



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

جوامع أهل الأئمة

الجزء الثاني

تتميز بجمع الأئمة الأربعة الذين هم
أركان الدين وهم: الإمام علي بن أبي طالب
الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب
الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب
الإمام محمد باقر بن الحسين بن علي بن أبي طالب

الإمام الخميني

تأليف

آية الله العظمى محمد باقر الصدر
مفتي الجمهورية الإسلامية الإيرانية

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاد روح الله الموسوي الامام الخميني قدس سره

كاتب:

محمد حسن لنگرودی

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
13	جواهر الاصول المجلد 2
13	اشارة
13	[هوية الكتاب]
13	[تمة مقدمة الكتاب]
13	اشارة
22	الأمر الثاني عشر فى الاشتراك
22	اشارة
22	الجهة الاولى: فى إمكان الاشتراك
29	الجهة الثانية: فى وقوع الاشتراك
29	الجهة الثالثة: فى كيفية وقوع الاشتراك و منشأ حصوله
32	الأمر الثالث عشر استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
38	الأمر الرابع عشر فى المشتق
38	اشارة
38	الجهة الاولى: فى أن النزاع فى هذه المسألة لغوية
38	اشارة
41	ذكر و تعقيب
42	الجهة الثانية فى تعيين محلّ النزاع من العناوين
42	اشارة
43	عدم دخول العناوين المنتزعة عن مقام الذات فى محلّ البحث
45	دخول هيئات المشتقات فى محلّ البحث
48	الجهة الثالثة فى دخول بعض العناوين الجامدة فى حريم النزاع
48	اشارة

49	تذنيب
54	إيقاظ
55	الجهة الرابعة في خروج أسماء الزمان عن حريم البحث
55	إشارة
56	ذكر وتعقيب
62	الجهة الخامسة في كيفية وضع المشتقات
62	إشارة
66	تبيه
66	إشكالات وأجوبة
70	ذكر وتعقيب
71	الجهة السادسة في وضع هيئات المشتقات الفعلية
73	الجهة السابعة في وجه اختلاف معنى المضارع
74	الجهة الثامنة في اختلاف مبادئ المشتقات
81	الجهة التاسعة في المرادب «الحال» في عنوان البحث
81	إشارة
83	كلمة نفيسة: في مفاد قضية «شريك البارى ممتنع»
85	الجهة العاشرة في لزوم الجامع على الأعم
85	إشارة
86	ذكر وتعقيب
88	الجهة الحادية عشر فيما استدلّ به لكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس
88	التبادر وصحة السلب
92	ذكر و دفع: في التفصيل بين هيئة اسم المفعول وغيرها
93	تذييل: فيما يستدلّ به لكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ و دفعه
96	الجهة الثانية عشر في بساطة المشتقّ وتركّبه
96	إشارة

97	فائدة نفيسة: في المراد من «اللابشرطية» و «البشرطاللائية»
104	تقريب المحقق الشريف لبساطة المشتق وتزييفه
108	تقريب آخر لبساطة المشتق وردّه
109	إيقاظ
110	الجهة الثالثة عشر في الفرق بين المشتق ومبدئه
113	الجهة الرابعة عشر في الصفات الجارية على ذاته تعالى
113	إشارة
115	ذكر وتعقيب
116	ذكر وإرشاد
120	المقصد الأول في الأوامر
120	إشارة
122	الفصل الأول فيما يتعلّق بمادة الأمر
122	إشارة
122	الجهة الأولى: في معنى مادة الأمر
124	الجهة الثانية: في ما وضع له مادة الأمر، وهي «أم ر»
124	إشارة
126	ذكر وتعقيب
128	الجهة الثالثة: في اعتبار العلوّ والاستعلاء في مادة الأمر
128	إشارة
129	نقل وتعقيب
132	الجهة الرابعة: في معنى الحقيقي لمادة الأمر
132	إشارة
133	ذكر وإرشاد
136	الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر
136	إشارة

- 136 الجبهة الأولى: فيما وضعت له هيئة الأمر
- 136 اشارة
- 138 ذكر و تعقيب: إشكال العلامة الحائري في الفرق بين الجمل الخبرية والإنشائية
- 144 الجبهة الثانية في أن صيغة الأمر هل هي موضوعة لمعنى واحد أو لمعانٍ متعدّدة؟
- 144 اشارة
- 147 في دفع إشكال استعمال أدوات التمنيّ ونحوها في الكتاب
- 147 تذييب: في تضعيف القولين الآخرين في معنى صيغة الأمر
- 149 الجبهة الثالثة في أن الصيغة هل هي موضوعة لخصوص الوجوب أم لا؟
- 149 اشارة
- 149 الأمر الأوّل: في قبول الإرادة مع بساطتها للشدة والضعف
- 152 الأمر الثاني: في اختلاف الإرادة التشريعية باختلاف المصالح
- 152 اشارة
- 153 منشأ ظهور الصيغة في الوجوب
- 165 ذكر و تعقيب
- 166 فذلّة البحث
- 168 تذييل: في كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب والوجوب
- 175 الجبهة الرابعة في التبعدي والتوصلي
- 175 اشارة
- 175 الأمر الأوّل: في أقسام الواجبات والمستحبات
- 175 اشارة
- 177 ذكر و تعقيب
- 180 الأمر الثاني: في إمكان أخذ قصد امتثال الأمر ونحوه في متعلق الأمر
- 180 اشارة
- 181 المورد الأوّل: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً
- 181 اشارة

186	توضيح فيه تكميل
195	المورد الثاني: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير
195	اشارة
204	تكملة: في إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به بأمرين مستقلّين
209	إشكال و دفع
211	نقل و تعقيب
215	تذنيب: في جواز أخذ غير قصد الأمر و الامتثال في متعلّق الأمر
218	الأمر الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي في المسألة
218	اشارة
219	ذكر و إرشاد
226	الأمر الرابع في مقتضى الأصل العملي في المسألة
226	اشارة
226	المورد الأوّل: في حكم العقل و البراءة العقلية
226	اشارة
230	وهم و إرشاد
233	ذكر و تعقيب
238	المورد الثاني: في البراءة الشرعية
238	اشارة
244	تذييل فيه مسائل:
244	اشارة
244	المسألة الاولى في أنّ مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به من المخاطب بنفسه أم لا؟
244	اشارة
244	الجهة الاولى: في مقتضى الأصل اللفظي في المسألة
244	اشارة
248	توضيح للمقام بيان مستوفى

252	الجهة الثانية: فى مقتضى الأصل العملى فى المسألة
254	المسألة الثانية فى أنّ مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به عن المخاطب اختياراً فقط أو الأعم منه؟
254	اشارة
254	الجهة الأولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة
255	الجهة الثانية: فى مقتضى الأصل العملى فى المسألة
256	المسألة الثالثة فى أنّ مقتضى إطلاق الخطاب هل هو كون المأمور به حاصلاً بالفرد المحرّم أم لا؟
257	الجهة الخامسة فى أصالة النفسية و العينية و التعينية
257	اشارة
259	ذكر و تعقيب
264	الجهة السادسة فى دلالة الأمر على المرّة و التكرار
264	اشارة
264	المورد الأول: فى أنّ محلّ النزاع بينهم هل فى مادّة الأمر أو هيئته أو فيهما؟
268	المورد الثانى: فى المراد بالمرّة و التكرار فى المقام
268	اشارة
272	ذكر و تعقيب
274	المورد الثالث: فى إتيان الأفراد العرضية دفعةً مع وحدة الأمر
274	اشارة
277	إيقاظ
278	الجهة السابعة فى الفور و التراخى
278	اشارة
281	ذكر و إرشاد: فى الاستدلال على الفور بأدلة النقل
285	ذكر و تعقيب
287	تذييل: فيما يترتب على القول بالفور
290	الفصل الثالث فى مسألة الأجزاء
290	اشارة

290	الأمر الأول: في عقد عنوان المسألة
290	إشارة
292	نقل و تعقيب
297	الأمر الثاني في تفسير الكلمات المأخوذة في عنوان المسألة
303	الأمر الثالث في فارق المسألة عن المرة و التكرار، و تبعية القضاء للأداء
305	الأمر الرابع محطّ البحث في الأجزاء
305	إشارة
309	تنبيه
310	المقام الأول في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً
310	إشارة
311	حول تبديل الامتثال بامتثال آخر
311	إشارة
311	المورد الأول: في محلّ نزاع القوم
312	المورد الثاني: فيما ينبغي أن يبحث فيه
314	ذكر و تعقيب
318	ذكر و تنبيه: في الصلاة المعادة
321	المقام الثاني في أجزاء الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي
321	إشارة
321	الموضع الأول في أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي
321	إشارة
321	المورد الأول: في حكم الإعادة في الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه
330	المورد الثاني: في حكم القضاء لو استوعب الاضطرار تمام الوقت
331	الخاتمة في حكم صورة الشكّ
333	تذييل
335	ذكر و تعقيب

337	الموضع الثاني فى أن الإتيان بمقتضى الطرق و الأمارات هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا ؟
337	إشارة
342	إيضاح مقال و تضعيف مبان
344	الوجه التى يستدلّ بها للإجزاء فى العمل بالأمارات و دفعها
348	ذكر و تعقيب: فى عدم تمامية القول بجعل المماثل
350	إرشاد: فى عدم تمامية تميم الكشف
351	تكملة: فى عدم لزوم تحليل الحرام أو تحريم الحلال فى العمل بالأمارات
353	الموضع الثالث هل الإتيان بمقتضى الاصول يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا ؟
353	إشارة
354	المورد الأول: فى أصالتي الطهارة و الحليّة
354	إشارة
356	إشكالات و أجوبة
360	ذكر و تعقيب
362	نقل و تعقيب
365	ذكر و إرشاد
367	ذكر و هداية
369	المورد الثانى: فى البراءة الشرعية
369	إشارة
370	إشكال و دفع
374	المورد الثالث: الاستصحاب
378	المورد الرابع: فى قاعدتي الفراغ و التجاوز
378	إشارة
385	تذنيب
387	فهرس المحتويات
398	تعريف مركز

پديد آورنده (شخص) مرتضوى لنگرودى، محمد حسن، 1308 -

عنوان جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

تكرار نام پديد آور تاليف محمد حسن المرتضوى اللنگرودى

مشخصات نشر تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1378 -.

يادداشتج. 2 (1421ق.=1379)

يادداشتج. 4 (1425ق.=1383)

يادداشت کتابنامه

موضوع اصول فقه شيعه

شناسه افزوده (شخص) خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1279-1368

شناسه افزوده (سازمان) موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده كنگره 8/159، BP، م/4 ج 9

رده ديونى 297/312

شماره مدرک 78-10818

ص: 1

[هوية الكتاب]

[تتمة مقدمة الكتاب]

اشارة

جواهر الاصول

الجزء الثانى

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم

آية الله العظمى السيد روح الله موسى

الامام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني قدس سره

ص: 2

هوية الكتاب

* اسم الكتاب: ... جواهر الاصول/ ج 2 *

* المؤلف: ... السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: ... مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنة الطبع: ... شهر يور 1379 - جمادى الثانية 1421 *

* الطبعة: ... الاولى *

* المطبعة: ... مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية: ... 3000 نسخة *

* السعر: ... ريال *

جميع الحقوق محفوظة و مسجلة

لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم صلّ على محمد وآل محمد

اللهم كن لوليّك الحجة بن الحسن العسكري، صلواتك عليه وعلى آبائه، في هذه الساعة وفي كلّ ساعة، وليّاً وحافظاً وقانداً وناصراً و
دليلاً وعيناً؛ حتى تسكنه أرضك طوعاً وتمتعه فيها طويلاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه، و الصلاة و السلام على أشرف بريته، و على الأصفياء من عترته؛ سيما القائم بإحياء شريعته، سيّدنا و مولانا حجّة بن الحسن العسكري. اللهم عجل فرجه، و اجعلنا من أنصاره و أعوانه.

و بعد: ما بين يديك هو الجزء الثاني من كتاب «جواهر الاصول»، تقرير ما ألقاه سماحة استاذنا الأكبر آية الله العظمى، نائب الإمام عليه السلام؛ الإمام الخميني قدس سره في مباحث الألفاظ.

نسأل الله التوفيق و التسديد، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

[المؤلف]

الأمر الثاني عشر في الاشتراك

إشارة

الأمر الثاني عشر في الاشتراك (1)

وقع البحث فيه تارةً في إمكانه، و أخرى في وقوعه، و ثالثةً في كيفية وقوعه؛ فالكلام يقع في جهات:

الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك

يظهر من بعض الوجوه التي استدلت بها القائل بامتناع الاشتراك: أنّ الاشتراك ممتنع عقلاً.

كما أنّه يظهر من بعضها الآخر - الذي أشار إليه المحقق الخراساني قدس سره من لزوم اللغوية و الإجمال (2) - أنّ امتناعه عقلاً.

و كيف كان: ما يمكن أن يستدلّ به القائل بامتناع الاشتراك عقلاً وجهان:

الوجه الأول: ما أشار إليه المحقق العراقي قدس سره و أجاب عنه.

هذا الوجه ملتئم من مقدّمتين:

1- كان تاريخ الشروع في هذا الأمر 23 رجب/ 1378 هـ. ق.

2- كفاية الاصول: 51.

الاولى: أنّ في وضع اللفظ لمعنى لا يكون شخص اللفظ موضوعاً لشخص المعنى؛ ضرورة أنّ تشخص اللفظ باستعماله، وهو متأخر عن الوضع، بل الوضع يتعلّق بطبيعي اللفظ بنحو القضية الحقيقية، بإزاء طبيعي المعنى أيضاً بنحو القضية الحقيقية؛ ولذا يكون كلّ فرد من أفراد طبيعي اللفظ موضوعاً بإزاء فرد من أفراد طبيعي المعنى.

الثانية: أنّ الوضع ليس جعل اللفظ علامة للمعنى، بل هو عبارة عن جعل اللفظ مرآة للمعنى وفانيةً فيه؛ بحيث لا يرى السامع وجود اللفظ في الخارج إلا وجود المعنى؛ ولذا يسرى استهجان المعنى إلى اللفظ، ويصير اللفظ مستهجنًا.

إذا تمهّد لك هاتين المقدمتين: فلازم تعدّد الوضع و الاشتراك هو كون لفظ من أفراد طبيعي اللفظ مرآة وفانيةً دفعةً واحدةً؛ فناءً في أمرين متباينين، وهو غير معقول كما لا يعقل أن يكون وجود واحد، وجود ماهيتين.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الواضع خصّص طائفة من أفراد طبيعي اللفظ بمعنى، وطائفة اخرى منها بمعنى آخر؛ لما قلنا في المقدمة الاولى: أنّ الوضع يسرى إلى جميع وجودات طبيعي اللفظ بنحو القضية الحقيقية- أى جميع الأفراد المقدّرة و المحقّقة- و معه كيف يعقل اختصاص طائفة من أفراد طبيعي اللفظ بمعنى، و الطائفة الاخرى منها بمعنى آخر؟! لأنّ التخصيص إن كان مع تمييز تلك الطائفة عن غيرها بمائز يتقوم به اللفظ الموضوع خرج اللفظ عن الاشتراك، وإن كان المائز الاستعمال المتعلّق باللفظ فلا يعقل أن يتقوم اللفظ الموضوع بما هو متوقّف على الوضع؛ لأنّ استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له متأخر عن اللفظ و وضعه (1) فتدبّر.

يظهر من الجواب الثاني من المحقق العراقي قدس سره عن الإشكال: بأنه يرى تمامية المقدّمة الاولى و كبرى المقدّمة الثانية، و لكن ناقش في كون ما نحن فيه من صغرى تلك الكبرى؛ لأنّه قال: لا نسلم أنّ وضع اللفظ للمعنى يوجب كونه مرآة له بالفعل، بل الوضع يوجب استعداد اللفظ الموضوع للحكاية عن المعنى عند الاستعمال، و بالاستعمال يخرج من القوة إلى الفعلية في الحكاية و المرآة.

فعلى هذا: إذا استعمل اللفظ في المعنى الآخر ثانياً يوجد فرد جديد من طبعي اللفظ، و يصير مرآة للمعنى الآخر، فلم يكن لفظ واحد شخصي مرآتين لمعنيين، و لوفى آئين(1)

. و لكن الذي يقتضيه التحقيق: هو عدم استقامة كلتا المقدمتين، مع عدم الاحتياج في أصل الإشكال إلى المقدّمة الاولى؛ و ذلك:

أمّا المقدّمة الاولى ففيها:

أولاً: أنّه لو كان وضع اللفظ للمعنى بالكيفية التي ذكرها يلزم أن يكون الوضع و الموضوع خاصّين في جميع الأوضاع- حتّى في أسماء الأجناس- و هو كما ترى.

بل الوضع عبارة عن جعل نفس طبعي اللفظ لطبعي المعنى، من دون لحاظ الكثرات؛ لا من ناحية اللفظ و لا من ناحية المعنى بنحو القضية الحقيقية.

ألا ترى أنّ في وضع لفظة «الإنسان» مثلاً للماهية المعلومة لم يلحظ في ناحية اللفظ كلّ ما يوجد للإنسان لفظة، و لا في ناحية المعنى كذلك، بل وضعت طبعي تلك اللفظة لطبعي تلك المعنى و الماهية فتدبّر.

و ثانياً:- كما أشرنا و سيمرّ بك مفصّلاً- أنّ تفسير القضية الحقيقية بما ذكره لا تخلو عن إشكال، و أنّه غير ما اصطَلحوا عليه فيها أرباب المعقول، الذين هم المأخذ فيها، فارتقب.

و ثالثاً: النقض بالأعلام الشخصية؛ بداهة أنّها لم تكن كذلك، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ المستعمل لا يستعمل شخص اللفظ في المعنى، بل يستعمل طبيعي اللفظ في طبيعي المعنى، مثلاً عند ما قال المستعمل: «هذه حنطة» استعملت طبيعي لفظة «الحنطة» في طبيعي المعنى، لكن حمل الطبيعي على الموضوع حملاً شائعاً يقضى بانطباق طبيعي المعنى على الهدية، لا استعمال اللفظة الشخصية في معنى شخصي، كما لا يخفى.

وبالجملة: فرق بين تطبيق المعنى على المصداق و بين استعمال اللفظ الجزئي في المعنى الجزئي.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المقدّمة الاولى مخدوشة. مع أنّها غير محتاجة إليها لإتيان الإشكال؛ بداهة أنّه يمكن تنظيم صورة الإشكال أيضاً على مذهبنا- من كون الوضع عبارة عن جعل طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى- كما لا يخفى.

و أمّا المقدّمة الثانية ففيها: أنّه إن اريد بفناء اللفظ في المعنى فناء الكيف المسموع في المعنى، فلا يخفى أنّه لا محصل له؛ لأنّ مرجعه إلى فناء موجود خارجي في موجود آخر، و هو غير معقول.

و إن اريد بالفناء: أنّه عند الاستعمال يكون التوجّه و الالتفات إلى المعنى- كما لعلّ هذا هو الظاهر من قولهم بالفناء- ففيه: أنّ هذا في الحقيقة إشكال على استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، و سيظهر لك جلياً في الأمر التالي إمكانه، و أنّي له و للوضع لأكثر من معنى واحد؟! ضرورة أنّ الوضع- كما تقدّم- هو جعل اللفظ قبال المعنى و علامة له، لا إفناء اللفظ في المعنى.

و لا يعقل الإفناء في ناحية الوضع؛ بدهاءة أنّ الواضع عند وضعه اللفظ للمعنى لا بدّ و أن يلاحظ كلاً من اللفظ و المعنى مستقلاً، و منحازاً كلاً منهما عن الآخر، ثمّ يجعل اللفظ علامة للمعنى، و هذا المعنى غير حاصل فيما لو كان اللفظ فانياً في المعنى؛ ضرورة أنّه لم يلاحظ الفاني إلاّ مرآة و تبعاً للمعنى.

فظهر: أنّ الواضع بوضعه- مع قطع النظر عن الاستعمال- لا يمكنه إفناء اللفظ في المعنى، و بلحاظ استعمال المستعملين اللاحق للوضع؛ حيث إنّ بمنزلة ملاحظة الشرط الخارج عن متن العقد لا يجب اتّباعه، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه سيمرّ بك: أنّ الاستعمال لا يكون إفناء اللفظ في المعنى؛ خصوصاً في أوائل الاستعمالات بعد الوضع.

نعم، قد توجب كثرة الاستعمال و انس الذهن غفلة الشخص عن اللفظ و توجّهه إلى المعنى، و هذا غير إفناء اللفظ في المعنى، كما لا يخفى.

و بما ذكرنا تظهر: المناقشة في جواب المحقّق العراقي قدس سره؛ فإنّه لم يكن باب الاستعمال باب إفناء اللفظ في المعنى، بل لو كثرت الاستعمالات توجب ذلك غفلة المستعمل عن اللفظ، و قد أشرنا أنّه غير الفناء، فتدبّر.

الوجه الثاني: أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنية بين اللفظ و المعنى أو ما يستلزمها؛ فإذا بوضع اللفظ لمعنيين يوقع ملازمتين مستقلّتين:

إحدهما ملازمة بين اللفظ و معنى.

و الاخرى ملازمة اخرى بين ذلك اللفظ و معنى آخر.

فعليه: لو تصوّر ذلك اللفظ يلزم انتقالان مستقلّان، و حضور المعنيين دفعةً واحدةً في الذهن، و هو محال (1).

وفيه أولاً: أنّ غاية ما يقتضيه وضع اللفظ لمعنى هو جعل اللفظ قبال المعنى وعلامة له، ولم يكن هناك من الملازمة عين ولا أثر.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك، وأنّ الواضع بوضعه اللفظ للمعنى يوقع ملازمة ذهنية بينهما فنقول: مرادكم بعدم إمكان حضور المعنيين إن كان عدم إمكان تصوّر معنيين أو أكثر دفعةً واحدةً فالحقّ - كما يتّضح في الأمر التالي - عدم امتناعه.

وإن كان أنّه بعد الوضع لا بدّ وأن يوجد كلّ من المعنيين مستقلاًّ بدون الآخر كما كانا حال الوضع.

ففيه: أنّ معنى استقلال المعنى هو أن لا يكون معناه مرتبطاً بالآخر، وهذا لا ينافي حصول المعنى الآخر مقارناً لحصوله.

وبالجملة: فرق بين الاستقلال والانحصار، والأوّل لا ينافي حضور المعنى الآخر مقارناً له بخلاف الثاني، وهو أوّل الكلام، فتدبّر.

والحاصل: أنّه لم يقدّم دليل على كون الاستقلال بمعنى عدم وجود انتقال آخر معه - الذي هو معنى الانحصار - بل معناه أنّ معناه لم يكن مرتبطاً بالمعنى الآخر؛ فلا ينافي حصول المعنى الآخر مقارناً لحصوله.

مضافاً إلى أنّ مرجع هذا الإشكال إلى عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهذا غير الوضع للكثير الذي نحن بصدد إثبات إمكانه فعلاً؛ لأنّ غاية ما يقتضيه ذلك هي صيرورة اللفظ مجملاً.

فظهر ممّا ذكر: أنّه لا محذور عقلاً في الاشتراك.

ولكن ربّما يظهر من بعضهم (1): أنّ الاشتراك واجب، بلحاظ أنّ الألفاظ

1- انظر كفاية الاصول: 52، بدائع الأفكار 1: 145.

و التراكيب المؤلفة منها متناهية؛ لتركيبتها من الحروف الهجاء، وهي متناهٍ، والمركب من المتناهي متناهٍ. وأمّا المعانى فغير متناهية، و الحاجة ماسة إلى تفهيم المعانى جميعاً بالألفاظ؛ فلا بدّ من الاشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه(1)

. وفيه: أنّه إن اريد من عدم التناهي معناه الحقيقي فيرد عليه:

أولاً: أنّه لا معنى لعدم تناهيها في نفس الأمر، كما لا يخفى(2)

. و ثانياً: لو سلم عدم تناهي المعانى في نفس الأمر وإمكان صدور الوضع لها من الله تعالى غير المتناهي فنقول: بعدم الحاجة إلى تفهيمها جميعاً؛ لأنّ الحاجة إلى تفهيمهم ما يتعلّق بأغراضهم متناهية(3)

. و إن اريد بعدم التناهي: معناه العرفي - وهو الكثير كما هو الظاهر - فنمنع كون الألفاظ من المعانى والطبائع الكليّة كذلك.

نعم بالنسبة إلى المعانى الجزئية، كانت المعانى كثيرة بالنسبة إلى الألفاظ؛ ولذا يوجد الاشتراك في الأعلام الشخصية.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه لا دليل على امتناع الاشتراك، كما لا دليل على وجوبه.

فالحقّ إمكان الاشتراك.

1- قلت: وربّما يضاف على ذلك بأنّه لو قلنا بتناهي المعانى و لكنّها كثيرة تزيد على الألفاظ و تراكيبها بكثير، فلا بدّ من الاشتراك [المقرّر حفظه الله].

2- قلت: و بعبارة اخرى - كما افيد - أنّ وضع الألفاظ بإزاء المعانى غير المتناهية غير معقول؛ لاستلزامه أوضاعاً غير متناهية، و صدورها من واضع متناهٍ محال [المقرّر حفظه الله].

3- قلت: و بالجملة - كما افيد - إن أمكن ذلك منه تعالى و لكن المقدار الواقع منه تعالى في الخارج بالمقدار الممكن؛ لأنّ الوضع إنّما يكون بمقدار الحاجة إلى الاستعمال، و هو متناهٍ؛ فالزائد عليه لغو لا يصدر من الواضع الحكيم [المقرّر حفظه الله].

الجهة الثانية: في وقوع الاشتراك

لا- ينبغي الإشكال في وقوع الاشتراك، و هو من الوضوح بمكان لا يستريب فيه أحد؛ لما ترى من وجود ألفاظ مشتركة في اللغات الحية العالمية؛ خصوصاً في لغة العرب، التي هي المقصد الأسنى والغاية القصوى من هذه المباحث. ولعله لوضوح الأمر لم يتعرّض سماحة الاستاذ- دام ظلّه- لهذه الجهة.

الجهة الثالثة: في كيفية وقوع الاشتراك و منشأ حصوله

و يظهر فيها سرّ وقوع الترادف.

قد يشكل في وقوع الاشتراك و الترادف في اللغة: بأنّه لأى سببٍ وضعت لفظة «العين» مثلاً لسبعين معنىً، ولم توضع لفظة اخرى إلا لمعنى واحد، مع أنّ دلالة الألفاظ لم تكن ذاتية؟ ولأى سببٍ وضعت للأسد أو الجمل - مثلاً- ألفاظ كثيرة، ولم توضع للإنسان، مع أنّه أشرف المخلوقات؟ و الاعتبار يساعد وضع ألفاظ كثيرة لما يكون أشرف.

و الذى أظنّه في ذلك: هو أنّ الامم- و منهم الأعراب مثلاً- كانوا في ابتداء الأمر طوائف و قبائل منتشرة في فسيح الأرض لم ترتبط إحداها بالأخرى، فلم تكونوا مرءوسى رئيس واحد و مطاع أمير فارد، بل كانوا ملوكاً و طوائف متعدّدين، و كان لكلّ طائفة و قبيلة واضع أو واضعون تخصّصها. فوضع كلّ طائفة ألفاظاً لمعاني بمقدار احتياجاتها إلى تفهيمها و تفهّمها؛ قلّة و كثرةً.

ثمّ بعد لحوق الطوائف بعضها ببعض، و مقهورية طائفة قاهرية الاخرى،

و اختلاط بعضها ببعضٍ مدى الأ-عوام و القرون، بل لحوق غير الأعراب بهم و اختلاطهم و امتزاجهم معهم اورثت وقوع ألفاظ متعدّدة لمعنى واحد، أو لفظة واحدة لمعاني متعدّدة.

و يحتمل وجه آخر لحدوث الاشتراك: و هو أنّ لفظة واحدة قد وضعت لمعنى واحد، و لكنّه استعملت - مجازاً- فى غير ما وضعت له؛ لعلاقة بينهما أو مناسبة طبيعى حاكمة بينهما، و استعملت فيها كثيراً إلى أن وصلت حدّ الحقيقة؛ فحصل الاشتراك.

و يمكن تقريب هذا الوجه بنحوٍ لحصول الترادف أيضاً، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ وقوع الاشتراك و الترادف إمّا لاختلاط الطوائف و امتزاج بعضها ببعض، أو لكون الاستعمال فى ابتداء الأمر مجازياً إلى أن صار حقيقةً، أو لكلا الأمرين (1).

1- قلت: و قريب ممّا أفاده سماحة الاستاذ- دام ظلّه- ما فى « أجود التقريرات »؛ حيث قال: إنّ يظهر من بعض المؤرّخين: أنّهما- أى الاشتراك و الترادف- حدثا من خلط بعض اللغات ببعض. مثلاً كان يعبر عن معنى فى لغة الحجاز بلفظ، و يعبر عن ذلك المعنى فى لغة العراق بلفظ آخر، و بذلك اللفظ عن معنى آخر، و من جمعهما أخيراً و جعل الكلّ لغة واحدة حدث الاشتراك و الترادف، انتهى (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- أجود التقريرات 1: 51.

الأمر الثالث عشر استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

الأمر الثالث عشر استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد (1)

الحق: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ولكن ذهب جماعة إلى امتناعه عقلاً (2)، كما ذهب بعضهم إلى امتناعه بحسب القواعد الأدبية (3)

. و ليعلم: أنّ محلّ البحث و ما ينبغي أن يكون مورداً للنقض و الإبرام- كما أشار إليه المحقق الخراساني قدس سره (4)- هو أن يستعمل اللفظ ويراد به كلّ من المعنيين أو المعاني مستقلاً و منفرداً؛ بحيث يكون كلّ من المعنيين أو المعاني متعلقاً للنفي أو الإثبات بحياله. فاستعمال اللفظ في الجامع القابل للانطباق على أفراد متكرّرة، أو في المركّب ذي أجزاء- نظير العامّ المجموعى- خارج عن محلّ البحث.

1- كان تاريخ الشروع في هذا الأمر يوم 23 رجب 1378 هـ. ق.

2- كفاية الاصول: 53، حاشية كفاية الاصول، المشكيني 1: 207، نهاية الدراية 1: 152.

3- معالم الدين: 33، قوانين الاصول 1: 67/السطر 23.

4- راجع كفاية الاصول: 53.

و لا يخفى: أنّ عدم جواز استعمال اللفظ في الأكثر - نظراً إلى اعتبار الوحدة في المعنى الموضوع له، أو كون الوضع تحقّق في حال الوحدة و استعمال اللفظ في الأكثر استعمال له في غير ما وضع له، أو في خلاف ما هو المعهود من الوضع - ممّا لا يعتنى به؛ لما تقرّر في محلّه: أنّه لا- دليل على اعتبار الواضع قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، كما لا دليل على أنّ تحقّق الوضع حال وحدة المعنى لا يمنع عن استعماله في الأكثر.

و عمدة ما يمكن أن يناقش في الجواز: هو الإشكال العقلي الذي أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره وغيره:

حاصله: أنّ الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل عبارة عن إفتاء المستعمل اللفظ في المعنى؛ بحيث يكون اللفظ عنواناً للمعنى، بل بوجه نفسه؛ ولذا يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ، كما لا يخفى.

فإذا كان اللفظ وجهاً وفانياً في معنى لا يمكن أن يكون فانياً في معنى آخر في نفس الوقت؛ لاستلزام ذلك إلى جمع اللحاظين في زمان واحد، و لا- يكاد يمكن أن يكون في استعمال واحد أن يلاحظ لفظ واحد وجهاً لمعنيين وفانياً في اثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين (1)

. و يمكن تقريب الإشكال بوجهه، و إن كان بعضها لا يساعد ظاهر هذا الكلام:

التقريب الأوّل- و لعلّه الظاهر من هذا الكلام- و هو: أنّ الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، ففي استعمال اللفظ في المعنى يلاحظ اللفظ تبعاً لملاحظة المعنى الملحوظ مستقلاً. فلو جاز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يلزم اجتماع اللحاظين التبعين، و هما- كلاحظ الأمرين المستقلين- محال.

التقريب الثاني: هو أنّه لا بدّ في استعمال اللفظ في المعنى أن يلاحظ كلّ من

اللفظ والمعنى، غاية الأمر يلاحظ اللفظ آلةً لملاحظة المعنى، والمعنى ملحوظ مستقلاً.

فلو استعمل لفظ واحد في معنيين يلزم لحاظ اللفظ مرتين؛ فيجتمع اللحاظان في زمان واحد.

و الفرق بين التقريبين واضح؛ فإنّ لحاظ اللفظ تبعاً لملاحظة المعنى عبارة عن اندكاك لحاظه في لحاظ المعنى، وهذا بخلاف لحاظ اللفظ آلةً لملاحظة المعنى؛ فإنه يلحظ اللفظ مستقلاً، كما يلحظ المعنى، غايته: أنّ لحاظه آلة و واسطة للحاظ المعنى.

و كيف كان: وجه استحالة الجمع بين اللحاظين هو أنّ الملحوظ بالذات في الذهن قبل الاستعمال هو المعنى، و بعد تصوّر المعنيين فالمحوظ بالذات اللفظ بوجوده الذهني.

و الملحوظ بالذات يتشخص باللحاظ، كما أنّ اللحاظ يتعيّن بالمحوظ. نظير ما في الخارج؛ فإنّ الماهية في الخارج تتشخص بالوجود حقيقةً، و الوجود يتعيّن بالماهية عرضاً.

و بالجملة: وزان الماهية الذهنية وزان الماهية الخارجية؛ فكما أنّ الماهية الخارجية تتشخص بالوجود فكذلك الماهية الذهنية تتشخص باللحاظ. فنفس اللحاظ توجد الشيء في الذهن، لا أنّ هناك شيئاً تعلق به اللحاظ، فإذا اجتمع لحاظان في شيء واحد يلزم أن يكون شيء واحد شيئين.

هذا في المعلوم بالذات.

و كذلك بالنسبة إلى المعلوم بالعرض؛ و ذلك لأنّ المعلوم بالعرض تابع للمعلوم بالذات في الانكشاف؛ فيلزم أن يكون الموجود الخارجي منكشفاً بانكشافين:

أحدهما بلحاظ، و الآخر بلحاظٍ آخر في آنٍ واحد، و هو محال.

التقريب الثالث: هو أنّ استعمال اللفظ في المعنى إفتاؤه فيه؛ فلو أفنى اللفظ في معنيين يلزم أن يكون شيء واحد موجوداً بوجودين.

وبعبارة اخرى: استعمال اللفظ في المعنى هو إفناؤه بتمامه في المعنى؛ فلو استعمل في معنيين يلزم إفناؤه بتمامه في آن واحد في معنيين، و هو غير معقول.

التقريب الرابع: هو أنّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى ولذا يقال: إنّ لشيء ء وجودات: 1- وجود عيني 2- وجود ذهني 3- وجود كتيبي 4- وجود لفظي فلو استعمل اللفظ في معنيين - مثلاً - يلزم أن يكون لفظ واحد وجوداً تنزلياً لاثنين؛ فكما لا يعقل لشيء ء واحد وجودين خارجيين فكذلك ما هو منزّل بمنزلته.

ولكن الإشكال - بتقاريره الأربعة - غير وجيه؛ لأنه لم يكن للاستعمال ذلك المقام. وحديث فناء اللفظ في المعنى أجنبي عن باب الاستعمال؛ لأنّ الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى، والمتلفّظ بلفظٍ يتوجّه إليه؛ توجّهاً تاماً، كما يكون متوجّهاً إلى المعنى كذلك.

نعم، قد توجب كثرة الاستعمال والممارسة الغفلة عن اللفظ وعدم الالتفات إليه حين التلفّظ به؛ ولذا قد يعدّ بعض الألفاظ قبيحاً أو حسناً، وهذا غير الفناء.

وإلا لو كان ذلك لأجل السراية وفناء اللفظ في المعنى ينبغي أن يسرى كلّ ما للمسمّى إلى اللفظ؛ مثلاً لا بدّ وأن تسرى نجاسة العذرة أو الكلب والخنزير وقذارتها إلى ألفاظها، وهو كما ترى.

وبالجملة: الاستعمال لم يكن إفناء اللفظ في المعنى حتّى تلزم تلك المحاذير المتوهّمة، بل حين الاستعمال يكون اللفظ والمعنى ملحوظين؛ خصوصاً في ابتداء تعلّم لغة وتمرّنها، وهو من الواضح بمكان. فيجعل اللفظ علامة لمعنى وكاشفاً عنه؛ بسبب وضع الواضع اللفظ للمعنى، أو كثرة استعمال اللفظ في معنى، ومن الواضح إمكان جعل شيء ء علامة لأشياء متعدّدة.

فإذن: لا يجتمع الحافظان؛ لا من جانب المتكلّم، ولا من جانب المخاطب:

أما من جانب المتكلم؛ فلأنه يرتب المعاني في ذهنه أولاً، ثم ينتقل منها إلى الألفاظ، فيعبّر عن مقصوده بالألفاظ.

وأما من جانب المخاطب: فهو بعكس المتكلم؛ فهو يتوجّه أولاً إلى الألفاظ، ثم إلى المعاني. فإذا كان لفظ واحد معنيان فالانتقال من كلّ من المعنيين إلى اللفظ نظير الانتقال من لازمين إلى ملزوم واحد، كالحرارة والضوء بالنسبة إلى الشمس؛ فكما أنه تارة ينتقل من ملاحظة كلّ من اللازمين مع الغفلة عن الآخر إلى الملزوم، فكذلك فيما نحن فيه قد ينتقل المتكلم من ملاحظة معنى إلى اللفظ كما ربّما ينتقل من ملاحظة المعنيين إلى اللفظ.

هذا حال الانتقال من المعنى إلى اللفظ.

وكذا الانتقال من اللفظ إلى المعنى، نظير الانتقال من الملزوم إلى اللازم؛ فكما أنه ينتقل تارة من ملزوم إلى لازم واحد، وأخرى منه إلى لازميه، فكذلك ينتقل المخاطب من اللفظ تارة إلى معنى واحد، وأخرى ينتقل منه إلى معنييه دفعة واحدة.

فبعد ما أحطت خبراً بما ذكرنا: ظهر لك الخلل في التقريبات الأولى، بل يظهر لك الخلل في التقريب الثالث أيضاً؛ لأن الاستعمال - كما أشرنا - هو إلقاء اللفظ وإرادة المعنى، لا إفاؤه فيه.

وبعبارة أخرى: الاستعمال طلب عمل اللفظ لإفهام المعنى، ومن الممكن ذكر لفظ وإرادة معنيين، أو إفهام معنيين.

وأما التقريب الرابع: فهو أشبه بالخطابة من البرهان؛ لأنه إن أريد بذلك:

أنّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى غير كون اللفظ موضوعاً للمعنى فلا نسلّمه؛ بداهة أنه أتى للفظ «زيد» وأن يكون وجوداً تنزلياً للمسمّى بزيد؟! وبينهما من المباينة ما لا يخفى.

وإن أريد بذلك: أنّ اللفظ بعد وضعه للمعنى يحكى عنه فواضح أنّه لا يمتنع أن يحكى لفظ واحد عن معنيين، ولو لا ذلك لامتنع وضع اللفظ للأكثر من معنى واحد، وقد فرغنا عن إمكانه ووقوعه.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّ الوجدان حاكم بعدم محذور عقلي في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. مضافاً إلى وقوع ذلك في كلمات الادباء والشعراء.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا: يظهر لك الضعف في التفصيل الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره؛ وهو عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى بحسب القواعد الأدبية لو كان كلّ من المعنيين أو المعاني ملحوظاً بلحاظ خاصّ به، والجواز لو كان المعنيين أو المعاني ملحوظاً بلحاظ واحد؛ بحيث يكون اللفظ حاكياً عن مفهومين ملحوظين بلحاظ واحد (1)، انتهى.

وهو من عجيب القول في المسألة و خروج عن موضوع البحث، فلا ينبغي التعرّض لردّه بعد ما أشرنا، وقد أشرنا بوقوع استعمال اللفظ في الأكثر في كلمات الشعراء والبلغاء.

فالحقّ - كما أشرنا إليه - جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مطلقاً.

الأمر الرابع عشر في المشتق

إشارة

الأمر الرابع عشر في المشتق (1)

اختلفوا في أنّ المشتقَّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدإ في الحال، أو الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ. و أمّا بالنسبة إلى ما يتلبّس بعد في المستقبل فاتّفقوا على مجازيته.

تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلّم في جهات:

الجهة الاولى: في أنّ النزاع في هذه المسألة لغوية

إشارة

الظاهر: أنّ النزاع في كون المشتقَّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدإ أو الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه نزاع في أمر لغوي، لا في أمر عقلي؛ أعني أنّ النزاع في أنّ الموضوع له للفظ المشتقّ هو معنى لا ينطبق إلّا على خصوص المتلبّس فعلاً أو على الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه، لا في عدم معقولية صدق المشتقّ إلّا على من تلبّس بالمبدإ، أو على الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه؛ بدهة أنّه لا يكاد

1- كان تاريخ الشروع في هذا الأمر 25 رجب 1378 هـ. ق.

يعقل صدق عنوان المشتق عقلاً على الفاقد للمبدأ بعد ما كان واجداً له.

وأمّا إذا كان البحث لفظياً فللنزاع فيه مجال، بلحاظ أنّ للواضع تحديد حدود الموضوع له سعةً وضيقةً؛ فله الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، أو للأعمّ منه و ممّا انقضى عنه.

ولكن يظهر من المحقق النائيني قدس سره: أنّ النزاع فيه في أمر عقلي؛ لأنّه قال في الأمر الأوّل ما حاصله: إنّ السرّ في اتّفاقهم على المجازية في المستقبل والاختلاف فيما انقضى عنه: هو أنّ المشتقّ لما كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه- من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته- أمكن النزاع والاختلاف فيما انقضى عنه، دون من يتلبس بعد؛ لتولّد عنوان المشتقّ في الأوّل؛ لمكان قيام العرض بمحلّه في الزمان الماضي. فيمكن أن يقال فيما تولّد عنوان المشتقّ: إنّ حدوث التولّد في الجملة- ولو فيما مضى- يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة. كما يمكن أن يقال ببقاء التولّد في الحال في صدق العنوان على وجه الحقيقة، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه.

وأمّا فيما لم يتلبس بعد: فحيث إنّ لم يتولّد له عنوان المشتقّ- لعدم قيام العرض بمحلّه- فلا مجال للنزاع في أنّه على نحو الحقيقة، بل لا بدّ وأن يكون على وجه المجاز بعلاقة الأوّل والمشاركة(1)

. و يظهر منه قدس سره أيضاً: كون النزاع في أمر عقلي في الأمر الثاني؛ حيث تشبّث باختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولّدة من قيام أحد المقولات بمحالتها، و خروج العناوين التي تتقوم به الذات، و ما به قوام شيئته بالصورة النوعية، و أنّ إنسانية الإنسان- مثلاً- بالصورة النوعية، و لا يكاد يصدق على ما لا يكون متلبساً بالإنسانية فعلاً(2)، فلاحظ.

1- فوائد الاصول 1: 82.

2- نفس المصدر: 83.

وكيف كان: لا سبيل إلى كون النزاع في المشتق في أمر عقلي؛ وذلك لأن صدق العنوان وعدمه عقلاً دائر مدار اشتماله على المبدأ وعدمه، ولا يعقل صدقه على الفاقد في الواقع ونفس الأمر؛ بدهة أن الاتصاف بصفة كالعالمية- مثلاً إنما هو لمن وجد صفة العلم، وأما من لم يكن متصفاً بالعلم- سواء كان متصفاً به فيما مضى، أو لم يتلبس به بعد، ويتلبس به في المستقبل- فلا يتصف بصفة العلم عقلاً.

فاشترك كل ما انقضى عنه و ما يتلبس بعد في عدم معقولية الصدق. هذا على تقدير كون البحث عقلياً.

وأما على كون البحث لفظياً: فللواضع تحديد دائرة الموضوع سعةً وضيقاً، فكما يمكنه وضع المشتق للمتلبس بالمبدأ فعلاً أو للأعم منه و ممّا انقضى عنه، يمكنه الوضع للأعمّ منهما و ما يتلبس بعد.

وسرّ عدم نزاعهم و اتّفاقهم في عدم الوضع للأخير لأجل أنهم علموا أن المشتق لم يوضع لما يتلبس بالمبدأ في المستقبل، لا لأجل عدم الاتصاف به واقعاً، وإلا لا بدّ و أن لا يتصف واقعاً بالمبدأ ما انقضى عنه المبدأ؛ ضرورة أن الاتصاف بحسب الواقع دائر مدار واجدية المبدأ فعلاً، و من لم يكن واجداً له- سواء كان متلبساً به و انقضى عنه، أو يتلبس به بعد- لا يعقل الاتصاف به.

ولعلّ سرّ عدم نزاعهم بالنسبة إلى ما يتلبس بعد و نزاعهم بالنسبة إلى ما انقضى هو إمكان انقداح الصدق بالنسبة إلى ما انقضى عنه؛ ولذا قد يصدق المشتق- و لو انقضى عنه المبدأ- فيما لو كان ذا ملكة فانقضى عنه؛ فصار محلاً للبحث. و أمّا بالنسبة إلى ما يتلبس بعد فلم ينقذ في ذهن، و لا يقبله الذوق السليم أصلاً، كما لا يخفى.

ولعلّ ما ذكرنا هو مراد المحقق النائيني قدس سره، و إن كانت عباراته قاصرة عن إفادته، و الله العالم.

ذكر و تعقيب

إذا أحطت خيراً بما تلونا عليك- من كون البحث في المشتق في أمر لغوي لفظي، لا- في أمر عقلي- تعرف النظر فيما يظهر من العلامة المدقق الطهراني صاحب «المحجة» قدس سره؛ فإنه- على ما حكى عنه المحقق الأصفهاني قدس سره- قال:

«إن وجه الخلاف في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ أو في الأعم- مع عدم الاختلاف في المفهوم والمعنى- هو الاختلاف في الحمل:

فإن القائل بعدم صحّة الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد.

فكما لا يصحّ إطلاق الماء على الهواء، بعد ما كان ماء وزالت عنه صورة المائية فانقلبت هواء، كذلك لا يصحّ إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبسه به؛ فإنّ المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً وبقاءً، والمنشأ مفقود بعد الانقضاء، والانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّة.

و القائل بصحّة الإطلاق يدعى تفاوت الحملين فإنّ الحمل في الجوامد حمل هو هو؛ فلا يصحّ أن يقال للهواء: إنّه ماء. و الحمل الاشتقائي حمل ذي هو و حمل الانتساب، و يكفي في النسبة مجرد الخروج من العدم إلى الوجود؛ فيصحّ الحمل على المتلبس وعلى من انقضى عنه، دون ما لم يتلبس»⁽¹⁾ انتهى.

فإنّ ظاهر كلامه قدس سره هذا يعطى كون النزاع في مسألة المشتق في أمر عقلي؛ خصوصاً قوله قدس سره: «و الانتزاع بدونه على حدّ المعلول بلا علّة...» إلى آخره؛ حيث تشبّث لإثبات مراده بأمر عقلي؛ فإنه لا يلائم لفظية البحث

كما لا يخفى. فإن أمكن إرجاع مقالته - بوجه - إلى ما ذكرنا فيها.

فظهر و تحقّق: أنّ الظاهر أنّ النزاع فى المشتقّ لغوى و فى أمر لفظى و هو أنّ زنة المشتقّ هل وضعت للمتلبّس بالمبدإ فعلاً أو للأعمّ منه و ما انقضى عنه أو للأعمّ منهما و ما يتلبّس بعد؟ و لا يكون النزاع فى أمر عقلى حتّى يتشبّث بأمر عقلية، فتدبّر.

الجهة الثانية فى تعيين محلّ النزاع من العناوين

إشارة

إنّ العناوين الجارية على الذوات و المحمولة عليها على أقسام:

منها: ما يكون عنواناً مأخوذاً من الذات؛ بحيث لا يحتاج انتزاعه عنها إلى لحاظ أمر وجودى أو عدمى، بل ذاته بذاته يكفى للانتزاع، كعنوان الحيوان و الإنسان و الناطق و انتزاع مفهوم الوجود عن نفس الوجود الخارجى.

و بعبارة اخرى: العنوان الذى ينتزع من حاقّ الذات من غير دخالة شىء أصلاً؛ سواء كان الخارج مصداقاً ذاتياً له كالأجناس و الأنواع و الفصول، أو كالمصداق الذاتى له كما فى انتزاع الوجود عن الموجود الخارجى.

و منها: ما لا بدّ فى انتزاعه من لحاظ أمر وجودى - سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً أو انتزاعياً - أو أمر عدمى.

و الأول: كانتزاع عنوان العالم و الأبيض - مثلاً - من زيد؛ فإنّه بملاحظة مبدئهما - هو العلم و البياض - فيه، و هما أمران حقيقيان.

و الثانى: كانتزاع الملكية و الرقبة و الزوجية و نحوها من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها إلا فى وعاء الاعتبار من محالّها.

و الثالث: كانتزاع الإمكان من الماهيات الممكنة، بناءً على أنّ المراد بالإمكان تساويها بالنسبة إلى الوجود و العدم، و إن اريد بالإمكان سلب ضرورة الطرفين عن

الماهية- سلباً تحصيلياً- فيكون الإمكان مثلاً لما يكون بواسطة أمر عدمي، ونظيره الأعمى والامّي.

ومنهما: ما يكون من العناوين الاشتقاقية كالناطق والممكن والموجود، وقد لا يكون كذلك بل من الجوامد كالإنسان والماء والهواء و النار و الزوج.

ومنهما: ما يكون ملازماً للذات؛ إمّا في الخارج و الذهن أو في أحدهما، وقد لا يكون كذلك كالأعراض المقارنة.

ومنهما: غير ذلك من الأقسام التي لا يهّم ذكرها.

و بالجملّة: العناوين الاشتقاقية لا تخلو:

إمّا أن تكون لوازم الذات كعنوان العالم بالنسبة إلى ذاته تعالى،

أو لازم له في بعض الأحيان كعنوان العالم بالنسبة إلى غيره تعالى،

أو لا ينفكّ العنوان عن المصاديق أصلاً كالممكن؛ فإنّه لا يمكن إزالة صفة الإمكان من المصاديق الخارجية أصلاً.

عدم دخول العناوين المنتزعة عن مقام الذات في محلّ البحث

و كيف كان: فهل جميع هذه العناوين داخلة في محلّ النزاع أو بعضها؟ و على الثاني أيّ البعض منها محلّ النزاع؟

قالوا: إنّ العناوين غير الاشتقاقية المنتزعة عن مقام الذات و الذاتيات الصادقة على الذوات بذاتها لا بلحاظ أمر- كعنوان الإنسان أو الماء أو النار أو الحجر إلى غير ذلك- خارجة عن حريم النزاع، و هو كذلك.

و الكلام في وجه خروجها:

يظهر من المحقّق النائيني قدس سره: أنّ وجه خروجها لأمر عقلي؛ حيث قال: إنّ إنسانية الإنسان- مثلاً- ليست بالتراب، بل إنّما تكون بالصورة النوعية التي بها يمتاز

الإنسان عن غيره، بل التراب لم يكن إنساناً في حال من الأحوال؛ حتّى في حال تولّد الإنسان منه، فضلاً عن حال عدم التولّد؛ فلا يمكن أن يقال الإنسان لما انقضى عنه.

وبالجملة: حال كون الإنسان إنساناً لم يكن إنسانيته بالتراب- الذي هو أحد عناصره- بل إنسانيته إنّما هي بالصورة النوعية. فإذا لم يكن التراب حال كونه عنصراً للإنسان ممّا يصحّ إطلاق اسم الإنسان عليه فكيف يصحّ إطلاق اسم الإنسان عليه في غير ذلك الحال(1).

؟! و ظاهر كلامه قدس سره يعطى بعدم صدق العناوين الذاتية على ما انقضى عنه؛ لا حقيقة و لا مجازاً، بخلاف العناوين الاشتقاقية العرضية كالضارب؛ فيمكن صدقه عليه بلحاظ ما انقضى عنه؛ لأنّ المتّصف به هو الذات، و هو باقٍ بعد انتفاء وصفه.

وبالجملة: يظهر من كلامه- حيث تشبّث بالصور النوعية- كون النزاع عنده في العناوين الذاتية إلى أمر عقلي؛ بدهاء أنّه لو كان النزاع عنده في أمر لغوي فيمكن أن يقال بوضعها للأعمّ، كما صحّ أن يقال بوضعها لخصوص المتلبّس بالعنوان؛ لأنّ عنان الوضع بيد الواضع سعة و ضيقاً؛ لعدم دوران التسمية مدار الهوية.

مثلاً كما يصحّ أن يقال: إنّ اسم «الكلب» موضوع لخصوص ما يكون واجداً لصورة الكلبية فعلاً، فكذلك يصحّ أن يقال: إنّ موضوع للأعمّ منه و ما استحال منه إليه و صار ملحاً.

و كيف كان: الحقّ- كما أشرنا إليه آنفاً- أنّ النزاع في أمر لغوي، و لا وجه للتمسك بذيل المطالب العقلية في تحكيم المعاني اللغوية؛ بأنّ شيئية الشئ بصورتها النوعية، و أنّ فعلية الشئ بصورته لا بمادّته.

و الدليل القويم لإخراج العناوين الذاتية عن محلّ البحث هو التبادر، و هو أصدق شاهدٍ بخروج تلك العناوين عن محلّ البحث.

أضف إلى ذلك: أنّ انقضاء المبدأ لا- يوجب مطلقاً زوال الصورة النوعية- ولو عرفاً- كما في تبدّل الخمر خلاً؛ فإنّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالجنس و الفصل، بل هما متّحدان في الذاتيات متفارقان في الأوصاف عرفاً. و مثلهما الماء و الثلج؛ فإنّهما أيضاً ليسا حقيقتين متباينتين، بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف؛ و هو اتّصال أجزائهما و عدمه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ العناوين المأخوذة من ذات الشئ ء و ذاتياته خارجة عن محلّ البحث. و وجهه التبادر، لا التشبيّات العقلية.

دخول هيئات المشتقات في محلّ البحث

و أمّا هيئات المشتقات فهل هي داخلة في محلّ البحث مطلقاً، أو فيه تفصيل؟

وجهان، بل وجوه:

ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّه لا بدّ في محلّ البحث من فرض كون الذات التي تلبّست بالمبدأ ممّا يمكن أن تبقى شخصها بعد انقضاء المبدأ عنها، أو كون المبدأ ممّا ينقضى عن الذات، مع بقائها بشخصها.

ضرورة أنّ البحث لا يتمشّي في هذه المسألة إلاّ مع تحقّق هذا القيد فيها؛ إذ لو كانت الذات التي يكون المشتقّ عنواناً حاكياً عنها و جارياً باعتبار تلبّسها بمبدئه باقية بشخصها ما دامت متلبّسة بالمبدأ و فانية بانقضائه، أو أنّ المبدأ الذي اشتقّ منه العنوان الجارى على الذات باقٍ ببقائها، لما أمكن النزاع في أنّ المشتقّ هل هو حقيقة في خصوص المتلبّس بمبدئه، أو في الأعمّ منه و ممّن انقضى عنه المبدأ.

و من هنا ظهر: خروج العناوين الاشتقاقية الذاتية مثل «الناطق» و «الضاحك» عن محلّ النزاع؛ لأنّ بقاء الهيولى في ضمن الصور المتواردة عليها لا يحقّق بقاء الذات التي كانت متلبّسة بالمبدأ؛ فإنّ شيئية الشئ ء بصورته

النوعية، ومع فناء تلك الصورة لا تبقى شىء يشار إليه.

وبالجملة: يعتبر فى دخول العناوين فى محلّ البحث و خروجها عنه إمكان فرض الذات بعد انقضاء المبدأ عنها و عدمه؛ من غير فرق بين كون ذلك العنوان مشتقاً من ذلك المبدأ حسب الاصطلاح، كعنوان العالم من العلم و القائم من القيام، أم جامداً بحسبه، كعنوان الزوج و الرقّ.

ولذا خرج عن محلّ البحث مثل «الناطق» و «الضاحك» ممّا يندرج تحت عنوان المشتقّ. و دخل فيه ما لا يندرج تحته، ك «الزوج» و «الرقّ»⁽¹⁾

. و فصل المحقّق الأصفهاني قدس سره بين عنوان لا يطابق له إلا ما هو ذاتي، كالموجود و المعدوم؛ حيث إنّ مطابقتها بالذات نفس حقيقة الوجود و العدم، دون الماهية؛ فإنّها موجودة أو معدومة بالعرض.

و بين ما يكون بعض مصاديقه ذاتياً له و بعضها غير ذاتي له، كالعالم فإنّ بعض مصاديقه - كالله تعالى - تكون ذاته بذاته و لذاته مطابقاً لصفاته بلا حيثية تعليلية و لا تقييدية. و بالنسبة إلى غيره تعالى لا يكون ذاتياً له⁽²⁾

. فقال بخروج الأوّل عن حريم النزاع، و لا مجال للنزاع فيه؛ لأنّ مطابق

1- بدائع الأفكار 1: 160.

2- قلت: و ليعلم أنّ هذا التفصيل منه قدس سره بعد أن دفع ما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره؛ بأنّ جميع الأسماء الحُسنى و الصفات العليا الجارية عليه تعالى، و بعض الأوصاف الاخر كالإمكان و نحوه و إن لم يكن لها زوال عن موردها؛ فيلغوا النزاع بالنسبة إليها، إلا أنّ المفهوم بما هو غير مختصّ بما لا زوال له؛ كى يلغوا النزاع فيصحّ النزاع باعتبار ما هو غير ذاتي له (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ - نهاية الدراية 1: 167.

الموجود- مثلاً- نفس حقيقة الوجود لا الماهية؛ لأنها موجودة أو معدومة بالعرض.

بل لا يمكن النزاع فيه حتى بالإضافة إلى الماهية؛ فإن الماهية إنما توصف بالموجودية بالعرض، فما لم يكن الموجود بالذات لا موجود بالعرض، و مع ثبوته لا انقضاء هناك، فتدبر جيداً.

و أمّا الثاني فقال بوقوعه في محلّ البحث؛ لأنّ النزاع في المفهوم، و هو غير مختصّ بما لا- زوال له؛ كى يلغوا النزاع باعتبار ما هو ذاتي له (1)، انتهى محرراً.

و يظهر من المحقّق النائبي قدس سره هذا التفصيل أيضاً، لاحظ «فوائد الاصول» (2) و «أجود التقريرات» (3)

. و لكن التحقيق يقتضى دخول جميع هيئات المشتقات غير هيئة اسم الزمان في محلّ النزاع مطلقاً، من غير فرق بين كون الصفة منتزعة من نفس الذات- كالموجود من الوجود- أو لا- و سواء كان المبدأ لازماً للذات؛ بحيث ينتفى بانتفائه كالممكن، أو مقوماً للموضوع كالوجود بالنسبة إلى الماهية، أم لا. و كذا لو كانت الصفة منتزعة من مرتبة الذات في بعض مصاديقه- كالعالم بالنسبة إلى البارى تعالى- أو لا.

و لا يختصّ النزاع بالذات التي تلبّست بالمبدأ ممّا يمكن أن يبقى شخصها بعد انقضاء المبدأ عنها، أو كون المبدأ ممّا ينقضى عن الذات مع بقائها بشخصها.

و السّرّ في وقوع جميع الهيئات في محلّ النزاع هو أنّ النزاع في هيئة المشتقّ- أى زنة الفاعل أو المفعول أو غيرهما- نفسها في أى مادّة كانت، لا في الهيئة المقرونة بالمادّة حتى يتوهم ما ذكر.

و من الواضح أنّ وضع هيئات المشتقات نوعي، مثلاً وضعت زنة الفاعل أو زنة

1- نهاية الدراية 1: 166-167.

2- فوائد الاصول 1: 83-84.

3- أجود التقريرات 1: 53.

المفعول- وضعا نوعياً- لا تصاف خاص، من غير نظر إلى الموارد و خصوصيات المصاديق. فبطل القول بخروج الناطق و الممكن و ما أشبههما ممّا ليس له معنون باقي بعد انقضاء المبدأ عنها، أو لا يكون له انقضاء أصلاً.

وبالجملة: جميع هيئات المشتقات يكون محلّ النزاع؛ لأنّ النزاع في وضع نوعي هيئاتها أنفسها، لا في هيئاتها المقرونة بالموادّ حتّى يتوهم خروج مثل الناطق و الممكن و نحوهما- حيث لا يكون هناك معنون باقي بعد انقضاء المبدأ عنها، أو فيما لا يكون لها البقاء- عن محلّ النزاع.

فإذن يصحّ النزاع في زنة الفاعل- مثلاً- أنّها هل وضعت وضعا نوعياً لعنوان لا ينطبق إلّا على المتلبّس بالمبدأ فعلاً، أو لما هو الأعمّ منه و ما انقضى عنه.

نعم، الموضوعات الخارجية و المصاديق على قسمين: فقد يكون العنوان و المبدأ لازم ذات جميعها أو بعضها، وقد لا يكون لازماً لها كذلك.

و لا يخفى: أنّ ذلك من الامور الطارئة على الموادّ، وقد أشرنا أنّ الموادّ خارجة عن حريم النزاع، و النزاع إنّما هو في زنة الفاعل أو المفعول أو نحوهما فقط، فتدبرّ جيّداً حتّى لا يختلط لديك ما اختلط على الأعلام.

الجهة الثالثة في دخول بعض العناوين الجامدة في حريم النزاع

إشارة

قد عرفت: أنّه لا- إشكال في دخول هيئات اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما من العناوين المشتقة الجارية على الذوات بلحاظ أمر وجودي أو عدمي في حريم النزاع.

و أمّا العناوين العرضية التي لا تكون من العناوين الاشتقاقية، لكنّها منتزعة من الذات بعناية أمر حقيقي أو اعتباري أو عدمي، كالزوجية و الرقية و نحوهما- سواء

كانت موضوعة بالوضع الشخصي أو النوعي، كهيئة الانتساب، كالقمي و السلماني و الحمّامي و نحوها- فيظهر منهم دخولها في محلّ النزاع أيضاً، و هو كذلك.

وقد مثّلوا لذلك بما عن فخر المحقّقين و الشيخ الشهيد (10) في مسألة من كانت له زوجتان أرضعتا زوجته الصغيرة مع الدخول بإحداهما:

قال فخر المحقّقين في «إيضاح الفوائد»: «تحرم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع. و أمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف.

و اختار والدى المصنّف (2) و ابن إدريس (3) تحريمها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المعنى المشتقّ منه، فكذا هنا» (4)

. و من هنا قالوا: إنّ الزوجية و نحوها داخلة في حريم النزاع.

تذنيب

حيث يظهر من كلام فخر المحقّقين قدس سره: أنّ تحريم المرضعة الاولى لا يبتنى على كون المشتقّ و ما يلحق به حقيقة في المتلبّس بالمبدأ؛ دون المرضعة الثانية، صار كلامه معركة للأراء؛ فلا بأس بعطف عنان الكلام نحوه، و تحقيق الأمر في ذلك:

يظهر من المحقّق الأصفهاني قدس سره: أنّ وزان المرضعة الاولى وزان المرضعة الثانية ملاكاً و حكماً؛ فإنّه قال: تسليم حرمة المرضعة الاولى و الخلاف في الثانية مشكل؛ لآتحداهما في الملاك؛ و ذلك لأنّ امومة المرضعة الاولى و بنتية المرتضعة متضايقتان متكافئتان في القوّة و الفعلية، و بنتية المرتضعة و زوجيتها متضادّتان شرعاً،

1- مسالك الأفهام 7: 268.

2- قواعد الأحكام 2: 11/ السطر 22.

3- السرائر 2: 556.

4- إيضاح الفوائد في شرح القواعد 3: 52.

ففى مرتبة حصول امومة المرزعة تحصل بنتية المرزعة، و تلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرزعة. فليست فى مرتبة من المراتب امومة المرزعة مضافة إلى زوجية المرزعة حتى تحرم بسبب كونها امّ الزوجة (1)

. و بعبارة اخرى- لعلها أوضح ممّا ذكره قدس سره-: أنه إذا تمّت الرضعات تتحقّق فى الخارج عناوين ثلاث:

1- امومة المرزعة الاولى.

2- بنتية المرزعة، و هما متضايقتان، و المتضائقتان متكافئتان قوّة و فعلاً.

3- ارتفاع زوجية المرزعة فى رتبة تحقّق البنتية؛ ضرورة أنّ بنتية المرزعة مضافة مع زوجيتها، ففى رتبة تحقّق البنتية ترتفع و تزول زوجيتها، و إلا يلزم اجتماع الضدين. فصدق عنوان الامومة على الزوجة المرزعة ملازم لعدم صدق عنوان الزوجية على المرزعة؛ فلا يمكن صدق عنوان الامومة على الزوجة المرزعة فى فرض صدق عنوان الزوجية على المرزعة إلا على القول بوضع المشتقّ و ما يلحق به للأعمّ.

فابتناء فخر المحقّقين قدس سره حرمة المرزعة الثانية على مسألة المشتقّ دون الاولى غير وجيه، بل كلتاها مبتنيان على مسألة المشتقّ.

وقد أجاب المحقّق العراقى قدس سره عن هذا الإشكال؛ انتصاراً عن فخر المحقّقين قدس سره: بأنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقّق عنوان الامومة و عنوان البنوة، و تحقّق عنوان البنوة للزوجة المرزعة علّة لانتفاء عنوان الزوجية عنها.

فانتفاء عنوان الزوجية عن المرزعة متأخّر رتبةً عن عنوان البنوة لها، و لا محالة أنّها تكون زوجة فى رتبة عنوان البنوة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين فى تلك الرتبة.

1- نهاية الدراية 1: 168.

وبما أنّ عنوان امومة المرضعة ملازم لعنوان بُنوة المرتضعة وفي رتبته تكون المرضعة أمّاً للزوجة المرتضعة في رتبة بنوتها، لا في رتبة انتفاء زوجيتها المتأخرة عن رتبة البُنوة؛ فيصدق أنّها أمّ زوجة في رتبة بنوتها، وهذا القدر من الصّدق كافٍ في شمول دليل تحريم أمّ الزوجة لمثل الفرض (1)

. وبالجملة: الرضاع المحرّم علةٌ لتحقق الامومة والبنّية، وهما متضايقتان متكافئتان قوّةً وفعلاً، والبنّية علةٌ لارتفاع الزوجية. فارتفاع الزوجية متأخرة عنهما؛ تأخر المعلول عن علته.

فإذا لم يكن عدم الزوجية في رتبة البنّية فلا بدّ وأن تكون الزوجية متحقّقة هناك؛ لأنّ ارتفاع النقيضين محال؛ فاجتمعت الامومة والبنّية و الزوجية في رتبة واحدة. وهذا المقدار كافٍ في شمول دليل تحريم أمّ الزوجة؛ فلا يبتنى حلّ المسألة على مسألة المشتقّ.

والتحقيق في أصل المطلب هو أن يقال: إنّ فتوى فخر المحقّقين قدس سره بحرمة المرضعة الاولى والبنّية، والإشكال في المرضعة الثانية ليست مبنّية على النزاع في مسألة المشتقّ حتّى يشكل بعدم الفرق بينهما في الابتداء على وضع المشتقّ أو يجاب عن الإشكال بوجود الفرق بينهما، بل فتواه جزماً بالنسبة إلى المرضعة الاولى إنّما هو لقيام الإجماع والاتفاق عليه، بل لا يبعد ورود صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في مورده قال عليه السلام:

«لو أنّ رجلاً تزوّج جارية رضيفة فأرضعتها امرأته فسد النكاح»

(2)

. فإنّه كما يحتمل رجوع الضمير في قوله عليه السلام

«فسد النكاح»

إلى نكاح الصغيرة، فكذلك يحتمل رجوعه إليها وإلى امرأته الكبيرة معاً، ولا يبعد الأخير.

1- بدائع الأفكار 1: 161.

2- الكافي 5: 4/444، وسائل الشيعة 14: 302، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب 10، الحديث 1.

وَأما إشكاله قدس سره في حرمة المرضعة الثانية: فلعدم ثبوت الإجماع فيها، واستشكاله في النص الوارد فيها؛ لعدم خلوه عن الإرسال (1)، وضعف السند (2) المصرّح بحرمة المرضعة الاولى، دون الثانية (3)؛ ولذا لم يعتنى به العلامة و ابن إدريس 0، و أفتيا بخلافه. فلم تكن المسألة عند فخر المحققين قدس سره إجماعية، ولا منصوصة؛ ولذا تصدّى لتحليل هذه المسألة من طريق المشتقّ، فتدبرّ.

فظهر و تحقّق: أنّه لم يرد فخر المحققين قدس سره تصحيح حكم المرضعة الاولى على مسألة المشتقّ أصلاً، بل بالإجماع و النصّ. و لم يظهر منه قدس سره خروجها عن بحث المشتقّ لو لا النصّ و الإجماع.

فإشكال المحقّق الأصفهاني قدس سره بتسليم حرمة المرضعة الاولى و الخلاف في الثانية غير وجيه، كما أنّ دعواه وحدة الملاك غير مسموعة.

كما أنّ ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره في توجيه التفرقة بينهما غير سديد؛ لعدم

1- قلت: لقول ابن مهزيار «قيل له»؛ أي لأبي جعفر عليه السلام و لم يعلم القائل به، الظاهر: أنّ المراد بالإرسال هو هذا، لا ما وقع في تعليقه مناهج الوصول 1: 195، فلاحظ. [المقرّر حفظه الله].

2- لوقوع صالح بن أبي حمّاد في السند، و أمره- كما عن النجاشي- مُلبّس يعرف و ينكر. رجال النجاشي: 526/198.

3- قلت: و إليك نصّ الخبر: عن علي بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة؛ فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأة له اخرى. فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأته. فقال أبو جعفر عليه السلام: «أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنّها أرضعت ابنته» (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- الكافي 5: 13/446، وسائل الشيعة 14: 305، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب 14، الحديث 1.

كون البنتية علّة تكوينية لرفع الزوجية، وهو واضح.

مع أنّه لا معنى لعلّية شىءٍ لأمرٍ عدمي، كعدم الزوجية في المثال؛ لما تقرّر في محلّه: أنّه لا علّية بين الأعدام. وغاية ما يستفاد من الأدلّة الشرعية هو التمانع الوجودي والتضادّ الاعتباري بين البنتية والزوجية وعدم اجتماعهما، وأتى له ولعلّية أحدهما لانتفاء الآخر؟! بل هما في رتبة واحدة.

ألا ترى: أنّ الضدّين الحقيقيين لا يجتمعان في موضوع واحد، وبوجود أحد الضدّين يرتفع الآخر، ولكن مع ذلك لا يقال: إنّ وجود الضدّ سبب لانتفاء الآخر؟! سبب لانتفاء الآخر؟!

مضافاً إلى أنّ استفادة العلّية الاعتبارية التي مرجعها إلى موضوعيتها للحكم مرهونة بالمراجعة إلى لسان الدليل الشرعي، وغاية ما يستفاد من الدليل هي عدم اجتماع الزوجية مع الامومة.

أضف إلى ذلك كلّ: أنّه لم تترتب الأحكام الشرعية على الرتب العقلية التي لا حظّ لفهم المتتبع في ذلك.

وأما ما أفاده صاحب «الجواهر» قدس سره في حرمة المرضعة: بأنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء في الحرمة بصدق الامّية المقارنة لفسخ الزوجية بصدق البنتية؛ إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبة إلى الثلاثة- أي: البنتية والامّية وانفساخ الزوجية- ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة، لكن آخر زمان الزوجية متّصل بأول زمان صدق الامّية؛ فليس هي من مصاديق «أمّ من كانت زوجتك». بل لعلّ ذلك كافٍ في الاندراج تحت «أمّهات النساء» بخلاف من كانت زوجتك (1).

. ففيه: أنّه إن أراد قدس سره الصدق الحقيقي فنمنع صدقه، وإن أراد الصدق المسامحي فنمنع كفايته؛ فلا بدّ من تميم المسألة من طريق كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبّس، فتدبّر.

إيقاظ

لا يذهب عليك أنّ الظاهر: أنّ الحكم في لسان الدليل إنّما علّق على «أمّهات النساء»، لا على عنوان أمّ الزوجة؛ فتحليل المسألة من طريق المشتقّ فرضي ساقط من أصله.

و القول بجريان النزاع في المشتقّ في «أمّهات نسائكم» باعتبار كونها بمعنى أمّهات زوجاتكم كما ترى.

فتحصّل ممّا ذكرنا في الجهتين: أنّ العناوين المنتزعة عن مقام الذات و الذاتيات الصادقة عليها من دون لحاظ شىء خارجة عن حريم النزاع.

و أمّا هيئات المشتقات - سواء كانت الصفة لازمة للذات أو مقارنة معها، و سواء كانت ملازمة لجميع الأفراد أو بعضها - فداخلة في محلّ النزاع؛ لما أشرنا أنّ البحث و النزاع في هيئتها وزنتها أنفسها، لا في الهيئات المقارنة للمواد.

و كذا العناوين الانتزاعية التي لم تكن من العناوين المشتقة، كالزوجية و الرقية و نحوهما فداخلة في حريم البحث.

الجهة الرابعة في خروج أسماء الزمان عن حريم البحث

إشارة

وليعلم: أنّ محطّ البحث في المشتقّ لا بدّ وأن يكون فيما تكون الذات هناك باقية و محفوظة، و لكن انقضى عنه المبدأ.

ولا يتصوّر ذلك في اسم الزمان؛ لأنّ جوهر ذاته و حقيقته متصرّمة متقضية، لا يتصوّر فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ- حتّى في الواهمة- ولا- معنى لحفظ ذاته مع تصرّمه و تقصّده بالذات؛ فلا- يتصوّر له مصداق- لا في الخارج و لا في الذهن- حتّى يوضع له هيئة اسم الزمان(1)

. نعم، غاية ما يمكن أن يقال فيه: هو إمكان وضع اللفظ للمعنى الأعمّ عقلاً، و إن لم يكن عقلاً؛ لعدم ترتّب ثمرة عليه؛ فلم ينفع البحث فيه للأصولي من حيث هو اصولي الباحث عن مسائل تنفعها في الفقه، و لو ارتكازاً و تصوّراً.

إن قلت: ما الفرق بين اسم الزمان و بين لفظي الممكن و الموجود و نحوهما؟

حيث قلت بدخولها في حريم النزاع، مع كون الإمكان صفة لازمة للماهيات الممكنة لا يكاد يفارقها، و صفة الموجود ملازم لجميع الأفراد غير منفكّ عنها.

1- قلت: و بعبارة اخرى: محطّ النزاع في الشئ ء إنّما هو بعد تصوير النزاع فيه؛ حتّى يمكن ذهاب أحد إلى طرفٍ و الآخر إلى طرفٍ آخر، و لا يتصوّر ذلك في اسم الزمان؛ لأنّ الذات المأخوذة فيه هو الزمان نفسه، و هو متصرّم، لا دوام و لا بقاء له مع انقضاء المبدأ حتّى يصحّ أن يقال: إنّ الذات المتّصفة بالمبدأ حقيقة في خصوص المتلبّس بالحال، أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه. و ما هذا شأنه لا يصحّ النزاع فيه [المقرّر حفظه الله].

قلت: قد أنبهناك على أنّ النزاع في الأوزان و هيئات المشتقات، لا في الموادّ و لا في الهيئات المقرونة بالموادّ؛ و لذا قلنا بدخول الممكن و الموجود و نحوهما في محطّ البحث؛ لأنّ وجه توهم خروجهما عنه هو ملاحظة مادّتهما لا زنتهما و هيئتهما.

و هذا بخلاف اسم الزمان؛ فإنّ له زنة و هيئة خاصّة، و لا بقاء للزمان حتّى يتصوّر له الانقضاء، فلا يمكن إدخال زنة اسم الزمان في محطّ النزاع.

و بهذا يظهر الضعف فيما أفاده العلامة القوجاني قدس سره في «تعليقته على الكفاية»؛ حيث قال: إنّ النزاع فيما نحن فيه لم يقع في خصوص اسم الزمان، بل في مطلق المشتقات. فلا بأس بانحصار بعض مصاديقها في الفرد(1)، انتهى.

توضيح الضعف: هو أنّ النزاع ليس في مفهوم المشتقّ، الصادق على زنة الفاعل و المفعول و اسم الزمان و غيرها؛ حتّى يتمّ ما أفاده، بل في زنة كلّ واحد من المشتقات؛ من زنة الفاعل و زنة المفعول و زنة اسم الآلة و هكذا. و واضح: أنّه لا يتصوّر لزنة اسم الزمان مصداق تكون الذات فيه باقية و انقضى عنه المبدأ.

ذكر و تعقيب

و قد تصدّى جملة من الأعظم لدفع الإشكال و دخول اسم الزمان في محطّ البحث بوجوه، لا تخلو جميعها عن الإشكال:

منها: ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره(2) - و هو أحسن ما اجيب به عن الإشكال - و هو: أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ

1- حاشية كفاية الاصول، العلامة القوجاني 1: 34/ التعليقة 67.

2- كفاية الاصول: 58.

الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تعالى (1)

. وفيه: أن غاية ما تقتضيه مقالته هو إمكان وضع اللفظ لمعنى لا يكون له مصداق لا فى الخارج ولا فى الذهن.

و أنت خبير: بأن مجرد ذلك لا يقتضى كون الوضع كذلك عقلايياً؛ ضرورة أن الوضع لا بدّ وأن يكون لغرض الإفادة والاستفادة، فإذا لم يكن للزمان مصداق خارجى ولا ذهنى فيكون الوضع له لغواً و عبثاً.

و أما تنظير المقام بالواجب ففى غير محلّه؛ لعدم انحصار مفهوم الواجب فيه تعالى؛ ضرورة أنّه كما يصدق على الواجب بالذات- و هو ذاته المقدّسة- فكذلك يصدق على ما يكون واجباً للغير وبالقياس إلى الغير.

نعم، مفهوم الواجب بالذات مصداقه منحصر فيه تعالى، و لكن لم يكن للمركّب من اللفظين- أعنى الواجب بالذات- وضع على حدة، فتدبّر.

إن قلت: ما تقول فى لفظتى الشمس و القمر؛ حيث إنّهما موضوعتان للمعنيين الكلّيين، و مع ذلك لا يكون لهما فى الخارج إلا مصداق واحد؟ فليكن اسم الزمان كذلك.

قلت: لا يبعد أن تكون لفظة الشمس و القمر اسمين للجرمين النيّرين المعلومين، نظير الوضع فى الأعلام الشخصية، كلفظ «اللّه» حيث تكون علماً لذاته المقدّسة.

1- قلت: و إن شئت توضيحه فنقول: إنّ الموضوع له فى اسم الزمان عامّ- و هو الزمان الذى يقع فيه الحدث- فالمقتل موضوع لزمان يقع فيه القتل، فهو بمفهومه يعمّ المتلبّس و ما انقضى عنه، لكنّه فى الخارج حيث إنّّه غير قارّ الذات فله مصداق واحد، فانحصاره فى الفرد المتلبّس خارجاً لا يضربّ بعمومه. كما هو الشأن فى لفظ الجلالة؛ حيث يكون موضوعاً للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تعالى [المقرّر حفظه اللّه].

و لو سلّم كونهما موضوعين للمفهومين الكلّيين، ولكن نقول بالفرق بينهما وبين اسم الزمان؛ وذلك لأنّ الوضع فيهما لعلّه للاحتياج إلى إفهام معانيهما العامة أحياناً، فملاك الوضع موجود هناك. بخلاف الزمان فإنّه ذات متصرّمة آبية عن البقاء مع انقضاء المبدأ عنه عند العقل و العرف، فالفرق بينهما واضح.

و منها: ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره، و قد سبقه إلى ذلك المحقّق صاحب «الحاشية» قدس سره في أحد وجهيه (1): و هو أنّ اسم الزمان كالمقتل - مثلاً - عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل؛ و هو اليوم العاشر من المحرّم. و اليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلّي متكرّر في كلّ سنة، و كان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العامّ المتجدّد في كلّ سنة.

فالذات في اسم الزمان إنّما هو ذلك المعنى العامّ، و هو باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكية، و قد انقضى عنه المبدأ، الذي هو عبارة عن القتل. فلا فرق بين الضارب و بين المقتل؛ إذ كما أنّ الذات في مثل الضارب باقية و قد انقضى عنها الضرب، فكذلك الذات في مثل المقتل، الذي هو عبارة عن اليوم العاشر من المحرّم؛ لتجدّد ذلك اليوم في كلّ سنة، و قد انقضى عنها القتل (2)، انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّ ما أفاده من باب خلط مفهوم بمفهوم آخر؛ لأنّ الكلام في مفهوم المقتل - الذي هو اسم الزمان - لا في اليوم العاشر من المحرّم، و واضح: أنّ مفهوم المقتل هو زمان الذي وقع فيه الحدث، لا مفهوم اليوم العاشر.

و ثانياً: أنّ كلّى عاشر المحرّم غير وعاء الحدث، و ما يكون وعاءه هو مصداق منه - الذي تحقّق فيه القتل؛ و هو عاشر محرّم سنة 61 هجرية - و من الواضح: أنّه

1- حاشية كفاية الاصول، العلامة القوجاني 1: 34/ التعليقة 67.

2- فوائد الاصول 1: 89.

غير باقٍ قطعاً، و ما يوجد في كلِّ سنة هو مصاديقه الآخر؛ فلم تكن الذات باقية.

و لازم ما أفاده: أنه لو ارتكب زيد قتلاً- مثلاً- فيصدق على طبيعي الإنسان أنه قاتل باعتبار ارتكابه مصداق منه، فبعد موته فحيث يصدق على عمرو طبيعي القاتل؛ فلا بدّ من قصاصه، و هو كما ترى.

و منها: و هو وجه آخر للمحقّق صاحب «الحاشية» قدس سره(1)، و قاله بعض(2) حاصله: أنّ الزمان له اعتباران:

1- الزمان المنطبق على الحركة القطعية، و هي متصرّمة الوجود.

2- الآن السيّال المعبّر عنه بالحركة التوسّطية.

و الإشكال إنّما يتوجّه لو اخذ الزمان بنحو الحركة القطعية المتصرّمة. و أمّا لو اخذ بنحو الآن السيّال فله بهذا الاعتبار تحقّق و بقاء، و بهذا الملحوظ يجري الاستصحاب في الزمان و الزمانيات على ما يأتي- إن شاء الله- في الاستصحاب.

فإذا اتّصف جزء من النهار بحدث كالقتل- مثلاً- صحّ أن يقال بلحاظ ذلك الجزء: يوم القتل، مع أنّ الآن المتّصف بذلك العرض قد تصرّم و انعدم.

و فيه أولاً: أنّ الآن السيّال و إن قاله بعض و لكن لم نفهمه، بل لا وجود له في الخارج.

و ثانياً: لو سلّم تعقّل الآن السيّال، لكنّه كلّى يصدق على الآنات المتبادلة.

فالآنات متصرّمة متبادلة، لا استقرار لها و لا ثبات. فالآن الذي وقع فيه الحدث غير باقٍ.

و هذا نظير بقاء الإنسان من لدن خلق الله تعالى آدم- على نبينا و آله و عليه السلام- إلى زماننا هذا؛ حيث إنّ المراد ببقاء الإنسان لم يكن بقاء الفرد

1- حاشية كفاية الاصول، العلامة القوجاني 1: 34/ التعليقة 67.

2- حاشية كفاية الاصول، المشكيني 1: 225.

منه إلى زماننا، بل معناه: أن للإنسان في عمود هذه الأزمان مصداقاً في الخارج.

ولا يخفى: أن هذا الوجه عبارة أخرى من الوجه السابق، ولكنه بوجه معقول فلسفى، وقد عرفت ضعفه، إجماله: أن الآنات متصرّمة، و الآن الذى وقع فيه الحدث قد تصرّم، والآنات المتبادلة لا استقرار لها.

و منها: ما أفاده بعض المحققين قدس سره من أن الزمان هوية متصلة باقية عرفاً و عقلاً:

أمّا بقاؤه عرفاً فواضح.

و أمّا عقلاً: فلاّنه لو لم يكن باقياً بالوحدة الوجودية يلزم تنالى الآنات، واستحالته معلومة مقرّرة فى محلّه، كاستحالة الأجزاء الفردية و الجزء الذى لا يتجزأ.

فمع بقاء الزمان عرفاً و عقلاً فإذا وقعت حادثة فى قطعة منه يصحّ أن يقال:

إنّ الوجود الباقي تلبس بالمبدأ و انقضى عنه. فكما إذا وقع القتل - مثلاً - فى حدّ من حدود يوم يرى بقاء اليوم إلى الليل و متلبساً بالمبدأ و منقضياً عنه مع بقائه، فكذلك يطلق المقتل على اليوم بعد انقضاء التلبس، كإطلاق العالم على زيد بعد انقضاء العلم⁽¹⁾

. و فيه: أن العرف - كالعقل - كما يحكم بالوحدة الاتصالية للزمان يرى له تجدد و تصرّم و انقضاء. فللزمان هوية اتصالية متصرّمة منقضّية؛ فإذا وقعت حادثة فى جزء منه - كما إذا وقعت فى أوّل النهار - لا يرى زمان الوقوع باقياً و قد انقضى عنه المبدأ، بل يرى انقضاءه، نعم يرى اليوم باقياً. و كم فرق بينهما! و المعترف فى بقاء الذات فى المشتق هو الأوّل، و قد عرفت عدم بقائه، دون الثانى.

و بالجملة: البقاء الذى يعتبر فى المشتق هو بقاء الشخص الذى يتلبس بالمبدأ عيناً، و هو غير باقٍ فى الزمان، و البقاء التصرّمى التجددى لا يدفع الإشكال، فتدبّر.

و منها: ما قاله بعض، وهو أنّ اسم الزمان موضوع لوعاء الحدث، من دون ملاحظة خصوصية الزمان و المكان؛ فيكون مشتركاً معنوياً موضوعاً للجامع بينهما.

فالمقتل - مثلاً - موضوع لوعاء القتل، من دون لحاظ خصوص الزمان و المكان. فعلى هذا: عدم صدقه على ما انقضى عنه المبدأ في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع (1)

. وفيه: أنّه لا- جامع ذاتي بين الزمان و المكان، و كذا بين وعائيهما للمبدأ؛ لأنّ الوقوع في كلّ على نحوٍ يباين الآخر، فلا بدّ و أن يكون الجامع المتصور بينهما جامعاً انتزاعياً؛ و هو مفهوم الوعاء أو الظرف مثلاً.

و الالتزام بوضعه لذلك خلاف المتبادر؛ بدهة أنّه لا ينقدح في ذهن أحد من اسمي الزمان و المكان مفهوم الوعاء أو الظرف، و لا يكاد يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل أو مفهوم ظرفه، و هو من الواضح بمكان.

مضافاً إلى أنّ وعائية الزمان إنّما هي بضرب من التشبيه و المسامحة، بدعوى كون الزمان كالمكان محيطاً بالزمانى؛ إحاطة المكان بالمتكّن؛ لعدم كون الزمان ظرفاً للزمانى حقيقة، بل هو منتزع أو متولّد من تصرّم الطبيعة و سيلانها، توضيحه يطلب من محلّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: خروج أسماء الزمان عن محطّ البحث؛ لعدم وجود ملاك البحث فيها، فتدبّر.

الجهة الخامسة في كيفية وضع المشتقات

إشارة

وقع الخلاف في أنه هل وضع كل من المادة والهيئة وضعاً مستقلاً، أو أنّهما وضعتا معاً.

لا ينبغي الإشكال في أنه من لاحظ المشتقات يرى أنّ هيئة واحدة- كزنة الفاعل مثلاً- جارية في موادّ، كالضاحك والتاجر والقادر و نحوها؛ فإنّها تشترك في أنّ هيئتها واحدة؛ وهي زنة الفاعل، وتختلف من حيث الموادّ، وهو واضح.

كما أنّه يرى لهيئات مختلفة مادّة واحدة كضرب و يضرب و ضارب و مضرب وهكذا؛ فإنّها تشترك في مادّة واحدة؛ وهي «الضاد والراء والباء».

وبالجملة: إنّما بعد ملاحظة المشتقات نرى هيئة واحدة سارية في الموادّ المختلفة، و مادّة واحدة مندكّة في هيئات متعدّدة.

و معنى وضع المادة والهيئة معاً هو وضع كل من المشتقات وضعاً على حدة، نظير وضع الجوامد. فلكل من الضاحك والتاجر والقادر، والمضروب والمقدور والمشكور، إلى غير ذلك وضع يخصّه، كما يخصّ ذلك كل من زيد وعمرو وبكر وغيرهم.

فعلى هذا: لا بدّ من تخلّل أوضاع شخصية بعدد المشتقات، من دون أن يكون هناك اشتقاق، بل تكون المادة والصورة فيها نظير المادة والصورة في ألفاظ الجوامد؛ فكما أنّ لفظة زيد- مثلاً- وضعت بمادّته وصورته لمعنى، فكذلك ضارب وضع بمادّته وهيئته لمعنى.

كما أنّ معنى وضع كل من المادة أو الهيئة لمعنى هو أنّه لكل من المادة أو الهيئة

وضع يخصّه، فعليه يقع البحث في ما وضع له المادّة أو الهيئة؛ بأنّ المادّة لأيّ شيء ء وضعت؟ و الهيئة لأيّ أمرٍ وضعت؟

فنقول: لا يخلو في مقام الثبوت:

إمّا أن نقول بوضع المادّة عارية عن جميع الجهات إلّا عن جهة ترتّب حروفها لمعنى لا بشرط، أو لم نقل كذلك. وعلى الثاني لا بدّ من تجشم وضع المادّة في ضمن كلّ هيئة لمعنى؛ لأنّ دلالة الألفاظ بعد ما لم تكن ذاتية تكون تابعة للوضع، و واضح: أنّ مادّة «ضرب» مثلاً تدلّ على معنى غير ما تدلّ عليه مادّة «يضرب»؛ لعدم محفوية ما تدلّ على المادّة لو لا وضعها للمادّة المشتركة.

و أمّا لو قلنا بوضع المادّة لمعنى لا بشرط فلا نحتاج إلى تكلف الوضع لكلّ واحدٍ واحدٍ منها، بل لو أمكن الوضع كذلك يكون الوضع على النحو الآخر لغواً مستهجنًا.

فيقع الكلام: في إمكان الوضع لكلّ من المادّة و الصورة، بعد عدم انفكاك إحداها عن الأخرى، بل يكون احتياج إحدهما إلى الأخرى نظير احتياج الهيولى إلى الصورة في الحقائق الخارجية.

فكما أنّ كلّاً من الهيولى و الصورة محتاجة إلى الأخرى في التحقّق، و لا يمكن أن يقال إنّ وجود الصورة مقدّم على الهيولى أو بالعكس، فكذلك المادّة و الهيئة فيما نحن فيه؛ فلا يصحّ أن يقال إنّ المادّة مع الهيئة الموضوعية وضعت لمعنى، أو الهيئة مع المادّة الموضوعية وضعت لكذا.

بل يمكن أن يقال: إنّ المحذور فيما نحن فيه أشدّ من المحذور في باب الهيولى و الصورة؛ لأنّه يمكن أن يقال هناك: إنّ الهيولى و الصورة وجدتاً معاً، من دون تقدّم و تأخّر، و أمّا فيما نحن فيه فحيث إنّ الغرض إرادة الوضع لكلّ من المادّة و الهيئة على حدة و مستقلاًّ فلا يمكن أن يقال إنّهما وضعتا معاً، و هو واضح.

فتحصّل: أنّه لا يمكن انفكاك كلّ من المادّة و الهيئة عن الاخرى؛ فلا يصحّ وضع المادّة في ضمن الهيئة الموضوعه، أو بالعكس.

نعم، يمكن تصوير ذلك بأحد الوجوه:

إمّا بأن يقال: إنّ المشتقّات في ابتداء الأمر كانت جامدة؛ بأن وضعت لفظه «الضرب» مثلاً لمعنى كما وضعت لفظه «الإنسان» لمعنى، ثمّ بمرور الزمان وتوفّر الدواعى وكثرة الاحتياج إلى تفهيم المقاصد والمطالب وتفهّمها وجدت الاشتقاقات.

أو يقال: إنّ المادّة وضعت أوّلاً في ضمن هيئة غير موضوعه، ثمّ وضعت الهيئة في ضمن المادّة الموضوعه.

أو يقال بالعكس؛ بأن وضعت الهيئة أوّلاً في ضمن مادّة غير موضوعه، ثمّ وضعت المادّة في ضمن الهيئة الموضوعه، هذا.

و حيث لم يكن لنا طريق إلى معرفة كيفية الوضع في ابتداء الأمر فإذا اريد إفادة المادّة بمعناها في تطوّرها بكلّ هيئة من الهيئات - من غير تجريد ولا زيادة - فلا مناص إلا أن يقال: إنّ الواضع تصوّر المادّة في ضمن هيئة ما، وجعل الهيئة آلةً للحاظ المادّة المجردة عن جميع الجهات إلا كونها متوالية، فوضعها للمعنى الحرفى اللابشرط السارى في الهيئات.

