط، و طبيعة الحال أن يكون المسمّي هو نفس المعترف بأن يكون اللفظ موضوعاً لنفس ما اعتبره لا للأعم منه.

نعم ربّما يتعلق الغرض بتفهم قسم آخر و هو الفاسد فله أن يطلق عليه عناية. فقد خرجنا بالنتيجة التالية: أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح منها.

ص: 157

إشارة

إنّ دراسة القول بالأعم كدراسة القول بالصحيح فرع تصوير جامع له أولاً، ثمّ دراسة أدلّته، ولما كان هذا القول ساقطاً عندنا فندرس أدلّته فقط ونحيل دراسة تصوير الجامع إلي الكفاية وغيرها، فقد بحثوا عنه بحثاً وافياً، فلنركّز البحث علي دراسة أدلّته. استدللّ القائل بالأعم بوجه:

الأول: التبادر

الثاني: عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة

يلاحظ عليهما أنّهما دليلان وجدانيان لا برهانيان، إذ للخصم أيضاً أن يدّعي خلافها، كما مرّ حيث إنّ الصحيح كان يدّعي تبادر الصحيح من الصلاة كما يدّعي صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة، فالأولي الإعراض عنهما وصبّ الجهود علي دراسة سائر الأدلّة.

الثالث: صحّة التقسيم إلي الصحيحة و الفاسدة

إنّ صحّة تقسيم الصلاة إلي الصحيحة و الفاسدة آية كونها اسماً للأعم، وذلك لأنّ المقسم يجب أن يكون موجوداً في جميع الأقسام وإلّا لما صحّ التقسيم، فلا يقال: الصلاة إمّا صحيحة أو سعي بين الصفا و المروة.

وَأَجِيبَ عَنِ الاسْتِدْلَالِ بِأَنَّ الاسْتِعْمَالَ لَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَيَّ الْحَقِيقَةَ بَلْ هُوَ أَعْمَمٌ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

وَالْجَوَابُ لَا يَخْلُو مِنْ نَظَرٍ، لِأَنَّ الاسْتِعْمَالَ إِنَّمَا لَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَيَّ الْحَقِيقَةَ إِذَا احْتَمَلَ فِيهِ أَنَّ الْإِطْلَاقَ مِنْ بَابِ الْادِّعَاءِ، وَأَمَّا إِذَا أُطْلِقَ عَلَيَّ الشَّيْءَ مِنْ دُونِ ثَابِتَةِ ادِّعَاءِ فَهُوَ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَيَّ الْحَقِيقَةَ، كَمَا أَنَّ الْمَقَامَ كَذَلِكَ.

نَعَمْ يَرِدُ عَلَيَّ الاسْتِدْلَالُ بِأَنَّ صِحَّةَ التَّقْسِيمِ حَسَبَ أَعْصَارِنَا حَيْثُ صَارَ الْإِبْتِلَاءُ بِالْعِبَادَاتِ الْفَاسِدَةِ بَيْنَ النَّاسِ أَمْرًا رَائِجًا وَاتَّخَذَ التَّقْسِيمَ الْمَزْبُورَ ذَرِيعَةً لِبَيَانِ حُكْمِ الْفَرْدِينَ فَعَبَّرُوا عَنْهَا بِالصَّحِيحِ وَالْفَاسِدِ، وَأَمَّا كَوْنُ الْأَمْرِ كَذَلِكَ فِي عَصْرِ الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، أَعْنِي: عَصْرَ التَّسْمِيَةِ، فَلَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ.

اللَّهُمَّ إِلَّا بِمَعُونَةِ أَصَالَةِ عَدَمِ النُّقْلِ حَتَّى يَثْبُتَ بِهِ صِحَّةُ التَّقْسِيمِ فِي عَصْرِهِ، وَلَكِنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيْقِنَ مِنْ هَذَا الْأَصْلِ هُوَ الْمَوْرِدُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَيُّ مَظَنَّةٍ بِالنُّقْلِ، بِخِلَافِ الْمَقَامِ فَإِنَّ الظَّنَّ بِالنُّقْلِ مَوْجُودٌ لِأَجْلِ كَثْرَةِ الْحَاجَةِ إِلَيَّ إِفْهَامِ الْفَاسِدِ مِنَ الْمَوْضُوعِ.

الرابع: حديث الولاية

قال الإمام الصادق (عليه السلام) «:» بني الإسلام علي خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة» (1).

وجه الاستدلال: أنه لو كانت أسماء العبادات أسامي للأعم لصح وصفهم بالأخذ

ص: 159

بالأربع، وأما علي القول بوصفها للصحيح فلا يتم لهم الأخذ مطلقاً بالأربع ولا الولاية.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال غير تام علي كلا القولين، سواء أقلنا بصحة عباداتهم لكن مع عدم ترتب الثواب عليه، أو ببطان عباداتهم.

أما علي الأول: فالأخذ يحمل علي الحقيقة، فقد أخذوا بالأربع حقيقة، لأنّ المفروض صحة عباداتهم، وأما علي الثاني فالمراد من أخذهم هو أخذهم بها حسب اعتقادهم لا حسب الواقع، وقد عقد صاحب الوسائل باباً أسماه «بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة» عليهم السلام ((1)) أورد روايات تناهز تسع عشرة رواية، أكثرها دالة علي صحة عباداتهم ولكن لا تقبل ولا يترتب عليها الثواب فلاحظ رقم 2، 4، 5، 7، 8 وغيرها، وعلي ذلك فيكون الأخذ علي وجه الحقيقة.

وهناك جواب آخر وهو أنّ المراد من الصحيح هو الصحيح النسبي أي الأجزاء والشرائط التامة لا الصحيح المطلق كالصحة لأجل الاعتقاد بالولاية فإنّ الصحة بهذا المعني خارج عن المسمي قطعاً.

الخامس: الحديث النبوي، روي عنه (صلي الله عليه وآله وسلم) (أنه قال لجارية كانت تعرف أيام حيضها: «دعي الصلاة أيام أفرائك» (2)).

وجه الاستدلال: أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لما صحّ النهي عنها لعدم قدرة الحائض علي الصحيحة منها.

يلاحظ عليه: أنه إنّما يتم إذا كان النهي مولوياً فيشترط فيه أن يكون المتعلّق مقدوراً، والصحيح ليس بمقدور، وأما إذا كان إرشادياً إلي المانعية فلا يشترط فيه التمكن لأنّ النهي لأجل بيان المانعية. والمراد إرشادها إلي أن الصلاة لا تجتمع مع الحيض.

ص: 160

1- الوسائل: 1، الباب 29 من أبواب مقدمة العبادات.

2- الكافي: 3/88، باب جامع في الحائض والمستحاضة، الحديث 1.

السادس: أنه لا شبهة في صحّة تعلق النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه، و حصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لزم إشكالان:

الإشكال الأول: عدم إمكان حنث الحلف، لأنّ الحنث يتحقّق بالصلاة الصحيحة، وهي غير مقدورة بعد نهى الشارع.

الإشكال الثاني: يلزم المحال، لأنّ المنذور حسب الفرض تعلق بالصحيحة، ومع النذر لا تقع صحيحة، فيلزم من فرض تعلق النذر بالصحيحة عدم صحّتها.

أقول: إنّ الإشكال مشترك بين الصحيحى والأعمى، لأنّ متعلق النذر علي كلا القولين هو الصحيح لا الأعم، لأنّ المنذور ليس ترك الأجزاء الرئيسية، ولا الصورة المعهودة المشتركة بين الصحيحى والفساد، فما هو الجواب عند الأعمى هو الجواب عند الصحيحى. إذا عرفت ذلك فنقول:

الأول: ما أجاب به المحقّق الخراساني، وقال: لو صحّ ذلك لاقتضي عدم صحّة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً.

مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. (1)

أقول: أمّا الجواب الأول فواضح لا سترة عليه.

و أمّا الجواب الثاني: فحاصله أنّ النذر منعقد، والصلاة باطلة، والحنث متحقق، وما ذلك إلاّ لأنّ النذر تعلق بما هو الصحيح في نفسه لا الصحيح من الجهات الطارئة عليه، والصلاة في الحمام بعد تعلق النذر بتركها، صحيحة في حدّ نفسها علي وجه لو أتى بها في البيت أو المسجد لكانت صحيحة بالفعل، وإن

ص: 161

كانت بعد تعلق النذر باطلة بالفعل.

بعبارة أخرى: أنّ للصلاة في الحمام بعد تعلق النذر بتركها نحوين من الصحة.

أ: كونها صحيحة في حدّ نفسها، أي تامة الأجزاء والشرائط، وهذه هي المنذور تركها.

ب: ما هو الصحيح بالفعل وبالحمل الشائع، وهو لم يتعلّق به النذر.

و علي ضوء ذلك فالنذر منعقد لرجحان ترك تلك الصلاة، والحث محقق لأنّه أتى بالمنذور تركها أعني الصلاة الصحيحة في حدّ ذاتها، و في الوقت نفسه هي باطلة بالحمل الشائع لتعلّق النهي بها وليست بمبرئة للذمة.

نعم لو تعلّق النذر بترك الصلاة المطلوبة بالفعل نمنع انعقاد النذر كما نمنع حصول الحث بفعلها، لأنّ ما أتى به ليس بصحيح بالفعل.

الثاني: ما أفاده المحقق البروجردي، و حاصله: منع انعقاد النذر من رأس، بدليل أنّ صرف المرجوحية الإضافية لا يكاد يكون مصححاً لتعلّق النذر بتركه، وإلاّ فمن الجائز شرعاً تعلّق النذر بترك الصلاة في البيت لمرجوحيتها بالإضافة إلي الصلاة في المسجد، و لا أظن أن يلتزم به أحد في الفقه، فالصلاة في الحمام أيضاً كذلك فإنّها ليست مرجوحة في حدّ نفسها بل هي مرجوحة بالقياس إلي غيرها من أطراف التخيير، و اللازم في صحّة النذر بالترك هو المرجوحية الذاتية، و أظن أن الجمود علي لفظ الكراهة في الصلاة في الحمام ممّا أوجب القول بصحّة النذر بتركها.

وبعبارة أخرى: المراد من كراهة الصلاة في الحمام هو كونها أقلّ ثواباً لا أنّ فيها حزاة ذاتية حتي يصحّ تعلق النذر بتركها، و أمّا الأقلية فلا تكون مسوغة لتعلّق النذر، و إلاّ لزم صحّة تعلق النذر بترك الصلاة في البيت أو في مسجد

يلاحظ عليه: أنّ الكراهة في المقام هي من قبيل القسم الثاني، أي كونها ذات حزاة، فإنّ الحمام محل الأوساخ و القذارات فإقامة الصلاة فيها أشبه بسقي المولي بماء عذب في وعاء قدر، فقياس الصلاة في الحمام بالصلاة في البيت قياس مع الفارق، و لذلك يتعلّق النذر بتركها في الحمام دون الثاني.

الثالث: ما أفاده المحقّق الحائري و تبعه سيدنا الأستاذ و حاصل كلامهما بإيضاح منّا: أنّ النذر صحيح و الصلاة صحيحة بالفعل و الحنث واقع.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من وجود الحزاة في الصلاة المأتي بها في الحمام فيصحّ تعلّق النذر بتركها كما يصحّ تعلّق النذر بترك سائر المكروهات.

و أمّا الثاني: أي كون الصلاة صحيحة بالفعل فلتعدد متعلّق الأمر في الصلاة و النهي عن الحنث، فالأمر تعلق بطبيعة الصلاة بما هي هي من دون أن يتعدّي الأمر عن متعلقه إلي شيء آخر، كما أنّ النهي تعلّق بعنوان الحنث، فالصلاة المأتي بها في الحمام مصداق ذاتي للصلاة و مصداق عرضي للحنث، و قد ثبت في محله جواز اجتماع الأمر و النهي بين عنوانين بينهما من النسبة عموم و خصوص من وجه، فالصلاة المأتي بها مصداق للواجب بالذات كما هي مصداق بالعرض للمنهى عنه.

و أمّا الثالث: أي تحقّق الحنث لأنّ المفروض هو جواز اجتماع الأمر و النهي علي شيء و عدم مزاحمة الأمر للنهي، فهو صحيح بالفعل و قد حنث به نذره.

إلي هنا تمّت أدلة القائلين بالأعم، و قد عرفت سقم الجميع و عدم نهوضها علي المدّعي، بقي الكلام في ثمرات المسألة و هذه هي التي سنوضحها في الجهة الآتية.

إشارة

قد ذكر للمسألة ثمرات أربع نذكر واحدة منها:

جواز التمسك بالإطلاق

و حاصل الثمرة: صحّة التمسك بالإطلاق علي القول بالأعمّ و عدمها علي القول بالصحيح.

و ذلك لأنّ الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته، عند الأعمّي يرجع إلي الشكّ في كونه داخلياً في المأمور به أو لا، بعد إحراز الموضوع، أعني: الجامع بين الصحيح و الفاسد.

بخلاف الشكّ عند الصحيحي فإنّ الشكّ فيهما يرجع إلي الشكّ في صدق الموضوع و عدمه، و مع الشكّ فيه لا يجوز التمسك بالإطلاق.

وجهه: أنّ الأركان الأربعة مثلاً تشكّل عند الأعمي تمام المسمّي، فيكون محرزاً باحرازه، فيرجع الشكّ في جزئية

الاستعاذة إلى الشك في كونه جزءاً للمأمور به أو لا بعد إحراز الموضوع فتنفي جزئيته بالإطلاق.

وأما عند الصحيح، فما وجب من جليل ودقيق فهو عنده داخل في المسمي، وليس عنده من التقسيم المزبور عين ولا أثر. مثلاً الشك في جزئية الاستعاذة، يرجع إلى الشك في دخوله في المسمي وعدمه، ومع هذا الشك يكون الموضوع مشكوك الإحراز، ومع لا يصح التمسك بالإطلاق، فإن التمسك فرع إحرازه وتعلق الشك بالطوارئ والعوارض كشرطية الإيمان في الرقبة.

وردت الثمرة بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن الصحيح وإن كان لا يتمكن من التمسك بالإطلاقات اللفظية لكن بإمكانه التمسك بالإطلاقات البيانية نظير الإطلاق الوارد في صحيحة حماد حيث قام الإمام وصلى ركعتين وبيّن عملاً أجزاء الصلاة وشرائطها⁽¹⁾، فإذا شك في وجوب الاستفادة فيتمسك بهذا الإطلاق المسمي بالإطلاق البياني.

يلاحظ عليه: أن ذلك خروج عن محط البحث، فإن الثمرة في المسألة هي جواز التمسك بالإطلاقات اللفظية وعدمها، وأما الإطلاقات البيانية فالصحيح والأعمى أمامها سواسية.

الوجه الثاني: أن الثمرة عديمة الفائدة، لأن المطلقات الواردة في الكتاب لا يجوز التمسك بها لعدم ورودها في مقام البيان، فقوله: «أقيموا الصلاة» نظير قول القائل «الغنم حلال» فكما لا يجوز التمسك بإطلاق قوله: «الغنم حلال» (علي حلية المغصوب والجلال والموطوء لعدم كونه في مقام البيان، فهكذا الحال في إطلاقات الكتاب، فإنها في مقام بيان أصل الحكم والتشريع لا في مقام بيان الخصوصيات، وعندئذ فالصحيح والأعمى أمامها سيان فلا يجوز التمسك علي كلا القولين، غاية الأمر أن الصحيح ليس له التمسك لوجهين:

إجمال الموضوع، وكون الخطاب في غير مقام البيان، والأعمى لوجه واحد.

ص: 165

1- - الوسائل: الجزء 4، الباب 1 من أبواب أفعال الصلاة، الحديث 1.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره وإن كان صحيحاً في قسم من إطلاقات الكتاب العزيز غير أن بعضها في مقام البيان مثلاً قوله سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (1) في مقام البيان بشهادة أنه سبحانه يأخذ ببيان الجزئيات والتفاصيل ويقول: (أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلِيّاً سَفَرَةً فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (2) كما أنه يأخذ ببيان مبدأ الإمساك ونهايته ويقول: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (3) فعلي هذا فلو شك في مدخلية ترك الارتماس في حقيقة الصيام فعلي القول بالصحيح يكون مرجع الشك إلي صدق المسمي، وأما علي القول بالأعمي يكون مرجع الشك إلي جزئية أو شرطية أمر زائد وراء المسمي فيتمسك بإطلاق الآية و يثبت عدم مدخليته.

الوجه الثالث: أن الأعمي أيضاً لا يصح له التمسك بالمطلقات، لأن المسمي وإن كان الأعم لكن المأمور به هو القسم الصحيح فكلما شك في جزئية شيء أو شرطية فهو شك في تحقق الصلاة الصحيحة.

يلاحظ عليه: أن المستشكل خلط بين كون المأمور به ذات الصحيح أو المقيّد بعنوان الصحيح، فعلي الأول إذا كان المسمي محرزاً كما هو المفروض عند القول بالأعم و شك في جزئية شيء أو شرطية يتمسك بالإطلاق لإحراز ذات الصحيح لأجل كون الشك في شرطية شيء وراء صدق المسمي.

وأما علي الثاني فيما أن المأمور به مقيّد بعنوان الصحة فيجب علي المكلف إحراز ذلك العنوان و يعود الشك إلي الشك في وجود جزء الموضوع فلا يحرز إلا بالإتيان بالمشكوك، نظير المقام.

وبعبارة أخرى: فرق بين أمر المولي بتهينة معجون و علمنا أن مراده هو

ص: 166

1 -- البقرة: 183.

2 -- البقرة: 184.

3 -- البقرة: 187.

المعجون الصحيح، و بين أمره بتهيئة معجون مقيّد بالصحة، فلو شكّ في مدخلية السكر فيه يصحّ التمسك بالإطلاق علي القول الأوّل لإحراز كونه معجوناً، وإنّما الشكّ في جزئية شيء زائد علي المعجون، و أمّا علي الثاني فالشكّ في صدق الموضوع، لأنّ المأمور به هو المعجون المقيّد بعنوان الصحة، فكما يجب علي العبد إحراز كونه معجوناً كذلك يجب إحراز كونه صحيحاً، فالجزء الأوّل وإن كان محرزاً لكن الجزء الثاني بعد ليس محرزاً.

إلي هنا تبين أنّ الإشكالات الثلاثة الموجّهة إلي الثمرة الأولى غير واردة.

نعم يرد علي تلك الثمرة إشكالان آخران:

أ: قد عرفنا فيما ذكرنا أنّ ألفاظ العبادات كلّها مستعملة في لسان الشارع فيما هو الموضوع له من أوّل الأمر في العصور السابقة علي الإسلام، إذ ليست هذه الماهيات العبادية من مخترعات الشريعة الإسلامية، بل كانت موجودة بين العرب قبل الإسلام، وإنّما تصرّف فيها الشرع المقدس بإضافة بعض الخصوصيات.

و علي ذلك فالموضوع له الذي وضعت بازائه هذه الألفاظ محرز عند الشكّ في وجوب الاستعاذة علي كلا القولين، فيرجع الشكّ علي كلا المبنيين إلي الشكّ في جزئية شيء زائد أو شرطية، فيجوز التمسك بالإطلاقات علي القول بالصحيح و الأعمّ.

ب: إنّ ما ذكر ليس ثمرة أصولية، لأنّ الثمرة الأصولية ما تقع كبرى في عملية الاستنباط، و أمّا المقام فإنّ غايته كشف وجود الإطلاق علي القول بالأعم دونه علي الصحيح، و هذا أشبه بمبادئ المسائل الفقهية، فالقول بوجود الإطلاق علي الأعمّي دون الصحيح كالقول بوجود الخبر في موضوع دون موضوع فلا يعد ثمرة لمسألة أصولية.

وأما الثمرات الثلاث الباقية فقد طوي عنها الكلام شيخنا الأستاذ مدّ ظله في هذه الدورة وقد أشبع الكلام فيها في الدورات المتقدمة. (1)

الجهة الثامنة في أسماء المعاملات

و تحقيق المقام رهن أمور:

الأول: لما كانت العبادات من مخترعات الشارع و معتبراته يصحّ فيها البحث في أنّ ألفاظها هل هي موضوعة للصحيح أو الأعمّ منها؟

لأنّ الموضوع له من مخترعاته، وهو الذي وضع لفظ العبادة في مقابلها، وهذا بخلاف المعاملات، فإنّها ليست من مخترعاته بل من مخترعات العقلاء وهم الذين وضعوا ألفاظ المعاملات في مقابل ما اعتبروه بيعاً أو نكاحاً أو إجارة و ليس للشارع دور فيها، سوي تحديدها بحدود و قيود، و علي ذلك فلا معني للقول بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة في الشرع للصحيح أو الأعم، بل لو صحّ طرحه فلا بدّ أن يقال هل المعاملات موضوعة عند العرف و العقلاء لخصوص الصحيح أو الأعم؟

الثاني: ذهب المحقّق الخراساني إلي أنّ النزاع في أنّ أسماء المعاملات وضعت للصحيح أو للأعم إنّما يتأتّي علي القول بوضعها للأسباب دون القول بوضعها للمسببات،

و ذلك لأنّ المسبب أمر بسيط دائر أمره بين الوجود و العدم،

ص: 168

1- - وقد سها قلم زميلنا السيد الجلالى (حفظه الله) في تقرير الثمرة الثالثة، و التقرير الصحيح ما يلي: إذا نذر أن يعطي درهماً للمصلّي فعلي القول بوضعها للصحيح لا يفي بنذره و لا تبرأ ذمته إلا إذا دفع إلي من صلّي صلاة صحيحة، بخلافه علي القول الآخر فتبرأ ذمته بالدفع إلي كلّ من صلّي، صحيحة كانت صلاته أم فاسدة. (المؤلف).

فالعلقة الحاصلة في البيع و النكاح إمّا متحقّقة أو غير متحقّقة، و لا معني لأن تكون متحقّقة فاسدة، و هذا شأن الأمور الاعتبارية البسيطة و هي بين الوجود و العدم و لا واسطة بينهما، فعلي هذا لو عقد بالفارسية أو كان العاقد غير بالغ، فعلاقة الزوجية إمّا موجودة فتكون صحيحة، أو غير موجودة.

نعم لو قلنا بوضعها للأسباب فللنزاع فيه مجال، و ذلك لأنّ الأسباب مركبة من أجزاء و شرائط كالإيجاب المتعقّب للقبول مع صدورهما من عاقل بالغ إلي غير ذلك من الشروط، فيمكن أن يقال بأنّه هل وضعت للمركّب التام من الأسباب عند العرف للأعم. (1)

الثالث: أنّ اختلاف الشرع و العرف في اعتبار سبب و عدمه في عالم الثبوت كبيع المنابذة هل يرجع إلي الوحدة في المفهوم و الاختلاف في المصداق

كما عليه المحقّق الخراساني أو يرجع إلي الاختلاف في نفس المعتمِر؟ (2)، فالمعتمِر عند الشرع في عالم الثبوت غير المعتمِر عند العرف.

استدلّ المحقّق الخراساني علي مختاره بقوله:

لا يبعد دعوي كونها موضوعة للصحيحة أيضاً و إنّ الموضوع له هو العقد

ص: 169

1- - و لكن يمكن أن يقال: إنّ النزاع لا يجري حتي علي القول بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب مثل عدم جريانه علي القول بوضعها للمسببات، و ذلك لأنّ أمر الاعتبار يدور أمره بين الوجود و العدم، فلو كانت العربية معتبرة في العقد عند المعتمِر يختصّ اعتبار السببية بها، و لا يكون غيرها سبباً أصلاً، لا أنّه يكون سبباً فاسداً لأنّ معناه أنّه اعتبره لكن بوصف الفساد، و هو بعيد عن عالم الاعتبار، فأنّه لو ترتب الأثر عليه، يكون معتمِراً، و إلاّ فلا يعتبره و يحذفه عن قاموس حياته.

2- - قلنا في المعتمِر لا الموضوع له لما سيوافيك من أنّ ألفاظ المعاملات في الأدلّة الامضائية موضوعة و مستعملة في الصحيح عند العرف، و بذلك يتبين أنّ هذا البحث راجع إلي مقام الثبوت. و إنّ الأولي التعبير بوحدة المعتمِر و عدمها، لا وحدة الموضوع له، لما عرفت من أنّه ليس للشارع دور في وضع ألفاظ المعاملات. (المؤلّف)

المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً، و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا- يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفي. (1)

يلاحظ عليه: بأنه لو كان المعبر عند العرف و الشرع هو العقد المؤثر» لأثر كذا «كان لما ذكره وجه و يلزم وحدة المعبر و يرجع الاختلاف إلي المصاديق و يصح للشرع أن يخطئ العرف تخطئة مصادقية.

و أمّا إذا كان المعبر أمراً تفصيلاً مثل: الإيجاب و القبول اللفظيين المتعاقبين الصادرين من بالغ عاقل، فعندئذ يكون عدم اعتبار جزء من أجزاء هذا المعبر اختلافاً في نفس المعبر، لا وحدة في المعبر و اختلافاً في المصدق.

أضف إلي ذلك أنّ التخطئة في المصدق إنّما تصحّ في الأمور التكوينية التي يكون لها واقع محفوظ فبالقياس إليه يشار إلي أنّ هذا مصداق له و ذلك ليس بمصدق كقوله» الفقاع خمر، هي خمرة استصغرها الناس «. (2)

و أمّا الأمور الاعتبارية التي لا واقع محفوظ لها، و إنّ محورها نفس الاعتبار، فلا يصحّ لمعتبر أن يخطئ اعتبار معتبر آخر. لأنّ لكلّ معتبر سلطاناً في عالم الاعتبار حسب معاييره.

الرابع: في إمكان وضع ألفاظ المعاملات للصحيح أو الأعم ثبوتاً دون مقام الإثبات

قد عرفت أنّ النزاع في وضع ألفاظ المعاملات للصحيح أو الأعم إنّما يأتي علي القول بوضعها للأسباب دون المسببات إذ الأولي توصف بالصحة عند اجتماع جميع أجزائها و بالصحة عند فقدان بعضها، فعلي ذلك فهي قابلة

ص:170

1- - كفاية الأصول: 1/49.

2- - الكافي: 6/423، باب الفقاع، الحديث 91.

للوضع لأحد المعنيين ثبوتاً، وأما إثباتاً فهي موضوعة للسبب الصحيح لما عرفت من أنّ الغرض يحدد فعل الإنسان فلا يصدر عنه فعل أوسع من غرضه، وبما أنّ الداعي لاعتبار المعاملات و وضع اللفظ لها، هو المصالح التي تترتب عليها و تدور عليها رحي الحياة، فلا بد أن يدور اعتباره ثبوتاً و وضع اللفظ إثباتاً، مدار وجود الاغراض الداعية، و هي منحصرة بالصحيح من الأسباب دون الفاسد منها، فيكون الاعتبار و الوضع منحصرين به، فخرجنا بالنتائج التالية:

أولاً: اختصاص النزاع في أسماء المعاملات بالعرف دون الشرع.

ثانياً: أسماء المعاملات موضوعة للصحيح العرفي.

ثالثاً: أنّ اختلاف الشارع و العرف في اعتبار سبب و عدمه يرجع إلي الاختلاف في نفس المعتبر، حيث إنّ الشارع اعتبر في عالم الثبوت وجود اللفظ في الأسباب و القبول و لم يعتبره العرف، و هذا يرجع إلي الاختلاف في المعتبر لا الوحدة في نفس المعتبر و الاختلاف في المصدق.

الخامس: في وجه التمسك بالإطلاقات و الأدلة الإمضائية بعد القول بأنّ أسماء المعاملات وضعت عند العرف للصحيح دون الأعم،

و هذا هو بيت القصيد في هذا المبحث فعلي الفقيه الذي يتمسك بالأدلة الإمضائية في مقام الشك في التخصيص أو اعتبار قيد أو شرط أن يثبت أنّ القول بوضع الألفاظ للصحيح عند العرف لا يمنع من التمسك بها، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات وضعت للأسباب الصحيحة عرفاً فهل يجوز التمسك بالإطلاق أو لا؟ و بعبارة أخرى: إذا قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات أسام للأسباب الصحيحة، فهل يكون ذلك مانعاً من التمسك بإطلاقات الأدلة الإمضائية عند الشك في

صححة سبب وفساده، كتقدم القبول علي الإيجاب، أو إجراء الصيغة بلفظ المضارع أو لا؟ التحقيق أنه لا يكون مانعاً و يترتب عليه صححة التمسك بها.

أما علي مذهب المحقق الخراساني من اتفاق العرف و الشرع فيما هو السبب للملكية أو علقه الزوجية، وإثما الاختلاف يرجع إلي التخطئة في المصدق، فظاهر، لأن إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان يُنزل علي أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنه منهم، و لو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينة عليه، و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً، و لذا يتمسك كون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلي كون ألفاظها موضوعة للصحيح. (1)

و أما علي المختار من أن اختلاف الشارع و العرف في بعض الأسباب إنما هو من حيث المعتبر لا من باب الاختلاف في المصدق، فربما يشكل التمسك، لأن مرجع الشك إلي التمسك بالعام عند الشبهة المصدقية له، و إلي هذا الإشكال يشير الشيخ الأعظم في آخر تعريف البيع حيث قال: و يشكل بأن وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك بإطلاق نحو «أحل الله البيع» و إطلاقات أدلة سائر العقود في مقام الشك في اعتبار شيء منها مع أن سيرة علماء الإسلام التمسك بها في هذه المقامات. (2)

أقول: الحق جواز التمسك علي هذا القول أيضاً، و يعلم ذلك بأمرين:

ص: 172

1- - كفاية الأصول: 1/50.

2- - المتاجر: 80، آخر تعريف البيع.

1. انّ المعترف عند الشارع وإن كان يختلف مع المعترف عند العرف، لكن الاختلاف ليس بالتباين بل بالأقل والأكثر، والمفهوم الشرعي لأجل زيادة القيود أضيق من المفهوم العرفي.

2. انّك قد عرفت أنّه ليس للشارع في باب المعاملات دور فالأسباب والمسببات ووضع اللفظ في مقابل الأسباب كلّها من العرف والعقلاء، وعندئذ إذا قال الشارع: «أوفوا بالعقود» فمعني ذلك أوفوا بالأسباب الصحيحة العرفية، غاية الأمر أنّ الأمر بالوفاء بعامة العقود إنّما هو بالإرادة الاستعمالية، فلو افترضنا مورداً ما لم تتعلق به الإرادة الجديدة كبيع المنابذة الذي هو بمعني تعين المبيع برمي الحجارة علي قطع غنم بإصابة شاة معينة، يشير إليه الشارع بقوله: «لا منابذة في البيع» فإذا سكت فيعلم أنّ السبب الصحيح عند العرف هو السبب الصحيح عند الشرع.

وبعبارة أخرى: يتخذ السبب الصحيح عرفاً مرآة وطريقاً إلي السبب الصحيح شرعاً، وإلاّ تلزم لغوية الخطابات الإمضائية، وهذا هو الذي يشير إليه الشيخ الأعظم في آخر تعريف البيع ويقول: «وأما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلة البيع ونحوه فلأنّ الخطابات لما وردت علي طبق العرف، حُمِل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية علي ما هو الصحيح المؤثر عند العرف، أو علي المصدر الذي يراد من لفظ) بعت (فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء علي كونه مؤثراً في نظر الشارع أيضاً. (1)

والحاصل: انّ المهم في المقام هو أنّ القول بوضع الألفاظ للصحيح لا يوجب إجمال الأدلة الإمضائية، ولو قلنا بالإجمال في العبادات علي وجه الفرض

ص: 173

فلا نقول به في المقام لما عرفت من أنه ليس للشارع دور في اختراع المعاملات ولا أسبابها ولا في وضع ألفاظها لها، بل كلّها بيد العرف غير أنّ الشارع إذا تكلم إنّما يتكلم بلسان العرف، فإذا أمضى العنوان الذي هو اسم للسبب الصحيح عرفاً يكون معناه أنّه كذلك عند الشرع، فإذا شكّ في سببية شيء كعقد غير البالغ، فلو كان سبباً عرفاً نستكشف أنّه أيضاً سبب شرعاً، أخذاً بحديث المرآئية، وإلاّ كان عليه التصريح بعدم السببية كما صرح في باب الطلاق وعيّن السبب المعيّن وهو أن يقول المطلّق: «أنت طالق».

المقام الثاني: إذا قلنا بوضعها للمسببات، أعني: الملكية الحاصلة من العقد، وعلقة الزوجية الحاصلة من الإيجاب والقبول، فشكنا في صحّة واحد من المعاملات، فالشك في الصحّة يتجلّى علي قسمين، فتارة يكون الشكّ نابغاً من احتمال خروج عنوان عن الإطلاقات، و أخرى يكون الشكّ نابغاً من جزئية شيء أو شرطية في أسبابها.

أمّا الأول: فيجوز التمسك بالإطلاقات والأدلة الإمضائية، لأنّ الشرع إذا أمضى المسبب العرفي وكان الفرد المشكوك واحداً للمسبب حسب نظر العرف، فيحكم بالإطلاق يحكم ببقاء الفرد المشكوك تحته. كما إذا شكّ في خروج البيع الربوي في غير المكيل والموزون كالمعدود والمزروع والمشاهد عن تحت إطلاق قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) فيحكم ببركة إطلاق الأدلة الإمضائية بعدم خروجها عن المسبب الممضي علي وجه الإطلاق.

وأمّا الثاني: إذا كان الشكّ في صحّة المسبب نابغاً من احتمال مدخلية شيء في السبب كمدخلية البلوغ في العاقد، وتقدّم الإيجاب علي القبول في العقد، فالشكّ في صحة النكاح والبيع بالمعني المسببي، نابغ عن شرطية البلوغ أو تقدّم

الإيجاب علي القبول في السبب، فهل يمكن رفع الشك عن ناحية السبب بالتمسك بالإطلاق المنصب علي إمضاء المسبب العرفي أو لا؟ ذهب المحقق النائيني إلي القول الثاني، و حاصل كلامه: أنّ إمضاء المسبب كما هو المفروض (لافتراض أنّ أسماء المعاملات اسم للمسبب دون السبب (لا يكون دليلاً علي إمضاء السبب، قال) قدس سره (: أنه إذا كان إمضاه للمسبب أي للمعاملات التي هي راتجة عند العرف كالزوجية و المبادلة، مع قطع النظر عن الأسباب التي يتوسل بها إليها، كما في قوله تعالى: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) فأنه في مقام بيان أنّ المعاملات الربوية من دون نظر إلي الأسباب غير ممضاه في الشريعة، بخلاف المعاملة البيعية، فالإطلاق لو كان وارداً في هذا المقام فلا يدل علي إمضاء الأسباب العرفية، و ذلك لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب و إمضاء السبب، إلا فيما إذا كان له سبب واحد فإنّ إمضاه لمسببه يستلزم إمضاه لا محالة و إلا كان إمضاه لغواً، و كذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن فإنّ نسبة المسبب حينئذ إلي الجميع علي حدّ سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض، و في غير هاتين الصورتين لا بدّ من الاقتصار علي القدر المتيقن و في الزائد يرجع إلي أصالة العدم.(1)

ثمّ إنّه) قدس سره (أجاب عن الإشكال بجواب فلاحظه.(2)

و الأولي أن يجاب بوجهين:

أ: وجود الملازمة العرفية بين إمضاء المسبب و الأسباب، فهي و إن لم تكن

ص: 175

1- - أجود التقريرات: 501/49; المحاضرات: 1/197.

2- - حاصله: إبداء الفرق بين إمضاء الأسباب و إمضاء الأدوات، فنفي الملازمة في الأولي و أثبتها في الثانية، قائلاً بأنّ نسبة الإيجاب و القبول بالنسبة إلي المنشأ من قبيل الإيجاد بالآلة لا من باب السبب و المسبب.

عقلية و لكنّها ملازمة عرفية فإمضاء المسبب العرفي و الذي له سبب مثله، يلزم إمضاء الثاني.

ب: التمسك بالإطلاق المقامي، و حاصله: أنّ كلّ شيء لا يلتفت إليه إلاّ الأوحدي من الناس، فلو كان معتبراً كان عليّ الشارع التنبيه عليه، و إلاّ لزم نقض الغرض، فمثلاً: أنّ العرف يري تحقّق المنشأ في باب الطلاق بأيّ صيغة اتفقت، مثل قوله: « أنت خلية »، و « أنت بريّة »، و لكن الشارع لا يري السبب إلاّ قوله:

« أنت طالق » (إذا أمضى الشارع المسبب العرفي) الطلاق العرفي (و لكن كان هناك اختلاف بين الشرع و العرف في السبب تبه عليه كما قال: إنّما الطلاق أن تقول: « أنت طالق »). (1)

و حيث لم يرد في باب المعاملات بيان خاص بالنسبة إليّ السبب يستكشف من سكوت الشارع عدم اعتبار سبب خاص، و أنّ السبب الفعلي كالسبب القولي، و هذا نظير قصد الوجه و التمييز اللذين يدعيهما ابن إدريس في امثال الواجبات، و المشهور لم يقل بوجوبهما و ذلك تمسكاً بإطلاقات أدلة الصلاة، لأنّ قصد الوجه و التمييز من الأمور العقلية التي لا يلتفت إليهما إلاّ الأوحدي من الناس فلو كان واجباً كان عليّ الشارع التنبيه عليها، و مثله المقام.

فإن قلت: فهل يمكن دفع الشكّ عن طريق المرآتية حسب ما قرر في المقام الأوّل؟ قلت: ثمة فرق جوهري بين المقامين فإنّ الإمضاء تعلّق في المقام الأوّل بالأسباب، و تعلق الشكّ بسببية شيء كالمعاطاة، فيمكن أن يقال أنّ إمضاء السبب العرفي طريق إليّ السبب الشرعي، و هذا بخلاف المقام فإنّ المفروض

ص: 176

أنّ الإمضاء تعلق بالمسبب، ولكن الشكّ تعلق بشرطية شيء في السبب كتقدّم الإيجاب عليّ القبول فلا يمكن إمضاء المسبب الصحيح عرفاً طريقاً إليّ إمضاء السبب.

وعليّ كلّ تقدير فهذا البحث هو بيت القصيد في هذا المقام، فعليّ الفقيه الجهد وبذل الجد حتي يرفع المحاذير الواقعة أمام التمسك بالإطلاقات، سواء أقلنا بوضعها للأسباب أو المسببات.

السادس: في أنّ أسماء المعاملات اسم للأسباب أو للمسببات

هل أسماء المعاملات موضوعة للأسباب أو للمسببات؟ وهذه مسألة صغروية.

و الجواب أنّ الأدلّة عليّ قسمين:

1. ما يكون العنوان اسماً للسبب كما هو الحال في قوله (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (1) فالإمضاء يتعلّق بالأسباب.

فإنّ العقد عبارة عن شدّ الحبلين، واستعير في الآية للإيجاب والقبول، فتكون الآية ظاهرة في إمضاء الأسباب فيؤخذ بإطلاقها في كلّ ما يراه العرف سبباً إلاّ إذا قام الدليل عليّ إلغاء سببته.

وما ربما يقال من أنّ العقد هو العهد المشدد فلا يصدق إلاّ في الأيمان والأقسام، في غير محله، لقوله سبحانه: (إِلَّا أَنْ يَعْتِفُوا أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) (2) فالعقدة في الآية بمعنى الإيجاب والقبول المعبر عنهما بالعقدة.

وربما يقال بأنّ الآية ناظرة إليّ إمضاء المسببات، لأنّها تأمر بالوفاء بالعقود والوفاء إنّما يتصوّر في أمر باق وما هو الباقي هو المسبب دون السبب فإنّه أمر أنّي.

ص: 177

1- - المائدة: 1.

2- - البقرة: 237.

يلاحظ عليه: أنّ الأسباب لها بقاء في عالم الاعتبار بشهادة أنّه ربّما يتعلّق بها الفسخ.

2. ما يكون العنوان ظاهراً في المسبب مثل قوله: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (1) وقوله: «الصلح جائز بين المسلمين» (2) والنكاح سنّي (3) والطلاق بيد من أخذ بالساق (4).

السابع: في أقسام الجزئية و الشرطية ...

إنّ دخالة شيء في شيء تارة تكون بنحو الجزئية وأخري بنحو الشرطية.

ثمّ إنّ الجزئية و الشرطية تنقسمان إلي الجزئية و الشرطية للماهية، وأخري للفرد، و بذلك تصير الأقسام أربعة.

كما أنّ تأثير الشيء تارة يكون وجوده مؤثراً في المطلوب أو في كماله، وأخري يكون وجوده مخللاً، ثمّ المخل ينقسم إلي قسمين، فتارة يكون وجوده مخللاً للواجب و مبطلاً للغرض، وأخري يكون وجوده مخللاً للهيئة الاتصالية و قاطعاً لها كالضحك و البكاء و الفعل الكثير الماحي لصورة الواجب. فيسمى الأول بالمانع كالحدث و الخبث، و الثاني بالقاطع كالبكاء الممتد.

و إليك التفاصيل:

أمّا إذا كان للشيء مدخل في قوام الماهية سواء أكان بنحو الجزئية كالركوع و السجود، أو بنحو الشرطية كالطهارة، فيسميان بجزء الماهية و شرطها، و الفرق بين الجزء و الشرط واضح، لأنّ الجزء بوجوده حاضر في حدّ الشيء فيكون القيد و التقيد داخلاً فيها، و أمّا الشرط فهو بوجوده و إن لم يكن حاضراً في قوام الشيء

ص: 178

1- - البقرة: 275.

2- - من لا يحضره الفقيه: 3/21، الحديث 2.

3- - لآلي الأخبار: 3/221.

4- - الجامع الصغير: 2/57.

ولكنّ لوجوده قبل المأمور به أو معه أو بعده تأثيراً في حصول المطلوب، فيكون القيد خارجاً و التقيّد داخلًا، فالطهارة قبل الصلاة و استقبال الكعبة حين الصلاة و الأغسال الليلية للمرأة المستحاضة بعد الصوم من قبيل الشروط للماهية.

و بعبارة أُخري ما يكون دخيلاً في أصل المطلوب بنحو الجزئية أو الشرطية يسمّي جزء الماهية و شرطها.

و أمّا إذا كان الشيء غير دخيل في قوام الشيء علي نحو لو لم يكن محققاً لما يضرّ به و لكن له مدخلية في كمال المطلوب و جماله، فإن كان دخيلاً علي نحو الجزئية يسمي جزء الفرد، و إن كان دخيلاً بنحو الشرطية يسمي شرط الفرد، و هذا كالقنوت في الصلاة أو الصلاة في المسجد، فالصلاة بلا قنوت أو في غير المسجد صلاة صحيحة وافية بالغرض المطلوب غير أنّ القنوت في الصلاة، و إقامتها في المسجد يوجب كمال المطلوب و جماله، و هذا ما يعبر عنه بجزء الفرد و شرطه فالأمران يعدان من محققات الفرد و مشخصاته و إن لم يكونا من قوام الشيء و الغرض المطلوب.

و بذلك يعلم أنّ القنوت في الصلاة جزء للصلاة الموجودة فهي بعامة أجزائها مصداق للواجب مثل الصلاة في المسجد لا أنّ أصل الصلاة واجبة و القنوت أمر مستحب في واجب.

و ما هذا إلاّ لأنّ الصلاة مع القنوت فرد و حداني له حكم واحد و ليس له حكمان، و لا يعد القنوت أمراً زائداً علي الصلاة الموجودة كردّ السلام إلي من سلّم علي المصلي فإنّ التسليم بعنوان الجواب شيء وراء الصلاة، أو الصلاة علي النبي إذا سمع اسمه، فهي تعدّ أمراً زائداً علي الصلاة، مستحباً فيها بخلاف المشخصات الفردية فإنّهما من أجزاء الفرد و الفرد بوحده مصداق للواجب.

و ربّما يورد علي هذا التصوير أي تقسيم الجزء و الشرط إلي كونهما جزءاً أو

شرطاً للفرد بأن المراد من الجزء أو الشرط في المقام، هو العوارض الفردية الخارجية عن ماهية الشيء، وهذا إنما يتصور في المركبات الخارجية، مثلاً الإنسان له علل القوام أعني الجنس والفصل كما له العوارض الفردية من الأعراض التسعة من الطول والقصر واللون وغيرها، وعندئذ يحلله العقل إلى أمور مربوطة بجوهره و ماهيته، و أمور مربوطة بعوارضه و خصوصياته الفردية.

و أمّا المركب الاعتباري فيما أنه فاقد للوحدة الحقيقية فكل فرد منه له ماهية خاصّة فللفاقد ماهية، و للواجد ماهية أُخري، مثلاً الصلاة مع القنوت موجودة، و الصلاة لا معه موجودة أُخري، فلا يعد القنوت من العوارض الفردية و البواقي من علل القوام.

يلاحظ عليه: بأنّ الأمور الاعتبارية سهلة المئونة، فيمكن أن تسمّي ما له مدخلية في أصل الغرض بجزء الماهية و شرطها، و ما له مدخلية في كمال الغرض فهو جزء الفرد أو شرطه، و يمكن أن يقال بصورة التقريب أنّ ذلك التقسيم بكلا شقيه نظير ما نشاهده في التكوين كالدّار فهناك ما هو دخيل في أصل المطلوب علي وجه لولاه لما يتحقق الغرض كالغرف، و هناك ما يعد كمالاً للدّار كالإيوان و السرداب، فلو وجدنا كانا جزءاً من الدار و إلّا لم يضر.

هذا كلّه حول الجزئية و الشرطية، و أمّا المانع و القاطعية، فمدخلية الأولي لأجل كون وجود المانع مخالفاً للواجب و لملاكه، و هذا ما يعبر عنه مسامحة بجزئية عدمه أو شرطيته، و إلّا فحقيقة الأمر هو كون المانع بوجوده مخالفاً، و أمّا القاطع فهو أيضاً بوجوده يخل بالهيئة الاتصالية و يقطعها.

إلي هنا تمّت الأقسام الستة، و أمّا القسم السابع فهو أن يكون الواجب ظرفاً للمستحب بدون مدخلية أحدهما في الآخر و ذلك، كالأدعية الواردة في أيام شهر رمضان لخصوص الصائم.

الاشتراك اللفظي: عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر من واضع واحد⁽¹⁾ بأوضاع متعددة بالوضع التعييني أو التعييني. ويقع الكلام فيه في جهات:

الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك اللفظي

لا شك في إمكان الاشتراك اللفظي و الدليل عليه وجوده، فهذه هي العين تستعمل في الباكية و الجارية، و لو افترضنا أنّها كانت حقيقة في واحدة منهما و استعملت في الأخرى لعلاقة المشابهة لنبع الماء فيهما، لا يضرّ بالمقصود، إذ ليس المدّعي تقارن المعنيين في الوضع، بل يكفي التعاقب أيضاً.

ثم إنّ هناك من أحال الاشتراك اللفظي بدعوي أنّه محلّ بتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن.

و أجاب عنه في «الكفاية» (من إمكان الاتكال علي القرائن الواضحة أولاً، و منع كونه مخرلاً بالمقصود لتعلّق الغرض بالإجمال ثانياً).

ص: 181

1- - هذا القيد من قبيل «لزوم ما لا يلزم» ذكره من أحاله كالمحقق الخوئي، و إلاّ فالمشترك اللفظي ليس رهن واضع واحد، بل الغالب هو تعدّد الوضع، لتعدّد الواضع، فتدبّر.

ويمكن أن يقال إن ما ذكره إنما يتم إذا كان الواضع واحداً فيصده الأخلال عن الوضع الثاني دون ما إذا كان متعدداً.

ثم إن صاحب المحاضرات استدلل علي امتناع الاشتراك بأن الوضع الثاني يستلزم نقض الوضع الأول، لأن الوضع ليس بمعني جعل الملازمة بين طبعي اللفظ والمعني الموضوع له، أو جعله وجوداً تنزلياً للمعني، بل بمعني تعهد الواضع في نفسه بأنه متي تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معني خاص، و من المعلوم أن هذا التعهد لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنه متي تكلم بذلك اللفظ لا يقصد إلا تفهيم معني آخر مابيناً للأول، ضرورة أنه بذلك نقض ما تعهده أولاً.

وإن شئت قلت: إن الوضع عبارة عن التعهد المجرد عن الإتيان بأية قرينة، وهذا غير متحقق في الاشتراك اللفظي. (1)

يلاحظ عليه: أنه إنما يصح إذا كان الواضع واحداً، وأما إذا كان متعدداً فلا، وسيوافيك أن الاشتراك اللفظي مستند إلي تباعد القبائل العربية بعضهم عن بعض.

ثم إن هناك من زعم وجوب الاشتراك قائلاً: بأن الألفاظ والتراكيب المؤلفة منها متناهية، والمعاني غير متناهية والحاجة ماسة إلي تفهيم المعاني بالألفاظ ولا يتم ذلك إلا بالاشتراك.

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأن المعاني إذا كانت غير متناهية فلا يمكن الوضع لها لا بالاشتراك ولا بغيره، لاستلزامه الأوضاع غير المتناهية من الإنسان المتناهي.

ص: 182

ولكن الظاهر أنّ مراد القائل هو كثرة المعاني لا كونها غير متناهية حقيقة.

نعم ما ذكره من الأجوبة الثلاثة عقيب هذا الجواب هو الصحيح، قال:

1. إنّ المعاني علي فرض تناهيها، لا تمس الحاجة إلّا بالقدر المتناهي منها، لأنّ الأغراض المتداولة بين العقلاء متناهية.

2. مع أنّه يكفي الوضع للمفاهيم الكلية وإرادة الجزئيات بالقرائن.

3. إنّ طريق التفهيم لا ينحصر بطريق الحقيقة، بل يكفي إفهام المعاني بطريق المجاز، وهو باب واسع. (1)

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ الألفاظ كالمعاني غير متناهية عرفاً، وذلك بسبب تلفيق الحروف الهجائية بعضها مع بعض لا سيما إذا أُضيف إليها الاختلاف في الحركات فلا تكون الألفاظ أقلّ عدداً من المعاني المطروحة للعقلاء.

الجهة الثانية: في منشأ الاشتراك

الظاهر أنّ منشأ الاشتراك هو تشتت الناطقين باللغة العربية، حيث كانت طائفة تعبّر بلفظ خاص عن معني، وطائفة أُخري تعبّر به عن معني آخر من دون أن تطلع علي ما في حوزة الأُخري من أوضاع، فلما قام علماء اللغة بجمع لغات العرب من أفواه القبائل العربية ظهر الاشتراك اللفظي.

وهناك عامل آخر أقلّ تأثير من العامل الأوّل وهو ظهور الاشتراك في ظل كثرة الاستعمال في معني مجازي إلي حدّ يصير حقيقة كما في لفظ «فأته موضوع للمكان الذي يضع فيه الإنسان، ثمّ كُتي به القرآن عن فضلته إلي أن صار حقيقة.

ص: 183

لا شك في وجود الاشتراك في لغة العرب، وقد جمع علماء اللغة المشتركة اللفظية فيها.

وأما القرآن فقد ورد فيه النجم وهو مشترك بين الكوكب والنبات الذي لا ساق له، قال سبحانه:

(وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ) (1) وقال: (وَ النَّجْمِ وَ الشَّجَرِ يَسْجُدَانِ) (2) ومثل النجم لفضة» النون «فإنه مشترك بين الحوت والدواة. (3)

قال سبحانه: (وَ ذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) (4)

وقال سبحانه: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ) (5)

ثم إن علماء علوم القرآن فتحوا باباً في المشتركات القرآنية أسموه بمعرفة الوجوه والنظائر وألّفوا في هذا المضممار رسائل وكتباً، ولكنهم خلطوا في كثير بين المصداق والمعني. (6) مثلاً: ذكروا للقضاء معاني مختلفة كالفراغ، والأمر، والأجل، والفصل، والمضي، والهلاك، والوجوب، والإبرام، والإعلام، والوصية، والموت، والنزول، والخلق، والفعل، والعهد، مع أن الجميع من مصاديق المعني الواحد وهو العمل المتقن والتنفيذ القاطع.

يقول ابن فارس (7): ليس له إلا أصل واحد والجميع يرجع إلي ذلك وهو ما يدلّ علي إحكام أمر، وإتقانه وإنفاذه لجهة، قال الله تعالى: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ

ص: 184

1- - النجم: 1.

2- - الرحمن: 6.

3- - مجمع البيان: 5/330؛ الإتيان: 1/667، أخرجه عن الحسن وقتادة.

4- - الأنبياء: 87.

5- - القلم: 1.

6- - لاحظ الإتيان في علوم القرآن: 1/445.

7- - إن ابن فارس بطل في حلبة ردّ المعاني الفرعية إلي الأصلية، وكتابه «المقاييس» من أحسن الكتب، و يليه ما ألّفه الزمخشري باسم «أساس البلاغة».

سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ (1) أَي أَحْكَمَ خَلَقَهُنَّ، وَ الْقَضَاءُ: الْحَكْمُ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فِي ذِكْرٍ مِنْ قَالٍ: (فَأَفْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ) (2) أَي اصْنَعْ وَ احْكَمْ، وَ لِذَلِكَ سَمِيَ الْقَاضِي قَاضِيًا، لِأَنَّهُ يَحْكُمُ الْأَحْكَامَ وَ يَنْفِذُهَا، وَ سَمَّيْتُ الْمَنِيَةَ قَضَاءً لِأَنَّهَا أَمْرٌ يَنْفِذُ فِي ابْنِ آدَمَ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْخَلْقِ.

إِلَى أَنْ قَالَ: وَ كَلَّ كَلِمَةً فِي الْبَابِ فَانَّهَا تَجْرِي عَلَى الْقِيَاسِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، فَإِذَا هُمَزَ تَغَيَّرَ الْمَعْنَى، يَقُولُونَ: الْقُضَاةُ: الْعَيْبُ، يُقَالُ مَا عَلَيْكَ مِنْهُ قَضَاةٌ، وَ فِي عَيْنِهِ قَضَاةٌ: أَي فِسَادٌ. (3)

ص: 185

1-- فصلت: 12.

2-- طه: 72.

3-- لاحظ في ذلك المقاييس: 1005/99، مادة قضي.

الأمر الثاني عشر في جواز استعمال المشترك في أكثر من معني

إشارة

كان البحث السابق يدور حول إمكان الاشتراك وعدمه، فإذا ثبت وجود اللفظ المشترك يقع الكلام في جواز استعماله في أكثر من معني واحد.

و محلّ النزاع هو أن يكون كلّ من المعنيين ملحوظاً بـحياله و استقلاله مثلما استعمل في واحد منهما، فخرجت الصورتان التاليتان عن محط النزاع:

أ. إذا استعمل في مجموع المعنيين، بحيث يكون كلّ منهما جزء المستعمل فيه، نظير العام المجموعي عند الأصوليين.

ب. إذا استعمل في معني جامع لكلا المعنيين، كما إذا استعمل في المسمّي بالعين الشاملة للذهب و الفضة، و الباكية و الجارية.

فإنّ هاتين الصورتين ليستا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معني، بل الأولى استعمال في معني مركب من معنيين حقيقتين، كما أنّ الثانية استعمال في جامع المعنيين، و المستعمل فيه ذو أجزاء، و في الثانية ذو أفراد.

و علي كلّ تقدير، فالظاهر من القدماء أنّ البحث في الجواز و عدمه بحث لغوي، و لكن الظاهر من المتأخرين أنّ البحث عقلي.

ولذلك

استدأوا للامتناع العقلي بوجوه،

إشارة

نذكرها مع تحليلها.

ص: 186

1. جواز الاستعمال رهن لفظ و لحاظ ثان

استدلّ المحقّق الخراساني علي الامتناع بأنّ الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة للمعني حتي يصحّ جعل اللفظ الواحد علامة لشيئين، بل الاستعمال إفاء اللفظ في المعني، فإذا كان فانياً في أحد المعنيين، فافناؤه في المعني الثاني يحتاج إلي لحاظ اللفظ بغير اللحاظ الأوّل، و المفروض انتفاؤه، قال في « الكفاية »:

حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعني، بل جعله وجهاً و عنواناً له، بل بوجه نفسه، كأنّه الملقّي، و لذا يسري إليه قبجه و حسنه كما لا يخفي، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلاّ لمعني واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معني، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلاّ بتبع المعني فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادة معني آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر، غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟! (1) يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد من الإفاء، المعني الحقيقي بأنّ يتبدّل اللفظ إلي المعني و تذهب فعلية اللفظ، فهو غير صحيح، و لا يلتزم به القائل، و إن أُريد أنّ الغرض الذاتي يتعلّق بالمعني دون اللفظ، فالتالي غير ممتنع، إذ أي مانع من أن يتعلّق الغرض الذاتي بمعنيين و ينظر إليهما بلفظ واحد ملحوظ بلحاظ فارد.

2. اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد

استدلّ المحقّق العراقي بأنّ وضع اللفظ للمعني ليس جعله علامة عليه

ص: 187

1- - كفاية الأصول: 1/54، المطبوع بحاشية المشكيني رحمه الله.

ولو بنحو التنزيل، بل هو جعل اللفظ مرآة تحكي المعني وتصوره للسامع، واستعمال اللفظ في المعني هو فعلية كون اللفظ الموضوع مرآة وحاكياً. وبما أنّ المرآة ملحوظة حين استعمالها باللاحظ الآلي، فيلزم من استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو أكثر، أن يلحظ ذلك اللفظ الواحد، في آن واحد، بلحاظين آليين وحينئذ يجتمع اللاحظان في واحد شخصي.

نعم لو كانت حقيقة الوضع هو العلامة، فلا مانع من كون شيء واحد علامة لشيئين. (1)

والفرق بين تقرير الأستاذ الخراساني (والتلميذ العراقي)، أنّ تقرير الأستاذ يركز علي لزوم وجود لفظ ولاحظ آخر باعتبار أنّ الاستعمال إفتاء للفظ، ولا بدّ في الاستعمال في المعني الثاني من لفظ ولاحظ و استعمال آخر.

وهذا التقرير يركز علي استلزام الاستعمال اجتماع لفظين آليين في شيء واحد.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني علي أنّ تعدّد اللاحظ في المعنيين يلازم تعدده في اللفظ المستعمل فيها، ولكن الظاهر أنّه لا ملازمة بين تعدّد اللاحظ في المعني، وتعدده في اللفظ، وذلك لأنّ كلاً من المعنيين تعلّق به الغرض الذاتي فيكون كلّ منهما ملحوظاً علي وجه الاستقلال، بخلاف اللفظ فأنّه متعلّق بالغرض تعلقاً آلياً، فيكفي في مقام استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معني، تصوّر المعنيين مستقلاًّ أولاً، ثمّ الانتقال منهما إلي اللفظ ثانياً، والانتقال منه إلي المعنيين ثالثاً.

3. اجتماع لفظين مستقلين في صقع النفس

استدلّ المحقق النائيني علي الامتناع بأنّ لازم استعمال اللفظ في المعنيين

ص: 188

1- - بدائع الأفكار: 1/146، و ما أفاده تعبير آخر عما في « الكفاية ».

علي نحو الاستقلال، تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد، كما إذا لم يستعمل اللفظ إلا فيه، و من الواضح أن النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد. (1)

و هذا التقرير يغير التقريرين السابقين، فإن الأول كان يركز علي أن الاستعمال رهن لحاظ ثان و هو غير موجود، كما أن الثاني يركز علي أن لازم الاستعمال اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد.

و هذا التقرير يركز علي أن النفس ليس بمقدورها ملاحظة معنيين بحيالهما و استقلالهما.

يلاحظ عليه: أن الممتنع هو اجتماع لحاظين مستقلين في آن واحد في معني واحد، لأنه أشبه باجتماع المثليين.

و أما تعلق اللحاظين المستقلين بمعنيين في آن واحد كما في المقام فليس يمتنع، و الشاهد علي ذلك ان النفس تستخدم العين و السمع و الذائقة و الشامة في آن واحد و يكون مدركات كل منها ملحوظة بالاستقلال أيضاً.

4. إيجاد ماهيتين مختلفتين بوجود واحد

استدل المحقق الاصفهاني في تعليقه بأن حقيقة الاستعمال إيجاد المعني في الخارج باللفظ، حيث إن وجود اللفظ في الخارج، وجود لطبيعي (اللفظ بالذات)، تكويناً (و وجود لطبيعي المعني بالجعل و المواضعة و التنزيل، لا بالذات، و لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، و حيث إن الموجود الخارجي) اللفظ (بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: ان وجود اللفظ وجود لهذا المعني

ص: 189

خارجاً، ووجود آخر لمعني آخر، حيث لا- وجود آخر حتي ينسب إلي الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعني بنحو وجوده اللفظي خارجاً، وقد عرفت أن الإيجاد و الوجود متحدان بالذات و حيث إن الوجود واحد فكذا الإيجاد.(1)

و حاصل ما أفاده يرجع إلي أمرين:

1. اللفظ وجود تنزيلي للمعني، فإذا صار وجوداً لأحد المعنيين، فلا وجود آخر له.

2. الوجود و الإيجاد واحد بالذات، و الاختلاف بالاعتبار، فإذا كان وجود اللفظ واحداً بالذات، فليكن إيجاداً كذلك، لتفرّع الإيجاد علي الوجود في الوحدة و الكثرة.

يلاحظ عليه: أن أساسه خلط الاعتبار بالتكوين، فإن الإيجاد التكويني لا يتعلّق إلا بماهية واحدة دون ماهيتين، و أمّا الإيجاد الاعتباري فلا دليل علي أنه كذلك، إذ أيّ مانع من فرض اللفظ وجوداً لكلّ من المعنيين في وعاء الاعتبار، و هل هذا إلا إجراء حكم التكوين علي الاعتبار؟ أضف إلي ذلك أنه لا- دليل علي أن اللفظ إيجاد للمعني، بل وسيلة للالتفات إلي المعني، فاستعمال اللفظ أشبه بكونه سبباً للانتقال إلي المعني.

إلي هنا تبين أنه لا دليل علي امتناع الاستعمال، لكن يقع الكلام في وجود المانع من جانب الواضع و عدمه، فلو كان هناك مانع فإنما هو من ناحية الواضع.

ص:190

ذهب المحقق القمي إلي أنّ المانع هناك وضعي لا عقلي و هو أنّ الواضع وضع اللفظ للمعني في حال الوحدة فلا يجوز استعمال المفرد في غير حال الانفراد لا حقيقة و لا مجازاً، أمّا الأول فواضح، و أمّا الثاني فلاّته لم تثبت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال. (1)

يلاحظ عليه: أنّ اللفظ و إن وضع للمعني حال الوحدة لكن القيد) حال الوحدة (ليس قيداً للموضوع له و لا قيداً للوضع فلا يكون مانعاً من الاستعمال.

فإن قلت: إنّ الوحدة و إن لم تكن قيداً لواحد منهما لكن الوضع لم يتحقّق إلاّ في هذه الحالة فكيف يستعمل في غيرها؟ قلت: إنّ الضيق الذاتي إنّما يكون مانعاً إذا كان الاستعمال بملاك وضع واحد، و أمّا إذا استعمله بملاك وضعين فلا يكون مثله مانعاً عن الاستعمال.

و الحاصل: أنّ كون المعني موضوعاً له في حال الوحدة لا يكون مانعاً من استعماله في أكثر من معني واحد و إلاّ يرجع إلي كونه قيداً لأحدهما و المفروض عدمه.

ثمّ أدلّ دليل علي إمكانه هو وقوعه، فقد قام أحد المعنيين بالأدب العربي (2) بجمع شواهد علي تحقّق استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معني، و نحن نقتصر علي شيء قليل.

يقول الشاعر في مدح النبي) صلي الله عليه و آله و سلم (:

المرتمي في الدجي، و المبتلي بعمي و المشتكي ظمأ و المبتغي دينا

ص: 191

1- - قوانين الأصول: 1/63، طبعة تبريز عام 1315 هـ.

2- - المحقق أبو المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني في كتاب «وقاية الأذهان».

يأتون سدّته في كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً

فاستعمل الشاعر لفظ « العين » (في الشمس، والبصر، والماء الجاري، والذهب حيث إنّ المرتمي « المرمي » (في الدجي، يطلب الضياء، و المبتلي بالعمي يطلب العين الباصرة، والإنسان الظمآن يريد الماء، والمستدين يطلب الذهب.

بقيت هنا أمور:

الأول: لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في الأكثر فالظاهر أنّه حقيقة في المفرد و المثني و الجمع،

لما عرفت من أنّ محط النزاع استعمال اللفظ في كلّ واحد من المعنيين مستقلاً، بالنظر إليّ الوضعين لا في مجموع المعنيين عليّ نحو التركيب و لا في الجامع بين المعنيين و قد عرفت أنّ الوحدة ليست قيداً للوضع و لا للموضوع له.

نعم ذهب صاحب المعالم إليّ أنّ استعمال المفرد في الأكثر مجاز، و استعمال غيره كالتثنية و الجمع في الأكثر حقيقة.

أمّا الأول، فلاستلزامه سقوط قيد الوحدة المأخوذ في الموضوع له؛ و أمّا الثاني، فلأنّ التثنية بمنزلة تكرير اللفظ، فكأنّك نطقت بلفظين، و استعملت كلّاً في معني خاص.

و ما ذكره غير تام، أمّا في المفرد فلما عرفت من أنّ الوحدة ليست قيداً لا في الوضع و لا في الموضوع له.

و أمّا الثاني أي استعمال التثنية و الجمع في أكثر من معني حقيقة، فلأنّ الظاهر أنّ الهيئة فيهما تدلّ عليّ تعدد ما أريد من المفرد، فلو أريد من المفرد أحد المعاني فيدلّ عليّ الفردين منه، و عندئذ لا يكون من قبيل استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معني، و إن أريد منه أكثر من معني واحد فالهيئة تدلّ عليّ الفردين

من كلّ من المعنيين، كفرادين من العين الجارية وفردين من العين الباكية، ولا يكون الاستعمال حقيقة أيضاً علي مبناه، لاستلزامه حذف الوحدة الملحوظة.

وحاصل الكلام: انّ الاستعمال علي وجه يكون حقيقة ولا يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معني، وعلي فرض آخر يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معني، ولكن لا يكون الاستعمال حقيقة علي مبناه.

الثاني: إذا ثبت جواز استعمال اللفظ في أكثر من معني، فهل يحمل المشترك علي جميع المعاني عند عدم قرينة علي واحد منها، أو لا؟

ذهب المحقّق البروجدي إلي الأوّل، قائلاً بأنّه حقيقة في الجميع فمقتضي أصالة الحقيقة في الاستعمالات حملة علي الجميع.

يلاحظ عليه: أنّ المتّبع في الكلام هو الظهور العرفي، حتي أنّ العمل بأصالة الحقيقة، لأجل كون المجاز خلاف الظاهر المتبادر، ولا شكّ أنّ المتبادر هو إرادة واحد من المعاني لا أكثر، لأنّ استعمال اللفظ في أكثر من معني نادر، فلا يصار إليه إلاّ أن يدلّ عليه دليل.

الثالث: هل يجوز استعمال اللفظ الواحد في المعني الحقيقي و المجازي معاً؟

الظاهر أنّه لا يوجد مانع عقلي ولا قانوني، نعم ربما يقال بامتناعه، لأنّ استعماله في المعني الموضوع له يصيّرّه حقيقة، واستعماله في الوقت نفسه في غير الموضوع له يصيّرّه مجازاً، والمجاز والحقيقة متضادان لا يجتمعان.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره إنّما يتم في الأعراض المتأصلة كالسواد والبياض دون الأمور الاعتبارية كالحقيقة و المجاز. ولا مانع من وصف الاستعمال الواحد حقيقة باعتبار، و مجازاً باعتبار آخر.

فربما استدلل القائل بجواز استعمال المشترك في معنيين بهذه الروايات بذريعة أن التأويل غير التنزيل، و البطن غير الظاهر.

و لكن الظاهر أنه لا صلة لهذه الروايات بمحل النزاع، وإليك التفصيل.

أما التأويل فيستعمل في موردين:

الأول: تأويل خصوص المتشابه.

الثاني: تأويل الآيات القرآنية.

أما الأول فقد أشار إليه سبحانه بقوله: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (1).

فالتأويل من آل، يؤول: رجع و يرجع في هذه الآية بمعنى إرجاعها إلي ما هو المراد الواقعي، فإنّ للآيات المتشابهة ظهوراً غير مستقر، فالذين في قلوبهم زيغ يتبعون الظهور المتزلزل ابتغاء الفتنة، و أما غيرهم فيتأملون فيها و يرجعون الآية في ظل الآيات المحكمة إلي ما هو المراد واقعاً و يستقر بذلك ظهورها.

مثلاً قد وردت آيات حول صفاته سبحانه التي تسمي بالصفات الخبرية كاليد و الوجه و العين، و الاستواء علي العرش، إلي غير ذلك من الآيات التي لها ظهور بدوي و هو ظهور غير مستقر، و ظهور نهائي و هو ظهور مستقر.

أما الظهور البدوي فهو أن لله سبحانه أعضاء كأعضاء الإنسان، و استقراراً علي العرش كاستواء الإنسان علي السرير.

وأما الظهور المستقر فهو ما يتبادر من الآية بعد الإمعان في القرائن الحاقّة بها، بضميمة الرجوع إلى الآيات المحكمة التي هي كالقرائن المنفصلة بالنسبة إلى الآية، وعلي ذلك فالمراد من التأويل الذي هو مصدر باب التفعيل، بمعنى إرجاع الآية إلى ما هو المقصود بالتأمل في القرائن والشواهد المتصلة والمنفصلة.

و من القول الخطأ تفسير التأويل بمعنى حمل الآية علي خلاف ظاهرها، لأجل مخالفتها لحكم العقل أو الحكم القطعي من الشارع فيؤول أي يصرف إلي خلاف ظاهرها بغية الجمع بين مفاد الآية و حكم العقل أو الآيات الأخرى.

وجه الخطأ: انّ التأويل بهذا المعني مصطلح جديد للمفسرين و الأصوليين و ليس له أثر في كتب اللغة، و حاشا أن توجد في القرآن آية مخالفة لحكم العقل، أو الحكم القطعي في الشرع حتي يصرف إلي خلاف ظاهرها، فما يتبادر من المخالفة كما في مورد الصفات الخبرية فإنّما هي مخالفة بدوية و ظهور غير مستقر، و أما الظهور المستقر للآية فلا يكون مخالفاً لسائر الأدلة، و لأجل المزيد من الإيضاح نأتي بمثال يرجع إلي استعمال اليد في الآيات:

1. يقول سبحانه (قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ استكبرت أم كنت من العالين). (1)

فقول: إنّ اليد في الآية استعملت في العضو المخصوص و لكن كُنِّي بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتي يتسني بذلك ذم إبليس علي ترك السجود لآدم، فقوله سبحانه: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ) كناية عن أنّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيري حتي يصحّ لك يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بي، مع أنّه موجود خلقتّه بنفسي، و نفخت فيه من روعي، فهو مخلوقي الذي قمت

ص: 195

1-- ص: 75.

بخلقه، فمع ذلك تمرّدت عن السجود له.

فأطلقت الخلقَةَ باليد و كُنِّي بها عن قيامه سبحانه بخلقه، و عنايته بإيجاده، و تعليمه إياه أسماءه، لأنَّ الغالب في عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيتَه بيدي، أو ما صنعتَه بيدي، أو ربّيتَه بيدي، و يراد من الكل هو القيام المباشري بالعمل، و ربّما استعان فيه بعينه و سمعه و غيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها و يكتفي باليد. و كأنّه سبحانه يندد بالشيطان بأنك تركتَ السجود لموجود اهتممت بخلقه و صنعه.

2. (أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) (1) فالمجسّمة المتعبّدة بظواهر النصوص البدوية تستدلّ بالآية علي أنّ لله سبحانه أيدي يقوم بها بالأعمال الكبيرة، و لكنّ المساكين اغتروا بالظهور التصوريّ و لم يتدبّروا في الظهور التصديقي، أخذوا بالظهور الجزئي دون الجُملي، فلو كانوا ممعنين في مضمون الآية و ما احتفّ بها من القرائن، لميّزوا الظهور التصديقي الذي هو الملاك لتحديد مفاد الآية عن غيره، فإنّ الأيدي في الآية كناية عن تفرّده تعالي بخلق الأنعام و أنّه لم يشاركه أحد فيها، فهي مصنوعة لله تعالي و الناس ينتفعون بها، فبدل أن يشكروا، يكفرون بنعمته، و أنت إذا قارنت بين الآيتين تقف علي أنّ المقصود هو المعني الكنائي، و المدار في الموافقة و المخالفة هو الظهور التصديقي لا التصوري.

قال الشريف المرتضي (2): قوله تعالي: (لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيَّ) جار مجري قوله: «لما خلقت أنا» و ذلك مشهور في لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك،

ص: 196

1- - يس: 71.

2- - أمالي المرتضي: 1/565.

وما جرت عليك يدك. وإذا أرادوا نفي الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشي قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك في الإثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلي الجوارح في الحقيقة، بل الفائدة فيه النفي عن الفاعل.

3. قال سبحانه: (وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) (1) فاليد وإن كانت ظاهرة في العضو الخاص لكنّها في الآية كناية عن القوة والإحكام بقريظة قوله: (وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ) وكأنه سبحانه يقول: و السماء بنيناها بقدرته لا يوصف قدرها وإنا لذو سعة في القدرة لا يعجزها شيء، أو بنيناها بقدرته عظيمة ونوسعها في الخلقة.

(2) إلي هنا خرجنا بالنتائج التالية:

1. إن اللّازم في الصفات الخبرية، أعني اليد والرجل والعين والاستواء، هو تحصيل الظهور التصديقي لا التصوّري، والظهور الجملي لا الجزئي، فعندئذ يتعبّد به ولا يعدل عنه. ولا يحتاج إلي حمل الظاهر علي خلافه.

2. إنّ اليد في الآيات الثلاث، إمّا كناية عن قيام الفاعل بالفعل مباشرة لا باستعانة من الغير كما في الآيتين الأوليين، أو كناية عن القدرة الخارقة.

3. حمل الآية علي خلاف ظهورها البدوي أمر لا مانع منه، لأنّ الظهور البدوي ليس بحجّة ومخالفته لا تعدّ خلافاً للحجّة.

هذا كلّه حول تأويل المتشابه، وأمّا الثاني أي تأويل القرآن فهو في مقابل التنزيل، فللقرآن تنزيل وتأويل، فالمراد من التنزيل ما انطبقت الآية عليه وقت

ص: 197

1- - الذاريات: 47.

2- - الكشاف: 3/21.

نزولها، وأما التأويل فالمراد هو المصاديق التي تتجدد للآية عبر الزمان، وها نحن نستعرض المثالين التاليين:

1. يقول سبحانه: (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ). (1)

نص القرآن الكريم بأن النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) (بشخصه منذر، كما نصّ بأن لكل قوم هاد، وقد قام النبي بتعيين مصداق الهادي في حديثه، وقال: «أنا المنذر وعليّ الهادي إلي أمري»). (2)

ولكن المصداق لا ينحصر بعلي، بل الهداة الذين تواردوا عبر الزمان هم المصاديق للآية المباركة، ولذلك نرى أنّ الإمام الباقر (عليه السلام) (يقول: «رسول الله المنذر، وعليّ الهادي، وكلّ إمام هاد للقرن الذي هو فيه»). (3)

فالهداة المتواردون كلّهم تأويل للآية في مقابل التنزيل.

2. يقول سبحانه: (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ). (4)

فهذه الآية تعطي ضابطة كلية في حقّ الناكثين للعهد الشرعي، قد احتجّ بها أمير المؤمنين (عليه السلام) (في يوم الجمل، روي عن الإمام الصادق) (عليه السلام) (أنّه قال: «دخل عليّ أناس من أهل البصرة، فسألوني عن طلحة والزبير، فقلت لهم: كانا من أئمة الكفر، إنّ عليّاً يوم البصرة لمّا صفّ الخيول، قال لأصحابه: لا تعجلوا علي القوم حتي أعدر فيما بيني وبين الله عزّ وجلّ وبينهم، فقام إليهم فقال:

يا أهل البصرة هل تجدون عليّ جوراً في حكم الله؟

ص: 198

1- - الرعد: 7.

2- - نور الثقلين: 2/482 و 485.

3- - نور الثقلين: 2/482 و 485.

4- - التوبة: 12.

قالوا: لا.

قال: فحيفاً في قسم) جمع القسمة (؟ قالوا: لا.

قال: فرغبت في دنيا أخذتها لي ولأهل بيتي دونكم، فنقمتم عليّ فنكثتم بيعتي؟ قالوا: لا.

قال: فأقمت فيكم الحدود و عطلتها عن غيركم؟ قالوا: لا.

قال: فما بال بيعتي تُنكث، وبيعة غيري لا تُنكث؟ إني ضربت الأمر أنفه و عينه فلم أجد إلا الكفر أو السيف، ثم ثني إلي أصحابه، فقال:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ). (1)

فقال أمير المؤمنين) عليه السلام (:)) و الذي فلق الحبة و برأ النسمة و اصطفى محمداً بالنبوة انهم لأصحاب هذه الآية و ما قوتلوا منذ نزلت (2).

ثم إن النبي) صلي الله عليه و آله و سلم (هو الذي سمّي هذا النوع من القتال حسب ما ورد في الرواية تأويلاً في مقابل التنزيل، فقال مخاطباً لعلّي:)) فتقاتل علي تأويل القرآن كما قاتلت معي علي تنزيله، ثم تقتل شهيداً تخضب لحيتك من دم رأسك (3).

روي ابن شهر آشوب عن زيد بن أرقم، قال: قال النبي) صلي الله عليه و آله و سلم (:)) أنا أقاتل علي التنزيل، و عليّ يقاتل علي التأويل (4).

ص: 199

1- - التوبة: 12.

2- - نور الثقلين: 2/189; البرهان في تفسير القرآن: 2/106.

3- - بحار الأنوار: 40/1، الباب 91.

4- - المناقب: 3/218.

فهذا هو عمار قاتل في صفين مرتجزاً بقوله:

نحن ضربناكم علي تنزيله فاليوم نضربكم علي تأويله(1)

فوصف جهاده في صفين مع القاسطين تأويلاً للقرآن الكريم.

و علي ذلك فالمراد من البطن هو المصاديق المتجددة عبر الزمان، و التعبير بالسبعين كناية عن الكثرة.

منهج القرآن في الهداية

إن كثيراً من الآيات القرآنية نزلت في ظروف خاصة، غير أنّ مفادها لا يقتصر علي هذه الظروف فحسب بل يعمّها و غيرها، فمثلاً قوله سبحانه:

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (2)

إن كثيراً من المشركين كانوا يرفضون رسالة النبي (صلي الله عليه و آله و سلم) (بذريعة أنّه) صلي الله عليه و آله و سلم (يأكل الطعام كسائر الناس، فأمرهم سبحانه أن يسألوا أهل الذكر عن الأنبياء السابقين، و اتّهم هل كانوا علي تلك الوتيرة أو علي غيرها؟ فمورد السؤال هو ذلك، كما أنّ المراد من أهل الذكر علماء أهل الكتاب، و لكن مفهوم الآية و هو الرجوع إلي أهل الذكر في المشاكل العالقة عام لا يختص بأهل الكتاب و لا بمورد الآية، و لذلك فسّر أهل الذكر في بعض الروايات بأئمة أهل البيت، و هو أيضاً من قبيل الجري، أعني:

تطبيق الكلّي علي أفضل أفراد، و لذلك يستدل بالآية علي لزوم التقليد، لأنّه رجوع إلي أهل الذكر.

فالانتقال بالآية من مفادها الضيق البدوي إلي هذا المعني الواسع تأويل

ص:200

1- الاستيعاب: 2/472، المطبوع في حاشية الإصابة.

2- النحل: 43 و الأنبياء: 7.

و بطن لها، و بذلك تستفيد الأمة من الآية حقائق و معاني كثيرة. و لا صلة للتأويل بهذا المعني لاستعمال اللفظ في أكثر من معني.

ثم إنَّ المحقق الخراساني فسّر التأويل و البطن بوجه آخر لا يخلو من إشكال و قد بين شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه إشكاله في الدورة السابقة فليرجع إلي المحصول.

ص:201

اتّقت كلمة علماء الأصول علي أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ، ومجازاً فيما يتلبس به في المستقبل، واختلفوا فيما اتقضي عنه المبدأ،

و قبل الدخول في صلب الموضوع، تقدّم أموراً:

الأول: تعريف المشتق

المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ آخر، ويسمّي الأول فرعاً، والثاني أصلاً، ولا بدّ بينهما من مناسبة حتي يتحقّق الأخذ وقد قسّموه إلي صغير وكبير وأكبر. لأنّ الفرع إمّا أن يشتمل علي حروف الأصل و ترتيبه، فهو الأول، وإذا أطلق لا ينصرف إلّا إليه. وإمّا أن يشتمل علي حروفه دون ترتيبه، وهو الاشتقاق الكبير، كما قيل: إنّ «فسر» مأخوذ من سفر، ويقال: «أسفر النقاب» إذا رفع، والتفسير أيضاً رفع النقاب عن وجه المراد؛ وإمّا أن لا يشتمل علي حروفه فضلاً عن ترتيبه وهو الأكبر كثلّم و ثلب. (1)

ص: 202

الظاهر أنّ النزاع في المقام لغوي، والبحث في حدود الموضوع له، وإنّ الواضع هل وضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ أو وضعه للأعم منه وممن تلبّس به أنا ما وإن زال عنده؟ والدليل عليّ أنّه لغوي هو استدلال الطرفين بالتبادر وصحة السلب وعدمه، ولو كان النزاع عقلياً لما كان لهذه الاستدلالات وجه، خلافاً لصاحب المحجة حيث ذهب إليّ أنّ النزاع عقلي، وإنّه لا- خلافاً في المفهوم والمعني، بل الاختلاف في الحمل، فإنّ القائل بعدم صحة الإطلاق عليّ من انقضي عنه المبدأ يري وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد، فكما لا يصحّ إطلاق الماء عليّ البخار بعد ما كان ماءً، كذلك لا يصحّ إطلاق المشتق عليّ ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به، والقائل بصحّته يدّعي تفاوت الحملين، فإنّ الحمل في الجوامد «حمل هو هو»، فلا يصحّ أن يقال للهواء ماء، والحمل في المشتقات «حمل ذي هو (و)» حمل انتساب «ويكفي في الانتساب مجرد الخروج من العدم إليّ الوجود فيصحّ الحمل عليّ المتلبّس ومن انقضي عنه المبدأ.

حاصله: أنّ المفهوم واحد عند الطرفين، والقائل بالمجازية يدّعي كون الحمل في الجامد والمشتق حمل مواطاة، والقائل بالحقيقة يقول إنّ الحمل في الجامد مواطاة وفي المشتق «حمل ذي هو».

يلاحظ عليه: أنّه لا معني للنزاع في صحة الإطلاق وعدمه عقلاً إذا تسالموا عليّ المفهوم، والمعني بدهاة بطلان عدّ ما كان واجداً للمبدأ ثم صار فاقداً، من مصاديقه بحسب نفس الأمر، لأنّ الصدق والجري يدور مدار الوجدية ومعها لا وجه له.

الثالث: المشتق بين الأدباء و الأصوليين

قد عرفت معني المشتق عند الأدباء، وهو أخذ اللفظ من لفظ آخر، و أمّا المشتق في لسان الأصوليين فهو عبارة عمّا يجري علي الذوات باعتبار كونها واجدة للمبدإ و اتحادها معه بنحو من الاتحاد.

وبذلك يعلم أنّ النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه، فالأفعال قاطبة ماضيها و مستقبلها و أمرها، و إن كانت مشتقة عند الأدباء لكنّها خارجة عن تعريف المشتق عند الأصوليين، لأنّ الأفعال تدلّ علي قيام مبادئها بالذات، قيام صدور أو حلول أو طلب فعل أو طلب ترك، و لا تدل علي وصف الذات بها، و نظير الأفعال المصادر المجرّدة و المزيدة لعدم جريها كالأفعال علي الذوات بنحو الهوهوية، بل هي تدل علي نفس المبادئ.

كما أنّ بعض الجوامد الذي يجري علي الذوات، و ينتزع منه باعتبار اتحاده بالمبدإ كالزوج و الرق و الحرّ، داخل في تعريف المشتق عند الأصوليين و خارج عن تعريف المشتق عند الأدباء.

و أمّا الاجتماع فيصدقان جميعاً علي أسماء الفاعلين و المفعولين و أسماء الزمان و المكان، و أسماء الآلة و الصفات المشبهة و صيغ المبالغة، لوجود الملاك في الجميع و هو: انتزاعها من الذات و حملها عليه.

و بالجملّة: الميزان و جود ذات و مبدأ قائم بها، من غير فرق بين القيام الصدوري و الحلولي، أو كون المبدأ فعلاً، أو حرفة، أو ملكة، كما لا فرق بين النسب، أي النسبة القائمة بين الصفات و الذات، سواء أ كانت النسبة ثبوتية، أو تجددية، أو وقوعاً عليه، أو وقوعاً فيه، أو وقوعاً به، أو غير ذلك ممّا يجده الإنسان في أسماء الفاعل و المفعول و الزمان و المكان و الآلة و الصفة.

ثم إنَّ المحقق الخراساني أيد كون ملاك البحث أعم من المشتق عند الأدباء وانه يعم بعض الجوامد كالزوج للفرع الذي طرحه صاحب الإيضاح فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة، قال:

تحرم الأولي والصغيرة، وأما الثانية فحرمتها وعدمها مبنية علي كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس، أو كونه حقيقة في الأعم منه و ممن انقضي عنه المبدأ، فإن قلنا بالأول، لم يصدق علي الثانية أنها أم زوجته، بل هي أم البنت، وليست أم البنت محرمة، وإن قلنا بالأعم، يصدق أنها أم من كانت زوجته سابقاً. (1)

ثم إنَّ الكلام يقع في تحريم المرتضعة أولاً، والكبيرة الأولى ثانياً، والكبيرة الثانية ثالثاً.

أما المرتضعة، فلا شك أنها تحرم علي الزوج إذا كان اللبن له، إذ حينئذ تكون الزوجة الصغيرة المرتضعة، بنته الرضاعية، والبنتية والزوجية غير مجتمعتين.

نعم لو كان اللبن لزوجها السابق الذي خرج عن حبالها وتزوجت بالثاني، تكون المرتضعة عندئذ ربيبة رضاعية للزوج الثاني، و حرمتها مبنية علي حرمة الربيبة النسبية إذا تأخرت ولادتها، كما إذا طلقها الزوج وتزوجت بآخر وأنجبت بنتاً فلو قلنا بحرمة المتأخرة للزوج الأول فتعم الحرمة البنت الرضاعية المتأخرة في المقام أخذاً بقوله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

و أما الكبيرة فقد اتفقت كلمتهم علي بطلان زوجيتها، لأنها صارت أم الزوجة مع أنها كالكبيرة الثانية لا تحرم إلا علي القول بوضع المشتق للأعم لا لخصوص المتلبس فلا خصوصية للأولي في ذلك.

بيان ذلك بوجهين:

ص: 205

الأول: إن المتضائفين متكافئان قوةً وفعلاً، ولا يمكن التفكيك بينهما، وعليه فبنية المرتضعة وأمومة المرضعة متضائفتان، لأنه عند ما صارت المرضعة أمّاً صارت المرتضعة بنتاً، فهي أمّ البنت، لا أمّ الزوجة، وإلا لزم تفكيك أحد المتضائفين (الأمومة (عن الآخر) البنّية).

الثاني: إن زوجية المرتضعة وبنيتها، متضادتان شرعاً، فمرتبة البنّية، مرتبة زوال الزوجية، والمفروض أنها أيضاً مرتبة حصول الأمومة، فينتج أن مرتبة الأمومة، مرتبة زوال الزوجية فليس لنا زمان ولا مرتبة تضاف فيه الأمومة إلي الزوجية.

وحاصل التقرير الأول: أن صدق الأمومة علي الكبيرة، والزوجية علي الصغيرة غير معقول، لعدم صحّة انفكاك أحد المتضائفين (الأمومة (عن المتضائف الآخر) البنّية).

وحاصل التقرير الثاني: أن مرتبة حصول البنّية والأمومة، مرتبة زوال الزوجية، فكيف تكون أمّاً للزوجة بل تكون أمّاً للبنت، وأمّ البنت ليست من المحرمات.

هذا هو الإشكال، وإن المرضعتين في الحكم علي حد سواء، وحرمة الكل مبنية علي كون المشتق حقيقة فيمن انقضي عنه المبدأ.

ثم إن صاحب الجواهر أجاب عن الإشكال بما هذا لفظه: من أن صدق البنّية للمرتضعة وزوال زوجيتها، وأمومة المرضعة الأولي، متّحدات في الزمان، فأخر زمان الزوجية متصل بأول زمان حدوث الأمومة. (1)

يلاحظ عليه: أن الاكتفاء بهذا المقدار، خلاف منصرف العمومات، فإنّ الظاهر من «أمّهات نسائكم» أن تكون المرأة أمّاً حقيقة أو تنزيلاً لزوجية فعلية، وأمّا الأمومة المقارنة لآخر جزء الزوجية الزائلة، فليست داخلية تحتها.

ص: 206

و الأولي أن يقال انّ التفريق بين المرضعتين لأجل النّصّ الخاص، و ذلك لمعتبرة علي بن مهزيار عن أبي جعفر) عليه السلام (قال: قيل له: انّ رجلاً تزوج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأة له أخرى.

فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأته، فقال أبو جعفر) عليه السلام (: «أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنها أرضعت ابنته» (1).

و لعلّ الرواية تؤيد ما ذكره صاحب الجواهر من أنّه يكفي صدق الأمومة عند زوال الزوجية. و ذلك من خلال انّ حكم التفصيل بين المرضعتين، مقتضى القاعدة: دخول الأولي تحت الآية دون الثانية، و لا وجه لهذا الاستظهار إلّا إذا قلنا بمقالة صاحب الجواهر.

الأمر الرابع: في دخول أسماء الزمان في محط النزاع

ربّما يتوهم خروج أسماء الزمان عن حريم النزاع كالمضرب إذا أُريد منه زمان الضرب، إذ لا يتصور له إلّا قسم واحد و هو الذات المتلبّسة بالمبدأ، أي الزمان الذي وقع فيه الضرب، و أمّا القسم الآخر، أعني: ما انتقضي عنه المبدأ فلا يتصور في الزمان، لأنّ الذات في اسم الزمان كالمضرب و المقتل هو الزمان و هو ليس شيئاً باقياً بل هو أمر منقضى جزءاً فجزءاً.

و قد أجاب عنه في «الكفاية» بأنّ انحصار مفهوم في فرد لا يلزم وضع اللفظ لهذا الفرد كما في لفظي الإله (2) و الواجب، فهما كليان مع أنّ المصداق

ص: 207

1- - الوسائل: 14، الباب 14 من أبواب الرضاع، الحديث 1.

2- - وفي المصدر لفظ الجلالة، و الظاهر أنّه علم للذات الجامعة لصفات الجلال و الكمال، و لم يقل أحد بكونه كلياً و إنّما قال به من قال في لفظ الإله.

يلاحظ عليه: بوجود الفرق بين اسم الزمان و ذينك اللفظين، فإنّ انحصار اسم الزمان في مصداق واحد، أعني: المتلبس أمر تدركه عامّة الناس، وهذا بخلاف انحصار الإله و الواجب في فرد، فهو ليس بهذا الوضوح، و لذلك ذهبت الثنوية إلي تعدد الإله و الواجب.

أضف إلي ذلك أنّ عطف «الواجب» علي الإله غير تام، لعدم انحصار الثاني بفرد خاص، بل هو يعم الواجب بالذات و الواجب بالغير، و الواجب بالقياس إلي الغير كالمتضايين، فإنّ وجود الأب واجب بالقياس إلي الابن و بالعكس.

وقد أجاب المحقّق النائيني عن التوهّم بأنّه لو كان الزمان المأخوذ فيها، شخص ذلك اليوم بعينه لا كليه فالتوهم المذكور مجال، لكن كون المأخوذ فيها هو الشخص، في حيّز المنع، بل الظاهر أنّه الكلي. (1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّه لو كان الإشكال منصبّاً علي صدق عنوان المقتل علي اليوم الثاني أو الثالث من السنة الثانية و الثالثة كان لما ذكره وجه، و هو أنّ المقتل اسم كلي له مصاديق متعددة عبر الزمان حسب السنوات، غير أنّ الإشكال منصبّب علي صدقه في نفس اليوم الأول بعد طروء القتل، فإنّ المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل و هو جزء من اليوم، مع أنّه يطلق علي جميع الأجزاء.

و ثانياً: إنّ المقتل وإن كان كلياً، لكنّه بعد انطباقه علي اليوم المعين تشخّص الكلي في ضمن ذلك الفرد، فصار ذلك اليوم (اليوم العاشر من محرم عام 61 هـ) مصداقاً لمقتل الحسين) عليه السلام (فقط فلا يكون له مصداق آخر.

و الصحيح أن يقال: ان لكل شيء بقاءً بحسبه، فالأشياء المادية علي أقسام ثلاثة، و لكل بقاء عند العرف:

1. الجوامد، كالإنسان و الفرس.

2. الزمانيات كالتكلم و سيلان الماء.

3. الزمان كالיום و الليل.

و لا شك أن للقسم الأول بقاء حسب الحس، فزيد اليوم هو نفس زيد في أمس أو الغد.

و أما القسم الثاني فمع أن الإنسان يحس زواله و عدم بقائه، و مع ذلك يفترض الإنسان له بقاءً كسيلان الماء و نبعه فإن له ابتداء و انتهاء، و للتكلم مبدأ و منتهي، فيتلقاها العرف أمراً واحداً ثابتاً، و مثله الزمان كالיום فإنه له مبدأ بطلوع الشمس و بقاءً إلي غروبها عند العرف مع أن أجزاءه غير مجتمعة، فإذا وقع القتل في أول اليوم صحّ إطلاق المقتل إلي آخر اليوم لما عرفت من أن لليوم في نظر العرف بقاءً، و لذلك يقول: رأيت في أول اليوم أو وسطه أو آخره.

و أما صحّة إطلاقه بعد مضي سنة أو سنوات فلاجل اعتقاد الناس بعود الزمان بنفسه في ذلك اليوم و هم يرون اليوم في السنة الثانية نفس اليوم الماضي و عينه لا مثله. و لذلك يقولون اليوم مقتل الحسين) عليه السلام (.

ثم إنّه ربّما يتوهم أيضاً بخروج اسم المفعول عن حريم النزاع لا لأجل عدم بقاء ذاته علي ما توهم في اسم الزمان، بل لأجل كونه متلبساً دائماً، فالشخص ما دام موجوداً يطلق عليه أنّه مضروب أو مقتول فتكون أسماء المفعولين خارجة عن محط النزاع.

يلاحظ عليه: أنّه يجب أن يُحدّد مفهوم المضروب، فلو أُريد منه المعني

الحدوثي التجديدي فهو قابل للانتقضاء، ففي الآن الذي وقع عليه الضرب هو مضروب دون الآتات المتتالية.

نعم لو أُريد منه المعني الناعت و المعرّف كما يقال: علي قالع باب خبير فلا يتصوّر فيه الانتقضاء.

وبعبارة أُخري: فهو بالمعني الحدوثي يتصوّر له التلبس و الانتقضاء، و بالمعني الوصفي فهو متلبّس دائماً لا يتصوّر له الانتقضاء.

ثم إنّ المحقّق النائيني استثنى من محط البحث، ألفاظ العلة و المعلول و الممكن و الواجب و الممتنع، قائلاً: بأنّ منزلة هذه الألفاظ منزلة العناوين الذاتية كالإنسان، إذ لا يعقل بقاء الذات مع ذهاب الإمكان و إلّا لزم انقلاب الممكن إلي الواجب و الممتنع.

يلاحظ عليه بوجهين: أولاً: أنّ ما ذكره إنّما يتم في العلل غير الاختيارية فلا يمكن ذهاب الوصف (العلية) مع بقاء الذات، دون العلل الاختيارية فلا مانع من بقاء الذات و ازالة وصف العلية في العلل المختارة.

و ثانياً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كانت هذه الألفاظ موضوعة بوضع خاص، فيما أنّه لا يتصور فيها الأعمية، فلا معني للوضع بالأعم، و أمّا إذا كان الموضوع له هو الهيئة الكلية في أسماء الفاعلين و المفعولين من دون نظر إلي مادة، فعدم جريان النزاع في بعض الموارد لا يوجب عدم جريانه في الهيئة علي الوجه الكلّي من دون نظر إلي مادة خاصّة، كما لا يخفي.

الأمر الخامس: في دلالة الأفعال علي الزمان

المعروف بين الأدباء أنّ الفعل يدلّ علي الزمان، فالماضي يدل علي تحقّق

الحدث فيما سبق، و المضارع علي تحقّقه فيما يأتي أو الحال، و صيغة الأمر تدلّ علي الطلب في زمان الحال حتي أنّ ابن الحاجب عرّف الفعل بقوله: ما دلّ علي معني في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة.(1)

ولكن المشهور بين الأصوليين المتأخرين عدم دلالة علي الزمان، و استدلّوا عليه بوجوه غير تامّة، و إليك سردها:

الأوّل: إنّ المادة في الأفعال تدلّ علي نفس الحدث، و الهيئة علي نسبة الحدث إلي الفاعل، فما هو الدال علي الزمان؟ يلاحظ عليه: بأنّ الدالّ عليه عند القائل بدلالة الفعل علي الزمان هي الهيئة التي تدلّ علي نسبة الحدث إلي الفاعل في زمان خاص كما سيوافيك بيانه.

الثاني: النقص بصيغة الأمر و النهي، فإنّ مدلولهما إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر أنّ نفس الإنشاء بهما متحقّق في الحال و هو غير القول بدلالتهما عليه.

يلاحظ عليه: بوجود الفرق بين المقيس و المقيس عليه، فإنّ الأفعال من قبيل الإخبار الملازم للزمان لكونه ينبئ عن فعل محقّق أو سيتحقّق في المستقبل، بخلاف الأمر و النهي فانّهما من مقولة الإنشاء، و لا يلزم مدلول الإنشاء الزمان.

أضف إلي ذلك أنّ القائل بالفورية في كلتا الصيغتين يقول بدلالة الأمر و النهي علي الزمان الحاضر.

الثالث: لو دلّ علي الزمان لما صحّ اسناده إلي نفس الزمان، كما في قوله «مضي الزمان» و «إلّا لزم أن يكون للزمان زمان. و لما صحّ اسناده إلي المجرّد من دون فرق بين أن يكون المجرّد فاعلاً كما في قولك: «علم الله»، فإنّ فعله فوق

ص: 211

الزمان، أو مفعولاً كما في قولك «خلق الله الأرواح».

يلاحظ عليه: أنّ ذلك إثبات اللغة بالبرهان، مع أنّ الوضع لا يقتضي أن يكون علي وفقه، فالبرهان العقلي شيء و الوضع شيء آخر، فإنّ الواضع لم يكن فيلسوفاً حتي يلتفت إلي هذه المحاذير و يضع الفعل للحدث المنتسب إلي الفاعل المجرد عن الزمان حتي يصحّ اسناده إلي المجردات فاعلاً و مفعولاً، و المحذور المتوهم في المثال الأول ممّا يلتزم به العرف بشهادة أنّه يعتقد أنّ للزمان زماناً و يقول: «كان يوم، و لم يكن مع الله سبحانه شيء، ثم خلق السماوات و الأرض و الأيام و الليالي» «حتي أنّ هذا الزعم سري إلي بعض المتكلمين الذين أثبتوا لمجموع العالم حدوثاً زمانياً، فقالوا: كان زمان و لم يكن شيء سوي الله ثم خلق ما خلق.

و من هنا يعلم الحال في المثال الثاني، فإنّ قولنا «علم الله «يدلّ علي الزمان و إن كان البرهان يقتضي كون فعله فوق الزمان بمعني أنّ علمه سابق علي الزمان أو أنّ فعله غير مقيّد به.

و أمّا قوله: «خلق الله الأرواح» فمعني تجرّد الأرواح كونها غير متقيدة بالزمان و إن كانت غير خارجة عنه.

