



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السَّيِّدُ جَعْفَرُ الْحُسَيْنِيِّ الشِّيرَازِيُّ

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نبراس الأصول

كاتب:

السيد جعفر الحسيني الشيرازي

نشرت في الطباعة:

دار الفكر

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
17	نبراس الاصول المجلد 1
17	هوية الكتاب
17	اشارة
21	بحوث تمهيدية
21	اشاره
23	فصل في تعريف علم الأصول
23	اشاره
24	التعريف الأول
36	التعريف الثاني
38	التعريف الثالث
39	التعريف الرابع
41	فصل في الوضع
41	البحث الأول: في معنى الوضع
53	البحث الثاني: في الوضع
55	البحث الثالث: أقسام الوضع
55	اشاره
56	التقسيم الأول: التقسيم باعتبار منشأ الوضع
59	التقسيم الثاني: التقسيم باعتبار المعنى
59	اشاره
59	1- الوضع العام والموضوع له العام
62	2- الوضع الخاص والموضوع له الخاص
62	3- الوضع العالم والموضوع له الخاص

62	اشاره
67	أقسام الوضع العام والموضوع له الخاص
68	الاشتراك اللفظي أم المعنوي؟
69	4- الوضع الخاص والموضوع له العام
69	اشاره
69	وبيان وجه الاستدلال على استحالته
73	الاستدلال على إمكانه
75	البحث الرابع: في المعنى الحرفي
75	اشاره
75	المطلب الأول: في معنى الحروف
75	اشاره
76	المبنى الأول: عدم وضع الحروف لمعنى
77	المبنى الثاني: كون الحروف كالأسماء
86	المبنى الثالث: اختلافهما بالذات
96	المطلب الثاني: في كيفية الوضع للحروف
99	المطلب الثالث: ثمرة البحث في المعنى الحرفي
101	البحث الخامس: في الإنشاء والإخبار
101	اشارة
101	المقام الأول: معنى الإنشاء والإخبار
108	المقام الثاني: الفارق بين الجمل الإخبارية والإنشائية
108	اشارة
108	الأمر الأول: في الجمل المختصة بالإنشاء
112	الأمر الثاني: في الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار
113	المقام الثالث: في كيفية الإيجاد في العقود
114	البحث السادس: الأسماء الملحقة بالحروف

114	اشاره
122	فذلكة
124	البحث السابع: في هياء الجمل
126	البحث الثامن: هل الدلالة تتبع الإرادة؟
129	فصل في الاستعمال
129	اشارة
129	المقام الأول: في معنى الاستعمال
131	المقام الثاني: في كيفية الاستعمال
131	المقام الثالث: استعمال اللفظ وإرادة شخصه أو صنغه أو نوعه
133	فصل في علائم الحقيقة والمجاز
133	اشارة
134	العلامة الأولى: تنصيب أهل اللغة
136	العلامة الثانية: التبادر
138	العلامة الثالثة: عدم صحة السلب
142	العلامة الرابعة: الأطراد
144	فصل في الحقيقة الشرعية
144	اشارة
146	البحث الأول: الأقوال في الحقيقة الشرعية
150	البحث الثاني: كيفية تشخيص مراد الشارع
151	البحث الثالث: زمان الاستعمال
153	فصل في الصحيح والأعم
153	اشارة
153	المبحث الأول: في العبادات
153	اشاره
153	المطلب الأول: في تصوير النزاع

156	المطلب الثاني: في معنى الصحة
161	المطلب الثالثة: في تصوير الجامع
161	اشاره
162	1- تصوير الجامع على الصحيح
173	2- تصوير الجامع على الأعم
177	المطلب الرابع: ثمرة البحث
182	المطلب الخامس: أدلة الطرفين
182	1- من أدلة القائل بالصحيح
185	2- من أدلة القائل بالأعم
188	المبحث الثاني: في المعاملات
188	اشاره
188	المطلب الأول: في تحرير محل النزاع
194	المطلب الثاني: في ثمرة النزاع في المعاملات
194	اشاره
194	المقام الأول: في الثمرة على القول بأن المعاملة اسم للسبب
196	المقام الثاني: في الثمرة على القول بأن المعاملة اسم للمسبب
198	المبحث الثالث: في الجزء المستحب في العمل الواجب
202	فصل في الاشتراك اللفظي
205	فصل في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
205	اشارة
205	البحث الأول: في بيان الثمرة
206	البحث الثاني: في تحرير محل النزاع
208	البحث الثالث: في إمكانه وامتناعه
211	البحث الرابع: في وقوعه
213	البحث الخامس: في التثنية والجمع

215	البحث السادس: في بطون القرآن الكريم
218	البحث السابع: في قصد المعاني في الصلاة
221	فصل في المشتق
221	اشارة
221	الأمر الأول: في أصولية المسألة
221	الأمر الثاني: في المتلبس في الاستقبال
222	الأمر الثالث: في محلّ البحث
224	الأمر الرابع: في معنى المشتق
224	اشارة
225	1- المشتق الأصولي غير الصرفي
227	2- المشتق الصرفي غير الأصولي
227	اشارة
227	المورد الأول: ما لا يعقل انفكاكه عن الذات
228	المورد الثاني: اسم الزمان
230	المورد الثالث: المصدر واسم المصدر
231	المورد الرابع: الأفعال
232	المورد الخامس: ما لم يكن فعلاً
234	الأمر الخامس: في معنى الحال المأخوذ في العنوان
237	الأمر السادس: في تعيين الأصل العملي
237	اشارة
237	المطلب الأول: في المسألة الأصولية
238	المطلب الثاني: في المسألة الفرعية
240	الأمر السابع: في بساطة أو تركيب المشتق
240	اشارة
240	الجهة الأولى: في المقصود من التركيب والبساطة

241	الجهة الثانية: المأخوذ في حقيقة المشتق
244	الجهة الثالثة: من أدلة البساطة
247	الأمر الثامن: الأقوال في المشتق
247	اشارة
247	1- من أدلة القول بأنه لخصوص المتلبس
250	2- من أدلة القول بالأعم
253	الأمر التاسع: في صفات الباري تعالى
256	الأمر العاشر: في دلالة الفعل على الزمان
261	المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول
261	اشارة
263	فصل في مادة الأمر
263	اشارة
263	المطلب الأول: في معنى الأمر
266	المطلب الثاني: في اشتراط العلو والاستعلاء
268	المطلب الثالث: في منشأ دلالة الأمر على الوجوب
268	اشارة
273	ثمرة البحث في منشأ الدلالة على الوجوب
276	المطلب الرابع: في الطلب والإرادة
276	اشارة
277	المقام الأول: في تغاير الطلب والإرادة
277	اشارة
277	الأمر الأول: في عدم كون النزاع لفظياً
278	الأمر الثاني: من أدلة القائلين بالتغاير
285	الأمر الثالث: هل المصلحة هي في الطلب أم في متعلقه؟
290	الأمر الرابع: أنحاء المانع

292	المقام الثاني: في نفي الجبر
297	فصل في صيغة الأمر
297	اشارة
297	المبحث الأول: في مدلول صيغة الأمر
301	المبحث الثاني: في مدلول الصيغة
301	اشارة
301	المقام الأول: في دلالتها على الوجوب
304	المقام الثاني: في استعمال الصيغة في الوجوب والاستحباب معاً
306	المبحث الثالث: في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب
306	اشارة
306	المطلب الأول: في كيفية دلالتها على الطلب
308	المطلب الثاني: في دلالتها على الوجوب
309	المطلب الثالث: في أنواعها
310	المبحث الرابع: في اقتضاء الصيغة المباشرة أو التسيب أو الأعم
310	اشارة
311	المقام الأول: الأصل اللفظي
314	المقام الثاني: الأصل العملي
316	المبحث الخامس: في اقتضاء الصيغة صدور الفعل عن اختيار أم عدمه
320	المبحث السادس: في سقوط التكليف بالفعل المحرم وعدمه
322	المبحث السابع: في التوصلي والتعدي
322	اشارة
322	المطلب الأول: قصد الأمر
331	المطلب الثاني: قصد المحبوبة أو الملاك
334	المطلب الثالث: دفع المحذور بتعدد الأمر
339	المطلب الرابع: مقتضى الأصل اللفظي والعملي

339	اشارة
339	المقام الأول: في الإطلاق اللفظي
343	المقام الثاني: في الإطلاق المقامي
344	المقام الثالث: في الأصل العملي
346	المطلب الخامس: أصالة التعبدية
348	المبحث الثامن: دلالة الأمر على الوجوب النفسي التعييني العيني
349	المبحث التاسع: الأمر عقيب الحظر
352	المبحث العاشر: في المرة والتكرار
352	اشارة
352	الأمر الأول: المراد من المرة والتكرار
353	الأمر الثاني: الدلالة على الطبيعة
355	الأمر الثالث: في تكرار الامتثال
355	اشارة
355	المقام الأول: تعدد الامتثال
356	المقام الثاني: هدم الامتثال
356	المقام الثالث: تبديل الامتثال
362	المبحث الحادي عشر: في الفور والتراخي
365	فصل في الإجزاء
365	اشارة
366	المقام الأول: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي
366	اشارة
367	المرحلة الأولى: البحث الثبوتي
369	المرحلة الثانية: البحث الإثباتي
369	اشارة
369	الموضع الأول: في الإعادة

376	الموضع الثاني: في القضاء
378	المقام الثاني: إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي
378	اشارة
379	البحث الأول: انكشاف الخلاف بالعلم
388	البحث الثاني: انكشاف الخلاف بأمانة شرعية
388	اشارة
388	دليل عدم الإجزاء
389	أدلة الإجزاء
392	البحث الثالث: في انكشاف الخلاف بالأصل
396	تكملة: في عدم إجزاء القطع
398	فصل في مقدمة الواجب
398	اشارة
398	البحث الأول: في أصولية المسألة
402	البحث الثاني: في تقسيمات المقدمة
402	التقسيم الأول: تقسيمها إلى مقدمة داخلية وخارجية
402	اشارة
402	1- أما الأجزاء الداخلية
402	اشارة
402	المقام الأول: هل الأجزاء مقدمة داخلية؟
403	المقام الثاني: في دخول المقدمة الداخلية في البحث
407	2- أما المقدمة الخارجية
408	التقسيم الثاني: تقسيم المقدمة إلى عقلية وشرعية وعادية
410	التقسيم الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود والوجوب والصحة والعلم
413	التقسيم الرابع: تقسيم المقدمة إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة
413	اشارة

414	الموطن الأول: الشرط المتأخر للحكم التكليفي أو الوضعي
417	الموطن الثاني: الشرط المتأخر للواجب
417	اشارة
418	فرع: في غسل المستحاضة
420	الموطن الثالث: الشرط المتقدم
421	البحث الثالث: تقسيمات الواجب
421	التقسيم الأول: تقسيمه إلى مطلق ومشروط
421	اشارة
421	المرحلة الأولى: في الغرض وفي الإرادة من المولى
424	المرحلة الثانية: في رجوع الشرط إلى الوجوب
424	اشارة
424	المقام الأول: في إشكالات على رجوع القيد إلى الهيئة
426	المقام الثاني: في الإشكال على رجوع القيد إلى المادة
426	المقام الثالث: في الثمرة في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة
426	اشارة
427	استثناءان:
427	اشارة
427	الاستثناء الأول: في المعرفة
429	الاستثناء الثاني: في المقدمات المفوتة
433	المقام الرابع: في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة
433	اشارة
434	البحث الأول: في المقيّد المنفصل
438	البحث الثاني: في المقيّد المتصل
438	التقسيم الثاني: تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلّق
438	اشارة

- 439 الأمر الأول: في صحة هذا التقسيم .
- 440 الأمر الثاني: في استحالة الواجب المعلق وإمكانه
- 440 إشارة .
- 446 تتمتان
- 447 التقسيم الثالث: تقسيمه إلى الواجب النفسي والغيري .
- 447 إشارة
- 447 الأمر الأول: في تعريفهما .
- 449 الأمر الثاني: في الشك في النفسية والغيرية .
- 449 إشارة
- 449 المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي
- 449 إشارة
- 449 المطلب الأول: في التمسك بإطلاق الهيئة
- 452 المطلب الثاني: في التمسك بإطلاق المادة .
- 453 المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي .
- 456 الأمر الثالث: في استحقاق العقاب على الأوامر الغيرية .
- 461 الأمر الرابع: في الطهارات الثلاث .
- 461 إشارة
- 468 تنبيهان:
- 468 التنبيه الأول .
- 469 التنبيه الثاني
- 470 البحث الرابع: في المقدمة الموصلة .
- 470 إشارة
- 470 الجهة الأولى: في متعلق أصل الوجوب .
- 470 إشارة
- 477 المرحلة الأولى: في الإمكان، فلا محذور في وجوب خصوص .

481	المرحلة الثانية: في وقوع وجوب خصوص المقدمة الموصلة.
483	المرحلة الثالثة: في تعيين الوجوب في المقدمة الموصلة.
483	الجهة الثانية: في متعلق الوجوب الغيري في المقدمة الموصلة.
487	الجهة الثالثة: في ثمره المقدمة الموصلة
491	البحث الخامس: ثمره بحث المقدمة
495	البحث السادس: دليل وجوب المقدمة
495	اشارة
495	المقام الأول: في تأسيس الأصل
499	المقام الثاني: في أدلة الأقوال
502	البحث السابع: مقدمة المستحب والحرام والمكروه
506	فصل في الضد
506	اشارة
506	البحث الأول: في أصولية المسألة
507	البحث الثاني: في الضد الخاص
516	البحث الثالث: في ملاكات الضدين
519	البحث الرابع: في الضد العام
521	البحث الخامس: ثمره بحث الضد
529	فهرست الموضوعات
548	تعريف مركز

نبراس الاصول المجلد 1

هوية الكتاب

نبراس الاصول

الجزء الاول

السيد جعفر الحسينى الشيرازى

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

وبعد: فهذا الكتاب هو خلاصة بحوث ألقيت على بعض طلبة العلوم الدينية في علم أصول الفقه، وكان المنهج هو استيعاب أهم الآراء والمناقشات، واختيار ما هو الأقرب في النظر القاصر، مع مراعاة الإيجاز غير المخلّ قدر المستطاع (1).

أسأل الله سبحانه التوفيق والسداد، إنه ولي ذلك.

12 / ذي الحجة / 1433

ص: 3

1- كما أن المنهج في هذه البحوث ليس نقل نصّ كلمات الأعلام دائماً، بل روعي النقل بالمعنى أيضاً، وأحياناً نقل توضيح وتلخيص بعض العلماء لكلماتهم، ذلك أن الغرض كان إيصال الفكرة بوضوح.

بحوث تمهيدية

اشاره

ص: 5

غالب التعريفات هي شرح الاسم - أي تبديل لفظ بلفظ آخر أقرب إلى الذهن - كقولهم (سعدانة نبت)، فلا يشترط انعكاسها واطرادها.

وقد ذكر صاحب الكفاية - في بحث الاجتهاد والتقليد (1)

- أن التعاريف الحقيقية لا يعلمها إلا الله تعالى.

وكلامه يستلزم عدم وجود حدّ حقيقي.

ويمكن أن يقال: إن ذلك صحيح بالنسبة إلى الوجودات الخارجية التي لم يصنعها الإنسان، وأما ما اخترعه فيمكنه بيان حدّها بشكل كامل، لمعرفته بحقيقتها، مثل الصناعات ونحوها.

وعليه فيمكن تعريف العلوم التي أنتجتها الأذهان البشرية، ولذا كان دأبهم تعريف العلوم والنقض والابرام فيها.

نعم قد لا يكون البحث عن الحد التام مفيداً، ولذا أعرض البعض عن التعريفات لعدم ترتب فائدة عملية عليها.

ولو فرض عدم إمكان التعريف بالحدّ، وكون الحدود هي شرح الاسم، فالأولى التعريف بالأقرب فالأقرب، لتتضح الصورة أكثر.

ص: 7

وأما علم الأصول - ليكون ضابطة للمسائل الأصولية - فقد عُرِّف بتعريفات متعددة، منها:

التعريف الأول

«إنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية» أي: ما كانت واسطة في الاستنباط في كبرى الاستدلال.

وأورد عليه بأمور:

الإشكال الأول: الأصول هو نفس القواعد، تارة يعلمها وتارة يجهلها، بشهادة صحة إضافة العلم والجهل، يقال عالم بالأصول وجاهل به (1).