وبما ذكرنا ظهر: أنّه لا يصلح أن يكون المصدر أو اسمه أو الفعل مبدأ الاشتقاق؛ وذلك لأنّ كلّاً منها له هيئة وصورة، ولا يمكن أن تقبل الصورة صورة اخرى (1).

1- قلت: وبعبارة اخرى: الماهية بمنزلة الصورة النوعية للشىء؛ فكما أنّ شئيه الشىء بصورته، ومع قبوله صورة لا يطرأ عليها صورة اخرى، فكذا فيما نحن فيه. فلهيئة المصدر أو اسمه أو للفعل صورة و فعلية، فلا يطرأ صورة اخرى عليها [المقرّر حفظه الله].

و لا- أظنّ نحوياً فهيماً يرى أنّ المصدر بهيئته- مثلاً- مبدأً للمشتقات؛ لأنّ هيئة المصدرية أيضاً مشتق، وإن حكى عن الكوفيين: أنّه المصدر، كما حكى عن البصريين: أنّه الفعل، إلا أن يريد معنىً سنشير إلى بيانه.

هذا كلّ في جانب المادّة.

وهكذا في جانب الهيئة؛ بأن تصوّر زنة الفاعل - مثلاً- في ضمن مادّة من الموادّ؛ بحيث لم تكن المادّة ملحوظة إلا آلة و عبرة للحاظ الهيئة. فوضع الهيئة للمعنى نظير ما ذكرنا في وضع المعانى الحرفية؛ حيث يلحظ المعنى الاسمى، فيوضع اللفظ للمعنى الحرفى و ما يكون مصداقاً له، هذا كلّ بحسب مقام الثبوت و الإمكان.

فظهر و تحقّق لك: إمكان وضع المادّة في ضمن هيئة للمعنى اللا بشرط، و إمكان وضع الهيئة في ضمن معنىً اسمى للمعنى الحرفى.

و أمّا بحسب مقام الإثبات و التصديق:

ف نقول: لا يهّمنا إثبات حالها في أوّل الأمر، و أمّا بعد ما صارت اللغة حية و وقعت بأيدينا فنقول:

إنّ القول بوضع المادّة و الهيئة معاً لكلّ واحدٍ واحدٍ من المشتقات خلاف الوجدان و الضرورة، مضافاً إلى لزومه الوضع الشخصى في المادّة و الهيئة. و لا أظنّ الالتزام به من أحد.

مع أنّا قد نعلم معنى المادّة و نجعل معنى الهيئة، و قد يكون بالعكس، مثلاً:

تارة يعلم أنّ القرض بمعنى القطع، لكن لم يعلم أنّ زنة المقراض لأى شىء، و اخرى يعلم أنّ زنة المقراض اسم الآلة، و لكن لم يعلم معنى القرض. فانفكاك كلّ من المادّة و الهيئة في الدلالة دليل على أنّ لكلّ من المادّة و الهيئة وضع على حدة، و أنّه لم يوضع معاً بالوضع الشخصى.

تنبيه

لا يخفى: أنّ المادة موضوعة بالوضع الشخصي بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

فما يظهر من المحقّق العراقي قدس سره: من أنّ وضع مادّة المشتقّ كوضع هيئته وضع نوعي، بخلاف وضع الجوامد فإنّه وضع شخصي؛ لأنّها بمادّتها وهيئتها معاً موضوعة للدلالة على معنى واحد (1).

. كأنّه غير وجيه، إلّا أن يراد بالوضع الشخصي ما يكون نظير الأعلام، فتخرج المادّة عن كونها كذلك؛ لتطوّرها في ضمن هيئات متعدّدة، و لا مشاحّة في الاصطلاح.

إشكالات وأجوبة

فبعد ما أحطت خبراً بما تلوناه عليك، و ما هو الحقّ في المقام: لا بدّ لتشحيذ الأذهان ورفع شوب الإشكال في المسألة من الإشارة إلى بعض الإشكالات الواردة في ألسنة القوم، و الجواب عنها:

الإشكال الأوّل: أنّه لم يمكن التلقّف بمادّة المشتقات إلّا في ضمن هيئة من الهيئات، فكيف يقال: إنّ المادّة لفظة موضوعة لمعنى؟ وكذا في جانب الهيئة؛ حيث لا يمكن التلقّف بها إلّا في ضمن مادّة من الموادّ، كيف يقال: إنّها لفظة موضوعة لكذا؟

وبالجملة: اللفظ الموضوع لا بدّ و أن يكون قابلاً للتلقّف و التنطق به مستقلاً، فإذا لم يمكن التلقّف بشي ء من المادّة و الهيئة منفكّة عن الاخرى فكيف يعقل وضعهما لمعنى.

وفيه: أن غاية ما تقتضيه حكمة الوضع هي وقوع ما وضع له في طريق الإفادة والاستفادة ورفع الاحتياج به- وإن كان في ضمن أمر آخر- وأما الإفادة والاستفادة منه مستقلاً فلا. فإذا رفع الاحتياج واستفيد منه- ولو بازدواج المادة والهيئة معاً- فلا محذور فيه. وواضح: أن الإشكال إنما يتوجه إذا لم يمكن التنطق بالمادة أو الهيئة أصلاً- ولو مشفوعاً بالأخرى- وقد عرفت بما لا مزيد عليه إمكان التنطق بكل منهما مزدوجاً بالأخرى.

الإشكال الثاني: أنه كيف يجمع بين قولهم: إن المصدر واسمه موضوعان للماهية اللاشروط وبين كون مادة المشتقات موضوعة لذلك مع أن المشتق لا بد وأن يوجد فيه مبدأ الاشتقاق و شىء آخر؛ قضاءً لحق الاشتقاق، وإلا لا تتحد المشتق والمشتق منه.

مع أنه لو كانت هيئة المصدر واسمه موضوعتين لنفس الطبيعة اللاشروط يلزم التكرار في الدلالة؛ في دلالة المصدر واسمه، إحداهما دلالة هيئتهما، والثانية دلالة مادّتهما. والوجدان حاكم بأنه ليس هناك إلا دلالة واحدة.

وفيه: أن الإشكال- على القول بكون المصدر واسمه مبدأ المشتقات- إنما هو في المصادر المجردة، وأما المصادر غير المجردة فلم يقل أحد بدلالتها على نفس الطبيعة اللاشروط فقط.

مع أن جريان الإشكال في المصادر المجردة إنما هو إذا لم يكن المصدر دالاً على الطبيعة المنتسبة واسمه على نفس الطبيعة، وإلا يحصل الفرق بينهما.

وبالجملة: لا يتوجه صورة الإشكال إذا قلنا بأن مدلول المصدر الطبيعة المنتسبة، ومدلول اسمه نفس الطبيعة.

نعم، يتوجه على ما هو المشهور بين أهل الأدب من أن مدلول المصدر واسمه الطبيعة اللاشروط.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنه وضعت هيئة المصدر واسمه لإمكان التنطق بالمادة، لا لإفادة المعنى وراء ما أفيد من مادّتهما؛ وذلك لما عرفت: أنّ المادة من حيث هي هي لا- يمكن التنطق بها، وحيث إنّ قد تمسّ الحاجة إلى إظهار نفس المادة- أى الطبيعة اللابشرط- فوضعت هيئة المصدر واسمه لإمكان التنطق به.

فعلى هذا: يكون المصدر واسمه من المشتقات اللفظية فقط، بخلاف سائر المشتقات؛ فإنّها تكون من المشتقات المعنوية؛ لعدم دلالة هيئة المصدر واسمه على معنى غير معنى المادة، بخلاف سائر الهيئات.

إن قلت: لو كانت هيئة المصدر وضعت لإمكان التنطق بالمادة فما السبب إلى وضع اسم المصدر لذلك أيضاً؟

قلت: يمكن أن يقال: إنّ ذلك من جهة إلحاق بعض اللغات ببعض.

إن قلت: غاية ما تقتضيه مقالتي إنّما هي بالنسبة إلى وضع هيئة واحدة للمصدر، مع أنّه نرى لبعض المصادر المجردة أوزان متعددة؛ فلا يصحّ القول بكون وضع هيئات المصادر المجردة لإمكان التنطق بالمادة.

قلت: لم يثبت أنّ الأوزان المتعدّدة من واضع واحد وشخص فارد، ولعلّها من أشخاص وطوائف مختلفة، فاختلطت بعضها ببعض؛ فصارت لغة واحدة.

مع أنّ مرجع هذا الإشكال إلى الإشكال على وجود الترادف في اللغة ولا اختصاص له بما نحن فيه، والجواب عن إشكال الترادف في اللغة هو الجواب في المقام.

فتحصّل ممّا ذكرنا: صحّة وضع هيئة المصدر واسمه على نفس الطبيعة اللابشرط، مع دلالة المادة على ذلك، فتدبّر.

الإشكال الثالث: هو أنّه لو كان لكلّ من المادة والهيئة وضع على حدة تلزم دلالة المادة على معناها لو تحقّقت في ضمن هيئة مهمة، و كذا تلزم دلالة الهيئة على معناها لو تحقّقت في ضمن مادة غير موضوعة، مع أنّه ليس كذلك.

الإشكال الرابع: هو أنّ لازم كون كلّ واحد منهما موضوعاً بوضع مستقلّ للمعنى هو التركيب فى المشتقّ؛ بحيث تدلّ هيئته على معنى مستقلّ، و مادّته على معنى آخر كذلك، مع أنّه لم يلتزم أحد- حتّى القائلين بتركيب المشتقّ - بذلك؛ لأنّهم لم يقولوا بدلالة المشتقّ على معنيين متعدّدين مستقلّين غير مركّبين.

و الجواب عن الإشكاليين يتّضح بعد بيان مقدّمة، و هى: أنّ لوضع المشتقات و دلالتها و كيفية تطبيقها شأناً ليس لغيرها؛ و ذلك لما عرفت أنّ هيئة المشتقّ لا تنفكّ عن المادّة، كما أنّ مادّته لا تنفكّ عن الهيئة، فكانت هما تركبنا معاً؛ تركيباً اتّحادياً.

فالمشتقّ شىء واحد مركّب، فدلالته أيضاً كذلك؛ أى تدلّ على معنى واحد مركّب.

و سيظهر لك جلياً: أنّ شأن المشتقّ بين التركيب و البساطة؛ لا يكون مركّباً بحيث تكون هناك دالتين مستقلّتين، و لا بسيطاً، كهزمة الاستفهام. بل كما أنّ وضع كلّ من المادّة و الهيئة وضع تهيئى لازدواج الاخرى، و معناهما مزدوج بالأخرى، فدلالتهما أيضاً كذلك.

فالمشتقّ شىء واحد ينحلّ بحسب العقل إلى شيئين، فتكون لفظة واحدة تقبل الانحلال إلى المتعدّد و معنى فardاً إلى معنيين، فله دلالة واحدة تنحلّ إلى دالتين و مدلولين كذلك.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: يظهر لك ضعف كلا الإشكاليين:

لأنّ الإشكال الأوّل إنّما يرد إذا لم يكن وضع كلّ من المادّة و الهيئة وضعاً تهيئياً لازدواج الاخرى به، فإذا كان وضع كلّ منهما وضعاً تهيئياً لازدواجها مع الاخرى فتكون لدلالة كلّ منهما ضيق ذاتى، فلا مجال لتوهّم دلالة كلّ من المادّة و الهيئة فى ضمن الاخرى لو كانت مهمله.

و أمّا الإشكال الثانى فإنّما يتوجّه إذا كان لكلّ منهما دلالة مستقلّة، و قد عرفت: أنّ المشتقّ لفظ واحد و معنى فard و دلالة واحدة، لكنّه قابل للانحلال.

وتوهم: أنّ هذا منافٍ لما أسلفناه؛ من أنّه يفهم من زنة اسم الآلة بدون المادّة معنًى، و من المادّة بدون الهيئة معنًى آخر.

مدفوع: بأنّ غاية ما أسلفناه هي أنّه إذا لوحظ زنة اسم الآلة- مثلاً- فيفهم أنّ لها تطوّراً و معنًى إجمالياً، و لا يدلّ على أنّها تدلّ على المعنى مستقلاً. و كذلك في جانب المادّة؛ فإنّها تدلّ على المعنى إجمالاً، لا على المعنى مستقلاً، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

أجاب سيّد مشايخنا المحقّق الفشاركي قدس سره- على ما حكى عنه (1)- عن الإشكال الأ-خير: بأنّ المادّة ملحوظة أيضاً في وضع الهيئات، فيكون الموضوع هي المادّة المتهيئة بالهيئة الخاصّة- و هو الوضع الحقيقي الدالّ على المعنى- و ليس الوضع الأوّل إلاّ مقدّمة لهذا الوضع و تهيئة له. و لا نبالي بعدم تسمية الأوّل وضعاً؛ إذ تمام المقصود هو الوضع الثاني.

و لكن فيه- مضافاً إلى أنّه يزيد في الإشكال- غير تامّ في نفسه؛ و ذلك لأنّه لو كانت المادّة موضوعة للمعنى أوّلاً فدلالته عليه قهرية، و لا معنى لوضع اللفظ لمعنى لا يدلّ عليه.

مع أنّه لو لم تكن للمادّة الكذائية معنًى لا يصحّ جعلها مادّة للمشتقّات؛ لأنّ المبدأ لا بدّ و أن يكون له معنًى سارياً في جميع المشتقّات، و المفروض أنّ المادّة الكذائية لم تكن لها معنًى.

مع أنّ غاية ما يقتضى وضعها تهيئياً هي عدم دلالته مستقلة، و أمّا أصل الدلالة- و لو تبعاً- فلا. فيلزم التعدّد في الدلالة على نفس الحدث؛ لأنّه يفهم من

1- الحاكي شيخنا العلامة أبو المجد صاحب الوقاية. انظر وقاية الأذهان: 161-162.

الوضع الأوّل ذات الحدث، و من الوضع الثانی الحدث المتحيّث بمفاد الهيئة.

ثمّ إنّ الوضع الثانی - أى المادّة المتهيّئة - لو كان فى كلّ مورد على حدة بأوضاع متعدّدة فيستلزم كون الوضع فى المشتقات شخصياً، و هو خلاف الوجدان.

و لو صحّ ذلك فلا يحتاج إلى تصوير مبدأ الاشتقاق؛ لصيرورته من الجوامد، مع أنّه حينئذٍ لا يحتاج إلى وضع المادّة مستقلاً بدون الهيئة، فتدبرّ.

الجهة السادسة فى وضع هيئات المشتقات الفعلية

الحقّ: أنّ الوضع فى هيئات الأفعال مطلقاً عامّ و الموضوع له خاصّ؛ لأنّ معنى هيئات الأفعال معنىً حرفى؛ لأنّ بعضاً منها يدلّ على معنىً حكائى كهيئة «صَدَّ رَبُّ» و «يَصْدُرُّ» مثلاً، و بعضها إيجادى كهيئة «اضْرِبْ» مثلاً؛ فإنّه بنفس هيئة «اضرب» يوجد معناه فى عالم الاعتبار، كما هو الشأن فى الحروف؛ فبعضها حكائى ك «من» و «إلى»، و بعضها إيجادى ك «يا النداء».

سيأتى الكلام مستوفى فى إثبات معنى حرفية هيئات الأفعال الإيجادية فى مبحث الأوامر إن شاء الله.

و محطّ البحث هنا: إثبات حرفية هيئات الأفعال الحاكيات كالماضى و المضارع؛ فنقول: المتبادر من هيئة الماضى هى الحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل كضرب، أو حلوله فيه كبعض الأفعال اللازمة كحسن و قبح. و المتبادر من هيئة المضارع هى الحكاية عن لحوق صدور الحدث.

و معلوم: أنّ تحقّق صدور الحدث من الفاعل أو حلوله فيه، و كذا لحوق صدور الحدث معنىً حرفى و كون رابطى غير مستقلّ بالمفهومية و الوجود.

و بعبارة اخرى: هيئتا الماضى و المضارع تحكيان عن تحقّق الحدث أو لحوقه مع

الانتساب والإضافة إلى الفاعل، ولا تحكيان عن نفس الحدث ولا عن الفاعل، بل لا عن مفهوم الصدور واللاحق، وإنما تحكيان عن شىء واحد، لا- بنحو حكاية لفظ الجامد ودلالته على معناه، بل عن معنى واحد منحل إلى كثيرين؛ فإنه بنفس هيتتهما يفهم السبق أو اللحق والانتساب إلى الفاعل.

مثلاً: من تكلم بكلام فهناك شىء واحد- وهو صدور الكلام- ولكنه ينحل إلى أصل الصدور والانتساب إلى الفاعل. وهيتة الماضى تحكى عن ذلك المعنى الواحد الكذائى، فلفظة «تكلم» تحكى عن الواقع على ما هو عليه؛ وهو معنى حرفى. وكذا هيتة المضارع تحكى عن لحوق الصدور على ما هو عليه.

والحاصل: أن هيتى الماضى والمضارع وضعتا لحصّة من الوجود المنحل إلى تلك الامور.

فلم يؤخذ الزمان الماضى والمضارع بمعناهما الاسمى فى موضوع له هيتة الماضى أو المضارع، بل ولم يؤخذ فيهما السبق واللاحق بمعناهما الاسمى.

نعم، تلك الامور من لوازم مدلول الماضى والمضارع؛ لأن حكاية وقوع الشىء على ما هو عليه يستلزم الزمان والسبق طبعاً، كما أن حكاية لحوق الشىء على ما هو عليه يستلزم الزمان واللاحق قهراً.

فتحصّل: أنه لا- إشكال ولا- كلام فى استفادة الزمان والسبق واللاحق من هيتى الماضى والمضارع، وإنما الكلام والادعاء فى أن المتبادر منهما ليست تلك المعانى على نعت الكثرة بالمعنى الاسمى، بل المتبادر منهما إنما هو أمر وحدانى؛ وهو حقيقة هذه المعانى بالحمل الشائع، واستفادة تلك المعانى بلحاظ التحليل العقلى، وهو أوسع من متن الواقع، فتدبر.

الجهة السابعة في وجه اختلاف معنى المضارع

لا إشكال في أنّ المتبادر من بعض صيغ المضارع هو المعنى الاستقبالي، ولا يطلق على المعنى الحالى إلا نادراً، وهو الكثير منها، كيقعد ويقوم ويذهب ويجلس وينام، إلى غير ذلك. كما أنّ المتبادر من بعضها الآخر المعنى الحالى، كقولك:

«يعلم زيد» إذا سُئِلت عن علمه. ومنه قوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (1). ومن هذا النحو: يحسب و يظنّ و يقدر و يشتهي و يريد؛ فإنّ المتبادر منها المتلبّس بالمبدإ في الحال، كما لا يخفى؛ حتّى بالنسبة إلى معانى تلك الصيغ في اللغة الفارسية؛ فإنّ معنى أعلم «مى دانم»، و أظنّ «گمان مى کنم» و هكذا، كما لا يخفى.

فيقع السؤال عن وجه الاختلاف فيها:

فنقول: يبعد أن يكون منشأ الاختلاف تعدّد الوضع؛ بأن يقال: إنّه وضعت هيئة المضارع في بعض الموارد للدلالة على المعنى الاستقبالي، وفي بعض آخر للدلالة على المعنى الحالى. أو وضعت هيئة المضارع مقارنة لمادّة كذا للدلالة على المعنى الاستقبالي، و مقارنة للمادّة الاخرى للدلالة على المعنى الحالى.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ الهيئة موضوعة للجامع بين الحال و الاستقبال؛ لما أشرنا في الجهة السابقة أنّ مدلولها معنى حرفي، و لا يكون بين المعانى الحرفية جامع كذلك.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ هيئة المضارع وضعت للمعنى الاستقبالي، إلاّ أنّه استعملت كثيراً في المتلبّس بالحال مجازاً، إلى أن صارت حقيقة فيه.

وإن أبيت عمّا ذكرنا فنقول: لا طريق لنا إلى إحراز ذلك، و لا نعلم نكتة اختلاف هيئات المضارع في ذلك، و لا يهّم ذلك.

الجهة الثامنة في اختلاف مبادئ المشتقات

لا إشكال في اختلاف مبادئ المشتقات من جهة كون بعضها حرفة و صنعة كالبقال و العطار و التاجر و الحائك، و بعضها قوّة و ملكة كالمجتهد و الطبيب، و بعضها من الأفعال كالمترج و الساكن و الضرب و الأكل و نحوها من الأفعال إلى غير ذلك.

إلا أنّ ذلك لا- يوجب اختلافاً في الجهة المبحوث عنها- و هي أنّها هل هي حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، أو الأعم منه و ممّا انقضى عنه؟- و إنّما الاختلاف في أنحاء التلبس و الانقضاء.

مثلاً: يطلق التاجر و الحائك على من اتّخذ التجارة و الحياكة حرفة و صنعة له، و انقضاء المبدأ عنهما ليس بمجرد ترك عملية التجارة و الحياكة حتّى يكون إطلاقهما عليه حال كونه نائماً أو مشغولاً بالأكل- مثلاً- إطلاقاً على ما انقضى عنه، بل بذهاب حرفة التجارة و صنعة الحياكة من يده.

كما هو الشأن في أسماء الآلات و الأمكنة؛ فإنّها قد تدلّ على كون الشئ ء معدّاً لتحقق الحدث بها أو فيها بنحو القوّة، لا بنحو فعلية تحقق الحدث بها أو فيها؛ فالمفتاح مفتاح قبل أن يفتح به، و المسجد مسجد قبل أن يصلّى فيه، و هكذا.

و بالجملة: اختلاف مبادئ المشتقات- قوّة و ملكة و حرفة و صنعة- لا يوجب اختلافاً في الجهة المبحوث عنها؛ لأنّ ذلك راجع إلى كيفية التلبس.

و لعلّ خلط جهة البحث دعى الأعمى إلى الاستدلال لمقالته: بأنّه لو لم تكن المشتقات موضوعة للأعمّ لما صحّ إطلاق التاجر و الحائك و المجتهد و الطبيب إلى غير ذلك على من لم يكن مشغولاً بالتجارة و الحياكة و الاجتهاد و الطبابة فعلاً، و كان نائماً أو

قائماً أو ماشياً، مع أنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على صحّة الإطلاق حقيقة.

ولكن في الاستدلال نظر؛ لأنّه لو كانت الألفاظ موضوعة للأعمّ لا بدّ وأن يصحّ إطلاق التاجر والحائك - مثلاً - على من هجر التجارة و الحياكة ورفضهما، و صار من طلبة العلم مشغلاً به ليلاً ونهاراً، مع أنّه لا يطلق عليه حقيقة، هذا أوّلاً.

و ثانياً: لو تمّ ما ذكره الأعمى لا بدّ وأن يعمّ سائر المشتقات، مع أنّه ليس كذلك، وهو واضح.

و ثالثاً: أنّ مجرد الإطلاق لا يدلّ على كونه حقيقة فيه؛ لأنّه قد يطلق عليه مع عدم التلبس بالمبدأ خارجاً؛ فيطلق التاجر - مثلاً - على من لم يتلبس بالتجارة بعد، و لكّته أعدّ مقدّماته. فلو تمّ ما ذكر يلزم كون المشتقّ حقيقة في الأعمّ ممّا انقضى عنه المبدأ و ما يتلبس به بعد، مع أنّه لم يقل به أحد.

فظهر: أنّ تلك الاختلافات ترجع إلى كيفية التلبس بالمبدأ، و لا يضرّ بالجهة المبحوث عنها.

فحينئذٍ: يقع الكلام في سرّ الاختلاف و وجهه:

يظهر من المحقق الخراساني قدس سره: أنّ سرّ اختلاف المشتقات هو الاختلاف في المبادئ؛ لأنّه بإشراب الجهات المذكورة - من القوّة و الملكة، و الاستعداد و الفعلية و نحوها - في ناحية المبادئ يختلف التلبس في كلّ منها بحسبه (1).

. و لكن فيه أوّلاً: أنّ لازم ذلك هو وضع الموادّ تارة للدلالة على إفادة الملكة و القوّة، و اخرى للدلالة على الحرفة و الصنعة، و ثالثة للدلالة على الفعلية. فيوجب الالتزام بأوضاع متعدّدة في ذلك، و هو بعيد.

إلا أن يقال: إنّ ما أفاده لا يثبت تعدّد الوضع في ناحية المبادئ. و غاية ذلك:

هو أنّ اختلاف المبادئ موجب لاختلاف المشتقات؛ فكما يمكن أن يكون ذلك بالوضع و الحقيقة، فكذلك يمكن أن يكون ذلك بنحو العناية و المجاز.

و ثانياً: أنّه نرى موادّ تلك المشتقات و لم يؤخذ فيها ذلك؛ ضرورة أنّ المفتاح يدلّ على كون الشئ معدداً لتحقق الحدث به- و هو الفتح- بنحو القوّة، و لم يؤخذ في فتح يفتح ذلك، و هو واضح. و هكذا غيرها(1)

. و يظهر من المحقق الأصفهاني قدس سره وجهاً آخر؛ فإنّه قدس سره- بعد أن نفى كون الوجه ما أشار إليه استاذه المحقق الخراساني قدس سره في «الكفاية»- كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب- من إشراب الفعلية و القوّة و الملكة و الاستعداد و نحوها في ناحية المبادئ، و لم يلتزم بالتصرّف في ناحية المبادئ أيضاً- قال: بل بوجه آخر يساعده دقيق النظر، فقد ذكر في عبارته الطويلة عناوين أربع، لا يرتبط بما نحن فيه إلاّ عناوين منها، فقال ما ملخصه:

الأول: ما يكون مثل حمل المقتضى- بالفتح- على المقتضى- بالكسر- مثل «النار حارّة» و «الشمس مشرقة» و «السّم قاتل»، إلى غير ذلك.

1- قلت: و بعبارة أوضح أشار إليها المحقق العراقي قدس سره و هو: أنّه لو ثبت ذلك يستلزم عدم تفاوت الأفعال المشتقة من تلك المبادئ أيضاً، مع أنّا نرى بالوجدان: أنّ الأفعال المشتقة منها مطلقاً لا تستعمل في المعنى غير الحدثي؛ فلا يقال: اتّجر أو صاغ- مثلاً-؛ بمعنى صار ذا حرفة في التجارة أو ذا ملكة في الصياغة، بل تستعمل هذه الأفعال في المعنى الحدثي الفعلي. و عليه: يبعد كلّ البعد أن تكون الأفعال مشتقة من مبدأ غير المبدأ الذي اشتقت منه الأسماء المشتقة (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- بدائع الأفكار 1: 181.

و النظر فى هذا القسم من العناوين لىس إلا مجرد اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، لا إلى اتحادهما فى حال؛ لىقال: إنه إطلاق على غير المتلبس.

الثانى: ما لىكون مثل أسماء الأمكنة و الأزمنة و الآلات ك «هذا مذبح، أو مسلخ، أو مفتاح»؛ فإن الجرى فىها بلحاظ القابلية و الاستعداد؛ لأن التصرف فى المادّة أو الهيئة غير ممكن فىها:

أمّا فى المادّة؛ فلأن الآلة- مثلاً- فاعل ما به الفتح فى المفتاح، و فاعل ما به الكنىس فى المكنسة، و لا معنى لكون الشىء فاعلاً لقابلية الفتح أو الكنىس، أو لاستعدادهما. فلا معنى لإشراب القابلية و الإعداد و الاستعداد فى المادّة.

و أمّا فى الهيئة؛ فلأن مفاد الهيئة نسبة الفاعلية فى اسم الآلة، و نسبة الظرفية الزمانية و المكانية فى اسمى الزمان و المكان.

الثالث: ما لىكون مثل الخياط و النساج و الكاتب- إذا كانت الكتابة حرفة له- و نحوها من الأوصاف الدالّة على الصنعة و الحرفة، و كان المبدأ فىها قابلاً للانتساب إلى الذات بذاته.

و سرّ الإطلاق فىها مع عدم التلبس بنفس المبدأ: أنه باتّخاذ تلك المبادئ حرفة فكأنه ملازم للمبدأ دائماً.

الرابع: ما لىكون كالتامر و اللابن و البقال ممّا لم لىكن المبدأ فىها قابلاً للانتساب بذاته؛ لأنّ مبادئها أسماء الأعيان؛ فلا بدّ من الالتزام بأنّ الربط الملحوظ بىنها و بىن الذات ربط تبعى لا بالذات؛ بمعنى أنّ طبيعة الربط أوّلاً و بالذات بىن الذات و اتّخاذه بىع التمر و اللبن و البقل حرفةً و شغلًا، إلا أنّ التمر و اللبن و البقل صارت مربوطة بالذات بالتبع، لا بالذات.

و من هذا القبيل الحدّاد؛ فإنّ الحديد مربوط بالذات باتّخاذ صنعة الحديد حرفةً لا بالذات، فهذه الهيئة كسائر الهيئات فى أصل المفهوم و المعنى، غاية الأمر: أنّ الربط

فيها ربط مخصوص من شأنه صدق الوصف على الذات ما دام الربط الذاتي المصحح لهذا الربط باقياً، لا أن المبدأ اتخذ الحرفة، ولا أن الهيئة موضوعة للأعم، انتهى(1)

. أقول: لعله- كما أشرنا- لم يخف عليك: أن العنوان الأول و الرابع المذكورين في كلامه قدس سره خارجان عما نحن فيه، فلا نحوم حوله فعلاً . و المربوط بما نحن فيه عنواني الثاني و الثالث. و حاصل ما أفاده في العنوان الثاني في سرّ الاختلاف إنما هو بلحاظ الاختلاف في الجرى على الذات.

و أما في الثالث فسّر الإطلاق مع عدم التلبس بنفس المبدأ: أنه باتّخاذ تلك المبادئ حرفة فكأنه ملازم للمبدأ دائماً، هذا.

و يظهر من المحقق العراقي و شيخنا العلامة الحائري 0: أن سرّ الاختلاف هو الذي أشار إليه المحقق الأصفهاني قدس سره في العنوان الثالث.

فإنه قال المحقق العراقي قدس سره: إنّ العرف يرى أنّ من يزاول هذه الأعمال عن ملكة أو حرفة؛ متلبساً بتلك الأعمال دائماً، و لا يرون تخلّل الفترات بين تلك الأعمال موجباً لانقطاعها لينتفى التلبس بها فيبطل الصدق على القول بكون المشتق حقيقة في المتلبس.

هذا هو السرّ في صدق مثل التاجر و الصانع و الشاعر على متّخذ التجارة و الصياغة و الشعر حرفة، و لا يستلزم ذلك صحّة إسناد الأفعال المشتقة من تلك المبادئ في تلك الفترات؛ لكي يقال: إنه لا يصحّ ذلك بالوجدان؛ و ذلك لأنّ النظر في الأفعال متوجّه إلى نفس صدور الحدث، و معه لا يبقى موقع لإسناد الأفعال في حال الفترات المزبورة. بخلاف الأسماء المشتقة؛ فإنّ النظر فيها متوجّه إلى الذات المتّصفة بالمبدأ، و حيث لا يرى العرف تلك الفترات بين الأعمال موجباً لانقطاعها كانت الذات متلبسة بالمبدأ في نظره؛ حتّى في حال الفترة المتخلّلة(2).

1- نهاية الدراية 1: 183-186.

2- بدائع الأفكار 1: 181.

وقال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: إنَّ صحَّة إطلاقها على من ليس متلبساً بالمبدأ فعلاً- بل متلبساً قبل ذلك من دون إشكال- من جهة أحد أمرين:

إمّا استعمال اللفظ الدالّ على المبدأ في ملكة ذلك أو حرفته أو صنعته.

وإمّا من جهة تنزيل الشخص منزلة المتّصف بالمبدأ دائماً؛ لاشتغاله به غالباً؛ بحيث يُعدّ زمان فراغه كالعدم، أو لكونه ذا قوّة قريبة بالفعل؛ بحيث يتمكّن من تحصيله عن سهولة؛ فيصحّ أن يدعى أنّه واجد له.

والظاهر هو الثاني (1)، انتهى.

أقول: أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره فيما يرتبط بالمقام: فلنا كلام معه؛ تارة في الوجه المختصّ به، و أخرى في الوجه الذي اشترك معه العلمان:

أمّا فيما اختصّ به فنقول: لازم ما أفاده هو أنّه لا تكون للمشتقّات المذكورة مع قطع النظر عن الجرى و الحمل- أى بمفاهيمها التصوّرية- هذه المعاني المتعارفة، مع أنّ الضرورة قاضية بأنّه يفهم منها تلك المعاني مع عدم الجرى و الحمل أيضاً؛ ضرورة أنّ من تصوّر المسجد بمفهومه التصوّري ينتقل ذهنه إلى المكان المتهيّ للسجدة.

وأمّا الوجه الذي اشترك معه قدس سره العلمان- مع اختلاف عبارتهم- فهو: أنّ لازم قوله: «اتّخاذ تلك المبادئ حرفة كأنّه ملازم للمبدأ دائماً»، و قول المحقّق العراقي:

«لا يرى العرف تخلّل الفترات بين تلك الأعمال موجباً لانقطاعها»، و قول شيخنا العلامة: «تنزيل الشخص منزلة المتّصف بالمبدأ دائماً؛ لاشتغاله به غالباً»، هو أنّ إطلاق التاجر و الحائك على من لم يتلبّس فعلاً بالمبدأ؛ بمعنى كونه الآن مشغولاً بالتجارة و الحياكة، مع أنّ المتبادر من إطلاق التاجر و الحائك على شخص هو كون التجارة و الحياكة شغلاً له، لا أنّه مشغول بهما فعلاً، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ ما أفاده في وجه ذلك غير وجيه.

والذى يمكن أن يقال: إنَّ بعض المشتقات- وهو الكثير منها- قد الغى عنها معنى الوصفية و صارت بمنزلة أسماء الجوامد و أسماء أجناس كالمنارة و المسجد و المحراب و نحوها؛ فإنَّه لا ينقذح فى الذهن بسمع تلك الألفاظ موضع النور من المنارة، و محلّ السجدة من المسجد، و مكان الحرب من المحراب، بل المتبادر منها عند العرف ذوات تلك الحقائق، و لا ينسب المبادئ إلى الذهن أصلاً. بل المفتاح أيضاً كذلك؛ لأنَّه لا يفهم منه إلا الشئ المخصوص.

و أمّا المشتقات التى لم يبلغ عنها معنى الوصفية- كالتاجر و الصانع و نحوهما- و يتبادر منها الصنعة و الحرفة، فبعد كون الالتزام بتعدّد الوضع بعيداً يمكن أن يقال: إنَّه استعملت مجموع المادة و الهيئة فى تلك المعانى أوّلاً بنحو المجاز بمناسبة- مثل المجاز المشهور- حتّى صارت حقيقة فيها.

هذا ما ذهبنا إليه فى الدورة السابقة، و لكنَّه لا يتمّ على طريقتنا فى باب المجاز؛ لأنَّه قلنا: إنَّه لم يستعمل اللفظ فى المجاز فى غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له، من دون تأوّل و ادّعاء، و الادّعاء إنّما هو فى التطبيق.

و يشكل التفكيك بين أقسام المجاز بأن يقال: إنَّه فى غير ما نحن فيه يكون الادّعاء فى التطبيق، و أمّا فى ما نحن فيه فاستعملت فى غير ما وضع له. بل الأمر فى جميع المجازات واحد، و جميعها ترتضع من ثدى واحد، و على وزان فارد.

والذى ينبغى أن يقال على طريقتنا: هو أنّه كثر تطبيق معانيها المستعملة فيها على تلك المعانى المجازية؛ حتّى صارت بواسطة كثرة الاستعمال مصاديق حقيقية لها.

و بالجملة: لم يستعمل اللفظ فى الحرفة أو الصنعة مجازاً، بل استعمل فى معناه الموضوع له، لكنَّه انطبق المعنى الموضوع له عليها مجازاً. و تكرر ذلك الانطباق حتّى صارت مصداقاً حقيقياً له، من دون تأوّل و تجوّز، فتدبّر.

الجهة التاسعة في المراد ب «الحال» في عنوان البحث

إشارة

لعلّه ظهر ممّا أسلفنا: أنّ النزاع في المشتقات الاسمية إنّما هو في معانيها التصورية اللغوية، وأنّه هل وضعت لفظة «الضارب» مثلاً لخصوص المتلبّس بالضرب فعلاً، أو للأعمّ منه و ما انقضى عنه؟ لا في حمل المشتقّ و جزيه على الشىء.

فحان التنبّه على أنّ المراد ب «الحال» في عنوان البحث ليس زمان النطق و الانتساب و الجرى أو الإطلاق، بل و لا زمان التلبّس؛ لعدم كون الزمان مأخوذاً في المشتقّ؛ و ذلك لأنّ ذلك كلّه متأخّر عن الوضع.

بل المراد: هو المفهوم الذى لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدإ، أو الأعمّ منه.

و بعبارة اخرى: محلّ البحث في المفهوم التصورى للمشتقّ، وأنّه هل وضع لمعنى لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدإ، أو لمفهوم أعمّ منه؟

فالأولى: عقد عنوان البحث هكذا: «هل المشتقّ وضع لعنوان المتّصف بالمبدإ بالفعل، أو للأعمّ منه؟» لئلا يشته الأمر.

و لأجل ما ذكرنا- أنّ النزاع في المفهوم التصورى- يتمسك لإثبات المدعى بالتبادر، الذى هو الدليل الوحيد فى إثبات الأوضاع و المفاهيم اللغوية.

نعم، ربّما يتمسك لإثبات المطلوب بوجه عقلية لعلّها ترجع إلى التبادر، فتدبّر.

و بعد ما تمهّد لك ما ذكرنا فى محلّ البحث نقول:

قد يقال: إنّهُ يمتنع عقلاً وضع المشتقّ للمتلبّس بالمبدإ فعلاً فيما إذا امتنع تلبّس الذات بالمبدإ فى الخارج، مثل «زيد معدوم»، و «شريك البارى ممتنع»؛ فإنّه لو وضع

لذلك يلزم أن يكون العدم أو الامتناع شيئاً ثابتاً لزيد و لشريك الباري؛ فيلزم انقلاب العدم إلى الوجود، و الامتناع إلى الإمكان.

فاجيب عنه: بأن ثبوت شىء لشىء - الذى هو عبارة عن الكون الرابط - لا ينافى مع عدم تحقق المحمول و وجوده خارجاً، و هذا نظير ما يقال: إن القضية الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين.

و لا يخفى: أن الإشكال غير تمام فى نفسه، و ما اجيب عنه غير صالح للجواب:

أما الإشكال: فإنما يتوجه لو كان معنى المشتق معنىً تصديقياً حاكياً عن واقع ثابت، و أما لو كان مفهومه معنىً تصوورياً فلم يكن فيه حكاية عن الواقع الثابت.

وبعبارة اخرى: لو كان مفهوم المعدوم أو الممتنع ذاتاً ثبت له العدم أو الامتناع يمكن الإشكال فى «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع»؛ بأن الحكاية - و هى ثبوت العدم أو الامتناع لزيد و شريك الباري - تقتضى ثبوت المثبت له؛ فيلزم انقلاب العدم إلى الوجود، و الامتناع إلى الإمكان.

و أما لو كان مفهوم المشتق معنىً تصوورياً - كما هو الحق، و سنبينه فى كيفية بساطة المشتق - فلا يحكى عن ثبوت شىء حتى يشكل؛ فإنه على هذا لا يزيد تصوّر مفهوم «ضارب» مثلاً على تصوّر «زيد»، فكما لا يكون فى «زيد» حكاية تصديقية حتى يكون فيها صدق و كذب، فكذلك فى مفهوم «الضارب» - و هو العنوان الذى لا ينطبق إلا على المتلبس بالفعل - لأن هذا العنوان عنوان تصوورى تركيبى، ك «غلام زيد» مثلاً؛ فكما لا يكون ل «غلام زيد» مطابق يحكيه، فكذلك فى «ضارب».

فتحصّل: أن منشأ الإشكال هو توهم أن المشتق وضع لمعنى تصديقى. و قد عرفت: أن الموضوع له هو المعنى التصورى التركيبى، و أما إثبات العدم و الامتناع للموضوع فى القضايا التصديقية فأشكال آخر على حدة سندفعه قريباً إن شاء الله.

مع أنه لو كان المشتق موضوعاً لمعنى تصديقى لا يختص الإشكال بصورة كونه

موضوعاً للمتلبس بالمبدأ، بل يجرى و لو كان موضوعاً للأعم أيضاً، كما لا يخفى.

وأما عدم صلاحية ما اجيب للجواب؛ فلأنه لو كان مفهوم المشتق معنىً تصديقياً لا يصلح للجواب عنه؛ لأن ثبوت شئٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له؛ فلا بد من تحقق الشئية له، والمحمول يفيد انعدام الموضوع و امتناعه؛ أى يدل على أنه لم يكن فى القضية فى الواقع و نفس الأمر موضوع، فتدبر.

كلمة نفيسة: فى مفاد قضية «شريك البارى ممتنع»

و حيث انجرّ الكلام إلى هنا لا بأس بصرف عنان البحث إلى تنقيح مسألة اخرى؛ لمناسبة اقتضت فى البين؛ و هى أنه اشكل على بعض أرباب المعقول: بأن الحمل فى قولنا: «شريك البارى ممتنع» مثل قولنا: «اللّه تعالى موجود» حمل شائع، و لا بد فى الحمل الشائع من الاتحاد الوجودى بين الموضوع و المحمول، و الاتحاد يتوقف على وجود الموضوع و المحمول خارجاً، و المفروض عدم تحقق الموضوع هنا.

فيلزم فى قضية «شريك البارى ممتنع» أحد أمرين: إما انقلاب القضية الممتنعة إلى الممكنة، أو كون القضية كاذبة، و دون إثباتهما خرط القتاد.

فأجاب أصحاب الفن: بأن القضايا على قسمين: بتيّة، و غير بتيّة:

و القضايا البتيّة: هى التى لها واقعية تحكى عنها؛ إما خارجية، كقولك: «زيد موجود»؛ فإنه قضية تحكى عن اتحاد الوجود مع زيد خارجاً. أو ذهنية، كقولك:

«الإنسان نوع»؛ فإنه حيث لم يكن للنوع خارجية فظرف اتحادها مع الإنسان إنّما هو فى الذهن، فتحكى هذه القضية عن أمر له نفس أمرية.

و أما القضايا غير البتيّة: فهى التى لا تكون لها مطابق؛ لا فى الخارج، و لا فى الذهن.

و معنى عدم البتيّة: هو أنّ النفس بواسطة القدرة التى فوّضت إليها يمكنه فرض شئٍ لم يكن موجوداً، و يخبر عن ذات باطلة.

وقضية «شريك البارى ممتنع» من هذا القسم؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن الامتناع بلحاظ مفهوم «شريك البارى»؛ لقضاء البداهة بوجوده فى الذهن، و لا- يكون للموضوع وجود فى الخارج؛ فالإخبار فيها إنما هو بفرض النفس فرداً لشريك البارى فى الذهن، ثم يحكم عليه بالامتناع خارجاً.

وبالجملة: فى القضايا غير البتية لا تحتاج إلى وجود الموضوع؛ لا فى الخارج و لا فى الذهن، بل للنفس اختراع الموضوع.

أقول: و لا يخفى أن هذا الجواب غير وجيه؛ لأن هذه القضية إخبار عن امتناع تحقق شريك البارى فى متن الواقع.

و غاية ما تقتضيه القضية غير البتية: هى أن ما فرضته شريكاً للبارى تعالى باطل و ممتنع، و البرهان المقتضى لامتناع شريك البارى هو لغير شريك البارى المفروض؛ لأن المفروض منه غير ممتنع، فتدبر.

و الذى يمكن الجواب به عن الإشكال: هو أن القضايا قد تكون موجبة صورةً، و لكنها فى حكم السالبة لئباً، و ذلك مثل القضية المذكورة؛ فإن معنى الامتناع هو أنه ليس بموجود البتة.

فكما لا نحتاج فى القضية السالبة إلى وجود الموضوع، و يصح أن يقال: إن شريك البارى ليس بموجود، و تكون القضية صادقة؛ لأن صدق القضية هو مطابقتها للواقع، لا- لما فرض أنه واقع، و معلوم: أن فى الواقع و نفس الأمر لا يكون الشريك للبارى تعالى موجوداً، و إلا- و العياذ بالله- لو كان موجوداً يكون قولك: «شريك البارى ليس بموجود» قضية كاذبة.

فكذلك الكلام فى القضايا التى تكون موجبة صورةً، و سالبة لئباً، كقولنا: «شريك البارى ممتنع»؛ لما أشرنا: أن معناه ليس بموجود البتة، فافهم و اغتنم.

الجهة العاشرة في لزوم الجامع على الأعم

إشارة

و ليعلم: أنّ من يرى كون المشتقّ للأعمّ من المتلبّس بالمبدأ و ما انقضى عنه إمّا يقول بوضعه لكلّ من المتلبّس و المنقضى عنه بنحو الاشتراك اللفظي أو بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، أو يقول بكون الوضع و الموضوع له كليهما عامّاً؛ أى يقول بالاشتراك المعنوي.

و الظاهر: أنّ القائل بالأعمّ لا يقول بالأوّلين، بل يرى فسادهما؛ فيتعيّن طريق إثباته بالوجه الأخير.

فعلية: لا بدّ أوّلاً من إثبات إمكان تصوير جامع بين المتلبّس و المنقضى عنه، بنحو يكون صدق الجامع على ما انقضى عنه بعنوان تلبّسه فيما انقضى، كصدقه على المتلبّس فعلاً بعنوان أنّه متلبّس فعلاً.

و بعبارة اخرى: لا بدّ للأعمّي من تصوير الجامع العنواني التصوّري بين المتلبّس فعلاً و ما انقضى عنه؛ بحيث يكون إطلاق المشتقّ على من تلبّس بالمبدأ و انقضى عنه فعلاً كإطلاقه على المتّصف به فعلاً - سواء كان بلحاظ الحال أو الاستقبال أو الماضي - فكما أنّه يطلق على المتّصف فعلاً بالعلم عنوان العالم فلا بدّ و أن يصدق أيضاً على ما انقضى عنه العلم بلحاظ الانقضاء، كصدق مفهوم الإنسان على كلّ من زيد و عمرو.

و أمّا مجرد إطلاق المشتقّ بلحاظ تلبّسه فيما مضى عنه فلا؛ لأنّ القائل بوضعه لخصوص المتلبّس يرى «زيد قائم أمس» حقيقة.

و الحاصل: أنّ الأعمّي لا بدّ له من تصوير جامع حقيقي أو انتزاعي؛ بحيث يصدق على ما انقضى عنه المبدأ بعنوان أنّه انقضى عنه، و على المتلبّس به بعنوان أنّه

متلبس به فعلاً ، و لا- يصدق على من لم يتلبس بعد. فإن أمكنه تصوير جامع ذاتي أو انتزاعي فيقع البحث في تبادر الأعم أو خصوص المتلبس، وأما إن لم يمكنه تصوير الجامع الكذائي فيتعين القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس.

ذكر و تعقيب

يظهر من المحقق العراقي قدس سره: أنه يمكن تصوير الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه على بعض الأقوال في المشتق، و لا يمكن تصويره على بعض آخر.

و ذلك لأنه لو قلنا: إن المشتق موضوع لمفهوم مركب من الذات و المبدأ و النسبة، أو قلنا بأنه موضوع للحدث المنتسب إلى الذات؛ بحيث تكون النسبة داخله و الذات خارجه، أو قلنا بأنه موضوع للحدث المنتسب إلى ذات ما بنحو تكون الذات و النسبة معاً خارجتين عن مفهومه، و يكون الموضوع له عبارة عن الحصّة من الحدث المقترنة بالاتساق إلى ذات ما، فيمكن تصوير الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه.

و أما لو قلنا بأن مفاده الحدث الملحوظ لا بشرط، في قبال المصدر و اسمه- اللذين يكون مفادهما الحدث الملحوظ بشرط لا- فيشكل تصوير الجامع.

أما إمكان تصوير الجامع على الأقوال الثلاثة الأولى؛ فلأنه:

على الأول منها: يكون تصوير الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه في غاية الوضوح؛ لأن مفهوم المشتق عليه عبارة عن الذات المنتسب إليها المبدأ نسبةً ما، و لا ريب أن هذا المفهوم قدر جامع بين المتلبس و المنقضى عنه؛ لانطباقه على كل منهما بلا عناية.

و أما على القول الثاني: فلأن المشتق عبارة عن الحدث المنتسب- نسبةً ما- إلى ذات ما، و هو القدر الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه.

وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ الثَّالِثِ: فتصوير الجامع فيه نفس تصويره على القول الثاني.

غاية الأمر تكون النسبة على الثاني داخلة في المفهوم، وعلى القول الثالث خارجة عنه، و خروجها لا يضرب بتحديد المفهوم. هذا كله على الأقوال الثلاثة.

فظهر: أن إمكان تصوير الجامع على القول الثاني و الثالث بمكان من الإمكان، فضلاً عن القول الأول.

وَأَمَّا وَجْهُ إِشْكَالِ التَّصْوِيرِ عَلَى الْقَوْلِ الرَّابِعِ - وهو كون المشتق عبارة عن الحدث الملحوظ لا بشرط - فلعدم إمكان تصوير الجامع بين وجود الشيء و عدمه⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

أقول: فيما أفاده نظر:

فأولاً: أنه لا يمكن تصوير الجامع الذاتى بين المتلبس و المنقضى عنه؛ بداهة أنه لا جامع بين الواحد و الفاقد، و الموجود و المعدوم.

بل لا يمكن تصوير الجامع العنوانى و الانتزاعى أيضاً؛ بحيث يشمل ما تلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه بحيثية واحدة و معنىً فارد، بل صدق العنوان على المتلبس بحيثية غير ما يصدق على المنقضى عنه.

و لا فرق فى ذلك بين كون المشتق حدثاً لا بشرط و بسيطاً، و بين أحد الأقوال الثلاثة، كما لا يخفى على المتأمل. فليت هذا المحقق لم ينحصر وجه عدم صحّة تصوير الجامع بالقول الرابع، بل يعمّم سائر الأقوال؛ لاشتراك الكلّ من تلك الجهة.

بل و لا فرق بين أخذ النسبة قيماً و جزءاً؛ فما قاله قدس سره: إنه على تقدير كون النسبة جزءاً فى كمال الوضوح لا يخلو عن تأمل، فتدبّر.

و ثانياً: لو صحّ تصوير الجامع لكن لا يصلح ما ذكره جامعاً لذلك؛ لأنه إمّا

1- قلت: أورده قدس سره فى مقام الاستدلال لمرامه؛ ردّاً على مقالة بعض الأعظم قدس سره، لاحظ بدائع الأفكار 1: 188. [المقرّر حفظه الله].

يريد بالانتساب الانتساب الفعلى، فينطبق على مذهب الأخصّ؛ وهو كون المشتقّ حقيقة فى المتلبّس فعلاً.

وإن أراد غير المتلبّس فعلاً فهو خلاف ما يقصده؛ من كون المشتقّ حقيقة فيه أيضاً.

وإن أراد انتساباً ما فلا يكون جامعاً لخصوص المتلبّس و المنقضى عنه، بل يشملهما و ما لم يتلبّس بعد، و هو خلاف ما يقصده أيضاً، مع أنّه لم يقل به أحد.

وإن أراد ما خرج من العدم إلى الوجود فيستلزم كونه حقيقة فى ما انقضى.

وإن أراد مطلق الخروج من العدم إلى الوجود فيشمل ما يتلبّس بعد.

وإن أراد الخروج الفعلى فلا يثبت المقصود أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: عدم إمكان تصوير جامع للمتلبّس بالمبدأ و المنقضى عنه المبدأ، فتدبّر.

الجهة الحادية عشر فيما استدّل به لكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس

التبادر و صحّة السلب

إذا تمهّد لك ما أشرنا إليه فى الجهة السابقة- من عدم إمكان تصوير جامع بين المتلبّس بالمبدأ و ما انقضى عنه- ظهر لك: أنّ مقتضى القاعدة أن يكون المشتقّ حقيقة- فى خصوص المتلبّس بالمبدأ.

ولا- يحتاج إلى تجشّم الاستدلال للدلالة على خصوص المتلبّس بالتبادر؛ لأنّ ذلك بعد إمكان دعوى الأعمّ، وقد عرفت عدم إمكان تصوير الجامع.

نعم، لو سلّم إمكان دعوى الأعمّ فالتمسك بالتبادر وجيه، بل هو الدليل

الوحيد في إثبات المعانى اللغوية. و المتبادر من المشتق خصوص المتلبس منه؛ بدهة أن المتبادر من «زيد عالم» تحقّق مبدأ العلم فيه فعلاً. ولا يصدق عليه لو كان متلبساً به و انقضى عنه، إلا عنايةً و مجازاً.

وربما يستدلّ لذلك: بصحة السلب عمّا انقضى عنه، و صحة الحمل للمتلبس به.

ولكنه غير وجيه؛ لأنه إمّا ساقط، أو مسبق بالتبادر، كما عرفته بما لا مزيد عليه في باب تشخيص المعنى الموضوع له.

وقد أسمعناك: أن البحث في المشتق بحث لغوي، و في مفهومه التصوري؛ فالاستدلال لإثبات المدعى بالوجه العقلية و بالجرى و الإطلاق انحراف للمسألة عن مسيرها؛ بدهة أنه لا محذور عقلاً في وضع المشتق للأعم من المتلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه و ما يتلبس بعد، و يكون محلّ البحث و النزاع في مفهومه التصوري.

نعم تكون تلك الوجه مؤيدات لإثبات المطلب.

و بالجملة: الدليل الوحيد اللائق بالبحث في إثبات المعانى الحقيقية هو التبادر.

و الوجه العقلية إن كانت تقريبات للتبادر فوجيه، و إلا فغير سديد.

فلا بأس بذكر تلك الوجه التي استدلتّ لكون المشتق حقيقة في المتلبس فعلاً، و الإشارة إلى ما فيها:

الوجه الأول:

إنه لا شبهة في أن العناوين المشتقة من المبادئ المتضادة- كالقيام و القعود، و السواد و البياض مثلاً- متضادة في نظر العرف؛ بحيث يرون امتناع اجتماعهما في موضوع واحد في وقت واحد. فإذا أخبر أحد عن زيد- مثلاً- بكونه قائماً، و آخر بأنه قاعد في وقت واحد، يرون هذين الخبرين متنافيين لا يمكن تصديقهما، و ما ذاك

إلا لاعتقادهم بكون مدلول هذه العناوين هو المتلبس بالمبدأ الذي اشتقت منه (1)

. وفيه: أنه إن أراد بذلك: أنه حيث يكون المنسب من عنوان «القائم»- مثلاً- المتلبس بالقيام الفعلي، وكذا من عنوان «القاعد» المتلبس بالعود فعلاً، يفهم العرف التضادّ بينهما. وإن لم يفهم منهما المتلبس بالقيام أو القعود الفعلي لم يكن بينهما تضادّ؛ لأنّ التضادّ في كيفية القيام والقعود الواقعيين، فهو خارج عن مسألة المشتقّ.

وإن أراد: أنّ المشتقات الحاكية عن تلك الكيفيات بحسب ارتكاز العرف والعقلاء يكون بينهما تضادّ؛ بحيث لو أخبر أحد بأنّ زيدا قائم في وقت، وشخص آخر بأنه قاعد في ذاك الوقت يكون إخباراً بالضدين، فكلام صحيح لا غبار عليه.

لكنّه تمسك بالتبادر لا بشيء آخر؛ لأنّه حيث يتبادر من «القائم» من له القيام، ومن «القاعد» من له القعود، لذلك يكون بينهما تضادّ، وإلا فلا.

الوجه الثاني:

إنّ صحّة انتزاع عنوان عن موضوع، وصحّة حمله وجريه عليه لا بدّ وأن يكون لخصوصية وحيثية موجودة في الموضوع، وإلا لصحّ انتزاع كلّ عنوان ومفهوم من كلّ موضوع، وحمل كلّ عنوان ومفهوم على كلّ شيء، وهو خلاف الضرورة.

فمدعى كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ: إمّا يقول: إنّ انتزاع عنوان من موضوع وحمله عليه لا يحتاج إلى حيثية وخصوصية، وقد عرفت كونه مخالفاً للضرورة. أو يقول: إنّه يكفي في الانتزاع والجري في الأمور الاعتبارية مجرد صدق الحيثية والخصوصية- وإن لم يكن باقياً- وهو أيضاً خلاف الضرورة.

1- استدلل المحقق العراقي قدس سره فيما أحضره عجالاً بهذا الوجه؛ ولذا نقلنا عين عبارته التي استدلل بها، لاحظ بدائع الأفكار 1: 183.

وفيه: أنّ هذا تمام في الامور الواقعية، ويكون وجهاً عقلياً لها؛ بدهاءة أنّه إذا لم يكن زيد- مثلاً- واجداً لمبدأ العلم لا يصحّ صدق العالم و إطلاقه عليه حقيقة، ولكن هذا لا يوجب امتناع إطلاق لفظ المشتقّ و جريه على ما انقضى عنه؛ لإمكان وضع اللفظ لمعنى أعمّ، ولا يلزم من الوضع كذلك محذور.

مع أنّه لنا ألفاظ موضوعة لمعانٍ متضادّة، كلفظ «القرء» للطهر و الحيض.

وغاية ما يمكن أن يقال هنا: إنّ المتبادر من صحّة انتزاع عنوان من موضوع و جريه عليه هو فعلية الحيثية و الخصوصية في الموضوع، و هو تمام لا غبار عليه، لكنّه تمسك بالتبادر، لا بشيء آخر (1)

. الوجه الثالث:

ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره من أنّ مفهوم الوصف بسيط؛ إمّا على ما يراه المحقق الدواني من اتحاد المبدأ و المشتقّ ذاتاً و اختلافهما اعتباراً، أو على نحو آخر على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتقّ صورة مبهمّة متلبّسة بالقيام على النهج الوجداني. و مع البساطة بأحد الوجهين لا يعقل الوضع للأعمّ، ثمّ أخذ في الاستدلال على الامتناع (2)

. وفيه: أنّه- كما سنشير إليه قريباً إن شاء الله- أنّ مسألة بساطة المشتقّ و تركّبه ليست عقلية، و الوجوه التي اقيمت لبساطته مخدوشة. بل مسألة لغوية تابعة لوضع المشتقّ لمعنى بسيط أو مركّب، و قد أشرنا أنّ الطريق الوحيد لإثباته التبادر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ هذه المسألة لغوية راجعة إلى مفهوم لفظ المشتقّ، و الدليل الوحيد في إثبات الأوضاع و المعاني اللغوية هو التبادر، لا العقل.

1- قلت: مضافاً إلى أنّ محلّ البحث، كما أفاده سماحة الاستاذ- دام ظلّه- في الدورة السابقة في لفظة المشتقّ و معناها التصوريّ الإفرادي، فالحمل و الجري متأخران عن الوضع، فتدبرّ.

2- نهاية الدراية 1: 194-195.

وغير خفي على من لاحظ المشتقات نفسها- من دون كونها محكومة عليها أو بها- يرى أنّ تلك الهيئات لأجل تلاعب الموادّ و تشكّلها بها، فهيئات المشتقّ موارد تلاعب المادّة بها و تلبّساتها بها. و الإنصاف تبادر التلبّس الفعليّ منها، لا الأعمّ، على فرض تصوّره.

و الاستدلال بالوجه العقليّ بمراحل عن الواقع، إلّا أن يكون المقصود منها تقريبات لإثبات التبادر، والله العالم.

ذكر و دفع: في التفصيل بين هيئة اسم المفعول و غيرها

قد يفصل بين هيئة اسم المفعول و بين غيرها؛ فيقال: إنّ التبادر من اسم المفعول الأعمّ، بخلاف غيره فإنّه لخصوص المتلبّس.

و كأنّ هذا صار سبباً لإخراج بعض الأعاظم قدس سره اسم المفعول عن محلّ النزاع؛ حيث قال: إنّ موضوع لمن وقع عليه الفعل، و هو أمر باقٍ لا يعقل الانقضاء فيه (1)

. و فيه: أنّ الفاعلية و المفعولية كالضاربية و المضروبية متضائفان، فلا يكاد يفرق بينهما.

مع أنّه لو كان معنى اسم المفعول ما ذكره فنقول: إنّ اسم الفاعل موضوع لمن صدر عنه الفعل، و هو أيضاً أمر باقٍ لا يعقل فيه الانقضاء.

و الظاهر: أنّ منشأ هذا الكلام و أمثاله انحراف المسألة عن مسيرها، و التكلّم فيها فيما هو خارج عن محلّ النزاع؛ و ذلك لأنّه- كما ذكرنا غير مرّة- أنّ محلّ النزاع معانيها التصوريّة اللغوية، و ما ذكره هذا القائل إنّما هو ملاحظة معانيها التصديقية.

و واضح: أنّ مفهوم المضروب- مثلاً- لم يكن من وقع عليه الضرب؛ لأنّه معنىّ تصديقيّ، كما أنّ الضارب أيضاً ليس معناه من صدر عنه الضرب لذلك، بل معنى الضارب سنخ معنىّ تصوّريّ يعبر عنه بالفارسية ب «زننده»، كما أنّ المضروب سنخ معنىّ يعبر عنه بالفارسية ب «زده شده» فتدبرّ.

تذييل: فيما يستدلّ به لكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ و دفعه

قد تمهّد لك ممّا تقدّم: أنّه لا وقع لدعوى وضع المشتقّ للأعمّ؛ إمّا لعدم الالتزام بالاشتراك اللفظيّ بينهما، أو لعدم كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، أو لعدم إمكان تصوير جامع ذاتي أو انتزاعي بين المتلبّس و المنقضى عنه.

ولكن- مع ذلك- لا بأس بذكر بعض ما استدللّ به لذلك على فرض إمكان تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضى عنه، و الإشارة إلى الخدشة فيه:

قد يستدلّ (1) لكون المشتقّ حقيقة في الأعمّ بقوله تعالى: «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» الآية (2)، و قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا...» الآية (3)

. بتقريب: أنّ القطع و الجلد إنّما هما ثابتان للسارق و الزاني بعد ارتكابهما السرقة و الزنا؛ فلو كان المراد بهما السارق و الزاني الفعليين فلا بدّ و أنّ لا يقطع يد من سرق شيئاً إلاّ حين ارتكابه للسرقة، و لا يجلد إلاّ من كان مباشراً للعمل الشنيع، مع أنّ القطع و الجلد ثابتان لهما بضرورة من الدين بعد ارتكابهما؛ فينكشف هذا عن كون المشتقّ للأعمّ من المتلبّس الفعليّ و ما انقضى عنه.

1- انظر هداية المسترشدين: 84/ السطر 21.

2- المائدة (5): 38.

3- النور (24): 2.

وفيه: أنه من عجيب الاستدلال؛ ضرورة أن القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبس يرى جواز استعماله في الأعم إذا كانت هناك قرينة عليه، والضرورة من الدين - كما أشار إليه المستدل - على ثبوت الحد على من ارتكب السرقة أو الزنا، وإن لم يكن متلبساً به.

وكذا مناسبة الحكم والموضوع تقضى بذلك أيضاً؛ لأن المفهوم من هذه الأحكام السياسية في الشريعة المقدسة هو أن العمل الخارجى موجبا للسياسة، لا صدق العنوان الانتزاعي؛ فالسارق يقطع يده لأجل سرقة، والزاني يجلد لزنائه، وفي مثل ذلك يكون «السارق» و «الزاني» إشارة إلى من هو موضوع للحكم مع التنبه على علته؛ وهو العمل الخارجى، لا العنوان الخارجى.

وإن شئت قلت: إن المراد ب «السارق و السارقة» أو «الزانية و الزانى» بمعونة القرينة من صدر عنه السرقة أو الزنا، وهو عنوان باقٍ لا تصرم فيه، نظير ما يقال - كما تقدم - إن المراد باسم المفعول من وقع عليه الفعل، فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر: ضعف استدلال الأعمى لمدعاه باستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: «لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»⁽¹⁾ على عدم لياقة من عبد صنماً لمنصب الإمامة؛ رداً على من تصدى لها وتمصها، مع كونه عابداً للصنم مدة، بزعم أنهم غير عابدين للصنم حين التصدى⁽²⁾

. توضيح الضعف: هو أن المراد بالظالم في الآية الشريفة - بمعونة القرينة - من صدر عنه الظلم، وهو عنوان باقٍ لا تصرم فيه.

مضافاً إلى وجود القرينة على إرادة الأعم؛ وذلك لأن الإمامة و الزعامة

1- البقرة (2): 124.

2- انظر مفاتيح الاصول: 18/ السطر 11، كفاية الاصول: 68.

و السلطنة على النفوس و الأعراض و الأموال منصب جليل، لا يكاد تنالها و لا يصح إشغالها إلا من امتحنه الله بشدائد و كان معصوماً من الزلل و الخطأ.

بل لم يُعط ذلك المنصب الرفيع لكل معصوم، بل للأوحدى منهم؛ و لذا لم يعط إبراهيم عليه السلام- مع عصمته و رسالته و خُلته- إلا بعد ابتلائه بالامتحانات و الابتلاءات العظيمة في اخرى عمره المبارك.

فمناسبة الحكم و الموضوع و سوق الآية الشريفة تشهدان بأن الظالم- و لو أنا ما- و العابد للصنم- و لو أنا ما من الزمان- غير لائقين لمنصب الإمامة، فما ظنك في من عبد الصنم مُدّة (1)

. أضف إلى ذلك: أن الاستدلال بالآية الشريفة لا تزيد عن دائرة الاستعمال، و قد قرّر في محلّه: أنه أعمّ من الحقيقة، فتدبر.

1- يعجبني ذكر تقريب لطيف موجز لدلالة الآية المباركة على عصمة الإمام، أفاده بعض أساتذة استاذنا العلامة الطباطبائي قدس سره و هو الحكيم المتأله السيد حسين البادكوبئي، و هو أن الناس بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: 1- من كان ظالماً في جميع عمره. 2- و من لم يكن ظالماً في جميع عمره. 3- و من هو ظالم في أول عمره دون آخره. 4- و من هو بالعكس، و إبراهيم عليه السلام أجلّ شأنًا أن يسأل الإمامة للقسم الأول و الرابع من ذريته، فيبقى قسمان و قد نفى الله تعالى أحدهما، و هو الذي يكون ظالماً في أول عمره دون آخره، فبقي الآخر و هو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره (أ)، انتهى. [المقرّر حفظه الله]. - أ- راجع الميزان 1: 274.

الجهة الثانية عشر في بساطة المشتق وتركبه

إشارة

اختلفوا في أنّ مفهوم المشتق هل هو بسيط محض لا- يقبل الانحلال إلى الأجزاء، أو مركّب حقيقي، نظير «غلام زيد» في الدلالة على معنيين متميّزين- من الذات والحدث والنسبة، أو الحدث والنسبة، أو الحدث والذات- أو بسيط قابل للانحلال؟ وجوه، بل أقوال.

ومنشأ الاختلاف الكذائي في المشتقات دون الجوامد بلحاظ اشتغال المشتق على المادة والهيئة الموضوعتين كلّ واحدة منهما لمعنى؛ فتوهم بعض: أنّ لكلّ منهما دلالة مستقلة على معناه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الهيئة وضعت لتهيؤ المادة بها، لا لإفادة المعنى.

وبعبارة أخرى: المادة موضوعة لنفس الحدث، وهو غير قابل للحمل ومتعصّ إياه. والهيئة وضعت لتصحيح الحمل ورفع تعصّي الحمل، لا لإفادة معنى آخر، كما احتملناه في هيئة المصدر بأنّها وضعت للتمكن من التنطق بالمادة.

ولذا ذهب بعض بأنّ مادة المشتقات أخذت بشرط لا وهيئتها لا بشرط؛ فصار الالتزام بذلك سبباً للقول ببساطة المشتق.

ثمّ إنّه ذهب ثالث إلى أمر متوسط بين المذهبين؛ وهو أنّ المشتق وضع لمعنى واحد انحلالى.

لا نظنّ: وجود قائل بكون المشتق موضوعاً لمعنى تركيبى بأحد الوجوه الثلاثة- من الذات والحدث والنسبة، أو الحدث والنسبة، أو الحدث والذات- ومن قال بالتركيب فمراده التركيب الانحلالى، نظير انحلال الجسم فى العمل العقلى إلى الهولى

و الصورة؛ فكما أنّ الجسم ينحلّ إليهما بالنظر العقلي فكذلك المشتقّ ينحلّ إليها.

فعلى هذا: تكون المسألة ذات قولين: أحدهما البسيط غير القابل للانحلال، والثاني: البسيط القابل لذلك.

بل يمكن أن يقال: إنّ في المسألة في الواقع ونفس الأمر قولاً واحداً؛ وهو البسيط الانحلالي؛ لأنّ مرجع القول بالبساطة المحضّة إلى الانحلال عقلاً- وإن غفل قائله عنه- وذلك لأنّ اللاشروطية وبشرط اللائية الموجودة في الهيئات والأجناس والفصول لم يكن اعتبارياً تخيلاً وجزافاً صرفاً؛ بحيث تكون زمام أمرها بيد المعتبر؛ إن شاء اعتبر الشيء بشرط لا حتّى تعصى عن الحمل، وإن شاء اعتبره لا بشرط فيصحّ الحمل. وذلك لأنّه يعتبر في الحمل الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الواقع ونفس الأمر، لا مجرد الاعتبار. بل جميع المعقولات الثانوية التي اعتبرها المنطقيون تكون صورة و مرآة لإراءة الواقع على ما هو عليه.

فظهر: أنّ ما يظهر من بعضهم في تفسير اللاشروطية و البشروطاللائية بغير ما ذكرنا خالٍ عن التحقيق، فتدبّر.

نعم، توجد اللفظان في عبارات أهل المعقول، و مراد محققهم غير ذلك.

والتعرض حوله و تبيين الأمر في ذلك وإن كان خارجاً عمّا نحن بصدده إلاّ أنّه حيث أورث عدم فهم مغزى المراد من اللفظين اشتباهات في موارد كثيرة فلا بأس بالإشارة الإجمالية إلى مغزى المراد؛ لكي ينفكك- إن شاء الله تعالى- فنقول:

فائدة نفيسة: في المراد من «اللاشروطية» و «البشروطاللائية»

لو ثبتت الهيولى الاولى:- كما هو مذهب المشائين و أنّها هي التي تتصوّر بصور العنصرية و النباتية و الحيوانية و الإنسانية، و تتحدّ مع كلّ صورة؛ اتّحاداً حقيقياً- فقد تقف عند صورة و لا تتعدها.

وقد لا تقف عندها، بل تتدرّج في طريق الاستكمال بالحركة الجوهرية، إلى أن يفاض عليها صورة اخرى، فيقف عند الصورة النباتية.

وقد تتجاوزها إلى صورة الحيوانية، فتقف عندها.

وقد لا تقف عندها أيضاً، بل تفيض عليها صورة الإنسانية التي ينتهي إليها العالم الطبيعي، وهي أكمل الموجودات الكونية؛ ولذا كان الإنسان أشرف المخلوقات الكونية.

ولعلّ المراد بقوله تعالى: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ صَعِيفاً»⁽¹⁾ هو أنّه كان الإنسان في ابتداء أمره و خلقه هيولى صرفة وقوّة محضّة، فقد رقت في طريق الاستكمال وقطع المنازل، إلى أن افيضت عليه صورة الإنسانية.

والحاصل: أنّ الهيولى قد تقطع جميع المراحل و المنازل الطبيعية بالحركة الجوهرية، و تصل إلى صورة لا تكون فوقها صورة طبيعية- و هي الصورة الإنسانية- و قد تقف دونها. فقطعها المراحل طويل و قصير.

فلو اريد: حكاية الواقع و إراءته على ما هو عليه فالحاكي عمّا لا تقف بصورة، بل لا بشرط عن تطوّرها و تصوّرها هو اللابشرط. و الحاكي عنها بلحاظ ووقوفها بصورة، يقال لها بشرط لا.

فظهر: أنّ العناوين و المفاهيم هي ترسيم الواقع و تبين صورته؛ فالعنوان الحاكي عمّا هو السارى اللابشرط عن تصوّرها بصورة يعبر عنها ب «اللابشرط»، و الحاكي عنه بلحاظ ووقوفها عند صورة «بشرط لا».

فاللابشرطية أو البشطلالائية تابعة للواقع و حاكية عنه. فالأجناس و الفصول مأخذهما المادّة و الصورة المتحدتان في نفس الأمر.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: ففيما نحن فيه- أي في العناوين الاشتقاقية- لا تكون الماهية مصحّحة للحمل بمجرد اعتبار المعتبر اللاشروط جزافاً، بل إنّما هو لأجل أنّها حاكية لحيثية بها صار المشتقّ قابلاً للحمل، بعد ما كان نفس الحدث غير قابل له وغير متّحد مع الذات في نفس الأمر. فصحّحة الحمل وقابليته في المشتقّ تابعة لحيثية زائدة على نفس الحدث المدلول عليه بالمادّة.

فتحقّق: أنّه يكون لكلّ من المادّة والهيئة معنى غير ما للآخر: أمّا المادّة فدلالاتها على نفس الحدث، وأمّا الهيئة فتدلّ على معنى آخر به صار مستحقّاً للحمل، وهذا غير التركيب الانحلالي.

فظهر بما ذكرنا كلّهُ: أنّ القول بكون المشتقّ بسيطاً محضاً لا يقبل الانحلال ساقط، كما أنّ القول بكونه مركّباً تركيباً نظير تركيب «غلام زيد» باطل.

فالحقّ: أنّ في المسألة في الواقع ونفس الأمر قولاً واحداً؛ فمن قال بالبساطة الحقيقية أو قال بالتركيب الحقيقي فقد أخطأ، فتدبّر.

فبعد أن ظهر لك أنّ مفهوم المشتقّ واحد انحلالى: يقع الكلام في أنّه هل ينحلّ إلى الذات والحدث والنسبة، أو الحدث والنسبة، أو النسبة والذات؟ فنقول:

اختار المحقّق العراقي قدس سره- بعد ذكر أقوال في المسألة، و أنها إلى أربع (1)- أنّ المشتقّ عبارة عن الحدث المنتسب إلى ذات ما؛ بمعنى أنّ الحدث

1- قلت: الأقوال التي ذكرها عبارة عن: أ- كون المشتقّ مركّباً من الذات والحدث والنسبة. ب- و كونه الحدث المنتسب إلى ذات ما؛ أي الحدث والنسبة. ج- و الحدث حين انتسابه إلى الذات؛ أي الحصّة من الحدث. د- الحدث الملحوظ لا بشرط، في قبال المصدر واسمه، اللذين يكون مفادهما الحدث الملحوظ لا بشرط. [المقرّر حفظه الله].

ونسبته يكونان مدلولين للفظ المشتق. واما دلالة على الذات المنتسب إليها الحدث فبالملازمة العقلية. واحتج لمقاله بأمرين:

الأول: أن المتبادر من لفظ المشتق هو المبدأ المتحد مع الذات.

والثاني: أن المشتق له مادة وهيئة، وكل منهما موضوع للدلالة على معنى غير ما للآخر. والمادة تدل على المبدأ، وهيئة تدل على انتساب مدلول المادة إلى ذات ما.

ثم أورد على نفسه: بأنه يمكن أن يقال: إن الهيئة دالة على الذات المنتسب إليها المبدأ.

فأجاب: بأن ما ثبت بالاستقراء والفحص في اللغة العربية أن الهيئات التي تدل على معنى ما دائماً يكون مدلولها شيئاً من النسب التي تلحق المعاني الاسمية، وهذا الاستقراء يوجب القطع بكون هيئة المشتق لم تشذ عن طريقة أمثالها بالوضع للدلالة على معنى اسمي مستقل، فلم يبق في البين ما يدل على الذات.

ونتيجة جميع ذلك: هو أن المشتق يدل على المبدأ المنتسب إلى ذات ما بالمطابقة، وعلى الذات بالاستلزام العقلي، انتهى (1)

. أقول: لا يخفى أن مراده قدس سره بقوله: «إن الهيئة دالة على انتساب مدلول المادة إلى ذات ما» هو الحدث المنتسب، ففي العبارة قصور، فتدبر.

و كيف كان: يرد على ما أفاده:

أولاً: أن ما ذكره أولاً غير مطابق لمدعاه؛ لأن مدعاه: هو أن المشتق دال على الحدث المنتسب؛ بحيث تكون النسبة والحدث مدلولي اللفظ، واما الذات فمدلول عليها بالعقل. وما ادعاه هو تبادر المبدأ المتحد مع الذات من لفظ المشتق، وواضح:

أن اتحاد المبدأ مع الذات غير انتساب المبدأ إليها، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الاستقراء على خلاف مراده أدلّ؛ وذلك لأنّ الهيئات على قسمين:

هيئة أفرادى، و هيئة جُملى.

و واضح: أنّ هيئات المفردة على قسمين: إمّا فعل أو اسم، و ما يدلّ على الانتساب هو هيئتا الماضى و المضارع فقط، و هيئة الأسماء المشتقة عبارة عن هيئتى اسمى الفاعل و المفعول، و اسمى الآلة و المكان، و صيغ المبالغة و الصفة المشبهة، إلى غير ذلك.

فإذا كانت هيئات المشتقات- التى هى محلّ النزاع- أكثر ممّا يدلّ على الانتساب فكيف يصحّ إلحاق هيئات الأسماء المشتقة بهيئات الأفعال، و يقال: إنّ مقتضى الاستقراء و الفحص فى اللغة تدلّ على أنّ الهيئات التى تدلّ على معنى ما دائماً يكون مدلولها شيئاً من النسب؟!

و أمّا فى هيئات الجمل: فقسم منها- و هو الكثير منها- لا تدلّ على النسبة أصلاً، بل تدلّ على الههوية و الاتّحاد، و هى غير النسبة، كما سبق.

و الحاصل: أنّ ادّعاء الاستقراء على أنّ الهيئات تدلّ على النسبة فى غير محلّه.

و التبادر الذى ادّعاه- مضافاً إلى أنّه على خلاف مدّعاه- غير تامّ فى نفسه، فتدبّر.

و ثالثاً: أنّه إن أراد بقوله: «إنّ المشتقّ موضوع للحدث المنتسب» أنّه موضوع لمفهوم الحدث المنتسب فيلزم أن لا يكون فرق فى المشتقات أصلاً؛ لاشتراك الكلّ فى ذلك المفهوم؛ بدهة أنّ هذا المفهوم كما يصدق على اسم الفاعل - مثلاً- كذلك يصدق على اسم المفعول، من دون زيادة و نقيصة؛ فيلزم أن لا يكون بين اسمى الفاعل و المفعول فرق، و هو كما ترى.

و لو قال: إنّ الفرق بينهما هو أنّ اسم الفاعل موضوع للحدث المنتسب إلى الفاعل، و اسم المفعول موضوع للحدث المنتسب إلى المفعول.

فهو كَرّ على ما قرّر؛ لأنّه قدس سره ذهب إلى أنّ مفاد المشتقّ الحدث المنتسب إلى

الذات؛ بحيث تكون الذات خارجة عن حريم الموضوع له، وإثما يدلّ عليه المشتقّ بالملازمة العقلية.

وإن أراد بقوله ذلك: أنّه موضوع لخصّة من الوجود المشترك- كحيثية الصدور من الفاعل، وحيثية الوقوع على المفعول، وهكذا- فنقول: إنّ الضرب الواقع على شخصٍ - مثلاً- شىء واحد فى متن الواقع، ولم يكن هناك بين الفاعل والمفعول فرق، نعم الفرق بينهما اعتبارى.

وذلك لأنّه إن اعتبر تلبّس الفاعل بذلك الشىء تتحقّق النسبة الصدورية، وإن اعتبر تلبّس المفعول بذلك، تتحقّق النسبة الوقوعية. كما أنّه إذا لوحظ أصل النسبة وواقعها لا يكون بين الفاعل والمفعول فرق، هذا.

ولكن يمكنه قدس سره أن يقول: إنّ الفاعل موضوع للنسبة الصدورية- أى واقع تلك النسبة- لا مفهومها، والمفعول موضوع للنسبة الوقوعية كذلك؛ فأخذ الانتساب إلى الصادر- أى واقع النسبة الصدورية- فى مفهوم الفاعل، وكذا أخذ واقع النسبة الوقوعية فى مفهوم المفعول؛ فحصل الفرق بينهما ذاتاً.

ولكن على هذا: يدلّ المشتقّ على الذات؛ فلا بدّ من أخذ الذات فى المشتقّ، فتدبّر.

ورابعاً: لو أمكنه أن يقول بالحدث المنتسب فى مثل اسمى الفاعل والمفعول فهل يمكنه أن يقول ذلك فى اسم التفضيل والصيغ المبالغية؟! وهل ترى من نفسك أن تقول:

إنّ لفظتى «أعلم» و«علام» تدلّان على الحدث المنتسب!؟

حاشاك! بل الذى يفهم من «أعلم» هو معنى غير ما يفهم من «علام».

وبالجملة: الدليل الوحيد فى أمثال هذه المباحث هو التبادر، لا- الوجوه والبراهين العقلية. ومقتضى وجود هذه الاختلافات فى المشتقات، وصحة حمل بعضها على بعض، وضرورة بعضها مستنداً إليه وبعضها مستنداً به، إلى غير ذلك، هو عدم كون مقتضاها الحدث المنتسب.

فالتحقيق أن يقال: إن المشتقات الاسمية- كأسماء الفاعل و المفعول و الزمان و المكان و غيرها- موضوعة لمعنى واحد قابل للانحلال إلى معنون و عنوان.

و لتوضيح ذلك ينبغي تقديم مقدّمة: وهى أنه تارة يراد التعبير عن ذات الشئ ء، فاللفظ الحاكي عنه اسم الذات كالجوامد.

و اخرى يراد التعبير عن نفس الوصف، فاللفظ الحاكي عنه اسم الوصف، ك «الضرب» فإنه اسم لنفس الوصف من حيث هو هو.

و ثالثة يراد الحكاية عن الذات بما أنّها موصوفة بصفة. فاللفظ الحاكي عن معنون هذا العنوان- لا مفهوم المعنون- هو المشتق؛ فإنّ الضارب- مثلاً - لفظ يحكى عن معنوية زيد- مثلاً - و فاعليته بعنوان المادّة التى فيه- وهى الضرب- فالضارب- مثلاً- يحكى عن المعنون بعنوان الفاعلية، و المضروب يحكى عن المعنون بعنوان المفعولية، و هكذا ...

فعلى هذا: لم تكن المشتقات أسامى الذات، و لا أسامى الفعل و الوصف، بل للمعنون بالعنوان.

فأحسن التعبير الحاكي عن هوية حالها: ما هو المعروف بين أهل العربية؛ فإنّهم يعبرون عن المعنون بعنوان الفاعلية باسم الفاعل، و عن المعنون بعنوان المفعولية باسم المفعول، و هكذا اسمى الزمان و المكان و غيرهما؛ بدهة أنّ الضارب- مثلاً- اسم للمعنون بعنوان الفاعلية، لا الذات و لا العنوان، و هكذا المضروب و المضرب.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا: يظهر لك الفرق بين الجامد و المشتق، ك «الحجر» و «الضارب» مثلاً.

فإنّ لفظ «الحجر» بسيط؛ دالاً و مدلولاً و دلالة، غير قابل للانحلال. و انحلال الحجر إلى المادّة و الصورة إنّما هو بلحاظ ذات الحجر و ماهيته، لا للفظ الحجر.

و هذا بخلاف «الضارب» فإنه يفيد معنى واحداً قابلاً للانحلال إلى المعنون

بعنوان الفاعلية- مثلاً- ولذا يصحّ الحمل؛ لأنّ الحمل يحكى عن الاتّحاد والهوهوية فى الواقع، والشىء المتّحد مع الذات هو المعنون الذى إذا اريد التعبير عنه فى عالم التفصيل يقال: إنّه ذات ثبت له كذا. وإلاّ لو كانت الذات مأخوذة فى المشتقّ أو كان مفاده الحدث المنتسب إلى الذات لا يصحّ الحمل.

فتحصّل: أنّ الذى يقتضيه فهم العرف والعقلاء فى هيئات المشتقات المفردة، والمتبادر منها هو المعنون بعنوان؛ بداهة أنّ المتبادر من لفظ التاجر أو الضارب- مثلاً- هو المعنون بعنوان التجارية أو الضاربية، القابلة للانحلال إلى معنيين.

فكما أنّ المادّة والصورة فى المشتقّ كأنّهما موجودتان بوجود واحد فكذلك فى مقام الدلالة كأنّهما دالتان فى دلالة واحدة.

فعلى ما ذكرنا: لا إشكال فى المسألة من حيث كون المشتقّ محكوماً عليه أو به، فتدبر جيّداً.

تقريب المحقّق الشريف لبساطة المشتقّ و تزييفه

ثمّ إنّه يحكى عن المحقّق الشريف: أنّه أقام برهاناً على بساطة المشتقّ: بأنّه يمتنع أخذ الشىء ء والذات فى المشتقّ؛ وذلك لأنّ المأخوذة فيه:

إمّا مفهوم الشىء ء، وهو عرض عامّ ولازمه أخذ العرض العامّ فى الفصل فى قولك: «الإنسان ناطق»، فيدخل مفهوم الشىء ء فى الناطق، الذى هو فصل مقوم للإنسان. ولا يعقل دخول العرضى فى الذاتى.

أو ما صدق عليه الشىء ء؛ فيلزم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية فى قولك: «الإنسان ضاحك»؛ فإنّ الشىء ء الذى به الضحك هو الإنسان، وثبوت الشىء ء لنفسه ضرورى؛ وذلك لأنّ المصداق الذى ثبت له الضحك فى المثال ليس هو إلاّ الإنسان. فيرجع الأمر فى القضية الحملية إلى ثبوت الإنسان للإنسان، ومن المعلوم

أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فينقلب القضية من الإمكان إلى الضرورة⁽¹⁾

. وفيه أولاً: أنه لو تم ما أفاده فإثما يكون دليلاً على عدم أخذ الذات في المشتق، لا على بساطته؛ لأنه من الممكن أن يقال: إن مفاد المشتق الحدث المنتسب إلى الذات، كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره، كما تقدم آنفاً.

و ثانياً: أنه إن أراد بقوله: «ذلك» أنه يلزم من ذلك دخول العرض العام في الذاتي، و الانقلاب في الواقع و نفس الأمر، فواضح أن مجرد أخذ الشيء في معرفية شيء لا يلزم أن يكون المعرف - بالفتح - كذلك، و لا يكون ذلك ممتنعاً.

و بعبارة أخرى: لا يلزم من كون المشتق موضوعاً لذات ثبت له المبدأ امتناع ذاتي، و الممتنع هو انقلاب الإمكان الواقعي إلى الضرورة، و دخالة العرضي في الذاتي كذلك.

و غاية ما يتوجه على القائل بأخذ الشيء في مفهوم المشتق: هي عدم صحة الحمل في «زيد ضاحك» مثلاً، إلا بالتجريد، فيكون مرجع ما ذكره إلى أن ما قاله المنطقيون و المتبادر عندهم هو عدم أخذ الذات في المشتق.

فالأولى في تقريب استدلاله أن يقال: إنه لو أخذ مفهوم الشيء و الذات في المشتق يلزم عدم صحة معرفية الناطق، الذي يكون فصلاً مميّزاً. و إن أخذ ما صدق عليه الذات يلزم أن لا تكون القضية موجهة بالإمكان أصلاً، بل بالضرورة دائماً.

فيرجع حاصل الكلام إلى التبادر، و هو: أنه لو كان مفهوم الشيء معتبراً في المشتق يلزم أن لا يجعل المنطقي الناطق معرفياً للإنسان. و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء يلزم أن لا يوجه القضية بالإمكان. و التبادر قاضٍ بصحة كليهما، فلم تكن المسألة مبنية على الدليل العقلي، فتلبّر.

1- شرح المطالع: 11/ السطر الأول من الهامش، كفاية الاصول: 70-71، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 174/ السطر 8.

و ثالثاً: أنّ غاية ما تقتضيه مقالته هي عدم أخذ الذات في المشتقّ، لا امتناع جعل المشتقّ معرفاً، مع أنّ المحذور الذي يلزم عليه يكون أشدّ من تركّب المشتقّ.

و ذلك لأنّ الناطق - مثلاً - مشتقّ، وله مبدأ - وهو الحدث أو ما بحكمه - فلو جعل معرفاً لماهية جوهرية بما لها من المعنى يلزم أن يكون المعنى الحدّثي من الجواهر، و ذلك لا يعقل.

و بالجملة: لو كان المشتقّ عبارة عن الحدث اللابشرط - وقد يظهر منه دخول الانتساب فيه - فالمحذور العقلي الذي توهمه على تقدير أخذ الذات في المشتقّ يلزمه بنحو أشدّ؛ لأنّ المبدأ اللابشرط من الأحداث، فلازم جعله معرفاً لماهية جوهرية هو كون الجوهر حدثاً، و كون المعنى الحدّثي من مقولة الجوهر، و كلاهما غير معقولين.

و الذي يسهّل الخطب: عدم لزوم محذور عقلي و انقلاب واقعي لو اخذت الذات في المشتقّ، بل غاية ما هناك هي كونها خلاف التبادر.

بل يمكن أن يقال - مع الغضّ عمّا ذكرنا - إنّ ما ذهبنا إليه - من كون المتبادر من المشتقّ المعنى المبهم القابل للانحلال - أولى من كونه الحدث اللابشرط؛ لأنّ الحدّ ينبغي أن يكون تاماً، و ذلك إنّما يكون إذا عرفت الهيئة على ما هي عليه في نفس الأمر. فإنّ تخلف المعرف - بالكسر - عن إراءة الواقع في حيثية من حيثيات، و عدم معرفية الماهية - بالفتح - على ما هي عليها في الواقع، يكون حدّاً ناقصاً، هذا.

و قد ثبت في محلّه: أنّ تركّب الجنس و الفصل اتّحادى لا انضمامي؛ لأنّ الهيولى الاولى - كما أشرنا آنفاً - إذا انسلكت و توجّهت إلى كمالاتها تتوارد عليها صور طولية - من الصور العنصرية و الجمادية و النباتية و الإنسانية - تكون في كلّ مرتبة عين صورتها، لا أنّها شىء انضمّ إليها الصورة.

و بعبارة أوضح: تتبدّل القوّة إلى الفعلية، لا أنّها قوّة انضمّت إليها الفعلية.

وبالجملة: المادة الأولى هي الحصّة المتبدّلة إلى فعلية وصورة، ومنها إلى فعلية وصورة أخرى، إلى أن تصل إلى صورة وفعلية لا تكون فوقها صورة، وهي جامعة لجميع فعليات المراتب الأولى على نعت الجمعية والبساطة. فالإنسان هو الموجود الفعلي الذي تبدّل إليه الهيولى الأولى. فحكاية الإنسان على ما هو عليه إنّما يكون بحكاية الهيولى المتبدّلة إلى الصورة الإنسانية. والحكاية عن هذه هو الفصل التام- الذي عبارة عن الناطق- فإنّه الذي يحكى عن اتّحاد المادة المبهمّة مع الصورة والهيولى المتحصّلة بصورة الناطقية. فالذات المبهمّة اخذت على نحو الوحدة مع العنوان في المشتقّ، وواضح أنّ هذا إنّما يكون إذا كان المشتقّ هو المعنى المبهم القابل للانحلال، لا الماهية اللابشرط؛ فإنّها لا تحكى الواقع على ما هو عليه؛ بدهامة عدم حكايتها عن اتّحاد الهيولى مع الصورة، تدبّر جيّداً.

ثمّ إنّهُ أضف إلى ما ذكرنا كلّهُ: أنّ الحقّ- كما عليه المحقّقون و ثبت في محلّه- أنّ الناطق- سواء اريد منه المتكلّم أو المدرك للكليات- لا يصحّ أن يكون حدّاً وفصلاً مميّزاً للإنسان(1)

. هذا كلّهُ بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من كلامه؛ وهو لزوم أخذ العرض العامّ في الفصل على تقدير أخذ مفهوم الشىء في المشتقّ.

وأمّا بالنسبة إلى الشقّ الثانی من كلامه؛ من انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية على تقدير أخذ ما صدق عليه الشىء في المشتقّ.

ففيه أوّلاً: كما أشرنا أنّه لا يلزم من ذلك انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة في الواقع ونفس الأمر، بل غايته كونه خلاف المتبادر منه.

وثانياً: أنّه لا يكون ذلك على تقديره إشكالاً عقلياً في المسألة كما هو المدعى بل خلاف التبادر.

1- الحكمة المتعالية 2: 25-37، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 100.

و ثالثاً:- وهو العمدة- أنّ الانقلاب إنّما يلزم لو كانت الذات مأخوذة في المشتقّ تفصيلاً؛ بحيث يكون قولنا: «زيد ضارب» مثلاً إخبارين: أحدهما الإخبار عن كون زيد زيدا، و ثانيهما الإخبار عن كونه ضارباً. وقد أشرنا أنّ التركيب في المشتقّ انحلالى؛ فلا يلزم ذلك؛ لأنّ الضارب- مثلاً- اسم فاعل حاكٍ عن الفاعل بما أنّه فاعل، ولا يشكّ أنّ حيثية الفاعلية لا تكون ضرورية للإنسان.