و الحاصل: انّ إثبات اللغة بالبراهين الفلسفية ليس طريقاً صائباً، فاللازم تحليل مسائل كلّ علم حسب الأسلوب الخاص به.

الرابع: المضارع عندهم مشترك في الحال و الاستقبال و ليس بمشترك لفظي، و إلّا لزم استعماله فيهما استعمالاً في أكثر من معني واحد كما في قولنا: «يضرب زيد اليوم و غداً»، و لا معنوي لعدم الجامع بين الحال و الاستقبال لتباين أجزاء الزمان.

يلاحظ عليه: بأنّ الجامع بين الحال و الاستقبال أمر انتزاعي، و هو « ما لم

يمض من الزمان «، و هو كاف في الوضع إذ يمكن به الإشارة إلى الموضوع له.

الخامس: أنّ الماضي عندهم ربّما يستعمل فيما هو مستقبل حقيقة، و بالعكس، و بالمثل قولك: «يحييني زيد بعد عام، و قد ضرب قبله بأيام» و قولك: «جاء زيد في شهر كذا، و هو يضرب في ذلك الوقت» أو «فيما بعده» أو «فيما مضى».

يلاحظ عليه: أنّ الملاك في كون الشيء ماضياً أو مضارعاً، إمّا حال التكلّم أو الحدث الذي قورن به الكلام، و المثالان من قبيل الثاني لا الأول، فإنّ الملاك هو المجيء و «ضرب زيد» ماض بالنسبة إليه، كما أنّ «ضربه» مضارع بالنسبة إليه فلا تعارض.

فهذه الأدلّة التي ذكر أكثرها المحقّق الخراساني في الكفاية لا تسمن و لا تغني من جوع.

و الحقّ أن يقال: أنّ الأفعال ماضيها و مستقبلها تدلّ علي الزمان الماضي أو المستقبل بالدلالة الالتزامية، لا بالدلالة المطابقة و لا التضمنية.

و يعلم ذلك بملاحظة أمرين:

أ. لا- يمكن لأحد أن يُنكر وجود الفرق بين قولنا: ضرب و يضرب، فإنّ الأوّل يقارب من قولنا ضرب في الماضي مثلاً، و الثاني من قولنا يضرب في المستقبل.

هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ الزمان ماضيه و مستقبله من المفاهيم الاسمية و لا معني لأخذها في مداليل الهيئة التي هي من المفاهيم الحرفية.

فالأمر الأوّل يجرّنا إلي القول بدلالته علي الزمان، و الأمر الثاني يصدّنا عن القول به، فالذي يمكن أن يقال: أنّ المتبادر من الهيئة معني ينبئ عن صدور الحدث من الفاعل كما في الأفعال المتعدية، أو قيامه به كما في الأفعال اللازمة، أو

ترقّب الصدور عن الفاعل أو ما يقرب من ذلك في الفعل المضارع، و من الواضح أنّ الإخبار عن التحقّق أو الترقّب يلازم دلالة الفعل علي الماضي و الحال و المستقبل، فالقول بالدلالة صحيح إذا أُريد منه ما ذكرنا.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة موضوعة لسبق الحدث، أو لترقّب وقوعه، و السبق و الترقّب يلازمان الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال.

نعم ليس المراد من وضع الهيئة علي مفهوم التحقّق و السبق أو مفهوم الترقّب و اللحوق بصورة المعني الاسمي حتي يقال: إنّ الهيئة من الأدوات الحرفية فكيف تدل علي المعني الاسمي؟! بل المراد واقع السبق و حقيقته أو مصداقه، و هذا نظير ما يقال إنّ لفظة «موضوعة للابتداء و أنّ» إلي «موضوعة للانتهاء» فليس المراد أنّهما موضوعان لمفهوما الاسمي بل لواقعهما و مصداقهما و ما يعد ابتداءً و انتهاءً في الخارج.

و ما ذكرناه هو خلاصة ما أفاده المحقّق الاصفهاني في تعليقه و السيّد الأستاذ في درسه.

قال الأول: إنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتقيّدة بالسبق الزماني بنحو يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلًا، و هيئة المضارع موضوعة للنسبة المتقيّدة بعدم السبق الزماني، لا أنّ الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أو غير الماضي بهذه العناوين الاسمية، مأخوذة في الهيئة كي يقال إنّ الزمان عموماً و خصوصاً من المعاني المستقلة بالمفهومية فلا يعقل أخذها في النسبة التي هي من المفاهيم الأدوية. (1)

و الحاصل: إنّ هنا دلالة واحدة و هي الدلالة علي سبق الحدث أو ترقّب

ص: 214

حصوله، لكن العقل يحلّله إلي دلالات كثيرة، و هو أنّ هنا حدثاً و نسبة و فاعلاً و صدوراً سابقاً أو لاحقاً. كما هو الحال في قولنا باللغة الفارسية « زد «أو» مي زند 3 ».

الأمر السادس: ما هي مادة المشتقات؟

إشارة

لا- شكّ انّ العارف باللغة يُحسّ أنّ هناك معني سارياً في عامّة المشتقات بحيث إنّ المفاهيم المختلفة تطرأ علي ذلك المعني، و يصوِّره بصور مختلفة، و هذا ما يسمّي بمادة المشتقات، فالهياث تقيّد معاني مختلفة لكنّ الجميع ينصبُّ علي معني واحد، فتارة يلاحظه صادراً عن الفاعل، و أُخري واقعاً عليه، و ثالثة متحقّقاً في زمان و مكان، إلي غير ذلك من المعاني الطارئة، و هذا يدلُّنا علي أنّ في المشتقات مادة سيّالة متضمّنة معني سارياً في عامّة الصحيح في جميع الصور.

و يؤيد ذلك أنّه كثيراً ما يعلم الإنسان مفهوم الهيئة و لكنّ يجهل بمفاد المادة، و هذا آية تعدد الوضع و انّ هناك شيئاً موضوعاً لمعني، و الهيئة موضوعة لمعني آخر، و قد اختلفت كلمتهم في تعيين ما هي المادة السارية لهذه المشتقات الكثيرة إلي مذاهب:

الأوّل: انّ المصدر أصل، و الفعل و الوصف مشتقان منه، و هذا خيرة البصريين.

الثاني: انّ الفعل أصل، و المصدر مشتق منه، و هذا مذهب الكوفيين، و إلي المذهبيين يشير ابن مالك في ألفيته، يقول:

المصدر اسم ما سوي الزّمان من مدلولي الفعل كامن من أمن

بمثله أو فعل أو وصف نصب و كونه أهلاً لهذين انتخب

الثالث: انّ المصدر أصل، و الفعل مشتق منه، و الصفات مشتقة من الفعل.

الرابع: إنّ كلاً من المصدر و الفعل أصل برأسه.(1)

و هناك مذهب خامس سيوافيك بيانه و هو خيرة السيّد الأستاذ) قدس سره (.

وهم و إزاحة

إنّ بعض المتأخّرين من الأصوليين نفوا كون المصدر أصلاً و مادة للمشتقات قائلين بأنّ الأصل يجب أن يكون محفوظاً في فروعه بمادته و هيئته مع أنّ هيئة المصدر مانعة من كونه أصلاً لسائر المشتقات، لعدم إمكان حفظ الهيئة فيها.

و بالجملة: إنّ نسبة مادة المشتقات إليها كالمقسم بالنسبة إلى سائر الأقسام، فكما أنّه يشترط وجود المقسم في عامة الأقسام، فيجب وجود المصدر بهيئته و مادته في جميع المشتقات، و لكنّه أمر غير ممكن، لأنّ هيئة المصدر آية عن انصوائها في هيئة أُخري، فلا بد من إزالة الهيئة السابقة و هي لا تجتمع مع مبدئيتها للمشتقات.

يلاحظ عليه: بأنّه نشأ من قياس المبدأ في عالم الألفاظ بما هو المبدأ في عالم التكوين و الحقائق العينية، فإنّ الهولي الأولي مادة الكون و هي عارية عن كلّ الفعليات حتي تصلح لئن تتعاقب عليها صور كثيرة، و أمّا المبدأ في عالم الألفاظ فلا دليل علي لزوم كونه عارياً عن كلّ الخصوصيات، بل يكفي وجود سريان حروفه مع ترتيبها في عامة المشتقات.

فالمصدر أشبه بالمبدأ في التراكيب الصناعية، فإنّ القطن يُعد مبدأ لكثير من الألبسة حيث إنّّه مادة للخيط و الثياب، و النفط مادة للصناعات البلاستيكية

ص:216

مع أنّهما غير مأخوذتين بعامّة الخصوصيات في فروعهما.

فإذا كان الحال كذلك في التراكيب الصناعية، فليكن كذلك في عالم الألفاظ فإنّ المصدر لما كان أقلّ وأبسط من حيث المعني عن سائر المشتقات، أخذ مبدأ لها، وأمّا لزوم حفظ عامّة خصوصيات المبدأ في الفروع فهو أشبه بلزوم ما لا يلزم.

فإن قلت: إنّ المصدر يشتمل علي نسبة ناقصة، فهي تمتنع عن كون المصدر مادة المشتقات.

قلت: إنّ اشتغال المصدر علي النسبة الناقصة لا يضّر بالمقصود، لأنّها نسبة مبهمّة قابلة لتوارد النسب المختلفة عليه.

نعم لو اشتمل علي نسبة تامّة كالفاعلية أو المفعولية فهي تمتنع عن التلوّن بألوان النسب.

فإن قلت: فعلي هذا فاسم المصدر أولي بأن يكون مادة المشتقات، لأنّه فاقد حتي نفس هذه النسبة الناقصة، وإنّما يدل علي مجرد الحدث.

قلت: إنّ اسم المصدر نادر الوجود فلا يكن اتخاذه مبدأ و مصدرًا.

فإن قلت: لو كان للمادة وضع مستقل وراء وضع الهيئات، للزم تعدد الدلالة، وهو يستلزم تعدد المداليل، وهو لا يناسب بساطة المشتق الذي اتّقت عليه كلمتهم في هذه الأعصار، علي أنّ تعدد المداليل خلاف المتبادر في عامّة الصيغ.

قلت: إنّ وجود المادة لما كان مندكاً في الهيئة و متحصلاً بتحصلها، و متحداً معها بنحو من الاتحاد، اندكت دلالتها في دلالة الهيئة، فصار اللفظ بهيئته و مادّته مفيداً لمعني واحد.

ثمّ إنّ هيئة المصدر لما كانت مانعة عن كون المصدر مادة للمشتقات عند

السيد الأستاذ) قدس سره (ذهب إلي أنّ المبدأ عبارة عن الحروف المترتبة مجردة عن كلّ هيئة، كحروف) ض، ر، ب (فهي موضوعة لنفس المعني مجردة عن كلّ خصوصية ونسبة فاعلية أو مفعولية.

فإن قلت: إنّ اللفظ الموضوع لا بدّ وأن يكون قابلاً للتتّطّ و التلفظ، و المادة العارية عن كلّ صورة غير قابلة له.

قلت: إنّ وضع المادة لما كان وضعاً تهيئياً لأن تتلبس بالهيات الكثيرة من الماضي و المضارع، فلا يلزم أن تكون قابلة للتتّطّ. (1)

يلاحظ عليه: أنّ العرف العام لا يضع لفظاً لمعني ما لم ينطق به فهو بالنطق به يضع اللفظ غالباً، وقد مرّ أنّ وضع غالب الألفاظ وضع تعيني لا تعيني، و وضع المادة بلا هيئة يحتاج إلي قدرة فكرية خارج عن إطار قدرة الواضع الساذج. و لذلك استقرّ نظره أخيراً علي أنّ المصدر مادة المشتقات، لكن الهيئة غير دخيلة في المبدئية بل دخيلة في إمكان النطق به، و لو أمكن النطق به بلا هيئة لوضعها بلا هيئة، و علي ذلك يصبح النزاع أشبه باللفظي.

الأمر السابع: التفصيل في بعض المشتقات و تقده

ربّما يفصل بين المشتقات فيتوهم أنّ بعضها حقيقة في المتلبّس و البعض الآخر في الأعم، و ذلك فيما لو كان المبدأ فيه حرفة أو قوّة أو ملكة فإنّ المشتق يصدق مع عدم التلبّس بالمبدأ و ذلك كالكاتب و المثمر و المجتهد.

و قد أجاب عنه المحقّق الخراساني بما حاصله: أنّ اختلاف المشتقات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفة و صناعة، و في بعضها قوّة و ملكة، و في بعضها

ص: 218

فعلية، لا يوجب تفصيلاً في المسألة، بل يوجب طول التلبس وقصره حسب اختلاف المبادئ، فلو كانت المادة فعلية يكون التلبس أقل مدة مما إذا كانت المادة حرفة أو ملكة أو قوة.

توضيح ذلك: أنّ المبدأ تارة يؤخذ علي نحو الفعلية كقولنا قائم، و أُخري علي نحو الحرفة كقولنا تاجر، و ثالثة علي نحو الصناعة كقولنا: حدّاد و نسّاج، و رابعة علي نحو القوة كالشجر المثمر، و خامسة علي نحو الملكة كالطبيب و المجتهد، و سادسة علي نحو الانتساب إلي الأعيان الخارجية كقولنا لابن و تامر.

فعند ذلك يختلف واقع التلبس حسب اختلاف المبادئ، ففي القسم الأوّل: يشترط كونه واجداً للمبدأ فعلاً و لذلك لا يصدق القائم علي القاعد.

و في الثاني و الثالث: يكفي اتخاذه حرفة و صنعة ما دام لم يعرض عنهما و إن لم يكن يمارس فعلاً.

و في الرابع: يكفي كونه واجداً لقوة الإثمار في مقابل فقدانها و إن لم يثمر الآن، فالشجرة الواحدة لتلك القوة شجرة مثمرة حتي في أيام الشتاء. نعم لو زالت قوة الاثمار لخرجت عن كونها مثمرة. و هكذا الأمر في الخامس و السادس، فما دام الطبيب و المجتهد يملكان ملكة الطبابة و الاجتهاد يصدق عليهما أنّهما طيب و مجتهد إلا إذا زالت الملكة.

و إلي ذلك يرجع قول بعضهم من أنّ تلبس كلّ شيء بمادة حسب اختلاف المادة. و عند ذلك يقع النزاع في أنّ هيئة المشتق هل رخصت للمتلبس الذي تقتضيه مادته أو للأعم منه و ممن انقضي عنه المبدأ؟ و بذلك يعلم أنّ اختلاف كيفية التلبس لا يوجب اختلافاً فيما هو الملاك غير أنّ الظاهر من المحقق الخراساني أنّ الاختلاف في كيفية التلبس ينشأ من

جانب المادة كما هو الغالب فيما مضى، ولكنه ربّما ينشأ من الهيئة وذلك كما في المفتاح والمسجد، فإنّ المادة فيهما أعني الفتح و السجود من قبيل الفعليّات لكن الهيئة وُصفت لما يصلح للفتح أو يكون معداً للسجود وإن لم يفتح به أو لم يسجد فيه.

بل ربّما ينشأ الاختلاف من كيفية الجري، فإذا قلت: هذا المائع سم قاتل، يستفاد منه أنّ المبدأ أخذ بالقوّة، وأمّا إذا قلت، زيد قاتل، فيراد منه أنّه قاتل بالفعل.

الأمر الثامن: ما هو المراد من الحال في عنوان البحث؟

إشارة

المذكور في عنوان المسألة في الكتب هو أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس في الحال أو الأعم منه و ممن انقضي عنه المبدأ، فاختلقت كلمتهم في تفسير الحال إلي أقوال:

الأوّل: أنّ المراد هو زمان النطق بالمشتق.

وهذا الاحتمال مردود بوجوه:

أ. عدم دلالة المشتق علي الزمان.

ب. اتّفاقهم علي أنّ قولنا: كان زيد ضارباً أمس، أو سيكون ضارباً غداً، حقيقة إذا كان متلبّساً بالمبدأ في ظرف النسبة، وهذا يدل علي أنّ المشتق لم يوضع للمتلبّس في زمان النطق.

ج. أنّ هذا الاحتمال يوجب كون المشتق مجازاً في أغلب الموارد، لأنّ التلبّس في زمان النطق أقلّ مصداقاً من غيره.

الثاني: انّ المراد زمان التلبّس.

و هذا الاحتمال لا ينسجم مع عنوان البحث لاستلزام أن يكون اللفظ» في الحال «أمراً زائداً حيث إنهم عنونوا البحث بالشكل التالي و قالوا:» هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال أو فيما يعمه « و لا معني لقولنا:» تلبس بالمبدإ في حال التلبس «لأنّ المتلبس بالمبدإ يتلبس في حال التلبس.

الثالث: إنّ المراد زمان الجري و النسبة.

و هذا هو الذي اختاره المحقق الخراساني و غيره، و حاصله: أنّه موضوع للمتلبس بالمبدإ في ظرف النسبة، فلو كان ظرف التلبس موافقاً لظرف النسبة فهو حقيقة و إلاّ فهو مجاز، فإذا قلت: زيد ضارب غداً، فلو أردت أنّ المتلبس بالضرب غداً، ضارب غداً يكون حقيقة، و لو أريد أنّ المتلبس بالضرب غداً، ضارب فعلاً فهو مجاز. (1)

يلاحظ عليه بأمور:

الأول: إنّ مدلول المشتق بسيط و وضعه للمتلبس في حال الجري و زمان النسبة يستلزم كونه مركباً و دالاً علي الزمان تضمنناً، و هو لا يجتمع مع كونه بسيطاً.

الثاني: إنّ ما ذكره إنّما يتمشّي في الجمل الإخبارية، و أمّا الجمل الإنشائية مثل قولك:» أكرم العالم « لأنّ الجمل الإنشائية لا تدلّ علي الزمان حتي يقال: إذا طابق زمان التلبس مع زمان النسبة فهو حقيقة و إلاّ فهو مجاز.

الثالث: و هو بيت القصيد في المقام أنّ النزاع في مفاهيم المفردات و معاني الكلمات و أنّ لفظ المشتق بما هو هو مع قطع النظر عن كونه مبتدأ أو فاعلاً أو مفعولاً - هل هو موضوع للمتلبس أو موضوع للأعم؟ و النسبة و الجري و تطابق زمان التلبس مع زمان الجري يوجب أن يكون

ص: 221

البحث في الجمل والمركبات، والمفاهيم التصديقية مع أن البحث إنما هو في المفاهيم التصورية، وبذلك يعلم أن هذه الاحتمالات كلها ضعيفة وأنه لا بد من تفسير الحال بمعنى آخر.

ما هو المختار في تفسير الحال؟

والحق أن يقال أن المراد من الحال في عنوان البحث هو فعلية اتصاف الذات بالمبدأ، ويرجع النزاع إلي سعة المفاهيم وضيقها.

فعلي القول بالأخص يكون الموضوع له هو الذات المتزامنة مع المبدأ، وعلي القول الآخر يكون الموضوع له الأعم من المتلبس ومن انقضي عنه المبدأ.

وبذلك ظهر أن المراد من الحال هو فعلية التلبس ومقارنة الذات بالمبدأ.

وإن شئت قلت: إن العقل يري جامعاً حقيقياً بين الأفراد المتلبسة بالمبدأ ولا يري ذلك الجامع بين المتلبس وما انقضي عنه المبدأ، ولو كان هناك جامع، فالجامع كما سيوافيك جامع انتزاعي فالنزع في أن الموضوع له هو الجامع الحقيقي أو الجامع الانتزاعي فالنزع حقيقة في تحديد معاني المفردات لا فيما هو المراد من الجمل، فإن الثاني يتبع الأول. فلو كان المشتق موضوعاً لحكم إنشائي كقولنا: «أكرم العالم» (و) «صل خلف العادل» (فعلي القول بالتلبس يختص الحكم بالموضوع المتصّف بالمبدأ، فلا- يجب إكرام من نسي علمه كما لا يجوز الصلاة خلف من كان عادلاً وأزيلت عدالته، بخلافه علي القول بالأعم.

هذا في القضايا الإنشائية، وأما القضايا الخبرية كقولنا: إن زيداً ضارب، فعلي القول بكونه موضوعاً للمتلبس بالفعل فهو ينطبق علي التلبس في زمان الجري والنسبة، بخلافه علي القول الآخر، فهو ينطبق علي كلا الطرفين، ظرف

الجري و النسبة و ظرف الانقضاء.

و بعبارة أُخري: علي القول بوضعه للمتلبس، فلو قلنا زيد ضارب، و أردنا منه أنه ضارب أمس، فهو حقيقة في ذلك الظرف دون الآخر؛ و أمّا إذا قلنا بالقول الآخر، فهو حقيقة في ذلك الظرف و غيره.

و القول بأنّ الموضوع له هو المتلبس بالفعل غير القول بأنّه موضوع للمتلبس في ظرف النسبة و الجري، نعم، ينطبق المتلبس بالفعل عند ما ورد في الجملة الخبرية علي المتلبس في ظرف النسبة في الجمل الخبرية، لكن الانطباق غير كونه موضوعاً له، و بذلك ظهر الفرق بين المختار و ما ذهب إليه المحقق الخراساني.

الأمر التاسع: ما هو الأصل في المسألة؟

المراد من الأصل ما ينتهي إليه المجتهد بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، فلو ثبت بالدليل الاجتهادي بأنّ المشتق موضوع للمتلبس أو للأعم فالمستتبط في غني عن هذا الأصل، و إنّما يحتاج إليه إذا لم يتبين له ما هو الواقع حسب الدليل الاجتهادي، فكون الأصل مرجعاً فرع اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي.

ثمّ إنّ الأصل في المقام إمّا لفظي أو عملي، و العملي إمّا موضوعي أو حكمي.

أمّا الأوّل: فالمراد منه هل الأصل تقديم المجاز علي الاشتراك المعنوي، أو الأصل العكس؟ فعلي القول بكونه موضوعاً للمتلبس يكون استعماله في ما انقضي عنه المبدأ من باب المجاز، و أمّا علي القول الآخر يكون اللفظ موضوعاً لمعني جامع بين المصدقين، و يكون مشتركاً معنوياً، و بما أنّه لا ترجيح عندنا

لتقديم أحد الأصلين علي الآخر كما أوضحنا حاله فيما سبق فليس هنا أصل لفظي، و انحصر البحث في الأصل العملي و هو إما موضوعي جار في تنقيح الموضوع وإما حكمي.

أما الأول: فكقولنا: الأصل عدم الوضع للأخص، أو الأصل عدم وضعه للأعم، فهذا الأصل ساقط في المقام لوجوه:

أ. تعارض الأصلين في كل من الجانبين.

ب. إن هذا الأصل مثبت، فإن عدم الوضع للجامع بين أفراد المتلبس لا- يثبت كونه موضوعاً للجامع الواسع الشامل للمتلبس وغير المتلبس، لأنه من اللوازم العقلية.

ج. إن هذا النوع من الأصل غير معتبر عند العقلاء، فإن الغاية من إجراء الأصل عندهم هو كشف المراد لا تحديد المعني اللغوي كما هو المفروض في المقام.

و أما الأصل الحكمي الشرعي في موارد الشك، فهو يختلف حسب اختلاف الموارد.

قال المحقق الخراساني: فلو كان الانتضاء قبل انشاء الحكم و شكنا في سعة الحكم و ضيقه لأجل الشك في معني المشتق، تكون أصالة البراءة محكمة، كما إذا قال: «أكرم العلماء» (وقد انقضي المبدأ قبل إنشاء الحكم عن بعض الأفراد، و أما إذا كان الانتضاء بعد إنشاء الحكم فاستصحاب الوجوب محكم (1).

و حاصله: أنه إن كان الشك في الحدوث تجري أصالة البراءة، و إذا كان الشك في البقاء تجري قاعدة الاشتغال، فلو كان الانتضاء قبل إنشاء الحكم يرجع

ص: 224

الشكّ إلي سعة الحكم و ضيقه فتجري فيه البراءة، و أمّا إذا كان الانتقضاء بعد انشاء الحكم يرجع الشكّ إلي بقاء الوجوب و الأصل بقاؤه.

هذا فيما إذا كان الواجب عامّاً استغراقياً، و أمّا إذا كان الواجب عامّاً بديلاً كما إذا قال: «أكرم عالماً»، فالثمرة أيضاً مترتبة فلا يسقط التكليف إلا بإكرام المتلبس في الصورة الأولى، و لا يسقط بإكرام المنقضي عنه المبدأ للشكّ في شمول الحكم له حتى يسقط بامثاله، و هذا بخلاف ما إذا قلنا بالأعم، فيجوز الاقتصار بإكرام من انتقضي عنه المبدأ لشمول الحكم له علي ذلك الفرض.

فاتضح بذلك ظهور الثمرة في كلا المقامين: إذا كان الواجب استغراقياً، و إذا كان الواجب عامّاً بديلاً.

ثم إن صاحب المحاضرات اختار أن الأصل علي كلا القولين هو البراءة فيما إذا كان الواجب عامّاً استغراقياً؛ أمّا إذا كان إنشاء الحكم بعد الانتقضاء، فواضح لكون الشكّ في الحدوث؛ و أمّا إذا كان الانتقضاء بعد الإنشاء، فلا يجري سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية و عدمها، أمّا علي الثاني، أعني: عدم جريانه في الأحكام الكلية فواضح، و أمّا علي القول بجريانه فوجه عدم الجريان في المقام لأجل نكتة خاصة و هي عدم إحراز بقاء الموضوع، فإنّ الشبهة فيه مفهومية، لأنّ الموضوع له مردد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه و من المنقضي، فالاستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحراز وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة، مثلاً: العالم بما له من المعني موضوع للحكم، فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشكّ في بقاء الموضوع. (1)

أقول: و تحقيق المقام يتوقف علي البحث في موضعين:

ص: 225

الأول: حكم الاستصحاب في الأحكام الكلية، سواء أكانت الشبهة مفهومية أو لا.

الثاني: حكم الاستصحاب في الأحكام الكلية في خصوص ما إذا كانت الشبهة مفهومية.

أمّا الأول: فالإنّ الإشكال المائل في نظر الأعلام هو ارتفاع الموضوع، فإذا قال الشارع) الماء المتغيّر نجس (فلو فرضنا زوال تغيّره بنفسه و شككنا بقاء الحكم لا يصحّ استصحاب الحكم الكلي، لأنّ الموضوع هو الماء المتغيّر، و المفروض زواله، فكيف يستصحب؟ و نظيره استصحاب النجاسة المترتبة علي العنب المغلي و اسرائه إلي الزبيب المغلي مع أنّهما موضوعان متغايران.

هذا هو حقيقة الإشكال في جريان الأصل في الأحكام الكلية علي وجه الإطلاق، و أمّا دفع هذا الإشكال فحاصله: أنّ هنا خلطاً بين استصحاب الحكم الكلي المترتب علي عنوان الماء المتغيّر و إسراؤه إلي عنوان آخر و هو الماء غير المتغيّر، و بين استصحاب الجزئي بعد انطباق الحكم الكلي علي مصداقه الخارجي، و زوال الموضوع يختص بالأوّل دون الثاني، إذ لا شك أنّ إسراء حكم عنوان إلي عنوان آخر أشبه بالقياس و لا يصدق عليه النقض إذا لم يترتب حكم الأوّل علي الثاني.

و أمّا إذا افترضنا أنّ هذا الحكم الكلي) الماء المتغيّر نجس (انطبق علي الخارج و مصداقه الجزئي، فصار الماء الموجود في الحوض محكوماً بالنجاسة، فعند ذلك يصير الموضوع هو الماء الموجود في الخارج لا عنوان الماء المتغيّر.

فإذا افترضنا أنّه زال تغيّره بنفسه فيما أنّ الموضوع للحكم الشرعي بعد الانطباق هو ذلك الماء المشخّص لا) العنوان الكلي (فنشير إلي ما بين أيدينا من

الماء، و نقول: كان هذا نجساً و الأصل بقاء نجاسته، و من الواضح أنّ الوحدة محفوظة في كلتا الحالتين و ليس هاهنا ماءان، بل هو ماء واحد في الحوض زال شيء من أوصافه، فالوحدة محفوظة و مرجع الشكّ إلي أنّ التغيّر في الدليل هل هو حيثية تقييدية فتدور النجاسة مدار وجودها، أو حيثية تعليلية فيكفي وجود التغيّر أنّاً ما؟ و الحاصل: أنّ عالم المفاهيم مثار الكثرة، فالموضوع في لسان الدليل هو مفهوم الماء المتغيّر و إن كان يشار به إلي الخارج لكنه في عالم العقل غير الماء الذي زال تغيّره، و أمّا بعد الانطباق و صيرورة الهوية الخارجية موضوعاً للنجاسة، فجواز الاستصحاب و عدمه يدور مدار حفظ الهوية الخارجية، و قد عرفت أنّ الماء في كلتا الحالتين ماء واحد و موضوع فارد و إنّما تغيّر بعض أوصافه، فعندئذ يحكم ببقاء نجاسة هذا الماء.

و بذلك تعلم صحّة استصحاب الحكم، المترتب علي العنب المغلي و إسرائه إلي الزبيب و ذلك بالبيان السابق، فإنّ العنب و الزبيب و إن كانا موضوعين و هما كثيران متعددان، متغايران في عالم المفهوم و لا يصحّ إسرائ حكم العنب إلي الزبيب لأنّه أشبه بالقياس، لكن إذا انطبق الحكم الكلّي علي العنب الخارجي المغلي فيصير الموضوع بعد ذلك العنب الخارجي لا عنوان العنب، و عندئذ يشار إليه بأنّه كان إذا غلي ينجس، و هكذا إذا صار زيبباً لوحدة الهوية الخارجية و إنّما طرأ التغيّر علي حالات الموضوع من حيث اشتماله علي الرطوبة و جفافها.

هذا كلّه حول استصحاب الحكم الكلّي علي وجه الإطلاق.

و أمّا الثاني: أي استصحاب الحكم الكلّي فيما إذا كانت الشبهة موضوعية.

بيانه: أنّه إذا كان الشكّ في البقاء ناشئاً عن إجمال الموضوع كالمغرب لتردده

بين كونه نفس استتار القرص أو هو مع ذهاب الحمرة المشرقية، فلو افترضنا استتار القرص وعدم ذهاب الحمرة، وشككنا عندئذ في حرمة الإفطار فالموضوع بمفهومه الكلّي مشكوك إذ هو علي فرض مرتفع، وعلي فرض آخر باق، لكن موضوع الاستصحاب أي استصحاب الحكم الجزئي، ليس هو مفهوم النهار بل الزمان الموجود فيشار إليه بأنه كان الإمساك فيه واجباً والأصل بقاؤه. أو كانت إقامة العصر فيه واجبة والأصل بقاؤها، وقد ثبت في محله أنّ للزمان بقاءً بحسبه كالزمانيات والجوامد.

وهذا إجمال ما تلقيناه من السيّد الأستاذ، وقد حكاه عن شيخ مشايخنا العلامة الحائري في درسه الشريف، و سيوافيك مزيد توضيح في مبحث الاستصحاب، و مما ذكرنا يعرف حال المقام فلا نطيل.

الأمر العاشر: نفي الملازمة بين التركّب و الوضع للأعم

إشارة

ذهب المحقّق النائيني إلي الملازمة بين نظرية تركّب المشتق و وضعه للأعم، و نظرية بساطته و القول بوضعه للأخص. قال: إنّ الركن الوطيد علي القول بالوضع للمركّب هو الذات و انتساب المبدأ إليها. و من المعلوم أنّ النسبة الناقصة لم يؤخذ فيها زمان دون زمان، و قد تبين عدم دلالة الأفعال علي الزمان، فالمشتقات لا تدلّ عليه بالأولية. و لذا كان المشهور بين القدماء القائلين بالتركيب هو الوضع للأعم، و هذا بخلاف القول بوضعه لمعني بسيط فإنّ الركن في صدق المشتق بناء علي البساطة هو نفس المبدأ، غاية الأمر أنّه ملحوظ بنحو يصحّ معه الحمل، و لا يكون مبانياً للذات بحسب الوجود، فيقوم الصدق بالمبدأ فإذا انعدم و انقضي فلا محالة لا يصدق العنوان الاشتقائي إلاّ بالعناية. (1)

ص: 228

يلاحظ عليه: أنه لا ملازمة بين التركب و الوضع للأعم، كما لا ملازمة بين البساطة و الوضع للأخص.

أمّا الأول: فلو افترضنا أنّ الركن الركين علي القول بالتركب هو الذات لكن يمكن ملاحظتها مع المبدأ) غير الركن (ياحدي الصورتين التاليتين:

أ. الذات المتلبّسة بالمبدأ.

ب. الذات المنتسب إليها المبدأ.

فالأوّل: لا يصدق إلاّ علي المتلبّس بالفعل، و أمّا الثاني فيكفي في الصدق مجرد الانتساب إلي المبدأ و إن انقضي عنه.

و ما أفاده من أنّ المشتق لا يدلّ علي الزمان) زمان النطق أو زمان التلبّس (و إن كان صحيحاً لكنّه لا يفيد لما عرفت من أنّ المراد من الحال ليس أحد الزمانين، بل فعلية التلبّس، فيرجع النزاع إلي أنّ الموضوع له هل هو المتلبس بالفعل أو المنتسب إليه المبدأ؟ و أمّا الثاني: فلأنّ ما ذكره مبني علي ما اختاره الشريف من أنّ المشتق عين المبدأ، و الفرق بينهما هو كون الأوّل لا بشرط و الآخر بشرط لا، و عندئذ يكون الركن الركين هو المبدأ، و مع زواله لا معني لصدقه.

و لكن سيوافيك عدم صحّة مختار الشريف، و أنّ الفرق بين المشتق و المبدأ أوسع ممّا ذكره، بل بينهما مغايرة تامّة و إن كان كلّ بسيطاً، فالمبدأ هو نفس الحدث أو نفس العنوان، و المشتق هو، المعنون، و هو مفهوم وحداني بسيط منحل عند العقل إلي ذات و عنوان و نسبة.

و عندئذ يقع الكلام في أنّ الموضوع له هو المفهوم الوحداني الذي لا ينطبق إلاّ علي المعنون بالمبدأ حدوثاً و بقاءً، أو المفهوم الوحداني الذي يكفي في انطباقه عبر الزمان كونه معنوياً حدوثاً و إن زال العنوان بقاءً.

ذهب المحقق النائبي إلي أن القول بالأعم يحتاج إلي تصوير جامع بين المتلبس والمنقضي ولا- جامع بينهما، فإذا لم يعقل وجود الجامع فلا مجال لدعوي الوضع للأعم. (1)

وقد استحسسه سيّدنا الأستاذ، وقال: لا- محيص للقائل بالأعم من تصوير جامع بينهما، وإلا يلزم الاشتراك اللفظي، ولو امتنع تصوير الجامع يسقط دعواه. ولكن الجامع غير موجود إذ الجامع الذاتي بين الواحد والفاقد غير موجود، وأما الجامع الانتزاعي فهو إما بسيط أو مركّب، والجامع البسيط علي قسمين لأنّه إما جامع بسيط لا ينحلّ إلي شيئين وإما ينحلّ.

و الأول غير معقول لعدم وجود جامع بسيط يتكفّل إفهام كلا المعنيين وإخراج المتلبس فيما بعد، والجامع البسيط المنحلّ إلي المركب غير متصور إذ هو لا- بدّ أن ينتزع من الواقع، والانتزاع فرع صلاحية الواقع، إذ كيف يصحّ انتزاع مفهوم بسيط منحل واحد من الواحد والفاقد، أما الجامع التركيبي التفصيلي فهو وإن كان ممكناً حتي يدخل المعنيان ويخرج الثالث لكنّه ممّا لا يرضي به القائل بالأعم. (2)

يلاحظ عليه: أنّ الجامع هو الجامع البسيط المنحلّ إلي المركب، وهو المعنون بما هو معنون وهو ينحلّ عقلاً إلي ذات ثبت لها العنوان والمبدأ بنحو من أنحاء الثبوت، وما أفاده» من أنّ الجامع ينتزع من الواقع، والانتزاع فرع صلاحية الواقع، إذ كيف يصحّ انتزاع مفهوم بسيط من الواحد والفاقد «، صحيح لو كان

ص: 230

1- - أجود التقريرات: 1/78؛ المحاضرات: 1/249.

2- - تهذيب الأصول: 1151/114.

منشأ الانتزاع هو حيثية فقدان و الوجدان، بل منشأ الانتزاع في كلا الموردين حيثية الوجدان، لأنّ القائل بالأعم يقول بأنّ ثبوت المبدأ للذات أنّا ما في التكوين يوجب اتصاف الذات بحيثية) تعنونها بمن ثبت له المبدأ (كافية في انتزاع المفهوم عن الذات في كلتا الحالتين، و ذلك لأنّ الحيثية الاعتبارية المصححة للانتزاع موجودة دائماً و إن زال عنه المبدأ، فالعنوان البسيط المنحل إنّما ينتزع من هذه الحيثية الوجودية المتحقّقة في المنقضي و المتلبس، فالمعني الجامع منتزع من الواحد علي كلا القولين لا من الواحد و الفاقد.

هذه هي الأمور العشرة التي تسلط الضوء علي البحث، فإذا فرغنا عن بيانها فلندخل في صلب الموضوع، و هو أنّ الحقّ أنّ المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ.

المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ!

إنّ القوم استدّلوا علي كون المشتق موضوعاً للمبدأ بوجوه سيوافيك بيانها: و لكنّ الأولي أن يستدلّ عليها بطريق أسهل و هو ما يلي:

و هو أنّ الإمعان في الصيغ يثبت أنّ الواضع يريد توارد المعاني المختلفة علي المبدأ و تصوير المبدأ بألوان النسب بينه و بين الذات، فتارة يلاحظ المبدأ بما أنّه منتسب إلي الذات بالصدور عنها، و أخري بالوقوع علي الذات، و ثالثة بثبوتها فيها كما في الصفة المشبهة، و رابعة بملاحظة الزمان و المكان ظرفاً للمبدأ و هكذا، فالمشتق هو المبدأ الملحوظ مع الذات بنسب و إضافات مختلفة، و ما هذا شأنه يكون المحور هو المبدأ لا الذات، فالنسب المختلفة المتداولة تصاغ من المبدأ و تصاف إلي الذات.

و إن شئت قلت: إنّ الواضع يتلاعب بالمبدأ من خلال صياغته في قوالب

مختلفة، فالمبدأ هو الذي يتجلّى بصور وأشكال مختلفة، وليس هناك تلاعب بالذات ولا صياغتها بأشكال مختلفة، وما هذا شأنه لا يمكن غض النظر عنه عند الاستعمال، فإنّ القول بكونه حقيقة فيمن انقضي عنه المبدأ أشبه بغض النظر عنه عند الاستعمال.

وبعبارة أخرى: إنّ النسبة تتوقف علي أمرين: الذات، والحدث. والواضع يصبّ اهتمامه علي طروء النسب المختلفة علي المبدأ عند نسبته إلي الذات، فالمحور هو الذات، لكن وجود الذات ضروري لا لكونه محوراً بل لأجل أنّ النسبة قائمة بالطرفين.

أدلة القائلين بالوضع للمتلبس

استدلّ القائلون بالوضع للمتلبس بوجوه:

الأول: التبادر، إذ المرتكز عند أهل اللسان عند إطلاق المشتق هو المتلبس بالمبدأ لا من هو كان متلبساً، فإذا قيل: صلّ خلف العادل، أو أدب الفاسق، أو إذا قيل: لا يصلّين أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون، أو إذا قيل: الاعرابي لا يؤم المهاجرين. (1) لا يفهم منه إلّا المتلبس بالمبدأ، وهذا هو الظاهر في اللغات الأخرى.

وبما أنّ النزاع في كون المشتق حقيقة في المتلبس أو الأعم فيما إذا يتصور له الانقضاء ويتصور له الاستمرار، وعلي ذلك فخرج الاستدلال بلفظ «علي القول بالأخص لعدم تصوّر الانقضاء فيه، كما خرج الاستدلال بالسارق والزاني علي القول بالأعم إذ لا يتصوّر فيه الاستمرار.

ص: 232

الثاني: صحّة سلب المشتق عنّ انقضي عنه المبدأ فيقال: زيد الناسي ليس بعالم، وهي آية المجازية.

وأورد عليه: أنّه إن أُريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً، فغير سديد؛ وإن أُريد مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامة المجاز هي صحّة السلب المطلق.

توضيحه: إنّ علامة المجازية هو سلب اللفظ بما له من المعني عن المورد حتّي يدلّ علي أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً، وأمّا سلب معني خاص للفظ عن المورد فلا يدلّ إلاّ علي أنّه ليس من مصاديق ذلك المقيد، وأمّا أنّه ليس من مصاديق المعني علي وجه الإطلاق فلا، فإذا قلت مشيراً إلي الرقبة الكافرة إنّها ليست برقبة مؤمنة، لا يدلّ علي أنّها ليست برقبة أصلاً، فعلي ذلك إذا قلت: زيد الناسي ليس بعالم بالفعل، يدلّ علي أنّه ليس من مصاديق المتلبس بالفعل وأمّا أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً ولو باعتبار من انقضي عنه المبدأ فلا.

وقد أجاب عنه في «الكفاية» بما هذا توضيحه: إنّ قولنا بالفعل تارة يكون قيداً للمسلوب أي العالم، وأخري أن يكون قيداً للسلب أي ليس (، فلو قلنا: زيد الناسي، أو الذي انقضي عنه المبدأ ليس بعالم بالفعل، يصير المسلوب مقيداً، ويكون معناه أنّ زيدا الناسي ليس من مصاديق العالم بما له علم بالفعل، ومثله لا يكون علامة للمجازية لوضوح أنّ عدم كونه مصداقاً للعالم بملاك العلم الفعلي لا يكون دليلاً علي عدم كونه مصداقاً له الآن ولو بملاك علمه السابق الزائل.

وأمّا لو قلنا: زيد الناسي، أو الذي انقضي عنه المبدأ ليس بالفعل بعالم يكون المسلوب مطلقاً، ويرجع مفاده إلي أنّ زيدا الذي نسي علمه ليس بالفعل بعالم، أي ليس مصداقاً بالفعل بأيّ عنوان من العناوين، للعالم، لا بملاك العلم الفعلي، ولا بملاك العلم السابق الزائل، ومثل هذا يكون علامة للمجازية.

ولعلّ ما ذكرناه في توضيح الكفاية أقرب إلي المتن ممّا ذكره المحقّق المشكيني) قدس سره (في تعليقه.

يلاحظ عليه: أنّ الغاية من التمسك بصحّة السلب وعدمه هو تبين كون المورد مصداقاً للفظ وعدمه و تحديداً لمفهوم اللفظ سعة و ضيقاً عرفاً و من المعلوم أنّه لو كان هذا هو الغاية المتوخّاة، فالعرف لا يعير أهمية لهذه الدقة الفلسفية، فلا يفرق بين كون القيد قيداً للمسلوب أو قيداً للسلب، وعند ذلك لا يمكن نسبة النتيجة الحاصلة من التفريق إلي العرف.

و الحاصل: أنّ العرف هو المرجع في تحديد المفاهيم و تبين المصاديق و لكن يجب أن يكون المحكم في هذا الباب هو العقل العرفي الدقيق لا الفعل الفلسفي، فسلب مصداقية المنقضي عنه المبدأ بالنحو المذكور لا يفهمه العرف حتي يحكم بأنّه ليس بمصداق.

و الشاهد علي ذلك أنّ صاحب الكفاية اتبع في الجواب ما ذكره الحكماء في تعريف الماهية، فقد ذكروا في حدّ الماهية تعبيرين:

1. الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

2. الماهية من حيث هي ليست إلا هي.

ففرقوا بين تقديم السلب علي الحيثية و تأخرها عنه، يقول السبزواري:

وقدّ من سلماً علي الحيثية حتي يعم عارض الماهية

فإنّبات المصداقية أو نفيها بهذه الدقائق لا يلتفت إليها العرف و لا يكون مصداقاً له و إن أصرّ عليه العقل لأنّ الموضوع له هو المفاهيم المنطبقة علي المصاديق العرفية.

الثالث: ربّما يستدل علي وضع المشتق للمتلبس بالدليل التالي: و هو أنّه لا

ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة علي ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادفها فيما انتضي عنه المبدأ و تلبس بالآخر.

و أورد عليه المحقق الرشتي من عدم التضاد علي القول بعدم الاشتراط.

و أجاب عنه المحقق الخراساني: من أنّ التضاد أمر ارتكازي من غير فرق بين المشتقات كالأبيض والأسود و مباديهما كالبياض و السواد.

يلاحظ عليه بوجهين:

1. انه يرجع إلي التبادر و ليس دليلاً مستقلاً، و ذلك انّ الحكم بالتضاد بين المشتقين بأنّهما من الأمور غير القابلة للجمع فرع إحراز معني كلّ بالتبادر، و أنّ المتبادر من كلّ واحد هو تلبس الموضوع بالمبدأ، و عندئذ يحكم العقل بعدم صحّة اجتماعهما، فالحكم بالتضاد متأخر عن إحراز المعني بالتبادر، و معه لا حاجة إلي دليل آخر.

2. انّ الأعمّي لا يسلم التضاد إلاّ بين المبدأين لا بين العنوانين، فصدق الأبيض و الأسود لا يستلزم إلاّ اجتماع العنوانين من غير ملازمة بين صدقهما و اجتماع المبدأين.

هذه هي الوجوه المهمة و بقيت هنا وجوه أخرى تطلب من محالها.

أدلة القول بالأعم

استدلّ القائل بالأعم بوجوه:

الأوّل: التبادر، و لكنّه غير تام، لأنّ المتبادر من قولنا: « لا تصل خلف الفاسق » (و أمثاله، هو المتلبس، و ادّعاء وجود القرينة في أمثال هذه الموارد و إن كان محتملاً، لكن ليس كلّ مورد كذلك.

ص: 235

مضافاً إلي ما عرفت من أنّ الصيغ المشتقة من المبدأ، نوع تلاعب بالمبدأ لا بالذات، فكيف يصدق الفرع دون الأصل.

الثاني: عدم صحّة السلب في المقتول والمضروب إذا انقضي عنه المبدأ.

يلاحظ عليه: أنّه إن أُريد منها المعني الحدوثي أي من وقع عليه القتل والضرب، فلا نسلم صدقه عند ما انقضي عنه المبدأ، وإن أُريد الأثر الباقي بعد القتل والضرب، فالصدق لأجل كونه متلبساً بالأثر الباقي.

ثمّ إنّ أكثر الإطلاقات في الجمل والتراكيب بلحاظ ثالث وهو الإطلاق بلحاظ حال التلبس خصوصاً فيما إذا لم تقبل التكرار كالمقتول والمصلوب، أو ما يقبل التكرار ولا يقبل الاستمرار كالسارق والزاني.

الثالث: هو استدلال الإمام بآية الابتلاء علي عدم صلاحية الخلفاء الثلاثة لإشغال منصب الإمامة بعد رحلة الرسول الأعظم (صلي الله عليه وآله وسلم)، وإليك الآية ونص الإمام وكيفية الاستدلال، قال سبحانه:

1. (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ). (1)

وفي الآية جهات مهمة للبحث نشير إليها:

1. ما هو الغرض من ابتلاء الأنبياء؟ 2. كيف كان ابتلاء إبراهيم عليه السلام (؟) 3. ما هو المراد من الكلمات؟ 4. ما هو المراد من الإتمام؟ 5. ما هو المراد من جعله إماماً بعد ما كان نبياً ورسولاً؟ 6. ما هو المقصود من العهد المنسوب إليه سبحانه، وكيف تكون الإمامة

ص: 236

1- - البقرة: 124.

عهد الله؟ 7. كيف تدل الآية علي عصمة الإمام؟ وقد حقت هذه الأمور في موسوعة مفاهيم القرآن. (1)

2. و أما استدلال الإمام بالآية، فقد روي الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام (في تفسير قوله:

(لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) أنه قال: إن الإمامة لا تصلح لمن عبد وثناً أو صنماً أو أشرك بالله طرفة عين، وإن أسلم بعد ذلك، و الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وأعظم الظلم الشرك بالله قال الله تعالى:

(إِنَّ الشُّرْكَ لُظْلَمٌ عَظِيمٌ) (2). (3)

3. و أما كيفية الاستدلال فلا تة مبني علي صغري مسلمة و كبري قرآنية.

أما الصغري: هؤلاء كانوا ظالمين مشركين.

و أما الكبرى: و الظالمون لا تنالهم الإمامة.

فينتج: هؤلاء لا تنالهم الإمامة.

و إنما يصح وصفهم بعنوان الظالمين عند التعدي إذا قلنا بوضع المشتق للأعم بحيث يصدق علي المتلبس بالمبدأ و المنقضي عنه حتي يصح عدّهم من الظالمين حين تصدّوا للخلافة و قد انقضي المبدأ، و لو قلنا بوضع المشتق علي المتلبس تبقي الكبرى بلا صغري، إذ لا يصح أن يقال: هؤلاء كانوا ظالمين عند التصدي بل يجب أن يقال: كانوا ظالمين قبل التصدي، و أما بعده فقد صاروا موحدين.

يلاحظ عليه: أن الاستدلال علي عدم صلاحيتهم للإمامة يصح علي كلا

ص: 237

1- مفاهيم القرآن: 2595/197.

2- لقمان: 13.

3- البحراني: البرهان: 1/149.

القولين، أمّا علي الأعم فلما عرفت.

وأمّا علي القول بالأخص فللاستدلال أساس آخر، غير مبني علي كونهم ظالمين حين التصدي، بل هم غير لائقين لها وإن لم يكونوا ظالمين حين التصدي.

وذلك لأنّ الإمامة كالنبوة منصب إلهي يجب أن ينتزه المتصدّي عمّا يوجب نفرة الناس و تباعدهم عنه، ولا تتحقّق تلك الأمانة إلاّ بتباعده عن ألوان الشرك و الأعمال القبيحة طيلة عمره حيث إنّ الناس يفرون عمّن كان في فترة من عمره مشركاً مقترباً للمعاصي. وبما أنّ هؤلاء كانوا كذلك في فترات من أعمارهم فكانوا ظالمين، فصار هذا سبباً لحرمانهم منه.

وهناك بيان آخر للاستدلال بالآية نقله السيد الطباطبائي عن بعض مشايخه و أنّه قال: إنّ الناس حسب التقسيم العقلي علي أربعة أقسام:

أ. من كان ظالماً في جميع عمره.

ب. من لم يكن ظالماً طيلة عمره.

ج. من كان ظالماً في مقتبل عمره و تائباً في أواخره حين التصدي.

د. من لم يقترب الشرك في أوان عمره و اقتربه في أواخره حين التصدي.

فيجب إمعان النظر في تحديد ما هو المسؤول لإبراهيم الخليل، و العقل يحكم بأنّ إبراهيم أجلّ شأنًا من أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل و الرابع من ذريّته، فيبقي القسمان الآخران و قد نفي الله أحدهما أي من كان ظالماً في مقتبل عمره و غير ظالم حين التصدي، و بقي الآخر و هو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره.

علي أنّه يمكن أن يفسر استدلال الإمام بالآية بأنّ الإطلاق باعتبار حال التلبّس.

تظهر الثمرة بين كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس أو الأعم في الموارد التالية و يجمع الكل كون المشتق موضوعاً للحكم:

1. قال رجل لعلي بن الحسين) عليهما السلام (: أين يتوضأ الغريباء؟ قال: «تتقي شطوط الأنهار، و الطرق النافذة و تحت الأشجار المثمرة...» (1)فعلي التلبس يختص الحكم بما إذا كان مثمراً و لوبالقوة، بخلاف القول بالأعم، فيشمل حتي الشجرة اليابسة الساقطة عن التوريق و الأثمار.

2. قال أمير المؤمنين) عليه السلام (: « لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود، و ولد الزنا، و الأعرابي لا يؤم المهاجرين» (2).

3. عن أبي عبد الله) عليه السلام (في المرأة إذا ماتت و ليس معها امرأة تغسلها، قال: « يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلي المرافق» (3) فلو قلنا بكون المشتق حقيقة في المنقضي فللزواج المطلق لها، التغسيل عند فقد المماثل.

ص: 239

1- الوسائل: 1، الباب 15 من أبواب أحكام الخلوة، الحديث 1.

2- الوسائل: 5، الباب 15 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 6.

3- الوسائل: 2، الباب 24 من أبواب غسل الميت، الحديث 8.

وربما يمثل بالماء المشمّس أو المسخّن، ولكن الوارد في لسان الأدلّة، التعبير عنه بصيغة الفعل لا بصيغة المشتق، فقد ورد عن رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) «الماء الذي تسخّنه الشمس لا تتوضّئوا به ولا تغسلوا ولا تعجنوا به فأنّه يورث البرص» (1).

ص: 240

1- - الوسائل: 1، الباب 6 من أبواب الماء المضاف، الحديث 2.

المسألة الأولى: في خروج الذات عن مفهوم المشتق

هل المشتق في مفهومه الابتدائي يدلّ علي الذات أو لا؟ فالمحور في المقام هو التركيز علي دخول الذات في المشتق وعدمه، وأمّا ما هو الفرق بين هذه المسألة و المسألة الآتية أعني: الفرق بين المبدأ و المشتق فسيوافيك بيانه.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ في المسألة أقوالاً:

الأول: أنّ الذات خارجة عن المشتق ابتداءً و انتهاءً، فالمشتق لا يدلّ عليها لا بمفهومه الابتدائي و لا بمفهومه الانحلالي، و هذا هو قول الشريف علي ما في تعليقاته علي شرح المطارح، و هذا مبنيّ علي أنّ المفهوم من المشتق، نفس المفهوم من المبدأ و الاختلاف في أنّ الأول لا بشرط و الثاني بشرط لا. (1)

الثاني: أنّ المشتق مشتمل علي الذات، و المبدأ و النسبة، ابتداءً و انتهاءً، أي في مفهومه الابتدائي و الانحلالي، و هذا القول يقابل القول الأول تماماً.

الثالث: أنّ المشتق يدلّ علي معني بسيط، غير أنّه ينحلّ عند التحليل إلي ذات و عنوان و نسبة، فهو بسيط لفظاً و دلالة و مدلولاً في مقابل الجمل المركبة.

و المختار هو الأخير، و بيان برهانه يظهر عدم تمامية القولين، و إليك البيان:

إنّ المشتق بسيط لفظاً و دلالة و مدلولاً، في مقابل الجمل التي هي مركبة لفظاً

ص: 241

و دلالة و مدلولاً، لكنّه ينحل عند العقل إلى أمور ثلاثة: ذات و عنوان و اتّصاف، في مقابل الجوامد التي هي بسائط في المراتب الثلاثة، و غير منحلّة إليها عند التعمّل، و في مقابل المركبات التي تتألف ابتداءً من أمور ثلاثة من ذات و عنوان و اتّصاف.

و إن شئت قلت: إنّ العقل تارة يدرك الذات بلا عنوان، كزيد، و ربّما يدرك العنوان بلا ذات كالعلم، و ربّما يدرك الذات مع العنوان، فقد وضع للأول الجوامد، و للثاني المبادئ، و أمّا الثالث فله صورتان:

الأولي: يدرك الذات و العنوان و الاتّصاف علي وجه التفصيل، بحيث يتعلّق بكلّ منها إدراك مستقل، فهذه هي المركبات التفصيلية، و يقال: زيد متصف بالعلم.

الثانية: يكون الذات و العنوان و النسبة مدركة بنحو وحدانيّ و بإدراك واحد فيعتبر عنه بالمشق، فهو حاك لا عن الذات وحدها، و لا عن العنوان كذلك، و لا عن الذات و العنوان و النسبة تفصيلاً، بل عن المعنون بما هو مفهوم واحد منحل عند التعمّل إلى الثلاثة عند الإطلاق.

و الفرق بين الصورتين واضح، ففي الأولي ألفاظ و دلالات و مدلولات تفصيلية، بخلاف المشتق ففيه لفظ واحد و دلالة واحدة و مدلول واحد، لكن تنحل إلى ألفاظ و دلالات و مداليل عند التعمّل.

و الدليل علي ذلك هو التبادر، و معه لا نحتاج إلى إقامة دليل آخر» فالكاتب و الضارب «في لغة العرب و» نويسنده و زنده «في لغة الفرس، تدلّان علي معني وحداني له التحليل في مرحلة ثانية. فمن قال ببساطة المشتق و أراد هذا المعني فهو صحيح، كما أنّ من قال بالتركيب و أراد التركّب عند التحليل فهو أيضاً صحيح.

وأما من قال بالبساطة في المرحلتين، أو التركيب كذلك فقد نازع وجدانه وإليك تحليلهما:

أما الثاني: أعني دلالة المشتق علي الذات و المبدأ و النسبة في مفهومه الابتدائي فهو ساقط جداً للفرق الواضح بين قولنا «ضاحك» (وقولنا) «الإنسان له الضحك» (أو) «كاتب» (و) «الإنسان له الكتابة» (فادعاء التركيب في المفهوم الابتدائي من السخافة بمكان.

أما القول الأول فظاهره أنه يريد نفي دخول الذات في مفهوم المشتق مطلقاً، لا ابتداءً و لا تحليلاً، فقد استدلل عليه بوجه.

الأول ما استدلل به الشريف وقال:

لوقلنا بدخول الذات في المشتق يلزم أحد محذورين:

أ. دخول العرض العام في الفصل، إذا كان الداخِل فيه مفهوم الشيء كما في قولنا «الإنسان ناطق».

ب. انقلاب القضية الممكنة إلي الضرورية، إذا كان المأخوذ مصداق الشيء كما في قولنا «الإنسان كاتب».

فدخول الشيء في مفهوم الناطق يستلزم دخول العرض العام في الفصل، كما أنّ دخول الإنسان في المثال الثاني يوجب انقلاب القضية من الممكنة إلي الضرورية، لأنّ معني قولنا: «الإنسان كاتب» هو «الإنسان، إنسان كاتب» و ثبوت الإنسانية للإنسان بالضرورة.

وقد أُجيب عن الشق الأول بوجه:

1. ما أفاده صاحب الفصول من أنّ أخذ الناطق فصلاً مبني علي تجريده عن مفهوم الشيء. (1)

ص: 243

1- - الفصول: 62، ط الحجريّة.

و هو غير تام، لأنَّ المنطقيين جعلوا الناطق فصلاً للإنسان بما له المعني من دون تجريد.

2. ما أجاب به المحقق الخراساني من أنَّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل من أظهر خواص الإنسان، ولذا ربّما يجعلون لازمين و خاصتين مكان فصل واحد، فيعرفون الحيوان، بأنّه حساس متحرك بالإرادة، مع أنَّ الشيء الواحد لا يكون له إلا فصل واحد.

و الوجه في عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً، هو أنَّ المبدأ للناطق لو كان هو النطق بمعني التكلّم فهو كيف محسوس، وإن كان بمعني التفكّر و درك الكلّيات فهو كيف نفساني علي القول بأنّ العلم من مقولة كيف.

3. انّ الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس، غير أنَّ الناطق عنوان وصفي لهذا الفصل الحقيقي و من أظهر خواصه، فلما كانت حقيقة الفصل مجهولة لنا، أُشير إلي توضيحه بالعنوان الوصفي كما لا يخفي.

و أمّا الشقّ الثاني: فقد أجاب عنه صاحب الفصول بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء و الذات وحده بل المقيد بالوصف، و ليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً.

و الحقّ أنّ ما أجاب به صاحب الفصول جواب كاف، و ما أورد عليه صاحب الكفاية ليس بكلام جدير بالدراسة بل يورث الإطالة بلا فائدة.

كما أنّ ما تنظر صاحب الفصول حسب ما نقله في الكفاية لا علي النحو الموجود في نفس الفصول فيما أفاده سابقاً ليس كلاماً تاماً جديراً بالدراسة، فنحن نضرب صفحاً عن كليهما.

و الذي أضيف في المقام ردّاً علي دليل الشريف هو أنّ ما ذكره إثبات اللغة

بالدليل الفلسفي و هو بعيد عن جادة الصواب، فإنّ لتحليل مسائل كلّ علم أسلوباً خاصاً به و لم يكن الواضع يحمل ذهنية فلسفية حتي يخرج الذات علي المشتق بغية الفرار من دخول العرض العام في الفصل، أو انقلاب القضية الممكنة إلي الضرورية، فهذا الجواب يحسم هذا الدليل كما يحسم سائر الأدلة التي هي علي غرار هذا الدليل.

الثاني: ما ذكره صاحب الفصول استلهاً من دليل المحقق الشريف الذي طرح قضية منفصلة و قال:

« لو كان المأخوذ مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الفصل، و لو كان المأخوذ مصداقه يلزم الانقلاب (،) و قد انتقل صاحب الفصول منه إلي أمر آخر، و هو أنّ الانقلاب غير منحصر بأخذ المصداق فيه، بل يلزم من أخذ مفهوم الشيء أيضاً فيه، لأنّ الشئئية أمر ضروري للإنسان.

يلاحظ عليه: بمثل ما أورد هو علي كلام الشريف في الشق الثاني، و حاصله: أنّ المحمول ليس الشئئية المطلقة بل المتقيدة بالكتابة و هي ليست بضرورية.

الثالث: لو كان الشيء داخلاً فيه بمفهومه أو مصداقه لزم تكرار الموصوف في قولنا: « زيد الكاتب ».

يلاحظ عليه: بأنّ المأخوذ فيه هو المفهوم المعرّي من كلّ قيد، ما عدا قيام المبدأ به و لا تعيّن له لينطبق علي ذوات معينة كزيد و عمرو و يلزم التكرار.

و بعبارة أخرى: إنّما يلزم التكرار لو كانت الذات مأخوذة علي نحو التفصيل، و لا أظن أنّ القائل يعتقد به، لأنّها مأخوذة علي نحو الإجمال.

الرابع: أنّ المادة في المشتق تدل علي نفي الحدث، و الهيئة من الدوال الحرفية، فيجب أن يكون مدلولها معني حرفياً لا اسمياً، و ليس هو إلاّ نسبة الحدث إلي

الذات بحيث تكون نفس الذات خارجة و التقيّد داخلاً. و القول بأنّ المشتق موضوع للذات المتلبّسة، قول بدلالة الدوال الحرفية علي المعني الاسمي، و هو غير تام، فانتزاع المشتق من الذات المتلبسة و دلالته عليها أشبه شيء بدلالة الدوال الحرفية علي المعاني الاسمية.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال إنّما يتمّ لو قلنا بدخول الذات علي وجه التفصيل في المشتق و أمّا لو قلنا بأنّ المتبادر منه في المفهوم الابتدائي أمر بسيط، لا الذات وحدها و لا العنوان وحده، و لا النسبة وحدها، بل شيء بسيط ينحلّ لدي التحليل إلي أمور ثلاثة، و ذلك البسيط القابل للانحلال هو المعنون فلا يتوجّه الإشكال.

إلي هنا تمّ ما أقيم من الوجوه علي خروج الذات عن المشتق، و كلّها أدلة غير صالحة لإثبات اللغة حتي و إن خلت من الإشكالات المذكورة لما عرفت من أنّ اللغة لا تثبت بالدليل العقلي.

المسألة الثانية: في الفرق بين المشتق و مبدئه

إشارة

لمّا ذهب الشريف و من تبعه إلي أنّ الذات خارجة عن مفاد المشتق ابتداءً و تحليلاً، توجه إلي سؤال و هو أنّه ما هو الفرق بين «الضارب الذي هو علي مختاره بمعني الضرب، فحاول إبداء الفرق بينهما.

و الحاصل: أنّه لو قلنا بأنّ مفاد المشتق مركّب دالّ علي الذات و العنوان و النسبة.

أو قلنا بأنّ مفاد المشتق بسيط و حداني أي المعقول و لكن ينحلّ إلي أمور ثلاثة.

لكننا في غني عن عقد مسألة باسم» ما الفرق بين المبدأ و المشتق «لأن الفرق جوهرى واضح لا حاجة إلى البيان.

نعم لو قلنا بمقالة الشريف أي بخروج الذات عن المشتق، ابتداء و تحليلاً، و أنّ مفاد المشتق نفس مفاد المبدأ جوهرًا، لزم عقد مسألة باسم الفرق بينهما، و لذلك عمد القائل إلى بيان الفرق.

قال في « الكفاية »: الفرق بين المشتق و مبدئه مفهومًا أنه بمفهومه لا يأتي عن الحمل علي ما تلبس بالمبدأ؛ و لا يعصي علي الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد.

بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأتي عن ذلك، بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو هو، و ملاك الحمل و الجري إنما هو نحو من الاتحاد و الهوية، و إلي هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا. أي لا يكون مفهوم المشتق غير أب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آبياً عنه.

ثمّ إنهم شبهوا الفرق بين المشتق و المبدأ بالفرق بين الجنس و المادة، فهما اسمان لشيء واحد كالحيوان، غير أنه بما أنه لا بشرط يسمي جنسًا و يحمل علي النوع، و يقال: الإنسان حيوان، و بما أنه بشرط لا، مادة فلا يحمل علي الإنسان.

و مثله الناطق فهو باعتبار كونه لا بشرط فصل، و باعتبار كونه بشرط لا صورة.

هذا خلاصة ما ذكره المحقق الخراساني و هو من الإجمال بمكان.

و توضيحه: أنّ اللا بشرط و بشرط لا، يستعمله أهل المعقول في موردين:

الأول: أحدهما لحاظ مفهوم واحد تام بالنسبة إلى عوارضها و طوائرها

كالرقبة حيث يلاحظ بالنسبة إلى الإيمان بأنحاء ثلاثة، فيقال: رقة بشرط الإيمان، و رقة بشرط عدمه، و رقة مطلقة سواء كانت مؤمنة أو كافرة.

وفي هذا الصدد يقول المحقق السبزواري:

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها موردة

من لا بشرط و كذا بشرط شيء و معني بشرط لا استمع إليّ

ففي هذا النوع من اللحاظ، الملحوظ، ماهية واحدة تامّة، تلاحظ بالنسبة إلى ما يعرضها من الطوارئ و تطرأ المفاهيم الثلاثة الاعتبارية، أعني: بشرط شيء، و لا بشرط، و بشرط لا، و هي خارجة عن واقع الملحوظ و مفهومه و إنّما يعرض عليها بنوع من اللحاظ، فهذا القسم من لحاظ الماهية لا صلة له بالمقام و لا بما ذكره أهل المعقول في باب الفرق بين الجنس و المادة، أو الفصل و الصورة.

الثاني: ما ذكره في التفريق بين كون الحيوان جنساً و مادة، أو كون الناطق فصلاً و صورة، فيفارق الملحوظ في هذا المورد ما هو الملحوظ في المورد الأوّل، بالوجه التالي:

إنّ المفهوم في القسم الأوّل مفهوم واحد تعرض عليه الاعتبار الثلاثة، و لا تتلم وحدة الملحوظ بعروضها عليها، و لذلك قلنا تلاحظ الماهية بالنسبة إلى عوارضها و طوائرها، بخلاف القسم الثاني فإنّ الملحوظ يخرج عن كونه مفهوماً واحداً باعتبار كون اللاشروطية داخلاً في صميم الجنس، و البشروطاللاتية داخلاً في صميم المادة، فيكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فالجنس هو المفهوم المبهم المغمور الذي هو علي عتبة الاكتمال بالفصل و لذلك يكون قابلاً للحمل و لذلك يوصف باللاشروط بالنسبة إلى الحمل.

و أمّا المادة فهي ماهية محصّلة مبيّنة غير قابلة للحمل و لذلك توصف بشرط

لا فيكون كل من القيدين: اللا بشرط و بشرط لا، داخلاً في جوهر المعني و مكماً له علي خلاف ما مر في السابق. فيسمي الحيوان و الناطق عند اعتبارهما جنساً و فصلاً، بالأجزاء الحملية، و عند اعتبارهما مادة و صورة، بالأجزاء الحدية.

و بهذا يعلم عدم صحة ما اعترض به صاحب الفصول علي هذا النوع من الفرق حيث قال:

إن أخذ العرض لا بشرط لا يصح حملة علي موضوعه، فأتا إذا قلنا: زيد عالم، أو متحرك، يمتنع حمل العلم و الحركة عليه و إن اعتبر لا بشرط، بل مصحح الحمل أن مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو هو فلا فرق بين قولنا ذو بياض و قولنا ذو مال، فكما أن المال إن اعتبر لا بشرط لا يصح حملة علي صاحبه، فكذلك البياض، و مجرد استقلال أحدهما) المال (بالوجود دون الآخر) البياض (لا يجدي فرقاً في المقام، فالحق أن الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشيء و ذي الشيء، فمدلول المشتق أمر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها. (1)

وجه الإشكال: أنه خلط بين المقامين و زعم أن لحاظ الماهية لا بشرط في المقام الثاني علي غرار لحاظ الماهية لا بشرط في المقام الأول، و لذلك أورد أن العلم و الحركة مهما لوحظا لا بشرط، لا يصح حملهما علي الذات ما لم يقدر فيهما لفظة» ذو «و لكتة غفل عن الفرق بين اللحاظين، فاللابشرطية و البشروطانية في المقام الأول غير داخلين في جوهر الملحوظ، و لذلك يبقى الملحوظ علي وحدته، بخلاف المقام الثاني، فالمفهومان داخلان في جوهر الملحوظ فيصبح الملحوظ كمفهومين مختلفين يكون لأحدهما قابلية الحمل دون الآخر. و لذلك يقول الشيخ الرئيس في المقام الثاني:

ص: 249

إنّ الماهية قد تؤخذ بشرط لا، بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعني وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له، فيمتنع حملة عليّ المجموع) الإنسان (لانتفاء شرط الحمل، وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده، وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل عليّ المجموع، و الماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير محصلة بنفسها في الواقع، بل يكون أمراً محتملاً للمقولية عليّ الشيء مختلفة الماهيات) كما هو شأن الجنس (، وإنّما يتحصل بما ينضاف إليها فيتخصص به و يصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً و المنضاف إليه الذي قومه و جعله أحد تلك الأشياء فصلاً. (1)

إلي هنا أوضحنا ما ذكره صاحب الكفاية، كما أوضحنا مقصود صاحب الفصول و عدم تمامية كلامه، غير أنّ الواجب إيضاح ما ذكره أهل المعقول حول كون الحيوان جنساً تارة و مادة أُخري و كذلك الناطق فصلاً و صورة.

و الذي يمكن أن يقال في المقام) و التفصيل موكول إليّ محله (هو أنّ الحد كالحيوان الناطق، بالنسبة إليّ المحدود كالإنسان يلاحظ عليّ وجهين:

الأول: أن يلاحظ كلّ من المفهومين عليّ وجه الإبهام و الإجمال من دون أن يكون لها مفهوم تام، فيلاحظ الحيوان بما أنّه جسم نام حساس متحرك بالإرادة الذي يصلح لأن يشكّل أحد الأنواع كالإنسان و الفرس، فعندئذ إذا نسب إليّ الإنسان أو غيره من الأنواع يكون نفس النوع، لا- جزءاً من النوع، إذ معني ذلك أن الحيوان في حركته الجوهرية يصل إليّ مقام الإنسانية، و عندئذ يتحد مع الناطق، و في هذا اللحاظ لا يعد الحيوان جزءاً) للمحدود (و لا الناطق كذلك، بل تُتناسي الجزئية لما عرفت من أنّ الجنس في هذا اللحاظ يتحصّل بالناطق و يكون نفس

ص:250

الإنسان، فلذلك يصحّ أن يقال: الإنسان حيوان أو الحيوان ناطق، أو غيرهما، ويسمّي «الحيوان الناطق» أجزاء حملية في مقابل ما سيوافيك في المورد الثاني.

الثاني: أن يلاحظ كلّ من الحيوان و الناطق بما هما مفهومان متحصلان و يكون كلّ واحد جزءاً من ماهية الإنسان و يتشكل الإنسان من اجتماعهما، ففي هذا اللحاظ أي النظر إليها بعنوان الجزئية للمحدود يسمّي الحيوان مادة ذهنية، و الناطق صورة ذهنية، و يمتنع حمل الحيوان علي الإنسان لأنّه أصبح عندئذ جزء الإنسان لا نفسه، و لا يصحّ حمل الجزء علي الكلّ فلا يقال: زيد يد، و لأجل تلك الحالة يوصفان بكونهما أخذاً بشرط لا، غير قابلين للحمل، كما يسمي بالأجزاء الحدية.

و بذلك يعلم مضمون الجملة المعروفة بين أهل المعقول حيث قالوا: إنّ الجنس و الفصل (1) من أجزاء الحد لا من أجزاء المحدود أي الإنسان، و معني الجملة أنّ الحيوان و الناطق إذا لوحظا جنساً و فصلاً للمحدود، يصحّ كلّ منهما نفس الإنسان لا جزئه، و لو وصفا بالجزئية فإنّما هو باعتبار كونهما من أجزاء الحد، لا من أجزاء المحدود أي الإنسان لما عرفت من أنّهما في هذا اللحاظ عين المحدود و نفسه.

نعم لو لوحظا بما أنّهما مادة و صورة ففي هذه الحالة يكون كلّ جزء للمحدود فيكون الحيوان جزءاً لماهية الإنسان فيمتنع الحمل، كما يكون الناطق جزءاً له فيمتنع الحمل فيطلق عليهما المادة و الصورة (الذهنيتين) (مكان الجنس و الفصل).

و لعلّ هذا المقدار من الإيضاح كاف في المقام، و التفصيل يطلب من محله.

ص: 251

1- - أي ما ينطبق عليه الجنس و الفصل كالحيوان الناطق لا عنوانهما، إذ بهذا العنوان ليسا من أجزاء الحدّ كما مرّ.

هذا هو الكلام في المشبه به، و أمّا الكلام في المشبه فنقول:

إنّ المشتق والمبدأ كالجنس والمادة، فالأول منهما مفهوم مبهم غير متحصّل وإنّما يتحصّل بما يحمل عليه، بخلاف الثاني فإنّه مفهوم متحصّل في نفسه أب عن الحمل.

أقول: إنّ قياس المشتق والمبدأ بالجنس والمادة، قياس مع الفارق، فإنّ مصحح حمل الجنس علي الفصل هو تقوّمه بالفصل في عالم المفهوم، لما عرفت من أنّ الجنس مفهوم مغمور، مبهم، يحتاج إلي ما يخرجّه من الإبهام في ذلك الطرف، وهذا بخلاف المشتق بالنسبة إلي موضوعه لعدم تقوّم مفهوم المشتق بالموضوع فهو غير الموضوع مفهومًا، وإن اتحدا وجودًا، وشتان بين الاتحادين، فالأول يتّحد مع الموضوع في المفهوم، والآخر يختلف معه فيه ويتّحد معه في الوجود.

وبعبارة أُخري: إنّ الجنس هو المفهوم المغمور الذي لم تتعين حدوده و خصوصياته إلاّ بالفصل بحيث لو وجد في الخارج يكون عين الفصل عينية اللامتحصّل مع المتحصّل، وهذا بخلاف المشتق فإنّ مسوغ الحمل ليس إبهام مفهومه، فإنّه ذو مفهوم متحصّل و متعين إلاّ من جهة الموضوع، وهذا غير الإبهام في المفهوم، بل مسوغ الحمل قيامه بالموضوع في عالم التكوين، فشتان بين المسوغين، فوجه الشبه بين الجنس والمشتق غير موجود كما لا يخفي.

إيضاح و إكمال

لما كان ما ذكره من الفرق بين المشتق والمبدأ من خلال التشبيه بالجنس والفصل، مجرد دعوي بلا برهان، بل كان صرف التشبيه، حاول غير واحد من أهل المعقول إقامة البرهان عليه بوجه أربعة، ترجع بعضها إلي المحقق الدواني، وإليك البيان:

الأول: ما ذكره أهل المعقول في الفرق بين العرض والعرضي، أنّ العرض تارة يلاحظ بما هو هو و أنّه موجود في قبال موضوعه فهو بهذا اللحاظ بياض ولا يصحّ حمله علي موضوعه مثل الجسم، كيف و المفروض أنّه لوحظ بنحو المبانة مع الموضوع، و الحمل هو الاتحاد في الوجود.

و أخري يلاحظ بما أنّه ظهور موضوعه و طور لوجوده و شأن من شئونه، و ظهور الشيء و طوره و شأنه لا- يباينه فيصحّ حمله عليه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة من مراتب وجود الشيء، و الحمل هو الاتحاد في الوجود.

و بعبارة أخري: إنّ واقع البياض يطرد العدم من جانب ماهيته أولاً، فيكون اللابياض بياضاً، و من جانب موضوعه فيكون اللاأبيض، أبيض، فبما أنّه يطرد العدم عن جانب ماهيته يقال له البياض، و بما أنّه يطرد العدم عن جانب موضوعه، يقال له: الأبيض.

و هكذا الضرب بما أنّه يطرد العدم عن ماهيته، يطلق عليه الضرب، و بما أنّه يطرد العدم عن جانب موضوعه يطلق عليه الضارب.

فتحصل من ذلك أنّ للبياض و الأبيض مفهوماً واحداً، يختلفان بالاعتبار، فوزان الضرب وزان البياض، و وزان الضارب كوزان الأبيض.

و هذا التقرير، بيان جديد لكون الفرق بين المبدأ و المشتق بشرط لا و لا بشرط.

يلاحظ علي ذلك البيان بوجهين:

أولاً: أنّه لا يتم في كلّ مشتق كأسماء الأزمنة و الأمكنة حيث لا يعدّ المبدأ» الضرب «من شئون الزمان و المكان، و مع ذلك يصحّ حمله عليه هنا مقتل الحسين أو هذا اليوم مقتله) عليه السلام (، و إنّما يجري في بعض المشتقات كالمبدأ بالنسبة إلي الفاعل و المفعول.

و ثانياً: إنّ ابتناء الفرق بين المبدأ و المشتق علي هذا التقرير الوارد عن الحكماء في دراسة عالم الكون من غير نظر إلي عالم الألفاظ ابتناء غير صحيح، فإنّ معاني الألفاظ إنّما تؤخذ من الإمعان فيما يتبادر منها عند أهل اللسان لا ممّا حقّقه الحكماء عند دراسة صحيفة الكون الذي لا صلة له بعالم الألفاظ فإنّ ما ذكره في الفرق بين العرض و العرضي يرجع إلي دراساتهم صحيفة الكون، يقول الحكيم السبزواري:

و عرضي الشيء غير العرض ذلك البياض ذلك مثل الأبيض

الثاني: ما نقله الحكيم السبزواري في تعاليقه علي الأسفار من أنّا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئي بالذات هو البياض، و نحن قبل ملاحظة أنّ البياض عرض و العرض لا- يوجد قائماً بنفسه، نحكم بأنّه بياض و أبيض، و لولا الاتّحاد بالذات بين البياض و الأبيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، و لم يجوز قبل ملاحظة هذه المقدمات، كونه أبيض، لكن الأمر بخلاف ذلك.

يلاحظ عليه: بأنّا و إن نحكم عند رؤية البياض قبل ملاحظة أنّه عرض و أنّ العرض لا يوجد قائماً بنفسه بأنّه أبيض، و الملاحظة التفصيلية و إن كانت غير موجودة عند الرؤية، لكن الملاحظة الإجمالية موجودة ارتكازاً، لأنّ الإنسان طيلة حياته يشاهد أنّ البياض لا يوجد إلاّ مع موضوعه، فهو مع هذا العلم الموجود في خزانة ذهنه إذا رأى البياض، و حمل عليه الأبيض، فإنّما حمل علي البياض الذي لا يفارق الموضوع، فلا يدلّ ذلك الحمل علي خروج الذات و النسبة عن مفهومه.

الثالث: أنّ المعلّم الأوّل و مترجمي كلامه عبروا عن المقولات بالمشتقات، و مثلوا لها بها فعبروا عن الكيف بالمتكيف و مثلوا لها بالحرار و البارد، فلولا الاتّحاد

بالذات لم يصح ذلك التعبير و التمثيل إلا بالتكلف، بأن يقال: ذكر المشتقات لتضمنها مبادئها.(1)

الرابع: نقل عن بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس قال: إن الحرارة لو كانت قائمة بذاتها، لكانت حرارة و حارة.(2)

يلاحظ عليه: بأنه لا حجة لكلام أرسطو و مترجمي كلامه.

و مثله ما نقل عن تلميذ الشيخ الرئيس، إذ هو قضية شرطية لا تثبت بها اللغة.

المسألة الثالثة: في ملاك الحمل

قد اشتهر بينهم أن ملاك الحمل أمران:

المغايرة من جهة و الاتحاد من جهة أخرى، و المغايرة إما تكون بالاعتبار كما في قولنا: « زيد زيد » فالأول منهما يغير الثاني اعتباراً، حيث يحتمل فيه في بادئ النظر، جواز سلب الشيء عن نفسه فيرده بقوله « زيد »، أو بالإجمال و التفصيل كما في قولنا: « الإنسان حيوان ناطق » أو مغايراً بالمفهوم كما في الحمل الشائع الصناعي « زيد قائم ».

هذا هو حال التغيرات، و أما الوحدة فالمثالان الأولان يتحد الموضوع مع المحمول في المفهوم كما أن المثال الثالث يتحدان مصداقاً.

هذا هو المعروف بين المنطقيين و اختاره المحقق الخراساني، و قال: ملاك الحمل هو الهوية و الاتحاد من وجه و المغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات.(3)

ص: 255

1- - الأسفار: 1/42.

2- - نهاية الدراية: 1/94.

3- - كفاية الأصول: 1/84.

و أوضحه المحقق الاصفهاني بأن ملاك المغايرة في الحمل الأولي، هو المغايرة بالاعتبار الموافق للواقع، وفي الحمل الشائع هو المغايرة بالمفهوم. (1)

يلاحظ عليه: أن ما ذكره وإن كان صحيحاً لكنه ليس ملاكاً و مصححاً للحمل و ذلك أن مناط الحمل هو الوحدة و الهو هوية لا التغير و الاثنية، فاشتراط وجود التغير بين الموضوع و المحمول في صحة الحمل أمر غير صحيح.

نعم يشترط في كون الحمل مفيداً و خارجاً عن اللغو و العبث أن يكون بينهما تغير إما اعتباراً أو إجمالاً و تفصيلاً، أو مفهوماً.

و الحاصل: أن ملاك الحمل هو تناسي التغير حتي يجوز الحمل بأنه هو و التوجه إلي التغير يعوق الإنسان عن الحمل.

نعم الحمل المفيد رهن وجود التغير بينهما، و إلا يصير أمراً لغواً، فهؤلاء خلطوا بين ملاك الحمل و كونه مفيداً.

ثم إنه يظهر من صاحب الفصول الاكتفاء بهذا الملاك في مورد يكون التغير اعتبارياً و الوحدة حقيقة، كما في قولك: « هذا زيد (أو) الناطق إنسان (و أمّا إذا انعكس بأن كان التغير حقيقياً و الاتحاد اعتبارياً كقولك:

الإنسان جسم، فيحتاج وراء ذلك إلي أمرين آخرين:

الأول: أخذ الأجزاء لا بشرط كما في المثالين، و لأجل ذلك لا يصح حمل البدن و النفس علي الإنسان، و لا يصح أن يقال: الإنسان بدن) مكان الجسم (، أو نفس، مكان الناطق.

الثاني: تنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع و الجملة، فتلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من

ص: 256

الأجزاء لا بشرط، عليه. و حمل كل واحد منها علي الآخر بالقياس إليه نظراً إلي اتحادهما فيه. (1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ملاحظة التركيب يعطي للمحمول وصف الجزء من الكل، وعندئذ يمتنع حمله عليه كامتناع حمل كل جزء علي الكل، مثل زيد يد أو رجل، اللهم إلا بالعناية والمجاز، وإلي هذا الإشكال يشير المحقق الخراساني بقوله: «بل يكون ذلك مخالفاً لاستلزام المغايرة بالجزئية والكلية أي كون الموضوع كلاً و المحمول جزءاً».

و ثانياً: أنّه خلط بين الأجزاء الحدية و الأجزاء الحملية، فلو لوحظ كل من الجنس و الفصل جزءاً للنوع و تركبه منهما فعندئذ يصير كل من الحيوان و الناطق من الأجزاء الحدية و لا يصحّ حمل واحد منهما علي النوع، و هذا بخلاف ما لو لوحظا علي نحو الإبهام علي نحو يكون كل عين الآخر، وعندئذ يصبحان من الأجزاء الحملية، فيصحّ أن يقال «الإنسان حيوان» (فما ذكره من حديث الجزئية والكلية من آثار الأجزاء الحدية لا الأجزاء الحملية).

المسألة الرابعة: مغايرة المبدأ للذات

قد مرّ سابقاً أنّه يشترط في صحّة الحمل أو كونه مفيداً علي ما عرفت مغايرة المحمول مع الموضوع، فعند ذلك ربّما يشتبه الأمر علي بعضهم من أنّه إذا كان ملاك الحمل هو المغايرة، فكيف تحمل صفاته سبحانه مثل «العالم» (و) القادر «عليه سبحانه مع أنّه صفاته تعالي عين ذاته لا تغاير بينهما؟ و قد أجاب عنه المحقق الخراساني من أنّ المراد من المغايرة هو التغاير

ص: 257

الاعتباري أو الإجمالي والتفصيلي أو التغير المفهومي، وكلّ منها لا ينافي الاتّحاد العيني والخارجي، فمفهوم العالم والقادر وإن كان غير مفهوم الموضوع ولكنّهما عينه خارجاً، وعلي هذا لا نحتاج في إجراء الصفات إلي التّأول بالنقل أو التجوز.

أقول: لو كان محور البحث وروح الإشكال هو ما ذكره المحقّق الخراساني في وجود توهم التضاد بين شرطية التغير في صحّة الحمل و عينية صفاته مع ذاته لكان لما أجابه مجال، وذلك لأنّه يشترط في التناقض الوحدات الثمانية وهي هنا منتفية، وذلك لأنّ مصب التغير هو المفاهيم، ومصب الوحدة هو العينية الخارجية، فلا تصادم بين الكلامين.

و أمّا لو كان محور البحث أمراً آخر وهو أنّ المتبادر من المشتق هو زيادة العنوان علي الذات، وعندئذ يصبح جواب المحقّق الخراساني أجنبياً عن البحث، وإليك التفصيل:

إنّ مذهب الحقّ أنّ صفاته تعالي قديمة لا حادثة خلافاً للكرامية.

وانّها عين ذاته لا زائدة عليها خلافاً للأشاعرة.

فالإمامية والأشاعرة يتفقان في كون الصفات قديمة لا حادثة، ولكنّها عند الأشاعرة زائدة علي الذات تمسكاً بظواهر بعض الآيات مثل قوله سبحانه: (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) (1) الظاهر في أنّ علمه غير ذاته، ولكن الإمامية قائلة بعينية الصفات، وإلا يلزم القدماء الثمانية عدد الذات و الصفات السبعة الجمالية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ المتبادر من المشتق هو المعنون، لا المبدأ فقط كما عليه الشريف، ولا الذات و النسبة و المبدأ علي نحو التفصيل، بل المفهوم الوحداني المنحل عند العمل إلي ذات و عنوان.

ص: 258

فإذا كان المتبادر من الصفات كالعالم والقادر هو المعنون بما هو معنون يلزم عدم صحّة إجراء الصفات الثبوتية عليه تعالي، لأنّ مقتضى المحمول في قولنا: «الله عالم» هو زيادة العنوان علي المعنون مع أنّ العقيدة علي خلافها.

فلو كان محور البحث هو هذا لأصبح كلام المحقّق الخراساني في «أنّ صفاته وإن كانت عين ذاته خارجاً لكنّه غيرها مفهوماً» أمراً لا صلة له بالإشكال.

نعم يكون كلام صاحب الفصول من الالتزام بالنقل والتجوّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالي كلاماً مرتبطاً وإن كان غير صحيح، و ذلك لأنّ تجري تلك الصفات علي الله سبحانه كجريها علي غيره من دون تجوّز ولا نقل. فعلي ذلك يجب حلّ المسألة من طريق آخر.

ويمكن حل الإشكال بوجهين:

الأول: ما أجاب به سيدنا الأستاذ بأنّه لا يفهم من لفظ العالم إلاّ المعنون من حيث هو كذلك، وأمّا زيادة العنوان علي المعنون وقيامه به فهو خارج عن مفهومه، فالمشتق يدل علي المعنون، والعينية و الزيادة من خصوصيات المصاديق. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ دلالة الهيئة علي مغايرة المبدأ لما يحمل عليه ليس أمراً خفياً لقضاء التبادر بذلك.

الثاني: أنّ المتبادر من المشتق هو المعنون، و الذات المتلبّسة بالمبدأ، و ظاهره زيادة العنوان علي الذات، و نحن نجري أوصافه سبحانه عليه بهذا المعني، و نستعملها في المعني المتبادر عرفاً بالإرادة الاستعمالية غير أنّ البرهان قام علي

ص: 259

عينية صفاته مع ذاته، فترفع اليد عن هذا الظهور بالدليل العقلي، فالمراد الجدي عند من قام الدليل عنده علي العينية، غير المراد الاستعمالي الذي يشترك فيه العالم و الجاهل و الفيلسوف و المتكلم.

وقيام البرهان علي الوحدة لا يكون سبباً لتغيير اللغة و المتبادر العرفي، غاية الأمر أن الأكثرية الساحقة من الناس لا يتوجهون إلي هذه الدقائق، فيستعملون اللفظ فيه سبحانه علي النحو الذي يستعملونه في غيره و لا يرون الزيادة مخلة بالتوحيد.

و الحاصل أن هنا مقامين:

الأول: اللغة، الظهور، و التبادر.

الثاني: العقيدة و البرهان و الاستدلال.

و ليس من شأن العقيدة تفسير اللغة و المتبادر العرفي، كما أنه ليس للظواهر أن تصادم البراهين العقلية، فلكلّ طريقه و مجراه.

المسألة الخامسة: في قيام المبدأ بالذات

هل يشترط في صحّة الحمل قيام المبدأ بالموضوع أولاً؟ وجوه و آراء.

الأول: يشترط قيام المبدأ بالذات قياماً حلولياً، و هذا ما عليه الشيخ الأشعري حيث فسّر كونه سبحانه متكلماً بأنّ التكلم من صفات الذات القائم بها قياماً حلولياً، و كلامه هو الكلام النفسي لا الكلام اللفظي، و لا ما هو المفهوم من اللفظ.

الثاني: عدم اعتبار قيامه بالذات، بشهادة أنّه يصدق علي الفاعل أنّه ضارب و مؤلم مع أنّ الضرب غير قائم بهما بل بالمؤلم و المضروب.

ص: 260

الثالث: ما اختاره صاحب الفصول من أنه يعتبر قيام المبدأ بالذات قياماً أعم من الحلول كما في قولنا « زيد عالم » أو بالصدور كما في « زيد ضارب و مولم » أو بغير هذا النحو من القيام بالوقوع عليه كما في المفعول به أو الوقوع فيه كما في أسماء الزمان و المكان كالمضرب.

نعم لا يشترط علي مختاره قيام المبدأ بالذات إذا كان المبدأ ذاتاً لا وصفاً كصفاته سبحانه بالنسبة إلي ذاته، أو كان كمثل اللابن و التامر إذ ليس المبدأ أعني: التمر و اللبن قائماً ببائعهما.

الرابع: ما اختاره صاحب الكفاية من لزوم قيام المبدأ بالذات و تلبسها به، غير أن تلبس كلّ شيء بحسبه، ففي صفاته الجارية عليه تعالي، يكون المبدأ مغايراً له تعالي مفهوماً، و قائماً به عيناً بنحو من القيام لا أن يكون هناك اثنيّة أو كان ما بحذائه غير ما بحذاء الذات. و عدم اطلاع العرف علي مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالي علي نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالي حقيقة و لو بنحو من التأمل و التعامل من العقل.

فإن قلت: إنّ مثل هذا التلبس لا يعد عرفاً من مصاديق القيام و تلبس الذات به.

قلت: إنّ العرف مرجع في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها علي مصاديقها.

يلاحظ عليه أولاً: إنّ المتبادر في القيام و التلبس، التعدّد و الاثنيّة، فإذا كان المبدأ عين الذات في عامّة المراحل، كيف يمكن أن تصوّر قيام شيء بشيء أو تلبسه به؟ و ما ذكره من التعابير المتكررة نوع تلاعب بالألفاظ و ليس له من الحقيقة نصيب.

و ثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ العرف مرجع لتحديد المفاهيم لا لتعيين المصاديق

أمر غير تام، بل العرف مرجع في كلا الموردین، ولذلك لا يعدّ لون الدم دماً واجب الاجتناب، وذلك لأنّ لون الدم غير الدم عرفاً وإن كان حسب التحليل الطبي أو العقلي مرتبة من اللون.

والحقّ أن يقال: إنّ العقيدة لا تمسّ اللغة ولا تعيّرهما، فنحن نجري صفاته تعالي عليه بما له من المعني من دون أي نقل و تجوّز، و ظاهره زيادة العنوان علي المعنون، أو تلبس الذات بشيء ورائها، أو قيامه بها، لكن دلّ البرهان علي أنّ هذا الظهور غير معتبر عقيدة، لدلالة العقل علي أنّ صفاته سبحانه عين ذاته.

قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (:) «شهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله، و من جهله فقد أشار إليه، و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه. (1)

وقوله عليه السلام (:) «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف» إشارة إلي ما ذكرناه من المتفاهم العرفي من الصفات، ولكن الإمام نفى الاثنية بالبرهان، لا بالتصرّف في معاني المشتقات، و لا إشكال في أنّه يستعمله العامي و الحكيم في معني واحد في حقّه سبحانه إرادة استعمالية غير أنّ المراد الجدي لدي الحكيم يغير الاستعمالي.

و أظن أنّ القوم لو فتحوا باباً خاصاً للألفاظ و معانيها، و باباً آخر للعقائد، بحيث لا يكون ظهور اللفظ مبدأً للعقيدة، و لا العقيدة صادمة لظهور اللفظ، لكان أحسن.

و الحاصل: نحن نشاطر المحقّق الخراساني الرأي في أنّ الصفات الكمالية، تطلق علي الممكن و الواجب بمعني واحد من دون أن يكون في الإطلاق الثاني

ص: 262

تجوّز أو نقل لكن نختلف معه في أنّه يدّعي أنّ مفهوم المشتق الذي هو التلبس و القيام صادق علي الممكن و الواجب و لا يتنافيان مع عينية صفاته لذاته لأنّ تلبس كلّ شيء بحسبه و لا يتوقفان علي أن يكون ما بحذاء أحدهما عين الآخر.

ولكننا نجري الصفات عليه تعالي بنفس المفهوم العرفي و لكن نعتقد أنّ البرهان لا يوافق هذا الظهور فيكون الظهور مراداً استعمالياً و لكنّ المراد الجدي لمن التفت إلي ذلك، غيره.

المسألة السادسة: في عدم اعتبار التلبس الحقيقي

ربما يقال بأنّ تلبس الذات بالمبدإ ليس شرطاً في صحّة الحمل فربّما يكون هناك حمل بلا تلبس كما في «الميزاب جار» و الجريان قائم بالماء مع أنّه حمل علي الميزاب.

و الجواب: أنّ الجريان قائم بالماء حقيقة و بالميزاب ادّعاءً و تنزيلاً، فلا يشترط في القيام و التلبس، القيام و التلبس الحقيقيّان، بل يكفي التنزيليان منهما، وهذا هو الحال في عامّة المجازات في الاسناد، فلفظ الجاري مستعمل في معناه اللغوي غير أنّ اسناده إلي الميزاب اسناد مجازي لا حقيقي و لا يشترط التلبس الحقيقي و هذا من الواضح بمكان.

تمّ الكلام في الأمور الأربعة عشر التي جعلها المحقّق الخراساني كالمقدمة الواحدة لمقاصد الكتاب.

وفيها فصول:

الفصل الأول: في مادّة الأمر وفيه جهات من البحث الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث الفصل الثالث: في أنّ الإتيان بالمأمور به علي وجهه يقتضي الاجزاء الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وفيه أمور الفصل السادس: في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه الفصل السابع: في تعلّق الأوامر بالطبائع أو الافراد الفصل الثامن: إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟ الفصل التاسع: في الواجب التخييري و حلّ مشاكله الفصل العاشر: في الواجب الكفائي الفصل الحادي عشر: في المطلق و المؤقت، و الموسع و المضيق الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر بفعل، هل هو أمر بالفعل؟ الفصل الثالث عشر: الأمر بالشيء بعد الأمر به، ظاهر في التأكيد أو التأسيس

ص: 265

إشارة

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: معني لفظ الأمر لغة

قد ذكروا لفظ الأمر معان متعددة:

أ. الطلب، كما يقال أمره بكذا.

ب. الشأن، كما يقال شغله أمر كذا.

ج. الفعل كما في قوله: (وَ مَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ) (1).

ه. الفعل العجيب كما في قوله: (وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا) (2).

و. الغرض كما يقال: جاء زيد لأمر كذا.

ز. الحادثة كما يقال: وقع الأمر.

ولا شك أنّ ما ذكره من التفاصيل من باب خلط المصداق بالمفهوم كما هو الحال في أكثر المعاجم اللغوية حيث ذكروا للفظ «القضاء» (معاني عشرة مع أنّه ليس له إلاّ معني واحد وهو إتقان الفعل، و ما ذكر من المعاني مصاديق له: كقوله سبحانه: (وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّاَّ إِيَّاهُ) (3). فإنّ التشريع الإلهي بما أنّه يتمتّع

ص: 267

1- - هود: 97.

2- - هود: 58.

3- - الإسراء: 23.

بالاتقان استعمال في حقّ القضاء أي الحكم المتقن. و مثله المقام فإنّ قسماً من هذه المعاني من المصاديق و بعضها من الوضوح بمكان، فإنّ الغرض في قوله: « جاء زيد لأمر كذا » استفاد من اللام فالمدخول مصداق الغرض لا مفهومه، و هكذا في قوله سبحانه: (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا) فالمدخول مصداق للتعجب لا مستعمل في مفهومه.

بقي الكلام في تحديد معني الأمر، فهناك آراء نشير إلي بعضها.

أنّه موضوع لمعنيين:

الطلب و الشأن و هو خيرة صاحب الفصول الطلب و الشيء و هو خيرة المحقّق الخراساني الطلب و الفعل و هو المختار عندنا أمّا الأوّل: فقد استند صاحب الفصول في كون الشأن من معاني الأمر إلي قول القائل: « شغلني أمر كذا » مع أنّه من المحتمل أن يكون المراد هو الفعل أي شغلنا فعل كذا، كما اعتمد المحقّق الخراساني في استعماله في الشيء علي قول القائل: رأيت اليوم أمراً عجبياً، مع أنّه من المحتمل أن يكون الأمر بمعني الفعل.

أضف إلي ذلك أنّه لو كان الأمر بمعني الشيء يلزم صحّة استعمال أحد المترادفين مكان الآخر، فكما يقال: « الله شيء » (و) العقل شيء »، يجب أن يصحّ القول بأنّ الله أمر، و العقل أمر، كلّ ذلك يعرب عن عدم كون الأمر بمعني الشيء.

هذا كلّه حول القولين، و أمّا القول الثالث أي كون المعني الثاني للأمر هو الفعل، فيكفي في ذلك قوله سبحانه: (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا

ص: 268

أي كلما يجري في الكون من السنن التي هي من أفعاله سبحانه بيد الله، وقوله: (قُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (2).

وقوله: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) (3) أي شاور هؤلاء في أمورك و أفعالك و ما تفعل و ما تترك.

ثم إن الأمر بمعني الطلب بالقول المخصوص يجمع علي أوامر، كما أنه بمعني الفعل يجمع علي أمور.

نعم لو قلنا بأن الأمر هو نفس الأمر المخصوص فلا يصحّ منه الاشتقاق لكونه معني جامداً غير قابل للسيلان، بخلاف ما إذا قلنا إنه حقيقة في الطلب بالقول المخصوص.

ثم إن الثمرة تظهر فيما لو ورد لفظ الأمر في الكتاب و السنّة و لم يعلم المقصود منه، فعندئذ تصل النوبة إلي الأصول العملية، فلو كان للحكم حالة سابقة يستصحب، وإلا فلو كان الشك في التكليف، يقع مجري للبراءة وإلا، يقع مجري الاشتغال.