ولعلّه لذلك بدّل المحقق الخراساني (2) العلم إلى صناعة يعرف بها... الخ، أي ليس مجرد إدراك، بل هو فن فوق العلم، كالصياغة والنجارة. فالصناعة يراد بها الملكة.

ولكن لازم ذلك عدم كون نفس القواعد من علم الأصول، فلا تكون هذه الكتب من الأصول بل مقدمة له، لأنها مقدمة لحصول الملكة.

وفي الحقائق توجيهه بقوله: ولعل الباعث على ذكر (العلم) في التعريف كونه منشأ الأثر في الفنون دون نفس المعلوم، والمصحح لهذا الاستعمال وحدة العلم والمعلوم وإن اختلفا اعتباراً (3).

ولعل مراده أن المعلوم بوجوده الذهني هو العلم، لأن الصورة الذهنية

ص: 8

1- نهاية الأفكار 1: 12.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 22.

3- حقائق الأصول 1: 15.

هي المعلوم وهي العلم.

ويمكن القول بأن حقيقة العلم مجهولة لنا، قيل: هو نور يكون به الكشف، ولذا مع الغفلة يكون انعكاس للصورة في الذهن مع عدم الإدراك. فتأمل.

الإشكال الثاني: عدم شموله لبحث الأصول العملية، ولا الأمارات، لأنها لا تُثبت الحكم الشرعي الواقعي بل إما جعل حكم ظاهري أو تنجيز وإعذار، ولا الظن على الانسداد على الحكومة.

أما الأول - أي الأصول العملية - : فبعضها لا يستنبط بها أحكام شرعية، بل هي وظائف تنجيزاً وتعديراً، كالأصول العقلية.

وبعضها أحكام شرعية، كأصالة الحل، لكنها ليست أحكاماً بناءً على إنكار الحكم الظاهري، وعلى إثباته هي بنفسها حكم شرعي، لا أنه يستنبط منها حكم شرعي.

إن قلت: إنها تقع في كبرى الاستنباط، فيقال: هذا مشكوك الحل، وكل مشكوك الحل حلال، فهذا حلال.

قلت: النتيجة هي نفس القاعدة، لكن كان تطبيقها على فرد جزئي. وبعبارة أخرى: هي واسطة في التطبيق لا في الاستنباط.

أما الثاني - الأمارات - : فقد يقال: إنها لا تثبت الحكم الشرعي، بل إما جعل حكم ظاهري أو تنجيز وإعذار.

وأجاب المحقق العراقي(1):

نحن نقول بمتعم الكشف. لأنها تقع وسطاً في القياس، هكذا: إن هذا مما قام على وجوبه خبر الواحد، وكل ما كان كذلك فهو منكشف - بحكم الشارع بكونه كاشفاً - ، فهذا منكشف.

أقول: لعله يشير إلى أنه علم تنزيلي، فيكون كاشفاً عن الواقع كالعلم.

وأجاب المحقق الإصفهاني(2):

بأن علم الأصول ما يُبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، بلا حاجة إلى إحراز الحكم الشرعي الواقعي. وفيه: أنه في الحقيقة إرجاع له إلى الوظيفة العلمية، أي إن الوظيفة هي هكذا، وهذا في الحقيقة ليس استنباطاً للحكم الشرعي، إذ هو ليس حجة على الحكم الشرعي، بل ابراء الذمة.

وقال المحقق النائيني(3):

إنه إذا أريد من الحكم الماخوذ في التعريف الأعم من الواقعي والظاهري، فمباحث الأصول العملية تدخل في المسائل التي يستنبط منها الحكم الشرعي.

ويرد عليه: أنه ليس استنباطاً للحكم الظاهري بل جعل له، فتأمل.

وقيل: إن الحكم الظاهري في موارد الأصول العملية هو نفس القاعدة الأصولية وليس مستنبطاً منها.

وقيل: إن أخذهم (العلم) في تعريفه يكشف عن أن مرادهم بالأحكام

ص: 10

1- نهاية الأفكار 1: 20.

2- نهاية الدراية 1: 42.

3- أجود التقريرات 1: 6.

الأعم من الظاهرية والواقعية، لا خصوص الواقعية، وإلا لم يكن لأخذ قيد العلم وجه أصلاً، إذ الأحكام الواقعية لا تكون معلومة غالباً في الفقه.

أما الثالث - أي الانسداد على الحكومة - : فإنه لا يتوصل بنتيجة هذه المسألة إلى حكم شرعي، سواء أريد من الظن على الحكومة:

1- حكم العقل بجواز التبويض في الاحتياط والاكْتفاء بالامْتثال الظني، وهذا ليس حكماً شرعياً، لأن حكم العقل لا يرتبط باستنباط الحكم الشرعي بل بإفراغ الذمة.

2- أم قلنا بأن العقل يرى حجية الظن، وهذا لا يوجب سوى التنجيز والتعدير.

توضيح الأول: أن الواقع ينتج بالعلم الإجمالي المستلزم للإتيان بجميع الاحتمالات حتى الموهومات، لكن مقدمات الانسداد تبين عدم لزوم الإتيان بالموهومات - أو هي والمشكوكات - ، فلا دلالة لها على حجية الظن. بل الإتيان بخصوص المظنونيات ينتج من ضمّ العلم الإجمالي ومنجزته إلى حكم العقل بعدم لزوم الإتيان بالموهومات والمشكوكات.

إذن ليست نتيجة المسألة حجية الظن أصلاً.

الإشكال الثالث: شمول التعريف للقواعد الفقهية، كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، وقاعدة الطهارة، فإنها قواعد ممهدة يستنبط منها الحكم الشرعي.

ولمعرفة صحة الإشكال من عدمه لابد من تعريف القواعد الفقهية وبيان الفرق بينها وبين الأصول، ثم البحث عن أن هذا الإشكال وارد أم لا.

وقد ذكرت عدة فروق، نذكر بعضها:

الفرق الأول: إن القواعد الفقهية خاصة بالشبهات الموضوعية، ولا تجري في الشبهات الحكمية، أما المسائل الأصولية فهي تجري في الحكمية دون الموضوعية.

وفيه: أولاً: جريان بعض القواعد الفقهية في الأحكام الكلية.

مثلاً: قاعدة لا ضرر، تنفي الضمان الكلي في الموارد التي لا نص فيها على الضمان. وكذا تنفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر نوعاً، من غير أن تصل النوبة إلى البراءة ونحوها.

وثانياً: أكثر القواعد الفقهية توصلنا إلى أحكام جزئية، كوجوب الصلاة والضمان(1).

فلا بد من إضافة قيد الكلية في المسائل الأصولية، مع إدخال ما يتوصل به إلى الأحكام الجزئية في القواعد الفقهية.

وثالثاً: بعض المسائل الأصولية تجري في الشبهات الموضوعية الكلية، كاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

الفرق الثاني: إن القاعدة الفقهية قابلة لإلقتها على العامي كي يطبقها على جزئياتها، دون المسائل الأصولية فهي بيد المجتهد خاصة، ففي القاعدة الفقهية يذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعي فيلقى إليه(2).

مثلاً: قاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة اليد، وقاعدة ما يضمن، هي من

ص: 12

1- منتقى الأصول 1: 32.

2- أجود التقريرات 1: 7.

القواعد الفقهية، فهي أحكام كلية تلقى إلى المكلف، وهو الذي يضم صغرياتها إليها، فينتج حكماً جزئياً شخصياً.

أما المسائل الأصولية فهي بيد المجتهد، فإنه يستخرج منها الأحكام الكلية ثم يُلقى تلك الأحكام إلى المكلفين ليطبقوها على جزئياتها.

مثلاً: يستخرج من مسألة حجية خبر الواحد كثيراً من الواجبات الكلية، ويبيّن للمقلد الوجوب، ففي كلّ مورد جزئي يتحقق الموضوع يعرف المقلد الوجوب.

وفيه: أولاً: النقض...

أ) بقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية، فهي من وظيفة المجتهد خاصة حيث يطبقها على موارد، وذلك لاشتراطها بالفحص، ولا يتأتى ذلك من العامي.

ب) وبالشرط المخالف للكتاب والسنة، فتطبيقها بيد المجتهد خاصة، وذلك لتوقفها على معرفة الكتاب والسنة، ليميّز كون الشرط مخالفاً أم لا (1).

ج) وبقاعدة من بلغ، بناءً على دلالتها على الاستحباب.

وثانياً: رُبَّ مسألة فقهية جزئية في الشبهات الموضوعية لا يمكن إلقتها إلى العامي.

مثلاً: لو علم بنقصان ركعة من إحدى الصلاتين - الظهر أو العصر - وهذه من فروع مسألة العلم الإجمالي في الشبهات الموضوعية.

الفرق الثالث: المسائل الأصولية تجري في مختلف أبواب الفقه،

ص: 13

بخلاف القواعد الفقهية فهي خاصة ببعض الأبواب دون بعض.

وبذلك تخرج مثل قاعدة الطهارة عن التعريف المذكور، وتدخل في مسائل الفقه، بلحاظ عدم سريانها في جميع أبواب الفقه.

إن قلت: إن قاعدة لا ضرر ولا حرج غير مختصة بباب دون باب.

أجاب المحقق العراقي(1): بأن القاعدتين لا تنتجان حكماً كلياً، إلا في ظرف جريانهما في مقدار الفحص من الطرق أو في موارد التبويض في الإحتياط في الشبهات الحكمية، فالقاعدتان لا تنتجان حكماً كلياً، وإنما إنتاجهما له أيضاً من جهة خصوصية في المورد، فتدبر.

وفيه: أولاً: أنه تسليم بالإشكال، ولكن مع إخراج القواعد الفقهية بفرق آخر.

وثانياً: أنه تسليم بأن بعض القواعد الفقهية تكون كلية، ولكن مع بيان سبب كليتها - وهو خصوصية المورد - ، فتأمل.

الفرق الرابع: إن القواعد الفقهية هي أحكام فقهية كلية تطبق على موارد ولا يستنبط منها حكم شرعي، نعم قد يكون تطبيقها بحاجة إلى خبروية(2). عكس المسائل الأصولية فإنها يستنبط منها الحكم الفقهي.

وأشكل عليه(3): بأن ذلك يستلزم أن يكون التمييز بين الأصولية والفقهية إنما يرتبط بكيفية صياغة المسألة مع كون الروح واحدة، مثلاً مسألة اقتضاء

ص: 14

1- مقالات الأصول 1: 55.

2- نهاية الدراية 1: 43.

3- بحوث في علم الأصول 1: 22.

أ) يمكن طرحها أصولياً: فيقال هل النهي عن العبادة يقتضي الفساد أم لا؟ وذلك لأن البطلان مستنبط من الاقتضاء.

ب) ويمكن طرحها فقهيًا: فيقال العبادة المنهي عنها باطلة أم لا؟ وذلك لأن بطلان كل عبادة محرمة يكون تطبيقاً.

وفيه: أن ذلك يرتبط بالغرض من طرح المسألة، ولذا قد تكون مسألة واحدة داخلية في عدة علوم بتعلق غرض تلك العلوم بها، مثل مسألة التجري حيث يمكن طرحها أصولياً وفقهياً وكلامياً باعتبار الأغراض المختلفة، فليس مجرد صياغة ألفاظ.

الفرق الخامس: إن المستنتج من المسائل الأصولية لا يكون إلا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنه يكون حكماً جزئياً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلا أن صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها وبين المسائل الأصولية(1).

وهذا هو الأقرب.

الإشكال الرابع: على تعريف المشهور: عدم طرده، وذلك لدخول علم الرجال في هذا التعريف.

والجواب: أولاً: إمكان القول بأن كليات علم الرجال داخلية في الأصول، لأنها قواعد كلية يستنبط منها حكم شرعي، مثل وثيقة مشايخ الثلاثة، ودلالة الترضي على الوثيقة، وأما الجزئيات - وهي عمدة علم

ص: 15

الرجال من التوثيق والتضعيف - فهي ليست قواعد.

وفيه: أن إثبات وثيقة زرارة مثلاً ينتج منه حكم كلي، وهو حجية ما يرويه زرارة، وهذا حكم كلي تُستنبط منه أحكامٌ فقهية في مختلف الأبواب.

وثانياً: إن علم الأصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها استنتج منها حكم فرعي كلي، فعلم الأصول هو الجزء الأخير من الاستنباط، وأما سائر العلوم فهي مقدمات، مثلاً نحتاج في الاستنباط إلى معرفة معاني الألفاظ عبر اللغة، ثم أبنية الكلمات ومحلّها من الإعراب عبر النحو والصرف، ثم سلسلة سند الخبر عبر الرجال، ثم حجية الخبر عبر الأصول(1).

فخرج علم الرجال لأنّ الكبرى هي (حجية خبر الثقة)، والصغرى هي (حجية خبر زرارة).

وأشكل عليه(2): بأن هذا الكلام يستلزم خروج جملة من البحوث الأصولية - سواء اللفظية أم العقلية - :

1- مثال اللفظية، الكبرى: حجية الظهور، والصغرى: دلالة الأمر على الوجوب، والنهي على الحرمة... الخ.

وأجيب عنه: بأن حجية الظهور ليست مسألة أصولية بل هي من المسلّمات.

ص: 16

1- فوائد الأصول 1: 18.

2- بحوث في علم الأصول 1: 27.

وفيه: أن كيفية الإثبات لا- يوجب الدخول أو الخروج عن الأصول، بل لو انطبق التعريف عليها دخلت وإلا- خرجت، سواء كانت من المسلّمات أم لا.

2- مثال العقلية، الكبرى: قواعد التعارض، والصغرى: مسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة اقتضاء الأمر للنهي عن الضد.

وثالثاً: إن المدار في المسألة الأصولية: على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظراً إلى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه، أما لو كان ناظراً إلى الموضوع فقط فليس من المسائل الأصولية، ومسائل علم الرجال واقعة في طريق استنباط الموضوع لا نفس الحكم ولا لكيفية تعلقه بموضوعه، بل شأنه إثبات موضوع الحكم محضاً من كون السند موثقاً به كي تشمله أدلة التعبد به(1).

ومن أمثلة ذلك توضيحاً:

1- مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد، نتيجتها ليست استنباط ذات الحكم، ولكن من المعلوم أنه يستفاد منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه أي هل بكل الأفراد أم بعضها.

2- مباحث المفاهيم وضعت لبيان سنخ إناطة الحكم بشئ، فهو من أنحاء وجود الحكم وثبوته.

بخلاف البحوث الأدبية، فإنها تنظر إلى الموضوع بنظرة مجردة عن الحكم، وكذا البحوث اللغوية كمعنى الصعيد لا نظر له إلى الحكم أصلاً ولا بكيفية تعلق الحكم بالموضوع.

ص: 17

1- مقالات الأصول 1: 54.

وبعبارة أخرى(1): إن مسائل الرجال وأدلته، لا تكوّن لدى الفقيه أدلة على الجعل الشرعي الكلّي، فوثاقة الراوي يحتاج إليها الفقيه باعتبارها موضوعاً لدليلية الدليل، حيث إن دليلية الخبر منوطة بوثاقة المخبر، والدليل هو نفس الخبر.

وأما أدلة الرجالي فهي أدلة على تلك الوثاقة لا على الجعل الشرعي الكلّي.

ورابعاً: لو عجزنا عن إخراج علم الرجال عن علم الأصول يمكن الالتزام بأن علم الرجال هو من مباحث الأصول، وإنّما أفرده بالبحث في علم مستقل لكثرة مسائله وتشعبها(2).

الإشكال الخامس: أن مرادكم من «الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية»... (3).

أ) إن كان بلا- واسطة، فيلزم خروج مباحث الألفاظ طراً - التي شأنها إثبات الوضع والظهور - مثل مبحث الأوامر والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق، لأنّ نتيجتها ليست إلاّ تعيين الظهور كظهور هيئة الأمر في الوجوب، وهذا لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بتشكيل قياس واحد، بل يحتاج إلى قياسين لانتاج الحكم الشرعي، يكون نتيجة أحدهما صغرى لكبرى القياس الآخر، فيقال - مثلاً - :

ص: 18

1- بحوث في علم الأصول 1: 34.

2- نهاية الأفكار 1: 23.

3- نهاية الأفكار 1: 21؛ مقالات الأصول 1: 54.

هذا أمر، وكل أمر ظاهر في الوجوب، فهذا ظاهر في الوجوب.