ورابعاً: لو سلّم أخذ الذات في المشتقّ تفصيلاً فإنّما يلزم ذلك لو كان ذلك إخبارين و قضيتين:

إحدهما ممكنة، و الاخرى ضرورية. و أمّا إذا كان إخباراً عن الذات التي له المبدأ- كما هو الظاهر- فلا تنحلّ إلى قضيتين خبريتين، بل قضية واحدة؛ ضرورة أنّ القائل بأنّ زيداً شىء له القيام ما أخبر إلا عن ثبوت القيام له، لا عن شيءيته.

و خامساً: لو فرض أنّ ذلك إخباران و قضيتان: إحدهما ضرورية و الاخرى ممكنة فأين الانقلاب، فتدبّر جيّداً.

تقريب آخر لبسطة المشتقّ و ردّه

قريب من كلام المحقّق الشريف في بسطة المشتقّ ما قاله بعض: بأنّه لو كان مفهوم الذات أو مصداقها مأخوذاً في المشتقّ يلزم أن يكون قولك: «الإنسان شىء أو ذات» بعد قولك: «الإنسان قائم» تكراراً لها. كما أنّه يلزم التناقض لو قلت بعدها:

«الإنسان ليس بشىء أو ذات». مع أنّ الوجدان أصدق شاهدٍ و حاكمٍ بعدم لزومهما.

فيستكشف من عدم لزوم التكرار في الأول و عدم التناقض في الثاني عدم أخذ الذات أو مصداقها في المشتقّ؛ فيكون المشتقّ بسيطاً (1).

وفيه- مضافاً إلى أنه كما أشرنا في ردّ دليل المحقّق الشريف أنّه لو تمّ يدلّ على عدم أخذ الذات في المشتقّ لا إثبات البساطة، وإلى أنّ هذا في الحقيقة رجوع إلى التبادر و تمسّكاً به، لا بدليل عقلي- أنّ التكرار و التناقض إنّما يلزمان على القول بأخذ الذات أو مصداقها تفصيلاً في المشتقّ؛ بحيث يكون هناك إخباران و قضيتان.

و أمّا على المختار من أنّه إخبار واحد؛ و هو الإخبار عن فاعلية الفاعل- مثلاً- لا عن شيئيه و فاعليته، فلا يلزم التكرار أو التناقض كما لا يخفى.

و لا يخفى: أنّه لو رجع الأمر إلى التبادر فلا أظنّ أنّ من يسمع لفظ «التاجر» أو «الضارب» ينقدح في ذهنه الحدث اللابشرط- وإن كنت في شكّ من ذلك فاختر من نفسك- بل المنتدح في نفسه هو الأمر الواحد القابل للانحلال، كما أشرنا، فتدبّر.

إيقاظ

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدس سره بعد ما ذهب إلى بساطة المشتقّ قال تحت عنوان «إرشاد»: لا يخفى أنّ معنى البساطة- بحسب المفهوم- وحدته إدراكاً و تصوّراً؛ بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شىء واحد لا شينان، وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شينين، كانحلال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شىء له الشجرية أو الحجرية، مع وضوح بساطة مفهوما(1)

. و لك أن تستظهر من كلامه هذا ما ذهبنا إليه في المشتقّ من أنّه موضوع لمعنى واحد قابل للانحلال إلى شينين. و لكن تشبيهه قدس سره مفهوم المشتقّ بمفهوم الشجر أو الحجر ربّما يوهن الاستظهار؛ لأنّ انحلال الشجر أو الحجر إنّما هو بلحاظ ذاتهما لا للفظهما، بخلاف المشتقّ؛ فإنّ الانحلال فيه في مقام الدلالة، فتدبّر.

الجهة الثالثة عشر في الفرق بين المشتق و مبدئه

قد اشتهر بينهم: أنّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه هو أنّ المشتقّ قابل للحمل، بخلاف مبدئه فإنّه غير قابل له.

و لا يخفى: أنّ هذا أمر واضح لا يحتاج إلى الذكر. و ما يحتاج إلى الذكر و يكون عمدة ما في الباب هو بيان سرّ ذلك.

و ممّن أشار إلى ذلك الأمر البديهي المحقّق الخراساني قدس سره؛ حيث قال: إنّ الفرق بين المشتقّ و مبدئه مفهوماً هو أنّه بمفهومه لا يأتي عن الحمل على ما تلبّس بالمبدأ؛ بخلاف المبدأ؛ فإنّه يأتي عن ذلك، بل إذا قيس إليه كان غيره لا هو هو(1)، انتهى ملخصاً.

و لو اكتفى بهذا المقدار كان كلامه مجملاً قابلاً للحمل على الصحّة، و إن لم يكن مفيداً؛ لما أشرنا أنّ قابلية حمل المشتقّ ليست مجهولة، و كذا عدم قابلية حمل المبدأ؛ فكان عليه بيان لتميّة قابلية حمل ذلك و عدم قابلية هذا.

و لكن قال بعد ذلك: و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول(2) في الفرق بينهما: من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، و المبدأ يكون بشرط لا ... إلى آخره(3).

. و هو- مضافاً إلى عدم انحلال العقدة به- غير صحيح في نفسه؛ لأنّ المبدأ و المادّة لا بدّ و أن تكون موجودة في جميع المشتقات بتمامه و كماله، و إلاّ لم يكن ما

1- كفاية الاصول: 74-75.

2- الحكمة المتعالية 2: 16-46، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 99.

3- كفاية الاصول: 74-75.

فرضت مادةً مادةً. فإذا وجد فيها يلزم الجمع بين المتباينين؛ لأنَّ المبدأ - حسب الفرض - كان بشرط لا، فكيف يطرأ عليه اللاشروطية. و مقتضى كون المشتق لا بشرط هي أنه لا يكون بحسب ذاته بشرط لا.

وبالجملة: إذا كانت المادة بشرط لا، وهي مأخوذة في المشتق اللاشروطي يجتمع فيه المتنافيان؛ لاقتضاء أحدهما الحمل والآخر عدمه.

والقول بأنَّ الهيئة تقلب المادة التي تكون بشرط لا إلى اللاشروط، لا محصل له.

نعم، إن أراد بذلك استعمال المادة في ضمن هيئة المشتق في الماهية اللاشروطي مجازاً وإن كان له معنى محصلاً إلا أنه كرُّ على ما فرّ، و هدم لدعوى الفرق بين المبدأ والمشتق، كما لا يخفى.

وبالجملة: مبدأ المشتقات إن كان بشرط لا فلازمه أحد أمرين: إمَّا كون المشتقات بشرط لا وغير قابل للحمل إذا كان المبدأ موجوداً فيها، أو عدم كون المبدأ مبدأً للمشتقات إذا لم يوجد المبدأ بتمامه فيها، وتجريد المبدأ عن بشرط اللاتية.

وكلاهما خلاف الوجدان.

و التحقيق في الفرق بينهما هو أن يقال: إنَّ مادة المشتقات ومبدأها موضوعة لمعنى وعنوان مبهم من جميع الجهات، ولا تحصل لها أصلاً، و تحصلها إنَّما تكون بمعاني الهيئات. كما أنَّ نفس المادة ولفظها أيضاً مبهم كذلك، و تحصلها بالهيئة الطارئة عليها.

وما هذا شأنه من حيث المعنى واللفظ ويكون سارياً في جميع المشتقات لا بدّ وأن يكون عارياً من جميع الصور والهيئات، فلا تكاد تتّصف مع هذا الانغمار في الإبهام وعدم التحصل بقابلية الحمل أو عدمها، إلا على نحو السلب التحصيلي، لا الإيجاب العدولي أو السالبة المحمول؛ لعدم شيئية لها بنحو التحصل والاستقلال. فهي مع كلِّ مشتق متحصلة بنحو من التحصل.

وأما هيئات المشتقات الاسمية: فقد عرفت أنّها موضوعة للمعنون بما هو معنون، وقد عرفت أنّ المادة موضوعة للعنوان المبهم بالحمل الشائع. فإذا اتّحدت مع الهيئة الموضوعية لإفادة معنوية شىء ما بالمبدأ فتتحصّل بها، فيصلح بذلك للحمل.

فحاصل الفرق بين المشتقّ ومبدئه: هو أنّ المبدأ هو العنوان المبهم من جميع الجهات ولا تحصّل له أصلاً، والمشتقّ عنوان متحصّل.

ثمّ إنّ الفرق بين المصدر- لو كان مفاده الحدث اللابشرط- وبين مبدأ الاشتقاق لا يكون معنوياً، وإتّما هو لفظياً. وذلك لأنّه قد عرفت أنّها أنّ مبدأ الاشتقاق هو العنوان المبهم من جميع الجهات، ولا تحصّل له أصلاً. وأمّا المصدر فقد عرفت سابقاً- عند التكلّم فى مبدأ المشتقات- أنّ هيئته كهيئة اسمه وضعت لإمكان التنطق بالمادة، فالمصدر هو الحدث المتحصّل.

فظهر: أنّ الفرق بينهما- بعد اشتراكهما فى المعنى؛ وهو الحدث اللابشرط- أنّ مبدأ الاشتقاق هو المعنى المبهم غير المتحصّل، بخلاف المصدر فإنّه الحدث المتحصّل، فتدبرّ.

ولعلّه بما ذكرنا يظهر الفرق بين المصدر وسائر المشتقات الاسمية؛ فإنّ المصدر لا تحصّل له إلا من جهة اللفظ والتنطق بالمادة، بخلاف سائر المشتقات فإنّها تحكى عن معنوية الشىء بالاسم.

الجهة الرابعة عشر في الصفات الجارية على ذاته تعالى

إشارة

اختلفوا في إطلاق المشتق على ذاته تعالى، كالعالم والقادر ونحوها:

فقد يقال: إنه لا يصح حمل المشتق بما له من المعنى - حيث يدل على الذات المتلبسة بالعنوان عند التحليل - على ذاته المقدسة؛ وذلك لجهتين:

الجهة الأولى من حيث الهيئة؛ حيث إنه للمشتق مادة وهيئة؛ ففيه نحو كثرة، ويستفاد منه قيام المبدأ بالذات، وبعبارة أخرى: يستفاد منه زيادة العنوان على ذات المعنون، ولا يكون ذلك بالنسبة إليه تعالى؛ لأن صفاته المقدسة عين ذاته تعالى؛ ضرورة أنه لا تكون ذاته المقدسة عالماً - مثلاً - بعلم زائد على ذاته، وهكذا سائر صفاته المقدسة.

الجهة الثانية من جهة المادة؛ حيث إن المشتق بما أنه مشتمل على المبدأ - وهو أمر حدثي - وذاته تعالى كصفاته فوق الجواهر والأعراض، فضلاً عن الأحداث؛ فذاته تعالى يرى عن طرؤ الأمور الحديثة.

ومن أجل هذا التزم بعضهم بأن إطلاق المشتق - كالعالم أو القادر ونحوهما - عليه تعالى لا بد وأن يكون فيه نحو تجوؤ وتجريد عن معناه الحقيقي.

ولكنه بعيد عما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء؛ حيث إنهم يطلقون العالم - مثلاً - عليه تعالى بلا تأؤل، كما يطلقونه على غيره تعالى.

ولا نرى بالوجدان تأؤلاً في حمله عليه تعالى، بل الوجدان أصدق شاهد بعدم الفرق بين جريانه على ذاته المقدسة وعلى غيره.

وأشكل المحقق الخراساني قدس سره على القائل بالتجوّز و النقل: بأنّ إطلاق المشتقّ عليه تعالى - كالعالم مثلاً- لو لم يكن بمعناه الذي نفهم من إطلاقه على غيره تعالى - من أنّه من ينكشف لديه الشىء - فإمّا يراد منه المعنى المقابل لذلك - يعنى الجاهل - فتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، أو لم يرد معنى أصلاً؛ فتكون لقلقة اللسان(1)، انتهى.

ولكنّك خبير: بأنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه على ما يحكى عن المعتزلة النافية للصفة عنه تعالى - مع أنّ المظنون أنّهم أيضاً غير قائلين به، و لا- يساعد المجال ببيان- لا على من يقول بالتأوّل و التجوّز؛ فإنّه لا يرى أنّه تعالى غير موصوف بصفة، بل يرى تنزيهه تعالى عن الكثرات بزعم أنّه يفهم من المشتقّ قيام الحدث بالذات، و علمه تعالى لم يكن زائداً على ذاته المقدّسة، و لم يكن من الأحداث؛ فعلمه تعالى منزّه عن هذه الكثرات(2). نعم يتوجّه على مقاله: بأنّ القول بالنقل أو التجوّز خلاف الوجدان، و لا نرى فرقاً بين إطلاق الصفة- كالعلم مثلاً- عليه تعالى، و بين إطلاقها على غيره تعالى من حيث عدم التأوّل و المجازية.

1- كفاية الاصول: 77-78.

2- قلت: و بعبارة اخرى لم يتوجّه على القائل بالنقل و التجوّز فى إطلاق الصفات عليه تعالى شىء من المحذورين اللذين ذكرهما المحقق الخراساني قدس سره؛ لأنّه اعتبر فى قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، و لمّا كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه تعالى التزم بالنقل و التجوّز؛ بمعنى إرادة معنى من العلم- مثلاً - يكون عين ذاته تعالى، و لا يكون زائداً عليها، كما يكون زائداً فى غيره تعالى. فلا يلائم رفض القائل بالنقل أو التجوّز بلزوم الجهل أو كون الصفات لقلقة اللسان. و الملائم فى ردّه أن يقال: عدم انحصار قيام المبدأ بالذات بالصدورى و الحلولى، بل بنحو العينية أيضاً؛ نحو قيام، بل يكون القيام عليها أقوى منهما. [المقرّر حفظه الله].

وبالجملة: وزان حمل العناوين الاشتقاقية- كالعالم والقادر ونحوهما- عليه تعالى- بما لها من المعاني والمفاهيم- وزان حملها على أحد من عباده الذين قام بهم المبادئ، من دون تصرّف و تجوّز، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

تصدّى المحقق العراقي قدس سره لدفع القول بالنقل أو التجوّز في إطلاق الصفات عليه تعالى بقوله: التحقيق في الجواب أن يقال: إن أهل العرف لغفلتهم عن اتحاد ذاته تعالى مع مبادئ صفاته الحُسنى- التي نطق بها البرهان الصادق- يحملون عليه تعالى هذه العناوين المشتقة بما لها من المفاهيم، ويتخيّلون أنّ مطابقها في ذاته المقدّسة، كما هو مطابقها في ذات غيره.

وليس ذلك إلّا لإفادة المعاني التي تحصل من حمل هذه العناوين المشتقة على ذاتٍ ما من الاتّصاف بمبادئها؛ من العلم والقدرة والوجود... إلى آخر ما ذكره(1)

. وفيه: أنّه لو سلّم ما ذكره بالنسبة إلى العرف والعقلاء، و لكن نسأل من جنبه غير الغافل بكون صفاته الحُسنى عين ذاته، فهل يرى أنّ إطلاقه العالم- مثلاً- عليه تعالى، مع التوجّه بعينية الصفة للذات يكون مع التأول والمجازية؟!

والوجدان شاهد صدق على خلافه، بل- كما أشرنا- لا نرى فرقاً في إطلاق العالم عليه تعالى، وبين إطلاقه على أحد من عباده؛ فكما لا يكون تأول ومجازية في إطلاقه على من قام به المبدأ من أفراد الآدميين، فكذلك في إطلاقه عليه تعالى.

ثمَّ إنَّه لو كان إطلاق الصفات عليه تعالى مجازياً يلزم أن تكون الإطلاقات الواردة في الكتاب و السنَّة كلّها مجازية، و ذلك مستبعد جدّاً، كما لا يخفى.

ذكر و إرشاد

قد يقال في إطلاق العالم عليه تعالى: إنَّ العالم معناه واجد المبدأ، و مراتب الوجدية متفاوتة؛ فإنَّه قد يطلق العالم على واجد الشىء لعرض و صفة- كما في علم غيره تعالى- و قد يطلق على وجدية الشىء لنفسه و ذاته، كما في علمه تعالى.

و وجدية تعالى لذاته أعلى مراتب الوجدية؛ فإذن إطلاق العالم عليه تعالى كإطلاقه على غيره، بل إطلاقه عليه تعالى أولى من غيره؛ لأنَّه فوق الجواهر و الأعراض.

وفيه: أنَّ هذا أيضاً لا- يصحَّح المطلب؛ لأنَّه لو تمَّ ما ذكره فإنَّما هو أمر فلسفى، غير مربوط بمحيط العرف و العقلاء. و الذى يكون فى محيطهم هو أنَّ الإطلاق فى جميع الموارد بنحو واحد، من دون أن يكون فرقاً بين حمل العالم و إطلاقه عليه تعالى، و بين حملة و إطلاقه على غيره تعالى. و لازم ما ذكر هو وضع المشتقَّ لمعنى ياباه العرف و العقلاء.

و بالجملة: لو سلّم تصوير جامع بين وجدية الشىء لعرض و صفة و لنفسه و ذاته، لكنَّه خلاف متفاهم العرف و العقلاء فى إطلاقهم، و خلاف المتبادر؛ فإنَّ المفهوم المتبادر من العالم هو معنى واحد يختلف فى الانطباقات.

و التحقيق أن يقال- كما أشرنا إليه- هو أنَّ المتبادر من المشتقَّ ليس إلا المعنون بعنوان المبدأ بما أنَّه معنون. و أمَّا كون المعنون عنواناً زائداً على الذات أو عينها فغير مربوط بمفهوم المشتقَّ، و لا يكون مدلولاً عليه للفظ المشتقَّ، و إنَّما هو من خصوصيات المصاديق.

نعم، كيفية التعنون إنما يستفاد عند التحليل و التجزئة العقلية، و ذلك غير مضرّ ببساطة المشتقّ.

ألا- ترى أنّه يُعرف كيف الموجود في الخارج الذى يكون بسيطاً- كالبياض مثلاً- بكثرات لا تكون داخلية في ذاته؛ فيقال بأنّه لون مفترق للبصر؟! بدهاء أنّ اللونية التي تكون بمنزلة الجنس مأخوذة في تعريف البياض، و مع ذلك لا تكون موجودة في الخارج، و لا تحكى اللونية عن غير المفترقية للبصر.

بل هو كذلك في المركبات التحليلية أيضاً؛ لأنّ الهيولى و الصورة موجودتان بوجود واحد، و لا تحكى الجوهر المأخوذ في تعريف شىء عن حقيقة نفس الأمرية غير الجسمية و النباتية و الحيوانية و الناطقية؛ لأنّ المادّة بحركتها الجوهرية تكون عين الصورة التي تكون في مرتبتها و متّحدة بها.

فالتعبير عن الجوهرية مع عدم وجودها منحازاً في الخارج لأجل الحكاية عن تدرّج الوجود.

و كيف كان: لم يكن مفهوم المشتقّ معنىً مركّباً. و ما قلنا إنّ موجودان بوجود واحد إنّما هو في مقام التحليل و التجزئة. بل غاية ما يدلّ عليه لفظ المشتقّ هو تعنون الذات بالعنوان، و أمّا كيفية التعنون فلا.

و انسباق كون العنوان زائداً على ذاته من لفظ المشتقّ إنّما هو بلحاظ كثرة وجود هذا القسم في الخارج و غلبة استعماله فيه.

و لعلّه لأنّس الذهن و قصور فهمهم عن إدراك الحقائق قال الله تعالى: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ...» الآية (1)

. و لذا ورد النهى عن الخوض في تلك الامور؛ لأنّ تنزيه عامّة الناس لذاته المقدّسة نظير تنزيه النملة؛ حيث يرى أنّ لربّها زبانيتين؛ لأنّهما كمال له، كما في

الخبر(1). و التنزيه الكذائي يوجب الإلحاد، فتدبر.

فظهر: أنّ المتبادر في أذهاننا من إطلاق العناوين الاشتقاقية عليه تعالى هو المتبادر من إطلاقها على غيره تعالى من حيث التعنون بالعنوان، و أمّا كيفية التعنون فلا.

هذا تمام الكلام في المشتق، و به تمّ نطاق ما أفاده سماحة الاستاذ- دام ظلّه- في مقدمات علم الاصول في هذه الدورة. و الحمد لله أولاً و آخراً(2)

. فحان الشروع فيما هو المقصود من علم الاصول فنقول، و بالله الاستعانة:

1- الأربعون حديثاً، الشيخ البهائي: 81، بحار الأنوار 66: 293.

2- و ليعلم: أنّ بعض ما أوردناه في مسألة المشتق، بل في غيرها ممّا تقدّم و يأتي إن شاء الله تعالى مقتبس من تقارير بعض أجلاء تلامذة سيّدنا الاستاذ- دامت بركاته- فليكن على ذكر منكم [المقرّر حفظه الله].

المقصد الأول في الأوامر

إشارة

و الكلام فيها يقع في فصول:

الفصل الأول فيما يتعلّق بمادّة الأمر

إشارة

الفصل الأول فيما يتعلّق بمادّة الأمر (1)

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: في معنى مادّة الأمر

الجهة الأولى: في معنى مادّة الأمر (2)

قد يقال- ولعلّه المعروف بينهم- إنّ لفظ الأمر مشترك لفظي بين معاني متعدّدة (3)؛ منها الطلب الذي هو أمر حدثي قابل للتصريف، و بين غيره الذي ليس كذلك. وبلحاظ هذا المعنى الحدثي صحّ منه الاشتقاق (4).

1- كان تاريخ شروع هذا البحث يوم السبت/ شوال 1378 هـ. ق.

2- قلت: افيد أنّ لفظ الأمر بالمعنى المبحوث عنه في المقام يجمع على الأوامر، على خلاف القياس؛ لأنّه لا يجمع الثلاثي على هذا الوزن إلّا سماعاً. ويكفي في ثبوت السماع ما في دعاء كميل: «و خالفت بعض أوامرك». مضافاً إلى ما عن «المصباح»: أنّ «الأوامر» جمع «أمر» (أ) [المقرّر حفظه الله].

3- قلت: من الفعل، و الفعل العجيب، و الشىء، و الشأن، و الحادثة، إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في الكتب المفصّلة [المقرّر حفظه الله].

4- الفصول الغروية: 62/ السطر 35، بدائع الأفكار 1: 194 .. - أ- المصباح المنير: 21.

وقال بعض آخر: إنّ لفظ الأمر مشترك معنوى بين الطلب وغيره من المعانى (1)

. و الذى يقتضيه التحقيق: عدم استقامة كلا القولين، بل يتعجب من قائلهما؛ وذلك لأنّ الذى يشتقّ منه و يكون مادّة المشتقات - كما عليه المحققون - هو مادّة الأمر غير المتهيئة بهيئة؛ حتى هيئة المصدرية أو اسمها؛ أعنى «أمر».

فالموضوع لنفس الطلب هو مادّة «أمر» غير المتهيئة. وأمّا الموضوع لسائر المعانى فهو نفس لفظ «الأمر» بمادّته و هيئته. و بعبارة اخرى: لفظ الأمر جامداً وضع لسائر المعانى، فلم يكن الموضوع هنا شيئاً و لفظاً واحداً حتى يصحّ أن يقال بأنّه مشترك لفظى أو معنوى بين الطلب و سائر المعانى.

و الحاصل: أنّه لا - معنى محصّل لأن يقال: إنّ لفظ الأمر موضوع لمعانى - منها الطلب - بالاشتراك اللفظى، أو لمعنى جامع بين المعانى بالاشتراك المعنوى. أو يقال إنّه بلحاظ هذا المعنى الحدى صحّ الاشتقاق منه. و ذلك لأنّ لفظ الأمر بما له من الهيئة لم يكن مبدأ للاشتقاق، بل مادّته - من دون تهيؤها بهيئة و صورة - مبدأ له، هذا.

مضافاً إلى أنّ لازم القول بالاشتراك المعنوى وجود جامع ذاتى بين الحدث و غيره، و هذا - مع أنّه غير معقول - لا يصحّ الاشتقاق منه إلاّ بلحاظ المعنى الحدى، و هو غير المعنى الجامع. نعم يمكن الاشتقاق منه مجازاً و بالتسامح، فتدبّر.

فظهر بما ذكرنا: أنّ مادّة الأمر موضوع للحدث اللابشرط السارية فى جميع هيئات المشتقّ. و لفظة الأمر بمادّتها و هيئتها موضوعة لسائر المعانى. فالقول بالاشتراك بقسميه ساقط من أصله.

نعم، لعلّه ربّما يتوهّم: أنّ غاية الوضع لا بدّ وأن تكون بحيث يصحّ التلّفظ بالموضوع مستقلاً، ولا يمكن التلّفظ بمادّة الأمر إلاّ في ضمن الهيئة.

ولكنّه يندفع بما ذكرنا آنفاً: أنّ مقتضى حكمة الوضع إنّما هي وقوعها في طريق الإفادة والاستفادة- ولو في ضمن أمر آخر- لا التلّفظ بها مستقلاً.

ومن الواضح: أنّ مجرّد عدم إمكان التنطق بها مستقلاً لا يوجب الاشتراك اللفظي أو المعنوي، بل يؤكّد العدم؛ لكون الموضوع لنفس الحدث هو ما لا يمكن التلّفظ به مستقلاً، وما يمكن التلّفظ به مستقلاً موضوع لسائر المعاني.

ولعلّ منشأ القول بالاشتراك بقسميه هو قول القدماء القائلين بأنّ المصدر أصل المشتقات، فتبعهم من لم يوافقهم في المبنى، فتدبّر.

الجهة الثانية: في ما وضع له مادّة الأمر، وهي «أمر»

إشارة

ذهب بعض إلى أنّ مادّة «أمر» موضوعة للطلب، كما أنّه ذهب آخر إلى أنّها موضوعة للإرادة المظهرة، كما ذهب ثالث إلى أنّها موضوعة للبعث، إلى غير ذلك من الأقوال.

ولكن الذي يتبادر منها: أنّها موضوعة لمعنى اسمى منتزع من هيئات الصيغ الخاصة بما لها من المعنى الحرفي.

وبعبارة أخرى: أنّ هيئات صيغ الأمر وإن كانت معاني حرفياً ألياً لإيجاد البعث- كهيئة «اضرب» لإيجاد بعث الضرب، وهيئة «أكرم» لإيجاد بعث الإكرام، وهكذا- إلاّ أنّه يمكن تصوير جامع اسمي بينها، كما صحّ انتزاع مفهوم الربط- الذي هو مفهوم اسمي- من المعاني الحرفية والروابط بالحمل الشائع.

فكما صحّ وضع لفظ الربط لمفهوم اسمي انتزاعي من المعاني الحرفية فكذلك صحّ وضع لفظ الأمر لمعنى اسمي منتزع من الهيئات بما لها من المعاني الحرفية؛ أي

يكون لفظ الأمر موضوعاً لمعنى تكون مصاديقه: «اضرب» و«أكرم» و«انصر» وهكذا.

فالطلب و البعث و الإرادة المظهرة و غير ذلك لم يكن أمراً، بل هي إما من مقدّمات الأمر، أو مظهراته، أو لواحقه.

فما يتبادر من مادّة الأمر هو الجامع المنتزع، كما أنّ لفظة هيئة الأمر جامع بين هيئات اضرب و أكرم و نحوهما. و لفظة الهيئة جامع بين هيئات ضرب و يضرب و ضارب و هكذا.

و بالجمله: المتبادر من مادّة الأمر هي الحصّة من الشئ ء.

فتحصّل: أنّ المتبادر من مادّة الأمر هو الجامع الانتزاعي من هيئات صيغ الأمر بما لها من المعاني، لا نفس تلك الهيئات و لو استعملت لغواً أو في غير معانيها.

فإذا كان مفهوم الأمر معنىً اسمياً انتزاعياً من المعاني الحرفية الحديثة فله معنىً اشتقاقى يصحّ الاشتقاق منه. كما أنّ لفظة «القول» و «اللفظ» معنىً اسمياً، و مع ذلك صحّ الاشتقاق منه بلحاظ المعنى الحديثى.

هذا كلّه بحسب معنى الأمر لغة.

و لا يبعد أن يكون معناه الاصطلاحى أيضاً هو هذا؛ و ذلك لأنّ معناه الاصطلاحى هو الطلب بالصيغة؛ فيصحّ الاشتقاق منه بلحاظ كونه حدثاً صادراً عن المتكلّم.

فظهر: أنّ وزن الأمر ووزان «اللفظ» و «القول»؛ فكما أنّ لهما معنىً اسمياً، و مع ذلك صحّ الاشتقاق منهما بلحاظ المعنى الحديثى، فكذلك الأمر يصحّ الاشتقاق منه بلحاظ معناه الحديثى، و لو كان له معنىً اسمياً.

و لا يخفى: أنّ قوله: «أمرك بكذا...» يستعمل تارة فى الجامع الانتزاعى حين إظهار الطلب الحقيقى بأحد الأدوات- من قول أو فعل- و اخرى فى مقام إنشاء

البعث. فعلى الأول لا يكون أمراً بالحمل الشائع، وإنما يفيد ذلك بالحمل الأولي.

وعلى الثاني - فمضافاً إلى كونه أمراً بالحمل الأولي - يكون مصداقاً لعنوان نفسه.

وبالجملة: لفظة «الأمر» وضعت لكل ما يدل على البعث والإنشاء. فقولك:

«أمرك بكذا...» إن أردت بذلك إنشاء البعث بنفس ذلك اللفظ فيكون هذا مصداقاً وحملاً شائعاً لنفسه، ولا مانع من أن يكون شياً مصداقاً لعنوان نفسه.

وذلك مثل «اللفظ» فإن معناه ما يتلفظ به الإنسان؛ فكما أن المتلفظ بكلمة «زيد» لفظ فكذلك المتلفظ بكلمة «اللفظ» لفظ؛ لأنه أيضاً ما يتلفظ به الإنسان.

ونظير ذلك «القول» و«الشيء» و«الموجود» وأمثال ذلك.

ذكر و تعقيب

فقد ظهر لك ممّا ذكرنا: أنه قد يكون بعض الأشياء حملاً شائعاً و مصداقاً لعنوان نفسه، و لا إشكال في ذلك، و كم له من نظير! و لفظ الأمر كذلك.

و لكن أورد المحقق العراقي قدس سره على ذلك - أي في صدق الأمر فيما لو أظهر الطالب طلبه بلفظ الأمر؛ فقال: «أمرك بكذا» قاصداً بذلك إظهار طلبه بهذا اللفظ - إشكالين، أجاب عن أحدهما و لم يجب عن الآخر، فليراجع إشكاله الأول و جوابه إلى تقريرات بحثه (1).

1- قلت: حاصل إشكاله الأول: هو أن معنى الأمر هو الطلب في حال إظهاره للمخاطب بما يدل عليه، فإذا كان إظهار الطلب بنفس هذا القول لزم تحقق معنى اللفظ بنفس استعماله فيه؛ فيكون تحقق المعنى متوقفاً على الاستعمال، و هو متوقف على تحقق المعنى المستعمل فيه؛ فيلزم الدور. فأجاب عنه: بأن اللفظ مستعمل في نفس المفهوم؛ فيكون الاستعمال متوقفاً على تحقق المفهوم في مرحلة مفهوميته، لا في مرحلة وجوده خارجاً. و في مثل المقام يتوقف تحقق وجود مطابقه في الخارج على استعمال اللفظ في مفهومه. و بعبارة أخرى: الاستعمال متوقف على تحقق المستعمل فيه - أعني به المفهوم - و وجود مطابق المفهوم في الخارج متوقف على الاستعمال، فلا دور؛ لمغايرة المتوقف مع المتوقف عليه، انتهى. [المقرر حفظه الله].

وَأَمَّا إِشْكَالُهُ الثَّانِي - الَّذِي لَمْ يَتَفَصَّ عَنْهُ - فَحَاصِلُهُ: أَنَّ مَفْهُومَ مَادَّةِ الْأَمْرِ مُنْتَزِعٌ عَنِ إِبْرَازِ الطَّلَبِ، فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ هَذَا الْمَفْهُومُ فِي عَالَمِ التَّصَوُّرِ حَاكِيًا وَطَرِيقًا إِلَى الْإِبْرَازِ، وَ مَعَهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ وَاسِطَةً لِثَبُوتِهِ؛ ضَرُورَةٌ أَنْ مَرْجِعُ الطَّرِيقِيَّةِ إِلَى كَوْنِهَا مِنْ وَسَائِطِ إِثْبَاتِهِ؛ بِحَيْثُ يَرَى الْمُحَكِّي عَنْهُ مَفْرُوعَ الثَّبُوتِ. وَفِي هَذَا النَّظَرِ يَسْتَحِيلُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ إِلَى إِثْبَاتِهِ بِهَذِهِ الْمَادَّةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي مَعْنَاهَا.

وَ حِينَئِذٍ: لَوْ ارْتَدَّ إِظْهَارُ الطَّلَبِ بِهَذِهِ الْمَادَّةِ فَلَا مَحِيصَ مِنْ تَجْرِيدِ الْمَعْنَى عَنِ قَيْدِ الْإِبْرَازِ، فَيَرَادُ مِنْهُ حِينَئِذٍ صَرْفُ الطَّلَبِ. وَ إِنَّمَا يَرَادُ مِنْهُ الطَّلَبُ بِقَيْدِ الْإِبْرَازِ عِنْدَ الْإِخْبَارِ بِهَذِهِ الْمَادَّةِ عَنِ إِظْهَارِ الطَّلَبِ بِمُظْهِرٍ آخَرَ (1)، انْتَهَى.

وَ فِيهِ أَوْلَى: أَنَّ الْوُجُودَانَ أَصْدَقُ شَاهِدٍ بِأَنَّ قَوْلَكَ «أَمْرٌ بِكَذَا...» فِي صُورَةِ إِنْشَاءِ الطَّلَبِ بِهِ مِثْلُ قَوْلِكَ ذَلِكَ فِي صُورَةِ إِخْبَارِكَ عَنِ إِظْهَارِ الطَّلَبِ بِمُظْهِرٍ آخَرَ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِيهِ مَجَازِيَّةٌ وَ تَجْرِيدٌ، وَ لَا يَنْقَدِحُ الْمَجَازِيَّةُ فِي الذَّهْنِ أَصْلًا.

وَ مِنْ هُنَا صَحَّ أَنْ نَتَّخِذَ ذَلِكَ سِنْدًا وَ دَلِيلًا عَلَى مَقَالَتِهِ، وَ نَقُولُ: إِنَّ مَعْنَى مَادَّةِ «أَمْرٍ» لَمْ تَكُنْ الْإِرَادَةُ الْمُظْهِرَةُ بِالْوُجُودَانَ، فَتُدْبَّرُ.

وَ ثَانِيًا: أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعْنَى مَادَّةِ الْأَمْرِ مُنْتَزِعًا عَنِ إِبْرَازِ الْإِرَادَةِ وَ الطَّلَبِ فَعَايَةً مَا هُنَاكَ هِيَ حَاكِيَةٌ مَادَّةِ الْأَمْرِ عَنِ مَفْهُومِ إِبْرَازِ الْإِرَادَةِ، وَ وَاضِحٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَنَافِي إِيجَادَ مُصَدِّقٍ مِنْهُ مِنْ نَفْسِ «أَمْرٌ بِكَذَا...».

ولك أن تقول: إنَّ ما أفاده على مبناه في معاني الهيئات تمام؛ لأنَّه- كما تقدّم- يرى أنَّ معاني الهيئات كلّها حكائي لا إيجادي. وأمّا على المختار- من أنَّ الهيئات على قسمين: إيجادي و حكائي- فلا يتم، فتدبّر.

الجهة الثالثة: في اعتبار العلوّ والاستعلاء في مادّة الأمر

إشارة

هل مادّة الأمر موضوعة لمطلق ما يطلب، أو للجامع بين الطلبات الصادرة من العالى ولو لم يكن مستعلياً- بأن كان طلبه بصورة الالتماس والاستدعاء- أو لمطلق ما يطلب مستعلياً ولو لم يكن عالياً، أو لما يصدر من العالى بما أنَّه عالٍ، فيستفاد منه الاستعلاء؟ وجوه، بل أقوال.

والذى يتبادر من مادّة الأمر السائرة في هيئات أمر و يأمر و أمر و هكذا هو اعتبار العلوّ فيها. بل اعتبار العلوّ بما هو عالٍ، ولا يقال لمن طلب ولم يكن عالياً أنَّه أمر. وكذا العالى لو طلب بنحو الالتماس والاستدعاء، لا يعدّ طلبه أمراً.

ولذا يذمّ العقلاء خطاب المساوى والسافل لمن هو مساوٍ معه أو أعلى منه بلفظ الأمر، وهو آية أخذ العلوّ فيه. ولا يقال لطلب العالى إذا كان بصورة الالتماس والاستدعاء أمراً.

ولا- يخفى: أنَّ العلوّ أمر اعتبارى، له منشأ عقلاى يختلف بحسب الزمان والمكان. والملاك فى ذلك هو كون الشخص نافذ الكلمة والسلطة والقدرة؛ بحيث يقتدر على إجراء أوامره وتكاليفه.

فالسلطان المحبوس المتجرّد من النفوذ وإعمال القدرة لا يُعدّ إنشأؤه أمراً، بل طلباً و التماساً. بل رئيس المحبس النافذ رأيه فى محيطه يكون أمراً بالنسبة إليه. و واضح: أنَّه لا تعدّ مكالمة المولى مع عبيده على طريق الالتماس والاستدعاء أمراً.

وبالجملة: معنى الأمر بالفارسية هو «فرمان»، ولا يطلق ذلك لكل طلب من كل أحد، ولو لم يكن عالياً، أو كان عالياً ولم يكن مستعلياً، بل إنما يطلق إذا طلب العالی؛ مستعلياً.

ولعل ما ذكرنا واضح لمن تأمل موارد استعمالهما في اللغتين العربية و الفارسية.

فعلى هذا: لا بدّ وأن يقال: إنّ مفهوم مادّة الأمر معنی مصنّيق، لا ينطبق إلا على الطلب الصادر من العالی المستعلى عند التحليل.

نقل و تعقيب

و لبعض الأكابر (1) - دامت بركاته - هنا مقالاً لا بأس بذكره و الإشارة إلى ما فيه.

فقال ما حاصله: إنّ حقيقة الأمر بنفسه يغير الالتماس و الدعاء، لا أنّ المغايرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً أو مستعلياً؛ بحيث تكون مادّة الأمر موضوعة للطلب من العالی بما أنّه عالٍ؛ بحيث يكون هناك قيماً.

و ذلك لأنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الطلب الذى قصد الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب؛ بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال نفس هذا الطلب، من دون شىء آخر.

و يسمّى هذا القسم من الطلب أمراً.

و الثانى: الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل قصد انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضماً ببعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه، كطلب الفقير من الغنى شيئاً؛ فإنّه لا يقصد انبعاث

1- عنى به استاذنا الأعظم العلامة البروجردى، دام ظلّه [المقرّر حفظه الله].

الغنى من نفس طلبه و تحريكه؛ لعلمه بعدم كفاية بعثه فى تحريك الغنى؛ و لذا يقارنه ببعض ما له دخل فى انبعائه، كالتضرع و الدعاء لنفس الغنى و ما يتعلق به. و يسمّى هذا القسم من الطلب التماساً أو دعاءً.

فظهر: أنّ الطلب حقيقةً على قسمين، غاية الأمر: أنّ القسم الأول منه حقّ من كان عالياً و لا ينبغي صدوره إلا من العالى المستعلى، و هو غير الأخذ فى المفهوم. كما أنّ القسم الثانى شأن من يكون سافلاً و لو صدر من العالى يعدّ ذلك منه تواضعاً.

و مع ذلك لو صدر القسم الأول من السافل بالنسبة إلى العالى كان أمراً، و لكن يذمّه العقلاء على طلبه الذى ليس شأناً له؛ فيقولون له: أ تأمره؟! كما أنّه لو صدر القسم الثانى من العالى لم يكن أمراً عندهم، بل التماساً منه، و يرون أنّ هذا منه تواضعاً.

فحقيقة الطلب على قسمين: فقسم منه يناسب العالى؛ و هو الذى يسمّونه أمراً؛ و هو الذى يعبر عنه بالفارسية ب «فرمان». كما أنّ القسم الآخر منه يناسب السافل؛ و هو الذى يسمّونه التماساً أو دعاءً؛ و هو الذى يعبر عنه فيها ب «خواهش و درخواست» (1)، انتهى.

وفيه: أنّ هذا منه عجيب، و كأنه لا يرجع إلى محصل؛ و ذلك لأنه - دامت بركاته - لا يرى كون الوضع فى مادّة الأمر بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و لم يلتزم به أحد - مع أنّه لو التزم به أيضاً لا يتمّ ما أفاده - بل يرى أنّ الوضع و الموضوع له فيها كلاهما عامان.

فإذا كانت مادّة الأمر موضوعة لمطلق الطلب فلا معنى لعدم صدقه على

الطلب الصادر من السافل أو المساوى؛ ضرورة أنّ دلالة الألفاظ على معانيها- بعد ما لم تكن ذاتية- لم تكن جزافية، بل تكون مرهونة بالوضع.

فعدم صدق الأمر إلا على الطلب من العالى المستعلى لا يكاد يعقل إلا مع تقييد فى مدلوله و مفهومه، مثل تقييد مدلوله بالطلب الصادر من العالى المستعلى، أو الطلب الذى ليس من السافل أو المساوى، إلى غير ذلك. وإلا فمع عدم تقييد مدلوله بقيد لا يصلح أن لا ينطبق إلا على فرد منه؛ وهو الطلب من العالى المستعلى.

فعدم صدق الأمر على الصادر من السافل أو المساوى يكشف عن تضيق فى مفهومه، وإلا كان ذلك- مع كون الوضع فيه عاماً و الموضوع له كذلك- جزافياً و بلا وجه.

و بالجمله: الأمر يدور بين وضع مادة الأمر لمطلق الطلب أو لخصوص الطلب الصادر من العالى المستعلى.

فعلى الأول لا يتمّ قوله- دامت بركاته- إنّ الأمر الكذائى لا ينبغى صدوره خارجاً إلا من العالى المستعلى، و كأنه لا يرجع إلى محصل.

و على الثانى لا محيص عن الالتزام بتقييده بقيد حتى لا يصدق على غيرهما.

فإن كنت مع ذلك فى ريب ممّا ذكرنا فاختر نفسك حال الحيوان؛ فإنّ له أنواعاً كثيرة، فلو لم يقيّد الحيوان بالناطقية- مثلاً- لا يمكن أن لا يصدق إلا على الإنسان، بل يكون صدقه على الإنسان فى عرض صدقه على الفرس و البقر و الإبل و سائر الأنواع.

فظهر: أنّ عدم صدق الأمر على الطلب الذى لم يصدر من العالى مستعلياً، و ذمّ العقلاء على طلبه يكشف إنّما عن تضيق فى المفهوم. و كذلك بالنسبة إلى الالتماس و الدعاء.

الجهة الرابعة: في معنى الحقيقي لمادة الأمر

إشارة

بعد ما عرفت: أنّ مادة الأمر موضوعة لمفهوم جامع منتزع من الهيئات الصادرة من العالى المستعلى، فيقع الكلام في أنّ الموضوع له هل هو الجامع المنتزع من الهيئات الصادرة منه على نعت الوجوب و الإلزام، أو مطلق ذلك، وإن لم يصدر على نعت الوجوب؟ وجهان؛ و ليعلم: أنّ عمدة الدليل في المسألة هي التبادر- بل هو الدليل الوحيد في أمثال ذلك، كما تقدّم منّا مكرراً- و الظاهر تبادر الجامع المنتزع من الهيئات الصادرة من العالى المستعلى على نعت الوجوب من مادة الأمر.

و ربّما يستدلّ لهذا القول بقوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»⁽¹⁾، و بقوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«لولا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك»

⁽²⁾؛ حيث يكون ظاهراً في أنّ الأمر يوجب المشقّة و الكلفة، و هذا مساوق للوجوب، دون الاستحباب.

مضافاً إلى أنّ الطلب الاستحبابي وارد في السواك، فلو كان ذلك كافياً في صدق الأمر لما صدر منه صلى الله عليه و آله و سلم ذلك الكلام.

إلى غير ذلك من الآيات و الروايات، إلّا أنّها مؤيّدات في المسألة، كما تبّه عليه المحقّق الخراساني قدس سره⁽³⁾؛ لأنّها لا تزيد عن الاستعمال، و الاستعمال أعمّ من الحقيقة. و الاستعمال إنّما يكون علامة الحقيقة فيما إذا علم المعنى الموضوع له و لم يعلم إرادته من اللفظ، لا فيما إذا علم المراد و شكّ في أنّ المعنى المراد معنيّ حقيقيّ أو مجازي.

1- النور (24): 63.

2- الفقيه 1: 123/34، وسائل الشيعة 1: 354، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب 3، الحديث 4.

3- كفاية الاصول: 83.

و السّرّ في ذلك: هو أنّ أصالة الحقيقة من الاصول المرادية، و هي جارية في مورد الشكّ في المراد، لا في إحراز المعنى الحقيقي بعد العلم بالمراد، كما فيما نحن فيه، فتدبّر.

ذكر وإرشاد

و لا يخفى: أنّ ما ذكرناه كأنّه لا ستره فيه، إلّا أنّ للمحقّق العراقي قدس سره مقالاً لا ينبغي صدوره منه؛ فإنّه - بعد أن اختار: أنّ لفظ الأمر حقيقة في مطلق الطلب؛ لصدق الأمر على طلب العالي بلا عناية، و لو كان بنحو الندب، و أيده بتقسيمه إلى الوجوب و الندب - قال: لا شبهة في ظهوره حين إطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي؛ بحيث لو اريد به الاستحباب لافتقر إلى قرينة، و هذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه. و إنّما الإشكال في منشأ الظهور، بعد كون الوضع لمطلق الطلب.

ثمّ تفحص عن منشأ الظهور: بأنّه هل لغلبة الاستعمال في الوجوب، أو هو قضية الإطلاق و مقدّمات الحكمة؟

وردّ الوجه الأوّل مستشهداً بكثرة استعماله في الاستحباب، كما صرّح بذلك صاحب «المعالم» قدس سره (1)، و اختار الوجه الثاني.

ثمّ حاول تقرّيبه بوجهين (2).

1- معالم الدين: 48.

2- قلت: و حاصل الوجه الأوّل: هو أنّ الطلب الوجوبي هو الطلب التامّ الذي لا حدّ له من جهة النقص و الضعف، بخلاف الطلب الاستحبابي فإنّه مرتبة من الطلب المحدود بحدّ النقص و الضعف. و لا ريب في أنّ الوجود غير المحدود لا يفتقر إلى البيان و الإشارة إليه أكثر ممّا يدلّ عليه، بخلاف الوجود المحدود فإنّه مفتقر إلى بيان حدّه، كما هو مفتقر إلى أصله. و على هذا يلزم حمل الكلام الذي يدلّ على الطلب على ما لا حدّ له - و هو الوجوب - كما هو الشأن في كلّ مطلق. و حاصل الوجه الثاني: هو أنّه لا ريب في أنّ كلّ من يطلب أمراً من غيره فإنّما يأمره به لأجل إيجاده في الخارج؛ فلا بدّ و أن يكون طلبه إيّاه في حدّ ذاته لا قصور فيه في مقام التوسّل إلى إيجاده. و ليس ذلك إلّا الطلب الإلزامي الذي يستلزم امتثاله الثواب و عصيانه العقاب. و لو كان هناك ما يقتضى قصوره عن التأثير التامّ في وجود المطلوب - و لو لقصور المصلحة الموجبة لطلبه، أو المانع عنها - لوجب أن يطلبه بتلك المرتبة؛ فإن أشار إليها في مقام البيان فهو، و إلّا فقد أخلّ في بيان ما يحصل به غرضه. فعليه: يكون إطلاق الأمر دليلاً على طلبه الذي يتوسّل به الطالب إلى إيجاد مطلوبه بلا تسامح فيه، و ليس هو إلّا الطلب الوجوبي. ثمّ قال قدس سره: فاتّضح ممّا ذكرنا: أنّ مادّة الأمر و إن لم تكن حقيقة في الوجوب و لكن بمقتضى الوجهين تكون ظاهرة فيه (أ)، انتهى ملخصاً [المقرّر حفظه الله]. - أ - بدائع الأفكار 1: 196-197.

وفيه: أنه غير خفى أنّ محلّ البحث عجالّة في مفهوم مادّة الأمر الموجودة في ضمن «أمر، يأمر، وأمر» وهكذا، لا- في مفهوم الأمر بالصيغة، و ما قاله صاحب «المعالم» قدس سره إنّما هو في الأمر بالصيغة، لا في مادّة الأمر، كما هو واضح. فلاحظه.

فقد خلط قدس سره بين مفاد مادّة الأمر وبين مفاد صيغ الأمر، وهذا منه عجيب.

كما أنّ مورد التمسّك بالإطلاق و مقدّمات الحكمة إنّما هو في الأمر بالصيغة، لا في مادّة الأمر.

وبعبارة اخرى: مقدّمات الحكمة إنّما هي في مقام إنشاء الطلب بالصيغة في مثل

قوله: «أكرم زيدا»، ولا معنى لجريانها فيما لو قيل: «أمر كذا» أو «يأمر كذا»، ولعله أوضح من أن يخفى.

أضف إلى ذلك: أن الوجهين اللذين ذكراهما غير تمام في نفسه، بل ضعيف.

وسنشير إليه في مستقبل الأمر (1)، فارتقب.

وبالجملة: ما ذكره هذا المحقق - على فرض تماميته - إنما هو في الأمر بالصيغة لا في مادة الأمر، ومحلّ النزاع عجالاً في الثاني لا الأول، فما ذكره من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، والكلام في المفهوم دون المصداق.

الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر

إشارة

و الكلام فيه أيضاً في جهات:

الجهة الأولى: فيما وضعت له هيئة الأمر

إشارة

قد تقدّم: أنّ مفاد الهيئات على قسمين: فقسم منها حكائي، و القسم الآخر إيجادي. و سبق الكلام في هيئات الفعل الماضي و الفعل المضارع و المشتقات الاسمية، كما مضى الكلام في النداء و القسم و التعجب و نحوها، و قد أشرنا: أنّ مفادها إيجادي، و قد أوعدناك التكلّم في هيئة الأمر؛ فنقول:

لا يبعد أن يكون الوضع و الموضوع فيها خاصّين.

و إن كنت في شكّ في ذلك فلا أقلّ من كون الموضوع له خاصّاً؛ و ذلك لأنّ المتبادر من هيئة الأمر ك- اضرب مثلاً- هو المتبادر من إشارة الأخرس حيث يشير إلى المخاطب و يُغريه نحو مطلوبه. بل مثل إغراء الكلاب المعلّمة و الطيور الجارحة إلى المقصود بالألفاظ و الأصوات و الحركات المناسبة الموجبة لتشجيعها و تحريكها نحو المطلوب.

و لا فرق بين هيئة الأمر و إشارة الأخرس و تلك الألفاظ و الأصوات في تحصيل البعث و الإغراء بها.

غاية الأمر: يكون الإغراء و البعث بالهيئة وضعياً، بخلاف إشارة الأخرس و تلك الامور؛ فإنها ليست بالوضع.

فكما لا دلالة لإشارة الأخرس - مثلاً- للطلب و لا للإرادة أو الشوق و نحوها، فكذلك لا دلالة لهيئة الأمر على ذلك الامور، بل هي من المقدمات؛ فإن من يبعث و يُغرى نحو مطلوبه فيتصوّره أولاً، ثم يصدّق بفائدته؛ فيشتاقه، ثم يريد، ثم يبعث المكلف و يغريه نحوه.

فكما قلنا: إنّ الحروف على قسمين: حكائي و إيجادي، فكذلك تكون الهيئات على قسمين: فقسم منها حكائي، كهيئة الماضي و المضارع؛ فإنّ الاولى تحكى عن سبق تحقّق الحدث خارجاً، و الثانية تحكى عن لحوقه كذلك. و قسم آخر منها إيجادي، كهيئة الأمر؛ فإنّه بنفس هيئة «اضرب» مثلاً يبعث و يغرى المخاطب نحو مطلوبه اعتباراً.

و القول: بعدم إمكان إيجاد اللفظ معنئ، بزعم أنّ عند استعمال لفظ في معنئ لا بدّ و أن يكون هناك معنئ متحقّق؛ ليستعمل اللفظ فيه.

مدفوع بما ذكرنا مكرراً؛ منشؤه قولهم: «استعمال اللفظ في المعنى»؛ فتوهم أنّه لا بدّ و أن يكون هناك معنئ ليستعمل اللفظ فيه؛ قضاءً لحقّ الظرفية. و هذا فاسد، بل يوجد المعنى بنفس اللفظ، كما قلنا نظيره في «ياء» النداء و «كاف» الخطاب؛ فإنّه يوجد بهما النداء و الخطاب.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ مفاد هيئة الأمر لم يكن طلباً و لا إرادة و لا شوقاً و لا تصديقاً بالفائدة إلى غير ذلك، و إنّما هي من مقدماته و من ملازماته، و إنّما مفادها البعث و الإغراء الاعتباري.

و ليعلم: أنّ ما يحصل بهيئة الأمر هو البعث و الإغراء بالحمل الشائع لا مفهومهما؛ لأنّ البعث و الإغراء الكلّيين لا باعثية لهما، كما لا يخفى، فتدبّر.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ المتبادر من هيئة الأمر كونها موضوعة بالوضع العامّ أو الخاصّ و الموضوع له الخاصّ للبعث و الإغراء الشخصى. و القول بأنّ الموضوع له فيها هو الإغراء الكلى، و أنّ الاستعمال فى جميع الموارد مجازى خلاف التبادر، فتدبّر و اغتتم.

ذكر و تعقيب: إشكال العلامة الحائرى فى الفرق بين الجمل الخبرية و الإنشائية

أشكل شيخنا العلامة الحائرى قدس سره فيما قد يقال فى الفرق بين الجمل الخبرية و الإنشائية: بأنّ الاولى موضوعة للحكاية عن مداليلها فى نفس الأ-مر و فى ظرف ثبوتها؛ سواء كان المحكى بها ممّا كان موطنه فى الخارج كقيام زيد، أم كان موطنه فى النفس كعلمه. بخلاف الجمل الإنشائية كهيئة «افعل» مثلاً؛ فإنّ المستفاد منها ليس حكاية عن تحقّق الطلب فى موطنه، بل هو معنىّ يوجد بنفس القول، بعد ما لم يكن قبل هذا القول له عين و لا أثر.

و قال قدس سره: و لى فيما ذكر نظر.

و حاصل إشكاله فى الجمل الخبرية: هو أنّ مجرد حكاية اللفظ عن المعنى فى موطنه لا يوجب إطلاق الجملة الخبرية عليه، و لا يصير بذلك قابلاً للصدق و الكذب؛ فإنّ قولنا: «قيام زيد فى الخارج» يحكى عن معنى قيام زيد فى الخارج حكاية اللفظ عن معناه بالضرورة، و مع ذلك لا تكون جملة خبرية.

فلا بدّ من اعتبار أمر زائد على ذلك حتّى تصير الجملة جملة يصحّ السكوت عليها؛ و هو وجود النسبة التامة. و لا شبهة فى أنّ النسب المتحقّقة فى الخارج ليست على قسمين: قسم منها تامة و قسم منها ناقصة، بل النقص و التمام إنّما هما باعتبار الذهن؛ فكلّ نسبة ليس فيها إلا مجرد التصرّوّر تسمى نسبة ناقصة، و كلّ نسبة تشتمل على الإذعان بالوقوع تسمى نسبة تامة.

و المراد بالإذعان بالوقوع فى الجملة الخبرية ليس هو العلم الواقعى بوقوع النسبة؛ ضرورة أنه قد يخبر المتكلم و هو شاك، بل قد يخبر و هو عالم بعدم الوقوع.

بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع؛ جعلاً على نحو يكون القاطع معتقداً.

و كان سيدنا الاستاذ- نور الله ضريحه(1)- يعبر عن هذا المعنى ب «التجرّم».

و حاصل إشكاله فى الجمل الإنشائية: هو أنّ كون الألفاظ علّة لتحقق معانيها لم يكن له معنى محصّلاً عندى؛ بداهة أنّ العلية المذكورة ليست من ذاتيات اللفظ، و ما ليس علّة ذاتاً لا يمكن جعله علّة؛ لعدم قابلية العلية و أمثالها للجعل، كما تقرّر فى محلّه.

و الذى أتقّله فى الجمل الإنشائية: هى أنّها موضوعة للحكاية عن حقائق موجودة فى النفس، مثلاً هيئة «افعل» موضوعة للحكاية عن حقيقة الإرادة الموجودة فى النفس؛ فمن قال: «اضرب زيداً» و كان فى نفسه مريداً لذلك فقد أعطت الهيئة المذكورة معناها، بخلاف ما إذا قاله و لم يكن مريداً واقعاً؛ فإنّ الهيئة المذكورة ما استعملت فى معناها.

نعم، بملاحظة حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن متحققاً قبل ذلك؛ و هو عنوان يسمّى بالوجوب.

و واضح: أنّ هذا العنوان المتأخر ليس معنى الهيئة؛ لما عرفت أنه منتزع من كشف اللفظ عن معناه، و لا يعقل أن يكون عين معناه.

إن قلت: يلزم على ما ذكر أنه لو أتى بألفاظ دالّة على المعانى الإنشائية، و لكن لم يكن فى نفس المرید معانيها- كالأوامر الصادرة فى مقام الامتحان و التعجيز و نحو

1- عنى باستاذ العلامة المحقق؛ السيد محمد الفشاركى قدس سره [المقرّر حفظه الله].

ذاك- أنها غير مستعملة أصلاً، أو مستعملة في غير ما وضعت له، و الالتزام بكلّ منهما- لا سيّما الأوّل- خلاف الوجدان.

قلت: تحقّق صفة الإرادة- مثلاً- في النفس على قسمين:

فقد تكون لتحقّق مبادئها في متعلّقاتها، كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد؛ فتحقّقت في نفسه إرادته.

وقد يكون من جهة مصلحة في نفسها، لا من جهة متعلّقاتها، بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها.

كما نشاهد ذلك القسمين وجداناً في الإرادة التكوينية. و الإرادة التشريعية ليست بأزيد منونّة منها؛ و ذلك لأنّها قد توجد في النفس لمنفعة فيها، مع القطع بعدم منفعة في متعلّقاتها، و يترتّب عليها الأثر. مثل إتمام الصلاة من المسافر؛ فإنّه يتوقّف على قصد إقامة عشرة أيام في بلد، من دون مدخلة لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً.

ولذا لو بقي في بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتمّ، و أمّا لو لم يبق بذلك المقدار و لكن قصد من أوّل الأمر بقاءه بذلك المقدار يتمّ. و مع ذلك يتمشّي قصد البقاء من المكلف، مع علمه بأنّ ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهمّ، و إنّما يترتّب الأثر على نفس القصد، و منع تمشّي القصد منه- مع هذا الحال- خلاف ما نشاهد من الوجدان، كما هو واضح (1)، انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّه إن قلنا إنّ مناط الصدق و الكذب في الجمل الخبرية هو حكاية الجملة؛ حكاية تصديقية عن المعنى و الواقع- أي حكايتها عن الثبوت و اللاثبوت- فالمفردات و المعاني التصوّرية و إن كانت معاني مركّبة إلا أنّها لا تكون لها

حكاية عن الخارج الثابت، بل تحكى عن معانى تصوّرية مقيّدة. مثلاً: لغلام زيد معنى تصوّرى لا حكاية له عن الخارج، و الحكاية عن ذلك إنّما هى فيما يحكى عن الواقع؛ حكاية تصديقية.

فظهر: أنّ مناط الصدق و الكذب إنّما هو باعتبار مطابقتة للواقع و عدمه، لا باعتبار حكايته عن التجزّم. مضافاً إلى أنّ التجزّم و تزريق الجزم لا معنى له؛ لأنّ الجزم من الصفات النفسانية، فإن كانت موجودة فيها فهو، وإلا فلا يكاد يوجد بصرف اعتبار وجوده فيها.

فتحصّل: أنّ هيئة الجملة الخبرية تحكى عن الثبوت و اللاثبوت- و لوفى القضايا المشكوكة- من دون دخالة للتجزّم فيها أصلاً.

نعم، لو أظهر الجملة بصورة التردد- بأن أوقعها تلو أداة الشرط- و قال:

«إن كان زيد عالماً فأكرمه» فيسقط عن الحكاية التصديقية، و يكون مفادها الحكاية التصوّرية، نظير مفاد «غلام زيد»، فتدبرّ. هذا كلّه فيما أفاده قدس سره فى الجمل الخبرية.

و أمّا الذى قاله فى الجمل الإنشائية ففيه:

أولاً: أنّ معنى علّية لفظ لمعنى ليس علّة تكوينية نظير علّية النار للإحراق؛ حتّى يقول قدس سره بأننا لا نتصوّر له معنى محصّلاً. و لذا قال شيخنا صاحب «الوقاية» قدس سره:

إنّ إيقاعه خارجاً لو كان فإنّما هو شأن الرّمال.

بل المراد إيجاد أمر اعتبارى فى دائرة المولوية و العبودية، نظير إغراء الكلاب المعلّمة و الطيور الجارحة إلى المقصود، كما أشرنا آنفاً.

و هذا الكلام من شيخنا العلامة الحائرى قدس سره عجيب؛ لأنّه لم يدع أحد إثبات العلّية الذاتية التكوينية للألفاظ، بل مراد من قال ذلك: هو إيجاد أمر اعتبارى فى محيط الاعتبار، و هذا لا محذور فيه.

و الظاهر: أنه قدس سره غفل عن هذا المعنى، وإلا كان تصديقه لما ذكرنا قطعياً؛ لانشرح صدره و جودة فكره.

و ثانياً: إن أراد بقوله: إنَّ الإنشائيات موضوعة للحكاية عن حقائق موجودة في النفس - حكاية اللازم عن ملزومه - فلا غبار عليه.

و إن أراد حكاية اللفظ الدالّ على المعنى الموضوع له عنه ففيه: أنّ الذى يفهم العرف من هيئة الأمر - مثلاً - إنّما هو البعث الاعتبارى لا الإرادة الموجودة في النفس.

و بالجملة: فرق بين كشف اللازم عن ملزومه، و بين كشف اللفظ الموضوع عن معناه الموضوع له، و الكلام إنّما في الثانى. و غاية ما يساعد عليه العرف فيما أفاده إنّما هو في الأوّل، فتدبّر.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره أخيراً في قصد الإقامة نظر و جيه؛ لأنّ قصد إقامة عشرة أيّام لا يمكن تحقّقه إلاّ مع الجزم ببقاء عشرة أيّام في مكان، و لا يتمشى منه قصد إقامة عشرة أيّام مع عدم الجزم بالبقاء، فضلاً عن الجزم بالعدم، هذا.

مضافاً إلى أنّه لو صحّ منه ذلك لا يكون الإتمام من آثار نفس قصد الإقامة، و إلاّ لا بدّ و أن يتمّ صلّاته من قصد إقامة عشرة أيّام في بلد، مع علمه بعدم توقّفه هناك إلاّ يوم واحد، و هو كما ترى.

كما أنّه لم يترتب الإتمام على نفس بقائه في ذلك البلد من دون قصد الإقامة فيه، بل الإتمام من آثار القصد و إقامة عشرة أيّام في محلّ كليهما.

نعم، إقامة العشرة تارة تكون مقصودة بالذات، و اخرى لا تكون كذلك، بل للتوصّل إلى أمر آخر، كأن يقصد إقامة عشرة أيّام للتوصّل إلى درك أفضل فردى الصلاة؛ و هى الصلاة التمام. و لكن لا فرق بينهما في إيجاب القصد شيئاً في الموارد، غاية يكون القصد في أحدهما ذاتى دون الآخر، فتدبّر.

ثم إنه يكون للمحققين النائيين والعراقي 0 مقالاً هنا، فمع أنهما يبعدان للمسافة لا يرجعان إلى محصل، فالأولى الصّحح عنهما، وإن شئت فلاحظهما(1).

1- قلت: لا بأس بالإشارة إلى حاصل ما أفاده؛ تسهياً للمراجعة، من غير تعرّض للردّ أو القبول: و حاصل ما أفاده المحقق النائي قدس سره: هو أنّ صيغة الأمر - كصيغة الماضي والمضارع - تشتمل على مادة وهيئة. وليس للمادة معنى سوى الحدث، كما أنّه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادة إلى الفاعل حسب اختلاف الأفعال. إلى أن قال: وأمّا فعل الأمر فهيبته إنّما تدلّ على النسبة الإيقاعية، من دون أن يكون الهيئة مستعملة في الطلب أو التهديد أو غير ذلك من المعاني للهيئة... إلى آخره (أ). و حاصل ما أفاده المحقق العراقي قدس سره: هو أنّه ليس لصيغة الأمر إلا معنى واحد في جميع الموارد؛ وهو البعث الملحوظ نسبة بين المادة التي طرأت عليها الصيغة، وبين المخاطب بها. وهذه النسبة قائمة بين مفهوم المادة ومفهوم ذات ما، كما هو الشأن في جميع المفاهيم الحرفية. وتحكى تلك عن بعث خارجي في مقام التصوّر، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج في مقام التصديق. والبعث الخارجى لو اتفق تحقّقه ملازم لإرادة منشأ هذا البعث. وهذا المعنى الواحد قد ينشئه المتكلّم بداعى الطلب الحقيقى فيكون بعثاً حقيقياً، وقد ينشئه بداعى التهديد - مثلاً - فيكون ذلك تهديداً... إلى آخره (ب) [المقرّر حفظه الله]. - أ- فوائد الاصول 1: 129. ب- بدائع الأفكار 1: 210.

الجهة الثانية فى أن صيغة الأمر هل هى موضوعة لمعنى واحد أو لمعانٍ متعدّدة؟

إشارة

ذكر لصيغة الأمر معانٍ (1)، كما ذكر لهزمة الاستفهام معانٍ.

فيقع الكلام فى أن تلك المعانى هل معانيها بنحو الاشتراك اللفظى، أو لها معنى واحد- وهو البعث أو إنشاء الطلب- و الدواعى الكثيرة لا توجب المجازية أو أنّ فى واحد منها حقيقة وفى الباقي مجاز؟ وجوه، بل أقوال.

و الظاهر أنّ المتبادر من صيغة الأمر: هو البعث و الإغراء الاعتبارى فى عالم

1- قلت: وقد أنهاها بعضهم- كما حكى- إلى نيف وعشرين معنى (أ)، نشير إلى بعضها: منها: التمنى، كقول امرئ القيس: ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلى بصبح و ما الإصباح منك بأمثل (ب) و منها: التهديد، كقوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت (41): 40). و منها: الإنذار، كقوله تعالى: «قُلْ تَمَتَّعُوا» (إبراهيم (14): 30)، و يمكن رجوعه إلى التهديد. و منها: الإهانة، كقوله تعالى: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (الدخان (44): 49). و منها: التعجيز، كقوله تعالى: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (البقرة (2): 23). و منها: التسخير، كقوله تعالى: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (الأعراف (7): 166). و منها: الدعاء، كقوله تعالى: «رَبِّ اغْفِرْ لِي» (ص (38): 35). إلى غير ذلك. [المقرّر حفظه الله]. - أ- مفاتيح الاصول: 110/السطر 18. ب- جامع الشواهد: 161.

الاعتبار- أعى فى دائرة المولوية و العبودية- و المعانى الكثرية التى عدت لصيغة الأمر ليست معانيها، و لم توضع الهيئة لها، و لم تستعمل فيها فى عرض استعمالها فى البعث و الإغراء.

بل هى مستعملة فيها مجازاً على حدو سائر الاستعمالات المجازية؛ حيث لم يستعمل اللفظ فيها فى غير ما وضع له، بل استعمل فيما وضع له؛ ليتجاوز منه إلى المعنى المراد جذاً؛ للعلاقة.

مثلاً: لفظ «الأسد» فى قوله: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل فى الرجل الشجاع، بل استعمل فى معناه الواقعى، كما فى قوله: «رأيت أسداً» مریداً به الحيوان المفترس.

نعم، يستعمل لفظ «الأسد» تارة و يريد منه الأسد الواقعى؛ فيكون حقيقة فيه، من «حقّ الشىء» إذا ثبت، فكأنه ارید أن يثبت ذهن السامع فيه، و لا يتجاوز إلى غيره. كما يستعمل اخرى و يريد منه التجاوز منه إلى غير معناه الموضوع له، بادعاء أنه عينه؛ فيكون مجازاً، من «جاز» إذا تعدى، فكأن المتكلم بحسب القرينة يريد انصراف ذهن السامع من الأسد الواقعى إلى الرجل الشجاع.

و ما أسمعناك فى الاستعمالات المجازية هو الذى ذكره المشهور فى خصوص الكناية؛ حيث قالوا: إن اللفظ فى باب الكناية يستعمل فيما وضع له؛ لينتقل منه إلى المعنى المراد بذلك اللفظ.

مثلاً قوله: «زيد كثير الرماد» إذا استعمل ذلك و ارید منه انتقال ذهن السامع إلى لازمه- الذى هو عبارة عن جوده و كرمه- تكون كناية. و أمّا إذا استعمل و ارید منه إفادة معناه فقط لا يكون كناية.

وقد استعملت فى قوله تعالى: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» (1) فى معناه لينتقل

الذهن منه إلى عدم قدرتهم على إتيان مثله.

وأما في غير باب الكناية- من سائر أنواع المجازات- فيرون أنّ اللفظ فيها مستعمل في غير ما وضع له.

ولكن الذى يحكم به الذوق السليم، و تقتضيه البلاغة: أنّ اللفظ فى غير باب الكناية- من سائر أنواع المجازات- أيضاً استعمل فيما وضع له، ولا فرق بين الكناية وسائر أنواع المجازات من هذه الجهة.

ولذا يسرى الصدق والكذب فى هذه القضايا أيضاً؛ فإنّ من يقول: «كنت اقدم رجلاً و اؤخر اخرى» مثلاً فإمّا يريد معناه الحقيقى، أو يريد منه لازمه، الذى هو عبارة عن التحير والاضطراب.

و صدقه على الأول إنّما هو إذا تقدّم أحد رجليه و آخر اخراه، و كذبه عدم ذلك.

وأما صدقه على الثانى فإنّما هو إذا حصلت منه حالة التحير والاضطراب، و كذبه إنّما هو فيما لم يحصل منه تلك الحالة، وإن تقدّم أحد رجليه و آخر اخراه.

وبالجملة: أنّ الاستعمالات المجازية برمتها لم تكن استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت لها حتّى يكون التلاعب بالألفاظ، بل استعمالات لها فيما وضعت لها؛ فالتلاعب إنّما هو فى المعانى حسب ما فصلناه فى الجزء الأول من هذا الكتاب فلاحظ.

و لم يشذّ منها صيغة الأمر و همزة الاستفهام، بل استعمل كلّ منهما فى معناه الموضوع له؛ من إيجاد البعث الاعتبارى و الاستفهام.

غاية الأمر: استعملت هيئة الأمر- مثلاً - فى البعث ليحقّق و يثبت ذهن السامع عليه، و يفهم منها ذلك، فيبعث إلى المطلوب، فيكون حقيقة. و ربّما تستعمل فيه، لكن ليتجاوز ذهنه إلى المعنى المراد جدّاً بعلاقة و نصب قرينة.

ففى قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ»⁽¹⁾ استعملت هيئة الأمر فى البعث، لكن لا- لغرض البعث، بل للانتقال منه إلى خطأهم فى التقوّل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أو لتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن، فتدبّر.

فى دفع إشكال استعمال أدوات التمنى و نحوها فى الكتاب

فإن أحطت خبراً بما ذكرنا يرفع عنك إشكال استعمال أدوات التمنى و الترجى و الاستفهام و أمثالها فى الكتاب العزيز:

أمّا الإشكال: فهو أنّ الاستفهام و التمنى و نحوها يلازم الجهل و النقص و الانفعال و هى ممتنعة فى حقّه تعالى.

و أمّا الحلّ: فهو أنّه وضعت تلك الحروف لإيقاع الاستفهام و التمنى و الترجى و غيرها، و لا يلزم على هذا المحالية بالنسبة إليه تعالى؛ لأنّ المحالية إنّما تلزم إذا اريدت منها بالإرادة الجدّية، و أمّا بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية فلا، فتدبّر.

و بالجملة: الأدوات الموضوعية لإنشاء تلك المعانى مستعملة فيما وضعت لها لأجل الانتقال إلى معانى اخرى، حسب مناسبة الموارد و المقامات؛ فلا يستلزم الجهل و النقص و الانفعال حتّى يستحيل فى حقّه تعالى.

تذنيب: فى تضعيف القولين الآخرين فى معنى صيغة الأمر

و فى قبال ما ذكرنا فى معنى صيغة الأمر قولان آخران:

أحدهما: أنّ صيغة الأمر مستعملة فى تلك المعانى على نحو الاشتراك اللفظى، و قد أشرنا أنّ التبادر على خلاف ذلك.

و الثاني: ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره: من أنه ليس لصيغة الأ-مر إلا معنى واحد في جميع موارد استعمالها؛ وهو البعث الملحوظ نسبة بين المادة التي جرت عليها الصيغة، وبين المخاطب بها.

وهذه النسبة قائمة بين مفهوم المادة و مفهوم ذاتِ ما، و تحكى النسبة المذكورة عن بعث خارجي في مقام التصوّر، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج في مقام التصديق. وهذا المعنى الواحد ينشئه المتكلم بداعي الطلب الحقيقي فيكون بعثاً حقيقياً، و بداعي التهديد فيكون تهديداً، و بداعي الترجي فيكون ترجياً، إلى غير ذلك من الامور التي زعم أنها معاني الصيغة.

و واضح: أن اختلاف الدواعي في مقام استعمال اللفظ في معناه لا يوجب اختلاف المستعمل فيه و تعدده؛ ليكون مشتركاً، أو حقيقةً و مجازاً⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

وفيه: أنه قد أشرنا أنه- مع كونه تبعيداً للمسافة- لا يرجع إلى محصل.

و منشأ ما ذكره هو توهم أن المجاز استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، كما لعلة المشهور بينهم، و يرون أن كل لفظ إذا استعمل في معناه الموضوع له- لأى غرض كان- فهو حقيقة.

فلو تم المبنى لا غبار للبناء عليه، وإن كان مثاله لا يخلو عن مناقشة.

ولكن المبنى- كما أشرنا- غير تام؛ لما أشرنا: أن في المجاز أيضاً استعمال اللفظ في معناه الحقيقي؛ ليتجاوز عنه إلى غيره. فالمجازية باعتبار تجاوزه عن معناه الحقيقي إلى غيره بالقرائن؛ فلا يتم ما أفاده، فتأمل.

الجهة الثالثة في أنّ الصيغة هل هي موضوعة لخصوص الوجوب أم لا؟

إشارة

قد عرفت ممّا تقدّم: أنّ صيغة الأمر وضعت للبعث والإغراء، فيقع البحث في أنّها هل وضعت للبعث الوجوبي، أو الاستجابي، أو القدر المشترك بينهما، أو لهما على سبيل الاشتراك اللفظي؟

ينبغي ذكر أمرين؛ مقدّمةً لتوضيح الأمر و تنقيح محطّ البحث، و معنى الوضع للوجوب أو الاستحباب أو للجامع بينهما:

الأمر الأوّل: في قبول الإرادة مع بساطتها للشدة و الضعف

قال المحقّق النائيني قدس سره ما حاصله: إنّ الإرادة بما أنّها شوق مؤكّد مستتبع لتصدّي النفس لحركة العضلات لا تقبل الشدّة و الضعف، بل هي في جميع الأفعال الصادرة من الإنسان على نسق واحد.

وليس هذا من الامور التي ترجع فيها إلى اللغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدّي نفسك و حملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة و قوّة الملاك كتصدّي نفسك نحو شرب الماء الذي به نجاتك، أو نحو ما كان في أوّل درجة المصلحة، كتصدّي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد؟

كلّا! لا يختلف تصدّي النفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك، بل بعث النفس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد (1)، انتهى.

وفرق المحقّق العراقي قدس سره بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية، فقال: إنّ

الإرادة التي لا يتصوّر فيها الشدّة والضعف هي الإرادة التكوينية، وأمّا الإرادة التشريعية فهي تابعة للمصلحة التي تنشأ منها؛ فإن كانت المصلحة لزومية كانت الإرادة الناشئة منها إلزامية، ويعبّر عنها بالإرادة الوجوبية، وإن كانت المصلحة غير لزومية كانت الإرادة أيضاً غير إلزامية، ويعبّر عنها بالإرادة الاستجابية(1)

. أقول: لم يقيما العلمان دليلاً وبرهاناً على مدّعاهما، وغاية ما يظهر منهما هي أنّ الإرادة هي الشوق المؤكّد الذي لا تكون فوقها مرتبة. نعم ادّعى المحقّق النائيني قدس سره شهادة الوجدان على مقالته.

فنبول من رأس: كون الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد وإن وقع في كلام كثير(2) - حتّى من الفلاسفة(3) - ولكنّه غير صحيح؛ وذلك لأنّه قد تريد شيئاً ولا تكون مشتاقاً إليه، فضلاً عن تأكّده، بل كنت تكرهه، هذا.

مضافاً إلى اختلافهما من حيث المقولة؛ لأنّ الإرادة صفة فعلية - ويعبّر عنها بتجمّع النفس و همّتها ونحوهما - والاشتياق صفة انفعالية.

وإن كنت في ريب ممّا ذكرنا: فاختبر نفسك حال من فسد عينه، وقال الطبيب الحاذق: إن أردت السلامة والعافية فلا بدّ من قلعها.

فالمريض العاقل يتصوّر قلع عينه ويصدق بفائدته، فيرجّح القلع على بقائها؛ لأنّ سلامته وعافيته على قلعها. ولكنّه مع ذلك لم يكن مشتاقاً إلى قلعها، وهذا أوضح من أن يخفى.

نعم، قد يريد شيئاً، ويكون مشتاقاً إليه أيضاً، كمن يريد إنقاذ محبوبه من الغرق.

1- بدائع الأفكار 1: 212.

2- كفاية الاصول: 86، فوائد الاصول 1: 132، نهاية الدراية 1: 279.

3- انظر الحكمة المتعالية 4: 113-114، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 184.

وبالجملة: قد يريد الإنسان ما يشاق إليه نفسه، وقد يريد ما يكرهه؛ لحكم العقل وإغرائه على ترجيح المصلحة القوية على المصلحة الضعيفة، وكم فرق بين ترجيح العقل أحد طرفي الفعل على الآخر، وبين اشتياقه لأحدهما دون الآخر! بدهة أن الترجيح حكم العقل، و الاشتياق من صفات النفس.

فتحصّل: أن الشوق المؤكّد غير الإرادة، بل لم يكن من مبادئها دائماً، ونفس الاشتياق- بلغ ما بلغ- ما لم تضمّ إليه أمر آخر لا يوجب تحقّق الفعل خارجاً.

ولو سلّم كون الاشتياق من مبادئ الإرادة، أو أنّها هي الشوق المؤكّد لكن الضرورة قاضية بوجود الشدّة والضعف في الإرادة؛ بدهة أن إرادة إنقاذ المحبوب عن الغرق أقوى من إرادة شرب الماء للتبريد.

وكم فرق بين إرادة الحكومة والسلطنة على الناس، وبين إرادة كنس البيت! ولذا قد لا يبالي للوصول إلى مراده في الأولى من لا تقوى له لهلاك نفس أو نفوس كثيرة، دون الثانية.

وبالجملة: يختلف إرادة الفاعل فيما يصدر منه قوّة و ضعفاً حسب اختلاف أهمّية المصالح والغايات المطلوبة منه؛ فالإرادة المحرّكة لنجاة نفسه أقوى من المحرّكة لها للقاء محبوبه، وهي أقوى من المحرّكة لها للتفرّج والتفريح، وهكذا ...

فظهر: أن الذي يقتضيه الوجدان، بل عليه البرهان هو أن الإرادة لها مراتب، وهي غير الاشتياق، والاشتياق- بأيّ مرتبة كانت- لا يوجب بعثاً، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

والإشكال إنّما هو في كيفية قبول الإرادة للشدّة والضعف، مع أنّها حقيقة بسيطة، كما اورد ذلك الإشكال في الوجود والعلم وغيرهما من الحقائق البسيطة.

وقد أجبوا عن الإشكال في جميع الموارد: بأن ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

ولا يكون الاختلاف بينهما بتمام الذات المستعملة في الماهيات أو بعضها أو بأمر خارج عنها؛ ضرورة عدم التباين الذاتي بين الإرادة القوية والضعيفة. ولا يكون اختلافهما ببعض الذات؛ لبساطتها. ولا بأمر خارج حتى تكونا في مرتبة واحدة، والشدة والضعف لاحقان به.

فالإرادة- كسائر الحقائق البسيطة- تكون افتراق مراتبها كاشتراكها بتمام الذات، وتكون ذات عرض عريض و مراتب شتى. ولا يهمننا التعرض لتحقيق الأمر في ذلك هنا، و من أراد حقيقة الحال فليراجع مظانّه.

الأمر الثاني: في اختلاف الإرادة التشريعية باختلاف المصالح

إشارة

إنّ الأفعال الاختيارية الصادرة من الإنسان- برمتها- لا بدّ وأن تكون مسبقة بالتصوّر، والتصديق بالفائدة، والتصميم، والإرادة، وتحرك العضلات و الرباطات، فإذا تحققت الجميع يوجد الفعل خارجاً.

ولا فرق في ذلك بين كون الفعل الصادر من الأمور الخارجية- أعنى الأمور التكوينية- أو من الأمور التشريعية؛ فإنّ وضع القانون و صدور الأمر من الأمر فعل اختياري له؛ فلا بدّ له- بما أنّه فعل اختياري له- ما لغيره من سائر أفعاله الاختيارية، حذو النعل بالنعل، والقذّة بالقذّة.

فكما أنّه في الأفعال الخارجية و الإرادات التكوينية- على زعمهم- تكون شدة الإرادة و ضعفها تابعة لإدراك أهميّة المراد و المصالح و الأغراض فيه، فكذلك في الإرادة التشريعية تختلف حسب إدراك المصالح و الغايات التي تكون في متعلّقها.

و واضح: أنّ إرادة التشريعية المحرّمة لقتل النفس المحترمة و شرب الخمر أقوى- مثلاً- من إرادة ترك النظر إلى الأجنبية؛ لأقوائية المصالح و المفسد فيهما، دون الأخير.

و ليس لنا غالباً طريق إلى إدراك المصالح و المفسد لو خلّينا و أنفسنا إلا ببيان الشارع الأقدس. فقد يستفاد الأهمية من اقتران البعث بالتأكيدات، و تعقّبه بالوعد بنعيم الجنة لو آتاه، و الوعيد بلهيب النار لو تركه. كما يستفاد ضعف الإرادة و فتورها من مقارنة البعث بالترخيص في الترك- مثلاً- إلى غير ذلك.

و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه واضح لا سترة فيه.

فإن كان- مع ذلك- في خواطرك ريب فلاحظ حال الموالى العرفية مع عبيدهم؛ فترى ما ذكرنا بوضوح، و يكون أصدق شاهدٍ على ذلك.

فإنّه يمكن استفادة أقوائية إرادة المولى إنقاذ ابنه العزيز عنده من الغرق و الحرق من إرادته شراء الماء للتبريد من جهة أدائه ذلك بلحن شديد، و اقترانه بأنواع التأكيدات، و تحريك أياديه و رباطاته إلى غير ذلك، و لم يكن شئٌ من ذلك في شراء الماء للتبريد.

منشأ ظهور الصيغة في الوجوب

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: فيقع الكلام في أنّه هل وضعت صيغة الأمر و هيئته للإغراء و البعث اللزومى، أو بانصرافها إليه، أو لا هذا و لا ذاك، بل لكشفها عن ذلك؛ كشفاً عقلائياً نظير سائر الأمارات العقلانية، أو لكون ذلك بمقدّمات الحكمة، أو ليس لشئٍ من ذلك، بل من جهة أنّ بعث المولى حجة على العبد بحكم العقل و العقلاء، و لا عذر للعبد في تركه لو طابق الواقع؟ وجوه.

لا وجه للقول: بوضع هيئة الأمر للبعث الوجوبى بأى معنى فرض وذلك لأنه:

إمّا يراد: أنها موضوعة له بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ فنقول: إنّ الوضع كذلك وإن كان ممكناً، كما سبق متّافى وضع الحروف؛ بأنّه وإن لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانى الحروف برمتها؛ لأنّ الجامع الحرفى لا بدّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، و إلا يصير جامعاً اسمياً، و الربط الكذائى أمر شخصى لا يقبل الجامعية، إلاّ أنّه يمكن تصوير جامع اسمى عرضى.

فعلى هذا: وإن يمكن تصوير جامع عرضى بين أفراد البعث الناشئة عن الإرادات الجدّية، ثمّ وضع الهيئة بإزاء مصاديقه.

ولكنّه خلاف التبادر؛ لأنّ المتبادر من هيئة الأمر - كما تقدّم - هو الإغراء بالحمل الشائع، نظير إشارة الأخرس؛ فكما لا يستعمل إشارة الأخرس فى المعنى الكلّى، ويكون المتبادر منها الإغراء بالحمل الشائع، فكذلك المتبادر من هيئة الأمر البعث و الإغراء بالحمل الشائع.

فعلى هذا: لا معنى لتقييد البعث بالوجوب؛ فإنّ التقييد إنّما يتصوّر فيما إذا تصوّر أمراً مطلقاً. ففيما يكون الشىء آلة لإيجاد أمر خارجى فلا معنى لتقييده بعد إيجاده. نعم يمكن أن يوجد أمراً مقيداً.

وبالجمله: لو كانت هيئة الأمر بعثاً بالحمل الشائع فلا يكون قابلاً للتقييد بالإرادة الحتمية أو بالوجوب؛ لعدم تقييد المصداق الخارجى و الوجود الكذائى بالمفهوم و العنوان.

وبعبارة اخرى: القابل للتقييد هو العناوين و المفاهيم الكلّية لا المصدايق و الموجودات الخارجية، فتدبر.

وإمّا يراد: بأنّ الموضوع البعث المتقيّد بالإرادة الواقعية الحتمية.

ففيه أيضاً إشكال؛ لأنّ الإرادة من مبادئ البعث، و البعث متأخّر عنها، بل

الإرادة بمنزلة العلة للبعث؛ فلا يعقل أن يتقيد البعث المتأخر ذاتاً بما يكون متقدماً عليه برتبة أو رتبتين.

وبالجملة: لا يعقل تقييد المعلول بعلمته، فضلاً عن علة علمته، أو كعلمته في التقدّم؛ للزوم كون المتأخر متقدماً أو بالعكس.

مضافاً إلى أنه- كما أشرنا آنفاً- لا معنى لتقييد الموجود الخارجى بما هو موجود بالمفهوم، و ما يقبل التقييد هو المفهوم. نعم يمكن أن يوجد الشئ مقيّداً، وهو غير ما نحن بصدده، هذا.

ولكنه يمكن أن يتصوّر بنحو لا يكون فيه إشكال ثبوتى، ولكنه خلاف التبادر؛ وذلك لأنّ الإنسان قد يريد شيئاً بإرادة قوية؛ بحيث يصحّ انتزاع الوجوب منه. وقد يريده بإرادة ضعيفة يصحّ انتزاع الاستحباب منه.

فالأوامر في متن الواقع على قسمين: إمّا من إرادة قوية وجوبية، أو من إرادة ضعيفة استحبابية.

فالمواضع تصوّر قسم منه؛ وهو الصادر من إرادة وجوبية: إمّا بالنحو الكلى فيضع الهيئة لكلّ ما يكون مثلاً له حتّى يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

كما له تصوّر قسم آخر منه؛ وهو خصوص الصادر من إرادة وجوبية ويعطف غيره عليه، حتّى يكون الوضع والموضوع خاصّين.

وبالجملة: الإرادة حيث تكون بحسب التكوين والتشريع على قسمين فلأمر الصادر من الإرادة القوية- التى لا يرضى بتركها- تحصل، غير ما يكون متحصّلاً عمّا يصدر عن إرادة غير قوية.

فيمكن وضع هيئة الأمر لخصوص قسم منه؛ إمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو بنحو الوضع والموضوع له الخاصّين، فلا يكون فى المسألة محذور ثبوتى.

ولكنّه- كما أشرنا- خلاف التبادر و المتفاهم العرفي؛ ضرورة أنّ المتفاهم من هيئة الأمر ليس إلاّ البعث و الإغراء، كإشارة المشير لإغراء غيره، و كإغراء الجوارح من الطيور و غيرها. فكأنّ لفظة هيئة الأمر قائمة مقام الإشارة و ذلك الإغراء، فتدبّر.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا: تعرف النظر فيما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره؛ من تبادر الوجوب من استعمال صيغة الأمر مع قوله بوضعها للوجوب(1)؛ لما أشرنا من عدم إمكان ادّعائه ثبوتاً، فكيف يدعى التبادر في مقام الإثبات؟! فتدبّر.

هذا كلّه بالنسبة إلى وضع صيغة الأمر للوجوب.

و أمّا القول بكون صيغة الأمر موضوعة لمطلق الطلب أو البعث، لكنّه ينصرف إلى الطلب و البعث الوجوبي، و لعلّ هذا أحد احتمالات كلام صاحب «الفصول» قدس سره(2)

. ففيه أوّلاً : أنّ دعوى الانصراف بمعناه المعروف إنّما يمكن لو كان الموضوع له الطلب الكلّي، و أمّا لو كان الموضوع له الطلب بالحمل الشائع فلا يمكن دعواه، و لعلّه أوضح من أن يخفى، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لو سلّم إمكان دعوى الانصراف فلا بدّ و أن يكون في مورد أكثر استعماله فيه؛ بحيث يوجب انس الذهن به؛ بحيث يوجب انقلاب الذهن و توجّهه إليه متى انقح في ذهنه ذلك اللفظ، و يكون المعنى مغفولاً عنه و مهجوراً.

و واضح: أنّ هذا المعنى مفقود فيما نحن فيه؛ لكثرة استعمال صيغة الأمر في الطلب الندبي أيضاً، كاستعمالها في الطلب الوجوبي؛ فلا وجه لدعوى الانصراف إلى الطلب الوجوبي.

1- كفاية الاصول: 92.

2- الفصول الغروية: 64/ السطر 31.

بل كما صرّح صاحب «المعالم» قدس سره: أنّ استعمال صيغة الأمر في الاستحباب أكثر منه في الوجوب (1)، فكان ينبغي انصرافها إلى الطلب النبوي.

إلا أن يقال: إنّ أكثرية استعمالها في الاستحباب إنّما هو في الأوامر الشرعية. وأمّا في الأوامر العرفية فلا يبعد دعوى أكثرية استعمالها في الوجوب ولعلّه مراد القائل به.

ولكن ذلك لا يثبت الانصراف، بل لا معنى له بعد معهودية استعمالها، بل أكثريتها في الأوامر الشرعية، فتدبر.

ومن هنا يظهر الخلل في القول بكون صيغة الأمر منصرفاً إلى البعث الناشئ من الإرادة الحتمية- وهو الوجوب- لما أشرنا أنّ منشأ الانصراف لا بدّ وأن يكون لأنس الذهن الحاصل من كثرة الاستعمال فيه؛ بحيث يوجب انصراف الذهن عن غيره؛ بحيث يكون احتمالاً عقلياً لا عقلياً.

وقد أشرنا آنفاً: أنّ استعمال صيغة الأمر في الاستحباب لو لم يكن أكثر منه في الوجوب يكون في رتبة استعمالها في الوجوب؛ فلا معنى لدعوى انصرافها إلى الوجوب.

ولو أراد مدعى الانصراف: أكملية البعث الناشئ من الإرادة الحتمية من غيره من أفراد البعث، فينصرف الذهن إليه عند إطلاق الصيغة.

ففيه: أنّ مجرد الأكملية لا تصلح لذلك، ولا يوجب الانصراف، ولعلّه أوضح من أن يخفى.

وأمّا القول بأنّ منشأ ظهور الصيغة في الوجوب مقدّمات الحكمة فهو مختار المحقق العراقي قدس سره، وقد قرّبه بتقريبين، وذكر التقريبيين في كلّ من مادّة الأمر وصيغته، لكن مع تفاوت بينهما:

التقريب الأوّل:

أمّا جريان مقدّمات الحكمة فى استفادة الوجوب من مادّة الأمر.

فحاصله: أنّ مادّة الأمر وإن كانت موضوعة للجامع و مطلق الطلب- بشهادة التبادر وغيره- إلا أنّ جريان مقدّمات الحكمة فى الطلب الإلزامى أخفّ من جريانها فى الطلب غير الإلزامى.

فلو كان المتكلّم فى مقام البيان فإذا ألقت مادّة الأمر بدون القيد فينقدح فى الذهن ما يكون أخفّ مئونة؛ و هو الطلب الإلزامى.