الجهة الثانية: في اعتبار العلو و الاستعلاء

هل يعتبر العلو و الاستعلاء في صدق مفهوم الأمر، أو لا يعتبران أو فيه تفصيل؟ فيه أقوال و آراء:

الأول: اعتبار العلو دون الاستعلاء.

الثاني: اعتبار أحدهما.

ص: 269

1-- آل عمران: 154.

2-- البقرة: 210.

3-- آل عمران: 159.

الثالث: اعتبار كليهما و هذا هو المختار.

الرابع: عدم اعتبار واحد منهما.

و إليك دراسة الكلّ واحداً تلو الآخر.

أمّا القول الأوّل: فهو خيرة المحقق الخراساني، فذهب إلي اعتبار العلو في معني الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، و لو أطلق عليه الأمر، كان بنحو من العناية.

كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً و لو كان مستخفصاً بجناحه.

أقول: ما ذكره) قدس سره (من اعتبار العلو لا غبار عليه، و الدليل عليه هو التبادر، فإنّ في لغة العرب ألفاظاً ثلاثة لكلّ مورد:

1. الأمر، و يرادفه في اللغة الفارسية) فرمان (.

2. الالتماس، و هو طلب المساوي من المساوي.

3. السؤال، و هو طلب السافل من العالي.

فالأوّل هو الطلب الصادر من العالي، و الثاني هو الطلب الصادر من المساوي، و الثالث هو الطلب الصادر من السافل.

و هذا يُثبت دخول العلو في مادة الأمر و أمّا عدم اعتبار الاستعلاء فلم يذكر عليه دليلاً و سيوافيك اعتباره أيضاً.

و أمّا القول الثاني: فقد نقله في) الكفاية (و ضَعَفَهُ، و حاصل استدلاله أنّه يكفي أحدهما، أمّا العلو فلما مرّ، و أمّا كفاية الاستعلاء فلأجل تقبيح العقلاء، الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، و توبيخه لأجل أنّه يصدق عليه الأمر.

وردّه بقوله: إنّ التوبيخ ليس علي الأمر، بل علي استعلائه حقيقة، و لو أطلق

عليه الأمر فإنما هو بالمشاكلة، أو لكونه بصورة الأمر لأنه مقتضي استعلائه.

وأما القول الثالث: أعني: اعتبار كليهما، فهذا هو المختار أما العلو فواضح لما عرفت من التبادر.

وأما الاستعلاء فنمنع صدق الأمر علي طلب العالي من السافل بلسان الاستدعاء، وذلك لأنّ مورد البحث هو ما إذا صدر الطلب بلسان المولوية والعبودية، وفي مثله يعتبر الاستعلاء، ولو كان الكلام خارجاً عن تلك الدائرة فلا يطلق عليه الاستدعاء حتي ولو صدر عن النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) (ويشهد لذلك ما رواه ابن عباس حيث إنّ بريرة كانت زوجة للعبد فلما اعتقت كان لها الخيار حسب الحكم الشرعي بين البقاء علي حباله زوجها أو المفارقة، فاختارت هي، المفارقة؛ فاتّصل زوجها بعمّ النبي العباس بن عبد المطلب ليكلّم النبي حتي يأمرها بالبقاء، فلما كلمها النبي، وقال لها: «إنّه زوجك» فقالت بريرة: أ تأمرني يا رسول الله؟ فقال: لا، إنّما أنا شافع، قال: فخيّرهما، فاختارت نفسها. (1)

تري أنّ النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) (لما يخاطبها، بقوله: «إنّه زوجك»، الظاهر في أنّ الإبقاء مع حباله الزوج السابق، كان مورد رغبة النبي، فسألته) صلي الله عليه وآله وسلم (وقالت: أ تأمرني بكلامك هذا؟ فنفي النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (الأمر وأثبت الشفاعة، فلو كان وجود العلو كافياً في صدق الأمر لما كان لبريرة السؤال عن مقصود النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (لملازمة العلو وحده مع الأمر.

وهذا أي سؤالها عن مقصود النبي يدلّ علي أنّ خطاب العالي علي قسمين:

قسم يكون مقروناً بالاستعلاء فيكون أمراً، وقسم آخر يكون بلسان الاستدعاء فيكون شفاعة.

ص: 271

وأما القول الرابع: فهو خيرة المحقق البروجردي القائل بعدم أخذ واحد منهما في صدق الأمر مستدلاً، بقوله: إن حقيقة الطلب علي قسمين: قسم يطلب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس الطلب، بحيث يكون داعيه و محرّكه إلي الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا ما يسمّى أمراً.

وقسم يقصد فيه انبعاث المطلوب منه من الطلب منضمّاً إلي بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه، كطلب المسكين من الغني، وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً (1) والقسم الأوّل يناسب العالي. ولا يراد منه كون الطالب عالياً، مأخوذاً في مفهوم الأمر، حتي يكون معني «أمرك بكذا» «أطلب منك وأنا عال.

فعلي هذا فحقيقة الطلب علي قسمين غاية الأمر أنّ القسم الأوّل منه حقّ من كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة إلي العالي كان أمراً أيضاً ولكن يذمّه العقلاء علي طلبه بالطلب الذي ليس شأناً له فيقولون أ تأمره؟! كما أنّ القسم الثاني يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالي أيضاً لم يكن أمراً فيقولون لم يأمره بل التمس منه ويرون هذا تواضعاً منه. (2)

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم الطلب إلي قسمين، وإن كان تقسيماً صحيحاً، لكن الكلام في كيفية وضع لفظ الأمر للقسم الأوّل فما هو المخصص لعدم شموله للقسم الثاني، فلا بدّ أن يضمّ إلي معني الطلب شيء آخر حتي يصدّه عن الشمول للقسم الآخر، فما هو ذلك القيد؟ فهل هو:

1. ما يكون الانبعاث من نفس الطلب، وهو كما تري.

ص: 272

1- طلب السافل من العالي يسمّى سؤالاً و دعاءً لا التماساً.

2- نهاية الأصول: 761/75 بتلخيص.

2. ما يكون الطالب، عالياً بالنسبة إلي المطلوب منه.

ولا- ثالث، والثاني هو المتعین، ولا يعني هذا القول دخول العلو بالمعني الاسمي في مدلول الأمر حتي يكون معني قوله: «أمرک» أي أطلب منك وأنا عال، ولوفسّر بذلك فهو من قبيل زيادة الحدّ علي المحدود، بل يراد دخوله علي وجه الإجمال و علي نحو المعني الحرفي.

الجهة الثالثة: في دلالة مادة الأمر علي الوجوب

اختلفت كلمتهم في أنّ لفظة الأمر حقيقة في الوجوب، أو مشترك معنوي بينه وبين الوجوب.

ذهب المحقق الخراساني إلي الأوّل، واستدلّ عليه بوجوه تالية:

1. انسباق الوجوب منه عند الإطلاق.

2. الأمر بالحذر من مخالفة أمر الرسول، كقوله سبحانه: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (1) و الضمير في «أمره» يرجع إلي النبي صلي الله عليه وآله وسلم (لما تقدم من قوله سبحانه: (لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) (2) و) المخالفة «يتعدي بنفسه يقال خالف أمره، ولكن جاءت هنا مقروناً ب» الجازّ «لتضمنها معني الإعراض، أي يعرضون عن أمر الرسول. (3)

3. وقوله: «لو لا أن أشقّ علي أمتي لأمرتهم بالسواك» (4) الدالّ علي أنّ الأمر

ص: 273

1- - النور: 63.

2- - النور: 63.

3- - مجمع البيان: 4/158 ط صيدا.

4- - وسائل الشيعة: الجزء 2، الباب 3 من أبواب السواك، الحديث 4.

يلازم المشقة وهي آية الوجوب.

4. قوله) صلي الله عليه وآله وسلم (لبريرة بعد قولها: أ تأمرني يا رسول الله؟ قال: « لا- إنما أنا شافع « أي أ تلتزمني بالبقاء مع الزوج؟ فأجاب: لا.

5. وصحة توبيخ العبد الذي خالف أمر المولي، كقوله سبحانه: (ما مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ). (1)

6. والإيعاد بالسجن عند المخالفة، كقوله سبحانه حاكياً عن امرأة العزيز: (وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرَهُ لَيُسْجَنَنَّ). (2)

ثم إنّه) قدس سره (أجاب عن أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي حيث استدلوا بالوجه التالية:

أ: الأمر ينقسم إلي الإيجاب والاستحباب والتقسيم آية أنّه حقيقة في الجامع بينهما.

يلاحظ عليه: أنّ التقسيم بنفسه قرينة علي أنّ المراد من المقسم هو الأعم من الوجوب، والكلام فيما لا يكون هناك قرينة.

ب: إنّ الأمر يستعمل في الوجوب والندب فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم أن يكون إمّا مجازاً في الندب أو مشتركاً لفظياً وكلاهما علي خلاف الأصل.

يلاحظ عليه: بأنّه لا دليل علي هذه الترجيحات كما تقدّم في تعارض الأحوال فإنّ الأصول اللفظية إنّما يحتجّ بها فيما إذا كان الشكّ في المراد لا في مثل المقام حيث إنّ الهدف تبين كيفية الإرادة، وإنّها هل علي نحو الحقيقة أو الأعمّ منها ومن المجاز؟ إلي غير ذلك.

ص: 274

1- - الأعراف: 12.

2- - يوسف: 32.

ج: إنّ فعل المندوب طاعة، وكلّ طاعة فهو فعل المأمور به، ففعل المندوب، فعل المأمور به.

يلاحظ عليه: منع الكبرى لو أُريد من المأمور به، المعنى الحقيقي أي فعل الواجب، ولو أُريد الأعم منه و من غيره لا يثبت المدعي. هذا توضيح ما في الكفاية.

هناك نكتة مهمة كان علي صاحب الكفاية التنبيه عليها، وهي:

أنّه لا شكّ في استفادة الوجوب من لفظة الأمر و من مرادفه في الفارسية) فرمان (إنّما الكلام في منشئها، فهل الوجوب مدلول لفظي وضعي، بمعنى أنّ لفظه موضوع للوجوب، أو هو مقتضى الإطلاق و أنّ الوجوب لا يحتاج إلي بيان زائد، بخلاف الندب، فإذا لم يكن هناك بيان زائد يحمل علي الوجوب، أو لا هذا و لا ذلك، بل هو مقتضى حكم العقل؟ هنا احتمالات ثلاثة ندرسها.

لا سبيل إلي الأول، إذ ليس الوجوب و الندب من مداليل لفظ الأمر، بل الكل من المفاهيم الانتزاعية، فإنّ لفظ الأمر وضع لنفس الطلب وحده، و إنّما ينتزع الوجوب من استعماله مقروناً بشيء يدل علي شدّة رغبة المولي بالفعل و عدم رضاه بتركه، كما أنّ الندب ينتزع من استعماله مقروناً بما يدل علي خلاف ذلك. (1)

نعم الاحتمال الثاني قريب بناء علي إلقاء الأمر (2) بلا قرينة دالة علي الندب كاف في بيان الوجوب، بخلاف الندب فهو رهن بيان زائد من تجويز المخالفة و سيوافيك أنّ مقتضى صيغة الأمر هو كونه نفسياً، عينياً تعيينياً، لأنّها لا تحتاج إلي

ص: 275

1- - و سيوافيك تفصيله في دلالة صيغة الأمر علي الوجوب أو الندب و الكلام في المقام في لفظ « الأمر » (فلا يختلط عليك البحث).

2- - من فرق بين لفظ الأمر و صيغته.

بيان زائد سوي الأمر و البعث، بخلاف مقابلتها فأنها رهن القيود التي تفيد أنّ الأمر غيري لا نفسي، أو كفائي لا عيني، أو تخيري لا تعييني، و سيأتي توضيح ذلك في محله العاجل.

و الاحتمال الثالث هو الأقرب و هو حكم العقل بأنّ أمر المولي لا يترك بلا جواب، و أنّه يلزم تحصيل المؤمن من العقوبة، و لا يجوز تركه باحتمال أنّه يرضي لتركه.

و لذلك، يجب العمل بالأمر إلا إذا دلّ الدليل علي الترخيص، فيكون الوجوب من المداليل العقلية، لا اللفظية الوضعية، و لا الإطلاقيه.

الجهة الرابعة: في أنّ الموضوع له هو الطلب الإنشائي

إشارة

لما اختار المحقق الخراساني أنّ مفاد الأمر، هو الطلب، حاول بيان واقع هذا الطلب و أنّ المراد منه هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي الذي يقال له الطلب بالحمل الشائع الصناعي.

و لا يختص هذا البحث بمادة الأمر، بل يعم صيغته فأنّها أيضاً موضوعة حسب مختاره للطلب، و أنّ المراد منه هو الإنشائي، لا الحقيقي.

و علي هذا كان الأنسب إيراد في الفصل الثاني المختص بصيغة الأمر، و أن يبحث عن مفاد الأمر بمادته و صيغته بصفحة واحدة.

و علي كلّ تقدير، إنّ الطلب علي قسمين:

1. اعتباري إنشائي.

2. واقعي حقيقي.

و الذي يمكن إنشاؤه باللفظ هو المعني الاعتباري منه، لا الحقيقي كما هو

الحال في عامة الإنشائيات، فإنّ الزوجية الحقيقية غير قابلة للإنشاء، بل القابل له، هو الاعتباري المنتزع من الحقيقي بنوع من التشبيه.

وكذا الرئاسة، فمنها تكويني وقد منح الله سبحانه الرأس تديير الأعضاء فهو يدير و يدبّر تكويناً، و منها اعتباري و هو المدير المنصوب لإدارة مجتمع خاص، يأمر و ينهي.

و التكويني من كلّ هذه الأمور، رهن علة تكوينية، فالله سبحانه خلق العين و الأذن زوجين، بخلاف الاعتباري منه، فهو رهن ترتّب غرض عقلائي لاعتباره و فرضه، فالرجل الهندي يتزوج امرأة إيرانية، و بينهما من حيث الموطن و الثقافة، بعد المشركين، لكن الاعتبار يفرضهما زوجين يتساهمان في الحياة حلوها و مرّها.

و نظير ذلك، الإرادة، فمنها حقيقية تتجلّى في الذهن بعد مقدّمات، من تصوّر الشيء المراد و التصديق بفائدته، و الميل إليه، و... إلى أن تنتهي تلك الأمور إلى استتباعها حركة العضلات، نحو إنجاز العمل أو نحو الأمر به فالإرادة التكوينية، رهن علة تكوينية توجب ظهورها علي لوح النفس.

كما أنّ منها قسماً إنشائياً، يفرض لأجل ترتّب غرض عقلائي عليه فقول المولي: « افعل » أو أمرك بكذا إنشاء للإرادة باللفظ علي غرار الإرادة التكوينية، غير أنّها تفترق عن الثانية، أنّ الإرادة الحقيقية أمر واقعي ظاهر علي لوح النفس، بخلاف الأخرى فهي صرف اعتبار و فرض.

و علي ضوء ذلك فالطلب و الإرادة كفرسي رهان في عامة المجالات و المظاهر من حيث المفهوم و المصداق و الإنشاء.

الف: فالطلب و الإرادة يتحدان مفهوماً و بينهما من الحمل، الحمل الأوّلي.

ب: الطلب و الإرادة يتحدان مصداقاً، فالظاهر في لوح النفس طلب و إرادة بالحمل الشائع.

ج: الطلب و الإرادة يتحدان إنشاءً، فالمنشأ بلفظ الأمر أو أفعال أمر واحد، له اسمان لكن كلما أطلق الطلب ينصرف إلي القسم الإنشائي من هذه الأقسام، وكلما أطلقت الإرادة تنصرف إلي القسم الحقيقي منها.

ولعلّ بعض من ذهب إلي تعدّد الطلب و الإرادة، وعدم وحدتهما، أراد مغايرة الإنشائي من الطلب، مع الفرد الحقيقي من الإرادة وإلا فلا وجه للتعدد.

ويشهد علي الوحدة أنّ الإنسان إذا حاول أن يفعل شيئاً مباشراً، أو يقوم به غيره نيابة لم يجد في قرارة ذهنه، سوي شيئاً واحداً يعبر عنه تارة بالطلب التكويني وأخري بالإرادة الحقيقية، ولذلك ذهب الأصحاب إلاّ من شدّ إلي وحدتهما في مجال التكوين و الحقيقة، كوحدهما في عالم المفهوم و الإنشاء، و من ذهب من الأصحاب إلي التعدّد، فإنّما أخذ من الطلب، الجانب الإنشائي و من الإرادة القسم الحقيقي، و لا شبهة في مغايرتهما، إنّما الكلام مقياسة كلّ إلي الآخر في رتبة واحدة.

و ليس هذا من خصائص الطلب و الإرادة، بل الأمر كذلك في مورد النهي فلا تجد في لوح النفس إلاّ أمراً واحداً كالكرهة و ليس شيء آخر سواها حتي تسميه بلفظ آخر، خلافاً لمورد الأمر حيث نجد هناك لفظين مختلفين، لكن يشير إلي معني واحد.

و مثلهما: الترجي و التمني، بل الجمل الخبرية، فليس في مورد الجميع سوي أمر نفسي، يعبر عنه في مورد الإنشاء بالترجي و التمني، و في مورد الخبر بالعلم، فليس في عامة الموارد إنشائية أو إخبارية سوي أمر واحد، و يعبر عنه بلفظ واحد كما هو الغالب أو بلفظين كما في مورد الأمر.

هذا توضيح ما في « الكفاية » مع ما في تعبيره من التعقيد.

وكان عليه) قدس سره (الإشارة إلى نكتة مهمة وهي ما هو السبب لطرح هذه المسألة؟ أي: وحدة الطلب والإرادة أو تعددهما.

ولأجل إزاحة النقاب عن وجه الحقيقة يلزم البحث في النقاط التالية:

أ. ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟ ب. ما هو المراد من الكلام النفسي الذي أعقب طرح تلك المسألة؟ ج. الأدلة الأربعة للأشاعرة علي إثبات الكلام النفسي ونقدها.

د. ما معني كونه سبحانه متكلماً عند المعتزلة والإمامية؟ ه. ما هو موقفنا من المسألة المطروحة: وحدة الطلب والإرادة؟ وإليك البحث فيها واحدة تلو الأخرى.

الأولي: ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟

ربّما يسأل الإنسان نفسه عما هو السبب لطرح مسألة وحدة الطلب والإرادة) كما عليه الإمامية والمعتزلة (أو تعددهما) كما عليه الأشاعرة (وما دور تلك المسألة في علم الكلام؟ ويعلم السبب من خلال الوقوف علي سيرها التاريخي.

إنّ صفاته سبحانه تنقسم إلي ذاتي وفعلي، والمائز بينهما هو أنّ الأول أحادي التعلّق، بمعني أنّه لا يقبل النفي والإثبات، وهذا كالعلم والقدرة، فهو سبحانه يعلم ويقدر علي الإطلاق ولا يصحّ أن يقال ولو في مورد خاص لا يعلم ولا يقدر عليه، وهذا بخلاف صفات الفعل المنتزعة من إيجاده سبحانه وخلق، فهي ثنائية التعلّق، أي تقبل النفي والإثبات ويقال: يُحيي ولا يحيي، يميت ولا يميت، يخلق ولا يخلق، ولو باعتبار تعلّق أحدهما بوجود والآخر بغيره.

وقد ذكر شيخنا الكليني ذلك الميزان في كتاب الكافي حيث قال: ألا ترى أنّ لا نجد في الوجود ما لا يُعلم ولا يُقدر عليه وكذلك صفاته الذاتية الأزلية، فلسنا نصفه بقدرته، وعجز، وعلم، وجهل، وسفه، وحكمة، وعزة، ودولة. ولكن يجوز أن يقال: يُحب من أطاعه، ويُبغض من عصاه، ويوالي من أطاعه، ويُعادي من عصاه، وإنه يرضى ويسخط، إلي آخر ما أفاد. (1)

هذا وقد اختلفت كلمة أهل العلم في صفة التكلّم، فأهل الحديث أي أتباع أحمد بن حنبل (المتوفّي عام 241 هـ) والأشاعرة الذين يقتفون أثر الشيخ أبي الحسن الأشعري (260 324 هـ) (علي أنّها من صفات الذات كالعلم، والقدرة والإرادة، وهي غير هذه الثلاثة).

واختارت الإمامية والمعتزلة أنّها من صفات الفعل وإن اختلفت الطائفتان في كيفية تقرير كونها من صفات الفعل بعد الاتفاق علي عدم كونها من صفات الذات، وسيوافيك الفرق بين التقريرين.

ولما كان القول بأنّ التكلّم من صفات الذات مستلزماً لكونه قديماً كالذات ذهب أهل الحديث والأشاعرة برؤيتهم إلي أنّ كلامه سبحانه قديم ليس بمخلوق.

قال أحمد بن حنبل: القرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله عزّ وجلّ، ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأول، ومن زعم بأنّ ألفاظنا وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله، فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم فهو مثلهم. (2)

وعلي هذا اتفقت الحنابلة والأشاعرة علي أنّ التكلّم وصف ذاتي قديم، وكلامه مثل ذاته قديم، وبالتالي: القرآن قديم.

ص: 280

1- الكافي: 1/111.

2- السنة: 49.

وبذلك تشبّهوا في كلامهم هذا من غير وعي بقول النصارى، حيث قالوا: بأنّ المسيح كلمة الله و هي قديمة، وهؤلاء أيضاً قالوا بأنّ القرآن كلام الله و هو قديم، وقد أثبتنا في بحوثنا الكلامية أنّ القول بأنّ التكلم من صفات الذات و أنّ كلامه قديم و القرآن أمر غير حادث، إنّما تسرّب من قبل علماء النصارى الذين كان لهم صلة وثيقة بعلماء البلاط الأموي و العباسي. (1)

ثمّ بعد الاتّفاق بأنّ التكلم من صفات الذات اختلفت الأشاعرة و الحنابلة في تفسير تلك الصفة، فالحنابلة قالوا بأنّ كلامه و حروفه و جمّله و أصواته قديمة حالة في الذات (2)، و لما كان هذا القول واضح البطلان، حاول الإمام الأشعري لما تاب عن الاعتزال و التحق بأهل الحديث حاول أن يصحح عقيدة أهل الحديث بكون التكلم من صفات الذات و أنّه قديم بقدّم الذات، خالياً عن تلك الوصمة العالقة بعقيدة أهل الحديث، و ذلك من خلال تفسير كلامه بالكلام النفسي.

و كان من نتائج القول بالكلام النفسي هو تعدد الطلب و الإرادة، و سيوافيك عند دراسة أدلة الأشاعرة أنّ القول بالكلام النفسي يلازم تعدد الطلب و الإرادة.

الثانية: ما هو المراد من الكلام النفسي؟

إنّ الكلام النفسي الذي طرحه الإمام الأشعري في تفسير كلامه سبحانه قد اكتنفه غموض كثير، حتى أنّ المحقّق الطوسي وصفه بأنّه غير معقول، و قال: و النفساني غير معقول. (3)

و قد نقل الشريف المرتضي عن شيخه المفيد أنّه كان يقول: ثلاثة أشياء لا

ص: 281

1- - انظر كتاب بحوث في الممل و النحل: 3/379، لشيخنا الأستاذ (مد ظله).

2- - شرح المواقف: 8/92.

3- - كشف المراد: قسم الإلهيات: 32.

تُعقل، وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلاّ بعبارات تناقض المعني فيها مفهوم الكلام، اتحاد النصرانية يعني التثليث مع ادعاء التوحيد، و كسب النجارية، و أحوال البهشية.(1)

و كان علي الشيخ المفيد أن يعطف عليها الكلام النفسي.

و علي الرغم من ذلك ففي الأشاعة من تصدّي لتفسيره، منهم:

1. قال العضدي في «المواقف»: هو المعني القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ و نقول هو الكلام حقيقة، و هو قديم قائم بذاته تعالي، و هو غير العبارات، إذ قد تختلف بالأزمنة و الأمكنة، و لا يختلف ذلك المعني النفسي.(2)

2. الفاضل القوشجي في شرحه علي تجريد الاعتقاد، فقال: إنّ من يورد صيغة أمر أو نهّي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي يسمّيها بالكلام الحسّي، فالمعني الذي يجده في نفسه و يدور في خلدّه و لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري علي موجبّه، هو الذي نسمّيهِ الكلام النفسي.(3)

3. و قال الفضل بن رزبهان) المتوفّي عام 927 هـ (في ردّه علي كتاب العلامة باسم كتاب نهج الحقّ:

إذا أراد المتكلم بالكلام، فهل يفهم من ذاته أنّه يزور و يرتب المعاني فيعزم علي التكلم بها، كما أنّ من أراد الدخول علي السلطان أو العالم فأنّه يرتب معاني و أشياء و يقول في نفسه سأتكلم بهذا؟ فالمنصف يجد في نفسه هذا البتة.(4)

ص: 282

1- - الفصول المختارة: 1292/128 ط النجف الأشرف.

2- - شرح المواقف: 8/94.

3- - شرح التجريد للقوشجي: 420.

4- - محمد حسين المظفر، دلائل الصدق: 1/146.

ما ذكره هؤلاء الأعلام أوضح شيء وقف عليه في الكتب الكلامية للأشاعرة. ومع ذلك كله فما ذكروه لا يسمن ولا يغني من جوع، لأنّ التكلم عندهم من صفات الذات وصفة التكلم عندهم غير صفة الإرادة والعلم، وما ذكروه من المعاني المنتظمة في النفس التي لا تختلف مع اختلاف اللغات ترجع إلي أحد الأمرين: إمّا معاني إخبارية فترجع إلي التصور والتصديق، أو إنشائية فترجع إلي الإرادة والكراهة ونظائرهما من الترجي والتمني والاستفهام، فعندئذ يكون الكلام النفسي من فروع العلم في الإخبار، وفروع الإرادة والكراهة في الإنشائيات.

وبذلك أصبح الكلام النفسي بين الأحجية واللغز وما يرجع إلي العلم والإرادة.

إلي هنا تمّ الكلام في النقطة الثانية.

الثالثة: أدلة الأشاعرة علي الكلام النفسي

استدلّت الأشاعرة علي وجود الكلام النفسي بوجوه نذكر منها أربعة:

الأول: استدلل السيد الشريف علي الكلام النفسي و تبعه الفضل بن روزبهان في شرحه علي كتاب « نهج الحقّ للعلامة الحلي بأنّ الرجل قد يأمر بما لا يريد، كأمره للاختبار فليس فيه الإرادة ولكن يطلق عليه الأمر، وهذا دليل علي وجود شيء في النفس المصحح لإطلاق الأمر عليه، وليس هو إلاّ الطلب وهو الكلام النفسي. (1)

فهذا الدليل متضمّن لإثبات الكلام النفسي كما يتضمّن تعدد الإرادة والطلب.

والجواب: أنّ الأوامر الاختبارية علي قسمين:

ص: 283

قسم تتعلّق الإرادة فيه بنفس المقدمة، ويكون نفس الفعل غير مراد، كما هو الحال في الأمر بذبح إسماعيل، فإنّ المقصود هو ترفيع إبراهيم بهذا العمل حتى يُؤثر رضا ربّه علي عواطفه النفسية، وهذا يتم بالتهيؤ للعمل من خلال الإتيان بالمقدمات و لذلك لما جاء إبراهيم بالمقدمات أوحى إليه (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا). (1)

ففي هذا القسم نمنع عدم وجود الإرادة، بل هي موجودة متعلّقة بالمقدمة، وبذلك ينخرم الاستدلال، لأنّه مبني علي عدم وجود الإرادة حتى يثبت بذلك وجود شيء آخر باسم الطلب الذي يصحّ صدق الأمر.

وقسم آخر تتعلّق الإرادة بنفس الإنشاء دون المقدّمة و لا ذبها، وهذا كما إذا أمر الوالد ولده بالأمر لغاية تدريبه للرئاسة و تدبير الأمور، ففي هذا المقام أيضاً الإرادة موجودة لتعلّقها بنفس الأمر بالأمر.

وبذلك ظهر أنّه ليس في الأوامر الاختيارية مورد يفقد الإرادة حتى نحتاج في تصحيح الأمر إلي شيء ثان باسم الطلب.

الثاني: أنّ العصاة و الكفّار مكلفون بما كُلف به أهل الطاعة و الإيمان، و تكليفهم لا يكون ناشئاً من إرادة الله سبحانه، و إلاّ لزم تفكيك إرادته عن مراده، فلا بدّ أن يكون هناك مبدأ آخر للتكليف و هو الطلب. و هذا يدل علي تغاير الإرادة و الطلب أولاً، و وجود صفة أخري في ذاته غير الإرادة.

و حاصل الاستدلال: أنّ الأمر في مورد العصاة و الكفّار لا يخلو من حالتين:

1. إمّا أن تكون هناك إرادة من الله بالنسبة إليهما.

2. أو لا تكون إرادة منه إليهما.

ص: 284

فعلي الأول يكون هؤلاء مكلفين لكن يلزم تفكيك المراد من الإرادة، بشهادة المخالفة.

وعلي الثاني يلزم عدم كونهم مكلفين فلا يصح العقاب. (1)

فلا محيص عن القول بأنهم مكلفون لا بملاك الإرادة بل بملاك الطلب، و تفكيكه عن المطلوب غير ضائر.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بالتفكيك بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية، بأن ما لا ينفك عن المراد هي الأولى من الإرادتين دون الثانية، وإليك نص كلامه حيث قال:

إن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية و هو العلم بالنظام علي النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية و هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف، و ما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية. (2)

ثم إنّه) قدس سره (أورد في مسألة أخرى و هي أنّ سبب الإطاعة و الإيمان هو موافقة الإرادة التشريعية من الله مع الإرادة التكوينية منه، فعندئذ يختار العبد الإيمان و الطاعة، و سبب الكفر و العصيان مخالفة الإرادة التشريعية مع التكوينية منه سبحانه، فالتشريعية تتعلق بالإيمان و الطاعة، و التكوينية منه تتعلق بالخلاف فيصدر منه الكفر و العصيان.

أقول: إنّ ما ذكره ذيلاً خارج عمّا هو المطلوب في المقام و لذلك نرجئه إلي المقام الثاني الذي يأتي بعد الفراغ عن مسألة وحدة الطلب و الإرادة و تعدّدهما.

ولو كان) قدس سره (مقتصراً بما قبل الذيل لأننا عن الخوض في المسألة الثانية غير أنّ كلامه في الذيل جرّه إلي البحث عن الجبر و الاختيار إلي أن وصل إلي مقام

ص: 285

1- - شرح المواقف: 8/95.

2- - الكفاية: 1/99.

انكسر رأس يراعه، ونحن نرجع إلي ذلك البحث بعد الفراغ من وحدة الطلب (1) و الإرادة وعدمها.

و علي كل حال فما ذكره في الجواب غير صحيح لوجهين:

الأول: أن تفسير الإرادة في كلا الموردین بالعلم بتفسير خاطئ لاستلزامه إنكار الإرادة في ذاته تقدست أسماؤه و الفاعل الفاعل للإرادة أشبه بالفاعل غير المختار، و هو إنكار لذات جامعة لجميع الصفات الجمالية و الجلالية.

الثاني: ان ظاهر كلامه أن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل النفس و لذلك لا تنفك عن المراد لكونها تحت اختيار النفس، و الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، و بما أنه خارج عن اختيار النفس ربما تنفك الإرادة عن المراد فيريد المولي شيئاً و يريد العبد شيئاً آخر.

و لكنّه غير تام، لأنّ الإرادة لا تتعلق إلاّ بما يقع تحت اختيار المرید، و الذي هو تحت اختيار الفاعل إنّما هو أفعاله، سواء كان مبدأً للتكوين أو مبدأً للتشريع، و أمّا فعل الغير فهو خارج عن اختيار الأمر فكيف تتعلق الإرادة بالخارج عن حیطة اختياره؟ و الحاصل: أنّ دراسة ماهية الإرادة يدفعنا إلي القول بأنّها لا- تتعلق إلاّ بما يقع تحت اختيار المرید و هو ليس إلاّ فعل نفسه، و أمّا فعل الغير فهو خارج عن اختياره، فكيف يطلبه و يريده من دون فرق بين أن يكون الأمر هو الله سبحانه أو الموالي العرفية.

نعم انّ الله سبحانه قادر علي أن يلجئه إلي الطاعة و لكن المفروض غير ذلك و أنّ المطلوب قيامه بالفعل عن اختيار.

ص: 286

1- - لاحظ ص 296.

وبهذا تبين أنّ جواب المحقق الخراساني غير تام.

والأولي في الجواب أن يقال: إنّ الإرادة في كلا المقامين تعلقت بفعله سبحانه وأنّه ليس هنا أي تفكيك بين الإرادة و متعلقها، ففي القسم التكويني منها تعلقت بإيجاد العالم، فإذا قال له كن فيكون.

وفي القسم التشريعي تعلقت إرادته بإنشاء البعث و انشاء الطلب و قد تحقّق الانشاء و لم يلزم منه تفكيك الإرادة عن المراد.

وعلي ضوء ذلك نحن نختار أنّ الكفار و العصاة مكلفون، و ملاك التكليف إرادته سبحانه لكن ليس متعلقها أفعالهم الجوانحية و الجوارحية، بل متعلقها إنشاء البعث و الطلب و إقامة الحجة عليهم، و هو متحقّق. و يكفي هذا المقدار كونهم مكلفين.

الثالث: ما ذكره الفضل بن رزبهان، قال: إنّ كلّ عاقل يعلم أنّ المتكلم من قامت به صفة التكلم، و خالق الكلام لا يقال أنّه متكلم، كما أنّ خالق الذوق لا يقال أنّه ذائق، فيجب أن يكون كلامه قائماً بنفسه و ذاته، و ليس هو إلّا الكلام النفسي. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما استدللّ به مبني علي أنّ الهيئة موضوعة للدلالة علي القيام الحلولي، وعليه لا يكون سبحانه متكلماً إلّا بحلول الكلام في ذاته، و بما أنّ حلول الحروف و الجمل و الأصوات في ذاته أمر محال فالحال في ذاته هو الكلام النفسي أي المعاني المنتظمة.

ولكن المبني غير تام، إذ قد يكفي في صدق المشتق قيام المبدأ بالذات بنحو من الأنحاء سواء كان القيام حلولياً كالحي و الميت أو صدورياً كالضارب، أو لأجل صلتها بالمبدأ كاللابن و التامر، و ليس صدق المشتقات بإحدي هذه

ص: 287

الملايسات قياسياً حتى يقاس الذائق والطاعم علي المتكلم ويستدل بصدق الأخير علي صدق الأولين.

ويمكن أن يقال: إن اختلاف المبادئ من حيث التعدية و اللزوم يوجب صدق بعض المشتقات عليه سبحانه دون بعض، فما كان منها متعدياً، يكفي فيه الإيجاد و الصدور، و يستند إليه سبحانه، كالفابض و الباسط و المتكلم، و ما كان من قبيل اللازم يشترط فيه الحلول فلا يطلق عليه سبحانه كالتائم و الذائق و القائم.

ثم إن هذا الدليل يركّز علي إثبات الكلام النفسي و لا صلة له بوحدة الطلب و الإرادة أو تعددهما.

و مثله الدليل التالي.

الرابع: إن الكلام كما يصح إطلاقه علي الكلام اللفظي كذلك يصح إطلاقه علي الكلام الموجود في النفس، كما في قوله سبحانه: (وَ أَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (1) فأطلق « علي الموجود في الذهن. و قوله سبحانه: (إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) (2).

و الجواب عن الآية الأولى: إن إطلاق القول فيها علي الموجود في الضمير من باب العناية فإن القول من التقول باللسان فلا يطلق علي المعاني المنتظمة في النفس إلا بالعناية كما يقول الإنسان: إن نفسي صحيفة علم، و أما الآية الثانية فلا صلة لها بالمقام لأنها ترجع إلي أن نية السوء يُحاسب بها العبد.

و حصيلة البحث: إن الكلام النفسي أمر باطل و ما تصوّروه من الكلام النفسي فهو في الإنشائيات من قسم الإرادة و الكراهة أو التمني و الترجي أو

ص: 288

1-- الملك: 13.

2-- البقرة: 284.

الاستفهام، وفي الإخبار من قبيل التصوّر والتصديق، فإذا كان المبني باطلاً فما فرّعوا عليه من تغاير الطلب والإرادة مثله.

الرابعة: معني كونه سبحانه متكلاً عند العدلية

إشارة

اتّفق المسلمون علي أنّ من صفاته سبحانه كونه متكلاً ولكن اختلفوا في تفسيره إلي مذاهب أربعة:

أ. إنّه سبحانه متكلم بمعني حلول الحروف والأصوات والجمل والكلمات في ذاته، وهو مذهب أهل الحديث.

ب. أنّه متكلم بالكلام النفسي، وهو مذهب الشيخ الأشعري الذي قام به بإصلاح عقيدة أهل الحديث، وقد زاد الطين بلة.

ج. أنّه سبحانه متكلم بمعني أنّه يوجد ألفاظاً في الشجر والجبل والحجر، وهذا مذهب المعتزلة.

د. كلامه سبحانه فعله وهو نظرية الإمامية.

قد وقفت علي التفسيرين الأولين وضعفهما، وإليك التفسير الثالث الذي عليه أئمة المعتزلة.

قالوا: كلامه سبحانه أصوات و حروف ليست قائمة بذاته تعالي بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي، وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار، فقال: حقيقة الكلام الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وهذا كما يكون منعماً بنعمة تُوجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلاً بإيجاد الكلام في غيره، وليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه الفعل. (1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ تفسير التكلم بهذا المعني لا يختص بالمعتزلة بل

ص: 289

هو شيء تقبله عامة الطوائف الإسلامية، وهذا هو شارح المواقف يقول: هذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره، بل نحن نقوله ونسميه كلاماً لفظياً و نعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى و لكن نُثبت أمراً وراء ذلك.

و ثانياً: أن تفسير التكلّم بهذه الصورة إنّما يصح فيما إذا كلّم سبحانه شخصاً من أنبيائه كما في قوله سبحانه: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (1). و ليس تكليمه عندئذ منحصرًا بما ذكر، بل له أقسام ثلاثة أشار إليها سبحانه في بعض الآيات، فقال: (وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ) (2).

و قد بين تعالى ان تكليمه الأنبياء لا يعدو عن الأقسام التالية:

1. (إِلَّا وَحْيًا).

2. (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ).

3. (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا).

فقد أشار بقوله (إِلَّا وَحْيًا) إلي الكلام الملقى في روع الأنبياء بسرعة و خفاء.

كما أشار بقوله (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) إلي الكلام المسموع لموسي عليه السلام (في البقعة المباركة . قال تعالى: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (3).

و أشار بقوله (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا) إلي الإلقاء الذي يتوسط فيه ملك الوحي، قال سبحانه: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَيَّ قَلْبِكَ) (4).

ص: 290

1-- النساء: 164.

2-- الشوري: 51.

3-- القصص: 30.

4-- الشعراء: 193 194.

ففي الحقيقة الموحى في الأقسام الثلاثة هو الله سبحانه تارة بلا واسطة بالإلقاء في الروح، أو بالتكلم من وراء حجاب بحيث يسمع الصوت ولا يرى المتكلم، وأخري بواسطة الرسول) أمين الوحي (، فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة.

هذا كله حول مذهب المعتزلة؛ وأما مذهب الإمامية فحاصله ما يلي:

مذهب الإمامية في كونه متكلماً

مذهب الإمامية، وهو يتركب من أمرين:

أ. حقيقة كلامه إذا خاطب الأنبياء وهذا هو الذي سبق تفسيره.

ب. وصفه بالتكلم إذا لم يكن هناك مخاطب خاص، فلا بدّ من تفسيره بوجه آخر، وهو أنّ كلامه ليس من قبيل الأصوات والألفاظ، بل عبارة عن الأعيان الخارجية والجواهر والأعراض، وقد سمي سبحانه فعلة كلاماً في غير واحد من الآيات، كما سيوافيك، وتسمية الكون بعامة أجزائه كلاماً لأجل أنّه يفيد ما يفيد الكلام اللفظي.

توضيحه: أنّ الكلام في أنظار الناس هو الحروف والأصوات الصادرة من المتكلم، القائمة به وهو يحصل من تموج الهواء واهتزاز به حيث إذا زالت الأمواج، زال الكلام معه، ولكن الإنسان الاجتماعي يتوسّع في إطلاقه، فيطلقه علي الخطبة المنقولة، والشعر المروي مع أنّ الكلام الواقعي قد زال بزوال الموجات والاهتزازات، وليست الخطب والأشعار المكتوبة منها، ومع ذلك يطلق عليهما الكلام توسّعاً، ووجه التوسّع اشتراك الثاني مع الأول في الأثر وهو الكشف عمّا في

كما يتوسّع أكثر من ذلك فيطلقه علي كلّ فعل يكشف عمّا في ضمير الفاعل من العلم والقدرة والعظمة والكمال، غير أنّ دلالة الألفاظ علي السرائر والضمائر وضعيفة اعتبارية، ودلالة الأفعال والآثار علي ما عليه الفاعل من العظمة، تكوينية.

ولأجله نري أنّه سبحانه يسمّي عيسى بن مريم كلمة الله ويقول: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَي اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَي مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ) (1) وجه الإطلاق هو أنّ ولادة المسيح من أمّه من دون أن يكون هناك لفاح الذكر والأنثي، يعد آية من آياته ومعجزة من المعاجز وكاشفاً عن قدرته وعظمته سبحانه.

وفي ضوء هذا الأصل يعدّ سبحانه كلّ ما في الكون من كلماته ويقول: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا). (2)

ويقول سبحانه: (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ). (3)

قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين) عليه السلام (في) «نهج البلاغة»:

«يُخْبِرُ لَا بِلِسَانٍ وَ لَهَوَاتٍ، وَيَسْمَعُ لَا بِخُرُوقٍ وَأَدْوَاتٍ، يَقُولُ وَلَا يَلْفِظُ، وَيَحْفَظُ وَلَا يَتَحَفَّظُ، وَيُرِيدُ وَلَا يُضَدِّجُ، يُحِبُّ وَيَرْضَى مِنْ غَيْرِ رِقَّةٍ، وَيُبْغِضُ وَيَغْضَبُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ، يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ: كُنْ. فَيَكُونُ، لَا بِصَوْتٍ يُفْرَعُ، وَلَا

ص: 292

1- - النساء: 171.

2- - الكهف: 109.

3- - لقمان: 27.

بِنْدَاءِ يُسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سَبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَانَتْ، وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا» (1).

وقد نقل عنه) عليه السلام (أنه قال مبيّناً عظمة خلقه الإنسان:

أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيكَ انْطَوِي الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمَبِينُ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ

فكلّ ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلماته، و تخبر عمّا في المبدأ من كمال و جمال و علم و قدرة.

وإلي ذلك يشير المحقّق السبزواري في منظومته بقوله:

لسالك نهج البلاغة انتَهَجَ كَلَامَهُ سَبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجَ

إِنَّ تَدْرِ هَذَا، حَمْدَ الْأَشْيَاءِ تَعْرِفُ إِنْ كَلِمَاتُهُ إِلَيْهَا تُضْفَى (2)

إلي هنا تمّ البحث عن النقطة الرابعة، و حان البحث عن النقطة الخامسة و هي موقفنا من اتحاد الطلب و الإرادة.

الخامسة: موقفنا من وحدة الطلب و الإرادة

إشارة

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني ذهب إلي اتّحاد الطلب و الإرادة في المراحل الثلاث، أي مفهوماً و إنشأً و مصداقاً، و لكن مقتضى التحقيق خلاف ما أفاد.

أمّا المرحلة الأولى أي وحدتهما مفهوماً فهو غير تام للفرق بينهما بوجوه:

1. المفهوم من الطلب، غير المفهوم من الإرادة، بدليل عدم صحّة استعمال الطلب مكان الإرادة و بالعكس يقول سبحانه: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ

ص: 293

1- - نهج البلاغة، الخطبة 179، ج 2، ص 122، ط عبده.

2- - شرح منظومة السبزواري، لناظمها، ص 190.

بِكُمْ الْعُسْرَ (1) ولكن لا يصحّ أن يقال يطلب الله منكم اليسر ولا يطلب منكم العسر.

قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم): « طلب العلم فريضة علي كل مسلم » (2) فلا يقوم مكانه الإرادة، بأن يقال إرادة العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمة.

2. تستعمل الإرادة فيما إذا كان المراد قريب الوصول غير محتاج إلي مقدمات كثيرة، بخلاف الطلب فإنه السعي الذي يكون الوصول إلي المطلوب رهن مقدمات كثيرة.

3. الإرادة أمر قلبي جانحي، و الطلب أمر خارجي جارحي.

ومع هذه الاختلافات كيف يمكن ادعاء الترادف بين اللفظين، و أنّهما متحدان مفهوماً.

و أمّا المرحلة الثانية: مرحلة الإنشاء و الاعتبار فالمشكلة فيها تكمن في أنّ الأمور الاعتبارية، بما أنّها أمور عرفية ترجع حقيقتها إلي جعل مثال لأمر خارجي ملموس كالزوجية و المالكية، و أمّا الأمور البعيدة عن الحسّ القائمة بالنفس كالإرادة، فلا تمس الحاجة إلي جعل فرد اعتباري منها حتي يسمي بالإرادة الإنشائية أو بالترجي أو التمني الإنشائيين، بل غاية ما يطلبه العقلاء في تلك الموارد، إظهارها و إبرازها.

و أمّا الطلب فلا- مانع من جعل فرد انشائي يقوم مقام فرد تكويني، فإنّ الإنسان ربّما يطلب خروج زيد من البيت، فتارة يقوم بالتكوين، فيأخذه بيده و يُخرجه منه، و أُخري بإنشاء ذلك الأمر التكويني، بالإشارة باليد أو الحاجب، أو التكلّم بلفظ أُخرج.

ص: 294

1- - البقرة: 185.

2- - الكافي: 1/30.

وبذلك اتضح أنه ليس لنا إرادة إنشائية، وأما الطلب فله وجود تكويني وإنشائي، ومع ذلك كيف يمكن أن يتحدان في مقام الإنشاء مع أنه ليس للإرادة فرد إنشائي؟! وأما المرحلة الثالثة: أي عدم اتحادهما مصداقاً، فلأن الإرادة التكوينية من الأمور النفسانية موطئها النفس والطلب من الأمور الجوارحية، موطئها الخارج عن حيطة النفس، فكيف يمكن الحكم باتحادهما؟! وبذلك تبين تغاير الطلب والإرادة في المراحل الثلاث، لكن لا بالمعنى الذي عليه الشيخ الأشعري، فإن الكلام النفسي باطل، ومع ذلك فالطلب يغير الإرادة في عامة المراحل.

ومن آفات التحقيق قلة التتبع، وأن أكثر المفكرين يغترون بإبداعاتهم دون أن يتحملوا عبء التحقيق، وعلي ذلك فلا-غرو في رمي المحقق الخراساني النزاع القائم بين الأشاعرة والمعتزلة طوال قرون علي قدم وساق، باللفظي وأن من قال بالوحدة، فقد رام وحدة كل مع الآخر، مع حفظ المرحلة، فقال: إن كلاً منهما متحدان مفهوماً وإنشاءً ومصداقاً، ومن قال بالتعدد، فقد نسب الفرد الحقيقي من الإرادة مثلاً إلي الفرد الإنشائي منه، ثم تبجح (قدس سره) بتحقيقه وتصليحه فقال «ثم إنه يمكن مما حققنا ان يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد من حديث الاتحاد، ما عرفت من العينية مفهوماً وجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد من المغايرة والثنائية، هو اثنية الإنشائي من الطلب، والحقيقي من الإرادة.

ولكنك بعد الوقوف علي السير التاريخي للمسألة تفق علي عدم صحة هذا النوع من التصالح وأن النزاع حقيقي، كيف؟! وكان النزاع بين الطائفتين، عنيفاً، والتاريخ يعبر عنه بمحنة أحمد وأتباعه.

إنَّ المحقِّق الخراساني لما ذكر أنَّ لله سبحانه إرادتين: تكوينية و تشريعية، و أنَّ ما لا ينفك عن المراد إنّما هو القسم الأوَّل لا الثاني، عرج علي مبحث آخر من دون ملزم، و هو أنَّ الإيمان رهن موافقة الإرادة التكوينية لله سبحانه مع الإرادة التشريعية منه، كما أنَّ الكفر و العصيان رهن مخالفتهما، فإذا توافقتا فلا بدَّ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفتا فلا مناص من اختيار الكفر و العصيان.

ثمَّ إنَّه بعد ما ذكر هذا لمع في ذهنه إشكالان ذكرهما بصيغة السؤال و الجواب، نذكرهما كالتالي:

الإشكال الأوَّل: فإذا كان الكفر و العصيان، و الإطاعة و الإيمان بإرادته سبحانه التي لا تتخلف عن المراد فلا يصحَّ أن تتعلَّق بها الإرادة لكونها خارجية عن الاختيار المعتبر في التكليف عقلاً.

هذا هو السؤال أو الإشكال.

فأجاب عنه: بأنَّ تعلُّق الإرادة التكوينية بفعل الإنسان لا يلازم الجبر لأنَّها تعلَّقت بصدور الفعل عن العبد بقيد الإرادة و الاختيار، فلو صدر عنه جبراً يلزم تخلف إرادته عن مراده تعالي.

و بالجملة هناك أمور ثلاثة:

الأوَّل: تعلُّق الإرادة الإلهية بفعل العبد.

الثاني: تعلُّقها بصدور الفعل عنه لكن لا مطلقاً، بل عن إرادة و اختيار.

الثالث: ما يترتَّب علي فعل العبد من الكفر و العصيان.

و إنّما يلزم الجبر لو لم يتوسط الثاني بين الأوَّل و الثالث.

الإشكال الثاني: إنَّ الكفر و الإيمان و إن صدر عن العبد بإرادة و اختيار إلاَّ

أنّ هنا أمراً آخر يُضفي علي الفعل طابع الجبر، وهو أنّ كلّ ما في الكون قد تعلقت به الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، وبما أنّ الإرادة جزء من صحيفة الكون، فقد تعلقت بها الإرادة الأزلية، فيصبح وجودها أمراً حتمياً، ومعه لا يكون الفعل أمراً اختيارياً.

وأجاب عنه) قدس سره (بقوله: إنّ ثمة أموراً أربعة:

الأول: العقاب.

الثاني: الكفر والعصيان.

الثالث: الاختيار والانتخاب.

الرابع: الشقاء الذاتي.

والأول مسبب عن الثاني وهكذا، فالعقاب مسبب عن الكفر، وهو بدوره مسبب عن الاختيار الذي ينتهي إلي الشقاء الذاتي. وحيث إنّ الذاتي لا يعلل فلا يصحّ القول لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقيّاً. فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقي شقي في بطن أمّه. فلا مناص من دخول الكافر النار كما لا مناص من دخول المؤمن الجنة، لكون الأول شقيّاً بالذات والثاني سعيداً كذلك.

وبما أنّ المحقّق الخراساني لم يخرج من البحث بنتيجة باهرة بل أثار في نفس الوقت إشكاليين لم يخرج من عهدة الاجابة عنهما، وهما:

1. أنّ كفر الكافر متعلّق الإرادة الأزلية فلا محيص عن كفره.

2. أنّ عقوبة الكافر معلول للشقاء الذاتي ولو بوسائط فلا مناص من كفره.

وكلا الإشكاليين لا ينتجان إلاّ الجبر.

اعتذر عن هذه النتيجة السيئة للبحث بقوله: «قلم اينجا رسيد سر

ص: 297

بشكست «أي وصل اليراع هنا وانكسر رأسه، كناية عن عدم الخروج بنتيجة صحيحة.

و هذا ما دعانا إلى عقد بحث مستقل حول الجبر و التفويض و إن كان البحث فيه استطراداً. (1)

و لولا كلام المحقق الخراساني في المقام لاقتصرنا علي القدر الذي قدّمناه.

ص: 298

1- - بما أنّ هذا البحث من بحوث شيخنا الأستاذ دام ظلّه كان بحثاً مسهباً مترامياً الأطراف نشره مستقلاً بفضل من الله سبحانه.

وفيه مباحث:

المبحث الأول ما هو معني صيغة « افعال »؟

قد خصصنا المبحث الأول من مباحث هذا الفصل لبيان الموضوع له لصيغة « افعال » كما خصصنا المبحث الثاني لبيان كيفية استفادة الوجوب و الندب منها. غير أن القدماء خلطوا بين المبحثين و الأولي ما صنعه صاحب الكفاية فقد فصل المبحث الأول عن الثاني، فنقول:

لا شك أن صيغة افعال تستعمل ويراد منها البعث تارة، و التمني ثانياً، كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

و التعجيز ثالثاً كقوله سبحانه: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ). (1)

ص: 299

والتحقيق رابعاً كقوله سبحانه: (قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (1) إلى غير ذلك من المعاني التي تراد من صيغة الأمر.

إنّما الكلام فيما هو الموضوع له لهذه الصيغة، فقد ذهب المحقق الخراساني إلى أنّه وضعت لإنشاء الطلب و أنّه استعمل في عامّة الموارد في هذا المعنى فلو كان هنا اختلاف فإنّما هو في الدواعي والبواعث فربّما يكون الداعي الطلب الحقيقي، وأخري التمني، وثالثة التعجيز، ورابعة الإهانة، فهي موضوعة لإنشاء الطلب بلا قيد و شرط، و مستعملة فيها في عامّة الموارد، فبما أنّ المستعمل فيه واحد في الجميع وإنّما الاختلاف في الدواعي، يوصف الجميع بالحقيقة.

لكنّه احتمل في ذيل كلامه أنّ استعمالها فيما إذا كان الداعي، هو البعث و التحريك، حقيقة و في غيره كالتمني و التعجيز مجاز، لا لأجل الاختلاف في المستعمل فيه، لأنّه واحد حسب المفروض، بل لأجل كون الوضع لإنشاء الطلب مقيداً بما إذا كان الداعي هو التحريك لا غيره. فلأجل تخلف شرط الوضع توصف سائر الاستعمالات بالمجازية.

يلاحظ عليه بأمر:

1. الظاهر أنّ هيئة افعال موضوعة للبعث الإنشائي مكان البعث التكويني؛ كما في بعث العبد و الغلام إلى العمل، باليد، و كإغراء الكلب المعلم للصيد. نعم لايزم البعث الإنشائي هو كون المأمور به مطلوباً و مراداً، و يدل علي ذلك أنّ مفاد «افعل» مضاد لمفاد «لا تفعل» (و مفاد الثاني هو زجر المكلف عن الفعل فيكون مفاد « افعل » هو بعثه نحو الفعل.

2. أنّ ما احتمله في آخر كلامه بأنّ استعماله فيما إذا كان الداعي غير التحريك مجاز، غير صحيح علي مذهبه، لأنّ المجاز عنده عبارة عن استعمال

ص: 300

اللفظ في غير ما وضع له، و المفروض أن صيغة» افعال «مستعملة في عامة الموارد فيما وضع له أعني: إنشاء الطلب و إنما الاختلاف في المبادي و البواعث فلا ينطبق عليه حدّ المجاز، و إنما ينطبق عليه حدّ الغلط، لأنّ وضع الهيئة للطلب الإنشائي إذا كان مقيداً بكون الداعي هو التحريك، يكون استعماله في الطلب الإنشائي لكن بداعي التعجيز، خارجاً عما رخصه الواضع فيكون الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه غلطاً نظير استعمال الابتداء الاسمي في المعني الحرفي و بالعكس، حيث ذهب المحقق الخراساني إلي وحدة المعنيين و أنّ الاختلاف في شرط الوضع حيث شرط الواضع استعمال كلّ في الابتداء الاسمي أو الحرفي، فلو عكس يكون الاستعمال غلطاً.

و أمّا علي المذهب المختار في المجاز فقد بني شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في الدورة السابقة(1) علي أنّه مجاز حيث إنّ المجاز يشارك الحقيقة في أنّه استعمال اللفظ فيما وضع له و يختلف عنه بادعاء الفردية للمعني الموضوع من المجاز دون الحقيقة مثل المقام حيث يدّعي المشابهة و الفردية، بين الطلب الإنشائي، و التعجيز، و التحقير، و التمنيّ.

و لكنّه مدّ ظلّه عدل عنه في هذه الدورة فبني علي أنّه من قبيل الكنايات بدهاء عدم وجود ادعاء الفردية أو المشابهة بين البعث الإنشائي، و التعجيز و ما عطف عليه. نعم ينطبق عليه حدّ الكناية، حيث طلب من الليل، الانجلاء و من الكافر الإتيان بسورة، و أريد منه لازمه في هذه الموارد، و هو التمنيّ، و التعجيز، و الإهانة و غير ذلك. و سيوافيك نظيره في الجمل الاخبارية التي أريد منها إنشاء الحكم، كقوله:» ولدي يصلّي « و نقول إنّّه من باب الكناية.

تمّ الكلام في المبحث الأوّل.

ص:301

إشارة

هل يتبادر من صيغة الأمر، الوجوب بالوجه الأربعة التالية أو لا؟ ويقع الكلام في مقامين:

الأول: تبين حقيقة الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً.

الثاني: في حمل الأمر الفاقد للقرينة علي أحد المعنيين، علي الوجوب بأحد الوجهه وإليك البيان:

الأول: تبين حقيقة الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً

إنّ الوجوب والندب من أقسام البعث الإنشائي، وإتّما الكلام فيما يميّز أحدهما عن الآخر فهناك وجوه مذكورة في كتب القوم.

1. الوجوب والندب مشتركان في الطلب الإنشائي غير أنّ أحدهما مقيد بالمنع عن الترك والآخر مقيد مع عدم المنع من الترك. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره معني تحليلي لهما والمطلوب تبين المعني المطابقي، وهذا كالماء له معني مطابقي ومعني تحليلي يذكره علماء الكيمياء حيث يفسرونه

ص: 302

بأنه سائل مركب من عنصري الأوكسجين والهيدروجين.

2. الوجوب هو الطلب المترتب عليه العقوبة عند المخالفة بخلاف الندب، فالاستحقاق وعدم الاستحقاق يميّز الوجوب عن الندب.

يلاحظ عليه: أنّ الاستحقاق وعدمه من آثار الوجوب و الندب، و الكلام في تبين واقع المؤثر مع قطع النظر عن الأثر.

3. الوجوب و الندب يشتركان في البعث المسبوق بالإرادة و يختلفان في شدّة الإرادة في الأول و ضعفها في الثاني.

وإن شئت قلت: البعث الإنشائي فعل اختياري للنفس و لا بدّ من سبق إرادة تكوينية، فالإرادة التكوينية إذا كانت شديدة و الأغراض و المصالح لازمة الاستيفاء ينتزع عنه الوجوب، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك فينتزع منه الندب.

و علي ذلك فالوجوب و الندب من المفاهيم البسيطة تنتزعان من طلب نابع من إرادة شديدة أو نابع من إرادة ضعيفة.

هذا كلّهُ هو الفرق المفهومي من حيث الثبوت، و أمّا من حيث الإثبات و انعقاد الظهور في أحد الأمرين، فيمكن استظهاره بالقرائن التالية:

1. كيفية أداء المطلب بشدّة و صلابة أو رخوة و فتور.

2. علو الصوت و انخفاضه.

3. اشتغال الأمر علي نون التوكيد و عدمه.

4. الوعيد علي الترك و عدمه.

هذا كلّهُ فيما إذا علم أحد الأمرين، و أمّا إذا كان الكلام غير مقرون بهذه القرائن، فهل يمكن أن يستفاد منها الوجوب أو الندب أو لا يستفاد واحد منهما؟

ص: 303

الثاني: حمل الأمر علي الوجوب إذا لم يكن قرينة

ذهب الأكثر إلي أنّها ظاهرة في الوجوب و اختلفوا في منشأ هذا الظهور إلي وجوه.

الأول: دلالة الهيئة علي الوجوب بالدلالة اللفظية الوضعية.

يلاحظ عليه: بأنّ الموضوع له لصيغة الأمر كما مرّ هو البعث الإنشائي وليس الوجوب داخلاً في حقيقته ولا الندب، وقد عرفت أنّها من المفاهيم الانتزاعية من الطلب المقرون بالإرادة الشديدة أو الضعيفة.

وعندئذ فكيف تدل الصيغة بالدلالة اللفظية علي الوجوب؟ الثاني: انصراف الصيغة إلي الوجوب.

يلاحظ عليه: بأنّ الانصراف إمّا لكثرة الوجود، أو كثرة الاستعمال، و الوجوب و الندب متساويان في هذين الأمرين فقد استعملت صيغة الأمر في الندب كثيراً كما أنّ مصاديقه أيضاً متوفرة.

الثالث: إنّ الوجوب مقتضي مقدّمات الحكمة، و هو خيرة المحقّق العراقي في «بدائع الأفكار» (1).

و حاصل مرامه بتوضيح منّا: أنّه إذا كان لحقيقة واحدة فردان يتوقّف تفهيم أحدهما علي بيان زائد دون الفرد الآخر فيحمل بمقتضي كون المتكلّم حكيماً علي الفرد الذي لا يحتاج بيانه إلي أمر زائد، مثلاً: الرقبة لها قسمان:

أ. مطلق الرقبة سواء كانت كافرة أو مؤمنة.

ب. الرقبة المؤمنة.

ص:304

فإذا قيل: اعتق رقبة من دون أن يقيد بالإيمان يحمل علي القسم الأول، لأنه لو كان الأول هو المراد لكان اللفظ وافياً بالمراد، بخلاف ما إذا كان المراد هو الثاني فاللفظ قاصر عن إفادته، فلا يكون اللفظ وافياً بالمراد، وهو خلاف مقتضى الحكمة.

ومثله المقام فإن الوجوب هو نفس الإرادة بلا قيد، وأما الندب فهي الإرادة المحدودة بحدّ خاص به تكون إرادة ندية، وعليه يكون إطلاق الكلام كافياً في الدلالة علي كونها وجوبية إذ لا حدّ لها ليفتقر المتكلم في مقام إفادته إلي بيان ذلك الحد، وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة ندية فإنها محدودة بحدّ خاص ليس من سنخ المحدود، ولهذا يفتقر المتكلم في مقام بيانه إلي تقييد الكلام بما يدل عليه. (1)

يلاحظ عليه: بأنه غير تام ثبوتاً ولا إثباتاً.

أمّا الأول: فلما عرفت من أن الوجوب والندب ينتزعان من البعث الإنشائي النابع عن إرادة شديدة أو إرادة لينة، فكلّ منهما يشتركان في البعث الإنشائي ويتميزان بقيدتين، فالإرادة في الأول مقيدة بالشدة، وفي الثاني بالضعف، فإن قيل إن الشدة ليست شيئاً سوي الإرادة قلنا هكذا الضعف ليس شيئاً سوي الإرادة كما حقّق في محلّه.

و أمّا الثاني: فإذا كان كلّ واحد قسمين من مقسم واحد أي البعث الإنشائي فكلّ يتميز في مقام الإثبات بقيد وأنّ العرف يتلقّي الأمر بلا قيد مساوياً للوجوب، فالوجوب هو الأمر المطلق، بخلاف الندب فهو الأمر المقيد بجواز الترك زائد علي المقسم، وإلا فلو اشتمل أحدهما علي القيد دون الآخر لزم أن يكون القسم عين المقسم.

ص: 305

نعم يمكن تصحيحه ببيان يأتي عند البحث في أنّ الأمر يحمل علي النفسي العيني التعييني لا علي مقابلاتها، فانتظر.

الرابع: إنّ دلالة الأمر علي الوجوب بحكم العقل بمعني أنّ العقل يري مطلق الأمر موضوعاً لوجوب الطاعة و لاستحقاق العقوبة عند الترك ما لم يحرز كون الأمر ندباً، وهذا معني كون الأمر ظاهراً في الوجوب.

وإن شئت قلت: إذا صدر عن المولي أمر يحكم العقل بتحصيل المؤمن لوجوب دفع الضرر المحتمل و هو أمّا الطاعة و أمّا تحصيل الحجّة علي كون الأمر بالندب.

وإن شئت قلت: وظيفة المولي هي إنشاء البعث و إصدار الأمر، و أمّا بيان أنّه للوجوب أو الندب فهو ليس من وظائفه، بل علي العبد السعي، فإن تبين له أحدهما عمل علي طبق ما تبين، و إلاّ عمل علي مقتضي حكم العقل و هو أنّ أمر المولي لا يترك بلا جواب.

فعلي هذا يحمل الأمر المجرد عن القرينة علي الوجوب ما لم يدل الدليل علي كونه للندب.

إيضاح

قال صاحب المعالم: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام (أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها في اللفظ، لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر، بمجرد ورود الأمر به

منهم) عليهم السلام (1). وقد أجاب المحقق الخراساني بالنقض تارة و الحل أخري.

أمّا النقص: فبالعمومات الواردة في لسان الشرع حيث إن أكثرها خُصِّصت حتي قيل: ما من عام إلا وقد خصّ، مع أنه لا يمنع من حمل العام علي العموم عند عدم المخصص.

و أمّا الحل فلأنّ الاستعمال في النذب وإن كان كثيراً لكن الاستعمال لما كان مصحوباً بالقرينة فلا يوجب صيرورته مجازاً مشهوراً حتي يوجب التوقّف في حمله علي الوجوب أو يرجح المجاز، النذب عليه.

يلاحظ عليه: بعدم تمامية كلا الوجهين:

أمّا النقص فلأنّ المدعي استعمال الأمر ابتداءً في المعني المجازي أي النذب، وهذا لا ينطبق علي العام المخصص، لأنّ العام قبل التخصيص وبعده مستعمل في المعني الموضوع له، و التخصيص إنّما يرد علي الإرادة الجدية لا الاستعمالية، و المقياس في المجاز كون اللفظ مستعملاً في غير الموضوع له بالإرادة الاستعمالية، فكيف يقاس الأمر المستعمل في النذب، بالعام المستعمل في العموم قبل التخصيص وبعده، و أمّا الحلّ فلأنّ صاحب المعالم يدّعي استعمال الأمر في النذب بلا قرينة، فأين هذا من الردّ عليه بأنّ الاستعمال كان مصحوباً مع القرينة.

و الأولي في الجواب أن يقال: إنّ الوجوب و النذب ليس من المداليل اللفظية و إنّما هما من المفاهيم المنتزعة من البعث الإنشائي النابع عن إرادة شديدة ثبوتاً، و أمّا إثباتاً فقد عرفت أنّ لكلّ، أمانة و علامة في مقام الدلالة.

و أمّا إذا كان الكلام مجرداً عن القرينة فقد عرفت أنّ الأمر علي وجه الإطلاق موضوع لوجوب الطاعة عند العقل ما لم يعلم الإذن في الترك فليس للمكلّف ترك المأمور به باحتمال وجود الإذن في الترك، فأنّمة أهل البيت استعملوا الأمر في عامّة

ص:307

الموارد في البعث الإنشائي، غير أنه دلّت القرائن تارة علي الوجوب وأخري علي الندب وإن كان أكثر، وثالثة تجرّدت عن القرينة فيجب بحكم العقل الطاعة ما لم يدل دليل علي الإذن في الترك.

و حاصل الردّ: إنّ الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان الوجوب و الندب من مدايل الأمر لا من أحكام العقل، وعلي الثاني لا يترك أمر المولي بلا دليل إلا إذا كان هناك دليل علي الترك.

ربما تستعمل الجملة الخبرية في مقام الطلب و البعث يقول سبحانه: (وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (1) وقال سبحانه: (وَ لِمُطَلَّقاتِ مَتاعٍ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَي الْمُتَمِّينَ) (2) وقال سبحانه: (وَ الْوالِداتُ يُرْضِ عَنْ أَوْلادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ) (3) وقد تضافرت في الروايات عنهم) عليهم السلام (في أبواب الطهارة و الصلاة و غيرهما) يغتسل «،» يعيد الصلاة «،» يستقبل القبلة «،» إلي غير ذلك، فالجمل الخبرية في هذه الموارد استعملت لداعي الطلب أو البعث، و الكلام يقع في أمور أربعة:

أ. هل الاستعمال مجاز أو حقيقة أو كناية؟ ب. هل يلزم الكذب إذا لم يمثل العبد؟ ج. هل الجملة ظاهرة في الوجوب؟ د. هل الجملة أكد في إفادة الوجوب من الجمل الإنشائية؟ وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر:

أما الأول: فلا شك أنها ليست بمجاز لا علي مذهب المشهور و لا علي المختار.

ص:309

1-- البقرة: 228.

2-- البقرة: 241.

3-- البقرة: 233.

أما مذهب المشهور فلأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ ابتداءً في غير ما وضع له، و أما المقام فالجملة الخبرية استعملت في الإخبار لا في الإنشاء فلا يكون مجازاً.

و أما علي المختار من أنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في نفس ما وضع له لكن بادّعاء المشابهة و ادّعاء أنّ المورد من مصاديق الموضوع له. فليست الجملة الخبرية موصوفة بالمجاز، إذ ليس هناك مشابهة بين الإخبار و الإنشاء، كما ليس هناك ادّعاء أنّ الإنشاء من مصاديق الإخبار، و النتيجة أنّه لا ينطبق تعريف المجاز علي مثل هذه الموارد، كما قلنا نظير ذلك في استعمال الإنشاء بداعي الإخبار بأنّ المستعمل فيه و إن كان البعث الإنشائي، لكنّه ليس بمجاز لا علي مذهب المشهور لكون الاستعمال فيما وضع له، و لا علي المختار لعدم وجود المشابهة و الادّعاء.

و أما كونه حقيقة فذهب المحقق الخراساني إلي كونها حقيقة قائلاً بأنّ الجمل الخبرية في هذا المقام مستعملة في معناها، إلا أنّه ليس بداعي الاعلام بل بداعي البعث كما هو الحال في الصيغ الإنشائية علي ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ أُخر.

يلاحظ عليه: بأنّ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ليس تعريفاً تاماً للحقيقة، بل يحتاج إلي قيد آخر و هو أن يكون الموضوع له متعلقاً للإرادة الاستعمالية و الجدية معاً، و إلا فلو كان المعني الحقيقي موضوعاً للإرادة الاستعمالية فقط دون الجدية، بل صار المعني الحقيقي جسراً و واسطة لتفهيم المعني الآخر فهذا ليس بحقيقة، بل يسمّي في الاصطلاح كناية، فإذا قال: زيد جبان الكلب، أو كثير الرماد، أو طويل النجاد، فالجمل الثلاثة مستعملة فيما وضعت له و لكن الموضوع له مراد بالإرادة الاستعمالية، و أما المراد الجدي فهو

وصفه بالسخاء والشجاعة، والدليل علي ذلك أنه لو لم يكن في بيته أيُّ كلب ولا رماد ولا طول النجاد لا توصف الجمل بالكذب، لعدم استقرار الذهن علي المعني الموضوع له، بل يستقر علي المعني الثاني اللازم للمعني الموضوع له.

وقد قلنا(1) نظير ذلك في الجمل الإنشائية المستعملة بداعي التعجيز والتمني والإهانة، فهي وإن استعملت في البعث الإنشائي لكن المراد الجدّي شيء آخر وهو التعجيز والتمني والإهانة، فيعد اللفظ كناية، أي ذكر الملزوم وإرادة اللازم.

هذا كلّه حول الأمر الأوّل أي كونه مجازاً أو حقيقة أو كناية.

وأما الأمر الثاني: أي عدم لزوم الكذب فلما أفاده المحقّق الخراساني بأنّه إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام لا لداعي البعث، كيف؟ وإلاّ يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد.

وأما الثالث: أي دلالة علي الوجوب فالأظهر أنّه كذلك بشهادة أنّ الجملة تكشف عن شدة رغبته بالموضوع حتي يراه في الخارج مجسّماً موجوداً، وهذا يكشف عن شدة الرغبة وكثرة العناية بالموضوع، مثلاً أنّ الرجل في مقام دعوة ابنه إلي الصلاة يقول في مجمع: إنّ ولدي هذا يصلّي، فرغبته إلي إقامة الصلاة كانت علي درجة يري الصلاة بعينها في مستقبل أيام الولد.

ومنه يظهر الأمر الرابع من أنّه أكد كما هو واضح.

إلي هنا تمّ الكلام في المباحث الثلاثة من الفصل الثاني، وأما المبحث الرابع الذي عقده المحقّق الخراساني، فنحن في غني عنه، لأنّنا أدرجنا مطالب هذا المبحث في المبحث الثالث.

ص:311

1-- لاحظ ص 301 من هذا الجزء.

و قبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً تسلّط أضواءً علي المسألة.

الأول: ما ذا يقصد من التوصلّي؟

يستعمل التوصلّي في موارد كلّها مصاديق من مفهوم واحد.

1. ما لا يعتبر فيه المباشرة، بل يكفي تبرّع الغير كأداء الدين، فلو قام متبرّع بأداء دين الغير كفي، و يقابله ما يشترط فيه المباشرة، كما إذا سلّم شخص علي شخص خاص فلا يسقط بجواب شخص آخر.

2. ما لا يعتبر في سقوطه الاختيار و الالتفات كتطهير البدن و الثوب من الخبث، فلو غمست الأمّ يد الطفل في الماء لطهرت و إن كان الطفل غير مختار بل غير ملتفت، و يقابله ما يشترط فيه قصد العنوان، كعناوين المعاملات كالبيع و غيره، فلا يتحقّق البيع بلا قصد عنوانه.

3. ما لا يشترط في سقوطه تحقّقه في ضمن فرد سائغ بل يسقط في ضمن فرد محرّم، كما إذا وجب قتل الحية فيسقط الواجب و لو بقتلها بآلة مغصوبة.

و هذا لا يعني أنّ الواجب هو الفرد الأعم من السائغ و المحرّم، بل لما حصل الغرض بقتل الحية بآلة مغصوبة سقط الواجب لانتفاء الموضوع أو

لحصول الغرض وإلا فالواجب هو الكلي المتحقق في ضمن السائغ.

4. ما يحصل الغرض بمجرد إيجاد الواجب بأيّ داع كان، و يقابله ما لا يسقط بايجاده، بل لا بدّ من إتيانه لأمره سبحانه أو لأجله، و الأول كدفن الميت، و الثاني كالواجبات العباديّة.

هذه الموارد الأربع يستعمل فيها كلمة التوصل فله معني عام يشمل هذه الموارد.

و المقصود من التوصلي في المقام هو المورد الرابع، أي ما لا يشترط في سقوطه الإتيان به لأجل أمره سبحانه.

الثاني: ما ذا يقصد من التعبدي؟

يطلق التعبدي و يراد منه أحد الأمور التالية:

أ. الإتيان بالواجب بقصد أمره سبحانه.

ب. الإتيان بالواجب لله تبارك و تعالي.

ج. الإتيان بداعي التقرب إليه سبحانه.

د. الإتيان بداعي كونه تعظيماً و تقديساً له.

ه. الإتيان بداعي المحبوبة للمولي، فيكون الداعي إلي العمل كونه محبوباً و مطلوباً لله لا سائر الدواعي.

و. الإتيان بقصد المصلحة المعنوية المترتبة علي العمل، كالتقوي في الصوم، و الانتهاء عن الفحشاء في الصلاة، قال سبحانه: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (1) و قال: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ). (2)

ص: 313

1- - البقرة: 183.

2- - العنكبوت: 45.

نعم لا يكفي الإتيان بالعمل لأجل المصالح الدنيوية كالصحة في الصوم والتجارة في الحجّ والريضة في الصلاة، لأنّ الإتيان لأجل هذه الغايات لا يضيفي للعمل عنوان العبادة.

وعلي ضوء ذلك فالعبادة عبارة عن إتيان العمل بواحد من هذه الغايات.

الثالث: هل هناك عبادة ذاتية؟

ثمّ إنّه ربّما يتصور أنّ هناك أموراً تعدّ من العبادات الذاتية، وهي التي تعدّ من مظاهر التعظيم والتقديس بين عامّة الشعوب.

يلاحظ عليه: أولاً: بأنّ السجود لو كان عبادة ذاتية، فكيف أمر الله سبحانه الملائكة بالسجود لآدم، أو كيف سجد يعقوب وأولاده لولده يوسف، قال سبحانه: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (1) وقال أيضاً: (وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا). (2)

وثانياً: إنّ كونهما من مظاهر التقديس والتعظيم إنّما هو بالجعل والاعتبار بشهادة أنّه يمكن أن يجعل الركوع أمام الشخص آية التحقير والإهانة.

الرابع: ما هو حدّ العبادة؟

العبادة عبارة عن الخضوع بالجوارح نابغاً عن الاعتقاد بالهوية المخضوع له، أو ربوبيته، والمراد من الألوهية هو الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو يملك شيئاً من أفعاله من الإمطار والغفران و...، وعلي ذلك فالعبادة متقوّمة بعنصرين: عنصر ظاهري وهو الخضوع عملاً، و عنصر باطني وهو الاعتقاد بكون المخضوع له إلهاً أو ربّاً. (3)

ص:314

1-- الحجر: 29.

2-- يوسف: 100.

3-- لاحظ للمزيد من التفصيل كتاب مفاهيم القرآن: 1، فصل التوحيد في العبادة.

وبذلك يعلم أنّ مجرد الخضوع لا يعدّ عبادة ما لم ينبع من الاعتقاد الخاص، وهو كون المخضوع له إله العالم أو ربّه.

والمشاهد علي ذلك أنّ عبادة المسلمين لله سبحانه، وعبادة المشركين للأصنام والأوثان واجدة لهذا الشرط، فالمسلمون يعبدون الله تعالى بما أنّه إله العالم وربّ العالمين وربّ الإنسان، كما أنّ المشركين يعبدون الأوثان والأصنام بما أنّها آلهة وأرباب، ولذلك يقول سبحانه ردّاً عليهم: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (1) وقال سبحانه: (أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ) (2) وقول يوسف لصاحبيه في السجن: (أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (3).

ومن هنا يعلم أنّ كلّ خضوع وخشوع أمام الأنبياء والأولياء لا تعدّ عبادة ما لم يعتبرهم الخاضع أرباباً وآلهة، بل اتّخذهم عباداً مكرمين.

والكلام الحاسم مع من يري كلّ تعظيم وتقديس للأنبياء والأولياء عبادة أو دعوتهم شركاً هو أنّ يحدد ذلك القائل العبادة بحد منطقي فما لم تحدد به لا يمكن القضاء الحاسم، وقد علمت الحد المنطقي لها.

الخامس: التقسيم ثنائي لا ثلاثي

المعروف أنّ الواجب إمّا توصلي أو تعبدي، وذهب السيّد الأستاذ إلي أنّ التقسيم ثلاثي، وذلك أنّ ما يعتبر في ثبوته قصد القربة ينقسم إلي قسمين تعبدي وتقريبي، فإنّ ما يؤتي به متقرباً إلي الله، إمّا ينطبق عليه عنوان العبودية لله، بحيث يعد العمل عبودية لله سبحانه كالصلاة والاعتكاف والحجّ، أو لا ينطبق عليه ذلك

ص: 315

1- - الأنبياء: 22.

2- - ص: 5.

3- - يوسف: 39.

العنوان، وإن كان يعد إطاعة، كالزكاة والخمس، ويعتبر في سقوط الواجب الإتيان به لله سبحانه، لكن لا يعدّ عبادة وعبودية، أعني ما يساوق عنوان:» پرستش «في الفارسية. و علي ذلك فالأولي تبديل عنوان البحث إلي التوصللي و التقربي، حتّي يعم القسم الأخير.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني علي أن ترادف العبادة للفظ» پرستش «في الفارسية مع أنّه غير ثابت، فإنّ للثاني ضيقاً لا ينطبق علي الفرائض المالية التي يشترط في صحّتها الإتيان بها متقرباً إلي الله، و لكن العبادة في لغة العرب أعمّ من ذلك اللفظ، لأنّ العبادة لغة هي: الخضوع و الخشوع و التدلّل، لكن لا مطلقاً بل الخضوع النابع من اعتقاد خاص و هو الاعتقاد بما أنّه إله، أو خالق أو أنّه قائم بالأفعال الإلهية، فصلاة الموحّد و صيامه عبادة، لأنّه قام بها لأجل أنّ المعبود إله أو ربّ، كما أنّ خضوع المشركين أمام الوثن و الصنم كان عبادة لا لأنّ الأصنام خلّاق العالم، بل لتخيّلهم أنّه سبحانه فوّض أفعاله إليها، من المغفرة، و الشفاعة، فإذا شفعت تقبل شفاعتها من دون حاجة إلي إذنه سبحانه في الشفيع، و ارتضائه المشفوع له.

فإذا كان هذا معني العبادة فكلّ عمل يشعر بالخضوع، و يعرب عن تعظيم الغير بما أنّه إله أو ربّ أو مفوّض إليه أفعاله سبحانه، يكون عبادة من غير فرق بين الصلاة و إعطاء الخمس و الزكاة. و الوقوف في عرفات و المشعر الحرام و مني، و الذبح و حلق الرأس و السعي و الطواف، فروح العبادة عبارة عن كون المحرّك، هو استشعار العظمة استشعاراً نابغة من الاعتقاد بكون المعبود خالقاً أو ربّاً أو ما يماثل ذلك من كونه مالكاً لبعض أفعاله سبحانه.

السادس: ما هو الأصل فيما شك أنه توصلي أو تعبدي؟

إذا علم أنّ الواجب تعبدي أو توصلي يعمل به حسب ما علم، وأمّا إذا شكّ، فهل هناك أصل لفظي يثبت كونه توصلياً أو لا؟ ثمّ إذا لم يكن هناك أصل لفظي فما هو حكم الأصل العملي في المقام.

لا شكّ أنّه إذا شككنا في قيد المتعلّق يتمسك بالإطلاق كما إذا قال: اعتق رقبة، تتمسك بإطلاق المتعلّق ويحكم بعدم وجوب الإيمان، وأمّا المقام فهناك خصوصية ربّما تكون مانعة عن التمسك بإطلاق المتعلّق، فإذا قال الشارع: أقم الصلاة لدلوك الشمس، فربّما لا يمكن التمسك، بإطلاق الصلاة لدفع الشك في اعتبار قصد القرية مثلاً، وذلك لأنّ قيود المتعلّق عليّ قسمين:

قسم ما ينوع المتعلّق إليّ قسمين كرقبة مؤمنة ورقبة كافرة، فهذا ما يسمّى من القيود الواقعة تحت دائرة الطلب، فكأنّ الطلب يقع عليّ المتعلّق مطلقاً أو مقيدة.

وقسم آخر لا ينوع المتعلّق إليّ قسمين، وهو عبارة عن القيود الناشئة من جانب الأمر بالمتعلّق بحيث لو لا الأمر لما يكون عن هذا القيد عين ولا أثر، وهذا كقصد الأمر في الصلاة، فالصلاة المقيدة بقصد الأمر متقيّدة بقيد يأتي من قبل الأمر، فلولا أمر الأمر لما يوصف المتعلّق بقصد الأمر، ولأجل هذا التفاوت بين القيدين صار القسم الثاني محطاً للنزاع، وإنّ إطلاق المتعلّق هل يدلّ عليّ كون الواجب توصلياً أو لا؟ فمن قال بإمكان أخذ هذا القسم من القيود في المتعلّق قال بأنّ الأصل هو التوصلية إلّا أن يدلّ الدليل عليّ خلافه، وهذا خيرة الفقهاء من القدامي والمتأخّرين إليّ عصر الشيخ الأنصاري.

وأمّا من قال بعدم جواز أخذه في المتعلّق، فذهب إليّ أنّ الأصل هو التعبدية إلّا أن يدلّ دليل عليّ التوصلية وعليه الشيخ الأنصاري و المحقّق الخراساني.

إشارة

و استدلوا علي امتناع الأخذ في المتعلق بوجوه نذكرها تباعاً، و تقدّم ما ذكره صاحب الكفاية أولاً ثم نعرّج علي ما ذكره الآخرون.

الأول: استلزامه التكليف بغير المقدور

إنّ أخذ « قصد الأمر » (في المتعلق يستلزم التكليف بغير المقدور، فإذا افترضنا أنّ الموضوع قبل الأمر هو) الصلاة مع قصد الأمر «فهو فعل غير مقدور قبل الأمر، فكيف يأمر بشيء غير مقدور قبله مع أنّه يشترط تعلّقه بالمقدور؟ يلاحظ عليه: أنّه يشترط كون المتعلق مقدوراً حين الامتثال لا حين الأمر، و المفروض أنّه بعد الأمر يصير امتثاله أمراً ممكناً.

الثاني: استلزامه داعوية الأمر إلي نفسه

إنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلي متعلقه، و المتعلق هاهنا هو الشيء المقيّد بقصد الأمر، فنفس الصلاة مثلاً لا تكون مأموراً بها حتي يقصد المأمور امتثال أمرها، و الدعوة إلي امتثال المقيّد محال، للزوم كون الأمر داعياً إلي داعوية نفسه و محرّكاً لمحرّكية نفسه.

و إلي ذلك يشير صاحب الكفاية بقوله: لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّداً بداعي الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلي ما تعلّق به لا إلي غيره. (1)

و حاصل الاستدلال: أنّ الأمر إمّا يدعو إلي امتثال نفس الصلاة، و هي ليست متعلّق الأمر، و إمّا يدعو إلي امتثال المركب من الصلاة و قصد الأمر، و هو

ص: 318

يستلزم كون الشيء داعياً إلي نفسه.

و هذا الوجه غير تام بكلاً شقيّه، إذ لنا أن نختار كلاً من الشقين و نجيب عنه، فنقول:

أمّا الشقّ الأوّل: فنحن نقول إنّ الصلاة بما هي هي متعلّقة بالأمر و واجبة إمّا بالوجوب الغيري علي القول بوجوب الأجزاء الداخلية، أو بالوجوب الضمني حسب ما ذهب إليه المحقّق البروجردي حيث يترشح من الوجوب النفسي وجوبات متعددة حسب تعدد الأجزاء، أو بالوجوب النفسي حسب المختار في باب الأجزاء الداخلية حيث إنّ الإنسان يأتي بكلّ جزء داخلي بنيّة امتثال الأمر النفسي، فإذا قال المولي: ابن مسجداً، فالمهندس أو البناء إنّما ينوي امتثال الأمر النفسي عند الاشتغال بالتخطيط و تهيئة مواد البناء، و حفر الأرض لنصب الأعمدة، فهذه الأعمال كلها نوع امتثال للأمر النفسي، غير أنّ هذا الامتثال يتم بنحو تدريجي. و علي جميع الأقوال فالصلاة مأمور بها.

و أمّا الشقّ الثاني: فنلتزم بأنّ الأمر يدعو إلي كلا الجزئين: الصلاة، و قصد الأمر، غير أنّ داعوية الأمر إلي متعلّقه ليست داعوية تكوينية حتّي يلزم محرّكية الأمر لنفسه، بل داعوية تشريعية التي مرجعها إلي بيان موضوع الطاعة، و علي ذلك فالأمر يبيّن موضوع الطاعة و هما أمران: الصلاة و قصد الأمر، و لا ضير في ذلك.

نعم لو قلنا بأنّ الأمر محرّك تكويني بالنسبة إلي المتعلّق يلزم ما ذكر، و يدل علي ذلك أنّ الأمر لو كان محرّكاً لما وجد علي أديم الأرض كافر أو عاص، بل المحرّك هو الخوف من العذاب أو الطمع في الثواب.

ثمّ إنّ «الأمر بالصلاة مقيدة بداعي أمرها» ليس بمعني أنّه يأتي الجزء

الثاني» داعي أمرها «بقصد أمره، فإنّ هذا التفسير غفلة عن معني أخذ» قصد الأمر «في متعلّق الأمر، فإنّ الهدف من أخذه ليس إلاّ لبيان كيفية امتثال الجزء الأول فقط، فإذا أتى بالصلاة بقصد أمرها فقد امتثل الأمر بالمركب من الصلاة وقصد الأمر، قهراً، ومعه لا يبقى موضوع لامتثال الجزء الثاني.

وهذا كما إذا أمر المولي بالصلاة مع الطهارة فمن لم يكن متطهراً يكون الأمر داعياً إلي كلا الجزئين، و أمّا من كان واجداً لها فتتحصّر دعويته إلي الصلاة وحدها.

و الحاصل: إنّ المستدل زعم أنّ هناك واجبين يجب امتثالهما:

أ. نفس الصلاة بقصد أمرها.

ب. قصد الأمر بقصد أمره.

فيخيل إليه أنّ الإتيان بالجزء الأول غير كاف في صدق الامتثال، بل لا بدّ من امتثال الجزء الثاني بقصد أمره، وعندئذ يترتب عليه محذور و هو عدم إمكان إتيان الجزء الثاني بقصد أمره، ولكنّه غفل عن أنّ الواجب بالذات هو الجزء الأوّل وإنّما أخذ الجزء الثاني في الموضوع طريقاً إلي الصلاة وعنواناً لها، فإذا أتى بالصلاة مع قصد الأمر فقد حصل الجزء الثاني قهراً من دون حاجة إلي إتيانه بقصد الأمر.

الثالث: استلزامه التسلسل

وبيانه يحتاج إلي بيان مقدمة وهي:

كان المبني في الدليل الثاني علي أنّ الصلاة فاقدة للأمر، والمجموع وإن كان واجداً للأمر لكن الأمر لا يمكن أن يدعو إلي المركب لاستلزامه داعوية الأمر إلي نفسه كما تقدّم.

ولقائل أن يقول: إنّ الصلاة إنّما تفقد الأمر إذا كان الجزء الثاني شرطاً لا

شطراً، وإلا فيوصف كل جزء بالوجوب.

ثم إن المحقق الخراساني أبطل هذا البيان باستلزامه التسلسل، وذلك لما اختاره في باب اختيارية الشيء حيث ذهب إلى أن ملاك الاختيارية كون الشيء مسبوقاً بالإرادة، وعلي ضوء هذا فكل شيء اختياري إذا صدر عن إرادة، وأما الإرادة فليست اختيارية لعدم صدورها عن إرادة.

وعلي ضوء ذلك فالصلاة اختيارية، وقصد الأمر الذي هو عبارة أخرى عن إرادة الأمر غير اختيارية، ولوقلنا بأن الجزء الثاني اختياري أيضاً يجب أن يسبق بإرادة ثالثة وهلم جراً.

وإلي هذا الدليل أشار المحقق الخراساني بقوله:

«فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً، إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلا لتسلسلت ليست باختيارية. (1)»

يلاحظ عليه: عدم تمامية المبني، فإن الملاك في اختيارية الفعل أحد أمرين: إما أن يكون مسبوقاً بالإرادة كما هو الملاك في الأفعال الصادرة عن الجوارح.

وإما أن يكون صادراً عن فاعل مختار بالذات وإن لم يكن مسبوقاً بالإرادة وهذا كالأفعال الصادرة عن الجوانح مثل الإرادة، فإنها فعل اختياري لصدورها عن نفس المختار بالذات.

ثم إن الإرادة لو كانت غير اختيارية لزم عدم صحّة جعلها قيداً أيضاً مع أن المحقق الخراساني خصّ الإشكال بكون الإرادة شطراً لا شرطاً.

أضف إلي ذلك أنه لو كان قصد الأمر غير اختياري كيف يحكم العقل

ص: 321

بوجوب تحصيله مع أنّ تعلق التكليف بغير المقدور أمر ممتنع سواء كان الحاكم هو الشرع أو العقل؟ إلي هنا تمّت الأدلة الثلاثة التي أوردها المحقق الخراساني دليلاً لا ممتنع أخذ قصد الأمر في المتعلق وهي:

1. استلزام التكليف بغير المقدور.

2. داعوية الأمر إلي نفسه.

3. استلزامه التسلسل.

وقد عرفت وهن الجميع.

و هناك أدلة أخرى ذكرها غير المحقق الخراساني، و إليك تفصيلها:

الرابع: استلزام الدور

إنّ الأمر يتوقف علي موضوعه توقّف العرض علي موضوعه، فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في الموضوع، لزم الدور، لعدم تحقّق جزء الموضوع إلاّ بالأمر.

يلاحظ عليه: أنّ الأمر الصادر من المولي يتوقف علي تصور « الصلاة في الذهن مع قصد الأمر » و هذا لا يتوقف علي صدور الأمر من المولي، بل يمكن تصوّر الصلاة مع قصد الأمر و إن لم يكن هناك أمر، و عندئذ فلا دور.

الخامس: تقدّم الشيء علي نفسه

و يلوح من هذا الدليل أنّ في القول بالأخذ مفسدة الدور، و الفرق بين الرابع و الخامس، أنّ الأوّل يصير علي نفس « الأمر » و أنّه عرض، و هذا الدليل يصير علي عنوان « القصد » (في قصد الأمر و يقول:

إنّ الأخذ في المتعلق يستلزم تقدّم الشيء) أي القصد (علي نفسه برتبتين،

وذلك لأنَّ قصد الأمر متأخر عن الأمر، و الأمر متأخر عن الموضوع، فينتج أنَّ القصد متأخر عن الموضوع برتبتين. و أخذته في الموضوع يستلزم تقدّم الشيء) القصد (علي نفسه.

يلاحظ عليه: أنّه نفس الإشكال السابق، لكن ببيان آخر، و هو بيان مفسدة الدور، و الجواب أنّ المتأخر عن الموضوع هو القصد الخارجي المتعلّق بالأمر الواقعي الصادر عن المولي، فهما) الأمر و القصد (متأخران عن الموضوع، إمّا برتبة) كما هو الحال في الأمر (، أو برتبتين) كما هو الحال في قصده).

و المأخوذ في الموضوع هو مفهوم) قصد الأمر «الكلي لا- القصد الخارجي المتعلّق بالأمر الواقعي الصادر عن المولي، فما هو المتأخر ليس جزء الموضوع، و ما هو جزء الموضوع ليس متأخراً.

و بعبارة أخرى: ما هو المتأخر عبارة عن قصد الأمر بالحمل الشائع الصناعي، و ما هو المتقدّم عبارة عن مفهومه الكلي الذي ينطبق عليه قصد الأمر بالحمل الأوّلي، فالموقوف و الموقوف عليه مختلفان.

السادس: لزوم اتحاد الحكم و الموضوع

انّ ما لا يوجد إلّا بنفس انشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلي اتحاد الحكم و الموضوع، و الأمر في) قصد الأمر «مما لا يوجد إلّا بالإنشاء، و كيف يصحّ أخذه في المتعلّق.(1)

يلاحظ عليه: أنّ المأخوذ في الموضوع ليس نفس الحكم الخارجي، بل المأخوذ

ص:323

1- - هذا، هو الوجه الذي يظهر من المحقّق الخوئي في أثناء تقرير برهان أستاذه، و لكن لا صلة له ببرهانه و إنّما هو وجه مستقل) لاحظ المحاضرات: (2/156).

مفهوم كلي، و ما هو الحكم مصداق له، و الفرق بينهما هو الفرق بين الحمل الأولي و الشائع الصناعي.

السابع: لزوم تقدّم الشيء علي نفسه في المراحل الثلاث

و حاصله: انّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق يستلزم تقدّم الشيء علي نفسه في مقام الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

أمّا في مقام الإنشاء فلا أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية لا بدّ و أن يكون مفروض الوجود في الخارج في مقام أخذه موضوعاً، سواء أكان خارجاً عن اختيار المكلف كالوقت أم داخلياً تحت اختياره كما في قوله (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) فإنّ معناه أنّه إذا فرض حصول عقد في الخارج يجب الوفاء به، و حينئذٍ لو أخذ قصد امتثال الأمر قيماً للمأمور به، يكون الأمر موضوعاً للتكليف و مفروض الوجود في الإنشاء، فيكون وجود التكليف مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للواقع، و يستلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، و هو بعينه محذور الدور.

و أمّا في مقام الفعلية فلا أنّ فعلية الحكم تتوقّف علي فعلية موضوعه، أعني: متعلقات متعلّق التكليف، و حيث إنّ المفروض انّ نفسه هو الموضوع لنفسه و متعلّق لمتعلّقه فطبيعة الحال تتوقّف فعليته علي فعلية نفسه.

و بعبارة أخرى: إذا أمر المولي بواجب مقيد بداعي أمره، ففعلية خطابه تتوقّف علي فعلية موضوعه و المفروض انّ الأمر لنفسه، جزء الموضوع وعليه تتوقّف فعلية الأمر علي فعلية نفسه.

و أمّا في مقام الامتثال فإنّ قصد امتثال الأمر متأخر عن الإتيان بتمام أجزاء المأمور به و قيوده، و حيث إنّ من جملة الأجزاء و القيود حسب الفرض نفس قصد

الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذلك الأمر فلا بدّ وأن يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدّم الشيء علي نفسه، لأنّه بما هو جزء المأمور به مقدّم، وبما أنّ ماهية قصد امتثال الأمر عبارة عن الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر متأخر عن الأجزاء. (1)

يلاحظ علي الأول: بأنّ أقصي ما يلزم هو فرض وجود الشيء) قصد الأمر (قبل تحقّقه وهو ليس بمحال، وإنّما المحال وجوده واقعاً قبل تحقّقه، فما عبّر بقوله « يلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده وهو بعينه محذور الدور «غير تام فإنّ محذور الدور هو وجوده واقعاً قبل تحقّقه لا فرض وجوده قبل تحقّقه، وشتان بينهما.

و علي الثاني: فلأنّ فعلية الحكم تتوقّف علي فعلية الموضوع لا بمعني وجوده خارجاً بل بمعني قدرة المكلف علي الإيجاد والامتثال، و المفروض أنّ المكلف قادر علي الصلاة بقصد أمرها، و أمّا القدرة علي إيجاد المتعلّق و الصلاة) بقصد الأمر (فهي موقوفة علي صدور الأمر الإنشائي قبل فعلية الموضوع لا علي الأمر الفعلي.

فينتج: الأمر الفعلي موقوف علي القدرة علي إيجاد الصلاة بأمرها، و القدرة الكذائية ليست موقوفة علي الأمر الفعلي، بل علي الأمر الإنشائي السابق.

ثمّ إنّ سيدنا الأستاذ أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وقال: إنّ فعلية الحكم لا تتوقف علي فعلية الموضوع توقّف المعلول علي علته، بل لا بدّ في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع و لو صار فعلياً بنفس فعلية الحكم، لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحقّقاً بالفعل، و أمّا التكليف الفعلي بشيء يصير فعلياً بنفس فعلية الحكم فالضرورة قاضية بجوازه.

و علي الثالث: فلأنّ قصد الامتثال الذي هو متأخر عن إتيان المأمور به

ص: 325

المركب من الصلاة وقصد الأمر إنّما هو قصد بالحمل الشائع الصناعي، فهو بهذا المعنى متأخر عن المتعلّق وجزئه، و أمّا المتقدّم الذي يجب عليّ المكلف قصد امتثاله فإنّما هو قصد الأمر بمفهومه الكلي الذي يقال أنّه قصد الأمر بالحمل الأوّلي.

الثامن: استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي

إنّ التكليف بالصلاة بقصد أمرها مستلزم للجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي، لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ و أن يكون ملحوظاً استقلالاً، و الأمر بما أنّه آلة البعث ملحوظ باللحاظ الآلي، فكون شيء مأخوذاً في ناحية الأمر و المأمور به يستلزم كونه ملحوظاً بلحاظين مختلفين. (1)

يلاحظ عليه: بما سبق من أنّ الملحوظ استقلالاً هو قصد الأمر المأخوذ في المتعلّق و هو أمر بالحمل الأوّلي، و الملحوظ آلياً هو الأمر الجزئي المتعلّق بالمتعلّق الكلي.

و الحاصل: أنّ الأمر الخارجي الذي هو بعث بالحمل الشائع ملحوظ آلياً و المأخوذ في المتعلّق هو الصورة الكلية للأمر الذي لا يقال أنّه حمل بالشائع الصناعي.