أو هذا ظاهر في الوجوب، وكل ظاهر يجب التعبد به والعمل على طبقه بمقتضى ما دلّ على وجوب الأخذ بكل ظاهر، فهذا يجب التعبد به والعمل على طبقه.

نعم: مثل مسألة حجية الخبر الواحد، لا تحتاج إلا إلى قياس واحد، فيقال: هذا مما أخبر العادل بوجوبه، وكل ما كان كذلك يجب التعبد بمضمونه، فهذا يجب التعبد بمضمونه.

ب) وإن كان مع الواسطة، فيلزم دخول مسائل كثيرة من العلوم الأدبية كالنحو والصرف في المسائل الأصولية، باعتبار وقوع نتيجتها - بالأخرة - في طريق الاستنباط.

والجواب: باختيار الشق الأول، ولدفع الإشكال يقال:

أولاً: المقصود ليس وقوعه دائماً بلا واسطة، بل يكفي في أصولية المسألة وقوعه أحياناً بلا واسطة، بخلاف سائر العلوم فإنها لا تقع في طريق الاستنباط بلا واسطة أصلاً⁽¹⁾.

وفيه: أن غالب مباحث الألفاظ لا تقع بلا واسطة أصلاً، كما في مثال دلالة الأمر على الوجوب.

وثانياً: إن المسائل اللفظية يترتب الحكم عليها بواسطة حجية الظهور، إلا أنها حيث كانت من الجلاء والتسليم - بحيث يرى أن الحكم يترتب بمجرد تنقيح موضوعها وهو أصل الظهور - ، لم تُخَلَّ واسطتها الارتكازية

ص: 19

1- فوائد الأصول 1: 19.

في أصولية هذه المسائل، بل بمجرد إثبات الظهور تترتب النتيجة(1).

وثالثاً(2): المهم في العلوم الأدبية ليس إثبات الظهور للكلمة والكلام.

وعلى فرض كون المقصود هو إحراز الظهور، فإن غاية ما يقتضيه ذلك هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام، لا في طريق استنباط نفس الأحكام.

إن قلت: هذا يستلزم خروج مثل مباحث العام والخاص - مثلاً - .

قلت: إن هذه المباحث تتكفل بإثبات كيفية تعلق الحكم بموضوعه، وهذا في الحقيقة من أنحاء وجود الحكم وثبوته، فلذا خرج بحث المشتق عن الأصول، لأنه يتكفل إحراز موضوع الحكم وأنه خصوص المتلبس بالفعل أم الأعم، ولا يتكفل بالبحث عن الحكم بذاته، ولا بكيفية تعلقه بموضوعه.

إلى هنا ننتهي من تعريف المشهور، وهو تعريف لا بأس به مع إجراء بعض التعديلات عليه.

التعريف الثاني

ذكر في المنتقى(3) ضابطاً لأصولية المسألة وحاصله:

المسألة التي ترفع التردد والتحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم:

1- وذلك لأن المكلف إذا التفت إلى شيء بلحاظ حكمه، فقد يحتمل

ص: 20

1- منتقى الأصول 1: 35.

2- نهاية الأفكار 1: 22.

3- منتقى الأصول 1: 29.

وجوبه أو يحتمل حرمة أو سائر الأحكام.

2- ومن هذا الاحتمال ينشأ في نفسه التردد، والعجز بالنسبة إلى العمل، فهل يفعل أو لا... الخ.

3- والمسألة الأصولية ترفع هذا التحير - سواء كانت واقعة في طريق الاستنباط أم لا - وهي على أقسام:

أ) ما أوجب العلم منها - كالملازمات العقلية - فيرتفع التردد بارتفاع منشأ تكويناً.

ب) الأمارات غير العلمية، فنتيجة حجيتها هو تنجيز الواقع بها أو التعذير عنه، فارتفع التحير بذلك.

ج) الأصول العملية العقلية، ومفادها التعذير والتنجيز، فارتفع التحير أيضاً.

د) الأصول العملية الشرعية: فهي ترفع التحير على جميع المباني فيها.

هـ-) وكذا الظن الانسدادي على الحكومة.

والحاصل: إن لنا (واقع الحكم) و(رافع التحير). فواقع الحكم - الذي تتكفل به القواعد الفقهية والمسائل الفقهية - لا يرفع التحير، بل الذي يرفعه دليله وهو مسألة أصولية.

ويرد عليه: النقض بقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية، فإنها رافعة للتحير والتردد من غير بيان الحكم الواقعي للمورد المحتمل، وكذا النقض بفتوى الفقيه، هذا مضافاً إلى دخول جميع الأدلة الجزئية في التعريف، فتأمل.

تعريف صاحب الكفاية(1): بأن الأصول: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، بناءً على أن مسألة حجية الظن على الحكومة ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول.

وقد مرت بعض الإشكالات في طي المباحث الماضية.

ولنذكر إشكالين آخرين ذكرهما المحقق الإصفهاني(2):

الإشكال الأول: لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون فن الأصول فنيين.

وتوضيحه: أن تمايز العلوم - عند صاحب الكفاية - بالأغراض، فإذا كان الغرض: الاستنباط والإنتهاء في مقام العمل، صار علم الأصول علمين.

وأجاب عنه في المنتقى(3): بتصوير غرض خارجي جامع بين الغرضين، ويترتب على جميع مسائل علم الأصول، وهو ارتفاع التردد والتحير للمكلف من احتمال الحكم.

وفيه: أن الكلام في تصوير صاحب الكفاية، لا في تعريف غيره.

الإشكال الثاني: إن الانتهاء في مقام العمل:

(أ) إما يُقيد بالفحص واليأس، فيلزم خروج الأمارات، إذ في الرجوع إليها

ص: 22

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 22.

2- نهاية الدراية 1: 42.

3- منتقى الأصول 1: 27.

لا يشترط الفحص واليأس، لأن الفحص شرط في الأصول العملية.

ب) وإما لا يقيد بهما، فيلزم دخول جميع القواعد العامة الفقهية، فإنها المرجع في جزئياتها، أي هي مما ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل والتطبيق.

والجواب: أن الأمارات داخلة في الصدر، فلا- ضير في خروجها عن الذيل، فالأصول العملية هي التي ينتهي إليها في مقام العمل، واشتراطها بالفحص مستفاد من الأدلة ويُشعر به قوله «أو التي ينتهي...» الخ.

اللهم إلا- أن يقال بأن المراد من الاستنباط إن كان احراز الحكم الشرعي، خرجت الأمارات عن الصدر أيضاً، لأنه - وعلى رأي صاحب الكفاية - المجعول فيها إما المنجزية والمعدرية، أو الحكم المماثل، وهي بكلا الوجهين لا تقع في طريق الاستنباط(1).

نعم لو كان المراد من الاستنباط تحصيل الحجة على الواقع - ويكون ذلك عن طريق اعتبار الأمارات كاشفة عن الواقع - فحينئذٍ تدخل الأمارات في الصدر.

التعريف الرابع

تعريف المحقق العراقي(2): إن القواعد الخاصة التي تعمل في استخراج الأحكام الكلية الإلهية، أو الوظائف العملية الفعلية - عقلية أو شرعية - ، ولو بجعل نتيجتها كبرى القياس في استنتاج:

ص: 23

1- منتقى الأصول 1: 27.

2- نهاية الأفكار 1: 20.

أ) إما الحكم الشرعي الواقعي، مثل: هذا ما أخبر العادل بوجوبه، وكلما كان كذلك فهو واجب واقعاً، وهذا على مبنى الكشف.

ب) أو الحكم الشرعي الظاهري، مثل: هذا مما تيقن سابقاً بوجوبه وشك لاحقاً، وكلما كان كذلك فهو واجب ظاهراً.

ج) أو الحكم العقلي، مثل: هذا مما لم يرد عليه بيان، وكلما كان كذلك فلا حرج فيه أو يجب الاحتياط فيه أو يتخير... الخ.

وحيث إن بعض القواعد الفقهية داخلية في التعريف، قال: لا بد من إضافة قيد (عدم اختصاصها بباب دون باب من أبواب الفقه).

وفيه: أولاً: إنَّ الأصول قواعد يستخرج منها الأحكام الفقهية، فقد تكون أحكاماً جزئية، فقوله (الكلية) محل تأمل.

وثانياً: قوله (ولو بجعل...) لم يتضح المقصود منه، بل يلزم أن تقع النتيجة في كبرى القياس - كما مرّ - .

هذا مضافاً إلى أنه عبارة أخرى عن تعريف المحقق الخراساني مع تبديل الألفاظ، فتأمل.

وهناك تعريفات أخرى متقاربة مضموناً، وقد يكون عليها إشكالات، فراجع المفصّلات.

البحث الأول: في معنى الوضع

علاقة اللفظ بالمعنى علاقة سببية - أي اللفظ سبب لوجود المعنى في الذهن - فكيف حصلت هذه العلاقة؟

في ذلك أقوال ثلاثة:

الأول: إنها دلالة ذاتية لا تنالها يد الجعل.

الثاني: إنها دلالة إعتبارية بسبب جعل الجاعل - وهو الواضع - .

الثالث: إنها حالة متوسطة بينهما.

أما القول الأول:

فواضح الإشكال، لاختلاف اللغات، ولو كانت ذاتية لما اختلفت، ولذا كانت اللغة ترتبط بالإكتساب والتعلم، مع عدم وجود أية أمور ذاتية فيها.

كما أن الاختلاف في اللغات ليس في تخطئة كل أهل لغة لغيرهم ممن لهم لغة أخرى، بل يرجع اختلافهم إلى الجعل والاعتبار.

وبعبارة أخرى - كما في المنتقى (1) - : الأمور الجعلية تختلف باختلاف الأنظار، دون الأمور الواقعية الحقيقية، فإنها لا تختلف باختلاف الأنظار،

ص: 25

وإن اختلفت فيها الأنظار.

وأما القول الثالث:

1- فهو الذي يظهر من المحقق العراقي (1) وحاصله:

أ) الوضع أمر إعتباري - وهو جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى - .

ب) إنه تشأ من هذه الملازمة الاعترافية، ملازمة حقيقية، وهذه النقطة هي الفرق بين الوضع وغيره من الإعتبارات.

ج) إن المجعول مقيد بصورة العلم بالجعل.

وأشكل عليه: بأن الملازمة باعتبار اشتراطها بالعلم بالوضع تكون متأخرة عنه، فلا يعقل أن يكون الوضع هو نفس هذه الملازمة، وإلا يلزم تأخر الشيء عن نفسه (2).

والجواب: هو ما يظهر من خلال كلام المحقق العراقي، وقرره في المنتقى (3): بأن الجاعل يجعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في صورة العلم بهذا الجعل، بنحو يكون العلم قيداً للمجعول، لا قيداً للجعل، وأخذ (العلم بالجعل) قيداً (للمجعول) أمر ممكن.

2- كما قد يظهر من المحقق النائيني حيث قال (4): إن اختصاص لفظ بمعنى لا بد أن يكون لجهة إقتضت إختصاصه به ليخرج عن الترجيح بلا

ص: 26

1- نهاية الأفكار 1: 26؛ مقالات الأصول 1: 61؛ منتقى الأصول 1: 48.

2- بحوث في علم الأصول 1: 73.

3- منتقى الأصول 1: 48.

4- فوائد الأصول 1: 30.

مرجح، ولا يشترط أن تكون تلك الجهة راجعة إلى ذات اللفظ - حتى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية - بل لابد من جهة خارجة عن الذات.

ويرد عليه:

أولاً: إن المرجح موجود، ولعله انسباق تلك الكلمة إلى الذهن حين تصور المعنى وإرادة وضع لفظ له (1).

وثانياً: إن المرجح هو الإرادة، بعد كون المصلحة في الكلي الطبيعي للفظ، فيكون اختيار بعض الألفاظ دون بعض بترجيح الإرادة لها، وهذا نظير طريقي الهارب ورغيفي الجائع، ومرجع هذا إلى أنه ترجيح مع المرجح، وهي الإرادة.

فلا يكون من الترجيح بلا مرجح الذي هو محال، لرجوعه إلى الترجيح بلا مرجح، لأنه مساوق لوجود معلول بلا علة، وذلك لأنه مع وجود الإرادة خرج موضوعاً عن الترجيح بلا مرجح.

وثالثاً: النقص بوضع الأعلام الشخصية.

وأما القول الثاني:

وهو كون الوضع دلالة إعتبارية بسبب جعل الجاعل، حيث لا يمكن إيجاد سببية بين شيئين بمجرد الإعتبار، فإن السببية صفة ذاتية للسبب الحقيقي، فلا يمكن جعلها تكويناً لشيء لا يكون سبباً، فضلاً عن وضعها تشريعاً واعتباراً، بل الواضع يقوم بعمل تمهيدي يترتب عليه قيام السببية بين

ص: 27

وذلك لأن الاعتبار على قسمين (2):

1- أن يكون من الأمور التسيبئية، كالبيع، فإنه سبب لاعتبار الشارع أو العقلاء للملكية.

2- أن يكون من الأمور المباشرية، كالوضع، فإنه ليس سبباً لاعتبارهم، نعم قد يتوقف أثره على إمضائهم أو مشاركتهم له فيه.

إذن: فالسؤال: ما هو العمل الذي قام به الواضع؟ فيه آراء:

الرأي الأول: العلامة

كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني (3): بأن اللفظ وضع على المعنى، ليكون علامة عليه، مثل العَلَم المنصوب على رأس الفرسخ، فدلالة اللفظ على معناه كدلالة إشارات المرور ونحوها.

نعم الفرق بين اللفظ وبين سائر العلامات - وهو غير فارق - أن الوضع فيها حقيقي بوضع العلاقة تكويناً، والوضع في اللفظ اعتباري - لأنه أمر ذهني - .

وأشكل عليه: أولاً: إن هذه من المعاني الدقيقة التي لا يلتفت إليها العرف في أوضاعهم، مع أن وضع اللفظ على المعنى هو من الأمور العرفية.

وفيه: أن الوضع من الأمور الارتكازية في العرف، والنزاع إنما هو في

ص: 28

1- بحوث في علم الأصول 1: 74.

2- نهاية الدراية 1: 46-47.

3- نهاية الدراية 1: 47.

تفسير ذلك المعنى والكشف عنه، وتحديدته بنحو جامع ومانع، والدقة في هذا المقام لا في نفس المعنى(1).

وثانياً: إن هناك فرقاً آخر بين الوضع في الألفاظ وبين الوضع في سائر الدلالات - غير كون الوضع حقيقي أو اعتباري - ، وهو أنه في مثل العلم يكون كاشفاً عن شيء - وهو كون المكان رأس فرسخ - ، بخلاف الوضع فإن (الموضوع عليه) و(المنكشف) هو المعنى بنفسه(2)، وبيانه: بأن الدلالة في العلم هي دلالة تصديقية، في حين أن الدلالة في الألفاظ تصورية.

أقول: وهذا أيضاً إشكال لفظي لأن الفرق غير فارق.

وثالثاً: إن الوضع التكويني لا يقتضي دلالة (الموضوع) على (الموضوع له) بنفسه، فوضع العلم - مثلاً - لا يكفي للدلالة ما لم يكن بناء على أن لا يوضع العلم إلا لذلك.

وبعبارة أخرى: إن تحقق الدلالة إنما هو بالبناء في كليهما، أي يقرر الواضع دلالة العلم على رأس الفرسخ، ودلالة اللفظ على ذلك المعنى، وإلا فمجرد وضع العلم لا يدل على أنه رأس الفرسخ من غير بناء سابق، وكذا مجرد وضع اللفظ على معنى لا يُحقق دلالة عليه، ما لم يكن هنالك بناء على عدم وضع العلم إلا للدلالة على الفرسخ، وعدم وضع اللفظ إلا للدلالة على المعنى.

ومن هذا يظهر أن قوله بأن «الوضع في سائر العلامات حقيقي وفي

ص: 29

1- منتقى الأصول 1: 55-56.

2- منتقى الأصول 1: 56.

الألفاظ اعتباري» محل تأمل.

لأن (البناء) ليس إلاّ أمراً اعتبارياً في كليهما، والمميز لهذا البناء هو أمر تكويني ويكون باتخاذ القرار باللفظ أو الكتابة أو نحو ذلك، وأما وضع العلم خارجاً فهذا يرتبط بالاستعمال، كالنطق باللفظ.

وفيه: بأنه في جعل شيء علامة لشيء آخر ثلاث مراحل، والعلامة هي المرحلة المتوسطة، وتلك المراحل هي: 1- تصور ذي العلامة والعلامة.