أمّا كون الإرادة الإلزامى أخفّ؛ فلأنّ امتيازها عن الإرادة النديبة بالشدّة؛ فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. بخلاف الإرادة النديبة فإنّما تفرّق عن الوجوبية بالضعف، فكأنّه طلب وإرادة ناقصة؛ فما به الامتياز غير ما به الاشتراك. فإرادة الضعيفة محتاجة إلى بيان زائد، ففى صورة إطلاق الأمر يحمل على الإرادة القوية.

و أمّا جريان مقدّمات الحكمة فى صيغة الأمر: فقد يشكّل جريانها من جهة أنّ مفهوم الصيغة هو البعث الملحوظ نسبة بين الذات- أعنى به المبعوث- و بين المبعوث إليه- أعنى به المادّة- و البعث المزبور لا يقبل الشدّة و الضعف؛ لكونه فى الأمر الوجوبى مثله فى الأمر النديبى، فلا إطلاق و لا تقييد؛ فلا تجرى مقدّمات الحكمة من هذه الجهة. و كذا فى الإرادة؛ لكونها أمراً شخصياً جزئياً لا يتصوّر فيه الإطلاق و التقييد ليتوسّل بمقدّمات الحكمة إلى بيان ما اريد منهما فيها.

و توهم: أنّ الأمر بلحاظ المفهوم وإن لم يكن موضوعاً للإطلاق و التقييد لكنّه بلحاظ الأحوال يكون موضوعاً لها، و يمكن أن تكون الشدّة و الضعف المتواردين على الإرادة الخارجية من أحوالها و طواربها؛ فتكون باعتبارهما مجرى مقدّمات الحكمة.

مدفوع: بأنَّ الشدَّة والضعف ليستا من أطوار الإرادة بعد وجودها، بل هما من مشخَّصات وجودها؛ لأنَّها إذا وجدت فأما شديدة أو ضعيفة.

ولكن التحقيق في حلِّ الإشكال: هو أن يقال بجريان مقدمات الحكمة بنحو آخر؛ وذلك لأنَّ مقدمات الحكمة كما يجرى في مفهوم الكلام؛ لتشخُّصه من حيث سعته وضيقة، كذلك تجرى في تشخيص الفرد الخاصِّ فيما لو اريد بالكلام فرداً مشخَّصاً، ولم يكن فيه ما يدلُّ على ذلك بخصوصه، و كان أحدهما يستدعي مئونة في البيان أكثر من الآخر.

وذلك مثل الإرادة الوجودية والندبية؛ فإنَّ افتراق الأولى عن الثانية بالشدَّة؛ فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. وأمَّا افتراق الإرادة الندبية عن الوجودية إنَّما هي بالضعف؛ فما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك.

فالإرادة الوجودية مطلقة من حيث الوجود الذي به الوجوب، بخلاف الإرادة الندبية فإنَّها محدودة بحدِّ خاصِّ. فالإرادة الندبية محتاجة إلى دالِّين، بخلاف الإرادة الوجودية⁽¹⁾، انتهى محرراً.

وفيه أوَّلاً: أنه سبق الكلام على المادة، وأنَّ البحث فيها في مادة «أم ر» الموجودة في «أمر يأمر أمر» وهكذا، لا في الأمر بالصيغة، فالبحث غير مربوط بجريان مقدمات الحكمة، وقد أشرنا أنَّ ذلك منه عجيب، فراجع⁽²⁾

. وثانياً: لو سلَّم جريان مقدمات الحكمة فمقتضاها هي كون صيغة الأمر و الطلب الجامع بين الوجوب والندب مطلوباً، لا الطلب الوجودي؛ لأنَّه محتاج إلى بيان زائد، كما لا يخفى.

1- بدائع الأفكار 1: 197 و 213-214.

2- تقدّم في الصفحة 121-122.

و ثالثاً: أنّ قوله قدس سره: إنّ الإرادة الوجوبية حيث لا حدّ لها لا يحتاج إلى البيان، بخلاف الإرادة النديية فإنّها محتاجة إلى البيان؛ فلو اطلق يُحمل على الإرادة الوجوبية.

غير سديد؛ لأنّه إمّا يرى أنّ بين المقسم و القسم فرقاً في عالم القسمة، أم لا؟

وبعبارة اخرى: هل يرى بين أصل الإرادة و الإرادة الوجوبية في لحاظ التقسيم- وإن كانت متّحدة في الخارج- فرق أم لا؟

و من الواضح: أنّه لا- سبيل له إلى القول بعدم الفرق، وإلاّ لا معنى للتقسيم؛ لاتّحاد القسم مع مقسمه، وإن كان بينهما فرق- كما هو كذلك- فعلى زعمه لو تمّت مقدّمات الحكمة فمقتضاها وجود الإرادة بنفسها، وأمّا كونها وجوبية أو نديية فلا.

وإن كان بعد ما ذكرنا في نفسك ريب فلاحظ الوجود الذي انيط به الأشياء، فترى أنّه في مقام التقسيم يقسم الوجود إلى الواجب و الممكن، وإن كان في الخارج متّحداً مع أحدهما.

و لا- بدّ و أن يكون بين نفس الوجود، و الوجود الواجب و الوجود الممكن فرق، كما يكون بين الأخيرين فرق. وإلاّ لو لم يكن بينهما فرق في مقام التقسيم يلزم تقسيم الشئ إلى نفسه و غيره، و هو فاسد.

فالوجود الجامع غير وجود الواجب و وجود الممكن، و لا ينطبق الجامع بما هو جامع إلاّ على أحدهما، لا خصوص الواجب منهما.

فإذن نقول: نفس الإرادة لا- وجوبية و لا نديية؛ ولذا تكون وجوبية تارة و نديية اخرى، فنفس الجامع لا يحتاج إلى البيان. وأمّا الإرادة الوجوبية أو النديية فمحتاجة إلى البيان، و مقدّمات الحكمة لو جرت فمقتضاها إثبات الجامع بين الإرادتين، لا خصوص الإرادة الوجوبية.

ورابعاً: تقطع بعدم وجود الجامع بين الإرادتين في متن الواقع؛ لأنّ ما فيه إمّا إرادة وجوبية أو إرادة ندية؛ بداهة أنّ صيغة الأمر بعث وإغراء خارجي، نظير إشارة الأخرس، فهو إمّا بعث وجوبي أو ندي، ولا معنى لوجود الجامع بين الإرادتين، والجامع إنّما هو في الماهيات والمفاهيم.

فعلى هذا: تسقط مقدّمات الحكمة؛ لأنّ مقتضاها أمر تقطع بعدمه في الخارج.

وخامساً: أنّه يتوجّه عليه إشكال آخر، ولعلّه عبارة أخرى عمّا ذكرنا، حاصله: أنّه لو سلّم أنّ ما به الامتياز في الإرادة الوجوبية عين ما به الاشتراك - بخلاف الإرادة الندية؛ فإنّها غيره - فإنّما هو في الواقع ونفس الأمر، ولكن لا يوجب ذلك عدم احتياج إلهام الإرادة الوجوبية إلى البيان في مقام المعرفة، بل كلّ منهما في مقام المعرفة يحتاج إلى البيان. ألا ترى أنّه تعالى وجود صرف لا يشوبه نقص أصلاً، وغيره تعالى وجود ناقص، ومع ذلك إذا اريد بيان أحدهما فيحتاج إلى البيان، فتدبّر.

وسادساً: أنّ قوله: إنّ ما به الامتياز في الإرادة الوجوبية عين ما به الاشتراك دون الإرادة الندية، لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ مورد قولهم بعينية ما به الامتياز مع ما به الاشتراك إنّما هو فيما لم يكن هناك تركّب، وفي الحقائق كالنور، فكما أنّ امتياز النور القوي عن النور الضعيف بنفس ذاته، فكذلك امتياز نور الضعيف عن النور القوي بنفس ذاته؛ فالنور - مثلاً - موجود و حقيقة ذات مراتب تمتاز كلّ مرتبة منه عن المرتبة الأخرى.

فعلى هذا: لو كان ما به الامتياز في الإرادة الوجوبية عين ما به الاشتراك فليكن كذلك في الإرادة الندية، فلا وجه للتفصيل، فتدبّر و اغتتم.

هذا كلّّه في تقرّيبه الأوّل.

التقريب الثاني:

و ليعلم: أن ما قرره مقررّه - دام بقاءه - غير ما ذكره المحقق العراقي قدس سره في «مقالته»، وإن كان قريباً منه:

أمّا ما ذكر في تقرير بحثه فحاصله: أن كلّ أحد إذا طلب من غيره أمراً فغرضه هو حصوله في الخارج و تحقّقه، فلا بدّ و أن يكون طلبه إيّاه في حدّ ذاته لا قصور فيه في مقام التوسّل إلى إيجاده.

و ليس ذلك إلا الطلب الإلزامي الموجب فعله الثواب و تركه استحقاق العقاب.

و أمّا الطلب الاستجابي فلا يصلح لذلك، و إنّما يصلح مجرد الثواب لفعله.

و لو كان هناك ما يقتضى قصوره عن التأثير التامّ في وجود المطلوب - و لو لقصور المصلحة أو لمانع يوجب قصورها عرضاً - لوجب عليه أن يطلبه بتلك المرتبة؛ فإن أشار إليها في مقام البيان فهو، و إلا فقد أخلّ في بيان ما يحصل به غرضه.

فعليه: يكون إطلاق الأمر دليلاً على طلبه الذي يتوسّل به الطالب إلى إيجاد مطلوبه بلا تسامح فيه، و ليس هو إلا الطلب الوجوبي (1).

. و أمّا الذي ذكره المحقق العراقي قدس سره في «المقالات» فهو أسلم ممّا ذكر في تقرير بحثه؛ لأنّه قال: يكفي لإثبات الوجوب ظهور إطلاقه في كونه في مقام حفظ المطلوب، و لو بكونه حافظاً لمبادئ اختياره من جهة إحدائه الداعي على الفرار من العقاب أيضاً، بخلاف الاستجابي فإنّه لمحض إحداث الداعي على تحصيل الثواب؛ فلا يوجب مثله حفظ مبادئ اختيار العبد للإيجاد بمقدار ما يقتضيه الطلب الوجوبي؛ و لذا يكون في مقام حفظ الوجود أنقص، فإطلاق الحافظية يقتضى حمله على ما يكون حافظيته أشمل (2).

1- بدائع الأفكار 1: 197.

2- مقالات الاصول 1: 208.

أقول: وفي كلا التقريبين إشكال، وإن كان فيما ذكره المقرّر - دام بقاءه - إشكالات؛ وذلك لأنّه:

إن أراد بقوله: «إنّه لا ريب أنّ كلّ طالب أمراً من غيره فإنّما يأمره به لأجل إيجاده في الخارج» التحقّق والوجود الحتمي في الخارج.

ففيه: أنّه ليس كذلك؛ بدهة أنّ الأوامر الصادرة من الموالى على صنفين:

1- أوامر وجوبية.

2- أوامر نديية؛ فانتقض كلّية قوله: «إنّ كلّ طالب من غيره يريد تحقّق مطلوبه على سبيل التّحمّ». .

مضافاً إلى أنّ كلامه لا يخلو عن مصادرة؛ لأنّ النزاع إنّما هو في ذلك، ولو علمنا ذلك لما كان للنزاع موقف.

وإن أراد بذلك: إيجاد مطلوبه بالأعمّ من الحتم وغيره فكلام لا غبار عليه؛ فتكون مفاد هذه المقدّمة: أنّ من يأمر غيره يريد تحقّق مطلوبه في الخارج بالأعمّ من الوجوبى والندى، ومقتضاه: أنّ أوامر المولى قسمين: فبعضها لزومى وبعضها ندى.

ولكن لا- تتمّ قوله في المقدّمة الثانية: لا- بدّ وأن يكون طلبه إيتاه في حدّ ذاته لا قصور فيه في مقام التوسّل إلى إيجاده في الخارج، وهو واضح.

مضافاً إلى أنّه غير مربوط بالمقدّمة الاولى. ولو تتمّت المقدّمة الاولى يتمّ المطلب، من دون احتياج إلى ضمّ هذه المقدّمة إليها، فتدبّر.

وإن أراد بقوله في المقدّمة الثانية: إنّ الطلب الوجوبى تامّ لا نقص فيه، بخلاف الطلب الاستجابى فإنّه ضعيف؛ فيرجع إلى التقريب الأوّل، فقد عرفت بما لا مزيد عليه ضعفه، فلا يكون تقريباً آخر.

ثمّ إنّ قوله: لو كان هناك ما يقتضى قصوره عن التأثير التامّ في وجود المطلوب ... إلى قوله: فقد أخلّ في بيان ما يحصل به غرضه ... إلى آخره.

لا- يخلو عن النظر؛ لأنه يمكن أن يقال: إن الأمر بعكس ما ذكره؛ وذلك لأن الأمر الملتفت إلى أن الأمر لمطلق البعث الجامع بين الوجوب والندب لو كان غرضه الإلزام فلا بد له البيان، وإلا لأخلّ بغرضه، وحيث لم يبيّن فيستكشف عدمه إنّا. بخلاف ما لو لم يكن غرضه الإلزام؛ فإنه لا يحتاج إلى البيان؛ لأنّ الإخلال به غير مضرّ.

وبالجملة: الأمر دائر بين الوجوب والندب بعد كون الأمر موضوعاً للجامع، فلو كان غرضه تحقّقه في الخارج حتماً فلا بدّ له من بيانه، وإلا لأخلّ بغرضه، والإخلال بالغرض الإلزامي غير جائز. وأما لو لم يكن غرضه تحقّقه في الخارج حتماً فالإخلال به غير ضائر، ولا إشكال فيه.

فظهر: أنّ كلامه لو تمّ فإنّما هو لإثبات الاستحباب أولى من إثبات الوجوب، فتدبّر و اغتتم.

وأما ما أفاده في «المقالات» وإن كان أسلم ممّا ذكر في «التقريبات» إلا أنّه يتوجّه عليه أنّه:

إن أراد بالطلب إرادة العبد نحو مطلوبه الأعمّ من الوجوب والاستحباب فهو وإن كان كذلك إلا أنّه لا ينفعه لإثبات الوجوب.

وإن أراد: أنّ مقتضى إطلاق الطلب حملة على ما يكون أشمل فهو أوّل الكلام.

و مجرد الأشملية لا يوجب صرف الإطلاق إليها. هذا إذا اريد بقوله ذلك بيان وجه مستقلّ لإثبات مقصوده.

وأما إن لم يرد بذلك بيان وجه مستقلّ، بل أراد تتميم الوجه الأوّل: فقد أشرنا أنّ وجه الأوّل غير تام، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

ثم إن شيخنا العلامة الحائري قدس سره بعد أن قوى كون صيغة الأمر حقيقة في الوجوب و الندب بالاشتراك المعنوي ذهب إلى أنه عند إطلاق الصيغة تحمل على الوجوب.

وقال: لعل السر في ذلك: أن الإرادة المتوجهة إلى الفعل تقتضى وجوده ليس إلا، و الندب إنما يأتي من قبل الإذن في الترك منضمًا إلى الإرادة المذكورة فاحتاج الندب إلى قيد زائد. بخلاف الوجوب فإنه يكفي فيه تحقق الإرادة و عدم انضمام الرخصة في الترك إليها.

ثم قال: إن الحمل على الوجوب عند الإطلاق غير محتاج إلى مقدمات الحكمة، بل تحمل عليه عند تجرد القضية اللفظية من القيد المذكور؛ فإن العرف و العقلاء أقوى شاهد بعدم صحة اعتذار العبد عن المخالفة باحتمال الندب و عدم كون الأمر في مقام بيان القيد الدال على الرخصة في الترك.

و هذا نظير القضايا المسورة بلفظ الكل و أمثاله؛ لأنها موضوعة لبيان عموم أفراد مدخولها؛ سواء كان مطلقاً أو مقيداً (1).

. وفيه: أنه قد أشرنا أن لازم القول بالاشتراك المعنوي هو كون الوضع و الموضوع له عامين، و قد عرفت: أن مفاد الهيئة ليس إلا البعث و الإغراء، نظير إشارة الأخرس. فالموضوع له لا بد و أن يكون خاصاً لو لم يكن الوضع أيضاً خاصاً.

ثم إن مراده قدس سره بالإرادة المتوجهة إلى الفعل الإرادة الواقعية؛ لأنه كان ينكر الإرادة الاعتبارية و الإنشائية. فإذا نسال من سماحته: هل واقع الإرادة الوجوبية عين الإرادة الندبية، أو غيرها؟

لا مجال للعينية؛ بدهة أنّ الإرادة الملزمة غير الإرادة غير الملزمة؛ لعدم إمكان الترخيص في الترك في الإرادة الملزمة، وإمكانه في غير الملزمة. فكلّ منهما منبعثة عن مبادئ مخصوصة بها.

وبعبارة أخرى: الإرادة النديية مرتبة ضعيفة من الإرادة، كما أنّ الإرادة الإلزامية مرتبة قوية منها؛ فلا تكون الإرادة فيهما واحدة والاختلاف بأمر خارجي؛ فهما مختلفتان بالذات في الرتبة.

فللإرادة اللزومية نحو اقتضاء غير ما تقتضيه الإرادة النديية؛ فلا يلائم إرادة إحداها دون الأخرى بمجرد الإطلاق، كما لا يخفى، فتدبر.

ثمّ إنّ ما أفاده- من عدم احتياج الحمل على الوجوب إلى مقدّمات الحكمة، نظير القضية المسوّرة بلفظة «كلّ»- قياس مع الفارق.

إجماله:- و سيوافيك تفصيله في مباحث المطلق والمقيد والعام والخاص- أنّ الألفاظ الدالّة بالوضع على الاستغراق إذا استعملت فلا محالة يكون المتكلّم بها في مقام بيان حكم الأفراد المدخولة لها؛ فإنّها بمنزلة تكرار الأفراد.

وبالجملة: القضية المسوّرة بيان لفظي، و متعرّضة لكلّ فردٍ فردٍ بنحو الجمع في التعبير، و مع ذلك لا معنى لإجراء مقدّمات الحكمة، بخلاف المقام.

نعم، أحوال الأفراد في القضايا المسوّرة لا بدّ لها من إجراء مقدّمات الحكمة، وهو كلام آخر، فتدبر.

فذلكة البحث

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في هذه الجهة دريت: أنّه لا يفهم من صيغة الأمر إلّا كونها آلة للبعث والإغراء، نظير إشارة الأخرس.

ولا دلالة لها على الإرادة الحتمية أو النديية أو الجامع بينهما؛ لا لفظاً بأن تكون

الصيغة مستعملة فيه، ولا عقلاً، ولا بانتزاع معنى من الإرادة الإلزامية- أى حتمية الإرادة- ولا من غيرها.

لما أشرنا أنّ الإرادة من مبادئ الطلب و البعث فكيف تكون الصيغة دالّة عليها، و حتمية الإرادة متأخرة عن الاستعمال، و عرفت: أنّ مقدمات الحكمة لم تتمّ في المقام، و لو تمّت تفيد غير ما عليه المحقق العراقي قدس سره و غيره؛ لأنّ غاية ما تقتضيه المقدمات:

هى أنّ المولى إذا كان في مقام بيان أمره و لم يقيد بقيد يستكشف منه أنّ الشىء من حيث هو مراده، ففيما نحن فيه لو جرت المقدمات فيمكن استكشاف إرادة الجامع بين الإرادتين عند إطلاق الصيغة، لا الإرادة الحتمية.

ولكن عرفت: أنّه لم يكن لنا في الواقع و نفس الأمر بعنوان الجامع بين الإرادتين شىء؛ لأنّ الذى هناك إمّا إرادة وجوبية أو نديية، و كلّ منهما غير الاخرى.

نعم مفهوم الإرادة مشترك بينهما.

و واضح: أنّه لم تكن حقيقة الإرادة و واقعها الجامعة بين الإرادتين موجودة في الخارج، فلا يمكن احتجاج العبد على مولاه أو بالعكس في إرادة الجامع.

و الذى يمكن أن يقال و يقتضيه العقل و العقلاء- و لعلّه مراد الأعلام، كالتائينى و العراقي و الحائرى و غيرهم قدس سرهم، و إن كانت عباراتهم غير خالية عن الإشكال و النظر، كما أشرنا- هو أنّ الأوامر الصادرة من المولى واجب الإطاعة، و ليس للعبد الاعتذار باحتمال كونه ناشئاً من المصلحة غير الملزمة و الإرادة غير الحتمية. و لا يكون ذلك لدلالة لفظية أو انصراف أو مقدمات الحكمة.

و بعبارة اخرى: استقرت ديدن العقلاء فيما إذا أمر المولى عبده بصيغة الأمر كما إذا أشار إليه باليد على لزوم امتثاله، و لا يرويه معذوراً في تركه، بل يوبّخونه ما لم يرد فيه ترخيص.

فنفس صدور البعث و الإغراء من المولى- بأيّ دالّ كان- موضوع حكمهم

بلزوم الطاعة، مع عدم وضع لها، وعدم كشفه عن الإرادة الحتمية، ولم تجر فيه مقدمات الحكمة.

بل يكون لزوم الامتثال بمجرد البعث والإغراء- بأى دال كان- أشبه شىء بلزوم مراعاة أطراف المعلوم بالإجمال.

فكما أنّ لزوم إتيان جميع الأطراف لا يكشف عن إرادة حتمية فى كلّ طرف، ولكن لو ترك طرفاً منها فصادف الواجب الواقعى يعاقب عليه، فكذلك فيما نحن فيه لا عذر للعبد عند بعث المولى وإغرائه فى تركه.

فظهر لك: الفرق بين كون شىء أمانة على الواقع، وبين كونه حجة عليه. ولعلّ ما ذكرنا كلّه لا سترة فيه عند العرف والعقلاء، وإن لم نفهم وجه ذلك وسره، وهو لا يضرّ بما نحن بصدده، فتدبّر واغتنم.

تذييل: فى كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب والوجوب

كثيراً ما يستعمل الجمل الخبرية فى الكتاب والسنة فى مقام الإنشاء، كقوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادَهُنَّ» (1)، «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (2)، وقوله عليه السلام:

«يسجد سجدتى السهو»

(3)، أو

«يعيد صلاته»

(4)، أو

«يتوضأ»

(5)، أو

«يغتسل»

(6)، إلى غير ذلك.

1- البقرة (2): 233.

2- البقرة (2): 228.

3- وسائل الشيعة 4: 970، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب 14، الحديث 7.

4- وسائل الشيعة 2: 1064، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 42، الحديث 5.

5- وسائل الشيعة 1: 518، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب 36، الحديث 8.

و لا إشكال: في أنّها كهيئة الأمر في الدلالة على البعث و الإغراء، و قد أشرنا أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الإطاعة نفس البعث و الإغراء- بأىّ دالّ صدر من المولى- من غير فرق بين هيئة الأمر و الإشارة و غيرهما. فحال الجمل الخبرية المستعملة في مقام البعث و الإغراء حال هيئة الأمر و إشارة الأخرس في إفادة الوجوب. و هذا ممّا لا كلام فيه.

و إنّما الكلام: في كيفية دلالتها على الطلب و الوجوب:

فقال المحقّق العراقي قدس سره: إنّ ذكر لتشخيص كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب وجوه:

الأوّل: ما يظهر من كلمات القدماء من أنّها قد استعملت في الطلب مجازاً.

فردّه: بأنّ الوجدان حاكم بعدم عناية في استعمالها حين دلالتها على الطلب، بل لا فرق بين نحو استعمالها حين الإخبار بها و نحو استعمالها حين إفادة الطلب بها(1)، انتهى.

و لكن فيما أفاده نظر؛ و ذلك لأنّ مراد القدماء بالمجاز أنّ هيئة الجملة الخبرية استعملت في المعنى الإنشائي؛ بأن يكون معنى «تغتسل» مثلاً «اغتسل».

فالكلام فيه هو الكلام في باب المجاز من أنّه لم يكن كذلك. و إن أرادوا: أنّها استعملت في معناها، لكن بداعي الإنشاء فلا غبار عليه، فلاحظ ما ذكرناه في الاستعمالات المجازية.

ثمّ ذكر قدس سره الوجه الثاني(2)، و أشار إلى ضعفه.

1- بدائع الأفكار 1: 215.

2- قلت: و إليك حاصل ما ذكره في الوجه الثاني، و هو: أنّه كما أنّ كثيراً ما يخبر العقلاء بوقوع بعض الامور في المستقبل؛ لعلمهم بتحقّق مقتضيه- إمّا للغفلة عن مانعه، أو لعدم اعتنائهم به؛ لندرة وجوده- كإخبار بعض المنجّمين بحدوث بعض الحوادث في المستقبل. فيمكن أن يقال: إنّ من له الأمر حيث يعلم أنّ من مقتضيات وقوع فعل المكلف في الخارج و تحقّقه هو طلبه و إرادته ذلك منه، فإذا علم بإرادته ذلك الفعل و طلبه من المكلف فقد علم بتحقّق مقتضيه، و صحّ منه أن يخبر بوقوع ذلك الفعل تعويلاً على تحقّق مقتضيه. و بما أنّ سامع هذا الخبر يعلم: أنّ المخبر ليس بصدد الإخبار بوقوع الفعل من المكلف في المستقبل، بل بداعي الكشف عن تحقّق مقتضى وقوعه- أعني إرادة من له الأمر و طلبه منه- يكشف ذلك الخبر بتلك الجملة عن تحقّق إرادة المولى و طلبه لذلك الفعل من المكلف. فردّه أوّلاً: بأنّ إخبار المنجّم بوقوع بعض الحوادث في المستقبل إنّما يكون بداعي الكشف عن تحقّقه في المستقبل؛ اعتماداً منه على تحقّق علته، لا أنّه يخبر بذلك بداعي الكشف عن تحقّق مقتضيه من باب الإخبار عن وجود أحد المتلازمين بالإخبار عن الآخر؛ ليكون كناية. و لا ريب في أنّ من يريد وقوع فعلٍ ما من الآخر في المستقبل لا يخبر به بداعي الكشف عن وقوعه في المستقبل، بل بداعي الكشف عن إرادته ذلك الفعل منه. و بذلك يكون الإخبار بالوقوع كناية عن طلب المخبر و إرادته لوقوع الفعل من المخاطب. و على هذا: لا يكون وقع للمقدّمة التي قدّمها، و لا ربط لها بهذا الوجه. و ثانياً: لو أغضينا عن ذلك لما صحّ الإخبار بوقوع الفعل؛ لعلم المخبر بتحقّق مقتضيه؛ لأنّ مقتضى الفعل هي إرادة المولى ذلك الفعل من المكلف، و هي لا تكون مقتضية لوقوعه و صدوره من المكلف و داعياً إليه إلّا في حال علمه بها، لا

بوجوده الواقعي محضاً. و علمه بها متوقف على الإخبار بوقوع الفعل. و عليه يلزم الدور؛ لأنَّ الإخبار بوقوع الفعل متوقف على تحقق مقتضيه في الخارج، و تحقق مقتضيه متوقف على الإخبار بوقوعه.

ثم ذكر وجهاً ثالثاً واختاره، واصله: أنّ الجمل الخبرية الفعلية، ك «بعث» و «يغتسل» تستعمل دائماً- سواء قصد بها حكايتها عن وقوع شىء فى الخارج، أم قصد بها إنشاء أمرٍ ما- فى إيقاع النسبة بين الفاعل المسند إليه ذلك الحدث، وبين مادة ذلك الفعل.

غاية الأمر: الداعى إلى إيقاع النسبة المذكورة إن كان هو الكشف عن وقوعها فى الخارج كانت الجملة خبرية محضنة، وإن كان الداعى إلى إيقاع النسبة هو التوسل و التسبب إلى وقوعها فى الخارج كانت الجملة خبرية قائمة مقام الجملة الإنشائية فى إفادتها الطلب؛ لدلالته بالملازمة على طلب المخبر للفعل الذى أخبر بوقوعه(1)، انتهى.

وفيه: أن ظاهر كلامه، بل صريحه يعطى بأنّ الجمل الخبرية لم توضع للإخبار و الحكاية، بل وضعت لإيقاع النسبة بين الفاعل و مادة الفعل.

مع أنّ الوجدان أصدق حاكم بخلافه؛ ضرورة أنه إذا كانت الجملة الخبرية موضوعة لإيقاع النسبة لصحّ أن يقال فى تفسير «يضرب زيد» مثلاً : أوقعت النسبة بين مادة «ضرب» و «زيد»، مع أنه كما ترى. بل معناه الإخبار عن وقوع الضرب من زيد؛ ولذا يصحّ التعبير عنه بالجملة الاسمية؛ فيقال: «زيد ضارب غداً».

نعم، فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام البعث و الإغراء توضع النسبة بتلك الجملة، و كم فرق بين ذلك و بين كون الجملة معناها ذلك، كما لا يخفى! هذا أولاً.

و ثانياً: سلّمنا كون مفاد تلك الجمل إيقاع النسبة و تلك من دواعيها، لكن كيف صحّ أن يقال: إنّه خبرية قائمة مقام الجملة الإنشائية؟! لأنّ داعى كشفها عن وقوعها فى الخارج و داعى التسبب إلى وقوعها فى الخارج خارجان عن حريم الموضوع له؛ فوجودهما كعدمهما. فعلى هذا: لا بدّ و أن تكون تلك الجمل لا خبرية و لا إنشائية، و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّ المقام مقام إثبات كيفية دلالة تلك الجمل على الطلب، لا أصل استعمالها فيه؛ ضرورة أنّ استعمال تلك الجمل فى ذلك- كما أشرنا- أمر معلوم لا ستره فيه.

فإذن: لم يتحصّل من كلامه قدس سره إلا أنّ الجمل الخبرية استعملت في الإنشائية، وهو عين الدعوى.

والذى ينبغى أن يقال فى الجمل الخبرية المستعملة فى مقام البعث والإغراء، ويساعده الذوق السليم والارتكاز العرفى - الذى هو الدليل الوحيد فى أمثال هذه الامور- إنّ هيئة الجملة الخبرية الفعلية وضعت للحكاية عن وقوع النسبة و لحوقها، فبعد حكايتها عن ذلك تارة يريد استقرار ذهن السامع عليه، ولعلّه الغالب فى استعمال تلك الجمل، فتكون إخباراً عن الواقع.

و اخرى يخبر عن الواقع، ولكن مشفوعاً بادّعاء الوقوع. فعلى هذا استعملت الجملة الخبرية فى معناها الإخبارى، لكن لأجل تحريك المخاطب نحو الواقع.

فإذن: الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الإنشاء مجاز بالمعنى الذى ذكرناه فى محلّه، و الطلب بهذا اللسان أبلغ من الطلب بهيئة الأمر، كما لا يخفى.

ألا- ترى: أنّك إذا أردت تحريك ابنك إلى إتيان فعل يحفظ مقامك فقلت له: ابنى لا يفعل ذلك، أو ابنى يحفظ مقام أبيه، فترى أنّه أبلغ و أوفى من قولك له: افعل كذا.

وبالجملة: قولك لابنك: ابنى يصلّى - مثلاً- فى مقام البعث والإغراء لا تريد منها إلا أمرك ابنك بالصلاة، لكن بلسان الإخبار عن وقوعها و صدورها منه و عدم قابليتها للترك؛ فكأنك أوكلت إتيانها إلى عقله و تمييزه، فتدبّر.

الجهة الرابعة في التعبدى و التوصلى

إشارة

ولتوضيح المقال فى ذلك نقدّم اموراً:

الأمر الأول: فى أقسام الواجبات و المستحبات

إشارة

منها: ما يترتب عليه غرض البعث بمجرد حصوله - بأى نحو حصل - و يسقط الأمر كيف ما اتفق، و لو لم يقصد العنوان، فضلاً عن قصد التعبد و التقرب.

و ذلك كغسل الثوب النجس؛ فإنّ الأمر به لأجل تحقّق الغسل و الطهارة، و إن لم يقصد الأمر و العنوان.

و منها: ما يعتبر فى تحقّقه قصد العنوان فقط، من دون احتياج له فى تحقّقه إلى قصد التقرب و التعبد.

و ذلك مثل ردّ السلام؛ فإنّ سقوط التكليف برّد السلام إذا قصد بقوله «سلام عليكم» - مثلاً - ردّ السلام، و إلاّ فإذا لم يقصد شيئاً أو قصد السلام ابتداءً لا يسقط التكليف، بل يكون أثماً لو اكتفى به إذا أحرّده. بل إذا قصد السلام ابتداءً يجب على كلّ منهما ردّ السلام.

و من هذا القسم النكاح إذا وجب أو استحَب؛ لأنّ الموجب و القابل إذا لم يقصدا بقولهما: أنكحت ... إيجاد عنوان النكاح و الزوجية لا يكاد يتحقّق النكاح و الزوجية بمجرد التلفّظ بذلك، و لا يكونا ممثليّن.

و منها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب، من دون أن يعدّ العمل عبادة. كأداء الخمس و الزكاة و نحوهما؛ فإنّه لا يحصل الامتثال بأداء الخمس

- مثلاً كيف اتفق، بل لا بدّ فيه من قصد التقرب. ولكن - مع ذلك - لا يعدّ ذلك منه عبادة، وياتيانه لم يعبد الربّ تعالى، وإتّما تقرب إليه.

ومنها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب، وينطبق عليه كونه عبادة لله تعالى. كالصلاة، وهي أظهر مصاديقها، كما تشعر بذلك الأذكار والأوراد الواردة فيها؛ فإنّها وظيفة شرعت لتعبّد الربّ والثناء له بالربوبية، وسائر الصفات الجمالية، وتنزيهاً عن النقص والصفات الجلالية، وتخشّع العبد بالنسبة إلى ربّه تعالى. ويقال لهذا القسم: العبادة، ويعبّر عنه بالفارسية بـ «پرستش».

ولا يخفى: وجود الفرق بين القسمين الأخيرين؛ وذلك لأنّ الابن إذا امثل أمر والده وأطاعه لا يقال: إنّه عبده، بل يقال: إنّه أطاعه وتقرب إليه.

فإذن: لم يكن كلّ فعل قربي وإطاعة عبادة؛ فإنّ العبادة المرادفة لكلمة «پرستش» مختصّ بالربّ تعالى، ولا يجوز عبادة غيره، ومن عبد غيره تعالى يكون مشركاً.

فهى أخصّ من مطلق التقرب والإطاعة؛ ولذا لا يكون صرف الإطاعة والتقرب إلى غيره تعالى شركاً ومحرمًا، بل يكون جائزاً، وربما يكون واجباً.

فظهر: أنّ التعبديّات وما يكون قصد التقرب معتبراً فيها على قسمين: فقسم منها ما يعدّ العمل من الشخص عبادة؛ وهو التعبدي بالمعنى الأخصّ، وقسم لا يطلق عليه ذلك، بل يعدّ ذلك منه تقرباً وإطاعة.

فعلى هذا: الأولى - دفعاً للاشتباه - تبديل عنوان التعبدي بعنوان التقرب.

فعند ذلك: ينقلب التقسيم الثنائي إلى التقسيم الثلاثي؛ فيقال: الواجب إمّا توصلي؛ وهو الذي لا يعتبر فيه حتى قصد العنوان، أو قربي؛ وهو الذي يعتبر فيه قصد الإطاعة والتقرب.

والتقربي - القربي - إمّا تعبدي؛ وهو الذي يؤتى به لأجل عبادته تعالى والثناء

عليه بالعبودية، أو غير تعبدى؛ وهو الذى يؤتى به إطاعةً له تعالى، لا بعنوان الشاء عليه بالعبودية، فتدبر و اغتتم.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المقابل للتوصّل إلى إنّما هو التقربى القربى أو التعبدى بالمعنى الأعمّ، لا التعبدى بالمعنى الأخصّ، المعبر عنه بالفارسي ب «پرستش»، كما ربّما يظهر من بعضهم.

فإذن: حان التنبّه على ما فى مقالة المحقّق النائينى قدس سره فإنّه قال: التعبدية عبارة عن وظيفة شرّعت لأجل أن يتعبد بها العبد لربّه، و يظهر عبوديته، وهى المعبر عنها بالفارسية ب «پرستش». و يقابلها التوصلية، وهى التى لم تكن تشريعها لأجل إظهار العبودية (1).

. توضيح النظر: أنّه لم يكن جميع التعبديات شأنها ذلك؛ أى لا يكون بحيث تطلق عليها العبادة المعبرة عنها فى لغة الفرس ب «پرستش»؛ لأنّ بعضاً منها لا يكون عبادة، بل يعدّ إطاعة له تعالى، و تقرّباً إليه.

فإذن: إطلاق التعبدى قبال التوصلى إنّما هو بمعناه الأعمّ الشامل لما لا يكون عبادة، بل طاعة و تقرّباً إليه تعالى. و إطلاق التعبدى على هذا القسم بعنوان المجازية.

فالحقيق أن يطلق على هذا القسم القربى، كما أشرنا إليه، فتدبر.

ذكر و تعقيب

قال المحقّق العراقى قدس سره: التحقيق أن يقال: إنّ العبادة على نحوين:

الأول: ما تبنى العقلاء على فعله فى مقام تعظيم بعضهم بعضاً، كالسجود و الركوع و غيرهما، و ربّما أمضى الشارع بعضها فاعتبره عبادة.

و مثل هذه العبادة يفتقر كونها عبادة بالفعل إلى قصد العنوان الذى صار الفعل عبادة فى بناء العرف، و إلى إضافته إلى شخص بخصوصه.

ولذا لا- يكون وضع الجبهة على الأرض لا يقصد السجود سجوداً، كما أنه لو قصد هذا العنوان و لكن لم يقصد به تعظيم شخص بخصوصه لا يكون عبادة بالفعل.

و يعتبر فى كون هذه العبادة مقرباً من المتعبّد له- مضافاً إلى الأمرين- عدم كونها منهيّاً عنها؛ إذ يجوز أن يكون مثل هذه مبعوضة للمتعبّد له- لما فيها من المفسدة- مع كونها عبادة بالفعل.

و من آثار هذا القسم من العبادة: تحقّق الاستنابة فيها؛ ضرورة أنّ العقلاء يعدّون من استناب غيره عنه فى تقبيل يد من يريد أن يعظّمه أنّه قد عظّمه بهذا التقبيل المنوى به النيابة عنه.

بل يتحقّق تعظيمه إيّاه و لو لم يستنبه بالتقبيل المذكور إذا فعله المقبّل ناوياً به النيابة عن الغير، و كان المنوب عنه راضياً بهذه النيابة المتبرّع بها.

الثانى: ما يتقوم عباديته بإطاعة لطلب من طلبه من فاعله؛ لأنّ إطاعة العالى عبادة بذاتها. و كلّ فعل يصدر من فاعله؛ معنوياً بعنوان إطاعة شخصٍ ما يكون عبادة بالعرض.

ولا- تتحقّق الإطاعة إلاّ بعد تعلق طلب المطاع بفعل المطيع، و قصد المطيع بفعله امثال طلب المطاع، أو بإتيان الفعل به بداعى حبّ المولى، أو بداعى كون الفعل ذا مصلحة للمولى.

و بالجملة: لا تتحقّق العبادة إلاّ إذا صدر الفعل من فاعله بأحد الدواعى القريبة.

و من خواصّ هذا القسم: عدم إمكان النيابة فيه؛ لعدم إمكان صدور الفعل من النائب أو المنوب عنه بإحدى الدواعى القريبة:

أما المنوب عنه؛ فلائنه لم يكن مأموراً بهذه العبادة مباشرةً و تسيبياً؛ لتكون استنابته أو استنابة وكيله أو وصيه تسيبياً منه إلى فعله.

وأما النائب؛ فلائنه ليس مأموراً بهذه العبادة نيابة عن غيره؛ ليكون الأمر مصححاً لعباديتها، و لا أن الفعل محبوب للمولى، أو ذو مصلحة ترجع إليه؛ ليتسنى له إتيانه بها بداعي المحبوبة أو المصلحة، انتهى محرراً(1)

. وفيه: أن هذا المحقق كأنه خلط باب النيابة بباب التسيب و المباشرة، مع وجود الفرق بينهما؛ لأن باب النيابة في اعتبار العقلاء هو تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه.

فالنائب بعد التنزيل هو المنوب عنه، و الأفعال الصادرة عنه بعد التنزيل أفعال المنوب عنه بحسب الاعتبار؛ و لذا يعتبر في فعل النائب ما اعتبر في فعل المنوب عنه بالنسبة إلى أحكام مخصوصة، كالتصبر و التمام و الظهيرة و العصرية وغيرها.

و لذا ذهب بعض الأكابر(2) - دام ظلّه - إلى عدم جواز الايتمام بمن يكون نائباً عن الميت؛ زاعماً أن الاقتداء لا بدّ و أن يكون بالحي، و النائب عن الميت بحسب الاعتبار يكون ميتاً، فلا يصحّ الايتمام به(3)

. و نحن و إن لم نساعد في هذه المسألة؛ لعدم توسعة دائرة النيابة عند العقلاء بنحو يرون النائب ميتاً، كما لا يخفى. إلا أنه لا إشكال عندهم في أن النائب اعتباراً هو المنوب عنه، و لا يكون النائب بما هو نائب مأموراً به أصلاً، بل المأمور هو المنوب عنه. فإذن النائب عمّن كان مستطيعاً و استقرّ عليه الحجّ و لم يحجّ لم يكن

1- بدائع الأفكار 1: 218.

2- عنى به استاذنا الأعظم البروجردى، دام ظلّه [المقرّر حفظه الله].

3- راجع نهاية التقرير 3: 381، العروة الوثقى 3: 91، الهامش 3 ط. مؤسسة النشر الإسلامى).

مأموراً بالحجّ، بل المستطيع و المأمور به هو المنوب عنه، و النائب بعد التنزيل هو المنوب عنه اعتباراً.

و أما باب التسيب و المباشرة: فهو إيكال ما امر به على الغير، أو إتيانه مباشرة، و الوكالة هي إيكال أمر الموكل إلى الوكيل.

فإذن: باب التسيب و المباشرة هو أنه إذا أمر شخص بفعل فإما يعتبر إتيان الفعل منه بخصوصه و مباشرة، أو يجوز تسيب الغير و إتيانه من قبله. فبابه باب المغايرة بين المأمور و الذي يأتيه الغير، و إلا لا يصدق التسيب.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا: يظهر لك أنّ باب النيابة غير باب التسيب. فالقول بأنّ النائب حيث لم يكن مأموراً فلا مصحح لعبادية عمله لا وجه له؛ لما أشرنا أنّ النائب في عالم الاعتبار هو المنوب عنه، فيصحّ تصوير النيابة في كلّ عبادة متوجّهة إلى المنوب عنه؛ حتّى في العبادة التي تتقوم عباديتها بالأمر، لو دلّ الدليل على جواز النيابة فيها.

و لا وجه للقول بعدم إمكان تحقّق النيابة في هذا القسم؛ معللاً بعدم إمكان صدور الفعل من النائب أو المنوب عنه، هذا.

مضافاً إلى أنّه يتوجّه عليه ما أشرنا إليه آنفاً من عدم صدق العبادة المعبّرة عنها في لغة الفرس ب «پرستش» على كلّ إطاعة، و إن كانت تتوقّف على الأمر و قصد الإطاعة، فتدبّر.

الأمر الثاني: في إمكان أخذ قصد امتثال الأمر و نحوه في متعلق الأمر

إشارة

هل يمكن أخذ قصد امتثال الأمر أو قصد التقرب أو قصد المحبوبة أو قصد المصلحة إلى غير ذلك- لو كانت تلك الامور دخيلة في الغرض- في متعلق الأمر مطلقاً، أو لا يمكن أخذها كذلك، أو يفصل بين الدواعي؛ بأنّه إذا كان الداعي ممّا

يعتبر في الطاعة عقلاً ويُعدّ من كفيات طرق الإطاعة، لا ممّا اخذ في نفس العبادة شرعاً- كقصد الأمر وإطاعته- فلا يمكن أخذه في متعلّق الأمر، وأمّا إذا كان مثل قصد حسنه أو قصد المصلحة أو له تعالى فيمكن اعتباره في متعلّق الأمر، كما عليه المحقّق الخراساني قدس سره (1)؟ وجوه.

و الحقّ: إمكان أخذه مطلقاً.

ولكن ذكر لعدم إمكان أخذ قصد الأمر أو الامتثال وجوه. يظهر من بعضها- كالأستدلال بالدور؛ وتقدّم الشىء على نفسه- أنّ الأخذ ممتنع ذاتاً وأنّه تكليف محال، كما أنّه يظهر من بعضها الآخر- كالأستدلال بعدم قدرة العبد على الامتثال- أنّ الأخذ وإن كان ممكناً ذاتاً لكنّه ممتنع بالغير، فلو اخذ يكون تكليفاً بالمحال.

وبالجملة: يظهر من بعض الأدلّة أنّه تكليف محال، كما يظهر من بعضها الآخر أنّه تكليف بالمحال.

فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً

إشارة

وهو وجوه:

الوجه الأول: أنّ نسبة الحكم لمتعلّقه نسبة العرض إلى معروضه؛ فالمتعلّق متقدّم على حكمه؛ تقدّم الجوهر على عرضه.

فوجب الصلاة- مثلاً- منتزع من البعث المتعلّق بالصلاة؛ فيكون متأخراً عن الصلاة وعن الأمر بها، كما أنّ الصلاة متقدّمة على الأمر بها.

فإذن: كلّ ما يكون قيماً للمتعلّق- كالصلاة مثلاً- فلا بدّ وأن يكون متقدّماً

على الأمر به، وعلى ما ينتزع من تعلق الأمر به. فالصلاة- مثلاً- بجميع قيودها متقدمة على الأمر بها وعلى الوجوب المنتزع من تعلق الأمر بها.

وواضح: أن قصد الأمر وامتثاله وإطاعته يتوقف على الأمر وتأخر عنه؛ لأنه لو لم يكن هناك أمر لا يكون لقصد معني، والأمر متأخر عن متعلقه.

فلو اخذ قصد الأمر في موضوعه يلزم أخذ ما يكون متأخراً عن الأمر في متعلق الأمر، فيلزم أن يكون الشيء المتأخر عن ذاته برتبتين متقدماً عليها.

وفيه أولاً: أن الأحكام الشرعية- كما سيظهر لك- ليست من قبيل الأعراض؛ لأنها من الحقائق المتأصلة المتحققة في الخارج، والأحكام أمور اعتبارية جعلها الشارع الأقدس- أو كل مقنن- في عالم التشريع والاعتبار.

فظهر: أن ترتيب آثار الأعراض على الأحكام غير صحيح.

وثانياً: لو سلم أن الأحكام من قبيل الأعراض للموضوعات ولكن لا يلزم الدور وتقدم العرض على موضوعه؛ لأن الحكم لو كان عرضاً لكنه لم يكن عرضاً للموضوع المتحقق خارجاً، بل عرضاً للموضوع الذهني؛ وذلك لأنه ربما يتصور الشيء غير الموجود في الخارج بالعنوان، ويعلق عليه الحكم، بل متعلقات الأحكام برمتها كذلك؛ حيث لم تكن خارجية.

نعم، بعد تعلق الأمر بها بوجودها المكلف في الخارج. فالأمر تعلق بعنوان الصلاة- مثلاً- ولم تكن موجودة في الخارج، وإنما يوجدتها المكلف.

وبالجملة: لا يحتاج الأمر والبعث إلى موضوع متحقق في الخارج؛ لأن الأوامر- كما قرّر في محله (1)- متعلقة بالطبائع نفسها، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقرّرها الذهني.

فموضوع التكليف هي نفس الطبيعة من حيث هي هي، التي لا تقرّر لها إلا في

الذهن، لكن لا مقيّدة بوجودها فى الذهن، وإلا لما صحّ الحكم عليها؛ حتّى قولهم:

الماهية من حيث هى هى ليست إلا هى.

فإذن: الأمر إنّما يتعلّق بوجود الطبيعة المتقرّرة فى الذهن، ويريد إيجادها خارجاً، وواضح أنّ تقرّر الطبيعة فى الذهن لا يتوقّف على الأمر؛ لما أشرنا أنّه ربّما يتصوّر امور لا خارجية لها.

فعلى هذا: كما يمكن تصوّر الصلاة- مثلاً- من حيث هى هى، والتصديق بفائدتها، والاشتياق بها، ثمّ الإرادة المحرّكة نحوها، ويمكن تصوّرها والتصديق بفائدتها والاشتياق وإرادتها مقيّدة بكونها إلى القبلة، وكونها بعد الوقت ونحوهما.

فكذلك يمكن تصوّرها مقيّدة بالأمر بها؛ بدهة أنّه للأمر أن يتصوّر طبيعة ما، فيتصوّر كونها بقصد الأمر، ثمّ يأمر بها مقيّدة به.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ظهر لك: أنّ ما يتوقّف على الأمر هو وجوده الخارجى للمأمور به بقصد الأمر، وأمّا الذى يتوقّف عليه الأمر هو وجوده الذهنى؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

فتحصّل: أنّ ما يتوقّف الأمر عليه هو تصوّر الطبيعة؛ إمّا مطلقة أو مقيّدة بقيد أو قيود، وما يتوقّف على الأمر هو وجودها الخارجى؛ فلا توقّف فى البين.

و الإشكال نشأ من خلط الموضوع الخارجى بالموضوع الذهنى.

وبعبارة اخرى: الاختلاط بين المصداق الخارجى المتوقّف على الأمر وبين العنوان الذهنى المتوقّف عليه الأمر أوجب الإشكال، وكم له من نظير! كما لا يخفى على من له وقوف بالمسائل.

الوجه الثانى: قريب من الوجه الأوّل؛ وهو أنّ كلّ حكم يتوقّف على موضوعه، والموضوع هنا متوقّف على الحكم؛ لأنّ قصد الأمر قيد للموضوع؛ فيلزم تقدّم الشىء على نفسه.

وبالجملة: موضوع الأمر - مثلاً - الصلاة مقيدة بقصد الأمر؛ فقصد الأمر جزء لموضوع الأمر، فالأمر متوقف على موضوعه المتوقف جزئه على الأمر، وهو دور باطل.

وفيه: أنه يظهر النظر في هذا الوجه مما ذكرناه في الوجه الأول.

أضف إلى ذلك: أن قصد الأمر في مقام الامتثال وإن كان يتوقف على الأمر لكن الأمر لا يتوقف على قصده، فتدبر.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره، وهو طويل الذيل، وحاصله:

أنه قدس سره بعد أن ذكر: أن لكل من الموضوع والمتعلق (1) انقسامات عقلية سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، ككون المكلف عاقلاً بالغاً قادراً رومياً زنجياً، إلى غير ذلك، وكون الصلاة إلى القبلة أو في المسجد أو في الحمام، إلى غير ذلك.

وانقسامات لاحقة بعد ورود الحكم عليه؛ بحيث لو لا الحكم لما أمكن لحوق تلك الانقسامات، ككون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به، وكون الصلاة مما يتقرب ويمتثل بها.

فأثبت إمكان التقييد والإطلاق في الانقسامات السابقة على كل من الموضوع والمتعلق.

قال بعدم إمكان التقييد في الانقسامات اللاحقة ثبوتاً، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لما بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية. ثم ورد في

1- قلت: وذكر الفرق بينهما وحاصله: أن المراد بالمتعلق ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك، كالحجّ والصلاة وغيرهما. والمراد بالموضوع هو ما يؤخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم، كالعقل البالغ المستطيع. وبعبارة أخرى: المراد بالموضوع هو المكلف الذي طوبى بالفعل أو الترك بما له من القيود والشروط؛ من العقل والبلوغ وغير ذلك [المقرّر حفظه الله].

بيان عدم إمكان تقييد الموضوع في مرحلتى الإنشاء و الفعلية.

إلى أن قال: أما الانقسامات اللاحقة للمتعلق فيمتنع أخذها في المتعلق في مرحلة الإنشاء و مرحلة الفعلية و مرحلة الامثال.

و حاصل ما أفاده في امتناع التقييد في مرحلة الإنشاء: هو أن قصد الامثال من الانقسامات اللاحقة للحكم؛ فإن اخذ قصد امثال الأمر في متعلق نفس ذلك الأمر يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود نفسه.

وقال في بيانه: إنّ فعل المكلف إذا كان له تعلق بما هو خارج عن قدرته فلا بدّ من أخذ ذلك الشئ ء مفروض الوجود؛ ليتعلّق به فعل المكلف، و يرد عليه الأمر.

وقصد الأمر كذلك؛ لأنّ قصد الامثال- الذى هو فعل المكلف- إنّما يتعلّق بما هو خارج عن قدرته- و هو فعل الشارع- فلا بدّ و أن يكون موجوداً ليتعلّق القصد به؛ إذ لا يعقل تعلق الأمر بالاستقبال، مع عدم وجود المستقبل إليه.

فليس في المقام إلا أمر واحد تعلق بالقصد، و تعلق القصد به. و هذا- كما ترى- يلزم منه وجود الأمر قبل نفسه(1)

. و فيه- مضافاً إلى بعض ما ذكرناه في الوجهين الأولين- أنّه قدس سره قال أوّلاً: إنّ لو اخذ قصد الامثال يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود

نفسه، و مقتضى تقرّبه الذى ذكرناه و صرح هو قدس سره أيضاً هو وجود الأمر قبل نفسه، لا تصوّر الأمر قبل وجود نفسه(2)

. ثمّ إنّ قدس سره صرح: بأنّه لو كان لفعل المكلف تعلق بما هو خارج عن قدرته يلزم أخذها مفروض الوجود. و استنتج منه فى النهاية:

وجود المعلق عليه خارجاً، و هو عجيب، فلاحظ.

1- فوائد الاصول 1: 145-149.

2- قلت: الظاهر- بقرينة صدر كلامه و ذيله و القران المكتنفة بالكلام- هو أنّ كلمة « تصوّر » تصحيف كلمة « تقدّم »، فلا تخالف فى

العبارتين، فتدبّر [المقرّر حفظه الله].

مع أنه لا دليل على لزوم فرض وجود الموضوع، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه؛ من أنه لا بدّ من تصوّر الموضوع ثمّ تعلق الأمر به، فتدبّر.

وحيث إنّ مرجع امتناع الأخذ في كلامه قدس سره إلى الامتناع بالغير فيظهر ضعفه عند ذكر الوجوه التي اقيمت للامتناع بالغير، التي نشير إليها في المورد الثاني، فارتقب.

الوجه الرابع: أنّ خصوصية الحكم لا تكاد تسرى إلى الموضوع المتقيّد إلا إذا كان الموضوع المتقيّد مع قيده متحقّقاً قبل الحكم ليتوجّه البعث إليه، فإن جاء القيد من ناحية الحكم يلزم منه مفسدة الدور؛ وهي تقدّم الشئ على نفسه.

وبالجملة: الأمر الفعلي المتقيّد بقيد لا يعقل إلا مع وجود المتقيّد به، فإن جاء القيد من ناحية الأمر تلزم مفسدة الدور.

وفيه: أنّ لزوم تقدّم المتقيّد بقيد قبل تعلق الحكم وإن كان صحيحاً ومثلاً لا بدّ منه إلا أنه لا يلزم ذلك وجوده خارجاً. وغاية ما يلزم هي وجوده في الذهن. نعم في بعض الموارد يكون المتقيّد به موجوداً قبل تعلق الحكم، كمسألة الاستقبال.

وبالجملة: لا يلزم تحقّق القيود أولاً في الخارج ثمّ تعلق التكليف متقيّدة بها، بل المقدار اللازم هو وجودها في ظرف إتيانها.

أضف إلى ذلك: ما ذكرناه في الوجوه الثلاثة. فإن أحطت خبراً بما تلوناه تكون في فسحة من دفع امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق ذاتاً، كما لا يخفى.

توضيح فيه تكميل

فإن كان في خواطرک- مع ما تلوناه عليك- ريب وشبهة ينبغي الإشارة الإجمالية إلى كيفية التشريع والتقنين، وأنّ أيّ أمر يقصد به الشارع الأقدس قبل الجعل وحينه؛ حتى ينكشف لك حقيقة الأمر وترتفع كلّ شبهة وإبهام.

وليعلم أولاً: أنّ تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية لا يخلو عن تسامح؛ لأنّ كلّ تقسيم لا بدّ وأن يكون للاختلاف في ذات الشئ ء و حقيقته، وإلاّ يتمكّن تقسيم الشئ ء إلى أقسام غير متناهية؛ لأنّ الإرادتين لم تختلفا هويةً؛ فإنّ الإرادة التشريعية عبارة عن إرادة جعل القانون، و الجعل فعل تكويني للمقنّن، نظير سائر أفعاله الاختيارية؛ من الأكل والشرب وغيرهما، من دون تفاوت أصلاً.

فلم تفرق ذات الإرادة التشريعية عن ذات الإرادة التكوينية، و لا يكون اختلاف في حقيقتي الإرادتين، كما يوهمه ظاهر التقسيم.

وإنّما الاختلاف بينهما في المتعلّق؛ لأنّه إذا كان متعلّق الإرادة حكماً شرعياً قانونياً، فيسمّونها إرادة تشريعية، وإن كان غيره من الامور التكوينية فيسمّونها إرادة تكوينية.

فبعد ما ظهر لك عدم الاختلاف في حقيقتي الإرادتين فالأولى أن يقال: إرادة التشريع وإرادة التكوين، لا الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، كما لا يخفى.

فإذا تبين لك ما ذكرنا فواضح: أنّ كلّ فعل اختياري - كالأكل والشرب وغيرهما - إنّما يصدر عنّا بعد تصوّره والتصديق بفائدته والاشتياق نحوه أحياناً، ثمّ الإرادة المحرّكة نحوه.

وواضح: أنّ المتصوّر أولاً قد يكون فيه من حيث هو مصلحة، وقد لا يكون فيه صلاح إلاّ إذا قيّد بقيد و شرط خاصّ.

مثلاً: قد يكون لإكرام العالم نفسه مصلحة، وقد لا يكون فيه صلاح إلاّ إذا قارن علمه بالعدالة مثلاً، فكما أنّ إرادة إكرام العالم نفسه مسبوقه بتصوّرها - مثلاً - فكذلك إرادة إكرام العالم مقيداً بالعدالة مسبوقه بتصوّرها.

وواضح: أنّه لا يتوقّف إرادة إكرام العالم أو مقيداً بالعدالة و لا سائر مبادئها إلى وجود العالم أو العالم العادل في الخارج، بل قد تتعلّق بهما الإرادة، وإن لم تكن لهما في

الخارج عين ولا أثر. وتعلق الإرادة وتحرك العضلات نحوهما توجد مطلقة أو مقيّدة، هذا حال التكوين. و الامور التي يصدر منها في الخارج، ويجرى جميع ما ذكرناه فيه في التشريع أيضاً(1)؛ وذلك لأنه إذا رأى الشارع الأقدس كون ذات شىء فيه صلاح مثلاً فيريده بلا قيد و شرط، وينحدر البعث والحكم نحوه.

ولكن إن رأى أنّ المصلحة قائمة بالمتقيّد بالقيد فيريده مقيّداً، وينحدر البعث والحكم كذلك. مثلاً لو رأى الشارع الأقدس أنّ الصلاة لم تكن لها مصلحة إلا إذا كانت مقرونة بالطهارة والاستقبال- مثلاً- فلا بدّ من تصوّرهما قيّداً للصلاة، والتصديق بأنّ المصلحة قائمة بالصلاة المتقيّدة بهما لا مطلقاً، فيريدها كذلك، فيأمر بالصلاة متقيّدة بالطهور والاستقبال.

ولا- فرق في القيود بين كونها تحت اختيار المكلف وبين كونها خارجة عن اختياره- كإتيان الصلاة في الوقت مثلاً- كما لا فرق بين كون القيود موجودة في الخارج عند الأمر بها- كالقبلة- أو غير موجودة فيه.

و السرّ في ذلك: هو أنّ القيود المعتبرة إنّما هي بلحاظ ظرف الامتثال، لا ظرف الأمر؛ فمجرد تصوّر كون القيد دخيلاً في المصلحة كافٍ في تعلق الإرادة، وإن كان غير موجود في الخارج عند الأمر. نعم لا بدّ وأن يكون ممّا يمكن إيجاداه في ظرف الامتثال.

فإذا تبين لك: أنّ المعتبر في مقام تعلق الأمر هو لحاظ الشىء و وجوده الذهني، لا وجوده الخارجي، فكما تصحّ ملاحظة الطهارة من دون وجود لها في الخارج، ونلاحظ أنّ الصلاة بلا طهور لا مصلحة لها؛ فيريدها متقيّدة، وينحدر الحكم والبعث نحوها كذلك، فيوجدتها المكلف كذلك خارجاً.

1- قلت: و ليعلم أنّ ما نذكره في إرادة التشريع إنّما هو حال الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، والمقتنين البشريين؛ لأنّه لم يكن لنا طريق إلى كيفية جعل القوانين الشرعية بالنسبة إلى المبادئ العالية. ولعلّه يظهر حالها من المقايسة، واللّه العالم [المقرّر حفظه اللّه].

فكذلك حيث يرى: أنّ الصلاة بدون قصد الأمر و الإطاعة لا تكون وافية بالصالح؛ فيتصوّرها متقيّدة بقصد أمرها غير المتحقّق بعد في الخارج؛ فيبعث نحوها كذلك فيوجدتها المكلف كذلك خارجاً.

وبالجملة: لا شبهة في إمكان تصوير ما لم يكن موجوداً في الخارج المتحقّق في الآجل؛ فإذا تصوّر أنّ الصلاة- مثلاً- من حيث هي- من دون قصد أمرها- غير واجدة للمصلحة و لا محصّلة لمطلوبه، فلا يصدّق بفائدتها مطلقة، فضلاً عن إرادتها كذلك. فما ظنك بانحدار البعث نحوها! بل يصدق بأنّ المصلحة إنّما هي في المقيّدة بقصد الأمر، فضلاً عن استحالة تعقلها بها مقيّدة.

و توهم من توهم استحالة تعلق الإرادة بها؛ للزوم مفسدة الدور إنّما هو لبعده عن مسير البحث، و توهمه لزوم تقييد الصلاة- مثلاً- بأمر خارجي.

فللإرادة مبادئ مضبوطة تجب عندها و تمتنع دونها، فإذا لاحظ المقتن أنّ المصلحة قائمة بالصلاة المتقيّدة بقصد الأمر فيصدق بها، فيتحقّق الإرادة نحوها أيضاً.

و لا يكاد يعقل تعلق الإرادة بالمجرّدة بعد التصديق بأنّ المصلحة غير قائمة بها وحدها. و عدم وجود الأمر خارجاً غير مضرّ في ذلك بعد وجوده قطعاً في ظرف الامتثال.

فظهر لك ممّا ذكرنا: استحالة عدم أخذ قصد الأمر في متعلق الإرادة لو كانت المصلحة قائمة بالطبيعة المتقيّدة بقصد الأمر، فضلاً عن إمكانه، فما ظنك باستحالة أخذه!؟

و منشأ الإشكال- كما أشرنا- هو الخلط بين الحمل الشائع و الحمل الأولى، و خلط الموجود الخارجي بالموجود الذهني.

هذا كلّه في مقام التصوّر و الثبوت، فقد ظهر وجوب تعلق الإرادة أحياناً بالطبيعة المتقيّدة بقصد الأمر.

وَأَمَّا مَقَامُ الْإِثْبَاتِ وَإِظْهَارِ أَنَّ الْمَطْلُوبَ نَفْسَ الطَّبِيعَةِ أَوْ الْمَتَقَيِّدَةَ بِقَصْدِ الْأَمْرِ فَلَا بَدَّ مِنْ دَالٍّ يَدُلُّ عَلَيْهِ.

وَحَيْثُ إِنَّ الْقَيُودَ عَلَى قَسْمَيْنِ:

فَقَسَمَ مِنْهَا قَيُودَ مَا هُوِيَّةَ وَمِنْ مَقُومَاتِ ذَاتِ الطَّبِيعَةِ؛ وَهِيَ الْأَجْزَاءُ، كَالْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ، وَكَالتَكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ وَالْقِيَامِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودَ وَالتَّشَهُدَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَجْزَاءِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الصَّلَاةِ.

وَقَسَمَ آخَرَ قَيُودَ خَارِجَةَ عَنِ قَوَامِ الْمَاهِيَةِ، وَلَكِنْ تَكُونُ دَخِيلَةً فِي الْمَصْلُحَةِ، وَهِيَ الْأَكْثَرُ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَحَيْثُ إِنَّ الْقَيُودَ دَخِيلَةً فِي مَاهِيَةِ الشَّيْءِ فَكَمَا أَنَّ تَصَوُّرَهَا بِتَصَوُّرِ الْمَاهِيَةِ، بَلْ هِيَ عَيْنُ تَصَوُّرِهَا، فَكَذَلِكَ الدَّالُّ عَلَى نَفْسِ الطَّبِيعَةِ دَالٌّ عَلَيْهَا أَيْضًا، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى لَفْظٍ آخَرَ غَيْرِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَصْلِ الطَّبِيعَةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهَا.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: فَحَيْثُ إِنَّهَا خَارِجَةٌ عَنِ قَوَامِ الْمَاهِيَةِ فَلَا بَدَّ مِنْ لَفْظٍ يَتَكَفَّلُ لِإِفَادَتِهَا.

فَحَيْثُ إِنَّ التَّكْبِيرَ وَالْقِرَاءَةَ وَنَحْوَهُمَا مِنْ أَجْزَاءِ مَاهِيَةِ الصَّلَاةِ - مِثْلًا - فَالْبَعْثُ إِلَيْهَا بَعْثٌ إِلَيْهَا أَيْضًا.

وَأَمَّا الطَّهَارَةُ وَسَائِرُ الشَّرَائِطِ: فَحَيْثُ إِنَّهَا خَارِجَةٌ عَنِ مَاهِيَّتِهَا وَإِنْ كَانَتْ دَخِيلَةً فِي قَوَامِ الْمَصْلُحَةِ فَلَا تَكَادُ تَدْعُو وَتَبْعُثُ الْأَمْرَ بِالصَّلَاةِ إِلَيْهَا مِنْ مَجَرَّدِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَيْهَا، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ لَفْظٍ آخَرَ يَدُلُّ عَلَيْهَا. وَحَيْثُ إِنَّ قَصْدَ الْأَمْرِ وَالْإِطَاعَةَ وَنَحْوَهُمَا كَالطَّهَارَةَ خَارِجَةَ عَنِ قَوَامِ الصَّلَاةِ وَدَخِيلَةً فِي الْمَصْلُحَةِ فَلَا بَدَّ فِي مَقَامِ الدَّلَالَةِ مِنْ لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَيْهَا؛ بَأَنَّ يَقُولُ: صَلِّ مَعَ قَصْدِ الْأَمْرِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ مَحْذُورٌ أَصْلًا.

فَإِذَا أَحْطَتْ خَيْرًا بِمَا ذَكَرْنَا يَنْقَدِحُ لَكَ: أَنَّ إِشْكَالَ مَفْسُدَةِ الدُّورِ مِنْ تَقَدُّمِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ مَنَدْفَعٌ مِنْ رَأْسٍ؛ لِعَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنِ أَخْذِ الْعَنَاوِينَ الْعَرَضِيَّةِ،

كالطهارة والاستقبال ونحوهما، وبين العناوين الطولية على مصطلحهم، كقصد الأمر ونحوه في المتعلق.

بل قد يجب أخذ ما لم تستوف المصلحة من نفس الطبيعة المجردة بدونها إذا كان المولى بصدده بيان ما تعلقت إرادته الجدية بها.

الوجه الخامس: أنه لو أخذ قصد الأمر في متعلقه يلزم اجتماع اللحاظين المتنافيين: اللحاظ الآلى و اللحاظ الاستقلالي في زمان واحد، و هو محال.

وذلك لأنّ التكليف إنّما يتعلّق بشىء بعد تصوّر ذلك الشىء و لحاظه بجميع قيوده، و إلاّ يلزم الحكم على ما لم يلحظ، و من القيود قصد الأمر، و حيث إنّ قصد الأمر متوقّف على الأمر فلا بدّ من لحاظه و قصده بالاستقلال.

ولكن حيث إنّ الأمر آلة لإيقاع البعث الخارجى و إيجاده فلا بدّ من لحاظه آلة و قنطرة لغيره، كما هو الشأن فى المعانى الآلية.

فيلزم من أخذ قصد الأمر فى متعلّق التكليف أن يلحظ آلياً و استقلالياً، و هو محال، و ما يلزم من وجوده المحال فهو أيضاً محال؛ فقصد الأمر فى المتعلّق محال.

وفيه: أنّه يظهر وجه ضعف هذا الإشكال ممّا ذكرناه سابقاً؛ و ذلك لأنّ الجمع بين اللحاظين إنّما يلزم و يستحيل إذا كانا فى زمان واحد، و لا يلزم الجمع بينهما كذلك فيما نحن فيه؛ لا قبل جعل الحكم و إنشائه على الموضوع، و لا عند الإنشاء.

و بالجملة: هناك لحاظات متعدّدة فى آتات متعدّدة؛ و ذلك لأنّ قبل الجعل و الإنشاء يتصوّر الموضوع بما له من القيود مستقلاًّ- و منها قصد الأمر- من دون أن يكون هناك لحاظ آلى.

ثمّ بعد ذلك إذا تمّت مبادئ الإنشاء ينحدر البعث نحو الطبيعة المقيدة بقصد الأمر، و ينشئه فى محيط التشريع. و فى هذا اللحاظ حيث يكون الأمر آلة التشريع و البعث يكون ملحوظاً آلياً؛ فلم يلزم الجمع بين اللحاظين فى زمان واحد.

وبالجملة: كلّ فعل من الأفعال الاختيارية- حتى التكلم- لا بدّ له من مبادئ تجب عندها و تمتنع دونها.

نعم، في بعض الموارد لكثرة الانس و كثرة ورودها على المشاعر يغفل الإنسان عن المبادئ، كالتكلم.

و لا- فرق في الأفعال الاختيارية بين كونها آلياً في مقام العمل كالألفاظ، أو فعلاً استقلالياً كالأكل و الشرب من حيث احتياجها إلى المبادئ؛ من التصوّر و التصديق بالفائدة و الشوق أحياناً و الإرادة.

فكما يحتاج الأكل- مثلاً- إلى المبادئ فكذلك التكلم يحتاج إليها أيضاً، و لكن حيث إنّ الأمر يرى أنّ الألفاظ حاكيات فيلاحظها ثانياً لاستعمالها آلياً.

مثلاً: قبل إنشاء الزوجية يلاحظ كلّ من ألفاظ «أنكحت هذه من هذا» مستقلاً، ثمّ يلاحظها بما أنّها آلة لإيقاع علاقة الزوجية.

فظهر: أنّه لم يلزم اجتماع اللحاظين في آنٍ واحد قبل الإنشاء.

و أمّا عند الإنشاء: فكذلك أيضاً؛ لما عرفت أنّ إبراز ما لا يكون من مقوّمات الموضوع- سواء كان قيداً عرضياً أو طولياً- لا يمكن بإلقاء نفس الموضوع، بخلاف ما يكون من مقوّماته؛ فإنّه بمكان من الإمكان، فلا بدّ من دالّ آخر يدلّ عليه.

مثلاً: إذا قال: «صلّ بقصد هذا الأمر» فعند قوله: «صلّ» يكون الأمر آلة للبعث و ملحوظاً آلياً. و حينما يقول بقصد هذا الأمر يكون ملحوظاً استقلالياً.

و كم له من نظير من انقلاب المعنى الآلى الأدرى إلى الاسمى الاستقلالى بلحاظ مستأنف!

بل كما أشرنا إليه سابقاً في المعانى الحرفية: أنّ غالب القيود الواقعة في الكلام إنّما هي في المعانى الحرفية. مثلاً قولك: «ضربت زيداً أمام الأمير يوم الجمعة؛ ضرباً

شديداً» لم تقيّد مادّة الضرب وزيد بكونهما في الجمعة، بل المقيّد هو الضرب عليه، وهو معنىً حرفي.

وبالجملة: الطريق في تقييد المعاني الحرفية هو بأن يلحظ المعنى الحرفي في وقت التقييد مستقلاً وفي صورة المعنى الاسمي.

مثلاً: القيد في قولك: «كنت على السطح يوم الجمعة» لم يكن قيماً للكون التام، ولا للسطح، بل للكون الناقص الذي هو الكون عليه و لكن بلحاظه مستقلاً بعد أن كان ملحوظاً بالتبع، فتدبر جيداً.

الوجه السادس: ما قرّبه المحقق العراقي قدس سره؛ فإنه بعد أن أجاب عن الوجوه التي استدلت لامتناع أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر قال: إن في المقام وجهاً صحيحاً ينبغي أن يستدل به على الدعوى المذكورة.

و حاصل ما أفاده: هو أنّ لحاظ الموضوع مقدّم على لحاظ الأمر، كما أنّ ذات الموضوع مقدّم على الأمر و لحاظ الأمر مقدّم على لحاظ قصد الأمر؛ فلحاظ قصد الأمر متأخّر عن لحاظ الموضوع برتبتين، و لحاظ الموضوع مقدّم على لحاظ قصد الأمر كذلك برتبتين.

فإذا اخذ قصد الأمر في الموضوع جزءاً أو قيماً يلزم أن يكون الشئ الواحد في اللحاظ الواحد متقدماً و متأخراً في اللحاظ، وهذا سنخ معنىً في نفسه غير معقول وجداناً؛ إمّا للخلف أو لغيره، كالتهافت و التناقض في نفس اللحاظ. لا في الملحوظ حتّى يقال بإمكان لحاظ الامور المتناقضة، انتهى(1)

. وفيه: أنّه كما قرّر في محلّه أنّ للتقدّم و التأخّر ملاكاً و ضابطاً معيّناً، و ليس في المقام شئ من ذلك:

أمّا عدم التقدّم و التأخّر الزماني فواضح. و الظاهر: أنّه قدس سره لا يقول بهذا التقدّم

هنا أيضاً؛ لأنّ ذات العلة وإن كانت متقدّمة على المعلول، ولكن - مع ذلك - لا يتقدّم لحاظ العلة على لحاظ المعلول زماناً، هذا.

وأما عدم التقدّم العلى والرتبى: فلوضوح أنّ التقدّم الكذائى إنّما يتصوّر فيما إذا كان هناك ترتّب عقلى أو غيره، ولا يكون شىء منهما فيما نحن فيه. ولو كان بين اللحاظين ترتّباً يلزم أن يكون لحاظ ما يكون علة لأمر علة للحاظ المعلول، مع أنّه ليس كذلك.

ألا ترى أنّ ذات الواجب تعالى علة للموجودات، ومع ذلك لا يكون لحاظه تمام العلة للحاظ الموجودات، ولا جزء العلة للحاظها؟! كما هو أوضح من أن يخفى.

فإذن: الترتّب والعلية فى ذاتي العلة والمعلول لا- فى لحاظهما، وإلا لو تمّ ما ذكره و ثبت الترتّب بين اللحاظين يلزم أن لا يمكن لحاظ الأثر والمعلول قبل المؤثر والعلة؛ فيلزم إنكار البرهان الإتنى وإطاله- لأنه عبارة عن العلم بالعلة من ناحية العلم بالمعلول- فتدبّر.

وبالجملة: الوجدان بل البرهان قائمان على أنّ تقدّم الرتبى إذا كان فى ذاتي الشئيين لا يوجب ذلك أن يكون بين لحاظيهما أيضاً ترتّباً. ولم يأت هذا المحقق قدس سره بما يدلّ على الترتّب بين اللحاظين إلا من ناحية الترتّب فى الملحوظين، وقد عرفت فساده.

فإذن: ليس الإشكال فى البين إلا محذور تقدّم أحد الملحوظين على الآخر.

و جوابه: هو الذى أفاده قدس سره وأجبنا.

ولعمر الحقّ: إنّ هذا الوجه أوهن وجوه الباب، ولا ينبغى التوجّه إليه.

والعجب منه قدس سره حيث حصر الإشكال الصحيح فيه.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالمورد الأول؛ وهو امتناع أخذ قصد الأمر فى المتعلّق ذاتاً، وأنّه تكليف محال. وقد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- إمكان أخذه، فتدبّر.

المورد الثاني: فيما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير

إشارة

ما يمكن أن يستدلّ به لامتناع أخذ قصد الأمر في المتعلّق امتناعاً بالغير؛ أي يستلزم التكليف بالمحال، لا أنّه محال في نفسه وجوه:

الوجه الأول: أنّ فعلية كلّ تكليف يتوقّف على فعلية موضوعه- أعنى متعلّق متعلّق التكليف- بتمام قيوده؛ ضرورة أنّه لا- يمكن الأمر و التكليف الفعلى بالاستقبال إلى الكعبة- مثلاً- إلّا مع تحقّق الكعبة.

وفعلية الموضوع فيما نحن فيه تتوقّف على فعلية التكليف؛ ضرورة أنّ قصد الأمر يتوقّف على الأمر الذي عبارة عن التكليف، فما لم يكن أمر لا يمكن قصده، فالأمر الملتفت إلى لزوم هذا المحذور في مقام فعلية التكليف لا يمكنه التكليف؛ لأنّه تكليف بالمحال.

وبالجملة: أنّ التكليف إنّما هو بلحاظ صيرورته فعلياً ليعمل به المكلف، فإذا كانت فعلية الحكم ممتنعة يصير التكليف ممتنعاً بالغير.

وقريب من هذا الوجه: ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره في وجه استحالة قصد الأمر بالصلاة- مثلاً- في مقام الفعلية(1)

. الوجه الثاني: أنّ قدرة المكلف شرط للتكليف، فقبل التكليف لا بدّ من تشخيص المولى قدرة المكلف حتّى يعثه نحو المأمور به.

1- قلت: حاصل ما أفاده قدس سره: هو أنّه لو اخذ قصد امتثال الأمر في المتعلّق في مرحلة فعلية الأمر- كالصلاة مثلاً- فلا بدّ من وجود الأمر ليتعلّق الأمر بقصد امتثاله، مع أنّه ليس هناك إلّا أمر واحد؛ فيلزم وجود الأمر قبل نفسه (أ) [المقرّر حفظه الله]. - أ- فوائد الاصول 1: 149-150.

فالتكليف يتوقف على قدرة العبد لا محالة، وقدرة العبد يتوقف على التكليف حسب الفرض؛ لأنه لو لا الأمر والتكليف لما أمكن قصد الأمر الذى هو من قيود المأمور به، وهذا دور.

وسرّ عدّ هذا الوجه للامتناع بالغير: هو أنه لو لا ملاحظة قدرة المكلف المتوقفة على التكليف لا استحالة له فى نفسه.

وفيهما: أنّ الوجهين يرتضعان من تّدى واحد؛ وذلك لأنّ توقّف فعلية الأمر والتكليف على فعلية موضوعه وبالعكس ليس من توقّف المعلول على علته، وكذلك الأمر فى القدرة؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بمحالية التكليف الفعلى بالعاجز فى ظرف الامتثال. ومحاليته لا تكون لأجل لزوم الدور، بل لأجل عدم القدرة على الامتثال فى التكليف.

وبالجملة: مرجعه إلى محالية التكليف الفعلى بغير القادر.

وحاصل جواب الوجهين: هو أنّ فعلية الأمر والتكليف وإن كانت متوقفة على فعلية المتعلّق بتمام قيوده، إلاّ أنّه إذا صار بعض القيود معلّقاً بنفس الأمر والتكليف فلا محذور.

ولا زمه فى المقام حصول الأمر حتّى يتمكّن من قصده، وإن كان حصوله بمجرد الأمر والتكليف. كما أنّ اللازم فى المثال المفروض حصول الكعبة حين إتيان الصلاة حتّى يمكن الاستقبال إليها.

والأمر والتكليف لا يتوقف على قدرة العبد حين الأمر والتكليف، وإنّما يتوقف على قدرته حين العمل والامتثال، والمفروض أنّها ستوجد.

الوجه الثالث- وهو عمدة الإشكال فى هذه المرحلة، وهو ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره- وحاصله: أنّ تصوّر قصد الأمر فى المتعلّق وإنشاء البعث ونحوه وإن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه لا يكاد يمكن الامتثال؛ لا بالنسبة إلى أصل الطبيعة

وهو واضح؛ لعدم الأمر بها مجردة عن قصد إتيانها بداعي امتثال الأمر؛ لأن المفروض: أن الأمر تعلق بالطبيعة مقيدة بداعي الامتثال، و الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى متعلقه.

ولا بالنسبة إلى الطبيعة المتقيدة؛ لأنه يلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه و محرّكاً إلى محرّكية نفسه. و محذوره أشد من محذور تقدم الشيء على نفسه؛ لأنه يلزم أن يكون الشيء علة لعلية نفسه.

وبالجملة: لا-رب في أن الأمر يدعو إلى متعلقه، فلو جعلت دعوة الأمر إلى متعلقه بعض متعلقه؛ لاستلزام ذلك كون الأمر داعياً إلى جعل نفسه، وذلك أوضح فساداً من كون شيء علة لنفسه.

ثم أورد قدس سره على نفسه أولاً: بأنه يمكن تصوير الأمر الانحلالى بالنسبة إلى نفس الطبيعة؛ فإنها صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة.

فأنكر ذلك، وقال: كلاً! لا يمكن ذلك؛ لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها؛ فإن الجزء التحليلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، وليس لنا إلا أمر واحد متعلق بالموضوع المقيد، وسيأتي توضيحه في باب مقدمة الواجب.

ثم أورد على نفسه ثانياً: بأن ما أجبتم إنما يتم لو كان أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ جزءاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب؛ إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب؛ ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

فأجاب: بأنه مع امتناع اعتباره كذلك 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، كما لا يخفى إنما يصح الإتيان بجزء

الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره، انتهى(1)

. أنكر المحقق العراقي قدس سره على استاذة: بأن الأمر المتعلق بالمركب يتحصص بعدد أجزاء المركب، فكل جزء منه تتعلق به حصّة من الأمر المتعلق بالكلّ.

إلى أن قال: فإذا قلنا بانحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى حصص بعدد أجزاء المركب لزم أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة بقصد امتثال أمرها منحلًا إلى الأمر بالصلاة نفسها، وإلى الأمر بقصد امتثال أمرها؛ فيكون بعض حصص الأمر المتعلق بالمركب موضوعاً للحصّة الأخرى منه؛ فيكون الأمر الانحلالي الأول موضوع الأمر الانحلالي الثاني.

نظير الأمر في قوله: «صلّ متطهراً» فإنّ الأمر المتعلق بالصلاة المقيّدة بالطهارة ينحلّ إلى الأمر بنفس الصلاة، وإلى الأمر بإتيانها في حال الطهارة، لا إلى الأمر بالصلاة نفسها.

وعلى هذا: لا فرق بين كون قصد الامتثال مأخوذاً في متعلق الأمر بجعله جزءاً منه، وبين كونه مأخوذاً شرطاً فيه(2)، انتهى.

وأفاد قريباً ممّا ذكره هذا المحقق تلميذه الآخر؛ وهو شيخنا العلامة الحائري قدس سره؛ حيث قال: إنّ الأمر المتعلق بالمقيّد ينسب إلى الطبيعة المهملة حقيقة؛ لأنها تتحد مع المقيّد فهذا الأمر المتعلق بالمقيّد بملاحظة تعلّقه بالطبيعة المهملة يوجب قدرة المكلف على إتيانها بداعيه(3).

1- كفاية الاصول: 95-96.

2- بدائع الأفكار 1: 226.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 95.

وفيه: أنه يمكن دفع الإشكال ولو لم نقل بالانحلال، كما سيظهر لك. ولكن لا بأس بدفع الإشكال بحذافيره من جميع النواحي:

فبقول من رأس:

إمّا نقول بانحلال الأمر المتقيد إلى أمرين: أمر بالطبيعة وأمر آخر بالطبيعة المتقيدة، كما يراه المحقق العراقي قدس سره.

أو لم نقل بالانحلال كذلك، كما يراه المحقق الخراساني قدس سره.

فإن لم نقل بالانحلال فالإشكال:

إمّا من ناحية عدم إمكان أخذ القيد الكذائي في المأمور به. أو من ناحية أن الأمر حيث يكون له داعوية و محرّكية تكوينية يمتنع أن يكون له داعوية كذلك. أو من ناحية الامتثال.

و الإشكال بحذافيره غير وجهه:

أمّا إشكال عدم إمكان أخذه في المأمور به: فقد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه:

أن أخذها بمكان من الإمكان، والمحقق الخراساني قدس سره أيضاً يرى إمكانه.

و أمّا حديث داعوية الأمر و محرّكته التكوينية فواضح أن الأمر لا داعوية له ولا محرّك تكويني، وإمّا هو أمر اعتباري، ومعناه ليس إلاّ الإنشاء والبعث الاعتباري على طبيعة متقيدة. نظير البعث بالإشارة؛ فكما يمكن الإشارة إلى طبيعة متقيدة فكذلك يمكن البعث إلى طبيعة كذلك.

وبالجملة: لم يكن للأمر داعوية وتأثير تكويني. ولو كان فلم يكن له محرّكية بنحو العلل الخارجية، نظير الحركات والعلل التكوينية، و إلاّ يلزم أن لا يتحقق العاصي في الخارج.

فمراد من قال به: هو أنه لو تصوّر المكلف فائدة الأمر و صدّق بفائدتها و اشتاق إليها أحياناً و أرادها يأتي بها.

فغاية ما يقتضيه الأمر و البعث هي إيجاد الداعي لإتيان المكلف، وإتيان العمل مبادئ مضبوطة، كالخوف من النار، و الرغبة في الجنة، إلى غير ذلك.

وبالجملة: ليس للأمر داعوية تكوينية، و غايته أنّها اعتبارية، و معناها ليس إلا إنشاء البعث.

فداعوية الأمر إنّما هي من دواعي المكلف إلى إتيان العمل، و لإتيان العمل دواعي مقرّرة؛ من الخوف عن النار، و الفوز بالجنة، و حبّه تعالى و وجدانه أهلاً للعبادة، إلى غير ذلك من المبادئ.

فظهر: عدم تمامية الإشكال من هاتين الناحيتين، بقي الإشكال من ناحية الامتثال.

فنقول: إنّ الأمر المتعلّق بعنوان، بسيط؛ سواء كان المتعلّق بسيطاً أو مركّباً، و لا يكاد يسرى ترّكّب المتعلّق إلى الأمر حتّى ينحلّ الأمر بعدد أجزاء المتعلّق و شرائطه، بل إنّما له دعوة واحدة إلى متعلّقه، و يكون البعث متوجّهاً إليه فقط.

مثلاً: لو أمر المولى عبيده ببناء مسجد يكون له أمر واحد بسيط متعلّق بعنوان واحد كذلك، من دون أن يكون له انحلال بعدد اللبّات و الخشبات و الرواشن و الأحجار و غيرها.

نعم، كيفية امتثال ذلك الأمر البسيط بجمع تلك الامور و وضعها على كيفية مناسبة.

فالأجزاء غير ملحوظة عند الأمر ببناء المسجد، بل و كذا عند الإخبار عنه، كقولك: إنّ هذا المسجد أعظم من ذاك أو أحسن، بل قد لا يعلم أجزاءه.

وبالجملة: لو تعلّق أمر بطبيعة- سواء كانت بسيطة أو مركّبة- فلا يكاد يدعو إلا إلى نفس ما تعلّق به، من دون أن ينحلّ إلى أجزائها أو إليها، و إلى شرائطها.

نعم، كيفية امتثال المتعلّقات مختلفة؛ فإن كانت بسيطة فواضحة، و أمّا إن كانت

مرکبة فلا- بدّ من إتيانها حسب ما هو المعهود منها، ولم يكن لكلّ جزء أو شرط منها أمر يخصّه؛ لا نفساً ولا ضمناً، بل المكلف حين اشتغاله بالأجزاء مشغول بإتيان الماهية المركبة.

ففيما نحن فيه: حيث يرى المولى الخبير أنّ مجرد إتيان أجزاء الصلاة- مثلاً كيف اتفق من دون قصد الأمر لها، لم يكن لها مصلحة ولم تكن مقرّبة، فإذا أمكن تصوّر المولى الصلاة المتقيّدة بقصد أمرها- وقد عرفت أنّ تصوّره بمكان من الإمكان- فيصدق بفائدتها، ثمّ يريدّها كذلك.

و يستحيل- حسب الفرض- تعلق الإرادة على الصلاة المجرّدة عن قصد الأمر؛ لعدم معقولية الجفاف في الإرادة؛ فيبعث نحو الصلاة المتقيّدة بقصد الأمر، ويوقع العبد نحو العمل إيقاعاً تعبدياً، فتصل النوبة إلى امتثال الأمر.

وللعبد دواعي إلى امتثال أمر مولاه؛ من حبّه للجنة، أو خوفه من النار، إلى غير ذلك من الدواعي، فإن أتى العبد بالصلاة بقصد أمرها يصدق امتثال الأمر، بل لا يعقل عدم الصدق؛ فيسقط الأمر المتعلّق بها بقصد أمرها.

وبالجملة: إذا رأى المولى أنّ الصلاة- مثلاً- بقصد أمرها فيها الصلاح، فيتصوّرها و يصدّق بفائدتها فيريدها، ثمّ ينحدر الأمر نحوها كذلك، و العبد بعد تحقّق موضوع الإطاعة يأتي بالصلاة بقصد أمرها حسب ما له من مبادئ إيقاعها- من خوفه من النار، أو طمعه في الجنة، إلى غير ذلك- فيحصل غرض المولى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا إشكال في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر لو كان الأمر محرّكاً اعتبارياً. و أمّا لو كان له محرّكية واقعية فظاهر أنّه لم يكن له محرّكية بنحو العلل الخارجية، نظير الحركات و العلل التكوينية، وإلا يلزم أن لا تتحقّق العصاة في الخارج، وهو كما ترى ولم يدّعه أيضاً أحد.

فمراد من يقول بأنّ الأمر محرّك واقعي: هو أنّ تصوّر فائدة الأمر و التصديق بها

وغير ذلك من مبادئ الاختيار من دون شيء آخر يوجب إتيان العمل خارجاً، وهو ليس إلا إتيان الصلاة بقصد الأمر.

هذا كله على تقدير عدم انحلال الأمر المتعلق بالمركب ذي أجزاء وشرائط بعددها، كما هو الحق، وأشرنا إلى وجهه. وقد عرفت: أنه لا محذور في أخذ قصد الأمر في المتعلق؛ لا في ناحية الأمر، ولا في ناحية المأمور به، ولا في ناحية الامتثال، فتدبر.

وأما لو قلنا بانحلال الأمر بالمركب إلى الأمر بنفس الطبيعة والطبيعة المتقيّدة.

كما يراه المحقق العراقي قدس سره، فنقول:

إنه بعد أن تصدّى لتصحيح الإشكال بالحصّة فأورد على نفسه إشكالات، وأجاب عنها، إلّا عن إشكال واحد؛ وهو أنّ تحصّص الأمر و جعل بعض حصّة موضوعاً لبعضه الآخر لا يجدى في رفع الإشكال المزبور؛ لأنّه لنا أن نعيد الكلام في نفس الحصّة المتعلقة بنفس الصلاة في مرحلة الثبوت؛ فنقول: إنّ تلك الحصّة إمّا تكون متعلّقة بنفس الصلاة المطلقة؛ فحينئذٍ لا يبقى مجال لتعلّق الحصّة الأخرى من الأمر بإتيان الصلاة بداعي أمرها، وإمّا أن تكون متعلّقة بالصلاة المأتمى بها؛ فقد عاد المحذور المزبور.

فنقل جواباً عنه، ولكن لم يرتضِ بها(1)

. فقال: التحقيق في الجواب هو أن يقال: إنّ الصلاة المتعلّقة لحصّة من الأمر

1- قلت: وقال في وجهه: إنّ المحذور المزبور ثبوتى، لا إثباتى ليرتفع بالجواب المذكور؛ لأنّ المحذور كما يتحقّق في صورة تعلّق الأمر بالصلاة بداعي أمرها، كذلك يتحقّق في صورة تعلّق الإرادة، بل في مرحلة تعلّق المصلحة التي تشتمل عليها المراد؛ لأنّ المصلحة متعلّقة بالصلاة المأتمى بها بداعي أمرها. فالصلاة لا تكون ذات مصلحة... إلى آخر ما أفاده. [المقرّر حفظه الله].

لم يكن مطلق الصلاة، ولا المقيدة؛ ليستلزم شيئاً من تلك المحاذير، بل متعلق تلك الحصّة من الأمر هي الحصّة من طبيعة الصلاة أعنى الصلاة المقترنة بدعوة الأمر إليها؛ بحيث لو فعل المكلف الصلاة لا بداعى أمرها لما كان ممثلاً لأمرها، وإن قلنا بخروج قصد الامتثال عن حيز الأمر.

وما ذاك إلا لأن المطلوب أمر خاصٌ مُعرّفه، أو الموجب لصيرورته شيئاً خاصاً هو اقترانه بدعوة الأمر إليه، بلا أن يكون التقيّد نفسه دخيلاً في متعلق المصلحة.

بل يكون شأنه شأن القيد في المطلوب المقيد؛ فكما أن القيد في المقيد غير دخيل في الواجب النفسى، بل الدخيل فيه هو نفس التقيّد و يكون القيد واجباً غيرياً، كذلك التقيّد في المقام لا يكون دخيلاً في الواجب النفسى، بل يكون ملحوظاً آلياً، فالشىء الخاص بذاته لا مع خصوصية تكون متعلق المصلحة والإرادة والأمر (1)، انتهى.