التاسع: التهافت في اللحاظ

لو أخذ قصد الأمر في متعلّق متعلقه يلزم منه التهافت في اللحاظ و التناقض في العلم، لأنّ موضوع الحكم متقدّم عليه في اللحاظ، و قصد الأمر متأخر عنه في

ص: 326

اللاحظ، كما أنه متأخر عنه في الوجود فيكون متأخراً عن موضوع الأمر برتبتين، فإذا أخذه جزءاً من موضوع الأمر أو قيده فيه لزم أن يكون الشيء الواحد في اللاحظ الواحد متقدماً في اللاحظ و متأخراً فيه، و هو في نفسه غير معقول وجداناً أمّا للخلف أو لغيره. (1)

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ الملحوظ متقدماً غير الملحوظ متأخراً، فالملاحظ متقدماً هو قصد الأمر بمفهومه الكلي، و الملحوظ متأخراً هو الأمر بالحمل الشائع، فهناك لحاظان و ملحوظان، لا أنّ هناك لحاظاً واحداً لشيء واحد متقدّم و متأخر.

و ثانياً: إنّ أقصى ما يترتب عليه لحاظ الشئيين المترتبان في رتبة واحدة و هو ليس بمحال كلاحظ العلة و المعلول المترتبان في رتبة واحدة و اللاحظ خفيف المثونة، و إنّما المحال كون المترتبان في رتبة واحدة في عالم الوجود.

العاشر: وجود التسلسل في المدعو إليه

هذا الوجه، نقله المحقق البروجردي عن أستاذه المحقق الخراساني، و حاصله: إذا تعلّق الأمر بالصلاة بداعي الأمر، فيسأل عن داعي الأمر و أنّه إليّ م يدعو؟ فإن دعا إليّ ذات الصلاة، فهو خلف، إذ ليس له أمر و إن دعا إليّ المركب أي الصلاة بداعي الأمر (نقل الكلام إليّ هذا الداعي الثالث و هلم جراً).

و الجواب: نختار الأمر الأوّل، و أنّه يدعو إليّ نفس الصلاة، و القول بأنّه فاقد للأمر قد مرّ جوابه بأنّ الأجزاء مأمور بها بالأمر النفسي، و أنّ من شرع في الصلاة فقد شرع بامتنال الأمر النفسي.

ثمّ نختار الأمر الثاني بأنّه يدعو إليّ الصلاة بداعي الأمر، و لكن ليس معناه

ص: 327

هو الإتيان بكلّ من الجزئين بداعيه، أي الاتيان بالصلاة بداعي الأمر و الإتيان بداعي الأمر بداعي أمره، وذلك لأنّ الجزء الثاني لما لم يكن مقصوداً بالذات، بل كان المقصود هو إتيان الجزء الأول بداعي أمره، فإذا أتى بالجزء الأول بداعي الأمر، يسقط امتثال الجزء الثاني، لأنّه لم يؤخذ علي وجه الموضوعية، بل لأجل الطريقة إلي الجزء الأول و بيان كيفية امتثاله.

و لعمر القارئ إنّ ما ذكره من الوجوه العشرة مغالطات ظهر وجهها ممّا ذكرنا، و مقام الشيخ الأنصاري و تلاميذه و تلامذة تلاميذه أرفع من أن يعتمدوا علي هذه الوجوه، خصوصاً و أنّ المقام من قبيل الاعتباريات و الاعتبار سهل المئونة، فكيف يدعي فيها الاستحالة و الامتناع؟!***

تصحيح الأخذ بأمرين

إشارة

ثمّ إنّ من قال بامتناع قصد الأمر في المتعلّق بأمر واحد حاول أن يصحح الأخذ في المتعلّق بأمرين:

أحدهما يتعلق بنفس الطبيعة

و يقول: أقم الصلاة، و الأمر الثاني يتعلّق بالإتيان بها بداعي أمرها كما إذا قال: امثل أمر الصلاة بقصد أمرها.

و علي هذا فيكون الأصل في الأوامر التوصيلية، فإنّ الأخذ في متعلّق الأمر الأول و إن كان محالاً و لكن لما كان الأخذ في المتعلّق بالأمر الثاني جائزاً فعدم وجود الأمر الثاني يكشف عن عدم مدخليته فيه. (1)

و أورد المحقّق الخراساني علي هذا الوجه بأنّ الأمر الأول إن كان يسقط

ص: 328

بمجرد موافقته، و لو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوصل الأمر إلي غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وإن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلا لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلي غرضه إلي وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر، بوجوب الموافقة علي نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره. (1)

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره إنما يتم إذا كان للمكلف إحدي الحالتين، إما عالماً بالتوصلية، أو شاكاً فيها وفي التعبدية، فعلي الأول يسقط البحث، وعلي الثاني يعمل بقاعدة الاشتغال، وأما إذا كان المكلف قاطعاً بأنه توصلي قطعاً مخالفاً للواقع، أو غير ملتفت إلي أنه تعبدي أو توصلي، فعندئذ يحتاج المولي في استيفاء غرضه إلي التوصل بالأمر الثاني فلا يكون لغواً.

ثم إن المحقق البروجردي أورد علي تصحيح الأخذ بإشكالين:

الأول: إذا كانت المصلحة قائمة بالمرتب من الصلاة وقصد الأمر، فكيف يبعث المولي عبده إلي الجزء الصلاة (الفاقد للمصلحة؟ الثاني: إن الأمر الأول لما تعلق بالفاقد للمصلحة لا يكون إلا أمراً صورياً، ولا يكون قصد الأمر الكذائي مصححاً لكون الشيء عبادة. (2)

والظاهر عدم تماميتهما أمّا الأول، فلأن الصلاة بما هي هي، ليست مجردة عن المصلحة، بل هي حاملة لبعضها.

وإن شئت قلت: تعدد مقتضياً بالنسبة إليها، ولأجل ذلك يصح الأمر بها.

ص: 329

1- - كفاية الأصول: 1/111.

2- - نهاية الأصول: 115.

نعم إنّما يمتنع إذا بعث إليها و اكتفي بالأمر الأوّل.

و منه يظهر حال الجواب الثاني، إذ ليس الأمر الأوّل صورياً بل أمر جدّي غاية الأمر علي نحو الأمر بالمقتضي كما مرّ.

نعم يمكن أن يؤخذ علي تصحيح الأخذ بالأمرين بأنّ الأخذ لا يتوقف علي الأمرين بل يصحّ بأمر واحد و لكن بوجهين:

الأوّل: أخذه في المتعلّق بصورة جملة خبرية بأن يقول: أقم الصلاة و يجب أن تُقيّمها بقصد أمرها، فإنّ أكثر الإشكالات غير متوجهة علي هذه الصورة.

الثاني: أن ينهي عن الضد حتي يتعيّن الضد الآخر بأن يقول: «أقم الصلاة لا بداع نفساني» (إذا كان أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما منهيّاً عنه يتعيّن الضد الآخر أي بداع إلهي).

الإطلاق المقامي

إذا قلنا بامتناع أخذ قصد الأمر في المتعلّق فالإطلاق اللفظي يكون منتفياً بانتفاء موضوعه، إذ ليس للمولي إمكان الأخذ للمتعلّق حتي يُستدل بعدم الأخذ علي عدم الوجوب، و لكن هناك أصلاً آخر باسم الإطلاق المقامي فيتمسك به و يستدل به علي التوصلية.

و الفرق بين الإطّاقين هو أنّ الإطلاق اللفظي عبارة عن كون المولي بصدد بيان كلّ ما له دخل في متعلّق الحكم، فإذا سكت نستكشف عن عدم مدخليته، بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه عبارة عن كون المولي بصدد بيان كلّ ما له دخل في غرضه و إن لم يكن له دخل في المتعلّق فإذا سكت نستكشف عن عدم وجوبه.

و علي ضوء ذلك فيمكن أن يتمسك بالإطلاق المقامي علي عدم مدخلية

قصد الأمر، و حتى قصد الوجه و التمييز في الغرض، إذ لو كان له مدخلية لوجب علي المولي التنبيه علي مدخليته و لو بيان خارج عن الخطاب كأن يقول بعد الأمر بالصلاة أيها المكلف، الواجب الذي أمرت به واجب تعبدى لا توصلى، فسكوته في كلّ مورد مشكوك كاشف عن عدم مدخليته في غرض المولي و عدم مدخليته في المتعلق.

و بهذا ظهر أنّ الأصل في التعبدية و التوصلية هو التوصلية، و ذلك من وجوه شتى:

أ. إمكان أخذه في المتعلق، و قد عرفت عدم تمامية الوجوه التي استدّلوا بها علي الامتناع.

ب. إمكان أخذه في المتعلق بأمر ثان.

ج. إمكان أخذه في المتعلق مقيداً بجملة خبرية.

د. إمكان تفهيمه بالنهي عن ضده بعد الأمر بالشيء.

ه. إمكان التمسك بالإطلاق المقامي و أنّه لو كان له مدخلية لكان علي المولي البيان.

بقي الكلام في أدلة القائلين في أنّ الأصل هو التعبدية.

أدلة القائلين بأن مقتضى الأصل هو التعبدية

إشارة

استدلّ القائلون بأنّ الأصل هو التعبدية بوجوه:

الأول: ما نقله المحقق النائيني عن العلامة الكلباسي:

أنّ المولي إنّما يأمر عبده بشيء و يطلبه منه ليجعل أمره محرّكاً إيّاه نحو العمل و باعثاً له نحو المراد.

و إن شئت قلت: إنّ الغرض من الأمر، كون الأمر داعياً، فحينئذ إن أتى

المكلف به بداعي أمره، فقد حصل الغرض و سقط الأمر، وإلا فلا. (1)

يلاحظ عليه: أنه خلط بين كون الغرض من الأمر أن يكون داعياً للمكلف إلي المأمور به، وبين كون الغرض منه هو الإتيان به بذلك القصد. والمسلم إنما هو الأول، وأما الثاني فيفتقر إلي دليل.

وبعبارة أخرى: إن الغرض من الأمر هو تعيين موضوع الطاعة حتى يقف المكلف علي واجبه، وأما الإتيان لأجل أمر المولي فلم يعلم أنه غرض الأمر.

الثاني: قوله سبحانه: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ).

(2)

وهو يدل علي حصر الأوامر الصادرة منه سبحانه في التعبدية، حيث جاءت غاية للأمر، في قوله (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ) أي ما أمروا بشيء في مورد من الموارد من الطهارة إلي الديات إلا لأجل عبادة الله، فكانت الغاية للأمر في جميع الموارد هي عبادة الله، وعليه فكل أمر ورد في الشريعة، عبادي، إلا ما قام الدليل علي كونه غير عبادي، وهذا العموم متبع إلي أن يدل دليل علي خلافه.

يلاحظ عليه: بأن الآية بصدد بيان حصر العبادة و الطاعة في الله سبحانه، لا حصر عامة أوامره في التعبدية، وعلي ذلك فمعني قوله (وَمَا أُمِرُوا) أي ما أمروا) في مجال العبادة (إلا بالعبادة الخالصة. وليس معناه أنهم ما أمروا بشيء مطلقاً إلا ليعبدوا الله به حتي تكون الغاية من الأمر مطلقاً في تمام الموارد عبادة الله سبحانه، ويؤيد ذلك قوله سبحانه: (اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (3) فالآية ظاهرة في أنهم ما أمروا في مجال العبادة إلا عبادة إله واحد لا

ص: 332

1- - أجود التقريرات: 1131/112.

2- - البينة: 5.

3- - التوبة: 31.

عبادة الآلهة و لا اتخاذ الأحبار و الرهبان أرباباً من دون الله.

الثالث: قوله (صلي الله عليه و آله و سلم): «إنما الأعمال بالنيات، و إنما لامرئ ما نوى»

(1)

أي واقعية كل عمل بنية القربة و إيجاده لله سبحانه، فيكون المراد من النية، نية القربة، فكل عمل خلا عن نية القربة لا يُعدّ عملاً، فلا يحصل الامتثال.

يلاحظ عليه: أن الاستدلال مبني علي تفسير النية في الحديث بنية القربة، مع أنه لا دليل عليه، بل المراد منه قصد العناوين التي ربّما ينطبق علي العمل، كضرب اليتيم للأدب أو للإيذاء، وعليه لا يكون للروايتين مساس بالمقام.

وإن شئت قلت: إن اتّصف العمل بالحسن و القبح، أو بكونه مقرّباً و غير مقرّب منوط بكيفية النية.

وأن كل عمل أتاه المكلف بنية صالحة، يوصف بالحسن و القربة، وإلا فلا، و أما أن سقوط كل أمر يتوقّف علي نية التقرب إلي الله، و أنه لولاها لفسد العمل فلا يدل عليه.

وفي بعض الروايات: إن الله لا ينظر إلي صوركم و لكن ينظر إلي قلوبكم.

إلي هنا تبين أن مقتضي الأصل اللفظي هو التوصلية إلا أن يدل دليل علي كون الواجب قريباً.

مقتضي الأصل العقلي

لو افترضنا أنه لم نخرج بنتيجة قطعية حسب الأدلة الاجتهادية فلا- محيص من الرجوع إلي الأصل العقلي أولاً و الشرعي ثانياً، فما هو مقتضي الأصل العقلي؟

ص: 333

إن مقتضاه هو البراءة، سواء أفلنا بإمكان أخذه في المتعلق أم لا؟ أما علي الأول فواضح، وأما علي الثاني فلأن المولي وإن كان غير متمكن من الأخذ في المتعلق لكن يمكن أن ينبه علي شرطيته بالأمر الثاني أو بالطرق التي تعرفت عليها.

لكن المحقق الخراساني ذهب إلي أن الأصل الجاري في المقام عند الشك هو الاشتغال، قائلاً:

بأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف، تصح المؤاخذه علي المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة، وهكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره في الأمور به، كالوجه والتمييز. (1)

توضيحه: أنه قدس سره (بصدد بيان الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمقام بأن الشك في الثاني يرجع إلي الشك في السقوط دون الأول فإن الشك فيه يرجع إلي سعة المتعلق وضيقة.

وأساس الفرق هو التمكّن من أخذ القيد في المتعلق في الارتباطيين، دون المقام حيث إن الأخذ فيه مستلزم للمحال، وعلي ضوء ذلك لا ملازمة بين القول بالبراءة فيهما والقول بالبراءة في المقام مضافاً إلي أنه قدس سره (يعول بالاشتغال في كلا المقامين كما سيوافيك في مبحث الاشتغال.

يلاحظ عليه: أولاً: أن ما ذكره مبني علي تقسيم الجزء إلي ما يمكن أن يكون

ص:334

مأخوذاً في المتعلّق و ما لا يمكن، فتجري البراءة في الأوّل دون الثاني.

وأما علي المختار من أنّ جميع الشروط والأجزاء علي سنخ واحد، وأنّ الكلّ يرجع إلي المتعلّق، وأنّ للمولي أن يأخذ قصد الأمر جزءاً للمأمور به كالقنوت و جلسة الاستراحة، فلا يصحّ الفرق بين المقام والأقل و الأكثر الارتباطيين.

و ثانياً: أنّ ما ذكره من الدليل علي الاشتغال في المقام ليس أمراً جديداً، بل هو دليل القائلين بالاشتغال في الأقل و الأكثر الارتباطيين في ذلك المبحث حيث قالوا: بأنّ الأمر بالأقل معلوم و شك في سقوطه لأجل ارتباطية الأجزاء، وأنّ الغرض المستكشف من الأمر معلوم و شك في سقوطه بإتيان الأقل، فيجب الإتيان بكلّ ما احتتمل دخله في الغرض.

فإذا كان روح الدليل في المقامين هو الشكّ في السقوط و حصول الغرض، فنقول:

إنّ تحصيل غرض المولي واجب لكن في المقدار الذي قام الدليل عليه، و أمّا ما لم يتم عليه الدليل فليس بواجب تحصيله، كما في المقام.

وبعبارة أخرى: فالعبد مسؤول أمام الله حسب ما أعطي من الحجة لا ما شك فيه، و الشكّ في سقوط الأمر في المقامين لاحتمال عدم حصول الغرض لا يؤثر في الاشتغال، و قد تبيّه ببعض ما ذكرنا المحقّق العراقي في تقريراته، فقال:

إنّ التقريب المذكور ليس موجباً للفرق بين المقام والأقل و الأكثر الارتباطيين، بل هو أحد الوجوه التي ذكرت للدلالة علي لزوم الاحتياط فيهما. (1)

ص: 335

قد عرفت أنّ حكم الأصل العقلي هو البراءة، وأما حكم الأصل الشرعي فهو أيضاً كالعقلي علي ما اخترنا من إمكان أخذه في المتعلّق بطرق مختلفة، فإذا شككنا في جزئته أو شرطيته فيكون ممّا لا يعلمون، فيرفع بحديث الرفع.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني لما بني علي عدم إمكان أخذه في المتعلّق ذهب في المقام إلي عدم جريان البراءة الشرعية قائلاً:

بأنّه لا بدّ في عمومها لشيء من كونه قابلاً للرفع والوضع، وليس المقام كذلك، فإنّ دخل قصد القرابة ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلاّ أنّهما قبالان للوضع والرفع شرعاً. فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه الشكوك، يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي وشكّ في كيفية الخروج. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني علي امتناع أخذه في المتعلّق مطلقاً، فعندئذ يكون دخله في الغرض تكوينياً لا جعلياً، والأمر التكويني غير قابل للوضع والرفع.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشار في ذيل كلامه إلي وجود الفرق بين المقام والشكّ في الجزئية والشرطية، بعد اشتراكهما في أنّ مدخلة الجزء والشرط أمر عقلي، ولكنّه في غير قصد الوجه قابل للرفع والوضع، فلاجل ذلك يشمله حديث الرفع بخلاف المقام.

إنَّ المحقّق العراقي تابع المحقّق الخراساني في عدم جريان البراءة الشرعية، وأيده بوجهين، لكن مبني الوجه الأوّل غير مبني الوجه الثاني.

فالأوّل منهما مبني علي عدم جريان البراءة العقلية.

كما أنّ الوجه الثاني مبني علي القول بعدم إمكان أخذه فيه بأمر واحد وإمكان أخذه بأمرين، ولو لا التوجّه إلي أنّ لكلّ وجه مبني خاصاً لانقلب كلامه إلي الغاز.

أمّا الأوّل فقال:

أمّا الوجه الأوّل فمحصّله أنّ ملاك البراءة النقلية هو كون الأمر المشكوك فيه إذا لم يبينه المولي كان ناقضاً لغرضه، و مورد الكلام ليس كذلك، فإنّ القيد المزبور علي فرض كونه مراداً للمولي لا- يكون ناقضاً لغرضه إذا لم يبينه لكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان به في مورد الشكّ، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض، وإذا كان المورد كذلك لا يكون مجري للبراءة النقلية. (1)

يلاحظ عليه: أنّ حكم العقل بالاشتغال حكم في مقام الشكّ، وليس حكماً واقعياً، فكم فرق بين الحكم بحسن العدل وقبح الظلم فلا يمكن للشارع نقضه و بين حكمه بالاشتغال في المقام في مقام الشكّ، فعندئذ يكون حكم الشارع بالبراءة النقلية بما أنّه حكم مولوي رافعاً لحكم العقل.

و أمّا الوجه الثاني: إنّ جريان البراءة النقلية عن وجوب قيد الدعوة بنحو الأمر الثاني، لا يثبت أنّ متعلّق الأمر الأوّل هو تمام المطلوب إلّا علي القول بحجّية

ص: 337

الأصل المثبت، ضرورة أنّ نفي الوجوب من متمم الجعل، وإثبات أنّ الباقي واف بالغرض بالأصل المذكور من أظهر مصاديق الأصل المثبت، بخلاف ما لو قلنا بإمكان أخذ قيد الدعوة ونحوه في متعلّق الأمر الأوّل فأنّه عليه يرجع الشكّ إلي انبساط الأمر علي الجزء أو القيد المشكوك في دخله، فإذا جرت البراءة في انبساط الأمر عليه وتعلقه به استفدنا أنّ باقي الأجزاء هو تمام المأمور به في نظر العرف وليس ذلك من المثبت لخبفاء مثل هذه الوساطة في نظر العرف. (1)

و حاصله: أنّه لو قيل بإمكان الأخذ بأمر واحد تثبت أصالة البراءة الشرعية أنّ المأتي به تمام الموضوع، وأمّا علي القول بعدم إمكان أخذه بأمر واحد وإتّما يمكن بأمر ثان، فنفي الأمر الثاني بالبراءة وبالتالي نفي التعبدية لا يثبت كون المأتي به تمام الواجب.

يلاحظ عليه: بأنّ الالتزام بوجوب العلم بكون المأتي به تمام المأمور به من قبيل الالتزام بما لا يجب الالتزام به، إذ ليس الواجب إلاّ عنوان الصلاة لا عنوان تمام المطلوب حتي يجب إحرازه، بل يجب إحراز ما قامت عليه الحجّة سواء أكان تمام المأمور به أو لا.

إلي هنا خرجنا عن هذا البحث الضافي بالنتائج التالية:

1. أنّ مقتضى الأصل اللفظي في التوصلية والتعبدية هو التوصلية.

2. أنّ مقتضى الأصل العقلي و الشرعي عند عدم الدليل كالإطلاق وغيره علي التوصلية، هو التوصلية.

3. أنّ المعتمد في صحّة الواجب هو الإتيان به لله سبحانه، و لا يعتبر الإتيان به لأمره سبحانه.

ص: 338

إنّ هذا البحث مبنيّ علي القول بأنّ ملاك العبادة هو الإتيان لأمره، و أمّا علي القول بأنّ ملاك العبادة هو الإتيان لله سبحانه فالبحث أشبه
بالسألة بانتفاء الموضوع.

ص: 339

إشارة

إذا دار أمر الصيغة بين كونه نفسياً أو غيرياً، كما إذا قال: اغتسل للجنابة، و احتمل كونه واجباً بنفسه أو غيرياً واجباً للغير كالصلاة و الصوم.
أو دار أمرها بين كونه تعينياً أو تخييرياً، كما إذا قال: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) (1) و دار بين كونه واجباً تعينياً لا يسقط بالإتيان بشيء آخر، أو تخييرياً ساقطاً بفعل الظهر أيضاً.
أو دار أمرها بين كونه عينياً أو كفائياً كما إذا قال: قاتل في سبيل الله، و دار أمره بين كونه واجباً عينياً و واجباً عليه في جميع الحالات قام به الآخر أو لا، أو كفائياً ساقطاً إذا قام به الآخر.
فالمعروف في جميع الصور الثلاث هو الحمل علي النفسي التعيني العيني، غير أنهم اختلفوا في وجه ذلك بعد الاتفاق علي أصل الحمل، وقد ذكروا في المقام وجوهاً.

ص:340

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الحمل مقتضي إطلاق الصيغة قال: مقتضي إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً، تعيينياً، عينياً، لأنّ الوجوب في مقابلاتها مقيد بقيد، و مضيقه دائرته به، فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كون الوجوب مطلقاً، و جب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا. (1)

وحاصله: أنّ الوجوب في الثلاثة الأول، مطلق، وفي مقابلاتها مقيد، فإذا لم يأت بالقيد مع كونه في مقام البيان، يؤخذ بإطلاقه و يحمل علي كونه نفسياً تعيينياً، عينياً.

وأورد عليه السيّد الأستاذ: بأنّ كلاً من القسمين، من أقسام الوجوب، يمتاز عن المقسم بقيد، و لا معني لأن يكون أحد القسمين مقيداً دون الآخر، وإلا يلزم أن يكون القسم عين المقسم، وإليك بيان قيد كلّ واحد من القسمين:

الواجب النفسي ما و جب لنفسه.

و الغيري ما و جب لغيره.

الواجب التعيني ما و جب و إن أتى بشيء آخر.

و التخيري ما و جب إذا لم يأت بشيء آخر.

الواجب العيني، ما و جب و إن أتى به شخص آخر.

و الكفائي ما و جب إذا لم يأت به شخص آخر.

و علي ضوء ذلك يكون كلّ واحد منهما في مقام التحديد مشتتلاً علي قيد زائد علي نفس البعث و لو من باب زيادة الحدّ علي المحدود، و عليه تصير النفسية

ص: 341

مباينة للغيرية، لا تتعين إلاً بـبدال آخر، فلو كان هناك قرينة علي أحد الطرفين فهو، وإلاً يصير الكلام من هذه الجهة مجملاً. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح إذا لوحظ كلّ من القسمين برؤية عقلية، فلكلّ، قيد يمتاز به عن المقسم و القسم الآخر، وأمّا إذا لوحظ برؤية عرفية فالعرف يري الوجوب النفسي، نفس الوجوب بلا قيد، وهكذا الآخـران، من دون أن يزيد علي الوجوب بشيء، وذلك لأنّ القيد في الواجب النفسي، أعني قوله: «ما وجب لذاته أو لنفسه» ليس شيئاً زائداً علي أصل الأمر، بل هو تأكيد له، فلا يتلقاه العرف أمراً زائداً علي أصل الوجوب وإن كان في نظر العقل قيداً زائداً.

وبه يتبين حال الأمرين الآخرين، فإنّ تفسير التعيني «بما وجب وإن أتى بشيء آخر»، و تفسير العيني «بما وجب وإن أتى به آخر»، ليس قيداً زائداً علي الوجوب، بل هو تفسير لإطلاق الوجوب وسعته و أنّه غير محدد ولا مقيد، و واجب في كلتا الحالتين، وعليه يكفي في بيانه السكوت بخلاف القيد في الأقسام الثلاثة، فأنّه تحديد للوجوب و تضيق له فلا يكفي في بيانه السكوت، بل لا بدّ من التكلّم به، فإذا سكت يحمل علي الفرد الذي يكون إطلاق الوجوب كافياً في بيانه وإفادته.

وبعبارة أخرى: إنّ الإطلاق عبارة عن كون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم، و يكون وافياً بإفادة المقصود، فلو أُريد النفسي ونظيره، فالوجوب المطلق من غير قيد باللفظ واف بإفادة المراد، وإن أُريد المقيد، فالتعبير غير واف، وقد عرفت أنّ النفسي و التعيني و العيني، نفس الوجوب المطلق في منظر العرف لا- تزيد عليه بشيء في ذهنه. و كأن العرف يتلقي السكوت وافياً ببيان الثلاثة الأول، دون الثلاثة الأخر.

ص: 342

الوجه الثاني: الحمل مقتضي حكم العقل في مجال العبودية

قد عرفت أنّ أمر المولي، تمام الموضوع لوجوب الطاعة و العلم بالخروج عن العهدة، و لا يصحّ له ترك الأمور به باحتمال كونه مندوباً، فلا يترك أمر المولي بلا جواب، و الجواب إمّا العلم بكونه مندوباً و إمّا الإتيان بالمأمور.

و علي ضوء ذلك يجب أن يحمل علي كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، إذ علي هذا الفرض يقوم بامتنال الأمر في جميع الأحوال و لا يترك أمر المولي بلا جواب بخلاف ما إذا حمل علي مقابلاتها فحينئذ يصحّ له ترك الأمور به باحتمال أنّه واجب مقدّمي بشيء لم يجب بعد، أو واجب تخييري أتي بعدله، أو كفائي أتي آخر به، و من المعلوم أنّ ترك الأمور به بهذه الاحتمالات ترك بلا عذر قاطع و جواب حاسم.

الوجه الثالث: المختص بمورد التعيني و العيني

إنّ الوجوب في الواجب التخييري متعلّق بعنوان انتزاعي و هو أحد الفعلين أو الأفعال كما أنّه في الواجب الكفائي متعلّق بأحد المكلفين، فلو أتي المكلف بأحد الأعدال أو قام به أحد المكلفين فقد امتثل الحكم، لكون المأتي به موافقاً للمأمور به، و علي هذا فمقتضي الإطلاق كون الواجب تعينياً عينياً، و ذلك لأجل أنّ الفرق بين الواجب التعيني و التخييري هو أنّ الواجب في الأوّل هو الجامع الحقيقي و العنوان المتأصل المنطبق علي مصاديقه انطباقاً ذاتياً و يكون لنفس العنوان مدخلية في الحكم، مثل قوله: «صلّ» و يكون المكلف مخيراً بين مصاديقه الذاتية في مقام الامتنال، و أمّا الواجب في الثاني، فالواجب فيه هو العنوان الانتزاعي و الجامع غير المتأصل، و المكلف مخير بين مصاديقه كعنوان أحد الفعلين

أو أحد الأفعال، ولا مدخلية للعنوان في ثبوت الحكم، إلا أنه اتخذ وسيلة لبيان ما هو الواجب، و تعلق الإرادة و العلم بهذه العناوين،
بمكان من الإمكان فضلاً عن تعلق الحكم الذي ليس إلا أمراً اعتبارياً.

فإذا قال المولي: «أطعم» فظاهر البيان مدخلية ذاك العنوان، بما هو هو، في الحكم، لا بما أنه أحد أفراد العنوان الانتزاعي، ولو كان المتكلم
في مقام البيان، و كان الواجب تعيينياً لكفي البيان المزبور، بخلاف ما إذا كان تخييرياً، فإنه يكون البيان ناقصاً غير واف.

وبذلك يعلم حال التردد بين العيني والكفائي، فإن مرّد التردد إلي أنّ التكليف توجه إلي نفسه أو إلي عنوان أحد المكلفين، فإنّ ظاهر
الخطاب أنه متوجه إلي شخصه أو إلي عنوان ذاتي كالمستطيع الذي هو من مصاديقه، وهذا بخلاف ما إذا كان واجباً كفائياً فالخطاب فيه
ليس متوجّهاً إلي شخص المكلف ولا إلي عنوان ذاتي، بل إلي عنوان انتزاعي كأحد المكلفين.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني علي تفسير الفرق بين التعيني والتخييري أو العيني والكفائي بما ذكر، و سيوافيك عدم صحته و أنّ التعلق في
الجميع بنحو واحد. و إنّما الاختلاف في سنخ الوجوب، لا في متعلقه علي النحو الذي مرّ.

هذا كلّه حول الأصل اللفظي، و أمّا مقتضى الأصل العملي فقد فرّقه الأصوليون المتأخرون فبحثوا عن مقتضى الأصل فيما إذا دار بين
النفسي و الغيري في مبحث وجوب المقدمة، و عن الأمرين الأخيرين في مبحث البراءة و الاشتغال.

لوقلنا بإفادة صيغة الأمر الوجوب وضعاً أو إطلاقاً أو لأجل حكم العقل، فهل الأمر كذلك إذا وقع عقيب الحظر أو توهمه؟ وإليك بعض الأمثلة:

1. قال سبحانه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ) وقال بعد النهي (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) (1) فالحظر والنهي في آية واحدة.

2. قال سبحانه: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيِّدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ) (2) أي غير مستحلين اصطيادها في حال إحرامها.

وجاءت الآية الثانية بالأمر بالاصطياد بعد الاحلال، وقال: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا). (3)

فما هو مفاد الأمر بعد النهي أو توهمه؟ وهناك أقوال:

أ. فمن قائل بظهورها في الاباحة.

ب. إلي آخر قائل بظهورها في الوجوب.

ج. إلي ثالث بتبعية حكم الموضوع لما قبل النهي إذا علق الأمر بزوال علة

ص: 345

1- - البقرة: 222.

2- - المائدة: 1.

3- - المائدة: 2.

النهي، كما قال: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا).

د. إلي رابع بإجمال الكلام لاكتنافه بما يصلح للقرينية، فالمرجع بعد الإجمال هو الأصول العملية كما هو مختار المحقق الخراساني و هو الأقوي.

وجه ذلك: هو ما عرفت من أنّ دلالة الأمر علي الوجوب تدور علي أحد محاور ثلاثة:

1. دلالة الصيغة علي الوجوب بالدلالة اللفظية.

2. دلالتها علي الوجوب من باب الإطلاق، و هو أنّ البعث المطلق يساوق الوجوب، بخلاف الندب، فإنّه يحتاج في إفادته وراء البعث إلي قيد زائد، وقد مرّ نظير ذلك في دوران الأمر بين النفسية و الغيريّة فلو أراد الوجوب، يكون اللفظ وافيّاً ببيانه، بخلاف الندب.

3. دلالتها علي الوجوب، من باب حكم العقل و العقلاء، بأنّ أمر المولي لا يُترك بلا جواب، و ليس للعبد ترك المأمور به باحتمال كون الطلب مندوباً.

و علي أيّ وجه من هذه الوجوه الثلاثة، اعتمد في استفادة الوجوب، فهو غير جار في المقام.

أمّا علي الوجه الأوّل، فإنّ استعماله في الوجوب حقيقة و في غيره مجاز، فإذا دار مفاد الصيغة في قوله (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ) بين الحقيقة و المجاز فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لأنّها إنّما تجري إذا لم يكتنف الكلام بمحتمل القرينية كما في المقام حيث إنّ تقدّم النهي ربّما يصلح أن يكون قرينة علي أنّ الأمر لبيان الترخيص و رفع الحظر، لا لزوم الامتثال.

و منه يظهر حال الوجه الثاني، فإنّ الأخذ بالإطلاق رهن تمامية مقدّمات الحكمة أعني كون المتكلّم في مقام البيان، و عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب،

وقد ما يصلح للقرينية، فثبوت الإطلاق، المساوق للوجوب، فرع عدم وجود ما يصلح للقرينية، لكن النهي المتقدم يصلح لها وإن المراد من الأمر، هو نقض النهي والحظر لا البعث الجدّي إلي المتعلّق.

أمّا علي المذهب المختار فهو أيضاً كذلك، لأنّ الموضوع لوجوب الطاعة، هو الأمر، غير المكتنف بما يصلح لأن يصرفه إلي أنّ المقصود رفع الحظر المحقق، أو المتوهم وليس هذا الاحتمال، نظير احتمال إرادة الندب من الأمر المطلق، غير المكتنف بما يصلح للقرينية، إذ لا إجمال فيه، ولا يكون الاحتمال المجرد عذراً في ترك المأمور به، بخلاف المقام.

و من ذلك يعلم، أنّ أقوى الأقوال هو القول بالإجمال والرجوع إلي الأصول العملية إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي فوقهما وإلا فلا تصل النوبة إلي الأصل العملي وهذا كما في مورد المرأة الحائض.

فقد ورد مفاد النهي في قوله سبحانه (فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ).

وورد الأمر بعده عند زوال ملك النهي وقال: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) و لاحتفاف الأمر بما يصلح للقرينة، يصبح الأمر مجملاً غير دال إلا علي حكم شرعي مردد بين الأحكام الأربعة.

ولكن لما كان في المقام تشريع فوقاني دال بإطلاقه الأحوالي علي حكم الزمان الذي ورد فيه الأمر، يكون هو المرجع، أعني قوله سبحانه: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) (1) فهو بإطلاقه يعم حال المحيض و الطهارة، خرج عنه الأول، و بقي الباقي تحته، و يكون الحكم الشرعي هو الإباحة الشرعية.

ص: 347

إشارة

و لنقدّم أمام البحث أموراً:

الأول: فيما إذا كانت هناك قرينة علي أحد الأمرين

إنّ البحث في دلالة الأمر علي المرّة و التكرار مركّز فيما إذا لم يدل دليل خارجي علي أحد الأمرين كالتكرار في قوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) (1) أو المرّة في الأمر الوارد في الحج في الروايات الذي يعبر عنه قوله سبحانه: (لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ). (2)

الثاني: في تحرير محلّ النزاع

هل النزاع في دلالة المادة، أو الهيئة أو مجموعهما علي أحد الأمرين؟ وجوه، ذهب صاحب الفصول إلي أنّ محلّ النزاع في دلالة الهيئة لا في المادة، لإجماع أهل الأدب علي أنّ المصدر المجرد من اللام و التنوين لا يدلّ إلاّ علي صرف الطبيعة.

و أورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه إنّما يتم إذا كان المصدر هو مبدأ المشتقات، و ليس كذلك، بل هو أحد المشتقات، فعدم دلالته لا يدل علي عدم

ص: 348

1- - الإسراء: 78.

2- - آل عمران: 97.

دلالة مبدأ المشتقات عليهما.

يلاحظ عليه: أنّ عدم دلالة المصدر، يكشف عن عدم دلالة مادة المشتقات علي أحدهما، لاشتراك المصدر مع سائر المشتقات في مادتها، فإذا كان المصدر مادة و هيئة غير دالّ إلاّ علي نفس الطبيعة فينتج أنّ مادة المشتقات مطلقاً في أي واحد منها لا تدل علي أحدهما لوجود مادتها في المصدر بلا تغيير.

الثالث: الفرق بين الدفعة و المرّة و...

الفرق بين الدفعة و الدفعات و المرّة و التكرار، هو أنّ الملاك في الدفعة و الدفعات، هو وحدة الحركة و تعددها، ولكن الملاك في الثاني، هو وحدة المصداق للطبيعة و كثرته.

و علي ضوء ذلك ربّما يجتمع الدفعة مع التكرار كما إذا أتى العبد بإناءين مملوءين من الماء فقد امتثل دفعة، و لكن بفردين مكررين، و علي كلّ تقدير فكلّ من المعنيين قابل لأن يقع محلّ النزاع.

و تظهر الثمرة فيما لو قلنا بدلالته علي المرّة بمعني الدفعة، إذ يكون الإتيان بفردين دفعة، مجزياً و واقعاً، تحت الأمر بخلاف ما لو فسرت بالفرد، فيضرب تعدد الفرد و إن كانت الحركة واحدة.

ثمّ إنّ صاحب الفصول أصرّ علي أنّ المراد من المرّة و التكرار هو الدفعة و الدفعات لا الفرد و الأفراد، قائلاً بأنّه لو كان المراد، هو الفرد و الأفراد، لكان الأنسب جعله ذيلاً للبحث الآتي في تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد، فلو قلنا بالثاني، يلزم أن يبحث بأنّ المدلول هل هو الفرد الواحد أو الأكثر أو لا واحد منهما؟ و أمّا لو أُريد بها الدفعة فلا علة بين المسألتين.

وَأورد عليه المحقق الخراساني بأنه لا علاقة بين المسألتين سواء أُريد من المرّة و التكرار، الدفعة و الدفعات، أو أُريد منهما، الفرد و الافراد.

و ذلك لأنّه إنّما يصحّ جعل هذه المسألة ذيلًا لمسألة تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد، إذا أُريد من الطبيعة في عنوان المسألة الثانية: تعلّق الأمر بالطبائع أو الأفراد، الطبيعة بما هي هي، فبما أنّه لا يتصوّر في الطبيعة بهذا المعنى، الفرد و الأفراد، فتصبح دلالة الأمر علي الفرد و الأفراد، ذيلًا للشق الثاني من تلك المسألة و يقال: فعلي القول بتعلّقها بالفرد، فهل يتعلّق بفرد واحد، أو أفراد؟ و لكن تفسير الطبيعة بالمعنى المذكور في عنوان المسألة الثانية، خاطئ جدًّا، لأنّها بما هي هي ليست محبوبه و لا مبغوضة، فكيف يتعلّق بها الأمر؟ بل المراد منها في عنوان المسألة الوجود السعي بلا لحاظ المشخصات، وعندئذ وقع النزاع في أنّ متعلّق الأمر، هل وجود الطبيعة بوجودها السعي من دون أن يكون للمشخصات دور في المطلوب أو أنّ متعلّقها وجود الطبيعة مع مشخصاتها الفرديّة، مثلاً إذا قال: اسقني بالماء فجاء بالماء في إناء بلّور، فهل المتعلّق إحضار الماء بوجوده السعي، سواء أكان في إناء بلور أو نحاس أو غيره من دون نظر إلي تلك الخصوصيات، أو أنّ المتعلّق هو تلك المشخصات مضافاً إلي وجود الطبيعة.

فإذا كان هذا معنى النزاع في تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد، يصحّ النزاع في أنّ الأمر يدل علي المرّة و التكرار بمعني الفرد و الافراد علي كلا القولين، و أمّا علي القول الأوّل أي تعلّقه بالطبيعة بمعني الوجود السعي، فيقع النزاع في دلالة الأمر علي الوجود الواحد لها أو الوجودات الكثيرة، و أمّا علي القول الثاني فواضح لا يحتاج إلي بيان.

فاتضح أنّ البحث عن المرّة و التكرار سواء فسّرنا بالدفعة أو الدفعات أو

بالفرد و الافراد، مسألة مستقلة فيصحّ النزاع في دلالة الأمر علي المرة و التكرار بكلا المعنيين، فليست المسألة، ذيلاً للقول الثاني في مسألة متعلق الأمر، فلاحظ.

*** إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الصيغة علي واحد من الأمرين، لأنّ الدالّ إمّا الهيئة فهي موضوعة للبعث و الاغراء، أو المادة و هي موضوعة للطبيعة بما هي هي من دون تقيّد بالوحدة أو الكرة، فأين الدال؟! و أمّا الاكتفاء بالمرة فلاجل حصول الامتثال بها عقلاً، لا من باب دلالة الصيغة عليها لفظاً.

نعم يمكن القول بأنّ المرة مقتضي الإطلاق بالبيان الذي مرّ في كون الوجوب أو النفسية مقتضي إطلاق الأمر، فلاحظ.

بقي هنا شيء و هو أنّه علي المختار من عدم الدلالة علي واحد من المرة و التكرار، لو امتثل المكلف بالاتيان بعدة افراد من الطبيعة دفعة واحدة، كما إذا قال المولي: أكرم عالماً فأكرم عدّة منهم دفعة، فهل هو يعد امتثالاً واحداً أو متعدداً؟ ذهب سيد مشايخنا المحقق البروجردي إلي القول الثاني قائلاً بأنّ الطبيعة تتكثر بتكثر أفرادها، و كلّ فرد من الأفراد محقق للطبيعة، و لما كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيّد بالمرة و التكرار فحينئذ إذا أتى المكلف بأفراد متعددة فقد أوجد المطلوب أي الطبيعة بايجاد كلّ فرد، و يكون كلّ فرد امتثالاً برأسه كما أنّه موجود برأسه.

و من هذا القبيل الواجب الكفائي حيث إنّ الأمر فيه متعلق بنفس الطبيعة و يكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها فلو أتى واحد منهم بها سقطت عن الباقي

و لا مجال لامثال ثانياً، و لو أتى عدّة منهم بها دفعة يكون كلّ واحد منهم ممثلاً و تتحقق امثالات لا امثال واحد من الجميع. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ فيه خلطاً بين تعدد الطبيعة و تعدد الامثال، أمّا الأوّل فلا شكّ فيه، لأنّ كلّ واحد من المصاديق و الافراد، محقق للطبيعة فزيد إنسان تام، و عمرو إنسان تام آخر كما أفاده الشيخ الرئيس في تحقيق أنّ وجود الطبيعة في الخارج بمعني وجود أفرادها.

و أمّا الثاني: انّ تعدد الامثال فهو رهن تعدد الطلب و البعث، حتّى يعدّ امثال كلّ بعث امثالاً مستقلاً، لكن المفروض عدمه حيث إنّ هنا بعثاً واحداً متعلقاً بالطبيعة غير المقيّد بالمرّة و التكرار، و معه كيف يتعدد الامثال؟ و ليس الأمر بإكرام العالم، كالأمر بإكرام العلماء، حيث إنّ الأمر في الثاني ينحلّ إليّ أوامر حسب عدد المصاديق و لكلّ امثال، بخلاف الأوّل، فهو أمر واحد، متعلّق بالطبيعة المطلقة غير المقيّدة، و معها يكون البعث مثلها واحداً، كما يكون الامثال أيضاً واحداً.

و بما ذكرنا يعلم الفرق بين المقام و الواجب الكفائي حيث إنّ البعث هناك متعدد حسب تعدد الأفراد، فالكلّ مأمور بتجهيز الميت و مواراته لكن لو أتى به فرد منهم سقط عن الباقي لارتفاع الموضوع أو غيره و عليّ ضوئه لو أتى به عدّة دفعة واحدة يعد الجميع ممثلاً، لقيام الكلّ بالخطاب الموجّه إليه.

ص: 352

إشارة

إنّ الواجب ينقسم إلي قسمين: موسّع و مضيق. فالأوّل ما لا- يكون مقيداً بالزمان، كأداء الدين غير المؤجّل بأجل، أو يكون الزمان المضروب علي الفعل أوسع منه، و يكون المكلف مخيراً في امثاله بين الزمن الأوّل و الثاني. كصلاة الظهر بالنسبة إلي وقتها.

و أمّا الثاني، فعلي أقسام:

الأوّل: ما يكون محدوداً من حيث الزمان، لا يجوز تقديمه و لا تأخيره، كالصوم الواجب في شهر رمضان.

الثاني: ما يجب فوراً، و يسقط وجوبه فضلاً عن فوريته لو أخر. كردّ السلام، فلو لم يرّد، عصي، و سقط الوجوب.

الثالث: ما يجب فوراً، و لو عصي لسقطت فوريته لا أصله، كصلاة الزلزلة: فلو عصي و أخر، سقطت فوريتها لا أصل وجوبها.

الرابع: ما لا يسقط أصل وجوبه و لا فوريته إذا عصي، و لكن يجب عليه الإتيان به فوراً ففوراً، كقضاء الفوائت.

و هذا التقسيم حسب الثبوت. و إليك الكلام حسب الإثبات. فهل الأمر يدلّ علي كونه مضيقاً أو موسّعاً أو لا يدلّ علي واحد منهما؟ استدللّ القائل بعدم الدلالة علي واحد منهما بالدليل الماضي في مبحث المرّة و التكرار، و حاصله: أنّ الأمر مركّب من هيئة و مادة، و الثانية دالة علي الطبيعة

المطلقة، و الهيئة موضوعة للبعث، فأين الدالّ علي الفورية أو التراخي؟! هذا حسب الدلالة اللفظية وقد عرفت عدم دلالتها علي واحد منهما.

إنّما الكلام في مقتضي الإطلاق فقال المحقّق الخراساني بأنّ قضية إطلاق الصيغة جواز التراخي.

ويمكن أن يقال أنّ مقتضي الإطلاق هو الفور، وذلك لما مرّ في وجه حمل الأمر علي الوجوب دون الندب، أو النفسية دون الغيرية، فيقال في المقام أنّ كلا من الفور و التراخي خارج عن مفهوم البعث، وقسمان له، وإرادة كلّ قسم يحتاج إلي بيان زائد وراء بيان البعث، غير أنّ متلّقي العرف أنّ البعث يلازم الانبعاث فكأنّهما متلازمان فلو أراد الأمر ذاك الفرد، فهو غني عن البيان، وإن أراد التراخي فهو رهن بيان زائد.

هذا إذا كان المولي في مقام البيان، وأمّا إذا كان في مقام الإجمال والإهمال فالمرجع هو البراءة عن الكلفة الزائدة علي أصل التكليف و هي الفورية.

أدلة القائل بالفورية

إشارة

استدل علي القول بالفورية تارة بأنّها مقتضي صيغة الأمر، وأخري بأنّها مقتضي الأدلة الخارجية.

أمّا الأول: مقتضي صيغة الأمر

فهو خيرة شيخ مشايخنا العلامة الحائري حيث نزل العلل التشريعية منزلة العلل التكوينية فكما أنّ مقتضي الثانية عدم انفكك معاليها عنها، فهكذا الأولي قال في قضاء الفوائت: إنّ الفورية وإن كانت غير ملحوظة قيماً في المتعلق، إلاّ أنّها من لوازم الأمر المتعلق به فإنّ الأمر تحريك إلي العمل و علة تشريعية، وكما أنّ العلة التكوينية لا تنفك عن معلولها في الخارج، كذلك العلة

التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج.(1)

وضعه ظاهر، فإنّ عدم الانفكاك في التكوين، لا يكون دليلاً علي عدم انفكاكه في التشريع، فإنّ نظام العدة و المعلوم، نظام الضرورة فوجود المعلوم بعد العلة أمر ضروري لا محيص عنه، وهذا بخلاف نظام التشريع فإنّه نظام الاعتبار و الفرض فيتبع كيفية الاعتبار، فلو اعتبر البعث غير منفك عن الانبعاث التشريعي، فلا- محيص عن الفورية، وإن اعتبره منفكاً عنه فلا- محيص عن التأخير، وإن اطلق، يحتمل الأمران، فوزان الزمان كوزان المكان و سائر القيود، لا يتكفل لبيانها نفس البعث بل لا بدّ من دليل آخر.

و ما ذكرناه لا ينافي ما تقدّم من أنّ الإطلاق يساوق الفورية و أنّ التراخي رهن البيان الزائد، وذلك لأنّ ما ذكرناه مبني علي أنّ الفورية هو متلقي العرف في دائرة المولوية و العبودية، من دون حاجة إلي قياس علل التشريع كالأمر بالعلل التكوينية كما عليه هذا البيان.

و أما الثاني: مقتضى الأدلة الخارجية

أي الاستدلال بالأدلة الخارجية فقد استدلوا بآيتين:

الأولي: آية المسارعة

قال سبحانه: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ). (2)

و الدلالة مبنية علي بيان أمرين:

1. أنّ الأمر في «سارعوا» للوجوب فتكون المسارعة واجبة.

2. أنّ المغفرة من أفعاله سبحانه و لا يمكن التسارع إليها فيكون قرينة علي

ص: 355

1- - كتاب الصلاة، باب قضاء الفوات: 392، ط 1352 هـ.

2- - آل عمران: 133.

انّ المراد بها، هو أسبابها أعني الواجبات فينتج وجوب المسارعة إلي الإتيان بالواجبات.

يلاحظ عليه: أنّ سبب المغفرة بين المتشرعة هو الاستغفار بشرائطه، وعليه كتاب الله العزيز يقول سبحانه: (وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ وَاللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَي مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ). (1)

فلو تمت دلالة الآية، لدلّت علي المبادرة إلي الاستغفار، لا إلي سائر الواجبات.

الآية الثانية: آية المسابقة

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَيَّ اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ). (2)

وجه الاستدلال أنّ ظاهر الآية وجوب الاستباق إلي الخيرات التي من أظهر مصاديقها هو فعل الواجبات فلو عصي، يجب عليه الإتيان في الآن الثاني وهكذا.

يلاحظ عليه: أنّ مفهوم الآية هو وجوب تسابق العباد في ميدان المباراة نحو عمل الخير، علي نحو لو بادر أحد لم يبق موضوع للآخر، وأين هذا من وجوب مبادرة كل إلي واجبه وإن لم يكن في جانبه أي مكلف؟!

ص: 356

1-- آل عمران: 136135.

2-- المائدة: 48.

و الآية نظير قوله سبحانه (وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ) (1) حيث تسابق كل من يوسف و امرأة العزيز نحو الباب فحاول يوسف فتحه و الأخرى غلقه و المنع عن خروجه.

أضف إلي ذلك أن الإمعان في الآية يعطي ان المراد منها هو الحكم بما أنزل الله و عدم اتباع الأهواء، و يدل عليه قوله سبحانه: (فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا). (2)

إكمال: لو قلنا بدلالة الصيغة علي الفور اما بالدلالة اللفظية أو لكونه مقتضي الإطلاق، فلو عصي المكلف فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به ثانياً أو لا؟ فيه تفصيل بين كون المقام من قبيل وحدة المطلوب كما في السلام فيسقط عصياناً، أو تعدده، كما في قضاء الفوائت بناء علي المضايقة. و لا يمكن استظهار واحد منهما من صيغة الأمر فالمرجع أحد الأمرين:

1. الإطلاق القاضي بعدم الوجوب في الآن الثاني لو تمت مقدمات الحكمة.

2. الأصل العملي من الاستصحاب أو البراءة، فلو جري استصحاب الوجوب لأجل القول بأن الفورية ليست قيداً للموضوع، وإلا فالمرجع البراءة من الإتيان ثانياً.

ص: 357

1- - يوسف: 25.

2- - المائدة: 48.

الفصل الثالث في الأجزاء

وقبل الخوض في صلب الموضوع تقدم أموراً:

الأول: في عنوان المسألة

اختلفت كلمة الأصوليين في عنوان المسألة، فعنونه المرتضي في «الذريعة» (1) بقوله: هل الأمر يقتضي الأجزاء أو لا؟ و تبعه صاحب الفصول (2).

وعنونه الشيخ في «مطرح الأنظار» (3) بقوله: إتيان المأمور به علي وجهه يقتضي الأجزاء أو لا؟ والفرق بين العنوانين واضح، فالنزاع علي الأول لفظي، منصبُّ علي دلالة لفظ الأمر علي الأجزاء، كما أنه علي الثاني، عقلي منصبُّ علي وجود الملازمة بين الإتيان بالشيء علي وجهه والأجزاء.

الثاني: ما هو المراد من لفظة «علي وجهه»؟

قد جاء في العنوان الذي طرحه الشيخ في المطرح لفظة «علي وجهه» فما هو المراد منه؟ هناك احتمالات:

ص: 358

1- - الذريعة إلي أصول الشريعة: 1/121.

2- - الفصول الغروية: 116.

3- - مطرح الأنظار: 18.

1. المراد منه قصد الوجه، أعني: قصد الوجوب أو الندب.

يلاحظ عليه: بعدم اعتبار قصد الوجه عند الأصحاب إلا من شدّ منهم كابن إدريس، فلا وجه لأخذه في العنوان.

2. المراد منه الكيفيات الشرعية المعتبرة في المأمور به من الأجزاء والشرائط الشرعية.

يلاحظ عليه: باستلزامه أن يكون القيد زائداً لدخولها في قوله: «المأمور به «فلا وجه للتعبير بلفظ آخر.

3. المراد منه الكيفية التي لا يمكن أخذها في المأمور به، ويعدّ من القيود الواقعة فوق دائرة الطلب دون تحتها، أعني قصد الأمر حيث إنّه من الأمور التي تتحقّق بعد تعلّق الأمر.

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم القيود إلي ما يقع تحت دائرة الطلب و ما لا يقع، من التقسيمات التي ظهرت من عصر الشيخ الأنصاري إلي يومنا هذا، وقد عرفت أنّ القيود عند القدماء كانت علي وزن واحد، فقصد الأمر كالسورة والقنوت فالجميع يتعلّق بها الأمر، وعند ذلك يدخل قصد الأمر في قولهم «إتيان المأمور به».

نعم علي خيرة الشيخ والمحقّق الخراساني يكون قصد الأمر خارجاً عنه ويحتاج إلي التعبير عنه بلفظ آخر، لكن العنوان ليس للشيخ نفسه بل لغيره.

ويمكن أن يقال: أنّ المراد من قوله «علي وجهه» «التبنيه علي بعض صور المسألة ممّا يعد موافقاً للشرع حسب الظاهر دون الواقع، كما إذا صلّي بالطهارة الاستصحابية ثمّ بان كونه محدثاً فقد صلّي و أتى بالمأمور به لا علي وجهه الواقعي، لما قرر في محله من أنّ الطهارة شرط واقعي لا ظاهري و القيد علي هذا و إن أصبح

توضيحاً لكن أتى به لغرض التنبيه علي هذا النوع من الموارد الذي ربما يغفل عنه بعض الأفراد.

الثالث: ما هو المراد من الاقتضاء؟

ذهب المحقق الخراساني إلي أنّ الاقتضاء في العنوان) الإتيان بالمأمور به علي وجهه يقتضي الإجزاء (بمعني العلية و التأثير لا بنحو الكشف و الدلالة، بشهادة أنّه نسب إلي الإتيان لا إلي صيغة الأمر.(1)

ثمّ استشكل علي نفسه بقوله: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلي أمره، و أمّا بالنسبة إلي أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلي الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما علي اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيدده.(2)

وبعبارة أخرى: أنّ الإتيان إنّما يكون علّة و مؤثراً لسقوط الأمر المتعلّق بالمأتي به، و أمّا بالنسبة إلي الأمر الآخر الذي لم يمثّل بعد: أعني الأمر الواقعي فلا معني لكون الامتثال بالأمر الاضطراري أو الظاهري علّة لسقوط الأمر الواقعي، فلا محيص في تصحيح النزاع من تفسير الاقتضاء بالدلالة و الكشف، بأن يكون مصب النزاع في دلالة الدليل علي اشتمال المأتي به بالمصلحة الجابرة للمصلحة الفاتئة فيجزّي و إلّا فلا. مثلاً أنّ قوله: « إنّ التيمّم أحد الطهورين »(3) وقوله: « و يكفيك الصعيد عشر سنين »(4) دالّ علي اشتمال المورد علي المصلحة

ص: 360

1- - بخلاف العنوان الأوّل فقد عرفت أنّ الاقتضاء فيه نسب إلي الأمر.

2- - الكفاية: 1/125.

3- - الوسائل: 2، كتاب الطهارة، الباب 23 من أبواب التيمم، الحديث 5.

4- - الوسائل: 2، كتاب الطهارة، الباب 24 من أبواب التيمم، الحديث 12.

التامة الجابرة للمصلحة الفاتنة و معه لا يبقى مجال للشك في السقوط.

ثم إنه قدس سره (أجاب عن الإشكال بقوله:

نعم لكنّه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعني المتقدّم، غايته أنّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنّه علي نحو يستقل العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته و يكون النزاع فيه صغروباً أيضاً، بخلافه في الإجزاء بالاضافة إلي أمره فإنّه لا يكون إلاّ كبروباً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض (1).

وحاصله: إنّ ما ذكر ليس مانعاً من تفسير الاقتضاء بالعلية و التأثير في نفس المورد، غاية الأمر يحتاج إلي إحراز الصغري و هو اشتغال المأتي به علي المصلحة الجابرة للمصلحة الفاتنة؛ فعندئذ يقع النزاع في الكبرى و هو عليّة امتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري لسقوط الأمر الواقعي، فالنزع في أنّ إتيان كلّ شيء مسقط لأمره كبروي، وفي غيره صغروي و كبروي.

و أورد عليه السيد الأستاذ: بأنّه لا يصحّ تفسير «الاقتضاء» بالعلية، سواء كان المعلول هو الإجزاء بالمعني اللغوي أي الكفاية، أو سقوط الأمر، أو سقوط إرادة المولي.

أمّا الأوّل: فهو أمر انتزاعي لا يقع مورد التأثير و التأثير، مثلاً أنّ العطشان إذا شرب ماءً و تروّي يقول كفي، فينتزع من التروّي و رفع العطش عنوان «الإجزاء» (فليس هو شيئاً وراء التروّي).

و أمّا الثاني: فإنّ الإتيان علّة لحصول الغرض، و مع حصوله ينتفي الأمر، بانتفاء مقتضيه، و سببه حصول الغرض لا أنّه يسقط.

ص: 361

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَلَأَنَّ الْإِتْيَانَ مَعْلُولٌ لِإِرَادَةِ الْأَمْرِ، فَلَا يَكُونُ الْمَعْلُولُ عِلَّةً لَارْتِفَاعِ عِلَّتِهِ فَلَا يَكُونُ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْإِرَادَةِ. (1)

يلاحظ عليه: بأنَّ المَعْلُولَ أمرٌ آخرٌ وراءَ هذه الأمور الثلاثة، ولعلَّ لفظ الإجزاء كناية عنه وهو حكم العقل بالإجزاء، والمراد من العلية كون الإتيان موضوعاً لحكم العقل، كما أنَّ العدل موضوع لحكم العقل بالحسن، والظلم موضوع لحكمه بالقبح، فتصبح المسألة عقلية بحثة في مورد، وعقلية وشرعية في مورد آخر، كما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره).

ثمَّ إنَّ ما أفاده من أنَّ إتيان المأمور به، من معاليل إرادة المولي فكيف يكون المَعْلُولُ طارداً لعلته؟ قد مرَّ الكلام فيه، وهو أنَّ الإرادة مطلقاً تكوينية كانت أو تشريعية إنَّما تتعلق بالفعل الاختياري وليس فعل الغير في اختيار المرید، ولذلك قلنا إنَّ الإرادة التشريعية متعلِّقة بالبعث والطلب وهو فعل اختياري للمرید، وهو بالنسبة إلي العبد مبين لموضوع الطاعة، وأمَّا الانبعاث فهو من آثار الخوف من تبعات المخالفة كما لا يخفي.

الرابع: للإجزاء حقيقة مشرعية؟

ربَّما يتصوَّر أنَّ للإجزاء حقيقة مشرعية، فقد نقل من معناه اللغوي أي الكفاية إلي سقوط الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه.

والظاهر خلافه وأنَّه ليس له إلا معني واحداً، وأمَّا السقوط فهو من لوازم المورد، فإجزاء المأتي به يلازم عدم التعبد به في وقته أو خارجه ثانياً، كما في إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري، فهو يلازم سقوط التعبد بالأمر الاختياري، أو إجزاء

ص: 362

المأتي به بالأمر الظاهري فهو يلزم سقوط التعبد بالأمر الواقعي، فكل ذلك من لوازم المورد، أو المستعمل فيه من دون أن يكون هناك وراء الفقه مصطلح خاص.

الخامس: الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّة و التكرار

ربّما تتصور وحدة المسألتين و أنّ القول بالإجزاء نفس القول بدلالة الأمر علي المرّة، كما أنّ القول بعدمه عبارة أُخري عن عدم الإجزاء.

يلاحظ عليه بأنّ تصادق المرة مع الإجزاء أو تصادق التكرار مع عدمه، لا يكون دليلاً علي وحدة المسألتين بعد تعدد الملاك الذي يُصحح عقد مسألتين مختلفتين، فإنّ البحث في أولي المسألتين إنّما هو في تعيين ما هو المأمور به شرعاً حسب دلالة الصيغة بنفسها كما عليه شيخ مشايخنا العلامة الحائري علي ما مرّ أو بدلالة أُخري كما عليه الآخرون.

و أمّا البحث في المقام فإنّما هو بعد الفراغ عن تعيين ما هو المأمور به، سواء أ كان المأمور به هو الطبيعة المجردة أو المقيّدة بالمرّة أو التكرار، ويقال إذا أتى المكلف بما هو المأمور به بكماله و تمامه، سواء أ كان المأمور به، هو الطبيعة أو المقيّدة بالمرّة أو التكرار هل هو يجزي أو لا-؟ نعم القول بالإجزاء يتصادق مع القول بالمرّة، كما أنّ القول بالتكرار، يتصادق مع عدم الإجزاء، و لكن التصادق الموردي لا يكون دليلاً علي وحدة المسألتين.

السادس: الفرق بين المقام و مسألة تبعية القضاء للأداء

إنّ هنا مسألة أُخري باسم تبعية القضاء للأداء و عدم تبعيتها له و يعبر

عنها بأنّ القضاء بالأمر الأوّل أو بالأمر الجديد فإذا فات الأمر الواقعي منه و امتثل مكانه الأمر الاضطراري أو الظاهري يكون القول بالإجزاء مساوفاً للقول بأنّ القضاء بالأمر الجديد، كما يكون القول بعدمه مساوفاً للقول بأنّ القضاء بالأمر الأوّل.

يلاحظ عليه: أنّ المسألتين مختلفتان من حيث الموضوع أولاً وأنّ بينهما من حيث المورد عموم و خصوص من وجه ثانياً.

أمّا الأوّل: فلأنّ الموضوع في مسألة تبعية القضاء للأداء هو فوت المأمور به، كما أنّ الموضوع في المقام هو إتيان المأمور به بنحو من الأنحاء، و مع الاختلاف في الموضوع كيف تكونان مسألة واحدة؟! و أمّا الثاني، ففيما إذا أتى بالمأمور به علي وجهه الواقعي يبحث فيه عن الإجزاء و عدمه دون مسألة تبعية القضاء للأداء، إذ لا موضوع لها لعدم الفوت، كما إذا فات منه الواقع و لم يأت بالواجب أصلاً لا واقعياً و لا اضطرارياً و لا ظاهرياً، لا موضوع للإجزاء، بل يتمحض المقام لمسألة التبعية.

نعم يجتمعان فيما إذا أتى بالواجب بأمر اضطراري أو ظاهري فيصح البحث فيه من الجهتين.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فرّق بين المسألتين بأنّ البحث في المقام عقلي و في مسألة تبعية الأداء للقضاء لفظي حيث يبحث عن دلالة الأمر علي تبعية القضاء للأداء و عدمها. (1)

يلاحظ عليه: أنّ معني ذلك أنّ المسألتين متحدتان في الماهية و مختلفتان في أسلوب الاستدلال إلا أنّ هذا لا يصحح عقد مسألتين مختلفتين، بل يلزم الأصولي

ص: 364

علي عرض مسألة واحدة، يستدلّ عليها تارة بالعقل و أخرى بالنقل.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه يقع الكلام في مواضع ثلاثة:

1. امثال كلّ أمر يجزي عن التعبد بنفس ذلك الأمر سواء أ كان واقعياً أم اضطرارياً أو ظاهرياً.

2. إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري يجزي عن الإتيان به بالأمر الواقعي.

3. إتيان المأمور به بالأمر الظاهري يجزي عن الإتيان به بالأمر الواقعي.

إذا عرفت عناوين المواضع، فلنأخذ كلّ واحد بالبحث.

ص: 365

إشارة

إن أجزاء امتثال كل أمر عن التعبد به ثانياً من قبيل القضايا التي قياساتها معها، وذلك لأنّ عدم السقوط رهن أحد أمور كلّها منتفية.

1. تعدد المطلوب و أنّه أتى بمطلوب واحد دون الآخر، وهو باطل، لأنّ الواجب هو نفس الطبيعة وهي تصدق علي الإتيان بفرد واحد.

2. عدم حصول الغرض، وهو أيضاً باطل، لأنّ المأتي به سبب تام لحصول الغرض وإلاّ لما أمر به.

3. بقاء الأمر مع حصول الغرض، وهو أيضاً باطل، لاستلزامه الإرادة الجزافية.

فإذا انتفت الأمور الثلاثة فلا وجه لبقاء الأمر، نعم ربّما يعترض بالحجج الفاسد بالجماع محرّماً، فأنّه يجب عليه الإعادة.

يلاحظ عليه: بأنّ من جامع وهو محرم، إمّا أن يكون عالماً بالحكم أو جاهلاً، فالحج في الصورة الأولى فاسد فلم يأت بالمأمور به علي وجهه، فيجب عليه القضاء في العام القابل، وهو في الصورة الثانية وإن كان صحيحاً لكنّ إيجاب الإعادة لأجل العقوبة لا لإيجاب التعبد بما امتثل ثانياً.

و تدلّ عليه رواية زرارة، قال: «فأيّ الحجّتين لهما» قال: الأولى التي أحدثا

فيها ما أحدثنا، والأخري عليهما عقوبة (1).

فما حكي عن أبي هاشم الجبائي (المتوفى 321 هـ) والقاضي عبد الجبار (المتوفى 415 هـ) (المعتزليين من عدم اقتضاء الإتيان بالمأمور به للأجزاء مستدلاً بإعادة الحجج علي من أفسد، فكأنه في غير محلّه، إذ العالم بالحرمة ما أتى بالواجب علي وجهه، والجاهل وإن أتى علي وجهه، لكن الحجج الثاني عقوبة وليس امتثالاً للأمر الأول).

تبديل امتثال بامتثال آخر

إشارة

ثم إن المحقق الخراساني قد وافق المشهور في أنّ الإتيان بالمأمور به علي ما هو عليه يوجب الإجزاء، ولكنّه ذهب أيضاً إلي أنّ للعبد تبديل امتثال بامتثال آخر، والقولان بظاهرهما متناقضان، فإنّ الإجزاء يلازم سقوط الأمر، ومعه لا يبقى موضوع للامتثال الثاني، فإنّ مفاده هو الإتيان بالشيء بقصد أمره السابق والمفروض أنّه قد سقط، فكيف يمكن القول بالجمع بالإجزاء الذي يلازم سقوط الأمر بتاتاً وتبديل امتثال بامتثال آخر وهو يستلزم بقاء الأمر الأول وهو كما تري؟ هذا هو الإشكال الواضح علي الكفاية لكنّه قدس سره (حاول الجمع بين القولين) الإجزاء وتبديل امتثال بامتثال آخر (وأفاد في وجهه: بأنّه ربّما لا يكون مجرد امتثاله علّة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفي به، كما أنّه إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه وإلاّ لما وجب حدوثه، فحينئذ يكون له

ص: 367

الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه. (1)

يلاحظ عليه: بما عرفت بأن الامتثال الأول يوجب سقوط الأمر ولا يعقل صدق امتثال ثان بعد سقوطه.

وأما المثالين، فيلاحظ علي الأول بأنه من قبيل تبديل مصداق امتثال لمصداق آخر، لا تبديل امتثال بامتثال آخر، فإن الأمر بظاهره و حقيقته و ملاكه قد سقط و إنما للمكلف أن يبدل مصداقاً بمصداق آخر.

وأما الأمر الثاني، وهو أن الإتيان بالماء ثانياً ليس لأجل بقاء الأمر فإنه قد سقط بتمامه و إنما الملزم هو العلم بالعرض و إن لم يكن هناك أمر، كما إذا رأى أن ابن المولي سقط في الماء و كان المولي غافلاً فعلي العبد إذا أطلع عليه أن ينقذه و إن لم يكن هناك أمر من المولي لكفاية العلم بالعرض.

ثم إنه استدل علي جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بالروايات الواردة في الأبواب الثلاثة التالية:

أ. باب الكسوف إذا صلّي و الشمس بعد لم تنجل.

ب. الصلاة جماعة مع المخالف و قد صلّي الفريضة قبله.

ج. إعادة الصلاة إذا وجد جماعة.

و لكن الروايات لا صلة لها بالمدعي كما ستعرف.

ف نقول:

1. ما ورد في باب الكسوف

روي معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله: «صلاة الكسوف إذا فرغت

ص: 368

قبل أن ينجلي، فأعد [\(1\)](#).

يلاحظ عليه: بأن المتبادر من الرواية هو إعادة الصلاة بأمر جديد لا بالأمر الساقط بالامتنال، و كأنّ الإعادة مستحبة شرعاً، وهو ينوي ذلك الأمر الثاني لا الأمر الأول، بخلافه علي القول بجواز تبديل امتثال بامتثال آخر فإنه ينوي في الإتيان الثاني امتثال الأمر الأول الذي وصفه المحقق الخراساني بأنه بحقيقته و ملاكه لم يسقط.

2. ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف

هناك روايات تدلّ علي أنّ من صلّى وحده يجوز له أن يعيد الصلاة خلف المخالف.

روي عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أنه قال: « ما منكم أحد يصلّي فريضة في وقتها ثمّ يصلّي معهم صلاة تقية و هو متوضّئ إلا كتب الله له بها خمس و عشرين درجة فارغبوا في ذلك [\(2\)](#)».

يلاحظ عليه: أنّ هذه الرواية لا مساس لها بتبديل امتثال بامتثال آخر، بل هي كروايات الباب السابق تدلّ علي استحباب إعادة الفريضة جماعة تقية، فهو من قبيل امتثال أمر بعد امتثال آخر [\(3\)](#).

3. استحباب الإعادة إذا وجد جماعة

روي هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أنه قال: في الرجل يصلّي الصلاة

ص: 369

1-- الوسائل: 5، الباب 8 من أبواب صلاة الكسوف، الحديث 1.

2-- الوسائل: 5، الباب 6 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1 و لاحظ 2 و 3.

3-- لاحظ ما لم نذكر من الروايات في ذلك الباب.

وحده ثم يجد جماعة، قال:» يصلّي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء».(1)

وروي زرارة، عن أبي جعفر في حديث، قال:» لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صلّى، فإنّ له صلاةً أُخري».(2)

يلاحظ عليه: أنّ روايات هذا الباب تتحد مع نفس ما أوردها صاحب الوسائل في الباب السابق) أي الباب 6 من أبواب صلاة الجماعة (وإن فرّق بينهما صاحب الوسائل فزعم أنّ روايات الباب السابق راجعة إلي إعادة الصلاة بالمخالف وهذه الروايات مطلقة تعم المخالف وغيره إذا كان إماماً، فيجوز لمنفرد إعادة الصلاة خلف الموافق أيضاً.

ولكن دراسة روايات الباب البالغة إحدى عشرة رواية تعرب إذا كان عارفاً بلحن كلماتهم و كيفية إشاراتهم أنّ الروايات تعود إلي إعادة الصلاة خلف المخالف جماعة، ولا ينافي ما ذكرنا وصف الصلاة الثانية بالفريضة، ويقول:» ويجعلهما الفريضة «كما في رواية هشام بن سالم(3) و حفص بن البختري.(4)

فإنّ المراد أنّه ينوي الفريضة التي أقامها، ولكن الإعادة مستحبة.

و حصيلة الكلام: أنّا لم نجد رواية تدل علي جواز تبديل امتمثال بامتمثال آخر.

ثمّ إنّ السيد الأستاذ فسّر القسم الثالث من الروايات بأنّه من قبيل تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتمثال بمصداق آخر غير محقّق للامتمثال لكن

ص:370

- 1- - الوسائل: 5، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1 و 2.
- 2- - الوسائل: 5، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1 و 2.
- 3- - الوسائل: 5، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 1.
- 4- - الوسائل: 5، الباب 54 من أبواب صلاة الجماعة، الحديث 11.

محصل للغرض اقتضاء مثل المصداق الأول، أو بنحو أوفي، فهو لا يتوقف علي بقاء الأمر، لأنه من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بوصف كونه مأموراً به. (1)

يلاحظ عليه: أنه إنما يصحّ في التوصّليات، وأمّا الفرد التبعدي فيحتاج إلي قصد الأمر، فما هو الأمر الداعي؟ فإن كان الأمر الأول، فقد سقط كما اعترف به، وإلاّ يكون من قبيل تبديل امثال بامثال آخر وهو بصدد الردّ عليه، وإن كان الأمر الاستحبابي، أو الوجوبي القضائي، فهذا يكفي في الجواب من دون حاجة إلي القول بأنّه من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر.

تمّ الكلام في الموضع الأول و يليه الكلام في الموضع الثاني

ص: 371

1- - تهذيب الأصول: 1/183.

إشارة

وقد يعبر عن العنوان باجزاء الأمر الواقعي الثانوي عن الأمر الواقعي الأولي، كالصلاة مع الطهارة الترابية أو علي وفق التقية، و ظاهر العنوان يعطي أنّ هنا أمرين: أمراً واقعياً ثانوياً، و أمراً واقعياً أولياً، و محط البحث إغناء امتثال الأمر الأول، عن امتثال الأمر الثاني، لكن الحق أنّ هنا أمراً واحداً متعلقاً بالجامع الواحد، الصادق علي جميع أفراد، غير أنّ المختار مكلف بامتثاله بكيفية، و المضطرّ مكلف بامتثاله بكيفية أخرى، و الصلاة بكلتا الكيفيتين من مصاديق الجامع المنطبق علي عامّة أفراد الصحيح علي ما مرّ في مبحث الصحيح و الأعمّ.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: إذا زالت الشمس، يخاطب عامّة المكلفين بخطاب و أمر واحد متعلق بالصلاة في قوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً) (1)، فالصلاة قائماً أو قاعداً، ركباً أو راجلاً، مع الطهارة المائية أو الترابية من مصاديق الصلاة الواردة في تلك الآية و هي تعمها بوضعها للجامع الشامل لعامّة أفراد الصحيح، فالأمر واحد، و المأمور به واحد، و لو كان هنا اختلاف فأنما هو في كيفية امتثال الأمر الواحد.

ص: 372

فإن قلت: الاختلاف في الكيفية يكشف عن تعدد المأمور به، الملازم لتعدد الأمر.

قلت: إن الاختلاف فيها إنما يكشف عن تعدد المأمور به إذا كانت الكيفيات بصورها المختلفة كالطهارة المائية و الترابية مأخوذة في الموضوع، وعندئذ يكون لفظ الصلاة مشتركاً لفظياً لا معنوياً، و المفروض خلافه، لأنّ المأخوذ في الصلاة هي الطهارة بعرضها العريض الشامل لكلتا الطهارتين، و مثلها عدد الركعات، فلم يؤخذ فيه عدد معين كالثنائية أو الرباعية، و إلاّ لصار اللفظ مشتركاً لفظياً، بل الموضوع له هي الهيئة الصلواتية الصادقة علي الثنائية و الرباعية، فالصلاة بما لها من المعني الواحد، الشامل لصلاة المختار و المضطر(1)، أو الآمن و(2) الخائف، و الحاضر و المسافر(3) وقعت موضوعة للأمر الواحد، و دَلّ الدليل الخارجي علي أنّ الصلاة مع الطهارة المائية للواجد، و مع الترابية للفاقد، و هكذا سائر الأفراد.

في العذر غير المستوعب

إذا عرفت أنّ في المقام أمراً واحداً، يقع الكلام في الاجزاء، و عدمه عند ما كان العذر غير مستوعب فنقول هنا صور ثلاث:

1. أن يكون لدليل البدل أعني دليل التيمم إطلاق(4)، بمعني شمول دليله، لمن فقد الماء في بعض الوقت دون الجميع، فيجب علي غير المستوعب كالمستوعب، امتثال الأمر بالطهارة الترابية، و في مثله يكون القول بالإجزاء من

ص: 373

1- - المائدة: 6.

2- - البقرة: 238 239.

3- - النساء: 101.

4- - المراد من الإطلاق كون العذر غير المستوعب مسوّغاً للتيمّم و إيقاع الصلاة منه.

قيل قضايا قياساتها معها، بل يدخل في المبحث السابق، من أن امثال كل أمر موجب لإجزاء نفسه، لأن المفروض أن هنا أمراً واحداً وواجباً فardاً، و الامثال، آية الإجزاء وليس هنا أمر آخر حتي يبحث عن إجزائه عنه.

2. أن يكون للدليل المبدل فقط إطلاق أعني قوله سبحانه: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... (1) الخ بحيث يفرض علي المكلف الواحد للماء في بعض الأوقات دون كلها، الصلاة مع الطهارة المائية أيضاً، فلا شك في عدم الإجزاء.

3. أن يكون الدليلان مهملين، كأن يكون عدم الوجدان في بعض الأوقات دون بعض غير داخل تحت موضوع المبدل و البديل، فيكون المرجع عندئذ هو الأصول العملية، و الظاهر أن المرجع هو الاحتياط، لأن مرجع الشك إلي الشك في سقوط الأمر بالصلاة بالطهارة الترابية و عدمها.

و بعبارة أخرى: أنه يشك في سقوطه بالطهارة الترابية إذا كان فاقداً في بعض دون بعض.

هذا علي المختار، و أمّا علي مختار القوم من تعدد الأمر و الشك في إغناء امثال أحد الأمرين عن الآخر، فقد بحث عنه المحقق الخراساني تارة من حيث الشبوت و أخرى من حيث الإثبات، و قال ما هذا إيضاحه: (2)

حكم الإجزاء ثبوتاً علي القول بالتعدد

إشارة

إن الفرد الاضطراري من حيث وفائه لمصلحة الفرد الاختياري علي أقسام أربعة:

ص: 374

1- - المائدة: 6.

2- - كلما يمر عليك بحوث مبنية علي تعدد الأمر و المختار غيره. المؤلف

الأول: أن يكون الفرد الاضطراري في حال الاضطرار كالاختياري في حال الاختيار في كونه وافياً بتمام المصلحة و الملاك.

الثاني: أن لا يكون وافياً به، و لكنّه لو أتى بالفرد الاضطراري يكون مانعاً عن استيفاء المصلحة الفائتة بعد رفع الاضطرار.

الثالث: تلك الصورة و لكن تكون المصلحة الفائتة واجبة الاستيفاء.

الرابع: تلك الصورة، و لكن تكون المصلحة الفائتة مستحبة الاستيفاء.

إذا عرفت أنّ نسبة الفرد الاضطراري إلي الاختياري من حيث الثبوت علي أقسام أربعة، فاعلم أنّه يجب البحث في كلّ قسم عن أمرين:

أ: أجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن امتثال الأمر الاختياري.

ب: جواز المبادرة إلي الامتثال بالفرد الاضطراري و عدمه.

فكلّ قسم من هذه الأقسام الأربعة تقع موضوعاً للبحث عن الأجزاء أولاً، و جواز المبادرة ثانياً.

فأخذ المحقق الخراساني بدراسة كلّ قسم من حيث الأجزاء أولاً، و المبادرة ثانياً، و قال ما هذا مثاله:

1. أمّا الصورة الأولى: فلا شكّ في أجزاء الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري، لعدم قصور مصلحته عن مصلحته.

و أمّا تصوير البدار فيدور مدار كون الفرد مشتتلاً علي المصلحة مطلقاً و إن كان العذر غير مستوعب، أو مشروطاً بالانتظار إلي حدّ يضيق الوقت إلاّ عن الصلاة بالطهارة الترابية، أو مشروطاً باليأس و إن حصل في أول الوقت.

فعلي الأوّل يجوز البدار دون الثاني، و أمّا الثالث فيدور مدار حصول اليأس.

2. و أمّا الصورة الثانية: فلو أتى بالفرد الاضطراري يجزي قطعاً لعدم تمكّنه من الفرد الاختياري بعد الإتيان بالاضطراريّ لكونه مانعاً عن
درك مصلحة الفرد

وأما البدار فلا، لأنَّ الفرد الاضطراري مفوّت لمصلحة الواقع التي لا يمكن تداركها، فلا يسوغ البدار إلاّ لمصلحة فيه كالإتيان بالصلاة في أوّله.

3. وأما الصورة الثالثة: فلا شكّ أنّه لا يجزي، بل لا بدّ من الإعادة أو القضاء، لأنّ المفروض عدم وفاء الفرد الاضطراري بمصلحة الفرد الاختياري و كان استيفاء المصلحة الباقية ممكنة و واجبة و أما البدار فيجوز بشرط أن يأتي بالفرد الاختياري أيضاً بعد زوال العذر، و علي ذلك فهو مخيّر بين البدار بإتيان الفرد الاضطراري أوّلاً و الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الصبر إلي أن يأتي بالفرد الاختياري وحده.

4. و أما الصورة الرابعة: فلا شكّ أنّ الفرد الاضطراري يجزي لكون الفاتنة مستحبة التدارك.

و أما البدار فالظاهر من الكفاية المطبوعة مع حاشية المشكيني أنّه يتعيّن عليه البدار.

هذا كلامه في مقام الثبوت، و سيوافيك كلامه في مقام الإثبات.

أقول: يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ التقسيم حسب الثبوت أنّما يفيد إذا كان عندنا دليل في مقام الإثبات ما يمكن به الاهتداء إلي كلّ واحد من هذه الصور مع أنّه ليس في الأدلّة ما يشير إلي أكثرها.

و ثانياً: لم يعلم وجه تعين البدار في رابع الأقسام، فأنّه إذا كان الباقي ممكن الاستيفاء بعد ارتفاع العذر و إن لم يكن واجبه فلا وجه لتعيّن البدار المفوت للمصلحة الفاتنة غير الملزمة.

غاية ما يمكن أن يقال: أنّه يستحب البدار إذا كان لأوّل الوقت فضيلة

ثم إنه أورد صاحب المحاضرات علي المحقق الخراساني بأن التخيير في الصورة الثالثة غير معقول، لأنّ الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص في أول الوقت، وأوجب علي المكلف الإتيان بالعمل التام الاختياري بعد ارتقاع الاضطراب والعذر، سواء أتى المكلف بالعمل الاضطرابي الناقص في أول الوقت، أم لم يأت به، فبطبيعة الحال لا معني لإيجابه العمل الاضطرابي الناقص وإلزام المكلف بإتيانه ولو علي نحو التخيير، فإنّه بلا ملاك يقتضيه حيث إنه لا يترتب علي وجوبه أثر. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ تسويغ البدار بالناقص مع لزوم الإتيان بالكامل في آخر الوقت بعد ارتقاع العذر، لأجل ترتّب رجحان ما عليه غير واف بمصلحة الفرد التام، فيصحّ تسويغه والحكم بجواز الإتيان به مع لزوم الإتيان بالفرد التام في آخر الوقت، أشبهه ببدل الحيلولة إذا لم يتمكّن الإنسان من أداء العين عاجلاً، فيلجأ إلي الناقص إلي أن يتمكّن من الكامل.

و الفرد الناقص وإن لم يشتمل علي تمام المصلحة لكنّه مشتمل علي مصلحة تامة راجحة. هذا كلّه حول ما ذكر في مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات فيقع الكلام تارة في العذر غير المستوعب، وأخري في المستوعب منه، وإليك الكلام فيهما فنقول:

المقام الأول: في العذر غير المستوعب

فقد ذكر المحقق الخراساني في المقام أمرين:

ص: 377

1. أن يكون للدليل البدل إطلاق بمعني، فلو قال: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» وفرضنا شموله للعدر غير المستوعب ولم يذكر شيئاً من الإعادة و القضاء، فالظاهر هو الإجزاء.

2. إذا لم يكن للدليل البدل إطلاق، فالمرجع هو البراءة، لكونه شكاً في أصل التكليف، من غير فرق بين الإعادة و القضاء.

أقول: إن هنا صوراً ثلاثاً:

الأول: أن يكون للدليل البدل إطلاق دون دليل المبدل.

الثانية: أن يكون للدليل المبدل إطلاق دون دليل البدل.

الثالثة: أن يكون كل من دليلي البدل و المبدل مهملين.

أمّا الصورة الأولى: فالظاهر هو الإجزاء كما مرّ في كلامه، لأنّ المفروض أنّ دليل البدل يعم العذر غير المستوعب، و هو بصدد بيان ما هي الوظيفة فلو وجبت الإعادة و القضاء وراء الإتيان بالبدل لأشار إليه في نفس الدليل.

كما أنّ مقتضى الإطلاق هو البدار، إذ لو كان الانتظار لازماً و كان الشرط هو العذر المستوعب لصرح به.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي أنكر وجود الإطلاق في أدلّة التيمم و قال:

إنّه لا- إطلاق لأدلّة مشروعية التيمم بالقياس إلي من يتمكّن من الإتيان بالعمل الاختياري في الوقت، بدهة أنّ وجوب التيمم وظيفّة المضطر، و لا يكون مثله مضطراً لفرض تمكّنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت، و مجرد عدم تمكّنه منها في جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطراري ما لم يستوعب تمام الوقت. (1)

ص: 378

يلاحظ عليه أولاً: أنّ حكم الوضوء والتميم جاء في آية واحدة وهي الآية السادسة من سورة المائدة والفقهاء يحتجون بإطلاق الآية في مورد الوضوء، فكيف يمكن أن يقال أنّها في مورد التيمم ليست في مقام البيان؟ وثنانياً: أنّ الموضوع في التيمم هو غير الواحد لا المضطر، و الفاقد وإن كان مضطراً لكنّه عنوان ملازم وليس بموضوع للحكم، فإذا كان الموضوع هو الفاقد للطهارة المائية يتحقق الموضوع في المقام، ويحكم بإيجاب التيمم وعدم لزوم الإعادة والقضاء بحكم أنّ الآية في مقام البيان.

نعم أنّه قدس سره (سَلَّم جواز البدار عند التقيّة لدليل خاص وقال: قد ثبت جواز البدار في بعض الموارد لكنّ دليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختياري التام في الوقت: منها موارد التقيّة حيث يجوز البدار فيها واقعاً وإن علم المكلف بارتفاعها في أثناء الوقت و تمكّنه من العمل بلا تقيّة. (1)

وأمّا الصورة الثانية: أعني ما إذا كان للدليل المبدل إطلاق دون دليل البدل، بمعنى أنّ ما دلّ علي شرطية الطهارة المائية شاملة لهذه الصورة، وإنّ الشارع لم يرفع اليد عن الشرط في هذه الصورة، فعدم الإجزاء واضح فيحتاج إلي الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

وأمّا الصورة الثالثة: أعني ما إذا كان الدليلان مهملين، فالمتّبع هو الأصل، وهو عند المحقّق الخراساني في المقام هو البراءة عن إيجاب الإعادة والقضاء، لأنّه شكّ في التكليف.

توضيحه: أنّ التكليف بالأمر الواقعي لم يكن فعلياً في زمن الاضطرار وإنّما الفعلي هو التكليف الظاهري، والمفروض أنّه امتثله، وبعد ارتفاع العذر يشكّ في

ص: 379

فعلية الحكم الواقعي وعدمها، و معه يكون الشكّ في حدوث تكليف آخر بالإعادة أو القضاء و هو مدفوع بالأصل مع احتمال كون الأمر الظاهري وافياً بمصلحة الأمر الواقعي.

يلاحظ عليه: بأنّ محط البحث عدم وجود إطلاق في ناحية البدل، و معه لا علم بفعلية التكليف الظاهري أيضاً إذ يحتمل أن يكون الشرط المسوّغ للتيمّم هو استيعاب العذر و المفروض خلافه، و عند ذلك يكون مرجع الشكّ في المقام إلي دوران الأمر بين الواجب التخييري أو التعييني، إذ لو كان العذر في بعض الوقت كافياً في إقامة الصلاة مع الطهارة الترابية يكون المكلف مخيراً بين إتيانها في أول الوقت بالطهارة الترابية أو الصبر إلي ارتفاع العذر و الإتيان بها مع الطهارة المائية، و هو مخير بين هذا و بين الصبر إلي ارتفاع الضرر و التمكن من الطهارة المائية، و من المعلوم أنّ في دوران الأمر بين الواجب التخييري و الواجب التعييني هو الأخذ بالثاني. لأنّ في العمل بما يحتمل التعيين علم بالبراءة القطعية بخلاف الأخذ بأحد طرفي الواجب التخييري المحتمل ففيه احتمال البراءة.

ثمّ إنّ السيّد الأستاذ وافق القائل في كون المرجع هو البراءة و لكن خالفه في التقرير.

فإنّ الأول اعتمد علي أنّ التكليف الظاهري الفعلي قد امتثل، و التكليف الواقعي غير الممثل مشكوك حدوث وجوبه.

و أمّا السيّد الأستاذ فقد دعمه بوجه آخر، و قال:

بأنّه في حال العذر المؤقت قاطع بعدم الأمر بالإتيان بالصلاة

مع الطهارة المائية، ولكن يحتمل أن يكون مأموراً بالأمر الاضطراري فقط، فيأتي به رجاء امثاله علي فرض الأمر به، فإذا أتى به رجاءً يشك في حدوث الأمر الآخر بالصلاة مع الطهارة المائية، فيرجع الشك إلي حدوث التكليف لا إلي سقوطه بعد العلم به. (1)

يلاحظ عليه: بأنه إنّما يصحّ بعد الإتيان بالأمر الاضطراري المحتمل، فيقال: الأول قطعي الارتفاع و الثاني مشكوك الحدوث، وأمّا إذا لوحظ التكليف أول الوقت قبل الإتيان بالفرد الاضطراري فأنّه عندئذ يعلم بتوجه أحد الأمرين:

1. التخيير بين امثال الأمر الظاهري أو الأمر الواقعي.

2. تعيّن امثال الأمر الواقعي فقط.

و من المعلوم أنّ المرجح في مثله، هو الأمر التعيني المحتمل، لأنّ فيه البراءة القطعية من التكليف دون الأول.

المقام الثاني: في العذر المستوعب

و الصور المتصوّرة فيه اثنتان:

1. أن يكون لدليل البدل إطلاق.

2. أن يكون كلّ من دليلي البدل و المبدل مهملين.

و لا يتصور هناك عكس الصورة الأولى بأن يكون لدليل المبدل إطلاق دون البدل، لأنّ لازم شرطية الطهارة المائية في الصلاة في العذر المستوعب هو جواز ترك الصلاة بتاتاً، و هو غير جائز لعدم جواز ترك الصلاة علي كلّ حال.

أمّا الصورة الأولى فلا شكّ في الإجزاء، لأنّ المفروض أنّ لدليل البدل إطلاقاً يعمّ العذر المستوعب، و لم يرد فيه الأمر بالقضاء خارج الوقت، من غير فرق بين القول بوحدة الأمر كما هو واضح، و بين تعدده كما عليه القوم.

ص: 381

أما الأول فلأنّ الواجب هو الجامع المتحقّق بالفرد الاضطراري، و من المعلوم أنّه يسقط التكليف عندئذ لفرض تحقّق الطبيعة في فرد واحد. وأما علي القول بتعدد الأمر فالأصل أيضاً هو البراءة، لأنّ البحث علي أساس أنّ القضاء بأمر جديد مستفاد من قوله) عليه السلام (:)) من فاتته فريضة يقضي ما فاته كما فاتته (1). فيإيجاب القضاء يحتاج إلي صدق عنوان الفوت و هو مردّد بين العناوين التالية:

1. فوت الواجب بالأمر الظاهري، و المفروض أنّه لم يفت.

2. فوت الفريضة الواقعية الفعلية، و هو خلاف المفروض، إذ لا فعلية لأمر الصلاة بالطهارة المائية حتي يصدق علي المورد فوت الفريضة الواقعية الفعلية.

3. فوت الملاك الواقعي، و هو مشكوك، لاحتمال قيام الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية في هذه الحالة، فلا علم بفوت الملاك.

فتلخص من ذلك أنّه لا محيص من القول بالبراءة في العذر المستوعب علي كلا المبنيين، سواء كان هناك أمر واحد أو أمران.

أما الأمر الواحد فقد امتثله، و أمّا الأمران فالثاني منهما مشكوك الحدوث لأنّ حدوثه فرع صدق الفوت و هو دائر بين فوت الفريضة الظاهرية الفعلية أو فوت الفريضة الواقعية الفعلية أو فوت الملاك.

أما الأول فقد امتثله، و أمّا الثاني و الثالث فهما مشكوكا الحدوث.

ص:382

إشارة

وقبل الخوض في المقصود تقدّم أمراً:

إنّ العمل بالأمارات والأصول تارة يكون لأجل استكشاف أصل التكليف؛ كما إذا قامت الأمانة علي أنّ الواجب هو صلاة الجمعة، وتبين أنّ الواجب هو الظهر، فلا معني للبحث في الأجزاء، أي أجزاء امتثال أمر موهوم عن امتثال أمر واقعي، فلاجل ذلك نضرب الصفح عنه في كلا الموردين: الأمارات والأصول.

وأخري يكون لغاية استكشاف خصوصيات المكلف به من كون شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو عدم كونه كذلك، فالنزاع منصبّ علي هذا القسم.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في موردين:

الأول: العمل بالأمانة لاستكشاف كيفية التكليف

إشارة

إذا عمل بالأمانة لاستكشاف خصوصيات المكلف به، مثلاً: إذا صلّي إنسان أو توضأ أو اغتسل أو حجّ علي وفق ما أخبر به الثقة اعتماداً علي قول الشارع بحجّية خبره ثمّ بان الخلاف، فهل يكون مجزياً أو لا؟ ذهب المتأخرون من الأصوليين، منهم: المحقق الخراساني والسيد الأستاذ، إلي عدم الأجزاء عند ظهور الخلاف، سواء انكشف الخلاف بعلم وجداني أو

بأمانة شرعية، وذلك:

لأنّ لسان الأمارات لسان ما هو الشرط واقعاً، فإنّ دليل حجّيتها حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك بل كان شرطه فاقداً. (1)

وبعبارة أُخري: إنّ لسان دليل التعبد بالأمارات هو التعبد بها بما أنّه طريق إلى الواقع وكاشف عنه وإنّ الواقع متحقّق هنا، فإذا تعبدنا الشارع بالعمل بالأمانة لأجل هذه الحيثية ثمّ تبين الخلاف وإنّه لم يكن طريقاً ولا كاشفاً ولا الواقع متحقّقاً، يتبين أنّه لم يكن هنا تعبد بالعمل بها في هذا المورد، ومع ذلك يمكن القول بالإجزاء؟ وبعبارة ثالثة: إنّ العمل بالأمارات لأجل الكشف عن الواقع دون تصرّف فيه ولا انقلاب الواقع عنه إلى مدلول الأمانة، فعندئذ فالذي تعلق به الأمر لم يحصل، لتخلّف الأمانة، والذي حصل لم يتعلق به الأمر. (2)

هذا هو الظاهر من كلّ من قال بعدم الإجزاء في العمل بالأمارات والبيّنات.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ المعيار في حجّية الأمانة وإن كان هو الكشف عن الواقع غير أنّ المراد من الكشف هو الكشف النوعي الغالبي لا الكشف الدائمي، وذلك واضح لمن لاحظ الأمانة، فإنّ الثقة ليس بمعصوم وإنّما يُصيب قوله الواقع في أكثر الموارد لا جميعها، فمن اعتبره حجّة فإتّما اعتبره بهذا الملاك أي كونه كاشفاً عن الواقع في غالب الموارد، فإذا كان هذا هو الملاك فهو موجود في عامّة الموارد حتّى فيما خالف الواقع.

ص: 384

1- الكفاية: 1/133.

2- تهذيب الأصول: 1/147.

ثانياً: أن بين الأمر بالعمل بالأمانة حتى علي القول بالطريقة والاكتماء بمدلول الأمانة في مقام الامتثال ملازمة واضحة، وتعد هذه الملازمة من المداليل العرفية التي هي حجة عندهم وتكون حجة علي العبد، ونوضح الملازمة بالمثالين التاليين:

أ. إذا أمر المولي عبده بأن يهيئ له دواء ليتداوي به، وأمره بأن يسأل صيدلياً بالخصوص عن نوعية اجزائه وكميته وكيفية تركيبه، فاتبع العبد إرشادات الصيدلي الذي جعل قوله حجة في هذا الباب، ثم ظهر أن الصيدلي كان قد أخطأ في مورد أو موردين، فإن العرف يعدون العبد ممتثلاً لأمر مولاه، ويرون عمله مسقطاً للتكليف، من دون إيجابه بالقيام مجدداً بتهيئة الدواء، اللهم إلا أن يأمره المولي مجدداً.

ب: إذا أمر عبده ببناء بيت، وأمره أن يرجع في كل ما يتعلّق بالبناء إلي مهندس متخصص ومعمار ماهر، واتبع العبد أوامره فبني البيت، لكن تبين خطأ المهندس أو المعمار، فإن العبد معذور، والعمل مجز، اللهم إلا أن يأمره بالإعادة.

والإنسان المتشرع إذا خوطب بهذه الارتكازات، بوجوب العمل بقول الثقة ينتقل منه إلي أن الشارع قد اكتفي في تحصيل مقاصده بما تؤدي إليه الأمانة تسهياً للأمر علي العباد، فإن الشارع واقف علي أن إلزام المكلف بتحصيل العلم يوجب العسر والحرج ورغبة الناس عن الدين. هذا من جانب، ومن جانب آخر وقف علي أن العمل بالأمانة يؤدي إلي تحصيل مصلحة المولي بنسبة عالية أي تسعين بالمائة، ولذلك أمر بالعمل بها مكتفياً في تحصيل مقاصده ومصالحه بهذا المقدار لما أن في الأمر بتحصيل العلم عسراً وحرجاً.

وهذا البيان يقتضي كون العمل بالأمانة موجباً للاجزاء عند كشف الخلاف

مطلقاً، سواء انكشف بدليل قطعي أو بأمانة.

فإن قلت: إنَّ لسان دليل حجّية الأمانة هو الطريقية، لأنَّ الشارع تعبّدنا بالأمانة بحيثية خاصة وهي كونها طريقاً إلي الواقع كاشفة عنه، و تحقّق الواقع في موردها، و المفروض عدم تحقّق هذه الحيثية فينتج عدم وجود التعبّد في ذلك الموضوع و إنّما تخيلنا التعبد.

قلت: إنّ الملاك للتعبد هو الكشف النوعي، و الملاك بهذا المعني متحقّق في العمل بالأمارات.

و المستدل تصوّر أنّ الملاك هو كونه كاشفاً في عامّة الموارد، و هو كما تري! لأنّ الأمارات توافق الواقع غالباً لا دائماً فالخلط بين كون التعبد بملاك الكشف الدائم أو الكشف الغالب صار سبباً لاختيار القول بعدم الإجزاء.

و الأوّل و إن كان غير موجود لكنّه ليس بملاك، و الثاني موجود و هو الملاك.

أسئلة و أجوبة

إن قلت: إنّ الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمانة، و الإجزاء غير مختصة بالعمل بها لأجل استكشاف الأجزاء و الشرائط، بل يعمّ ما إذا عمل بها عند استكشاف أصل التكليف و علي ضوء ذلك يلزم القول بالإجزاء في كلتا صورتين.

قلت: فرق واضح بين عدم امتثال أمر المولي أصلاً، و بين امتثاله علي وجه غير تام، ففي مجال استكشاف أصل التكليف إذا تخلفت الأمانة عن الواقع لم يُمثّل أمر المولي، أصلاً، فكيف يحكم بالإجزاء؟! بخلاف التخلف في استكشاف الأجزاء و الشرائط فقد قصد الأمر المتوجّه إلي صلاة الظهر، مثلاً، غاية الأمر أتي بالمأمور به ناقصاً فبانسحاب الأمر عن الأجزاء العشرة إلي الأجزاء التسعة، كما هو

مقتضي جريان البراءة عند الشك في الجزئية و الشرطية، يكون المأتي به متعلقاً للأمر الواقعي لأجل انسحاب الأمر عن الجزء المجهول و استقراره علي ما سواه.