2- اتخاذ القرار المعلن بأن هذا علامة لذلك. 3- استعمال العلامة، والوضع هو المرحلة الثانية، وأما الثالثة فهي مرحلة الاستعمال، والحاصل: إن الوضع ليس مجرد البناء بل إظهاره ليكون اللفظ علامة للمعنى متى ما استعمل فيه.

والحاصل: إن الأقرب هو أن الوضع جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى بحيث يصبح اللفظ علامة على المعنى، وهذه العلامة لازمة للوضع لا أنها حقيقته، فتأمل.

الرأي الثاني: التنزيل

أي اعتبار اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، ولا بأس ببيان أقسام التنزيل ليتضح المراد، فنقول: إن التنزيل قسمان:

1- أن يكون بمعنى الاعتبار، أي يكون فرضاً، مع وجود أثر عقلائي أو شرعي لذلك الفرض، وهذا عكس الخيال، فإنه فرض من غير أثر عقلائي أو شرعي.

ومثاله: فرض الجاهل عالماً، ثم ترتيب آثار العالم عليه، وفرض عدم النسب في ولد الزنا فيترتب عليه عدم إرثه.

ص: 30

2- أن يكون أمراً واقعياً انتزاعياً، فيكون (المنزّل) بديلاً عن (المنزّل عليه) في ترتيب آثاره التكوينية أو غيرها، وهذا ليس أمراً جعلياً، لكنه قد ينشأ من أمر جعلي.

ومثاله: كون التيمم بدلاً عن الوضوء، فنفس البدلية أمر واقعي، وإن كان منشؤها اعتبار ترتب الأثر على البدل.

إذا اتضح ذلك، نقول: إن التنزيل في الوضع إنما هو من القسم الأول، فإن للمعنى وجوداً خارجياً أو ذهنياً، يفرض الواضع أن اللفظ متحد مع المعنى، والغرض من ذلك هو جريان بعض آثار المعنى على اللفظ، ومن تلك الآثار تصور المعنى عند الإحساس به، فيترتب على اللفظ أيضاً هذا الأثر فيتصور المعنى عند سماع اللفظ.

وأشكل عليه: أولاً: إننا لا نجد آثار المعنى الخارجي على وجود اللفظ، مثلاً آثار (الماء) الخارجية لا تترتب على لفظه، فما هو معنى التنزيل إذن؟

وفيه: أنه لا يشترط في التنزيل ترتيب كل الآثار، بل يكفي في صحته ترتب بعضها، وهنا تصور المعنى عند الإحساس به يترتب على اللفظ، وهذا يكفي في صحة التنزيل.

وثانياً: ما قيل: من أن الغرض من الوضع هو دلالة اللفظ على المعنى ليحصل التفهيم، والدلالة تقتضي الاثنية، واعتبار الوحدة بين الدال والمدلول تقتضي عدم الدلالة، فيكون الوضع لغواً، لصيرورته بلا أثر!

ويرد عليه: أن الوحدة الاعتبارية لا تنافي التعدد الذاتي، والمعتبر في مقام الدلالة هو الثاني، والتنزيل يقتضي الأول.

وأما حديث اللغوية فغير صحيح، لأن للوحدة أثراً، بل لهذه الوحدة - على هذا القول - تمام الدخّل في ترتب الغرض، وهو حصول التفهيم والتفهم (1)، فإن الأثر التكويني المقصود للاعتبار هو التلازم بين (الانتقال إلى اللفظ) و(الانتقال إلى المعنى)، وهذا لا يتحقق إلاّ (باعتبار الوحدة).

ويمكن: فرض الدلالة مع الوحدة، وذلك لأن الوحدة هي بين شخص اللفظ وشخص المعنى، والمدلول فيهما هو الطبيعي، فكما أن الوجود الخارجي يدل على الكلي كذلك اللفظ الذي هو وجود تنزيلي.

الرأي الثالث: التعهد

وبيانه - كما نقله السيد الوالد (2) عن المحقق الحائري - : إنه التزام من الواضع أنه متى أراد معنى وتعقله، وأراد إفهام الغير، تكلم بلفظ كذا، فإذا إلتفت المخاطب بهذا الالتزام، ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ.

وبعبارة أخرى كما قرره في نهاية الأفكار (3) عن بعض، ولعله المحقق النهاوندي:

أنه من المستحيل جعل العلة والارتباط بين شيئين لا علاقة بينهما، وذلك لحصر الإضافات بالإضافات الخارجية، والملازمات الواقعية الذاتية.

وما يمكن تعقله هو التعهد، أي يلتزم الواضع ويتعهد تعهداً كلياً بأنّ مَنْ

ص: 32

1- منتقى الأصول 1: 58.

2- الأصول 1: 24.

3- نهاية الأفكار 1: 27-28.

أراد معنىً وتعقله وأراد إفهام الغير، تلفظ بلفظ كذا، وهذا التعهد هو جعل ارتباط بين (إرادة المعنى) و(إرادة التلفظ بلفظ كذا) فهو جعل علاقة بين إرادتين، وليس جعلاً تكوينياً للعلاقة بين اللفظ والمعنى.

فإذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام والتعهد - عن طريق إعلام الواضع أو استعمال الآخرين - فلا جرم ينتقل ذهنه إلى ذلك المعنى عند سماع اللفظ منه.

وأشكل عليه: أولاً: إن الوضع غير الالتزام، فالأول فعل، والثاني انفعال (1).

ويمكن أن يقال: بأنهما كليهما فعل، إلا أن أحدهما وهو الالتزام مقدمة للآخر، لا نفسه.

وثانياً: الالتزام يبقى مادام الشخص ملتزماً، أما الوضع فهو يبقى وإن رفع الواضع يده عن وضعه.

والجواب: أنه كما يكون التزام من الواضع الأول، كذلك يكون التزام من الآخرين، ويمكن لأحدهم أن يرفع التزامه ويبتدع اصطلاحاً جديداً في محاوراته فقد يكون مفيداً إذا اتبعه الآخرون، وإلا يبقى في حد كلمات نفسه لا غيره.

وثالثاً: استلزام التعهد للدور، وبيانه من وجوه، منها:

الوجه الأول: إن تعهد ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى، يتوقف على

ص: 33

1- الأصول 1: 24.

العلم بأنه وُضع له، فلو فرض أن الوضع عبارة عن ذلك التعهد، لدار(1).

وأجيب عن هذا الإشكال بأجوبة:

منها: إن لنا تعهدين:

(أ) التعهد الكلي النفساني المتعلق بذكر طبيعي اللفظ عند إرادة تفهيم طبيعي المعنى وهذا هو الوضع - على هذا المبنى - .

(ب) التعهد الشخصي الفعلي الثابت في مرحلة الاستعمال، وهذا ما يتوقف على العلم بالوضع.

وفيه: أن التعهدين شيء واحد، فالثاني مصداق للأول وليس غيره.

ومنهما: إن كل مستعمل هو متعهد، فيكون العلم متأخراً عن التعهد دائماً، سواء في الكلي أو الجزئي.

ولازم هذا الجواب: أن كل متكلم واضح، نهاية الأمر إن أول المتعهدين كان الواضع الأول، والآخر تبعوه!

ومنهما: إن العلم متأخر عن تعهد الواضع، ولكنه متقدم على استعمال أهل اللسان، وهذا هو الأصح في الجواب.

الوجه الثاني: إن التعهد يتوقف على مقدورية متعلقه - وهو التفهيم - ، إذ مع عدم مقدورية التفهيم يستحيل التعهد، والقدرة على التفهيم

بهذا اللفظ غير حاصله قبل التعهد، بل هي متوقفة على التعهد.

والجواب: إن التعهد قضية شرطية حقيقية، والقضية الشرطية لا تتوقف

ص: 34

1- نهاية الدراية 1: 48.

على إمكان طرفيها، بل تكون صادقة حتى مع استحالتهم، كقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا} (1)، فلا يتوقف التعهد على القدرة على التفهيم، نعم في مرحلة الاستعمال لابد من القدرة على التفهيم، وإلا كان الاستعمال لغواً وليس مستحيلاً - كخطاب الأعرش مثلاً - .

ورابعاً: إنه يستلزم من وجوده عدمه، وبيانه بمقدمات:

1- إن التعهد المذكور يوجب انحصار إفهام المعنى باللفظ.

2- ومع الانحصار يكون التفهيم قهرياً.

3- ومع القهريّة لا يكون مجالاً للتفهم بغير اللفظ - سواء تعهد أم لا - .

4- فلا معنى للتعهد المذكور.

وبعبارة أخرى (2): إنه مع انحصار المفهم باللفظ، لا مجال ل- (التعهد بالتفهم باللفظ الخاص)، فإن كون اللفظ مفهوماً - وإن نشأ بواسطة التعهد - إلا أنه حيث كان الفهم منحصراً به، كان التعهد بالتفهم به عند إرادة التفهيم بلا وجه ولا محصل، إذ لا مجالاً للتفهم بغيره - تعهد أم لم يتعهد - فالتفهم قهري لا محيص عنه، فلا معنى للتعهد المذكور.

وفيه: أن حصول التفهيم قهراً إنّما هو للعلم ببقاء التعهد، فإنه كما يلزم التعهد ابتداءً، يشترط استمراره، إذ يمكن رفع اليد عن الانحصار عن طريق تغيير الوضع.

وخامساً: إن ما ينتج من الوضع هو دلالة تصويرية - أي انتقال المعنى إلى

ص: 35

1- سورة الأنبياء، الآية: 22.

2- منتقى الأصول 1: 63.

الذهن بمجرد ذكر اللفظ - ، في حين أن التعهد ينتج منه دلالة تصديقية، وهي كون اللفظ كاشفاً عن إرادة المتكلم لإفهام المعنى.

ولا يخفى أن أصحاب نظرية التعهد لا يمانعون عن ذلك، بل ذكر بعضهم أن هذا هو من ميزات نظرية التعهد.

وسادساً: قد تصدر ألفاظاً من غير ذى شعور كالبيغاء، وينتقل الذهن إلى المعنى، مع عدم وجود تعهد أصلاً.

والجواب: إنه في هذه الموارد لا توجد علاقة وضعية بل انتقال الذهن إتماً هو لأجل أنس الذهن بهذه العلاقة، كالشباهاة في التكوينيات، فإن رؤية شبيهه قد توجب تصوّر شبيهه مع عدم وجود دلالة ولا علاقة أخرى بل هي مجرد قضية اتفافية.

وسابعاً: إن كان المراد من التعهد هو البناء على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، فيلزم من ذلك أن يكون مدلول اللفظ هو (إرادة التفهيم) لا (المعنى)، وإتماً يكون المعنى من قيود المدلول لا نفسه، وهذا ينافي دعوى وضع اللفظ للمعنى!!

وثامناً: أيد في المنتقى (1) بطلان التعهد بأمثلة:

أ) تحقق الوضع من الأخرس الذي لا يستطيع الكتابة، ولا يمكنه الاستعمال قط - كما لو وضع اسماً لولده - مع أنه لا تعهد لديه بذكر اللفظ والتفهم به عند قصد التفهيم.

وفيه: أنه تعهد - على القول به - لغيره لا لنفسه.

ص: 36

1- منتقى الأصول 1: 66.

ب) لو وضع اسماً مباركاً على ولده لا يقصد الاستعمال بل يقصد التبرك كوضعهم اسم (محمد) على الوليد لمدة سبعة أيام.

وفيه: أنه تعهد لمدة معينة ينتهي بعدها - على القول بالتعهد - .

ج) لو وضع اسماً قبيحاً على ولده لكي لا تصيبه عين، مع عدم إجازته لاستعمال ذلك الاسم.

وفيه: أنه تعهد - على القول به - ويوجب دلالة ذلك اللفظ على ذلك الوليد، ولكن المنع إنّما هو في الاستعمال العمومي لا استعمال نفس الوالد والوالدة مثلاً، وهذا نظير الألفاظ القبيحة التي يمنع عن استعمالها عند العموم مع أن دلالتها على المعنى لا إشكال فيها.

هذا مضافاً إلى أن الإشكال في هذه الأمثلة يرد على الوضع بأي معنى كان.

فتحصل: أن نظرية (التعهد)، لا إشكال عليها ثبوتاً، وإنّما الإشكال في مقام الإثبات، حيث لا نرى ذلك في الواضعين.

البحث الثاني: في الواضع

إدعى المحقق النائيني (1) أن الواضع هو الله تعالى، واستدل لذلك:

بأن اللغات دقيقة جداً - في ألفاظها ومعانيها - ، ولا قدرة لمجموعة من الناس فضلاً عن واضع واحد لاستيعاب كل تلك الألفاظ والمعاني.

ولو كان الواضع من البشر لذكر في التاريخ اسمه، بينما لا نجد ذلك في أية لغة من اللغات.

والنتيجة: أن الواضع هو الله تعالى، لا بإرسال الرسل وإنزال الكتب، ولا

ص: 37

بطريق الجعل التكويني بل عن طريق الإلهام، فيلهم كل قوم بلفظ لمعنى، مع وجود مناسبة بينهما مخفية علينا.

ويرد عليه: أولاً: إنه لا أحد ينكر وجود قوة وملكة في الإنسان تجعله قادراً على الوضع، وتلك الملكة هي بجعل منه تعالى، كما قال سبحانه: {عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} (1)، وهذا ليس خاصاً بالوضع، بل في جميع ممارسات الإنسان الاختيارية، فإن البذرة من الله تعالى، ونموها باختيار الإنسان.

وثانياً: أنه لا يدعي أحد أن كل اللغة أو غالبها هي بوضع تعيني، بل يقال: إن الحاجة دعت الإنسان إلى التعبير عما يدور في ذهنه، وكانت في المجتمعات البدائية معاني قليلة، ثم تطورت بالتدرج وبمرور أجيال، وكلما ظهرت حاجة، تعارف استعمال لفظ، وهذا نظير استعمال الأطفال لألفاظ مخصوصة فيما بينهم، بل قد يستعملها الكبار في تكلمهم معهم، ولو كانوا يتركون على ما هم عليه لتولدت لغة جديدة خاصة بهم.

ومن ذلك يظهر وجه النظر في دليله الثاني.

وثالثاً: في تسمية الأولاد هل يجد أحدنا أن ذلك الاسم الخاص بإلهام منه تعالى (2)؟! وكذا بالوجدان لا نشاهد في الأوضاع التعيينية - سواء في الآلات أو المعاني الجديدة - أي إلهام.

وقد استدل بأدلة أخرى على كون الواضع هو الله تعالى.

منها: كيف قدر لإنسان ما قبل اللغة أن يلتفت إلى إمكانية الاستفادة من

ص: 38

1- سورة الرحمن، الآية: 4.

2- نهاية الأفكار 1: 24.

الألفاظ ووضعها بازاء المعاني؟

والجواب: إن وجود القوة والملكة يجعل من الله لكن ذلك ليس وضعاً، بل كما ذكرنا كل أعمال الإنسان الاختيارية منشؤها ملكات ذاتية جعلها الله تعالى.

ومنها: كيف نفسر اتفاق مجموعة من الناس على لغة معينة؟

والجواب: إن المجتمعات البدائية كانت صغيرة جداً، فيمكن حصول الوضع بالتدريج - بالتعین غالباً وبالتعيين أحياناً - وخاصة مع تعلّم الأبناء من الآباء، وكلّما قلّت الارتباطات عبر الهجرة وانقطاع الاتصال تغيرت اللغات بمرور الزمان، ولذا قد ثبت اشتراك كثير من اللغات في أصلها وتغيرها وتطورها بحسب عامل الهجرة وانقطاع الاتصال.

بل اللغة الواحدة لمجموعة واحدة تتغير باستمرار، كما نشاهد ذلك في اللهجات العامية في اللغة العربية، ولولا القرآن الكريم لتحوّلت اللغة العربية إلى مجموعة لغات، كما حدث لغيرها.

نعم، لا يمكن إنكار أن آدم (عليه السلام) كان يتكلم بلغة مع زوجته وأولاده، وذلك بتعليم من الله تعالى، ولكن هذا الأمر لا يسري إلى كل اللغات.

والحاصل: إن قوة التكلم والقدرة على الوضع إنّما هي من الله تعالى، ونفس عملية الوضع هي فعل بشري قام به أجيال من الناس وفي فترات طويلة، وهذه العملية مستمرة ولذا تتطور اللغات وتتغير.