وفيه: أنه قد تكرر ويأتى منه قدس سره التمسك بالحصّة، وقد سبق ويأتى منّا القدح فيها.

ومجملة: أن الحصّة لا توجد بمجرد المقارنة، بل لا بدّ من تقييد الطبيعة؛ لأنّ بالتقييد تحصل في الطبيعة ضيقاً؛ ضرورة أن مجرد المقارنة لو أوجب ضيقاً للزم انحصار الطبيعة بالفرد؛ لمقارنة الطبيعة بأمر كثيرة لا تعدّ ولا تحصى؛ من إشراق الشمس و هبوب الرياح و كونه في مكان معيّن بكيفية خاصّة، إلى غير ذلك. و واضح:

أنّه لا خصوصية لشيء منها.

وبالجملة: إذا لم يكن بين شيئين علاقة لزومية- من العلية أو السببية أو الشرطية ونحوها- لا يؤثّر مقارنة أحدهما للآخر شيئاً، و يكون مقارنته له مثل وضع الحجر جنب الإنسان.

فإذا لم يكن لدعوة الأمر المقترنة بالصلاة- مثلاً- تأثير فيها و تأثر منها فلا معنى لقوله قدس سره: إن المكلف لو فعل الصلاة لا بداعى أمرها لما كان ممثلاً لأمرها.

وذلك لأنه على ما أفاده لا يعقل عدم الامتثال؛ لما أشرنا أن المقارنات غير مؤثرة؛ ضرورة أن من مقارنات تعلق الأمر إشراق الشمس و هبوب الرياح و كونه بكيفية خاصة و مكان مخصوص و وضع و محاذاة كذائية، إلى غير ذلك. و واضح: أنه لا خصوصية لشيء منها، كما لا يخفى.

و سنتعرض في تصحيح إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به بأمرين عند التعرض لمقال المحقق الخراساني قدس سره بعض ما ينفع لهذا الجواب، فارتقب حتى حين.

فتلخص من جميع ما ذكرنا بطوله: أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بمكان من الإمكان ليس محالاً و ممتنعاً ذاتاً، و لم يكن تكليف محال، و لا محالاً و ممتنعاً بالغير و تكليف بالمحال، من دون احتياج إلى تكلف انحلال أمر واحد إلى أمرين أو أوامر، فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين.

تكملة: في إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به بأمرين مستقلين

ما تقدم كله بالنسبة إلى إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بأمر واحد، و قد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه: أنه بمكان من الإمكان.

و لكن حيث يمكن أن يرى امتناع ذلك بأمر واحد- مع ما ذكرنا- فينبغي أن يبحث في ذلك على سبيل الفرض: بأنه لو فرض امتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق بأمر واحد فهل يمكن تصحيح ذلك بأمرين مستقلين؛ بأن يتعلق أحدهما بنفس الطبيعة و الآخر بإتيانها بقصد الأمر، أم لا؟

و بالجملة: هل يمكن أن يتوسل الأمر إلى غرضه من إتيان المتعلق بقصد أمره بهذه الوسيلة، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

فعن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره تصحيحه بأمرين؛ حيث يرى أنّ الأوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بنفس الأجزاء و الشرائط، و استفاد قصد القربة و قصد الأمر بالإجماع و غيره(1)

. و لكن ناقش في ذلك المحقق الخراساني قدس سره، و حاصل مناقشته يرجع إلى أمرين: الأول إلى منع الصغرى، و الثاني إلى منع الكبرى.

فحاصل ما أفاده في منع الصغرى: هو القطع بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات و المستحبات.

غاية الأمر: يدور المثوبات و العقوبات فيها مدار الامتثال وجوداً و عدماً، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، و أمّا العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة.

و حاصل ما أفاده في منع الكبرى: هو أنّ الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، و إن لم يقصد به الامتثال - كما هو قضية الأمر الثاني - فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني مع موافقة الأمر الأول بدون قصد امتثاله؛ فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة.

و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما كان موجباً لحدوثه.

و عليه فلا - حاجة في الوصول إلى غرضه إلى تعدد الأمر؛ لاستقلال العقل - مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر - بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه؛ فيسقط أمره(2)

. و فيه أولاً: أنّ الكلام في إمكان أخذ الأمرين و استحالته في مقام الثبوت،

1- انظر مطارح الأنظار: 60/ السطر الأخير.

2- كفاية الاصول: 96-97.

فدعوى القطع بعدم الأمرين في مقام الإثبات غير وجيه.

و ثانياً: أنّ دعوى القطع بعدم أيضاً غير وجيه؛ لأنه إذا فرض أنّه في مقام الثبوت لا يحصل غرض المولى بإتيان الطبيعة كيف اتّقت بل لا بدّ فيها من قصد أمرها، فلا بدّ له في مقام الإثبات من إبراز مقصوده وإلا لأخلّ بغرضه.

ضرورة: أنّ الصلاة- مثلاً- على كلّ من مذهب الصحيحى والأعمى لم توضع للقيود الجائية من قبل الأمر، فإذا فرض استحالة أخذه في المتعلّق بأمر واحد فلا بدّ وأن يلتزم بأمر آخر يدلّ على اعتباره فيها.

و ثالثاً: أنّ الإجماع ثابت في بعض الأعمال على أنّه لو أتى به بدون قصد القرية يقع باطلاً، وهو قدس سره أيضاً قائل باعتبار قصد الأمر في العبادات؛ فيكشف ذلك عن أنّ الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة في ظاهر الدليل لم يكن مراداً بالإرادة الجدّية، فلا بدّ من وجود دليل آخر أوجب ذلك.

وليت شعري كيف يدعى القطع بعدم أمر آخر متكفّل لذلك، مع عدم إمكان اعتبار القيد بأمر واحد، مع دخالة القيد في تحصيل غرضه؟!

و لا يلزم أن يكون طريق إثباته لفظاً، كالسماع من المعصوم عليه السلام أو النقل عنه.

بل يمكن إثباته من طريق اللبّ، كالإجماع أو الضرورة أو بناء التشريعة؛ بحيث يوجب القطع بإرادة ذلك.

و توهم: اعتبار قصد الأمر في العبادة من باب الاشتغال، كما أشار إليه قدس سره في آخر كلامه.

مدفوع: بأنّه لو وصلت النوبة إلى الأصل و حكم العقل فلنا أن نقول بالبراءة دون الاشتغال. و لو سلّم أنّ مقتضى القاعدة الاشتغال و لكن لا يكون واضحاً لا يحتاج إلى البيان؛ و لذا وقع الخلاف في ذلك؛ فإذاً لا يكفى مجرد ذلك مصحّحاً لادّعاء القطع بعدم أمر آخر.

وبالجملة: لو لم تكن نفس إتيان الطبيعة محصّلة للغرض، بل لا بدّ لحصوله من قصد أمره فإذا لم يمكن أخذه في متعلّق الأمر بأمر واحد فيكشف ذلك عن اعتباره بأمر آخر، فتدبّر.

ورابعاً: أنّه يمكن لنا اختيار كلّ واحد من شقّي التردد وإنكار الملازمة.

وذلك لأنّه لو اخترنا الشقّ الأوّل - وقلنا بأنّ إتيان الطبيعة مجردة عن قصد الأمر يوجب سقوط الأمر؛ لانتفاء موضوعه - لكنّه لا يثبت الامتثال؛ لأنّ سقوط التكليف كما يكون بامتناله يكون بفقدان الموضوع أو عصيانه.

مثلاً: لو احترق الميت المسلم أو أدركه الغرق قبل الغسل و الصلاة عليه سقط الأمر بالغسل و الصلاة عليه. و واضح: أنّ ذلك ليس لأجل الامتثال، بل لفقدان الموضوع الموجب لسقوط الأمر قهراً.

ففيما نحن فيه نقول: إنّ إتيان الطبيعة مجردة عن قصد الأمر وإن كان يوجب عدم إمكان إتيانها بقصد الأمر لتفويت الموضوع، ولكن للمولى التوسّل إلى غرضه بالتوعيد و العقوبة على ترك المأمور به عصيانياً.

مثلاً: لو قلنا بأنّ قاعدة لا تعاد (1) تشمل الترك العمدي بالنسبة إلى غير الخمسة المستثناة فغاية ما تدلّ عليه قاعدة لا تعاد: هي أنّه لو ترك غير الخمسة - كالسورة مثلاً - عمداً لا يمكن إعادتها ثانياً، و يعاقب عليه؛ فلا ينافي ذلك الأدلّة المثبتة لجزئيتها.

1- قلت: مدرک القاعدة هو قول أبي جعفر عليه السلام في الخبر الصحيح: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع و السجود» (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- وسائل الشيعة 3: 227، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب 9، الحديث 1.

بل يمكن أن يقال: إن ذلك يوجب تشديد جزئيتها؛ لأنّ المكلف إذا توجّه إلى أنّه لو ترك السورة عمداً لا يمكنه تداركها لا ينقذ في نفسه تركها أصلاً، بخلاف ما لو ترك ما يصلح لذلك؛ فإنّ له تركها عمداً ثمّ الإتيان بها ثانياً مع المتروك.

ولذا قلنا بعدم استقامة كلام شيخنا العلامة الحائري قدس سره؛ حيث قال: بأنّ حديث لا تعاد لو عمّ وشمل ترك الجزء عمداً يوجب العُطلة والتكاسل عن الصلاة، فتدبّر.

ومثل ذلك: الجهر بالقراءة في مورد الإخفات؛ جهلاً تقصيراً بالحكم مثلاً، أو الإخفات بها في مورد يجب الجهر كذلك؛ فإنّ من لم يُخفت في الصورة الاولى، أو لم يجهر في الصورة الثانية يعاقب عليه، ولكن مع ذلك لا يمكن إعادتها جهراً أو إخفاتاً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه يمكن للمولى أن يتوسّل إلى غرضه بأمر مستأنف. ومجرّد إتيان الطبيعة مجرّدة وإذهاب موضوع أمر الثاني لا تكاد توجب أن لا يتوسّل إلى غرضه بالتوعيد والعقوبة على تركه.

ولنا اختيار الشقّ الثاني، ونقول بعدم السقوط لأجل عدم حصول الغرض.

ولكن لا يخفى: أنّه لا يكون ذلك من ضروريات العقل؛ بحيث لا يحتاج إثبات الاشتغال إلى تجشّم البيان. كيف، وقد ذهب جمع من المحقّقين إلى البراءة في ذلك (1).

؟! فعلى هذا: يكون الأمر نظرياً، فللشارع أن يرشد عباده إلى ما له دخل في تحصيل غرضه؛ وهو إتيان الطبيعة بقصد الأمر، فيقيّد ذلك بالأمر المستأنف؛ دفعاً لتوهّم البراءة.

فظهر: أنّه لا تلازم بين عدم سقوط الأمر، وبين عدم لزوم الأمر بتوهّم حكم العقل بالاشتغال، فتدبّر و اغتتم.

إشكال و دفع

ربّما توهم في المسألة إشكال عقلي، و هو مشترك الوجود على كل من القول بتعدد الأمر؛ بحيث يكون تعلق أحدهما بنفس الطبيعة، و الثاني بالطبيعة المتقيّدة بداعي أمرها. و القول بأمر واحد منحلّ إلى أمرين، كما يراه المحقق العراقي قدس سره.

و حاصله: أنّ المصلحة إذا كانت قائمة بالطبيعة المتقيّدة بقصد الأمر فبحسب اللبّ يستحيل تعلق الإرادة بإيجاد الطبيعة المجرّدة؛ لأنّ للإرادة مبادئ مضبوطة تجب عندها و تمتنع دونها.

فإذا لم تكن للطبيعة المجرّدة مصلحة فلا تكون مورداً و مركباً للإرادة، و لو فرض تعلق الإرادة بها فإنّما هي إرادة صورية غير جدّية لا يمكن التقرب بها.

فإذن: الأمر بالطبيعة المجرّدة لا يكون فيه مصلحة و مقربية أصلاً؛ سواء قلنا بأمرين مستقلّين، أو قلنا بالانحلال.

بل المحذور في الانحلال أشدّ؛ لأنّه لو قلنا بأمرين مستقلّين يمكن تعلق كلّ أمر بموضوع. و أمّا لو قلنا بالانحلال العقلي فمعناه أنّه لا يكون في البين إلّا أمر واحد متعلق بالطبيعة المتقيّدة، و لكن العقل يُحلّله إلى أمرين؛ فلا يصحّ أن يقال: إنّ الحصّة المجرّدة فيها مصلحة و داعوية.

و كيف كان: لا تكون الطبيعة المجرّدة ذات مصلحة، فلا تكون مرادة بالإرادة الجدّية، فلا يصحّ البعث نحوها. فإذا لم يصحّ البعث نحوها فلا يصحّ الانبعث.

فلا يمكن أن تكون موضوعة للأمر الثاني؛ ضرورة أنّ موضوعيته فرع إمكان باعثيته؛ فإذا فرض عدم الباعثية لا يمكن الأمر بقصدها. و لو فرض تعلق الأمر بها جدّاً، و لكن لم يتعلّق بتمام الأمور به، بل تعلق بجزء منه؛ فيكون الأمر غيرياً لا يكون مقرباً، و معه لا يحصل القرب الذي هو غرض المولى.

و قد دفع الإشكال: من جهة كون الأمور به الحصّة المقارنة لقصد الأمر، كما

سبق تصويره من المحقق العراقي قدس سره عند كلامه في الانحلال (1)

. و لكن قلنا: بأن المقارنات غير مُحَصَّصة للحصّة، و إلا يلزم وجود حصّة غير متناهية؛ ضرورة أنّ مجرد لحاظ مقارنة الطبيعة بمقارنات ما لم يتقيّد بها لا يصير حصّة.

و هل يعقل أن لا تصدق طبيعة الإنسان الموجودة في الذهن المقارنة لأُمور على طائفة من الأناسي، دون طائفة اخرى؟!

مضافاً إلى: أنّ الحصّة المقارنة إنّما تحصل بعد تعلق الأمر، و أمّا قبل تعلق الأمر فلا مقارنة في البين، فتدبّر.

و التحقيق في الجواب عن الإشكال هو أن يقال: إنّ ملاحظة الأوامر القريبة بين الموالى و العبيد يسهّل الخطب و يرفع غائلة الإشكال. و منشأ الإشكال هو خلط صورة إرادة الأمر و قصده الطبيعة المجردة؛ مكتفياً به و مقتصراً به لصورة ما لو كان بصدد إفهام التقيّد به بدليل آخر.

و الممتنع هو تعلق الإرادة و البعث بالطبيعة؛ مكتفياً بها. و أمّا لو كان بصدد إفهام التقيّد به بدلاً آخر فلا امتناع فيه، بل ينقدح في ذهنه مبادئ إرادتها.

فإشكال عدم تعلق الإرادة بالطبيعة المجردة لا وجه له.

نعم، يتوجّه إشكال أنّ الأمر بها حيث يكون غيرياً لا قريباً فكيف يتقرّب به؟

و لكن يمكن أن يقال: إنّ قصد الأمر حيث يكون متمماً للغرض حيث لا يمكن أن يكون للطبيعة بدون قصد الأمر مصلحة فيكون قصد الأمر المتعلق بالطبيعة محصّلاً للغرض و مقرباً للمولى.

فيكون فرق بين هذا القيد و سائر القيود؛ لأنّ الطبيعة المجردة عن قصد الأمر لا يكون فيها مصلحة، و أمّا سائر القيود فلا تكون بهذه المثابة، كالطهارة (2).

1- تقدّم في الصفحة 187.

2- قلت: كذا استفدنا من سماحة الاستاذ- دام ظلّه- في مجلس الدرس، و لم يتحصّل لنا حقيقته. و لكن في تقرير بعض الأصدقاء الأعلام- دامت بركاته- أنّ الأمر به و إن كان غيرياً غير مقرب، لكنّه إذا اتى بهذا الداعي يكون مقرباً بمقتضى الأمر الثاني؛ إذ الأمر مع كونه غير قربي تمام الموضوع للأمر الثاني، و معه يحصل القرب. و لا- يخفى: أنّ معنى كون الأمر الأوّل غير قربي هو أنّه يأتيان المأمور به لا يحصل القرب، لا أنّ إتيانه بداعي الأمر أيضاً لا يحصل القرب، انتهى، فتدبّر [المقرّر حفظه الله].

نقل و تعقيب

قال المحقق العراقي قدس سره: يمكن أن نفرد عن القوم بتحريم و تقرير نفيدهما إما كان أخذ قصد الأمر و الامتثال أو دعوة الأمر في متعلق شخصه شرطاً أو شرطاً.

و ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمة، حاصلها: أنه كما يمكن إظهار الإرادات التشريعية- عرضية كانت أو طولية- بإنشاءات متعدّدة، كأن يقول: «أكرم زيداً» و «أكرم عمراً» و «ادخل السوق و اشتر اللحم»، فكذلك يمكن إظهارها بإنشاء واحد، كأن يقول في الأحكام العرضية: «أكرم العلماء»، و في الطولية: «صلّ مع الطهارة».

و طولية الإرادة تارة تكون باعتبار كون متعلقاتها طولية- كالطهارة و الصلاة- و اخرى باعتبار كون نفسها طولية- كما في «صدّق العادل»- لأنّ هذا الخطاب لا يتوجّه إلى المكلف إلّا عند الخبر الذي له أثر شرعى. و بانتفاء كلّ منهما- فضلاً عن كليهما- ينتفى الأثر.

و لذا اشكل الأمر في شمول خطاب «صدّق العادل» للإخبار مع الوساطة أو الوسائط، كخبر الشيخ عن الصفّار عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام؛ لأنّ خبر الشيخ- مثلاً خبر عادل محرز بالوجدان، لكن لم يكن له أثر شرعى، و خبر زرارة و إن كان له أثر شرعى لكنّه غير محرز بالوجدان، و خبر صفّار لا يكون محرزاً بالوجدان و لا يكون ذا أثر شرعى.

ولكن إذا عممنا الأثر الشرعى إلى كلِّ حكم شرعى - ولو كان حكماً طريقياً - يمكن حلَّ الإشكال؛ لأنَّ خطاب «صدِّق العادل» وإن كانت قضية واحدة مشتملة على إنشاء واحد، إلاَّ أنَّه بها تنشئ طبيعى وجوب تصديق العادل الجامع بين الأفراد الطولية؛ بحيث يكون أحد الأفراد محققاً لموضوع الفرد الآخر؛ فموضوعها خبر العادل المتحقَّق وجداناً أو تعبُّداً.

و حينئذٍ: يتحقَّق بانطباق هذه القضية على خبر الشيخ - مثلاً - الذى هو خبر عادل وجداناً خبر الصَّفَّار تعبُّداً، و خبر زرارة كذلك باعتبار ما لهما من الأثر الشرعى؛ فإنَّ أثر الشرعى فى خبر صَفَّار وجوب تصديقه إذا تحقَّق، و فى خبر زرارة وجوب غسل الجمعة - مثلاً - إذا تحقَّق.

فانطباق قضية «صدِّق العادل» على خبر الشيخ - الذى هو خبر عادل - صار سبباً لحدوث أخبار عدول بالتعدُّد و الحكومة فى آنٍ واحد، بلا تقدُّم و لا تأخُّر فى الزمان، و إن كان صدقها على بعض فى طول صدقها على الآخر.

و بهذا يندفع: إشكال الدور فى شمول الخطاب للإخبار مع الوساطة.

أمَّا الإشكال؛ فلأنَّ وجوب تصديق العادل لا يثبت بخبر الشيخ - مثلاً - إلاَّ إذا كان له أثر شرعى، و ليس له أثر شرعى غير وجوب التصديق؛ فيتوقَّف ثبوته لموضوعه على ثبوته له.

و أمَّا الجواب؛ فلأنَّه إنَّما يلزم الإشكال لو كان الحكم المنشأ فى قضية «صدِّق العادل» حكماً واحداً شخصياً، و أمَّا لو كان المنشأ فيها أحكاماً متعدِّدة حقيقة، و واحداً عنواناً و إنشاءً فلا يلزم الإشكال.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنَّه يمكن أن ينشأ المولى وجوبين طوليين أحدهما محقق موضوع الآخر بإنشاء واحد، كما لو قال مثلاً: «صلِّ مع قصد امتثال وجوب الصلاة»، أو «صلِّ على أن يكون الداعى هو وجوبها». فتكون هذه العبارة

ونحوها إنشاءً واحداً لوجوبين: أحدهما متعلّق بالحصّة المقارنة لدعوة الأمر، أو لقصد امتثال الأمر من طبيعة الصلاة. و ثانيهما وجوب إتيان تلك الحصّة بدعوة أمرها ووجوبها. وبذلك يرتفع المحاذير المزبورة برمتها(1)، انتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أنّ ما ذكره هنا ليس إلا تكراراً لما اختاره قدس سره في الجواب عمّا أفاده المحقّق الخراساني قدس سره؛ من انحلال الأمر إلى الأمر بحصّة من الصلاة، و هي الأمر بإتيانها بدعوة الأمر بها.

نعم، أضاف هنا إلى ما ذكره هناك مثلاً، و لكن مع الأسف لا ارتباط له بالمثل؛ وذلك لأنّه لو قلنا: إنّ خطاب «صدّق العادل» جارٍ مجرى القضية الحقيقية فتتحلّ إلى وجوب تصديقات بعدد أخبار العدول، و يكون هناك أحكام مستقلة متعدّدة بتعدّد الموضوعات المستقلة؛ عرضية كانت أو طولية.

فإذا شمل «صدّق العادل» خبر الشيخ- الذي هو رأس السلسلة فيشموله يتحقّق موضوع خبر الصفّار، و هكذا إلى آخر السلسلة.

و لكن ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه لا يمكن تصحيح الأمر بأمر واحد ينحلّ أوامر متعدّدة، بل لا بدّ لتتميمه بالأمر بها مقيدة بقصد الأمر، فلا بدّ من دالّ آخر.

وبالجملة: حيث إنّ المفروض أنّ نفس الطبيعة غير واجدة للمصلحة، بل هي قائمة بإتيانها بقصد الأمر فكلّ من الصلاة- مثلاً- و الصلاة بقصد الأمر جزء من الموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ الحكم هنا متعلّق بالماهية المتقيّدة، و لم يكن لكلّ من الماهية و تقيّدها حكماً على حدة، بل كلّ منهما جزء الموضوع لحكم واحد، لا حكمان مستقلّان بإنشاء واحد، كما هو الشأن في «صدّق العادل».

فإذن: فرق بين ما نحن فيه- و هو إثبات حكم واحد لموضوع واحد- و بين

الحكم في باب قضية «صدق العادل»؛ فإنه إنشاء أحكام مستقلة على موضوعات كذلك بإنشاء واحد. فغاية الانحلال الذي يمكن دعواه هنا هو انحلال حكم واحد إلى حكمين ضمنيين بحسب حكم العقل، وهو غير الانحلال في القضية الحقيقية، كما لا يخفى، فتدبر.

و ثانياً: كما أشرنا إليه آنفاً أن المقارنة التي يعتبرها في الحصّة، هل المراد منها المقارنة الخارجية بعد تعلق الحكم، أو المقارنة الذهنية قبل تعلق الحكم؟

فإن أراد المقارنة الخارجية ففيه: أن المقارنة كذلك إنّما تحصل بعد تعلق الأمر.

ولا يعقل أن يؤخذ ما يكون متأخراً عن الحكم في موضوع حكمه.

وإن أراد بها المقارنة الذهنية فنقول: مجرد التقارن في اللحاظ لا يصحّ الحصّة، إلا إذا قيّد الموضوع به؛ ضرورة أنه لو كان مجرد المقارنة الاتفاقية مُحَصَّصة فلا بدّ وأن يتحصّص بحصص غير متناهية؛ لأنه كما يكون الموضوع مقارناً لدعوة الأمر، كذلك يكون مقارناً للحاظ إشراق الشمس و هبوب الرياح، إلى غير ذلك.

وبالجملة: إذا لم يكن لما به تحصّص الماهية دخل - قيّداً و تقيّداً - لكان المتعلق هو نفس الماهية، وإن كان له دخل بنحو ما في معنى الحصّة فيعود المحاذير المذكورة.

فإذن: المقارنة الاتفاقية بين ماهية الصلاة و دعوة الأمر لا - توجب تحصّصها بحصّة خاصة، و إلا لكان لغير تلك الخصوصيات من المتخيّلات - حتى لحاظ الماهية - دخالة فيه.

والحصّة معناها هي الماهية المضافة إلى خصوصية ما؛ بحيث تكون تلك الإضافة بما هي إضافة دخيلة فيها، وإن كان المضاف إليه و كذا الإضافة - بما هي قيد - خارجاً، وليكن هذا على ذكر منك لعلّه ينفعك في مقامات، إن شاء الله.

و ثالثاً: كما قرره بعض الأعلام من الأصدقاء - دامت بركاته - مقال سماحة الاستاذ - دام ظلّه - أنّ تحقّق الحصّة المقارنة لدعوة الأمر يتوقّف على تحقّق دعوة

الأمر خارجاً؛ إذ الحصّة - على الفرض - خارجة، وهي متوقّفة على تحقّق الحصّة العينية؛ لتوقّف الحكم على الموضوع، مع استحالة الامتثال أيضاً؛ لعدم إمكانه إتيان الحصّة المقارنة بدعوة الأمر، فتدبّر.

تذنيب: في جواز أخذ غير قصد الأمر و الامتثال في متعلّق الأمر

ما سبق إشكالاً و حلاً و تحقيقاً إنّما هو بالنسبة إلى قصد الأمر و الامتثال في متعلّق الأمر، و قد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه إمكان أخذهما في المتعلّق.

و أمّا أخذ قيود آخر - كقصد حسن الفعل، أو قصد المصلحة، أو المحبوبة، أو له تعالى، و نحو ذلك - فقد صرّح المحقّق الخراساني قدس سره: بأنّ التقربّ المعتبر في العبادة إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى، فاعتباره في متعلّق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بدهة (1).

. و فيه: أنّ بعض الإشكالات المتقدّمة في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر - كإشكال الامتناع الذاتي ببعض التقاريب - و إن لم يجر هنا إلاّ أنّ لجريان كثير منها مجالاً واسعاً، لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

منها: أنّه لو اخذ داعي المصلحة في متعلّق الأمر يلزم أن يكون الشئ داعياً لداعوية نفسه، أو محرّكاً إلى محرّكية نفسه.

و ذلك لأنّه لو اخذت داعوية المصلحة في المأمور به فلازمه: أنّ ذات الصلاة لم تكن لها داعوية و محرّكية؛ لعدم وجود المصلحة فيها نفسها، بل الداعي أو المحرّك هو الذي فيه المصلحة؛ و هي ليست إلاّ الصلاة المقيّدة بقصد المصلحة، فتكون الصلاة

بداعى مصلحتها داعية إلى نفسها و محرّكة إلى محرّكية نفسها.

و منها: لزوم الدور الذى ذكره بعض الأعظم قدس سره؛ وهو أنّ قصد المصلحة يتوقّف على كون الشىء ذا مصلحة خارجاً، وإلا يكون القصد جزافياً، و لو توقّف المصلحة على قصدها- كما فيما نحن فيه- يلزم الدور.

فإن شئت قلت: إنّ الشىء حسب الفرض لا يكون فيه المصلحة إلا إذا قصده؛ فيتوقّف قصد المصلحة على ما يتوقّف عليه (1).

. و منها: تجافى العلّة عن رتبها إلى رتبة المعلول؛ وذلك لأنّ الأفعال بجميع قيودها معلولة للإرادة التى هى متأخّرة عن الدواعى و المصالح و المفاسد؛ فالدواعى واقعة فى سلسلة علل وجود الأفعال، فلو اخذت فى المتعلّق و المأمور به يلزم تنزّل العلّة عن رتبها، و تنزّلها إلى مرتبة معلولها أو معلول معلولها (2).

. فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره: أنّ أخذ هذه القيود فى المتعلّق بمكان من الإمكان، ليس على إطلاقه تمام؛ لتطرّق الإشكالات على لحاظ بعضها، فتدبّر.

و لكن الذى يسهّل الخطب: إمكان التفصّي عن الإشكالات على أخذ هذه القيود فى المتعلّق، كما عرفت إمكان التفصّي عنها على فرض أخذ قصد الأمر و قصد الامتثال فى المتعلّق.

و ذلك لأنّ الوجدان كما يكون حاكماً بأنّ المعجون المركّب من عدّة أجزاء مختلفة يكون لكلّ جزء منها دخل و تأثير فى استرداد الصحّة و تحصيلها؛ بحيث لو لم يكن جزء منها ربّما لا تحصل النتيجة المطلوبة من المعجون. نعم ليس مستقلاً فى استرداد الصحّة، بل لا بدّ له من انضمام سائر الأجزاء.

1- فوائد الاصول 1: 151.

2- نفس المصدر: 152.

فكذلك فى أجزاء متعلّقات التكاليف على مذهب العدلية أيضاً؛ فإنّ لها حظّ من المصلحة، كما يكون لأصل التعلّق مصلحة.

نعم، فى مقام استيفاء تمام المصلحة لا بدّ وأن يؤتى بها بقصد المصلحة.

فهل ترى من نفسك أن تقول: إنّ الإمساك من طلوع الشمس إلى غسق الليل، أو أجزاء الصلاة مثلاً لم تكن لها مصلحة، و المصلحة إنّما تكون بقصد المصلحة؟! حاشاك!! وإلا فلا بدّ وأن يستوفى المصلحة إذا قصد المصلحة مع إتيان فعل من الأفعال.

وبالجملة: العقل والوجدان أصدق شاهدين على أنّ لكلّ جزء من أجزاء الماهية المركّبة المأمور بها- كأجزاء المعجون المركّب- مصلحة. ولا- يعقل أن لا يكون له مصلحة؛ لأنّ تعلّق الحكم على موضوع مركّب مرهون بتصوّره والتصديق بفائدته، ثمّ إرادته. فإذا لم تكن لجزء الموضوع مصلحة كيف يصدّق بفائدته؟! فضلاً عن إرادته!

فالجزء لا بدّ وأن يكون له مصلحة حتمية. فإذن فى مقام استيفاء المصلحة لا بدّ وأن يؤتى به فى ضمن الأجزاء الأخر بقصد المصلحة.

فماهى الصلاة- مثلاً- واجدة للمصلحة، لا كلّها بل بعضها، وبقصد المصلحة يستوفى تمام المصلحة.

إذا تمهّد لك هذا: فيظهر لك الجواب عن إشكال الأوّل؛ لأنّه ليس المراد باعتبار قصد المصلحة فى المتعلّق أنّ الماهية المجرّدة لا داعوية لها إلى إتيانها، بل المراد لزوم إتيان الماهية بداعوية المصلحة.

فلم يلزم كون الشىء داعياً لداعوية نفسه، بل الداعى إلى قصد الداعوية هو أصل الماهية.

وبهذا يمكن الجواب عن الإشكال الثانى أيضاً؛ لأنّ قصد المصلحة الكذائية

متوقّف على المصلحة التي تكون جزءاً للماهية المأمور بها، وهي لا تتوقّف على قصدها.

وبالجملة: ما يتوقّف على قصد المصلحة إنّما هي المصلحة التامة، و ما يتوقّف عليه قصد المصلحة هي المصلحة الناقصة القائمة بنفس الطبيعة، فأين الدور؟!

وأما الإشكال الثالث: فمنشؤه الخلط بين الامور الذهنية والخارجية؛ وذلك لأنّ الأمر إذا رأى أنّ نفس الماهية غير وافية بتمام المصلحة، و لا بدّ فيها من قصد المصلحة؛ فيتصوّر الماهية المتقيّدة ويُشئ الحكم عليها مقيدة، و لا يلزم في هذه المرحلة محذور.

وأما المأمور فيتصوّر الماهية المتقيّدة بقصد المصلحة، ويتمّ المطلوب و لا يلزم محذور في إتيان الماهية بقيد قصد المصلحة(1).

الأمر الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي في المسألة

إشارة

و ليعلم أوّلاً: أنّ النسبة بين الإطلاق و التقييد العدم و الملكة؛ لأنّ الإطلاق ليس هو عدم التقييد و لو مع عدم صلوح المورد له، بل هو عدمه في مورد قابل له؛ فإذا كان المورد صالحاً للتقييد و لم يتقيّد يصحّ التمسك بالإطلاق، و قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه يصحّ أخذ قصد الأمر أو قصد الامتثال و قصد المصلحة و نحو ذلك في متعلّق الأمر.

1- قلت: و يمكن أن يجاب عنه بنحو آخر أشار إليه سماحة الاستاذ- دام ظلّه- في الدورة السابقة، فلاحظ التهذيب (أ)، [المقرّر حفظه الله]. - أ- تهذيب الاصول 1: 159.

فعلى هذا: لو أطلق الأمر ولم يقيد به شىء منها يصح التمسك به والحكم بأن الواجب توصلى.

وبالجملة: بعد القول بإمكان أخذ قصد الأمر ونحوه فى متعلق الأمر يكون وزان قصد الأمر وزان سائر القيود العرضية؛ فكما يؤخذ بالإطلاق لرفع قيد أو شرط فكذلك يؤخذ بإطلاق الأمر ويرفع اليد عن قيد قصد الأمر مثلاً. فإذا كان الأمر فى مقام بيان تمام المراد ولم ينصب قرينة على ذلك فيؤخذ بإطلاق الأمر.

فإذن: الأصل الأولى عند الشك فى واجب أنه توصلى أو تعبدى كون الواجب توصلياً، إلا ما خرج بالدليل، فتدبر.

ذكر وإرشاد

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا: فينبغى عطف النظر إلى إشكال فى إثبات التوصلية، ومقال لشيخنا العلامة الحائرى قدس سره مقتضاهما كون الأصل الأولى عند الشك كون الواجب تعبدياً.

أما الإشكال فحاصله: أن التمسك بالإطلاق إنما يصح فيما إذا كان كل من الإطلاق والتقييد ممكناً، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن للمتعلق ضيقاً ذاتياً.

وذلك لأن دعوة الأمر إلى متعلقه هى من شئون الأمر ولوازمه التى لا تنفك عنه، كما هو واضح؛ لأن الداعوية من اللوازم الذاتية للأمر. كما لا تنفك عن متعلقه؛ لأن الأمر لإيجاد الداعى إلى إتيان متعلقه.

فمتعلق الأمر هى طبيعة الفعل التى دعت المولى إلى بعث العبد إلى إيجاد ذلك الفعل، لا مطلقه.

وبعبارة أخرى: يكون المتعلق مدعواً إليه بالضرورة.

فإذا كانت داعوية الأمر من لوازم ذات الأمر ومتعلقه فلا يعقل الانفكاك بين

المتعلّق ولأزمه الذاتى؛ وهو عنوان كونه مدعوّاً إليه. فإذن كيف يمكن رفع ما لا يمكن الانفكاك عنه بإطلاق الدليل.

فينتج: أنّ الأصل فى الأمر كون الواجب تعبدياً⁽¹⁾

. و لكنّه يندفع الإشكال: بأنّ منشأ الإشكال هو الخلط بين القيود المأخوذة فى متعلّق الأمر و التكليف قبل تعلّق التكليف، وبين بعض القيود و الأوصاف الانتزاعية التى تنتزع بعد تعلّق الأمر و التكليف.

و الكلام إنّما هو بالنسبة إلى القيود الراجعة لما قبل التكليف، و أمّا بالنسبة إلى القيود الراجعة لما بعده فلا؛ ضرورة أنّه لا إشكال فى استحالة انفكاك عنوان الداعوية من الأمر، و عنوان المدعو إليه من المتعلّق بعد تعلّق الأمر به، فتدبر.

فإذا كان الكلام فى القيود الراجعة لما قبل تعلّق التكليف فنقول: هل الأمر لاحظ المتعلّق ماهية مرسله، أو مقيّده بقصد الأمر مثلاً؛ فإذا كان الأمر فى مقام بيان جميع ما له دخل فى متعلّق الأمر و لم يقيّده بقصد الأمر أو قصد المصلحة أو نحوهما فالأصل فى مورد الشكّ يقتضى كون المتعلّق مرسلًا غير مقيّد بقصد الأمر و نحوه.

و واضح: أنّه لا ربط له إلى أنّ الأمر له داعوية إلى متعلّقه، و كون متعلّقه معنوناً بذلك العنوان بالذات؛ لأنّه بعد تعلّق التكليف و الأمر، كما أنّ اتّصاف الأمر بالأمرية أيضاً بعد تعلّق الأمر.

و بالجملة: أنّ الكلام إنّما هو فيما يدعو إليه الأمر و التكليف، و أنّه هل هو نفس الطبيعة، أو هى مقيّدة بقصد الأمر مثلاً؟ و مقتضى جريان مقدّمات الحكمة هو أنّه حيث كان الأمر فى مقام بيان جميع ما له دخل فى متعلّق أمره، و لم يقيّده بقصد الأمر و نحوه فمقتضى الأصل عدمه؛ فينتج كون الواجب توصلياً.

1- لاحظ بدائع الأفكار 1: 236.

نعم، بعد تعلق الأمر و التكليف بطبيعة- سواء في التعبديات أو التوصلات- فينتزع امور، ككون الطبيعة مأموراً بها و مدعواً إليها، و كون المولى آمراً، و كون المكلف مأموراً، إلى غير ذلك من الامور المتأخرة المنتزعة عن تعلق التكليف و البعث.

و لا يكاد يعقل توجه التكليف إلى هذه الامور المتأخرة التي لا تكاد تنتزع إلا بعد تعلق التكليف.

فظهر- بحمد الله- أنّ الإشكال نشأ من خلط القيود الجائية من قبل الأمر و التكليف بالقيود المأخوذة قبل تعلق التكليف، و الكلام إنّما هو في الثاني دون الأول، فتدبر و اغتنم.

و أمّا مقال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: فهو أنّه قدس سره بعد ما كان قائلاً بأصالة التوصلية عند الشك (1)- وفاقاً لما عليه القوم- عدل عنها في اخريات عمره الشريف؛ فقال بأصالة التعبدية، و مهّد لذلك مقدمات لم يكن بعضها صحيحة عنده من ذي بعد، و لكن ساعده الاعتبار أخيراً:

الاولى: أنّ مختاره سابقاً كان أنّ متعلق الأوامر صرف الوجود من الطبيعة أو الوجود السعي غير القابل للتكرار، فعدل عنه و اختار أخيراً: أنّ متعلق الأوامر نفس الطبيعة؛ أي الماهية الكلية اللا بشرط العارية عن كلّ قيد القابلة للتكرار.

و لا يخفى: أنّ ما عدل إليه حقّ لا سترة عليه، كما عليه أبناء التحقيق.

الثانية- و يبتنى عليها أساس التعبدية- أنّ العلل التشريعية يحذو حذو العلل التكوينية، و تطابقها مطابقة النعل بالنعل، و القدّة بالقدّة.

فكما أنّ المعلول لعلّة تكوينية تدور مدار علّته وجوداً و عدماً، وحدةً و كثرةً،

فكذلك المعلول لعلّة تشريعية تدور مدار علّتها كذلك. فكما أنّ العلة التكوينية إذا وجدت وجد المعلول بلا فصل بينهما، فكذلك العلة التشريعية بالنسبة إلى معلولها.

و من هنا استفاد قدس سره الفورية من البعث والأمر.

وكما أنّ التداخل في العلل التكوينية المستقلة مستحيلة- لاستحالة تأثير علل متعدّدة تامّة في معلول واحد- فكذلك في العلل التشريعية. و من هنا بنى على عدم التداخل في الأوامر المستقلة التي هي أسباب مستقلة شرعية.

الثالثة: أنّ بعض القيود ممّا يمكن لحاظه في المتعلّق وتقييد المتعلّق به، كالطهارة في الصلاة والإيمان والعدالة في الرقبة، وبعضها ممّا لا يمكن أخذه في المتعلّق وتقييده به، إلّا أنّه لا ينطبق إلّا على المتقيّد به- يعنى يكون له ضيق ذاتي لا يعمّ غيره- كمقدّمة الواجب- بناءً على وجوبها- فإنّ الإرادة من الأمر المستتبع للبعث لا تترشّح على المقدّمة مطلقاً؛ موصلة كانت أم لا؛ لعدم الملاك.

و لا على المقيّدة بالإيصال، كما عليه صاحب «الفصول» قدس سره(1)؛ للزوم الدور، كما قرّر في محلّه. ولكن لها ضيق ذاتي لا تنطبق إلّا على المقدّمة الموصلة، من دون أن يكون لحاظ الإيصال قيّداً.

وقصد الامتثال والتقرّب ونحوهما من هذا القبيل؛ فإنّ الأوامر وإن كانت مطلقة في اللفظ ولم تكن مقيّدة بها، لكنّها متقيّدة بها في نفس الأمر؛ فلها ضيق ذاتي في الواقع. فهي لا مطلقة ولا مقيّدة، إلّا أنّها لا تنطبق إلّا على المتقيّدة بها.

وبالجملة: المأمور به على مقتضى المقدّمة الاولى وإن كانت طبيعة قابلة للتكرار، ولكن لا إطلاق لها حتّى يتمسّك به في المقام، بل له ضيق ذاتي لا ينطبق إلّا على المتقيّدة بقصد الأمر ونحوه، كما هو الشأن في العلل التكوينية؛ ضرورة أنّ النار

- مثلاً- لا تكون علّة للإحراق الكلّي القابل للصدق على المتولّد منها وغيرها، ولا للإحراق المقيّد بكونه من قبلها، ولكنّها تكون مؤثّرة في الحرارة التي لا تنطبق إلّا على المتقيّدة بها لبّاً.

فعلى هذا: إذا ورد أمر وشكّ في أنّه تعبّدي أو توصّلي فلا موقع للتمسّك بالإطلاق والحكم بكونه توصّلياً، بل مقتضى الأصل هو الحكم بكونه تعبّدياً؛ لأنّ المبعوث إليه والمنحدر عليه البعث لا يصلح للانطباق إلّا على المتقيّد بقصد الأمر.

هذا غاية التقريب في مقاله قدس سره.

ولكن فيما أفاده نظر؛ وذلك لأنّ اتحاد علل التشريع مع علل التكوين وقياسها بها ليس بيّناً في نفسه، وهو واضح، ولا مبيّناً؛ لعدم قيام برهان عليه.

بل يمكن إقامة البرهان على التغير؛ ضرورة أنّ المعلول في العلّة التكويني لا وجود له قبل إيجاد العلّة إيّاه؛ لا خارجاً كما هو واضح، ولا نفساً.

وبالجملة: لا اسم ولا رسم ولا أثر للمعلول في الوجود في التكوينات قبل إيجاد العلّة إيّاه؛ بداهة أنّ إشراق الشمس أو إحراق النار قبل إيجاد العلّة إيّاه لا تشخّص له أصلاً؛ لأنّ التشخّص - كما قرّر في محلّه - مساوق للوجود المنفي ذهنياً وخارجاً حسب الفرض، وبإيجاد العلّة يتشخّص المعلول.

فعلى هذا: لا تضيّق للمعلول أصلاً، بل هو باقٍ على سعته الأولى؛ من كونه صالحاً للانطباق على غير واحد.

هذا في العلل التكوينية.

وأما في العلل التشريعية: فبخلاف ذلك؛ وذلك لأنّ من يريد جعل حكم وقانون على موضوع يلاحظ أولاً الموضوع والمتعلّق بجميع ما يكون دخيلاً فيه، ثمّ ينحدر البعث نحوه.

فربّما يتصوّر نفس الموضوع و الماهية مطلقة؛ لوجود الملاك و المصلحة فيها، و قد يتصوّرُها مقيدة بقيد أو قيود. فسعة المتعلّق و ضيقه مسبوقه بكيفية لحاظ اللاحظ و المقنّن؛ فإن لاحظها مطلقة تكون وسيعه، و إن لاحظها مقيدة يكون مضيقاً.

و لا يكاد يمكن - حينئذٍ - أن يدعو إلى نفس الطبيعة مجردة، بل إليها مقيدة، و هو واضح.

و بالجملة: قبل الأمر و الإيجاد الاعتباري لا بدّ و أن يتصوّر و يلاحظ الموضوع، فإن كان الملحوظ نفس الطبيعة القابلة للتكثّر فالبعث لا يكاد يدعو إلا إليها، و لا يكون المأمور به و المتعلّق مقيداً؛ لا لحاظاً و لا لُبّاً.

و إن كان الملحوظ الطبيعة المقيدة فالبعث يدعو إليها مقيدة.

فإذا كان كلّ من الطبيعة المطلقة أو المقيدة بقصد الأمر بلحاظ اللاحظ و المقنّن و كان في مقام بيان جميع ما له دخل في متعلّقه، و مع ذلك لم يقيد الطبيعة بقيد فيعلم من ذلك عدم دخل القيد في المتعلّق، بل هو باقٍ على اتّساعه الذاتى.

و من هنا يظهر لك: النظر فيما رتبّ قدس سره على اتّحاد حكمى التكوين و التشريع؛ من عدم جواز تخلف المعلول الشرعى عن علته الشرعية؛ ضرورة جواز تعلّق الإرادة التشريعى بأمر استقبالى، كما يتعلّق بأمر حالى، بخلاف العلة التكوينية؛ فإنّه لا يجوز التخلف.

فعلى هذا: لا مجال لاستفادة الفورية من البعث، و كذا عدم جواز تكثّر المعلول مع وحدة علته التشريعية، كما فى العلل التكوينية؛ إذ من الجائز تعلّق الإرادة الواحدة بأكثر من أمر واحد، بل ربّما يتعلّق بأمر كثيرة، كما لا يخفى.

و لتوضيح المقال نقول: ليس الأمر كما زعمه قدس سره فى العلل التكوينية؛ لأنّ المعلول التكوينى قبل الإفاضة و التآثر لا يكون مضيقاً كما لا يكون مقيداً، بل

لا يكون متصفاً بالمعلولية. و التصييق و التقييد و الاتصاف إنما هو بعد التأثير من ناحية علته.

وإن كان في خواطر كريب فاختبر نفسك و لاحظ النار - مثلاً - فترى أنها توجد الإحراق و الإضاءة في محلّ خاصّ. و الإحراق و الإضاءة يتصييق بعد استضاءة نور الوجود، و أمّا قبله فلا.

و كذا في العلل التشريعية؛ فإنّ الماهية التي تعلق بها الأمر و إن كانت تتصييق بعد تعلق الأمر، إلاّ أنّه غير دخيل في الأمر به؛ لأنّ ما هو الأمر به هو نفس الماهية، فما تتصييق غير الأمر به و المدعو إليه، و ما يكون مأموراً به و مدعواً إليه غير متصييق.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّه لا مانع من التمسك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار قصد الأمر و الامتثال في الأمر به إذا كان الأمر في مقام بيان جميع ما هو دخيل في الأمر به.

فإذن: الأصل اللفظي في الشكّ في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً هو كون الواجب توصلياً، إلاّ ما خرج.

و لو فرض عدم صحّة التمسك في المقام بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصلية فالتمسك بالإطلاق المقامي بمكان من الإمكان، فتدبّر.

و لو فرض عدم صحّة التمسك بالإطلاق المقامي أيضاً فتصل النوبة إلى الأصل العملي.

و بالجملة: بعد عدم الإطلاق إمّا لاستحالة التقييد أو لفقدان شرائط الأخذ بالإطلاق تصل النوبة إلى الأصل العملي؛ فلا بدّ من البحث في أنّه هل هناك أصل عملي يقتضى وجوب الإتيان بقصد الأمر و الامتثال أم لا؟ فلاحظ.

الأمر الرابع في مقتضى الأصل العملي في المسألة

إشارة

أشرنا: أنّ البحث في مقتضى الأصل العملي - على فرض استحالة أخذ قصد الأمر و الامتثال في المتعلق - فهل مقتضى الأصل في الشكّ في لزوم قصد الأمر و الامتثال في المأمور به البراءة، كما هو الشأن في سائر القيود العرضية؛ فتكون هذه المسألة من فروع الشكّ في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فحيث قلنا هناك بالبراءة فنقول بها هنا أيضاً؟

أو فرق بين المسألتين، و لمسألتنا هذه خصيصة توجب الاشتغال، و إن قلنا هناك بالبراءة؟

وجهان، بل قولان.

و الحقّ: جريان البراءة العقلية و النقلية في المسألة، و عدم تمامية ما قيل بالاشتغال. و لتوضيح المقال لا بدّ من ملاحظة ما قيل بالاشتغال، و توضيح النظر فيه.

فالكلام يقع في موردين: الأوّل في حكم العقل و البراءة العقلية، و الثاني في البراءة النقلية.

المورد الأوّل: في حكم العقل و البراءة العقلية

إشارة

ذكر تقارب للاشتغال هنا: و إن قيل بالبراءة في مسألة الأقلّ و الأكثر الارتباطيين:

التقريب الأوّل: ما يستفاد من المحقّق الخراساني قدس سره في «الكفاية»، و ذلك بتوضيح منّا؛ و هو أنّه لو قلنا بالبراءة العقلية في مسألة الأقلّ و الأكثر الارتباطيين

ولكن لا مجال لذلك هنا؛ لأنّ مركز الشكّ هناك في نفس التكليف، وأنّه هل تعلق بتسعة أجزاء أو عشرة مثلاً؟ فيقال: إنّ مقتضى حكم العقل الأخذ بالأقلّ والبراءة عن الأكثر.

وأما فيما نحن فيه فمتعلّق التكليف معلوم مبين؛ وهو ما عدا قصد القرية أو قصد الأمر - مثلاً - لأنّ المفروض امتناع أخذه في متعلّق التكليف، إلا أنّ الشكّ في ناحية الامتثال حيث يحتمل بقاء العهدة عند عدم الإتيان بذلك القيد وعدم الخروج منها.

وبالجملة: بين المسألتين فرق، يمكن أن يقال بالبراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ لأنّ الشكّ فيها في متعلّق التكليف؛ وأنّه الأقلّ أو الأكثر، فالأقلّ متيقّن والأكثر مشكوك فيه.

وأما هنا فمتعلّق التكليف معلوم مبين، ولا شكّ من هذه الجهة، بل الشكّ إنّما هو في مقام الامتثال، وأنّه هل يسقط التكليف بإتيان الفعل بدون قصد الأمر - مثلاً - أو لا؟ فالعقل يقضى بالاشتغال إلى أن يقطع بالفراغ، وهو بإتيانه بقصد الأمر (1).

. وفيه: أنّ الفرق الذي ذكره المحقّق الخراساني قدس سره غير فارق من حيث جريان البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر، دون المقام؛ لأنّ ما هو العمدة في جريان البراءة والاشتغال هو رجوع الشكّ إلى ثبوت التكليف أو سقوطه بعد إحراز أصل الثبوت، وأما غير ذلك فلا دخالة له في ذلك.

وهذا التقريب بعينه أحد التقاريب اللّاتي تذكر في مسألة الأقلّ والأكثر للاشتغال.

مع فرق لا يكون فارقاً؛ لأنّه كما أنّ متعلّق التكليف هنا معلوم مبين، وهو غير المقيّد بقيد، ويحتمل اعتباره في ناحية الامتثال، فكذلك هناك يكون الأقلّ معلوماً من باد القدر المتيقّن، لكنّه يشكّ في اعتبار الزائد عليه.

فإن صحَّ جريان البراءة في مسألة الأقلّ و الأكثر نقول بها بعينه فيما نحن فيه، بل لو قيل بالاشتغال هناك دون ما نحن فيه لكان أولى؛ لأنّ المفروض فيما نحن فيه أنّ متعلّق التكليف غير مشكوك فيه قطعاً، وأمّا هناك فيحتمل تعلّق التكليف بالزائد على القدر المتيقّن، كما لا يخفى.

ولكن هذا المقدار من الفرق غير فارق لا يوجب جريان البراءة في أحدهما دون الآخر؛ فإنّ مرجع الشكّ فيهما إلى أصل ثبوت التكليف، لا إلى سقوطه المعلوم؛ فلم يكن فرق بينهما، و لم يكن لإحدهما خصوصية زائدة على الاخرى.

والحاصل: أنّ هذا التقريب أحد التقاريب للقائلين بالاشتغال في مسألة الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و ما نحن فيه؛ لأنّه كما يعلم هنا أنّ القيد الزائد لم يؤخذ في المأمور به و لكن يشكّ في اعتباره في مقام الامتثال، فكذلك هناك يكون القدر المتيقّن معلوماً و يشكّ في اعتبار قيد آخر فيه.

ففي كلا الموردین يعلم ثبوت التكليف الشخصي المعلوم و يشكّ في اعتبار أمر آخر.

فالمسألان ترتضعان من ثدى واحد؛ فإن قلنا بالبراءة في مسألة الأقلّ و الأكثر- كما هو المختار- نقول بها هنا، و إلا فالاشتغال فيهما، فتدبر.

التقريب الثاني: ما يستفاد من المحقّق الخراساني قدس سره أيضاً و لكنّه من محلّ آخر؛ و هو أنّ متعلّق التكليف و إن كان معلوماً حسب الفرض إلاّ أنّه لا يكاد ينكر أنّ الأحكام الشرعية جميعها معاليل للأغراض لا محالة- و إن لم نقل بأنّها تابعة للمصالح و المفسد في متعلقاتها- بدهاء أنّه لو كانت خالية عن الأغراض يلزم أن يكون الأحكام جزافياً و بلا غرض، فبتعلّق الأمر على شىء يستكشف تعلّق غرض الأمر به.

فإذا شكّ في حصول الغرض و سقوطه بإتيان الماهية بدون قصد الأمر- مثلاً

فلا يجوز له الاكتفاء به. فالشك في سقوط الغرض مساوق للشك في سقوط الأمر، وقد عرفت: أنّ القاعدة في الشك في سقوط التكليف الاشتغال، فكذا فيما يساوقه(1)

. وفيه: أنّه يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه في التقريب الأول؛ لجريان ما ذكرناه فيه في هذا التقريب أيضاً.

وذلك لأنّه لو صحّ إثبات الاشتغال فيما نحن فيه من ناحية الغرض - كما هو أحد التقاربات في إثبات الاشتغال في مسألة الأقلّ والأكثر - يمكن إثباته في الأقلّ والأكثر أيضاً؛ فإنّ أمر الشارع معلول للغرض، فما لم يعلم حصول الغرض - الذي هو غاية متعلّق الحكم - لا يعلم سقوط الأمر.

ف عند احتمال بقاء الغرض وعدم سقوطه - إمّا لأخصّية غرض الأمر بالنسبة إلى ما تعلّق به الأمر واقعاً كما فيما نحن فيه، أو بكون الأقلّ متيقّناً - يحكم العقل بالاشتغال؛ فالمسألان ترتضعان من ثدى واحد اشتغالاً وبراءةً.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّه لم يكن ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره هنا، ولا ما استفدناه منه من غير هذا الموضوع - في بيان الفرق بين ما نحن فيه و مسألة الأقلّ والأكثر - فارقاً فيما يرجع إلى البراءة هناك دون ما نحن فيه، وإن كان بينهما فرقاً من جهة أخرى لا يرجع فيما هو المهمّ في المقام، فتدبّر.

هذا كلّه فيما يتعلّق في بيان الفرق بين الموردین؛ فقد ظهر عدم الفرق بينهما فيما يرجع إلى البراءة أو الاشتغال.

والذي يقتضيه التحقيق: أنّ دعوى الاشتغال في المسألة ممنوعة؛ لأنّ العبد مأخوذ بحجّة المولى و بيانه فقط، و يدور الامتثال مدار الحجّة لا- غير؛ فإن قامت الحجّة على المجرّدة عن قصد الأمر و الامتثال، و لم تقم على ذلك دليلاً - ولو ببيان مستأنف - لم يجب على العبد امتثال ما زاد على ما قام لديه الحجّة.

و حديث الشكّ في سقوط الغرض بالإتيان بالمجرّدة عن قصد الأمر كذلك؛ لأنّ وظيفة المكلف إنّما هي الإتيان بما أخذه الأمر موضوعاً لأمره، طابق النعل بالنعل؛ سواء علم حصول غرض الأمر بذلك، أم لا.

وبالجملة: كون الأوامر معلّلة بالأغراض ممّا لا ينكر؛ لعدم معقولية الجزاف فيها، إلّا أنّه خارج عن إناطة الامتثال به؛ لأنّ الامتثال - كما أشرنا - دائر مدار الحجّة؛ فإذا لم تقم الحجّة على الأزيد من المجرّدة عن القيد - ولو ببيان مستأنف - لا تضنّ احتمال عدم حصول الغرض من الإتيان بالمجرّدة.

وهم وإرشاد

وربّما يتوهم: أنّ مراد المحقّق الخراساني قدس سره عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام؛ لأنّها إنّما تجرى فيما إذا أمكن للأمر بيان القيد ولم يبيّن؛ حيث يحكم العقل عند ذاك بالإطلاق. وأمّا في مورد لا يمكنه أخذ القيد - كما هو المفروض فيما نحن فيه - فيكون خارجاً عن موضوع القاعدة.

فلا مجرى للقاعدة هنا، بخلاف مسألة الأقلّ والأكثر؛ فحيث إنّه للأمر بيان الأكثر فيصحّ التمسك بالقاعدة. فالعقل يحكم بالاشتغال فيما نحن فيه، دون مسألة الأقلّ والأكثر.

ولكنّه يندفع أولاً: أنّ هذا - لو تمّ - غير بيان الذي تصدّى المحقّق الخراساني قدس سره لبيانه هنا وفي موضع آخر.

وثانياً: أنّه لو لم يمكن بيانه بدليل واحد فإمكان بيانه بدليل آخر بمكان من الإمكان؛ فيكون المقام مجرى القاعدة.

وثالثاً: أنّ الاحتجاج إنّما يدور مدار البيان فقط لا الواقع المحتمل أيضاً، وحيث إنّه لا بيان حسب الفرض - ولو لعدم الإمكان، كما لو كان الأمر مسجوناً -

فلا إيجاب على العبد عقلاً إلا بالنسبة إلى ما قام عليه الحجّة. ولم تقم الحجّة حسب الفرض على الزائد على المجرّدة؛ فلا مانع من جريان قاعدة القبح بلا بيان.

ولعلّ منشأ هذا التوهّم: هو الخلط بين عدم البيان فى استفادة الإطلاق اللفظى من المطلق، وبين عدم البيان المستعمل فى باب الاشتغال والبراءة، مع وجود الفرق بينهما كما لا يخفى.

وذلك لأنّ المعتبر فى باب الإطلاق اللفظى: هو أنّ الأمر إذا أخذ شيئاً عنواناً و موضوعاً لحكم؛ مجرداً عن القيد، وكان فى مقام البيان، فبما أنّه فاعل مختار وقد جعل باختياره هذا الحكم للمجرّد فيستكشف منه أنّ مراده غير مقيد بقيد.

ولا يخفى: أنّ هذا إنّما هو فى القيد الذى يمكن أخذه ولم يأخذه. وأمّا فيما لو لم يمكن أخذه فلا يمكن أن يستكشف ذلك، فلا ينعقد الإطلاق عند ذلك، وهو واضح.

وأمّا فى المقام: فلا يعتبر فى جريان قاعدة القبح بلا بيان ذلك؛ لأنّه إذا لم يبيّن الأمر ولو ببيان مستأنف، القيد ولو لعدم إمكان أخذه، فالعقل يقضى بجريان القاعدة؛ لأنّ موضوع قبح العقاب بلا بيان إنّما هو فيما لم يتم هناك حجّة، وهو حاصل حسب الفرض.

فتحصّل: أنّ الحقّ جريان البراءة العقلية فى المقام، وعدم لزوم قصد الأمر فى مقام الامتثال.

التقريب الثالث: ولعلّه يشير إليه ما أفاده العلامة القوجانى قدس سره فى «تعليقته على كفاية الاصول».

وحاصله: أنّه وإن لم يمكن أخذ القيود المذكورة فى المأمور به ولكن لها دخل واقعى فى حصول الغرض، وحيث إنّ لا يمكن أخذها فى المأمور به ففى مقام تعلق الأمر لا يكون المأمور به إلا واحداً.

وأمّا فى مقام الامتثال والوجود الخارجى: فحيث إنّه يدور أمره بين لزوم

الإتيان بالمقيّد أو لزوم الإتيان بالمتعلّق مجرّدة، وبين المصداقين تباين، فالعقل يحكم بالجمع بينهما في مقام الامتثال.

وبالجملة: فاقد القيد وواجده في الوجود الخارجى متباينان، ولم يقل أحد منهم بالبراءة في دوران الأمر بين المتباينين في مقام الامتثال.

فحصل الفرق بين المقام و مسألة الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ الحكم هناك تعلّق بعنوان لم يعلم انطباقه على الأقلّ فقط، أو عليه مع الأكثر معاً. و أمّا في المقام فمتعلّق التكليف معلوم؛ و هو المجرّد عن القيد، و لكن في مقام الامتثال يدور أمره بين المتباينين (1)

. و لعلّ هذا التقريب أوجب المحقّق العراقي قدس سره لتصوير الحصّة، كما ستقف عليه قريباً إن شاء الله.

و فيه أولاً: أنّه لو تمّ كون المقام من المتباينين، فمقتضاه الجمع بينهما؛ بأن يأتي بصلاة مجرّدة عن قصد الامتثال - مثلاً - ثمّ بصلاة اخرى بقصد الامتثال، لا الاكتفاء بالمقيّدة، كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمر بين المتباينين، و لم يلتزم به هو قدس سره، و لا غيره في المقام، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لم يكن المقام من دوران الأمر بين المتباينين؛ لأنّ مدار تردّد الأمر بين المتباينين - الذي يحكم العقل بوجوب الاحتياط - هو ما إذا كان العنوان و الموضوع الذي تعلّق به الأمر مرّدّ الانطباق عليهما، فعند ذلك يحكم العقل بالاشتغال.

مثلاً : إذا قيل: «أكرم زيداً»، و تردّد كونه هذا الفرد - أى زيد بن عمرو - أو ذاك الفرد - أى زيد بن بكر - فلا يعلم ما هو المتعلّق للوجوب منهما، مع صلاحية زيد للانطباق على كلّ من الفردين، فحيث إنّ الشكّ يرجع بنحوٍ إلى ناحية الامتثال يحكم العقل بوجوب الاحتياط بإكراههما.

1- حاشية كفاية الاصول، العلامة القوجاني 1: 62/ التعليقة 137.

وأما إذا كان المأمور به عنواناً معلوماً صادقاً بحسب الوجود على هذا الفرد بعنوانه وعلى ذاك كذلك فلا يكون هناك إبهام؛ لا فى المفهوم ولا فى المصدق. ولكن احتمال دخالة أمر آخر فيه لم يؤخذ فى العنوان بلحاظ عدم إمكان أخذه فيه؛ فليس من دوران الأمر بين المتباينين، كما لا يخفى.

فإذا قيل: «صلّ» مثلاً فالذى تعلّق به الأمر ماهية الصلاة، وهذا العنوان صادق على كلّ مصداق من الصلاة مجردة عن قصد الأمر، وعلى المصدق منها مع قصد الأمر. ولا يكون لقصد الأمر دخالة فى الصدق أصلاً.

ففى المقام وإن كان المأتمى به بقصد الأمر والمأتمى به بدون ذلك مختلفان وجوداً، ولكن صدق العنوان على كلّ منهما - كقرسى رهان - ممّا لا إشكال فيه؛ لقضاء الضرورة على أنّ صدق عنوان الصلاة - مثلاً - على المجردة عن قصد الأمر، كصدقها على المقيّدة به ولزوم الصلاة مع قصد الأمر أوّل الكلام، فتدبّر.

ذكر وتعقيب

للمحقّق العراقى قدس سره هنا كلام، لعلّ منشأه - كما أشرنا - توهم كون المقام من باب المتباينين.

وذلك لأنّه قدس سره تصدّى أوّلاً لدفع شبهة لزوم الاحتياط: بأنّ العقل لو كان فى حكمه ناظراً إلى تحصيل غرض المولى فى نفس الأمر لكان له وجه.

ولكن لم يكن له شأن بالنسبة إليه، بل الذى يراه هو التخلّص عن استحقاق العقاب على مخالفة التكليف، واستحقاق العقاب إنّما هو إذا قامت الحجّة عليه عند المكلف.

فالتكليف الذى لم تتمّ الحجّة عليه عند المكلف لا يستحقّ العقاب بمخالفته، ولا شبهة فى كون التكليف التى قامت الحجّة عليه عند المكلف هو التكليف بالأقلّ أو

التكليف بطبيعي الصلاة- مثلاً- لا الأكثر و لا حصّة من الطبيعي.

ثم ذكر في بيانه ثانياً: بأنّ الحصّة تطلق على ثلاثة معان:

أحدها: الحصّة من الجنس؛ وهو النوع. و لا شبهة في تباين الحصص الحاصلة بانضمام القيود إلى الجنس.

و ثانياً: الحصّة من النوع، كالحصّة الموجودة في الفرد منه. و لا تكون هذه الحصص متباينة، بل هي متماثلة في جميع الذاتيات، و لا فرق بينها إلا بالإضافة إلى المشخصات التي بالإضافة إليها صار النوع حصصاً.

ثالثها: الحصّة من الجزئي الحقيقي بالإضافة إلى أحواله و عوارضه؛ فإنّه كما يكون الجزئي الحقيقي موضوعاً باعتبار حال من أحواله، قد يكون بنفسه حين اقتحامه بحال ما.

و الأوّل مثل كون زيد الجائي موضوعاً لوجوب الإكرام، و الثاني بأن يكون زيد بنفسه و لكن في حال المجيء ء موضوعاً للحكم، فيكون المجيء ء مشخصاً لموضوع الحكم.

و بهذا ظهر الفرق بينهما؛ لأنّ القيد على الأوّل مقوم للموضوع، و على الثاني مشخص له فقط.

و المراد بالحصّة التي ندعى أنّها متعلّق الأمر في العبادات هي الحصّة بالمعنى الثالث؛ ضرورة أنّ الركوع المقارن للسجود لا يختلف شخصه عن نفسه فيما لو لم يقارنه السجود.

و عليه: يكون الأقلّ الذي قامت الحجّة عليه متعيّناً بشخصه؛ فتشتغل الذمّة به نفسه؛ لأنّ ارتباطيته بغيره لو كانت متحقّقة في الواقع لا توجب مغايرة لنفسه إذا لم تكن كذلك في الواقع؛ فلا يجب الاحتياط.

نعم، لو كان الأقلّ على فرض كونه مرتبطاً بجزء أو قيد آخر يكون مغايراً

حقيقةً و ماهيةً للأقلّ الذى ليس له ارتباط بشىء آخر لما كان هناك فرق بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و بين المتباينين فى لزوم الاحتياط فى مقام الامتثال.

وبالجملة: المراد بالمقارنة فيما نحن فيه نحو مقارنة الصلاة مع قصد القربة- مثلاً و فى الأقلّ و الأكثر هى المقارنة التى لم تكن من قيود الموضوع، بل من مشخصات الموضوع؛ بأن يكون الحكم معلقاً عليه حال المقارنة.

فإذن: يحصل الفرق بين الأخذ بهذا النحو فى الموضوع، و بين الأخذ فيه بنحو القيدية التى ترجع إلى المتباينين. و كلّ ما يكون القيود من قبيل الثانى فالاشتغال، و كلّ ما يكون من قبيل الأول فالبراءة، و ما نحن فيه من هذا القبيل(1)، انتهى محرراً.

وفيما أفاده مواقع للنظر:

منها: أنّ ما أفاده قدس سره فى الحصّة خلاف ما هو المصطلح عليه فى الحصّة؛ لأنّ الحصّة فى الاصطلاح هى الكلّى المقيد، و إن قيد بقيود لا ينطبق إلا على الفرد، و لا تطلق الحصّة على الجزئى الحقيقى المقيد، و لا المقترن بشىء.

و من العجيب: أنّ هذا المحقق لم يعدّ ما هى الحصّة حقيقة؛ و هى النوع المقيد بقيود مصنّفة لا مشخصة، كالفاسق و العالم و نحوهما. و عدّ ما لم يكن حصّة؛ و هى المقيد بقيود مشخصة.

وبالجملة: ما ذكره فى الحصّة غير ما هو المعهود منها فى كلماتهم، إلا أن يجعل ذلك اصطلاح منه، فلا مشاحة فيه.

و منها: أنّ الفرق الذى ذكره فى الحصّة من الجنس و الحصّة من النوع- بلحاظ أنّ الحصص فى الاولى متباينة، بخلاف الثانية- لا يرجع إلى محصل؛ لأنّه كما أنّ

الطبيعة الجنسية إذا تقيّدت و تنوّعت يصير كلّ نوع مبايناً مع النوع الآخر، فكذلك الطبيعة النوعية إذا تقيّدت بقيود فردية يصير كلّ فرد مبايناً مع الفرد الآخر.

فكما أنّ الأنواع لا تختلفان في الجنسية- كالحيوانية في الإنسان و الفرس مثلاً- وإتّما الاختلاف في النوعية و الفصل، فكذلك الأشخاص و الأفراد- كزيد و عمرو مثلاً بالنسبة إلى الإنسانية- يشتركان في الحقيقة النوعية و يختلفان في الفردية و الشخصية.

و بالجملّة: أنّ الفرق الذي ذكره في نحوى القيد غير وحيه؛ إذ كما أنّ القيود في الأوّل توجب التباين النوعي، فكذلك في الثاني يوجب التباين الفردى. و مجرد دخالة القيد في الأوّل في ماهية المقيد دون الثاني لا يوجب التفاوت فيما هو المهمّ؛ فهما يرتضعان من تدى واحد، كما لا يخفى، فتدبّر.

و منها: أنّ تقسيم القسم الثالث من الحصّة إلى قسمين؛ بأن بعضها مقومّ و بعضها الآخر مشخّص غير صحيح؛ لأنّ المقارنة إمّا لها دخالة- و لو بنحو ما- في الجزء المعتر تقارنه لهذا الجزء أم لا، فعلى الأوّل تكون مقوماً؛ فتحصل المقارنة بين الجزء المقترن و بين غير المقترن. و على الثاني يعلم بعدم اعتبارها، و يكون اعتبارها أشبه شىء بوضع الحجر جنب الإنسان.

و من الواضح: اعتبار المقارنة و ارتباط بعضها ببعض في الموضوع، و إلّا يلزم أن يصحّ إتيانها غير مرتبطة أيضاً.

فإذن: تكون المقارنة بالنسبة إلى الموضوع من قيوده؛ فلم يفترق القسمان من حيث تقوم الموضوع، سواء قيل بالارتباط أو بالتقييد، فتدبّر و اغتتم.

و منها: ما أفاده في أصل المطلب من أنّ الأقلّ إذا كان مرتبطاً بجزء أو قيد يكون مغايراً حقيقة و ماهية للأقلّ الذي ليس له ارتباط بشىء آخر يلزم الاحتياط.

وذلك لما عرفت أنّ الاحتياط إنّما يجب إذا كان متعلّق التكليف مرّد الانطباق عليهما، كما في المتباينين.

وأما فيما نحن فيه فليس كذلك؛ ضرورة صدق الصلاة- مثلاً- على كلّ من المجرّدة والمقيّدة. وارتباطية بعض الأجزاء ببعض لا يضّرّ بذلك؛ بداهة أنّ الصلاة كما تصدق على المقيّدة فكذلك تصدق على المجرّدة عن القيد، كما هو المفروض؛ لأنّ محلّ البحث إنّما هو بعد صدق الطبيعة على المجرّدة عن قصد الأمر، ولو على القول بأنّ المسمّى هو خصوص الصحيحة؛ لأنّ المعتمد هو ما عدا القيود الآتية من قبل الأمر.

فإذا كان صدقها عليهما سيّان فحيث إنّ المكلف مأخوذ بما قام عليه الحجّة، وواضح أنّ ما قام لديه الحجّة إنّما هو المجرّدة، وأما بالنسبة إلى القيد فحيث إنّّه مشكوك فيه فينفى بالبراءة العقلية.

ولا يخفى: أنّ هذا ليس لأجل إطلاق الدليل، بل لأجل الإهمال، وأنّ المقدار المعلوم الذى قامت عليه الحجّة هو هذا المقدار.

ولا فرق فى ذلك فى النوع بالنسبة إلى الجنس، ولا فى الفرد بالنسبة إلى النوع، ولا المقيّد بالنسبة إلى المطلق؛ لأنّ الملاك فى الجميع واحد؛ وهو أنّ المعلوم الذى قامت عليه الحجّة هو عنوان الجنس أو النوع أو المطلق، وهو يصدق على الموجود الخارجى- أعنى الحيوان أو الإنسان أو الرقبة مثلاً- وأما الزائد فمشكوك فيه، فينفى بالأصل. هذا إجمال المقال فى المسألة، تفصيله يطلب من مبحث الاشتغال.

هذا كلّه فى المورد الأوّل؛ وهو حكم العقل فى المسألة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الأصل العقلى فى الشكّ فى أخذ قصد الأمر أو الامتثال أو نحوهما فى المتعلّق هو البراءة عقلاً؛ لقبح العقاب بلا بيان.

المورد الثاني: في البراءة الشرعية

إشارة

المورد الثاني: في البراءة الشرعية(1)

و البحث فيها يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأول: على إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق بأمر واحد.

والثاني: على عدم إمكان الأخذ إلاّ بأمرين.

والثالث: على عدم إمكان الأخذ ولو بأمرين.

و على أيّ منها تارة: يبحث مع القول بجريان البراءة العقلية في قصد الأمر، و اخرى مع عدم جريان البراءة العقلية. فالصور ستة.

تنقيح المقال يستدعي البحث في كلّ منها:

ذكر المحقّق العراقي قدس سره وجهين لعدم جريان البراءة النقلية في المقام، و لو قلنا بإمكان أخذ قيد الدعوة في متعلّق الخطاب، على تقدير حكم العقل في المقام بالاشتغال:

أحدهما: ما يعمّ إمكان أخذه في متعلّق الخطاب الأول والثاني.

و ثانيهما: ما يختصّ بإمكان أخذه في الخطاب الثاني فقط.

و حاصل ما أفاده في الوجه الأول: هو عدم وجود ملاك جريان البراءة النقلية في المقام بناءً على جواز قيد القيد في الخطاب الأول؛ و ذلك لأنّ ملاك الجريان فيما يكون إهمال المشكوك فيه ناقضاً للغرض. و أمّا فيما لم يستلزمه لكفاية حكم العقل بلزوم

1- و ليعلم: أنّه خطب بنا أمر في صبيحة يوم الخميس 20 ذى القعدة من 1378 هـ. ق؛ و هو ارتحال أبي زوجتنا، الشيخ الجليل، آية الله الشيخ محمد على الحائري الكرماني - طاب ثراه - أحد أساتيد الحوزة العلمية بقم المقدّسة، فعاقني الحضور في مجالس الدرس أيّاماً قلائل. و له الحمد لم يطل أمد الدرس إلى أن انعطل يوم الأحد 29 ذى القعدة. فما نكتبه في البراءة الشرعية إلى مسألة دوران الأمر بين الواجب النفسي و الغيرى مقتبس من تقرير بعض أصدقائنا الأعلام، دامت بركاته العالوية [المقرّر حفظه الله].

الاحتياط - كما في المورد - فلا مجرى للبراءة.

و الناظر إلى هذا الوجه لا يدعى أن حكم العقل بلزوم الاحتياط في المقام بيان؛ فينتفى معه موضوع البراءة ليورد عليه باستلزام ذلك الدور، كما قرّر في محلّه.

بل هو يدعى قصور دليل البراءة النقلية عن شمول مثل المورد.

نعم، ذلك مخصوص بالقيود غير المغفول عنها غالباً؛ ليصحّ الاتكال على حكم العقل، كالمقام فإن قيد الدعوة فحيث إنّها ملتفت إليها - حسب الفرض - فيجوز للحكيم أن يتكل في مقام استيفاء غرضه منها على حكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد الشكّ في شيء منها (1).

. وفيه: أنّه لا وجه لدعوى قصور أدلة البراءة النقلية أصلاً، ولا انصرافها عنه بعد كون الموضوع قابلاً للوضع والرفع؛ وذلك لأنّ الانصراف لا بدّ له من منشأ معتدّ به، والظاهر عدمه.

ثمّ إنّّه لو صحّ دعوى الانصراف فالأولى دعواه بالنسبة إلى ما لا يحكم العقل بالاشتغال، بل يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ ظاهر الخطاب هو المولوية والتأسيس، لا الإرشاد والتأكيد.

وبالجملة: يمكن دعوى الانصراف في نحو حديث

«رفع عن امتي تسعة:

- إلى أن قال -

«ما لا يعلمون...»

إلى آخره (2)، الذي هو الدليل المعتمد عليه في البراءة النقلية؛ إذ ظاهره الامتنان على الأمة، وهو إنّما يلائم الموارد المحكوم عليها بالاشتغال. وأما الموارد التي يحكم العقل الصريح بقبح العقاب فيها فالمسلم وغيره فيه شرع سواء، هذا.

1- بدائع الأفكار 1: 243-244.

2- الخصال 2: 9/417، التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

ولكنّه لا- يكاد يصحّ الاعتماد في دعوى الانصراف على مثل هذه الوجوه، والعمدة عدم القصور والانصراف عمّا يحكم العقل فيه بالاحتياط، فحينئذٍ لا بدّ من رفع اليد عنه؛ لعدم قيام الحجّة على المشكوك فيه.

وحاصل ما أفاده في الوجه الثاني: هو أنّ جريان البراءة النقلية لنفى وجوب قيد الدعوة بنحو الأمر الثاني لا يثبت كون متعلّق الخطاب الأوّل تمام المطلوب، إلّا على القول بحجّية الأصل المثبت.

ضرورة أنّ نفى الوجوب المستفاد من متمّ الجعل، وإثبات أنّ الباقي وافٍ بالعرض بالأصل المذكور من أظهر مصاديق الأصل المثبت، بخلاف ما لو قلنا بجواز أخذه في الخطاب الأوّل؛ فإنّ مرجع الشكّ فيه إلى انبساط الأمر على المشكوك، فإذا جرت البراءة فيه استفيد أنّ باقى الأجزاء هو تمام المأمور به، ولا محذور فيه؛ لخفاء مثل هذه الوساطة عند العرف(1)

. وفيه أوّلاً: أنّ العبد مأخوذ بما قام لديه الحجّة، وهي ليست إلّا ما اخذ في لسان الدليل فقط، ومن المعلوم أنّه ليس عنوان تمام المطلوب ونحوه كالوفاى بالعرض ممّا اعتبر في لسان الدليل.

فعلية: إذا أتى بما تعلق به الخطاب الأوّل صدق الامتثال قطعاً؛ لعدم قيام الحجّة على أزيد منه بعد كون ذلك الزائد مشكوكاً فيه، وحكم الشارع برفع ما لا يعلم.

وثانياً: لو سلّم ذلك لكنّه لا فرق بين إمكان الأخذ في الخطاب الأوّل أو الخطاب الثاني من هذه الجهة، لو لم يكن الأمر في الخطاب الأوّل أصعب؛ إذ نفى المشكوك وجوبه بتتميم الجعل، مثل نفى وجوبه بالخطاب الأوّل في عدم إثبات عنوان كون الباقي تمام المطلوب، أو الوفاى بالعرض.

و ثالثاً: لو سلّم خفاء الوساطة عند العرف فلا اعتداد به، كما قرّر في محله (1)؛ لعدم الفرق في عدم الحجّية بين خفاء الوساطة وعدمه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المرجع هو البراءة الشرعية، مع إمكان أخذ قصد الأمر في الخطاب الأول أو في الخطاب الثاني، وإن قلنا بالاشتغال عقلاً؛ فتدبّر.

و أمّا مع عدم إمكان أخذ قصد الأمر في الخطاب مطلقاً- حتّى في الخطاب الثاني- و قلنا بالاشتغال العقلي، فالحقّ فيه أيضاً البراءة الشرعية.

خلافاً للمحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: لا أظنّك أن تتوهّم و تقول: إنّ أدلّة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، وإن كانت قضية الاشتغال عقلاً هي الاعتبار؛ لوضوح أنّه لا بدّ في عموم أدلّة البراءة الشرعية من شىء قابل للرفع و الوضع شرعاً، و ليس هاهنا؛ فإنّ دخل قصد القربة و نحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعى، و دخل الجزء و الشرط في الغرض و إن كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعاً. فبدليل الرفع- و لو كان أصلاً- يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت، فافهم (2)

. و فيه أوّلاً: أنّ الظاهر من حديث الرفع و إن كان ما استنبطه قدس سره؛ من لزوم كون المشكوك فيه قابلاً للوضع، بل لا بدّ و أن يكون هناك وضع و تشريع، إلا أنّه رفع إذا لم يعلم امتناناً، لا أنّه بمعنى الدفع حتّى يعمّ ما لا يصلح للوضع.

و لكن الذى سهّل الأمر: عدم انحصار دليل البراءة الشرعية بما يكون لسانه لسان الرفع حتّى لا يلائم المقام- لكونه مخصوصاً بما يمكن بيانه و وضعه؛ فلا يعمّ

1- الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 158.

2- كفاية الاصول: 99.

لما لا- يمكن بيانه- بل يكون بعض أدلتها على وزان حكم العقل بالبراءة؛ كقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا» (1)؛ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«الناس في سعة ما لا يعلمون»

(2)

. ولا شك في عدم اختصاص المستفاد منهما بالبراءة عمّا يصحّ البيان والوضع، بل المراد منهما: أنّ العذاب على ما لم تقم عليه الحجّة ليس من دأبه تعالى، وإن كان عدم قيامها لعدم الإمكان، وحيث إنّ قصد الامتثال ممّا لم تقم عليه الحجّة على وجوبه فالناس في سعة عدم الوجوب ونفى الكلفة الزائدة.

وواضح: أنّ هذا اللسان لسان البراءة العقلية ويجزم به؛ لأنّ عدم البيان المأخوذ في حكم العقل بفتح العقاب معه أعمّ من أن يكون لعدم الإمكان، أو لعدم البيان مع إمكان البيان.

وبالجملة: مفاد حديث «ما لا يعلمون» وإن كان مخصوصاً بما يمكن وضعه وبيانه؛ فلا يعمّ المقام، إلا أنّ قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا»، وقوله:

«الناس في سعة ما لا يعلمون»

على وزان حكم العقل بالبراءة العقلية؛ فيعمّ المقام، فتدبر.

وثانياً: لو سلّم كون مستند البراءة الشرعية خصوص حديث الرفع، ولكن نقول: إنّ المرفوع:

إمّا خصوص المؤاخذه كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره (3).

1- الإسرائ (17): 15.

2- عوالى اللئالى 1: 109/424، مستدرک الوسائل 18: 20، كتاب الحدود و التعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب 12، الحديث 4.

3- فرائد الاصول: 195/السطر 21.

أو الأعمّ منها ومن سائر الآثار، كما لعلّه الظاهر من بعض كلمات هذا المحقّق قدس سره (1)

. و على أىّ تقدير: لا إشكال فى أنّ المؤاخذه بيده وضعاً و رفعاً، فحينئذٍ يترك ذلك القيد المشكوك وجوبه؛ اعتماداً على رفع المؤاخذه بتركه. و لا يلزم فى المقام إحراز عدم الحكم و رفع الموجود حتّى يقال بأنّه غير ممكن.

و ثالثاً: أنّه لا ريب فى كون بعض التكاليف عبادياً، و قام عليه ضرورة المسلمين - كالصلاة و الصوم و نحوهما-، فهل ذلك بمقتضى حكم العقل بالاشتغال، أو بلحاظ قيام أمر مولوى على ذلك؟

لا- سييل إلى الأوّل، و لا- أرى ارتضاءه به؛ لأدائه إلى جواز احتمال كون الصلاة و نحوها توصّلياً يؤتى بها بقصد الأمر؛ لحكم العقل بالاشتغال، و هو كما ترى. بل عباديته لأمر شرعى كشف عنه ضرورة المسلمين.

فعليه: يصحّ التكليف، بل لا- بدّ و أن يجب الحكم بإمكان بيانه- و لو بدليل آخر- بدهة أنّ الوقوع من أوثق الأدلّة و أقواها على إمكان الأخذ.

و لعمر الحقّ: إنّ لا ريب و لا إشكال، بل لا بدّ من الجزم بالبراءة الشرعية؛ لشمول أدلتها للمقام؛ سواء اخذ فى أدلتها عنوان الرفع أو لم يؤخذ، و إن قلنا بالاشتغال كما هو المفروض، فتدبّر.

و أنت خير: بأنّ ما ذكرنا كلّه هنا مماشاة مع القوم، و إلا فقد تحقّق و ظهر لعلّه لا خفاء فيه و لا إبهام فى جواز أخذ قصد الأمر و نحوه فى متعلّق الخطاب الأوّل، فضلاً عن الخطاب الثانى؛ فإنّ الأصل اللفظى فى المسألة عند الشكّ فى اعتبار قصد الأمر و نحوه فى المتعلّق هو التوصلية، و مع فقد شرائط الإطلاق فالأصل العملى البراءة عقلاً و نقلاً، و اللّه الهادى إلى سواء الطريق.

تذليل فيه مسائل:**إشارة**

قد تعرّض بعض الأعلام هنا بعض مباحث لا دخل لها بمبحث التعبدى والتوصلى إلا أنه لاهتمامهم بها وكونها بنفسها مباحث مفيدة ينبغى الإشارة إلى ما قيل فيها، وبيان ما هو المختار فيها، وهى: إن إطلاق الخطاب هل يقتضى لزوم مباشرة المخاطب فى امتثال الأمر أم لا؟ وعلى فرض عدم الإطلاق ما ذا يقتضيه الأصل العملى؟

ثم إن إطلاق الخطاب هل يقتضى صدور المكلف به عن المخاطب اختياراً، أم لا؟ وعلى فرض عدم الإطلاق ما ذا يقتضيه الأصل العملى؟

ثم إن الإطلاق هل يقتضى كون المكلف به متحققاً بالمحرّم عند الامتثال أم لا؟

وعلى فرض عدم الإطلاق ما ذا يقتضيه الأصل العملى؟ تنقيح الأمر فيها يستدعى البحث فى مسائل:

المسألة الاولى فى أن مقتضى الإطلاق هل هو صدور الأمور به من المخاطب بنفسه أم لا؟**إشارة**

الكلام فيها يقع فى جهتين: الاولى فى مقتضى الأصل اللفظى، والثانية: فى مقتضى الأصل العملى:

الجهة الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة**إشارة**

حيث إن بعض الأعلام تصدّى لذلك بعد تمهيد مقدّمة فلنمهدّها أيضاً، ونقول:

إن كيفية سقوط التكليف الخاصّ المتوجّه إلى شخص مخصوص تصورات:

منها: أن يكون مجرد تحقّق المكلف به خارجاً مسقطاً للأمر كيف اتفق، وإن لم

يكن موجدہ إنساناً، فضلاً عما إذا كان ذلك.

وذلك فيما إذا كان المطلوب وجود الفعل في الخارج كيف اتفق، من دون دخالة لصدوره عن المخاطب و انتسابه به في تحصيل ذلك الغرض، كالأمر بغسل الثوب.

و لا يريد: أنه على هذا الغرض ينبغي أن ينحدر الحكم والأمر إلى الفعل نفسه، ويحكم بأن ذلك الفعل - كالغسل مثلاً - مطلوب من دون توجيهه إلى شخص معين؛ لأنه يتصور لتوجيه الخطاب للشخص غرض آخر وراء الغرض الباعث على التكليف بأصل الفعل.

ومنها: ما لا يكون كذلك بل لا بد في سقوط الأمر من صدور المكلف به من المخاطب نفسه؛ بحيث لا يكون تحققه من غيره بأي نحو مسقطاً له أصلاً. وذلك فيما يكون للانتساب والقيام به دخل في حصول أصل الغرض، كالصلاة والصوم.

ومنها: ما يكون متوسطاً بين الأولين؛ بحيث لا يكون وجوده المطلق مسقطاً، ولا وجوده من خصوص المخاطب فقط مسقطاً، بل لا بد فيه من الارتباط به بنحو، وذلك من وجوه:

الأول: أن يكون له التسبب بالاستتجار - مثلاً - وحينئذ يكون فعل الأجير مسقطاً للتكليف، مع كونه فعلاً بنفسه، من دون لزوم قصد النيابة ونحوه. بل الأجير يبني ويهدم ويرفع ويضع لأجرته المسماة في العقد - مثلاً - لا بعنوان كونه نائباً عن المستأجر في البناء.

وكيف كان: فالسقوط من المخاطب في هذا القسم لا بد له من عمل؛ من فعل نفسه أو التسبب له.

الثاني: أن يكون له الاستتابة؛ بأن يجعل شخصاً آخر بمنزلة وجود نفسه؛ فكما أنه لو صدر الفعل من وجوده الحقيقي لكان مسقطاً للتكليف، فكذلك لو صدر من وجوده التنزيلي، الذي هو النائب.

فالسقوط في هذا القسم أيضاً يتوقف على صدور عملٍ ما من المخاطب، وهو إما نفس الفعل أو الاستنابة عليه.

الثالث: أن يجوز للغير التبّع عنه، والمتبّع وإن كان كالنائب؛ من أن وجوده وجود تنزيلي للمخاطب، إلا أن جعل التنزيل في النائب بيد المخاطب فقط دون المتبّع؛ فإن للمتبّع جعل نفسه بمنزلة نفس المخاطب على ما له من الخصوصيات المبحوث عنها في المحل المناسب له.

فالارتباط في هذا القسم أضعف من الأولين من هذه الجهة؛ وهي عدم لزوم صدور عمل من المخاطب، ولكنه مرتبط به أيضاً؛ إذ التبّع إنما هو تبّع عن الغير، وهذا معنى الارتباط به، بخلاف الأولين.

ولعل في الباب أيضاً وجوهاً أخرى في كيفية سقوط التكليف، ولكن المهم هو الذي أشرنا.

إذا تمهد لك هذه المقدمة فنقول: إن المستفاد من المحقق النائيني قدس سره - بعد إطالة الكلام بما لا دخالة لبعضه في المقام - هو أن التكليف في موارد جواز الاستنابة من باب الوجوب التخيري بين المباشرة وبين الاستنابة؛ تخييراً شرعياً؛ لأنه يكون نتيجة التكليف - بعد قيام الدليل على جواز الاستنابة - هو التخيير بين المباشرة والاستنابة؛ لأن الاستنابة أيضاً فعل اختياري للشخص قابلة لتعلق التكليف بها تخييراً أو تعييناً.

وفي موارد جواز التبّع من باب الوجوب المشروط؛ لاشتراط وجوب المباشرة على عدم إتيان المتبّع، ولا يصحّ جعله من الوجوب التخيري لوجهين:

أحدهما: أن الواجب في التخيري معادل للواجب الآخر، من دون ترتّب وطولية لأحدهما على الآخر، وحيث إن المقام ليس كذلك فلا يعقل كونه من باب التخيير.

ثانيهما: عدم اندراج فعل المتبرّع تحت قدرة المكلف، ولا يمكن تعلق الإرادة به؛ فلا معنى لأن يقال: «افعل أنت بنفسك أو غيرك» مع لزوم اندراج الواجبات التخيرية بشقوقها تحتها(1)، انتهى.

ولكن ناقش المحقّق العراقي قدس سره في ذلك، وقال: إنّ خطاب المكلف بالفعل الذي يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطاً بعدم فعل الغير كما توهم، بل هو خطاب توجه إليه في حين عدم فعل الغير، كما هو شأن الواجب التخيري(2).

. والذى يقتضيه التحقيق هو أن يقال بعدم كون الخطاب مشروطاً بعدم فعل الغير، وأنّه لا يكون الخطاب تخييرياً. ويعلم ذلك بعد تصوّر حال الجعل وكيفية التشريع.

وذلك لأنّ الذى ينكشف بالتأمل فى مقام الثبوت و تشريع عمل معيّن - كالحجّ مثلاً- أنّ الملحوظ هناك هو نفس الحجّ و وجوبه على المستطيع، لا المردّد بينه و بين الاستنابة- كما هو الشأن فى دوران الأمر فى عالم الجعل بين الخصال الثلاث- حتّى يكون الاستنابة معادلاً للحجّ؛ تعادل العتق للإطعام و الصيام؛ ليكون المسئول يوم القيامة عند العصيان ترك الاستنابة و الحجّ، كما يكون المعاقب عليه فى الخصال هو تركها بأجمعها؛ للاكتفاء بواحد فى (عدم) الترك بالجميع؛ قضاءً لحقّ التخير.

بل المجعول هو وجوب الحجّ على المستطيع فقط، من دون عدل أصلاً حتّى يكون بينهما التخير، و من دون توقّف له على عدم فعل الغير تبرّعاً حتّى يكون مشروطاً بعدمه. بل هو واجب عينيّ تعيينى مطلق، لا مشروط و لا مخير عقلاً و لا شرعاً.

إذ فعل النائب و كذا المتبرّع ليس لأجل توجه الخطاب إلى الاستنابة؛ معادلاً

1- فوائد الاصول 1: 139-141.

2- بدائع الأفكار 1: 247.

لخطاب الحجّ على الأول، كما هو مقتضى الخطاب التخييري. وليس موجباً لعدم توجّه الخطاب على الثاني، كما هو مقتضى الواجب المشروط، بل هما من كيفية الامتثال، من دون دخالة لشيءٍ منهما في عالم التشريع.