فإن قلت: إنَّ القول بالاجزاء يستلزم التصويب، لأنَّ رفع اليد عن جزئية السورة في حق من قامت عنده الأمانة علي عدم الجزئية يوجب اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل و هكذا سائر الموارد.

قلت: إنَّ التصويب عبارة عن إنكار الحكم المشترك الإنشائي بين العالم و الجاهل، و هو موجود، و إنَّ المرتفع هو فعلية الحكم أو تنجزه، و هو ليس بمحذور، و ليس للقاء بعدم الاجزاء أيضاً القول بفعلية الحكم أو تنجزه في حق الجاهل.

فإن قلت: إنَّ لازم إيجاب العمل علي وفق الأمانة بما أنَّها كاشفة هو عدم الإجزاء، لأنَّ لازم الكشف كون الواقع هو الميزان دون مؤدي الأمانة و هو يناقض القول بالاجزاء الذي مقتضاه كون المحور مؤدي الأمانة. (1)

قلت: هذا ما استند إليه السيّد الأستاذ في القول بعدم الإجزاء، و لكنّه غير تام، لأنَّ إيجاب العمل علي وفق الأمانة بما أنَّها كاشفة غالباً لا دائماً، و مثل هذا لا يستلزم أن يكون الملاك هو الواقع، بل يستلزم كون الملاك هو الواقع الغالب و هو متحقق، فلا يلزم من القول بالكاشفية و الإجزاء الجمع بين التقيضين.

و حصيلة الكلام: إنَّ الأمانة حجة من باب الكاشفية النوعية، و التبعّد بها لأجل هذا الملاك، و هذا الملاك موجود في عامة الموارد هذا من جانب، و من جانب آخر وجود الملازمة العرفية بين الأمر بالعمل علي وفق الأمانة و بين اجتزاء المولي بما أدت إليه الأمانة و إن خالفت في بعض الموارد.

و لذلك قوي شيخنا الأستاذ دام ظلّه في كافة دوراته الأصولية كون

ص: 387

العمل بالأمارات في إثبات الجزئية و الشرطية و المانعية أو نفيها موجبا للإجزاء و إن خالف الواقع.

و ليس هذا القول ملازماً للقول بالتصويب لثبوت الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، كما ليس القول بالإجزاء مضاداً للقول باعتبار الأمانة من باب الكاشفية، لأن الكاشفية الغالبية لا تراحم القول بالأجزاء، و إنما تراحمه إذا كان الملاك هو الكاشفية الدائمة.

الاستدلال علي الإجزاء بوجه آخر

ثم إن سيد مشايخنا المحقق البروجردي) قدس سره (ممن تفرّد بين معاصريه في القول بالإجزاء عند تخلف الأمانة، و استدلل علي ما رآه بما هذا حاصله: ان دليل حجّة الأمانة حاكم علي دليل الشرائط و الاجزاء و الموانع فيما إذا كانت الشبهة موضوعية فإذا قال الشارع: صلّ في طاهر، كان المتبادر من لفظ « طاهر » (هو الطهارة الواقعية، و كان الشرط لو لا الدليل الحاكم لصحة الصلاة هو الطهارة الواقعية، و لكن لما جعل الشارع قول الثقة حجّة و أخبر هو عن طهارة الثوب المعين تصير نتيجة الجمع بين الدليلين هو توسعة الأمر به الصلاة في الثوب الطاهر و أنّه تجوز الصلاة في ثوب طاهر واقعاً أو محكوم بالطهارة ظاهراً، فلو صلّي مع ثوب هذا شأنه، فقد حازت صلاته شرط الصلاة واقعاً، لأن الشرط واقعاً أعمّ من الواقعي و الظاهري، و تخلف الأمانة يوجب ارتفاع الشرط من حين التخلف. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في أدلة الأصول العملية كقاعدي الطهارة و الحلية اللتين للشارع دور تأسيس في حجّتهما.

ص: 388

فإذا قال الشارع صلّ في طاهر، ثمّ قال: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»، فاقتران الثاني بالأول يوجب حكومته عليه، بمعنى أنّ الشرط للصلاة واقعاً هو الطهارة الأعم من الواقعية والظاهرية، وأمّا أدلّة حجّية الإمارات فليس للشارع هناك دور لا تأسيساً ولا إمضاءً، بل غاية الأمر هو عدم الردع، و من المعلوم أنّ الحكومة تقوم باللفظ، و المفروض سكوت الشارع في مقابل عمل العقلاء بقول الثقة، و كون سكوته كاشفاً عن الرضا، فما هذا حاله كيف يكون حاكماً علي دليل الشرائط و الـجزاء؟! مع أنّه لم يرد منه في مورد حجّيتها دليل لفظي، و سيوافيك عند البحث في حجّية خبر الواحد أنّ ما استدل به القوم علي الحجّية ناظر إلي بيان الصغري لا إلي الكبرى، و كأنّ الكبرى كانت عندهم أمراً مسلماً و إنّما حاولوا إحراز الصغري و إنّ فلاناً هل هو ثقة أو لا، و في مثل هذا المورد الذي ليس هناك دليل لفظي حول الحجّية كيف يمكن استظهار الحكومة التي هي قائمة باللفظ؟ و الأولي التمسك بما ذكرنا من الملازمة في دائرة المولوية و العبودية بين صحّة العمل بقول الثقة و الاكتفاء في مجال الطاعة علي ما أدت إليه الأمانة.

تفصيل بين الانكشاف الوجداني و غيره

وربّما يفصل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني فلا يجزي، أو بحجّة معتبرة فيجزي، لأنّ الحجّة اللاحقة كالسابقة، فكما يحتمل أن تكون الحجّة اللاحقة مطابقة للواقع كذلك يحتمل أن تكون الحجّة السابقة مطابقة للواقع و إن كان الواجب علي من قامت عنده الحجّة الثانية العمل علي مفادها.

يلاحظ عليه: أنّه لو أغمضنا النظر عن الملازمة العرفية، فالحقّ هو عدم الإجزاء في كلتا صورتين، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، و المفروض

في كلتا صورتين عدم تحصيل البراءة اليقينية فيهما، فالعلم السابق بالتكليف كاف في عدم الإجزاء حتي يعلم الخروج عنه، إمّا بعلم قطعي أو بحجّة شرعية، فالعلم غير موجود و الحجّة الشرعية الأولى متعارضة مع الحجّة الشرعية الثانية.

التفصيل بين الطريقية و السببية

وقد فصل صاحب المحاضرات بين الطريقية و السببية، وأنّ الحقّ علي الأولي هو عدم الإجزاء، لأنّ ما أتى به ليس بمأمور به، و المأمور به ليس بمأتي به. و المفروض أنّ الصحّة إنّما تنتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج، الموجبة لسقوط الإعادة في الوقت، و القضاء في خارجه، كما أنّ الفساد ينتزع من عدم مطابقة المأتي به للمأمور به. (1)

يلاحظ عليه: بمنع عدم مطابقة المأتي به للمأمور به، فإنّ الملازمة العرفية تكشف عن انسحاب الوجوب عن الجزء أو الشرط الذي قام الدليل الاجتهادي علي عدم وجوبه فعلاً، فيكون الواجب الفعلي في حقه ما أتى به، فيكون المأتي به مأموراً به.

بقي الكلام في الإجزاء علي القول بحجّيتها من باب السببية فقبل الخوض في المقصود نذكر أقسام السببية.

أقسام السببية

إنّ للسببية تفاسير ثلاثة:

الأول: ما ينسب إلي الأشاعرة، و هو إنكار الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، و أنّ أحكامه سبحانه تابعة لآراء المجتهدين أو الأمارات و الأصول

ص: 390

القائمة في المورد، وهذا النوع من التصويب يستلزم الدور، لأنّ البحث و التّفحص و الاجتهاد آية وجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، فيبحث عن العثور عليه، فلو فرض تحقّق وجوده تابعاً للفحص و البحث يلزم الدور لكن لا أظن أنّ الأشاعرة نقول بالسببية بهذا المعني، و قد أثبتنا في رسالة الاجتهاد و التقليد أنّهم لا يقولون بالتصويب إلّا فيما لا نصّ فيه من الأحكام التي فوّض تشريعها في نظرهم إلي الحكام و المجتهدين، و أمّا المشرّع من الأحكام فالحكم الواقعي غير تابع لآراء المجتهدين و قيام الأمانة، فلو كان للسببية مفهوم عند الأشاعرة فإنّما هو بهذا المعني.

الثاني: ما هو منسوب إلي المعتزلة، و حاصله: تسليم الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، غير أنّه إذا طابقت الأمانة الواقع تنجزه، و إن خالفت الأمانة الواقع ينقلب الواقع إلي مضمون الأمانة، فيكون مضمونها هو الحكم الواقعي عند من قامت الأمانة علي وفقه.

و هذا القول و إن كان يسلمّ وجود الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل، و لكنّه يخصّه بالعالم دون من قامت الأمانة عنده علي خلاف الواقع، و إلّا ينقلب الواقع إلي مضمون الأمانة.

الثالث: ما اختاره بعض علمائنا الإمامية و علي رأسهم الشيخ الأنصاري حيث ذهب إلي أنّ الأمانة إذا طابقت الواقع تجزي بلا إشكال.

و أمّا إذا خالفت الواقع فيما أنّ العمل بها مفوت لمصلحة الواقع يجب أن يكون هناك ما يجبر به تلك المصلحة الفائتة.

و ليس هنا شيء سوي القول بالمصلحة السلوكية، و إنّ في تطبيق العمل علي مفاد الأمانة مصلحة، فهذه المصلحة القائمة بنفس السلوك لا بمؤدي الأمانة

جائزة للمصلحة الفائتة القائمة بالمؤدي.

وقد اعترض المحقق الخوي علي هذا النوع من السببية وقال: بأن المصلحة الواقعية إذا كانت حاصلة بأحد أمرين:

الأول: الإتيان بالواقع كصلاة الظهر مثلاً.

الثاني: سلوك الأمانة الدالة علي وجوب الجمعة في تمام الوقت من دون كشف الخلاف، فيمتنع عندئذ تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجح، و معه كيف يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم و الجاهل؟! بل يكون الحكم الواقعي تعيينياً في حق العالم، و تخييرياً في حق الجاهل. (1)

يلاحظ عليه: ان المطلوب بالذات هو المصلحة القائمة بالمتعلق و أما المصلحة السلوكية فهي في طول الاولي تحدث لأجل جبر ما فات، فإذا كان لها تلك المكانة فكيف يمكن أن يؤمر بها علي وجه التخيير؟

حكم الإجزاء علي التفسير الثلاثة

إذا عرفت أن السببية علي أقسام ثلاثة فلا شك أن العمل بالأمانة موجب للإجزاء علي القولين الأولين، إذ لا واقع للحكم الشرعي فيما لا نص فيه سوي مفاد الأمانة من أول الأمر علي القول الأول، و انقلاب الواقع إلي مفادها عند المخالفة علي القول الثاني فلا يتصور فيه التخلف.

إنما الكلام في الإجزاء علي القول بالسببية بالمعني الثالث، و يختلف حكم الإجزاء حسب اختلاف الفئات، فإن كان الفئة فضيلة أول الوقت، كما إذا بان

ص: 392

الخلافة قبل خروج الوقت، فالمتدارك هي الفضيلة لا مصلحة أصل الوقت ولا الصلاة فتجب الإعادة، وأما إذا كان الفائت مصلحة الوقت وبالتالي مصلحة الصلاة فلا بد أن تكون المصلحة الفائتة متداركة بالسلوكية كما هو المفروض، فلا يجب القضاء.

هذا كله إذا كان وجه الحجية معلوماً وإن الأمانة حجة من باب الطريقية المحضنة أو السببية المحضنة، وأما إذا لم يعلم وجه الحجية بل صار وجهها مردداً بين الطريقية والسببية، وهذا هو الذي أفاض فيه الكلام المحقق الخراساني قرابة صفحة واحدة مع غاية الإيجاز، فخرج بالنتيجة التالية: أنه تجب الإعادة دون القضاء، وبما أن هذا الموضوع من الكفاية معقد جداً نشرحه علي النحو التالي:

إذا كان وجه الحجية غير معلوم

ذكر المحقق الخراساني ما هذا حاصله:

إذا بان الخلف والوقت باق، تجب عليه الإعادة، للأصل وهو أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف، فهذا الأصل يقتضي الإعادة في الوقت.

لا يقال: إن هنا أصلاً آخر يعارضه وهو استصحاب عدم كون التكليف في الواقع فعلياً في الوقت.

وبعبارة أخرى: لم يكن الواقع فعلياً قبل الزوال وبعده مع قيام الأمانة علي خلاف الواقع ونشك في فعليته، فالأصل بقاؤه علي ما كان عليه من عدم الفعلية.

لأننا نقول: إن الواجب علي المكلف احراز إن ما أتى به مسقط للتكليف، وقد علم اشتغال ذمته وشك في فراغها بالمأتي. وما أشير إليه من الأصل أي عدم فعلية الواقع لا يثبت أن المأتي به مسقط إلا علي القول بالأصل المثبت.

و الحاصل: انّ المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة هو العلم بالمسقط أو قيام الحجّة عليه، و الأصل الثاني لا يثبت كون المأتي به مسقطاً، و إنّما يدلّ علي عدم فعلية الواقع في حقّه، و لازم ذلك و إن كان مسقطية المأتي به لكنّه أصل مثبت.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام و بين المقامين الآخرين:

1. الأوامر الاضطرارية، إذا فقد الماء في أوّل الوقت و وجده في آخره.

2. الأوامر الظاهرية، إذا أحرزت انّ الحجّة من باب السببية، حيث مرّ عدم وجوب الإعادة في هاتين الصورتين عند ارتفاع الاضطرار أو تبين الخلاف؟ قلت: الفرق بينهما واضح و هو وجود العلم بوجوب الفرد الاضطراري أو الفرد المأمور به بالأمر الظاهري) لأجل القول بالسببية (فيهما، و قد امثل ما علم به و بعد ارتفاع الاضطرار أو الجهل في الوقت يشك في حدوث وجوب آخر يتعلّق بإتيان الفرد الاختياري أو الفرد الواقعي و الأصل عدم حدوثه.

و أمّا المقام فليس هناك أيّ علم بوجوب الفرد الظاهري، و ذلك لأنّ الأمانة لو كانت حجّة من باب السببية فالفرد مأمور به، و إن كانت حجّة من باب الطريقة فليس بمأمور به، فينتج أنّه ليس لنا علم قطعي بوجوب الفرد المأتي به حتي يقال: انّ ما علم قد امثل و ما لم يمثّل) الفرد الواقعي (يُشكّ في حدوث الوجوب المتعلق به، فيكون المرجع هو أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف و هي تقتضي الإعادة في الوقت.

و قد أشار المحقّق الخراساني إلي السؤال و الجواب من دون طرح السؤال بقوله: « و هذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً و شكّ في أنّه يجزي عمّا هو المأمور به الواقعي الأوّلي، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً علي أنّ

الحجّية علي نحو السببية (« . فهذه العبارة تشتمل علي سؤال مقدر مفاده أي فرق بين المقام و تينك الصورتين؟ كما تشتمل علي جواب و هو وجود العلم بالتكليف قبل رفع العذر و الجهل و قد امتثله و الشكّ في حدوث تكليف آخر في الصورتين، بخلاف المقام فإنّ الشكّ فيه في أصل سقوط التكليف.

هذا كلّ حول الأداء و أمّا القضاء فقد بني الحكم بالقضاء علي ما اختاره في الإعادة من أنّ المحكم هو عدم الإتيان بالمسقط، فهنا صور ثلاث:

1. إذا قلنا إنّ القضاء بالأمر الجديد، أعني) من فاته فريضة فليقضها كما فاته (« و أنّ الفوت الذي هو موضوع لهذا الأمر، أمر وجودي لا يحرز بالأصل أي أصالة عدم الإتيان بالواقع.

2. تلك الصورة، لكن الفوت الذي هو موضوع للأمر الجديد، أمر عدمي قابل للإثبات بالأصل.

3. أنّ القضاء بنفس الأمر الأوّل من دون حاجة إلي الأمر بالقضاء فكان إتيان الطبيعة مطلوباً و إتيانه في الوقت مطلوباً ثانياً.

فعلي الأوّل لا- يجب القضاء لعدم ثبوت الموضوع حتّي يثبت التكليف الجديد بخلاف الصورتين الأخيرتين، فيجب القضاء أمّا لثبوت الموضوع بالأصل، إذا كان بأمر جديد، أو لكفاية نفس الأمر الأوّل في إثبات القضاء.

هذا إيضاح ما أفاده في) الكفاية (« .

يلاحظ علي ما ذكره في أمر الإعادة: أنّ الظاهر عدم وجوب الإعادة في المقام كالصورتين الأخيرتين لعدم العلم بثبوت التكليف أزيد ممّا أتى، و ذلك لأنّه لو كانت الأمارات حجّة من باب الطريقة، أو السببية السلوكية فالواجب هو الواقع دون ما أدت إليه الأمانة، غاية الأمر تكون المصلحة السلوكية جابرة لفضيحة

الوقت، دون مصلحة أصل الوقت و الفعل، فتجب الإعادة.

وإن كانت الأمارات حجة من باب السببية بالمعنيين الأوليين، فقد أتى بما اشتغلت به ذمته، وعند ذلك ينحل العلم الإجمالي إلي علم تفصيلي و شك بدوي، لأنه يعلم بتوجه الوجوب إليه و هو متعلق بما بالصلاة التي صلاها أو الصلاة التي لم يصلها، و مثل هذا العلم لا يؤثر، لأنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون العلم محدثاً للتكليف علي كل تقدير، و ليس هذا النوع من العلم كذلك، لأنه علي فرض لا يحدث تكليفاً، لأن المفروض أنه امتثله، و علي الفرض الثاني و إن كان محدثاً للتكليف لكنه مشكوك، و هذا نظير ما إذا علم بعد إقامة صلاة الجمعة بأن الواجب إما الصلاة التي صلاها أو صلاة الظهر التي لم يصلها، فلا يؤثر ذلك العلم الإجمالي، نعم لو كان ذلك العلم قبل إقامة صلاة الجمعة يكون مؤثراً.

هذا كله حول الإعادة، و أما ما أفاده حول القضاء، فالظاهر عدم القضاء علي جميع المباني حتي علي القول بأن القضاء بالأمر الأول، أو الأمر الثاني لكن الفوت أمر عدمي يثبت بالأصل، و ذلك لأن القضاء معلق في لسان الدليل علي الفوت الذي هو عبارة أخرى عن عدم الإتيان بالواجب في الوقت، و المفروض أن الموضوع عدم الإتيان بالواجب في الوقت بعد لم يثبت لأنه علي القول بحجية الأمانة من باب السببية فقد أتى بالواجب، فلم يحرز عدم الإتيان به حتي يتبعه الأمر بالقضاء. نعم لو كان ملاكها هو الطريقة و جب القضاء لكن الملاك مشكوك.

ص: 396

إشارة

قد عرفت حكم الامتثال بالأمارات في مجالي استكشاف أصل التكليف، و استكشاف الأجزاء و الشرائط عند ظهور المخالفة، فحان البحث في حكم الامتثال بالأصول العملية عند ظهور المخالفة.

وبما أنه قد مرَّ أنّ التخلّف في أصل الحكم لا- يوجب الإ-جزاء، من غير فرق بين الأمانة و الأصل، نخص البحث بما إذا عمل بالأصول لاستكشاف أجزاء المكلف به و شرائطه و موانعه و قواطعه.

و اللازم بالبحث في المقام هي الأمور التالية:

1. أصالة الطهارة.
 2. أصالة الحلّية.
 3. الاستصحاب.
 4. أصالة البراءة.
 5. قاعدة التجاوز.
 6. تبدل رأي المجتهد بالنسبة إلي أعماله و أعمال مقلّديه.
- و إليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر.

1. أصالة الطهارة و الأجزاء

ذهب أعلام المتأخرين إلي أنّ امتثال قاعدة الطهارة موجب للأجزاء و إن بان التخلّف، معتمدين في ذلك علي ما ذكره المحقّق الخراساني، و حاصله:

انّ دليل أصالة الطهارة حاكمة علي أدلّة الأجزاء و الشرائط، بتوسعة الموضوع، مثلاً إذا قال الشارع:

« صلّ في طاهر ». فالظاهر منه أنّه يشترط أن يكون اللباس طاهراً واقعياً، فإذا قال بعده: « كلّ شيء طاهر حتّي تعلم أنّه قدر » فبالمقارنة نستكشف أنّ الثاني بصدد توسعة الموضوع و أنّ الطهارة التي هي شرط صحّة الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية.

و علي ضوء ذلك: إذا تبين أنّ الثوب نجس فانكشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلي نفس الطهارة و النجاسة حيث تبين أنّ الثوب نجس، و أمّا بالنسبة إلي شرط الصلاة فالانكشاف من حينه لا من أصله، لما عرفت من أنّ شرط الصحّة هو الشرط الأعمّ من الظاهري و الواقعي لا الشرط الواقعي فقط حتّي تصحّ نسبة انكشاف الخلاف بالنسبة إلي الشرط.

و هذا توضيح ما ذكره صاحب الكفاية في المقام حيث قال:

و التحقيق أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه و كان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابهما في وجه قوي و نحوها بالنسبة إلي كلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلية، يجزي، فإنّ دليله يكون حاكماً علي دليل الاشتراط و مبينا لدائرة الشرط و أنّه أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل بشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل

ارتقاعه من حين ارتقاع الجهل. (1).

وكان السيد البروجدي يعتمد في درسه الشريف علي بيان آخر وهو أنه إذا صَلَّى في ثوب طاهر تمسكاً بأصالة الطهارة، ينطبق علي المأتي به عنوان الصلاة فيسقط التكليف المتعلق به في قوله: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) وقد قام الإجماع علي عدم وجوب صلاتين من نوع واحد للمكلف في وقت واحد.

فالحكم بالإعادة والقضاء خرق لهذا الإجماع، ومعناه وجوب صلاتي الظهر في وقت واحد.

وهناك دليل آخر علي الإ-جزاء وهو التمسك بالملازمة العرفية بين الأمر بالعمل بالأصول في كيفية الامتثال وإجزائه في مقام الامتثال مطلقاً، سواء أوافق الواقع أم خالفه. وقد مرّ في مورد الأمانة.

2. أصالة الحلية و الإجزاء

يظهر حكم قاعدة الحلية ممّا ذكرناه في أصالة الطهارة بالوجوه الثلاثة، تارة لأجل حكومة القاعدة علي أدلة الأجزاء والشرائط، وأخري بانطباق عنوان الصلاة علي المأتي به وسقوط وجوبه بعد الإتيان وعدم وجوب صلاتين من نوع واحد للشخص في يوم واحد وثالثة من وجود الملازمة بين الأمر بالعمل بأصالة الحلية، و الإجزاء في مقام الامتثال، و الوجوه الثلاثة واضحة لا حاجة إلي التبيين.

3. الاستصحاب و الإجزاء

ذهب المحققون من الأصوليين إلي أنّ الاستصحاب أصل محرز، وإنّ لسانه في الموضوعات كالطهارة والعدالة هو جعل المماثل عند الشكّ، فإذا قال الشارع:

ص: 399

صلّ في طاهر، فإذا شككنا في طهارة ثوب بعد اليقين بطهارته وقال الشارع: «لا تتقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها» فمعناه أنّ الثوب محكوم بالطهارة، فيكون بالنسبة إلي دليل الشرطية حاكماً و جاعلاً للمصدق، غاية الأمر مصداقاً ظاهرياً لا واقعياً، فلو ظهر التخلّف فالتخلّف إنّما هو بالنسبة إلي طهارة الثوب و نجاسته لا بالنسبة إلي كون المكلف واجداً للشرط، فصلاّته كانت صلاة صحيحة تامّة إلي يوم القيامة حتّى وإن ظهر بالعلم القطعي كون الثوب نجساً، فالعلم المتأخّر يؤثر في مجال الشرط بالنسبة إلي المستقبل لا بالنسبة إلي الماضي، لأنّ الشرط إذا كان أعمّ من الواقعي و الظاهري لا يتصوّر فيه التخلّف.

و هذا البيان هو الذي نقلناه من المحقّق الخراساني، و يمكن تعضيده بما نقلناه من كلام المحقّق البروجردي، و بما أردفناه من حديث الملازمة، فالجميع يهدف إلي أمر واحد، و هو أنّ الشارع اقتصر في مجال امتثال تكاليفه بما تؤدي إليه هذه الأصول، سواء أ وافقت الواقع كما هو الحال في 90% أم خالفه كما في 10%، غير أنّ المصلحة التسهيلية دفعت بالشارع إلي الاكتفاء بما أدّت إليه الأصول مطلقاً. و رفع اليد عن الجزئية و الشرطية في مقام التنجيز عند المخالفة.

4. أصالة البراءة و الإجزاء

إذا شكّ في جزئية شيء كوجوب السورة التامة شبهة حكمية و أجري الفحص اللازم فلم يعثر علي الدليل في مظانه فأجري البراءة عن الوجوب و صلّي صلاة بلا سورة تامّة، ثمّ بدا خلافه و أنّ الواجب هو السورة التامة، فهل يجزي ما أتى به من العمل الناقص أو لا؟ الأقوي هو الإجزاء.

و الدليل علي ذلك ما ذكرنا من حديث الملازمة، فإذا قال الشارع: (أقم

الصَّلَاةُ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) وكانت الصلاة موضوعة للصلاة التامة التي من أجزائها السورة الكاملة.

ثم قال: إذا شككت في وجوب شيء من أجزاء الصلاة، فهو مرفوع، وليس المراد الرفع الواقعي لاستلزامه التصويب، بل المراد الرفع الظاهري، وهو الرفع في ظرف الشك (تكون نتيجة الدليلين أنّ المولى قد اكتفى في امتثال اغراضه و مقاصده بما أدت إليه الأصول في ظرف الشك، و بما أنّ مؤداها يوافق الواقع في أكثر الموارد و يخالفه في أقلها اقتصر بالأكثر و رفع اليد عن الأقل).

و هذه هي الملازمة العرفية التي اعتمدنا عليها في غير مرة.

و أمّا القول بالأجزاء من طريق حكومة الأصول علي أدلة الأجزاء و الشرائط فإنّما يتصوّر في الشبهات الموضوعية، و أمّا الشبهات الحكمية فلا يعقل حكومة الأصول علي الأدلة الاجتهادية حيث إنّ الأصل دليل حيث لا دليل.

نعم لو كان مجري البراءة هو الشبهة الموضوعية فهذا المانع غير موجود، إنّما الكلام في كون لسان حديث الرفع لسان الحكومة. فإنّ لسانه لسان النفي) رفع (لا جعل المصدق و الإثبات.

5. قاعدة التجاوز و الإجزاء

الظاهر من الروايات الدالّة علي عدم الاعتداد بالشك عند التجاوز أنّه أصل عقلائي أمضاه الشارع، فقد ورد في غير مورد قوله: «فشكك ليس بشيء» (1) وقوله: «فليمض» (2). فهذان التعبيران يعبران عن تجويز الإتيان بالمأمور به بهذه الكيفية، و هو يلازم عرفاً باقتصار الشارع في تأمين مقاصده و أغراضه بما أدت إليه

ص: 401

1- الوسائل: 5، الباب 23 من أبواب الخلل، الحديث 1.

2- الوسائل: 1، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 6.

قاعدة التجاوز تسهياً للعباد، فبحكم الملازمة يحكم بالإجزاء.

أضف إلي ذلك ما نقلناه من المحقق البروجردي بأنه بعد ما امتثل المأمور به في ظل القاعدة ينطبق عليه عنوان الصلاة، لأنها وإن وضعت للصلاة الصحيحة لكن لها عرضاً عريضاً ومصاديق مختلفة، فإذا انطبق عليه عنوان المأمور به يسقط الأمر لزوماً وإيجاب الإعادة والقضاء يكون بلا ملاك، مضافاً إلي الإجماع علي عدم وجوب صلاتين من نوع واحد في يوم واحد.

وأما الحكم بالإجزاء عن طريق الحكومة فهو فرع أن يكون اللسان لسان الحكومة بجعل المصدق.

6. انكشاف الخلاف بدليل قطعي

قد عرفت أنّ مقتضي العمل بالأصول في استكشاف الأجزاء والشرائط هو الإجزاء من غير فرق بين انكشاف الخلاف علي وجه الظن أو علي وجه القطع، فلو صلّي صلاة الظهر بلا سورة أو مع سورة ناقصة اعتماداً علي الأصول، أو صلّي في ثوب مشكوك محكوم بالطهارة، وقام الدليل المفيد للعلم بوجوب السورة، أو وجوب السورة الكاملة، لكان ما أتى به مجزياً لما عرفت من حديث الحكومة، أو حديث انطباق عنوان الصلاة، أو الملازمة، وكون الدليل الثاني قطعياً و حجّية القطع ذاتية لا يضرّ بالمقام لأنّ القطع يكشف عن الحكم الواقعي ويهدم الحكم الظاهري عند وجوده لا- الحكم الظاهري في ظرفه، كما أنّه لا- فرق بين العبادات والمعاملات تكليفاً و جزءاً و شرطاً و مانعاً، فالأعمال المنطبقة علي الأمارات و الأصول أو فتوي المجتهد مجزية وان تبين الخلاف بقيام حجج قطعية علي خلافها.

7. تبدل رأي المجتهد

إذا تبدل رأي المجتهد إلي رأي آخر أو مات المقلد وقلد مجتهداً آخر، يخالف رأيه، رأي المبت يكفي ما أتى به سابقاً، وذلك لقصور أدلة حجية الاجتهاد الثاني، عن شموله لما مضى، بل القدر المتيقن هو لزوم تطبيق العمل عليه في المستقبل.

ثم إن للمحقق النائبي إشكالات علي حكومة الأصول العملية علي أدلة الأجزاء و الشرائط وقد تعرضنا لها في الدورات السابقة و بينا انها غير تامة، فمن أراد فليرجع إلي المحصول. (1)

ص:403

1- - المحصول: 4451/440.

الأول: الامتثال اعتماداً علي القطع بالأمر

كان الكلام في السابق هو امتثال أمر المولي اعتماداً علي دليل شرعي كالأمانة والأصول، و أمّا إذا امتثل أمره اعتماداً علي قطعه و يقينه فقطع بعدم وجوب السورة الكاملة، أو قطع بطهارة ثوبه فصلي ثمّ بدا خلافه، فهل يكون مجزياً أو لا؟ الجواب: لا يكون مجزياً إذ لا دليل عليه.

لأنّ الدليل المهم علي الإجزاء أحد الأمرين:

أ: ادعاء الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمانة والأصل و اكتفاء المولي في دائرة المولوية و العبودية بما أتى، و هو إنّما يجري إذا كان هناك أمر من الشارع لكيفية الامتثال، و المفروض انتفاؤه، بل اتبع المكلف حكم العقل بأنّه يجب العمل بالقطع، و نتيجة حكمه عبارة عن التنجّز إذا أصاب و التعذير إذا أخطأ، و هذا غير الإجزاء.

ب: حكومة دليل الأمر الظاهري علي الأدلّة الواقعية، كما هو الحال في بعض الأصول، و هو أيضاً فرع وجود أمر من الشارع و المفروض انتفاؤه.

الثاني: القول بالإجزاء لا يلزم التصويب

ربّما يتهم القائل بالإجزاء بالقول بالتصويب مع أنّه لا ملازمة بين القولين، سواء كان الدليل رافعاً للحكم أو موسّعاً لدائرة الشرط.

فالأول: كما إذا قامت الأمانة علي عدم وجوب السورة الكاملة ثم بان الخلاف.

و الثاني: كما إذا أثبت الأصل طهارة شيء و حليته.

أما عدم لزوم التصويب في الصورة الأولى أي إذا كان الدليل رافعاً لوجوب الشيء فلا نّ مورد توهم التصويب أحد الأمور التالية:

أ: القول بالإجزاء بمعنى إنكار حكم الله المشترك بين العالم و الجاهل، فحكم العالم هو وجوب الصلاة مع السورة الكاملة، و حكم الجاهل وجوبها بلا سورة، فالحكم المشترك بينهما منتف.

يلاحظ عليه: أنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل في مرحلة الإنشاء محفوظ، فما شرعه الله سبحانه و بلغه إلي النبي حكم مشترك بين الطائفتين بلا فرق بين العالم و الجاهل.

ب: القول بالإجزاء يلازم عدم فعلية الحكم في حقّ الجاهل، و فعليته في حقّ العالم، و هذا أيضاً نوع إنكار لحكم الله المشترك.

يلاحظ عليه: أنّ تخصيص الفعلية بالعالم و إخراج الجاهل عنها أمر مشترك بين القائل بالإجزاء و النافي له، و ذلك لقبح خطاب الجاهل فعلاً.

ج: القول بالإجزاء يلازم قبول الناقص مكان الكامل.

يلاحظ عليه: بأنّه ليس أمراً بديعاً، فقد اتفق الكل علي سقوط بعض الأجزاء و الشرائط عن المطلوبة بعد الإتيان بالفرد الناقص من الصلاة، لحديث « لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة »(1) فلو أتى بالصلاة بلا سورة جهلاً أو نسياناً فصلاته صحيحة بلا إشكال.

ص: 405

أمّا عدم لزوم التصويب في الصورة الثانية، أعني: فيما إذا قام الأصل علي طهارة ثوب و كان الواقع علي خلافه، فالأصل الثاني يكون مبيّناً لموضوع دليل الجزئية و مبسّطاً له، و أين هذا من التصويب؟! فإذا قال المولي: « صل في طاهر » (فدليل أصالة الطهارة بالنسبة إليه بمنزلة المفسّر للدليل الأوّل و لا معني لتصور التصويب عند تفسير أحد الدليلين الدليل الآخر).

نعم دليل الأصل يخصص دليل الجزئية و الشرطية، لا دليل نجاسة البول إذا كان الثوب متنجّساً بالبول.

فقوله) عليه السلام (: « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه »⁽¹⁾ فيفهم منه نجاسة هذه الأبوال مطلقاً لا في حالة العلم، فدليل الأصل لا صلة له بأدلة النجاسات.

فتلخص أنّ حديث التخصيص بالنسبة إلي أدلة النجاسات منتف، و أمّا توسيع شرط الصلاة من الظاهرية إلي الأعم من الواقعية و الظاهرية فليس بتصويب، بل حكومة دليل علي دليل.

التنبيه الثالث: في مسائل ترتّب علي الاجزاء

اشارة

إنّ هنا مسائل فقهية ترتّب علي مختار الفقيه في باب الاجزاء و هذه المسائل مبثوثة في أبواب الفقه، نختار منها ما يلي:

المسألة الأولى: إذا اختلف فتوي السابق مع اللاحق

قال السيد الطباطبائي في العروة الوثقى:

المسألة 53: إذا قلّد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الأربع و اكتفي

ص: 406

بها، أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء علي الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضي فتوي المجتهد الثاني.

وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتي المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه، ولا أكله، وهكذا. (1)

وهذه المسألة صارت محلاً للنقاش والجدل وقد علّق عليها العلماء تعاليق وافقوا المتن في بعض الموارد وخالفوه في بعض آخر، ونحن نذكر ما هو المختار عندنا، نقول:

يقع الكلام تارة في عبادات المكلف، وأخري في معاملاته بالمعني الأعم كحلية الحيوان المذبوح، وطهارة الثوب والبدن، وثالثة في الموضوعات التي تعد أثراً خارجاً عن إطار فعل المكلف كالكحول والفقاع إذا أفتي المجتهد الأوّل بطهارتهما والآخر بنجاستهما، وهما موجودان في وعائهما في كلتا الحالتين، وإليك الكلام في الموارد الثلاثة.

ص: 407

الظاهر أنّ كلّ ما أتى به من العبادات يُعدّ أمراً صحيحاً، وإن كان يجب عليه تطبيق العمل في المستقبل علي قول المجتهد الثاني، فما صدر منه من الأفعال و كان صحيحاً حسب الحجّة الأولى يحكم عليها بالصحة حتّى بعد تقليد المجتهد الثاني لوجه:

الأول: أنّ الحجّة الثانية تُسقط الحجّة السابقة عن الاعتبار في المستقبل مع بقائها علي وصف الحجّية بالنسبة إلي ما سبق، لا أنّ الحجّة الثانية تكشف عن عدم حجّية السابقة في ظرفها، فالأولى حجّة فيما سبق حتي الآن، وإن كانت الحجّة الثانية تسقط الأولى عن الحجّية فيما يأتي من الزمان، وعلي ذلك فالأعمال التي أتى بها حسب الحجّة الأولى محكومة بالصحة حتي بعد قيام الحجّة الثانية، لما عرفت من أنّها لا تكشف عن عدم الحجّية فيما مضى وإنّما تسقطها عن الحجّية فيما يأتي. وذلك لأنّ الحجّة الثانية ليست وحياً إلهياً كاشفاً عن بطلان الأولى، بل هي اجتهاد كالا جتهاد الأول وإن كان المتعيّن الرجوع إليها فمقتضي الجمع بين الحجّتين كون كلّ حجّة بالنحو المذكور.

الثاني: التمسك بالملازمة العرفية، فإنّ الشارع إذا أمر بمركب كالصلاة والحجّ ثمّ جعل فتوي المفتي حجّة في تشخيص الواجب عن غيره، فمعني ذلك أنّه اكتفي في أغراضه بما أدّت إليه فتوي ذلك المجتهد علي التفصيل الذي عرفت فاقتضت المصلحة التسهيلية إضفاء الاعتبار علي قوله مطلقاً حتّى فيما خالف الواقع.

الثالث: إنّ الفتوي الأولى كانت حجّة في الأعمال السابقة، ونشك في سقوط حجّيتها بالنسبة إلي ما مضى، فيحكم ببقائها بالنسبة إلي ما مضى، وأمّا

الفتوي الثانية فلا شك أنها حجة بالنسبة إلي الحوادث التالية: وأما الحوادث السابقة فنشك في حجيتها بالنسبة إليها فيؤخذ بالاستصحاب من دون معارض.

وبالجملة: فالقدر المتيقن في قوله: «وَأَمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلي رواية أحاديثنا» (أو ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة هو حجية قول الفقيه بالنسبة إلي ما يأتي من الحوادث، وأما بالنسبة إلي السابق فلا إطلاق في الأدلة.

ثم إن المحقق الخوئي ممن ذهب إلي لزوم تطبيق العمل علي الاجتهاد الثاني من غير فرق بين ما مضي وما يأتي واستدل علي ذلك بالوجه التالي:

أن قيام الحجة الثانية وإن كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الأول مثلاً في ظرفه إلا أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر، إذاً العمل المأتي به علي طبق الحجة السابقة باطل، لأنه مقتضي الحجة الثانية، و معه لا بد من إعادته أو قضائه.

و احتمال مخالفة الواقع، وإن كانت تشترك فيه الحجتان، إلا أن هذا الاحتمال يلغي في الحجة الثانية حسب أدلة اعتبارها، ولا يلغي في الأولي، لسقوطها عن الاعتبار، و مجرد احتمال المخالفة يكفي في الحكم بالإعادة أو القضاء، لأنه لا مؤمن معه من العقاب. و حيث إن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمن، فلا مناص من الحكم بوجوب الإعادة علي طبق الحجة الثانية، لأن بها يندفع احتمال الضرر بمعني العقاب.

وأما القضاء فهو أيضاً كذلك، لأن مقتضي الحجة الثانية أن ما أتى به المكلف علي طبق الحجة السابقة، غير مطابق للواقع فلا مناص من الحكم ببطلانه، و معه يصدق فوت الفريضة و هو يقتضي وجوب القضاء. (1)

ص: 409

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ مدلول الحجّة الثانية هو ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء وإن كان أمراً صحيحاً، إلا أنّ الكلام في مقدار حجّية هذا الكشف، فإنّه لما كان ظنياً يمكن تخصيص حجّيته بالحوادث التي يواجهها المكلف في المستقبل، وقد علمت أنّ القدر المتيقّن من حجّية قول المفتي هو حجّيتها فيما سيرد من الحوادث، وأمّا ما مضى من الحوادث فالحجّة الأولى حجّة بالفعل بالنسبة إليها.

وإن شئت قلت: إنّ الحجّة الثانية لما كانت ظنية لا تكشف عن بطلان الحجّة الأولى، غاية الأمر ورد التعبد بالأخذ بها دون الأولى والقدر المتيقّن من التعبد هو ما سيرد من الحوادث لا ما مضى وبذلك يعلم وجود المؤمّن بالنسبة إلي الأعمال السابقة وليس هو إلا الحجّة الأولى.

وأمّا القضاء فهو وإن كان مترتباً علي فوت الفريضة لكن إثبات فوت الفريضة بالنسبة إلي ما مضى أوّل الكلام لما عرفت من أنّ القدر المتيقّن من حجّيتها إنّما هو فيما يرد من الحوادث لا فيما مضى فلا يثبت بها فوت الفريضة حتّى يعمّه قوله: ما فاتته فريضة فليقض كما فاتته.

2. حكم المعاملات

قد عرفت أنّ السيد الطباطبائي ذهب إلي البناء علي الصحّة فيما إذا وقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم عليه بالصحّة ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان.

وكذا إذا أفتي المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيوان كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرّمته فإنّ باعه أو أكله حكم بصحّة البيع وإباحة الأكل.

هذا ممّا لا غبار عليه، و ما ذكرنا من الأدلّة في العبادات يجري في المعاملات طابق النعل بالنعل.

لكنّه) قدس سره (حكم بنجاسة الغسالة، وقال: و أمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات، و قلّد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة، و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء، و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. و مثله إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه و لا أكله.

و أمّا ما هو الحقّ في المقام فيعلم بالبيان التالي فإنّ مصب الإجزاء هو صدور عمل من المكلف أمضاه الشارع حسب فتوي المجتهد الأوّل، فلو كان ذلك العمل سبباً لأثر، فمعني إمضاء السبب هو ثبوت أثره حدوثاً و بقاءً، و التفصيل بين الحدوث و البقاء نقض لسببية ذلك السبب.

و علي ذلك فيما أنّ الشارع أمضي نفس الفعل بمعني الذبح فيترتب أثره من غير تقيّد بزمان دون زمن، فيجوز أكل الذبيحة و بيعها حتي بعد موت المجتهد الأوّل.

و مثله غسل الثوب بالغسالة فإنّ العمل الصادر من المكلف هو الغسل، و قد أمضاه الشارع بأنّه مطهر فيترتب عليه أثره حدوثاً و بقاءً فيحكم بطهارة الثوب، و أمّا نفس الغسالة فيما أنّه جسم خارجي لا يعد عملاً للمكلف فيرجع في حكمها إلي المجتهد الثاني فالمعيار هو إمضاء العمل.

3. الموضوعات الخارجية

و أمّا الموضوعات الخارجية التي تختلف فيها أنظار المجتهدين نظير طهارة

الفقاع مثلاً، فلو كان رأي المجتهد الأوّل علي الطهارة علي خلاف المجتهد الثاني فإنّه يرجع في مثله إلي الثاني، وذلك لأنّه لم يكن هناك فعل صادر من المكلف حتّى يقع في إطار الإمضاء، بل غاية ما كان هناك موضوع خارجي كان الأوّل يحكم بطهارته، ويحكم الثاني الآن بنجاسته، فبما أنّ الفقاع موضوع مستقل في كلّ آن، وليست طهارته أو نجاسته في الآن اللاحق استمراراً لهما في الآن السابق، بل تنسبان إلي ذات الفقاع من دون أن يتقيّد بيوم دون يوم، فيكون محكوماً بالنجاسة، هذا.

المسألة الثانية: لو دخل الصبي في الصلاة وهو غير بالغ فبلغ في أثناءها،

فهناك احتمالات:

1. إكمال الصلاة والاجتراء بها.

2. وجوب الإعادة بعد الإكمال.

3. قطع الصلاة والابتداء بها.

لا سبيل إلي الثالث والأقوي هو الأوّل، ووجهه وحدة الأمر المتوجّه إلي الصبي والبالغ وكلاهما مأموران بأمر واحد، أعني قوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ). (1)

غير أنّ الدليل الخارجي دلّ علي قوّة الطلب في الأوّل وضعفه في الثاني، وليس الوجوب والندب من مداليل الأمر حتي يكون الأمر المتوجّه إلي البالغ غير المتوجه إلي غيره، فإذا اتحد الأمر فقد امتثله، غاية الأمر كان الطلب في النصف الأوّل من العمل غير مقرون بالشدة ومقروناً بها في النصف الآخر، لكنّه لا يؤثر في تعدد الأمر، خلافاً لصاحب الجواهر حيث ذهب إلي لزوم الإعادة زاعماً تعدد

ص: 412

المسألة الثالثة: إذا انحصر الثوب في النجس و لم يتمكن من غسله و نزعه لبرد و صلي فيه، ثم تمكّن من أحدهما أو كليهما و الوقت باق،

يجزي إذا كان في دليل رفع الاضطرار إطلاق، و لو كان في دليل المبدل أي طهارة الساتر إطلاق، يعيد، و لو شك فعلي المختار من وحدة الأمر، فالمرجع هو الاحتياط، لأنه من قبيل الشك في سقوط الأمر الواحد، و علي القول بتعدده كما عليه المحقق الخراساني فالمرجع هو البراءة كما عرفت. (2)

إلي غير ذلك من المسائل التي جاء تفصيلها في المحصول. (3)

ص: 413

1- - الجواهر: 7/239، و لاحظ كتاب الصلاة للشيخ الحائري، ص 25.

2- - الجواهر: 2526/248.

3- - راجع المحصول: 4581/456.

إشارة

خصّص المحقّق الخراساني هذا الفصل بالبحث في الأمور التالية:

الأول: تحرير محلّ النزاع.

الثاني: كون المسألة عقلية أصولية.

الثالث: تقسيمات المقدّمة إلى داخلية وخارجية، وعقلية وشرعية وعادية، إلى غيرها من المقدمات.

الرابع: في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط ومنجز ومعلّق.

الخامس: وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها.

السادس: ما هو الواجب من المقدّمة؟ السابع: في ثمرات القول بوجوب المقدّمة.

الثامن: ما هو الأصل عند الشكّ في وجوب المقدّمة.

إذا عرفت ذلك فلندرس تلك الأمور واحداً تلو الآخر.

الأول: في تحرير محلّ النزاع

إنّ محلّ النزاع يحتمل أن يكون أحد الأمور التالية:

1. الوجوب العقلي الذي يدركه العقل ويعبّر عنه باللابدية، ولكنّه ليس

موضع النزاع قطعاً لحكمه بالوجوب بالبداهة أولاً، و اتّفاق العقلاء علي وجوبها ثانياً لمن أراد الوصول إلي ذبيها.

2. الوجوب العرضي، بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً ينسب إلي ذبيها حقيقة و إلي مقدمته مجازاً، كنسبة الجريان إلي الماء بالحقيقة و إلي الميزاب بالمجاز، و هذا أيضاً خارج عن محط البحث لأنّه يصبح بحثاً أدبياً خارجاً عن غرض الأصولي.

3. الوجوب الشرعي الغيري الأصلي.

4. الوجوب الشرعي الغيري التبعي.

فالنزاع علي هذين الاحتمالين مركز علي عروض وجوب شرعي للمقدّمة بما أنّها مقدّمة و لذلك يوصف الوجوب بالغيري، غاية الأمر إذا كانت المقدمة مورداً لتوجه الأمر يوصف بالأصلي، و إذا لم يكن كذلك يوصف بالتبعي. (1)

يلاحظ علي ذينك الاحتمالين: بأنّه تكون المسألة عندئذ فقهيّة، و لما عرفت أنّ محمول المسألة إذا كان أحد الأحكام الشرعية، فالمسألة فقهيّة.

5. وجوب الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فعلي هذا تكون المسألة أصوليّة كسائر الملازمات المبحوث عنها في علم الأصول، فإنّ المسائل التي يبحث فيها عن الملازمات كلّها مسائل أصوليّة نظير البحث عن وجود الملازمة بين وجوب الشيء و حرمة ضده و كالبحث عن الملازمة بين ثبوت الحكم عند وجود قيده، و ارتفاعه عند ارتفاعه) أبواب المفاهيم.)

البحث عن الملازمة بين حرمة العبادات و فسادها.

البحث عن الملازمة بين المعاملات و فسادها.

ص: 416

1- - سيوافيك الفرق بين الأصلي و التبعي في محله فلو تعلقت الإرادة بالشيء علي وجه التفصيل فهو أصلي و إلا فهو تبعي. لاحظ ص 535 من هذا الجزء.

فالبحث في هذه المسائل كما في المقام أيضاً عن وجود الملازمة بين الأمرين وعدمها، فالقائل بالوجوب يدّعي الملازمة، و القائل بعدم ينكر الملازمة.

فإن قلت: هل الملازمة في المقام من المستقلات العقلية أو من غير المستقلات العقلية؟ قلت: هي من القسم الثاني، وذلك لأنّ الفرق بينها هو لو كانت الصغري والكبرى عقليتين تعدّ المسألة من المستقلات العقلية، كما في حسن العدل وقبح الظلم، و حسن العمل بالميثاق وقبح التخلف عنه، و حسن جزاء الإحسان بالإحسان وقبح جزائه بالإساءة، فالصغري والكبرى كلاهما ممّا يدرکہما العقل.

و أمّا إذا كانت الصغري شرعية و الكبرى عقلية فتكون المسألة من الأحكام العقلية غير المستقلة، كما في المقام حيث إنّ الصغري في باب المقدمة مأخوذة إمّا من الشارع أو من العرف و العادة، فإذا قال الشارع:

الوضوء مقدّمة. يحكم العقل بوجود الملازمة بين الوجوبين، أو قال: إزالة النجاسة عن المسجد واجبة، يحكم العقل بوجود الملازمة بين وجوبها و حرمة ضدّها أعني الصلاة.

فإن قلت: إذا كان البحث في هذه المسائل الخمس مركزاً علي وجود الملازمة و عدمها، فلما ذا يبحث عنها في الجزء الأوّل المختص بمباحث الألفاظ، أليس الأولي البحث عنها في الجزء الثاني المخصّص بالمباحث العقلية؟ قلت: الحقّ أنّها من المباحث العقلية، غير أنّ المقدمة لما كانت متوقّفة علي السماع من الشرع صار ذلك مسوغاً للبحث عنها في الجزء الأوّل المخصّص بالمباحث اللفظية.

علي أنّ هناك من الأصوليين من قال بدلالة الأمر بذي المقدّمة علي وجوب المقدّمة بالدلالة الوضعية الالتزامية، و هي عند المنطقيين دلالة لفظية لا عقلية كما

سيوافيك تفصيله في الأمر الثاني، ولذلك جاء ذكر المسألة في المباحث اللفظية.

فإن قلت: هل الملازمة بين وجوب ذبيها ووجوب المقدّمة الواقعية، أو بين وجوب ذبيها وما يراه المولي مقدّمة؟ قلت: ذهب السيّد الأستاذ إلي القول الثاني، قائلاً: بأنّ الإرادة من الفاعل إنّما تتعلّق بالشيء بعد تصوّره والإذعان بفائدته، ويمتنع تعلّق الإرادة بما هو مقدّمة في نفس الأمر إذا كان غافلاً عنها. وعلي ذلك فالملازمة هي بين إرادة ذبيها وإرادة ما يراه مقدّمة.

والحاصل: أنّ الإرادة وليدة العلم، ولا يعقل تعلّقها بشيء إلاّ بعد العلم به وعرفانه مقدّمة للشيء. (1)

قلت: الظاهر أنّه يكفي كون المقدّمة مورداً للتوجّه و متعلّقة بالإرادة حسب الإجمال، كما إذا أمر المولي بصنع دواء سائل من عقاقير مختلفة ولا يعلم تفصيلها و خصوصياتها، فتتعلّق الإرادة بوجوب ما هو مقدّمة لتحضير هذا الدواء، فالظاهر أنّ الملازمة علي فرض ثبوتها بين وجوب الشيء ووجوب ما هو مقدّمة في الواقع سواء وقف عليه المولي بالتفصيل أم لا، ولعلّ ما ذكرناه هو مراد السيّد الأستاذ.

نعم لو لم يكن مورداً للالتفات لا تفصيلاً ولا إجمالاً لما يكون طرفاً للملازمة.

الأمر الثاني: المسألة عقلية أصولية

إشارة

هل البحث في المسألة لفظي أو عقلي، فقهي أو أصولي، الظاهر أنّ المسألة

ص: 418

أمّا كونها عقلية: فلما عرفت أنّ محور البحث هو وجود الملازمة بين الإرادتين ثبوتاً، والوجوبين إثباتاً، وعدمها، وهو بحث عقلي.

والظاهر أنّ وصف القدماء بكون المسألة لفظية لأجل قولهم بدلالة الأمر بالشيء علي وجوب مقدّمته دلالة التزامية وهي عندهم دلالة لفظية لا عقلية، تبعاً للمنطقيين حيث إنهم يعدون الدلالة التضمينية والالتزامية من الدلالات اللفظية، قال السبزواري في منظومته:

دلالة اللفظ بدت مطابقة حيث علي تمام معني وافقه

وما علي الجزء تضمناً وسم وخارج المعني، التزم، إن لزم(1)

وفي مقابلهم علماء البيان حيث جعلوا كلتا الدالتين التضمينية والالتزامية (من الدلالات العقلية فلاحظ.(2)

وأمّا كونها مسألة أصولية فلوجود ملاكها فيها وهو كونها صالحة لاستنباط الحكم الشرعي منها بوقوعها كبري للدليل، فيقال: الوضوء مقدمة، ومقدمة الواجب واجب لأجل الملازمة بين الوجوبين، فينتج:

الوضوء واجب، ومنه يظهر أيضاً أنّ الملازمات كلّها من المسائل الأصولية حيث يستنبط من الملازمة، الحكم الشرعي.

المسألة من مبادئ الأحكام أيضاً

إنّ للفقهاء مصطلحاً خاصّاً في باب الأحكام الخمسة باسم مبادئ الأحكام، ويراد بها ما يبحث عن عوارض الأحكام الخمسة من ملازماتها

ص: 419

1- - شرح المنظومة، قسم المنطق: 13.

2- - لاحظ مفتاح العلوم للسكاكي: 140 141.

و معانداتها إلي غير ذلك ممّا يمكن أن يعرض الحكم الشرعي بما هو هو، مثلاً يقال: وجوب الشيء يلازم وجوب مقدمته، أو وجوب الشيء يلازم حرمة ضده، هذا في باب الملازمة، و أمّا المعاندة فيقال وجوب الشيء يعاند حرمة فلا يمكن أن يكون شيء واحد واجباً و حراماً، و لأجل ذلك منعوا من اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد و لو بعنوانين، و هذا مصطلح خاص بالفقهاء حول الأحكام الخمسة.

و علي ضوء ذلك ذهب سيد مشايخنا المحقق البروجردي إلي أنّ هذه المسألة من مبادئ الأحكام، فائلاً: بأنّ القدماء كانوا يبحثون عن معاندات الأحكام و ملازماتها و يسمونها بالمبادئ الأحكامية، و منها هذه المسألة، و المراد منها المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية من التلازم و التضاد. (1)

يلاحظ عليه: بأنّه لا مانع من أن تكون مسألة واحدة من مبادئ الأحكام في علم، و من المسائل في علم آخر، نظير المقام فأنّه بالنسبة إلي علم الفقه يعد من مبادئ الأحكام، و بالنسبة إلي أصول الفقه يعدّ من المسائل.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات ردّ علي كون المسألة من مبادئ الأحكام بقوله: إنّ المبادئ لا تخلو إمّا أن تكون تصوّرية أو تصديقية و لا ثالث لهما، و المبادئ التصوّرية هي لحاظ ذات الموضوع و المحمول و ذاتياتهما في كلّ علم، و من البديهي أنّ البحث عن مسألة مقدّمة الواجب لا يرجع إلي ذلك، و المبادئ التصديقية هي المقدّمات التي يتوقّف عليها تشكيل القياس، و منها المسائل الأصولية، فأنّها مبادئ تصديقية بالإضافة إلي المسائل الفقهية.

ثمّ قال: و لا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصوّرية

ص: 420

والتصديقية. نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته وآثاره إلا أنه داخل في المبادئ التصديقية وليس شيئاً آخر في مقابلاتها، كما أن تصوّر الحكم بذاته وذاياته داخل في المبادئ التصورية.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: بأن مبادئ الأحكام من فروع المبادئ التصورية فإنها تتلخص في الأمور التالية:

1. تصوّر الموضوع بذاته وذاياته و لازمه و معانده.

2. تصوّر المحمول بذاته وذاياته و لازمه و معانده.

3. تعريف العلم علي وجه الإجمال.

4. بيان الغرض من العلم.

فالفقيه في الفقه يبحث عن أفعال المكلفين التي هي الموضوع، ويعرضها الأحكام الخمسة التي هي المحمول، فيبحث عن ذات الحكم كالوجوب، وذاياته كجنسه وفصله، فيقال: الوجوب هو الطلب المانع من الترك، و لازمه، ويقال: إيجاب الشيء يلازم إيجاب مقدمته و حرمة ضده، و معانده و هو امتناع كون شيء واحد واجباً و حراماً، فمبادئ الأحكام ليست إلا جزءاً من المبادئ التصورية.

وبذلك يظهر ضعف ما جاء في آخر كلامه من أنه « يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته و آثاره إلا أنه في الحقيقة داخل في المبادئ التصديقية » (لما عرفت من أنه داخل في المبادئ التصورية، فذات الحكم وذاياته و لوازمه و معانداته كلها مبادئ تصورية للأحكام التي هي محمولات في الفقه علي أفعال المكلفين.

ثم إن سيد مشايخنا المحقق البروجردي ذهب إلي عدم كون المسألة أصولية

ص: 421

قائلاً: بأنّ الموضوع لعلم الأصول هو الحجّة في الفقه، و البحث عن تعييناتها و تشخّصاتها بخبر الواحد و غيره من مسائلها، و أمّا المقام فمحط النظر في المسألة هو إثبات الملازمة أو نفيها لا الحجّية.

و بعبارة أخرى: بعد ثبوت الملازمة لا معني للبحث عن الحجّية، لأنّ وجود أحد المتلازمين حجّة علي الآخر، و مع عدمها لا معني لحجّية و جوب شيء علي و جوب شيء آخر بالضرورة. (1)

يلاحظ عليه: أنّ المحمول في عامّة المسائل الأصولية هو البحث عن تعيّن الحجّية بموضوع المسألة، غاية الأمر تارة يكون المحمول نفس الحجّية، فيقال: خبر الواحد حجّة، و أخرى يكون المحمول أمراً غير الحجّية لكن يكون مرجعه إليها، مثلاً، نقول:

هل الأمر يدلّ علي الفور أو التراخي؟ أو أنّ الأمر يدلّ علي المرّة و التكرار؟ فالمحمول في تينك المسألتين و نظائرها أمر غير الحجّية، لكن يرجع الكلام إلي البحث عن وجود الحجّة للفقيه علي كون الواجب فورياً أو غير فوري أو واجباً مرة أو غير مرة، و قد عرفت في صدر الكتاب أنّ الفقيه يعلم أنّ بينه و بين ربّه حججاً شرعية في بيان الواجبات و المحرّمات، فيبحث في علم الأصول عن تشخّص تلك الحجج الكلية في موضوع خاص و هو كون الأمر حجّة علي الوجوب إذا كان دالاً علي الوجوب، و حجّة علي الفور و التراخي إذا كان موضوعاً لهما، و حجّة علي المرّة و التكرار إذا كان موضوعاً لهما، فروح البحث في الجميع هو البحث عن وجود الحجّة علي أحد هذه الأمور.

ص: 422

و منه يعلم حكم المقام فإنّ البحث عن وجود الملازمة و عدمها لغاية تحصيل الحجّة علي وجوب المقدمة و عدم وجوبها، فإثبات الملازمة أمر طريقي لإثبات وجوب المقدمة الخاصّة كالوضوء و عدم وجوبها، و بذلك يعلم أنّ مرجع أكثر ما يبحث في مباحث الألفاظ الذي يتراءى فيها كون المحمول أمراً غير الحجّة إلي تحصيل الحجّة علي أحد الطريقتين، كما عرفت.

الأمر الثالث: تقسيمات المقدمة

إشارة

تنقسم المقدمة إلي أقسام كثيرة نبحث فيها علي وجه التفصيل.

التقسيم الأول: تقسيمها إلي داخلية و خارجية.

إشارة

(1)

أمّا الداخلية ففيها اصطلاحان:

الداخلية بالمعني الأخص

قد تطلق الداخلية و يراد بها ما يكون القيد و التقيّد داخلين في ماهية الواجب، كالأجزاء، فذات الركوع و اتّصاف الصلاة به داخلان في ماهية الصلاة، و علي ذلك فيخرج كلّ من الشرط، و عدم المانع، و المعد، عن كونها مقدمة داخلية لأنّ ذواتها خارجية عن الواجب و أمّا الداخل فيها هو تقيّد الصلاة بها، و هذا ما يطلق عليه «الداخلية بالمعني الأخص».

الداخلية بالمعني الأعم

وقد تطلق الداخلية علي ما إذا كان التقيّد داخلًا في ماهية الواجب، سواء أكان القيد داخلًا أم خارجًا، و علي ذلك فلا شكّ أنّ الشرط و عدم المانع و المعد داخله في المقدمة الداخلية و هذا ما يطلق عليه «الداخلية بالمعني الأعم».

ص: 423

وبما أنه يشترط بين المقدمة وذيها التعدد و الاثنية فيكون وجود الشرط وعدم المانع و المعد داخلاً في محط النزاع لوجود الملاك فيها، لأن الشرط غير المشروط، وهكذا المعد غير المعد له، إنّما الكلام في دخول الأجزاء في محط النزاع و ذلك لأجل عدم ملاك البحث فيها أعني الاثنية، حيث إنّ الأجزاء نفس الكلّ، و تفصيل الكلام يتوقف علي البحث في الأمور التالية:

1. هل يصحّ وصف الأجزاء بالمقدّمية؟ 2. إذا صحّ الوصف، هل هناك ملاك لعروض الوجوب الغيري علي الأجزاء؟ 3. و علي فرض وجود الملاك هل هناك مانع من وصف الأجزاء بالوجوب الغيري؟ فهذه أمور ثلاثة لا بدّ من دراستها واحداً بعد الآخر في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في صحّة عدّ الأجزاء مقدّمة

إنّ أوّل من طرح هذه المسألة هو الشيخ محمد تقي الاصفهاني مؤلف كتاب «هداية المسترشدين» (في شرح معالم الدين، و يُعد المؤلف من نوابغ هذا العلم، فقد ذهب إلي عدم صحّة وصف الأجزاء بالمقدّمية، لأنّ الأجزاء ليست إلّا نفس الشيء و ليس بين الأجزاء و الكلّ، تعدد و مغايرة.

و بعبارة أُخري: المقدّمة تطلق علي ما يقع في طريق وجود الشيء، و الشيء لا يمكن أن يقع في طريق نفسه.

هذا هو الإشكال الذي أثاره ذلك المحقّق، و لا يذهب عليك أنّه جعل المقدّمة «الأجزاء»، و كأنّ هناك مقدّمة واحدة باسم الاجزاء فرتب عليها أنّها عين الكلّ.

وقد سلك هذا الطريق المحقّق الخراساني فجعل المقدّمة الاجزاء لكّته

تخلّص عن الإشكال بوجه سيوافيك.

وأما الشيخ الأنصاري فقد جعل المقدّمة نفس الجزء، ولكنّه تخلّص عن الإشكال بوجه غير صحيح.

وأما المحقّق البروجردى و تبعه السيد الإمام قدّس سرّهما فقد جعل المقدّمة كلّ جزء جزء علي حدة، فصار هناك بعدد الأجزاء مقدّمة، و عندئذ تخلّص عن الإشكال بوجه صحيح كما سيوافيك.

إذا عرفت ذلك فقد أجب عن الإشكال بوجهه:

الأول: جواب الشيخ الأعظم

ذهب الشيخ الأعظم إلي أنّ الجزء له لحاظان:

الأول: لحاظ الجزء بشرط لا، وهو في هذا النظر مقدّمة.

الثاني: لحاظ الجزء «لا بشرط» (و معني) «لا بشرط» أنّه يجتمع مع كلّ شرط، و من الشروط هو لحاظ الجزء منضمّاً مع سائر الأجزاء، فالجزء في هذا اللحاظ يكون عين الكلّ و لا يعد مقدّمة، وإليك نصّ كلامه:

إنّ الجزء له اعتباران:

أحدهما: اعتباره «لا بشرط» (، و هو بهذا الاعتبار عين الكلّ، و متّحد معه، إذ لا ينافي ذلك انضمام سائر الأجزاء إليه، فيصير مركباً منها، و يكون هو الكلّ.

و ثانيهما: اعتباره بشرط لا، و هو بهذا الاعتبار يغيّر الكلّ. (1)

يلاحظ عليه: أنّ كلا اللحاظين غير تامّين:

أمّا لحاظ الجزء كالركوع» بشرط لا «فهو وإن كان يحدث المغايرة بين الجزء

ص: 425

و الكلّ، لكنّه يخرجّه عن المقدّمية، لأنّ المقدّمية ما يكون في خدمة ذبيها، فإذا لوحظ الجزء بشرط لا فمعني ذلك أنّ الجزء لوحظ منفصلاً عن كلّ شيء، وأن لا يكون معه شيء آخر فالجزء في هذا اللحظ لا يجتمع مع الكلّ، و معه كيف يكون مقدمة له بمعني كونه جزءاً للمركب؟! و أمّا لحاظ الجزء علي نحو اللابشرط فلحاظه بهذا المعني لا يجعله عين الكلّ في عامّة الشرائط، و ذلك لأنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، فكما أنّ من الشروط الانضمام فلحاظ الجزء في هذه الحالة يجعله عين الكلّ، لكن من الشروط أيضاً الوحدة و التجرد، فالجزء الموصوف لا بشرط عند لحاظ الوحدة، يخرجّه عن كونه عين الكلّ.

الثاني: جواب المحقق الخراساني

قد ذهب المحقق الخراساني إلي أنّ المقدّمية هي الأجزاء بالأسر(1) مكان قول الشيخ الذي جعل المقدمة كلّ جزء جزء، فعلي مبني الخراساني ليس هنا إلاّ مقدمة واحدة، بخلاف جواب الشيخ فإنّ هنا مقدمات حسب تعدد الأجزاء (قال ما هذا حاصله:

إنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذا المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما، و علي ذلك يلزم في اعتبار الجزئية، أخذ الأجزاء لا بشرط، كما أنّه لا بدّ في اعتبار الكلية من أخذه بشرط الاجتماع.(2)

يلاحظ عليه: أنّ الحلّ المزبور، مبني علي أنّ هنا مقدمة واحدة بمعني الأجزاء، تلاحظ تارة أمّا لا بشرط، و أخرى بشرط شيء، لكنّه ليس بتام، بل هناك

ص:426

1- - بالأسر: أي برمّته و جميعه.

2- - كفاية الأصول: 1/140.

مقدمات حسب تعدد الاجزاء و معه يحصل التغير بين المقدمة و ذبها من دون حاجة إلى اللحاظين المذكورين و سيوافيك تفصيله.

الثالث: جواب المحقق البروجردي

إن منشأ الإشكال في المقدمة الداخلية هو تخيل أن هناك مقدمة واحدة باسم الأجزاء فأنشأ الإشكال و هو أنه عين الكل فكيف توصف بالمقدّمية؟ و يندفع بأنه ليست هنا مقدمة واحدة حتّي يترتب عليه الاشكال، بل هناك مقدمات حسب تعدد الأجزاء، فلو كانت الصلاة ملتزمة من أجزاء عشرة، فهناك عشر مقدمات في كلّ واحد ملاك المقدمية، و هو توقّف الكلّ عليه، و من المعلوم أن الجزء بما هو جزء غير الكل، و الفرق بينها واضح جداً.

وإن شئت فقس الإرادة الآمرية بالإرادة الفاعلية، فكما أن الإنسان المرید لتحضير مركّب من مواد متعددة تتعلق ارادته بتحضير كلّ واحد واحد من أجزاء المركّب، فهكذا إرادته الآمرية تتعلق بتحضير المأمور كلّ جزء من هذا المركّب حتّي تشكل أجزاؤه، فتحضير المركّب رهن تحضير كلّ جزء، ففي كلّ جزء ملاك المقدمة، و ملاك تعلق الإرادة الفاعلية و الآمرية.

و بذلك تقف علي ضعف كلام المحقق الخراساني فأنّه تصوّر أنّ هنا مقدمة واحدة و هي الأجزاء بالأسر، فصار بصدد تصحيح المغايرة بين المقدمة و ذبها بجعل المقدمة لا بشرط و ذبها بشرط شيء.

و أمّا علي هذا المبني فالمقدمة نفس الجزء، و هو يغير الكلّ جوهرًا، من دون حاجة إلى تصوير المغايرة بلحاظ اللاشروطية و بشرط شيء.

ذكر صاحب المحاضرات جواباً رابعاً، وهذا حاصله: انّ المقدّمة قد تطلق ويراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذيه، بأن يكون هناك وجودان. وقد تطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء، وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه.

أمّا المقدّمة بالإطلاق الأوّل، فلا تصدق علي الأجزاء، بداهة أنّ وجود الأجزاء ليس مغايراً لوجود الكلّ، بل وجوده عين وجود أجزائه بالأسر، والتغاير لحاظاً لا يثبت التغاير الخارجي.

وأمّا المقدّمة بالإطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً، لوضوح أنّ وجود الكلّ يتوقّف علي وجود أجزائه، و أمّا وجودها فلا يتوقّف علي وجوده. وذلك كالواحد بالنسبة إلي الاثنين، فإنّ وجود الاثنين يتوقّف علي وجود الواحد دون العكس. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ كلامه فاقد للانسجام، فإنّه عند ما يعرف الجزء بأنّه نفس الكلّ يأخذ الأجزاء موضوعاً لكلامه و يقول بداهة أنّ وجود الأجزاء ليس مغايراً للكل.

و عند ما يحاول إثبات المغايرة يأخذ الجزء موضوعاً لكلامه فيقول: بأنّ الاثنين يتوقّف علي الواحد.

ولو أنّه اكتفي بالشق الثاني من كلامه الذي اهتم فيه بإثبات المغايرة من خلال أنّ الجزء غير الكلّ لحصل المطلوب من دون حاجة إلي ما ذكره في صدر كلامه.

إلي هنا تمّ الكلام في المقام الأوّل.

ص: 428

المقام الثاني: في وجود الملاك لوصف الأجزاء بالوجوب المقدمي

قد عرفت أنّ في الأجزاء ملاك المقدمة، فهل يمكن وصفها بالوجوب الغيري أو لا؟ ذهب صاحب الكفاية في هامش كتابه إلي عدمه، قائلاً بأنّه ليس فيها ملاك الوجوب الغيري، حيث إنّ لا وجود لها غير وجودها في ضمن الكلّ حتى يتوقف علي وجودها، وبدون التوقّف لا وجه لعروض الوجوب عليها أصلاً. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني علي أنّ هنا مقدمة واحدة باسم الأجزاء بالأسر، وبما أنّها نفس الكلّ لا توصف بالوجوب الغيري وراء الوجوب النفسي، وأمّا علي ما قلناه من أنّه هنا مقدمات حسب تعدد الأجزاء، فملاك الوجوب موجود في كلّ جزء، لأنّ الجزء غير الكلّ عنواناً وتحققاً.

المقام الثالث: في وجود المانع عن تعلق الوجوب

إذا ثبت وجود المقتضي للوجوب بالبيان الذي مرّ، فهل هنا مانع عن عروض الوجوب الغيري علي الأجزاء أو لا؟ و المانع المتخيل هو اجتماع المثليين.

ذهب المحقّق الخراساني إلي وجود المانع قائلاً: ما هذا تفصيله.

إنّ الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإن كانت المغايرة بينهما اعتباراً، فتكون واجبة بعين وجوبه، و مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكون واجبة بوجوب آخر، لا متناع اجتماع المثليين.

يلاحظ عليه: بأنّ أساس الإشكال تخيل أنّ المقدّمة عبارة عن الأجزاء

ص: 429

برمتها مقدمة واحدة، فصار ذلك سبباً لتوهم اجتماع وجوبين متماثلين أحدهما غيري و الآخر نفسي.

و أمّا علي ما قلنا من أنّ هناك مقدّمات لا مقدّمة واحدة، فمعروض الوجوب الغيري هو الجزء، و معروض الوجوب النفسي هو الكل، فالموضوعان متغايران.

وبذلك يظهر الاستغناء عن بقية كلام المحقّق الخراساني حيث طرح إشكالاً و أجاب عنه فأنّهما مبنيان علي مختاره من أنّ المقدمة هي الاجزاء، و علي ما ذكرنا من أنّ المقدمة هي الجزء فالإشكال و الجواب ساقطان من رأس.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني حاول أن يجيب عن اجتماع المثليين بالبيان التالي، و حاصله: إنّ اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد، لا يؤدي إلي اجتماع المثليين، بل يؤدي إلي اندكاك أحدهما في الآخر، فيصيران حكماً واحداً مؤكداً، كما في كلّ واجب نفسي وقع مقدّمة لواجب آخر، كصلاة الظهر بالاضافة إلي صلاة العصر، حيث إنّها واجب نفسي و في الوقت نفسه واجب غيري باعتبار كونها مقدّمة لصلاة العصر، و مثله ما لو نذر إقامة النافلة في المسجد، فالوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الاستحباب النفسي. (1)

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ الاندكاك فرع إمكان التعلّق، فإذا كان التعلّق غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثليين فلا تصل النوبة إلي الاندكاك.

و بعبارة أخرى: الاندكاك مرحلة العلاج، فلا بدّ من تصحيح الاجتماع أولاً ثمّ معالجته.

ثانياً: ما ذكره من الأمثلة ليس فيها أي اندكاك.

ص: 430

فإنَّ الأمر النفسي تعلّق بالظهر، و الأمر الغيري تعلّق بتقدّم الظهر علي العصر، فليس هناك اجتماع في موضوع واحد حتّى يندك أحدهما في الآخر.

و منه يظهر حال النذر فإذا نذر إقامة النافلة في المسجد، فالوجوب النفسي تعلّق بنفس الصلاة، و الوجوب الآتي من قبل النذر تعلّق بالوفاء للنذر، فالموضوعان متغايران حاملان لحكمين متماثلين.

نعم الصلاة في المسجد مصداق لكلا العنوانين الواجبين، و لا يلزم اجتماع الأمرين فيها، لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالمصاديق.
نعم يعد المصداق طاعة للواجب لا نفس الواجب.

الفناء عن الوجوب الغيري للأجزاء

و يمكن أن يقال: أنا و إن صححنا ملاك المقدمية و ملاك تعلّق الوجوب و عدم المانع من تعلّقه، لكن المولي في غني عن إيجاب الأجزاء الداخلية بعد إيجابها نفسياً، و ذلك لأنّ الأمر الداعي إلي الكل يدعو إلي كلّ جزء جزء، و معه يكون إيجاب الجزء أمراً لغواً و عبثاً لا فائدة فيه، و يظهر ذلك بالإمعان في الإرادة الفاعلية فان إرادة إيجاد الكلّ يبعث الإنسان إلي المقدمة الخارجية إيجاد الجزء من دون حاجة إلي إرادة ثانوية متعلّقة بالجزء، فإذا كان هذا حال الإرادة الفاعلية يكون حال الإرادة الآمرية مثلها، فأمر المولي بالكل و بعث العبد إليه يغنيه عن تعلّق بعث و وجوب إلي كلّ جزء جزء، فإنّ الإيجاب الأوّل يبعثه إلي الكلّ كما يبعثه إلي الجزء.

فقد ظهر من ذلك عدم الحاجة إلي إيجاب المقدمات الداخلية إيجاباً غيرياً وراء الإيجاب النفسي المتعلّق بالكل.

هذا كلّهُ حول المقدمة الداخلية، أي المقدمة التي هي داخلة في ذبيها، وليس لها وجود غير ذبيها، وإليك الكلام في المقدمة الخارجية.

المقدمة الخارجية

تنقسم إلي مقدمة خارجية بالمعني الأخص، و خارجية بالمعني الأعم، أمّا الأوّل فهي ما يكون القيد و التقيّد كلاهما خارجين عن الواجب، ويمثل لها بالمكان، فإنّ المكان ليس جزءاً من الواجب، بل هو خارج عنه قيّداً و تقيّداً، لكنّها متوقفة عليه.

و أمّا الثاني ما يكون القيد خارجاً سواء كان التقيّد أيضاً خارجاً كالمكان أو كان التقيّد داخلاً، كطهارة البدن، و طهارة الثوب، و استقبال القبلة، و الطهارة من الحدث، فإنّها بوجوداتها الخارجية خارجة عن الصلاة، لكن تقيّد الصلاة بها داخلة فيها.

و علي ضوء هذا فالمقدمة الداخلية بالمعني الأعم هي خارجية أيضاً بالمعني الأعم.

إذا عرفت ذلك فقد اختلفت كلماتهم في وجوب المقدمة الخارجية إلي أقوال:

1. التفصيل بين السبب و الشرط، فالأوّل واجب دون الثاني، و هو المحكي عن السيد المرتضي، و لكن صاحب المعالم أمعن في كلامه و قال: بأنّ النسبة في غير محلّها، بل هو يريد أنّ وجوب الواجب لا يمكن أن يكون مشروطاً بالنسبة إلي سببه لاستلزامه طلب الحصول، بخلاف غيره من المقدمات، فإن وجوبه بالنسبة إليها يمكن أن يكون علي قسمين: مطلق و مشروط.

2. الواجب النفسي هو السبب وإن كان الوجوب في الظاهر متعلقاً بالمسبب لكونه هو المقدور دون المسبب.

و الإجابة عنه واضحة، لكون المسبب أيضاً مقدوراً، بالقدرة علي سببه.

3. التفصيل بين ما يكون وجود أحدهما مغايراً لوجود الآخر في الخارج، كشرب الماء ورفع العطش، و ما يكون عنوانين لموجود واحد، مثل الإلقاء في النار و الإحراق، و الغسل و التطهير، ففي مثل ذلك يمتنع وجود وجوبين، دون القسم الأول، لاستلزامه اجتماع المثليين في مورد واحد. (1)

يلاحظ عليه: كيف يتصوّر العلية و المعلولية في القسم الثاني الذي يكون العنوانان متّحدين في الوجود، فإنّ وزن العلة ووزان التأثير، ووزان المعلول ووزان التأثير، فكيف يمكن أن يتحد المؤثر و المتأثر و جوداً و مع ذلك يطلق عليهما العلة و المعلول؟ علي أنّ المثال المذكور لا ينطبق علي الضابطة لتغاير الإلقاء و الإحراق و جوداً، و الغسل و التطهير الشرعي تحقّقاً.

و علي كلّ تقدير فالملاك في هذا التقسيم تقسيم المقدمة بذاتها و نفسها، و هي إمّا داخلة في المأمور به أو خارجة عنها.

ص: 433

1- - لاحظ أجود التقريرات: 1/219.

(1)

و ملاك هذا التقسيم هو الحاكم بالمقدمية، فتارة يحكم العقل بأنه مقدمة كمقدمية العلة للمعلول، ويسمى مقدمة عقلية؛ وأخري يحكم الشرع بأنه مقدمة كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فيكون مقدمة شرعية؛ وثالثة تحكم العادة بأنها مقدمة فتكون المقدمة عادية، فملاك التقسيم في المقام غير ملاكه فيما مضى حيث كان الملاك في التقسيم السابق لحاظ المقدمة بنفسها وذاتها بالنسبة إلى المأمور به، وهناك لحاظ المقدمة بالنسبة إلى الحاكم بأنه مقدمة.

وقد أورد علي هذا التقسيم ما هذا توضيحه:

1. أنّ الثانية ترجع إلى الأولى، لأنّ امتناع المشروط بدون شرطه بعد أخذه فيه من جانب الشارع عقلي.

2. أنّ العادية لو أُريد بها ما يكون التوقف عليها حسب العادة بحيث يمكن تحقّقها بدونها) واقعاً وفعالاً (إلا أنّ العادة جرت علي الإتيان به بواسطتها) وهذا كالسيارة بالنسبة إلى الخيل، فإنّ العادة جرت في هذه الأيام علي الاستفادة من الأولى دون الثاني، ولكن الوصول إلي المقصد لا يتوقف علي السيارة لا واقعاً ولا فعالاً (وهي وإن كانت غير راجعة إلي العقلية إلا أنّه

ص:434

خارج عن محلّ النزاع.

وإن كانت بمعنى أنّ التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً كنصب السلم ونحوه للعود إلى السطح، إلاّ أنّه لأجل عدم التمكن من الأسباب الأخرى كالطيران والإعجاز، لكنّها عندئذ راجعة إلى العقلية لتعيّن الاستفادة من هذه المقدمة عقلاً بعد فقدان القسمين الآخرين. (1)

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ ما ذكره من أنّ الشرعية داخلية في العقلية، وإن كان صحيحاً، لكنّه لا ينافي ذلك التقسيم، لأنّ محور التقسيم في المقام هو الحاكم، وإنّما العقل أو الشرع أو العادة، وهذا لا ينافي أن تدخل المقدمة الشرعية بعد حكم الحاكم في المقدمة العقلية فإنّ الكلام في المقام في التقسيم قبل الحكم لا بعد ما حكم، ودخول إحدهما في الأخرى إنّما يتحقّق بعد الحكم.

ثانياً: أنّ المراد من المقدمة العادية هو ما احتمله أولاً، أي ما يكون هناك أسباب متعددة لتحصيل ذبيها لكن جرت العادة علي الاستفادة بمقدمة خاصّة، وهذا كالوصول إلى المقصد، فهناك أسباب كالسيارة والخيل ولكن جرت العادة علي الأولى غالباً، وما ذكر من أنّه ليس موضع النزاع لا ينافي التقسيم، لأنّ التقسيم يدور مدار الحاكم لا علي مدار كونه موضع النزاع أو لا.

ثمّ إنّ صاحب المحاضرات أورد علي هذا التقسيم بقوله:

إنّ الشرعية هي المقدمة الداخلية بالمعني الأعم، والعقلية هي الخارجية بالمعني الأخص. (2)

وما ذكره وإن كان صحيحاً، لكن ملاك التقسيم هو الحاكم، فلا مانع من أن يقسم المقدمة بلحاظ إلي الداخلية والخارجية، وبلحاظ آخر إلي الشرعية والعقلية.

ص: 435

1-- الكفاية: 1/143.

2-- المحاضرات: 2/303.

التقسيم الثالث تقسيمها إلي مقدمة الوجود و الصّحة و...

المقدمة بالنسبة إلي ذبيها تارة تكون مقدمة لوجود ذي المقدمة كالأجزاء بالنسبة إلي الكل، و أُخري مقدمة لصحتها كما في الشرائط بالنسبة إلي الصلاة علي القول بكونها اسماً للأعم.

و ثالثة مقدمة لوجوب ذبيها كالأستطاعة بالنسبة إلي وجوب الحجّ، و رابعة مقدمة للعلم بها كالصلاة إلي الجوانب الأربع. و ملاك التقسيم هو دور المقدمة بالنسبة إلي ذبيها.

و قد أورد المحقّق الخراساني علي هذا التقسيم بأمر:

1. أنّ مقدمة الصّحة ترجع إلي مقدمة الوجود، أمّا إذا قلنا بأنّ ألفاظ العبادات أسام للصحيح منها فواضح، و أمّا علي القول بأنّها موضوعة للأعم، فهي وإن كانت لا ترجع إلي مقدمة الوجود لكنّ لما كان الواجب هو الصحيح من الصلاة لكون المأمور به هو الصحيح تكون مقدمة وجودية للواجب، و البحث في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمّي.

2. أنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محلّ البحث، لأنّه لولاها لما اتصف الواجب بالوجوب، فكيف تتصف بالوجوب من قبل الواجب المشروط وجوبه بها.

3. انّ المقدمة العلمية كالصلاة إلى أربع جهات، ممّا يحكم بها العقل إرشاداً ليؤمن من العقاب لا من باب الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبيها، فإنّ ملاك الملازمة هو التوقّف وهو منتف في المقام. (1)

أقول: أمّا الإشكال الأوّل فهو وإن كان متيناً لرجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، ولا يمكن تفكيكها عنه، لكن ما ذكره من الإشكاليين الأخيرين غير تامين، لأنّ محور التقسيم ليس كون الشيء موضعاً للنزاع وعدمه، بل ملاك التقسيم اختلاف دور المقدّمة بالنسبة إلى ذبيها و أنّها أمّا مقدّمة وجودية أو مقدّمة وجوبية أو مقدّمة علمية.

ص: 437

1-- كفاية الأصول: 1/144.

إشارة

و ملاك التقسيم هو اختلاف كيفية تأثير السبب و الشرط و المعد في ذي المقدمة، وإليك تعاريفها:

1. عزفوا السبب:

ما يكون منه وجود المسبب، و يتوقف عليه وجوده. (1)

و التعريف ينطبق علي المقتضي الذي هو جزء العلة التامة كالنار بالنسبة إلى احتراق الحطب، فإن وجود الاحتراق من النار، ولكنها ليست علة تامة لوضوح ان الاحتراق رهن أمور أخرى، كيبوسة الحطب و تحقق المحاذاة بينهما و عدم المانع إلى غير ذلك من الشروط.

و ربما يُعرّف: ما يلزم من وجوده و وجود المسبب و من عدمه عدمه، و السبب بهذا المعنى ينطبق علي العلة التامة و لعلّ تعريفه به نظراً إلى إطلاق السبب في لسان الفقهاء علي الأمور التالية التي أشبه بالعلة التامة.

كصيغة العتق بالنسبة إلى العتق الواجب، و الوضوء و الغسل بالنسبة إلى الطهارة عن الحدث، و الغسل بالنسبة إلى إزالة الخبث، و النظر، المحصل للعلم الواجب و قطع الرقبة، المحقق للواجب.

ص: 438

2. عزفوا الشرط:

ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده، وذلك كالوضوء بالنسبة إلي الصلاة و نصب السلم بالنسبة إلي الكون علي السطح. (1)

ولكن الأولي أن يعرف:

ما يكون مكملاً لفاعلية الفاعل و مؤثراً في قابلية القابل كيبوسة الحطب بالنسبة إلي إحراق النار.

3. عزفوا المعد:

ما يُقَرَّب العلة من المعلول كارتقاء السلم، فإن صعود درجة يُهيئ الفاعل إلي الصعود إلي درجة أُخري.

و كأن الشرط و المعد من سنخ واحد و الجامع بينهما هو إفاضة القابلية، فلو كانت الإفاضة شيئاً فشيئاً فهو معد و إلا فهو شرط، فيكون المعد من أقسام الشرط بالمعني الجامع.

4. عزفوا المانع:

ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء. (2)

إن حقيقة المانع ترجع إلي وجود التضاد بين المانع و بين الشيء، فعبروا عن التضاد و التمانع بين الشئين بأن عدم المانع شرط، و من المعلوم أنّ عدم أنزل من أن يكون جزءاً للعلّة و مؤثراً في المعلول.

يقول الحكيم السبزواري:

لا ميز في الاعدام من حيث العدم و هو لها إذاً بوهم يرتسم

كذاك في الاعدام لا عليّة و إن بها فاهوا فتقريبية (3)

ص: 439

1- - قوانين الأصول: 1/100.

2- - قوانين الأصول: 1/100.

3- - شرح المنظومة للحكيم السبزواري: 42.

إشارة

قد عرفت أنّ لكلّ تقسيم من تقسيمات المقدمة ملاكاً خاصاً، و الملاك في هذا التقسيم هو الزمان، فتارة تكون المقدمة، متقدمة في الزمان علي ذيها، و أخرى مقارنة، و ثالثة متأخرة عنه في الوجود.

و الذي دعاهم إلي هذا التقسيم وجود الأقسام الثلاثة في الفقه، و إليك أمثلتها:

1. قسّم الفقهاء الوصية إلي تمليكية و عهدية و فكية، فالأول كما إذا أوصي بتمليك شيء للموصي له، و الثاني كما إذا أوصي بأن يحج عنه، و الثالث كما إذا أوصي أن يفك عنه عبده.

فإذا أوصي بتمليك شيء من تركته لزيد فالوصية شرط متقدّم علي الملكية، و الملكية تحصل بعد قبول الموصي له.

2. اتفق الفقهاء علي أنّ العقل و البلوغ شرطان لعامة التكاليف فهما من الشرائط المقارنة.

3. اتفقوا علي أنّ صوم المستحاضة في اليوم الذي تصوم محكوم في يومها بالصحة مع تأخر شرطها، أعني: اغتسالها ليلاً، فالصحة متقدمة و الشرط متأخر.

ثمّ إنهم بعد الوقوف علي ذلك التقسيم وقفوا علي إشكال و هو أنّ الشرط

من أجزاء العلة، و العلة تكون مقارنة للمعلول وجوداً و متقدمة عليه رتبة، فإذا كان هذا حال العلة، و كان الشرط علي وجه الإطلاق جزءاً للعلة، فكيف ينقسم الشرط بالنسبة إلي المعلول إلي أقسام ثلاثة متقدم، مقارن، متأخر؟ ولأجل رفع الإشكال نبحت في مقامات ثلاثة:

الأول: في شرائط المأمور به.

الثاني: في شرائط التكليف.

الثالث: في شرائط الوضع.

فإن الشرط لا يخلو من الأقسام الثلاثة، و إليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

المقام الأول: شرط المأمور به

تنقسم شرائط المأمور به إلي متقدم علي الواجب، كالغسل و الوضوء، إذا قلنا بشرطية نفس الأعمال الخارجية للواجب، و مقارن، كالستر و الاستقبال، و متأخر كما إذا أمر بالصوم نهاراً مقيداً إياه بالاغتسال ليلاً.

و الجواب: أنّ لشرط المستعمل في المقام غير الشرط الفلسفي، فإنّ الثاني عبارة عمّا يكون مكملاً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل، فالأول كالمحاذاة للنار فلولا المحاذاة لم تؤثر النار في إحراق القطن، و الثاني كيبوسة الحطب فلولاها لم يحترق بسهولة.

هذا هو الشرط الفلسفي، و يجب أن يكون مقارناً مع العلة لا متقدماً و لا متأخراً، فالمحاذاة و اليبوسة الخارجتان عن تلك الضابطة لا تؤثران لا في فاعلية الفاعل، و لا في قابلية القابل.

وأما الشرط المستعمل في المقام فهو عبارة عما يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلًا في مقابل الجزء، فإنّ الثاني كالركوع يكون داخلًا في المأمور به قيداً و تقيّدًا، بخلاف الوضوء فإنّه يكون داخلًا تقيّدًا لا قيدًا.

فالذي أوجد الإشكال في المقام هو اشتراك لفظ الشرط بين معنيين: أحدهما ما يستعمل في الفلسفة و الآخر ما يستعمل في الفقه، فالاشتراك اللفظي أحد أسباب المغالطة مثل قولك مشيراً إلي الباصرة هذه عين.

ثمّ مشيراً إلي نبع جار و) كلّ عين جارية «فتستنتج هذه جارية، و إنّما نشأ الخلط في أنّ المقصود من العين الأولى هي الباصرة، و من الثانية النبع الجاري، و مثله المقام.

و علي ذلك فالمقصود من الشرط أي ما يكون من متعلقات المأمور به، و من المعلوم أنّ المأمور به أمر تدريجي لا دفعي، فيقدّم قسم من أجزائه و يؤخّر قسم آخر، و المتقدم و المتأخر يعد اعتباراً عملاً واحداً ذا عنوان واحد.

هذا هو حقيقة الأمر، و ممن تنبّه لهذا الجواب المحقّق النائبي حيث قال: التحقيق هو خروج شروط المأمور به عن حريم النزاع، بدهاء أنّ شرطية شيء للمأمور به ليست إلاّ بمعني أخذه قيداً في المأمور به، فكما يجوز تقييده بأمر سابق أو مقارن، يجوز تقييده بأمر لاحق أيضاً، كتقييد صوم المستحاضة بالاعتسال في الليلة اللاحقة، إذ لا يزيد الشرط بالمعني المزبور علي الجزء، الدخيل في المأمور به تقيّدًا و قيداً. (1)

و بذلك نستغني عمّا ذكره المحقّق الخراساني من الجواب، لما عرفت من أنّ الإشكال غير شامل لهذه الصورة، إذ لا عليّة و لا معلولية.

ص: 442

إنّ شرائط التكليف علي أقسام، تارة يكون متقدماً كما إذا قلت: إذا جاء زيد اليوم يجب عليك إكرامه غداً، علي وجه يكون لفظة غداً قيدياً للوجوب، ومنه ما يكون مقارناً كالبلوغ والعقل المقارنين للوجوب، ومنه ما يكون متأخراً كوجوب الحجّ في أول أشهر الحجّ للمستطيع مع كونه مشروطاً بدرك الوقوفين، فيقال: إنّ التكليف فعل من أفعال المولي، وشرطه جزء من علل التكليف فكيف يكون متقدماً تارة و متأخراً أُخري مع أنّه من أجزاء العلة التي يجب أن تكون مجتمعة في زمان و مكان واحد؟ والجواب: إنّ التكليف يطلق ويراد منه أحد المعنيين:

الأول: الايجاب و الزجر الاعتباريان الإنشائيان.

الثاني: الإرادة الحقيقية الظاهرة في نفس المولي الباعثة إلي الايجاب و الزجر الاعتباريين.

أمّا الأول: فبما أنّ الأمور الاعتبارية قائمة بنفس الاعتبار و تابعة لكيفيته فلا يحكم عليها بضوابط التكوين، فما ذكر من أنّ شرط العلة يجب أن يكون مقارناً فهو راجع إلي الشرط التكويني كالمحاذاة في يبوسة الحطب، و أمّا الخارجة عن مدار التكوين فهي تابعة لكيفية الاعتبار، فللمعتبر أن يجعل الشيء المتقدم شرطاً للاعتبار المتأخر و بالعكس.

و أمّا الثاني: فبما أنّ الإرادة الظاهرة في لوح النفس من الأمور التكوينية فلو كان شيء شرطاً لظهور الإرادة يجب أن يكون تابعاً لضوابط التكوين بأن يكون مقارناً لعلّة الإرادة لا متقدماً و لا متأخراً عنها.

هذا هو الإشكال، و أمّا الحل فلا شك أنّ الصغري) كون الإرادة من الأمور

التكوينية (و الكبرى لزوم اقتران شرط العلة التكوينية معها صحيح، إنّما الإشكال في تعيين ما هو الشرط للإرادة.

فالخلط حصل بين ما هو شرط في القضية اللفظية للإيجاب، و ما هو شرط للإرادة الحقيقية، ففي المثال المذكور» إن جاءك زيد اليوم يجب عليك إكرامه غداً «انّ شرط الإيجاب و إن كان هو المجرى المتقدّم علي الإيجاب، لكنّه ليس شرط الإرادة بل شرطها هو تصوّر المولي في أنّ إكرام زيد غداً لأجل قدومه إلي هذا البلد مصلحة ملزمة، و هذه الصورة العلمية تصير سبباً لظهور الإرادة في ذهن المولي التي يتبعها الإيجاب.

فالمجرى المتقدّم شرط للإيجاب الاعتباري، و أمّا شرط الإرادة فهو عبارة عن الصورة العلمية للقضية الموجودة في النفس المقارنة لانقداح الإرادة، و المراد من الصورة العلمية هو علمه بوجود المصلحة في الإكرام.

و منه يظهر حال الشرط المتأخر، فإنّ حياة المكلف في أيام الحجّ و دركه الموقفين شرط للإيجاب الاعتباري للحج للمستطيع في أوائل أشهر الحجّ، و أمّا انقداح الإرادة في ذهن المولي التي يتبعها الإيجاب فشرطها عبارة عن العلم بالمصلحة في هذا النوع من العمل، و العلم بالمصلحة مقرون بانقداح الإرادة، فالخلط حصل بين شرط الايجاب و شرط انقداح الإرادة.

و إن شئت مزيد توضيح فلنذكر ما ذكره شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في الدورة السابقة فقال: إنّ هاهنا أموراً يجب التمييز بينها:

1. الوجوب الاعتباري العقلاني المنتزع عن نفس التكليف، و لا شك أنّ شرطه هو نفس المجرى أو نفس القدرة الموجودة في ظرفه. و لكنّ التقدّم و التأخر في الشرط لا يضربان في الأمور الاعتبارية، إذ لا تأثير فيها و لا تأثر، و إنّما واقعها هو

اعتبار الوجوب و فرضه تحت شرائط خاصّة، متقدّمة أو مقارنة أو متأخّرة.

2. الإرادة الحقيقية المنقّحة في ذهن المولي، فهي بما أنّها أمر تكويني يجب أن يكون شرطها مقارناً لها، وقد علمت أنّ المحرك و الباعث لظهورها أنّها هو العلم بالمصلحة فيما إذا قال: إذا جاءك زيد يوم الخميس فأكرمه يوم الجمعة، أو العلم بتحقيق القدرة في ظرفها في فريضة الحجّ.

3. نفس العمل الخارجي الصادر من المكلف، فلا شكّ أنّ الشرط هو نفس القدرة الخارجية وهي مقارنة.

فتلخص أنّ الشرط فيما تجب فيه المقارنة الزمانية، مقارن لمشروطه، وفيما هو متقدّم و متأخر ممّا لا تجب فيه المقارنة لخروجها عن مصب القاعدة العقلية، أعني: لزوم مقارنة الشرط لمشروطه.

و ما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ الشرط هو لحاظه ذهنياً لا وجوده خارجاً فإنّما يتمّ في هذا القسم، أي شرائط التكليف: الاعتبار، و الإرادة الحقيقية، لا في شرائط الوضع الذي هو المقام الثالث.

المقام الثالث: في شرائط الوضع

المراد بالوضع هو الأحكام الوضعية من الصحة و الملكية و الزوجية و غير ذلك، فتارة يكون الشرط الذي ربّما يطلق عليه السبب متقدّماً علي الوضع، و أخرى مقارناً له، و ثالثة متأخراً عنه.

فالأوّل كالوصية التملكيّة حيث إنّ الإيضاء جزء السبب لحصول الملكية، و الجزء الآخر هو قبول الموصي له.

و الثاني: كالعقل و البلوغ المقرون بالعقد.

و الثالث: كالأجازة بالنسبة إلي صحّة البيع الفضولي، إذا قلنا بأنّ الإجازة كاشفة عن حدوث الملكية للمشتري من زمان العقد، و مثلها الأغسال الليلية إذا كانت شرطاً لوصف الصوم بالصحة الفعلية بشرط تعقبها بالأغسال.

فالإشكال في المقام هو تقدّم الشرط علي المشروع أو تأخّره عنه.

و الإجابة عن هذا الإشكال واضحة لما قلنا من أنّ الأمور الاعتبارية لا تخضع للقواعد التكوينية فمقارنة الشرط مع العلة و عدم تأخّره أو تقدّمه عليه إنّما يختص بالعلل التكوينية، و أمّا الأمور الاعتبارية الخاضعة لاعتبار المعبر فلا مانع من أن يتخذ المتقدم أو المتأخّر شرطاً، فلا إشكال في القول بصحة البيع الفضولي فيما مضى إذا لحقت الإجازة، أو صحّة صوم المستحاضة في يومها إذا اغتسلت بعد اليوم.

نعم هنا إشكال آخر غير الإشكال المعروف) امتناع تقدّم الشرط علي العلة أو تأخّره عنها (نوضحه بالبيان التالي:

إنّ الأمور الاعتبارية و إن كانت غير خاضعة للقواعد التكوينية لكنّها بما أنّها أمور اعتبارية عقلائية تتوقّف صحّة اعتبارها علي أمرين:

1. أن يترتب علي الاعتبار أثر، فلو كان خالياً عنه لغى الاعتبار كاعتبار) أنياب أغوال «فانّ تخيّل الغول و نابه أمر ذهني فاقد للأثر فلا يعد من الاعتبار العقلائية.