البحث الثالث: أقسام الوضع

إشاره

الوضع: هو حكم بين طرفين، أحدهما اللفظ والآخر المعنى، فلا بد من ملاحظتهما حين الوضع.

ص: 39

ثم إنه قد يُقسَّم الوضع بلحاظ المعنى، وقد يُقسَّم بلحاظ منشأ الوضع، وقد يُقسَّم بلحاظ اللفظ.

فالأول: التقسيم بلحاظ عموم المعنى وخصوصه، وهو على أربعة أقسام.

والثاني: التقسيم إلى الوضع التعيني والتعيني.

والثالث: التقسيم بلحاظ أن الوضع شخصي أو نوعي، كما في وضع الهيئات حيث لم يلحظ معنى خاص.

التقسيم الأول: التقسيم باعتبار منشأ الوضع

قسموا الوضع باعتبار منشأه إلى تعيني وتعيني، وإلى التعيني بالإنشاء وبالاستعمال، فالأقسام ثلاثة:

1- الوضع التعيني الإنشائي: وذلك بجعل العلة بين اللفظ والمعنى بجملة إنشائية، نظير عقد البيع.

2- الوضع التعيني الاستعمالي: وذلك عبر استعمال لفظ في معنى بغرض الوضع، كأن يقول: (ناولوني ولدي علياً) قاصداً وضع اسم (علي) على وليده، ونظير هذا المعاطاة التي هي إنشاء فعلي لحصول الملكيه.

3- الوضع التعيني: وذلك بحصول العلاقة بين اللفظ والمعنى بكثرة الاستعمال.

وأشكل على الثاني:

أولاً: بأن ذلك الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز.

والجواب: أن ذلك غير ضائر، إذ لا دليل على إنحصار الاستعمال فيهما، بل هذا النوع من الاستعمال لا ياباه الطبع، وهو واقع بلا استقبح.

وثانياً: إن فيه اجتماع لحاظين، الآلي تارة، لأن اللفظ حين الاستعمال غير ملحوظ بنفسه بل بما هو آلة للمعنى، والاستقلالي أخرى، نظراً إلى إقتضاء الوضع لأن يكون النظر إليه استقلالياً.

والجواب(1): إن الملاحظ شيئان:

أ) شخص هذا اللفظ، وهو متعلق للحاظ الآلي.

ب) طبيعة هذا اللفظ، وهو الذي قصد الواضع تحقق العلاقة والربط بين هذه الطبيعة وبين المعنى، وهذا متعلق للحاظ الإستقلالي، فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد كي يستلزم اجتماع اللحاظين المحال.

وقد يقال بعدم المحذور في اجتماع اللحاظين، وذلك لأن اللحاظ يرتبط بالوجود الذهني، ولا مانع في أن يكون هناك وجودان في الذهن! ونظيره في التكوينيات النظر في المرآة لمعرفتها بنفسها ولمعرفة الصورة المنطبعة فيها.

وأشكل على الثالث:

أولاً(2): إن استعمال اللفظ في معنى لا بد أن يكون مصاحباً لقرينة لتدل على المعنى، فلا وجه لأن يختص اللفظ بالدلالة على المعنى بكثرة الاستعمال، بل لا بد من دلالتها معاً - اللفظ والقرينة - على المعنى.

وفيه(3): أن اللفظ يقترن بالمعنى في كل الاستعمالات، لكن القرينة

ص: 41

1- نهاية الأفكار 1: 31.

2- منتقى الأصول 1: 72.

3- بحوث في علم الأصول 1: 96.

تختلف من مورد لآخر، تارة حالية، وأخرى ارتكازية، وثالثة لفظية، وصياغات الألفاظ تختلف، فلا يحصل إقتران بين القرينة والمعنى، بل بين اللفظ والمعنى.

وثانياً: قد يقال: بأنه لا بد في تحقق العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى من القصد إلى تحققها في أحد تلك الاستعمالات، وإلا فبدونه لا يكاد يجدي مجرد الاستعمال في تحققها، ولو بلغ الاستعمال في الكثرة ما بلغ.

وفيه: أنه مبني على القول بأن العلاقة الوضعية هي بالجعل الإنشائي، ولكن الصحيح أن العلاقة كما تتحقق بالإنشاء القولي أو الفعلي، كذلك تتحقق بواسطة كثرة الاستعمال، ويشاهد هذا بالوجدان في استعمال الألفاظ المجازية بكثرة حتى تنقلب إلى حقيقة (1).

والحاصل: إن كثرة الاستعمال توجب استيناس أذهان أهل المحاوراة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، فلا حاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاوراة على حد اعتبار الواضع، فإنه لغو بعد حصول النتيجة (2).

ثم إنه قيل: إن التعهد - على مبنى التعهد - إن كان ابتدائياً فالوضع تعيني، وإن كان منشؤه كثرة الاستعمال فالوضع تعيني.

وفيه: أن التعيني ليس تعهد وجعل علقه، بل اختصاص اللفظ بالمعنى يحصل قهراً ومن كثرة الاستعمال (3).

ص: 42

1- نهاية الأفكار 1: 31.

2- نهاية الدراية 1: 49.

3- فوائد الأصول 1: 29.

وبعبارة أخرى - كما في المنتقى - (1): إن كثرة الاستعمال من الأمور التشكيكية، فإذا بلغت من الكثرة بحيث حصلت العلقه بين اللفظ والمعنى فلا ملاك للتعهد، لأن الغرض حاصل بدونه - وهو قابلية اللفظ للتفهم - ، وإن لم تبلغ إلى ذلك الحد فلا وضع تعيّن.

التقسيم الثاني: التقسيم باعتبار المعنى

إشاره

أي التقسيم باعتبار المعنى المتصوّر، فتارة يكون باعتبار الحصر العقلي، وأخرى باعتبار الممكن من الأقسام، وثالثة باعتبار الواقع منها. فباعتبار الحصر العقلي الأقسام أربعة، 1- الوضع العام والموضوع له العام 2- الوضع الخاص والموضوع له الخاص 3- الوضع العام والموضوع له الخاص 4- عكسه.

فالوضع: هو المعنى المتصوّر، ويُسمى وضعاً مجازاً.

والموضوع له: المعنى الذي يُقرّر الواضع وضع اللفظ لذلك المعنى.

والعام: يراد منه معناه اللغوي - أي المطلق - وهو الصورة الذهنية الكلية.

والخاص: هو المقيد، أي الصورة الذهنية الجزئية.

1- الوضع العام والموضوع له العام

لا إشكال في وقوع هذا القسم في كافة اللغات، مثل أسماء الأجناس.

ثم إن عمومية الوضع على نحوين (2):

الأول: ما هو المشهور: من لحاظ معنى كلي عام ووضع اللفظ بازائه،

ص: 43

1- منتقى الأصول 1: 72.

2- نهاية الأفكار 1: 32-34.

كما في لفظة الإنسان، حيث يلاحظ الواضع مفهوم الإنسان في ذهنه، فيضع لفظ الإنسان بازاء ما تصوره من المعنى الكلي العام.

والعمومية هنا باعتبار المتعلق، نظير كلية الأحكام التكليفية، فإن كليتها باعتبار متعلقها، لانحلالها حسب أفراد المتعلق إلى إرادات وأحكام جزئية، وإلا فنفس الحكم وتلك الإرادة المتعلقة بعنوان لا تكون إلا شخصية.

الثاني: أن يكون الموضوع له: الجهة المشتركة بين الأفراد المتصورة في الذهن، التي تمتاز بها أفراد كل نوع عن أفراد نوع آخر، بنحو لا يكاد تحققه في الذهن إلا مع الخصوصية وبالوجود الضمني المستقل.

وبعبارة أخرى: الموضوع له ليس المفهوم المنتزع بل هو منشأ انتزاع هذا المفهوم العام المنتزع عن الأفراد المتصورة في الذهن، وهي الجهة المشتركة.

وفي كلا القسمين لابد من توسيط آله الملاحظة.

أما الأول: فلأن أسامي الأجناس موضوعة للمهية المهملة - أي اللابشرط المقسمي - وهي مما لا يمكن تصورها بنفسها، لأن ما في الذهن إما مطلق أو مقيد، فلا بد من توسيط آلة ملاحظة تشير إلى الجامع بين الماهية المقيدة والمطلقة.

وأما الثاني: لأن الجامع لا يكاد يتحقق في الذهن إلا في ضمن أفراده الذهنية، فلا بد في مقام التفهيم من دالين اثنين، أحدهما: على نفس الجامع، والآخر على الخصوصية، وكذلك في مقام الوضع.

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني(1) - والإشكال راجع إلى تصوير النحو الثاني - وحاصله: إن الموجودات بما هي موجودات ليس فيها جهة اشتراك أصلاً:

(أ) لا للماهية بما هي هي، لأنها - في حد ذاتها - غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، وليس منهنما الكلية أو جهة الاشتراك، لأنها من الأعراض.

(ب) ولا للماهية بما هي موجودة - خارجاً أو ذهنياً - لأنها بقيد كونها موجودة تكون جزئية.

بل الكلية والاشترك من إعتبارات الماهية حين كونها في الذهن، فإذا كان النظر مقصوراً على الماهية فيقال إنها جهة جامعة مشتركة، فالمنتزع عن الأفراد هي الجهة المشتركة وهي وحدة واحدة بطبيعة واحدة، وصحة انتزاع هذا الواحد من كل واحد من الوجودات هو معنى وجود الطبيعي بالعرض في الخارج.

فلسيت الجهة المشتركة هي منشأ الانتزاع حتى تكون الموضوع له، بل جهة الاشتراك هي بنفسها منتزعة، فتأمل.

فحاصل إشكال المحقق الإصفهاني: أنه لا - محصل للنحو الثاني - مما ذكره المحقق العراقي في عمومية الوضع - وذلك لعدم وجود عمومية أصلاً:

(أ) لا في الماهية بما هي هي، لأنها في حد ذاتها غير واجدة لما يعرض عليها، والكلية والجزئية من العوارض.

ص: 45

ب) ولا للماهية بما هي موجودة - سواء في الذهن أم في الخارج - لأنها حينئذٍ جزئية.

ج) ولا لما ينتزع عن الأفراد - وهو جهة الاشتراك - وذلك لأن جهة الاشتراك هي وحدة واحدة بوحدة طبيعية - بمعنى أنها تنتزع من كل فرد - .

ويمكن أن يقال: إن الوجودات الجزئية مركبة عادة من أجزاء أو قيود، سواء في الخارج أم في الذهن، فبعد ملاحظة تشابه بعض هذه الأجزاء أو القيود يمكن اعتبار تلك المتشابهات هي الجهة المشتركة فينتزع منها جامع عنواني.

ثم إنه لا فرق في تصوّر الواضع المعنى الكلي حين الوضع بين: أن يكون تصويره بالكنه والحقيقة، كتصوره للإنسان بحده التام، أم بالوجه والعنوان، كالتصور بالحدّ الناقص، أم بالمشير، من دون دخل لذلك المشير في المعنى.

2- الوضع الخاص والموضوع له الخاص

ولا ريب في وقوعه في كافة اللغات، كأسماء الأعلام الشخصية، وذلك بأن يلاحظ الواضع معنى جزئياً حقيقياً، فيضع اللفظ لنفس ذلك الجزئي الحقيقي.

3- الوضع العالم والموضوع له الخاص

إشاره

وقد أشكل في إمكانه بأمور:

الإشكال الأول: إنه حين الوضع يلزم لحاظ المعنى الموضوع له، والمعنى الخاص إما ملحوظ أو غير ملحوظ، والأول: يستلزم كون الوضع خاصاً، وذلك للحاظ الخاص وهذا خلف، والثاني: يمتنع معه الوضع لعدم

ص: 46

وأجيب: بأنه يمكن الوضع للأفراد بلا إلتفات تفصيلي إليها، بل العنوان العام المشير إليها يكون واسطة في الوضع، وبعبارة أخرى: العام وجه للأفراد، وتصوره تصور لها بوجه، فيلحظ العام طريقتاً إلى أفراده.

وبيانه بأنه لا يحتاج في الوضع ولا في أي حكم آخر إلى الالفتات التفصيلي إلى المحكوم عليه، بل يمكن الحكم عليه بواسطة عنوان عام مشير إليه، بلا إلتفات إلى نفس المعنون بالمرّة.

ثم إن عدم الالفتات إما للجهل بجميع الخصوصيات الموجبة للجزئية، أو لعدم إمكان الالفتات إلى الخاص، كما لو كان الحكم على مصاديق العام مع كونها كثيرة جداً بحيث لا يمكن الالفتات إلى جميعها أصلاً.

ورّد الجواب(1): بأن (الموضوع له) في الوضع العام والموضوع له الخاص:

أ) لا يمكن أن يكون الفرد بوجوده الخارجي، إذ هو يمتنع أن يكون معروضاً للّحاظ، لأنّ الذهن لا يقبل الوجود الخارجي، لتقابلهما.

ب) ولا يمكن أن يكون (الموضوع له) الفرد بوجوده الذهني، إذ يمتنع أن يعرض للّحاظ على الوجود الذهني، بمعنى أن يوجد في الذهن ثانياً، لاستحالة أن يكون للشيء الواحد وجودان.

ج) فانحصر (الموضوع له) في المفاهيم الجزئية - بلا وصف تلك المفاهيم بالوجود الخارجي أو الذهني.

وهذه المفاهيم ليست وجهاً للعام أصلاً، وذلك لأن المفاهيم في مرحلة مفهوميتهما متباينة - كتباين مفهوم زيد مع مفهوم الإنسان - ، نعم العام يكون وجهاً لأفراده الموجودة في الذهن أو الخارج - أي هو وجه لمصاديقه الذهنية أو الخارجية - لأنه متحد معها بنحو من أنحاء الاتحاد، ولذا يصح حملها عليه بملاك الاتحاد في الوجود، ولكن أثبتنا أن الموضوع له ليس الفرد بوجوده الذهني ولا- الفرد بوجوده الخارجي، بل الموضوع له هو المفاهيم الجزئية، وليس العام وجهاً لها.

وفيه: أولاً: أن الجزئيات لها مفاهيم، ويمكن انتزاع المفهوم العام منها، كإنتزاع مفهوم الفرد من الإنسان، وبعبارة أخرى(1): المفهوم العام الذي يتصوره الواضع ليس هو المفهوم العام المنتزع من الخارج ابتداءً فحسب، كمفهوم الإنسان الذي لا يصلح أن يكون فانياً إلا في الواقع الخارجي المنتزع منه، بل المفهوم العام المنتزع من نفس المفاهيم الجزئية التي يراد الوضع لها، كمفهوم الفرد من الإنسان الذي هو منتزع عن مفهوم زيد وعمرو وخالد وهكذا.

وثانياً: بأنه لا يشترط اللحاظ في الوضع أصلاً، بل يكفي في صحته الإشارة إلى المعنى بلا لحاظه، فتأمل.

الإشكال الثاني(2): إنه لا يعقل وجود الجامع إلا بالتجرد عن كل الخصوصيات الفردية، فلا يكون الجامع حاكياً عن الأفراد بخصوصياتها،

ص: 48

1- بحوث في علم الأصول 1: 89.

2- نهاية الأفكار 1: 37.

فكل فرد له جزئان تحليليان - الجامع والخصوصية - ولا يمكن الاكتفاء بتصوير الجزء للوضع للكل.

وحاصل الإشكال أن شيئاً من العناوين التفصيلية، كعنوان الإنسان والحيوان ونحوهما، وكذا العناوين العامة العرضية، كعنوان الذات والشيء ونحوهما، لا يمكن أن يكون مرآة إلى الأفراد الخاصة والعناوين التفصيلية، لأن غاية ما تحكي عنه تلك العناوين، إنّما هي الجهة المشتركة بين الأفراد التي بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن أفراد نوع آخر، وأما حكايتها عن الأفراد بما لها من الخصوصيات التي بها إمتياز كل فرد من هذا النوع عن الفرد الآخر من ذلك النوع، فلا، بل هو مستحيل، لأن (الفرد والخصوصية) تتباين مفهوماً مع مفهوم (العام)، والمباين لا يمكن أن يكون وجهاً للمباين.

وجوابه: وله تقريران:

التقرير الأول: حسب المحكي عن المحقق العراقي في بدائع الأفكار: أن الجامع قسمان:

1- أن يكون الجامع الكلي جزءاً تحليلياً لما هو فرد بالذات، كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو.