و مقتضى السقوط بهما هو سقوط التكليف بتّى المتوجّه إلى المخاطب، من دون توجّه ذلك الشخص من الخطاب إلى النائب أو المتبرّع فعلاً.

نعم، بعد توسعة كيفية الامتثال و سقوط الخطاب بفعلهما يعدّ كلّ منهما مخاطباً اعتباراً، لا أنّهما مستقلّان نفساً. وعلى هذا لا يعقل التخيير و لا الاشتراط أصلاً.

و لعلّ التخيير في مقام السقوط اختلط بالتخيير المصطلح عليه؛ و هو ما يكون في عالم الجعل بنحو يرجع إلى الاشتراط أو غيره على ما هو المقرّر في محلّه.

فانقدح بما ذكرنا: ما في كلام المحقّق النائيني قدس سره. و بهذا البيان أيضاً يظهر ما في كلام المحقّق العراقي قدس سره أيضاً؛ إذ ليس التكليف ملحوظاً في حال عدم فعل الغير أصلاً؛ حيث إنّ فعله لم يلحظ في مقام الجعل عدلاً، و لا عدمه ظرفاً، بل هو تكليف بتّى مطلق على ما عرفت.

توضيح للمقام بيان مستوفى

و لزيادة توضيح أنّ المقام ليس من باب الوجوب التخييري، و لا الوجوب المشروط، و لا المجعول في ظرف دون ظرف، تأتي بيان مستوفى مترامى الأطراف، و إن أمكن الاكتفاء بما تقدّم إجمالاً.

فنعول: إنّ الواجب التخييري هو الذي يسقط قطعاً بفعل أحد شقّي التردد أو أحد شقوق التردد، و إلاّ يكون كلّ واحد منهما أو منها واجباً تعيينياً.

فعلى هذا: لو كان الأمر بالحجّ و الاستنابة واجباً تخييرياً لزم سقوط التكليف بالحجّ بمجرد الاستنابة، و إن لم يفعله النائب؛ إذ أحد شقّي التخيير - حسب الفرض -

هو الفعل القائم بالمخاطب بالحجّ - وهو الاستنابة - وأما الفعل القائم بالنايب فخارج عن حريم التكليف بالحجّ أصلاً، ولا يصحّ الالتزام به، هذا إجمال المقال.

وإليك تفصيل المقال: وهو أنّ أحد شقّي التخيير بحسب التصوّر لا يخلو عن أحد امور:

1- إمّا أن يكون هو مجرد الاستنابة؛ سواء تعقبها فعل النائب أم لا.

2- أو يكون الاستنابة المتعقبة بفعل النائب نظير الإجازة فى الفضولى على احتمال.

3- أو يكون فعل النائب.

4- أو يكون الاستنابة المتقيّدة بفعل النائب.

5- أو يكون الاستنابة المشروطة به.

وعلى أى صورة منها يرد عليها ما لا يمكن الالتزام به:

أما على الصورة الاولى: فيلزم سقوط وجوب الحجّ بمجرد الاستنابة، وإن لم يأت النائب بالحجّ، مع أنّ الاستنابة لتلك الغاية؛ وذلك لحصول أحد شقّي التريد حسب الفرض.

كما أنّه على الصورة الثانية: يلزم السقوط بمجرد الاستنابة إذا كان المعلوم عند الله أنّ النائب يعقبها به؛ وذلك لحصول وصف التعقب فعلاً، وإن كان المتعقب فى المستقبل، والالتزام به مشكل.

مع أنّه يلزم من بعد وجوده العدم؛ إذ لو سقط بالاستنابة المطلقة أو المتعقبة لم يبق فى عهدة الحجّ حتّى يأتى به النائب عنه؛ لأنّه بمجرد الاستنابة والإيجاب على النائب سقط الوجوب عن النائب؛ لسقوط الحجّ الواجب عن المنوب عنه.

ولا يعقل أن يوجب الشىء شيئاً، ويسقط شيئاً آخر يكون وجوده متوقفاً على وجود هذا الساقط، فتدبّر.

وأما على الصورة الثالثة: فلا يصحّ أيضاً، لخروج فعل الغير عن القدرة والاختيار؛ إذ لا يعقل أن يجب على زيد فعل عمرو.

وهكذا على الصورة الرابعة والخامسة؛ إذ كما أنّ فعل الغير ليس داخلياً في حريم القدرة فلا يعقل إيجابه مستقلاً، كذلك لا يصلح قيماً ولا شرطاً للتكليف المتوجّه إلى الشخص.

فتحصّل: أنّه لا- يمكن جعل الاستنابة أحد شقّي التخيير- بأى معنى كان التخيير- إذ لسنا الآن بصدّد تحقيق معنى التخيير من كون الوجوب فيه مشروطاً بعدم فعل ذلك الآخر أو غيره.

هذا مجمل الكلام في التخيير.

وأما الاشتراط؛ بأن يكون الوجوب مشروطاً بعدم فعل الغير- كما زعمه المحقّق النائيني قدس سره في التبرّع- فلا يعقل أيضاً؛ إذ التبرّع فرع ثبوت الوجوب على المتبرّع منه، فلو كان ثبوته عليه مشروطاً بعدم التبرّع للزم الدور.

وهكذا الكلام في مقال المحقّق العراقي قدس سره؛ إذ لا تفاوت بين كون الوجوب في ظرف عدم فعل الغير، أو مشروطاً بعدمه فيما هو المهمّ في المقام؛ لأنّ فعل الغير- على أىّ تقدير- لإسقاط ما على المخاطب بالحجّ مثلاً، لا أنّه فعل مستقلّ بنفسه. فاتّضح:

أنّه قدس سره لم يأت بما يفيد ويجدى.

فتحصّل: أنّ العقل في مثل جواز الاستنابة إن كان لها مورد إذا لاحظ كيفية تشريع الشارع الحجّ- مثلاً- وعمله في مقام الجعل لا يرى إلّا حكماً واحداً؛ وهو وجوب الحجّ متعلقاً على شخص خاصّ- وهو المستطيع- من دون أن يكون فيه تردّد بينه وبين غيره- كالأستنابة- أو اشتراط وتعليق على عدم فعل الغير، أو في ظرف عدم فعل الغير.

فعلى هذا: لا يكون الوجوب إلا تعيينياً لا تخييرياً، و مطلقاً لا مشروطاً، و لا مظروفاً في ظرف عدم فعل الغير.

فأما حديث جواز الاستنابة فإثما هو ترخيص من الشارع في كيفية الامتثال و سقوط التكليف.

وإثما قلنا: إن كان لجواز الاستنابة مورد؛ فإثماً لم نجد مورداً في الفقه يكون الأمر في مقام الامتثال دائراً بين المباشرة و الاستنابة بجعل الغير- الذى هو النائب- بمنزلة نفسه في عالم الاعتبار.

نعم، في الحجج و إن جُوز الاستنابة فيه إلا أنه في حال العذر- كالمرض- لا مطلقاً.

و ربما يمثل لذلك بسقوط قضاء الميت عن الولي بفعل النائب، كما يوجد في كلمات بعض الأعظم قدس سره (1)

. و لكنّه غير مطابق للممثل المبحوث عنه؛ إذ المبحوث عنه هو أنه هل الواجب على المخاطب بالأصالة وجوب مباشرته أو كفاية الاستنابة؟ و أمّا قضاء الميت فإثماً يجب على الولي نيابةً عن الميت.

فالأمر هناك دائر بين لزوم الاقتصار في امتثال الأمر بالنيابة على المباشرة، و بين جواز الاستنابة أيضاً.

هذا تمام الكلام فيما هو مقتضى التشريع و الجعل.

فظهر: أنّ المجعول فيما يجوز فيه الاستنابة أو التبرع ليس إلا أمراً معيناً لا مخيراً، و وجوباً مطلقاً لا اشتراط فيه؛ لعدم معقولية شىء منهما.

هذا كله في الجهة الاولى؛ و هو مقتضى الأصل اللفظي في توجه الخطاب؛ و هو لزوم مباشرة المخاطب في امتثال الأمر.

الجهة الثانية: في مقتضى الأصل العملي في المسألة

فعند فقد الأصل اللفظي في المسألة يقع الكلام في مقتضى الأصل العملي فيها، فنقول:

الحق في المسألة:- وهي أنه إذا شك في لزوم المباشرة فقط أو جواز الاستنابة أو التبرع- هو الاشتغال وإتيان المخاطب نفسه، وعدم جواز الاستنابة أو التبرع، وإن قلنا في دوران الأمر بين التعيين والتخيير بالبراءة؛ للفرق بينهما. وذلك لأن التكليف في نحو المقام- أي في موارد جواز الاستنابة أو التبرع- حيث لم يكن بالتخيير ولا بالاشتراط، بل بالتعيين البحت والإطلاق الصرف.

وإنما جواز الاستنابة أو التبرع في مرحلة سقوط التكليف من باب الترخيص والتوسعة في مقام الامتثال؛ فلو شك فيهما كان مرجعه إلى الشك في الترخيص والتوسعة في مقام الامتثال، من دون أن يصعد إلى حريم التكليف أو إلى قيد من قيود المأمور به، ومن المعلوم: أن الشك في ناحية الامتثال وسقوط التكليف مجرى للاشتغال فحسب.

إن قلت: إن أصل التكليف معلوم، والشك إنما هو في قيد المأمور به وفي أنه هل هو مطلق أو مقيد بقيد المباشرة، فتجربى البراءة.

قلت: إن المعلوم هو إطلاق المأمور به وعدم تقييده بنحو يرجع إلى التخيير أو الاشتراط؛ لعدم معقولية شىء منهما، كما تقدم. ولكن لا يتعدى الشك عن طور الامتثال وسقوط التكليف إلى أصل التكليف أو قيد من قيود المكلف به، ومعه لا مجال لتوهم البراءة، بخلاف مسألة الدوران بين التعيين والتخيير، كما تقدم.

ولا يخفى: أنا وإن لم نكن عجالاً بصدد بيان ما هو الحق في المسألة، إلا أنه لقائل أن يقول بالبراءة هناك، بلحاظ أنه لا يعلم مقدار سعة التكليف وضيقه، وليس التكليف معلوماً بجميع حدوده حتى يكون الشك في امتثاله، كما في المقام.

و حيث إنّ الأمر غير خالٍ عن الغموض و الإبهام نأتى بما يشيّد أركانه؛ لنلّا يتزلزل بالأوهام.

فنقول: كما أنّ المحقّق الخراسانى قدس سره مع اختياره استحالة أخذ قصد الأمر و نحوه فى المتعلّق و لو بالخطاب الثانى قائل بأنّه لو قامت حجّة على لزوم الإتيان بقصد الأمر لكان يحكم بأنّ العقل يكشف منه تعلق الغرض بما هو الأخصّ ممّا تعلق به الأمر؛ و هو ما قيّد بقصد الأمر (1)

. كذلك نقول بعكس ذلك فى المقام- أى موارد جواز الاستنابة و التبرّع- و ذلك لأنّ المكلف به هو نفس الطبيعة تعييناً و إطلاقاً، و احتمال الاكتفاء بإتيان الغير يلغى حيث لا تخيير و لا اشتراط. و معه لو قامت الحجّة على جوازهما يكشف العقل تعلق الغرض بما هو الأعمّ من المتعلّق، لا بتغيّر سنخ التكليف عن التعيين و الإطلاق أصلاً.

و لكن إذا لم تقم حجّة على ذلك و شكّ فى ذلك فالمرجع الاشتغال فقط؛ لرجوعه إلى مقام الامتثال.

و المظنون: أنّ اختلاج احتمال البراءة فى الذهن إنّما هو لعدم وصوله إلى ما حقّقناه من عدم تمسّى التخيير و الاشتراط فى موارد جواز الاستنابة و التبرّع، فتدبّر جيّداً.

فاتّضح من جميع ما ذكرناه: ما فى كلام المحقّق العراقى قدس سره؛ حيث ذهب إلى البراءة، و استدلّ لذلك: بأنّ الشكّ فى المقام يكون فى طور التكليف هل هو تامّ أو ناقص ... إلى آخر ما ذكره (2)

. إذ لا شكّ فى حدود التكليف، و لا المكلف به أصلاً؛ لأنّ التكليف تعيّن مطلق، و المكلف به أيضاً نفس الطبيعة، و الشكّ إنّما هو فى مرحلة الامتثال فقط، و معه لا مجال لتوهم البراءة، فتدبّر و كن من الشاكرين.

1- كفاية الاصول: 95-97.

2- بدائع الأفكار 1: 248.

المسألة الثانية فى أن مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به عن المخاطب اختياراً فقط أو الأعم منه؟

إشارة

وفىها بيان مقتضى الأصل العملى:

لا إشكال فى لزوم إرادة المخاطب فى إتيان المأمور به؛ لعدم معقولية توجه الخطاب إلى إتيان الفعل لا عن إرادة، وإنما البحث والكلام فى لزوم اعتبار الاختيار.

والكلام فى هذه المسألة- أيضاً- يقع فى جهتين:

الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة.

والثانية: فى مقتضى الأصل العملى فيها.

الجهة الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة

لا إشكال عند التحقيق فى أنه لا إطلاق لهيئة الأمر؛ لأن معناها- كما أشرنا غير مرة- هو إيجاد البعث الخارجى فى عالم الاعتبار والإغراء الاعتبارى، نظير إشارة الأخرس؛ فالمعنى الموجد بها غير قابل لشيء من الإطلاق والتقييد:

أما الأول؛ فلعدم انطباق المعنى بها إلا على نفسها المتشخصة، كما هو الشأن فى إشارة الأخرس.

وأما الثانى؛ فلأنه فرع الإطلاق؛ فإذا لم يكن هناك إطلاق فلا معنى للتقييد.

فإذن: لا وقع لتوهم أن البعث فى قولنا: «أكرم زيدا» مثلاً هو البعث الأعم من أن يكون المبعوث إليه صادراً من المخاطب بالاختيار.

كما لا وقع لتوهم: أنه مقيد بخصوص ما هو الصادر منه بالاختيار.

نعم، يقع الكلام في مصبها ومحط ورودها، وإن كان خارجاً عن حريم معناها:

فنقول: إن من الواضح الذي لا ينبغي الارتياح فيه، أن البعث لغاية انبعاث المخاطب نحو مدلول المادة، وواضح: أنه لا يعقل الانبعاث إلا في حال الاختيار؛ ضرورة عدم إمكان انبعاث الغافل نحو المغفول عنه والناسي نحو المنسى عنه، وهكذا بالنسبة إلى الأوامر الاضطرارية.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك من باب الخطاب أو جعل القانون. كما لا فرق في ذلك بين أن يكون بعنوانه الأولى أو بالعنوان الملازم له.

والسرف في ذلك: هو استحالة انفكاك الانبعاث عن الاختيار.

فأتضح بما ذكرنا: أن مصب الهيئة ومجراها هو اختيار المنبعث فقط، ومعه لا مجال للتمسك بإطلاق المادة؛ إذ هي وإن كانت مطلقة في نفسها ولكن بعد لحاظ خصوصية مصب الهيئة ومجراها تسرى تلك الخصوصية إليها؛ فلا يبقى لإطلاقها مجال، لا بأن يكون من باب تقييد الإطلاق، بل لعدم انعقاد الإطلاق لها؛ إذ هو مسبوق بعقد البيان. والقرينة الحاكمة بها وإن كانت عقلية ولكن حيث إن المقام محفوف بها- لقضاوة العقل السليم باستحالة الانبعاث في غير حال الاختيار- فلا ينعقد الإطلاق أصلاً، لا أنه ينعقد الإطلاق فيقيد، فتدبر. هذا إجمال الكلام حول الأصل اللفظي.

فظهر: أن غاية ما يستفاد من توجه الخطاب إلى المخاطب أو جعل القانون هو إتيان المتعلق حال الاختيار.

الجهة الثانية: في مقتضى الأصل العملي في المسألة

إذا لم يكن إطلاق في الخطاب، وشك في المسألة فالحق هو البراءة؛ لدوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ إذ لا يعلم أن الواجب هو نفس الطبيعة وإن صدرت من غير اختيار، أو الطبيعة المقيّدة بقيد الاختيار، فينفي القيد المشكوك فيه.

ولا يخفى: أنّ الأقلّ والأكثر هنا ارتباطيان. فما زعمه المحقّق العراقي قدس سره: من أنّ المرجع عند الشكّ في بقاء التكليف بعد الإتيان بالفرد الاضطرارى هي البراءة؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، ولا شبهة في أنّ المرجع في الشكّ المزبور هي البراءة(1)، انتهى.

غير وجيه؛ لما أشرنا من أنّه لا يعلم أنّ الواجب عليه نفس الطبيعة، أو هي مقيدة بقيد الاختيار، فينفى بالأصل.

المسألة الثالثة في أنّ مقتضى إطلاق الخطاب هل هو كون المأمور به حاصلًا بالفرد المحرّم أم لا؟

لم يتعرّض سماحة الاستاذ- دام ظلّه- حكم مقتضى إطلاق الخطاب في هذه المسألة، ولا مقتضى الأصل العملى فيها إذا لم يكن هناك إطلاق، بل أوكلهما إلى محلّهما المقرّر لهما.

وأظنّ: أنّ عدم تعرّض الاستاذ- دام ظلّه- بلحاظ حلول التعطيلات الصيفي؛ حيث انعطل البحث يوم الأحد 29 ذى القعدة الحرام من سنة 1378 هـ. ق.

الجهة الخامسة فى أصالة النفسية و العينية و التعينية

إشارة

الجهة الخامسة فى أصالة النفسية و العينية و التعينية(1)

لا- إشكال و لا- خلاف فى أنه إذا ورد أمر مطلق، و تردد أمره بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً، أو بين كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً، أو بين كونه عينياً أو كفائياً، يحمل على النفسى التعينى العينى. و لكن وقع الكلام فى وجه ذلك:

فذهب المحقق الخراسانى قدس سره إلى أنّ ذلك بمقتضى إطلاق الصيغة، بتقريب: أنّ المولى بعد ما كان فى مقام البيان، و لم ينصب قرينة على الغيرية و مماثلاتها التى تقيد الوجوب و تضيّق دائرته فمقتضى الحكمة كونه واجباً؛ سواء وجب هناك شىء آخر أم لا، فيثبت كون الواجب نفسياً، و سواء أتى بشىء آخر أم لا، فيثبت كون الواجب تعينياً، و سواء أتى به آخر أم لا فيثبت كون الواجب عينياً(2)

. و فيه أولاً: أنّ الظاهر من كلامه قدس سره هو أنّ مراده بالإطلاق هو الإطلاق المبحوث عنه فى المطلق و المقيد فى ناحية متعلق التكليف أو موضوعه.

فكما يقال هناك فى إطلاق متعلق التكليف أو موضوعه: إنّ الأمر الملتفت المختار الكائن فى مقام البيان إذا أخذ أمراً غير مقيد بقيد متعلقاً لتكليف، أو موضوعاً لحكم فمقتضى حكم العقل هو كون نفس الطبيعة من دون قيد و شرط تمام المتعلق للتكليف، أو تمام الموضوع للحكم.

فنقول فيما نحن فيه: إنّ مقتضى جريان مقدّمات الحكمة- بعد قوله قدس سره بعدم الفرق بين معنى الحروف و الأسماء(3)؛ فكما أنّ للأسماء جامعاً كذلك للحروف،

1- تاريخ شروع البحث يوم الأربعاء 12 ربيع الأول 1379 هـ. ق.

2- كفاية الاصول: 99.

3- نفس المصدر: 24.

فالهيئة موضوعة لنفس البعث الجامع بين القيود والمصاديق- هو نفى القيود، من دون فرق بين النفسية والغيرية، لا إثبات النفسية، كما لا يخفى.

وبالجملة: لو كانت الهيئة موضوعة لنفس الطبيعة الجامعة بين النفسية والغيرية- كما يقولون- وهى مقسم للأقسام، ولا بدّ وأن يكون ممتازاً عن قسميه- وإلا لا تتحد المقسم مع قسمه- فلو شكّ فى انضمام قيد بالطبيعة فالأصل ينفيه؛ فلا يستفاد من الإطلاق النفسية أو الغيرية.

و ثانياً: أنّه يلزم على ما ذكره أن تكون الهيئة دالّة على الجامع بين النفسية والغيرية، مع أنّا نقطع بعدم إرادة الجامع، بل إمّا اريد النفسية أو الغيرية مثلاً.

و ثالثاً: أنّه- كما ذكرنا فى محلّه- يمتنع وضع الهيئة للجامع؛ لعدم معقولية الجامع الحقيقى بين المعانى الحرفية، هذا.

وإن أراد قدس سره بذلك: أنّ كلاً من الغيرية و ما يماثلها يوجب تضيق دائرة الوجود، بخلاف النفسية و مماثلاتها. فلو اطلق الأمر يحمل على ما لا يوجب التضيق.

ففيه: أنّ النفسية- مثلاً- مقابلة للغيرية، و لا يمكن أن يكون إحداهما مقيّدة دون الاخرى، وإلا لا يكون قسيماً له؛ فيلزم تقسيم الشىء إلى نفسه و غيره.

ثمّ إنّ قوله قدس سره فى الواجب النفسى- سواء وجب هناك شىء آخر أم لا- و كذا فيما يماثلها لم يكن تعريفاً للواجب النفسى و مماثلاتها، بل الواجب النفسى- مثلاً- هو الواجب لذاته.

نعم، لازم كونه واجباً لذاته: أنّه واجب سواء كان هناك واجب أم لا، فعلى هذا: يكون ما أفاده تعريفاً بلازمه لا نفسه، فتدبّر.

و كذا الكلام فى الواجب التعينى و العينى؛ فإنّهما سنخان من الوجود فى قبال الواجب التخيرى و الكفائى.

ذكر و تعقيب

لكلّ من المحقّق الأصفهاني و العلامة القوچاني و شيخنا العلامة الحائري- قدّس الله أسرارهم- مقالاً في إثبات النفسية و ما يماثلها عند دوران الأمر بينها و بين ما يقابلها، و لكنّها لا يخلو عن النظر:

أمّا ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره في «التعليقة» فحاصله: أنّ النفسية و ما يماثلها و إن كانت قيوداً للطبيعة نحو ما يقابلها؛ لخروجها جميعاً عن الطبيعة المهملة إلا أنّ بعض القيود كأنّه لا يزيد على نفس الطبيعة عرفاً، كالنفسية و ما يماثلها، دون ما يقابلها.

ثمّ لمّا رأى قدس سره عدم استقامة ما أفاده، و لعلّه بلحاظ أنّ البحث لغوى عرفي، و تقسيم الواجب إلى النفسية و الغيرية و كذا غيرها إنّما هو عندهم؛ و هم الذين يرون الواجب النفسى - مثلاً- قبلاً للواجب الغيرى، فإذا كان الأمر كذلك فكيف لا يفهمون كون النفسية قيوداً. و هكذا بالنسبة إلى الواجب التعيينى و التخييرى، و العينى و الكفائى.

استدرك قدس سره و قال: التحقيق: أنّ النفسية ليست إلاّ عدم كون الوجوب للغير، و كذا البواقى. و عدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها، و إلاّ يلزم نقض الغرض. ففي كلّ من النفسية و الغيرية قيد، غايته: أنّ فى أحدهما- و هو النفسية و ما يماثلها- قيوداً عدمياً، و فى الآخر و ما يقابلها قيوداً وجودياً. و يكفى فى العدمى عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له. فمقتضى الحكمة تعيين المقيد بالقيد العدمى(1)

. و فيه: أنّ عدم الوجوب للغير المأخوذ فى الواجب النفسى لا يخلو إمّا أن يكون

بنحو السلب التحصيلي، أو لا؛ بأن يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول أو الموجبة السالبة المحمول.

وعلى الأول- ولعلّه الظاهر من كلامه قدس سره- يلزم أن يكون الواجب النفسى هو عدم الواجب الغيرى بالعدم التحصيلي الصادق مع عدم الوجوب رأساً، ومحال أن يكون الأمر الوجودى عدم شىء آخر. ولوقيل أحياناً: إن وجود زيد- مثلاً عدم وجود عمر- فهو كلام مسامحى.

وعلى الثانى: يكون العدم قيدياً. ولا معنى لأن يقال: إن القيد العدمى بمنزلة العدم؛ لأنه كرّ على ما فرّ منه.

فإن صحّ أنّ لكلٍ من الوجوبين قيدياً، لكن فى أحدهما- وهو الواجب الغيرى- يكون القيد وجودياً؛ وهو كونه واجباً لغيره، وفى الآخر- وهو الواجب النفسى- يكون القيد عديمياً اعتبارياً؛ وهو عدم كونه واجباً لغيره.

فنقول: التقييد- سواء كان بأمر وجودى أو عدمى- فهو اعتبار زائد على نفس الطبيعة، وواضح: أنّ الإطلاق يقتضى عدم تقييد الطبيعة بقيد أصلاً، لا عدم تقييده بقيد عدمى فقط. ولا فرق فى التقييد بين التقييد بأمر اعتبارى أو غير اعتبارى، هذا.

مضافاً إلى ما فى قوله قدس سره: إنّ القيد المأخوذ فى الواجب النفسى عدمى؛ فإنّ الأولى أن يقول بالعكس، وإنّ الواجب الغيرى هو ما لا يكون واجباً لذاته.

والذى يسهّل الخطب و يقتضيه التحقيق: أنّ كلّاً من النفسية و الغيرية سنخ واجب برأسه، وكذا مماثلاتها، فتدبر.

وأما ما أفاده العلامة القوجانى قدس سره فحاصله: أنّ كلّ واحد من النفسية و الغيرية- مثلاً- وإن كان لها قيد و خصوصية فى مقام الثبوت يمتاز إحدهما عن الاخرى، لكن مجرد ذلك لا يلازم بياناً زائداً فى مقام الإثبات على أصل الطبيعة؛ لأنه قد يكون

الشيء مقيّداً بحسب الثبوت بقيد عدمي، ولكن لا يحتاج في مقام الإثبات إلى زيادة بيان، والوجوب النفسي من هذا القبيل، بخلاف الوجوب الغيري؛ لأنّ القيد المذكور للوجوب النفسي في مقام الثبوت عدمي، بخلاف الوجوب الغيري فإنّه وجودي؛ فإنّ له في مقام البيان أيضاً قيّداً وخصوصية، كما كانت في مقام الثبوت.

و حينئذٍ: لو اطلق اللفظ و كان في مقام البيان و لم ينصب قرينة على المراد فمقتضاه الحمل على النفسية؛ لاحتياج الغيرية إلى منونة زائدة في مقام البيان. و من هذا القبيل الواجب المطلق و المشروط(1)

. وفيه: أنّ ما أفاده قدس سره و إن كان أسلم ممّا ذكره غيره إلاّ أنّه يظهر من أوّل كلامه أنّه يريد إثبات ذلك بمقدّمات الحكمة، و لكن يظهر ممّا ذكره أخيراً عدم احتياجه إلى ذلك.

فيتوجّه عليه: أنّ عدم الاحتياج في مقام الإثبات - بعد كونه مقيّداً في مقام الثبوت - لا بدّ و أن يكون لجهة؛ و هي إمّا كثرة استعمال الواجب في النفسى الموجب لصرف الظهور إليه أو الانصراف إليه، أو لاحتفائه بقرينة عامّة، و نحوها.

و واضح: أنّه لم يكن شيء من ذلك في البين؛ فما أفاده غير وجيه.

و أمّا ما أفاده شيخنا العلامة الحائري قدس سره فحاصله: أنّه لا يبعد أن يكون حمل الوجوب على النفسى و التعيينى عند احتمال كونه غيرياً أو تخبيرياً لأجل الظهور العرفى بمجرد عدم ذكر القيد في الكلام؛ لأنّ عدم اشتمال القضية على ما يفيد كون وجوبه لملاحظة الغير، و كذا على ما يكون طرفاً للفعل الواجب يوجب استقرار ظهورها في كون الوجوب نفسياً تعينياً؛ فلا يحتاج إلى إحراز مقدّمات الحكمة.

1- حاشية كفاية الاصول، العلامة القوجاني 1: 65/ التعليقة 139.

و الشاهد على ذلك كَلِّه: المراجعة إلى فهم العرف؛ إذ لا دليل في أمثال ذلك أمتن ممّا ذكر(1)

. ثمّ احتمال وجهاً آخر- وهو الذى اخترناه- فارتقب حتّى حين.

وفيه: أنّ دلالة اللفظ على معناه بعد ما لم تكن ذاتية لم تكن جزافية، بل تابعة للوضع.

فظهر كلّ لفظ فى معناه- كالجوب فيما نحن فيه- لا بدّ و أن يكون له منشأ، فهو لا يخلو إمّا أن يكون اللفظ موضوعاً له بالوضع التعيينى، أو بالوضع التعيينى بكثرة الاستعمال فيه، أو لاحتفاه بقرينة عامّة، أو تكون للانصراف إليه، و كلّها مفقودة فيما نحن فيه:

أمّا الوضع التعيينى فمسلم عند الكلّ.

و أمّا التعيينى فهو رهين كثرة الاستعمال، و لم يثبت كثرة فى الوجوب النفسى بالنسبة إلى الوجوب الغيرى. و الأصل عدم وجود قرينة عامّة فى البين. و الانصراف أيضاً لا بدّ له من كثرة الاستعمال الموجبة لهجر غير ما انصرف إليه و لم يثبت.

فإذن: دعوى الظهور العرفى فيما أفاده غير وجيه.

و الذى يقتضيه التحقيق فى وجه ذلك أن يقال- بعد مسلمية الأمر عند العرف و العقلاء، و هو الذى احتمله شيخنا العلامة الحائرى قدس سره أخيراً- هو أنّه قد سبق ممّا أنّ الهيئة وضعت للبعث و الإغراء بالمعنى الحرفى، نظير إشارة الأخرس(2). فإذن: الهيئة آلة لإيجاد معناها، نظير إيجاد أداة القسم و النداء و الاستفهام معانيها؛ فلا معنى لكون الموضوع له عامّاً، بل خاصّاً.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 75.

2- تقدّم فى الصفحة 239.

وَأَمَّا الْوَضْعُ فَإِذَا كَانَ خَاصًّا أَوْ عَامًّا حَسَبَ مَا فَصَّلْنَاهُ فِي مَعْنَى الْهَيْئَةِ (1)

. فإذن: البعث والإغراء المتوجّهان إلى العبد يكونان حجة عليه عند العرف والعقلاء، وهم يرون أنّ بعث المولى لا يجوز تركه والتقاعد عنه باحتمال وجوب غيره في دوران الأمر بين كون الواجب نفسياً أو غيرياً، أو كون غيره عدلاً للواجب في دوران الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، أو كونه مكلفاً بخصوصه في دوران الأمر بين كون الواجب عينياً أو كفائياً.

وبالجملة: العرف والعقلاء لا يرون عذراً لعبد لم يمثل أمر مولاه باحتمال كون الواجب غيرياً أو تخييرياً أو كفائياً، بل يرون أنّ للمولى حجة عليه، من دون فرق في ذلك بين أن يكون أمر المولى بالهيئة أو بالإشارة.

فكما أنّ المولى لو أشار إلى عبده بشيء يجب عليه امتثاله، ولا يجوز له التقاعد عنه، من دون أن يكون هنا لفظ حتى يقال: إنّه بظهور اللفظ، بل لأجل أنّ العبد لا بدّ له من امتثال طلب المولى، فكذلك الهيئة.

والهيئة والإشارة ترتضعان من ثدى واحد. غايته: أنّ دلالة الإشارة تكوينية وباليد- مثلاً- والهيئة تشريعية وباللسان. فالباب باب احتجاج المولى على العبد واحتجاج العبد على مولاه، لا باب دلالة اللفظ. وقد سبق شدّقص من الكلام في حمل هيئة الأمر على الوجوب، فلاحظ (2).

1- تقدّم في الصفحة 124-125.

2- تقدّم في الصفحة 153-155.

الجهة السادسة في دلالة الأمر على المزة و التكرار

إشارة

الجهة السادسة في دلالة الأمر على المزة و التكرار(1)

لعلّ وقوع النزاع في الأمر و النهي، دون سائر المشتقات كالماضى و المضارع؛ لأجل ورودهما في الشريعة المقدسة مختلفين.

ففي قوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»(2) مثلاً اطلق و اريد منه المزة، كما أنه ورد في مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»*(3) و اريد منه التكرار.

فوقع النزاع في أنه حقيقة في المزة و مجاز في التكرار، أو بالعكس، أو لا دلالة على شىء منهما؟

تنقيح المقال في ذلك يستدعى البحث في موارد:

المورد الأول: في أنّ محلّ النزاع بينهم هل في مادة الأمر أو هيئته أو فيهما؟

يظهر من صاحب «الفصول» قدس سره: أنّ النزاع بينهم في هيئة الأمر؛ لأنه قال: إنّ جماعة- منهم السكّاي - حكوا إجماعاً عن أهل الأدب على أنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين يدلّ على نفس الطبيعة؛ فيكون ذلك الإجماع دليلاً على أنّ النزاع في دلالة الأمر على المزة و التكرار في هيئته، لا في مادّته(4)

. و لكن أشكل عليه المحقق الخراساني قدس سره: بأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان المصدر مادّة

1- تاريخ شروع البحث يوم الأحد 14/ ربيع الأول 1379 هـ. ق.

2- آل عمران(3): 97.

3- البقرة(2): 43.

4- الفصول الغروية: 71/ السطر 21.

لسائر المشتقات. و أما إذا لم يكن المصدر مادة و أصلاً لسائر المشتقات، بل هو منها- كما هو مقتضى التحقيق- فالإتفاق الكذائي لا يوجب الإتفاق على أن مادة الأمر لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة؛ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى (1)

. و لكن هذا الإشكال غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّ مادة المشتقات عندهم- كما هو مقتضى التحقيق- مادة بسيطة خالية عن كافة الهيئات موضوعة لمعنى. و كلّ واحد من هيئات المشتقات موضوع بالوضع النوعي للدلالة على معنى.

ففى كلّ مشتق يكون وضعين: أحدهما وضع مادته، و الثانى وضع هيئته.

و المصدر لم يشذ عن ذلك؛ فله وضعان: أحدهما وضع مادته للدلالة على طبيعة الحدث، و الثانى وضع هيئته للدلالة على معنى.

فلو ثبت إجماعهم على أن المصدر- الذى هو أحد المشتقات- لا يدلّ إلا على نفس الطبيعة فيستفاد منه: أن مادة المصدر دالة على الطبيعة اللابشرط؛ لأنّ المصدر- كما أشرنا- ينحلّ إلى مادة و صورة؛ فإن دلت المادة على الطبيعة المتقيّدة و هيئته على معنى آخر فلا وجه لأن يقال: إن الإجماع منعقد على أن المصدر دالّ على نفس الطبيعة، و هو ظاهر.

بل الإجماع إنّما يصحّ إذا لم تدلّ المادة إلا على نفس الطبيعة، و الهيئة لم تدلّ على أزيد من ذلك؛ بأن تكون هيئته آلة لإمكان التنطق بالمادة- مثلاً- كما سبق (2)، فتدبر، هذا.

و لكنّ الذى يسهّل الأمر: عدم تمامية مقال صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّ مجرد

1- كفاية الاصول: 100.

2- تقدّم فى الصفحة 55.

انعقاد الإجماع على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين يدلّ على نفس الطبيعة لا يكون بنفسه دليلاً على كون نزاعهم في هيئة الأمر، إلا أن ينضمّ إليه إجماع آخر على كون مادة المصدر مادة لسائر المشتقات، وإلا لو كانت مادة المصدر غير مادة سائر المشتقات يصحّ نزاعهم في المادة، كما لا يخفى.

وقد اختلف قدماء أهل الأدب في ذلك؛ فقال بعض بالغيرية، وقال آخر بالعينية.

بل لا يتمّ ذلك إلا بأن يُعزّز الإجماعان بإجماع ثالث؛ وهو الإجماع على عدم كون المادة و الهيئة موضوعتين بوضع واحد شخصي، وهو أيضاً محلّ الخلاف بينهم.

وبالجملة: مجرد تمامية إجماع السكّاي لا يوجب أن لا يكون النزاع في المادة، بل لا بدّ من انضمام إجماعين آخرين؛ وهما الإجماع على وحدة مادة المصدر مع سائر المشتقات، وعدم كون كلّ منهما موضوعاً بوضع واحد شخصي.

فإذا عرفت ما ذكرنا: ينبغى عطف عنان البحث إلى ما يصحّ النزاع فيه ويكون معقولاً، وإن لم ينازعوا فيه:

فنقول: لا يخفى أنّه بحسب التصوّر يمكن أن يكون كلّ واحد من الهيئة و المادة محللاً للبحث، كما يمكن أن يكون مجموعهما محللاً له.

وليعلم أوّلاً: أنّه على تقدير كون الهيئة محللاً للنزاع لا بدّ وأن يقال عند ذاك: إنّ المادة موضوعة للطبيعة اللابشرط، كما لا يخفى.

ولكن لا يعقل أن تكون الهيئة محللاً للنزاع؛ وذلك لأنّ مفاد الهيئة- كما ذكرنا- للإغراء و البعث، نظير إشارة الأخرس؛ فكما أنّ الإشارة ليست إلا إغراءً نحو المشار إليه فكذلك الهيئة.

نعم، لازم الإغراء بالحمل الشائع عرفاً أو عقلاً إيجاد الطبيعة خارجاً، ولا معنى لإغراءين تأسيسيين نحو طبيعة واحدة، كما لا يمكن تعلق إرادتين مستقلّتين من

شخص واحد بشىء واحد فى آن واحد؛ لأنه قد سبق: أن تشخص الإرادة وتعددها؛ وكذا الحبّ والبغض ونظائرهما تابعة لوحدة متعلقها وتعددها.

فإذا كان المتعلق واحداً لا يعقل تعلق إرادتين مستقلتين تأسيسيتين بشىء واحد فى آن واحد، وهكذا الأمر فى الإغراءين المستقلين.

نعم، يمكن أن يكون أحد الإغراءين تأسيسياً والآخر تأكيدياً، ولكنه خارج عن محطّ البحث من كون الأمر دالاً على المرة أو التكرار، كما لا يخفى، هذا.

مضافاً إلى أن تكرار الإغراء مع وحدة الطبيعة خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ الوحدة أو الكثرة المبحوث عنه هنا هى وحدة المادة وتكررها، لا وحدة الإغراء والإغراءين، فتدبر.

فظهر: أنه لو كان مفاد الهيئة الإغراء فلا يعقل أن تكون الهيئة محلاً للبحث، فالنزاع لا بدّ وأن يكون فى المادة، والنزاع فيها إنّما يكون إذا لم يثبت كون المصدر المجرد عن اللام والتنوين دالاً على الماهية اللابشرط، أو لا تكون مادة المصدر مادة لسائر المشتقات، أو لا تكون المادة والهيئة موضوعتين بوضع شخصى؛ فإذا ثبتت تلك الامور - كما هو الظاهر - فلا وجه للنزاع فى المادة أيضاً.

هذا كلّه على تقدير كون مفاد الهيئة الإغراء والبعث الخارجيين.

وأما لو كانت موضوعة لمفهوم طلب الإيجاد فللنزاع فيه مجال.

ولكن اتفقت كلمتهم على أنّ مفاد الهيئة معنىً حرفى، و مفهوم طلب الإيجاد معنىً اسمى.

وصاحب «الفصول» قدس سره - القائل بأنّ مفاد الهيئة طلب الإيجاد (1) - لا يقول: إنّها وضعت لمفهومه، بل لمصداقه.

ولا يمكن أن يكون مفاد الهيئة البعث المتقيّد؛ لأنّ تقييد شىء بشىء لا بدّ وأن

يكون بعد لحاظه مستقلاً، والمعاني الحرفية حيث إنَّها غير ملحوظة مستقلة فلا يمكن تقييدها.

إن قلت: يمكن تقييدها بلحاظ ونظرةٍ أخرى. قلت: نعم، ولكنَّه لا يكون بدلالة لفظ الهيئة.

ويمكن أن يقال: إنَّ الهيئة موضوعة لإيجادات بالمعنى الحرفي؛ فكما يجوز استعمال الحرف في أكثر من معنى واحد يجوز وضع الهيئة لكثرات واستعمالها فيها.

ولكنَّه خلاف الوجدان والمرتكز في الأذهان في الأوضاع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ النزاع في الهيئة لا معنى له، بل لا يعقل. وأمّا في المادّة- بعد كون مادّة المصدر المجردة دالة على الهيئة اللابشرط، ولم تكن مادّة لسائر المشتقات، ولم تكن المادّة والهيئة موضوعتين بوضع شخصي- فللنزاع فيه مجال.

المورد الثاني: في المراد بالمرّة و التكرار في المقام

إشارة

وهو أنّ المراد بالمرّة و التكرار هل الفرد أو الأفراد، أو الدفعة و الدفعات، و الفرق بينهما واضح؛ فإنّ الفرد هو المتشخص الخارجي، و الدفعة تصدق عليه و على ما وجدت أفراداً متعدّدة في آنٍ واحد.

و بالجملة: الدفعة هي تحقّق الشئ ع أو الأشياء بحركة واحدة، فهي أعمّ من وجود فرد متشخص خارجي (1). فإكرام زيد و عمرو بإكرام واحد دفعة واحدة، و لكنَّه إيجاد فردين من الإكرام.

1- قلت: و يمكن أن يقال: إنّ النسبة بينهما عمومٌ من وجه؛ لصدق الدفعة على الأفراد المتعدّدة الموجودة بحركة واحدة، و لم يصدق هناك الفرد، و صدق الفرد على الموجود الممتدّ كالكلام الممتدّ المتّصل - كساعة مثلاً- فيصدق عليه الفرد دون الدفعة، و مورد تصادقهما واضح. [المقرّر حفظه الله].

الظاهر بملاحظة بعض أدلة الطرفين: أن النزاع في الفرد والأفراد، لا الدفعة والدفعات؛ لأنّ القائل بالتكرار يستدلّ لمرامه بأنه لو لم يدلّ على التكرار لما كان معنيّاً لتكرار الصوم والصلاة والزكاة ونحوها. وناقض استدلاله القائل بدلالته على المرة بالحجّ؛ حيث لم يجب في العمر إلاّ مرّة واحدة.

وواضح: أن المراد بالتكرار في الصلاة ونحوها والمرّة في الحجّ هي الفرد والأفراد، لا الدفعة والدفعات. و مجرد انطباق مفهوم الدفعة على الفرد أحياناً لا يوجب كون ذلك بدلالة اللفظ. ويؤيد ذلك بأنه ليس في الأحكام ما يكون للدفعة والدفعات، فتدبر.

ولكن ذهب صاحب «الفصول» قدس سره إلى أن المراد بالمرّة والتكرار الدفعة أو الدفعات لوجهين:

الوجه الأوّل: مساعدة ظاهر اللفظين؛ فإنّه لا يقال لمن ضرب شخصاً بسوطين - مثلاً - دفعة: إنّه ضربه مرّتين، بل مرّة واحدة.

الوجه الثاني: أنّه لو اريد بالمرّة الفرد لكان الأنسب - بل اللازم - أن يجعل هذا البحث تتمّة للبحث الآتي؛ من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو بالفرد؛ فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد: هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد، أو لا يقتضى شيئاً منها، ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالبحث، كما فعلوه.

وأما على ما اخترناه فلا - عُلقه بين المسألتين؛ فإنّ للقائل بتعلّق الأمر بالطبيعة أن يقول بأنه للمرّة أو التكرار؛ بمعنى أنّه يقتضى وجوب إيجادها مرّة واحدة أو مراراً بالمعنى الذي سبق، وإن لا يقول بذلك.

وكذا القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعة؛ إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد (1).

وفيه: أنه لا- يخفى أنّ البحث في هذا الباب بحث لغوي وفي المعنى التصوّري، وفي دلالة اللفظ على المعنى، وفي أنّ أمر المولى هل يدلّ على المرة أو التكرار؛ ولذا يستدلّون لذلك بالتبادر و ما يرجع إلى إثبات المعاني اللغوية.

وأما البحث في باب تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد فهو بحث عقلي، من غير اختصاص لذلك بلفظ الأمر؛ وذلك لأنّ المبحوث عنه هناك أنّ الأوامر الصادرة من الأمر- سواء صدرت منه بصيغة الأمر أو بصورة الجملة الخبرية، بل بنحو من الإشارة- هل تتعلّق بالطبيعة أو الفرد؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن تتعلّق إرادة الأمر بحسب الواقع بالطبيعة أو بالفرد؟

ولذا تمسّك غير صاحب الفصول قدس سره لإثبات مدّعاهم بأدّلة عقلية، مثل استدلالهم بأنّ الطبيعي لا وجود له في الخارج، و استدلالهم بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية، إلى غير ذلك ممّا يمرّ بك قريباً. و واضح أنّ الاستدلال بهذه الامور لم يكن من دلالة اللفظ من شىء.

فظهر لك: أنّ المسألة المبحوثة عنها مسألة لغوية، و مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد مسألة عقلية، فلا ارتباط بين المسألتين.

فعلى هذا: لو قلنا هنا بأنّ لفظ الأمر موضوع للمرة فيمكن أن يقال هناك: إنّه لا يعقل أن يكون الفرد مبعوثاً إليه، بل لا بدّ وأن يكون المبعوث إليها نفس الطبيعة؛ فيكون الحكم العقلي قرينة عقلية على عدم إرادة الموضوع له، فتدبّر.

و لو قلنا- تبعاً لصاحب «الفصول» قدس سره؛ حيث استدلّ في مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد بالتبادر ونحوه(1)- إنّ المسألة المبحوث عنها هناك أيضاً مسألة لغوية.

ولكن يرد عليه- مع ذلك- أمران:

الأمر الأول: أنه- مع ذلك- لا يكون البحث في هذه المسألة تتمّة لذلك البحث؛ لأنه قدس سره قال في هذه المسألة- أعنى مسألة المرّة و التكرار- مستنداً على إجماع السكاكي وغيره: إنّ النزاع إنّما هو في الهيئة، كما تقدّم تفصيله.

ولكن قال في تلك المسألة: إنّ لصيغة الأمر جزءين: جزءاً صورياً، و جزءاً مادياً. و اختلف في الجزء المادّي: أنّه يدلّ على الطبيعة أو الفرد. و أمّا الجزء الصوري- و هي الهيئة- فتدلّ على طلب الإيجاد(1)

. فإذا: كان محلّ النزاع هنا في الجزء الصوري، و أمّا هناك ففي الجزء المادّي، فكيف يكون البحث في إحدى المسألتين تتمّة للبحث عن الأخرى؟!!

و مجرد اتّحاد المادّة مع الصورة لا يوجب كون البحث في إحداها تتمّة للأخرى كما لا يخفى، فتدبّر و اغتتم.

و الأمر الثاني: أنّ إجماع السكاكي وغيره على أنّ المصدر المجرد من اللام و التنوين لو كان كاشفاً عن كون النزاع في الهيئة في هذه المسألة فكيف لم يكن كاشفاً في مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد؟ و لم يعلم فرق بين المسألتين في ذلك.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ لا معنى للنزاع في الهيئة في أنّها تدلّ على نفس الطبيعة، أو على الفرد منها.

و الذي يمكن أن ينازع فيه هو المادّة؛ فلا يمكن تميم تلك المسألة بإجماع السكاكي وغيره.

لكن إذا تمّ إجماع السكاكي هنا فلا بدّ و أن يقال هناك: إنّ لم تكن في المسألة خلاف؛ أمّا في مادّته فلا إجماع السكاكي، و أمّا في هيئته فلائها ليست إلّا لطلب الإيجاد، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

أشكل المحقق الخراساني قدس سره على صاحب «الفصول» قدس سره القائل بأن النزاع في الفرد أو الأفراد إنما يجري لوقلنا في مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد يتعلق الأمر بالفرد. و أما لوقلنا بتعلقه بالطبيعة فلا معنى للفرد أو الأفراد.

وقال: بأنه لوقلنا بتعلق الطلب بالطبيعة يصح النزاع في الفرد أو الأفراد أيضاً؛ وذلك لأن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ بدهاة أن الطبيعة من حيث هي هي ليست إلا هي؛ لا مطلوبة ولا مبغوضة.

وبهذا الاعتبار صحّ النزاع في أن يقال: إن مدلول الطبيعة الفرد أو الأفراد؛ أي وجود واحد أو وجودات.

وإنما عبّر بالفرد لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته و تشخصه - على القول بتعلق الأمر بالطبيعة - تلازم المطلوب و خارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالفرد؛ فإنه ممّا يقومه (1)

. وفيه: أنه لا يخفى أنّ لصيغة الأمر جزءين: جزءاً مادياً، و جزءاً صورياً.

و الجزء المادّي عبارة عن نفس الطبيعة. و أمّا الجزء الصوري فلا يخلو:

إمّا أن نقول بمقالة صاحب «الفصول» قدس سره القائل بأنه لطلب الوجود بالمعنى الحرفي - أي إيجاد الطبيعة - الذي إذا اريد التعبير عنه بالمعنى الاسمي يقال: «أطلب منك إيجاد الطبيعة».

أو نقول بأنها تدلّ على طلب إيجاد الفعل بالمعنى الاسمي.

أو نقول بأنه ليس مفادها إلا البعث و الإغراء.

و ظاهر: أنه على القول الأوّل، يكون الإيجاد متعلّقاً بالطبيعة، فلا بدّ وأن تكون المادّة عبارة عن نفس الطبيعة، فتكون الطبيعة منسلخة عن الوجود وعن كافّة اللواحق، وإلا فلو لم تكن منسلخة عنها يلزم إيجاد الطبيعة الموجودة، وهو محال.

وبالجملة: الأمر عبارة عن طلب الإيجاد، ومتعلّقه نفس الطبيعة من حيث هي هي؛ وهي ليست واحدة ولا كثيرة. فلا معنى للنزاع في دلالة الأمر على الوحدة.

أمّا في الهيئة: فلما عرفت من أنّه لا معنى للوحدة والتكرار في المعنى الحرفي؛ لأنّ مفادها ليس إلاّ إيجاد الطبيعة. ومتعلّقه عبارة عن نفس الطبيعة من حيث هي، وهي بهذا الاعتبار لا واحدة ولا كثيرة.

وعلى القول الثاني - وإن لم يقل به أحد- ولكنّه على ذلك لا بدّ وأن يكون متعلّقه نفس الطبيعة؛ فلا يكون البحث في المرّة والتكرار على القول بتعلّق الأمر بنفس الطبيعة من تتمّة ذلك.

وبالجملة: أنّ الهيئة لو دلّت على طلب الطبيعة فلا يمكن أخذ الوجود في المتعلّق، وإلا يلزم أن يطلب إيجاد وجود الطبيعة؛ وهو طلب الموجود الخارجي.

وهكذا على القول الثالث؛ فلائّه لو كانت الهيئة دالّة على نفس الإغراء والبعث الخارجيين، والإغراء والبعث نحو الطبيعة لازمه العقلي إيجادها، فيكون البعث في كونه للمرّة أو التكرار يخرج البحث عن كونه لغوية، ويدخله في زمرة المسائل العقلية، وهو خلاف الظاهر؛ فإنّ ظاهرهم كون البحث فيما بينهم لغوية.

فتحصّل: أنّ إشكال المحقّق الخراساني قدس سره غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره.

و الإشكال الصحيح المتوجّه عليه: هو أنّ المسألتين غير مرتبطتين معاً؛ فإنّ إحداهما في الأمر اللغوي والآخرى في الأمر العقلي، فتدبّر.

المورد الثالث: في إتيان الأفراد العرضية دفعةً مع وحدة الأمر

إشارة

لوقلنا بأنّ الأمر متعلّق بالطبيعة، فأتى المكلف بفرد منها فحيث إنّ الطبيعة موجودة بوجود الفرد يكون ممثلاً. وكذا لوقلنا بتعلّق الأمر بالفرد. وهذا لا إشكال فيه ولا خلاف.

وأما إذا أوجد المكلف عدّة أفراد دفعة واحدة، فهل يكون الآتي بها كذلك ممثلاً أم لا؟ وعلى الأول هل هو امثال واحد ياتيان الجميع، أو بامثال واحد منها أو امثالات متعدّدة؟ وجوه.

لا يخفى: صحّة جريان هذا البحث ولا ستره فيه على تقدير كون متعلّق الأمر الطبيعة، وكذا يصحّ البحث على تقدير كون متعلّق الأمر المرة أو التكرار؛ بمعنى الفرد أو الأفراد إذا اريد بالفرد المعنى اللابشرط، فيبحث في أنّه إذا أوجد عدّة أفراد دفعة واحدة هل هو امثال واحد، أو امثالات متعدّدة.

ولكن إذا كان المراد بالفرد المعنى بشرط لا فلا إشكال في أنّه لا يعدّ ذلك امثالاً، كما هو واضح.

ولا يخفى: جريان هذا البحث في الواجبين التخييريين أيضاً إذا لم يكن وجوب أحدهما بشرط لا عن الآخر؛ بأنّه لو أتى المكلف بطرفي التخيير دفعة واحدة هل يعدّ ذلك امثالاً واحداً أو متعدّداً.

وكيف كان قد يقال (1) فيما نحن فيه: إنّ الأمر حيث يتعلّق بالطبيعة، والطبيعة

1- قلت: أظنّ أنّ القائل به هو سماحة استاذنا الأعظم البروجردى - دام ظلّه - كما يستفاد ذلك من تقريره (أ). [المقرّر حفظه الله]. - أ- نهاية الاصول: 124 و 230.

على القول الحقّ تتكثّر بتكثّر الأفراد- خلافاً للرجل الهمداني، الذي لاقى شيخ الرئيس - فالطبيعة موجودة بتمام ذاته في كلّ فردٍ فردٍ، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة فإنّ أوجد المكلف فرداً منها فقد أوجد تمام المأمور به؛ فيسقط الأمر.

وأمّا لو أوجد أفراداً منها دفعة واحدة فحيث إنّ الطبيعة متكثّرة بتكثّر أفرادها- لكونها ماهية لا تأبى الوحدة ولا الكثرة، وكلّ فرد محقّق للطبيعة برأسه- فإذا أتى المكلف بأفراد متعدّدة فقد أوجد المطلوب في ضمن كلّ فرد مستقلاً؛ فيكون امثالات مستقلة بعدد ما أتى به.

وهذا نظير الواجب الكفائي؛ حيث إنّ المطلوب فيه نفس إيجاد الطبيعة. غايته:

يكون المكلف جميع المكلفين؛ فكما أنّه مع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب، و مع إتيان الجميع يكونون أجمع ممثلين، و يحسب لكلّ امثالاً مستقلاً.

وفيه أوّلاً: لعلّ منشأ ما أفاده الغفلة عن دقّة؛ وهي أنّ الطبيعة وإن كانت متكثّرة في الخارج بتكثّر الأفراد، ولا إشكال فيه على مذهب الحقّ - كما اشير إليه- ولكن الطبيعة المأمور بها بما أنّها مأمور بها لا تكثّر فيها؛ لأنّ تكثّر الطبيعة إنّما هي بلحاظ الخارج. وأمّا نفس الطبيعة من حيث هي هي لا تكثّر فيها.

وواضح: أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعة لا- وجودها؛ لأنّ الخارج- كما ذكرنا غير مرّة- ظرف سقوط التكليف و امثاله، لا ظرف ثبوت التكليف و تعلّقه.

فإذا كان مصبّ تعلّق الأمر و مورده ليس إلّا نفس الطبيعة من حيث هي هي، و بهذا اللحاظ- كما أشرنا- لا تكثّر فيها فهنا أمر واحد تعلّق بطبيعة واحدة؛ فلا معنى لامثالات متعدّدة.

وبعبارة أخرى: تحقّق الامثالات فرع وجود الأوامر- ولو انحلالاً- فلو تعلّق أوامر متعدّدة- ولو انحلالاً- ففي إطاعتها امثالات، كما أنّ في تركها عقوبات.

والمفروض: أنّ فيما نحن فيه ليس إلّا أمراً واحداً غير منحلّ، تعلّق بطبيعة واحدة؛

فلا معنى للامثالات عند ذلك، وإلا يلزم أن يكون هناك عقوبات بالنسبة إلى تركها، وهو كما ترى.

فإذن: كما أنه ياتيان فرد من الطبيعة يمثل الأمر بالطبيعة، فكذلك ياتيان أفراد متعدّدة في حركة واحدة يكون ممثلاً.

نعم، يقع البحث على الأخير في تحقّق الامثال؛ وأنه بالمجموع، أو بأحدها غير المعيّن، أو بأحدها المعيّن عند الله، أو غيرها. وهذا كلام آخر لا يضّر من جهله، ولا يجب أن يمتاز ما به يتحقّق الامثال، والمقدار اللازم العلم بتحقّق الامثال، وهو حاصل في الفرض فتدبر.

و ما نحن فيه نظير الجعالة، كأن يقول الرجل: «من جاءني بماء فله درهم» فكما أنه إذا جاءه بإناء واحد يكون ممثلاً ويستحقّ الجعل - وهو الدرهم - فكذلك إذا جاءه بإناءين يكون كذلك، ولا يستحقّ أكثر من درهم واحد، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ تنظير ما نحن فيه بالواجب الكفائي غير وجيه؛ لأنّ الواجب الكفائي على مذاق القوم عبارة عن البعث المتوجّه إلى عامّة المكلفين في إتيان صرف الطبيعة، كغسل الميّت أو الصلاة عليه أو دفنه - مثلاً - حيث يكون كلّ مكلف مخاطباً بالحكم على حدة.

ولكن حيث إنّ الغرض في الواجب الكفائي قد يحصل بفعل واحد منهم، ويذهب موضوعه بفعله فإذا أتى به واحد منهم يسقط التكليف عن الجميع. وأما لو أتى جميع آحاد المكلفين بالواجب معاً يكونوا جميعاً ممثلين، كما أنه لو تركوه أجمع يكونوا معاقبين جميعاً.

فكم فرق بين ما نحن فيه والواجب الكفائي! وقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق.

وبالجملة: كلّ مورد يكون في إتيانه امتثالات لا بدّ وأن يكون عقوبات في تركه، والواجب الكفائي كذلك دون ما نحن فيه، فتدبّر.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا دريت: أنّ الأمر ينحلّ إلى مادّة وهيئة. و المادّة لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة، و الهيئة لا تدلّ إلا على البعث و الإغراء. و لم يكن لمجموع المادّة و الهيئة وضعاً على حدة.

فعلى هذا: لم يكن في الأمر ما يدلّ على المرّة أو التكرار.

فالتحقيق - كما عليه أهله - أنّ الأمر لا يدلّ على الوحدة أو التكرار، إلا بقريضة خارجية.

إيقاظ

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدس سره عنون هنا مسألة الامتثال (1) بعد الامتثال، و لكن نحن نذكرها في مسألة الأجزاء (2) إن شاء الله تعالى.

و كذا المحقّق العراقي قدس سره ذكر هنا الفرق بين تحقّق الامتثال بصرف وجود متعلّق الأمر، بخلاف النهي؛ حيث إنّ لا بدّ فيه من ترك جميع وجودات متعلّقه في مقام امتثال، مع أنّ متعلّق الأمر بنفسه هو متعلّق النهي (3). و نحن نذكرها - إن شاء الله تعالى - في مبحث النواهي، فارتقب حتّى حين.

1- كفاية الاصول: 102.

2- يأتي في الصفحة 296.

3- بدائع الأفكار 1: 255.

الجهة السابعة في الفور و التراخي

إشارة

الجهة السابعة في الفور و التراخي (1)

الكلام في دلالة الأمر على الفور أو التراخي هو الكلام في دلالته على المرة أو التكرار، وقد عرفت: أنه لا دلالة للفظ الأمر - بمادته و هيئته - عليهما.

و حاصله: أن مادة الأمر لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة، و الهيئة لا تدلّ إلا على الإغراء و البعث، أو طلب الوجود أو الإيجاد؛ فالفور و التراخي، بل كلّ قيد - من زمان أو مكان أو غيرهما - خارجة عن دلالة الأمر بمادته و هيئته. و هذا واضح لا ستره فيه بعد الإحاطة بما ذكرناه هنا.

و لكن شيخنا العلامة الحائري قدس سره فتح في اخريات عمره الشريف باباً لاستفادة الفورية من الأمر، من دون أن يكون ذلك بدلالة اللفظ، بل يرى أن ذلك من مقتضيات تعلق الأمر بالمتعلق عرفاً أو عقلاً.

و لأجل ذلك تغير بعض فتاويه؛ فإنه كان سابقاً يقول بالمواسعة في قضاء الفوائت، فعدل منها إلى القول بالمضايقة. و كان قائلاً بالتوصيلية في دوران الأمر بينها و بين التعبدية، فعدل عنها و قال بالتعبدية، كما أشرنا إليه في مبحث التعبدى و التوصلى (2)، إلى غير ذلك.

و كان السرّ في ذلك: مقايسة الأوامر بالعلل التكوينية في اقتضاءها عدم انفكاك معاليلها عنها؛ فكما أن المعلول غير منفكّ عن علته في العلل التكوينية، فكذلك الأمر في المعاليل الشرعية؛ فيجب المسارعة إلى الإتيان بقضاء الفوائت مثلاً.

1- تاريخ شروع البحث يوم الاثنين 24/ ربيع الأول 1379 هـ. ق.

2- تقدّم في الصفحة 206.

وبالجملة: فكما أنّ العلة التكوينية لا تنفك عن معلولها في الخارج، فكذلك العلة التشريعية تقتضى عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج. فلا يصحّ التمسك بإطلاق الأمر للتراخي، ولا التمسك بالبراءة العقلية لنفي الفورية (1).

1- قلت: هذا حاصل ما أفاده سماحة الاستاذ- دام ظلّه- في مقال استاذة العلامة الحائري قدس سره. ولكن حيث إنّ ما ذكره العلامة الحائري قدس سره في قضاء الفوائت من «كتاب الصلاة» لا تخلو عن فوائد، ومتعرض لبعض مطالب اخرى أحببنا إيراد نصّ ما ذكره هنا؛ حتى تكون على بصيرة من مقاله: قال قدس سره: إنّ الأمر المتعلق بموضوع خاص غير مقيّد بزمان، وإن لم يكن مدلوله اللفظي ظاهراً في الفورية، ولا في التراخي. ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسك بالبراءة العقلية لنفي الفورية. لأنّه يمكن أن يقال: بأنّ الفورية وإن كانت غير ملحوظة للأمر قيّداً للعمل إلّا أنّها من لوازم الأمر المتعلق به؛ فإنّ الأمر تحريك إلى العمل، وعلّة تشريعية، وكما أنّ العلة التكوينية لا تنفك عن معلولها في الخارج، كذلك العلة التشريعية تقتضى عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج، وإن لم يلاحظ الأمر ترتبه على العلة في الخارج قيّداً. وهذا نظير ما اخترناه أخيراً في باب تداخل الأسباب: أنّ الأصل عدم التداخل؛ فإنّ السببين وإن كانا واردين على الطبيعة الواحدة لكن مقتضى تأثير كلّ واحد منهما أن يوجد وجود خاصّ مستنداً إليه. كما أنّ مقتضى سببية النار لإحراق ما تماسه تحقّق الاحتراق المخصوص المستند إلى النار. وإن تعدّد النار المماسّة لجسم آخر- مثلاً- يتحقّق احتراق آخر مستند إلى النار الأخرى، وإن كان هذان الوصفان- أعني الاستناد إليها، وكون الاحتراق الثاني احتراقاً آخر- غير مستندين إلى تأثير السبب (أ)، انتهى. [المقرّر حفظه الله]. - أ- الصلاة، المحقّق الحائري: 573.

وفيه: أنه لا وجه لمقايضة العلل التشريعية بالعلل التكوينية؛ بدهاءة أنه لا يعقل الانفكاك في العلل التكوينية بين العلة و معلولها خارجاً، و تخلل إلقاء بينهما؛ حيث يقال وجدت العلة؛ فوجدت المعلوم ليست تخللاً زمانياً و بعدية زمانية. بل إشارة إلى اختلاف رتبتها و بيان أن المعلوم وجد بوجود العلة، و مستند وجوده هو وجودها.

و أما العلل التشريعية فلم تكن شأنها كذلك، بل لا يعقل عدم الانفكاك بين العلة التشريعية و معلولها؛ و ذلك لأن الأمر الذي هو بعث إلى العمل و علة تشريعية له إذا توجه نحو المكلف فلا بد له أولاً من أن يتصوره، ثم يصدق بفائدته، فيشتاق إليه أحياناً، فيريده، ثم ينبعث عنه.

فتحصل الانفكاك قهراً بين العلة التشريعية و معلولها زماناً؛ فلا معنى لمقايضة العلل التشريعية بالعلل التكوينية.

فإن أراد قدس سره بعدم الانفكاك معنىً أوسع من ذلك- و هو عدم الانفكاك العرفي- فيكون المراد بالفورية الفورية العرفية و العقلانية، فلا طريق إلى مقايضة العلة التشريعية بالعللة التكوينية، بل لا بد له من إثباته بالتبادر و نحوه.

مضافاً إلى أنه قامت البرهان في العلل التكوينية على امتناع التفكيك بين العلة و معلولها.

و أما فيما نحن فيه: فمضافاً إلى أنه لم يتم البرهان على ذلك، ثبت خلافه؛ و ذلك لأنه قد يتعلق الأمر بنفس الطبيعة مجردة عن الفور و التراخي؛ فالمكلف مخير بين إثباته فوراً أو متراخياً، و قد يتعلق بالطبيعة متقيدة بواحدة منهما. و لا تجد في ذلك استحالة أصلاً.

فالحقيق لمن يريد مقايضة الإيجاب و الوجوب بالعلل التكوينية من حيث عدم تخلف العلة عن مقتضاها هو أن يقول: إن الإيجاب إذا تعلق بأي موضوع على أي نحو

كان يتعلّق الوجوب به لا بغيره؛ فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها؛ من زمان خاصّ أو غيره.

فوزان الزمان وزان المكان، وكلاهما كسائر القيود العرضية لا يمكن أن يتكفّل الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة إثبات واحد منها؛ لفقد الوضع والدلالة وانتفاء التشابه بين التكوين والتشريع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ هيئة الأمر لا يكاد تدعو وتحدّر إلا إلى متعلّقه، ومتعلّقه ليس إلا نفس الطبيعة فهي مبعوثة إليها ليس إلا، فالفور و التراخي كسائر القيود خارجة عن حريم دلالة لفظ الأمر.

ذكر وإرشاد: في الاستدلال على الفور بأدلة النقل

ربّما يستدلّ لوجوب إتيان الواجبات فوراً ببعض الآيات، كقوله تعالى:

«فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»*(1)، وقوله عزّ من قائل: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»(2)

. تقريب الاستدلال: هو أنّه دلّت الآيتان على لزوم الاستباق إلى الخيرات و المسارعة إلى مغفرة الربّ تعالى.

وواضح: أنّ متعلّقات الأوامر خيرات محضّة؛ فيجب الاستباق و المسارعة إليها. و من المعلوم: أنّ المسارعة إلى فعل الغير لا معنى له؛ لأنّ المغفرة هي فعله تعالى؛ فالمراد بلزوم المسارعة إليها المسارعة إلى سببها و الطريق إليها و نحوها، و هي فعل الواجب.

1- البقرة (2): 148.

2- آل عمران (3): 133.

فدلت الآيتان على لزوم الاستباق و المسارعة إلى فعل الواجبات، التي هي خيارات و أسباب و طرق إلى المغفرة.

و لا يخفى: أنه لو تمت الاستدلال بهما يكونا دليلين شرعيين على لزوم الفورية في الواجبات الشرعية، فلا تصح استفادة فورية كل واجب و إن لم يكن شرعياً. و كذا تثبتان الفورية العرفية لا العقلية؛ لأنّ المستفاد منهما- على تقدير تمامية الدلالة- هو أنه إذا تعلق أمر شرعى بشىء و لم يكن هناك قرينة على التراخي لا يجوز التساهل عنه، بل يجب إتيانه فوراً.

و الذى يسهل الخطب: عدم تمامية الاستدلال بالآيتين لفورية الإتيان بالواجبات:

أمّا آية الاستباق: فإنّ الظاهر من مادّة الاستباق إلى أمر هو تسابق الأشخاص و الأفراد بعضهم على بعض في إتيانه و تقدّم أحدهم على الآخر في الوصول إليه، مع معرضيته لهم بحيث لو لم يسبق أحدهم إليه لفات منه بإتيان غيره، لا مبادرة شخص على عمل الخير، مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين أقرانه.

فإن كان- مع ذلك- في خواطرك ممّا ذكرنا ريب فلاحظ موارد استعمالات مادّة الاستباق، كقوله تعالى حكايةً عن يوسف- على نبيّنا و آله و عليه السلام- و زليخا: «وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ»⁽¹⁾، و ما يقال في كتب المقاتل: «تسابق القوم على نهب بيوت آل الرسول»⁽²⁾: خصوصاً كتاب السبق و الرماية، فترتفع غائلة الشكّ و الشبهة عن خواطرك بعونه تعالى و قوّته.

فإذن: معنى قوله تعالى: «فَأَسَدٌ تَبَقُّوا الْخَيْرَاتِ»* هو تسابق المكلفين بعضهم على بعض، و تقدّم بعضهم على الآخر في إتيان خيرات، لو لم يسبق كل واحد منهم

1- يوسف (12): 25.

2- الملهوف على قتلى الطفوف: 180.

إليها لفاتت منه بإتيان غيره، وذلك مثل الواجبات الكفائية. فلا يمكن استفادة وجوب إتيان مطلق الواجب الشرعي فوراً من هذه الآية المباركة.

إن قلت: على هذا يلزم تخصيص الخيرات بالخيرات التي مورداً للمسابقة- كالواجبات الكفائية- مع أنّ ظاهر الخيرات أعمّ منها و من الواجبات التي لم تكن مورداً للمسابقة، كالواجبات العينية.

قلت: محذورية ذلك إنّما هي إذا لم تكن هناك قرينة على التخصيص، و مادة الاستباق قرينة على التخصيص.

و لو سلّم ارتكاب خلاف الظاهر، و لكن ارتكاب هذا الخلاف أهون من رفع اليد عن ظاهر مادة الاستباق.

وبالجملة: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر مادة الاستباق وإبقاء الخيرات على ظاهرها، و بين إبقاء مادة الاستباق على ظاهرها و التصرف في الخيرات و اختصاصها بواجبات تكون لها معرضية للاستباق. و التصرف في الخيرات أهون بحسب الظهور العرفي من التصرف في مادة الاستباق، كما لا يخفى.

و إن أنكرتم ظهور مادة الاستباق فيما ذكرنا، و لكن لا يمكن تحكيم ظهور الخيرات عليه. فعلى هذا: تكون الآية المباركة مجملة لا يصح الاستدلال بها للزوم إتيان كلّ خير واجب فوراً، فتدبر.

هذا كلّّه في آية الاستباق.

و أمّا آية المسارعة؛ فالأصل باب المفاعلة أن يقع بين شخصين يفعل أحدهما بالآخر ما يفعل الآخر به. فإن كانت كلمة «سارعوا» في الآية المباركة باقية على أصلها فالكلام فيها الكلام في آية الاستباق.

و إن لم تكن باقية على أصلها فنقول: لم يكن للمغفرة فيها عموم و إطلاق بلحاظ توصيفها بالنكرة، بل المراد منها المغفرة الخاصة؛ من كونها

كلمة الشهادتين أو التوبة أو أداء الفرائض أو غيرها؛ فلا يصح استفادة لزوم إتيان مطلق الواجبات فوراً، كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا: اختلاف المفسرين في معنى المغفرة؛ حيث احتملوا أن يكون المراد بالمغفرة كلمة الشهادتين، أو أداء الفرائض كما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام، أو خصوص الصلوات الخمس، أو التكبير الأوّل من الجماعة، أو الصف الأوّل منها، أو التوبة، أو الاستغفار، أو الجهاد، أو الإخلاص، أو الهجرة قبل فتح مكة، أو متابعة الرسول، أو أداء الطاعات (1).

. فإنّ التردّد و الاختلاف أصدق شاهد على عدم استفادة العموم من المغفرة، وإلا لما كان وجه لمقابلة بعض هذه المعاني لبعض، كما لا يخفى.

و لا يخفى: أنّه على تمامية دلالة الآيتين لم تكن الفورية مدلوله عليه و استفادة من لفظ الأمر، بل من دليل خارجي.

و لو سلّم تمامية الدلالة: يتوجّه عليه إشكال القوم؛ من أنّه لا يكون لنا واجب يلزم إطاعته فوراً، و لو كان فإنّما هو أقلّ قليل، كصلاة الزلزلة و صلاة الكسوفين في بعض الأحيان، مع أنّ لزوم الفورية فيهما بدليل خارجي.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّ الخيرات تعمّ المستحبات؛ فيلزم تخصيص الأكثر.

فيدور الأمر بين ذلك و بين أن يكون مراده تعالى في الآية المباركة إفادة حكم إرشادي أنّ ترك الخيرات في أوائل أوقاتها و الإهمال بها في أوّل زمان تعلق التكليف بها يوجب خسارات و ضايعات؛ فربّما يقضى إلى ترك الواجب.

و واضح: أنّ الأخير أولى، بل ارتكاب تخصيص الأكثر مرجوح، فتدبّر.

ذكر و تعقيب

استند المحقق العراقي قدس سره بوجه عقلي لعدم دلالة آية الاستباق للزوم الفورية.

و حاصله أنّ مفهوم الاستباق إلى فعل الخيرات يقتضى وجود عدد من الخيرات يتحقق الاستباق بفعل مقدار منه، و ينتفى في المقدار الآخر، مع كون المقدار الباقي من الخيرات.

فإذن: تكون هناك صنفين من الخيرات: أحدهما في الصنف المتقدم؛ و هي الخيرات التي تحقق بها الاستباق، و الثاني ما وقعت في الصنف المتأخر. و الثاني مزاحم للأول؛ فيسقط موضوع الاستباق فيه. فالمزاحمة تنفى خيريته؛ فحينئذٍ: يلزم عدم وجوب الاستباق في المقدار الذي كان الاستباق يتحقق فيه، فإذا انتفى الوجوب عن الاستباق انتفت المزاحمة بين أعداد الواجب الموجبة لخروج بعضها عن حيثية الوجوب، فيتعلق بها الوجوب جميعاً، و به يعود موضوع المسارعة.

و بالجملة: يلزم من وجوب المسارعة في الخيرات عدم وجوبها، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل؛ فوجوب المسارعة باطل لا محالة، و حينئذٍ لا بدّ من حمل الأمر فيها على الندب(1)

. وفيه: أنّ الظاهر أنّ مراد هذا المحقق قدس سره من الاستباق إلى عدد الخيرات الاستباق إلى أفراد طبيعة واحدة لا أنواع الخيرات، و لم يقل به أحد.

و لا- يخفى: أنّ مفهوم المسابقة- كما أشرنا- يستلزم أن تكون المسابقين متعدّداً، و أمّا كون المسابق إليه متعدّداً فلا؛ فيمكن أن تكون المسابقة و الاستباق إلى أمر واحد. مثلاً يصحّ أن يقال: سابقوا على قتل زيد، و القتل أمر واحد.

و لا يصحّ أن يطلقاً إذا كان المسابق إليه و المسارع إليه متعدّداً، و فاعل الاستباق و المسارعة واحداً.

و بالجملة: المسابقة و الاستباق يكون بين الفاعلين نحو شىء - واحداً كان ذلك الشىء أو متعدّداً - و الأكثر كونه واحداً، كما فى قوله تعالى: «وَ اسْتَبَقَا الْبَابَ» (1) و «تسابقوا على قتل زيد»، «و تسابقوا على نهب بيوت آل الرسول»، إلى غير ذلك من موارد الاستعمالات.

و إن كان - مع ذلك - فى خواطر ريب فلاحظ باب السبق و الرماية، فيزول عن خواطر الريب؛ فيتّضح لك الأمر جلياً.

فإذن: المراد بالمسابق إليه فى الآية المباركة سنخ خير يريد المكلفون النيل إليه، و يكون مورداً لمسابقتهم.

فظهر ممّا ذكرنا أولاً: أنّ قوله قدس سره إنّ مفهوم الاستباق يقتضى وجود عدد من الخيرات لا وجه له.

و ثانياً: أنّ الأوامر - كما حقّق فى محلّه - متعلّقة بالطبائع لا الأفراد، فإذا أوجد المكلف فرداً من الطبيعة فقد حصلت الطبيعة المأمور بها، فلم يكن إتيان جميع أفراد كلّ خير مطلوبة؛ فحينئذٍ لا معنى للمزاحمة.

و ثالثاً: أنّ مجرد السقوط بالمزاحمة لا يخرج الشىء عن الخيرية بعد إحراز خيريته بتوسط الأمر المتعلّق به؛ لأنّ التزاحم إنّما هو فى عدم القدرة على امتثال كليهما؛ فإن كان أحدهما أهمّ يجب صرف القدرة عليه، و إن كانا متساويين يتخيّر فى الأخذ بأيهما شاء مع وجود الخيرية فيهما، و بعد الأخذ بأحدهما سقط الأمر المتعلّق بالآخر على زعمهم. و لكن نحن لا نقول بالسقوط بالمزاحمة، كما سيمرّ بك إن شاء الله تعالى.

و الأمر الساقط بالمزاحمة لا يوجب سقوط متعلّقه عن الخيرية عندهم، لاحظ مبحث الترتّب.

ورابعاً: لو سلّم السقوط بالمزاحمة، لكنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان المطلوب واحداً، وأنّ إتيان الفعل في أوّل وقته مطلوباً واحداً؛ بحيث لو أُخّر لسقط عن الخيرية. وأمّا إذا تعدّد المطلوب فإن كان أصل وجوده مطلوباً و الإتيان به في أوّل وقته مطلوباً آخر فلا يستلزم المزاحمة خروجه عن الفردية.

تذييل: فيما يترتب على القول بالفور

ثمّ إنّّه لو قلنا باستفادة الفورية من الأمر فهل يستفاد منه أنّه إذا لم يأت بالمأمور به فوراً فهل يجب إتيانه فوراً فوراً، أم لا؟ وجهان.

قد يمثّل للواجب الذى إذا لم يأت به فوراً يجب إتيانه فى ثانى الزمان و ثالثها و هكذا بصلاة الآيات فى مورد الزلزلة.

لا وجه لإثبات الفورية من ناحية هيئة الأمر أو مادّته؛ بأن يكون لفظ الأمر بمادّته أو هيئته أو مجموعهما دالّة بالدلالة اللفظية على لزوم إتيان المأمور به فوراً، و لو تركه فى أوّل الوقت فيجب إتيانه فى ثانى الزمان، و هكذا.

و لا- أظنّ قائلًا بذلك، فلو وجب كذلك فإنّما هو من الخارج و من غير ناحية لفظ الأمر؛ إمّا من ناحية مقايسة العلل الشرعية بالعلل التكوينية- كما ذهب إليه شيخنا العلامة الحائرى قدس سره كما أشرنا(1)- أو من ناحية آتى الاستباق و المسارعة و نحوهما.

أمّا حديث المقايسة: فلو تمّت فغاية ما تقتضيها هى أنّه كما يمتنع الانفكاك بين

العلل التكوينية و معاليلها، فكذلك فى العلل التشريعية، فيجب إتيان المأمور به فوراً.

و أمّا إذا لم يأت به فوراً و تخلّف المعلول عن علته فلا يمكن أن يستفاد وجوب إتيانه فى ثانى الزمان و هكذا، كما لا يخفى.

و أمّا لو استفيدت الفورية من الآيتين و نحوهما- على تقدير تمامية الدلالة على لزوم إتيان المأمور به فوراً- فنقول: إمّا أن يحرز تقييد هذه الأدلّة، الأدلّة الأولى من وجوب الصلاة و الحجّ و نحوهما، أو يحرز عدم تقييدها للأدلّة الأولى، و غاية ما فى الباب هى أنّها بصدد بيان المطلوب الأعلى و الأكّد. أو لم يحرز شىء منهما.

و على أىّ تقدير: إمّا أن يكون للأدلّة الأولى إطلاق، أم لا.

فإن احرز كون الفورية قيماً للأدلّة الأولى- سواء كان لها إطلاق أم لا- فلا يمكن استفادة لزوم إتيانها فوراً بعد أن تركها فى أوّل الأوقات، بل لا يكون مطلوباً فى ثانى الأوقات و ثالثها و هكذا.

و إن احرز عدم كون الفورية قيماً لها، أو شككنا فى التقييد فإن كان للأدلّة الأولى إطلاق فيؤخذ به و يرفع الشكّ بسببه. و مقتضاه لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً.

و ذلك لأنّه بمقتضى أصالة الإطلاق تكون ذات الصلاة- مثلاً- موضوعة للحكم و خيراً فى عمود الزمان، و لم تكن خيريتها مخصوصة بأوّل الوقت. و هذه الأدلّة دلّت على لزوم إتيان الخير و سبب المغفرة فوراً؛ فيلزم الإتيان بالمأمور به فى ثانى الوقت، و لو ترك ففى ثالث الوقت، و هكذا.

و أمّا إن لم تكن للأدلّة الأولى إطلاق، و شكّ فى التقييد فلم يكن هناك محلاً لأصالة الإطلاق. و لكن الاستصحاب جارٍ و منقح لموضوع الدليل الاجتهادى.

مثلاً: إذا قال الآمر: «أكرم العالم» و لم يكن له إطلاق يؤخذ به فى صورة الشكّ فى بقاء علمه، فيستصحب بقاء علمه. و مقتضاه تنقيح موضوع قوله: «أكرم العالم».

وفيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ قوله: «صلّ» تعلق بإيجاد طبيعة الصلاة، و المفروض: أنّه لم يكن له إطلاق. و آيتا الاستباق و المسارعة و غيرهما دلّت على لزوم إتيانها في أوّل الوقت، و شكّ في كونه قيداً لذلك؛ فيقال: الصلاة كانت خيراً في أوّل وقتها، و بعد التخلّف عن إتيانها فوراً لو شكّ في خيريته فيستصحب الخيرية. و بجران هذا الاستصحاب ينقح موضوع الدليل الاجتهادي؛ و هو قوله تعالى: «فَأَسَدِّبَقُوا الْخَيْرَاتِ»* (1) مثلاً؛ فيجب إتيانها فوراً ففوراً، فتدبّر و اغتتم.

الفصل الثالث فى مسألة الإجزاء

إشارة

الفصل الثالث فى مسألة الإجزاء (1)

هذه المسألة من المسائل المهمّة، و يتفرّع عليها فوائد كثيرة مهمّة نافعة، فلا بدّ من تنقيح مجراها و تبيين مغزاها، فلا بدّ قبل الشروع فيها و الخوض فى النقض و الإبرام فيما هو محلّ الكلام من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عقد عنوان المسألة

إشارة

اختلفت كلماتهم فى تحرير عنوان المسألة:

فقد يُعنون- كما فى «الفصول»- بأنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه، أو لا (2)

؟ و قد يعنون- كما هو المعروف بين المشايخ المتأخّرين- أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء، أم لا؟

و يظهر من بعضهم: أنّه إن عبّر عن عنوان المسألة بالعبارة الاولى يكون

1- كان تاريخ شروع البحث 14 ربيع الأوّل 1379 هـ. ق.

2- الفصول الغرويّة: 116/ السطر 9.

البحث عن مسألة الإجزاء لفظية وفي دلالة لفظ الأمر على الإجزاء- إما بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام- أو لا؟ وربّما يؤيد لفظية البحث عقد مسألة الإجزاء في مباحث الألفاظ.

وأمّا إن عبّر عن عنوان المسألة بالعبارة الثانية تكون مسألة الإجزاء من المسائل العقلية، وأنّ إتيان المأمور به هل يكون مقتضياً وعلّةً للإجزاء وسقوط التكليف، أم لا (1).

؟ وفيه: أنّه لا وجه لعدّ البحث من مباحث الألفاظ، ومن دلالة اللفظ بمجرد التعبير عنه بالعبارة الاولى، ولا أظنّ أن يتوهمه أحد؛ وذلك لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ وأن تكون إما بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام، ولم يدلّ بشيء من ذلك:

أمّا عدم دلالاته بالمطابقة أو التضمّن فواضحة؛ لعدم دلالة الأمر بمادّته أو هيئته على ما ذكر في عنوان البحث بطوله بحيث يكون هذا المعنى عين مدلولها أو جزئها.

وأمّا عدم دلالاته بالالتزام فكذلك؛ لأنّ عدّ دلالة اللفظ على لازمه من دلالة اللفظ كما ترى مع أنّها بحكم العقل ومن دلالة المعنى على المعنى بلحاظ أنّه مهما تصوّر اللفظ ينقدح لازمه في الذهن بلا مهلة ولا تراخي في ذلك فكانّ اللفظ دلّ عليه؛ ولذلك اشترطوا في دلالة الالتزام كون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ، ومعناه هو الجزم باللزوم بمجرد تصوّر الملزوم.

وهل ترى من نفسك أنّ لفظ الأمر يدلّ على أنّ الإتيان به على وجهه يقتضى الإجزاء باللزوم البيّن بالمعنى الذي ذكره؟! ولو كان لزوماً كذلك لما كان محلاً للنزاع.

وهل يرضى أحد أن ينسب إلى أكابر الفنّ وعُظماهم القائلين بالإجزاء أنّهم يقولون:

إن لفظ الأمر يدلّ - دلالة التزامية بيّنة - على أنّه لو أتى بمتعلّقه على وجهه يقتضى الإجزاء؟! حاشاك!

نعم، لو كان القائل بالإجزاء فرداً أو أفراداً، أو كان الإجزاء وجهاً في المسألة فلعله يمكن أن يقال ذلك، وقد ذهب جمع غفير من الأعظم إلى الإجزاء، بل قيل إنّ المشهور بينهم (1)، هذا.

مضافاً إلى أنّ صاحب «الفصول» قدس سره - الذى عبّر عن عنوان البحث ب «أنّ الأمر بالشىء إذا أتى به على وجهه...» إلى آخره - لم يذكر شيئاً يستفاد منه أنّ ذلك بالدلالة اللفظية، بل ذكر وجهين عقليين فى المسألة:

الأول: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بإتيانه، فاستدراكها بالقضاء تحصيل للحاصل.

والثانى: أنّه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدأ، والثانى باطل بالضرورة والاتّفاق (2).

نقل و تعقيب

قال المحقّق العراقى قدس سره: الإنصاف أنّ مسألة الإجزاء ليست من المسائل الاصولية العقلية؛ ضرورة أنّه لا مجال للنزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى عن إعادته؛ لأنّ الإجزاء المزبور وإن كان عقلياً إلاّ أنّه من ضروريات العقلاء ثبوتاً تقريباً، و معه لا يبقى مجال للنزاع.

و أمّا النزاع فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به

1- مفاتيح الاصول: 126/السطر 6، الفصول الغروية: 116/السطر 22.

2- الفصول الغروية: 117/السطر 15 و 36.

بالأمر الواقعي الاختياري فهو بحث؛ إمّا في حكومة بعض الأدلّة على بعض، أو في تقييد بعض الأدلّة لبعضها الآخر، أو في غير ذلك من أنحاء التصرف في الأدلّة الاجتهادية. وإمّا في دلالة أدلّة الأحكام الاضطرارية على كون مصالحها تفي عن مصالح الأحكام الواقعية الاختيارية أو لا تفي، ومع دلالتها على وفاء مصالح الأحكام الاضطرارية بمصالح الأحكام الاختيارية ينتهي الأمر إلى القضية المسلّمة التي لا نزاع فيها؛ وهي أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو بما يقوم مقامه، يكون مجزياً.

وأمّا النزاع في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي، فهو في الحقيقة نزاع في دلالة دليل الحكم الظاهري- سواء كان أصلاً أم أمانة- على اشتمال ذلك الحكم على مصلحة تفي بمصلحة الحكم الواقعي، أو لا تبقى مجالاً لاستيفاء ما بقي من مصلحة الحكم الواقعي لو لم تفي بها.

وعلى كلّ من أنحاء النزاع المزبورة لا تكون مسألة الأجزاء عقلية، بل اصولية لفظية، وإن كانت في الأوامر الاضطرارية- على ما بيّنا- أشبه شيء بالمسألة الفقهية، انتهى (1)

. وفيه: أنّه على مقاله قدس سره يكون النزاع في مسألة الأجزاء لفظية لا بدّ وأن يكون لبيان أحد أمرين: إمّا بيان ما هو محلّ النزاع بين القوم، أو بيان ما ينبغي البحث فيه، وإن لم يبحثوا فيه.

فإن أراد بقوله الإنصاف... أنّ نزاع القوم في مسألة الأجزاء يرجع إلى البحث اللفظي.

ففيه: أنّ من لاحظ «الفصول» يرى أنّ صاحب «الفصول» قدس سره حكى عن الأكثرين أنّهم تمسّكوا لأجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه عن الأمر الواقعي بوجهين عقليين؛ وهما اللذان أشرنا إليهما آنفاً، ولم يكن في ذلك من دلالة اللفظ عين

و لا أثر. فنزاعهم فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يجزى عن إعادته وإتيانه ثانياً، أم لا؟

هذا بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى. و أمّا إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى الاختيارى، فكلام حادث بين المتأخرين بعد ما لم يكن له فى كلمات القدماء عين و لا أثر، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ محلّ نزاعهم فى أمر لفظى؟!!

فعلى هذا: لا يمكن استناد كون البحث فى مسألة الإجزاء بحثاً لفظياً إلى القوم، بل الذى يصحّ استناده إليهم كون نزاعهم فى أمر عقلى كما لا يخفى، فتدبّر.

وإن أراد بقوله الإنصاف: أنّ الذى ينبغى أن يقع النزاع فيه هو ذلك، ففى مقاله مواقع للنظر:

منها: فى التفرقة التى ذكرها فى الإجزاء بالمأمور به بالأمر الاضطرارى و المأمور به بالأمر الظاهرى، حيث ذكر وجهين لإجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى: أحدهما التصرف فى الدليل الاجتهادى و الأمر الواقعى الاختيارى، و الثانى فى دلالة الدليل الاضطرارى على وفائه لمصلحة الحكم الواقعى الاختيارى. و لم يذكر فى إجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى إلا الوجه الثانى، مع أنّه يجرى فيه الوجهان، فيمكن أن يقال: إنّ الدليل الظاهرى منقح لموضوع دليل الاجتهادى و مقيد له.

و بالجمله: لا وجه لذكر وجهين للإجزاء فى المأمور به بالأمر الاضطرارى و ذكر وجه واحد لإجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى، فتدبّر.

و منها: أنّ دلالة الدليل على كون متعلّقه مشتقاً على تمام المصلحة أو جُلّها لا تكون بدلالة لفظية- حتى الالتزامى منها- بداهة أنّه لو كان كذلك لما كان وجه لنزاع الأشاعرة و المعتزلة فى ذلك- أى فى اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ- و هل يعقل

أن يكون نزاع الطائفتين في أمر بديهي، وفي دلالة الأمر - دلالة التزامية - على وجود المصلحة في متعلّقه وعدمه؟! بل نزاعهم في ذلك إنّما هو في مسألة عقلية كلامية حسب ما قرّر في محلّه (1)، فراجع.

فعلى هذا: لا بدّ وأن يكون النزاع في اشتغال المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري على مصلحة متعلّق الحكم الواقعي في أمرين: أحدهما أصل اشتغال متعلّقهما على المصلحة، وهو الذي كانت معركة الآراء بين الأشاعرة والمعتزلة، والآخر في وفائهما بالمصلحة الواقعية.

فمرجع البحث في أجزاء الأحكام الاضطرارية والظاهرية وعدمه إلى البحث في مسألتين عقليتين، فلا يكون النزاع لغوياً لفظياً كما توهم، فتدبّر.

ومنها: أنّه لو سلّم أنّ تحكيم الأدلّة الظاهرية بالنسبة إلى الأدلّة الواقعية الاختيارية بلحاظ اشتغالها على المصلحة وأنّه لمصلحة الواقع يكون من دلالة اللفظ، لكن لا يوجب ذلك كون البحث في مسألة الأجزاء بتمامه لفظياً، بل بعضه لفظيٌ وبعضه الآخر عقلي - وهو الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري من حيث وفائه بالمصلحة الواقعية - فإذن لم يكن البحث في مسألة الأجزاء لفظياً محضاً كما زعم، ولا عقلياً صرفاً، فتدبّر.

ومنها: أنّ البحث في حكومة الأدلّة الاضطرارية بالنسبة إلى الأدلّة الواقعية، وتقييدها إيّاها لم تكن من دلالة اللفظ، بل هو حكم عرفي عقلائي مقتضى الجمع العرفي بينهما.

وذلك لأنّ من قال: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «أعتق رقبة مؤمنة»، فكلّ من المطلق والمقيّد لا يدلّ إلا على مفاده دلالة لفظية. وأمّا الدلالة على التقييد فلم تكن من دلالة اللفظ على المعنى، بل هي مقتضى الجمع العرفي بينهما.

1- كشف المراد: 302 و 307 و 358، شرح المواقف 8: 261.