2. عدم اشتغال الاعتبار علي التناقض، مثلاً إذا اعتبر شيئاً جزءاً للسبب و مع ذلك رتب الأثر مع عدم هذا الجزء فأنّه و إن لم يكن أمراً محالاً لكنّه بما أنّه تناقض في الاعتبار و تناقض في القانون لا يحوم حوله العقلاء و يسقط عن الاعتبار.

و علي ضوء ذلك فالاعتبارات الشرعية و العقلائية يجب أن يجتمع

فيها شرطان:

أ. ترتب الأثر.

ب. عدم التناقض في الاعتبار.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ القول بصحّة عقد الفضولي و ملكية المشتري للمبيع قبل الإجازة) الكشف الحقيقي (وإن لم يكن أمراً محالاً إلاّ أنّه مناقضة في الاعتبار و التقرير حيث إنّ المقنن يعتبر أولاً مقارنة الرضا للتجارة شرطاً لحصول الملكية و يقول: (إلاّ أن تكون تجارة عن تراضي منكم) (1) و يقول (صلي الله عليه و آله و سلم (: « لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ بطيب نفسه » (2) فمعني ذلك أنّه اعتبر السبب التام لحصول الملكية، هو التجارة الناشئة عن الرضا و طيب النفس.

و القول بحدوث الملكية للمشتري، قبل الإجازة و رضي المالك يناقض الاعتبار الأوّل. فلو حاول المقنن صيانة الاعتبار الأوّل فليس له محيص عن القول بالنقل أي تأثير الاجازة في ما يأتي فالقول بالكشف الحقيقي مع القول بأنّ الموضوع هو التجارة المقرونة بالتراضي لا يجتمعان في عالم الاعتبار.

و لأجل ذلك قلنا في محلّه أنّ الكشف الحقيقي ليس أمراً محالاً بل مخالفاً للاعتبار السابق.

تصوير نتيجة الكشف الحقيقي

و بهذا تبين أنّ الكشف الحقيقي وإن لم يكن أمراً محالاً- ولكنّه يلازم التناقض في الاعتبار، و لأجل ذلك التجأ غير واحد من المحقّقين كشريف العلماء و غيره إلي

ص: 447

1- - النساء: 29.

2- - المستدرک: 3، کتاب الغصب، الحديث 5؛ الوسائل 3، الباب 3 من أبواب مكان المصلي، الحديث 3.

الكشف الحكمي، وحاصله: عدم حصول الملكية إلا بعد الإجازة غير أنه إذا حصلت الإجازة يكون نماء المبيع للمالك الثاني شرعاً و
تعبداً، وقد أوضحه الشيخ في متاجره. (1)

ويمكن أن يقال بنتيجة الكشف الحقيقي بالبيان التالي، وهو أن الملكية لما كانت من الأمور الاعتبارية، والاعتبار سهل المثونة، فلا مانع
من أن يقال: لا- ملكية للمشتري قبل الإجازة لا واقعاً ولا ظاهراً، غير أن إجازة المالك كما تؤثر في المستقبل وتجعل المشتري مالكاً
للمبيع فيه كذلك تؤثر فيما مضى وتجعل المبيع ملكاً للمشتري من زمان العقد إلى زمان الإجازة.

وعلي ما ذكرنا من إنشاء الملكية من زمان العقد إلى زمان الإجازة إلى الأزمنة الآتية ليس فيه أي تناقض في الاعتبار مع حصول نتيجة
الكشف الحقيقي وهو كون المبيع ملكاً للمشتري فيما مضى. لأن الملكية علي وجه الإطلاق تحصل بعد الإجازة واجتماع الشرط.

فإن قلت: ما ذكرت من المحاولة وإن كان خالياً من التناقض في الاعتبار، لكنه مخدوش من جهة أخرى وهو أنه يستلزم أن يكون شيء
واحد في زمان واحد ملكاً لشخصين، حيث إن المبيع يوم الخميس باعتبار عدم صدور الإجازة يعد ملكاً للمالك الأول، وينقلب الأمر بعد
صدورها من المالك فيصير نفس ذلك المبيع في ذلك اليوم ملكاً للمشتري، وهذا ما ذكرنا من استلزامه ملكية شيء واحد في ظرف واحد
لشخصين.

قلت: إن المسوغ لهذا النوع من الملكية، أعني: أن يكون شيء واحد في يوم واحد ملكاً لشخصين هو اختلاف زمان الاعتبار، حيث إن
ظرف اعتبار كون

ص: 448

المالك مالكا للمبيع هو يوم الخميس، و أمّا اعتبار كون المشتري مالكا له في نفس ذلك الطرف، فإنّما هو يوم الجمعة، فاختلاف زمان الاعتبارين هو المسوّغ، وإن كان زمان الملكيتين واحداً.

ويمكن استظهار ذلك) أي أنّ دور الإجازة إيجاد الملكية من زمان العقد إلي زمان الإجازة وبعدها (من صحيحة محمد بن قيس، فإنّ هذه الصحيحة وإن اشتملت علي مشاكل في المضمون وربّما يمكن التغلب علي بعضها لكن الهدف هو استظهار أنّ دور الإجازة دور إحداث الملكية من زمان العقد إلي زمان الإجازة وبعدها، فعندئذ يكون هناك نتيجة الكشف أي كون المبيع ملكاً للمشتري وإن لم يكن نفسه.

روي محمد بن قيس، عن أبي جعفر) عليه السلام (قال: قضى أمير المؤمنين) عليه السلام (في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب، فاستولدها الذي اشتراها منه، فولدت منه غلاماً، ثمّ جاء سيدها الأوّل، فخاصم سيدها الأخير، فقال: هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال:)) الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها ((، فناشده الذي اشتراها، فقال له:)) خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتي ينفذ لك البيع ((، فلمّا أخذه قال له أبوه: أرسل ابني، قال:

لا والله، لا أرسل إليك ابنك حتّي ترسل ابني، فلمّا رأى ذلك سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه. (1)

و الشاهد في قوله:)) خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتي ينفذ لك البيع ((أي ينفذ البيع الذي صدر من ابنه وأن يسنده إلي نفسه من لدن صدوره إلي زمان إجازته، وهذا دليل علي أنّ دور الإجازة دور إحداث الملكية لا الكشف عن الملكية، ولكن لا إحداثاً في المستقبل فقط حتّي تكون ناقلة، بل إحداثاً من زمان

ص: 449

العقد إلي زمان الإجازة وفيما بعد.

وبذلك يرتفع الإشكال، لأنّ العقد غير مؤثر في الملكية إلا بعد الإجازة وهي مقترنة بالعقد، لأنّ للعقد بقاء عرفياً لا عقلياً.

وبهذا تمّ تحليل الموارد الثلاثة، أعني: شرط المأمور به، أو شرط التكليف، أو شرط الوضع.

واللازم علينا أن نقتصر علي ما ذكرنا غير أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني في «الكفاية» ممّا تداولته الألسن، فلنرجع إلي كلامه فقد أتى بجواب مجمل غاية الإجمال في «الكفاية» وأوضحه في فوائده.

جواب المحقّق الخراساني

قال في «الكفاية»: «وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً فإن دخل شيء في الحكم به وصحّ انتزاعه لدي الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه لدي الحاكم وبدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن، فتأمل تعرف. (1)»

ولا يخفي ما في كلامه من الإجمال، وقد أوضحه في الفوائد بما هذا نصّه:

إنّ كلّما تتوقف عليه الأحكام الشرعية مطلقاً تكليفية أو وضعية ممّا يتداول إطلاق الشرط عليه مطلقاً، مقارناً كان لها أو لا، إنّما يكون دخله بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي، ويكون حال السابق أو اللاحق بعينه، حال المقارن في الدخل مثلاً إلي أن قال إن قلت: هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط الذي قد أطلق علي مثل الإجازة والغسل في الليل.

ص: 450

قلت: لو سلّم كان إطلاقه عليه من باب إطلاقه علي مثل الرضاء المقارن لما عرفت أن دخلها كدخله في التأثير بلا تفاوت أصلاً.

إن قلت: فما وجه إطلاقهم الشرط علي مثل ذلك ممّا لا دخل له إلا بوجوده العلمي؟ قلت: الوجه صدق الشرط حقيقة بناء علي إرادة الأعمّ من الذهني و الخارجي من لفظ الوجود و العدم في تعريفه بما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، و صدقه مجازاً من باب التشبيه و المسامحة بناء علي إرادة خصوص الخارجي، و مثل هذا الإطلاق ليس بعزيز. (1)

و حاصل كلامه: إنّ الشرط يطلق و يراد منه الوجود الخارجي كاليبوسة في الحطب التي هي شرط الاحتراق، و قد يطلق و يراد به الوجود العلمي، و هذا هو المراد في هذا المقام، مثلاً الحكم بما أنّه فعل اختياري للحاكم لا يتوقف صدوره منه إلا علي تصوّره بتمام شرائطه المتقدّمة و المقارنة و اللاحقة و هو الموجب لحدوث الإرادة في نفسه، فالشرط له حقيقة إنّما هو وجود تلك الشرائط في عالم التصوّر دون وجودها في عالم الخارج.

و منه يظهر حال الوضع فالشرط عبارة عن لحاظ الحاكم كون الرضاء مقارناً أو متأخراً عنه، فنفس الرضاء و إن كان مقارناً أو متأخراً لكن لحاظ العقد معه مقارن للعقد في جميع الأحوال.

يقول المحقّق الخوئي في توضيح مرام المحقّق الخراساني: إنّ الشرط في الحقيقة تصوّر الشيء و وجوده الذهني دون وجوده الخارجي، و إطلاق الشرط عليه مبني علي ضرب من المسامحة باعتبار أنّه طرف له.

ص: 451

و علي ضوء هذا الأساس لا- فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط أو متقدماً عليه أو مقارناً له، إذ علي جميع هذه التقادير، الشرط واقعاً و الدخيل فيه حقيقة هو لحاظه، و وجوده العلمي، و هو معاصر له زماناً و متقدّم عليه رتبة.

و علي الجملة فالحكم بما أنّه فعل اختياري للحاكم فلا يتوقّف صدوره منه إلاّ علي تصوّره بتمام أطرافه من المتقدّمة و المقارنة و اللاحقة، و هو الموجب لحدوث الإرادة في نفسه نحو إيجاد كسائر الأفعال الاختيارية، فالشرط له حقيقة إنّما هو وجود تلك الأطراف في عالم التصور و اللحاظ دون وجودها في عالم الخارج. (1)

و كان عليه أن يضيف عليه قوله: و هكذا الحال في شرائط الوضع، أي صحّة الصوم و حدوث الملكية، فإنّ الشرط هو لحاظ العقد مع الرضا، سواء كان الرضا متقدّماً أو متأخراً.

هذا هو غاية توضيح مراده.

يلاحظ عليه: أنّه علي خلاف ظاهر الأدلّة فإنّ الشرط عبارة عن نفس الرضا، قال سبحانه: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ). (2)

و ما تخلص به في آخر كلامه من النقص و الإبرام غير رافع لهذا الإشكال، إذ ليس الإشكال في صحّة الصّدق و إنّما الإشكال فيما هو المتبادر من الأدلّة، فإنّ المتبادر من الأدلّة هو الوجود الخارجي لا لحاظ الحاكم و وجوده في ظرفه.

نعم يصحّ ما ذكره في شرائط الحكم و الارادة، فإنّ الشرط فيها هو تصوّر الشروط المتقدّمة و المتأخّرة و لا يصحّ في شرائط الوضع كما مرّ.

ص: 452

1- - المحاضرات: 2/310.

2- - النساء: 29.

ثم إنَّ المحقق النائبي أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وقال:

إنَّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها ولا تحتاج إلي برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، فإنَّ حال الشرعيات حال العقلية التي تقدّم امتناع العلة فيها أو جزئها أو شرطها ممّا له دخل في تحقّق المعلول، عن معلولها.

ثمّ قال: و أمّا توهم أنّ امتناع الشرط المتأخّر إنّما يكون في التكوينية دون الاعتباريات و الشرعيات التي أمرها بيد المعتبر و الشارع، حيث إنّ له أن يعتبر كون الشيء المتأخّر شرطاً لأمر متقدّم، ففساده أيضاً غني عن البيان، لأنّه ليس المراد من الاعتبار مجرد لقلقة اللسان، بل للاعتباريات واقع، غايته أنّ واقعها عين اعتبارها، و بعد اعتبار شيء شرطاً لشيء و أخذه مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه كما هو الشأن في كلّ شرط، كيف يمكن تقدّم الحكم علي شرطه؟ و هل هذا إلاّ خلاف ما اعتبره؟! و بالجملة: بعد فرض اعتبار شيء موضوعاً للحكم لا يمكن أن يتخلّف و يتقدّم ذلك الحكم علي موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشرط المتأخّر.

و أحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو أنّ الشرط عنوان التعقب و الوصف الانتزاعي، و قد تقدّم عدم توقّف انتزاع وصف التعقب علي وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل يكفي في الانتزاع وجود الشيء في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقب، و إنّ السبب للنقل و الانتقال هو

العقد المتعقب بالإجازة، و هذا الوصف حاصل من زمن العقد هذا.(1)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ ما ذكره من أنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها لا يخلو من خلط التكوين بالتشريع، فإنّ الممتنع هو الأوّل، وأمّا الثاني فلا يقبل الامتناع، نعم فرض وجود المعتبر مع فقد ما يعتبر علة له يوجب تناقضاً في الاعتبار وهو أمر خارج عن سيرة العقلاء لا أنّه أمر محال.

و ما ذكره جواباً عن هذا الإشكال من « أنّ الاعتبار ليس مجرد لقلقة اللسان، بل للاعتباريات واقع غايته أنّ واقعها عين اعتبارها «لا يدفع الإشكال، فإنّ أقصى ما يمكن أن يقال أنّ للاعتباريات نظاماً عقلياً فاعتبار شيء ثمّ اعتبار خلافه وإضفاء الرسمية علي كلا الاعتبارين خارج عن سيرة العقلاء.

و العجب أنّه يقول في آخر كلامه: « كيف يمكن تقدّم الحكم علي شرطه؟ و هل هذا إلاّ خلاف ما اعتبره؟! «فإنّ حاصل هذا الكلام: أنّ القول بتأخّر الشرط خلاف الاعتبار السابق لا أنّه أمر محال.

ثانياً: أنّ ما وصفه بأحسن الأجوبة و هو أنّ الشرط عنوان التعقّب و هو موجود مع العقد وإن لم يوجد الشرط، أعني: الإجازة، ففيه أيضاً خلط بين ذات المتعقّب و عنوان التعقّب، فالأوّل متحقّق وإن لم يلحق به الإجازة، وأمّا التعقّب بالعنوان الوصفي فيما أنّه أمر انتزاعي و الأمر الانتزاعي من مراتب التكوين، فكيف يمكن انتزاعه بالفعل مع عدم وجود منشأ الانتزاع، أعني: الإجازة؟! و بعبارة أخرى: أنّ عنوان التعقّب أمّا منتزع من ذات العقد و ذات الصوم بلا- لحاظ ضمّ الاجازة و الاغتسال، فلازمه حدوث الملكية، و وصف الصوم بالصحة الفعلية، وإن لم تنضم إليهما الإجازة و الاغتسال، و هو خلاف الفرض.

ص: 454

وإما منتزعة عنهما بملاحظة الاجازة و الاغتسال، فلازمه عدم إمكان انتزاعهما ما لم تلحق بهما الإجازة و الاغتسال، إذ لو لم يكن ذات العقد أو الصوم كافياً في صحّة الانتزاع، فلا معني لانتزاع الخصوصية بلا ضم الإجازة أو الغسل.

فالحقّ في الجواب ما عرفت.

ص: 455

إشارة

(1)

قسم الواجب إلى أقسام بملاكات مختلفة، نستعرضها فيما يلي:

التقسيم الأول: تقسيمه إلى مطلق و مشروط

إشارة

قد جعل المشهور التقسيم إلى مطلق و مشروط تقسيماً للواجب مع أنه في الحقيقة علي مذهب المشهور تقسيم للوجوب، حيث إنَّ الوجوب يكون تارة مرسلاً و مطلقاً من أي قيد، و أخرى مقيداً و مشروطاً بقيد، و عليه فوصف الواجب بالمطلق و المشروط و وصف بحال المتعلق.

و علي كل حال فقد عرّف المطلق و المشروط بتعاريف تقتصر علي ذكر تعريفين:

الأول: المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الأمور العامة علي شيء، و يقابله المشروط. و المراد من الأمور العامة: العقل و البلوغ و العلم و القدرة العقلية لا الشرعية.

يلاحظ عليه: أن تعريف المطلق بما ذكر يوجب أن لا يوجد له مصداق إلا معرفة الله سبحانه، إذ ما من واجب إلا و هو مشروط بشيء مضافاً إلى الأمور

ص: 456

العامة كالصلاة و الصوم و الحجّ بالنسبة إلى الوقت، و الجهاد بالنسبة إلى أمر الإمام به، و غير ذلك.

علي أنّ في جعل العلم ممّا يتوقّف عليه الحكم إشكالاً واضحاً، و هو استلزامه الدور، لأنّ الحكم يتوقّف علي شرطه و هو العلم، و العلم موقوف علي المعلوم) الحكم .)

إلاّ أن يقال بأنّ مرتبة من الحكم و هو الفعلية أو التنجّز موقوفة علي العلم لا كلّ المراتب كالإنشاء، فالإنشاء حكم مطلق غير مشروط بالعلم، لكن فعلية الحكم علي مبني القوم أو تنجّزه كما هو الحقّ موقوفة علي علم المكلف.

الثاني: المطلق ما لا يتوقّف وجوبه علي ما يتوقّف عليه وجوده، كالصلاة بالنسبة إلي الطهارة حيث إنّ وجودها موقوف علي الطهارة لكن وجوبها ليس موقوفاً عليها، فلو لم يكن متوضّئ تجب الصلاة عليه غاية الأمر يجب عليه تحصيل الوضوء، و يقابله المشروط كالحجّ فإنّ وجوبه موقوف علي الاستطاعة التي يتوقّف عليها وجود الحجّ، فالحجّ وجوداً و وجوباً موقوف علي الاستطاعة.

يلاحظ عليه: أنّ وجوب الحجّ موقوف علي الاستطاعة الشرعية، لكن وجوده لا يتوقّف علي الشرعية منها، بل يكفي الاستطاعة العقلية كما في حجّ المتسكع، فإنّ الاستطاعة العقلية أوسع من الاستطاعة الشرعية، فالناس أكثرهم مستطيعون للحجّ بالاستطاعة العقلية دون الشرعية.

اللّهم إلاّ أن يقال المراد توقّف الحجّ الواجب لا مطلق الحجّ، فالقسم الواجب من الحجّ موقوف وجوده علي الاستطاعة الشرعية، كما أنّ وجوبه موقوف عليها.

إنَّ المحقِّقَ الخراساني اعتذر عن الإشكالات الواردة علي هذه التعاريف بأنَّها تعريفات لفظية و التي تسمِّي بشرح الاسم، وليس بالحد و الرسم، و قال ما يقرب من هذا أيضاً في مبحث العام و الخاص، و هكذا في مبحث المطلق و المقيد.

أقول: بما أنَّ المحقِّقَ الخراساني كرَّر ذلك الاعتذار في غير مورد من كتابه فنعود إلي مناقشته بالوجه التالي:

أولاً: إنَّ أراد أنَّ هذه التعاريف تعاريف لفظية بحجَّة أنَّ المعرّف من الأمور الاعتبارية و هي تفقد الجنس و الفصل الحقيقيين، فيرجع جميع المعرفات إلي كونها لفظية، فلو أراد هذا، فهو حقّ.

وإنَّ أراد أنَّ القوم كانوا بصدد التعريف اللفظي و العرفان الإجمالي دون التعريف بالحد و الرسم فهو غير مطابق للواقع، إذ لو كانت الغاية ذلك لما كان لمناقشاتهم في مقام التعريف وجه، فإنَّ النقاش آية أنَّهم كانوا بصدد التعريف الحقيقي.

ثانياً: إنَّ الظاهر من كلماته أنَّ «التعريف اللفظي» «و» شرح الاسم «و» ما الشارحة «من الألفاظ المترادفة تستعمل في معني واحد، قد تبع في ذلك أستاذَه الحكيم السبزواري، حيث قرأ عليه شيئاً من الفلسفة في مسيره من خراسان إلي العراق، قال الحكيم السبزواري:

أُسَّ المطالب ثلاثة علم مطلب» ما «مطلب» هل «مطلب» لم

فما هو الشارح و الحقيقي و ذو اشتباك مع هل أنيق

وقال في شرحه: «يطلب «ب» ما «الشارحة أولاً شرح مفهوم الاسم، بمثل: ما الخلاء؟ وما العنقاء؟ وب» ما «الحقيقية، تعقل ماهية النفس الأمرية، مثل ما الحركة؟ وما المكان؟(1)الظاهر اشتباه الأمر علي المحقق السبزواري حيث عدّ ما الشارحة في مقابل ما الحقيقية، مع أنّ القول الشارح في المنطق نفس الحدّ والرسم، والاختلاف بينهما بالاعتبار، فتعريف الشيء بالحدّ أو الرسم قول شارح قبل العلم بوجوده، وتعريفه بنفس ذلك بعد العلم بوجوده، حدّ ورسم، فالقول الشارح عنوان يشمل الحدّ والرسم، ولكن يختلف استعمالها حسب اختلاف الاعتبار، ويشهد بذلك كلام الشيخ الرئيس في» منطق الإشارات «و شارحه المحقق الطوسي، وإليك كلامهما:

قال الشيخ الرئيس في» منطق الإشارات «: قد جرت العادة أن يسمّى الشيء الموصول إليّ التصرّف المطلوب، قولاً شارحاً، فمنه حدّ ومنه رسم.(2)

وتختلف ما الشارحة عن ما الحقيقية بالاعتبار، والفرق أنّ السؤال في الثانية بعد معرفة وجود المسؤل عنه دون الأولي.

قال المحقق الطوسي: إنّنا إذا قلنا في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟ أنّه شكل تحيط به خطوط ثلاثة متساوية، كان حدّاً بحسب الاسم، ثمّ إنّّه إذا بيّنا أنّه الشكل الأوّل من كتاب أقليدس، صار قولنا الأوّل بعينه حدّاً بحسب الذات.(3)

ص:459

1-- شرح المنظومة: 32.

2-- شرح الإشارات: 1/25.

3-- المصدر نفسه.

الإطلاق و التقييد من الأمور النسبية

الإطلاق و التقييد من الأمور الاضافية كالأبوة و البنوة لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وإن كان يجتمعان فيه من جهتين، فهكذا الإطلاق و الاشرط، فإنّ وجوب الشيء قد يكون بالنسبة إلي شيء مطلقاً، كوجوب الصلاة بالنسبة إلي الوضوء، و بالنسبة إلي شيء آخر مشروطاً كوجوبها بالنسبة إلي الوقت.

و تظهر الثمرة أنّه إذا كان وجوب الشيء بالنسبة إلي شيء مطلقاً يجب تحصيله بخلاف ما إذا كان بالنسبة إليه مشروطاً، فلو كان خارجاً عن الاختيار ينتظر إلي حصوله، و إن كان داخلياً في الاختيار لا يجب تحصيله كالاستطاعة الشرعية.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ هناك بحثاً آخر، و هو ما يلي:

هل القيد يرجع إلي مفاد الهيئة أو إلي مفاد المادة؟

ذهب المشهور إلي أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلي مفاد الهيئة، و تكون النتيجة عدم الوجوب ما لم يحصل القيد، و أمّا المادة فهي باقية علي إطلاقها.

نعم خالف الشيخ الأنصاري الرأي العام في الواجب المشروط فاختر أنّ القيد يرجع إلي الواجب فيكون الواجب محددًا بالقيد، و أمّا الوجوب فهو باق علي إطلاقه، فالصلاة قبل الوقت واجبة غير أنّ الواجب مقيد بالزوال، و نستوضح كلتا النظريتين بالآية التالية:

قال سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنََّّ

قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (1)» الدلوك «بمعني الزوال، و لفظة» اللام «في قوله» لدلوك «بمعني» عند «أي أقم الصلاة عند دلوك الشمس، فلو قلنا بأن غسق الليل هو وسط الليل فالآية متضمنة لأوقات الصلوات الخمسة، فتدلّ علي أوقات الأربعة قوله: (أَقِمِ الصَّلَاةَ... إِيَّايَ غَسَقِ اللَّيْلِ)، و علي وقت صلاة الفجر قوله: (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ) و لو قلنا إنّ المراد من غسق الليل هو ابتداء الليل، فتدلّ علي أوقات الفرائض الثلاثة: الظهر و العصر و الفجر.

و علي كلّ حال فالقيّد في الآية، أعني قوله: (لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) إمّا إلي قوله: (أَقِمِ) كما عليه المشهور أو إلي (الصَّلَاةِ) كما عليه الشيخ الأنصاري، و نستوضح المقام بمثال آخر.

إذا قال القائل: أكرم زيداً إن سلّم، فالتسليم إمّا قيّد للوجوب المستفاد من هيئة أكرم، أو قيّد للإكرام الحامل للهيئة.

فعلي الأوّل: يكون المعني يجب إن سلّم علي وجهه لو لا التسليم لا وجوب.

و علي الثاني يكون المعني يجب إكرام زيد إكراماً مقيداً بتسليمه، فالوجوب علي إطلاقه و إن كان الإكرام مقيداً بالتسليم.

و بعبارة أخرى: الوجوب حالي و إن كان ظرف العمل استقبالياً.

تحليل واقع القيود ثبوتاً

و قبل أن ندرس أدلة الطرفين نحلل واقع القيود ثبوتاً، فإنّ القيود حسب الواقع علي قسمين:

ص: 461

فقسم لا يصلح إلا أن يكون قيماً للمتعلق، وقسم لا يصلح إلا أن يكون قيماً لمفاد الهيئة.

أمّا الأول: فلو افترضنا أنّ المصلحة قائمة بإقامة الصلاة جماعة، أو إقامتها في المسجد، أو الطواف بالبيت علي نحو تكون الصلاة و الطواف مجردتين عن القيود فاقتديت للمصلحة، ففي هذا الظرف يكون القيد راجعاً إلي الواجب، فإذا قال: صلّ في المسجد، أو صلّ صلاة الجمعة جماعة، أو طف بالبيت، فجميع تلك القيود من محصلات المصلحة في الصلاة و الطواف، فهذا النوع من القيد لا يصلح إلا أن يكون قيماً للواجب لا للوجوب.

و أمّا الثاني: فكما إذا افترضنا أنّ الصوم بما هو ذو مصلحة أو أنّ العتق بما هو أمر راجح، ولكن مثل هذه المصلحة غير كافية، لانقداح الإرادة في نفس المولي و بالتالي انشاء البعث إليه، إلا إذا صدر منه فعل لا يغتفر إلا بالتكفير من الصوم و العتق، ففي هذا المورد يكون القيد راجعاً إلي مفاد الهيئة أي البعث، و يقول: إن أفطرت فكفّر، و إن ظاهرت فأعتق. فالإفطار و الظهار من قيود الإرادة و البعث، و نظيره الحج متسكعاً فإنّ الحجّ ذو مصلحة كافية و لكنّه غير كاف في انقداح الإرادة في لوح النفس و بعث العبد إليه، لاستلزامه الحرج، و إنّما يبعث إذا استطاع العبد، فتكون الاستطاعة قيماً لظهور الإرادة، و بالتالي لبعث المولي، و مثل الموردين الأمور العامة، فإنّ العقل و القدرة من شروط الإيجاب، فلولاها لما ظهرت الإرادة في لوح النفس و لا البعث إلي العمل.

و بذلك ظهر أنّ القيود ثبوتاً علي قسمين، فقسم يرجع إلي المادة و لا يصلح أن يكون قيماً للوجوب و البعث، و قسم علي العكس. فإذا كانت القيود حسب الثبوت علي قسمين فلا وجه لجعلهما قسماً واحداً كما عليه العلمان حيث جعل

المحقّق الخراساني كلّ القيود راجعة إلى الهيئة و جعل الشيخ الأنصاري كلّها راجعة إلى المادة، بل لا بدّ من التفصيل بين القيود.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى دراسة أدلّة الشيخ.

أدلة رجوع القيد إلى المادة

استدلّ الشيخ علي رجوع القيد إلى المادة بوجوه أربعة:

الأوّل: إنّ هيئة الأمر موضوعة» بالوضع النوعي العام و الموضوع له الخاص «لخصوصيات أفراد الطلب و الإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الأمر و يوجد لها، فالموضوع له و المستعمل فيه، فرد خاص من الطلب، و هو غير قابل للتقييد.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع له الخاص، فيكون مفادها إيجاد البعث، و هو أمر جزئي لمساواة الإيجاد بالجزئية، و الجزئي لا يقبل التقييد. (1)

يلاحظ عليه: ما مرّ سابقاً من أنّ الجزئي فاقد للسعة و الإطلاق من حيث الأفراد، و أمّا من حيث الحالات فهو قابل للتقييد، فإنّ الوجوب المنشأ، له مصداق واحد و لكنّه من حيث الحالات ينقسم إلى حالتين:

أ. الوجوب المقرون بالتسليم.

ب: الوجوب المجرد عن التسليم.

فالقيد إذا رجع إلى المقيّد يخص البعث بحالة خاصّة و هو حالة التسليم.

الثاني: ما لخصه المحقّق الخراساني في « الكفاية »، بقوله: إنّ العاقل إذا توجّه

ص: 463

إلي شيء و التفت إليه، فإما أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام في الثاني.

وعلي الأول فإما أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً، علي اختلاف أطواره، أو علي تقدير خاص، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية، وأخري لا يكون كذلك، و ما يكون من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه علي نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك علي اختلاف الأغراض الداعية إلي طلبه و الأمر به. (1)

يلاحظ عليه: بأنّه جعل المقسم من أول الأمر هو المطلوب و ذكر له أقساماً، و لنا أن نجعل المقسم هو الطلب، فنقول: إذا أطلّ الإنسان بنظره إلي شيء، فإما أن يطلبه أو لا يطلبه، و علي الثاني إما أن يتعلّق طلبه به علي وجه الإطلاق، و أخري علي وجه التقييد، ثمّ القيد إما أن يكون أمراً اختيارياً أو خارجاً عنه، و القيد الاختياري إما أن يكون مطلوباً حصوله أو مطلوباً تحصيله.

الثالث: إنّ المقصود من الإنشاء ليس مفهوم الطلب الاسمي، بل إيجاد مصداقه في الخارج إنشاء و اعتباراً، و مثله غير ملحوظ مستقلاً، بل ملحوظ علي نحو الاندكاف في ضمن لحاظ متعلّقه، أعني: المطلوب، و الشيء ما لم يلحظ مستقلاً و لم يقع في أفق النفس كذلك يمتنع تقييده، إذ التقييد عبارة عن لحاظ شيء مستقلاً، ثمّ تقييده ثانياً.

و علي هذا الوجه اعتمد المحقّق النائيني حيث قال: إنّ النسبة حيث إنّها مدلولة للهيئة فهي ملحوظة آلة و معني حرفياً، و الإطلاق و التقييد من شؤون

ص: 464

يلاحظ عليه أولاً: بأن النسب التي هي من المعاني الحرفية من المقاصد الأصلية للمتكلّم، والقيد يرجع إلي المقاصد الأصلية.

توضيحه: أنّ الغرض الأصلي من التكلّم غالباً هو افادة النسب التي هي قسم من المعاني الحرفية كالهوهوية في قولنا: «زيد قائم»، و الظرفية في قولنا: «زيد في الدار»، و التقييد يرجع إلي المقاصد الأصلية.

وإن شئت قلت: إنّ الإثبات تابع للثبوت وقد عرفت أنّ القيد تارة يرجع إلي الطلب وأخري إلي المطلوب، فإذا كان الثبوت علي قسمين فكيف يمكن لنا جعله في الإثبات قسماً واحداً؟ و ثانياً: ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّه لو سلّمنا امتناع تقييد المعاني الملحوظة آلياً، فإنّه إنّما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشأ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دلّ بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثمّ تقييده ثانياً.

الرابع: أنّ تقييد مفاد الهيئة يستلزم تعليق الإنشاء وهو أمر محال، لأنّ الإنشاء من مقولة الإيجاد وهو لا يقبل التقييد، بل أمره دائر بين الوجود والعدم، فأمّا أن يكون الإيجاد محققاً أو غير محقق، ولا معني للإيجاد المعلق من غير فرق بين الإيجاد التكويني والإنشائي.

يلاحظ عليه: بأنّ ما أُفيد من أنّ الإنشاء لا يقبل التعليق، فهو كالإيجاد أمره دائر بين الوجود والعدم غير أنّ القيد يرجع إلي المنشأ فهانها انشاء وهاهنا منشأ، والأول غير مقيد والثاني وهو الطلب مقيد.

توضيحه: إنّ الانشاء عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الإيجادي والاستعمال لا يقبل التعليق، فإّنه إمّا يُستعمل اللفظ في معناه الإيجادي أو لا يستعمل.

ثمّ إنّ استعمال اللفظ لغاية إيجاد معناه تارة يكون المستعمل فيه الطلب المطلق كما إذا قال: أقم الصلاة، و أُخري يكون مفاده الطلب المقيّد كما إذا قال: (أقم الصلّاة لدُلوكِ الشّمسِ) ومعناه الطلب و البعث علي تقدير، فلو كان هناك تعليق فإنّما هو في المنشأ لا في الإنشاء.

فإن قلت: بأنّ المنشأ الطلب المعلق من مقولة الوجود، و هو لا- يقبل التعليق، لأنّ النبي إمّا موجود أو معدوم و ليس هنا قسم ثالث أي الوجود المعلق.

قلت: إنّما ذكرته إنّما يتم في الأمور التكوينية فالوجود التكويني لا يقبل التعليق، و أمّا الوجود الاعتباري أعني الطلب فلا مانع من تعليقه فتارة يكون المنشأ فلا مانع من الطلب المطلق، و أُخري الطلب المشروط بشرط الاستطاعة، و الاشتباه حصل من قياس الأمور الاعتبارية بالتكوينية.

الخامس: إذا كان رجوع القيد إلي الهيئة مستلزماً لرجوع القيد إلي المنشأ يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، حيث إنّ الإنشاء قد تمّ، مع أنّ المنشأ أعني الطلب غير موجود، للاتفاق علي عدم حصول الطلب قبل تحقّق الشرط، و هذا نظير القول بتحقّق الإيجاد من دون أن يتحقّق الوجود و هو محال.

يلاحظ عليه: بأنّ المنشأ غير منفك عن الإنشاء، و ذلك لأنّ المنشأ لو كان هو الطلب المطلق لكان لما ذكر وجهه، و أمّا إذا كان المنشأ الطلب علي تقدير حصول الشرط فهذا النوع من الطلب موجود قبل حصول الشرط.

فإذا قال: أقم الصلاة عند دلوكِ الشمس، فالطلب علي تقدير الدلوكِ

موجود و إن لم يكن هناك دلوك و يتقلب إلي الطلب المطلق بعد دلوكلها.

و الحاصل: أن الأمور الاعلبارية رهن شئين:

الأول: ترتب الأثر عليه.

الثاني: عدم التناقض في الاعلبار.

و علي ضوء هذين الأمرين لا- مانع من إنشاء الطلب المطلق كما لا مانع من إنشاء الطلب المقيّد، و ذلك لأنّ المولي ينظر إلي أحوال المكلفين فيري بعضهم واجداً للشرط فعلاً، كما يري البعض الآخر فاقداً له لكنّه سوف يحصله أو يحصل له، فعندئذ ينشئ الوجوب المقيّد ليكون حجّة في حقّ الحائزين للشرط بالفعل و للحائزين له عند حصول الشرط.

و بكلمة قصيرة أنّ الاستدلال الرابع كان مبنياً علي أنّ رجوع القيد إلي الهيئة يستلزم تعليق الإنشاء، و هو لا يقبل التعليق، كما أنّ لب الدليل الخامس هو أنّ رجوع القيد إلي الهيئة يستلزم تفكيك المنشأ عن الإنشاء حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

و الجواب عن كلا الاستدلاليين بما عرفت.

أمّا الأول: فلأنّ الإنشاء غير معلّق و إنّما المعلّق هو المنشأ، و هو غير قابل للتعليق في التكوين دون عالم الاعلبار، فيمتنع إيجاد الوجود المعلّق علي شيء لم يحصل، لكنّه يجوز إنشاء طلب معلّق بشرط غير حاصل.

و أمّا الثاني: فالمنشأ غير منفك عن الإنشاء، بل هو يلازم الطلب المعلّق في مقابل عدم الطلب أصلاً أو الطلب المنجز.

و مما يرشدك إلي إمكان المنشأ) الملك (المعلّق صحّة الوصية التمليلية فيما إذا قال المولي: هذه الدار لزيد بعد وفاتي، فالإنشاء فعلي مع أنّ المنشأ معلّق، و هو

حصول الملكية للموصي له بعد وفاته أو بعد قبوله، وفائدة هذا الإنشاء أنّ الدار تكون ملكاً منجزاً له بعد الموت.

ثمّ إنّ الظاهر من متاجر الشيخ تصوّر رجوع القيد إلى الهيئة وقد صرح بأنه لا مانع من إنشاء الملكية المعلقة لكن الإجماع قام علي بطلان التعليق، فما أُفيد هنا يخالف ما صرح به في متاجره. (1)

سؤال وإجابة

أمّا السؤال وهو أنّه إذا كان الطلب فعلياً مطلقاً وكان القيد قيداً للواجب عند الشيخ فيجب بحكم إطلاق الوجوب تحصيل تمام قيود الواجب من غير فرق بين الوضوء والاستطاعة، لأنّ الوجوب مطلق والواجب مقيد وإطلاق الوجوب يدعو إلى تحصيل الواجب بعامة قيوده مع أنّ الشيخ لا يقول بوجوب تحصيل الشرط في الواجب المشروط بل يعتقد بشرطية حصوله لا تحصيله.

أمّا الجواب: فقد أجاب الشيخ عن هذا السؤال بقوله: إنّ الفعل المقيّد قد يكون ذا مصلحة ملزمة علي وجه يكون الفعل والقيد مورداً للإلزام، وقد يكون متعلّق التكليف ذا مصلحة، لكن علي تقدير وقوع القيد، لا علي وجه التكليف، ففي كلّ هذه الصور ينبغي للحاكم أن يعبر عن المقصود بلفظ يكون وافياً بمقصوده. (2)

وإلى ذلك ينظر قول المحقّق الخراساني في تقرير رجوع القيد إلى المادة لبّاً: قد يكون القيد مأخوذاً فيه علي نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك

ص: 468

1- - المتاجر، كتاب البيع، ص 100.

2- - مطارح الأنظار: 49.

علي اختلاف الأغراض الداعية إلي طلبه و الأمر به. (1)

وقوله أيضاً: فإنه جعل الشيء واجباً علي تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلّق به الطلب؟ (2) يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح ثبوتاً حيث إنّ المصلحة تارة تكون قائمة بالفعل المقيد علي وجه يكون القيد مورداً للإلزام و التحصيل، و أُخري تكون قائمة بالفعل المقيد علي وجه لا- يكون القيد مورداً للإلزام بل يرجي حصوله، و أمّا إثباتاً فظاهر إطلاق الوجوب تحصيل عامة القيود، لأنّ الوجوب مطلق و الفعل مع قيده واقعان تحت دائرة الطلب، فكما تعلّق الطلب بنفس الفعل تعلّق بغيره، فيكون الكلّ مورداً للإلزام.

اللّهّم إلا أن يدلّ دليل من خارج علي أنّ القيد مطلوب الحصول لا مطلوب التحصيل.

مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟ المسألة الثانية: إذا كان الوجوب إنشائياً فما فائدته؟ المسألة الثالثة: إذا شكّ في كون القيد راجعاً إلي الهيئة أو المادة فما هو المرجع؟ و إليك البحث فيها تباعاً.

المسألة الأولى: الوجوب فعلي أو إنشائي

هل الوجوب علي فرض رجوع القيد إلي الهيئة فعلي أو إنشائي؟ و المراد من

ص: 469

1-- كفاية الأصول: 1/153.

2-- كفاية الأصول: 1/158.

الفعل هو البعث علي كل تقدير و من الانشائي هو البعث علي تقدير دون تقدير، فإذا كان هذا هو المراد من الفعلي و الإنشائي، فالوجوب في الواجب المشروط، إنشائي، إذ ليس هناك بعث علي كل تقدير بل بعث علي تقدير، و المفروض عدم حصول المعلق عليه فلا يكون هناك بعث فعلي إلا إنشاء البعث.

نعم لو قلنا بأن المراد من الفعلي كل حكم بينه الشارع علي لسان نبيّه أو وصيّيه من غير فرق بين الواجب المطلق و الواجب المشروط، فيكون الجميع فعلياً في مقابل الإنشائي و هو الحكم الذي يكون مخزوناً عند النبي و الوصي غير مبين لمصلحة في عدم البيان كالأحكام المخزونة عند صاحب الأمر صلوات الله عليه.

و لكن هذا المصطلح صحيح بالنسبة إلي كل الأحكام، فهي بين مبيّنة و مخزونة، فالمبيّنة هي الفعلية و المخزونة هي الشائنة.

و أمّا إذا لوحظ الحكم بشخصه فيعبر بالفعلي عمّا فيه البعث و التحريك فعلاً و بالإنشائي ما ليس كذلك، و علي هذا الغرار فالوجوب في الواجب المشروط إنشائي لا غير.

لكن المحقّق العراقي مع اعترافه برجوع القيد إلي الهيئة دون المادة زعم كون الوجوب في الواجب المشروط فعلياً و أفاد في هذا الصدد بما يلي:

إنّ الأمر إذا التفت إلي كون فعل غيره ذا مصلحة علي تقدير خاص أراد منه علي ذلك التقدير، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته المذكورة أظهرها بما يجده مظهراً من قول أو فعل، فإذا أظهر إرادته التشريعية، اعتبر العرف هذا الإظهار حكماً و طلباً، و قالوا: حكم الشارع مثلاً علي كذا بكذا، لأنّ جميع ما يمكن أن يصدر و يتأتى من الأمر قد حصل منه من شوقه و إرادته و إظهاره إرادته المتعلقة

بالفعل، الذي علم اشتماله علي المصلحة إما مطلقاً أو علي تقدير دون تقدير.

فالوجوب مطلقاً في المشروط و المطلق حكم فعلي حصل شرطه أم لم يحصل، و لا يعقل أن يكون للحكم نحوان من الوجود ليكون إنشائياً قبل تحقق شرطه و فعلياً بعده. (1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ما ذكره من أنّ الإرادة المظهرة بنحو من الأنحاء يعتبره العرف حكماً و طلباً له، ليس بتام، لأنّ الإرادة من مبادئ الحكم و مقدماته و ليس نفس الحكم و لا جزءاً منه و إنّما الحكم هو الإنشاء النابع عن الإرادة.

و الدليل علي ذلك أنّه ربّما يبعث المولي عبده و ينتزع منه الحكم مع الغفلة عن الإرادة الكامنة في ذهن المولي التي نجم منها الحكم.

و يوضح ذلك: أنّنا ننتزع الحكم من الأحكام الوضعية كالملكية و الزوجية المنشأتين بالإنشاء اللفظي أو الفعلي من دون ملاحظة أنّ إنشاءهما نابع عن إرادة سابقة، فما أفاده من أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، أمر لا يساعده الاعتبار.

و ثانياً: لو سلّمنا أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة بفعل أو قول، و لكن يوصف الحكم بالفعلي إذا تعلق البعث بالشيء علي كلّ تقدير لا إذا تعلق به علي تقدير خاص، و المفروض عدم حصول المعلق عليه.

فإن قلت: إذا كان الحكم نابعاً عن الإرادة فهل الإرادة فعلية أو تقديرية؟ فعلي الأول كيف تكون المبادئ فعلية مع عدم كون الحكم فعلياً، و علي الفرض الثاني يلزم التعليق في الوجود التكويني أي الإرادة و التعليق في التكوين أمر محال؟ قلت: لا شك أنّ الإرادة فعلية و لكن إرادة المولي لا تتعلق بفعل الغير لما

ص: 471

عرفت من امتناع تعلّق الإرادة بفعل الغير، لأنّ فعل الغير خارج عن اختيار المرید فكيف تتعلّق به الإرادة، بل متعلّق بفعل المرید و هو ليس إلاّ) إنشاء الحكم فالإرادة فعلية، لفعلية متعلّقه و هو إنشاء الحكم « و لكنّه لا ينافي أن يكون الحكم غير فعلي، لأنّه يكفي في فعلية الإرادة، هو فعلية نفس الإنشاء، لا فعلية متعلّقه.

و بعبارة أخرى: الإرادة فعلية و ما تعلّقت به الإرادة، أعني: إنشاء البعث أيضاً فعلي، لأنّ المفروض أنّ المولي انشأ البعث لكن إنشاء البعث لا يلازم كون البعث فعلياً، لأنّ المفروض تعلّق البعث المنشأ عليّ تحصيل شيء عليّ تعديّه.

المسألة الثانية: ما فائدة الوجوب المشروط؟

ربّما يقال بأنّه إذا كان الوجوب انشائياً غير فعلي فما فائدة هذا الإنشاء؟ هذا هو الذي ذكره صاحب الكفاية بصورة السؤال و الجواب، فقال:

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً و بعثاً حالياً؟ فأجاب عنه بقوله: كفي فائدة له أنّه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إليّ خطاب آخر بحيث لولاه لما كان حينذاك متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إليّ الواجد للشرط فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه و تقديراً بالنسبة إليّ الفاقد له.

و أورد عليه المحقّق العراقي: بأنّ إنشاء التكليف من المقدّمات التي يتوصّل بها المولي إليّ تحصيل المكلف به في الخارج، و الواجب المشروط عليّ مبني المشهور ليس بمراد المولي قبل تحقّق شرطه في الخارج، فكيف يتصوّر أن يتوصّل العاقل إليّ تحصيل ما لا يريده فعلاً؟ فلا بدّ أن يلتزم المشهور في دفع هذا الإشكال

بوجود غرض في نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقّق شرطه و هو كما ترى.(1)

يلاحظ عليه: بأنّه لم يتوصّل بكلامه إلي طلب الإيجاد فعلاً حتّى يقال كيف يتوصّل بكلام ما لا يريد إيجاده فعلاً، بل توصّل به إلي طلب الإيجاد علي تقدير حصول الشرط و كم فرق بينهما.

ثمّ إنّ هذا السؤال يوجّه إلي الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد، فيقال ما فائدة هذا الخطاب بالنسبة إلي شخص ليس واجداً للشرط؟ وأمّا الخطابات القانونية الكلية المتعلقة بعنوان كالمؤمنين أو الناس فيكفي في تشريع الحكم الكلي المشروط وجود عدّة من المكلفين الواجدين للشرط و إن لم يكن الجميع واجداً له، فعندئذ ينشأ الحكم الكلي القانوني فيكون باعثاً فعلياً في حق الواحد و باعثاً، إنشائياً بالنسبة إلي غير الواحد و إنّما يصير فعلياً عند حصول الشرط.

المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشكّ في رجوع القيد إلي الهيئة أو المادة؟

إذا لم تكن أدلّة الطرفين مقنعة و شكّ في رجوع القيد، فما هو مقتضى الأصل؟ و قد طرحها السيّد الأستاذ تبعاً للمحقّق العراقي في هذا المقام، و لكن طرحها المحقّق الخراساني في التقسيم الثاني للواجب، أعني: تقسيمه إلي منجز و معلق، و نحن نرجئ البحث فيها إلي المسألة الثانية، كما نرجئ البحث عن المقدمات المفوتة إلي ذلك البحث.

ص:473

ربّما يقسم الواجب المطلق إلي منجز و معلق بالبيان التالي:

إنّ الوجوب إذا تعلّق بالمكلّف به، و لم يتوقّف حصول الواجب علي أمر غير مقدور، كالمعرفة يسمّي منجزاً، وإن تعلّق به و توقّف حصول الواجب في الخارج علي أمر غير مقدور، كالوقت في الحج يسمّي معلقاً، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، و يتوقّف فعله علي مجيء وقته و هو غير مقدور. (1)

و حاصل مرامه: إذا لم يكن وجوب الواجب و لا- نفس الواجب متوقّفين علي حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المنجز كالمعرفة، و إن كان وجوبه غير متوقّف علي شيء لكن كان الواجب متوقّفاً علي حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المعلق أي علق الإتيان به علي مجيء زمنه، و علي ذلك فالوجوب و الواجب في المنجز حاليّان، و في المعلق الوجوب حاليّ و الواجب استقباليّ.

و في الحقيقة أنّ ما اختاره صاحب الفصول في تفسير المعلق هو نفس ما

فسر به الشيخ الواجب المشروط حيث إن الوجوب في الواجب المشروط لدي الشيخ مطلق و الواجب مقيد، غير أن صاحب الفصول خصّ القيد في كلامه المتقدم بغير المقدور و هو عممه إلي المقدور و غير المقدور. و بالتالي المعلق قسم من الواجب المشروط لدي الشيخ.

ثم إنه أورد علي هذا التقسيم إشكالات ستة نذكرها تباعاً مع ما فيها من الانظار.

إشكالات ستة

الأول: ما أورده المحقق الخراساني

قائلاً: بأنه لاوجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله علي أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلي أمر مقدور متأخر أخذ علي نحو لا يكون مورداً للتكليف و يترشح عليه الوجوب من الواجب. (1)

يلاحظ عليه: أن صاحب الفصول لم يخصه بغير المقدور بشهادة أنه قال بعد العبارة المتقدمة: و اعلم أنه كما يصح أن يكون وجوبه علي تقدير حصول أمر غير مقدور، كذلك يصح أن يكون وجوبه علي تقدير أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب علي تقدير عدم حصوله. (2)

الثاني: ما أورده هو أيضاً

بقوله: لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، و خصوصية كون الواجب حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجه الاختلاف في المهم، و لا اختلاف فيه، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته لا من استقبالية الواجب. (3)

توضيحه: أن الداعي إلي تصوير الواجب المعلق إنما هو دفع الإشكال عن

ص: 475

1- - كفاية الأصول: 1/164.

2- - الفصول: 81.

3- - كفاية الأصول: 1/161.

المقدّمات المفوتة، حيث أطبق القوم علي وجوب الغُسل علي الجنب الصائم قبل طلوع الفجر، وقطع المسافة علي المستطيع قبل زمان الحجّ، ولا- يتعلّق الوجوب بهما إلاّ بجعل الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، فعندئذ وجوب المقدّمة إنّما هو من آثار إطلاق الوجوب و حالته لا من استقبالية الواجب، فلا ثمرة لهذا التقسيم، لأنّ الذي يميّز المعلّق عن المنجّز إنّما هو استقبالية الواجب في الأوّل دون الثاني و ليس لذلك القيد أثر عملي.(1)

يلاحظ عليه: بأنّه لم يرتب الثمرة علي المعلّق في مقابل المنجّز حتّي يقال بأنّ الثمرة مشتركة بينهما، بل علي المعلّق في مقابل الواجب المشروط علي مذهب المشهور، فالواجب المشروط بما أنّ الوجوب غير حالي لا تجب مقدّماته بخلاف الواجب المعلّق فيما أنّ وجوبه حالي تجب مقدّماته المفوتة.

الثالث: ما أورده المحقّق ملا علي النهاوندي

وربّما ينسب إلي السيد العلامة الفشاركي وقد نقله المحقّق الخراساني بتلخيص مخل، وقال:

إنّ الطلب و الإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد تكون الارادة منفكة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عمّا تتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي فلا يكاد يصحّ الطلب و البعث فعلاً نحو أمر متأخّر.(2)

و حاصل هذا الإشكال: أنّ تجويز الواجب المعلّق يستلزم تفكيك الإرادة عن المراد و هو محال، بتوضيح أنّ وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية، غير أنّ الثانية تتعلّق بفعل النفس و الأوّلي بفعل الغير، فكما أنّ الإرادة في

ص:476

1- - كفاية الأصول: 1/161.

2- - كفاية الأصول: 1/162.

التكوينية لا تنفك عن المراد فهكذا الثانية.

أمّا التكوينية فإذا ظهرت الإرادة في لوح النفس، استعقبت حركة العضلات التي يستتبعها المراد، فهناك أمور ثلاثة: إرادة، و تحريك للعضلات، و إيجاد للمراد.

فهكذا الأمر في الإرادة التشريعية فهناك إرادة تشريعية التي تستعقب الإيجاب علي المكلف، و هو لا ينفك عن حركة العبد و إطاعته إذا كان مطيعاً.

و لازم ذلك استحالة الواجب المعلق، لأنه يستلزم انفكاك الإيجاب عن حركة العبد، و هو مستحيل، فالإيجاب بمنزلة تحريك العضلات، و حركة العبد نحو المراد بمنزلة حركة الشخص نحو المراد كلمة بكلمة.

أقول: ما ذكره يتركب من أمرين:

1. الفرق بين الإرادتين هو أنّ التكوينية تتعلّق بفعل النفس و التشريعية بفعل الغير.

2. الوجه المشترك بين الإرادتين هو امتناع انفكاك الإرادة عن المراد، فاستنتج من المقدمتين أنّ الإرادة لا تتعلّق بأمر استقبالي في التكوين و التشريع.

أقول: أمّا الوجه الأوّل و هو بيان الفرق بين الإرادتين فهو غير صحيح، لما سمعت ممّا مراراً من أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري، و الفعل الاختياري هو فعل النفس، فينتج أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بفعل النفس، و أمّا فعل الغير فهو خارج عن سلطان المرید، فكيف يريده مع أنّه ليس تحت قدرته؟ و لذلك ربّما يعصي و لا يطيع، كلّ ذلك يدلّ علي أنّ التشريعية كوزان التكوينية تتعلّق بأمر اختياري غير أنّ متعلّقها في التشريعية هو إنشاء البعث و في غيرها تحريك

ص:477

الأعضاء أو انجاز المراد الخارجي كما سيوافيك.

وأما الوجه الثاني، أعني: تفكيك المراد عن الإرادة فنبحث عنه في مقامين:

الأول: في الإرادة التشريعية.

والثاني: في الإرادة التكوينية.

أما الأول: سواء أجاز تفكيك المراد عن الإرادة أم لم يجز، فالإرادة في التشريعية مطلقاً غير منفكة عن المراد، وذلك لأن المراد فيها هو إنشاء الطلب والبعث أو إنشاء الزجر، والمفروض تحقق الإنشاء بعد الإرادة، وكون المراد حالياً أو استقبالياً لا يضر بفعالية المراد في الإرادة التشريعية، لما عرفت من أن المراد فيها هو فعل المرید وهو نفس إنشاء البعث.

وأما فعل المكلف فهو خارج عن حیطة الإرادة التشريعية.

فظهر من ذلك أن الإرادة غير منفكة عن المراد في هذا القسم.

وأما المقام الثاني، أعني: عدم تفكيك المراد عن الإرادة التكوينية أو تفكيكه عنها، فهو بحث فلسفي لا يمت إلى المسائل الأصولية بصله، غير أننا نبحث فيه بمقدار الحاجة.

قد عرفت استدلال المحقق النهاوندي حيث إنه سلم عدم الانفكاك في الإرادة التكوينية ولم يقد عليه دليلاً، غير أن المحقق الأصفهاني قد أقام عليه دليلاً في تعليقه علي الكفاية حيث قال: إن النفس في وحدتها كل القوي، وفي كل مرتبة عينها، فإذا أدركت في مرتبة العاقلة فائدة الفعل تجد في مرتبة القوة الشوقية شوقاً إليه، وإذا لم تجد مزاحماً تخرج منها إلى حد الكمال الذي يعبر عنه بالقصد والإرادة وينبعث منها هيجان في القوة العاملة ويحرك العضلات، ومن

الواضح أنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي، إلا أنّ الإرادة لا يمكن تعلّقها بأمر استقبالي، وإلا يلزم تفكيك العلة التامة عن معلولها، أعني: انبعث القوة العاملة المنبثّة في العضلات، وأمّا الشوق المتعلّق بالمقدّمات بما هي مقدّمات فإنّما يحصل من الشوق إليّ ذبيها، لكنّه فيها يحصل إليّ حدّ الباعثية لعدم المزاحمة، دون ذي المقدّمة فإنّه فيه يبقى بحاله إليّ أن يرفع المانع. (1)

و حاصل ما أفاد: أنّ الإرادة علة تامّة لتحريك العضلات، فلو كان المراد فعلياً صارت الإرادة سبباً لتحريك العضلات، لأنّ تعلق الإرادة بالمراد الفعلي دليل عليّ عدم الحوائل و الموانع لنيل المراد فتتعلق الإرادة بمعلولها، أي تحريك العضلات، وأمّا إذا كان المراد استقبالياً فيما أنّ هناك حوائل بين النفس المرید و المراد بشهادة كون المراد استقبالياً فلا تستعقب الإرادة تحريك العضلات مع أنّ الإرادة علة تامّة لتحريكها و هو بمنزلة تفكيك المعلول) تحريك العضلات (عن علته و) الإرادة).

هذا توضيح مرامه.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبنيّ عليّ أنّ في الأفعال الإرادية إرادة واحدة و هي تستمدّ وجودها من العلم بالفائدة إليّ الشوق و منه إليّ حصول القصد و الإرادة الذي يستعقب تحريك العضلات نحو الفعل الإرادي، فلو صحّ ذلك لصحّ ما ذكره من أنّ تعلق الإرادة بأمر استقبالي يستلزم تفكيك العلة التامة) الإرادة (عن معلولها أي تحريك العضلات، لأنّ في مثل المقام لا تستعقب الإرادة تحريك العضلات، لعلمها بوجود حوائل بين النفس و المراد، فلا فائدة في مثله لتحريك العضلات.

ص: 479

وَأَمَّا لَوْ قُلْنَا بَأَنَّ فِي كُلِّ فِعْلٍ خَارِجِي إِرَادِي إِرَادَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا تَتَعَلَّقُ بِتَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ وَالْأُخْرَى بِإِنْجَازِ الْعَمَلِ الْخَارِجِي.

فَلَوْ كَانَ مَتَعَلِّقَ الْإِرَادَةِ الثَّانِيَةِ أَمْرًا فَعَلِيًّا تَسْتَعْقِبُ ذَلِكَ ظُهُورَ إِرَادَةٍ أُخْرَى مَتَعَلِّقَةٍ بِتَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ لِاسْتِشْعَارِ النَّفْسِ بَعْدَمِ الْمَوَانِعِ بِشَهَادَةِ أَنَّ الْإِرَادَةَ تَعَلَّقَتْ بِأَمْرٍ فَعَلِيٍّ.

وَأَمَّا لَوْ كَانَ مَتَعَلِّقَ الْإِرَادَةِ الثَّانِيَةِ أَمْرًا اسْتِقْبَالِيًّا، فَبِئْسَ مِثْلُهُ لَا تَحْدُثُ إِرَادَةٌ مَتَعَلِّقَةٌ بِتَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ، لِأَنَّ تَعَلُّقَهَا بِأَمْرٍ اسْتِقْبَالِيٍّ قَرِينَةٌ عَلَيَّ وَجُودِ الْحَائِلِ بَيْنِ النَّفْسِ وَالْمَرَادِ، وَبِالتَّالِي لَا تَظْهَرُ فِي لَوْحِ النَّفْسِ إِرَادَةٌ مُحَرِّكَةٌ لِلْعَضَلَاتِ حَتَّى يُقَالَ: يَلْزِمُ تَفَكِّيكَ الْعِلَّةَ عَنِ الْمَعْلُولِ.

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيَّ تَعَدُّدَ الْإِرَادَةِ هُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ هُنَاكَ إِرَادَةٌ وَاحِدَةٌ، مَتَعَلِّقَةٌ بِتَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ كَانَ الْفِعْلُ الْخَارِجِي فَعَلًا غَيْرَ إِرَادِيٍّ لَعَدَمِ تَعَلُّقِ الْإِرَادَةِ بِهِ، وَتَصَوُّرِ أَنَّ إِرَادَةً وَاحِدَةً تَتَعَلَّقُ بِتَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ وَإِنْجَازِ الْعَمَلِ بِالْفِعْلِ الْخَارِجِيٍّ، أَمْرٌ مَرْفُوضٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ تَشَخُّصَ الْإِرَادَةِ بِالْمَرَادِ، فَإِذَا تَعَدَّدَ الْمَرَادُ تَحْرِيكَ الْعَضَلَاتِ وَإِنْجَازِ الْعَمَلِ (فَلَا مَحَالَةَ تَتَعَدَّدُ الْإِرَادَةُ).

وَالَّذِي يَدْعُمُ تَعَلُّقَ الْإِرَادَةِ بِأَمْرٍ اسْتِقْبَالِيٍّ هُوَ أَنَّ إِرَادَتَهُ سَبْحَانَهُ إِرَادَةٌ بَسِيْطَةٌ قَدِيْمَةٌ تَعَلَّقَتْ بِخَلْقِ الْأَشْيَاءِ حَسَبِ التَّدْرِيجِ فِي عَالَمِ الْمَادَةِ فَالْإِرَادَةُ قَدِيْمَةٌ وَالْمَرَادُ أَمْرٌ حَادِثٌ.

وَبِذَلِكَ يَعْلَمُ أَنَّ مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ الْأَعْظَمِ مِنْ أَنَّ الْإِرَادَةَ عِلَّةٌ تَامَّةٌ لَا تَتَخَلَّفُ عَنِ الْمَرَادِ بَيْنَ صَحِيْحٍ وَغَيْرِ صَحِيْحٍ، فَإِنَّ أُرِيدَ الْإِرَادَةَ الْمَتَعَلِّقَةَ بِتَحْرِيكِ الْعَضَلَاتِ فَهُوَ صَحِيْحٌ، وَإِنْ أُرِيدَ تَعَلُّقَهَا بِالْعَمَلِ الْخَارِجِيٍّ فَلَيْسَ بِصَحِيْحٍ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ عِلَّةً تَامَةً فَيُمْكِنُ تَخَلُّفَهَا عَنِ الْمَرَادِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ هُنَاكَ إِرَادَةٌ ثَانِيَةٌ مَتَعَلِّقَةٌ بِتَحْرِيكِ

ثم إنَّ صاحب المحاضرات فسّر إمكان تعلق الإرادة بأمر استقبالي بأنه إن كان المراد من الإرادة هو الشوق فلا شكَّ في تعلقها بأمر استقبالي كتعلقها بأمر حالي، وهذا لا يحتاج إلي إقامة برهان، بل هو أمر وجداني، وإن أُريد منها الاختيار وإعمال القدرة فهي لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمن متأخّر فضلاً عن فعل غيره، ولذا لا يمكن تعلقها بالمركب من أجزاء طولية كالصلاة دفعة واحدة. (1)

يلاحظ عليه: أنَّ الإرادة ليست نفس الشوق بشهادة أنَّ الإنسان يريد شرب الدواء المرّ مع عدم الشوق، ولا إعمال القدرة، فإنّه من آثار الإرادة وتائجها، بل هي عبارة عن إجماع النفس وتصميمها وجزمها بحيث لا يري المرید في نفسه أيّ تردد في الإتيان بالعمل، فحينئذ إذا كان المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، تتعقبها إرادة أُخري بتحريك العضلات، وإن كانت هناك موانع لا تكون هناك إلاّ إرادة واحدة متعلّقة بالمطلوب بالذات إلي أن يرتفع المانع، فتتقدح إرادة أُخري بتحريك العضلات.

وأمّا ما استشهد به في ذيل كلامه علي مدّعاها) الإرادة لا تتعلّق بأمر استقبالي (بعدم تعلقها بالمركب من أجزاء طولية كالصلاة دفعة واحدة، فغير تام، لأنّ عدم تعلقها به لأجل أنّه مستلزم لاجتماع النقيضين، لأنّ كون الشيء تدريجياً يستلزم التعاقب في الوجود، وكونه دفعيّاً يستلزم خلافه. وهذا بخلاف ما إذا تعلقّت بالمركب من أجزاء طولية علي نحو التدرّج فإنّه في غاية الإمكان، بل لا محيص عنه، وإلاّ يلزم تعدّد الإرادة حسب تعدّد الأجزاء الكثيرة وهو كما تري.

الرابع ما ذكره شيخنا العلامة الحائري

من أن إطلاق الوجوب وكون القيد راجعاً إلي الواجب، يقتضي ايجاب الفعل مع القيد وهذا إنما يتصوّر في القيود الاختيارية، وأمّا القيود الخارجة عن قدرة المكلف فيستحيل تعلق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلف، فلا محيص عن إرجاع القيد إلي الهيئة، فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من أقسام الطلب المشروط. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الشيء تارة يلاحظ جزءاً للواجب وأخري شرطاً له، ففي الأول يكون القيد و التقيّد داخلين في الواجب، وأمّا علي الثاني فيكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً.

إذا عرفت ذلك فإنّ الإشكال إنّما يرد إذا كان الوقت جزءاً للواجب فيجب إيجاده بحكم إطلاق الوجوب مع أنّه خارج عن اختيار الإنسان.

وأمّا إذا كان شرطاً علي نحو يكون ذات القيد خارجاً و التقيّد داخلاً فامثاله أمر ممكن، مثلاً إنّ الزمان و السماء خارجان عن اختيار المكلف، إلا أنّ إيجاد الصلاة تحت السماء مقدور و إتيانها في الوقت المزبور أمر ممكن.

الخامس: ما حكاه المحقق الخراساني من عدم القدرة علي المكلف به في حال البعث مع أنّها من الشرائط العامة.

و الإجابة عنه واضحة حيث إنّ الشرط كما ذكره المحقق الخراساني القدرة علي الواجب في زمان لا في زمان الإيجاب و التكليف. (2)

ص: 482

1- - درر الفوائد: 1/76.

2- - كفاية الأصول: 1/164.

في كلام مفصّل كما جاء في تقريراته ويتألف كلامه من أمور ثلاثة:

1. كلّ القيود ترجع إلي الموضوع

إنّ الأحكام الشرعية موضوعة علي نهج القضايا الحقيقية، وهي عبارة عن وضع الحكم علي العنوان الكلي الصادق علي الأفراد المتحقّقة أو المقدرة عبر الزمان علي نحو يكون الإنشاء أزلياً و فعلية الحكم مشروطة بتحقق الموضوع، فقوله سبحانه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (1)، بمنزلة قولنا: «الإنسان العاقل البالغ المستطيع يجب عليه الحجّ» فالحكم مترتب علي موضوع كلي لا تنحصر مصاديقه بالموجودين وقت التشريع بل يشمل مصاديقه عبر الزمان.

فإذا كانت القيود راجعة إلي الموضوع فلا معني لاستثناء قيد الزمان فهو أيضاً راجع إلي الموضوع كسائر الشروط، فكأنّه يقول: الإنسان البالغ العاقل المستطيع المدرك لزمان الحج يجب عليه الحجّ، و من المعلوم أنّ كلّ حكم مشروط بوجود الموضوع فيكون الموضوع بعامة شروطه قيماً للحكم أي الوجوب، من غير فرق بين الاستطاعة و الزمان، فكما أنّه لو لا الاستطاعة لا وجوب فهكذا لو لا الزمان لا بعث فعلي.

ص: 483

2. لا فرق بين الاستطاعة و الزمان

يقول (قدس سره): نحن نسأل القائل بالواجب المعلق، أيّة خصوصية في الوقت حتي يتقدّم الوجوب عليه؟ مع أنّا لم نقل بذلك في سائر القيود من البلوغ و الاستطاعة مع اشتراك الكلّ في كونه مأخوذاً قيداً للموضوع، فأيّ فرق بين الوقت و الاستطاعة، بحيث يتقدم الوجوب علي الأوّل دون الثاني؟

3. الزمان أولي أن يكون قيداً للوجوب

ثمّ إنّه (قدس سره) أفاض الكلام وقال: إنّ الأمر في الوقت أوضح، لأنّه لا يمكن أخذه إلّا مفروض الوجود، لأنّه أمر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك، و يكون فوق دائرة الطلب، و يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً، و إلّا يلزم تكليف العاجز. (1)

يلاحظ علي الأوّل: أنّ إرجاع عامّة القيود إلي الموضوع غير تام، و ذلك لما عرفت عند البحث في الواجب المطلق و المشروط أنّ القيود ثبوتاً علي قسمين:

قسم لها دور أساسي في ظهور الإرادة و انقداحها في النفس علي نحو لولاه لما أراداه المولي و إن كان المتعلق ذا مصلحة و هذا كالأستطاعة بالنسبة إلي وجوب الحجّ، فإنّ الحجّ مطلقاً ذو مصلحة من غير فرق بين المستطيع و المتسكع، لكن إيجابه علي نحو الإطلاق مستلزم للحرج، و لذلك قيّد المولي الوجوب بالأستطاعة لئلا يكون حرج بالنسبة إلي غير المستطيع، فهذا القسم من القيود يرجع إلي الوجوب. و بعبارة أُخري يرجع إلي الموضوع، و يصحّ قوله: إنّ الموضوع البالغ العاقل المستطيع.

ص: 484

وقسم منه يرجع إلي المتعلّق بمعني أنّه لو لا القيد لما كان فيه آية مصلحة، وهذا كما في الطواف بالبيت و الصلاة مع الوضوء، فلولا البيت لا يوصف الطواف بالصلاح، كما أنّه لو لا الوضوء لا توصف الصلاة بالمصلحة، ففي هذا النوع من القيود لا محيص من القول برجوعها إلي المتعلق دون الوجوب وبالتالي دون الموضوع.

فإذا كانت القيود ثبوتاً علي قسمين فكيف جعلها قسماً واحداً؟! و يلاحظ علي الثاني: بوجود الفرق بين الاستطاعة و الزمان فإنّ للاستطاعة دوراً في ظهور الإرادة و انقداحها في لوح النفس و لذلك يكون قيدها للوجوب وبالتالي جزء الموضوع، و أمّا الزمان فليس له مدخلية في انقداح الإرادة، بل له دور في ترتب المصلحة علي الأعمال التي يقوم بها الحاج في أيام الحج، فالأعمال إنّما تكون ذات مصلحة إذا أتى بها الحاج في الأراضي المقدّسة و الأزمنة المحددة، و لو كان له دور في ظهور الإرادة فإنّما هو بتبع تأثيره في المتعلّق، و لأجل ذلك صارت الاستطاعة قيدها للوجوب، و هذا) الزمان (قيدها للواجب.

و يلاحظ علي الثالث بأنّ ما ذكره مبني علي عدم الفرق بين كون الزمان جزءاً و شرطاً، و الإشكال إنّما يرد إذا كان الزمان جزءاً و هو عبارة عن كون القيد و التقيّد داخلين في المتعلّق مع أنّ الزمان فوق دائرة الطلب فكيف يقع مورد الطلب؟! و أمّا إذا قلنا إنّ الزمان شرط لا جزء، فالجزء و إن كان خارجاً عن حيّز القدرة و لكن التقيّد داخل في إطار الاختيار فللمكلّف الإتيان بالأفعال في ذلك المقطع من الزمان كما أنّ له الاختيار في الإتيان بها في غير ذلك المقطع. و هذا نظير استقبال الكعبة فإنّ الكعبة خارجة عن اختيار المكلّف لكن إيقاع الصلاة نحوها

داخل في اختياره.

وبالجملة، هذه الإشكالات لا تورّد أيّ خدشة عليّ تقسيم الواجب المطلق إليّ معلق و منجّز، و من أوضح الأدلّة عليّ إمكان القسمين هو وجود المعلق و المنجّز بين العقلاء.

بقي هنا إشكال آخر و إن شئت فاجعله سابع الإشكالات، فنقول:

السادس

السابع: ما ذكره المحقّق الخوئي

من أنّ الواجب المعلق ليس من أقسام الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه، و ذلك لأنّ وجوب الحجّ مثلاً إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق، و بما أنّ التكليف لم يتعلّق بذات الفعل عليّ الإطلاق و إنّما تعلّق بإيقاعه في زمن خاص، فعلم من ذلك أنّ للزمان دخلاً في ملاكّه و إلاّ فلا مقتضي لأخذه في موضوعه، و عليه فبطبيعة الحال يكون الوجوب مشروطاً به غاية الأمر عليّ نحو الشرط المتأخّر. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني عليّ عدم التفريق ثبوتاً بين القيود الراجعة إليّ الإرادة و الوجوب و القيود الراجعة إليّ المتعلّق، و عليّ وفق ما ذكرنا من الضابطة، فالزمان بما له مدخلية في ترتّب المصلحة عليّ المتعلّق عليّ نحو لولا إيقاع الفعل في تلك الفترة لما ترتّب عليّ الفعل أيّ مصلحة، فالزمان قيد للمادة.

و ما ذكره من أنّ وجوب الحجّ إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق، لا يثبت مرامه، لأنّنا نختار أنّ وجوبه مطلق و له مدخلية في ملاك الواجب، و ما ترتّب عليه من أنّه إذا كان دخيلاً في الملاك يكون الوجوب مشروطاً به، غير تام لما فيه:

أولاً: بالنقض فإنّ الموضوع له مدخلية تامّة في الصلاة، مع أنّ الوجوب غير مشروط به.

ص: 486

و ثانياً: انّ عدم تعلّق الوجوب بغير ما فيه الملاك، ليس بمعني اشتراط الوجوب به، بل بمعني عدم تعلّق الوجوب بما ليس فيه الملاك و
تضيّقه ذاتاً لا اشتراطه بالقيّد، وهذا كتضييق كلّ حكم بالنسبة إلي موضوعه، إذ ليس كلّ حكم مشروطاً بموضوعه، و مع ذلك ليس له دعوة
إلاّ إلي موضوعه.

ص: 487

المقدمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلق

إنّ الغاية من تقسيم الواجب المطلق إلي منجّز و معلق هو رفع الإشكال في قسم من المقدمات الوجودية التي أفتي المشهور بوجود المقدّمة مع عدم وجوب ذبيها، وعندئذ أشكل عليهم بأنّ وجوب المقدّمة نابع عن وجوب ذبيها، و معه كيف وجد المعلول دون العلة، و ذلك في الموارد التالية:

1. وجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت لواجده إذا علم عدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت.
 2. وجوب الغسل للمستحاضة قبل الفجر في الصيام الواجب.
 3. وجوب تحصيل المقدّمات الوجودية للحج قبل وقته.
 4. تعلّم الأحكام للبالغ قبل مجيء وقت وجوب العمل، إذا ترتب علي تركه فوت الواجب.
- إلي غير ذلك من الموارد التي يتقدّم فيها وجوب المقدّمة علي وجوب ذبيها، و هو بمنزلة تقدّم المعلول علي العلة.
- فقد اختار كلّ مهرباً نشير إليه.

1. ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلى المادة، والوجوب مطلق والواجب مقيّد بقيد اختياري أو غير اختياري، ففي الموارد المذكورة وجوب المقدّمة رافق وجوب ذبيها، لإطلاق الوجوب وعدم تقيّده بقيد، حتّى لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّقه و المفروض عدم تحقّقه.

2. تخلّص صاحب الفصول بجعل هذه الموارد من قبيل الواجب المعلّق حيث إنّ الوجوب حالّيّ والواجب استقباليّ، و ما اختاره من المعلّق هو نفس ما اختاره الشيخ الأنصاري في تفسير الواجب المشروط، غير أنّ صاحب الفصول، قسّم المطلق إلى منجزّ ومعلّق، مع تسليمه تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط فهو مع القول بالواجب المشروط، أبدي ذلك التقسيم.

3. ما اختاره المحقّق الخراساني من جعل الشرط في هذه الموارد من قبيل الشرط المتأخّر الذي مرجعه عنده إلى الشرط المقارن فيكون وجوب ذبيها فعلياً، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها، وإتّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، قال (قدس سره): لا إشكال في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه في الموارد الثلاثة:

1. فيما إذا كان منجزاً و كان الوجوب والواجب حالّين.

2. فيما إذا كان معلّقاً و كان الوجوب حالياً دون الواجب.

3. أو مشروطاً بشرط متأخّر كان معلوم الوجود فيما بعد ضرورة فعلية وجوبه و تنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمة فيترشح منه الوجوب عليها علي الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها وإتّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به. (1)

ص: 489

4. ما اختاره المحقق الأردبيلي في خصوص مسألة خصوص التعلّم قبل الوقت و هو القول بالوجوب النفسي التهيبي للجاهل البالغ الذي يعلم عدم تمكّنه من التعلّم بعد دخول الوقت فهو واجب نفسي لكن يهيبي الإنسان لواجب آخر.

5. ما اختاره شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في سالف الزمان و هو أنّ الوجوب هنا وجوب عقلي إرشادي إلي حفظ غرض المولي، لأنّ العقل لا يفرق في القبح بين مخالفة التكليف الشرعي و بين مخالفة التكليف العقلي حيث إنّ العقل يستقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذبيها، لأنّ في ترك الإتيان تقويت للملاك و الغرض اللازم و إلي هذا الجواب أشار المحقق الخراساني حيث قال: بل لزوم الإتيان بها عقلاً و لو لم نقل بالملازمة.

6. ما اختاره السيّد الأستاذ و هو القول بوجوب المقدّمة غير المترشحة من وجوب ذبيها، و محصله:

أنّه لا مانع من فعلية وجوب المقدّمة دون فعلية وجوب ذبيها، فإنّ الإشكال ينشأ من توهم أنّ وجوب المقدّمة ناشئ و نابع عن وجوب ذبيها. وعندئذ كيف يتصوّر وجود المعلول قبل وجود العلّة، و أمّا إذا قلنا بأنّ لكلّ من الوجوبين مبادئ مستقلة في نفس الأمر، فكما أنّ لذبيها مبادئ من تصوّر الفائدة و الشوق ثمّ التصميم و الجزم، فهكذا في جانب المقدّمة حيث إنّ المولي يتصوّر فائدة المقدّمة و يشتاق إليها ثمّ يريدّها بالطلب و الإيجاب و عندئذ لا مانع من إيجاب المقدّمة قبل إيجاب ذبيها.

و بذلك يعلم معني الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها، فإنّ أريد الملازمة في مقام الفعلية فهي غير صحيحة، و إن أريد منها أنّ وجوب المقدّمة لا يفارق وجوب ذبيها و لو في موطنه و محلّه، لأنّ وجوبها غيري و مثله لا ينفك عن الوجوب النفسي و لو بعد فترة فهذا صحيح.

وبذلك يعلم عدم تمامية ما أفاده المحقق الخراساني من تصوير أنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذبيها، ولذلك يكشف وجوبها أنّاً عن وجوب ذبيها حيث قال: إنّ وجوب المقدّمة إنّما يكشف بطريق الإنّ عن سبق وجوب ذبيها، لو كان وجوبها ناشئاً عن وجوبه، وإرادتها ناشئة من إرادته.

ولكنّك عرفت خلافه، وإنّ وجوب ذبيها أو إرادته بمنزلة العلة الغائية التي لا يعتبر إلاّ تقدّمها ذهنياً لا خارجاً، ويكفي في المقام العلم بأنّه سوف يأمر به المولي.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب المقدّمة إنّما يكشف عن وجوب ذبيها إنّاً، لو كان وجوبها مترشحاً من وجوبها وإرادتها مترشحة من إرادته، وأمّا إذا كان وجوب ذبيها علة غائية لا علة فاعلية فيمكن أن يتقدّم وجوب المقدّمة علي وجوب ذبيها، فالخلط حصل من تصوّر أنّ وجوب ذبيها علة فاعلية مع أنّها علة غائية.

تطبيقات

لقد عرفت انقسام الواجب إلي المطلق والمشروط، والمطلق إلي المعلق والمنجز، فحان البحث عن سرد تطبيقات في هذا المجال.

1. قال سبحانه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ). (1)

قال المفسرون: المراد من شهود الشهر هو رؤية الهلال أو كون المكلف حاضراً لا مسافراً، والآية ظاهرة في الوجوب المعلق حيث أوجب علي الشاهد في أوّل الشهر وجوب صيام الشهر كلّّه، فالوجوب حالي والواجب استقبالي.

2. قال سبحانه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً). (2)

ص: 491

1-- البقرة: 185.

2-- آل عمران: 97.

فالظاهر من الآية أنّ وجوب الحجّ بالنسبة إلي الاستطاعة واجب مشروط و لكنّه بالنسبة إلي زمان الحجّ واجب معلق، لأنّه إذا تمكن المكلف من الزاد و الراحلة و جب عليه الحجّ لانقلاب الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلي المطلق فيصير الوجوب فعلياً، لكن الواجب متأخر عن زمان الوجوب فلا مانع من أن يكون وجوب الحجّ بالنسبة إلي الاستطاعة واجباً مشروطاً و بالنسبة إلي زمان الحجّ واجباً معلقاً.

3. روي زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: « إذا دخل الوقت و جب الطهور و الصلاة، و لا صلاة إلا بطهور » (1).

و الرواية ظاهرة في كون وجوب الصلاة مشروطاً بالوقت و الواجب، و واجب مشروط.

إلي غير ذلك من التطبيقات التي في وسع الباحث أن يتدبر فيها.

سؤال و إجابة

أمّا السؤال: أيّ فرق بين إراقة الماء قبل الوقت مع العلم بعدم إمكان تحصيله بعده، و إجناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة أهله قبل الوقت، مع علمه بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعده، حيث أفتوا بعدم جواز الأول و جواز الثاني. فهذا التفريق لا يصحّ علي أيّ وجه من الوجوه المذكورة.

و أمّا الجواب: فهو ما أفاده المحقق الخراساني بما هذا حاصله: أنّ الواجبات الشرعية مختلفة من ناحية المقدّمة، فقد تكون القدرة المعتمدة قدرة مطلقة، فعندئذ

ص: 492

1- - الوسائل: 1، الباب 4 من أبواب الوضوء، الحديث 1.

يجب تحصيلها أو حفظها، وقد يكون الواجب قدرة خاصّة وهي القدرة علي الصلاة مع الطهارة المائية إذا لم يقدم علي موقعة أهله. فالتجوز من الفقهاء كاشف عن كون المعتمد هو القدرة الخاصّة لا العامة. (1)

إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلي الهيئة أو المادة

إنّ هنا بحثين: أحدهما ما مرّ من حكم المقدمات المفوّتة، والثاني أنّه إذا لم يكن دليل الطرفين مقنعاً لإثبات أحد القولين فما هو المرجع؟ وقبل الخوض في البحث نذكر أموراً:

1. ليس البحث بحثاً علمياً صرفاً، بل له ثمرة عملية، وذلك لأنّه إن دَلّ الدليل علي رجوع القيد إلي الهيئة يكون من قبيل الواجب المشروط فلا يجب تحصيل الشرط، وإن رجع إلي المادة فإنّ إطلاق الوجوب يقتضي وجوب تحصيل القيد إذا كان أمراً اختيارياً، إلّا إذا دَلّ الدليل علي أنّ المطلوب حصول القيد لا تحصيله.

نعم لا تظهر الثمرة في القيود الخارجة عن الاختيار كطلوع الفجر وزوال الشمس.

2. إنّ عقد هذا البحث يصحّ ممّن يري كلاً من الهيئة والمادة صالحاً للتقييد، وأما من يري تقييد الهيئة أمراً محالاً فلا يصلح له البحث في هذا الموضوع، والعجب من الشيخ مع اعتقاده بالامتناع، طرح هذا البحث.

3. إنّ محط البحث ما إذا كان القيد منفصلاً، وأما إذا كان القيد متّصلاً ودار الأمر بين رجوعه إلي الهيئة أو المادة، يصير الكلام مجملاً شأن كلّ كلام محتف

ص: 493

بما يصلح للقرينية مع عدم وجود ظهور لغوي أو انصراف أو قرينة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في مقتضى الأصول اللفظية وأخرى في مقتضى الأصول العملية، وإليك بيان الأمرين:

مقتضى الأصل اللفظي عند التردد

استدلّ الشيخ عليّ أنّه إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة و تقييد المادة، فمقتضى الأصل اللفظي إرجاع التقييد إليّ المادة دون الهيئة بوجهين:

الأول: تقديم الإطلاق الشمولي عليّ البدلي

وحاصل هذا الوجه: أنّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي، وإطلاق المادة إطلاق بدلي، وإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطالقين فتقييد البدلي أولى من تقييد الشمولي.

إنّ الدليل مؤلف من صغري وكبرى.

أمّا الصغري فهي أنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي.

وأمّا الكبرى فهي أنّه إذا دار الأمر بين تقييد أحدهما، فتقييد البدلي أولى من تقييد الشمولي، وإليك توضيح الأمرين:

أمّا الصغري فلأنّه إذا قال: أكرم زيداً) ولم يقيدّه (فمقتضى إطلاق الهيئة، وجوب الإكرام عليّ كلّ التقادير سواء أسلم أم لا، سواء أ جاء أم لم يجرى.

وهذا بخلاف المادة فإنّ المطلوب هو الإتيان بفرد من الطبيعة، وقد اشتهر أنّ الطبيعة توجد بفرد واحد و تنعدم بعامة الأفراد. هذا هو بيان الصغري.

وأمّا الكبرى فهو تقديم الإطلاق البدلي عليّ الشمولي، لأنّ الدلالة الثانية أقوى من الدلالة الأولى.

وقد أورد عليه المحقق الخراساني بما هذا حاصله: وهو أنّ المقرر عند الأصوليين وحتّى الشيخ نفسه في باب التعادل و الترجيح (1) هو تقديم العام الشمولي علي الإطلاق البدلي لا تقديم الإطلاق الشمولي علي الإطلاق البدلي، وذلك لأنّه إذا كان الشمول بالدلالة اللفظية الوضعية) العام الشمولي (تكون دلالته تامّة غير معلّقة بشيء، بخلاف ما إذا كان الإطلاق البدلي مستفاداً من الإطلاق فدلالته معلّقة علي عدم ورود البيان بخلافها، و المفروض أنّ العام الشمولي الذي دلالته وضعية يصلح لأن يكون قرينة و بياناً للقيّد في جانب الإطلاق البدلي.

وإن شئت قلت: إنّ الميزان في حفظ أحد المدلولين: الشمولي و البدلي و إيراد القيّد علي الآخر ليس هو الشمولية أو البدلية، بل الميزان هو قوّة الدلالة و هو يرجع إلي كون أحدهما مدلولاً بالدلالة اللفظية و الآخر مدلولاً بالدلالة العقلية، فاللفظية مقدّمة علي العقلية، سواء كانت في جانب الشمولي أو في جانب البدلي، فإذا قال: أكرم كل العلماء، ثمّ قال: أهن فاسقاً، و بما أنّ النسبة بين الدليلين عموم و خصوص من وجه يتعارضان في العالم الفاسق، فيقدّم العام الوضعي و هو الشمولي علي الإطلاق و هو البدلي، و ذلك لأنّ دلالة العام دلالة تامّة و دلالة الإطلاق معلّقة علي عدم القرينة علي خلافه، و المفروض أنّ العام يصلح أن يكون قرينة علي الإطلاق، ففي هذا المثال يقدم الشمولي علي البدلي لا بملاكهما، بل ملاك أنّ الأوّل مدلول لفظي و الآخر مدلول عقلي، و لو عكس، عكس، مثلاً إذا قال: أكرم أي واحد من العلماء، بصورة العام البدلي ثمّ قال: و لا تكرم فاسقاً، و بما أنّ بين الدليلين عموماً من وجه، يتعارضان في العالم الفاسق،

ص: 495

1- - الفرائد مبحث التعادل و الترجيح ص 457 طبعة رحمة الله عند قوله: « و منها تعارض الإطلاق و العموم ».

فيقدّم البدلي علي الشمولي بحكم أنّ دلالة البدلي دلالة وضعية و دلالة الشمولي دلالة عقلية. فدلالة اللفظ علي البدل غير معلّقة علي شيء بخلاف دلالة علي الشمولي فإنّها معلّقة علي عدم ما يصلح أن يكون قرينة للخلاف.

فقد علم بذلك أنّ الميزان هو تقدّم الدلالة الوضعية علي الدلالة الإطلاقيه من غير فرق بين الشمولي و البدلي، و أمّا المقام فالمفروض أنّ المدلولين علي شاكلة واحدة، حيث إنّ كلاً من الشمولي و البدلي مفهومان من الإطلاق، فهما سيّان في الأقوائية، فلا وجه لتقديم أحدهما علي الآخر.

إلي هنا تمّ الوجه الأول لتقديم إطلاق الهيئة علي إطلاق المادة، و إليك بيان الوجه الثاني.

الوجه الثاني: تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة أيضاً و لا عكس

و حاصله: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة و يرتفع به مورده، بخلاف العكس، و كلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك، كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولي.

توضيحه: أنّ هذا الوجه كالوجه السابق مؤلّف من صغري و كبري.

أمّا الصغري فلأنّ تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة و لا عكس.

أمّا الكبري فلأنّ الأمر إذا دار بين تقييدين أو تقييد واحد فالثاني مقدّم.

أقول: الظاهر أنّ الكبري أمر لا سترة عليه، إنّما المهم هو بيان الصغري. فنقول: إذا فرض أنّ المولي قال: أكرم زيداً إن جاءك يوم الجمعة، فلو فرضنا أنّ القيد يرجع إلي الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، فبما أنّه لا وجوب قبل مجيء يوم الجمعة، يكون الواجب أيضاً هو الإكرام التوأم مع مجيء زيد، و هذا بخلاف ما

إذا كان القيد راجعاً إلي المادة حيث يكون الإكرام المقيّد بالمجيء يومئذ واجباً، فلا يسري التقيّد إلي مفاد الهيئة أعني: الوجوب لجواز أن يكون الوجوب حالياً قبل يوم الجمعة و المطلوب استقبالياً.

و أورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه إنّما يتمّ إذا كان القيد منفصلاً، بحيث ينعقد لكلّ من الهيئة و المادة إطلاق، فيدور الأمر بين التصرّفين و التصرّف الواحد، و أمّا إذا كان القيد متّصلاً فبما أنّه لم ينعقد للكلام أي ظهور و إطلاق، فلورجع القيد إلي الهيئة فهو لا يستلزم تقييد المادة، بل يستلزم إبطال محلّ الإطلاق و إلغاء القابلية في المادة، و هو ليس أمراً مخالفاً للأصل.

فلو دار الأمر بين تقييد واحد كالمادة، و تقييد واحد و إبطال محلّ الإطلاق في الآخر، بمعنى أنّه لا ينعقد الإطلاق فيه من أول الأمر فلا دليل علي الترجيح. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خروج عن موضع النزاع لما عرفت من أنّ النزاع فيما إذا كان القيد منفصلاً، و أمّا إذا كان متّصلاً فيعود الكلام مجملاً لا يعتبر كلّ من الظهورين.

و الأولي أن يجاب بأنّ ما ذكره الشيخ وجه عقلي لا ينعقد به الظهور حتّي يكون موجباً لتقديم ما هو الأقوي دلالة و ظهوراً علي الأضعف كذلك، و قد مرّ منّا القول عند البحث في تعارض الأحوال أنّ ما ذكره من الوجوه لتقديم بعض الأحوال علي بعض كالنقل المجاز مثلاً ووجه استحسانية لا يلتفت إليها العرف و لا ينعقد بها الظهور.

ثمّ إنّ هنا كلاماً للمحقّق النائيني لا يخلو من نكتة حيث قال:

إنّ لو فرضنا ثبوت أفوائية الإطلاق الشمولي علي الإطلاق البدلي، فلا

ص: 497

يوجب ذلك تقديمه عليه، لأنّ الأقوائية إنّما توجب التقديم، لو كان التخالف و التكاذب بينها بالذات، كما في المثالين: «لا تكرم فاسقاً»، «أكرم عالماً» و الأول يفيد الشمول، و الثاني يفيد البدلية، فإنّ كلّ واحد منها يكذب الآخر، إذ لا تجتمع حرمة إكرام الفاسق علي إطلاقه و لو كان عالماً مع وجوب إكرام مطلق العالم و لو كان فاسقاً، ففي مثله يقدّم الأقوي علي الأضعف، و هذا هو محل الكلام في مبحث التعادل و الترجيح، لا في المقام إذ ليس بين إطلاق الهيئة و المادة في أنفسهما تكاذب في المقام إذ لا مانع من كونهما مطلقين غير مقيدين، و إنّما جاء التعارض لأجل علم إجمالي بطروء القيد علي أحدهما مع تساويه بالنسبة إلي الأقوي و الأضعف، و في مثله، لا وجه لتقديم الأقوي علي الأضعف لما ذكرناه من تساوي العلم الإجمالي. (1)

مقتضى الأصل العملي

قد عرفت أنّه لا- أصل لفظي في المقام يعتمد عليه، و أنّ القيد إذا كان متصلاً يلزم منه الإجمال في الكلام، و إن كان منفصلاً فالعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطالاقين يمنع عن الأخذ بواحد منهما، فلا بدّ من الرجوع إلي الأصل العملي.

و أمّا مقتضاه فلانّ الشكّ في كون القيد راجعاً إلي الهيئة) فلا يجب تحصيله (و إلي المادة) فيجب تحصيله (شكّ في وجوب تحصيل القيد و المرجع فيه البراءة.

نعم الأصل العملي، أعني: البراءة لا يثبت أحد الظهورين أي كون القيد قيماً للهيئة أو المادة.

ص: 498

إشارة

(1)

عرّف القوم الواجب النفسي و الغيري بالتعريف التالي:

النفسي ما أمر به لنفسه.

و الغيري ما أمر به لغيره.

و أورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ تعريف النفسي غير جامع، كما أنّ تعريف الغيري غير مانع.

أمّا الأول: فلأنّ النفسي ينحصر بمعرفة الله تعالى التي أمر بها لنفسها، و أمّا سائر الواجبات النفسية كالصلاة و الصوم و الزكاة فتخرج عن التعريف، لأنّها لم يؤمر بها لأنفسها، بل أمر بها لغاياتها المعلومة من النهي عن الفحشاء و كونه جُزّة من النار و اختباراً للأغنياء إلى غير ذلك من الغايات.

و أمّا الثاني: فقد علم ممّا ذكر، لأنّ غير المعرفة إذا خرج عن تحت الواجب النفسي يدخل في الواجب الغيري، لأنّه أمر به لغيره، أعني: المصالح و الغايات. (2)

يلاحظ عليه: بأنّ المراد من كلمة «لنفسه» هو ما أمر به لا لبعث آخر، كما أنّ المراد من لفظة «لغيره» ما أمر به لبعث آخر، فالمقيس عليه في تسمية الأمر نفسياً

ص: 499

1- - مرّ التقسيم الثاني، ص 474.

2- - مطارح الأنظار: 66.

أو غيرياً هو ملاحظة كون البعث لأجل بعث آخر وعدمه، فالأول هو الغيري، والثاني هو النفسي.

وبعبارة أُخري: الملاك في كون الواجب نفسياً أن يتعلّق به البعث في ملاك فيه لا لأجل بعث آخر، كما أنّ الملاك في كون الواجب غيرياً أن يتعلّق به البعث لأجل بعث آخر، وعندئذ تدخل الواجبات النفسية المعلومة كونها نفسية في التعريف الأول ولا يعمّه التعريف الثاني.

تعريف ثانٍ للنفسي و الغيري

ثم إنَّ الشيخ لما لم يرتض بالتعريف المتقدم حاول التعريف بوجه آخر نقله المحقق الخراساني في « الكفاية »، قال: فإن كان الداعي فيه هو التوصل إلى به إلي واجب لا يكاد يمكن التوصل بدونه إليه لتوقّقه عليه فالواجب غيري، وإلا فهو نفسي، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة باللّه أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات. (1)

وبما أنّ الشيخ عمّم الواجب النفسي إلي ما إذا كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة أو محبوبيته بما له من الغايات، أورد عليه في الكفاية، بأنّه لو كان الداعي هو اشتماله علي الفائدة المترتبة عليه كان الواجب غيرياً، فإنّه لو لم تكن هذه الفائدة لازمة، لما دعا إلي إيجاب ذي الفائدة. (2)

يلاحظ عليه: أنّ الإشكال نابع من عدم الإمعان في كلام الشيخ حيث إنّه جعل المعيار كون الداعي إلي الأمر التوصل إلي واجب آخر وعدمه، لا التوصل إلي الغايات والأغراض وعدمها، والأغراض وإن كانت محبوبية بالذات ولكنها ليست

ص:500

1- - كفاية الأصول: 1/171.

2- - المصدر نفسه.

واجبة في الشريعة و لم يتعلّق بها الأمر و الطلب.

و الحاصل: أنّ المعيار في الواجب الغيري كون الداعي إلى الأمر هو التوصل إلى واجب آخر دلّ الدليل علي وجوبه في الشريعة، فمثل هذا التعريف لا يشمل الصلاة و الصوم، إذ لم يكن الداعي إلى الأمر بها هو التوصل إلى واجب ورد في الشريعة، و كون الداعي من الأمر و إن كان هو التوصل إلى الأغراض و الغايات لكن الأغراض لما لم تقع في إطار الأمر الظاهري لا يصدق علي الصلاة كون الأمر بها للتوصل إلى واجب في الشريعة، و كون الأمر بها للتوصل إلى الغاية ليس معياراً في تحديد الواجب الغيري.

و بذلك ظهر صحّة كلا التعريفين و رجوعهما إلى تعريف واحد سواء أقلنا:

النفسي ما أمر به لنفسه لا لبعث آخر.

و الغيري ما أمر به لغيره و لبعث آخر، أو قلنا:

الغيري: ما يكون الداعي إلى الأمر، التوصل إلى واجب آخر.

النفسي: ما لا يكون الداعي التوصل إلى واجب آخر، و إن كان الداعي إلى الأمر لبّاً هو تحصيل الغايات و الأغراض التي ليست واجبة في الشريعة الإسلامية.

فإن قلت: ينتقض التعريف بالظهر و المغرب إذ فيهما كلا الملاكين: النفسيّة و الغيرية، و بأفعال الحج، و ذلك لأنّ المتقدّم منها واجب نفسي و في الوقت نفسه وجب لبعث آخر أو لواجب آخر علي اختلاف في التعبيرين.

قلت: تقدّم أنّ المقدّمة ليس هي نفس الصلاة أو نفس العمل في أعمال الحجّ، بل المقدّمة هو تقدّمه علي العصر، و العمل شيء و التقدّم شيء آخر، أو الشرط تأخّر العصر عن الظهر أو تأخّر السعي عن الطواف، و تأخّرهما لا صلة له

فإن قلت: ما هو حكم المقدمات المفوتة، إذ هي ليست واجباً غيرياً لعدم وجوب ذي المقدّمة حتّى يكون البعث بها لأجل بعث آخر، ولا نفسياً لعدم استلزام تركها العقاب، بل العقاب في مسألة اغتسال المستحاضة علي ترك الصوم.

قلت: نلتزم بأنّها واجب غيري، فإنّ البعث بها لأجل بعث آخر وإن لم يكن البعث. الثاني فعلياً وقد تقدّم أنّه يمكن فعلية وجوب المقدّمة قبل فعلية ذبيها. (1)

دوران الوجوب بين النفسي و الغيري

إلي هنا تمّ تعريف الواجب النفسي و الغيري، فلو تبين كون شيء نفسياً أو غيرياً فهو، وإلا فيرجع إلي الأصل اللفظي أولاً، و الأصل العملي ثانياً، فيقع الكلام في إمكان التمسك بالأصلين.