2- أن يكون الجامع بالنسبة إلى أفراد بالعرض، كالجامع الانتزاعي بالنسبة إلى مناشئ انتزاعه، كالإمكان بالنسبة إلى ماهية الإنسان، إذ بفرز ما به الامتياز في الأفراد لا نحصل على مفهوم الإمكان، بل نحصل على الجنس مثلاً، بل الإمكان في كل منها قائم بالماهية بخصوصياتها، وبفصلها المميز لها عن الماهية الأخرى.

ص: 49

وبعبارة أخرى(1): إن حيشية الجامع، تارة: تكون ثابتة في أفرادها ضمناً، فلا يعقل حكايته عن الأفراد بخصوصياتها، لأن مرجعه إلى حكاية الجزء عن الكل، وهذا ما يكون دائماً في الجامع مع أفرادها بالذات.

وتارة أخرى: تكون حيشية الجامع قائمة بأفرادها قياماً عرضياً، على نحو تكون قائمة بهذا الفرد بخصوصه، وبذلك بخصوصه، فيمكن أن يتخذ الجامع مرآة للأفراد بخصوصياتها - وهذا يكون في الجامع الانتزاعي العرضي مع أفرادها بالعرض، وهي مناشئ انتزاعه - .

التقرير الثاني: ما في نهاية الأفكار(2): بكفاية لحاظ الموضوع له، ولو بوجه إجمالي، مشيراً به إلى الأفراد الخاصة في مقام الوضع، المعبر عنها بما ينطبق عليه مفهوم الإنسان أو مفهوم الذات أو الشيء.

وأشكل عليه في المنتقى(3): بأن هذا يستلزم كون الوضع والموضوع له عامين وهذا خلاف الفرض بكون الموضوع له خاصاً. لأن هذه المفاهيم المنتزعة عن الخصوصيات المنطبقة عليها، هي مفاهيم عامة، وضع يازائها بعض الألفاظ الدالة عليها، كلفظ الفرد والشخص ونحوهما. إذ كل ما يتصور مما هو حاك عن الأفراد يكون كلياً، والوضع يازائه يستلزم عموم الموضوع له.

أقول: لعل إشكاله يرد على التقرير الأول، وأما التقرير الثاني فلا يرد

ص: 50

1- بحوث في علم الأصول 1: 90.

2- نهاية الأفكار 1: 37.

3- منتقى الأصول 1: 78.

عليه هذا الإشكال لتصريحه «بأن الوجه الإجمالي يشار به إلى الأفراد الخاصة في مقام الوضع».

مثلاً يقول: (من في هذه الدار سميته علياً) فإن (الموضوع له) ليس الكلي الذي ينطبق على مصاديقه، بل (الموضوع له) الأفراد بخصوصياتهم، وقد جعل العنوان الكلي (من في هذه الدار) مشيراً إلى تلك الأفراد، فتأمل.

أقسام الوضع العام والموضوع له الخاص

ثم إنه قيل بأن أنحاء تصوّر (الوضع العام الموضوع له الخاص) على ثلاثة (1):

1- أن يكون (الموضوع له) - الملحوظ بتوسط العنوان العام الكلي - هو الأفراد المخصوصة بخصوصياتها التفصيلية الجزئية، كما لو لاحظ في مقام الوضع عنوان الإنسان مشيراً بهذا العنوان إلى المصاديق الخاصة.

نظير التكليف، كقوله (أكرم من في الدار) مشيراً به إلى الأفراد الخارجيّة.

2- أن يكون (الموضوع له) عبارة عن الأفراد والصور التفصيلية، ولكن بحيث تعمّ الكلي والجزئي، مثلاً لفظ (شيء)، يشير به إلى ما ينطبق عليه هذا العنوان، سواء كان كلياً كالإنسان والحيوان، أم جزئياً كزيد وعمرو.

3- أن يكون (الموضوع له) - الملحوظ بتوسط العنوان الكلي -، هو معنى إجمالي مبهم، كالشبح، بحيث يكون نسبته إلى الصور التفصيلية هي نسبة الإجمال والتفصيل، بحيث لو انكشف الغطاء لكان ذلك المعنى

ص: 51

1- نهاية الأفكار 1: 35.

الإجمالي عين المعنى التفصيلي.

ومثّلوا للثاني: بأسماء الإشارة، فيقال (هذا الإنسان) و(هذا زيد).

ومثّلوا للثالث: بأسماء الإشارة أيضاً، والضمائر، والموصولات، التي يعبر عنها بالمبهمات وسيأتي الكلام فيها، وأنها ليست من (الموضوع له الخاص) فانتظر.

ويرد على هذا البيان، أنه في القسم الأول والثاني إن لاحظ الواضع الأفراد بخصوصياتها التفصيلية خرج عن الوضع العام إلى الوضع الخاص، وإن لم يكن كذلك دخل في القسم الثالث.

الاشتراك اللفظي أم المعنوي؟

ذهب المحقق النائيني (1) إلى أن (الوضع العام والموضوع له الخاص) يكون من المشترك اللفظي، وذلك لأن الاشتراك اللفظي هو أن يكون اللفظ واحداً مع تعدد المعنى، وهكذا فيما نحن فيه، إذ (الموضوع له) هو الأفراد، وهي متباينة، فإن الاشتراك اللفظي تارة يكون مع تعدد الأوضاع - كلفظ العين - ، وتارة يكون مع وضع واحد، ولكنه في الحقيقة ينحل إلى أوضاع متعددة.

مثلاً: قد يسمى كل مولود يولد في ليلة معينة ب-(علي)، فهنا أوضاع متعددة لمعاني متعددة، وقد يجمع الأوضاع كلها في لفظ واحد فيقول: (كلّ من يولد في هذه الليلة فقد سمّيته علياً). فهذا النوع من الاشتراك يرجع إلى الوضع العام والموضوع له الخاص، لأنه جامع عرضي قد تصوره

ص: 52

الواضع ووضع اللفظ بازائه.

وأما الشيخ الأعظم فيظهر من تقريرات درسه(1) الفرق بين (الوضع العام والموضوع له الخاص) وبين (الاشتراك اللفظي) - وذلك في بحث الصحيح والأعم - .

ووجهه المحقق النائيني(2): بأن مراده من (الاشتراك اللفظي) لعله ما تعدد فيه الوضع حقيقة، لا ما كان التعدد بالانحلال (كما في الوضع العام والموضوع له الخاص).

أقول: إن (الاشتراك اللفظي) اصطلاح خاص بتعدد الوضع مع اختلاف المعنى، نعم ملاكه يجري في (الوضع العام والموضوع له الخاص)، فتأمل.

4- الوضع الخاص والموضوع له العام

اشاره

بأن يتصور الواضع مصداقاً جزئياً فيضع اللفظ لكليته.

وقد اختلف في إمكانه، والأشهر استحالة هذا القسم.

وبيان وجه الاستدلال على استحالته

وقد استدل على الاستحالة بوجه، منها:

الوجه الأول: ما ذكره في المنتقى(3)، وحاصله: أنه لا بد من الإشارة الذهنية للمعنى الموضوع له، إذ لا يمكن الوضع لشيء بدون تصوره أو بدون الإشارة إليه، وكل ما يكون مشيراً إلى المعنى العام يكون كلياً، مثلاً

ص: 53

1- مطارح الأنظار 1: 49.

2- فوائد الأصول 1: 33.

3- منتقى الأصول 1: 80-81.

لو تصورنا مفهوماً جزئياً كزيد، وأردنا الوضع لكلية المنطبق عليه بلا تصور لذلك الكلي - لكي لا يتقلب إلى الوضع العام - فلا بد من الإشارة إلى ذلك الكلي، وكل ما يتصور كونه مشيراً إلى ذلك الكلي فهو كلي، مثل عنوان (منطبق) أو عنوان (كلي)، فيقال: (ما هو كلي زيد) أو (ما هو منطبق على زيد).

وواضح أن هذه المفاهيم كليه، فانقلب إلى (الوضع العام) أيضاً.

وفيه: أن (الوضع) ليس للعنوان المشير، فلا يضر كليتة ذلك العنوان المشير.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الإصفهاني⁽¹⁾: من أن الوضع للكلي لا يحتاج إلا إلى ملاحظته، بخلاف الوضع للأفراد غير المتناهية، فإن لحاظ غير المتناهي غير معقول، فلا بد من لحاظها بجامع يجمع شتاتها، ويشمل متفرقاتها، وهو الكلي المنطبق عليها، فإن لحاظها بالوجه لحاظها بوجه.

وأشكل عليه: بأنه كما يمكن التصور الإجمالي للأفراد عبر تصور العام - في الوضع العام والموضوع له الخاص - ، كذلك يمكن التصور الإجمالي للعام عبر تصور الخاص، لتضمّن الخاص على العام باعتباره جزءاً منه، - وهذا في الوضع الخاص والموضوع له العام - ، نعم يمكن التصور التفصيلي للعام، لكنه غير لازم بعد فرض كفاية التصور الإجمالي.

والحاصل: إن التصور الإجمالي إن كان كافياً، فلا فرق بين التصور الإجمالي للخاص أو التصور الإجمالي للعام، وعدم إمكان التصور

ص: 54

التفصيلي للأفراد مع إمكانه للعام غير فارق.

وفيه نظر: لأن تصور العام الذي هو في ضمن الخاص ليس تصوراً إجمالياً له، بل هو تصور تفصيلي له ولكن انضم إليه تصور أمور أخرى تفصيلياً - وهي المشخصات الفردية - بخلاف تصور الأفراد، فإنها لكثرتها - مثلاً - لا يمكن تصورها إلا بنحو الإجمال وعبر العام.

فالأولى: الإشكال بأن عدم الحاجة لا تثبت الاستحالة، بل أقصى ما تثبته هو العبثية، فتأمل.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (1): وهو التباين بين (الكلي) وبين (الفرد والخصوصية)، وكذا (الكلي المقيد). فمفهوم الإنسان مباين مع مفهوم زيد، وكذا مباين مع مفهوم الإنسان المقيد بالزبدية - مثلاً - ، ولا يكون المباين وجهاً لمباينه.

ومع تجريده عن الخصوصية، وذلك عبر لحاظه بما أنه قابل للإلتحاق على زيد وعلى غيره، يكون من الوضع العام والموضوع له العام.

وأشكل عليه: أولاً: بالنقض في (الوضع العام والموضوع له الخاص)، بأنه كيف لم يقل باستحالته مع التباين بين الكلي وبين الخاص؟

وفيه: أن هناك - أي في الوضع العام والموضوع له الخاص - يُضفي الوضع الخصوصية بنحو إجمالي على المفهوم العام، وتلك الخصوصية بسبب إجمالها لا توجب الانقلاب إلى (الوضع الخاص والموضوع له الخاص)، عكس ما هنا - أي في الوضع الخاص والموضوع له العام - ، فإن

ص: 55

1- نهاية الأفكار 1: 37.

تجريد الخاص عن الخصوصية يوجب انقلابه إلى الوضع العام، فتأمل.

وثانياً: إن الخصوصية لا تباين ذات الطبيعة بلا تقيدها بأي قيد - في اللابشرط القسمي - فلا تباين بين العام والخاص.

وفيه: أن الكلام في المفهوم، ولا إشكال في أن مفهوم الإنسان يباين مفهوم زيد، لأن المفهوم هو الصورة الذهنية - وهي جزئية - ومن المعلوم تباين الوجودات الجزئية.

وثالثاً: إن ما ذكره لا يجري في القسم الثاني من الجامع - وهو الجامع العرضي، كالفرد والشيء ونحو ذلك، كما مرّ.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني⁽¹⁾، وحاصله: أن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراد ومصاديقه بما هو عام، فإنه من وجوهها، ومعرفة الشيء بوجهه معرفة له بوجه ما، فلذا أمكن الوضع العام والموضوع له الخاص.

بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد فلا تكون معرفته وتصوره معرفة للعام، ولا للأفراد أصلاً ولو بوجه.

ويرد عليه: أنه ما المراد (بكونه وجهاً)؟

أ) إن كان المراد (الانتزاع)، حيث إن العام ينتزع من الخاص، فلذا يكون تصور العام مستلزماً للتصور الإجمالي للخاص، وليس كذلك الخاص إذ لا ينتزع عن العام!

ص: 56

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 27-29.

ففيه: أن الخاص منشأ انتزاع العام، فأى مانع من أن يكون تصور الخاص مستلزماً للتصور الإجمالي للعام، فكما أن تصور أربعة أشياء يكون مستلزماً للتصور الإجمالي للزوجية، كذلك تصور الزوجية مستلزم للتصور الإجمالي للأشياء الأربعة.

(ب) وإن كان المراد (المرآتية)!

ففيه: أن إدعاء الفرق خال عن الدليل، لأن العام والخاص متحدان وجوداً - باعتبار أن الطبيعي موجود بوجود فردة - ، ومتغايران مفهوماً، لأن المفاهيم جزئية، والجزئيات متباينة.

فالأولى: في بيان وجه الاستحالة، أن يقال إن الواضع إذا تصور الخاص:

1- فإن تصور العام، إنقلب إلى الوضع العام.

2- وإن لم يتصور العام، لم يكن الوضع له، إذ كيف يضع اللفظ لشيء لم يتصوره.

إن قلت: يشير إلى العام من غير تصوره، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص.

قلت: إن الإشارة إلى العام تستلزم تصوره دائماً، لأنه شيء واحد، فينتبغ في الذهن قهراً، بخلاف الإشارة إلى الأفراد، فإنها لا تنطبع في الذهن بالإشارة إليها إلا بنحو إجمالي، والإجمال لا يضر بالوضع العام - كما مرّ - فتأمل.

الاستدلال على إمكانه

ثم إنه قد استدل على إمكان هذا القسم بدليلين:

ص: 57

الدليل الأول: ما عن المحقق الرشتي(1): من أن الوضع الخاص والموضوع له العام كالمنصوص العلة، فإنه فيها يكون موضوع الحكم شخصياً، ومع ذلك يسري إلى كل ما فيه العلة.

وكذا إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من الفائدة - كدواء مركب من أشياء - فإن الوضع يسري إلى كل ما فيه تلك الفائدة، فيكون الموضوع له عاماً، مع كون آلة الملاحظة خاصاً.

والجواب: أولاً(2): أن اللحاظ الذي لابد منه في الوضع للكلي، هو لحاظ نفس الكلي - أي على نحو اللا بشرط المقسمي - ، ولحاظ الفرد من حيث فرديته أو لحاظ الكلي الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكلي بما هو كلي.

وثانياً(3): أنه لا ربط للمقام بمنصوص العلة، ولو سلّم الربط فإن الحاكم في منصوص العلة لو لم يلحظ العلة لم يكن قاصداً للحكم العام، وإن لحظها فقد لحظ العام بعد لحاظه للخاص.

الدليل الثاني: ما عن المحقق الحائري: بأنه قد يرى شبحاً من دون العلم بنوعه ولا بجنسه ولا بأي عنوان ينطبق عليه، بل لا ينطبق عليه سوى عنوان (الشبح)، فإذا وضع اللفظ بإزاء العنوان الواقعي المنطبق على هذا الشبح، كان من الوضع الخاص، إذ الملحوظ حال الوضع هو هذا الموجود الخاص - وهو الشبح - والموضوع له عام لأنه الكلي المنطبق على الشبح.

ص: 58

1- راجع الأصول 1: 27.

2- نهاية الدراية 1: 50.

3- الأصول 1: 28.

وفيه: أن هنا عنوان عام عرضي هو (كل ما ينطبق على هذا الشبح)، فانقلب إلى الوضع العام.

البحث الرابع: في المعنى الحرفي

إشاره

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في معنى الحروف

إشاره

لا إشكال في وقوع الوضع والموضوع له العامين، كما لا إشكال في وقوع الخاصين، إنّما الكلام في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص - بعد الفراغ عن إمكانه - .

وقد مثّلوا له بالحروف، والأسماء الشبيهة بها كالموصلات وأسماء الإشارة، والشباهة من جهة الافتقار.

فلا بد من تحقيق الأمر في معاني الحروف، ليتضح صحة هذا الكلام من عدمه.

ولا يخفى أن المدلول الإجمالي للحروف واضح لأهل اللسان، ومع الشك يمكن مراجعة كتب النحو أو اللغة، وإنّما البحث هنا في معرفة حقيقة المعنى الحرفي، أي كيفية تصورنا له، فالبحث في الحقيقة هو بحث لتحليل واقع نفهمه ونستعمله.