وبالجملة: إنّما يصير البحث لفظياً إذا كان البحث في دلالة اللفظ على معناه، وواضح أنّ مسألة الأجزاء لم تكن كذلك، كما أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي لم تكن مسألة لفظية- وإن ذكرت في مباحث الألفاظ- بل من المسائل العقلية الصرفة؛ ولذا يصحّ النزاع في ذلك، وإن كان كلّ من الأمر أو النهي بغير اللفظ، كالإشارة. وكذلك البحث في مقدّمة الواجب لم يكن لفظياً، وإن كان قريباً منه، كما سيجيء فارتقب.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مسألة الأجزاء لم تكن مسألة لفظية محضة، بل إمّا عقلية محضة أو من مباحث الألفاظ على بعض الوجوه، فتدبّر.

فالأولى في عقد عنوان مسألة الإ-جزاء بنحو جامع بين الأقوال أن يقال: «إنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه مجزّ، أم لا؟» يحذف كلمة الاقتضاء، وإطلاق العنوان يشمل إجزاءه عن أمره أو عن أمر غيره. ثمّ يذكر أدلّة القائلين بالإ-جزاء- من حكم العقل والعقلاء ودلالة الألفاظ- فيكون هذا نظير ما يقال في مسألة حجّية خبر الواحد بعد عنوان المسألة: بأنّه يدلّ عليها الأدلّة الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

فعلى هذا: تكون مسألة الأجزاء أمراً جامعاً بين اللفظية والعقلية، ويحتمل كليهما، كما كانت مسألة الخبر الواحد محتملة إياها، فتدبّر.

الأمر الثاني في تفسير الكلمات المأخوذة في عنوان المسألة

منها: كلمة الاقتضاء

قد ظهر لك ممّا ذكرنا في الأمر الأول: أنّ الاقتضاء بمعنى دلالة الأمر بمادّته أو هيئته دلالة لفظية- حتى دلالة التزامية- لا تدلّ على الإجزاء؛ بأيّ معنى فرض، فالمراد به الاقتضاء بنحو العلّية والتأثير أو غير ذلك.

ذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى أنّ المراد بالاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلّية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة؛ ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة(1)

. وقال قدس سره في تفسير الإجزاء: إنّ الإجزاء هنا بمعناه لغة؛ وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفي عنه؛ فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعمّد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي يكفي فيسقط به القضاء أو الإعادة، وذلك لا يوجب اختلافاً في معنى الإجزاء(2)

. وفيه: أنّه قدس سره إن أراد بالعلّية والتأثير ما هو المعروف بين أرباب المعقول، ففيه: أنّ العلّية والمعلولية عبارة عن كون موجود مبدأ تأثير لموجود آخر بوجه، كالنار أو الشمس - مثلاً- بالنسبة إلى الإحراق والإشراق، وواضح أنّ الإجزاء- سواء فسّر بالكفاية، أو اريد منه سقوط الإعادة أو القضاء- فلا معنى للعلّية والتأثير.

1- كفاية الاصول: 104.

2- كفاية الاصول: 106.

وذلك لأنه إن اريد به: الكفاية- كما صرّح قدس سره بأنها معنى الإجزاء هنا- فواضح أنّ الكفاية لم يكن أمراً موجوداً في الخارج ليتأثر عن إتيان المأمور به، ولم يكن إتيان المأمور به في الخارج بحدوده مؤثراً فيها، بل هي أمر اعتباري بمعنى سقوط الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه. بل الكفاية عنوان انتزاعي بحكم العقل والعقلاء منتزعة من إتيان المأمور تمام ما امر به، وواضح أنّ العلية والمعلولية لم تكونا في الامور الاعتبارية، فضلاً عن كونهما في الانتزاعيات. ولعله قدس سره لم يرد بالعلية والتأثير ما هو الظاهر من كلامه، بل أراد بهما المعنى المقابل للكشف والدلالة، فتدبر.

وإن اريد بالإجزاء: سقوط الإعادة في الوقت والقضاء خارجه- وواضح أنّ التعبير بالسقوط مسامحي؛ لأنّ المراد عدم التكليف بالإعادة أو القضاء، كما لا يخفى- فالمحذور أفحش؛ لأنه مضافاً إلى أنّه لا معنى للتأثير والتأثر اللذين يكونا في الامور التكوينية بالنسبة إلى إتيان المأمور به بلحاظ سقوط الإعادة أو القضاء، يلزم أن يكون الأمر الوجودي- وهو الإتيان- علة للأمر العدمي، وهو محال في التكوينات، فما ظنك هنا؟! فلم يكن الباب باب التأثير والتأثر.

وبالجملة: لا- يصحّ أن يراد بالاعتناء العلية والتأثير على ما هو المعروف بين أرباب المعقول؛ لعدم كون إتيان المأمور به في الخارج بحدوده وقيوده مؤثراً في الإجزاء؛ سواء كان الإجزاء بمعنى الكفاية كما عليه المحقق الخراساني قدس سره وقد عرفت ضعفه. أو اريد منه سقوط الأمر بالإعادة أو القضاء؛ لما أشرنا من عدم كون الإتيان علة مؤثرة في سقوط الأمر، كما أنّ السقوط والإسقاط ليستا من الامور القابلة للتأثير والتأثر.

أو اريد منه سقوط الإرادة، فكذلك بل الأمر فيه أوضح؛ ضرورة أنّه لا يصير إتيان المأمور به علة لانعدام الإرادة وارتقاعها؛ لأنّ تصوّر المراد بما أنّه الغاية

و المقصود والتصديق بفائدته مع مبادٍ آخر علة لانقداح الإرادة فى لوح النفس، و المأمور به بوجوده الخارجى معلول للإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده الخارجى طارداً لوجود علته.

و غاية ما يمكن أن يقال فى سقوط الإرادة و الأمر عند حصول المراد و الإتيان بالمأمور به، هو الذى اختاره سماحة الاستاذ- دام ظلّه- فى الدورة السابقة، و حاصله: هو انتهاء أمد الإرادة و الأمر بإتيان المأمور به، لا أنّ لهما بقاء و الإتيان رافع لهما و مُعَدَم لهما كما هو قضية العلية.

و ذلك لأنّ الأمر بشئٍ لا بدّ و أن يكون للوصلة إلى غرض وجهة منظورة و إلا لم يصحّ منه الأمر، و الأمر طريق و وصلة يتوصّل به المولى إلى نجاح غرضه، و واضح أنّ غرضه كان محدوداً بحدّ خاصّ، فإذا أتى العبد المأمور به بتمامه فيحصل به الغرض، و بعد حصوله يسقط الإرادة و يسقط الأمر بانتهاء أمد الغرض.

و بعبارة اخرى: لا اقتضائية للبقاء؛ لا أنّ له بقاء و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها كما هو الشأن فى العلية و المعلولية، هذا.

و لكن عدل عنه- دام ظلّه- فى هذه الدورة، و قال: إنّه أيضاً لا يخلو عن نظر؛ و ذلك لأنّ الأمر كما لا يدعو إلا إلى متعلّقه فكذلك لا يدعو إلى قيد زائد غير ما اخذ فى متعلّقه.

فإذا أتى العبد بتمام ما امر به فيحصل الغرض، فتتفد الإرادة، و لا يوجب الإتيان شيئاً لا فى الأمر اللفظى و لا الكتبى؛ بأن يسقطهما، و هو واضح:

أمّا فى الأمر اللفظى: فلوضوح أنّه تدريجى الوجود، و لا يوجد حرف منه إلا بعد انعدام الحرف السابق، فقبل الإتيان به معدوم، فما ظنك بإتيان المأمور إياه؟!

و أمّا الكتبى: فالبداهة قاضية بأنّ الإتيان بالمتعلّق لا يسقط المكتوب، فهل ترى أنّ الإتيان بالحجّ- مثلاً- يسقط قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

استطاع إليه سبيلاً» (1)، بل ولا يوجب الإتيان شيئاً في الإرادة؛ بدهة أن الإتيان فعل المكلف - بالفتح - والإرادة فعل الأمر والمكلف - بالكسر -، فكيف يسقط فعل العبد إرادة مولاه؟!

فتحصّل: أنّ التعبير بالإسقاط - بأيّ معنى فرض - لا وجه له، والمراد نفاذ اقتضاء الإرادة بحصول الغرض بمجرد إتيان المأمور به.

وبعبارة أخرى: قصور اقتضاء الأمر والإرادة أزيد من إتيان المأمور به، من دون أن يكون للإرادة والأمر اقتضاء حتى يسقطه الإتيان.

فعلى ما ذكرنا: فالأولى - دفعاً لهذه التشكيكات والتوهّمات - حذف كلمة «الاقتضاء» من البين، وعنوان البحث بأنّه «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه مجزئ أم لا؟»، فتدبّر.

ومنها: كلمة الإجزاء

قال صاحب «الفصول» قدس سره: إنّ الإجزاء له معنيان؛ لأنّه قد يطلق ويراد به إسقاط القضاء، والمراد إسقاطه على تقدير ثبوته، وقد يطلق ويراد به إفادة حصول الامتثال.

ثمّ قال: إنّ الكلام هنا يقع في مقامين: الأوّل أنّ موافقة الأمر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي أم لا؟ والثاني في أنّ موافقة كلّ من الأمرين هل يقتضى سقوط القضاء بالنسبة إليه أم لا (2).

؟ وقد تقدّم أنّ كلاماً عن المحقق الخراساني قدس سره في معنى الإجزاء عند التعرّض لكلمة الاقتضاء، فلاحظ.

1- آل عمران (3): 97.

2- الفصول الغروية: 116 / السطر 10 و 32.

وفيه: أن تفسير الإ-جزء بإسقاط القضاء فقط- كما عن العلمين- وجعل محطّ البحث في خصوص الإتيان بالمأمور به في الوقت كأنه في غير محلّه، وربّما أوجب ذلك اشتباه بعض و خلط هذه المسألة بمسألة المرة و التكرار، كما سنشير إليه قريباً، فارتقب.

وذلك لأنّه لا إشكال في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى أعمّ من إسقاط القضاء خارج الوقت و الإعادة في الوقت، و قد عنون في الفقه: أن من كان في أوّل الوقت فاقداً للماء- مثلاً- فتيّم و صلّى، ثمّ بعد الصلاة في الوقت ظفر بالماء فهل يجزى بالصلاة التي صلاها بالطهارة الترابية، أو يجب إعادتها في الوقت مع الطهارة المائية؟

فظهر: أنّه لا- وجه لاختصاص الإ-جزء بسقوط القضاء خارج الوقت فقط، كما هو ظاهر «الكفاية» (1) و صريح «الفصول» (2)، بل يعمّ إسقاط الإعادة في الوقت؛ خصوصاً في الأمر الظاهرى و الاضطرارى بالنسبة إلى الأمر الواقعى لو تبدّل حاله في الوقت، فتدبّر.

ومنها: كلمة «على وجهه»

يظهر من المحقّق الخراسانى قدس سره: أن قيد «على وجهه» لإدخال القيود التي يعتبرها العقل، و لا يمكن أخذها شرعاً، كقصد القرية على مذهبه، حيث ذهب إلى عدم إمكان أخذه في المأمور به، و لكنّه معتبر عقلاً (3).

1- كفاية الاصول: 106.

2- قلت: لاحظ «الفصول الغروية»، لعلك تجد غير ما استظهره سماحة الاستاذ- دام ظلّه- و لعلّ ما استظهره مقتبس من خلاصة «الفصول»، فتدبّر [المقرّر حفظه الله].

3- كفاية الاصول: 105.

وفيه: أنّ مسألة عدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في متعلّقه حدثت من زمن شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره، وزيادة كلمة «على وجهه» في عنوان المسألة سابقة عليه؛ فلم تكن ازدياده في العنوان لشمول قصد القربة ونحوها ممّا لا يمكن أخذها في المأمور به، بل المراد كلّ ما يعتبر في المأمور به و له دخل في حصول الغرض؛ سواء دلّ عليه دليل من العقل أو من الشرع(1).

1- قلت: قد سبق الاستاذ قدس سره سماحة استاذنا الأعظم البروجردى قدس سره إلى قدمة اعتبار قيد «على وجهه» في عنوان المسألة، و قال على ما في تقرير بحثه: ولعلّ ازدياده إنّما هو لردّ عبد الجبّار قاضى القضاة فى الرى من قبل الديالمة، حيث استشكل على الإجزاء بما إذا صلّى مع الطهارة المستصحبة ثمّ انكشف كونه محدثاً، بأنّ صلاته باطلة غير مجزية مع امتثال الأمر الاستصحابى. ووجه ردّه بذلك: أنّ المأمور به فى المفروض لم يؤت به على وجهه من جهة أنّ الطهارة الحديثية بوجودها الواقعى شرط (أ). قلت: و الإنصاف أنّ إشكال العلمين - دام ظلّهما - غير وارد على المحقّق الخراسانى قدس سره، و ما أفاده مناقشة فى المثال. و إليك نصّ ما فى «الكفاية»: الظاهر أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعاً (ب). [المقرّر حفظه الله]. - أ- نهاية الاصول: 125. ب- كفاية الاصول: 105.

الأمر الثالث فى فارق المسألة عن المرّة و التكرار، و تبعية القضاء للأداء

ربّما يتوهّم وحدة مسألة الإ-جزاء أو عدمه مع مسألة دلالة الأمر على المرّة أو التكرار؛ لأنّ القول بعدم الإجزاء عبارة عن وجوب إتيان المأمور به ثانياً، و هو القول بدلالة الأمر على التكرار. كما أنّ لازم القول بالإجزاء عدم وجوب إتيانه ثانياً، و هو مقتضى القول بدلالة الأمر على المرّة، فالمسألان ترتفعان من ثدى واحد.

ولكن الذى يقتضيه التأمل عدم اتّحاد المسألتين؛ خصوصاً فيما هو المهمّ فى مسألة الإ-جزاء؛ من إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يقال بمشابهة المسألتين فيما لم يكن محطّاً للبحث، بل كان البحث فيه تطفلياً؛ و هو كون الإتيان بكلّ من المأمور به بالأمر الواقعى أو الاضطرارى أو الظاهرى هل مسقط و مجزّ عن أمر نفسه، أم لا؟ لأنّه إن قيل بسقوط أمره يشبه القول بدلالة الأمر على المرّة، كما أنّه لو قيل بعدم الإجزاء يشبه القول بدلالته على التكرار.

و لكن و لو كانت بين المسألتين شباهة من وجه و جهة، إلّا أنّ الفرق بينهما أوضح من أن يخفى؛ و ذلك لأنّ البحث فى مسألة المرّة و التكرار فى دلالة لفظ الأمر، و أمّا فى مسألة الإجزاء فلم يكن فى دلالة اللفظ، بل فى أمر عقلى كما لا يخفى، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لو سلّم كون النزاع فى المسألتين فى دلالة اللفظ، و لكن دلالة اللفظ فى مسألة المرّة و التكرار فى أنّه هل يدلّ لفظ الأمر على إتيان المأمور به

مرّة أو أزيد، أو لا يدلّ على شىء منهما، وأمّا فى مسألة الإجزاء ففى أنّه هل يدلّ الأمر - دلالة لفظية - على أنّ الإتيان بالمأمور به - مرّة أو أزيد - هل مجزئ أم لا؟ فالمأمور به فى مسألة الإجزاء معلوم - إمّا المرّة أو التكرار - فالكلام فى سقوط الأمر بإتيان المأمور به وعدمه.

وبعبارة أخرى: البحث فى مسألة الإجزاء فى سقوط التكليف بعد الفراغ عن معلومية أصل التكليف، وأمّا فى مسألة المرّة والتكرار ففى إثبات أصل التكليف.

هذا كلّه فى كون الإتيان بالمأمور به مجزئاً بالنسبة إلى أمر نفسه.

وأمّا كون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى مجزئاً عن المأمور به بالأمر الواقعى وعدمه، فبين المسألتين فرق واضح، من غير فرق بين أن يقال: إنّ لكلّ من الأمر الواقعى والظاهرى أمراً على حدة، أو أمراً واحداً مختلف الخصوصيتين، وإن كان الفرق بينهما على تقدير أمرين أوضح كما لا يخفى، فتدبّر.

هذا فى الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة دلالة الأمر على المرّة أو التكرار.

وأمّا الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة تبعية القضاء للأداء أو بفرض جديد فهو أوضح من أن يخفى؛ وذلك لأنّ النزاع فى مسألة التبعية فى أنّه هل الأمر بالصلاة فى الوقت فى قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ» (1) - مثلاً - هل يدلّ على إتيان الصلاة فى الوقت، فإن تركها و لم يأت بها فى الوقت فيأتى بها خارج الوقت؟

فالبحث فيها إنّما هو بعد عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت.

وأمّا النزاع فى مسألة الإجزاء فإنّما بعد الإتيان بالمأمور به.

الأمر الرابع محطّ البحث في الإجزاء

إشارة

هل هو فيما إذا تعدّد أمرين تعلّق أحدهما بالطبيعة حال الاختيار و العلم، و الآخر بها حال الاضطرار أو الجهل، أو فيما إذا كان هناك أمر واحد و مأمور واحد، و الاختلاف إنّما هو في الفرد بلحاظ الحالات الطارئة؟

و ليعلم: أنّ معرفة هذا الأمر لها أهمّية في مبحث الإجزاء، بل يمكن أن يقال:

إنّها مفتاح باب الإجزاء.

يظهر من بعضهم: أنّ محطّ البحث في الإجزاء فيما إذا كان هناك أمرين مستقلّين تعلّق أحدهما بنفس الطبيعة بلحاظ حال الاختيار و العلم، و الآخر بتلك الطبيعة بملاحظة حالتها الاضطرار و الجهل، فيبحث في أنّ إتيان متعلّق الأمر الاضطرارى أو الظاهري يجزى عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا؟ أي يبحث في كفاية امتثال أحد الأمرين الاضطرارى أو الظاهري عن امتثال الأمر الواقعي.

كما أنّه يظهر من بعض آخر: أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك أمر واحد تعلّق بنفس الطبيعة، و لكن الأدلّة دلّت على اختلاف أفراد هذه الطبيعة و اختلاف الحالات الطارئة على المكلفين، و أنّ كلّ واحد منهم يجب عليه إيجاد الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله.

مثلاً قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (1) يدلّ على وجوب الصلوات اليومية في أوقاتها المقرّرة على جميع آحاد المكلفين؛ من القادر

و العاجز، و الصحيح و السقيم، و واجد الماء و فاقده، إلى غير ذلك من الحالات الطارئة. فالواجب على جميع المكلفين إيجاد طبيعة الصلاة لا غير.

نعم، القادر و الصحيح يأتيانها بنحو و العاجز و السقيم يأتيانها بنحو آخر، كما أنّ واجد الماء يأتيها مع الطهارة المائية و فاقده يأتيها مع الطهارة الترايبية، فمرجعها إلى قيود المأمور به، فكأنّه يصير المأمور به على أصناف و يبحث في أنّ الإتيان بأحد مصاديق المأمور به هل يوجب سقوط الأمر المتعلق بنفس الطبيعة أم لا؟

و بالجملة: يظهر من بعضهم- و لعلّه الظاهر من كلمات أكثر المتأخرين؛ و منهم المحقق الخراساني قدس سره- أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك أمران تعلّقًا بشيئين؛ حيث قالوا: إنّ المأمور به بالأمر الاضطراري- مثلاً- يجزى عن المأمور به بالأمر الواقعي، و هذا بظاهره يدلّ على تعدّد الأمر، كما لا يخفى.

كما أنّ صريح بعض آخرين(1): أنّ محطّ البحث في أمر واحد تعلّق بنفس الطبيعة، و الاختلاف في القيود و المشخصات الفردية يرجع إلى المأمور به و يجعله أصنافاً متعدّدة، فيبحث في أنّ الإتيان بفرد الاضطراري من الطبيعة أو الظاهري منها هل يوجب سقوط الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة، أم لا؟

و ذهب القائل بتعدّد الأمر بأنّه لو شكّ في الإجزاء و لم يكن إطلاق في البين فالأصل البراءة. و مراده بذلك هو أنّ الأمر المتعلّق بإتيان الصلاة مع الطهارة المائية- مثلاً- قد سقط بالتعدّد عنها، و الأمر بالصلاة مع الطهارة الترايبية قد امتثلت. و بعد زوال العذر لو شكّ في لزوم إتيان الصلاة مع الطهارة المائية فمرجعه إلى الشكّ في فعالية أصل التكليف بعد العلم بسقوطه، و واضح أنّ مقتضى الأصل البراءة.

1- قلت: و منهم استاذنا الأعظم البروجردى، دام ظلّه.

وأما لو كان الأمر واحداً فمرجع الشكّ إلى أنّ المصداق الاضطرارى الذى أتى به هل يوجب سقوط الأمر المتعلق بنفس الطبيعة أم لا؟ و واضح أنّ مقتضى الأصل الاشتغال.

ولعلّ منشأ القول بوحدة الأمر وتعدّده هو إمكان جعل الجزئية و الشرطية و المانعية و عدمها؛ فمن قال بإمكان ذلك - كما ذهبنا إليه، و يأتي الكلام فيه مستوفاة إن شاء الله في مبحث الاستصحاب - فلا مانع له من أن يقول: إنّ الأمر متعلق بنفس الطبيعة، و الأدلّة الاخر أثبتت قيوداً و شرائط اخرى في المتعلق.

فعلى هذا: لا يتصرّف في ظواهر الأدلّة المثبتة للجزئية و الشرطية و المانعية، بل يبقىها على ظاهرها.

فعلى هذا ليس هنا إلا أمر واحد متعلق بصيغة الصلاة - مثلاً - و إنّما القيود خصوصيات المأمور به، فيبحث في أنّ الإتيان بأحد مصاديق المأمور به، هل يسقط الأمر المتعلق بنفس الطبيعة، أم لا؟

وأما من يرى امتناع جعل الجزئية و الشرطية و المانعية مستقلاً فلا بدّ له من التصرّف فيما ظاهره الاستقلال في الجعل، و جعله إرشاداً إلى ما جعله جزءاً أو شرطاً أو مانعاً حين الأمر بالمركب.

وبالجملة: يرى أنّه لا يعقل طرؤ التقييد على الطبيعة المأمور بها بعد لحاظها و تعلق الأمر بها. و إذا اريد تقييدها فلا بدّ من رفع اليد عن الأمر بنفس الطبيعة من دون تقييد، و القول بتعلق الأمر بالطبيعة المتيّدة.

و حيث إنّه وردت أدلّة تكون ظاهرها إثبات الشرطية - مثلاً - كقوله عليه السلام:

«التراب أحد الطهورين»

(1)، فيستكشف من ذلك عن وجود أمر متعلق بالطبيعة المتقيّدة بالطهارة الترابية- مثلاً- فيلزم وجود أمرين تعلق أحدهما بالصلاة المتقيّدة بالطهارة المائية للمختار، وتعلق الآخر بالصلاة المتقيّدة بالطهارة الترابية للمتعدّر، هذا.

و حيث إنّ المختار- كما سيجيء- إمكان جعل الجزئية و الشرطية و المانعية فلا وجه للتصرّف في أدلة الجزئية و الشرطية و المانعية و صرفها عن ظاهرها.

فاذن: ليس هنا إلا أمر واحد تعلق بطبيعة الصلاة- مثلاً- وإتّما القيود من خصوصيات المصاديق؛ إذ قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (2) يدلّ على وجوب الصلاة في هذا الوقت المضروب لها، ثمّ دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائية حال الاختيار، وعلى اشتراطها بالطهارة الترابية عند فقدان الماء؛ بحيث يكون المأتي بالشرط الاضطراري نفس الصلاة التي يأتيها المكلف بالشرط الاختياري بلا اختلاف في المتعلق و الصلاة و الأمر.

كما هو ظاهر قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (3)

. فإنّ ظاهرها: أنّ الصلاة التي سبق ذكرها في صدر الآية و اشترطت بالطهارة المائية يؤتى بها عند فقد الماء متيماً بالصعيد، و أنّها في هذه الحالة عين ما تقدّم أمراً و طبيعة و ماهية.

1- انظر وسائل الشيعة 2: 991، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب 21، الحديث 1.

2- الإسراء (17): 78.

3- المائدة (5): 6.

وبالجملة: أنّ الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات موضوع الأمر، ولا يكون للطبيعة المتقيّدة بكيفية أمر، وبكيفية اخرى أمر آخر.

و النزاع وقع في أنّ الإتيان بمصداق الاضطراري للطبيعة هل يوجب سقوط الأمر عنها، أو لا؟ وقس عليه الحال في الأوامر الظاهرية حرفاً بحرف(1).

تنبيه

وليعلم: أنّه- كما أشرنا إليه غير مرّة- أنّ ما ذكرناه هنا و ما نشير إليه في أثناء المباحث الآتية إنّما هو ملاحظة حال الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم و من يكون تحت اختيارهم و سيطرتهم؛ لأنّه لا طريق لنا إلى معرفة حال المبادئ العالية في كيفية جعل الأحكام و وضع القوانين، فلو قلنا في هذا المضممار شيئاً فإنّما هو على سبيل المقايسة بين المولى الحقيقي و الموالى العرفية، وليكن هذا على ذكر منك فلعلّه ينفعك.

إذا عرفت الامور التي ذكرنا فالكلام يقع في مقامين:

1- قلت: اقتبسْتُ الفقرات الأخيرة من «تهذيب الاصول» [المقرّر حفظه الله].

المقام الأول فى أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً

إشارة

لا يخفى: أنه كما أشرنا أنّ البحث فى هذا المقام تطفلى؛ لأنه لا إشكال، بل لا ينبغى الخلاف فيه، كما أفاده المحقق العراقى قدس سره فى أنّ الإتيان بمطابق المأمور به بأمر مجزٍ بالنسبة إلى أمره(1)؛ بمعنى أنه إذا تعلق أمر بالصلاة- مثلاً- فلو أتى المكلف بجميع القيود المأخوذة فى المأمور به و أتى المأمور به على وجهه- من دون نقص وزيادة- لا يلزم التعبد به ثانياً، بل لأجل امتثاله أولاً لا يمكن امتثاله ثانياً.

وبالجملة: وجه الأجزاء فيه واضح لا يحتاج إلى تجسّم الاستدلال؛ لأنه من الامور البديهية التى قياساتها معها لا يحتاج إلى إقامة البرهان عليه.

ولكن مع ذلك: لا بأس بالإشارة إلى بيان وجهين يقرب أحدهما من الآخر إيضاحاً للمقال:

الوجه الأول: أنّ كلّ أمر من الموالى العرفية لا يأمر عبده بشىء إلا لغرض و غاية يكون له فى ذلك؛ لأنّ أمره إيّاه فعل اختياري صادر من فاعل مختار، فإن أتى العبد المأمور به على وجهه- من دون زيادة و نقيصة- فيحصل غرض المولى، و بحصول الغرض لا يبقى مجال لبقاء الأمر.

ضرورة أنّ الأمر لم يكن مطلوباً ذاتاً، و إنّما مطلوبيته لأجل الوصلة إلى غرضه، و المفروض حصوله. و لو كان الأمر بعدُ باقياً يلزم أن يكون بلا جهة و غرض موجوداً، و هو كما ترى.

وبالجملة: أنّ المكلف إذا أتى المأمور به على وجهه بدون نقص و زيادة يحصل

غرض البعث، فلا معنى لبقاء البعث بعد حصول الغرض - الذى هو علة للإرادة و البعث - فلو بقيا بعد حصول الغرض يلزم بقاء المعلول بلا علة.

الوجه الثانى: أنّ الأمر أو البعث لا يكاد يدعو إلا إلى متعلّقه، و محال أن يتعلّق البعث بطبيعة من حيث هي، و لكن مع ذلك يدعو إلى خصوصية زائدة عليها، فلو أمر المولى بطبيعة فالخصوصيات الفردية خارجة عن دائرة المأمور به، و كلّها في عرض واحد في مصداقيتها للطبيعة. فلو كان للأمر أيضاً داعوية بعد إتيان مصداق منها فلا يكاد يقف إلى حدّ، و لو أتى بمصداق غير متناهية، و هو كما ترى.

فظهر: أنّه لا- ينبغى الإشكال و الخلاف، كما لا- إشكال و لا خلاف فى أنّ الإتيان بمتعلّق كلّ أمر يجزى عن التعلّب به ثانياً و يكون علة لسقوط أمره.

حول تبديل الامتثال بامتثال آخر

إشارة

و لكن وقع الكلام بعد فى أنّه هل للمكلف تبديل الامتثال بامتثال آخر- بمعنى أنّه إذا أتى المكلف بمصداق من الطبيعة هل يمكنه عقلاً الإعراض عنه و الإتيان بمصداق آخر- مطلقاً، أو ليس له ذلك، أو يفصل بين ما لو كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض و عدمه؛ فيجوز فى الثانى دون الأوّل؟

و الكلام فى تبديل الامتثال يقع تارة فى محلّ نزاع القوم، و اخرى فيما ينبغى أن يبحث فيه؛ فالكلام يقع فى موردين:

المورد الأوّل: فى محلّ نزاع القوم

يظهر من بعضهم - منهم المحقق الخراسانى قدس سره- جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بما أنّه امتثال آخر؛ لعقده عنوان البحث فى تبديل الامتثال بالامتثال، و لاستدلاله لجواز الامتثال ثانياً ببقاء حقيقة الأمر و روحه؛ بأنّه إذا كان إتيان المأمور

به علة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع لتبديل الامتثال.

وأما لو لم يكن الامتثال علة تامّة لحصول الغرض - وإن كان وافياً بالغرض - فيجوز تبديل الامتثال؛ لأنّ روح الحكم و حقيقته لم يسقط بعد. كما لو اهريق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أوّلاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، و إلا لما أوجب أوّلاً حدوثه. فحينئذٍ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلاً عنه (1).

المورد الثاني: فيما ينبغي أن يبحث فيه

و الكلام فيه يقع في جهتين:

الاولى: في إمكان تبديل الامتثال بامتثال آخر بما هو امتثال.

و الثانية: في أنّه لو امتنع تبديل الامتثال مطلقاً - كما نقوله نحن - فهل يجوز تبديل مصداق من الطبيعة التي أتى به المكلف بعنوان الامتثال بمصداق آخر من تلك الطبيعة التي كانت مأمورة بها سابقاً، و سقطت بإتيان مصداقه الأوّل مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل بين ما كان الإتيان علة تامّة لحصول الغرض فلا يجوز، و بين ما لم يكن كذلك فيجوز؟

أما الجهة الاولى: فتبديل امتثال الأمر بما هو أمر غير معقول - سواء حصل الغرض بامتثال الأوّل أم لا - و ذلك لأنّ ما أتى به أوّلاً إمّا يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها أم لا، فعلى الأوّل حصل الامتثال و تمّ اقتضاء الأمر و باعثيته، فلم يبق الأمر بعد ليحصل الامتثال به ثانياً.

و إن لم يكن مصداقاً للطبيعة المأمور بها؛ بأن كان فاقداً لجزء أو شرط - مثلاً

فلم يحصل الامتثال به بعد، فلم تصل النوبة إلى امتثال آخر.

فما أفاده المحقق الخراساني و شيخنا العلامة الحائري 0 من أنه إذا لم يكن الامتثال عدّة تامة لحصول الغرض يجوز له تبديل الامتثال (1)، فإن أراد معنى يرجع إلى الجهة الثانية فلا مضايقة فيه، ولكن لا يكون ذلك تبديل الامتثال بما هو امتثال، و وجهه هو الذي ذكرناه.

وإن أراد أن الأمر باقٍ لبقاء عدته - وهو عدم حصول غرض المولى بعد - فمعناه وجوب إتيان الطبيعة ثانياً و ثالثاً، إلى أن يحصل غرضه، لا جوازه، و لا - يلتزم هما 0 به؛ لأنّ ما يقولان به هو جواز الإتيان ثانياً، و لا دليل يدلّ على جواز الإتيان ثانياً. و لو وجب إتيانه ثانياً و ثالثاً و هكذا فلم يرتبط بمسألة تبديل الامتثال، و يكون ذلك مثال من قال: إنّ الأمر يدلّ على التكرار، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ عدّة الغرض للأمر ليست عدّة تكوينية نظير عدّة الشمس للإشراق بحيث يكون هناك أوامر متعدّدة بقاء الغرض. بل المراد بالعدّة هنا هي أنّ الغرض يصير سبباً لتصور المولى الأمر و التصديق بفائدته حتّى ينتهي إلى أن يأمر عبده بإتيان الماء.

و ما صار سبباً لأمر المولى عبده بإتيان الماء هو تمكّنه من شرب الماء و تخلية العبد بينه و بين الماء. فإن جاء العبد بقدر الماء و وضعه بين يديه يكون ممثلاً لأمره، و لكن للعبد قبل أن يشرب المولى تبديل القدر بقدر آخر. نعم لو كان القدر الآخر مثل القدر السابق فربّما يُعدّ ذلك لعباً بالمولى أو بأمره.

ثمّ لو اتفق هراقتة فإن أحرز العبد بقاء الغرض الملمزم فعلاً يجب إتيانه ثانياً، لكن لبقاء الغرض لا - لبقاء الأمر، كما يظهر من العلمين الخراساني و شيخنا العلامة الحائري 0 حيث يرون أنّ مجرد بقاء الغرض يكون عدّة موجدة

للأمر، فلو لم يأت يعاقب عليه. نعم لو كان العبد غافلاً عن غرض المولى أو لم يحرز بقاء الغرض فغير معاقب.

وبالجملة: الغاية والغرض في أمر المولى عبده بإتيان الماء إنّما هو إحضاره لدى مولاه بحيث يتمكن من شربه، وقد حصل حسب الفرض. وأمّا الغرض الأقصى - وهو رفع عطش المولى - فلا يعقل أن يكون غرضاً لفعل العبد، نعم هو يترتب على فعل العبد والمولى كليهما.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ معنى علية الغرض للأمر والبعث ليس معناه وجود الأمر مهما كان الغرض موجوداً - كما يراه العلماني - بل يصير سبباً لتصوّر المولى والتصديق بفائدته حتى ينتهي إلى أمر المولى. فلو أتى العبد ولم يحصل غرض المولى فله تبدّله بمصدق آخر، لكن لا بما أنّه مأمور به، بل لبقاء الغرض، وكم فرق بينهما! فتدبّر.

ذكر وتعقيب

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره ذكر في امتناع تبديل الامتثال بامتثال آخر بياناً حاصله: أنّ الفعل الذي يكون متعلّقاً لأمر المولى إمّا يكون بنفسه مشتتلاً على غرض الأمر، فيكون تحقّقه في الخارج علّة تامّة لحصول غرضه، فيسقط أمره بانتفاء علّته الغائية.

أو لا يكون مشتتلاً على الغرض الداعي، بل يكون مقدّمة لتحصيل غرضه الأصلي الداعي إلى الأمر به.

وهو على نحوين: فتارة يكون فعل المكلف مقدّمة لفعل نفسه المشتتلم على الغرض الأصلي النفسى، كسائر مقدّمات الواجب كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

و اخرى يكون مقدّمة لفعل المولى الذي أمره بذلك الفعل. وهذه أيضاً على قسمين: فتارة يكون مقدّمة لفعل المولى الجوارحى، كأمر المولى بإحضار الماء

ليشربه. و اخرى يكون مقدّمة لفعله الجوانحي، كأمره إياه بإعادة صلاته جماعة ليختار أحبّ الصلاتين إليه.

فإذا كان التكليف بهذه الأفعال الخاصّة بلحاظ كونها مقدّمة إمّا لبعض أفعاله الاخرى أو لفعل المولى، فلا يجوز تبديل الامتثال بامتثال آخر مطلقاً؛ سواء قلنا بوجود مطلق المقدّمة، أو بوجود خصوص المقدّمة الموصلة:

أمّا على الأوّل ففي غاية الوضوح؛ لأنّ الأمر يسقط بالامتثال الأوّل، و معه لا يتصوّر الامتثال الثاني ليكون بدلاً عن الأوّل، فإنّ الامتثال موضوعه الأمر و قد سقط بالامتثال الأوّل.

و أمّا على الثاني - كما هو الحقّ - فواضح أنّ ما يفعله المكلف في مقام الامتثال إمّا يتّصف بالوجوب المقدّمى إذا أوصل المولى إلى غرضه الأصلي النفسى، فالفعل الآخر الذى فعله العبد امتثالاً لأمر المولى غير متّصف بالوجوب لعدم الإيصال. فإذا أحضر العبد ماءين أحدهما بعد الآخر امتثالاً لأمر المولى بإحضار الماء، فشرب المولى أحدهما، كان هو المتّصف بالوجوب المقدّمى دون الآخر. و الصلاة المعادة جماعةً هى التى تكون متّصفة بالوجوب، دون ما صلّاه فرادى؛ لأنّها التى ترتّب عليها فعل جانحة المولى؛ و هو اختيارها فى مقام ترتّب الثواب على إطاعته.

فاتّضح: عدم معقولية تبديل الامتثال بامتثال آخر؛ لأنّ الفعل الموصّل هو الذى يتحقّق به الامتثال، دون غيره، انتهى ملخصاً (D)

. و فيه أوّلاً: أنّه لو تمّ ما أفاده يلزم أن يكون جميع الواجبات النفسية واجبات غيرية مقدّمية، بلحاظ أنّها مقدّمات لحصول الأغراض - و منها القرب من المولى - و لا يلتزم بذلك أحد، حتّى هو قدس سره.

بيان الملازمة: هو أنّه على مذهب العدلية يكون تشريع جميع الأحكام

لأغراض مترتبة عليها؛ ولذا يقال: «إنّ الواجبات الشرعية ألطف في الواجبات العقلية» فجميعها مقدمات لحصول الأغراض العقلية، فجميع الواجبات النفسية واجبات غيرية، وهو كما ترى.

وثانياً: أنّه لو التزم أحد بكون جميع الواجبات واجبات مقدّمية، ولكن لا يتمّ ما أفاده قدس سره أيضاً؛ وذلك لأنّ معنى الوجوب المقدّمي هو رشح الإرادة من ذي المقدّمة إلى مطلق المقدّمة أو المقدّمة الموصلة، من باب الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها كما يقولون، وذلك فيما يمكن توجّه وجوب ذي المقدّمة على المكلف، وفيما إذا كان ذو المقدّمة تحت اختيار المكلف لا فيما لم يكن كذلك.

وواضح: أنّ الغرض الأقصى فيما نحن فيه- وهو رفع عطش المولى- لم يكن تحت اختيار المكلف وقدرته حتّى تقع تحت دائرة الطلب، بل فعل المولى واختياره متوسّط بين فعل العبد وحصول الغرض.

وبالجملة: غرض الأقصى في المقام- وهو رفع عطش المولى- متوقّف على فعلين: فعل من العبد؛ وهو تخلية العبد الماء بينه وبين مولاه، وفعل المولى؛ وهو إراقة الماء في حلقه، وواضح أنّ فعل المولى لم يكن تحت اختيار العبد، فلا يمكن أن يكون رفع عطش المولى واجباً على العبد؛ فلا بدّ وأن يتعلّق الأمر بنفس المقدّمة من غير لحاظ الإيصال.

وبعبارة اخرى: وجوب المقدّمة الموصلة- على القول به- من باب الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، وذلك إنّما يكون في مورد يمكن توجّه التكليف بذى المقدّمة على المكلف، وفيما نحن فيه لم يكن مقدوراً عليه، بل يكون لإرادة المولى دخالة في ذلك فأتى لوجوب المقدّمة، ولا يعقل أن تكون المقدّمة واجبة عليه مع عدم وجوب ذبيها عليه.

ولا يخفى: أنّ هذا لا ينافي وجوب الإتيان لتحصيل الغرض؛ لأنّه كم فرق بين

كون شىء واجباً لتحصيل غرض، وبين وجوبه لكونه مقدّمة لواجب؛ لأنّ الثّاني يوجب تعلّق الوجوب بذيها، بخلاف الأوّل فتدبّر.

وبعبارة ثالثة: لو قلنا بأنّ جميع الواجبات بلحاظ كونها مقدّمات لحصول أغراض - كالتقرب من المولى مثلاً - واجبات مقدّمية، ويكون ذلك فيما إذا أمكن العبد تحصيل الغرض حتّى يصحّ تكليف المولى به، وأمّا فيما إذا لم يمكن العبد تحصيل الغرض، بل يتخلّل إرادة الغير فيه فلا يمكن تعلّق التكليف به، كما فيما نحن فيه؛ فإنّ رفع عطش المولى أو اختيار أحدهما إليه لا يكون تحت اختيار العبد، فلا يمكن أن يقال: إنّ المقدّمة بقيد الإيصال إلى حصول الغرض واجبة عليه مع تخلّل إرادة الغير فى البين.

ولا فرق فى ذلك بين القول بكون المقدّمة الموصولة عبارة عن الحصّة الملازمة لحصول ذبيها كما أفاده هذا المحقّق قدس سره (1)، أو غيرها كما يراه شيخنا العلامة الحائرى قدس سره (2).

. نعم، يمكن أن يقال بوجوبها بعنوان الشرط المتأخّر؛ وهى التى يتعقّبها اختيار المولى من دون تقيّد، فلا يكون الواجب عليه المقدّمة الموصولة - ولو بنحو القضية الحينية - على نحو الإطلاق حتّى يلزم عليه تحصيل القيد، بل الواجب عليه هو المشروط بالشرط المتأخّر.

فإذا أتى بها و تعقّبها اختيار المولى يكون واجباً، وإن لم يتعقّبها اختيار المولى يكشف ذلك عن عدم وجوبها عليه، فحينئذٍ يخرج عن موضوع تبديل الامتثال.

وهذا أشبه شىء باشتراط صحّة صوم المرأة المستحاضة بأغسال الليلة الآتية، فتدبّر جيّداً.

1- بدائع الأفكار 1: 389.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 119.

ذكر و تنبيه: فى الصلاة المعادة

ربّما يستدلّ لجواز تبديل الامتثال بامتثال آخر بما ورد من جواز إعادة من صلّى فرادى جماعةً وإنّ الله يختار أحبّهما إليه(1)، و عليه فتوى الأصحاب.

و ممّن استدلّ بذلك المحقّق الخراسانى قدس سره؛ فإنّه بعد أن ذهب إلى جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر فيما لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض.

قال: «يؤيد (2) ذلك- بل يدلّ عليه- ما ورد من الروايات فى باب إعادة من صلّى فرادى جماعةً، وإنّ الله يختار أحبّهما إليه(3)»(4).

1- قلت: ففى صحيح هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال فى الرجل يصلّى الصلاة وحده ثمّ يجد جماعة. قال عليه السلام: «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء»(أ). و حسن حفص بن البختري عن أبى عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلّى الصلاة ثمّ يجد جماعة، قال: «يصلّى معهم و يجعلها الفريضة»(ب) إلى غير ذلك من الأخبار. [المقرّر حفظه الله].

2- قلت: لعلّ التعبير بالتأييد- كما قيل- لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صغريات تعدّد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعة مطلوباً آخر غير مطلوبة نفس طبيعة الصلاة، فيكون باب الصلاة المعادة أجنبى عن مورد تبديل الامتثال الذى مورده وحدة المطلوب و الأمر. و لكن استظهر قدس سره من الروايتين جواز التبديل بلحاظ ظهورهما فى جواز التبديل؛ إذ لا وجه لجعل الصلاة المعادة جماعة هى الفريضة إلّا ذلك. [المقرّر حفظه الله].

3- راجع وسائل الشيعة 5: 456، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54، الحديث 10.

4- كفاية الاصول: 108. - أ- الفقيه 1: 1132/251، وسائل الشيعة 5: 455، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54، الحديث 1. ب- الكافى

3: 1/379، وسائل الشيعة 5: 457، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54، الحديث 11.

وفيه: أنّ ما استشهد قدس سره على جواز تبديل الامتثال لو لم يدلّ على عدم الجواز لم يكن دليلاً على الجواز؛ وذلك لأنّه لو لم يكن الأمر بالصلاة ساقطاً بما صلّاه فرادى لا بدّ وأن لا يدعو الأمر الثاني إلا إلى ما دعى إليه الأمر الأوّل؛ وهو نفس طبيعة الصلاة. ولكن من الواضح أنّ مفاد أدلّة الصلاة المعادة جماعة ليس نفس طبيعة الصلاة، بل الطبيعة المتقيّدة بكونها جماعة، فإذا كانت دعوة الأمر الثاني إلى غير ما دعى إليه الأمر الأوّل فيستكشف من ذلك إنّما عدم بقاء الأمر الأوّل، ولا يكون ذلك دليلاً على جواز تبديل الامتثال.

وبالجملة: أنّ الأمر بالصلاة قد سقط بالإتيان بها أولاً فرادى، ولكن دلّت الأخبار على استحباب فعلها جماعة لو اتّفقت؛ لأنّها أفضل، وإنّ الله يختار أحبّهما (1).

. هذا كلّه في الجهة الاولى، وقد عرفت عدم إمكان تبديل الامتثال.

أمّا الجهة الثانية:

وهي أنّه بعد امتناع تبديل الامتثال هل يجوز تبديل مصداق من الطبيعة التي أتى به المكلف بعنوان المصداق، بمصداق آخر من تلك الطبيعة التي كانت

1- قلت: وبعبارة اخرى- كما أفاده سماحة الاستاذ، دام ظلّه في الدورة السابقة- أنّ ذلك ليس من باب تبديل الامتثال بامتثال آخر، بل من باب تبديل فرد و مصداق من المأمور به بفرد و مصداق آخر أفضل؛ وذلك لأنّ تبديل الامتثال يتوقّف على تحقّق امتثالين مترتّبين؛ بمعنى أنّه لا بدّ وأن يكون للمولى أمر متعلّق بطبيعة فيمثله المكلف دفعة مع بقاء الأمر، ثمّ يمثله ثانياً ويجعل المصداق الثاني الذي تحقّق به الامتثال بدل الأوّل الذي تحقّق به الامتثال الأوّل. و أمّا تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال، لكن محصّل للغرض اقتضاءً مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفى، فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر، بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر لا بصفة كونه مأموراً به. فالمراد بقوله عليه السلام: «يجعلها فريضة» أنّه يأتي بالصلاة نواياً الظهر أو العصر مثلاً، لا إتيانه امتثالاً للأمر الواجب؛ ضرورة سقوطه بإتيان الصلاة الجامعة للشرائط. [المقرّر حفظه الله].

مأمورة بها وسقطت مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل؟

فنقول: الحقّ فيها التفصيل بين ما لو كان الإتيان علة تامّة لحصول الغرض فلا يجوز، وبين ما لم يكن كذلك فيجوز.

ووجهه واضح؛ لأنّه إذا كان الإتيان علة تامّة لحصول الغرض فبعد حصوله لا معنى لتحصيله ثانياً، ولا يكون ذلك امتثالاً وإطاعة، بل ربّما يُعدّ إتيان الثاني مبغوضاً للمولى، مثل ما إذا كان العبد مأموراً بإعطاء ألف دينار برجلٍ، فلو لم يكتف بذلك وأعطاه ألفاً آخر لتضرّر المولى بذلك ولا يرضى به (1)، وهذا واضح.

وأما إذا لم يكن الإتيان علة تامّة لحصول الغرض - وإن كان علة لسقوط الأمر - فيجوز له ذلك؛ وذلك لأنّه إذا أتى العبد بمصداق من الطبيعة؛ بأن أتى مولاه بقدر من الماء، فقبل أن يشربه المولى له تبديل ذلك القدر بقدر زجاجي، بل يُعدّ فعله ذلك حسناً، من دون احتياج في ذلك إلى وجود الأمر.

بل إذا علم العبد أنّ للمولى غرض لازم الاستيفاء، كأن غرق ولد عزيز لمولاه، فيجب على العبد إنقاذه وإن لم يأمره مولاه؛ بأن كان غافلاً أو نائماً أو غائباً.

بل إذا نهاه المولى عن إنقاذ الغريق بتوهم أنّ الغريق عدوّه، يجب على العبد مخالفته وإنقاذ ولده.

وبالجملة: لم يكن للأمر موضوعية ولم يكن ملحوظاً برأسه، بل هو طريق يتوصّل به إلى الأغراض والمصالح؛ ولذا لو أمكن للمولى طريق آخر يتوصّل به إلى غرضه لتشبّث به أيضاً؛ حتّى فى التعبديات. والحاصل: أنّه إذا لم يكن الإتيان بالمأمور به علة تامّة لحصول الغرض فالعقل يحكم بجواز إتيان مصداق آخر أوفى، لا من باب تبديل الامتثال، بل من باب تحصيل الغرض، فتدبّر.

1- قلت: وفي كون المثال من باب تبديل الامتثال نحو خفاء، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله].

المقام الثانى فى أجزاء الاضطرارى أو الظاهرى عن الواقعى

إشارة

و الكلام فى ذلك مستقصى يقع فى مواضع:

الموضع الأول فى أجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى

إشارة

تنقيح الكلام فيه يستدعى البحث فى موردين: الأول فى الإعادة فى الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه، و الثانى فى القضاء لو ارتفع الاضطرار خارج الوقت. ثم نعتب الكلام لبيان حكم صورة الشك لبعض الفوائد المترتبة عليه بعنوان الخاتمة:

المورد الأول: فى حكم الإعادة فى الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه

موضوع البحث فى هذا المورد هو فيما إذا اضطرَّ المكلف فى أول الوقت أو فى أثنائه و كان المكلف مأموراً بالأمر الاضطرارى ثم أتى بالمأمور به بالأمر الاضطرارى مع جميع شرائطه و خصوصياته الدخيلة فيه عقلاً و شرعاً، ثم ارتفع الاضطرار و حصل له حالة الاختيار فى الوقت.

فإذا لم يكن مضطراً فى بعض الوقت- بأن كان مضطراً فى تمام الوقت- فنخرج عن موضوع هذا المورد و داخل فى موضوع البحث فى المورد الثانى.

كما أنه لو لم يكن مأموراً فى تلك المدة- بأن كان الاضطرار فى تمام المدة موضوعاً للإتيان- فخرج عن موضوع البحث؛ لأنَّ البحث فى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى، و هو فرع وجود الأمر.

وبالجملة: موضوع البحث و محلّه في الإعادة في الوقت إنّما هو إذا اضطرّ في بعض الوقت و أتى بما اضطرّ إليه، و كان في بعض الوقت موضوعاً للإتيان بالفرد المأمور به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

نزاع إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي لم يكن مخصوصاً بما إذا قلنا بتعدّد الأمر - كما ربّما يتوهم - بل يجري و إن قلنا بوحدة الأمر أيضاً، و إن كان القول بالإجزاء في صورة وحدة الأمر واضحاً.

و ذلك لأنّه إن قلنا - كما هو المختار - بأنّه ليس هناك إلّا أمر واحد متعلّق بالطبيعة - كالأمر بالصلاة مثلاً - من دون أن يكون للحالات الطارئة للمكّلف؛ من قدرته و عجزه أمر على حدة، بل كلّ من الصلاة قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً - مثلاً من أفراد الطبيعة المأمور بها فيصحّ النزاع في الاكتفاء بالفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري.

و لكن التحقيق يقتضى الإ-جزاء، و ذلك: إذا تعلّق الأمر بالصلاة - مثلاً - ثمّ بيّن أنّه يشترط فيها الطهارة المائية - مثلاً - في صورة وجدان الماء، و الطهارة الترابية عند فقدان الماء.

و مقتضى إطلاق قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»* (1) شموله للمضطرّ في برهة من الزمان، و إن علم زوال عذره في الوقت. فإذا صلّى مع الطهارة الترابية يسقط الأمر بالصلاة، كما يسقط بإتيان الصلاة مع الطهارة المائية.

فبالحقيقة: يكون المكّلف مخيراً شرعاً - و لا - أقلّ عقلاً - بين إتيان الفرد الاختياري لو صبر إلى زوال الاضطرار، و بين إتيانه الفرد الاضطراري. فمرجع

البحث في الحقيقة إلى أنّ الإتيان بفرد من المأمور به بالأمر الواقعي مجزئ أم لا- وقد عرفت في المقام الأول- بما لعلّه لا مزيد عليه- حديث الأجزاء على القول بوحدة الأمر، فتدبر.

وأما إن قلنا هنا بتعدد الأمر؛ بأن تعلق أحدهما بنفس طبيعة الصلاة مع الطهارة المائية- مثلاً- وأمر آخر بالصلاة مع الطهارة الترابية، فللبحث عن أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي مجال واسع.

فنبول: إنّ المطلوبين كالأمرين إمّا مستقلّان في المطلوبية أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن المطلوب الثاني مطلوباً آخر، بل ذكر لضيق البيان في حدود المطلوب الأوّل، كما إذا فرضنا أنّ القيود الجائية من قبل الأمر، كقصد الأمر- مثلاً لا يمكن إيجابه على المكلف بأمر واحد، و لكن يمكن ذلك بأمرين، و ظاهر أنّ الأمر الثاني إنّما جىء به لتحديد حدود المأمور به بالأمر الأوّل، من دون أن يكون له استقلالية و مطلوبية، بل الذي تعلق به المصلحة هو المأمور به الأوّل، و التوصل إلى الأمر لا متناع أخذ القيود الكذائية في متعلق أمره.

و من هذا القبيل لو قلنا في الأجزاء و الشرائط و الموانع بأنّه لا يمكن أن يأمر بطبيعة ثمّ ينتزع منه الجزئية و الشرطية و المانعية، بل لا بدّ في جعل تلك الامور من التوصل إلى أمر آخر. فالأمر الثاني المثبت للجزئية أو الشرطية أو المانعية لبيان حدود المأمور به بالأمر الأوّل.

و بالجملة: أنّ الأمر الثاني في مثل تلك الامور جىء به لضيق البيان، فلم تكن لإفادة مطلوب مستقلّ، بل لإفادة خصوصيات الأمر الأوّل و بيان ما له دخل في الغرض، فهذا في الحقيقة يرجع إلى الأمر الأوّل؛ و هو كون الأمر و المأمور واحداً. فمقتضى القاعدة في هذه الصورة الأجزاء، كما عرفت أنّ مقتضى القاعدة في صورة كون الأمر و المأمور واحداً الأجزاء.

وأما إذا كان المطلوبان مستقلين في المطلوبة، ولكن قام الدليل من الخارج على عدم وجوب الزائد على الواحد، كما هو الشأن بالنسبة إلى الصلاة؛ حيث قام الإجماع على أن الواجب على المكلف في الفرائض اليومية- كفريضة الصبح مثلاً - ليس إلا صلاة واحدة، فيستكشف من الدليل الخارجى التخيير بين إتيان الصلاة- مثلاً بالطهارة المائية، وبين إتيانها بالطهارة الترابية إذا تعذر استعمال الماء.

فإذا صلّى عند تعذر الماء بالطهارة الترابية فلا وجه لعدم الإجزاء؛ بدهة أنه إذا كانت للطبيعة أفراد فللمكلف أن يأتي بأيّ فرد منها، و مع الإتيان بأيّ فرد منها فلا بدّ وأن يجتزى به.

و توهم عدم الإ-جزاء بالفرق بين الأفراد العرضية و الطولية؛ فإذا كانت للطبيعة أفراد عرضية يجتزى بأيّ فرد منها، و أما إذا كانت لها أفراد طولية- كما فيما نحن فيه- فلا يجتزى به بعد تبدل حاله فى الوقت إلى حال الاختيار.

مدفوع بأنّ الفرق غير فارق؛ وذلك لأنّه لو قلنا بأمرين و مطلوبين تعلق أحدهما بالصلاة مع الطهارة المائية عند وجدان الماء، و الآخر بالصلاة مع الطهارة الترابية عند فقدان الماء- و ثبت من الخارج كالإجماع أو غيره على عدم وجوب الزائد من صلاة واحدة- يكون مقتضاه تخيير المكلف إتيان أيهما شاء، و تكون النتيجة الإجزاء، هذا.

و لكن لو فرضنا كون المطلوبين كالأمرين مستقلين فى المطلوبة موجبين لتعدد المطلوب؛ بحيث يكون للصلاة مع الطهارة المائية- مثلاً- مصلحة غير ما للصلاة مع الطهارة الترابية، فيكونا أشبه شىء بالصلاة و الصوم. فكما أنّهما طبيعتان و ماهيتان غير مرتبط إحداهما بالأخرى، و الطلب المتعلق بإحدهما غير الطلب المتعلق بالأخرى، و امثال إحداهما غير مجزٍ عن امثال الأخرى، فكذلك فيما نحن فيه؛ فيمكن أن يقال: إنّ الأمر المتعلق بإحدهما غير الأمر المتعلق

بالأخرى، وامتثال إحداهما غير مجزٍ عن الامتثال بالأخرى.

وبالجملة: محلّ البحث في الأجزاء وعدمه إنّما هو فيما لو قلنا بتعدّد الأمر؛ بحيث يكون متعلّق أحدهما غير الآخر، نظير كفّارة الظهار فإنّها تجب على المظاهر أوّلاً تحرير الرقبة، فإن لم يقدر فصيام شهرين متتابعين، وإن لم يقدر فإطعام ستين مسكيناً. فكلّ منها موضوع مستقلّ، لكن الأخيرين عند قصور الأول.

فحينئذٍ للبحث عن أجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى في الوقت- كالصلاة مع الطهارة الترابية- بعد زوال العذر فيه عن المأمور به بالأمر الاختيارى- أعنى الصلاة مع الطهارة المائية- مجال واسع.

ذكر المحقّق الخراسانى قدس سره مطالب بالنسبة إلى مقام الثبوت بما حاصله: أنّ التكليف الاضطرارى في حال الاضطرار إمّا يكون وافياً بتمام مصلحة التكليف الاختيارى أو لا، وعلى الثانى إمّا يبقى منه شىء لا يمكن استيفاؤه أو يمكن له ذلك، وما أمكن إمّا بمقدار يجب تداركه أو يستحبّ.

فإن كان وافياً بتمام المصلحة فيجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، وكذا لو لم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار إلا لمصلحة كانت فيه.

وإن لم يكن وافياً بالمصلحة ولكن أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً- ولو بالقضاء خارج الوقت- فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزى ولا بدّ من الإعادة أو القضاء، وإلا فيجزى ولا مانع من البدار في صورتين... إلى أن قال في مقام الإثبات: إنّ مقتضى إطلاق دليل الاضطرارى كقوله تعالى: «فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»*(1) وقوله عليه السلام:

«التراب أحد الطهورين»

(2)،

(أو يكفيك عشر

1- النساء(4): 43، المائدة(5): 6.

2- راجع وسائل الشيعة 2: 991، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 21، الحديث 1.

(1) هو الأجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، فلا بدّ من أتباع الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة؛ لكونه شكاً فى أصل التكليف (2)، انتهى ملخصاً.

وأطال المحقق العراقي قدس سره فيما أفاده المحقق الخراساني (3) فلاحظ.

وواضح: أنّ ما أفاده المحقق الخراساني قدس سره فى مقام الثبوت خارج عن محيط فهمنا وتبعيد للمسافة. مع أنّه خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ البحث ممحّض فى وجود الإطلاق، و العلم باستيفاء المصلحة وعدمه لو كان فإنّما هو من غير ناحية إطلاق الدليل. هذا فيما أفاده قدس سره فى مقام الثبوت.

وأما فيما أفاده فى مقام الإثبات: فلا يخلو عن نظر أيضاً، يظهر لك ذلك فيما نذكر فى شقوق المسألة وصورها. وقبل الشروع فيها نذكر مقدّمة فى بيان معنى الإطلاق فى ناحية المبدل منه وفى ناحية البدل، فنقول:

مقتضى إطلاق المبدل منه هو لزوم الإتيان بمتعلّقه فى الوقت المضروب له المحدود بين الحدّين، فإن ارتفع العذر فى بعض الوقت يجب أن يؤتى به فى ذلك الوقت، ولا يضيق الواجب بتضييق الوقت؛ لأنّ الواجب هو نفس الطبيعة والمضيق - حسب الفرض - هو إتيان فرد من الواجب. فالقول بصيرورة الواجب مضيقاً عند تضييق وقته لا يخلو عن تسامح.

وبالجملة: مقتضى إطلاق دليل الصلاة مع الطهارة المائية بين الحدّين هو لزوم إتيانها فى أىّ جزءٍ من أجزاء الزمان المضروب له، فإذا زال العذر فى أثناء

1- وسائل الشيعة 2: 983، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 14، الحديث 12.

2- كفاية الاصول: 109-110.

3- بدائع الأفكار 1: 267-268.

الوقت يجب إتيان الصلاة مع الطهارة المائية.

وأما مقتضى إطلاق دليل البدل هو أنه في صورة تعذر المبدل منه يجوز الإتيان بالمبدل بمجرد التعذر، فلا يجب الصبر إلى آخر الوقت. مثلاً إن كان لقوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»*(1) إطلاق، فمعناه أنه بمجرد فقدان الماء يجوز له إتيان الصلاة تيمماً.

إذا عرفت ذلك فنقول: فتارة يكون لكل من دليل المبدل و البدل إطلاق، و اخرى لا يكون لشيء منهما إطلاق، و ثالثة يكون لدليل البدل إطلاق دون دليل المبدل، و رابعة بالعكس يكون لدليل المبدل إطلاق دون البدل.

ففى الصورة الاولى: لا- وجه لإجزاء إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى؛ و ذلك لأن مقتضى إطلاق دليل البدل ليس إلا جواز البدار فى إتيانه و سقوط أمره لدى امتثاله لا سقوط دليل المبدل، مع أن مقتضى إطلاق دليل المبدل و جوب إتيان متعلقه مهما أمكن، فبعد زوال العذر لا بد من امتثاله.

و بعبارة اخرى: مقتضى إطلاق دليل المبدل كونه مطلوباً على سبيل الإطلاق- امثل أمر البدل أم لا- و إطلاق دليل البدل لا يضاد إطلاق دليل المبدل، و لا يدل على سقوط الإعادة؛ لما أشرنا أن غاية إطلاقه هو جواز الإتيان به عند الاضطرار، و لا دلالة على إجزائه عن المأمور به بأمر آخر.

نعم، لو ثبت أحد هذه الامور فيمكن القول بالإجزاء؛ فإما نقول بدلالة دليل البدل على استيفاء متعلقه تمام مصلحة الأمر المتعلق بالمبدل، أو دلالة على استيفاء مقدار من مصلحة المبدل و يبقى مقدراً لا يجب تداركه، أو لا يمكن تداركه، أو يكون دليل البدل دالاً على سقوط دليل المبدل.

فلو ثبت أحد هذه الامور يمكن القول بإجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى عن المأمور به بالأمر الواقعى. ولكن الذى يقتضيه دقيق النظر عدم استفادة شىء من ذلك من إطلاق دليل البديل:

أمّا عدم دلالة البديل على استيفائه تمام مصلحة المبدل فظاهر أنّ تشريع البديل إنّما هو فى صورة التعذّر عن درك مصلحة المبدل، وإلاّ فلو كان واجداً لتمام مصلحة المبدل فلا بدّ وأن يجب فى عرض وجوب مبدله.

وإن كان فى خواطرک ريب فيما ذكرنا فأعرضه على العرف والعقلاء تراهم أصدق شاهد على ما ذكرنا. مثلاً لو قال المولى لعبده: «أضف العالم، فإن لم تقدر على الضيافة فسلّم عليه» فلا يفهم العقلاء من ذلك أنّ مصلحة السلام وافية بتمام مصلحة الضيافة، بل يفهمون أنّه فى صورة تعذّر الوصول إلى المصلحة العالية ينبغى أن لا تترك المصلحة الدانية.

وبالجملة: لو اخذ عنوان الاضطرارى فى موضوع فمعناه هو أنّه فى صورة ذهاب المصلحة المهمّة لا يجوز للشخص أن يكون فى حالة يذهب عنه تمام المصلحة، بل يأتى بمقدار منها؛ ولذا يقال له: «بديل الاضطرارى». فالمطلوب الواقعى والحقيقى هو الأول؛ ولذا لا يرضى الشرع والعرف أن يخرج الشخص نفسه عن موضوعه عمداً، بل يلوّمونه ويوبّخونه جدّاً؛ ولذا لو أمكن المكلف فى حال الاضطرار إتيان المأمور به بالأمر الواقعى فيجب عليه.

وإياك أن تختلط عنوان الاضطرار بعنوان المسافر؛ لوضوح الفرق بينهما فإنّ عنوانى المسافر والحاضر عنوانان عرضيان، وللمكلف من أوّل الوقت المضروب للصلاة إلى آخره أن يجعل نفسه مصداقاً لكلّ من عنوانى الحاضر والمسافر؛ فمن كان حاضراً يتمّ صلاته، ومن كان مسافراً يقصّر، وقد ورد البراءة ممّن تمّ صلاته

فى السفر (1). بخلاف عنوانى الاختيار و الاضطرار فإتھما عنوانان طولیان تكون مصلحة العنوان الاضطرارى دون مصلحة العنوان الاختيارى، و العرف و العقلاء أصدق شاهد على ذلك، و هم ببابك فاختبرهم.

فظهر: أنه لا استفاد من دليل البدل وفاؤه بتمام مصلحة المبدل.

و أما دلالة على وفائه مقداراً من مصلحة المبدل بحيث لا يجب تدارك ما بقى منه، أو لا يمكن تداركه، أو دلالة على سقوط الأمر بالمبدل، فلا استفاد شىء من ذلك؛ لما أشرنا أن مقتضى دليل الاضطرارى - كدليل التيمم عند فقدان الماء مثلاً - هو جواز الصلاة مع الطهارة الترابية، من دون أن يكون دالاً على استيفائه مقداراً من مصلحة المبدل بحيث يبقى مقدار لا يجب استيفاؤه، أو لا يمكن استيفاؤه، أو دالاً على سقوط الأمر بالمبدل، كل ذلك خارج عن مقتضى إطلاق دليل البدل.

نعم، لا يبعد أن استفاد من إطلاق دليل البدل و دليل الاضطرار أن متعلقه وافية بمصلحة مهمة، و إلا لما وجب. و لكن يرفعه إطلاق دليل المبدل، و أنه يجب استيفاؤه عند التمكن منه فى الوقت.

هذا فيما إذا كان لكل من دليل البدل أو المبدل إطلاق.

و أما إذا كان لدليل المبدل إطلاق دون البدل، فعدم الإجزاء واضح لا يحتاج إلى تجشم البيان.

و أما إذا كان لدليل البدل إطلاق دون المبدل، فهو مثل ما لو لم يكن لشىء منهما إطلاق يظهر حالهما ممّا ذكره فى الخاتمة فى حكم الشك، فارتقب حتى حين.

المورد الثاني: في حكم القضاء لو استوعب الاضطرار تمام الوقت

موضوع البحث في هذا المورد هو ما لو استوعب الاضطرار تمام الوقت المضروب للعمل و أتى المكلف بالأمر الاضطرارى مع جميع شرائطه و خصوصياته الدخيلة فيه عقلاً و شرعاً، ثم ارتفع الاضطرار خارج الوقت، فوقع البحث في وجوب القضاء عليه خارج الوقت، و عدمه.

و الكلام في ذلك هو الكلام في صورة عدم استيعاب الاضطرار تمام الوقت؛ فعلى المختار- من وحدة الأمر- لا يجب القضاء؛ لأنّ وجوب القضاء فرع تحقّق عنوان الفوت؛ لقوله عليه السلام:

«من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت»

(1) و مع الإتيان بالطبيعة المأمور بها لا يبقى له موضوع.

و أمّا على القول بتعدّد الأمر في باب الاضطرار- كما يستفاد من ظاهر الكلمات- فإن كان الدليلان مستقلّين فإن قام دليل على عدم وجوب الزائد على الواحد، كما هو الشأن بالنسبة إلى الصلاة حيث قام الإجماع على أنّ الواجب على المكلف في الفرائض اليومية ليس إلا صلاة واحدة، فمع الإتيان بالصلاة في الوقت المضروب لها فلا وجه لعدم الإجزاء.

و إن لم يتمّ دليل من الخارج على عدم وجوب الزائد على الواحد فإنّما يكون لكلّ من دليلي المبدل و البديل إطلاق، أو لا يكون لهما إطلاق، أو يكون لدليل المبدل إطلاق دون العكس، أو بالعكس، فالكلام في هذه الصور هو الكلام في صور العذر غير المستوعب طابق النعل بالنعل، فيعلم ممّا ذكرناه هناك، فلا وجه للتكرار و تطويل الكلام، و لعلّه لذا لم يتعرّضها سماحة الاستاذ- دام ظلّه- و أوكله على وضوحه، فتدبّر.

1- لاحظ وسائل الشيعة 5: 359، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 6، الحديث 1.

الخاتمة في حكم صورة الشك

ولا يخفى: أنّ محطّ البحث في مسألة الإجزاء حيث إنّه في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزئ عن المأمور به بالأمر الواقعي، فلا بدّ من حفظ عنوان المأمور به في البحث، والبحث في حكم صورة الشكّ حيث إنّه في الشكّ في كونه مأموراً به خارج عن موضوع البحث، لكن يكون داخلاً في ملحقات البحث، فينبغي البحث فيه لبعض الفوائد المترتبة عليه، فنقول:

قد عرفت مقتضى الحال على المختار في مسألة الاضطرار من وحدة الأمر وعلى مختار المشهور من تعدّد الأمر في صورة إطلاق الأدلّة، و أمّا مع إهمال الأدلّة في المبدل و البديل إذا وقع الشكّ في إجزاء المأتي به حال الاضطرار عن المأمور به بالأمر الواقعي.

فعلى المختار - من وحدة الأمر و كون المأمور به طبيعة واحدة في حالتى الاختيار و الاضطرار - أو قلنا بتعدّد الأمر و لكن لم يكونا مطلوبين مستقلّين، فالقاعدة تقتضى الاشتغال؛ لأنّ التكليف المتعلّق بنفس الطبيعة معلوم، و حيث لم يكن إطلاق في البين في أنّ الإتيان بالفرد الاضطراري مسقط للأمر المتعلّق بالطبيعة أم لا، فالقاعدة الاشتغال.

وبعبارة اخرى: يشكّ فيما أتى به أنّه مصداق للطبيعة التي تكون مأموراً بها أم لا؟ مثلاً الأمر في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (1)

تعلّق بنفس طبيعة الصلاة بين الحدين، ودليل اشتراط الطهارة دلّ على أنّه إذا كنت واجداً للماء فيجب الطهارة المائية، وإلا فالطهارة الترابية، وفرض أنّه لم يكن للدليل الشرط في حالتي وجدان الماء وفقدانه إطلاقاً. فلو اضطرّ وأتى بالفرد الاضطراري، ثم ارتفع الاضطرار فشكّ في إسقاط التكليف المعلوم فالقاعدة تقتضى بقاء الخطاب المحدود بين الحدين.

وأما على تعدّد الأمر بحيث تعلّق أحدهما بالصلاة مع الطهارة المائية والآخر بالصلاة مع الطهارة الترابية فلا يخلو إمّا أن نقول في مورد العذر- سواء كان عقلياً محضاً كعدم القدرة على الامتثال، أو عقلياً غير محض؛ بأن تصرف الشارع فيه، كعدم وجدان الماء المأخوذ في قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً»*(1) فإنّ المراد به عدم الوجدان العرفي لا العقلي- بسقوط التكليف عند العذر ويُحیی عند القدرة، أو نقول ببقاء التكليف وفعليته، إلا أنّ المكلف معذور عند ذلك.

والحقّ عندنا- كما سنذكره في مبحث الترتّب مفصّلاً- الأخير؛ لأنّ الأحكام القانونية تتعلّق بالطبائع، فإذا وقعت في معرض الإجراء تكون فعلية من دون لحاظ حالات آحاد المكلفين، ولا يكون الحكم فعلياً بلحاظ حالة شخص وإنشائياً بلحاظ حالة شخص آخر.

فالأحكام التي بلّغها النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومين عليهم السلام، وصارت في معرض عمل الأمة الإسلامية كلّها أحكام فعلية(2).

1- المائدة(5): 6.

2- قلت: وهي غير الأحكام المذخورة عند ولي الله الأعظم- جعلني الله من كلّ مكروه فداه- فإنّها أحكام إنشائية غير بالغة مرحلة الفعلية، تصير فعلية عند ظهوره، عجل الله فرجه الشريف وجعلنا من أنصاره وأعوانه. [المقرّر حفظه الله].

نعم فى بعض الموارد يكون بعض آحاد المكلفين معذورين فى مخالفتها.

فإن قلنا بالأول فالقاعدة لو خلّيت ونفسها تقتضى البراءة؛ وذلك لأنّ الأمر المتعلّق بالصلاة مع الطهارة المائية سقط بالتعذر- حسب الفرض- وصار الحكم الفعلى فى حقّه فى ذلك الحال الصلاة مع الطهارة الترايية، وبعد زوال العذر يحتمل استيفاء ما أتى به لتمام المصلحة، ويحتمل عود التكليف الساقط، فالقاعدة تقتضى البراءة. ولا فرق فى جريان البراءة بين الشكّ فى أصل التكليف وبين عود ما سقط.

وأما إن قلنا ببقاء التكليف عند الاضطرار، وغاية ما تقتضيه أدلّة الاضطرار هى معذورية المكلف عند ذلك، فبعد ارتفاع الاضطرار فالقاعدة تقتضى الاشتغال.

تذليل

ثمّ إنّه قد يقرّر للاشتغال بأنّ المقام من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

والحقّ- كما قرّر فى محلّه- أنّه لا- مجال عند ذلك للتخيير، بل التعيين؛ وذلك لأنّ من اضطرّ فى بعض الوقت حيث يحتمل فى فعلىة الحكم الاضطرارى فى حقّه استيعاب الاضطرار فيدور أمره بين لزوم الانتظار تعييناً إلى أن يرفع الاضطرار حتّى يأتى المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه خالياً عن الموانع، وبين جواز البدار والإتيان بما له من الاضطرار؛ لاحتمال عدم لزوم استيعاب الاضطرار.

فلو أتى بالاضطرارى ثمّ تبدّلت حالته إلى الاختيار يجب عليه الإتيان بالاختيارى أيضاً؛ لأنّه لا يعلم خروج عهده عن التكليف القطعى بفعل الاضطرارى، فتدبّر.

ولكن التحقيق أن يقال: إنّ المقام إنّما يكون من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير لو قلنا بتنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات؛ فعليه فى أوّل الوقت يكون

مكلفاً بتكليف فعلي، و لكن يشكّ في كونه مختيراً بين التكليف الاضطراري أو الاختياري، و بين وجوب الانتظار و تعيّن التكليف الاختياري.

فلو قلنا: إنّ المرجع في الدوران بين التعيين و التخيير، الاشتغال- كما هو الحقّ، كما قرّر في محلّه- فلا محيص عن الاشتغال، حيث لا إطلاق لشيء من الدليلين حتّى يرفع الشكّ به، كما هو المفروض.

و أمّا لو لم نقل بتنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات فلا محيص عن البراءة؛ لأنّه في وقت الاضطرار لا تكليف جزمي عليه أصلاً؛ أمّا التكليف الاختياري فواضح للاضطرار، و أمّا الاضطراري فلا احتمال لزوم الاستيعاب فيه، فلا يقطع بالاندرج تحته. فمع ذلك لو أتى به اعتماداً على عدم لزومه، ثمّ تبدّل حاله بالاختيار، فيشكّ في حدوث الأمر الاختياري في حقّه. نعم لو لم يأت به إلى زوال الاضطرار يجب عليه الاختياري.

و بالجملة: أنّ المقام إنّما يكون من باب الدوران بين التعيين و التخيير إذا قلنا بتنجز العلم الإجمالي في التدريجيات، و عليه لا بدّ من الاشتغال، بناءً على ما هو الحقّ من الأخذ بالتعيين عند الدوران. و أمّا لو قلنا بعدم تنجز العلم الإجمالي فيها فالبراءة، فتدبر جيّداً.

فحاصل المقال: أنّ الحقّ في صورة الشكّ فيما إذا كان الأمر واحداً حقيقةً أو حكماً هو الاشتغال، و فيما إذا كان الأمر متعدّداً هو الاشتغال أيضاً على بعض الوجوه، و البراءة على بعضها الآخر.

هذا حال الإعادة في الوقت مع الإهمال و عدم الإطلاق.

و أمّا القضاء خارج الوقت بعد إتيانه بالاضطراري فالأصل الجاري في المقام هو البراءة، إلا إذا دلّ دليل على لزوم الإتيان؛ لأنّ موضوع وجوب القضاء- كما أشرنا- هو عنوان الفوت، و لا يكاد يصدق بعد إتيان الاضطراري.

و توهم إثبات الفوت باستصحاب عدم إتيان الفريضة في الوقت المقرّر لها مبنى على حجّية الاصول المثبتة؛ لأنّ عنوان الفوت غير عنوان عدم الإتيان مفهوماً، وإن كانا متلازمين في الخارج. وإثبات عنوان الفوت باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد المتلازمين باستصحاب الآخر، فتأمل جيّداً.

إذا أحطت خُبراً بما ذكرنا تعرف النظر فيما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره، حيث اختار البراءة عند الإهمال و عدم الإطلاق من دون تفصيل (1)، كما أشرنا.

ذكر و تعقيب

أورد المحقّق العراقي قدس سره على ما ذهب إليه استاذه المحقّق الخراساني قدس سره- من القول في البراءة على سبيل الإطلاق من دون تفصيل عند إهمال الأدلّة و عدم الإطلاق لها- بما حاصله:

أنّ البراءة إنّما تتمّ إذا قلنا بأنّ متعلّق التكليف في الصلاة- مثلاً- هو الجامع بين صلاتي المختار و المضطرّ، كالجامع بين صلاتي المسافر و الحاضر، و إنّما عيّن الشارع لكلّ واحد من المكلفين فرداً خاصّاً به من أفراد الجامع في مقام الامتثال، فلا محالة يكون المأتمّي به في حال الاضطرار هو نفس المأمور به في حال الاختيار، غايته بفرد آخر. فعليه يكون الشكّ بعد رفع الاضطرار في حدوث تكليف جديد؛ فالمرجع البراءة، و لا مجال للاستصحاب، كما لا مجال للتمسك بالإطلاق، كما هو واضح.

و أمّا لو قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو الصحيح الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط الذي هو وظيفة المختار، و إنّما المانع من تنجز التكليف به في حقّ غيره هو الاضطرار،

وعليه لا محالة يكون العمل الاضطرارى بدلاً عنه، فيلزم ملاحظة وفاء البديل لمصلحة المبدل في مقام إجرائه عنه. وعليه بعد الامتثال و رفع الاضطرار يكون المرجع عند الشك الاستصحاب التعليق في بعض الصور، أو الاشتغال؛ إمّا للشك في القدرة أو لدوران الأمر بين التعيين والتخير، انتهى محرراً⁽¹⁾

. وفيه: أنه قدس سره ليته عكس الأمر، وقال بالاشتغال على الأول والبراءة على الثاني؛ وذلك لأنه لو كان الأمر واحداً و أتى بما يحتمل كونه مصداقاً بعد عدم القطع بكفاية العذر غير المستوعب، ثم تبدل حالته بالاختيار، يكون الشك في امتثال ذلك الأمر الواحد الباقي على حاله، ومعه لا محيص عن الاشتغال؛ لعدم القطع بالامتثال مع احتمال لزوم استيعاب العذر؛ حيث لا إطلاق ولا عبرة بما يدل على عدم لزومه، وكفاية الاضطرار في الجملة.

و أمّا لو كان وزان الاضطرارى بالنسبة إلى الاختيارى وزان البديل بالنسبة إلى المبدل منه فلا ملزم لإحراز كونه تمام المبدل المعلوم عدم ذلك الأمر المتعلق بالجامع حال الاضطرار. و حينئذٍ لو أتى به حال الاضطرار ثم تبدل حالته بالاختيارى وإن احتمل لزوم الاستيعاب فيه ولكنّه لا يقطع بحدوث الاختيارى أيضاً.

فانقدح بما ذكرنا: أنّ ما أورده المحقق العراقي قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره غير وارد، فتدبر.

الموضع الثاني في أن الإتيان بمقتضى الطرق و الأمارات هل يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا؟

إشارة

و ليعلم: أن موضوع البحث في ذلك هو ما إذا كان هناك أمر متعلق بمركب ذي أجزاء و شرائط و موانع و قامت أمانة على عدم جزئية شىء أو شرطية أو عدم مانعية شىء فأتى المكلف المركب بدونها، ثم انكشف الخلاف فى الشبهة الحكمية، أو قامت أمانة على جزئية شىء أو شرطية شىء أو عدم مانعية شىء فأتى على طبقها فبان خلافه فى الشبهة الموضوعية.

مثلاً إذا أتى المكلف بمصداق من الصلاة مثلاً بدون السورة، أو بدون الاستقرار، أو مع أجزاء ما لا يؤكل لحمه - مستنداً إلى رواية معتبرة - فبان خلافه، أو أخبرت البيّنة - مثلاً - بأن القبلة هى هذه الجهة فصلّى إليها، ثم انكشف الخلاف، هل يوجب الإجزاء أم لا؟

وبالجملة: موضوع البحث هنا فيما إذا كان هناك أمر متعلق بمركب ذي أجزاء و شرائط مثلاً، و قامت أمانة على عدم جزئية شىء أو شرطية شىء - مثلاً - لذلك المركب فى الشبهة الحكمية، أو أخبرت البيّنة على وجود الشرط أو عدم المانع، فأتى المكلف المركب بدون ذلك الجزء أو الشرط - مثلاً - ثم انكشف الخلاف فى الوقت أو خارجه، هل يجتزى بما أتى به أم لا؟

فمن أتى بمصداق من الصلاة - مثلاً - مع ترك ما يعتبر فيها استناداً إلى رواية معتبرة فى الشبهة الحكمية أو بيّنة فى الشبهة الموضوعية، فانكشف الخلاف، هل يوجب الإجزاء و عدم الإعادة فى الوقت أو القضاء خارجه أو لا؟ هذا.

و أما الأمانة الجارية فى إثبات أصل التكليف أو نفيه - كما إذا قام دليل

اجتهادى على وجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوبها، ثم انكشف الخلاف- فهو خارج عن موضوع البحث فيما نحن فيه، ولا معنى للإجزاء فيه.

إذا عرفت موضوع البحث في المقام فيقع البحث فيه على ما هو الحق في حجّة الطرق و الأمارات؛ من كون حجّيتها من باب الطريقية، ولا يهّم ولا ينبغي البحث فيه على فرض حجّيتها من باب السببية والموضوعية؛ لفساد المبنى حسب ما قرّر في محلّه ويكون البحث عليها.

وأما ذكر الأحكام والآثار المترتبة على كلا المبنيين والتعرض لها و لكون حجّيتها من باب الطريقية أو السببية والموضوعية تطويل بلا طائل، ولا فائدة لذكرها. فما ارتكبه المحقّق العراقي قدس سره و أتعب نفسه الزكية بذكرها(1) ممّا لا طائل تحته، ولعلّه يكون تضييعاً للعمر، والله الموفّق.

ثم إنّ تصوير الأمارية في الطرق و الأمارات حيث إنّه على أنحاء ثلاثة فلا بدّ من الإشارة إليها، ثم بيان الإجزاء وعدمه بالنسبة إلى كلّ منها؛ فنقول:

الأول: أن يقال: إنّ بناء العقلاء قد استقرّ على العمل ببعض الأمارات، و كان ذلك بمرأى من الشارع الأقدس و مسمعه، و لم يردع عنه أصلاً؛ فيستكشف من عدم ردعه عنه رضاه بذلك، كما هو الشأن في الاعتماد على قول الثقة مثلاً.

وبالجملة: استقرّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة و الظاهر و نحوهما، و كان ذلك بمرأى من الشارع و مسمعه و لم يردع عنه؛ فيستكشف من ذلك رضاه بما هم عليه.

الثاني: أن يقال كسابقه: استقرّ بناء العقلاء على العمل بذلك، و لكن ورد من الشرع الأقدس تقرير و إمضاء لما هم عليه.

الثالث: أن يقال: إنّ للشارع أمانة تأسيسية بعد ما لم يكن عند العقلاء لها عين و لا أثر، كما احتمل ذلك في أمارات الحيض و أمارات البلوغ و نحوهما.

فظهر: أنّ تصوّر الأمارية في حجّية الطرق و الإمارات على أنحاء ثلاثة، و الذي يقتضيه التحقيق عدم الإجزاء في شىء منها- و لو على القول بأنّ للشارع الأقدس أمانة تأسيسية- و ذلك:

أمّا على الوجهين الأولين فواضح؛ و ذلك لأنّ الشارع حسب الفرض لم يتصرّف في الأمانة شيئاً، و إنّما قرّر العقلاء على ما هم عليه؛ إمّا بعدم الردع، أو بإمضائه و تقريرهم على ما هم عليه. فلا بدّ من ملاحظة محيط العرف و العقلاء في العمل بالطرق و الإمارات، و لا شكّ أنّ عمل العقلاء بها لكشفها و أماريتها نوعاً عن الواقع، من دون تصرّف فيه، بل بقاؤه على ما هو عليه، كما هو الشأن في العلم و القطع، فكما أنّهم إذا قطعوا بأمر لا يوجب ذلك تصرّفاً في الواقع، و لا تمسّ بكرامته شيئاً، فكذلك إذا قامت أمانة عليه، كنخبة الثقة.

و بالجملة: لا فرق عند العقلاء بين القطع و الأمانة الظنيّة- من خبر الثقة و اليد و الظاهر و نحوها- من جهة أنّ لها واقع محفوظ، و تلك الأمور طرق إليه قد تطابقه و قد لا تطابقه، من دون أن تمسّ كرامة الواقع، و لا يكاد يتصرّف فيه.

و واضح: أنّ العقلاء لا- يكتفون في موارد قيام الطرق و الإمارات بما أتوا طبقاً لمؤدّي الأمانة لو تخلّفت عن الواقع؛ بأن كان الواقع على خلاف مؤدّي الأمانة معتدراً بقيام مؤدّي الأمانة مقام الواقع، بل يلتزمون بإتيان الواقع بعد كشف الخلاف. و لعمر الحقّ إنّّه واضح لمن سبر و تفحص حالهم.

و حيث إنّ الشارع حسب الفرض سكت أو أمضاهم على ما هم عليه فلا معنى لحديث التضييق و التحكيم و التقييد، كما لا وجه لجبران مصلحة الواقع أو كونه وافياً لمصلحة الواقع، إلى غير ذلك من المطالب التي تمور بين الألسن.

و السرّ في ذلك: هو أنّ الشارع الأقدس حسب الفرض يكون كأحد من العقلاء في ذلك.

نعم فى إنفاذ بنائهم على ما هم عليه حكمة؛ وهى تسهيل الأمر؛ لعدم حصول العلم غالباً وصعوبة العمل بالاحتياط.

فتحصّل: أنّ فى محلّ البحث- وهو المركّب الارتباطى(1)- لوقامت أماره على كون شىء جزءاً ولم يكن جزءاً فى الواقع، أو نفى جزئية شىء يكون جزءاً فى الواقع، وكذلك فى جانب الشرط أو المانع لا يوجب ذلك تصرفاً فى الواقع، ولا تمسّ كرامته، بل يكون الواقع باقياً على ما هو عليه.

وأما على الوجه الأخير- أى القول بكون الأماره ممّا أسّسها الشارع- فكذلك أيضاً؛ لأنّه لو فرض أنّ لسان قوله عليه السلام:

«ما أدّى إليك عتّى فعنّى يؤدّى...»

(2) أو قوله عليه السلام:

«لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا...»

(3) تأسيس أماره، فمعناه ليس إلاّ حجّية الواقع والتحفّظ عليه، من دون أن يوجب تصرفاً فيه أو قلب الواقع عمّا هو عليه.

وبعبارة اخرى: تأسيس الشارع أماره معناه إيجاب العمل على طبق الأماره، وبعد تأسيس الأماره يكون ما أسّسه مثل ما يراه العقلاء أماره و تقع فى عرضها؛ فكما لا يكون مقتضى الأمارات الموجودة عندهم الإجزاء- كما أشرنا إليه- فكذلك فى المصداق الذى أسّسه الشارع. فاتّضح ممّا ذكرنا: أنّ متعلّق الجعل لا بدّ وأن يكون له كاشفية فى نفسه، كالظنّ غير المعتر.

1- قلت: وأما غير المركّب الارتباطى فالظاهر أنّه خارج عن محلّ البحث. [المقرّر حفظه الله].

2- الكافى 1: 1/329، وسائل الشيعة 18: 99، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 4.

3- رجال الكشى: 1020/535، وسائل الشيعة 18: 108، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 40.

فتوهم إمكان جعل الأمارية للشكّ الذي لا يكون له كاشفية أصلاً- كما لعلّه ربّما يتوهم- لا وجه له.

وكذا لا وجه لأن يقال: إنّ حجّية أمارة مقتضاها تميم الكشف(1)، أو تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع(2)

. أمّا الأول؛ فلاّته تصرّف في التكوين، ولا شأن للشارع- من حيث إنّه شارع- التصرّف في التكوين.

نعم إن رجع تميم الكشف إلى ما ذكرنا من أنّ أمر الشارع بالعمل بأمارة مقتضاه كونه طريقاً إليه، نظير الطرق الموجودة عندهم فله وجه.

و أمّا الثاني؛ فلاّ أنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع ينافي الأمارية؛ لأنّ معنى التنزيل هو أنّ نفس ما أدّى إليه الأمارة من دون أن يكون لها كاشفية عن الواقع منزّل منزلة الواقع، نظير قولك: «إذا شككت فابن على كذا...»، فكما أنّ الشكّ في شىء موضوع للبناء عليه، من دون أن يكون للشكّ كاشفية في ذلك، فكذلك تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع لا يكون له أمارية.

وبالجملة: مقتضى وجوب الشارع العمل بقول الثقة- مثلاً- لو فرض كونه ممّا أسسه الشارع إنّما هو لثقتّه و كشف قوله عن الواقع نوعاً، لا أنّ قوله منزّل منزلة الواقع.

نعم العمل بالأمارة مُعَدَّر ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف يجب إعادتها في الوقت وقضاؤها خارج الوقت.

فظهر: أنّ مقتضى الأمارة التأسيسية- كالأمارة العقلانية- عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

1- فوائد الاصول 3: 17.

2- درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 31.

إيضاح مقال و تضعيف مبانٍ

و لتوضيح المقال نعود و نرجع و نقول: إنَّ الكلام في الإ-جزاء في الإمارات تارة على مذهب المختار في اعتبار الإمارات، و اخرى على مذهب ما يقال في ذلك:

أمّا على مذهب المختار فيها: فهو أنّ الذي حصل لنا بالتحقيق فيها هو أنّ الشارع الأقدس لم يجعل أمانة تأسيسية، بل أمضى الإمارات الدارجة عند العقلاء؛ إمّا بالسكوت و عدم الردع عمّا هم عليه و استكشفنا رضاه من سكوته، أو أمرهم و قرّره على ما هم عليه، و على أيّ منهما لا بدّ من ملاحظة العقلاء في العمل بالأمانة.

و واضح: أنّه إذا لاحظنا حالهم نراهم يعملون بخبر الثقة- مثلاً- نظير عملهم بالقطع في أنّها طريق محض إلى الواقع، من دون أن توجب تغييراً و تصرفاً فيه، و ليس عملهم بخبر الثقة لأجل قيام خبر الثقة مقام القطع، أو تميم كشفه عن الواقع، أو قيام المؤدّي مقام الواقع، أو تنزيل ذلك منزلة الواقع، إلى غير ذلك ممّا ذكره في هذا المضمّار، بل لأجل وثوقهم بمطابقة مؤداه للواقع أو لكشفه عنه نوعاً من دون تصرف فيه، نظير ما إذا شاهدت شيئاً و تخيلت أنّه زيد- مثلاً- فأنكشف أنّه عمرو، فكما لا توجب المشاهدة تصرفاً في الواقع فكذلك عند قيام الأمانة، فلا يكتفون بما إذا عملوا بها عند كشف الخلاف، و ليس هذا إلّا عدم الإجزاء.

و لو فرض أنّ للشارع أمانة تأسيسية فمعناه ليس إلّا و جوب العمل على طبقها بلحاظ كشفها عن الواقع، نظير الإمارات الدارجة عند العقلاء. و لا يستفاد من قوله عليه السلام:

«ما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي»

و قوله عليه السلام:

«لا عذر في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»

لو فرض أنّهما بصدد تأسيس أمانة شرعية، إلّا أنّ العمل بخبر الثقة لأجل كاشفيتها عن الواقع.

و لا ينقدح فى الذهن منهما غير ما ينقدح من قولك: «اعمل بقطعك»، فكما لا يستفاد من ذلك تصرف فى الواقع و تنزيل مؤدى القطع منزلة الواقع، فكذلك لا يستفاد منهما. و واضح أن ما هذا شأنه يقتضى عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

فحاصل الكلام: أنه لا فرق فى الأمانة الإضائية أو التأسيسية فى أن مقتضاها عدم الإجزاء عند كشف الخلاف، فكما أن العرف و العقلاء لا يرون أن الأمانة تتصرف فى الواقع و توجب انقلاب الواقع على طبقها- ألا- ترى أن من كتب لصديق مقالاً له ظهور فى معنى، يعمل الصديق بظاهر كلامه بلا إشكال، و لكن لا يرى أن ظاهره يوجب تصرفاً فى الواقع و ينقلب الواقع على طبقه- فكذلك الكلام فيما أسسه الشارع و أوجب العمل على طبقه إنما هو لأجل كاشفيته عن الواقع؛ لوضوح أن الشارع اعتبر أمانة بحيثية معلومة عندهم، و لا ينقدح فى ذهن أحد من ذلك أن الشارع يريد التصرف فى الواقع، بل غاية ما يستفاد من ذلك هى ازدياد أمانة على الأمارات الدارجة بينهم بعد ما لم تكن موجودة عندهم.