الأول: ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟

إنّ مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب نفسياً لعدم حاجة النفسي إلي القيد و حاجة الغيري إليه، فالأمر بالشيء مع السكوت عن شيء آخر آية كونه نفسياً، و أمّا الغيري فلا يكفي فيه الأمر بالشيء، بل يتوقّف علي الأمر بالشيء الآخر حتّى يكون الأمر الأول لأجل الأمر الثاني، هذا ما لا إشكال فيه، إنّما الكلام في إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة، و إلا فلو قلنا بالإطلاق فمقتضاه هو النفسية، و المتأخرون من الأصوليين في المقام بين ناف لإمكان انعقاد الإطلاق

ص: 502

استدلّ الشيخ علي عدم إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة بوجهين:

الأول: أنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقذح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، فإنّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبية إلاّ بواسطة تعلّق واقع الإرادة و حقيقتها به لا بواسطة مفهومها، و من المعلوم أنّ الفرد الحقيقي المنقذح في نفس الطالب جزئي لا يقبل فيه التقييد و الإطلاق، فلا معني للتمسك بإطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياً لا غيرياً. (1)

و أورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ مفاد الهيئة ليس الفرد الحقيقي من الطلب بل مفادها هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف و لا- يكاد يكون مفادها، الفرد الحقيقي من الطلب، أعني: ما يكون بالحمل الشائع طلباً، و إلاّ لما صحّ إنشاؤه بها ضرورة أنّه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم ربما يكون هو) الطلب الحقيقي (هو السبب لإنشائه، بل المنشأ هو الطلب الإنشائي و الوجود الإنشائي لكلّ شيء ليس إلاّ قصد مفهومه بلفظه. (2)

الظاهر وجود الخلط في كلام العلمين.

أمّا الأول: فلأنّ ما ذكره الشيخ من أنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقذح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، أمر غير صحيح، فإنّ الأمور التكوينية كالطلب الحقيقي الذي هو عبارة أخرى عن الإرادة التكوينية لاتحد الطلب و الإرادة الحقيقيتين غير قابلة للإنشاء، و إنّما القابل للإنشاء هو المفهوم لا المصداق الحقيقي، فالزوجية التكوينية كالعينين و الأذنين بما أنّهما ظاهرة تكوينية

ص: 503

1-- مطارح الأنظار: 67.

2-- كفاية الأصول: 1741/173.

غير قابلة للإنشاء اللفظي، وإثما القابل للإنشاء الزوجية الاعتبارية فبالإنشاء يصيران زوجين رجل و امرأة اعتباراً، وهذا ما تبه به المحقق الخراساني.

وأما الثاني: فلأنّ المحقق الخراساني وإن أصاب في نفي كون الموضوع له هو الطلب الحقيقي، لأنّه غير قابل للإنشاء لكنّه أخطأ في قوله في أنّ الموضوع له هو الطلب الكلي أي مفهوم الطلب الذي هو مفهوم اسمي لما عرفت من أنّ الموضوع له في الحروف والهيئات مصاديق الطلب الكلي، فإنّ القابل للإنشاء هو الفرد لا المفهوم الكلي بقيد أنّه كلي، وقد أوضحنا ذلك عند البحث عن المعاني الحرفية.

وأما إمكان تقييد الجزئي فقد مرّ أنّ الجزئي وإن كان غير قابل للتقييد من حيث الأفراد لكنّه قابل للتقييد من حيث الأحوال، فإنّ الطلب المنشأ وإن كان جزئياً لكن لها سعة من حيث الأحوال فيقال في المقام الوجوب ثابت، سواء أوجب شيء أم لا.

الثاني: ما أفاده المحقق العراقي: إنّ المعاني الحرفية وإن كانت كلية إلاّ أنّها ملحوظة بتبع لحاظ متعلقاتها، أعني: المعاني الاسمية لكونها قد اتخذت آلة لملاحظة أحوال المعاني الاسمية، وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفول عن ملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجه الإطلاق والتقييد إليه لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه، وهذا خلف. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ كون المعاني الحرفية معان آلية غير كونها مغفولاً عنها، وقد عرفت فيما سبق أنّ الغرض ربّما يتعلّق بتفهم المعاني الحرفية وتكون هي المقصد الأصلي في الكلام، كما في قولك: «زيد علي السطح» أو «الماء في الإناء» فالغرض

ص: 504

الأصلي هو كينونة زيد علي السطح و الماء في الإناء، فكيف يكون مفهوماً مغفولاً عنه؟ وقد تبين من ذلك أنّ المنشأ قابل لانعقاد الإطلاق و ليست الجزئية كما في كلام الشيخ و لا الآلية كما في كلام المحقق العراقي مانعين لانعقاد الإطلاق.

أدلة المتمسكين بإطلاق الهيئة

إذا كان الشيخ و المحقق العراقي قدّس سرهما من نفاة إمكان انعقاد الإطلاق في الهيئة بالدليلين السابقين، فإنّ هناك من يصحح إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة و أنّ نتيجة الإطلاق كون الواجب نفسياً مستدلّين بما يلي:

الأوّل: ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ الهيئة و إن كانت موضوعة لما يعمهما إلا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه علي المتكلم الحكيم.

يلاحظ عليه: أنّ كلاً من الواجب الغيري و النفسي يشاركان في أصل الوجوب و يمتازان بشيء آخر، و الفصل المميّز لهما هو كون الوجوب في الأوّل «لنفسه» و في الآخر «لغيره» فكلّ منهما يحتاج إلي بيان زائد وراء بيان أصل الوجوب، و لو كان النفسي نفس الوجوب لزم كون القسم نفس المقسم.

الثاني: ما أفاده المحقق البروجردي من أنّ الصيغ الإنشائية قد وضعت للبعث و التحريك نحو متعلقاتها، و البعث الغيري المتعلّق بالمقدّمات ليس في الحقيقة بعثاً نحو المتعلّق و إنّما هو تأكيد للبعث المتعلّق بذاتها، فالكلام يُحمل علي ظاهره و هو البعث الحقيقي نحو ما تعلّق به. (1)

ص: 505

يلاحظ عليه: أن ما ذكره إنما يتم إذا كان دليل المقدمة إرشاداً إلي الشرطية مثل قوله: « لا صلاة إلا بطهور »، وأما إذا كان بلسان الأمر المولوي بالمقدمة فلا وجه لإنكار البعث نحوها كما في الآيتين التاليتين:

1. (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ). (1)

2. (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا) (2). (3)

والآية الأولى تؤكد علي الوضوء وتبين كفيته، ومعها كيف يقال: ليس فيه بعث نحوه، كما أن الآية الثانية تأمر بحفظ الحذر وتبين كيفية النفير، ومعها كيف يقال: ليس في الأمر الغيري بعث إلي المقدمة؟ وكون البعث إلي المقدمة لأجل ذبيها شيء، وعدم البعث إلي المقدمة شيء آخر، والصحيح هو الأول دون الثاني.

ومما يدل علي وجود البعث الأكيد إلي المقدمة في الآية الثانية قوله سبحانه في سورة أُخري:

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ). (4)

الثالث: ما اخترناه وحاصله: أن هناك فرقاً بين الثبوت والإثبات، فالواجبان: النفسي والغيري يشاركان في أصل الوجوب ويتميزان بفصل قوله:

ص: 506

1- - المائدة: 6.

2- - النساء: 71.

3- - والحذر الآلة التي بها يتقي الحذر وهو كناية عن السلاح، والثبات جمع « ثبة » جماعات في تفرقة) مجمع البيان: (2/73).

4- - التوبة: 38.

وَأَمَّا فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ فَكَأَنَّ أَحَدَ الْقَسْمِينَ فِي نَظَرِ الْعَرَفِ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ زَائِدٍ دُونَ الْآخَرِ، فَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ وَ السَّكُوتُ عَنِ الْقَيْدِ) لِنَفْسِهِ أَوْ لْغَيْرِهِ (كَافٍ فِي بَيَانِ الْأَمْرِ النَّفْسِيِّ، وَ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ كَوْنِ الشَّيْءِ مُرَكَّبًا فِي عَالَمِ الثَّبُوتِ وَ بَسِيطًا فِي عَالَمِ الْإِثْبَاتِ، وَ قَدْ مَرَّ تَوْضِيحُ ذَلِكَ فِي أَوَائِلِ الْأَوَامِرِ عِنْدَ الْبَحْثِ فِي حَمْلِ الْأَمْرِ عَلَيِ الْوَجُوبِ.

الرَّابِعُ: بِنَاءُ الْعَقْلَاءِ عَلَيِ حَمْلِ الْوَاجِبِ عَلَيِ كَوْنِهِ نَفْسِيًّا وَ الْقِيَامِ بِهِ وَ إِغْيَاءِ احْتِمَالِ كَوْنِهِ غَيْرِيًّا الَّذِي لَوْ اعْتَمَدْنَا عَلَيْهِ لَا يَجِبُ الْقِيَامُ بِالْفِعْلِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْأَمْرَ عِنْدَ الْعَقْلَاءِ يَحْتَاجُ إِلَى جَوَابٍ فَلَا يَصِحُّ لِلْعَبْدِ تَرْكُ الْمَأْمُورِ بِهِ بِاحْتِمَالِ أَنَّهُ غَيْرِيٌّ وَ لَمْ يَثْبُتْ وَ جُوبٌ ذِيهِ بَعْدَ فَلَا يَصِحُّ تَقَاعُصُ الْعَبْدِ عَنِ الْإِمْتِثَالِ بِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ غَيْرِيًّا.

الخَامِسُ: التَّمَسُّكُ بِإِطْلَاقِ دَلِيلِ الْوَاجِبِ كَالصَّلَاةِ، إِذْ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ بِالْوَضُوءِ وَاجِبًا غَيْرِيًّا يَلْزِمُ تَقْيِيدَ الْوَاجِبِ أَعْنِي: الصَّلَاةُ بِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ نَفْسِيًّا فِإِطْلَاقِ دَلِيلِ الْوَاجِبِ أَعْنِي: الصَّلَاةُ يَثْبُتُ كَوْنُ الْوَضُوءِ وَاجِبًا نَفْسِيًّا بِنَاءً عَلَيِ حُجِّيَّةِ الْأُصُولِ الْمُثَبَّتَةِ اللَّفْظِيَّةِ.

وَ الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا الْوَجْهِ وَ الْوَجْهِ الْأَرْبَعَةِ السَّابِقَةِ هُوَ أَنَّ التَّمَسُّكَ فِيهَا بِإِطْلَاقِ هَيْئَةِ الْأَمْرِ الْمَشْكُوكِ كَوْنَهُ نَفْسِيًّا أَوْ غَيْرِيًّا، وَ أَمَّا الْمَقَامُ فَالتَّمَسُّكُ هُنَا بِمَادَّةِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيِّ الَّذِي نَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ الْمَشْكُوكَ، مَقْدَمَةٌ لَهُ.

يَلَاحِظُ عَلَيِ ذَلِكَ الْوَجْهِ: أَنَّ كَوْنَ الْأَمْرِ غَيْرِيًّا لَا يَسْتَلْزِمُ تَقْيِيدَ الْوَاجِبِ النَّفْسِيِّ مُطْلَقًا وَ إِنَّمَا يَقْتَضِيهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ الْغَيْرِيٌّ قَيْدًا لِلْوَاجِبِ النَّفْسِيِّ وَ مَأْخُودًا فِيهِ تَقْيِيدُهُ بِهِ كَالْوَضُوءِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ، وَ أَمَّا نَصْبُ السَّلْمِ وَ سَائِرِ الْمَعْدَّاتِ الَّتِي هِيَ وَاجِبَاتٌ غَيْرِيَّةٌ فَلَيْسَتْ مَأْخُودَةً فِي مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ النَّفْسِيِّ.

فتلخّص من هذا البحث الضافي أنّ مقتضى الأصول اللفظية كون الأمر المشكوك نفسياً أو غيرياً هو النفسية، فلو اقتنع المجتهد بأحد هذه الوجوه لما تصل النوبة إلي الأصل العملي، و أما لو افترضنا أنّ الهيئة غير قابلة لانعقاد الإطلاق فيها كما عليه العلمان: الأنصاري والعراقي، فلا بدّ من الرجوع إلي الأصول العملية، وهذا ما نذكره في البحث التالي:

المقام

الثاني: في مقتضى الأصل العملي

وقبل أن نذكر مقتضى الأصل العملي نشير إلي الصور الثلاث المذكورة في «الكفاية» منطوقاً ومفهوماً.

1. الشكّ في النفسية والغيرية مع العلم بوجود الغير.
2. الشكّ في النفسية والغيرية مع الشكّ في وجوب الغير.
3. الشكّ في النفسية والغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير.

وإليك تفاصيل هذه الصور:

الأولي: إذا تردد وجوب الوضوء أنّه نفسي لأجل النذر أو غيري لأجل الصلاة الواجبة، فلا شكّ أنّ مقتضى الأصل هو الإتيان به للعلم بوجوده فعلاً وإن لم نعلم جهة وجوبه.

هذا ما ذكره المحقق الخراساني، ولكنّه لم يركّز علي المقصود الأصلي في هذا الفرع إذ لا شكّ في وجوب الإتيان بالوضوء، إنّما الكلام في تعيين محلّه، فهل هو مختار بين الإتيان به قبل الصلاة وبعدها كما هو مقتضى النفسية، أو أنّه يأتي به قبل الصلاة قطعاً لا بعدها كما هو مقتضى النفسية؟ مقتضى الاشتغال اليقيني هو الإتيان به قبل الصلاة، لأنّ الإتيان به بعدها يلازم الشكّ في الامتثال،

ص: 508

فلاشتغال اليقيني بوجوب الإتيان بالوضوء، أما قبل الصلاة متعيّناً أو قبل الصلاة وبعدها متخيراً يقتضي الإتيان به علي نحو يعلم بفراغ الذمة عمّا اشتغلت به و ليس هو إلا الإتيان قبلها.

ثم إن المحقق النائيني ذهب إلى أنّ المرجع في المقام هو البراءة و أنّه يكون مختاراً بين الوقتين قائلاً:

بأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء و أنّه شرط لصحتها، فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الصلاة إلى الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطي، و أصالة البراءة تقتضي عدم شرطية الوضوء للصلاة، فتكون النتيجة، النفسية. (1)

يلاحظ عليه بوجهين:

أولاً: أنّ الأصل مثبت حيث إنّ إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لا يثبت كون الأمر المشكوك واجباً نفسياً إلا بالقول بالأصل مثبت فإنّ كون الأمر المشكوك نفسياً لازم عقلي لعدم تقييد الصلاة بالوضوء.

ثانياً: إنّ إجراء الأصل في ناحية المتعلق (لا يؤثر في انحلال العلم الإجمالي فإنّه يعلم بوجوب الوضوء إمّا غيرياً أو نفسياً، و لكلّ من الغيرية و النفسية أثر شرعي، إذ علي الغيري يجب تقديمه، و علي النفسي مخيّر بين الأمرين. فمقتضي هذا العلم الإجمالي هو لزوم الامتثال اليقيني و هو فرع الإتيان بالعمل قبل الصلاة.

الثانية: إذا دار أمر ووجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً لكن ووجوب الغير بعد لم يثبت فما هو مقتضي الأصل؟ و الظاهر أنّ مقتضاه هو البراءة، إذ لو كان وجوبه غيرياً لم يجب الآن لعدم وجوب ذيه فبقي كونه واجباً نفسياً و هو

ص: 509

مشكوك، وإلي ما ذكرنا يشير المحقق الخراساني حيث قال: «وإلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدوياً» (1)، إذ لو كان وجوبه غيرياً لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة فيصير كونه واجباً نفسياً مشكوكاً مجري للبراءة.

وأورد عليه المحقق الثاني قائلاً: بأن الأقوي وجوبه، لأن المقام من قبيل العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، إذ كما أن العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضي امتثال ما علم ولا يجوز البراءة فيه، مع أنه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً غيرياً ومقدمة للصلاة مع السورة فكذلك المقام، من غير فرق بينهما سوي تعلق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلاة بلا سورة، وفي المقام تعلق بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح لأن يكون فارقاً. (2)

يلاحظ عليه: أولاً: بأن العلم التفصيلي بأن الأقل واجب علي كل تقدير معلول العلم الإجمالي بأن الأقل إما واجب نفسي أو واجب غيري، وعند ذلك كيف يمكن الأخذ بالأقل بادعاء أنه معلوم الوجوب تفصيلاً، مع إجراء البراءة عن وجوب الأكثر (الصلاة مع السورة) والقول بانحلال العلم الإجمالي إلي تفصيلي وبدوي وليس هذا إلا نظير الأخذ بالمعلول مع اعدام العلة؟ ونظيره المقام فإن الجمع بين القول بوجوب الوضوء وإجراء البراءة عن وجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء يشبه بالأخذ بالمعلول مع نفي علته، وذلك لأن العلم التفصيلي بوجوب الوضوء رهن العلم الإجمالي بكونه واجباً إما نفسياً أو غيرياً، فكيف يمكن القول بوجوبه تفصيلاً مع إجراء البراءة عن الوجوب الغيري «وجوب الصلاة المقيدة بالوضوء»، مع أن حفظ العلم التفصيلي رهن حفظ العلم الإجمالي بكلا طرفيه لا حفظ طرف واحد؟!!

ص: 510

1- - كفاية الأصول: 1/175.

2- - فوائد الأصول: 1/223.

وثانياً: وجود الفرق بين المقام والأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأن الأقل في الارتباطي واجب بالوجوب النفسي لما سيوافيك أن الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي غير أن الشك يدور بين كون وجوبه قصيراً لقلّة أجزائه أو طويلاً لكثرة أجزائه، وعلي كل تقدير فقد أحرز وجوب الأقل نفسياً.

وهذا بخلاف الوضوء في المقام فإنه إما واجب نفسي أو واجب غيري، وعلي فرض كونه قيماً للصلاة يصبح وجوبه غيرياً لا نفسياً لكونه خارجاً عن ماهية الصلاة، ويُعد من المقدمات الخارجة عنها.

الثالثة: إذا تردد أمر الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً لواجب يعلم قطعاً بعدم وجوبه، كما هو الحال في الحائض إذا دار حكم الوضوء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً للصلاة التي تعلم أنّها غير واجبة في حقّها، فلا شك أنّه لا يجب عليها التوضؤ بل هو مجري للبراءة لكون الشك في وجوبه بدوي، فتلخص أن المرجع في الفرع الأول هو الاحتياط، وقد عرفت أن معناه تقديم الوضوء علي الصلاة وفي الأخيرين هو البراءة.

و ينبغي التنبيه علي أمور:

الأول: في ترتّب الثواب علي امتثال الواجب الغيري

لا شك في ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي إذا قصد به القربة، كما أنّه لا شك في ترتّب العقاب علي ترك الواجب النفسي، لأنّه يعدّ تمرّداً علي المولي و خروجاً عن رسم العبودية وزيّ الرقية.

هذا كلّه في الواجب النفسي، وأمّا الواجب الغيري فلا شك أن تركه بما هو هو لا يوجب العقاب، نعم لما كان تركه منتهياً إلي ترك الواجب النفسي

ص: 511

فالعقاب علي ترك ذيه لا علي نفسه.

هذا كلّ لا كلام فيه وإنّما الكلام في أمر رابع و هو ترتّب الثواب علي الواجب الغيري و عدم ترتبه، و قبل الخوض في صلب الموضوع نشير إلي مسألة كلامية و هي هل الثواب في مطلق الواجبات من باب الاستحقاق أو من باب التفضّل؟ ذهب المحقّق الطوسي في «التجريد» و تبعه شارحه العلامة في «كشف المراد» إلي أنّ ترتّب الثواب علي امثال الواجبات من باب الاستحقاق، و ذهب الشيخ المفيد إلي أنّه من باب التفضّل، فلندرس أدلّة القولين:

أدلة القائلين بالاستحقاق

استدلّ القائل بالاستحقاق بوجهين:

الأول: إنّ التكليف مشقّة، و كلّ مشقّة بلا عوض ظلم، فينتج أنّ التكليف بلا عوض ظلم. (1)

و يظهر من المحقّق الخراساني ارتضاؤه حيث قال: لا ريب في استحقاق الثواب علي امثال الأمر النفسي و موافقته، و استحقاق العقاب علي عصيانه و مخالفته عقلاً. (2)

يلاحظ عليه: أنّ الصغري و الكبرى مخدوشتان.

أمّا الصغري، و هو أنّ التكليف مشقّة فلا يخلو من ضعف، فإنّ التكاليف الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد، و معها كيف يمكن وصف التكليف بالمشقّة،

ص: 512

1- - كشف المراد: 262، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة، في الوعد و الوعيد.

2- - كفاية الأصول: 1/175.

فإنّ التكاليف الشاقة وإن كان بظاهاها شاقة لكن وراء التكاليف مصالح لازمة التحصيل، أو مفاصد واجبة التحرز، و مثل التكاليف الشاقة كشرّب الدواء المر أو تحمّل الكي بالنار، فإنّ الجميع بظاهاها شاق و لكنّها في الباطن تعدّ من أسباب السعادة و السلامة.

و أمّا الكبرى، فمنع كليتها فإنّه إنّما يُعد قبيحاً إذا لم يكن الغير مملوكاً للآمر و المفروض أنّه مملوك له.

و بذلك تبين أنّ القول بالتفضّل أوضح من القول بالاستحقاق، و ذلك لأنّ كلّ ما يملكه العبد من حول و قوّة و ما يصرفه في طريق الطاعة كلّ ملك لله سبحانه و ليس للعبد دور سوي صرف نعمه سبحانه في موارد يرتضيها، و عندئذ كيف يكون مستحقاً للأجر مع أنّه لم يبذل في طريق الطاعة شيئاً إلاّ ما أعطاه المولي، يقول سبحانه: (يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنيّ الحميد). (1)

قال العلامة الطباطبائي: و ما يعطيه تعالي من الثواب للعبد تفضّل منه من غير استحقاق من العبد، فإنّ العبد و ما يأتيه من عمل، ملك طلق له سبحانه ملكاً لا يقبل النقل و الانتقال، غير أنّه اعتبر اعتباراً تشريعياً، العبد مالكاً و ملكه عمله، و هو المالك لما ملكه و هو تفضّل آخر ثم اختار ما أحبّه من عمله فوعده ثواباً علي عمله و سمّاه أجراً و جزاء و هو تفضّل آخر، و لا ينتفع به في الدنيا و الآخرة إلاّ العبد. قال تعالي: (للّذين أحسنوا منهمم و اتقوا أجر عظيم) (2)، و قال: (إنّ الذين آمنوا و عملوا الصّالحات لهم أجر غير ممنون) (3)، و قال بعد وصف الجنة

ص: 513

1- - فاطر: 15.

2- - آل عمران: 172.

3- - فصّلت: 8.

ونعيمها: (إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا) (1)، و ما وعده من الشكر و عدم المن عند إيتاء الثواب تمام التفضل. (2)

فالقول بالتفضل أوضح برهاناً و أوفق بالقرآن الكريم كما سيوافيك.

الدليل الثاني: ما تكرر في الذكر الحكيم من التعبير عن الثواب، بالأجر للعمل و هو آية الاستحقاق، كاستحقاق العامل لراتبه في آخر الشهر، قال سبحانه: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ). (3)

وقال تعالى: (وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (4) إلي غير ذلك مما يعد الثواب أجراً و هو تعبير آخر عن الاستحقاق.

يلاحظ عليه: أولاً: أن التعبير بالأجر فيها كالتعبير بالاستقراض في قوله سبحانه: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا نَّافِيًا عَفْوَ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ) (5) فإن التعبير بالاستقراض لغاية الحث علي ما ندب إليه القرآن من الإنفاق حتي شبه إنفاقه بأنه قرض يقرضه الله سبحانه و عليه ان يرده، و نظيره التعبير بما يتفضل بالأجر، فإنه لإيجاد الرغبة إلي الإنفاق و انه لا يذهب سدي، بل يقابل بالأجر الكريم علي الله العزيز الذي لا يبخس أحداً.

و ثانياً: أن هنا آيات تدل علي أن الثواب إنما هو بالوعد و المواضعة كقوله: (وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى) (6) و قوله سبحانه: (وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) (7) فلو كان هناك استحقاق في الثواب، لما كان هناك حاجة بالجعل، و هذا كاشف عن الثواب ليس إلا تفضلاً منه سبحانه.

ص: 514

1-- الإنسان: 22.

2-- الميزان: 19/176.

3-- فاطر: 7.

4-- هود: 115.

5-- الحديد: 11.

6-- النساء: 95.

7-- المائدة: 9.

نعم لا يصحّ له أن يتخلف بعد ما وعد، لاستلزامه الكذب لو أخبر عن الثواب، أو لاستلزامه تخلف الوعد، لو أنشأه، وكلا الأمرين قبيح.

الثواب والعقاب من لوازم الأعمال التكوينية

قد عرفت اختلاف المتكلمين في أنّ ترتّب الثواب علي العمل من باب الاستحقاق أو من باب التفضّل، وعلي كلا الأمرين فالثواب فعله سبحانه وعطاء منه بالنسبة إلي المطيعين من عباده استحقاقاً أو تفضّلاً، وهناك من يقول بأنّ الثواب والعقاب من لوازم الأعمال بوجوده ثلاثة:

1. الصلة بين العمل والثواب توليدية

إنّ الصلة بين العمل والثواب صلة توليدية، وإنّ العمل الدنيوي يزرع في الدنيا ويحصد نتائجه في الآخرة، فالعمل علّة، والثواب والعقاب ثمار العمل يترتّب عليه ترتّب الفرع علي الأصل، وربما يستظهر من قوله (عليه السلام: «:» العمل الصالح حرث الآخرة» (1).

2. الثواب تمثّل العمل بوجوده الأخروي

إنّ صاحب القول الأوّل كان يتبنّى الاثنينية، وإنّ هناك عملاً وثواباً، والعمل بذر ينمو ويتبدّل إلي الثمر سواء أكان حلوّاً أو مرّاً، لكن صاحب هذا القول ينكر الاثنينية ويقول: إنّ الثواب هو نفس العمل، غير أنّ للعمل ظهوراً دنيوياً وهو ما نراه من العمل الحسن والسّيئ، وظهوراً أخروياً وهو الثواب

ص: 515

و العقاب، و هذا هو القول المعروف بتجسس الأعمال و تمثلها، و يستظهر ذلك المعني من بعض الآيات:

1. قوله سبحانه: (يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ) (1).

فقوله سبحانه: (هذا ما كنزتم) يشير إلى الجزء الذي يواجهه به الإنسان في الآخرة، و أن هذا الجزء ليس شيئاً سوي نفس العمل الدنيوي و لذلك وصفه بقوله: (هذا ما كنزتم لأنفسكم)، فالكنز له وجودان: وجود دنيوي و هو الدينار الصفراء التي تسر الناظرين، ولكنه في الآخرة نفس الدينار المحمّر الذي بها تكوي الجباه و الجنوب و غير ذلك.

2. قوله سبحانه: (وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) (2) فما يحضر في الآخرة هو نفس ما عمله في الدنيا.

3. قوله سبحانه: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا) (3).

إلي غير ذلك من الآيات الدالة علي أن الجزء هو التمثل الملكوتي و ان رابطة الثواب و العقاب مع العمل ليست رابطة توليدية كما في القول الأول بل من قبيل ظهور الشيء في كل ظرف بثوبه المناسب.

3. الثواب فعل النفس

إن كلا من القولين الأولين يتبنّي للعمل أصالة، فتارة يتصور أن الصلة بين الفعل و الثواب من مقولة التوليد و الانتاج، و أخرى أن الصلة بينهما صلة ظهور

ص: 516

1-- التوبة: 35.

2-- الكهف: 49.

3-- آل عمران: 30.

الشيء بوجودين حسب اختلاف ظروف العمل، إلا أن هذا القول يتنبئ أن الثواب والعقاب من أفعال النفس فهي بما اكتسبت من العقائد الصحيحة أو الفاسدة و ما أتت من الأعمال الحسنة والقبیحة تكتسب استعداداً وملكة خاصة تقدر معها علي إنشاء صور مناسبة لتلك الملكة فهي إما تتنعم بالصور أو تتأذي بها.

و بالجملمة: الإنسان في ظل العقائد الصحيحة و الفاسدة و الأعمال الحسنة و السيئة يكتسب ملكة خاصة تكون مع الإنسان، خلافة للصور التي تناسبها، و هذا ليس أمراً بعيداً، فمن يملك ملكة العدالة في هذه النشأة لم يزل يتصور أموراً تناسبها، و من يمتلك ملكة الفسق و الجور لم يزل يتصور صوراً تناسبها، فنفس هذه الملكة فعالة في يوم القيامة فتخلق الصور البهية أو الصور الموحشة، و يعبر عن الأول بالجنة و عن الثاني بالجحيم.

و هذه الآراء الثلاثة لعرفاء الإسلام، و التسليم بها رهن دراستها صحّة و فساداً في محلّها، غير أن القول الثالث إذا كان بصدد حصر الجنة و الجحيم بالصور المخلوقة للنفس فتعارضها الآيات و الأخبار القطعية علي أن الجنة أمر منفصل عن النفس و كذلك الجحيم. و لو لم يكن بصدد الحصر فلا مانع من القول بالجنيتين المتصلة بالنفس و المنفصلة عنها، و إن كان الظاهر من القائل هو الحصر. (1)

إلي هنا تمّت الآراء في كيفية ترتب الثواب و العقاب. فلندخل في صلب الموضوع و هو:

ص: 517

ترتّب الثواب علي الواجب الغيري

هل يترتب الثواب علي امثال الواجب الغيري أو لا؟ فيه أقوال:

1. يترتب الثواب علي النفسي دون الغيري، و هو خيرة المحقق الخراساني و السيد الإمام الخميني قدس سرهما.
 2. يترتب الثواب علي الغيري كالنفسى، لكن إذا كان واجباً أصلياً لا تبعياً أي مدلولاً لخطاب مستقل، لا ما إذا فهم وجوبه علي نحو التبعية بإحدي الدلالات: الالتزامية بالإيماء و الاقتضاء، و هو خيرة المحقق القمي.
 3. يترتب الثواب علي الواجب الغيري بشرط قصد التوصل به إلي ذيتها، و هو خيرة المحقق النائيني و تبعه صاحب المحاضرات.
 4. يترتب عليه الثواب مضافاً إلي قصد التوصل كون المقدّمة موصلة بأن تنتهي إلي الإتيان بذيتها.
- و هذه الأقوال مبنية علي القول بأنّ الثواب من باب الاستحقاق فيبحث عن حدود الاستحقاق، وأنّها هل تعمّ الغيري أو تنحصر بالنفسى؟ و أمّا علي القول المختار من أنّ الثواب في الواجب النفسى من باب التفضّل، فعندئذ يجب أن تتفحص في الكتاب و السنّة هل هناك ما يدلّ علي ترتّب الثواب علي الواجب الغيري أو لا؟ إذ ليس عندئذ لكشف الثواب طريق وراء النقل.
- إذا عرفت ذلك فلندرس أدلّة الأقوال الأربعة، و إن كان الأساس مرفوضاً.

الاستدلال علي القول الأوّل

استدلّ للقول الأوّل بوجهين:

ص: 518

الأول: ما استدللّ به المحقّق الخراساني علي عدم ترتّب الثواب علي الواجب الغيري باستقلال العقل بعدم الاستحقاق إلاّ لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب و لم يأت بوحدة من مقدّماته علي كثرتها، أو وافقه و أتى به بماله من المقدمات. (1)

يلاحظ عليه: كيف يستقلّ العقل بوحدة الثواب مع أنّ الموضوع لترتّب الثواب هو إطاعة المولي و المفروض وجود ذلك الملاك في امتثال الواجب الغيري أيضاً و لا- يقاس الثواب بالعقاب، لأنّ الثواب علي الطاعة و المفروض أنّها متعدّدة حيث إنّ إطاع أمر المولي في مورد الغيري ثمّ أطاع أمره في مورد النفسي، فالطاعتان مختلفتان و يتبع تعدّد الطاعة، تعدّد الثواب، و أمّا العقاب فهو مترتب علي التمردّ و الخروج عن رسم العبودية و زيّ الرقية. و ليس في ترك الواجب إلاّ تمردّ واحد حسب العقل.

فإن قلت: إنّ الثواب فرع كون العمل مقرباً من المولي، و هو فرع كون المتعلّق محبوباً و حسناً بالذات، و المفروض أنّ الواجب الغيري ليس محبوباً بالذات، بل محبوب بالعرض فكيف يترتب عليه الثواب؟ قلت: إنّ الثواب يترتب علي إطاعة أمر المولي سواء أ كان المتعلّق محبوباً بالذات أو محبوباً بالعرض.

و إن شئت قلت: إنّ الثواب يترتب علي كون حركة العبد حركة إلهية و عملاً يُطلب به امتثال أمر المولي سواء أ كان المتعلّق محبوباً بالذات أو لا، و علي ضوء ذلك يكفي في ترتّب الثواب انصبغ العمل بصبغة إلهية، و عندئذ يستقلّ العقل بترتّب الثواب عليها علي القول بالاستحقاق.

ص: 519

الثاني: ما استدللّ به السيد الأستاذ، فقال: إنّ الاستحقاق إنّما هو علي الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيرية، لأنّها بمعزل عن الباعثية، لأنّ المكلف إمّا أن يكون قاصداً لامتنال الأمر النفسي أو لا.

فعلي الأوّل فالأمر النفسي داع وباعث إلي الإتيان بالمقدّمة من دون حاجة إلي باعثية الأمر الغيري، وعلي الثاني فلا يكون الأمر الغيري باعثاً لأنّ المفروض أنّه راغب عن ذي المقدّمة، فكيف يكون الأمر الغيري باعثاً؟ والحاصل: أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي فرع كون أمره داعياً وبعثاً والمفروض أنّه ليس بباعث في حالة من الحالات. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الأمر النفسي و الغيري في الباعثية و عدمها سيان، فإن أُريد بها الباعثية التكوينية فليس واحد منهما باعثاً تكوينياً، بل الباعث إلي الطاعة هو رجاء الثواب و الخوف من العقاب.

و إن أُريد الباعثية الإنشائية فكلّ من الأمرين صالح لذلك. و ما ذكره من الاستدلال إنّما يتمّ إذا أُريد من الباعثية، القسم التكويني منها، و قد عرفت انتفاءها فيهما معاً.

إلي هنا تبين أنّ القول الأوّل علي القول بالاستحقاق غير تام برهاناً.

و أمّا القول الثاني (2): وهو التفصيل بين امتثال الأمر الغيري الأصلي و امتثال الأمر الغيري التبعية، فليس له دليل صالح بعد قيام الدليل علي حجية خطابات المولي، أصلياً كان الخطاب أو تبعياً، و سيمرّ في باب المفاهيم أنّ دلالة الاقتضاء و الإيماء من الدلالات الصالحة للاحتجاج.

ص: 520

1- - تهذيب الأصول: 1/249.

2- - مرّ القول الأوّل، ص 518.

وأما القول الثالث: فهو قول متقن، وإن كان القول الرابع أتقن منه، و الجامع بين القولين هو أن يكون الباعث لامثال الأمر الغيري هو قصد التوصل بالواجب النفسي لكن بشرط أن يكون الامثال موصلاً لامثال الأمر النفسي علي القول الرابع، وأما إذا خلا عن هذين الأمرين كما إذا امثال الأمر الغيري لغاية الهوي والهوس لا لقصد التوصل أو لم يكن في الواقع موصلاً إلي ذبيها للانصراف عن الامثال عمداً فلا يعدّ ممتثلاً حتي يترتب عليه الثواب، وهذا أشبه بمن يقوم بتناول الغذاء في السحر دون أن يصوم.

هذه الأقوال كلّها مبنية علي القول بالاستحقاق ومع رفض المبني لا يبقى للبناء قيمة، والحق ما اخترناه من أن ترتب الثواب علي العمل الصالح من باب التفضّل، وعند ذلك لا طريق لترتبه وعدمه إلا الرجوع إلي النقل من القرآن الكريم، والسنة المطهرة.

ومن حسن الحظ أن المصدرين صريحان في ترتب الثواب علي امثال الأمر الغيري إذا كان بقصد التوصل لذيها، وإليك بعض ما يدلّ علي ذلك في المصدرين.

قال سبحانه: (ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين). (1)

والآية المباركة تخبر عن أنه سبحانه يكتب للمجاهدين في مقابل كلّ

ص: 521

خطوة يخطونها إلى الجهاد و ما يقابلون من ظمأ و عطش، و نصب و تعب، و مخصصة و جوع، عملاً صالحاً لا ينفك عن الأجر كما يقول سبحانه: (كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) و من المعلوم أنّ ما وصف كلّها واجب غيري مقدمي.

و نظير الآية ما تضافر من ترتّب الثواب علي كلّ خطوة يخطوها زائر الإمام الحسين بن علي) عليهما السلام (1).

و علي ضوء ما ذكرنا يمكن الحدس بأنّ امتثال الأمر الغيري كامتثال الأمر النفسي إذا كان في سبيل التوصل إلي امتثال الأمر النفسي يعد طاعة و يثاب الفاعل.

محاولة المحقق الخراساني لتفسير ما دلّ علي ترتّب الثواب

ثمّ إنّ المحقق الخراساني لمّا أنكر ترتّب الثواب علي امتثال الأمر الغيري و واجهه ما ورد في الشرع من ترتّب الثواب علي امتثال الأمر الغيري حاول توجيه الآيات و الروايات بوجهين:

الأول: لا بأس بزيادة المثوبة علي الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنّه يصير حينئذ من باب أفضل الأعمال، حيث صار أشقّها وعليه ينزل ما ورد من الثواب علي المقدمات.

و حاصله: أنّ كثرة المقدمات تجعل العمل من الأعمال الشاقة و يكون الثواب المترتب علي ذبها أكثر من غير المشتمل عليها، و علي هذا يكون الإتيان

ص: 522

بالمقدمة لله علة لترتب الثواب الكثير علي ذبيها.

يلاحظ عليه: بأن التأويل يخالف ظاهر الآية و الرواية، فالآية ظاهرة في ترتب الثواب علي نفس طي الأرض و السفر إلي أرض المعركة و ما يقابل في طريقه من الظمأ و النصب و المخمصة، يقول سبحانه:

(كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ) لا علي الجهاد، من جانب المقدمة.

الثاني: ان امتثال الأمر الغيري بما أنه يُعد شروعاً في امتثال الأمر النفسي يترتب عليه الثواب المترتب علي الأمر النفسي.

يلاحظ عليه: أنه لا يصح إلا في المقدمات الداخلية التي قد عرفت خروجها عن حريم النزاع، لا في مثل الشرائط و المعدّات. إذ كيف يعد الوضوء شروعاً في الصلاة مع أنّ الثواب مترتب علي الإتيان بالواجب لا علي الشروع فيه؟!*** و هذا البحث الضافي حول ترتب الثواب علي الأمر الغيري و عدمه يرجع إلي القولين: الاستحقاق أو التفضّل، و أمّا علي القول بأنّ الثواب نتيجة العمل أو تمثّل ملكوتي له أو غيره فلا يصحّ لنا إبداء النظر فيه لعدم العلم بحدوده و خصوصياته فهل الثواب نتيجة كلّ واجب أو خصوص الواجب النفسي؟ و مثله نظرية التمثّل، فهل يعمّ كلّ الأعمال و الواجبات أو يختصّ بالواجبات النفسية؟ فالأولي علي هذا المذهب هو السكوت.

ص: 523

قد وقعت الطهارات الثلاث مورداً للإشکال من جهات ثلاثة:

الأول: اتفقت كلمة الفقهاء علي أن الآتي بها يثاب، مع أن الأمر الغيري لا يترتب عليه ثواب.

الثاني: اتفق الفقهاء غير أبي حنيفة علي أن الطهارات الثلاث أخذت مقدّمة للصلاة بما هي عبادة يتقرّب بها إلي الله تعالي، مع أن الأوامر المتعلقة بها أوامر غيرية وهي توصلية دائماً لا تُصحّح عبادية متعلقاتها، إذ ليست المقدّمة محبوبة للمولي إذ لو أمكنه الأمر بذبيها بدون التوصل بها، لأمر، فالأمر بها من باب اللابدية و مثل هذا لا يصلح للمقربية.

وإن شئت قلت: إن الأوامر الغيرية أوامر توصلية، وهي لا تكون منشأ لعبادية المتعلّق.

الثالث: إن الطهارات الثلاث، إنّما أخذت مقدّمة للصلاة بما أنّها عبادة، وليس حالها حال بقيّة المقدمّات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدّمة، سواء أتى بها عبادة أم لا، فحينئذ لا إشکال في توقّف الأمر الغيري علي عباديتها، فلو توقفت عباديتها علي الأمر الغيري، لزم الدور.

وبعبارة أخرى: إن الأمر الغيري يتعلّق بما يتوقّف عليه الواجب، و المفروض

أنّ الطهارات الثلاث بعنوان كونها عبادة، مقدّمة، وعليه فالأمر الغيري المتعلّق بها بطبيعة الحال، يتعلّق بها بعنوان أنّها عبادة، ومعه كيف يعقل أن يكون الأمر الغيري منشأ لعباديتها؟ وإليك دراسة الإشكالات واحداً بعد الآخر.

دراسة الإشكال الأوّل

إنّ الإشكال الأوّل ليس بمهم، لأنّه إن قلنا بأنّ الثواب بالاستحقاق فقد تقدّم أنّه يترتّب علي إطاعة أمر المولي من غير فرق بين كونه نفسياً أو غيرياً، غاية الأمر يشترط في امتثال قصد الأمر الغيري كون الامتثال بقصد التوصل إلي ذيه.

وأما لو قلنا بأنّ الثواب بالتفضّل ولا طريق إلي تحقيق الحال إلا بالرجوع إلي الكتاب والسنة، فلو دلّ الدليل علي ترتّب الثواب علي امتثال الأمر الغيري بالطهارات الثلاث فيؤخذ به.

إنّما المهم الإشكال الثاني والثالث حيث كان الثاني يركّز علي أنّ الطهارات الثلاث أخذت مقدّمة للواجب، وليس المقدّمة إلا العبادة منها، فحينئذ يُسأل عن ملاك العبادة فهل هو وجود الملاك فيها؟ فهو مردود بأنّ المقدّمة غير مطلوبة بالذات فكيف يكون فيها الملاك، أو قصد الأمر الغيري وهو أمر توصلي لا يصحّح العبادة.

كما أنّ الإشكال الثالث يركّز علي الدور، لأنّ الأمر الغيري تعلّق بالوضوء العبادي، فيجب أن يوصف بالعبادة قبل تعلّق الأمر، فلو كانت عبادة الوضوء رهن قصد الأمر الغيري، فيدور.

قد أجيب عن الإشكاليين بأجوبة أربعة:

الأول: انّ الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة

ذهب المحقق الخراساني بأنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة و عبادة، و غاياتها) كالصلاة و قراءة القرآن (إنّما تكون متوقّفة علي إحدي هذه العبادات، فلا بدّ أن يؤتي بها عبادة، و إلّا فلم يؤت بما هو مقدّمة لها، فقصد القربة فيها لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية، و مستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية. (1)

و هو) قدس سره (بهذا البيان دفع الإشكاليين) الأخيرين (، أمّا الأوّل فلأنّ عباديتها بالأمر النفسي لا بالأمر الغيري، كما دفع إشكال الدور لأنّ عبادة الوضوء إنّما هو بالأمر النفسي المتعلّق بها، فصار الوضوء عبادة قبل تعلّق الأمر الغيري، فالأمر الغيري موقوف علي الموضوع، و الموضوع) أي كون الوضوء عبادة (غير موقوف علي الأمر الغيري.

و أورد عليه المحقق النائيني بوجه ثلاثة:

1. أنّه لا يتم في خصوص التيمّم الذي لم يدلّ علي كونه مطلوباً في حدّ ذاته.
 2. انّ الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب.
 3. أنّه يصحّ الإتيان بجميع الطهارات بقصد الأمر النفسي المتعلّق بذاتها، من دون التفات إلي الأمر النفسي المتعلّق بها. (2)
- و حاصله: انّ الأمر النفسي المتعلّق بها مغفول عند الناس، فكيف يكون

ص: 526

1- - كفاية الأصول: 1/177.

2- - أجود التقريرات: 1/175.

ملاكاً لتصحيح العبادية؟! وسيوافيك مراده من قصد الأمر النفسي في الجواب الثاني.

يلاحظ علي الأول: بأن المرتكز في أذهان المتشرعة أنّ الطهارات الثلاث حتّي التيمّم عبادة في ظرف خاص.

وأما من حيث سعة الغاية وضيقتها فلو قلنا بأنّ التيمّم رافع للحدث فالتيمّم والوضوء سيّان، فيجوز لفاقد الماء أن يتيمّم لأجل مسح المصحف أو المكث في المسجد وغير ذلك.

وأما لو قلنا بأنّه مبيح للصلاة فتكون عباديته منحصرة بهذا الظرف.

ويلاحظ علي الثاني: بأنّ الأمر الوجوبي القربي لا يزاحم الأمر النفسي الاستجابي، وذلك لاختلاف متعلّقهما، فالأمر الاستجابي تعلّق بذات الطهارات الثلاث، وأما الأمر الوجوبي الغيري فقد تعلّق بالطهارات بما هي مستحبة نفسياً.

وبعبارة أُخري: الوضوء بما هو مستحب نفسي و متعلّق للأمر النفسي، والوضوء بما أنّه مستحب نفسي متعلّق للأمر القربي.

نظير ذلك: لو نذر صلاة الليل، فالأمر الاستجابي تعلّق بذات صلاة الليل، والأمر النذري الوجوبي تعلّق بالوفاء بالنذر، ولا يتحقّق الوفاء إلاّ بالإتيان بصلاة الليل علي وجه الاستحباب.

ويلاحظ علي الثالث: بما ذكره المحقّق الخراساني بقوله: والاكْتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلي ما هو كذلك في نفسه، حيث إنّّه لا يدعو إلاّ إلي ما هو مقدّمة. (1)

ص: 527

و حاصله: أنّ الأمر النفسي المتعلّق بالوضوء مثلاً و إن كان مغفولاً عنه لكن قصد الأمر الغيري المتعلّق به يغني عن قصد الأمر النفسي، لأنّه يدعو إلي ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، و المفروض أنّ المقدّمة بالأمر الشائع هو الوضوء الذي تعلق به الأمر النفسي.

و لكن الحقّ أنّ الإشكال الثالث للمحقّق النائيني بعد باق بحاله، لأنّه إذا كان الأمر النفسي هو المقوم لعبادية الوضوء، فكيف يكفي قصد الأمر الغيري؟ و مجرد كون ذلك الأمر داعياً إلي ما هو عبادة لا يكفي في عبادة الوضوء، و الشاهد علي ذلك أنّه لو صلّي أحد الظهر بنية الأمر الغيري أي بما أنّها مقدّمة للعصر لا يغني عن قصد الأمر النفسي، مع أنّ الأمر الغيري المتعلّق بالظهر يدعو إلي ما هو مقدّمة بالحمل الشائع، و ليس هو إلاّ الظهر الواجب نفسياً.

إلي هنا تم الجواب الأوّل عن الإشكاليين، و قد عرفت كيفية الذب عن الإشكالات التي أوردها المحقّق النائيني إلاّ ثالثها فهو باق علي حاله، فلندرس سائر الأجوبة.

الثاني: إنّ ملاك العبادة هو الأمر النفسي المتعلّق بذبيها

ذهب المحقّق النائيني إلي أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث هو الأمر المتعلّق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة، و حيث إنّ الطهارة ممّا أخذت في متعلّق الأمر النفسي، فيصلح أن يكون الأمر النفسي مصحّحاً للطهارات الثلاث، قال في توضيحه: لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري، و لا- في الأمر النفسي المتعلّق بالشيء (المقدّمة)، بل هناك أمر ثالث و هو الموجب لكونها عبادة، فإنّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، كما أنّ له تعلقاً بأجزائها و هو موجب

لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلا بقصد التقرب، فكذلك له تعلق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعباديتها، فالموجب لعباديتها في الأجزاء والشرائط واحد. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلط بين الجزء والشرط، فالجزء مأخوذ في الواجب النفسي قيماً وقيماً، فيصحّ الإتيان به بالأمر النفسي المتعلق بالمركب، وهذا بخلاف الشرط فالتقيّد مأخوذ في متعلّق الأمر النفسي كالطهارة في الصلاة لكن القيد من المقدمات الخارجة عن المركب، فلا يصحّ إتيانه بالأمر النفسي المتعلّق بالمركب، لأنّ القيد خارج عن المتعلّق.

الثالث: كفاية قصد التوصل في العبادية

ذهب المحقّق البروجدي إلي أنّه يكفي في إضفاء العبادية علي الطهارات الثلاث قصد التوصل بها إلي الأمر النفسي المتعلّق بالغاية، يقول: يكفي في عبادية الشيء أن يأتي به المكلف تارة بقصد أمره النفسي الاستجابي، وأخري أن يأتي به بقصد التوصل به إلي إحدي غاياته. وحينئذ يكون الداعي إلي إيجاده هو الأمر النفسي المتعلّق بالغاية المطلوبة من الصلاة والقراءة ونحوهما.

والحاصل: أنّ المصحّح لعبادية المقدمات هو قصد الأمر المتعلّق بذاتها، من غير حاجة إلي قصد الأمر النفسي أو الغيري المتعلّق بأنفسها. (2) ولعلّه إلي ذلك الجواب يشير المحقّق الخوئي علي ما في محاضراته حيث قال: إنّ منشأ عبادية الطهارات أحد أمرين علي سبيل منع الخلو: أحدهما قصد امتثال الأمر النفسي، و ثانيهما قصد التوصل بها إلي الواجب، فأنّه أيضاً موجب لوقوع المقدّمة عبادة و لو

ص: 529

1- - أجود التقريرات: 1/175.

2- - نهاية الأصول: 174/1751.

لم نقل بوجوبها شرعاً. (1)

يلاحظ عليه: أنه إن أراد أن الأمر المتعلق بذى المقدمة يدعو إلى الإتيان بالمقدمة، فهو خلاف التحقيق، لأن كل أمر لا يتجافي عن متعلقه ولا يدعو إلى الخارج عنه والشرائط من الأمور الخارجة عنه.

وإن أراد أن الإتيان بالشيء للتوصل به إلى العبادة كاف في تعنون المقدمة بالعبادة، ففيه أنه غير تام بشهادة أن الإتيان بالستر و طهارته إذا قصد به التوصل إلى الصلاة لا يوصفان بالعبادة، فلا بد وراء التوصل إلى العبادة من شيء آخر كما سيوافيك في الجواب الرابع.

الرابع: كفاية قصد الإتيان لله

إن إضفاء وصف العبادة علي الطهارات الثلاث و حل الإشكاليين الأخيرين يتحقق بوجهين آخرين:

1. إن الشيء إذا كان صالحاً للعبادة فيكفي في إضفاء وصف العبادة عليه الإتيان به لله سبحانه، من دون حاجة إلى قصد الأمر النفسي و لا الغيري، بل إذا كان لشيء في حد نفسه صالحاً للتعبّد و جاء به المكلف لله سبحانه يوصف بالعبادة، و الطهارات الثلاث من هذا القبيل، فقد اتفق العلماء علي كونها صالحة للعبادة، فمع إحراز هذه الصلاحية يكفي الإتيان بها لله سبحانه في تعنونها بالعبادة من دون نظر إلى الأمر النفسي المتعلق بها أو الأمر النفسي المتعلق بذيتها أو الأمر الغيري المتعلق بها، و علي ضوء هذا ينحل الإشكالات.

ص: 530

أما الثاني وهو تعيين مصحح العبادة فقد مرّ أنّ المصحح عبارة عن أمرين تاليين:

أ. كون الشيء صالحاً للتعبّد.

ب. الإتيان به لله سبحانه.

و كلا الأمرين متحققان.

وأما الإشكال الثالث، وهو أنّه يشترط قبل تعلق الأمر الغيري كون الطهارات الثلاث موصوفة بالعبادة، و المفروض أنّ الطهارات الثلاث قبل تعلق الأمر الغيري موصوفة بها لما عرفت من أنّ ملاك العبادية هو صلاحية الفعل لها بشرط الإتيان به لله سبحانه.

أضف إلي ذلك أنّه لا حاجة بعد اتّصافها بالعبادية إلي الأمر الغيري حتّى يتوجّه الإشكال.

2. إضفاء وصف العبادة علي الطهارات الثلاث من جانب الأمر الغيري فيمكن أن يقال أنّ قصد الأمر الغيري كالأمر النفسي مصحح للعبادية، و لا فرق فيه بين قصد الأمر النفسي أو الغيري، و لا كون المتعلّق محبوباً بالذات أو محبوباً بالعرض، فما اشتهر بين الأساطين من التفريق بين النفسي و الغيري و إن الأوّل أمر قربي دون الثاني، لا يرجع إلي محصل، لأنّ الأمرين و إن كانا مختلفين في الغاية و المقصد لكن محصلّ القرب، هو كون الحركة لأجل امتثال أمره كائناً ما كان، و بذلك يظهر أنّ الإتيان بالواجب الغيري بنيّة امتثال أمره، موجب لاستحقاق الثواب علي القول بأنّه أمر استحقاقي و لا يختصّ ذلك بامتثال الأمر النفسي.

و عندئذ ينحل الإشكالان: أمّا الأوّل فلما عرفت من أنّ قصد الأمر الغيري

يضيفي القربية علي المتعلق إذا أتى به امتثالاً لأمره.

وَأَمَّا الإشكال الثاني، فيظهر حاله بما قدّمناه في أخذ قصد الأمر في متعلقه، و حاصل ما يمكن أن يقال هنا:

إنّ الأمر الغيري يتعلّق بالوضوء بما هو صالح للعبادة و لا يعتبر فيه كونه عبادة بالفعل.

نعم إذا أتى به بقصد الأمر الغيري يكون عبادة بالفعل، فالأمر الغيري موقوف علي ما هو عبادة شأنًا، و العبادة الفعلية موقوفة علي تعلّق الأمر الغيري و قصده.

و لكن الحقّ في الجواب ما قدّمنا من الوجه الأوّل.

تطبيقات

الأوّل: إذا توضّأ المكلف قبل الوقت بداعي أمره النفسي علي القول به صحّ وضوؤه و صلاته لو صلّي به بعد دخول الوقت، لحصول المقدّمة العباديّة.

الثاني: لو توضّأ قبل الوقت متقرباً به إلي الله، صحّ وضوؤه و صلاته، إذا صلي بها بعد دخول الوقت، لما عرفت من صلاحية العمل للعبادة، فإذا انضم إليها كونه لله سبحانه تحصل المقدّمة العباديّة.

الثالث: لو توضّأ قبل الوقت بداعي التوصل إلي امتثال أمر الواجب النفسي الذي لم يدخل وقته، فهل يصحّ وضوؤه و صلاته إذا صلّي به بعد دخول الوقت أو لا؟ اختار سيد مشايخنا المحقّق البروجردي الثاني قائلاً بأنّها لا يصحّ و لا يجوز الدخول معه إلي الصلاة، لعدم تحقّق الأمر النفسي بعد، فكيف يكون

الأمر المعدوم داعياً؟! فليس للأمر المعدوم امتثال حتي يقال انّ المقدّمة واقعة في طريقه. (1)

يلاحظ عليه: بأنّه ليس الداعي وجود الأمر ثبوتاً وان لم يعلم به المكلف، بل الداعي هو علمه به سواء أ كان الأمر موجوداً بالفعل، أم لا، فإذا كان المكلف علي ثقة بأنّه يدرك فعليه الأمر بعد ساعة، فيكفي في الداعوية العلم بوجوده في ظرفه فيأتي بالوضوء للتوصّل إلي امتثال النفسي الذي سيتوجه إليه.

وبعبارة أخرى: إذا لم يكن للمكلف داعٍ إلي إتيان الوضوء الاستحبابي قبل الوقت لكن لما رأي أنّ الصلاة بعد دخول الوقت مشروطة به، قام فتوضّأ لأجل ذلك فيكفي ذلك في الداعوية.

وإن أبيت إلاّ عن شرطية الأمر الفعلي في الداعوية، فنقول إنّ هذا القسم يدخل في الوجه الثاني، من الوجهين لحلّ الإشكالين لأنّ التوضؤ أعني: امتثال الواجب في المستقبل لا ينفك عن كون الحركة، حركة إلهية بداعي التقرب إليه سبحانه بعمله، فإذا ضمّ هذا إلي وجود القابلية في العمل، تحصل المقدّمة العبادية، ومع حصولها يجوز الدخول في الصلاة بعد دخول الوقت.

الرابع: إذا توضّأ بعد دخول الوقت بقصد أمره النفسي الاستحبابي، فهل يصح وضوؤه و يجوز له الدخول في الصلاة أو لا؟ نقول:

إنّ للفرع صورتين:

أ: لو توضّأ بقصد امتثال أمره النفسي، مع القول بعدم وجوبه غيرتاً لأجل إنكار وجوب الغيري مطلقاً في عامّة المقدّمات كما سيوافيك برهانه فيصحّ

ص: 533

الوضوء و يدخل معه الصلاة، إذ لا وجه لسقوط الأمر الاستحبابي الثابت له قبل الوقت.

ب: تلك الصورة مع القول بالوجوب الغيري، كسائر المقدمات فالصحة وعدمها مبنيان علي جواز اجتماع الأمر الاستحبابي مع الوجوب الغيري وعدم جوازه وبالتالي سقوط الأمر الاستحبابي.

وربما يقال بجواز الاجتماع لأنّ الأمر النفسي تعلق بذات الوضوء و الأمر الغيري به بعنوان كونه مقدمة، فاختلف المتعلقان.

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّ عنوان المقدّمة، عنوان تعليلي لا تقييدي، وفي مثله يكون المتعلق واقعاً هو ذات الوضوء، و تكون المقدمية علّة لعروض الحكم لا موضوعاً له فيتحد متعلق الأمر الاستحبابي و الوجوب الغيري.

الخامس: إذا توضحاً بعد دخول الوقت بنية الأمر الغيري صحّ وضوؤه و يصحّ معه الدخول فيها، لما عرفت من أنّ الإتيان بالشيء بنية امتثال أمره يضفي علي العمل عنوان العبادة إذا كان الشيء في حدّ ذاته صالحاً للعبادة، من غير فرق بين الأمر النفسي و الغيري، إذ الميزان كون الحركة لله سبحانه، أو بداعي امتثال أمره، و كون الشيء في ذاته محبوباً أو لا، لا مدخلية في تحقق التقرب إذا أتى الشيء بامتثال أمره إذا كان المأتي به صالحاً للعبادة. و بما ذكرنا يعلم حال ما ذكره السيد الطباطبائي في الوضوءات المستحبة، المسألة 6 من العروة الوثقى فلاحظ.

إشارة

لما كان الأمر الرابع (1) معقوداً لبيان أقسام الواجب كان اللازم علي المحقق الخراساني بيان هذا التقسيم في هذا الأمر ولكنه أخره إلى مقام آخر وتبعه السيد الأستاذ قدس سره (، في درسه الشريف.

وقد اختلفت كلمة الأصوليين في ملاك هذا التقسيم، فهل هو بلحاظ الثبوت أو بلحاظ الإثبات؟ والأول هو خيرة المحقق الخراساني، والثاني مختار المحقق القمي.

نظرية المحقق الخراساني

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ ملاك التقسيم هو مقام الثبوت، وأنّ الشيء تارة يكون متعلقاً للإرادة مستقلاً لأجل الالتفات إليه تفصيلاً، وأخري يكون متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، وذلك لعدم الالتفات إليه تفصيلاً.

وعلي هذا فلا شكّ في أنّ الواجب الغيري يُوصف بالأصلي والتبعي، حيث إنّ المولي تارة يلتفت تفصيلاً إلى المقدّمة فيريدها كذلك، فتكون غيرياً أصلياً،

ص: 535

وأخري لا يلتفت إليها تفصيلاً فتتعلق إرادته بها تبعاً لإرادة غيره فيكون غيراً تبعياً.

وأما الواجب النفسي فلا يوصف إلا بالأصالة لا بالغيرية، ضرورة أن ما فيه مصلحة في نفسه تتعلق به الإرادة مستقلاً كان هنا شيء آخر أو لم يكن، فلا تكون إرادته تبعية لغيره.

يلاحظ عليه: بأنه لو كان الملاك كون الشيء متعلقاً للإرادة علي وجه الاستقلال وعدمه يجب أن يلتزم بأحد الأمرين.

أما أن النفسي كالغيري يوصف بالأصالة والتبعية أيضاً.

وأما أن الغيري لا يوصف إلا بالتبعية مطلقاً.

لأنه إن أراد من الاستقلال الذي هو ملاك الأصالة، الالتفات التفصيلي في مقابل الالتفات الإجمالي، ففيه ان النفس أيضاً تارة يكون تبعياً بهذا المعنى، كما إذا كان ولد المولي مشرفاً علي الغرق و التفت إليه العبد دون المولي، فانقاذ ولده واجب تبعي لا أصلي، لعدم الالتفات إليه علي وجه التفصيل حتى تتعلق به إرادته التفصيلية، بل تعلقت إرادته الإجمالية في ضميره بحفظ ما يتعلق به من النفس و النفس و الأعراض و الأموال، فيكون إنقاذ الولد واجباً نفسياً تبعياً لعدم الالتفات إليه تفصيلاً.

وإن أراد من الاستقلال عدم تبعية إرادة الشيء لإرادة أخرى في مقابل ما تكون إرادته تابعة لأخري ففيه ان الواجب الغيري يكون تبعياً في جميع الأحوال لأن ماهيته هو التبعية لكونه مطلوباً لأجل ذيه.

و ثمة إشكال آخر وهو أن عامة التقسيمات الماضية كانت بملاك الإثبات و الدلالة، فلما ذا خرج هذا التقسيم عن تحت هذه الضابطة و صار الملاك فيه إرادة الشيء مستقلاً أو غير مستقل دون مقام الدلالة؟

ذهب المحقق القمي إلى أنّ ملاك التقسيم هو مقام الإثبات والدلالة، وبيانه أنّه إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل، ومدلولاً بالدلالة المطابقية، فالواجب أصلي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً. وإن فهم بتبع خطاب آخر، ومدلولاً بالدلالة الالتزامية، فالواجب تبعي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً، وعلي هذا ينقسم النفسي إلى الأصلي والتبعي أيضاً كالغيري، وذلك لأنّ كون الشيء ذا مصلحة نفسية لا يستلزم أن يكون مدلولاً لخطاب مستقل ومستفاداً من الدلالة المطابقية، بل ربّما تقتضي المصلحة تفهيمه بالدلالة الالتزامية وبتبع خطاب آخر. (1)

نعم علي هذا لا يكون التقسيم حاصراً، لأنّ من أقسام الواجب ما لا يكون مدلولاً لخطاب أصلاً لا أصالة ولا تبعاً، كما إذا كان مدلولاً لدليل لبي من الإجماع والعقل.

ويمكن أن يقال إنّ هذا التقسيم ليس لمطلق الواجب، بل الواجب الذي عليه دليل لفظي، فالواجب المستفاد من الإجماع والعقل خارج عن المقسم.

إذا دار أمر الواجب بين الأصلي والتبعي

إذا دار أمر الواجب بين الأصلي والتبعي، فهل يمكن إحراز أحد الأمرين بالأصل أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلى الأول وأنّ نتيجة الأصل كون المشكوك واجباً تبعياً، لأنّ الأصل عدم تعلق إرادة مستقلة به، و يترتب عليه آثار التبعية لو كان له

ص: 537

أثر شرعي كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية كالماء القليل إذا قلنا إنه عبارة عن الماء الذي لم يكن كراً.

نعم لو كان الواجب التبعية أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمي وإن كان يلزمه لما يثبت بالاستصحاب لأن الأصل مثبت. (1)

يلاحظ عليه: أن الأصل مثبت مطلقاً حتى وإن قلنا إن الواجب التبعية أمر عدمي، وذلك لاختلاف القضية المتيقنة مع القضية المشكوك، فالمتيقنة سالبة محصلة، والمشكوك موجبة معدولة.

أما القضية المتيقنة فبيانها أن يقال: لم يكن قبل تشريع الشرائع هناك أية إرادة متعلقة بهذا الشيء، ولأجل ذلك يصدق أنه لم تتعلق به إرادة مستقلة بهذا الشيء ولو لأجل عدم وجود الإرادة أصلاً، وهذا ما عبرنا عنه بالسالبة المحصلة الصادقة) عدم الاستقلال (بعدم الموضوع) عدم الإرادة.)

وأما المشكوك فهو يغاير المتيقن، بل هو عبارة عن قضية، تحققت موضوعها وتعلقت الإرادة بالشيء، إنما الكلام في وصفها، فهل هو استقلالي أو تبعية؟ فاستصحاب القضية الأولى التي كانت صادقة مع عدم الموضوع وإثبات وصف القضية المشكوك) عدم الاستقلال (لموضوع محقق من أوضاع مصاديق الأصل مثبت.

وبعبارة أخرى: القضية المتيقنة عبارة عن الواجب الذي لم تتعلق به إرادة مستقلة، والقضية المشكوك عبارة عن الواجب بإرادة غير مستقلة، وصدق الأول لا يتوقف علي وجود الموضوع، بخلاف الثاني فهو فرع وجود الموضوع.

ص: 538

الأمر الخامس وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيهاً إطلاقاً و اشتراطاً

إذا قلنا بوجوب المقدمة، يتبع وجوبها وجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط؛ فإذا كان وجوب ذبيها مشروطاً بشيء، كالوقت في الصلاة، و الاستطاعة في الحج، يكون وجوبها مشروطاً بها؛ و لو كان وجوب ذبيها مطلقاً بالنسبة إلى شيء كوجوب الظهر بالنسبة إلى إتيانها بالجماعة، يكون وجوب المقدمة كالطهارة بالنسبة إليه كذلك.

و يمكن الاستدلال على التبعية بوجهين:

الأول: ان إرادة المقدمة ناشئة من إرادة ذبيها فلا محالة يكون وجوبها في الإطلاق و الاشتراط تابعاً لكيفية وجوب ذبيها.

يلاحظ عليه بما مرّ في البحوث السابقة: أنّ نشوء إرادة من إرادة أُخري ممّا لا حقيقة له، لأنّ إرادة ذبيها ليست علّة فاعليّة لإرادة المقدمة، بل هي غاية لإرادتها، و لكلّ من الإرادتين، مبادئ و مقدّمات إذا حصلت، ظهرت الإرادة في لوح النفس، و علي ذلك ففاعل الإرادة و موجدتها في الذهن هو النفس، فإذا بطل نشوء إرادة عن أُخري بطل ما رتب عليه من حديث التبعية.

ص: 539

الثاني: انّ إرادة المقدمّة وإن لم تكن ناشئة من إرادة ذبيها، لكن الثانية غاية لإرادة المقدمّة، فلا معني لأن يكون ذو الغاية) وجوب المقدمّة (أوسع من الغاية، وقد ثبت في محلّه انّ الأفعال الاختيارية تتضيق ضيقاً ذاتياً حسب غاياتها، فلا يطلب العاقل شيئاً أوسع من الغاية التي يطلبه لأجلها.

و هذا القول غير القول بأنّ وجوب المقدمّة مشروط بوجوب ذبيها، إذ هو أمر باطل، بل متضيق بالذات.

ص: 540

إشارة

لوقلنا بوجوب المقدّمة، فقد اختلفت كلمتهم في ما هو الواجب منها إلي أقوال ستة:

1. وجوب مطلق المقدّمة.
 2. وجوب المقدّمة حين إرادة ذيها.
 3. وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذيها.
 4. وجوب المقدّمة التي يتوصل بها إلي ذيها.
 5. وجوب المقدّمة الموصلة إلي ذيها في نفس الأمر.
 6. وجوب المقدّمة في حال الإيصال.
- وإليك دراسة الأقوال واحداً بعد الآخر.

القول الأول: وجوب مطلق المقدّمة

إنّ دليل إيجاب المقدّمة لملاك رفع الاستحالة وهو موجود في عامّة المقدمات من دون تقييد بشيء من القيود من الأقوال الخمسة.

وهذا القول هو المشهور، علي القول بوجوب المقدّمة، ويُعلم حاله بدراسة سائر الأقوال.

القول الثاني: وجوب المقدّمة حين إرادة ذبيها

يظهر هذا القول من صاحب المعالم في مبحث الضد حيث قال: وأيضاً حجّة القول بوجوب المقدّمة علي تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً علي الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها. (1)

وإنّما صار إلي هذا القول لأجل تصحيح العبادة إذا ابتلي بالأهم كالصلاة بالنسبة إلي الإزالة، إذا ترك الثانية و أقام الأولى.

توضيحه: أنّه استدلّ القائل ببطلان الصلاة بأنّ ترك الضد الصلاة مقدّمة لفعل الأهم (الإزالة)، فإذا كان الترك واجباً، كان الفعل محرّماً، و حرمة العبادة تلازم ببطلانها.

هذا دليل القائل بالبطلان، و لكن صاحب المعالم قبل المقدّمتين، وهما:

1. أنّ ترك الضد مقدّمة لفعل الضد.

2. إذا كان الترك واجباً، يكون الفعل حراماً.

و لكن منع أن يكون ترك الضد واجباً مقدّمة مطلقاً، بل إنّما يكون واجباً حين أراد أن يأتي بالأهم، و أمّا إذا كان هناك صارف بالنسبة إليه كما في المقام حيث إنّ المفروض أنّ المكلف ترك الإزالة و توجه إلي الصلاة فلا يكون مثل هذا الترك واجباً في هذه الحالة، و بالتالي لا يكون فعله حراماً، و عندئذ تصح الصلاة لعدم حرمتها.

يلاحظ عليه: أنّ تضييق وجوب المقدّمة بما إذا أراد ذبيها، يستلزم أن يكون

ص: 542

إيجابها حينئذٍ أمراً لغواً، لأنَّ الغاية من إيجاب المقدّمة إيجاد الداعي بالنسبة إلى إتيانها، فلو أراد إتيان ذبيها، عن جدّ فهو لا محالة يأتي بالمقدّمة، فلا وجه لإيجاب المقدّمة.

القول الثالث: وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذبيها

وقد نسب هذا القول إلى صاحب المعالم ولم يعلم مصدره، و الفرق بين هذا و القول الثاني هو الفرق بين الحينية و المشروطة.

فلو قلت: كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب، فالقضية حينية.

و لو قلت: كلّ كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، فالقضية مشروطة.

و القضيتان تشتركان في أنّ تحرك الأصابع لا يعدو عن حالة الكتابة إلّا قولنا: «حين هو كاتب» في القضية الأولى و إن لم يكن قيداً لكن القضية لا تصدق إلّا في هذه الصورة، فلها ضيق ذاتي بالنسبة إلى غير هذه الصورة، بخلاف إذا قلنا: «ما دام كاتباً» فهو قيد و شرط له و إيجاد ضيق في مقام الدلالة و الإثبات.

و عليّ كلّ تقدير فالقول المزبور باطل، و ذلك:

يلاحظ عليه أولاً: أنّه لا ينطبق عليّ عبارة المعالم بل عبارته تنطبق عليّ القول الثاني السابق.

و ثانياً: إنّ إرادة ذي المقدّمة إمّا شرط لوجوب المقدّمة، أو شرط لوجوب المقدّمة و وجوب ذبيها.

أمّا الأول: فيرد عليه إشكالان:

1. إنّ القول باشتراط المقدّمة بإرادة ذبيها فقط يخالف ما مرّ من أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها إطلاقاً و اشتراطاً، فكيف يكون وجوب المقدّمة مشروطاً

بإرادة ذبيها دون وجوب ذي المقدمّة.

2. يلزم التفكيك بين وجوب ذبيها ووجوب المقدمّة عند عدم إرادة ذبيها، حيث تلزم فعليّة وجوب ذي المقدمّة في ظرف عدم وجوب المقدمّة لأجل عدم وجود شرط وجوبها وهو إرادة ذبيها.

أمّا الثاني: فيرد عليه أيضاً إشكالان:

1. لو كان وجوب ذبيها مشروطاً بإرادة ذي المقدمّة يلزم أن يكون إيجابه لغواً، لأنّ الإيجاب لأجل جعل الداعي إلي العمل في نفس المكلّف، فإذا كان الداعي موجوداً في نفس المكلّف حيث إنّ المفروض إرادته لفعل ذي المقدمّة، يلزم أن يكون إيجاب ذبيها لغواً.

2. يلزم أن يكون وجوب الشيء تابعاً لإرادة المكلّف وهو كما تري.

القول الرابع: وجوب المقدمّة بشرط التوصل إلي ذبيها

إشارة

قد نسب هذا القول إلي الشيخ الأعظم قدّس سرّه، و لكن عبارة مقرّره مضطربة للغاية و محتملة لوجوه مختلفة نذكر منها ما يلي:

الأول: قصد التوصل قيد لحصول الامتثال

قد استظهر السيد الأستاذ قدس سره (من أنّ مراد الشيخ هو أنّ قصد التوصل شرط لحصول الامتثال و تحقّقه، و ليس قيداً لوجوب المقدمّة و لا قيداً لذات المقدمّة، و علي ذلك فقول الشيخ هو قول المشهور في مقدار ما هو الواجب في المقدمّة، غير أنّه أضاف بأنّ قصد الامتثال للأمر الغيري رهن قصد التوصل و هو ليس بأمر بديع.

ص:544

ويدلّ علي ذلك التفسير قول المقرر: الحق عدم تحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلك، إذ لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أُريد الامتثال. (1)

و من الواضح انّ قصد التوصل يتحقّق بأحد أمرين:

أ. الإتيان بالمقدّمة كالوضوء لقصد إيقاع الصلاة.

ب: أن يأتي بالوضوء بقصد أمرها الغيري.

و هذا التفسير ينطبق مع بعض كلمات المقرر كما تقدّم.

الثاني: قصد التوصل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم

و هذا القول نقله المحقّق النائيني قدس سره (عن أستاذه المحقّق الفشاركي) قدس سره (و هو أنّ قصد التوصل شرط لرفع حرمة المقدّمة عند التزاحم مع واجب أهم، مثلاً: إذا توقّف إنقاذ الغريق علي اجتياز أرض مغصوبة فلا توصف المقدّمة بالوجوب إلّا إذا قصد باجتيازه إنقاذ الغريق و إلّا فلو اجتاز لا لهذا القصد بل للتنزّه و التفرّج فلا يوصف الاجتياز بالوجوب بل يبقي علي حرمة. (2)

و يؤيد ذلك قول الشيخ في بيان وجه الثمرة لمختاره:

تظهر الثمرة في جهة بقاء الفعل المقدّمي كالدخول في الأرض المغصوبة علي حكمه السابق، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة علي قصد الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق، و إن لم يقصد إنقاذه، بخلاف ما لو اعتبرناه، فهو حرام ما لم يكن قاصداً لإنقاذه. (3)

ص: 545

1- مطارح الأنظار: 7672.

2- فوائد الأصول: 1/289.

3- مطارح الأنظار: 74.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ كلام الشيخ أعمّ من صورة التزامهم، بشهادة أنّه أفتي فيما إذا كان علي المكلف فريضة فائتة فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لغاية من غايات المقدّمة أنّه لا يجوز له الدخول به في الصلاة الحاضرة، ولا الفائتة، فلو كان منحصراً بصورة المزاحمة لما كان وجه لعدم صحّة الوضوء مع عدم قصد التوصل. (1)

و ثانياً: أنّه إذا كان الملاك لوجوب المقدّمة هو رفع الاستحالة وتمكين المكلف من امتثال الأهم فلا يفرق بين كونه قاصداً للتوصل أو غير قاصد، إذ الملاك لارتفاع الحرمة وانقلابها إلي الوجوب إنّما هو رفع الاستحالة، وهو محفوظ و موجود في كلتا الصورتين.

الثالث: قصد التوصل جزء الموضوع

إنّ القول بأنّ الواجب هو خصوص ما أتى به بقصد التوصل هو المعروف عن الشيخ الأعظم، وأنّه ذهب إلي أنّ موضوع الوجوب مركّب من ذات المقدّمة وقصد التوصل.

ويدلّ عليها بعض تعبيرات المقرّر حيث قال:

و هل يعتبر في وقوعه علي صفة الوجوب أن يكون الإتيان لأجل التوصل إلي الغير أو لا؟ وجهان، أقواهما الأول، وتظهر الثمرة فيما إذا كان علي المكلف فائتة فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لإحدي غاياتها، فعلي المختار لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة؛ وأيضاً تظهر من جهة بقاء الفعل

ص: 546

المقدمي علي حكمه السابق، فلو قلنا بعدم إنشاء قصد التوصل في وقوع المقدمي علي صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدمة لإنقاذ غريق وإن لم يترتب عليه، بخلاف ما لو اعتبرناه، فهو حرام ما لم يكن قاصداً لإنقاذه. (1)

و أورد عليه المحقق الخراساني: بأن ملاك الوجوب هو التوقف و أنه به ترتفع الاستحالة، و علي ذلك فلا فرق بين أن يقصد التوصل أو لا يقصده، و لا معني لأخذ ما لا مدخلية له في موضوع الوجوب.

تأييد لمقالة الشيخ

ثم إنَّ المحقق الاصفهاني نصر الشيخ الأعظم بالبيان التالي: و هو مبني علي مقدمتين:

أ. انَّ الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلي الحثيات التقييدية، فإذا كانت مطلوية المقدمة لا لذاتها بل لحيثية مقدميتها و التوصل بها، فالمطلوب الجدِّي، و الموضوع الحقيقي للحكم العقلي هو نفس التوصل.

ب. انَّ الشيء لا يقع علي صفة الوجوب و مصداقاً للواجب بما هو واجب، إلا إذا أتى به عن قصد و عمد حتّي في التوصلات، لأنَّ البعث توصّلياً كان أم تعبدياً لا يتعلّق إلا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب و محصلاً لغرضه، ولكنّه لا يقع علي صفة الوجوب و مصداقاً للواجب بما هو واجب.

ثم استنتج من هاتين المقدمتين انَّ اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب مطلقاً، و ذلك من جهة انَّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل،

ص: 547

هو التوصل حسب المقدمة الأولى، و من جهة أنه ما لم يقع الواجب علي وجهه المتعلق به الوجوب و هو كونه عن قصد و عمد، لا يقع مصداقاً للواجب حسب المقدمة الثانية.(1)

يلاحظ عليه: انّ ما ذكره في المقدمة الأولى أمر صحيح لا غبار عليه، إنّما الكلام في المقدمة الثانية فقد أفاد فيها انّ الواجب هو نفس التوصل الصادر من المكلف باختياره، فنقول: إنّ الواجب في مقام التشريع و إن كان هو عنوان التوصل لكن الامتثال يتحقّق بمصداقه و هو نفس الدخول إلي الأرض المغصوبة أو نفس الوضوء و الغسل، و يكفي في امتثال الأمر المقدّم قصده نفس الدخول بما هو هو أو الوضوء كذلك، حتّي يكون فعلاً اختيارياً، و أمّا القصد الزائد علي هذا، أعني: قصد الدخول لغاية التوصل إلي إنقاذ الغريق أو إيقاع الصلاة فلم يدلّ عليه دليل.

و إن شئت قلت: إنّ المكلف في مقام الامتثال يجب أن يقصد مصداق ما يتوصل به حتّي يكون الفعل اختيارياً، لما عرفت من أنّ المطلوب هو الفعل الصادر عن المكلف باختيار. فعلي ضوء هذا فالواجب عليه هو الدخول و الورود عن اختيار، فلو دخل الأرض المغصوبة نائماً أو توطئاً غير قاصد للوضوء فلا يسقط الأمر المقدّم.

و أمّا لزوم كون الدخول الاختياري لغاية الإنقاذ أو لغاية الصلاة فلا دليل عليه، فالذي يستنتج من المقدّمين هو الإتيان بالمقدمة عن قصد لا إتيانها منضمّاً إلي قصد ثان و هو التوصل إلي الواجب.

ص: 548

ثم إنَّ المحقِّق العراقي اعترض علي بيان المحقِّق المحشِّي و حاصل. اعراضه يتلخَّص في وجهين:

الوجه الأوَّل: إنَّنا لا نسلم انَّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقييدية، لوضوح أنَّ العقل يري لحكمه موضوعاً و علة.

الوجه الثاني: لو صحَّ ما ذكره، فإنَّما هو في الأحكام العقلية المحضة لا الشرعية المستكشفة كما في المقام، فإنَّ الوجوب فيه بحكم الشارع و لا دخل للعقل فيه إلاَّ بنحو الكاشفية. (1)

وإلي الوجه الثاني يشير المحقِّق الخوئي في تعليقه علي تقريرات أستاذه حيث قال: مغالطة نشأت من خلط الحكم الشرعي المستكشف من حكم عقلي، بالحكم العقلي الثابت لجهة تعليلية، و من الواضح انَّ كون الجهات التعليلية في الأحكام العقلية، جهات تقييدية، أجنبي عن كون الجهات في الأحكام الشرعية جهات تقييدية و لو كانت مستكشفة من طريق العقلي. (2)

و الظاهر ضعف الإشكالين:

أمَّا الأوَّل: فإنَّه نابع من خلط مقام الثبوت بالإثبات، فما ذكره من أنَّ للعقل حكماً و موضوعاً و علة، صحيح في مقام الإثبات، فيقال: الكذب قبيح لأنَّه مضر للمجتمع، و أمَّا في مقام الثبوت فليس هناك إلاَّ شيان:

الحكم و الموضوع، و الموضوع عند العقل في مقام الثبوت هو الإضرار، و الكذب محكوم بالقبح لا بالذات بل لكونه من مصاديق الإضرار.

ص: 549

1- - بدائع الأفكار: 1/387.

2- - أجود التقريرات: 1/233.

و نظيره قولنا: الظلم قبيح لكونه مفسداً للمجتمع، ففي مقام الإثبات أمور ثلاثة، وأما مقام الثبوت فليس هناك إلا موضوع، وهو المفسد، و حكم، وهو القبح، وأما الظلم فليس موضوعاً للقبح بالذات، بل لأجل كونه داخلاً تحت عنوان المفسد.

وأما الثاني: فلا- فرق بين الحكم العقلي و الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، إذ لا- معني لأن يكون المعلول) الحكم المستكشف (أوسع من علته أي الحكم العقلي.

نعم يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي في الواقع أوسع من ملاك الحكم العقلي، إذ ليس للعقل الإحاطة بعامة الملاكات، بخلاف الشرع فإنه محيط بعامة الملاكات، و لكنّه لا يوجب أن يكون الحكم الشرعي المستكشف في مقام الإثبات، أوسع من الحكم العقلي الذي هو بمنزلة العلة له.

القول الخامس: وجوب المقدّمة الموصلة

إشارة

قد اختار صاحب الفصول أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة بقيد الإيصال، و تحليل هذا القول يتوقّف علي الكلام في مقامات ثلاثة:

1. أدلّته.

2. إشكالاته.

3. ثمراته.

و قد خالف المحقّق الخراساني النظام الطبيعي للبحث فقَدّم الإشكالات علي الأدلة، و ما صنعناه أحسن.

و إليك الكلام في كلّ منها:

ص: 550

قد استدلل صاحب الفصول علي وجوب المقدّمة الموصلة بوجوه ثلاثة ندرسها واحداً بعد الآخر.

الدليل الأوّل: أنّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين هو العقل، ولا يري العقل إلاّ الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يقع في طريق حصول الشيء و سلسلة وجوده، وفيما سوي ذلك لا يدرك العقل أية ملازمة بينهما. (1)

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ علي وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه) كالأرض المغصوبة (لشوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها و عدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها. (2)

وأجاب عن إشكال المحقّق الخراساني، تلميذه الجليل المحقّق الاصفهاني بقوله: ليس التمكن من ذي المقدّمة ملاكاً لوجوبها، فإنّ التمكن من ذيها حاصل بصرف التمكن من المقدّمة وإن لم يأت بها. نعم تتوقّف فعلية ذيها علي فعلية مقدّمته، و يتوقّف تحقّقه علي تحقّقها، بل الملاك هو إيصالها إلي الواجب حيث إنّ الاشتياق إلي شيء لا ينفك عن الاشتياق إلي ما يقع في سلسلة علل

ص: 551

1- - الفصول الغروية: 87، ط تبريز.

2- - كفاية الأصول: 1/188.

وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها. (1)

إن هذه الكلمات تدور حول محور واحد، وهو أن الملاك لوجوب المقدمه هل هو التوقف أو التوصل؟ و كل يدعي واحداً منهما من دون أن يقيم برهاناً عقلياً قاطعاً للنزاع.

و الذي يمكن أن يحسم به النزاع هو تشخيص الغاية الذاتية عن العرضية في المقام بما قرر في الفلسفة و هو:

إن الإجابة بالغاية الذاتية تقطع السؤال، بخلاف الإجابة بالغاية العرضية فأنها لا تقطع، بل للسائل أن يسأل عن وجه تحصيل الغاية العرضية أيضاً، وقبل أن نميز الغاية العرضية عن الذاتية في المقام نطرح مثلاً لينجلي فيه الموضوع.

إن طالب العلم يتحمل مشقة و عناء في سبيل التعلم، فلو طرحنا عليه السؤال التالي:

1. لماذا تدرس و تتحمل كل هذا العناء؟ لأجاب: أدرس بغية النجاح في الامتحان.

2. و لماذا تريد النجاح في الامتحان؟ لأجاب: لنيل الشهادة.

3. لماذا تريد نيل الشهادة العلمية؟ لأجاب: للارتقاء بها في حياتي.

فعندئذ تنتهي الأسئلة المتواردة، فلو سألته بقولك لماذا تريد الارتقاء؟ يكون السؤال غلطاً، لأن الارتقاء من ضروريات الحياة، و هي غاية ذاتية لا تنفك عنها.

ص: 552

1- - نهاية الدراية: 205.

و مثله المقام: فلو سأل سائل الأمر بقوله:

1. لما ذا أوجبت المقدمة؟ لأجاب: لتوقف المراد عليها سواء أكانت موصلة أم لا.

2. إذا كانت المقدمة غير مطلوبة بالذات فلما ذا تطلبها في صورة عدم كونها موصلة؟ وهذا دليل علي أن التوقف غاية عرضية وليست ذاتية.

و هذا بخلاف ما أجاب عن السؤال الأول بقوله:

أوجبتها لتوصل بها إلي المقصود الذاتي.

فعندئذ ينقطع السؤال و يقتنع السائل.

و بذلك يُعلم أن أكثر إشكالات المحقق الخراساني التي ساقها علي صاحب الفصول و ستمرّ عليك، غير صحيحة، لأن أساسها أن الغاية من الإيجاب هي التوقف، مع أنك عرفت أن الغاية حسب التحليل هي التوصل .

الدليل الثاني: إن العقل لا يمنع من أن يقول الأمر الحكيم بأنه يريد من المأمور الحجّ، و يريد منه السير الذي يتوصل به إلي ذلك الفعل الواجب دون ما لا يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو علي تقدير التوصل بها إليه. و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه و وجوب مقدماته علي تقدير عدم التوصل بها إليه.

و لما كان الملاك عند المحقق الخراساني هو رفع الإحالة و إيجاد التمكن أنكر هذا الدليل، قائلاً: بأنه ليس علي الحكيم ذلك، لأن دعوي قضاء الضرورة بذلك مجازفة، و كيف يكون ذلك بعد كون المناط موجوداً في مطلق المقدمة الموصلة

وقد عرفت أنّ الملاك هو كونها واقعة في سلسلة الغرض الأسمي وكونها موصلة لما هو المطلوب الأقصى، وعلي ذلك فالتصريح المذكور بمكان من الصحة.

الدليل الثالث: صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريدّه إذا وقع مجرداً عنه. ويلزم منه أن يكون وقوعه علي وجهه المطلوب منوطاً بحصوله.

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

أولهما: أنّ مطلوبة المقدّمة إنّما هي لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها، لأنّ التوصل ليس من آثارها بل ممّا يترتب عليها أحياناً بالاختيار ولو لا إرادة ذبيها لما تكون موصلة.

يلاحظ عليه: من أنّ الملاك كما عرفت التوصل بالمقدّمة إلي ذبيها خارجاً، وقد أثبتنا عدم انقطاع السؤال لو كان الملاك مطلق التمكن، سواء أكانت موصلة أو لا، وأمّا عدم ترتبه علي المقدّمة من دون ضم إرادة ذبيها فسيوافيك الجواب عنه عند ذكر الإشكالات.

ثانيهما: إنّ الغاية (الصلاة) لا تكون قيدياً لذّي الغاية (الوضوء) بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية (الوضوء) (علي ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، وإلا يلزم أن تكون الغاية) الصلاة (مطلوبة بطلب غيري كسائر قيود الواجب الغيري).

ص: 554

يلاحظ عليه: بما سنشير إليه في المبحث الثاني) إشكالات المقدمة الموصلة (من أنه لا يلزم من إيجاب المقدمة الموصلة، كون الغاية من قيود ذي الغاية علي نحو تكون الغاية واجبة بوجوب ذيها الغيري، لأنّ مدخلية الغاية في المقدمة علي نحو دخول التقيّد و خروج القيد فانتظر.

إلي هنا تمّت دراسة الأدّاة الثلاثة التي أقامها صاحب الفصول علي مختاره، كما تمّت مناقشة المحقّق الخراساني لها، ووقفت علي مدي صحتها، و هناك دليل آخر علي وجوب المقدمة الموصلة ينسب إلي معاصر المحقّق الخراساني أعني: السيد محمد كاظم اليزدي مؤلف العروة الوثقي و استدلّ هو بالنحو التالي:

الدليل الرابع: يصحّ للمولي تجويز الموصلة و تحريم غيرها و لا يجوز له تحريم مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة، و ذلك دليل علي عدم وجود الملاك في غير الموصلة و إلاّ لما صحّ تحريمها.

و هذا الدليل قريب من الدليل الثاني الماضي لصاحب الفصول حيث قال: إنّ العقل لا يمنع أن يقول الأمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحج و يريد منه السير الموصل دون ما لا يوصل كما عرفت. و علي كلّ تقدير فتجويز الموصلة و تحريم غيرها آية و وجود الملاك في الأولي و عدمها في الثانية.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أورد عليه بوجهين:

1. أنّ الواجب في هذه الصورة و إن كان مختصّاً بالموصلة لكن خروج غير الموصلة ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة في باب المقدمة بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتّصاف بالوجوب بها هنا.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كانت المقدمة محرمة بالذات كما في

اجتياز الأرض المغصوبة فلا تكون الحرمة فيه دليلاً علي عدم الملاك، و أما إذا كانت حلالاً بالذات و صارت ممنوعة بعنوان غير الموصلة كنصب السلم لغاية الرياضة، فإنّ صحّة النهي آية عدم ملاك الوجوب الغيري فيه، و إلاّ لما صحّ النهي بعد اشتراك الموصلة و غيرها في الملاك، بل يكون النهي لغواً علي خلاف الحكمة.

2. انّ تجويز الموصلة و تحريم غيرها يستلزم أحد المحذورين:

أ. إمّا تحصيل الحاصل.

ب. أو تقويت الواجب.

و ذلك لأنّ الإيصال إمّا أن يكون موجوداً بالفعل أو لا.

فعلي الأول يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ كون المقدّمة موصلة بالفعل يلزم وجود ذبيها، و معه يكون الطلب أشبه بتحصيل الحاصل.

و علي الثاني أي ما إذا كان الإيصال بالقوّة لا بالفعل يكون الشروع في المقدّمة لفقدان وصفها أمراً حراماً، و الحرمة تُعجزُ المكلف عن امتثال الواجب عجزاً تشريعياً، و يترتب عليه المحذور الثاني و هو تقويت الواجب.

و إلي المحذور الثاني يشير المحقق الخراساني بقوله: إنّه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة و عصياناً لعدم التمكن شرعاً منه لاختصاص جواز المقدّمة بصورة الإتيان به.

و إلي المحذور الأول يشير بقوله: « و بالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان، لاختصاص جواز المقدّمة بها، و هو محال فأنّه يكون من طلب الحاصل المحال.»

ص: 556

يلاحظ عليه: بأنه إنَّما يرد أحد المحذورين إذا أُريد من الإيصال، هو فعليته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، فعلي فرض وجوده يلزم طلب الحاصل، و علي فرض عدمه يلزم تقويت الواجب.

و أمَّا إذا كان شرطاً متأخراً لجواز المقدِّمة فيكفي في جوازها علم الفاعل بالترتب في المستقبل فتكون المقدِّمة جائزة، ولا يلزم لا تقويت الواجب ولا تحصيل الحاصل. (1)

ويمكن أن يقال: إنَّ المراد من الإيصال ليست فعلية ترتب ذبها عليها حتَّى يلزم أحد المحذورين) حيث عند الترتب يلزم تحصيل الحاصل، وعند عدمه يلزم حرمة المقدِّمة (بل المراد بالإيصال هو كون المقدِّمة واقعة في صراط الإتيان بذبها حسب تشخيص المكلف و إرادته، و يكفي في تحقُّق الشرط بهذا المعني كون المقدِّمة في صراط ذبها في نيَّة المكلف.

و إن شئت قلت: ليس الإيصال قيماً لجواز المقدِّمة، بل من قيود الواجب) المقدِّمة (التي يجب علي المكلف تحصيلها، و ذلك بالسعي حتَّى تنتهي المقدِّمة إلي ذبها.

و عندئذ لا يلزم أحد المحذورين، أمَّا تحصيل الحاصل فلأنَّ المفروض عدم تحقُّق وصف الإيصال، و أمَّا تقويت الواجب فلأنَّ المفروض جواز المقدِّمة التي وقعت في صراط ذبها حسب نية المكلف.

و بعبارة أُخري: الإيصال كسائر قيود الواجب قيد اختياري يجب علي المكلف تحصيله حتَّى لا يؤاخذ بترك الواجب.

ص: 557

و نظير ذلك جواز تصرف الولي في مال اليتيم بشرط أن يكون مقروناً بالغبطة، فإن النتيجة و هي كون المعاملة لصالح اليتيم شرط يجب علي الولي تحصيلها، و ليس هذا الشرط موجوداً في أول الأمر.

إلي هنا تمّت أدلة المقدّمة الموصلة، و حان البحث في المقام الثاني، أعني: إشكالات القول بالمقدّمة الموصلة.

ص: 558

قد فرغنا من الكلام في أدلة القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، وبقي الكلام في البحث عن الشبهات التي وُجّهت إلي تلك النظرية من قبل المتأخّرين عن صاحب النظرية، وإليك بيانها:

1. انقلاب الواجب النفسي إلي الغيري

إنّ تقييد المقدّمة بالإيصال يوجب أخذ ذي الغاية جزءاً للمقدّمة، وهو يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً نفسياً، وواجباً غيرياً حيث جعل ذي المقدّمة جزءاً من المقدّمة، و مجموع المقدّمة واجب بالوجوب الغيري فيكون جزؤه أيضاً كذلك، وإلي هذا أشار في « الكفاية » بقوله:

إنّ الغاية لا تكاد تكون قيماً لذي الغاية بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية علي ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وإلا يلزم أن تكون الغاية مطلوبة بطلبه كسائر قيوده. (1)

وقد أجاب عنه السيد الإمام الخميني (قدس سره) بقوله: إنّ وصف الموصلية أمر

ص: 559

انتزاعي من وجود نفس ذي المقدّمة في الخارج، و هو منشأ انتزاعي لهذا الوصف، و ما هو قيد لوجوب المقدّمة إنّما هو ذلك الوصف الانتزاعي دون منشأ انتزاعه الذي هو نفس وجود ذي المقدّمة في الخارج، فما هو الواجب غيرياً إنّما هو رهن الانتزاع، و ما هو واجب بالوجوب النفسي إنّما هو منشأ انتزاعه. (1)

يلاحظ عليه: بأنّه إذا كان عنوان الموصلية أمراً انتزاعياً من وجود نفس ذي المقدّمة، فيكون الواجب النفسي كالمقدّمة لهذا الأمر الانتزاعي الذي هو جزء للموضوع فيوصف أيضاً بالوجوب الغيري بحكم أنّ منشأ الانتزاع مقدّمة للعنوان المنتزاع الذي هو جزء المقدّمة.

و الأولي أن يجاب: بأنّ عنوان الموصلية لا ينتزع من وجود ذي المقدّمة في الخارج و لا من ترتّب ذبها علي المقدّمة، بل ينتزع من نفس المقدّمة إذا كانت في طريق ذبها و منتهية إليه، فالواجب هو إيجاد المقدّمة مع وصفها بأن يجعل المقدّمة في طريق ذبها و واصلة إليه، و عند ذلك لا يلزم انقلاب الواجب النفسي إلي الواجب الغيري.

2. سقوط المقدّمة بالإتيان بها

إذا كان الواجب هو المقدّمة بقيد الإيصال، فلو قلنا بوجوب المقدّمة يجب أن لا يسقط أمرها بالإتيان بها ما لم يترتّب عليه ذبها، مع أنّ المعلوم خلافه، و إلي هذا الإشكال أشار المحقّق الخراساني بقوله:

ولأنّه لو كان الترتّب معتبراً فيه لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتّب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلاّ طلبه و ايجابه، كما إذا

ص: 560

لم تكن هذه بمقدّمة، أو كانت حاصلة من الأوّل قبل إيجابه، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلاّ بالموافقة، أو بالعصيان و المخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ الإشكال مبني علي تفسير الموصلة بوجود ذي المقدّمة في جنب المقدّمة علي نحو يكون الوجوب الغيري متعلّقاً بشيئين متغايرين:

1. المقدّمة.

2. ذو المقدّمة في جنبها.

وعلي ذلك فما لم يأت المكلف بالجزء الثاني لا يسقط الأمر المقدّمي.

ولكّنك عرفت أنّ عنوان الإيصال ليس نفس الواجب النفسي ولا- منتزعاً عنه، بل هو عبارة عن كون المقدّمة في الواقع في طريق ذبيها و منتهية إليه.

وعند ذلك يختلف الحكم ثبوتاً وإثباتاً.

فلو كانت المقدّمة واجدة لهذا الوصف) كونها في طريق ذبيها و منتهية إليه (يسقط الأمر واقعاً لا ظاهراً، لعدم علم المكلف بالانتهاء.

و الحاصل: أنّه لا مانع من أن يُحدّد الأمر موضوعَ حكمه بالمقدّمة التي تنتهي إلي ذبيها و تقع في طريقها و لا يتعلّق حكم الأمر بما إذا لم يكن كذلك.

3. ما هو مقدّمة ليست بموصلة

إنّ الإتيان بذبيها ليس أثر المقدّمة بما هي هي، بل يعدّ من أثره إذا انضم

ص: 561

إليه أمر آخر وهو إرادة المكلّف امتثال الواجب النفسي، فعندئذ يترتب ذو المقدّمة عليّ المقدّمة، وعليّ ضوء ذلك فما هو مقدّمة ليست بموصولة، وما هو موصولة أيّ المقدّمة مع قيد الإرادة لا يتعلّق به التكليف، لأنّ الإرادة أمر خارج عن الاختيار ولا يتعلّق بها التكليف، وإليّ ذلك أشار المحقّق الخراساني بقوله:

وأما ترتّب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إليّ إيجابها و الباعث عليّ طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب إلّا ما قلّ في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلّف تارة، إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأخري عدم إتيانه، ومن المعلوم أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختياري لا يوصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار وإلّا لتسلسل (1).

يلاحظ عليه:

أولاً: بأنّ الإشكال نشأ من تفسير الموصولة بالعلّة التامة لتحقق ذبيها، وعندئذ تُصوّر أنّ المقدّمات بلا ضمّ الإرادة ليست بعلة تامة، ومعها وإن كانت علة تامة لكن لا يتعلّق بها الأمر، غير أنّك عرفت أنّ المراد من الموصولة عبارة عن كون المقدّمة في الواقع في طريق المقصود و منتهية إليه ولو بواسطة الإرادة، وإن كانت المقدّمة بعامة أجزائها غير كافية في تحقّق الغاية بل محتاجة إليّ توسيط الإرادة.

وعليّ ذلك فكلّ من الشرط والمعد والسبب لو كان في الواقع في طريق ذبيها فالجميع موصولة بهذا المعني وإن لم يترتب المقصود عليها بالفعل غير أنّه سيترتب

ص: 562

1- - كفاية الأصول: 1/185، وقد خلط المحقّق الخراساني في المقام بين الإشكالين الثالث والسادس ولأجل ذلك أوجد تشويشاً في العبارة.

عليه بعد فترة من الزمن.