ثم إن المباني في المعنى الحرفي ثلاثة:

1- إن الحروف لم توضع لمعنى، وأن حالها حال علامات الإعراب.

2- إن معانيها كالأسماء، فالوضع والموضوع له عامين، وإنّما الاختلاف بين الأسماء والحروف فيما سنذكره.

ص: 59

3- إن للحروف معاني تختلف اختلافاً ذاتياً عن المعاني الاسمية.

المبنى الأول: عدم وضع الحروف لمعنى

وحاصله: أن الحروف كعلامات الإعراب، ولم توضع لمعنى أصلاً، بل هي علامات لبعض حالات الاسم والفعل، فكما أن (الرفع) علامة لكون الاسم فاعلاً - مثلاً - من غير أن يكون للرفع معنى، كذلك (في) - مثلاً - علامة على كون ما بعدها ظرفاً(1).

وفيه: أولاً: الإشكال في (المقاس عليه) أي في حركات الإعراب، وفي (المقاس) أي في الحروف.

أما المقاس عليه: فإن حركات الإعراب تدل على معان وخصوصيات خارجة عن مدلول الاسم، ولذلك يتغير المعنى بتغيرها وتبدلها، مع أن مدلول الاسم واحد لا تبدل فيه.

وبعبارة أخرى: لفظ (زيد) - مثلاً - لا يدل إلا على الذات العارضة عن الخصوصية، - أي الماهية اللابشرط المقسمي وهي الماهية الصرفة - والخصوصيات ليست داخلية في معناه(2)، فلو استعمل لفظ زيد وأريد به الدلالة على الماهية مع الخصوصية كان مجازاً، لأنه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له الذي هو الماهية الصرفة.

وأما المقاس: فإنه بضم الحرف إلى الاسم يفهم معنى وخصوصية ما، خارجة عن مدلول الاسم، بحيث لا تفهم تلك الخصوصية بذكر الاسم

ص: 60

1- نقله في فوائد الأصول 1: 34؛ نهاية الأفكار 1: 39.

2- نهاية الأفكار 1: 39.

وحده، فيتعين أن يكون الدال عليها هو الحرف، إذ ليس في الكلام غيره مما يمكن القول بكونه دالاً على المعنى (1).

إن قلت: المقصود هو وضع (الاسم المقيّد بالحرف) للمعنى الخاص، بحيث لا يبقى في الحرف مدلول إضافي في الكلام يستفاد بنحو تعدد الدال والمدلول كما هو المطلوب (2).

قلت: إن الأسماء وضعت لذات المعنى، ولم توضع للمعنى المقيّد أصلاً، وإلا لزم الوضع إلى ما لا نهاية، لاختلاف التركيبات بما لا يمكن حصره، وذلك مما لا يمكن الالتزام به.

وثانياً: يلزم من ذلك جواز حذف الحروف، إذ على هذا المبنى لا دلالة لها بل هي علائم كعلائم الإعراب التي يجوز حذفها في الوقف ونحوه من غير تغيير في المعنى، وهذا اللازم باطل قطعاً لاختلال المعنى في أكثر التركيبات لو حذفت الحروف منها.

إن قلت: إن الحروف تشخص المراد الجدي ولذا لم يجر حذفها.

قلت (3): إن الحروف تكمل المدلول الاستعمالي، ولذا لا تكون الجملة تامة بدون الحروف سواء كان لها مدلول جدي أم لا.

المبنى الثاني: كون الحروف كالأسماء

إن للحروف معنى لا يختلف عن معنى الأسماء، فيكون الوضع

ص: 61

1- أجود التقريرات 1: 24؛ منتقى الأصول 1: 94.

2- بحوث في علم الأصول 1: 232.

3- بحوث في علم الأصول 1: 233.

والموضوع له عامين في الحروف كالأسماء، وذلك لأن الحروف لا تشتمل على خصوصية توجب جزئية المعنى:

1- لا خصوصية في الوجود الخارجي: وذلك لاستعمال الحروف في المعاني الكلية في كثير من الأحيان مثل (سر من البصرة إلى الكوفة) فيتحقق الامتثال بالابتداء بالسير من أية منطقة من البصرة.

2- ولا خصوصية في الوجود الذهني - المعبر عنه باللحاظ - إذ يرد عليه ثلاثة إشكالات، كما في الكفاية(1):

أولاً: عدم الصدق على الخارجيات، لأن المعنى مقيد باللحاظ وهو أمر ذهني، وما كان مقيداً بأمر ذهني لا موطن له إلا الذهن، فيمتنع امتثال مثل (سر من البصرة)، إلا بالتجريد، وهو يستلزم المجازية.

وثانياً: لزوم اجتماع لحاظين في مقام الاستعمال، أحدهما: اللحاظ المأخوذ في المعنى، والثاني: اللحاظ اللازم في مقام الاستعمال، حيث لا يمكن استعمال لفظ في معنى إلا مع لحاظ ذلك المعنى.

وثالثاً: لزوم جزئية المعنى في الأسماء، باعتبار أن اللحاظ الاستقلالي لحاظ - وهو وجود ذهني - فيكون جزئياً دائماً، لأن الكليات إنما هي في المفاهيم لا في الوجودات.

فتحصل: أنه لا فرق بين الحرف والاسم في المعنى، وإنما الفرق بينهما باعتبار اللحاظ الآلي والإستقلالي، فإذا لوحظ في مقام الاستعمال باللحاظ الآلي يصير معنى حرفياً، وإن لوحظ باللحاظ الاستقلالي يصير معنى اسماً.

ص: 62

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 35-37.

ونتيجة ذلك هي أن الوضع والموضوع له عامين في الحروف كالأسماء، لأن ذات المعنى كلي، وعدم كون اللحاظ - الآلي كالاستقلالي - موجباً لجزئيته.

وأورد عليه إشكالات، منها:

الإشكال الأول: إنه على ذلك يلزم الترادف بينهما، وجواز استعمال الحروف مكان الأسماء وبالعكس، مع بدهة بطلان ذلك.

والجواب: من وجوه منها:

الجواب الأول(1): إن منشأ عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر هو قصور الوضع وعدم إطلاقه، فإن الاسم وضع لكي يراد معناه بما هو في نفسه، بخلاف الحرف فإنه وضع لكي يراد معناه بما هو آلة لملاحظة خصوصية حال المتعلق.

فليس منشأ عدم صحة الاستعمال، وجود المانع عن الاستعمال المذكور بعد إطلاق الوضع واقتضائه جواز الاستعمال المذكور، كما ليس منشأ من جهة تقيد المعنى في الاسم باللحاظ الاستقلالي والحرف باللحاظ الآلي، فإن ذلك مستحيل للوجوه الثلاثة التي ذكرت.

إن قلت(2): إن ذلك يقتضي أن يكون حدوث العلة الوضعية وحصولها بين اللفظ والمعنى متوقفاً على الاستعمال، لوضوح كون المراد باللحاظ الآلي والاستقلالي: اللحاظ في حال الاستعمال، ولازم ذلك أنه لا وضع - بمعنى لا

ص: 63

1- نهاية الأفكار 1: 41.

2- منتقى الأصول 1: 91.

وجود للعلاقة الوضعية - بين اللفظ والمعنى قبل الاستعمال، وبطلان هذا لا يحتاج إلى بيان.

قلت: ليس المراد أن حصول الوضع يتوقف على الاستعمال، بل المراد أن الوضع كان لبعض مصاديق المعنى العام، فالابتداء مثلاً له مصداقان أحدهما الابتداء الاستقلالي وقد وضع له الاسم فقط، والآخر الابتداء الآلي وقد وضع له الحرف فقط، فهذا الوضع من قبيل (ضيق فم الركبة)، فتأمل.

الجواب الثاني: إنه لا فرق بين الاسم والحرف في المعنى، إلا أن الواضع اشترط استعمال الاسم فيما لو قصد الاستعمال استقلالاً، واشترط استعمال الحرف فيما لم يُقصد استقلالاً بل قصد لغيره(1).

ويرد عليه - لو أريد ظاهره، ولم يكن المقصود منه ما ذكر في الوجه السابق - :

أولاً: ما في المنتقى(2): من أن (الشرط) المأخوذ في الوضع: إما يرجع إلى (الموضوع له) بحيث يكون من قيوده، أم لا.

فعلى الأول: يلزم تقييد (الموضوع له) بالآلية والاستقلالية، فيكون رجوعاً إلى ما فرّ منه، فيرد عليه الإشكالات الثلاث المتقدمة.

وعلى الثاني: يلزم منه رجوع الشرط إلى تعدد المطلوب، فإن الشرط إذا لم يرجع إلى الموضوع له، كان مطلق المعنى هو الموضوع له في الحرف والاسم بلا قيد، وإثما ثبت الإشرط بنحو الاستقلال بلا دخل له في

ص: 64

1- فوائد الأصول 1: 47.

2- منتقى الأصول 1: 89.

الموضوع له، إذ الشرط خارج عن دائرة الموضوع له، فيرجع المحذور من جواز استعمال كل واحد منهما مكان الآخر.

وثانياً: ما في الفوائد(1) من أنه لا- ملزم لاتباع شرط الواضع، فإنه أقصى ما يقال إن الواضع هو الله تعالى وأنه ألزم بهذه الكيفية من الاستعمال، فتكون مخالفته عصيانياً، وهو لا يقتضي عدم صحة الاستعمال المذكور.

مثلاً: لو وضع اسم (زيد) على الوليد واشترط عدم إطلاقه عليه ليلاً، فلو خالفه أحد واستعمله في الليل، لا يكون غلطاً، بل عصيانياً على أسوء الفروض.

هذا فضلاً عن عدم ثبوت كون الواضع هو الله تعالى، وعدم وجود أي دليل على هذا الاشتراط، بل مع القول بأن اللغات إنما هي بالوضع التعييني لا يكون معنى لهذا الشرط أصلاً.

الإشكال الثاني: مخالفته للوجدان، حيث نجد في أنفسنا اختلاف معنى (من) و(الابتداء).

قال المحقق العراقي(2): مخالفته لما عليه الوجدان والارتكاز من انسباق الروابط الخاصة في موارد استعمالها.

وسياتي مزيد توضيح لكلامه حين ذكر أقوال المبنى الثالث.

وأما ما في الفوائد(3) من أن مثل أفاظ (الابتداء) (الانتهاء) (الظرف)

ص: 65

1- فوائد الأصول 1: 49.

2- نهاية الأفكار 1: 43.

3- فوائد الأصول 1: 49.

(النداء) يكون لكل منها معنى متحصل في نفسه، بحيث يسبق إلى ذهن السامع لتلك الألفاظ معانيها، ولا يصح أن يقال للمتكلم أنه ليس لمفردات كلامه معنى متحصل، نعم يصح أن يقال له: ليس لكلامه نسبة يصح السكوت عليها، وهذا بخلاف التكلم بلفظة (من) (إلى) (في) (يا) (ك)، فإنه لا يسبق إلى ذهن السامع من هذه الألفاظ معنى أصلاً، ويصح أن يقال للمتكلم بذلك: إنه ليس لمفردات كلامه معنى، بل يُعدّ هذا الوجه من التكلم مستهجنًا ومستبشعًا.

ففيه تأمل، وذلك لانسباق المعنى من بعض الحروف وجداناً.

الإشكال الثالث: إن الاسم والحرف لو كانا متحدّي المعنى وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلي، لكان طبيعي المعنى الوجداني قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن على طورين، مع أن الحرفي - كالنسب والروابط - لا يوجد في الخارج إلاّ على نحو واحد وهو (الوجود لا في نفسه)، ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسي (1).

وأجيب عنه: بأنه لا يلزم تطابق الوجود الخارجي والوجود الذهني في كل الخصوصيات، فالعرض لا يوجد في الخارج إلاّ في موضوعه، مع إمكان لحاظه في الذهن مستقلاً عن موضوعه، فله في الذهن طورين مع أنه في الخارج على نحو واحد.

إن قلت: مثل معنى الابتداء قابل للنحوين من الوجود - الاستقلالي

ص: 66

1- نهاية الدراية 1: 51.

والآلي - سواء في الذهن أم في الخارج.

قلت: لعلّه لم يكن نظر المحقق الإصفهاني إلى كل المعاني الحرفية، حتى يستشكل عليه بهذا الإشكال، بل كان نظره إلى أمثال النسب والروابط التي لا توجد في الخارج إلا آلة.

الإشكال الرابع: إذا كان (الموضوع له) في كل من الحرف والاسم واحداً، فلازم ذلك حدوث علاقة بين معنى الاسم والحرف، بنحو يصح استعمال كل منهما مكان الآخر مجازاً، بل العلاقة الثابتة أقوى العلاقات - إذ العلة هي في الإتحاد الذاتي بين المعنيين - مع وضوح عدم جواز استعمال أحدهما مكان الآخر حتى مجازاً (1).

وفيه: أولاً: الاستعمال المجازي مرتبط بالعرف، لا بالدقة العقلية، والمعنى - على هذا المبنى - وإن كان متحداً دقة لكنه مختلف عرفاً (2).

ويمكن بيانه بطريقه أخرى: وهو أنه لا يكفي مجرد العلة في المجازية، فلا يصح إطلاق (الأسد) على (الأبخر) و(المشعر)، بل لابد من قبول ذوق العرف لذلك.

وثانياً: أنه بناءً على عدم تحقق العلة الوضعية يكون الحرف مهماً إذا لم يُلاحظ آلة، وكذا الاسم يكون مهماً إن لم يلاحظ بالاستقلال، والمهمل لا يصح استعماله لا حقيقة ولا مجازاً.

ويرد عليه: أنه في جميع الاستعمالات المجازية، يكون اللفظ وضع

ص: 67

1- فوائد الأصول 1: 49.

2- منتقى الأصول 1: 94.

لمعنى واستعمل في معنى آخر، وكذا هنا الحرف وضع للمعنى الآلي فيستعمل في المعنى الاستقلالي مثلاً.

الإشكال الخامس: النقض بموارد لوحظت بعض الأسماء آلة، أو الحروف استقلالاً، منها:

النقض الأول: الأسماء التي أخذت معانيها معرفاً لغيرها وآلة للحاظه، مثل العناوين الكلية المأخوذة في القضايا حال كونها معرفات، مثلاً الكلي آلة للحاظ أفراده ومصاديقه، فإن الكلي تارة يلحظ بما هو ويحمل عليه المعقولات الثانوية - كالإنسان نوع - ، وأخرى يلحظ مرآة لأفاده وسارياً فيها ويحمل عليه الأحكام الثابتة للأفراد، فيقال (الماء يرفع العطش) و(النار حارة)، وعليه فيلزم أن تكون المعاني الاسمية حرفياً إذا لوحظت مرآة لمصاديقها وفانية فيها(1).

وفيه: أن معنى الآلية هو فناء مفهوم في مفهوم آخر، لا فناء العنوان في المصداق الخارجي(2).

قال المحقق العراقي(3): إنهم أطبقوا على كونها - أي الحروف - غير مستقلة بالمفهومية، وربما أرجع (عدم الاستقلال بالمفهومية) إلى عدم استقلالها في مقام لحاظها بجعلها آلة لملاحظة حال الغير، قبال مفاهيم الأسماء الملحوظة بالاستقلال، وإلى ذلك نظر من قال بأن معانيها آلية

ص: 68

1- دراسات في علم الأصول 1: 39.

2- بحوث في علم الأصول 1: 235.

3- مقالات الأصول 1: 83.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : المعاني الاسمية والحرفية بناءً على المبنى الثاني واحدة وإنما الفرق في اللحاظ فقط، بمعنى أن (الابتداء) في (من) لوحظ آلة - أي رابطاً بين الطرفين - فوضع له الحرف، وفي لفظ (الابتداء) لوحظ مستقلاً فوضع له الاسم.

النقض الثاني: النقض بالمصادر، فإن فرقها عن أسماء المصادر هو أن المصادر أخذت بما هي أوصاف لمعروضاتها، بخلاف أسماء المصادر الملحوظ فيها الحدث بما هو شيء في نفسه، مع قطع النظر عن كونه وضعاً لغيره.

وأجيب: بأن المصادر مركبة من مادة وهيأة، فالمادة هي نفس الحدث وهو معنى اسمي، وأما الهيأة فلا بأس في القول بأنها معنى حرفي (1).

وفيه: أن غرض المستشكل هو أن المصدر - بمادة وهيأته - لم يلاحظ بشكل مستقل، بل لوحظ حالة في غيره، فانطبق عليه المعنى الحرفي - على المبنى الثاني - .