فظهر: أن معنى تأسيس الشارع أمانة هو ازدياد مصداق على المصاديق الدارجة عندهم.

فإذن: الأمارات- تأسيسية كانت أو إضائية- تكون نظير القطع من جهة أنها منجز للواقع عند المصادفة و معذر عند المخالفة، فإذا انكشف الخلاف انتهى أمد العذر، فيجب إتيان الواقع بالإعادة فى الوقت لو انكشف الخلاف فى الوقت، و القضاء خارج الوقت لو انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت.

هذا كله على مذهب المختار فى اعتبار الأمارات. و لعله إذا أحطت خيراً بما ذكرنا تقدر على دفع ما ربما يقال فى المقام للإجزاء، و لا يلزم تجشم ذكره و دفعه.

و لكن استيفاء البحث فى ذلك يقتضى الإشارة إلى غاية ما قيل أو يمكن أن يقال للإجزاء فى العمل بالطرق و الأمارات.

الوجه التي يستدل بها للإجزاء في العمل بالأمارات و دفعها

الوجه الأول:

و هو أنّ مقتضى أدلة حجّية خبر الواحد- الذي هو عمدة الإمارات، و به قوام الفقه و الشريعة المقدّسة- تنزيل مؤدّي خبر الثقة منزلة الواقع؛ وذلك لأنّ مفهوم قوله تعالى في آية النبأ(1) حجّية قول العادل و تنزيل قوله منزلة الواقع، و كذا معنى قوله عليه السلام:

«لا ينبغي التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»

(2) هو أنّ ما يرويه ثقاتنا منزل منزلة الواقع و لا ينبغي التشكيك فيه، و كذا قوله عليه السلام:

«العمري و ابنه ثقتان ما أدّيا فعنّي يؤدّيان»

(3) معناه أنّ ما أدّاه العمري و ابنه منزل منزلة الواقع، أو ابن علي أنّ مؤدّي قول العمري و ابنه مؤدّي قولي، و لازم ذلك أنّه لو أخبر الثقة بأنّ الشئ الفلاني جزء للصلاة أو شرط أو مانع لها فلا بدّ من البناء العملي على أنّه جزء أو شرط أو مانع لها و ترتيب آثار الجزئية أو الشرطية أو المانعية عليه، و إن كان في الواقع غير جزء أو شرط أو مانع. و من آثار هذا التنزيل عدم الإعادة في الوقت لو انكشف الخلاف في الوقت، أو عدم القضاء خارج الوقت لو انكشف خارج الوقت.

وفيه أوّلاً: أنّه لا يكون مقتضى شئ ممّا استدلّ به لحجّية خبر الواحد تنزيل مؤداه منزلة الواقع؛ لعدم دلالة شئ من الآيات المباركة و الروايات على حجّية خبر العادل تأسيساً؛ حتّى آية النبأ فإنّها تدلّ على أنّهم قبل نزول الآية المباركة كانوا

1- الحجرات (49): 6.

2- راجع وسائل الشيعة 18: 108، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 40.

3- الكافي 1: 1/329، وسائل الشيعة 18: 99، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 4.

يعملون بخبر الواحد و الشارع اشترط العدالة فى العمل بخبر الواحد، أو أنه تعالى أشار إلى فسق وليد، فأثى للآية المباركة و تنزيل المؤدى منزلة الواقع؟!

وقوله عليه السلام:

«لا ينبغي التشكيك فيما يرويه ...»

إلى آخره ظاهر فى أن قول الثقة حجة و معذر لا ينبغي التشكيك فيه.

و كذا قوله عليه السلام فى حق العمري و ابنه بملاحظة صدر الرواية حيث أجاب الإمام عليه السلام عن أنهما ثقان:

«العمري و ابنه ثقان ما أديا فعنى يؤديان»

يستفاد منه أن حجبة قول الثقة كانت معلومة عند السائل، و السؤال إنما هو عن الصغرى و أنهما ثقان أم لا، فقوله عليه السلام:

«ما أديا فعنى يؤديان»

بعد قوله أنهما ثقان تأكيد لوثاقتهما.

و لا يخفى: أن المعنى الذى أشرنا إليه فى معنى الآية المباركة و الروايات هو المتبادر منه فى أمثال المقام. و إن كنت - مع ذلك - فى ريب من ذلك فالعرف ببابك، فاستعلمهم و استخبرهم، تجدهم أصدق شاهد على ما ذكرنا.

و ثانياً: لو سلم أن مفاد أدلة حجبة خبر الواحد تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيخرج خبر الواحد عن الأمارية، و يكون نظير الحكم المجعول على المشكوك فيه، كقوله عليه السلام:

«إذا شككت بين الأقل و الأكثر فابن على اليقين»

(1)، فكما أن حكم البناء على اليقين و الأكثر مجعول على الشك بين الأقل و الأكثر فكذلك حكم البناء على تنزيل المؤدى منزلة الواقع مجعول على خبر الثقة.

نعم، لا يكون على هذا أصلاً؛ لأن الموضوع فى الأصل هو المشكوك بما هو مشكوك، و لم يكن المقام كذلك كما لا يخفى، فتدبر.

و بالجملة: لو كان مفاد حجبة خبر الواحد تنزيل مؤداه منزلة الواقع يكون نظير الأصل، حيث أثبت الحكم على موضوع الشك، من دون أن يكون له واقع تطابقه أم لا، فتدبر جيداً.

الوجه الثاني:

إنّ بين الأصل و الأمانة وإن كان فرقاً من جهة إلا أنّ بينهما تساوى من جهة اخرى؛ وذلك لأنّ في الأمانة وإن كانت جهة الكشف وإراءة الواقع بخلاف الأصل - بدهة أنّ في الظنّ إراءة الواقع دون الشكّ - إلا أنّ الحكم الظاهريّ مجعول على مؤداهما، ولا فرق في ذلك بين أدلّة حجّية الأمانة و الأصل.

وبعبارة اخرى: لسان أدلّة الاصول و الأمانات واحد؛ وهو وجوب العمل على الأمانة أو الأصل، فكما أنّ في مشكوك الطهارة - مثلاً - يترتب آثار الطهارة على المشكوك فيه فكذلك يجب العمل على مؤدى الأمانة، و «صَدَّقَ العادل» ينحلّ إلى تصديقات عديدة بعدد إخبارات العدول.

و واضح: أنّ معنى تصديق العادل ليس إلا ترتيب آثار الواقع على مؤدى الأمانة، فإذا قامت الأمانة على عدم وجوب السورة في الصلاة - مثلاً - فللمكلف أن يبقى على عدم وجوب السورة فيها و يصلّى بلا سورة، وإن كانت السورة واجبة و جزءاً للصلاة في الواقع.

كما أنّ مقتضى أدلّة الحلّ أو الطهارة ترتيب آثار الحليّة و الطهارة على مشكوك الحليّة و الطهارة، وإن كان في الواقع حراماً أو نجساً.

وبالجملة: الفرق بين الأمانة و الأصل وإن كان في الماهية و الحقيقة، ولكن لا - يضرّ ذلك بحيثية جعلهما و اعتبارهما، فإنّ لسان حجّيتهما واحد؛ وهو جعل الوظيفة الظاهرية و ترتيب آثار الواقع على طبقهما و مؤداهما. و العمل بكلّ منهما مُفَرَّغٌ للذمّة، فكما يقال بالإجزاء في باب الاصول، و أنّ من صلّى في ثوب مستصحب الطهارة و إن كان الثوب في الواقع نجساً لا يجب إعادة صلاته و قضاها - بالتقريب الذي سيذكر في الموضع الثالث - فليقل بالإجزاء في باب الأمانات.

و فيه أوّلاً: ليت تذكر أدلّة حجّية الأمانات حتّى نلاحظ فيها، فهل يوجد في

واحد منها ما يكون لسانه مثل لسان «كلّ شيء طاهر» حيث جعل الطهارة على موضوع الشكّ؟

ولعمر الحقّ إنّّه لم يوجد دليل يكون مفاده «صدّق العادل»، بل جميع ما ورد يكون إرشاداً إلى ما هو المعلوم والمرتكز عند العرف و العقلاء، و واضح أنّه كما أشرنا ليس عند العقلاء إلا أنّ الأمانة طريق إلى الواقع، من دون تصرّف فيه.

نعم، غاية ما يمكن أن يدّعى به و يعترف به هو كون تصديق العادل معنى اصطليادياً من أدلّة اعتبار الأمانة.

فعلى هذا يكون فرق جلي بين لسان اعتبار الأمانة و لسان اعتبار الأصل؛ لأنّ لسان اعتبار الأمانة التأسيسية- فضلاً عن إمضائياتها- لا يكون لسان تقييد الواقع، بل مقتضاها تعيين طرق إليه لم يكن معهوداً بينهم، و يفهم العرف جلياً من لزوم العمل على قول الثقة أنّه بلحاظ كشفه وإراءته للواقع، من دون أن يكون مقتضاه جعل حكم على خبر الثقة.

وأما لسان اعتبار الاصول- كما سيمرّ بك عن قريب تفصيلها- فهو جعل الحكم و الوظيفة الظاهرية على المشكوك فيه من حيث هو مشكوك، فارتقب حتّى حين.

و ثانياً: لو سلّم كون مفاد اعتبار الأمانة تعيّد الشارع بتصديق العادل لخرجت الأمانة عن أماريتها، و تكون هي موضوع رتبّ عليه آثار الواقع، كما رتبّ آثار الطهارة الواقعية على مشكوك الطهارة.

وبالجملة: يكون مقتضى ذلك جعل حكم شرعي؛ و هو تصديق العادل على موضوع يكون أمانة تكوينية، مثل ما إذا قال المولى: لو أحرزت طلوع الشمس فابن علي مجيء زيد، كما أنّه جعل الشكّ موضوعاً للحكم الشرعي. و أنت خبير بأنّ هذا اللسان غير لسان اعتبار الأمانة من جهة أماريته؛ بداهة أنّ لسانها

إنّما هي إنفاذ الشارع ما يراه العرف والعقلاء، وواضح أنّ الذي عندهم هو أنّ العادل لا يكذب على الواقع وقوله طريق إليه، فتدبر جيّداً.

الوجه الثالث:

إنّ مقتضى دليل حجّية الأصل كما يكون جعل حكم مماثل على مؤداه فكذلك مقتضى دليل حجّية الأمانة هو جعل حكم مماثل على مؤداه، وواضح أنّ لازم ذلك الإجزاء.

وبالجملة: لسان اعتبار الأمانة مثل لسان اعتبار الأصل، فكما أنّ مقتضى اعتبار الاصول تحكيم الأدلّة الواقعية، فليكن كذلك مقتضى اعتبار الأمانة.

وفيه أوّلاً: أنّه لم يكن لنا دليل يكون مقتضاه جعل حكم مماثل على طبق الأمانة، ولا يستفاد منه أنّ الشارع بصدد جعل أمانة تأسيسية. و غاية ما يستفاد منه إمضاء ما عليه العقلاء كما عرفت، وقد عرفت أنّهم يرون أنّ للأمانة طريقية محضة، من دون تصرّف في الواقع كالقطع، و واضح أنّ مقتضاه عدم الإجزاء عند كشف الخلاف.

وثانياً: أنّه لو سلّم ذلك يلزم خروج الأمانة عن أماريتها، حيث إنّ على هذا ليس له واقع - تطابقه أم لا - بل يكون مفاده أنّه عند قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة - مثلاً - جعل وجوب صلاة الجمعة، و ما هذا شأنه لم يكن إمضاء أمانة أو تأسيسها على ما هي عليها، فلو كان، يكون مقتضى جعل المماثل الإجزاء، كما ذكر في التقريب، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ذكر و تعقيب: في عدم تمامية القول بجعل المماثل

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا - من أنّه لو تمّ القول بجعل المماثل على طبق مؤدّى الأمانة فمقتضاه الإجزاء - يظهر لك الخلل فيما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره فإنّه قال:

مفاد القواعد وأدلة الأمارات على المشهور بحسب اللبّ والواقع وإن كان إنشاء أحكام مماثلة للواقع، ومقتضاه عدم الفرق لتأبين الحكم بالطهارة بالقاعدة أو بدليل الأمانة- حيث إنّ من أحكامها الشرطية، فإن كانت منشأة حينئذٍ وكانت الصلاة مع الشرط كان الأمر كذلك على أيّ تقدير، وإلا فلا- إلا أنّ لسان الدليل حيث إنّه مختلف فلا محالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمانة.

و من الواضح: أنّ مفاد قوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر»

(1) أو

«حلال»

(2) هو الحكم بالطهارة أو الحلية ابتداءً، من غير نظر إلى واقع يحكى عنه. والحكم بالطهارة حكم بترتب آثارها وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية؛ ومنها الشرطية، فلا محالة يوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية التوسعة في الشرطية، ومثله ليس له كشف الخلاف؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه.

بخلاف دليل الأمانة إذا قامت على الطهارة؛ فإنّ معنى تصديقها وسماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً، فيناسبه إنشاء أحكام الشرط الموجود، كجواز الدخول في الصلاة، لا إنشاء الشرطية؛ إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيها واقعاً بدليلها المحكى عنها، لا الحكم بالطهارة ابتداءً، فإذا انكشف عدم الطهارة واقعاً فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط، انتهى (3).

1- المقنع: 15، مستدرک الوسائل 2: 583، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 30، الحديث 4.

2- الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 12: 60، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

3- نهاية الدراية 1: 392-395.

وفيه أولاً: كيف ادعى الشهرة بالقول بجعل المماثل في الاصول و الأمارات، ولم نعرف القائل بذلك.

نعم، يظهر من المحقق الخراساني قدس سره في مبحث الاستصحاب أنّ مقتضى الاستصحاب جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الاستصحاب(1)

. و ثانياً: أنّه لو تمّ القول بجعل المماثل يلزم التفصيل بين الاصول و الأمارات المثبتة للأحكام، و النافية لها؛ لأنّه لا معنى لجعل الحكم المماثل في الأمانة الجارية لنفى الحكم؛ لأنّه لم يكن فيها البناء على وجود ما هو شرط واقعاً. فلو تمّ القول بجعل المماثل فلا بدّ و أن يكون مخصوصاً بالأمارات المثبتة للتكليف.

و ثالثاً: لو تمّ القول بجعل المماثل فمقتضاه جعل طهارة مماثلة للطهارة الواقعية في ترتيب جميع الآثار، لا خصوص جواز الدخول في الصلاة كما ذكره.

و بالجملة: لو تمّ حديث جعل المماثل في الأمانة فمقتضاه ترتب آثار ما للواقع على مؤدى الأمانة، لا جواز الدخول في الصلاة فقط - كما هو الشأن في الاصول - و مقتضى ذلك الإجزاء.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بجعل المماثل تلازم القول بالإجزاء. و لكن الذى يسهّل الخطب هو عدم وجود دليل - لا ثبوتاً و لا إنباتاً - فى المسألة يكون مفاده وجوب العمل على طبقه.

إرشاد: فى عدم تمامية تميم الكشف

و أمّا حديث أنّ مقتضى حجّية الأمانة هى تميم كشفها و نفي روح العلم فيها، و إن كان عدم الإجزاء عند كشف الخلاف - لأنّها حسب الفرض تصير كالقطع

و بمثابته؛ فكما أنه عند كشف الخلاف في القطع عدم الإجزاء فكذلك ما كان بمثابته- إلا أنّ الذي يسهّل الخطب عدم تمامية المبنى، كما سيحى ء في محلّه.

و إجماله: أنه تصرّف في التكوين، و لا شأن للشارع بما هو شارع التصرّف في التكوين. مضافاً إلى أنه تحرّص بالغيب و قول بلا دليل؛ لما أشرنا أنه ليس للشارع الأقدس أمانة تأسيسية.

تكملة: في عدم لزوم تحليل الحرام أو تحريم الحلال في العمل بالأمارات

ثمّ إنّه يتوجّه على القول بالإجزاء في الطرق و الأمارات- مضافاً إلى ما تقدّم- الإشكال الذي أورده ابن قبة على العمل بالطرق و الأمارات؛ من تحليل الحرام و تحريم الحلال حسب ما فصلّ في محلّه.

و غاية ما تخلّصنا به عن الإشكال العقلي: هي أنه بعد ما كانت الطرق و الأمارات بمرأى و مسمع من الشارع، و كان يرى مخالفتها للواقعيات، و مع ذلك أمضى العمل بها يستكشف من ذلك أنّ الشارع- لحكم و مصالح- رفع اليد عن مطلوبه الأعلى إذا أدّت الأمانة على خلافها، و ذلك إنّما يتمّ إذا لم ينكشف الخلاف إلى الأبد. و أمّا إذا انكشف في الوقت أو خارجه فلا معنى مقبول لرفع اليد عنه.

و بالجملة: غاية ما تخلّصنا به عن المحذور العقلي الذي أورده ابن قبة في العمل بالطرق و الأمارات إنّما هي فيما لم ينكشف الخلاف في الوقت و خارجه، و أمّا بعد انكشاف الخلاف فالمحذور باقٍ لو قلنا بالإجزاء.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه في هذا الموضوع: أنّ مقتضى القاعدة الأولية في العمل بالطرق و الأمارات بعد كشف الخلاف في الوقت أو خارجه هو القول

بعدم الإجزاء، إلا إذا دلّ دليل على الإجزاء(1).

1- قلت: ولسماحة استاذنا الأعظم البروجردى مقالاً في الإجزاء في الطرق والأمارات، أشار إلى ضعفه سيّدنا الاستاذ في غير هذه الدورة. ولتكميل المقال في مسألة الإجزاء أحببنا الإشارة الإجمالية إلى ما أفاده وإلى ضعفه: و حاصل ما أفاده: أنّ الأمانة- كخبر الثقة مثلاً- وإن كانت بلسان حكاية الواقع و لكنّها بنفسها ليست حكماً ظاهرياً، بل الحكم الظاهري عبارة عن مفاد دليل حجّية الأمانة الحاكمة بوجود البناء عليها. و بعبارة اخرى: فرق بين نفس ما تؤدّي عنه الأمانة و تحكيه، و بين ما هو المستفاد من دليل حجّيتها؛ فإنّ خبر زرارة إذا دلّ على عدم وجوب السورة في الصلاة- مثلاً- كان قوله حاكياً بنفسه عن الواقع،- جعله الشارع حجّة أم لا- و لكن الحكم الظاهري في المقام ليس عبارة عن مقول قول زرارة من عدم وجوب السورة في الصلاة، بل هو عبارة عن مفاد أدلّة حجّية خبر الواحد؛ أعني حكم الشارع- و لو إمضاء- بوجود العمل على طبقه و ترتيب الآثار على ما أخبر به الثقة. فلو انحلّ قوله: «صدّق العادل» مثلاً بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السورة: «ابن على عدم وجوب السورة»، و ظاهره أنّه إذا صلّيت بغير السورة فقد امتثلت الأمر بالصلاة و كان عملك مصداقاً للمأمور به، و إن كانت السورة جزءاً واقعاً، انتهى محرراً(أ). و فيه: أنّ ما أفاده- مع اعترافه بأنّه ليس للشارع أمانة تأسيسية، بل إمضاء لما عليه العقلاء- غير ملائم؛ و ذلك لما تقدّم آنفاً و لعلّه بما لا مزيد عليه أنّ وزان الأمانة عند العقلاء وزان القطع من حيث كشفها عن الواقع و منجزّ له عند المصادفة و معدّر له عند المخالفة. فإذا انكشف الخلاف انتهى أمد العذر، فيجب إتيان الواقع بالإعادة في الوقت أو القضاء خارجه. بل عرفت: أنّه لو فرض أنّ للشارع أمانة تأسيسية فكذلك؛ لأنّ معنى تأسيسية أمانة هو - أ- نهاية الاصول: 144. ازدياد الشارع مصداقاً على المصاديق عند العقلاء بعد ما لم تكن موجودة عندهم، فتكون الأمانة المؤسسة جارية مجرى الأمارات الدارجة بينهم. و بالجملة: لسان اعتبار الأمارات التأسيسية- فضلاً عن إمضائياتها- لا تكون لسان تقييد الواقع، بل مقتضاه تعيين طرق إليه لم تكن معهودة بينهم، و يفهم العرف جلياً من لزوم العمل على قول الثقة- مثلاً أنّه بلحاظ كشفه و إراءته للواقع، من دون أن يكون مقتضاه جعل حكم على مؤداه، فتدبّر جيّداً. [المقرّر حفظه الله].

الموضع الثالث هل الإتيان بمقتضى الاصول يكون مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي أم لا؟

إشارة

والتحقيق: أنّ الإتيان بمقتضى الاصول و الإتيان على طبقها برمتها مقتضية للإجزاء، و حيث إنّ لسان اعتبار الاصول مختلفة ليست على وتيرة واحدة لا يلائم الاستدلال للإجزاء فيها بتقريب واحد، بل لا بدّ من ملاحظة لسان كلّ واحد منها على حدة ليتّضح الحال، ثمّ نعقبها بتقريب عامّ يكون مقتضاه الإجزاء، و إن قلنا بأنّ لسان اعتبار الأصل ترتيب الآثار، فارتقب حتّى حين.

فالكلام يقع فى موارد:

وقبل الخوض فيها ينبغى تحرير محطّ النزاع؛ و هو أنّ محطّ البحث فيما إذا كان هناك مركّب ذا أجزاء و شرائط و موانع؛ فإن اعتبر - مثلاً - الطهارة و السورة فى الصلاة، و اعتبر ما لا - يؤكل مانعاً لها، و كان مقتضى الأصل تحقّق الجزء أو الشرط أو عدم تحقّق المانع، و أتى المكلف الصلاة المأمور بها على مقتضى الأصل ثمّ انكشف الخلاف فى الوقت أو خارجه، فهل يجتزى بما أتى به و لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء، أم لا.

فالقائل بالإجزاء لا يريد تحكيم أدلة الاصول على الأحكام الواقعية- لأنه ثبت من الدين اشتراك الجاهل و العالم فيها- بل يريد تحكيمها على أدلة الشروط و الأجزاء و الموانع، و يريد توسعة نطاق الشرائط و الأجزاء، و أنها أعم من الطهارة المعلومة و المشكوكة. فليكن هذا على ذكر منك لتلا يلتبس عليك الأمر، كما التبس على غير واحد من الأعلام. إذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

المورد الأول: في أصالتي الطهارة و الحلية

إشارة

لا يخفى: أن لسان قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

(1) وقوله عليه السلام:

«كلّ شىء حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

(2) لسانهما واحد يحتملان أحد معنيين:

1- قلت: كذا يعبر في الألسنة، و الأولى أن يقال تبعاً للنص: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» (أ)، و الوارد في النص: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (ب)، أو «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قدر» (ج). و إن شئت قلت: هنا قاعدتان: قاعدة الطهارة و موضوعها الماء، و قاعدة النظافة و موضوعها الشىء، فتدبر. [المقرّر حفظه الله].

2- الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 12: 86، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4. - أ- تهذيب الأحكام 1: 832/284، وسائل الشيعة 2: 1054، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4. ب- تهذيب الأحكام 1: 621/216، وسائل الشيعة 1: 100، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 5. ج- الفقيه 1: 1/6، وسائل الشيعة 1: 99، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 2.

المعنى الأوّل: أن يكونا بصدد جعل الطهارة أو الحليّة الظاهريتين على المشكوك بما هو مشكوك، قبال الطهارة و الحليّة الواقعيّتين المجعولتين على نفس الشىء و ذاته. ومعنى جعلهما قبالهما هو أنّه كلّما يعتبر فيه الطهارة الواقعية أو الحليّة الواقعية يجزيه الطهارة و الحليّة الظاهريّتين، نظير جعل المماثل الذى قد قيل فى الطرق و الأمارات(1). وهذا المعنى لم يصحّ فى الطرق و الأمارات كما سبق بيانه، و لكن لا ضمير فيه فى باب الاصول.

المعنى الثانى: أن يكونا بصدد بيان ترتيب آثار الطهارة الواقعية أو الحليّة الواقعية على الشىء المشكوك ما دام شاكاً.

و المتراءى فى بدء النظر من لسانهما المعنى الأوّل، و لكن لا يبعد أن يكون المنسب إلى أذهان العرف و العقلاء هو المعنى الثانى؛ لأنّهم لم يفهموا من ذاك اللسان أنّ للشارع طهارتين- مثلاً- طهارة واقعية مجعولة على ذات الشىء، و فى مقابلها طهارة ظاهرية مجعولة على الشىء بما أنّه مشكوك فيه. بل غاية ما يستفيدونه هى ترتيب آثار الطهارة الثابتة على ذات الشىء على المشكوك فيه، فتدبر.

و كيف كان: على أىّ المعنيين لو جعلت أصالة الطهارة- مثلاً- قبال ما دلّ على اعتبار الطهارة فى الصلاة، و عرضتا على العرف و العقلاء فلا ريب و لا إشكال فى أنّهم يفهمون منه أنّ الطهارة المعتبرة فى الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية، فيكون نطاقه التوسعة فى دليل اشتراط الطهارة فى الصلاة.

و بالجملة: ظاهر قوله عليه السلام:

«لا صلاة إلا بطهور»

(2)- بناءً على شموله للطهارة الخبثية أيضاً- لو خلّيت و نفسه اشتراط الطهارة الواقعية فى الصلاة. و لكن لو قرّن به

1- نهاية الدراية 1: 392.

2- الفقيه 1: 129/35، تهذيب الأحكام 1: 144/49، وسائل الشيعة 1: 256، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1 و 6.

قوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»

فيستفاد منه أنّ الطهارة المعتبرة فيها أعمّ من الواقعية والظاهرية، ولا أقلّ يستفاد منه ترتيب آثار الطهارة الواقعية على المشكوك فيه، و مقتضاه هو الإجزاء.

وعدم قولنا بالإجزاء في الطرق والأمارات إنّما هو لأجل عدم اقتضاء لسان اعتبارها ذلك؛ لما عرفت أنّه لو كان مفاد دليل اعتبار الأمانة تنزيل المؤدّي منزلة الواقع و ترتيب آثار الواقع عليه يكون مقتضاها أيضاً الإجزاء.

ولكنّه قد عرفت: أنّه خلاف فرض الأمانية؛ لأنّ اعتبار الأمانة لا بدّ وأن تكون بلحاظ كشفها عن الواقع؛ ولذا قد تطابقه وقد لا تطابقه، و ذلك بخلاف اعتبار الأصل فإنّه عبارة عن حكم و وظيفة للشاكّ في ظرف الشكّ، من دون أن يكون له كاشفية و طريقية إلى الواقع؛ ولذا لا يكون له كشف خلاف.

فظهر لك ممّا ذكرنا: الفرق الواضح بين لسان اعتبار الأصل و لسان اعتبار الأمانة، فلا وجه لما قد يقال: إنّ لسان اعتبار الأصل و الأمانة واحد(1)

. و ظهر لك: أنّ مقتضى لسان اعتبار أصالة الطهارة أو الحليّة تحكيمهما على أدلّة الأجزاء و الشرائط، فتدبرّ و اغتتم.

إشكالات و أجوبة

أورد المحقّق النائيني قدس سره إشكالات أربع على القول بالإجزاء في العمل على طبق الاصول العملية- كقاعدة الطهارة و استصحابها- و يرى قدس سره أنّ إشكاله الثالث عمدتها؛ و لذا نبداً بذكره:

فقال ما حاصله: أنّ الحكومة على نحوين: حكومة واقعية و حكومة ظاهرية،

و الحكومة الواقعية هي حكومة الأدلة الواقعية بعضها على بعض، و حيث إنَّ المجعول في دليل الحاكم في عرض دليل المحكوم فيوجب ذلك التوسعة أو التصحيح في دليل المحكوم، كقوله عليه السلام:

«لا شكّ لكثير الشكّ»

(1)، حيث إنّه يكون في عرض مثل قوله عليه السلام:

«إن شككت فابن على الأكثر»

(2)، فيكون حاكماً عليه، فهو تخصيص بلسان الحكومة. و التعبير عنه بالحكومة دون التخصيص إنّما هو باعتبار عدم ملاحظة النسبة بين الدليلين.

و الحكومة الظاهرية هي حكومة الطرق و الأمارات و الاصول بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، و حيث إنّ المجعول فيها في طول المجعول الواقعي و في الرتبة المتأخرة عنه- خصوصاً بالنسبة إلى الاصول التي اخذ الشكّ في موضوعها- فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسّعاً أو مضيّقاً للمجعول الواقعي.

و بالجملة: المجعول الظاهري إنّما هو واقع في مرتبة إحراز الواقع، و البناء العملي عليه بعد جعل الواقع و انحفاظه على ما هو عليه من التوسعة و التصحيح، فلا يمكن أن يكون المجعول موسّعاً أو مضيّقاً للمجعول الواقعي، و لا توجب تصرفاً في الواقع أبداً. و غاية ما هناك حكومة ظاهرية يترتب الآثار ما دام شاكاً، فأتى له و للإجزاء عن المجعول الواقعي بعد زوال الشكّ (3)

؟! و فيه أولاً : أنّ للحكومة معنى واحداً، و تقسيمها إلى الواقعية و الظاهرية غير وجيه، و اختلافهما إنّما هو في المتعلّق، و هو لا يوجب اختلافاً في معنى الحكومة.

و لو صحّ تقسيم الشئ ء بلحاظ متعلّقه يلزم أن لا- يقف تقسيم الحكومة بالواقعية و الظاهرية، بل لا بدّ و أن تنقسم بلحاظ متعلّقات الأحكام، و هو كما ترى.

1- راجع وسائل الشيعة 5: 329، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 16.

2- تقدّم تخريجه في الصفحة 330.

3- فوائد الاصول 1: 250.

و ثانياً: أنّ دعوى استحالة الحكومة فى الإمارات و الاصول كما ترى؛ لأنّ غاية ما يلزم من ذلك فى الشبهات الموضوعية هى خلف الفرض؛ لأنّ ذات البول- مثلاً - نجسة؛ معلومة كانت أم مشكوكة، وقاعدة الطهارة اقتضت على أنّ البول المعلوم نجس، فلم يلزم من الحكومة المذكورة فى الشبهات الموضوعية محذور عقلى.

نعم يكون خلاف الفرض، حيث إنّ النجاسة- مثلاً- كانت متعلّقة بذات البول، لا الشئ ء بوصف كونه معلوماً.

نعم، يلزم فى الشبهات الحكمية محذور عقلى على بعض الوجوه؛ من استلزام اعتبار العلم فى المتعلّق الدور، و محذور شرعى على بعض اخر؛ من قيام الإجماع على اشتراك الكلّ فى التكليف، فتدبّر جيّداً.

و ثالثاً: لو سلّم استحالة الحكومة فإنّما هى إذا كان الأصل حاكماً على أدلّة نجاسة الأشياء و طهارتها؛ لكون الشكّ متأخراً عنهما. و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ محطّ البحث- كما عرفت- هو تحكيم أدلّة الاصول على أدلّة الأجزاء و الشرائط، فأصالة الطهارة- مثلاً- حاكمة على شرطية الطهارة من الخبث فى الصلاة المستفادة من قوله:

«صلّى فى الطاهر»

مثلاً. و ليس أحدهما فى طول الآخر، بل هما فى عرض واحد و رتبة واحدة. و معنى تحكيم قاعدة الطهارة- مثلاً- على شرطية الطهارة فى الصلاة هو أنّه عند الشكّ فى طهارة الثوب لو صلّى فيه يكون آتياً بالوظيفة؛ لعدم اعتبار الطهارة الواقعية فيها و كفاية الطهارة الظاهرية فيها.

و بالجملة: لا يريد القائل بالإجزاء تحكيم أدلّة الاصول بالنسبة إلى اعتبار أحكام النجاسات، بل يرى أنّ البول- مثلاً- نجس؛ علم به أو لم يعلم، بل و لو علم بالخلاف. و إنّما يريد تحكيمها بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء و الشرائط، و توسعتها بأنّ الطهارة المعتبرة فى الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية، و لا يلزم من ذلك أىّ محذور أصلاً.

فالإشكال نشأ من الخلط بين تحكيم الاصول لأدلة الأجزاء والشرائط وبين تحكيمها على أحكام النجاسات الواقعية، فتدبر جيّداً.

فخلاصة حكومة الاصول: أن ما هو نجس واقعاً - مثلاً - يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشكّ، و من تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها بلسان تحقّق الطهارة، و لازمه تحقّق مصداق المأمور به، فتدبر جيّداً.

ثم إن إشكاله الرابع لم يكن إشكالاً مستقلاً، بل هو من تتمّة إشكاله الثالث، و يكون تقريراً آخر له، و بما ذكرنا في دفعه يظهر ضعفه أيضاً؛ و ذلك لأنّ حاصل إشكاله الرابع هو أنّه لو كانت الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة و استصحابها موسّعة للطهارة الواقعية يلزم الحكم بطهارة ملاقى مستصحب الطهارة، و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف، و عدم كون الملاقى - بالفتح - نجساً؛ لأنّه حين الملاقة كان طاهراً بمقتضى التوسعة، و بعد انكشاف الخلاف لم يحدث ملاقة اخرى توجب نجاسة الملاقى، فينبغي القول بطهارته، و هو كما ترى (1)

. و فيه: أنت خير بأنّ ذلك إنّما يلزم لو قلنا بحكومة القاعدة أو استصحابها - مثلاً على أدلّة أحكام النجاسات الواقعية، و لم يرده القائل بالإجزاء، و هو خلاف ضرورة الفقه، لا ينبغي للفقيه أن يتفوّه بها أو يحتملها.

فهو يرى البول - مثلاً نجساً و لو في ظرف الشكّ، و إنّما أراد حكومتها على شرطية الطهارة من الخبث في الصلاة - مثلاً - و أنّ الصلاة في مشكوك الطهارة صحيحة.

فإشكاله الرابع كإشكاله الثالث ناشئ عن الغفلة و الخلط بين المقامين.

ذكر و تعقيب

يظهر من المحقق العراقي قدس سره تمامية إشكال رابع المحقق النائيني قدس سره، بل تصدّى لدفع جميع الإشكالات الواردة على اقتضاء الاصول للإجزاء سوى هذا الإشكال، وصرّح بأن الالتزام بالحكومة يوجب فقهاً جديداً؛ لأنه يلزم:

1- أن يكون ملاقى الماء النجس الواقعى الطاهر الظاهرى طاهراً واقعاً- ولو بعد انكشاف نجاسة الماء واقعاً- للحكومة المزبورة.

2- و يلزم طهارة المغسول بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً، وإن انكشفت نجاسة الماء.

3- و تلزم صحّة الغسل أو الوضوء بماء نجس واقعاً طاهر ظاهراً، وإن انكشفت نجاسة ذلك الماء.

إلى غير ذلك من التوالى التى لم يلتزم بشىء منها فقيهه (1)

. وفيه: أنّ بعض ما ذكره غير لازم على القول بالإجزاء، وبعض منه وإن يلزم على القائل بالإجزاء ولكن لا يلزم فقه جديد؛ وذلك لأنّ الفرعين الأوّلين- وهما طهارة ملاقى الماء و طهارة المغسول بالماء النجس- إنّما يلزم لو قلنا بحكومة قاعدة الطهارة على أدلّة أحكام النجاسات الواقعية، ولكن عرفت غير مرّة أنّ ذلك خارج عن محطّ البحث، ولم يدعه القائل بالإجزاء، بل محطّ البحث إنّما هو تحكيمها على أدلّة الأجزاء والشرائط، فملاقى النجس و المغسول بالماء النجس نجس واقعاً، حتّى فى حال الشكّ، ولكن لا تنافى النجاسة الواقعية الطهارة الظاهرية فى ظرف الشكّ.

و الالتزام بالفرع الأخير- وهو صحّة الغسل و الوضوء بالماء الكذائى- لا

محذور بالالتزام به، وكيف يوجب الالتزام به فقهاً جديداً مع ذهاب المشهور إلى زمان الشهيد قدس سره- على ما قيل (1)- إلى الإجزاء في الطرق و الأمارات و الاصول؟!!

فالمتموضّى أو المُغتسل بالماء الكذائى يجب عليه بعد كشف الخلاف تطهير بدنه من النجاسة، و لكن وضوؤه أو غسله يكون صحيحاً، فتدبّر جيّداً.

فتحصّل لك ممّا ذكرنا إلى الآن: أنّ الإشكال الثالث و الرابع اللذين أوردهما المحقّق النائيني قدس سره على القول بالإجزاء، و وافقه المحقّق العراقي قدس سره فى الإشكال الأخير غير واردين عليه.

و أمّا إشكاله الثانى فحاصله: أنّ التوسعة و التحكيم إنّما يستقيمان لدليل بالنسبة إلى دليل آخر إذا كان لدليل الحاكم موضوع ثابت حين حكومته، و يكون ناظراً إليه نفيّاً و إثباتاً، و دليل الحكم الظاهرى لا يتكفّل إلا لإثبات الموضوع الذى حكم عليه بالشرطية، و يستحيل أن يكون فى هذا الحال حاكماً على دليل الشرط أو الجزء بإثبات أنّ مدلوله- و هو الحكم الظاهرى- فرد من أفراد ذلك الشرط أو الجزء.

فالدليل المتكفّل لجعل الحكم الظاهرى لا يمكن أن يكون حاكماً على أدلّة الأجزاء و الشرائط و مبيّناً أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية.

و بعبارة اخرى: لا يمكن أن يتكفّل دليل واحد الجعل البسيط و الجعل التأليفي، و مفاد قاعدة الطهارة الجعل البسيط- و هو الحكم بطهارة المشكوك- فلا يمكن أن يثبت بذلك كون الطهارة شرطاً للصلاة التى هو الجعل التأليفي (2).

. و فيه: أنّ تحكيم دليل على آخر لا يحتاج إلى جعلين بدليل واحد حتّى يتوجّه عليه الإشكال، بل هو مقتضى فهم العرف بعد ملاحظة الدليلين، و ظاهر أنّ العقلاء

1- انظر نهاية الاصول: 141، و فيه «إلى زمن الشيخ قدس سره».

2- فوائد الاصول 1: 249.

إذا سمعوا قوله عليه السلام:

«لا صلاة إلا بطهور»

(1) وسمعوا قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

(2) لفهموا أنّ الطهارة المعتبرة فى الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية، و لا نعى بالتحكيم أزيد من ذلك؛ فلا نحتاج إلى دفع الإشكال إلى تجسّم الاستدلال كما ارتكبه بعض.

نقل و تعقيب

تصدّى المحقق العراقى قدس سره لدفع الإشكال الثانى بأنّه إنّما يتمّ فيما لو كانت الحكومة بنحو القضية الخارجية، حيث إنّ النظر فيها فى مقام الحكم إلى الامور المحقّقة الوجود فى الخارج، فلا يمكن أن يتحقّق الحكم على شىء لا يتحقّق إلا بنفس الحكم.

و أمّا إن كانت الحكومة بنحو القضية الحقيقية- كما هو شأن الأحكام الشرعية- فلا يتمّ الإشكال؛ لأنّ الحكم فى القضية الحقيقية إنّما يتعلّق بالأفراد محقّقة الوجود، و مقدّرة الوجود المقصودة بتوسط العنوان، أو الطبيعى الذى ينطبق عليها حيث يتحقّق، و عليه لا مانع من سراية الحكم إلى الفرد الذى يتحقّق بنفس الحكم؛ لأنّه من بعض الأفراد المقدّرة الوجود.

ثمّ أورد على نفسه إشكالاً: بأنّه لا يمكن إنشاء حكّمين طوليين فى خطاب واحد، كإنشاء الحكم الواقعى و إنشاء الحكم الظاهرى بخطاب واحد؛ لاستلزامه التقدّم و التأخّر فى اللحاظ من حيث الطولية، و التساوى فيه من حيث وحدة الإنشاء، هذا خلف. فإذا امتنع ذلك امتنعت الحكومة المذكورة؛ لأنّ الحكم الظاهرى

1- تقدّم فى الصفحة 340.

2- المقنع: 15، مستدرک الوسائل 2: 583، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 30، الحديث 4.

- كالتطهارة الظاهرية- بنفسها موضوع للحكم عليه بالشرطية، فإذا تكفل بإنشائهما دليل واحد- ولو بلسان الحكومة- استلزم المحذور.

فأجاب قدس سره عنه: بأن الممتنع إنشاء حكمين طوليين بإنشاء واحد حقيقة، و أما إنشائهما بإنشاءين متعددين حقيقة متّحدين دليلاً فلا مانع منه ولا محذور فيه.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ لأنّ الحكومة المزبورة عبارة عن دليل واحد تكفل بإنشاءين في نفس الواقع، فيرجع حاصله إلى جمع الأمور المتعدّدة في اللفظ الواحد المتكفل بالدلالة عليها، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ سيّما إذا اختلف وجه الدلالة بأن يكون أحدهما بالمطابقة و الآخر بالالتزام، كما فيما نحن فيه، انتهى (1)

. وفيه: أنّ تفسير قضيتي الحقيقية والخارجية بما ذكره غير صحيح؛ لأنّ القضية الحقيقية والخارجية كليهما من القضايا البتية الكلية المسوّرة، ويتعلّق الحكم في الخارجية بالعنوان لا- الأفراد، كما يتعلّق الحكم في الحقيقة على العنوان. والفرق بينهما هو أنّ العنوان المأخوذ في الحقيقية اخذ بنحو ينطبق على ما يكون موجوداً بالفعل و ما سيوجد بعد، بخلاف العنوان المأخوذ في الخارجية فإنّها بلحاظ اعتبار قيود فيها لا ينطبق إلّا على الموجودين في الخارج؛ ولهذا يقال: إنّ القضية الخارجية حكم على الموجود الخارجي.

و لعلّ هذه الجملة صارت منشأ للقول بأنّ القضية الخارجية حكم على الأفراد، وهو كما ترى.

وبالجملة: أنّ كلّاً من الخارجية والحقيقية تشتركان في تعلّق الحكم على العنوان لا الأفراد، والفرق بينهما إنّما هو من جهة أنّه اخذ العنوان في القضية الخارجية بنحو لا ينطبق إلّا على الموجودين في الخارج، بخلاف القضية الحقيقية فإنّها اخذ على نحو ينطبق على الأعمّ من الموجودين فعلاً و ما سيوجدون.

فظهر: أنّ القول بأنّ الحكم فى القضية الحقيقية على الأفراد المحقّقة والمقدّرة- كما قد يوجد فى بعض العبائر، بل فى كلمات بعض أرباب الفنّ- غير وجيه؛ لأنّ القضية الحقيقية من القضايا البتّية، وقد تعلّق الحكم فيها على العنوان، ولفظة «كل» سور القضية، ولا تفيد إلاّ تكثير الطبيعة. وأمّا على ما ذكره فلم تكن من القضايا البتّية، بل تكون بعضها تنجيزى وبعضها تقديرى.

هذا إجمال الكلام فى القضية الحقيقية والخارجية، وسيجىء منّا بعض الكلام فيهما فى مستقبل الأمر إن شاء الله، وتفصيل الكلام فيهما يطلب من محلّه. فلو تمّ كلامه قدس سره فى القضية الحقيقية نقول به فى القضية الخارجية.

ولكن الذى يقتضيه التدبّر والتحقيق عدم تمامية كلامه فى الحقيقية، ولعلّ هذا الكلام منه نشأ من مقايسة ما نحن فيه بمسألة «كلّ خبرى صادق»، فكما أنّه حكم فيها على نحو الحقيقية بأنّ كلّ ما يخبره يكون صادقاً فعند قوله ذلك يوجد مصداق وفرد بالحمل الشائع لعنوان خبره، وينطبق العنوان عليه انطباقاً تكوينياً.

وأمّا ما نحن فيه فلا يوجد مصداق للشرطية بنفس جعل الطهارة الظاهرية؛ لوضوح أنّ غاية ما يقتضيه قوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»

هو جعل الطهارة على المشكوك فيه، وأمّا إثبات الشرطية لها مضافاً إلى جعل أصل الطهارة فلا، ولا يمكن تتميم ذلك بالقضية الحقيقية، كما لا يخفى.

والذى يسهّل الخطب- كما أشرنا إليه آنفاً- هو أنّ تحكيم دليل على آخر لا يحتاج إلى جعلين حتّى يلزم منه المحذور، بل مقتضى الفهم العرفى من جمع دليلين تحكيم أحدهما على الآخر توسعة أو تضييقاً، ويستكشف فيما نحن فيه بعد ملاحظة قوله عليه السلام:

«لا صلاة إلا بطهور»

وقوله عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»

أنّ الطهارة المعتمدة فى الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا عرفت: أنه لا معنى لإنشاء الحكومة بين الدليلين، بل الإنشاء يتعلّق بما يكون حاكماً بالحمل الشائع، مثلاً جعل الشارع حكماً لمن شكّ بين الأقلّ والأكثر، ثمّ جعل حكماً آخر بقوله عليه السلام:

«لا شكّ لكثير الشكّ»

، و العرف و العقلاء يحكمون قوله عليه السلام هذا على أدلّة الشكوك.

وبما ذكرنا تعرف النظر فيما أجابه عن الإشكال، و لا نحتاج إلى الإعادة.

نعم ما ذكره أخيراً- من أنه يمكن جمع الامور المتعدّرة في اللفظ الواحد إذا اختلف وجه الدلالة؛ بأن يكون أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام- يرجع إلى ما ذكرنا في دفع الإشكال و لا غبار عليه، فتدبّر جيّداً.

ذكر و إرشاد

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره قال: إنّ المجعول في الاصول لو كان حكماً شرعياً لاستلزم ذلك حكومة دليبه على دليل الشروط الأولية، و لا يتوجّه عليه شىء من الإشكالات إلّا أحدها؛ و هو محذور لزوم الفقه الجديد. و لكن كون المجعول فيها حكماً شرعياً موقع للنظر بل المنع.

و ذلك لأنّ المجعول في الاصول المحرزة هو الأمر بترتب آثار اليقين على الشكّ- كاستصحاب مثلاً- و من لوازم الجعل المزبور جواز الأخذ بها و الجرى على طبقها في مورد الشكّ بالواقع و عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف.

و أمّا المجعول في الاصول غير المحرزة- كقاعدة الطهارة و الحلّ- هو الأمر بترتب آثار الواقع في ظرف الشكّ؛ لأنّ لسان قاعدة الطهارة- مثلاً و إن كان يوهّم أنّ المجعول فيها هي الطهارة في ظرف الشكّ بها إلّا أنّ التأمل في أطرافها- خصوصاً بملاحظة مناسبة الحكم و الموضوع- ينفي ذلك التوهّم، و يوجب للملتمت استظهار أنّ المراد تعبد المكلف بترتيب آثار الطهارة في ظرف الشكّ بها، كجواز الدخول في

الصلاة ونحوها من الأعمال المشروطة بالطهارة، ولازم ذلك هو عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف⁽¹⁾، انتهى.

وفيه أولاً: أنه- كما ذكرنا- تحكيم دليل على آخر أمر عرفي، فلا بدّ وأن يعرض فهمه عليهم؛ فإن كان مفاد أصل المحرز ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه، وفي غير المحرز بلسان جعل الموضوع بأنّه ظاهر و حلال، فالقاعدة تقتضى الإجزاء وإن انكشف الخلاف.

وذلك لأنّه إذا قال الشارع: إنّ الفقّاع- مثلاً- خمر فبعد وضوح أنّه لم يرد الإخبار التكويني بأنّه خمر فيفهم العرف من إطلاق الهوهوية و عموم التنزيل أنّ جميع الأحكام والآثار الواقعية التي للخمر ثابتة للفقّاع.

نعم، إن كانت هناك قرائن خارجية على أنّ التنزيل بلحاظ ترتّب بعض الآثار، أو ثبتت من الخارج قرينة على أنّ ذاك البعض من أظهر خواصّها فيؤخذ به.

وبالجملة: العرف أصدق شاهد- وهو ببابك- على أنّ مقتضى تنزيل شىء منزلة شىء آخر و الحمل الهوهوى ادّعاءً إذا لم تكن هناك قرينة على أنّه بلحاظ بعض الآثار، أو أنّ ذاك البعض من أظهر خواصّه هو عموم التنزيل و ترتيب جميع الآثار المترتبة على المنزل عليه على المنزل. ففيما نحن فيه حيث أثبتت الطهارة على المشكوك فيه، و علمنا أنّه لا يريد جعل الطهارة على المشكوك فيه واقعاً فيستفاد منه ترتيب آثار الطهارة الواقعية عليه؛ و منها أنّه لو صلّى مع الطهارة الواقعية لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء، فكذلك لا بدّ وأن يجزيه من صلّى بالطهارة المشكوكة فانكشف الخلاف، فتدبرّ.

و ثانياً: لو تنزّلنا عن ذلك و قلنا: إنّ تنزيل شىء منزلة آخر لا يقتضى ترتّب جميع آثاره عليه، بل غاية ما تقتضيه هو ترتّب أظهر خواصّه عليه، فنقول: إنّ الإجزاء

وعدم الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه، من آثاره البارزة، و أمّا جواز الدخول في الصلاة فلم يكن من الآثار الشرعية، فضلاً عن كونه من أظهر الآثار، بل هو حكم العقل.

و ثالثاً: ولو سلّم أنّ مقتضى لسان قوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر...»

مثلاً ترتّب الطهارة في ظرف الشكّ فلازمه ترتّب آثاره الشرعية عليه، و من آثاره البارزة الشرعية- لو لم تكن أظهرها- الأجزاء و عدم الإعادة أو القضاء، لا جواز الدخول في الصلاة؛ لما عرفت أنّه لم يكن أثراً شرعياً، بل حكماً عقلياً.

إن قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون مقتضى اعتبار الأمانة الأجزاء أيضاً؛ لأنّ مقتضى دليل اعتبارها ترتيب آثار الواقع على خبر الثقة مثلاً.

قلت: إنّه لو كان مفاد دليل اعتبار الأمانة ذلك يكون الحقّ وإياكم و نقول بالأجزاء بلا إشكال، إلّا أنّك قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد- أنّ ترتيب الآثار خلاف مقتضى دليل اعتبارها، كما أنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع أيضاً خلاف مقتضاه، بل غاية ما يقتضيه اعتبارها كشفها و إراءتها للواقع، فيكون وزانها وزان القطع، فتدبر.

ذكر و هداية

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره ذكر في أصالة الحلّ تنبيهاً؛ و هو أنّ التمسك بقاعدة الحلّ لإحراز الشرط في مثل الصلاة يتوقّف على مقدّمة؛ و هي أنّ الظاهر من اشتراط وقوع الصلاة في وبر ما يؤكل لحمه هو كون الحيوان حلال الأكل في الشريعة بعنوانه الأوّلى الذاتى، لا مطلق ما كان حلالاً أكله و لو بعنوان ثانوى أوجب طرّو الحلّية عليه بعد ما كان أكله حراماً بعنوانه الأوّلى الذاتى، كالميتة حال الاضطرار إلى أكلها.

و عليه: لو كان المجمعول في قاعدة الحلّ هو الأمر بترتب آثار الحلّية الأوّلية لكان أثر ذلك جواز الدخول في الصلاة بشىء من أجزاء حيوان محكوم بحلّية أكله بقاعدة الحلّ، و عدم الأجزاء لو انكشف الخلاف.

و لو كان المَجْعول فيها الحَلْيَة الواقعية- بمعنى أنّ الشارع حكم بالحَلْيَة على كلّ حيوان شكّ في حَلْيَة أكله في حال الشكّ- لكان اللازم حينئذٍ عدم جواز الدخول في الصلاة بشي ء من أجزاء الحيوان المحكوم بحَلْيَة أكله بقاعدة الحلّ؛ لأنّ الشرط في جواز الدخول في الصلاة بشي ء من أجزاء الحيوان هي حَلْيَة أكله بعنوانه الأوّلِي الذاتِي، لا مطلق الحَلْيَة.

نعم، إن قلنا بحكومة قاعدة الحلّ على دليل ذلك الشرط فلا محالة توجب توسعة من حيث الحَلْيَة الواقعية، فلا مانع من الدخول في الصلاة بشي ء من تلك الأجزاء، إلّا أنّ القول بذلك يستلزم توالى فاسدة لا يمكن الالتزام بها، انتهى محصّلاً (1)

. وفيه: أنّ ما أفاده قدس سره أوّلاً- من أنّ الظاهر من اشتراط وقوع الصلاة في وبر ما يؤكل لحمه كون الحيوان حلال الأكل في الشريعة بعنوانه الأوّلِي الذاتِي- لا غبار عليه، إلّا أنّ قوله قدس سره: إنّه قد تطرأ الحَلْيَة على شي ء بعد ما كان حراماً بعنوانه الاضطراري- كالميتة حال الاضطرار- لا يخلو عن نظر؛ لأنّها عند الاضطرار لا يكون حراماً، لا أنّها محكومة بالحَلْيَة، بل مقتضى الآيات و الروايات- كقوله تعالى: «فَلَا- إِثْمَ عَلَيْهِ» * أو «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» * (2) إلى غير ذلك من الآيات و الروايات- أنّ ارتكاب ما اضطرّ إليه لا يكون إثماً و حراماً، فلم تثبت الحَلْيَة على الميتة حال الاضطرار حتّى يقال: إنّ مقتضى قاعدة الحلّ ترتّب آثار الحَلْيَة الثابتة للشّي ء بعنوانه الأوّلِي أو بعنوانه الثانوي، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لو كان المَجْعول في قاعدة الحلّ هو الأمر بترتّب آثار الحَلْيَة الأوّلِيّة

1- بدائع الأفكار 1: 304.

2- البقرة (2): 173.

فلا بدّ وأن يكون بلحاظ ترتّب الآثار الشرعية، وواضح أنّ جواز الدخول في الصلاة لم يكن أثراً شرعياً، بل إنّما هو حكم العقل، فلا أقلّ من ترتّب آثار الجزئية أو الشرطية، ولازمه الإجزاء عند كشف الخلاف، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ قوله قدس سره لو كان المجعول فيها الحلّية الواقعية... إلى آخره، فإن لم يرجع إلى النسخ؛ بأن كان موضوعه الشئ المشكوك فيه لا ذات الشئ حتّى ينافى الحرمة الثابتة له لذاته أوّلاً فلا مانع منه، ولكن مقتضاه ترتّب جميع آثار الحلّية الثابتة للشئ بعنوانه الأوّلي، فيكون مقتضاه الإجزاء.

ورابعاً: أنّ مراده بما ذكره أخيراً- من لزوم التوالى الفاسدة- هو الفقه الجديد، وقد عرفت أنّها لا يلزم منه ذلك، وقد سبق (1) أنّه قيل: إنّ المشهور إلى زمن الشهيد قائلون بالإجزاء في العمل بالطرق والأمارات والاصول، نعم لعلّه يلزم ذلك في المعاملات، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا في هذا المورد: أنّ مقتضى لسان دليل أصالتي الطهارة والحلّية تحكيمهما على أدلّة الأجزاء والشرائط، ومقتضاه الإجزاء عند كشف الخلاف في الوقت أو في خارجه.

المورد الثاني: في البراءة الشرعية

إشارة

حيث إنّ لم يصحّ إرادة الرفع الحقيقي من حديث

«رفع ما لا يعلمون»

(2) في الشبهات الحكمية- لاستلزامه التصويب الباطل، أو التصويب المجمع على بطلانه-

1- تقدّم في الصفحة 346.

2- الكافي 2: 2/463، التوحيد 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1 و 3.

فلا بدّ وأن يكون الرفع ادّعائياً وبلحاظ الأثر. و مصحح الادعاء إمّا الآثار الظاهرة أو جميع الآثار. ولكن مقتضى إطلاق الرفع وعدم تقييده بجهة وحيثية، رفع جميع الآثار المترتبة على الشىء، فإذا أمر الشارع بالصلاة التى لها أجزاء و شرائط و موانع - مثلاً - و شكّ فى جزئية شىء أو شرطيته لها - مثلاً - فحكم بعدمهما بحديث الرفع فى الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

فمعنى رفع جزئية السورة المشكوكة لها أو شرطية الطهارة المشكوكة - مثلاً - رفع جميع الآثار المترتبة عليهما؛ و منها صحّة الصلاة بدون السورة و الطهارة المشكوكتين، و لو لم يكن مقتضاه رفع جميع الآثار، فلا أقلّ يكون مقتضاه رفع الآثار الظاهرة، و واضح أنّ صحّة الصلاة بدونهما من الآثار الواضحة. و مجرد جواز الدخول فى الصلاة لم يكن أثراً ظاهراً بالنسبة إلى الآثار الاخر. بل يمكن أن يقال - كما أشرنا آنفاً - إنّ جواز الدخول لم يكن أثراً شرعياً، بل هو حكم العقل.

فإذن: مقتضى رفع ما لا يعلم - بعد عدم صحّة إرادة الرفع الحقيقى، و عدم إرادة جميع الآثار الشرعية - فلا أقلّ من إرادة نفي الآثار الشرعية الواضحة المترتبة على الجزء أو الشرط المشكوكين، و مقتضى إطلاقه ترتيب آثار العدم عليهما. و لو انكشف الخلاف فيستكشف من ذلك أنّه لو ترك السورة أو الطهارة - مثلاً - يكون الباقي صلاة و مأموراً بها، و لا يحتاج لإثبات كون البقية مأموراً بها إلى تجسّم دليل.

إشكال و دفع

قد أشرنا: أنّه بعد رفع الجزئية أو الشرطية أو المانعية عند الشكّ فيها بحديث الرفع تكون البقية مأموراً بها، و لا نحتاج لإثبات أنّ البقية مأمور بها إلى دليل، و مقتضى ذلك الاجتزاء بما أتى به، و لا يحتاج إلى الإعادة أو القضاء بعد كشف الخلاف.

ولكن ربّما يذكر في المقام إشكال عقلي في الأجزاء بما أتى به، و يقرب الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: هو أنّه لا- يمكن جعل الجزئية أو الشرطية أو المانعية و لا نفيها إلّا بتبع منشأ انتزاعها، فرفع الجزء غير المعلوم- مثلاً- برفع منشأ انتزاعه؛ و هو الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب الذي منه هذا الجزء، فتححتاج في كون البقية مأموراً بها إلى تعلق أمر آخر بالمجموع المركّب بغير ذلك الجزء.

وبالجملة: رفع الجزئية عن السورة المشكوكة كونها جزءاً للصلاة- مثلاً- لا يصحّ إلّا برفع نفس التكليف بأصل الصلاة، فلا بدّ لإثبات كون ما عدى السورة مأموراً بها إلى دليل آخر. فإذا لم يمكن رفع الجزئية- مثلاً- إلّا بنفى منشأ انتزاعه، و الأمر بالصلاة تعلق بالمجموع المركّب مع هذا الجزء، فإذا رفع الأمر بالمجموع المركّب في الشكّ في جزئية السورة فنحتاج إلى كون البقية مأموراً بها إلى دليل آخر يُحدّد المأمور به بما عدا ذلك، و لا يمكن إثبات ذلك بالأصل؛ فمقتضى القاعدة عدم الأجزاء برفع جزئية السورة- مثلاً- بحديث الرفع.

و فيه أوّلاً: أنّه تقدّم- و لعلّه بما لا مزيد عليه- إمكان جعل الجزئية أو الشرطية أو المانعية، و عليه لا إشكال في الأجزاء بمقتضى حديث الرفع، كما اعترف به المستشكل أيضاً.

و ثانياً: أنّ مرجع ما ذكر في الإشكال إلى الفسخ أو البداء المستحيل؛ و ذلك لأنّ مقتضى ما ذكر في الإشكال أنّ المطلوب أوّلاً بالإرادة الجدّية هو المركّب من جميع الأجزاء و الشرائط مع عدم الموانع، ثمّ اريد في صورة الشكّ في الجزئية- مثلاً بالإرادة الجدّية خلافه. و البداء الممكن هو جعل قوانين و يريدها بالإرادة الاستعمالية، و هو يعلم بعلمه الأزلي انطباق القانون في مورد دون مورد. و الفسخ الصحيح هو انتهاء أمد الحكم الذي جعل بصورة يتوهم بقاؤه إلى الأبد.

وهكذا الكلام في العموم؛ فإنه لم يرد العموم بالإرادة الجدّية، بل أرادته بالإرادة الاستعمالية.

نعم قبل الظفر بالمخصّص يتخيّل تطابق الإرادتين - الجدّية والاستعمالية - وبعد الظفر بالمخصّص يستكشف عن أنّه من أوّل الأمر كان المراد غير المخصّص؛ ولذا نقول:

إنّ قوله - مثلاً - صلّ مع الأجزاء والشرائط على نحو الجعل القانوني والإرادة الاستعمالية، فإذا نفى جزءاً أو شرطاً عند الشكّ بلسان الرفع لا يكون رفعاً حقيقياً بل ادعائياً حتّى بالنسبة إلى التكليف، بل يستكشف من ذلك أنّ الوظيفة لمن جهل الجزء أو الشرط أن يأتي الصلاة بدونهما.

وما ذكرناه هنا موجود في القوانين العرفية أيضاً فإنه قد توضع أوّلاً القوانين الكلّية، ثمّ يعقّبونها بمخصّصات ومقيّدات ويرفعها عن بعض، كما لا يخفى، فلو أمكن ذلك في القوانين العرفية فما ظنك في القوانين الكلّية الإلهية!

فظهر: أنّ الإشكال المزبور لم يكن إشكالاً عقلياً في المسألة، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره، واصله: أنّ الاصول العدمية تكون مقتضاها نفى التكليف بالجزء أو الشرط المشكوك فيه، فبعد نفى التكليف بالنسبة إليه لا يمكن إثبات التكليف بباقي الأجزاء والشرائط بأدلتها؛ لأنّه لا إطلاق لها من هذه الجهة، فإثبات وجوب الباقي لا بدّ وأن يكون بالأصل العدمي، وذلك يتوقّف على مقدّمتين، بل مقدّمات:

الاولى: أن تكون من الاصول التنزيلية العدمية؛ بأن ينزّل المشكوك فيه منزلة العدم في ترتّب أثر العدم عليه، لا حلّية الترك في مرحلة الظاهر؛ لأنّه عليه لا يسوغ الاكتفاء بالباقي؛ لمكان الارتباطية بين الأجزاء.

الثانية: أن يكون وجوب الباقي من الآثار الشرعية لنفى المشكوك فيه ليرتّب على نفيه.

وكلتا المقدمتان لا تخلوان عن النظر:

أمّا الاولى: فلأنّ ظاهر دليل اعتبار أمثال هذه الاصول أنّها وظائف شرعت في ظرف الجهل، ولا تكون ناظرة إلى نفي التكليف في مرحلة الواقع.

وأمّا الثانية: فلأنّ أصل الوجوب وإن كان مجعولاً شرعياً، ولكن تحديده بالأقلّ لازم عقلي لعدم جزئية المشكوك فيه أو شرطيته، فترتب الوجوب المحدود بالأقلّ على نفي المشكوك فيه يكون من الأصل المثبت.

ثمّ إنّه بعد تمامية المقدمتين وجواز الاكتفاء بالباقي ببركة القاعدة تصل النوبة إلى مسألة الأجزاء وعدمه بعد انكشاف الخلاف، وقد عرفت- هذه هي المقدمة الثالثة- ممّا سبق: أنّ التنزيل في تلك الاصول ناظر إلى ترتيب الأثر تعبدًا، وأنّ إرادة ترتيب أثر الواقع واقعاً منها خلاف الظاهر، ولا أقلّ من الشك؛ فالنتيجة عدم الأجزاء، انتهى(1)

. وفيه أوّلاً: أنّ عدّ البراءة من الاصول العدمية لا تخلو عن شىء؛ لأنّ الأصل العدمي عند القوم عبارة عن استصحاب العدم ونحوه، و البراءة لم تكن مقتضاها ذلك، فتدبر.

وثانياً: أنّ قوله في المقدمة الاولى: تنزيل المشكوك فيه منزلة العدم في ترتيب الأثر، لا يخلو عن تسامح؛ لأنّ العدم باطل محض لا أثر له.

وثالثاً- وهو المهمّ في الإشكال، دون الأولين- وهو منعه قدس سره المقدمات، مع أنّ المقدمة الاولى والثالثة تامتان والمقدمة الثانية غير محتاجة إليها.

وذلك لأنّ ظاهر لسان حديث الرفع، رفع المشكوك فيه تكويناً، وحيث لم يمكن إرادة الرفع التكويني فالمراد رفعه تنزيلاً وادّعاءً، وهو ليس إلاّ تنزيل المشكوك فيه منزلة العدم، ومقتضاه أنّ الجزء المشكوك فيه غير معتبر في حقّ الجاهل به، وقد

سبق أنّ العرف يحكم بعد ملاحظة حديث الرفع و دليل اعتبار الأجزاء و الشرائط بأنّها إنّما تعتبر في حقّ العالم بها، و لا نحتاج إلى تجسّم إثبات أنّ غير الجزء المشكوك فيه- مثلاً- مأموراً به، فراجع.

و لو سلّم أنّ لسان تلك الأدلّة الأمر بترتب الآثار فمقتضاها أيضاً الإجزاء؛ لما عرفت أنّ الظاهر منها هو ترتّب آثار الواقع، و مجرد جواز الدخول في العمل- مضافاً إلى عدم كونه أثراً شرعياً، بل حكم العقل كما أشرنا- لم يكن بحيث يكون أثراً ظاهرياً، فتدبّر.

هذا كلّه في الاصول غير المحرزة.

و أمّا الاصول المحرزة فمنها و هو:

المورد الثالث: الاستصحاب

يحتمل بدءاً في قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، و إنّما ينقضه بيقين آخر»

(1) وجوه و احتمالات؛ و ذلك لأنّه بعد أن لم يرد بالنقض النقض الاختياري و الحقيقي- لانتقاضه بالشكّ قهراً- فيكون الباب باب التعبد، فالتعبد إمّا:

1- ببقاء اليقين في ظرف الشكّ؛ من حيث إنّ الشكّ أمر هيّن فلا يسع له أن ينقض الأمر المحكم- و هو اليقين- به، فعلى هذا الاحتمال يكون المراد ب

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

إطالة عمر اليقين في ظرف الشكّ تعبدًا.

2- أو تنزيل الشكّ منزلة اليقين، فالشكّ في طهارة شيء- مثلاً- بعد العلم بطهارته بمنزلة العلم بطهارته.

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

3 و 4- أو أنّ اليقين حيث يكون طريقياً فالمقصود تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن بوصف أنه متيقن أو ذات المتيقن.

5- أو أنّ التعبد بترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه.

فإن كان مفاد

«لا ينقض اليقين»

الاحتمال الأول- وهو إطالة عمر اليقين في ظرف الشكّ تعبداً- فيكون الاستصحاب نظير الطرق و الأمارات، و الفرق بينهما يكون من جهة أنّ الاستصحاب طريق شرعي، بخلاف الطرق و الأمارات فإنّها طرق عقلائية، فيكون الكلام في الاستصحاب الكلام في الطرق و الأمارات من حيث إنّ القاعدة عند كشف الخلاف تقتضى عدم الأجزاء.

و أمّا لو كان مفاده الاحتمال الثاني فالقاعدة أيضاً عدم الأجزاء؛ لأنّ غاية ما تقتضيه التنزيل هي تنزيل الشكّ منزلة اليقين، و واضح أنّه لو كان متيقناً بشيء فأتى بمتعلقه ثمّ انكشف خلافه فقد عرفت أنّ القاعدة عند كشف الخلاف عدم الأجزاء، فكذلك ما هو منزل منزلة، و لا فرق بينهما إلا من جهة أنّ اليقين له جهة الأمارية، بخلاف الشكّ.

و أمّا على الاحتمالات الأخرى- من تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن، أو إيجاب ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه- فالقاعدة تقتضى الأجزاء. نعم لو كان مفاده تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن بوصف أنه متيقن- لا واقع المتيقن- فالقاعدة عدم الأجزاء.

فظهر: أنّه على ثلاثة احتمالات منها تكون مقتضى القاعدة عدم الأجزاء، و في اثنين منها تكون مقتضى القاعدة الأجزاء.

و ليعلم: أنّه لا معنى لأن يكون الاستصحاب أمانة عقلائية؛ لأنّه لم يكن بناء العقلاء عليه- لو لم نقل بإحراز بنائهم على خلافه- بداهة أنّه إذا علم التاجر منهم بحياة شريكه يوم الخميس- مثلاً- ثمّ شكّ في حياته يوم السبت فلا يرون حياته يوم

الخميس أمانة على حياته يوم السبت، و الشاهد على ذلك عدم إرساله أموالاً تجارية بعنوانه.

نعم، لو احتمال ضعيفاً موته يوم السبت فلا يعتنون بذلك الاحتمال، ولكن ليس ذلك لأجل الاستصحاب، بل لأجل الوثوق و الاطمئنان بالبقاء و ضعف احتمال الخلاف، نظير بقائهم على أصالة الصحة حيث لا يعتنون باحتمال الفساد الموهوم؛ لثوقهم بصحة العمل.

بعبارة اخرى: قد يكون اليقين السابق أمانة على البقاء في اللاحق إذا كان احتمال الخلاف موهوناً؛ لثوقهم ببقاء ما كان سابقاً عادة و دوامه لولا المانع إلى ظرف الشك، و واضح أن هذا ليس باستصحاب، بل أمانة عقلانية.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: أبعد الاحتمالات في قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشك»

؛ احتمال أن يقال: إن المراد به تنزيل الشك منزلة اليقين؛ لأنه إن اريد إفهام هذا المعنى كان ينبغي أن يقال: «ليس لك شك».

و واضح: أن المتراعى بدءاً من «لا تنقض اليقين» أن اليقين لصلابته لا ينقضه بالشك الذي يكون هيناً.

و هذا المعنى هو الذي احتملناه سابقاً؛ و لذا قلنا بأمانية الاستصحاب. و لكن بعد التدبر في أخبار الاستصحاب و ملاحظة أن الشارع لا يكاد يمكن أن يعتبر الشيء أمانة إلا إذا كان له أمارية في الجملة، و واضح أنه لا يمكن أن يكون اليقين السابق إلا أمانة إلى ما تعلق به، و لا يكاد يتعدى حريمه، فلا- يكون اليقين السابق أمانة للشك اللاحق، فإذا لم يصلح أن يكون اليقين أمانة لظرف الشك فلا يمكن جعل الأمانية له؛ لما عرفت أن الشارع بما هو شارع لا يتصرف في التكوين، و لا يجعل ما ليس له أمارية أصلاً أمانة.

وقد عرفت آنفاً معنى تأسيسية الأمانة، و حاصله جعل مصداق من الأمانة غير المعهودة لدى العقلاء، فيكون وزانها بعد جعل وزان سائر الأمانات الدارجة بينهم، هذا.

أضف إلى ذلك: أن أمانة الاستصحاب مخالفة لظواهر أخبار الباب؛ فإنه عليه السلام في صحيحة زرارة بعد سؤال زرارة: فإنه كان على وضوء و حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم، قال:

«لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ وإنما ينقضه بيقين آخر»

(1)، فظاهره يعطى بأن الإمام عليه السلام بصدد إثبات تنزيل المشكوك منزلة المتيقن لا تطويل عمر اليقين في ظرف الشكّ.

وبعبارة أخرى: سؤال زرارة عن المشكوك و المتيقن، فجواب الإمام عليه السلام بقرينة السؤال راجع إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، فيكون قوله عليه السلام:

«فإنه على يقين من وضوئه»

علة لذلك. فالصحيحة لم تكن بصدد ترتيب آثار اليقين في ظرف الشكّ، بل بلحاظ ترتيب آثار المتيقن على المشكوك؛ لأنه قلما يتفق أن يكون اليقين نفسه ذا أثر، بل الأثر غالباً للمتيقن.

مضافاً إلى أنه يقبح من زرارة- مع جلالة قدره و عظيم منزلته- أن يسأل عن ترتيب آثار بقاء نفس اليقين مع انتقاضه في ظرف الشكّ. نعم العناية في التعبير في كلام الإمام عليه السلام بنفس اليقين؛ ولذا قلنا- كما سيحىء- بجريان الاستصحاب في كلّ من الشكّ في المقتضى و الرفع.

و بالجملّة: ظاهر قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

يعطى بأنّ العناية في لسان الدليل باليقين و الشكّ، و أنّ اليقين لصلابته لا ينقضه الشكّ، و لكن بقرينة

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

وقوعه جواباً عن سؤال زرارة- حيث سأل عن ترتيب آثار المتيقن على المشكوك- وبقريضة كون اليقين طريقياً يكون ذلك بلحاظ ترتب آثار المتيقن على المشكوك ويكون مراده عليه السلام إما ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه، أو تنزيل المشكوك فيه منزلة المتيقن بلحاظ ترتيب الآثار، فيكون لسانه مثل لسان الاصول غير المحرزة الإجزاء، وقد سبق أنفاً تقريب الإجزاء في لسان اعتبار الاصول غير المحرزة بعد كشف الخلاف. فالكلام في تقريب الإجزاء في الاستصحاب هو الكلام في الإجزاء في الاصول غير المحرزة.

كما أنّ إشكال المحقق العراقي قدس سره الذي أورده هنا هو الذي أورده في الاصول غير المحرزة (1)، فجوابه هو الذي ذكرناه هناك (2)، فلاحظ وتدبر.

المورد الرابع: في قاعدتي الفراغ والتجاوز

إشارة

استيفاء البحث في الفراغ والتجاوز من جهة أنّهما قاعدة واحدة أو قاعدتين، وعلى أيّ منهما هل أصل محرز أو أمانة، موكول إلى محلّه، و الكلام عجالة في لسان اعتبار الفراغ والتجاوز بناءً على أصليتهما:

فقول: لسان روايات الباب مختلفة؛ ففي بعضها عبّر بكلمة

«يمضي»

، وبعضها

«أمضه كما هو»

، وبعضها

«شككت فليس بشيء»

، أو

«شكك ليس بشيء»

، وبعضها

«قد ركعت»

. و ظاهر: أنّ هذه الروايات وإن اختلفت تعابيرها إلا أنّها بصدد إفهام معنى واحد وقاعدة واحدة لا قواعد متعدّدة.

1- بدائع الأفكار 1: 300.

2- تقدّم فى الصفحة 350-352.

و ما ورد بصورة «يمضى» مرجعه إلى عدم الاعتناء بالشك؛ ولذا جمع عليه السلام بين كلمة

«يمضى»

وبين قوله:

«شكك ليس بشيء»

في صحيحة زرارة؛ حيث قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال عليه السلام:

«يمضى»

. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر، قال عليه السلام:

«يمضى...»

إلى أن قال عليه السلام:

«يا زرارة! إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»

(1)

. فيظهر من لسان الصحيحة عند إعطاء الضابطة الكلية: أن الشك ليس بشيء، فلا بد وأن يكون ما ذكره أمثلة و مصاديق لهذا العنوان، فيكون المراد بقوله عليه السلام:

«يمضى»

أنه لا يلبث عند الشك ولا يعتنى به، بل يتجاوز عنه. ولعل ما ورد بلسان «ركعت» يشير إلى ذلك أيضاً، فتدبر.

و لا فرق في نظر العرف بين أن يكون مفاد قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشك أو البناء على وجوده، في أنه يفهم منها أن ما أتى به مصداق المأمور به بتقبل الناقص منزلة الكامل لو كان في الواقع ناقصاً، ويصدق على ما أتى به عنوان الصلاة. ولا يخفى - كما أشرنا آنفاً - أن لازمه سقوط أمره، فتدبر جيداً.

هذا كله على ما هو المختار، كما سيحىء في محله من أن مفاد الفراغ والتجاوز ليس بأمانة. نعم في بعض روايات الباب كقوله عليه السلام:

«حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»

(2)، ما يمكن أن يستشعر منه أماريتها. ولكنّه ليس بحيث يصحّ الاعتماد عليه و الحكم بأماريتها، فارتقب حتّى حين.

و كيف كان: لو استفيد من روايات الباب أماريتها فكلام آخر.

-
- 1- تهذيب الأحكام 2: 1459/352، وسائل الشيعة 5: 336، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 23، الحديث 1.
 - 2- راجع وسائل الشيعة 1: 331، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 7.

فظهر ممّا ذكرنا كلّهُ في الموارد الأربعة من الموضوع الثالث: أنّ مقتضى القاعدة الأولى في الاصول برمتها- سواء كانت اصولاً محرزةً أو غير محرزة- هو الإجزاء ما لم يدلّ دليل على خلافه، فإنّ دلّ على ذلك فنقول بعدم الإجزاء.

وبعبارة اخرى: ظهر لك من مطاوي ما ذكرناه في الموضوع الثالث: أنّ مقتضى اعتبار الاصول- وإن كان تنزيلاً- أنّه لو أتى المكلّف على طبقها ثمّ انكشف الخلاف فالقاعدة تقتضى الإجزاء؛ سواء قلنا بأنّ مفاد دليل اعتبارها جعل الحكم الشرعي، أو الأمر بترتيب الآثار.

خلافاً لما عن المحقّق العراقي قدس سره حيث كان مُصرّاً على أنّه إذا كان المجعول في الاصول حكماً شرعياً لاستلزم ذلك حكومة دليلها على أدلّة الأجزاء و الشرائط الأولى، ويكون مقتضاه الإجزاء.

وأما إذا كان المجعول فيها الأمر بترتب الآثار- كما هو الظاهر منها- فغاية ما تقتضيه هو جواز الدخول في العمل وعدم الإجزاء بعد كشف الخلاف. واستظهر قدس سره من أدلّتها أنّها أمره بترتب الآثار(1)

. ولا يخفى ما في كلامه قدس سره من النظر:

أمّا استظهاره من الأدلّة في كونها أمره بترتب الآثار فنقول: ظاهر أدلّة اعتبار تلك القواعد و الاصول بأجمعها هو جعل الحكم الشرعي، لا الأمر بترتب الآثار؛ وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر...»

إلى آخره، أو

«كلّ شيء حلال...»

إلى آخره إخبار عن الطهارة أو الحليّة الواقعتين على المشكوك في طهارته أو حليّته، و حيث لا يمكن حملهما على الواقعي منهما فلا بدّ من حملهما على الطهارة أو الحليّة التنزيليتين.

وبالجملة: الفتاوى و الأحكام الصادرة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تحكى عمّا هو

الثابت فى اللوح المحفوظ، فإذا قال الإمام الصادق عليه السلام:

«كلّ شىء طاهر»

أو

«كلّ شىء حلال»

مثلاً فيستفاد منه أنّ حكم الله تعالى بالنسبة إلى المشكوك طهارته أو حلّيته الطهارة أو الحلّية، وحيث لا يمكن إرادة الواقعتين منهما فلا بدّ وأن يكون مراده عليه السلام التنزيليتين منهما. نعم التنزيل لا بدّ وأن يكون بلحاظ ترتّب الآثار.

وبالجملة: التنزيل إنّما هو فى لسان الشرع، و مقتضاه ليس إلاّ الإجزاء عند كشف الخلاف، هذا فى قاعدتى الطهارة والحلّية.

وأما فى البراءة الشرعية وحديث الرفع: فالكلام فىهما الكلام فى القاعدتين؛ لأنّ ظاهر قوله عليه السلام:

«رفع ما لا يعلمون»

رفع ما لا يعلم فى الواقع، وحيث لم نلتزم برفع الأحكام فى الشبهات الحكمية- إمّا للتصويب المحال، أو المجمع على خلافه- فإذا لم يرتفع حقيقةً فيكون مرفوعاً تنزيلاً. فرفع ما لا يعلم فى القانون تنزيلاً إنّما هو بلسان الدليل.

فما قاله المحقّق العراقي قدس سره؛ من أنّ لسان حديث الرفع ترتيب آثار العدم(1) خلاف الظاهر.

وأما فى قاعدتى الفراغ والتجاوز فإنّه وإن أمر فى أخبارهما بكلمة «يمضى» أو «أمضه»، ولكن الإمام عليه السلام أفتى عند إعطاء الضابطة والقاعدة بأنّ الشكّ ليس بشىء، مع أنّ الشكّ فى نفسه شىء؛ فالمراد أنّ الشكّ منزّل فى القانون منزلة العدم، فالتنزيل أيضاً فى لسان الدليل.

وأما الاستصحاب: فظاهر قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشكّ»

وإن كان النهى عن انتقاض اليقين بالشكّ ولكن إذا لوحظ مورده لعلم أنّه عليه السلام بصدد إفادة أنّ من كان على يقين من وضوئه فشكّ فيه تكون وظيفته فى القانون الإلهى عدم انتقاضه بالشكّ.

وبالجملة: بعد كون الأوامر الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام كواشف عن الأوامر الإلهية الموجودة في اللوح المحفوظ، فيكون ظاهر قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين بالشك»

هو أنّ وظيفة الشاكّ في شيء بعد اليقين به هو البناء العملي على بقاء المتيقّن في زمان الشكّ.

فقد ظهر: أنّ ظاهر لسان اعتبار تلك القواعد و الاصول هو جعل الأحكام على مؤدّياتها، لا الأمر بترتب الآثار كما استظهره المحقّق العراقي، فمقتضاها على ما ذكرنا عند كشف الخلاف الإجزاء.

ولو سلّم أنّ مؤدّياتها ترتيب الآثار- كما استظهره قدس سره- ولكن مقتضاه أيضاً عند كشف الخلاف أيضاً الإجزاء على خلاف مزعمته قدس سره، يظهر لك ذلك ممّا ذكرناه آنفاً عند ردّ مزعمته قدس سره، ولا نحتاج إلى تكراره هنا، ومن أراد فليراجع.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله في مبحث الإجزاء: أنّ مقتضى القاعدة الأولية في الإتيان بالفرد الاضطراري عند كشف الخلاف هو الإجزاء على بعض الوجوه، وعدم الإجزاء على بعض آخر، وعدم الإجزاء في الإتيان بالمأمور به على طبق الأمانة لو انكشف الخلاف.

وأما لو أتى بمقتضى الاصول والقواعد- سواء كانت اصولاً تنزلياً أو غير تنزيلي- فالقاعدة الأولية الإجزاء؛ سواء كان مفاد اعتبار الاصول الأمر بترتب الآثار أو جعل الحكم في مرحلة الظاهر.

ولا- ينافي ما ذكرنا القول بالإجزاء بعد كشف الخلاف في العمل بالطرق والأمارات، أو عدم الإجزاء عند ذلك في العمل بالأصول و القواعد بحسب القواعد الثانوية إن كانت، و البحث عليها يطلب من غير هذا الموضوع.

تذنيب

قد بقي من مسألة الإجزاء مباحث؛ مثل أوامر التقية و مسألة تبدل رأى المجتهد بالنسبة إلى أعماله و أعمال مقلديه، و أنه لو طلق امرأة عند بيّنة عادلة فانكشف الخلاف هل يكون الطلاق صحيحاً أم لا؟ بل في كل ما يعتبر فيه العدالة لو انكشف الخلاف؟ و أنه لو اضطرّ إلى ذبح حيوان على غير شرائطه فهل يحلّ أكله و لو بعد الاضطرار أم لا؟ إلى غير ذلك من الموارد، و استقصاء النظر فيها موكول إلى محلّه، و ما ذكرناه هي القواعد التي يجرى في جميع أبواب الفقه أو أكثرها.

و هذا آخر ما أفاده سماحة الاستاذ- دام ظلّه- في الإجزاء.

وقد وقع الفراغ من تحريره للمرة الثانية حال تهيئته للطبع في جمادى الثانية من سنة 1420 هـ. ق، المطابق لمهر 1378 هـ. ش، في قم المحمية الحوزة العلمية، عش آل محمّد و حرم أهل البيت - صلوات الله عليهم - عند جوار كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة - سلام الله عليها - بيد الراجي رحمة ربه السيد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودي.

ربّ اغفر وارحم و تجاوز عمّا تعلم.

فهرس المحتويات

الأمر الثاني عشر: فى الاشتراك ... 9

يقع الكلام فى جهات:

الجهة الاولى: فى إمكان الاشتراك ... 9

الجهة الثانية: فى وقوع الاشتراك ... 16

الجهة الثالثة: فى كيفية وقوع الاشتراك و منشأ حصوله ... 16

الأمر الثالث عشر: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ... 19

الأمر الرابع عشر: فى المشتق ... 25

وفيه جهات:

الجهة الاولى: فى أنّ النزاع فى هذه المسألة لغوية ... 25

الجهة الثانية: فى تعيين محلّ النزاع من العناوين ... 29

عدم دخول العناوين المنتزعة عن مقام الذات فى محلّ البحث ... 30

دخول هيئات المشتقات فى محلّ البحث ... 32

الجهة الثالثة: فى دخول بعض العناوين الجامدة فى حريم النزاع ... 35

تذنيب: كلام فخر المحققين فى المرضعة الاولى ... 36

- الجهة الرابعة: فى خروج أسماء الزمان عن حریم البحث ... 42
- ذكر و تعقیب: تقریرات بعض الأعاظم لدخول اسم الزمان فى البحث ... 43
- الجهة الخامسة: فى كيفية وضع المشتقات ... 49
- إشكالات و أجوبة ... 53
- الجهة السادسة: فى وضع هینات المشتقات الفعلية ... 58
- الجهة السابعة: فى وجه اختلاف معنى المضارع ... 60
- الجهة الثامنة: فى اختلاف مبادئ المشتقات ... 61
- الجهة التاسعة: فى المراد ب «الحال» فى عنوان البحث ... 68
- كلمة نفیسة: فى مفاد قضية «شريك البارى ممتنع» ... 70
- الجهة العاشرة: فى لزوم الجامع على الأعم ... 72
- الجهة الحادية عشر: فىما استدللّ به لكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس ... 75
- التبادر و صحّة السلب ... 75
- الوجه العقلية التى استدلتّ بها ... 76
- ذكر و دفع: فى التفصیل بین هیئة اسم المفعول و غيرها ... 79
- تذیل: فىما يستدلّ به لكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ و دفعه ... 80
- الجهة الثانية عشر: فى بساطة المشتقّ و تركّبه ... 83
- فائدة نفیسة: فى المراد من «اللابشرطية» و «البشرطاللائية» ... 84
- تقریب المحقق الشریف لبساطة المشتقّ و تزیفه ... 91
- تقریب آخر لبساطة المشتقّ و ردّه ... 95
- الجهة الثالثة عشر: فى الفرق بین المشتقّ و مبدئه ... 97

المقصد الأول: فى الأوامر

و الكلام فىه يقع فى فصول:

الفصل الأول: فىما يتعلّق بمادّة الأمر ... 109

يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى معنى مادّة الأمر ... 109

الجهة الثانية: فى ما وضع له مادّة الأمر، وهى «أ م ر» ... 111

الجهة الثالثة: فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى مادّة الأمر ... 115

الجهة الرابعة: فى معنى الحقيقى لمادّة الأمر ... 119

الفصل الثانى: فىما يتعلّق بصيغة الأمر ... 123

يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فىما وضعت له هيئة الأمر ... 123

ذكر و تعقيب: إشكال العلامة الحائرى فى المقام ... 125

الجهة الثانية: فى أنّ صيغة الأمر هل هى موضوعة لمعنى واحد أم لا؟ ... 131

فى دفع إشكال استعمال أدوات التمنى و نحوها فى الكتاب ... 134

تذنب: فى تضعيف القولين الآخرين فى معنى صيغة الأمر ... 134

الجهة الثالثة: فى أنّ الصيغة هل هى موضوعة لخصوص الوجوب أم لا؟ ... 136

لا بدّ لتوضيح المقام من ذكر أمرين:

الأمر الأول: فى قبول الإرادة مع بساطتها للشدة و الضعف ... 136

الأمر الثانى: فى اختلاف الإرادة التشريعية باختلاف المصالح ... 139

منشأ ظهور الصيغة فى الوجوب ... 140

تذييل: فى كىففة دلالة الجمل الخبرفة على الطلب و الوجوب ... 155

الجهة الرابعة: فى التعبدى و التوصلى ... 160

لتوضفح المقام تقدم أموراً:

الأمر الأول: فى أقسام الواجبات و المستحبات ... 160

الأمر الثانى: فى إمكان أخذ قصد امثال الأمر و نحوه فى متعلق الأمر ... 165

الكلام يقع فى موردين:

المورد الأول: فىما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً ... 166

توضفح فىه تكمفل ... 171

المورد الثانى: فىما يمكن أن يستدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير ... 180

تكملة: فى إمكان أخذ قصد الأمر فى المأمور به بأمرين مستقلّين ... 189

تذنب: فى جواز أخذ غير قصد الأمر و الامثال فى متعلق الأمر ... 200

الأمر الثالث: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة ... 203

الأمر الرابع: فى مقتضى الأصل العملى فى المسألة ... 211

يقع الكلام فى موردين:

المورد الأول: فى حكم العقل و البراءة العقلفة ... 211

المورد الثانى: فى البراءة الشرعفة ... 223

تذفل فىه مسائل: ... 229

المسألة الأولى: مقتضى الإطلاع هل هو صدور المأمور به من المخاطب؟ ... 229

وففه جهتان:

الجهة الأولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة ... 229

الجهة الثانية: فى مقتضى الأصل العملى فى المسألة ... 237

المسألة الثانية: مقتضى الإطلاق هل هو صدور المأمور به اختياراً فقط؟ ... 239

يقع الكلام فى جهتين:

الجهة الأولى: فى مقتضى الأصل اللفظى فى المسألة ... 239

الجهة الثانية: فى مقتضى الأصل العملى فى المسألة ... 240

المسألة الثالثة: مقتضى الإطلاق هل هو حصول المأمور به بالفرد المحرّم؟ ... 241

الجهة الخامسة: فى أصالة النفسية و العينية و التعينية ... 242

ذكر و تعقيب: نقل كلمات الأعلام فى المقام ... 244

الجهة السادسة: فى دلالة الأمر على المرّة و التكرار ... 249

تنقيح المقال يستدعى ذكر موارد:

المورد الأوّل: فى أنّ محلّ النزاع بينهم هل فى مادّة الأمر أو هيئته أو فيهما؟ ... 249

المورد الثانى: فى المراد بالمرّة و التكرار فى المقام ... 253

المورد الثالث: فى إتيان الأفراد العرضية دفعةً مع وحدة الأمر ... 259

الجهة السابعة: فى الفور و التراخى ... 263

ذكر و إرشاد: فى الاستدلال على الفور بأدلة النقل ... 266

تذييل: فيما يترتب على القول بالفور ... 272

الفصل الثالث: فى مسألة الأجزاء ... 275

لا بدّ لتنقيح البحث من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عقد عنوان المسألة ... 275

الأمر الثانى: فى تفسير الكلمات المأخوذة فى عنوان المسألة ... 282

الأمر الثالث: فى فارق المسألة عن المرة والتكرار، وتبعية القضاء للأداء ... 288

الأمر الرابع: محطّ البحث في الأجزاء ... 290

إذا عرفت ما ذكرنا فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً ... 295

حول تبديل الامتثال بامتثال آخر ... 296

الكلام يقع في موردين:

المورد الأول: في محلّ نزاع القوم ... 296

المورد الثاني: فيما ينبغي أن يبحث فيه ... 297

ذكر و تنبيه: في الصلاة المعادة ... 303

المقام الثاني: في أجزاء الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي ... 306

و الكلام في ذلك يقع في مواضع:

الموضع الأول: في أجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقعي ... 306

تنقيح الكلام يستدعي البحث في موردين:

المورد الأول: في حكم الإعادة في الوقت لو ارتفع الاضطرار فيه ... 306

المورد الثاني: في حكم القضاء لو استوعب الاضطرار تمام الوقت ... 315

الخاتمة: في حكم صورة الشكّ ... 316

الموضع الثاني: هل الإتيان بمقتضى الطرق و الأمارات يكون مجزياً؟ ... 322

إيضاح مقال و تضعيف مبانٍ ... 327

الوجوه التي يستدلّ بها للأجزاء في العمل بالأمارات و دفعها ... 329

ذكر و تعقيب: في عدم تمامية القول بجعل المماثل ... 333

إرشاد: في عدم تمامية تتميم الكشف ... 335

تكملة: فى عدم لزوم تحليل الحرام أو تحريم الحلال فى العمل بالأمارات ... 336

الموضع الثالث: هل الإتيان بمقتضى الأصول يكون مجزياً عن الواقع؟ ... 338

يقع الكلام في موارد:

المورد الأول: في أصالتي الطهارة والحلّية ... 339

المورد الثاني: في البراءة الشرعية ... 354

إشكال و دفع ... 355

المورد الثالث: الاستصحاب ... 359

المورد الرابع: في قاعدتي الفراغ والتجاوز ... 363

تذنيب ... 368

فهرس المحتويات ... 370

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