و ثانياً: نمنع عدم تعلق الأمر بالإرادة، كيف! وقد ورد الأمر بالقصد والإرادة في مقامات مختلفة، مثلاً:

إذا نذر الإقامة في البلد يجب عليه قصدها، و مقوم الإقامة هو القصد والإرادة التي تعلق بهما الأمر.

و نظير ذلك لزوم قصد القرية في التعبديات، فقد ورد الأمر في الشرع بإرادة الإتيان بها لله سبحانه.

و أمّا ما هو ملاك الاختيار فقد أشبع شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه الكلام فيه في رسالة خاصّة له بالجبر و التفويض (1) فلاحظ.

4. لزوم الدور

و قد قرّر الدور بوجهين:

الأول: أنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف علي وجود المقدّمة، و لو قلنا بقيدية الإيصال لتوقّف وجود جزء المقدّمة علي وجود ذيها.

يلاحظ عليه: أنّ الموقوف مغاير للموقوف عليه، لأنّ وجود ذيها متوقّف علي وجود المقدّمة، و وصف المقدّمة أعني: الإيصال موقوف علي وجود ذيها و حينئذٍ فلا دور.

الثاني: ما قرره المحقّق النائيني و هو أنّ قيد الإيصال يرجع إلي اعتبار كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري، فيلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة

ص: 563

للمقدّمة وواجباً بوجود ناش من وجوبها، و هو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمة إنّما نشأ من وجوب ذي المقدّمة، و لو ترشح وجوب من وجوبها علي ذي المقدّمة للزم الدور. (1)

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ الإشكال ناشئ من تفسير خاطئ للموصلة، و هو أخذ وجود الواجب النفسي قيماً في المقدّمة، و تعلّق الأمر الغيري بالمركب منه، و قد عرفت أنّ الإيصال ليس بمعني ترتّب واجب نفسي عليها و لا أخذ الواجب النفسي جزءاً للمقدّمة، بل كون المقدّمة في طريق ذهابها.

و ثانياً: لو سلّمنا التفسير المذكور لا- يلزم منه إلا اجتماع المثليين لا الدور، و ذلك لأنّ الواجب النفسي بما هو واجب نفسي يتعلّق به الوجوب النفسي، و بما أنّه جزء للمقدّمة يتعلّق بها الوجوب الغيري المتعلّق بالجميع الذي من أجزائه الواجب النفسي، و أين هذا من الدور.

5. لزوم التسلسل

لو كان الوضوء الموصول إلي الصلاة مقدّمة، أو السير الموصول إلي الحج مقدّمة، فذات الوضوء و السير يكون مقدّمة للوضوء الموصول، و السير الموصول و إن اعتبر الإيصال فيه أيضاً يكون مركّباً من شيئين: الوضوء و الإيصال، فينتقل الكلام إلي الجزء الأوّل منه، فيما أنّه أيضاً مقدّمة يعتبر فيه الإيصال و هكذا يلزم التسلسل، و لا محيص من أن ينتهي الأمر إلي ما يكون الذات مقدّمة، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذيها من دون اعتبار قيد التوصل. (2)

ص: 564

1- - أجود التقريرات: 1/208.

2- - فوائد الأصول: 1/209.

وقد أجاب عنه الإمام الخميني) قدس سره (: بأن الواجب بالأمر الغيري هو قيد المقدّمة الموصلة إلى الواجب النفسي لا المقدّمة الموصلة إلى المقدّمة، وعليه فالذات) الوضوء (لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيد، بل واجبة بقيد الإيصال إليها، وهو حاصل بلا قيد زائد، بل لا يمكن تقييد الموصلة بالإيصال. (1)

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره أشبه بتخصيص القاعدة العقلية، مع أن القاعدة العقلية لا تُخصّص، لوجود ملاكها في عامة الأفراد.

مثلاً إذا كان دليل وجوب المقدّمة الموصلة ما ذكره صاحب الفصول» من أن الإنسان لا يطلب شيئاً لا يقع في طريق مقصوده «فهو يقتضي أن تكون المقدّمة مع أجزائها في طريق مقصوده، لأنّ العلة كما تقتضي أن يكون الكل في طريقه كذلك تقتضي أن يكون الجزء أيضاً كذلك، فلا يقع مطلوباً إلا إذا كان بهذا الوصف، وعندئذ يلزم التسلسل.

و الأولي أن يجاب بأن وصف الإيصال ليس جزءاً خارجياً للمقدّمة، بحيث تكون مركبة في الخارج من شيئين أحدهما ذات المقدّمة و الآخر عنوان الموصلية، بل المقدّمة في الخارج شيء واحد، وأما الإيصال فهو أمر انتزاعي يصنعه الذهن من وقوع المقدّمة في طريق المقصود و انتهائها إليه، و علي ضوء هذا فليس الوضوء مقدّمة للمقدّمة) الوضوء الموصول (حتّي يقال: يجب أن يكون هو أيضاً موصلاً. بل المقدّمة هي الوضوء و لكن يجب علي المكلف إيجاد وصف الإيصال.

6. اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية

لو كان الملاك مطلق التوقف فهو موجود في الموصلة وغيرها، ولو كان

ص: 565

الملاك خصوص ما يستحيل انفكاكه عن الواجب في الخارج فيختص الوجوب بالعلل التوليدية كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، ولا يعمّ العلل الاعدادية كالشرط و المعد و السبب، فإنّ كلّ واحد منها مقدّمة، ولكن لا يستحيل انفكاك كلّ واحد منها عن الواجب. (1)

وإلي هذا الإشكال أشار المحقّق الخراساني بقوله:

إنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة في غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية. (2)

يلاحظ عليه: بأنّ الملاك ليس التوقّف بما هو هو و لا خصوص ما يستحيل انفكاكه عن الواجب في الخارج، بل الملاك ما يقع في طريق المطلوب بالذات، و هذا لا يوجب اختصاص الوجوب بالعلّة التامة بل كلّ من الشرط و المعد علي قسمين موصل أي واقع في طريق المقصود، و غير موصل أي ليس كذلك.

بقيت هناك إشكالات أُخري تعرّض لبعضها المحقّق العراقي فلاحظها. (3)

ص: 566

1- - أجود التقريرات: 1/239.

2- - كفاية الأصول: 1/185.

3- - بدائع الأفكار: 1/388.

المقام الثالث ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

وقد فرغنا بحمد الله عن بيان الأدلة لوجوب المقدّمة الموصلة و الشبهات المتوجّهة إليها، بقي الكلام في ثمرات هذا القول، فنقول: يترتّب علي هذا القول ثمرتان:

الثمرة الأولى: بقاء الحرمة في غير الموصلة

لو انحصرت المقدّمة في المحرّم منها، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق علي سلوك أرض مغمسوبة، فعلي القول بوجوب مطلق المقدّمة، تزول عنها الحرمة و يتّصف السلوك بالوجوب، سواء أ كان موصلاً أم لم يكن كما لو كان سلوكها لأجل التنزّه.

و علي القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، لا- تزول الحرمة إلا إذا توصّل بسلوكها إلي إنقاذ الغريق، فلو لم يتمكّن في النهاية من الإنقاذ كانت باقية علي حرمتها واقعاً، جائزة له ظاهراً.

و علي القول بوجوب قصد التوصل لا تزول الحرمة إلا بقصد الإنقاذ.

و علي القول بعدم وجوب المقدّمة من رأس، يبقي السلوك علي حرمة، ولا ترتفع الحرمة إلا بمقدار الضرورة، وهو ما يتمكّن به من الإتيان بالواجب.

ص:567

الثمرّة الثّانية: صحّة الصّلاة علي القول بالموصلّة

هذه هي الثمرة الثانية وهي أنّ إذا كانت العبادة مزاحمة لواجب أهم كالصلاة عند الابتلاء بأمر أهم منها كإزالة النجاسة عن المسجد، فعلي القول بوجوب مطلق المقدّمة تبطل الصلاة ولا تبطل علي القول بوجوب المقدّمة الموصلة.

وهذه الثمرة تبتني علي أمور أربعة:

1. ترك الضد مقدّمة لفعل الضد الآخر.

2. مقدّمة الواجب واجبة.

3. أنّ الأمر بالشّيء يقتضي النهي عن ضده العام، وهو النقيض.

4. أنّ هذا النهي موجب لفساد العبادة.

وعندئذ يقال:

1. ترك الصلاة مقدّمة للإزالة بحكم الأمر الأول.

2. وترك الصلاة واجب بحكم الأمر الثاني، أي الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها.

3. وإذا كان ترك الصلاة واجباً ففعلها حرام بحكم الأمر الثالث.

4. والنهي المتعلّق بالصلاة موجب للفساد بحكم الأمر الرابع.

فإذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة تكون النتيجة بطلان الصلاة، حيث إنّ مقدّمة ترك الصلاة توجب وجوبها، ووجوب الترك يوجب حرمة الصلاة التي هي ضد الواجب) ترك الصلاة (وهي تستلزم بطلانها.

وأمّا إذا قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة فلا يكون ترك الصلاة واجباً، بل

الواجب هو ترك الصلاة الموصلة للإزالة، وبما أنّ المكلف غير راغب للإزالة فلا يكون ترك الصلاة في هذا الظرف واجباً حتّى يكون تقيضه حراماً، و معه لا يكون فاسداً.

ولكن هذه الثمرة باطلة من أساسها لابتنائها علي المقدمات الأربع التي لم تُسلّم واحدة منها كما ستظهر لك في مبحث الضد، و مع ذلك فقد اعترض الشيخ الأنصاري علي الثمرة الثانية.

نظرية الشيخ في الثمرة

ذهب الشيخ الأنصاري إلي بطلان الثمرة الثانية علي القول بالموصلة، و أنّ الصلاة إمّا صحيحة علي كلا القولين أو باطلة كذلك، و ذلك بتقديم مقّدمة.

حدّ النقيض اختلفت كلمة المنطقيين في تعريف النقيض، فقال بعضهم:

1. نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض الإنسان، هو اللانسان، و نقيض الثاني هو رفع اللانسان، و علي هذا يختصّ النقيض بالأمر السلبي.

2. نقيض كلّ شيء رفع أو مرفوع، فنقيض الإنسان هو اللانسان، و نقيض الثاني هو الإنسان الذي هو المرفوع.

وربّما يقال أنّ من عرف النقيض بالرفع أراد منه الأعم من الرفع و المرفوع، يقول الحكيم السبزواري:

نقيض كلّ رفع أو مرفوع تعميم رفع لهما مرجوع(1)

ص: 569

و علي هذا فالمقدّمة للإزالة في المقام هو) ترك الصلاة (و نقيضه الذي يطلق عليه الضد العام علي التعريف الأوّل هو رفع ترك الصلاة، و علي التعريف الثاني هو نفس الصلاة.

إذا عرفت هذا فإليك بيان الشيخ في بطلان الثمرة بما هذا توضيحه:

لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء و ضده العام عبارة عن الرفع. فنقيض) ترك الصلاة (أو) ترك الصلاة الموصول (عبارة عن رفعهما لا نفس الصلاة، و تتعلّق الحرمة برفع ترك الصلاة المطلق أو المقيّد بالموصول، لا بالصلاة التي هي تقارن النقيض، غاية الأمر أنّ لنقيض) الترك المطلق (أعني: رفع الترك المطلق مقارناً واحداً و هو الصلاة، و لنقيض) الترك الموصول (أعني: رفع ذلك الترك الموصول مقارنان: أولهما الترك المجرد بأن لا يصليّ و لا يزيل النجاسة، و ثانيهما إقامة الصلاة، فلا يصحّ الحكم بالبطلان علي الأوّل، و الصحّة علي الثاني، بل يجب أن يحكم بالصحّة علي كلا القولين.

و لو قلنا بالثبوت الثاني و أنّ النقيض أعمّ من الرفع و المرفوع فنقيض ترك الصلاة المطلق، أو الترك الموصول، هو نفس الصلاة فتكون باطلة علي كلا القولين لتعلّق النهي به بعنوان النقيض و الضد العام.

هذا توضيح لمقالة الشيخ.

كلام المحقّق الخراساني في ردّ الثمرة

ذهب المحقّق الخراساني إلي ترتّب الثمرة علي القول بالموصلة و عدمه في صورة واحدة و هو أن يكون نقيض كلّ شيء هو رفعه فنقيض الترك المطلق أو الترك الموصول هو رفعهما لا الصلاة، و أنّ الصلاة من مقارنات النقيض علي كلا

القولين، و مع ذلك، فرق عرفاً بين مقارن و مقارن.

و ذلك لأنّ نسبة الصلاة إلي الترك المطلق، كنسبة النقيض إلي العين، لما عرفت من أنّه ليس للنقيض الواقعي رفع الترك المطلق إلاّ مقارن واحد، و لذلك يعدّ ذلك المقارن للنقيض الواقعي، تقيضاً للعين ترك الصلاة عرفاً فتكون محرّمة أخذاً بالقاعدة: إذا كان الشيء واجباً ترك الصلاة المطلق يكون ضدّه العام أو تقيضه محرّماً، فتكون الصلاة باطلة لأجل حرمتها.

و هذا بخلاف نسبة الصلاة إلي الترك الموصول، فليس كلّ من الفعل و الترك المجرّد تقيضاً له عرفاً، لامتناع تعدّد النقيض، و لا الجامع بينهما تقيضاً لامتناع الجامع بين الوجود و العدم، فينحصر تقيضه برفع الترك الموصول، و يكون كلّ من الفعل و الترك المجرّد، من مقارناته، حيث إنّ رفع الترك المطلق، تارة ينطبق علي الفعل، و أُخري علي الترك المجرّد، و الحرمة لا تسري من الشيء) رفع الترك الموصول (إلي مقارناته.

و الأولي ردّ الثمرة بردّ عامّة مقدّماته أو أكثرها، و لا أقلّ من إبطال أنّ وجوب شيء مقتضي لحرمة ضده العام و تقيضه، لما سيوافيك أنّ هذا النوع من النهي أمر لغو لا يصدر من الفاعل الحكيم.

القول السادس: وجوب المقدّمة حال الإيصال

الفرق بين هذا القول و خامس الأقوال، أنّ الإيصال في السابق قيد للواجب، و الموصول وصف له، بخلاف هذا القول فليس الإيصال قيداً، و مع هذا لا ينطبق إلاّ علي المقيّد، شأن الفرق بين المشروطة و الحينية.

ص: 571

وإنّما لجأ القائل إلى هذا القول، لأجل الفرار عن الإشكالات الستة المتوجّهة إلى القول الخامس، وقد قرّر بوجهه:

الأوّل: ما قرره سيّد مشايخنا المحقّق البروجردى، وحاصل ما أفاده:

إنّ متعلّق الوجوب ذات ما يوجد من المقدمات مصداقاً للموصل، لا بوصف الموصلية. بمعنى أنّ الشارع رأى أنّ المقدمات في الخارج علي قسمين. قسم منها يوصل إلى ذبيها و يترتّب هو عليها واقعاً، وقسم منها لا يوصل، فخصّ الوجوب بالقسم الأوّل أعني: ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل و ليست الموصلية قيلاً مأخوذاً في الواجب بنحو يجب تحصيله، بل هي عنوان مشير إلى ما هو واجب في الواقع، وإنّما خصّ الوجوب به لأنّ المقدّمة ليست مطلوبة في حدّ الذات، بل مطلوبيّتها لأجل ذبيها، فيختصّ طلبها بما هو ملازم للمطلوب بالذات.

ثمّ ردّه المحقّق البروجردى بأنّ ما ذكر من المقدّمة الموصلة ليس أمراً جديداً، بل هو نفس ما ذكره بعض القدماء من اختصاص الوجوب بالمقدّمة السببيّة، فإنّ المقدّمة التي تكون موصلة في متن الواقع و يترتّب عليها ذو المقدّمة لا تنطبق إلاّ علي المقدّمة السببيّة. (1)

و مع ذلك فالبيان المذكور ليس وافياً للمقصود، إذ فيه:

أولاً: أنّ تصوير القضية الحقيقية المتوسطة بين المشروطة و المطلقة أمر غير تام. لأنّ قوله: « حين هو كاتب «إمّا ملحوظ في ثبوت الحكم، فيكون قيلاً، فترجع القضية الحينية إلى المشروطة، أو غير ملحوظ فيه، فترجع إلى المطلقة، و لا

ص: 572

يعقل أن لا يكون للشيء مدخلية في الحكم، ومع ذلك، لا ينطبق الحكم إلا على المقيد.

فإن قلت: إذا قلت رأيت زيداً قائماً، فقد رأيت في تلك الحالة لا في غيرها، ومع ذلك ليست الحالة قيداً للرؤية ولا للمرئي، ومع ذلك أوجد ضيقاً في الرؤية حيث إنك ما رأيت إلا في تلك الحالة.

قلت: إن الحالة، تعد من قيود ذبها فتكون جزء الموضوع، فإذا قلت: رأيت زيداً قائماً، فكأنك قلت:

رأيت زيد قائم، ومن المعلوم أن الحكم لا يتجاوز عن موضوعه، فعدم شمول الحكم لأوسع من حدّ الحال، لأجل كونه من قيود الموضوع لباً، والحكم يتضيق حسب ضيق الموضوع.

وعلي ضوء ذلك فإن تخصيص الإيجاب بالمقدمة التي تكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل لا يخلو إما أن يأخذ الموصل قيداً للواجب أولاً. فعلي الأول يرجع إلي القول الخامس، وعلي الثاني يعمّ ما هو مصداق له بالحمل الشائع وما ليس كذلك.

وثانياً: إن المراد من الإيصال كونه واقعاً في طريق المقصود لا الموصلة بالفعل فيعمّ الشرط والمعدّ والسبب بمعنى المقتضي وارتفاع المانع، إذ كل واحد منهما علي قسمين تارة في طريق المقصود، وأخري خارجه، حتى أن الخطوة الأولى للسير إلي الحج توصف بالموصلة وغيرها.

الثاني: ما أفاده المحقق العراقي علي ما في تقريراته(1)، وهو أن الواجب ليس مطلقاً المقدمّة ولا خصوص المقدمّة المتقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو الحصّة التوأمة مع وجود سائر المقدمات، الملازمة(2) لوجود ذي المقدمّة.

ص: 573

1-- بدائع الأفكار: 1/389.

2-- صفة الحصّة.

و علي هذا جري المحقق الخوئي في تعاليقه علي أجوده، حيث قال: إن ملائكة الوجوب الغيري هو خصوصُ التوقف علي ما يكون توأمًا لوجود ذي المقدمّة في الخارج من جهة وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، فيختصّ الوجوب الغيري حينئذ بالموصلة، ولا يعم غيرها. (1)

يلاحظ عليه: أنّ التوأمة إما قيد، أو لا، فعلي الأول، تنطبق علي مذاق صاحب الفصول؛ و علي الثاني، لا يختصّ الحكم بالموصلة، بل يعمّ غيرها.

و بعبارة أخرى: أنّ كلاً من المقدمّة التوأمة و المقدمّة غير التوأمة و إن كان متميزاً في نفس الأمر، حيث إنّ نصب السلم في الخارج علي قسمين:

1. قسم ينتهي إلي ذي المقدمّة، و هو المسمّي بالمقدمّة التوأمة.

2. قسم لا ينتهي بل تنفك المقدمّة عن ذيها، و هو المسمّي بغير التوأمة.

إلا أنّ الكلام في مقام تعلق الإرادة بأحد القسمين دون الآخر، كتعلق الوجوب كذلك، فالتعلق بقسم دون قسم يحتاج إلي عنوان يميّز أحد القسمين عن الآخر حتّي يكون القسم الموصل متعلقاً للإرادة و الإيجاب، و ليس هو إلاّ-عنوان التوأمة أو الإيصال و هو نفس القول بالمقدمّة الموصلة.

الثالث: ما نقله شيخنا الأستاذ) مد ظله (عن أستاذه السيد الإمام الخميني عن شيخه العلامة الحائري و نذكر المنقول في مقطعين:

1. أنّ للمعاليل الخارجية ضيقاً ذاتياً من جانب علّتها، فالحرارة الصادرة عن النار الخارجية و إن كانت غير مقيّدة بعلتها لا امتناع تقييد المتأخر بالأمر المتقدم إلاّ أنّها ليست أيضاً مطلقة بالنسبة إليها و إلي غيرها، و إلاّ يلزم أن تكون

ص: 574

أوسع من علّتها، بل هي علي وجه لا تنطبق إلاّ علي المقيد أي الحرارة المفاضة من جانب الصلة لا الأعم منها و من غيرها.

2. العلة الغائية بما أنّها متقدّمة تصوّراً، متأخرة وجوداً، فالمعلول ليس مقيداً بوجود العلة الغائية لتقدّم المعلول وجوداً علي العلة الغائية في الخارج لكنّه ليس أوسع من الغاية التي هي علة لفاعلية الفاعل و سبب لبروز الإرادة في لوح النفس، وإلاّ يلزم أن تكون الإرادة بلا غاية.

وعلي هذا تكون الإرادة غير مقيدة بالغاية، و لكنّها ليست بأوسع منها، وعليه فالواجب ليس مطلق المقدّمة لما عرفت من أنّ الإرادة و الوجوب يتضيق ضيقاً ذاتياً بالنسبة إلي غايتها، و لا المقيدة بالإيصال، لما عرفت من أنّ الإرادة المتقدّمة لا يمكن أن تكون مقيدة بغايتها المتأخّرة عنها، و مع ذلك فالإرادة لا تنطبق إلاّ علي المقيد. (1)

يلاحظ علي المقطع الأوّل: بأنّ ما ذكره من أنّ وجود المعلول لا يقيد بوجود العلة و إن كان صحيحاً، لكن عدم التقييد ليس لأجل تقدّم العلة و تأخّر المعلول، فإنّ التقدّم و التأخّر فيهما ليس تقدّماً زمانياً بل رتبياً، و مثل هذا لا يضر بالتقييد، بل وجهه أنّ مصبّ الإطلاق و التقييد إنّما هو المفاهيم التي يمكن تقييد المفهوم الموسّع بقيد، و أمّا التكوين فهو غير قابل لتقييد المطلق، فإنّ الشيء يتكوّن في بدو الأمر إمّا مطلقاً إلي الأبد و إمّا مقيداً كذلك، و لا يتصوّر فيه الوجود المقيد بعد تكونه موسعاً.

و أمّا المقطع الثاني الذي هو بيت القصيد في المقام، فما ذكره من أنّ الإرادة

ص: 575

1- - فوائد، السيد الإمام الخميني، المخطوط. و قد حكى شيخنا الأستاذ مدّ ظله أنّه رأى الكتاب بخط الإمام و نقل النصّ عن خطّه (قدس سره).

و الوجوب الإنشائي يتضيق تبعاً للعلّة الغائية دون أن تتقيّد بها وإن كان صحيحاً، والكلام في مورد آخر، وهو أنّ الفاعل إذا حاول أن يظهر إرادته المضيّقة ويضفي الإيجاب عليّ المقدّمة المضيّقة بالذات، لا محيص له إلاّ بتعليق الوجوب عليّ المقدّمة التي توصل إليّ الغاية، و عندئذ يرجع القول السادس إليّ القول الخامس.

ص:576

إشارة

قد عرفت ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصولة، و حان الكلام عن ثمرات القول بوجوب المقدّمة علي الآراء الستة، وإليك هذه الثمرات:

الثمرة الأولى: أنّصاف المقدّمات بالوجوب الغيري

هذه الثمرة هي التي ذكرها المحقّق الخراساني وجعلها ثمرة للمسألة الأصولية وقال: إنّه علي القول بالملازمة بين الوجوبين يستنتج وجوب المقدّمات في الواجبات و حرمتها في المحرّمات، و علي هذا تكون المسألة) وجوب المقدّمة (مسألة أصولية لوقوعها في استنباط الحكم الشرعي الكلّي.

و هذه الثمرة لا بأس بها لوقولنا بوجوب المقدّمة.

الثمرة الثانية: تحقّق الوفاء بالنذر

إذا تعلّق النذر بالإتيان بالواجب، فلو قلنا بوجوب المقدّمة يكفي الإتيان بها، وإلا فلا بدّ من الإتيان بواجب نفسي.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ عد مثل هذا ثمرة لمسألة أصولية غير خال عن الإشكال، وقد مرّ نظيره في مبحث الصحيح و الأعم.

و ثانياً: أنّ النتيجة ليست كلبية، لأنّ الوفاء بالنذر تابع لكيفية النذر، فإن كان متعلّقه هو الواجب النفسي فلا يتحقّق الوفاء بالنذر وإن قلنا بوجوب المقدّمة.

وإن كان متعلّقه هو الواجب الأعم من الشرعي والعقلي، يصدق الوفاء بالنذر، وإن لم نقل بوجوب المقدّمة شرعاً، وذلك لأنّ الوجوب العقلي للمقدّمة أمر غير منكر، والمفروض أنّ متعلق النذر أوسع.

نعم لو كان متعلّق النذر الأعم من الواجب الشرعي والعقلي ومن الشرعي الأعم من النفسي والغيري، فلو أتى بالمقدّمة فقد وفي بنذره.

علي أنّ تلك الثمرة تترتّب علي القول بوجوب مطلق المقدّمة، وأمّا علي القول بوجوب المقدّمة الموصلة فحيث إنّ وصف الإيصال لا ينفك عن الإتيان بالواجب النفسي، فيصدق الوفاء سواء أقلنا بوجوب المقدّمة أم لا، لأنّ المفروض أنّ الإتيان بالمقدّمة لا ينفك عن الإتيان بذبيها.

الثمرّة الثالثة: استحقاق الأجر

إذا أمر شخص ببناء بيت، فأتي المأمور بالمقدّمات ثمّ انصرف الأمر، فعلي القول بأنّ الأمر بالشيء أمر بمقدّمته، يصير ضامناً لها، فيجب علي الأمر دفع أجره المقدّمات وإن انقطع العمل بعدها.

يلاحظ عليه: مع ما في عدّه هذه ثمرة لمسألة أصولية نوع من التعسّف أولاً: أنّ الأمر ضامن، وإن لم يكن الأمر بالشيء أمراً بالمقدّمة، لأنّه لمّا أمر بذبيها وصار ذلك الأمر مبدأ لاشتغال العامل بالمقدّمات صار ضامناً، ويكفي في الضمان كون الأمر بذبيها سبباً لاشتغال بالمقدّمة وإن كان الأمر به فاقداً للدلالة علي الإتيان

و ثانياً: أنه لا يتم علي القول بوجوب المقدمة الموصلة، لعدم الإتيان بالواجب، فلا يكون القول بوجوبها ملازماً للضمان.

و ثالثاً: ما عرفت من أن الاشتغال بما يسمي بالمقدمات، اشتغال بنفس الواجب النفسي فيما إذا كانت المقدمات داخلية، كالمثال، إذ ليس لبناء البيت معني سوي القيام به علي نحو التدرّيج وإن لم يكن الحال في المقدمات الخارجية كذلك.

الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأجرة علي المقدمة

و من الثمرات المترتبة علي وجوب المقدمة، حرمة أخذ الأجرة علي إنجازها، و الثمرة مستنبطة من صغري و كبري.

أما الأولي: فهي عبارة عن وجوب المقدمة و جوباً شرعياً.

و أما الثانية: فقد تقرّر في محلّه التنافي بين الوجوب و الاستتجار، أي حرمة أخذ الأجرة علي إنجاز الواجب.

فيستنتج حرمة أخذ الأجرة علي إنجاز مقدمة الواجب.

يلاحظ عليه: بأنه لا ملازمة بين وجوب الشيء و حرمة أخذ الأجرة، و لعلّ النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه.

توضيح ذلك: أنّ الواجب إمّا توصلي لا يتوقف سقوط أمره علي الإتيان به لأمره سبحانه، و أُخري تعبدي لا يسقط إلاّ بالإتيان به لأمره، أو لله سبحانه.

أما الأولي فتارة يكون المطلوب للمولي تحقّقه في الخارج بالمجان بحيث تكون المصلحة قائمة به، و هذا كتجهيز الميت من تغسيله تكفينه و تدفينه، و أُخري

يكون المطلوب وجوده فقط، نظير الواجبات الاجتماعية التي لولاها لا اختلّ النظام، سواء أتى بها بالمجان أو في مقابل الأجرة.

وعلي ضوء ذلك فالوجوب التوصلي بالمعنى الأول ينافي أخذ الأجرة لا الثاني، فلو كانت المقدمة من قبيل القسم الأول يحرم أخذ الأجرة عليه دون الثاني.

وأما الواجبات التعبدية فهي أيضاً علي قسمين: تارة يكون واجباً علي الأجير، وأخري يكون واجباً علي الغير، وإنّما يريد الإنسان إتيانه نيابة عنه.

أما الأول: فالظاهر بطلان عقد الإجارة بأن يؤجر نفسه من الغير ليصلي أو يصوم شهر رمضان عن نفسه، وذلك لأمرين:

1. عدم تمشي قصد القرية، فلا يتمكّن من إيجاد ما استؤجر له علي الوجه الصحيح.

2. عدم انتفاع الموجر من عمله، مع أنّه يشترط في صحّة الإجارة انتفاع الموجر من عمل الأجير، وإلا تكون الإجارة سفهية، ولذلك قالوا ببطلان ما لو أجر بلا أجرة، أو باع بلا ثمن، وانتفاعه بعمله عند الله، وإن كان صحيحاً لكنّه لا يصحح العقد، فمن يريده فليدفع إليه هبة وإحساناً، لا أجرة.

وأما الثاني أعني: الاستئجار لإنجاز ما وجب علي غيره وفات منه لعجزه أو موته فهو صحيح في مثل الحج، لأنّه عمل عبادي ماليّ، وقد تضافرت الروايات عن النبي والأئمة عليهم السلام (علي صحة النيابة فيه، وصحّ عن الصادق) عليه السلام (أنّه أعطي ثلاثين ديناراً يُحج بها عن إسماعيل ولم يترك من العمرة إلي الحج شيئاً إلا اشترط عليه، ثمّ قال: «يا هذا!!! إذا أتيت هذا كان لإسماعيل حجة بما أنفق من ماله، وكان لك تسع حجج بما أتعت من بدنك» (1).

ص: 580

وأما الاستتجار في غير الحج الذي يعدّ عبادياً محضاً، كالصلاة والصوم فعقد الإجارة لإتيان ما وجب علي الغير من العبادة في مقابل الأجرة أمر مشكل، وليس في الأخبار والروايات أثر منه، وإنما جرت السيرة علي ذلك بين المتأخرين فإن قصد القربة مع أخذ الأجرة متنافيان وإن أصرّ المتأخرون علي صحّتها، وقد نقل شيخنا الأستاذ مدّ ظله الوجوه التي ذكرها المشايخ لتصحيح الإجارة التي أهمها ما أشار إليه المحقق الخراساني من أنّه من قبيل الداعي إلي الداعي، وأنّه يأخذ الأجرة لأن يصلي لله سبحانه عن جانب الغير.

وقد نقد شيخنا الأستاذ مدّ ظله هذه الوجوه في بحوثه الفقهية⁽¹⁾ وكنّه سلك مسلكاً آخر في تصحيح هذا النوع من النيابة، وهو نفس ما سلكه المشهور في مورد القاضي والمفتي ومعلّم الأحكام الشرعية والمؤذن مما علم من الشرع حرمة أخذ الأجرة في مقابلها، فإنّ المسلك الحق فيه هو قيام الحاكم بقضاء حوائج هؤلاء بأن يمؤّلهم حتي يتسنيّ لهم القيام بوظائفهم الشرعية من دون شائبة مادية، وقد كتب الإمام عليه السلام (إلي عامله في مصر في حقّ القاضي وقال:

« وأفسح له في البذل ما يزيل عنته، وتقلّ معه حاجته إلي الناس ».(2)

وعلي ضوء هذا فمن يريد القيام بفرائض الغير، فعلي الولي أن يسدّ حاجات النائب مدة سنة أو أقل، حتّي يقوم بفرائض والده مثلاً المتوفّي، فيكون العطاء من جانب والعمل من جانب آخر من دون معاوضة، بل من باب « جزاء الإحسان بالإحسان ».

ص: 581

1- - لاحظ المواهب في تحرير أحكام المكاسب، المطبوع. لاحظ ص 725 730.

2- - نهج البلاغة، قسم الرسائل، رقم 53.

الثمره الخامسه: حصول الفسق بترك مقدمه

لوقلنا بوجوب المقدمه و كان للواجب مقدمات كثيره يحصل الفسق بترك مقدمتين، لحصول الإصرار بتركهما.

و أورد عليه المحقق الخراساني: انه بترك المقدمه الأولى يسقط وجوب ذهاب بالعصيان، و مع سقوطه لا تكون الثانية أو الثالثة من المقدمات واجبه حتى يصدق العصيان بتركهما.

و أورد علي تلك الثمره شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في الدورة السابقه اشكالاً آخر، و حاصله:

انه لا ملازمه بين ترك مطلق الواجب الأعم من الغيري و النفسي، و بين المعصية، إنّما الملازمه بين ترك الواجب النفسي و المعصية، لا الغيري كما في المقام، إذ ليس فعله محبوباً و لا تركه مبغوضاً، و الأمر به من باب اللابديه و مخالفة مثل هذا الأمر لا يوجب المعصية.

و قد عدل عنه مدّ ظلّه في هذه الدورة، و قال: بأنّ ملاك العصيان، مخالفة الأمر المولوي سواء أ كان المأمور به محبوباً أم لا، فإذا صدر الأمر عن مقام المولوية فعلي العبد الإتيان به، و لو خالف عدّ عاصياً، و مبغوضاً عند المولي، سواء أ كان الفعل محبوباً بالذات أم لا، و هذا يكفي في صدق العصيان.

و قد مرّ في تصحيح العبادات الثلاث بالأمر الغيري، ما يفيدك في المقام.

الثمره السادسه: جعل المصداق لمسأله الاجتماع

إشارة

لوقلنا بوجوب المقدمه مطلقاً، يلزم فيما إذا كانت محرّمة اجتماع الأمر النهي، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب، فلا يكون في المورد إلاّ النهي.

و أورد عليه المحقق الخراساني بوجوه ثلاثة:

إنّ واقع اجتماع الأمر والنهي عبارة عمّا إذا تعلّق كلّ من الأمر والنهي بعنوانين تقيديين علي نحو يستقرّ كلّ من الأمر والنهي علي العنوان، من دون أن يسري الحكم في مقام التشريع إلي موضوع آخر، وهذا كالصلاة والغضب، فإذا تطابقا علي مورد، يقع البحث في لزوم تقييد إطلاق أحد الدليلين بالآخر وبالتالي إخراج المورد عن تحت أحدهما أو لا، فالامتناعي علي الأول، والاجتماعي علي الثاني.

وأمّا إذا كان أحد العنوانين تقيدياً كالغضب والآخر تعليلياً، كعنوان المقدّمة، فتصادقا في الوضوء بالمغضوب، فعندئذ لا يستقرّ الوجوب علي عنوان المقدّمة لكونه عدّة للحكم لا موضوعاً له، فيسري الحكم من العدّة إلي الموضوع أي الوضوء، فيكون واقع المسألة هكذا: لا تغضب، وتوضّأ بالماء المغضوب، فتكون النسبة بين متعلّق الأمر والنهي، عموماً وخصوصاً مطلقاً، ويعدّ من باب النهي في العبادات نظير قولك: صلّ ولا تصلّ في الحمام. بخلاف باب «الاجتماع» فإنّ النسبة بين المتعلّقين هو العموم والخصوص من وجه نظير قولك: صلّ ولا تغضب.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره من أنّ عنوان المقدّمة عنوان تعليلي، لا يستقرّ الحكم عليه بل يسري إلي الموضوع، وإن كان صحيحاً لكن المورد مع ذلك لا يكون من قبيل النهي في العبادات، وذلك لأنّ النهي تعلّق بالغضب والأمر في الظاهر بالعنوان أي المقدّمة، ثمّ يسري الحكم منه إلي الموضوع وهو نفس الوضوء، أو نفس السير أو نفس الركوب، لا-قسم المغضوب منها، والنسبة بين العنوانين عموم وخصوص من وجه، ولا يسري الحكم من العنوان إلي الوضوء، بالماء

المغضوب، أو السير بالمركب المغضوب، وإلا لجاز ارتكاب مثل ذلك في قوله: « لا تغضب، وصل » . و يقال أيّ صلّ في المغضوب. و بالجملة، خصوصية المورد لا يؤخذ في لسان الدليل، و علي ذلك فالثمرة صحيحة.

ب: الوجوب مختص بغير الحرام في صورة عدم الانحصار

إذا كانت المقدّمة محرّمة، فإمّا ينحصر التوصل إلي الواجب بالمقدّمة المحرّمة أو لا، و علي الصورة الأولى أي انحصار المقدّمة، فالدور إمّا للحرمة، إذا قدّمنا النهي، أو للوجوب إذا قدّمنا الأمر، فلا يكون هناك اجتماع.

و علي الصورة الثانية يكون الواجب هو غير المقدّمة المحرّمة، كالماء المباح، و المركب غير المغضوب فلا يكون هنا إلا الأمر.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره صحيح في الصورة الأولى إذ علي الانحصار يكون الدور لأحد الأمرين، لئلا يلزم التكليف بالمحال دون الثانية فإنّ القائل بالاجتماع لا يقول باختصاص الوجوب بغير المحرم، بل يقول إنّ كلاً من الإطّلاقين محفوظ و مصون من التقييد، فالأمر بالتوصّؤ مطلق يعم التوضؤ بالماء المغضوب و غيره، كما أنّ النهي عن الغضب يعم الغضب المقدّمي و غيره.

و ما ذكره المحقّق كأنّه أشبه بفرض مذهبه في مسألة اجتماع الأمر و النهي، علي المقام و علي كلّ تقدير فالثمرة صحيحة.

ج: وجوب المقدّمة لا مدخلية له فيما هو المهم في باب المقدّمة

و حاصله: أنّ وجوب المقدّمة و عدمه لا تأثير لهما في الامتثال بالمقدّمة إذا كانت توصّلية، لأنّ الغاية هو التوصل بذاتها، و يمكن التوصل بها إلي ذبيها، علي القولين قيل بوجوب المقدّمة أو لا.

وأما إذا كانت تعبدية كالوضوء فإن قلنا بالامتناع وتقديم النهي علي الأمر، فلا يمكن التوصل بها، قلنا بوجوب المقدمة أو لا.

ولو قلنا بالاجتماع، جاز التوصل بها، لأنّ تصحيح العبادة لا يتوقف علي وجوبها حتّي يقال إنّ قصد القربة لا يتمشّي مع كون ما يتقرّب به حراماً، بل يكفي وجود الملاك والحسن الذاتي، كانت المقدمة واجبة أو لا.

فتلخص أنّ القول بوجوب المقدمة وعدمه لا دور له في المقام.

ومما ذكرنا يظهر الخلل في عبارة الكفاية في بيان الإشكال الثالث حيث قال: «إنّ الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرّمة»، والصحيح أن يقال: الوجود وعدمه لا دخل له في التوصل الخ.

الثمرّة السابعة: تصحيح العبادات الغيرية

ومن ثمرات القول بوجوب المقدمة، تصحيح التقرب ببعض العبادات الغيرية، كالطهارات الثلاث إذا وقعت مقدّمة للصلاة لما تقدّم من أنّ محور التقرب لا ينحصر بالأمر النفسي (1) ولا يكون المتعلّق محبوباً بالذات (2) بل يكفي في حصول التقرب كون الحركة والامثال لأجل الأمر الإلهي، سواء أكان غيرياً أم نفسياً، فعلي القول بوجوب المقدمة يكون قصد أمرها مصححاً للعبادة والتقرب، بلا حاجة إلي التمسك بوجهه أُخري، وقد مرّ البحث عنها عند البحث في الطهارات الثلاث.

ص: 585

1- - حكاه شيخنا الأستاذ مد ظله عن درس السيد الإمام الخميني حيث كان يقول باستحباب الطهارات الثلاث بذاتها.

2- - كما عليه المحقّق الخراساني.

إشارة

و الغرض من تأسيس الأصل هو تعيين المرجع عند ما لم يصل الفقيه عن طريق الأدلة الاجتهادية إلي نتيجة واحدة في وجوب المقدّمة و عدمه، إذ لا محيص له إلاّ الأصل، و إلاّ فلو ثبت بفضل الأدلة الاجتهادية وجوبها أو عدمه فلا موضوع للأصل، فالبحث عن الأصل بحث إعدادي إذا لم يثبت أحد الطرفين.

ثمّ إنّ مجري الأصل إمّا المسألة الأصولية أو المسألة الفقهية، و المراد من المسألة الأصولية هو الملازمة بين الإرادتين أو الوجوبين، كما أنّ المراد من المسألة الفقهية هو وجوب المقدّمة و عدمه، فإليك البحث فيهما واحداً تلو الآخر.

حكم الأصل في المسألة الأصولية

ذهب المحقّق الخراساني إلي أنّه لا أصل في المسألة الأصولية، بالبيان التالي:

إنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذي المقدّمة و عدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية.

توضيحه: إنّ الاستصحاب يجري في المتيقّن الذي يحتمل أن ينتقض و لا يستمر كحياة الإنسان، و كونه علي الطهارة، و أمّا الأمر الذي لو ثبت لدام إلي يوم القيامة كالملازمة بين الأربعة و الزوجية، فهذا النوع من الأمور لا يخضع

للاستصحاب، و الملازمة بين الوجوبين أو الإرادتين في المقام من هذا السنخ فلا يقبل الشكّ لو ثبت أحد الطرفين.

هذا ما أفاده المحقّق الخراساني.

فإن قلت: يمكن استصحاب عدم الملازمة بالنحو التالي:

لم تكن ملازمة بين وجوب الصلاة و وجوب مقدّماتها عند ما لم يكن أيّ تشريع بالنسبة إليها، ولكن نشك في بقاء عدم الملازمة بعد تشريع الوجوب لذيها و عدمه و الأصل بقاؤه.

قلت: إنّ هذا النوع من الاستصحاب مثبت لم يكتب له الحجّية، و ذلك لأنّ المستصحب هو عدم الملازمة عند ما لم يكن أيّ وجوب للصلاة، و الحال أنّ المشكوك هو بقاء ذلك العدم بعد كتابة الوجوب عليها، فاستصحاب الأمر الأوّل و إثبات الأمر الثاني من أقسام الأصل المثبت.

وإن شئت قلت: إنّ المستصحب هو السالبة المحصّلة، كالتالي:

لم تكن الصلاة واجبة، فلم تكن هناك ملازمة بين الوجوبين لعدم الموضوع.

و المطلوب هو إثبات عدم الملازمة بعد ثبوت الموضوع أي وجوب الصلاة و يعبر عنها بالموجبة المعدولة المحمول كالتالي:

كانت الصلاة واجبة و لم تكن ملازمة بين الوجوبين.

و من المعلوم أنّه ليس للثانية حالة سابقة، فاستصحاب القضية الأولى و إثبات القضية الثانية من الأصول المثبتة.

و هناك دليل آخر علي خروج المسألة الأصولية عن مجري الأصل لم يشر إليه المحقّق الخراساني في كفايته و حاصله:

إنّ الملازمة بما هي هي ليست حكماً شرعياً و لا مبدأً لحكم شرعي، فلا تقع

مصنّباً للاستصحاب، لأنّه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً كوجوب الشيء أو حرمة أو موضوعاً لحكم شرعي كما في الاستصحابات الموضوعية كاستصحاب الكرية واستصحاب حياة زيد، والملازمة بين الوجوبين ليست من قبيل واحد منهما.

فإن قلت: إنّ الملازمة موضوع لحكم شرعي، إذ علي القول بالملازمة يستكشف منه الحكم الشرعي، فلو كان المستصحب وجود الملازمة يستكشف وجود الحكم الشرعي ولو كان عدمها يستكشف منه عدمه.

قلت: ما ذكرته وإن كان صحيحاً لكن يعوزه أنّ الحاكم بترتب النتيجة في المقام علي المقدّمة، هو العقل القاطع بالملازمة بين حكمي العقل والشرع، ومثل هذا لا يخضع للاستصحاب، وإنّما يخضع له إذا كان الحاكم بالترتب هو الشرع، فالمستصحب (و) استكشاف الحكم الشرعي، والحاكم بالاستصحاب، كلّها من أفعال العقل، وما هذا حاله لا يصلح لأن يستصحب.

بخلاف ما إذا كان الحاكم بالترتب هو الشرع كما في استصحاب الكرية، يترتب عليها طهارة ما غُسل فيه، لأنّ الحاكم بالترتب هو الشرع الذي قال: الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء.

إجراء حكم الأصل في المسألة الفقهية

قد عرفت عدم جريان الأصل في المسألة الأصولية، و حان البحث في حكمه في المسألة الفقهية، أي وجوب المقدّمة، وعدمه.

و الأصول المتوهّم جريانها في المقام ثلاثة:

1. البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان.

2. البراءة الشرعية، كقوله) صلي الله عليه وآله وسلم (:« رفع عن أمتي ما لا يعلمون »).

3. الاستصحاب، نظير قوله) صلي الله عليه وآله وسلم (:« لا تنقض اليقين بالشك »).

وإليك الكلام في كل واحد تلو الآخر.

أما البراءة العقلية فلا تنفع في المقام، لأن مجراها هو احتمال العقاب، وفي المقام نقطع بعدم العقاب، سواء أكانت المقدمة واجبة أم لا، لما قلنا من أن امتثال الأمر الغيري يوجب الثواب ولكن تركه لا يوجب العقاب، فمع القطع بعدم العقاب فلا موضوع للبراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية فلا موضوع لها أيضاً، لأن شرط جريانها هو وجود الكلفة في الإيجاب، والامتنان في الرفع، وكلاهما منفيان، إذ لا كلفة في إيجاب المقدمة لعدم ترتب العقاب علي تركها، كما لا امتنان في رفعها، لحكم العقل بوجوبها ولزوم الإتيان بها.

وأما الاستصحاب فقد ذهب المحقق الخراساني إلي أن المرجح هو الاستصحاب فقال: نعم نفس وجوب المقدمة مسبوق بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالأصل عدم وجوبها. (1)

يلاحظ عليه: أن الاستصحاب أصل عملي يجري فيما إذا كان هناك أثر عملي في مجراه، ولكنه مفقود في المقام، إذ لا يترتب علي استصحاب وجوب المقدمة أثر عملي لحكم العقل بلزوم الإتيان بها وإن لم يحكم الشرع بوجوبها.

وإن شئت قلت: إن الحكم بعدم وجوبها شرعاً بعد حكم العقل بوجوبها يجعل الاستصحاب عقيماً بلا أثر، والاستصحاب من الأصول العملية المجعولة لتعيين وظيفة المكلف من حيث العمل، فإذا لم تكن هناك فائدة في مورد العمل

ص: 589

نعم لو كان المستصحب وجوب المقدّمة فله أثر عملي و ثمرات فرغنا عن ذكرها. ولكن المفروض أنّ المستصحب هو عدم الوجوب.

هذا هو الإشكال الواقعي المتوجّه علي جريان الاستصحاب في المقام.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ذكر اعتراضين لهذا الاستصحاب وأجاب عنهما، ولا بأس بالتعرّض لهما:

الأوّل: يشترط في الاستصحابات العدمية أن يتعلّق العدم بالحكم الشرعي كالوجوب و الحرمة، أو متعلّقه كالزوجية و الكرية و غيرهما، و وجوب المقدّمة ليس موضوعاً لحكم شرعي كما هو واضح، كما أنّه ليس حكماً شرعياً مجعولاً حتي يتعلّق به العدم، و ذلك لأنّ وجوب المقدّمة علي فرض وجوبها من لوازم وجوب ذيها، و اللازم ليس من المجعولات، فإذا لم يكن مجعولاً شرعياً فلا يجوز استصحاب عدم ذلك الأمر غير المجعول، و قد أشار المحقّق الخراساني إلي الإشكال بقوله:

و توهم عدم جريانه لكون وجوبها علي الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة، و لا أثر آخر مجعول مترتب عليه، و لو كان لم يكن بمهم هاهنا. (1)

ثمّ أجاب عنه بما حاصله: أنّ وجوب المقدّمة و إن لم يكن موضوعاً لحكم شرعي لكنّه حكم شرعي مجعول بالعرض، فالمجعول بالذات هو وجوب ذيها، و المجعول بالعرض هو وجوب نفسها، و كفي في جريان استصحاب العدم كون المتعلّق مرتبطاً بالشارع بنحو من الارتباط، و عندئذ إذا تعلّق به العدم تتم أركان الاستصحاب، و إلي هذا الجواب أشار المحقّق الخراساني بقوله:

ص: 590

بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كاف في جريان الأصل. (1)

الثاني: كيف يجري استصحاب عدم وجوب المقدمة مع أنه لو كانت هناك ملازمة بين الوجوبين للزم تفكيك اللازم عن الملزوم، واحتمال التفكيك بين المتلازمين كما هو مقتضى الاستصحاب كالقطع بالتفكيك محال؟ وبعبارة أخرى: لو لم يكن هناك ملازمة بين الوجوبين كان استصحاب عدم الوجوب موافقاً له ولو كان بينها ملازمة فيكون استصحابه مخالفاً له، فبما أن الواقع مستور عنا، فنحتمل وجود الملازمة وبالتالي نحتمل أن لازم استصحاب عدم وجوب المقدمة احتمال التفكيك بين المتلازمين لا يصح استصحاب عدمها، إذ من المعلوم أن احتمال التفكيك كالقطع به، محال.

وأجاب عنه بأن لزوم التفكيك بين المتلازمين محال واقعاً وليس بمحال ظاهراً.

وبعبارة أخرى: لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا ينافي الملازمة الواقعية وإنما ينافي الملازمة الفعلية.

نعم، لو كانت الدعوي هي الملازمة المطلقة حتي في المرتبة الفعلية لصح التمسك بذلك الأصل في إثبات بطلان الملازمة الفعلية.

وما أشار إليه من الجواب مبني علي ما أفاده الشيخ الأنصاري في آخر الاستصحاب من أنه لا بأس بالتفكيك بين المتلازمين في الظاهر دون الواقع، ولذلك لو توصلاً بماء أحد الإناءين المشتبهين يحكم علي الأعضاء بالطهارة، وعلي

ص: 591

النفس بالحدثية، مع أنه تفكيك بين المتلازمين، فإنه إن كان الماء طاهراً فالحدث مرتفع أيضاً وإن كان غير طاهر فالأعضاء نجسة أيضاً. (1)

وعلي ضوء ذلك لا بأس بأخذ أحد المتلازمين في الظاهر، أي وجوب ذبيها دون الآخر كوجوب مقدّماتها، وإن كان بين الوجوبين في مقام الجعل في الواقع تلازم و الملازمة الواقعية لا تنافي عدما في الظاهر.

إشكال المحقق البروجدي علي صاحب الكفاية

ثم إن المحقق البروجدي لم يرتض هذا الجواب من أستاذه وأشكل عليه بما هذا حاصله:

إن وجوب المقدمة علي فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل حتي يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذبيها فتفكيكها غير ممكن لا في الفعلية و لا في غيرها من المراتب.

توضيحه: إن ما ذكره المحقق الخراساني إنما يصح إذا كان التلازم أمراً جعلياً في مراحل التكليف كما في التوضؤ بواحد من الإناءين المشتهين، دون ما إذا كان التلازم عقلياً كالزوجية بالنسبة إلي الأربعة ففيه لا يصح التفكيك بينهما في الواقع و الظاهر. وعلي ضوء ذلك فلو كانت هناك ملازمة فإن معناها أن الأمر بذني المقدمة يستتبع الأمر بها في عامة المراحل الواقعية و الظاهرية، كما أن إرادته تستتبع إرادتها في عامة المجالات، وعندئذ فلو كانت هناك ملازمة في عامة المراحل فالأمر بالمقدمة فعلي منجز لا يمكن جعل حكم مخالف في موردها، و مع هذا الاحتمال كيف يمكن جعل حكم مضاد له، إذ جعل الحكم المخالف، فرع إحراز إمكانه

ص: 592

وهو بعد غير محرز؟! وإن شئت قلت: إن إجراء الأصل فرع إحراز الإمكان الواقعي وهو بعد لم يحرز إلا بنسبة خمسين بالمائة، لاحتمال عدم وجود الملازمة، لا- مائة بالمائة لاحتمال وجود الملازمة ومع التردد، فالإمكان الذاتي غير محرز، ومعه لا يمكن جعل الحكم الظاهري علي خلافه.

وعلي هذه الضابطة أخرج الشيخ الأنصاري الموارد الثلاثة من مجري البراءة، أعني: موارد النفوس والأعراض والأموال المحتملة بإحتمالها وحرمتها، وذلك لأنه لو كان هناك حكم في حرمتها فهو فعلي واقعا وظاهرا، ومع هذا العلم الجزمي ولو علي وجه التعليق لا يمكن الحكم بالبراءة، لأن لازمه جعل حكم ظاهري يخالف الحكم الواقعي الذي لو كان واقعا كان فعليا قطعاً.

وبهذا تمتاز هذه الأمور الثلاثة عن شرب التتن، إذ يمكن جعل الإباحة في شربه، فإنه لو كان هناك حكم واقعي كالحرمة فهو ليس بفعلي قطعاً، بخلاف الأمور الثلاثة إذ لو كان هناك حكم باسم الحرمة لكان فعليا بلا ريب.

وإن شئت قلت: إن مفاد جريان الاستصحاب هو نفي الوجود الفعلي حتي علي فرض الملازمة بين الوجوبين، وهو خلف، لأن جريان الأصل إنما يصح علي فرض عدم الملازمة.

هذا غاية توضيح مرام السيد المحقق البروجردي، وقد ناقش فيه شيخنا الأستاذ مد ظله بما هذا بيانه:

أولاً: بأنّ العلقه التكوينية موجودة بين الإرادتين، وأما العلقه بين الوجوبين فليست تكوينية، إذ من الممكن إيجاب ذي المقدمه دون إيجابها، بخلاف الإرادتين فإنّ التوالي هناك أمر لا يمكن التخلص عنه.

وثانياً: إن ما ذكره مبني علي شرطية إحراز الإمكان الذاتي في جريان الأصل،

أو إحراز الإمكان الوقوعي، وهو مساوق للقطع بعدم فعلية الحكم الواقعي ولكنهما غير محرزين، ولكن من المحتمل كفاية الإمكان الاحتمالي، وهو أعم من الإمكان الذاتي وموضوع الإمكان الاحتمالي هو عدم العلم بالامتناع، والمقام من هذا القبيل، فلو كان في الواقع ملازمة لا يصح جعل حكم ظاهري علي خلاف مقتضى الملازمة، بخلاف ما إذا لم تكن ملازمة فأنه يصح، وبما أن الملازمة غير محرزة فالإمكان الاحتمالي موجود وهو كاف في إجراء الأصل.

و ثالثاً: إن لزوم الاحتياط في الموارد الثلاثة التي حكم فيها الشيخ بالاحتياط مع كون الشك شبهة بدوية ليست لأجل كون الحكم فعلياً علي فرض الوجود كي تكون العلة موجودة في المقام أيضاً، بل المانع هناك العلم بمذاق الشارع في عظام الأمور، وهو عدم التهجم علي الدماء والأعراض والأموال بصرف الاحتمال، وهذا المناط غير موجود في المقام، إذ ليس ترك المقدّمة من عظام الأمور لعدم إضرار البراءة عن الوجوب مع حكم العقل بوجوب الإتيان.

وإن شئت قلت: إن عدم جريان البراءة في الأمور الثلاثة، لأنّ الحكم الطبيعي في الدماء والأعراض والأموال هو الحرمة والمصونية و الخروج عنه يحتاج إلي الدليل بخلاف المقام.

إلي هنا تمّت المباحث التمهيدية، و حان البحث عن صلب الموضوع وهو الدليل علي وجوب المقدّمة و عدمه.

أدلة القائلين بوجوب المقدمة

إشارة

قد عرفت حكم الأصل في المقدّمة إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي علي أحد القولين، فلنذكر ما استدللّ به من العقل والنقل علي وجوب المقدمة، وقبل

الخوض في بيان أدلتهم ينبغي تحرير محل النزاع وإنّ النزاع في أيّ نوع من الوجوب، فهناك احتمالات:

1. الوجوب العقلي، بمعنى اللابدية العقلية.

يلاحظ عليه: بأنّه ليس شيئاً قابلاً للنزاع لا تقاق العقلاء عليه.

2. الوجوب العرضي، بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً منسوباً لذيها بالحقيقة. وللمقدمة بالعرض والمجاز، وهذا كنسبة الجريان إلى الماء والميزاب.

يلاحظ عليه: بأنّ البحث يصبح عندئذ بحثاً أدبياً لا أصولياً، وبالتالي غير قابل للنزاع، لأنّ النسبة المجازية تابعة لوجود المناسبة وعدمها.

3. الوجوب المولوي الغيري الاستقلالي.

يلاحظ عليه: أنّ إيجاب المقدمة بصورة الوجوب الاستقلالي يتوقّف علي الالتفات إلى المقدمة وربّما يكون الأمر غافلاً عن المقدمة وعن عددها، ولو صحّ ذلك لزم اختصاص النزاع بصورة التفات المولي وهو كما ترى.

4. الوجوب المولوي الغيري التبعي، بمعنى أنّه لو التفت المولي إلى المقدمة لأمر بها وهذا هو اللائق لأن يقع موضعاً للبحث.

إذا عرفت هذا فلنذكر ما استدلّ به علي وجوب المقدمة:

الأول: لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تجب

استدلّ أبو الحسين البصري مؤلف «المعتمد في أصول الفقه» (من مشايخ المعتزلة⁽¹⁾) بأنّه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب علي وجوبه

ص: 595

1- - توفي عام 436 هـ، وهو غير أبي الحسن البصري إمام الأشاعرة (المتوفّي عام 324 هـ) وهما غير الحسن البصري التابعي (المتوفّي عام 89 هـ) كما أنّ الثلاثة غير أبي موسى الأشعري الصحابي (المتوفّي عام 43 هـ). من إفادات شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه.

لزم التكليف بما لا يطاق وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

يلاحظ عليه أولاً: بالنقض بالمتلازمين إذا كان في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر، فيجب أحدهما دون الآخر، ولو وجب الآخر للزم الإيجاب بلا ملاك ويجري فيهما ما ذكره من الاستدلال، فيقال: إذا لم يجب الملازم جاز تركه، وحينئذٍ فإما أن يبقى الملازم الآخر علي وجوبه، فيلزم التكليف بما لا يطاق؛ أو لا، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.

و ثانياً: أنه لو أراد من قوله: «لجاز تركها» الإباحة الشرعية فالملازمة باطلة، لأن رفع الوجوب المولوي لا يلازم ثبوت أحد الأحكام الخمسة، إذ من الممكن أن يكون المورد من قبيل عدم الحكم، لا الإباحة الشرعية، و الفرق بينهما واضح، فالإباحة الشرعية عبارة عن اقتضاء المورد التساوي فيكون المجعول هو الإباحة الشرعية التي هي أحد الأحكام الخمسة بخلاف عدم الحكم، فإنه بمعنى عدم الاقتضاء لواحد من الأحكام.

و ثالثاً: ما ذا يريد من قوله: «حينئذٍ».

فإن أراد «جواز الترك» لما ترتب عليه التالين من لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً، وذلك لأن جواز الترك لا يلازم الترك، إذ ربما يكون جائز الترك ولكن المكلف يأتي به.

و إن أراد نفس الترك «لا- جواز الترك» فيترتب عليه أمر ثالث، وهو سقوط الوجوب لأجل العصيان لكونه متمكناً من الإطاعة وقد تركها عالماً عامداً، فإنّ الشرع وإن لم يُوجِب المقدمة ولكنه لم يُحرّمها، والرسول الباطني يبعث الإنسان إلي الإتيان بها فيكون الترك معصية بلا ريب.

الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب

إنّ الوجدان أقوى شاهد علي أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولويّاً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً بدهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب: ادخل مثل المنشأ بخطاب: «اشتر» (في كونه بعثاً مولويّاً و أنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشحت منها له إرادة أُخري بدخول السوق بعد الالتفات إليه و أنّه يكون مقدّمة له. (1)

يلاحظ عليه: بأنّ الوجدان يشهد علي خلافه، فإنّ الإنسان لا يجد في أعماق نفسه إلاّ إرادة واحدة متعلّقة باشتهاء اللحم، و أمّا أمره بدخول السوق إمّا إرشاد إلي المقدّمية إذا كان العبد غير عارف علي محل شرائه، أو تأكيد لطلب الاشتهاء.

و الشاهد علي ذلك أنّه لو جعل المولي جعالة لامثال أوامره وقال: ادخل السوق واشتر اللحم، فدخل العبد السوق واشتري اللحم فلا يراه العقلاء إلاّ مستحقاً لجعل واحد في مقابل شراء اللحم.

الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية

و حاصله: أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية في جميع لوازمهما، غير أنّ التكوينية تتعلّق بفعل نفس المرید، و التشريعية تتعلّق بفعل غيره، و من الضروري أنّ تعلّق الإرادة التكوينية بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدّماته قهراً.

نعم لا تكون هذه الإرادة القهرية فعلية، فيما إذا كانت المقدّمية مغفولاً

ص: 597

عنها، إلا أن ملاك تعلّق الإرادة بها، وهو المقدمية، علي حاله، فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فتكون الإرادة التشريعية مثلها أيضاً. (1)

يلاحظ عليه: أولاً: أن وصف الإرادة التكوينية بأنها تتعلّق بفعل النفس و الإرادة التشريعية تتعلّق بفعل الغير، ليس بتمام، بل الإرادة مطلقاً لا تتعلّق إلا بفعل النفس، وذلك لأنها لا تتعلّق إلا بأمر واقع في إطار اختيار المرید، وليس هو إلا فعل نفسه، وأمّا فعل الغير فهو خارج عن اختيار المرید، فكيف تتعلّق به إرادته؟! ولأجل ذلك قلنا بأن الإرادة التشريعية تتعلّق بإنشاء البعث و هو أمر صادر عن المرید، و الغاية منه تحريك الغير إلي العمل، فتحريكه إلي العمل غاية و ليس متعلّقاً للإرادة.

و ثانياً: انّ الغاية من الإرادة التكوينية قيام نفس المرید بالفعل، وإرادته لا تنفك عن إرادة مقدّماته، فلذلك تتعلّق إرادتان تكوينيتان بالفعل و مقدّماته.

و هذا بخلاف الأوامر التشريعية فإنّ الغاية هناك إيجاد الداعي و الباعث في ذهن المكلف إلي نفس العمل، و هو حاصل بإيجاب ذیها من دون إيجاب مقدّمته.

الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة

إنّ وجود الأوامر الغيرية في الشريعة دليل واضح علي وجود المناط في المقدّمة لتعلّق الوجوب فإذا تعلّق الوجوب في مورد بهذا المناط يستكشف وجوده في عامة المقدمات لوجود المناط فيها، قال المحقّق الخراساني:

وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات و العرفيات لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري بمقدّمة إلا إذا كان فيها مناطه، فإذا تعلّق الأمر بها، بهذا المناط،

ص: 598

يتعلق في مثلها مما لم يلتفت إليه أيضاً. (1)

يلاحظ عليه: أن وجود الأوامر الغيرية في الشريعة أمر غير منكر ولكن غالبها ظاهرة في الإرشاد إلي المقدمية لعدم علم المكلف بالمقدمة، لاحظ الآيات التالية:

1. (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ). (2)

2. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ). (3)

3. (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا). (4)

4. (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا). (5)

5. (إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ). (6)

6. وقوله) عليه السلام (: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. (7)

فلا نشك في ورود الأوامر في هذه المجالات.

لكن الآية الأولى مسوقة لبيان شرطية العدلين في صحة الطلاق، ولو لا الأمر بها لما علمت شرطية الشهادة في صحة الطلاق. فيكون الأمر إرشاداً إلي الشرطية.

ص: 599

1- - كفاية الأصول: 1/201.

2- - الطلاق: 2.

3- - المائدة: 6.

4- - المائدة: 6.

5- - الحجرات: 6.

6- - الممتحنة: 10.

7- - الوسائل: 1، الباب 8 من أبواب النجاسات، الحديث 2.

و الثانية و الثالثة مسوقة لبيان كيفية الوضوء و التيمّم، فيكون الأمر إرشاداً إلي الجزئية.

كما أنّ الآية الرابعة بيان لشرطية التبيّن للعمل بقول الفاسق.

كما أنّ الأمر بالامتحان في الآية الخامسة سيق لغاية العلم بإيمانهم حتّى لا يرجعون إلي الكفار.

و بالجملة: لو لا أمر الشارع في هذه الموارد لما حصل العلم بالمأمور به و شرطه و شروطه كما مرّ.

إلي هنا تمّ ما استدللّ به القائلون بوجوب المقدّمة.

ما هو المختار في باب المقدّمة؟

الأقوي عدم وجوب المقدّمة شرعاً، لأجل أنّ إيجابها مع إيجاب ذبيها أمر لغو لا يصدر من العاقل الحكيم، و ذلك لأنّ الغرض من الإيجاب المولوي هو جعل الداعي و إحدائه في ضمير المكلف، لينبعث و يأتي بالمتعلق، فييجاب المقدّمة إمّا غير باعث، أو غير محتاج إليه، فإنّ المكلف إن كان بصدد الإتيان بذبي المقدّمة، فالأمر النفسي الباعث إلي ذبيها باعث إليها أيضاً، و معه لا يحتاج إلي باعث آخر بالنسبة إليها، و إن لم يكن بصدد الإتيان بذبيها و كان مُعرضاً عنه، لما حصل له بعث بالنسبة إلي المقدّمة.

و الحاصل: أنّ الأمر المقدمي يدور أمره بين اللغوية إذا كان المكلف بصدد الإتيان بذبيها و عدم الباعثية و إحداه الداعوية أبداً إذا لم يكن بصدد الإتيان بذبيها.

الأول: التفصيل بين السبب و غيره

ربّما يفصّل بين السبب و الشرط، فيقال: إنّ السبب واجب عند الأمر بالمسبّب، لأنّ المقدور هو السبب دون المسبب، ففي مسألة الإحراق، المقدور هو الإلقاء، فلو أمر المولي بالإحراق ينصرف الأمر إلي السبب، أعني: الإحراق.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ المسبب مقدور بواسطة السبب، وقد قرّر في محلّه أنّ المقدور ربّما يكون مقدوراً بالباشرة و أخرى بسببه.

و ثانياً: أنّ لازم ما ذكره كون السبب) الإلقاء (واجباً نفسياً لا غيرياً، و هو خلاف المفروض.

الثاني: التفصيل بين الشرط الشرعي و العقلي

ربّما يفصّل بين الشرط الشرعي كالوضوء، و الشرط العقلي كمحاذاة القطن للنار عند الأمر بالإحراق، فيحكم بوجود الأوّل دون الثاني قائلاً بأنّه لو لا وجوبه لما كان شرطاً.

يلاحظ عليه: ما ذا يريد من قوله «لو لا الوجوب لما كان شرطاً؟»، فإن أراد أنّه لو لا الوجوب لما كان شرطاً في الواقع، فهو يستلزم الدور، لأنّ الوجوب فرع كون

الشيء شرطاً في الواقع، ولو توقفت شرطيته في الواقع علي الوجوب، لزم الدور.

وإن أراد أنه « لو لا الوجوب لما علمت شرطيته » (فيلاحظ عليه بأن العلم بالشرطية لا ينحصر بالإيجاب، بل يعلم بالأمر الإرشادي أولاً كما في آية الوضوء، وبالتصريح بالشرطية ثانياً كما في قوله) « لا صلاة إلا بطهور »، وبالأمر بالمقيّد ثالثاً كما إذا قال: صل متطهراً.

مقدمة المستحب و المكروه و الحرام

إشارة

قد عرفت عدم الملازمة بين وجوب مقدّمة الواجب و وجوب ذبيها، فتكون مقدّمة المستحب و المكروه و الحرام مثل مقدّمة الواجب في عدم الحكم عليها بالاستحباب و الكراهة و الحرمة، لكن يقع الكلام علي القول بالملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها في مقدّمة المستحب و المكروه و الحرام فهل هناك ملازمة، فيكون المشي إلي المسجد أو إلي الطلاق المكروه أو شرب الخمر الحرام، مستحباً أو مكروهاً أو حراماً حسب حكم ذبه، أو لا؟ هناك أقوال:

1. القول بالسريان مطلقاً علي القول بالملازمة.

2. التفصيل بين المقدّمة التوليدية التي لا تتوسط بين المقدّمة و ذبيها إرادة الإنسان، و المقدّمة الإعدادية كالسبب و الشرط، و المعدّ، و عدم المانع، التي تتوسط بينها و بين ذبيها إرادة الإنسان فلا يسري الحكم، و هذا هو الظاهر من المحقق الخراساني.

3. التفصيل في نفس المقدّمات الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة و ذبيها اختيار الفاعل و ارادته فيسري الحكم، و ما تتوسط فيه بين المقدّمة و ذبيها إرادة

الفاعل فلا يسري، وهو الظاهر من المحقق النائيني.

4. سريان الحكم إلي الجزء الأخير من العلة التامة، وهو ما ينتقض به العدم إلي الوجود، وهو الظاهر من السيد الإمام الخميني (قدس سره)، وإليك دلائل الأقوال:

الأول: السريان مطلقاً

لوقلنا بوجود المقدمة، أو المقدمة الموصلة، لا محيص من القول به في مقدّمات الأحكام الثلاثة، لوحدة الملاك في الجميع، فإنّ ملاك السريان في مقدّمة الواجب إمّا التمكن ورفع الإحالة، أو كونه في طريق المطلوب، وهذا الملاك بعينه موجود في مقدّمات الأحكام الثلاثة، فكلّ جزء من مقدّمات المستحب أو المكروه أو الحرام يُمكن المكلف من الإتيان بذيه، كما أنّ كلّ جزء منه يقع في طريق المطلوب (المستحب (أو المكروه أو الحرام). وعلي ذلك فلا معني للتبويض مع أنّ الجميع من باب واحد.

فإن قلت: فرق بين الواجب والحرام، فإنّ الفعل الواجب لمّا كان متوقفاً علي كلّ جزء من أجزائه، يسري الحبُّ إلي أجزاء المقدمة كلّها و توصف بالوجوب، بخلاف الحرام فإنّه يتوقف علي محقق المبعوضة، وربّما أنّ جميع الأجزاء ليس محققاً، بل المحقق هو المخرج للمبعوض إلي حيز الوجود لا يسري إلي كلّ جزء من أجزاء المقدمة، بل يتعلّق بخصوص المخرج للمبعوض عن العدم إلي الوجود.

قلت: السؤال مبني علي الخلط بين مقام التشريع و مقام الامتثال و العصيان، فالكلام إنّما هو في المقام الأوّل و الحكم يتبع ملاكه فالملاك في جميع الأجزاء واحد و هو إمّا التمكن أو الإيصال، فتجب المقدّمة المطلقة علي الأوّل، و الموصلة علي الثاني.

وأما كون الامتثال في الواجب متوقفاً علي عامة المقدمات و الامتثال في باب المحرمات يتوقف علي ترك واحدة منها إذا لم تكن المقدمات متحققة، و علي ترك الأخيرة إذا كانت متحققة، و إن كان صحيحاً لكنه لا يرتبط بباب تعلق الأحكام بصلة، فالبحث ليس في كيفية الامتثال، وإنما البحث في سرعان الحب و البغض في مقام التشريع إلي المقدمة، و الملاك موجود في عامة المقدمات إما مطلقة و إما موصلة.

الثاني: السريان في المقدمة التوليدية

ذهب المحقق الخراساني إلي سريّة التحريم من ذي المقدمة إلي المقدمة التوليدية، أعني: ما لا تتوسط بين المقدمة و ذبيها إرادة المكلف، كالإلقاء بالنسبة إلي الإحراق⁽¹⁾، و أما في العلل الإعدادية من السبب و الشرط و المعد فبما أنّ الإتيان بغير الجزء الأخير (الإرادة) لا يسلب الاختيار من المكلف و يتمكّن المكلف معه أيضاً من ترك الحرام فلا يترشّح التكليف إلي ما عدا الجزء الأخير.

و أما الجزء الأخير، أعني: الإرادة، فهو و إن كان لا يتمكّن معه من ترك الحرام لكنه أمر خارج عن الاختيار لا يتعلّق به التكليف.

و حاصل كلامه: أنّه يسري الحكم في العلل التوليدية لكونها ملازمة مع المبعوض في المكروه و الحرام، و أما في غيرها فالذي يقع في إطار الاختيار كما هو الحال قبل تعلق الإرادة فهو لا يلزم المبعوض، بل يتمكّن المكلف معه من ترك

ص: 604

1- - و إلي هذا يشير في كتابه بقوله: «فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معه اختيار تركه» (أي علّة تامّة لا يتمكّن معها من ترك ذبيها. و ما في النسخة المحشّاة بتعليقة العلامة المشكيني من قوله: «فلم لم يكن» تصحيف).

المبغوض، و ما هو يلازم إتيانه إتيان المبغوض و لا يتمكّن المكلف معه من تركه فهو أمر خارج عن الاختيار لا يتعلّق به التكليف.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ما ذكره من العلل التوليدية و إن كان صحيحاً، لكن ما ذكره في العلل الإعدادية مجردة عن الإرادة غير تام، لأنّ ملاك السرّيان ليس هو الملازمة أو عدم التمكّن حتّى يقال بأنّ المكلف يتمكّن من ترك المبغوض في العلل الإعدادية مجردة عن الإرادة، بل الملاك هو كون كلّ واحد من أجزاء العلل الإعدادية ممّا يتوقّف عليه المبغوض أو يقع في طريقه فيسري حكم المبغوض أو المحبوب إليه.

و ثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ الجزء الأخير أعني: الإرادة خارجة عن الاختيار مبني على أساس غير صحيح، و هو أنّ الميزان في الفعل الاختياري أن يكون مسبقاً بالإرادة، و أمّا الإرادة فبما أنّها ليست مسبقة بها و إلّا لزم التسلسل فهو خارج عن الاختيار.

لكنك عرفت أنّ الميزان في كون الفعل اختيارياً أحد أمرين:

أ. أن يكون مسبقاً بالإرادة، كما في الأفعال الصادرة عن الجوارح، المسبوقه بالإرادة.

ب. أن يكون صادراً من فاعل مختار بالذات كالإنسان و الإرادة اختيارية بالمعني الثاني نظير أفعاله سبحانه و التفصيل في محله. (1)

ص: 605

1- - لاحظ رسالة الأمر بين الأمرين لشيخنا الأستاذ مدّ ظله.

الثالث: التفصيل بين ما لا يتوسط بين المقدّمة و ذبيها اختيار الفاعل

و هذا التفصيل غير التفصيل السابق، لأنّ السابق كان يركّز علي الفرق بين العلل التوليدية و الإعدادية، و أمّا هذا فإنّما يركّز علي خصوص العلل الإعدادية، لكنّه يفصّل فيه بين ما لا يبقي للمكلّف بعد العلل الإعدادية اختيار فيسري فيه، و بين ما لا يسلب منه الاختيار فلا يسري فيه.

أمّا الأوّل: فكما لو علم أنّه لو دخل المكان الفلاني لاضطرّ إلي ارتكاب الحرام فهدراً دون ما إذا لو دخله لا يكون مضطراً إلي ارتكابه، فالسراية متحقّقة في الأوّل دون الثاني.

نعم فلو أتى في الثاني بالمقدّمة بقصد التوصل إلي الحرام تحرم للتجري، و أمّا إذا أتى من دون ذلك القصد فلا دليل علي الحرمة.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره في الصورة الأولى صحيح، و أمّا الصورة الثانية فقسّمه إلي ما أتى بالمقدّمة بقصد التوصل فحكم بالحرمة، دون ما إذا لم يكن بذلك القصد، فنقول:

أمّا أولاً فإنّه إذا أتى بالمقدّمة التي يتمكّن مع الإتيان بها عن ترك ذبيها بقصد التوصل يكون تجريباً، و التجري لو قلنا بحرمة حرام نفسي لا غيري، و الكلام في الحرمة الغيرية.

و ثانياً: فإنّه إذا لم يأت بتلك المقدّمات بقصد التوصل يكون محكوماً بحكم ذبيها أيضاً، و ذلك لأنّ الميزان للسراية ليس هو عدم التمكن من ذبيها، بل الميزان كونه ممّا يتوقّف عليه المكروه و الحرام، أو ممّا يقع في طريقه، و الملاكان موجودان في هذا القسم أيضاً، أي القسم الثاني من الصورة الثانية.

الرابع: إنَّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتبة

ذهب السيد الإمام الخميني إلي أنَّ الحرام هو الجزء الأخير إن كانت الأجزاء مترتبة، أو مجموع الأجزاء إذا كانت عرضية، قائلًا:

فإنَّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلي الوجود، لا إلي كلِّ ما هو دخيل في تحقُّقه، و المبعوض هو انتقاض العدم بالوجود، و السبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتبات، و في غيرها يكون المجموع هو السبب و عدمه بعدم جزء منه. (1)

يلاحظ عليه: بأنَّ الملاك في السريان هو التوقُّف علي القول بوجوب مطلق المقدّمة و الوقوع في مسير المحبوب و المبعوض علي القول بوجوب المقدّمة الموصلة.

فعلي كلا القولين يكون الحرام أو المكروه و المستحب هو جميع الأجزاء، غاية الأمر يكون الموضوع علي القول بالموصلة أضيق من القول الأوّل.

فالبغض كما يسري إلي ناقض العدم و محقّق وجود المبعوض أعني: الجزء الأخير كذلك يسري إلي كلِّ ما يمكن المكلف من المبعوض أو ما يقع في طريقه و مسيره.

و مما يؤيّد حرمة المقدّمة و أجزائها من ورود اللعن علي عشرة أصناف في مورد الخمر، فعن جابر لعن رسول الله (صلي الله عليه و آله و سلم (في الخمر عشرة: « غارسها، و حارثها، و عاصرها، و شاربها، و ساقياها، و حاملها، و المحمولة إليه، و بائعها، و مشتريها، و آكل ثمنها »). (2)

ص: 607

1- - تهذيب الأصول: 1/284.

2- - الوسائل: 12، الباب 55 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4 و 5.

فالظاهر حرمة غاية المقدمات، اللهم إلا أن يقال: بأن المتبادر من الرواية هو الحرمة النفسية لهذه المقدمات، والكلام في الحرمة المقدمية.

ومنه يظهر حال حرمة السفر إذا كانت الغاية محرّمة، وما هذا إلا لأنّ نفس السفر يكون حراماً إذا كانت الغاية محرّمة، اللهم إلا أن يحمل علي الحرمة النفسية.

نجز الكلام بحمد الله في الجزء الأوّل من مباحث الألفاظ و يليه الجزء الثاني من هذه المباحث بعون الله وفضله و تمّ تحرير تلك المحاضرات سادس شعبان المعظم من شهر عام 1416 مصلياً مستغفراً راجياً

ص: 608

كلمة المحاضر أ 5 كلمة المؤلف أ 7 مقدمة، وفيها أمور أ 9 الأمر الأول: في موضوع العلوم و مسائلها و تمايزها، وفيه جهات أ 11 الجهة الأولي: تعريف موضوع العلم أ 11 تفسير الذاتي عند القدماء أ 14 الجهة الثانية: نسبة موضوعات المسائل إلي موضوع العلم أ 20 إجابة المحقق النائيني أ 23 الجهة الثالثة: في لزوم وجود موضوع لكل علم أ 24 الجهة الرابعة: في تمايز العلوم أ 26 الجهة الخامسة: ما هو موضوع علم الأصول؟ أ 30 الجهة السادسة: ما هو تعريف علم الأصول؟ أ 35

الجهة السابعة: الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية أ 37 الأمر الثاني: في الوضع، وفيه جهات أ 41 الجهة الأولى: في حقيقة الوضع أ 41 الجهة الثانية: وجود العلقه الذاتية بين الألفاظ ومعانيها أ 44 الجهة الثالثة: في تعيين الواضع أ 45 الجهة الرابعة: في أقسام الوضع أ 46 الجهة الخامسة: في المعاني الحرفية أ 53 1. نظرية المحقق الرضي (المتوفي 668 هـ) أ 54 2. نظرية المحقق الخراساني أ 55 3. النظرية الثالثة: تمايزهما بنفس الذات أ 58 أسئلة وأجوبة أ 61 الجهة السادسة: في بيان كيفية وضع الحروف أ 64 الجهة السابعة: في وضع أسماء الإشارة والضمان والموصولات أ 68 1. نظرية المحقق الخراساني أ 68 2. النظرية الثانية: نظرية المحقق البروجردي أ 69 3. النظرية المختارة أ 70 الجهة الثامنة: في الإخبار والإنشاء أ 72 1. نظرية المحقق الخراساني أ 72

2. نظرية المحقق الخوئي أ 73 3. النظرية المختارة أ 75 الجهة التاسعة: في مفاد هيئة الجملة الاسمية أ 77 الأمر الثالث: في الحقيقة و
المجاز أ 82 في تعريف المجازي والحقيقي أ 82 الأمر الرابع: في استعمال اللفظ في اللفظ أ 87 1. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه أ 88 2.
إطلاق اللفظ وإرادة مثله أ 89 3 و 4. إطلاق اللفظ وإرادة صنفه ونوعه أ 90 الأمر الخامس: في وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية أ 92 الأول:
ما هو السبب لطرح المسألة؟ أ 92 الثاني: أشكال أخذ الإرادة جزءاً للمعني أ 94 الأمر السادس: في وضع المركبات أ 100 الأمر السابع:
في علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز، وفيه علائم أربع أ 103 العلامة الأولى: أ 103 1. التبادر أ 103 مشكلة الدور في التبادر أ
2 104. صحّة الحمل و صحّة السلب أ 110 3. الاطراد أ 113

ص: 611

4. تنصيص أهل اللغة أ 119 الأمر الثامن: في تعارض الأحوال أ 122 الأمر التاسع: في الحقيقة الشرعية أ 123 النظريات المطروحة في المقام أ 123 الأمر العاشر: في أنّ ألفاظ العبادات وضعت للصحيح أو الأعم، وفيه جهات أ 132 الجهة الأولى: ما هو معنى الصحة؟ أ 133 الجهة الثانية: ما هو المقصود من الوضع للصحيح؟ أ 135 الجهة الثالثة: ما هو الداخل في المسمّى؟ أ 135 الجهة الرابعة: في لزوم جامع علي كلاً- القولين أ 137 التقريب الأوّل للمحقّق الخراساني أ 138 التقريب الثاني للمحقّق الاصفهاني أ 142 التقريب الثالث للمحقّق النائيني أ 144 التقريب الرابع للمحقّق البروجردي أ 145 التقريب الخامس ما ذكره السيّد الأستاذ أ 147 التقريب السادس للمحقّق الخوئي أ 149 التقريب السابع للعلامة الطباطبائي أ 150 الجهة الخامسة: أدلّة القول بالصحيح أ 152 الجهة السادسة: في بيان أدلّة القول بالأعم أ 158

ص: 612

الأول: التبادر أ 158 الثاني: عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة أ 158 الثالث: صحّة التقسيم إلي الصحيحة و الفاسدة أ 158 الرابع: حديث الولاية أ 159 الجهة السابعة: في ثمرات المسألة في مورد العبادات أ 164 جواز التمسك بالإطلاق أ 164 الجهة الثامنة: في أسماء المعاملات أ 168 في أنّ أسماء المعاملات اسم للأسباب أو للمسببات أ 177 في أقسام الجزئية و الشرطية و... أ 178 الأمر الحادي عشر: في الاشتراك اللفظي، وفيه جهات أ 181 الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك اللفظي أ 181 الجهة الثانية: في منشأ الاشتراك أ 183 الجهة الثالثة: في وقوع الاشتراك في القرآن أ 184 الأمر الثاني عشر: في جواز استعمال المشترك في أكثر من معني أ 186 1. جواز الاستعمال رهن لفظ و لحاظ ثان أ 187 2. اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد أ 187 3. اجتماع لحاظين مستقلين في صقع النفس أ 188 4. إيجاد ماهيتين مختلفتين بوجود واحد أ 189

المانع من جهة الوضع أ 191 منهج القرآن في الهداية أ 200 الأمر الثالث عشر: في المشتق، وفيه أمور أ 202 الأول: تعريف المشتق أ 202 الثاني: النزاع لغوي لا عقلي أ 203 الثالث: المشتق بين الأدباء و الأصوليين أ 204 الرابع: في دخول أسماء الزمان في محط النزاع أ 207 الخامس: في دلالة الأفعال علي الزمان أ 210 السادس: ما هي مادة المشتقات؟ أ 215 السابع: التفصيل في بعض المشتقات و نقده أ 218 الثامن: ما هو المراد من الحال في عنوان البحث؟ أ 220 التاسع: ما هو الأصل في المسألة؟ أ 223 العاشر: نفي الملازمة بين الترکب و الوضع للأعم أ 228 المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ أ 231 أدلة القائلين بالوضع للمتلبس أ 232 أدلة القول بالأعم أ 235 خاتمة المطاف: في ثمرات البحث أ 239 مسائل في المشتق أ 241

المسألة الأولى: في خروج الذات عن مفهوم المشتق أ 241 المسألة الثانية: في الفرق بين المشتق و مبدئه أ 246 المسألة الثالثة: في ملاك الحمل أ 255 المسألة الرابعة: مغايرة المبدأ للذات أ 257 المسألة الخامسة: في قيام المبدأ بالذات أ 260 المسألة السادسة: في عدم اعتبار التلبس الحقيقي أ 263 المقصد الأول: في الأوامر أ 265 الفصل الأول: مادة الأمر، وفيه جهات أ 267 الجهة الأولى: معني لفظ الأمر لغة أ 267 الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء أ 269 الجهة الثالثة: في دلالة مادة الأمر علي الوجوب أ 273 الجهة الرابعة: في أن الموضوع له هو الطلب الإنشائي أ 276 الأولى: ما هو السبب لطرح هذه المسألة في علم الكلام؟ أ 279 الثانية: ما هو المراد من الكلام النفسي؟ أ 281 الثالثة: أدلة الأشاعرة علي الكلام النفسي أ 283 الرابعة: معني كونه سبحانه متكلماً عند العدلية أ 289 مذهب الإمامية في كونه متكلماً أ 291

الخامسة: موقفنا من وحدة الطلب و الإرادة أ293 الفصل الثاني: في صيغة الأمر، وفيه مباحث أ299 المبحث الأول: ما هو معني صيغة) افعال «؟ أ299 المبحث الثاني: في أنّ الأمر بلا قرينة يدل علي الوجوب أ302 الأول: تبين حقيقة الوجوب و الندب ثبوتاً و إثباتاً. أ302 الثاني: حمل الأمر علي الوجوب إذا لم يكن قرينة أ304 المبحث الثالث: دلالة الجملة الخبرية علي الوجوب أ309 المبحث الرابع: التوصلي و التعبدي أ312 الأول: ما ذا يقصد من التوصلي؟ أ312 الثاني: ما ذا يقصد من التعبدي؟ أ313 الثالث: هل هناك عبادة ذاتية؟ أ314 الرابع: ما هو حدّ العبادة؟ أ314 الخامس: التقسيم ثنائي لا ثلاثي أ315 السادس: ما هو الأصل فيما شكّ أنه توصلي أو تعبدي؟ أ317 أدلة القائلين بامتناع الأخذ في المتعلّق أ318 الأول: استلزامه التكليف بغير المقدور أ318 الثاني: استلزامه داعوية الأمر إلي نفسه أ318 الثالث: استلزامه التسلسل أ320

الرابع: استلزام الدور أ 322 الخامس: تقدّم الشيء علي نفسه أ 322 السادس: لزوم اتحاد الحكم و الموضوع أ 323 السابع: لزوم تقدّم الشيء علي نفسه في المراحل الثلاث أ 324 الثامن: استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي أ 326 التاسع: التهافت في اللحاظ أ 326 العاشر: وجود التسلسل في المدعو إليه أ 327 تصحيح الأخذ بأمرين أ 328 الإطلاق المقامي أ 330 أدلة القائلين بأن مقتضي الأصل هو التعبدية أ 331 مقتضي الأصل العقلي أ 333 حكم الأصل الشرعي أ 336 نقل كلام عن المحقق العراقي أ 337 المبحث الخامس: في دوران صيغة الأمر بين كونه نفسياً، تعيينياً، عينياً، و ما يقابلها، وفيه وجوه أ 340 الوجه الأول: الحمل مقتضي الإطلاق أ 341 الوجه الثاني: الحمل مقتضي حكم العقل في مجال العبودية أ 343 الوجه الثالث: المختص بمورد التعييني و العيني أ 343 المبحث السادس: الأمر عقيب الحظر أو توهمه أ 345

المبحث السابع: دلالة الأمر علي المرّة و التكرار أ 348 الأول: فيما إذا كانت هناك قرينة علي أحد الأمرين أ 348 الثاني: في تحرير محلّ النزاع أ 348 الثالث: الفرق بين الدفعة و المرة و... أ 349 في دلالة الأمر علي الفور أو التراخي و عدمها أ 353 أدلة القائل بالفورية أ 354 الأولي: آية المسارعة أ 355 الفصل الثالث: في الاجزاء، وفيه أمور أ 358 الأول: في عنوان المسألة أ 358 الثاني: ما هو المراد من لفظة «علي وجهه» أ 358 الثالث: ما هو المراد من الاقتضاء؟ أ 360 الرابع: للإجزاء حقيقة متشعبة؟ أ 362 الخامس: الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرّة و التكرار أ 363 السادس: الفرق بين المقام و مسألة تبعية القضاء للأداء أ 363 مواضع ثلاثة في الإجزاء أ 365 الموضوع الأول: امثال كل أمر يجزي عن التعبد به ثانياً أ 366 تبديل امثال بامثال آخر أ 367 1. ما ورد في باب الكسوف أ 368

2. ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف أ 369 3. استحباب الإعادة إذا وجد جماعة أ 369 الموضوع الثاني: في أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي أ 372 في العذر غير المستوعب أ 373 حكم الإجزاء ثبوتاً علي القول بالتعدّد أ 374 المقام الأول: في العذر غير المستوعب أ 377 المقام الثاني: في العذر المستوعب أ 381 الموضوع الثالث: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي أ 383 الأول: العمل بالأمرة لاستكشاف كيفية التكليف أ 383 أسئلة و أجوبة أ 386 الاستدلال علي الإجزاء بوجه آخر أ 388 تفصيل بين الانكشاف الوجداني وغيره أ 389 التفصيل بين الطريقية و السببية أ 390 أقسام السببية أ 390 حكم الإجزاء علي التفاسير الثلاثة أ 392 إذا كان وجه الحجّة غير معلوم أ 393 المورد الثاني: العمل بالأصول العملية لاستكشاف كيفية التكليف، وفيه أمور أ 397 1. أصالة الطهارة و الإجزاء أ 398

2. أصالة الحلية و الإجزاء أ 3 399. الاستصحاب و الإجزاء أ 4 399. أصالة البراءة و الإجزاء أ 5 400. قاعدة التجاوز و الإجزاء أ 6 401. انكشاف الخلاف بدليل قطعي أ 7 402. تبدل رأي المجتهد أ 403 تنبيهات ثلاثة أ 404 الأول: الامتثال اعتماداً علي القطع بالأمر أ 404 الثاني: القول بالإجزاء لا يلازم التصويب أ 404 التنبيه الثالث: في مسائل تترتب علي الأجزاء أ 406 المسألة الأولى: إذا اختلفت فتوي السابق مع اللاحق، وفيها موارد أ 406 1. حكم العبادات أ 408 2. حكم المعاملات أ 410 3. الموضوعات الخارجية أ 411 المسألة الثانية: لو بلغ الصبي أثناء الصلاة أ 412 المسألة الثالثة: إذا انحصر الثوب في النجس أ 413 الفصل الرابع: مقدّمة الواجب، وفيه أمور أ 415 الأول: في تحرير محلّ النزاع أ 415

ص:620

الأمر الثاني: المسألة عقلية أصولية أ418 المسألة من مبادئ الأحكام أيضاً أ419 الأمر الثالث: تقسيمات المقدمة أ423 التقسيم الأول إلى داخلية و خارجية أ423 التقسيمات الداخلية، وفيها اصطلاحات و ثلاثة مقامات أ423 أ. الداخلية بالمعني الأخص أ423 ب. الداخلية بالمعني الأعم أ423 المقام الأول: في صحّة عدّ الأجزاء مقدمة أ424 الأول: جواب الشيخ الأعظم أ425 الثاني: جواب المحقّق الخراساني أ426 الثالث: جواب المحقّق البروجردي أ427 الرابع: جواب المحقّق الخوئي أ428 المقام الثاني: في وجود الملاك لوصف الأجزاء بالوجوب المقدمي أ429 المقام الثالث: في وجود المانع عن تعلّق الوجوب أ429 الغناء عن الوجوب الغيري للأجزاء أ431 التقسيمات الخارجية أ432 التقسيم الثاني: تقسيمها إلى عقلية و شرعية و عادية أ434 التقسيم الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود و الصحّة و... أ436

ص:621

التقسيم الرابع: تقسيمها إلي السبب و الشرط و المعدّ و عدم المانع أ 438 التقسيم الخامس: تقسيمها إلي متقدمة و مقارنة و متأخرة، و فيه مقامات ثلاثة أ 440 المقام الأول: شرط المأمور به أ 441 المقام الثاني: شرائط التكليف أ 443 المقام الثالث: في شرائط الوضع أ 445 تصوير نتيجة الكشف الحقيقي أ 447 جواب المحقّق الخراساني أ 450 إجابة المحقّق النائيني عن الإشكال أ 453 الأمر الرابع: تقسيمات الواجب أ 456 التقسيم الأول: تقسيمه إلي مطلق و مشروط أ 456 الإطلاق و التقييد من الأمور النسبية أ 460 تحليل واقع القيود ثبوتاً أ 461 أدلّة رجوع القيد إلي المادة أ 463 مسائل ثلاث أ 469 المسألة الأولى: الوجوب فعلي أو انشائي أ 469 المسألة الثانية: ما فائدة الوجوب المشروط؟ أ 472 المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشكّ في رجوع القيد إلي الهيئة أو

المادة؟ أ 473 التقسيم الثاني: تقسيم الواجب المطلق إلي منجّز و معلق أ 474 إشكالات علي هذا التقسيم أ 475 1. إشكال المحقق الخراساني أ 475 2. إشكال آخر للمحقق الخراساني أ 475 3. إشكال المحقق ملا علي النهاوندي أ 476 4. إشكال العلامة الحائري أ 482 5. إشكال آخر للمحقق الخراساني أ 482 6. إشكال المحقق النائيني، وفيه أمور أ 483 1. كلّ القيود ترجع إلي الموضوع أ 483 2. لا فرق بين الاستطاعة و الزمان أ 484 3. الزمان أولي أن يكون قيداً للوجوب أ 484 7. إشكال المحقق الخوئي أ 486 المقدمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلق أ 488 تطبيقات أ 491 سؤال وإجابة أ 492 إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلي الهيئة أو المادة أ 493 مقتضي الأصل اللفظي عند التردد أ 494

ص: 623

الأول: تقديم الإطلاق الشمولي علي البدلي أ 494 الوجه الثاني: تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة أيضاً و لا عكس أ 496 مقتضي الأصل العملي أ 498 التقسيم الثالث: تقسيمه إلي نفسي و غيري أ 499 تعريف ثان للنفس و الغيري أ 500 تعريف ثان للنفس و الغيري أ 500 دوران الوجوب بين النفسي و الغيري أ 502 الأول: ما هو مقتضي الأصل اللفظي؟ أ 502 أدلة المتمسكين بإطلاق الهيئة أ 505 المقام الثاني: في مقتضي الأصل العملي أ 508 تنبيهات أ 511 الأول: في ترتب الثواب علي امتثال الواجب الغيري أ 511 أدلة القائلين بالاستحقاق أ 512 الثواب و العقاب من لوازم الأعمال التكوينية أ 515 1. الصلة بين العمل و الثواب توليدية أ 515 2. الثواب تمثل العمل بوجوده الأخرى أ 515 3. الثواب فعل النفس أ 516 ترتب الثواب علي الواجب الغيري أ 518

محاولة المحقق الخراساني لتفسير ما دلّ علي ترتّب الثواب أ 522 التنبيه الثاني: إشكالات الطهارات الثلاث أ 524 دراسة الإشكال الأول أ 525 دراسة الإشكاليين الثاني والثالث أ 526 الأول: أنّ الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة أ 526 الثاني: أنّ ملاك العبادية هو الأمر النفسي المتعلّق بذبيها أ 528 الثالث: كفاية قصد التوصل في العبادية أ 529 الرابع: كفاية قصد الإتيان لله أ 530 التقسيم الرابع: الأصلي و التبعي أ 535 نظرية المحقق الخراساني أ 535 نظرية المحقق القمي أ 537 إذا دار أمر الواجب بين الأصلي و التبعي أ 537 الأمر الخامس: وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها إطلاقاً و اشتراطاً أ 539 الأمر السادس: ما هو الواجب من المقدّمة؟، وفيه أقوال أ 541 القول الأول: وجوب مطلق المقدّمة أ 541 القول الثاني: وجوب المقدّمة حين إرادة ذبيها أ 542 القول الثالث: وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذبيها أ 543 القول الرابع: وجوب المقدّمة بشرط التوصل إلي ذبيها أ 544

الأول: قصد التوصل قيد لحصول الامتثال أ 544 الثاني: قصد التوصل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم أ 545 الثالث: قصد التوصل جزء الموضوع أ 546 تأييد لمقالة الشيخ أ 547 القول الخامس: وجوب المقدمة الموصلة، وفيه مقامات أ 550 المقام الأول: أدلة القول بوجوب الموصلة أ 551 المقام الثاني: إشكالات القول بوجوب المقدمة الموصلة أ 559 1. انقلاب الواجب النفسي إلي الغيري أ 559 2. سقوط المقدمة بالإتيان بها أ 560 3. ما هو مقدمة ليست بموصلة أ 561 4. لزوم الدور أ 563 5. لزوم التسلسل أ 564 6. اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية أ 565 المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدمة الموصلة أ 567 الثمرة الأولى: بقاء الحرمة في غير الموصلة أ 567 الثمرة الثانية: صحّة الصلاة علي القول بالموصلة أ 568 نظرية الشيخ في الثمرة أ 569 حدّ النقيض أ 569

كلام المحقق الخراساني في ردّ الثمرة أ 570 القول السادس: وجوب المقدّمة حال الإيصال أ 571 الأمر السابع: في ثمرات القول بوجوب المقدّمة أ 577 الثمرة الأولى: اتّصاف المقدّمات بالوجوب الغيري أ 577 الثمرة الثانية: تحقّق الوفاء بالندر أ 577 الثمرة الثالثة: استحقاق الأجر أ 578 الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأجرة علي المقدّمة أ 579 الثمرة الخامسة: حصول الفسق بترك مقدّمة أ 582 الثمرة السادسة: جعل المصداق لمسألة الاجتماع أ 582 الف: عنوان المقدّمة تعليلي أ 583 ب: الوجوب مختص بغير الحرام في صورة عدم الانحصار أ 584 ج: وجوب المقدّمة لا-مدخلية له فيما هو المهم في باب المقدّمة أ 584 الثمرة السابعة: تصحيح العبادات الغيرية أ 585 الأمر الثامن: تأسيس الأصل في المسألة أ 586 حكم الأصل في المسألة الأصولية أ 586 إجراء حكم الأصل في المسألة الفقهية أ 588 أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة أ 594

الأول: لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم تجب أ 595 الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب أ 597 الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية أ 597 الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة أ 598 ما هو المختار في باب المقدمة؟ أ 600 إكمال: تفصيلان في مقدمة الواجب أ 601 الأول: التفصيل بين السبب وغيره أ 601 الثاني: التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي أ 601 مقدمة المستحب والمكروه والحرام أ 602 الأول: السريان مطلقاً أ 603 الثاني: السريان في المقدمة التوليدية أ 604 الثالث: التفصيل بين ما لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار الفاعل أ 606 الرابع: انّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتبة أ 607 فهرس المحتويات أ 609

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