فالأولى: الجواب عنه بما مرّ في الجواب عن النقض الأول.

النقض الثالث: قد يكون المعنى الحرفي هو المقصود بالإفادة، كما لو كان الموضوع والمحمول معلومين، مع الجهل بخصوصياتهما، فلو سأل شخص عن تلك الخصوصيات فأجيب عنها، فإن السائل والمجيب ينظران إلى هذه الخصوصيات بالنظرة الاستقلالية، مع أنها حالة في الغير ومعنى حرفي.

وفيه(1): أولاً: المستعمل ينتزع مفهوماً اسماً مشيراً به إلى واقع المعنى الحرفي الخاص ويجعله مدخول الاستفهام، نظير الإشارة إلى (العدم) والحكم عليه، فإن له وجوداً ذهنياً ولذا أشار إليه وحكم عليه، ولكن هذا الوجود الذهني يشير إلى واقع (العدم)، وكذا مثل (واجب الوجود) و(ممتنع الوجود) فإن المفهوم المنطبع في الذهن إنما هو موجود ذهني ممكن، لكنه يشير إلى واقع لا يمكن إحضاره إلى الذهن، فتأمل.

وثانياً: أن يكون اللحاظ الاستقلالي متعلقاً بطرف المعنى الحرفي، أي بالمعنى الاسمي المتخصص بالحرف - بما هو متخصص - فيكون لحاظ التخصص تبعاً، كما لو سأل (إن زيداً هل جاء في البر أم البحر؟)

المبنى الثالث: اختلافهما بالذات

إن المعاني الحرفية تختلف عن المعاني الاسمية بالذات.

ولتصوير هذا المبنى وجوه متعددة - وهي أقوال مختلفة - منها:

القول الأول: الإيجادية

وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني(2) وحاصله: أنه لا جامع بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وأن الحروف وضعت لإيجاد معنى في الغير - مع أربعة قيود -، والأسماء وضعت بازاء المفاهيم المقررة في وعاء العقل.

وأما القيود الأربعة، فهي:

1- إن المعنى الحرفي إيجادي لا إخطاري، عكس المعنى الاسمي.

ص: 70

1- راجع منتقى الأصول 1: 92-93؛ بحوث في علم الأصول 1: 236.

2- فوائد الأصول 1: 35-45.

والإخطار: هو كون استعمال اللفظ في المعنى يوجب إخطار معناه في ذهن السامع واستحضاره لديه، لأن المفاهيم الاسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل - الذي هو وعاء الإدراك - .

والإيجاد: هو أن يكون استعمال اللفظ موجباً لايجاد المعنى من دون أن يكون للمعنى نحو تقرر وثبوت بدون الاستعمال، بل المعاني توجد في موطن الاستعمال، مثل كاف الخطاب وياء النداء، بداهة أنه لولا قولك (يا زيد) و(إياك) لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلا بالاستعمال.

2- إن المعنى الحرفي قائم بغيره لا بنفسه، والمعنى الاسمي قائم بنفسه.

فالمعنى الاسمي مدرك من حيث نفسه وله تقرر في وعاء العقل من دون أن يتوقف إدراكه على إدراك أمر آخر، حيث إنه معنى يقوم بنفسه في مرحلة التصور والإدراك، وله نحو تقرر وثبوت.

وإن النسبة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية هي النسبة بين المصداق والمفهوم، (فالنداء) مفهوم اسمي موطنه الذهن، والنداء الذي يوجد ب-(يا) هو مصداقه في الخارج، ومن الواضح الفرق بين المصداق والمفهوم، فالحروف بأجمعها إنما وضعت لايجاد مصاديق الربط والنسبة، والأسماء وضعت بازاء مفاهيم تلك الروابط، فلا ترادف بين لفظة (يا) وبين لفظة (النداء).

3- إن المعنى الحرفي ليس له تقرر وثبوت بعد إيجاده.

بل كان إيجاده في موطن الاستعمال، ويكون الاستعمال مقوماً له،

ويدور حدوثة ويقاؤه مدار الاستعمال.

4- إن المعنى الحرفي حين إيجاده مغفول عنه وغير ملتفت إليه.

بداهة أن المعنى الحرفي - بما أنه معنى حرفي - لو كان ملتفتاً إليه قبل الاستعمال أو حين الاستعمال، لما كان موطنه الاستعمال، بل كان له موطن غير الاستعمال، إذ لا- يمكن الالتفات إلى شيء من دون أن يكون له نحو تقرر في موطن، نظير الغفلة عن الألفاظ حين تأدية المعاني بها، لفناء اللفظ في المعنى وكونه مرآة له.

وبعبارة أخرى(1): إن المعنى الحرفي بعد أن كان من سنخ اللحاظ والتصوّر وكيفية من كفياته ولم يكن من المفاهيم المتقررة، كان غير قابل لتعلق اللحاظ الاستقلالي به والالتفات إليه، لأن اللحاظ في ظرفه غير ملتفت إليه أصلاً ومغفول عنه، والالتفات يكون لنفس الملحوظ، فما يكون من سنخ اللحاظ ومن كفياته - كالنسبة والربط - لم يكن قابلاً للالتفات.

إن قلت: إن بعض الحروف ليست إيجادية، بل تحكي عن النسبة الخارجيّة مثل (من) و(إلى) ونحوهما ولذا فصل صاحب (الحاشية على المعالم) بين الحروف، فاعتبر بعضها إيجادية وبعضها إخطارية(2).

قلت: الحاكي عن النسبة هو الجملة وليس الحرف، فمثل (سرت من البصرة) لا شك من خطور الابتداء والانتهاه الحرفي - أي النسبة الابتدائية والانتهائية - ، لكن ليس الحاكي عنها الحرف بل كل الجملة بتركيبها.

ص: 72

1- منتقى الأصول 1: 97.

2- هداية المسترشدين 1: 146.

هذا محصل ما يستفاد من كلام المحقق النائيني في الفوائد.

ويرد عليه عدة إشكالات:

الإشكال الأول: إن هنالك نسبة بين الموجودين الخارجيين، ونسبة في الذهن بين المفهومين، وحرف يُنطق به في الكلام.

وفي الأول والثاني: تكون النسبة جزئية، رابطة بين الوجودين الخارجيين أو المفهومين الذهنيين.

وأما الثالث: فإن استعمال الحرف قد يكون للحكاية عن النسبة الموجودة في الخارج، فتكون المفاهيم الذهنية ونسبتها مرآة للحكم على الخارج، وقد يكون لإيجاد شيء في الخارج كالنداء ب-(يا).

الإشكال الثاني: إن لنا مواطن ثلاث: الخارج، وذهن المتكلم، وذهن السامع.

(أ) فإن كان المراد من (الإخطار): كشف الأسماء عن معنى في ذهن المتكلم، فالحروف كذلك.

(ب) وإن كان المراد من (الإيجاد): هو إيجاد الحروف للمعنى في ذهن السامع، فالأسماء كذلك.

(ج) وإن كان المراد هو وجود المعنى في الخارج، فكلاهما - أي الأسماء والحروف - قد يكونان إيجاديين وقد يكونان إخطاريين، أي قد يُوجدان المعنى في الخارج، وقد يحكيان عن وجوده في الخارج.

الإشكال الثالث: إنه لا يكون الكلام جدياً إلا إذا كان المتكلم قاصداً له، ففي مثل (يا زيد) يكون هنالك تصوّر للنداء - بمعناه الحرفي - ثم قصده،

فالمعنى الحرفي حاضر في الذهن قبل الاستعمال.

إن قلت: في مثل (يا زيد) لا يكون النداء حاصلاً قبل الاستعمال!!

قلت: النداء بوجوده الخارجي يتوقف على كلمة (يا)، ولكن بوجوده الذهني الربطي - أي بمعناه الحرفي - لا يحتاج إلى هذه الكلمة، بل يسبقها.

والحاصل: إن (يا) النداء، كما تُوجد النداء في الخارج، كذلك لها معنى في الذهن قبل الاستعمال، وإلا كان الاستعمال من غير قصد ولغوًا.

الإشكال الرابع: لم يعرف معنى محصل ل-(الغفلة عن المعنى الحرفي) إذ عدم تعلق اللحاظ بالمعنى الحرفي باعتبار أنه من تحصيل الحاصل حيث إن المعنى الحرفي من سنخ اللحاظ، لا يلزم الغفلة عنه، بل كونه من سنخ اللحاظ هو عين الالتفات إليه، فإن اللحاظ هو بمعنى وجود الشيء في الذهن، والغفلة هي بمعنى عدم وجوده فيه، ففي الكلام تهافت.

والحاصل: إن المفهوم يحتاج إلى تعلق اللحاظ به ليوجد في الذهن، لكن اللحاظ أو ما كان من سنخه هو موجود في الذهن حاضر فيه فيكون ملتفتاً إليه، فتأمل.

الإشكال الخامس (1): إن مضامين الأسماء تكون في رتبة سابقة عن كشف الألفاظ عنها، فلو كان شأن الحروف هو إيجاد الارتباطات الخاصة بين مفاهيم الأسماء، فإن ذلك يلزمه تأخر صقع الارتباط بين المفهومين عن صقع الألفاظ.

فمضامين الأسماء متقدمة على الألفاظ، والألفاظ مقدمة على الربط - الذي

ص: 74

1- نهاية الأفكار 1: 49.

هو المعنى الحرفي على هذا المبنى - ومعنى ذلك تقوّم الربط بما هو متقدم عليه بمرتين وهو محال.

وبيان المحالية - كما عن البدائع(1) - ما تصوره النفس حال كونه غير مرتبط، لا يعقل إحداث الربط فيه، لأن الوجود لا ينقلب عما هو عليه، مثلاً لو قال: (زيد)، فإنه يتصور السامع مفهومه مستقلاً لعدم علمه بعد بالربط وبمفاد الجملة، فلو قال بعد ذلك (في الدار) فإن إحداث الربط في الموجود غير المرتبط ممتنع.

وأشكل عليه(2): بأن الربط من خصوصيات نفس اللحاظ والتصور، فبذكر لفظ (زيد) يتحقق تصوره بلا أي تقييد، وبعد ذكر (في الدار) تضاف إلى ذلك اللحاظ والتصور خصوصية، ولا محذور في ذلك لأن الربط هو إضافة خصوصية إلى الوجود، فهو نظير حدوث الأوصاف على الوجود الخارجي.

وفيه تأمل: لأن الحرف يكشف عن الربط الموجود في ذهن المتكلم، وإيجادية الحرف هي بمعنى تأخر ذلك الربط في ذهن السامع، فكيف يكون ما في ذهن السامع رابطاً للمفاهيم الموجودة في ذهن المتكلم؟

الإشكال السادس(3): أن لازم هذا القول هو إخراج جميع مثل هذه التقييدات عن حيز الطلب والإرادة في الطلب المنشأ بالهيئة، كما في نحو

ص: 75

1- نقله في منتقى الأصول 1: 102.

2- منتقى الأصول 1: 104.

3- نهاية الأفكار 1: 49.

(سر من البصرة إلى الكوفة)، لأنه على هذا المبني تقييد السير بالبصرة في الموطن المتأخر عن موطن مفهومي الاسمين - أعني ذات السير والبصرة - ، وإن ذلك يستلزم كون هذا التقييد في عرض الطلب المنشأ بالهيئة، وذلك لأنه كما لفظ (من) علة لتحقيق التقييد والإرتباط الخاص، كذا الهيئة علة لإيجاد الطلب، فكان العلتان في عرض واحد، فمعلوليهما - وهما الطلب والتقييد في عرض واحد - ولازم ذلك خروج جهة التقييد عن حيّز الطلب وتجريد متعلقه عنه، من جهة استحالة أن يؤخذ في متعلق الطلب ما هو في عرضه.

وبعبارة أخرى: لو التزم بإيجابية المعنى الحرفي لزم أن يكون معنى الحرف في حيّز الطلب وصقعه لا في حيّز المطلوب وصقعه، لأنهما يوجدان باللفظ، فيكون المعنى الحرفي متحققاً حال تحقق الطلب، فلا يكون مأخوذاً في المطلوب لتقدم المطلوب على الطلب، فلا يكون القيد مأخوذاً في المطلوب، وإلا لزم الخلف - لتقدم المطلوب بقيوده على الطلب - .

وأجيب عنه(1): بأن تقدم المطلوب على الطلب إنما هو في ذهن الأمر، والحروف ليست موجدة لمعانيها في ذهنه، بل توجد في ذهن السامع، وليس المطلوب في ذهن السامع متقدماً على الطلب، وأما بالنسبة إلى المتكلم فالمعنى الحرفي ليس من صقع الطلب لأنه متحقق قبل التلفظ.

وفيه تأمل: لنفس ما ذكرناه في الجواب السابق، فإن الطلب متأخر عمّا في ذهن الأمر، فلو لم يقصد الأمر التقييدات فلا تكون متعلقة لطلبه أصلاً فلا يجب امتثالها، فتأمل.

ص: 76

ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني (1): وهو أن الحروف موضوعة للوجود الرابط، وهو أضعف أنحاء الوجود، وذلك لأن الوجود على أربعة أنحاء:

1- في نفسه ولنفسه وبنفسه، وهو الواجب تعالى.

2- في نفسه ولنفسه ولكن بغيره، وهو الجوهر.

3- في نفسه ولغيره وبغيره، وهو الأعراض، ويعبر عنه بالوجود الرابطي.

4- لا في نفسه ولغيره وبغيره، وهو الوجود الرابط، وهذا هو المعنى الحرفي.

ومعنى (في نفسه) أنه في مرتبة ذاته لا- يحتاج إلى أن يتقوم بوجود غيره فيمكن تصوّره مستقلاً، ومعنى (لنفسه) هو أنه في مرتبة وجوده الخارجي لا- يحتاج إلى محلّ، ولذا كان العرض (لغيره) لأنه في وجوده محتاج إلى محل، ومعنى (بنفسه) أي لا يحتاج إلى علّة لوجوده وهذا منحصر في الواجب تعالى، لأن سائر أنحاء الوجود ممكنة تحتاج إلى علّة لايجادها.

واستدل على تحقق (الوجود الرابط): بأننا قد نتيقن بوجود الجوهر والعرض، فنعلم بوجود زيد ونعلم بوجود القيام - مثلاً - ، ولكننا نشك في ثبوت هذا العرض المقطوع به للموضوع المقطوع به فلا ندري هل القائم زيد أم عمرو.

ومن الواضحات لزوم تغاير متعلق الشك واليقين، وحيث كان متعلق اليقين هو: (الجوهر والعرض)، فيكون متعلق الشك أمراً آخر هو (الوجود)

ص: 77

وأشكل عليه بإشكالات، منها:

1- إشكال مبنائي، بعدم تحقق (الوجود الرابط)، وأن الدليل غير تام، لأننا قد نتيقن بالطبيعي ونشك في المصداق، مع أن الوجود في الخارج واحد، وهكذا هنا يكون اليقين بطبيعي العرض - كالقيام في المثال - ، والشك في مصداقه - أي تحققه في زيد - .

وفيه: أنه لعل المقصود هو إثبات تغاير (بين الجوهر والعرض) وبين (الوجود الرابط)، فقد نعلم ونقطع بوجود الجوهر والعرض، ولكن نشك في الارتباط بينها، فلا ندري هل هناك ارتباط أم لا بين (زيد) وبين (القيام)، وهذا يدل على أن هناك شيء آخر غير الجوهر والعرض وهو (الوجود الرابط)، وإلا لم يكن مورداً للشك، بل كان ينبغي القطع بعدم وجوده، فلا تشبه (الطبيعي ومصداقه)، فتأمل.

2- إشكال بنائي، بأنه قد تستعمل الحروف في موارد يعلم بعدم وجود الرابط بينها مثل (الله عالم)، مع عدم تحقق أية نسبة وربط بين الواجب وصفاته الذاتية، لأنها عين ذاته.

وفيه نظر: أولاً: إن استعمال الكلمات في الواجب تعالى إنما هو بنفس المعاني المستعملة في غيره وذلك لقصور اللغة، فتلك المعاني مرادة بالإرادة الاستعمالية، ولكنها قد لا تكون مرادة بالإرادة الجدّية، والمدار في الحقيقة والمجاز على الإرادة الاستعمالية لا الإرادة الجدّية، كما ذكروا نظيره في العام المخصص بالمنفصل.

وثانياً: إن الربط إنّما هو في المفهوم الذهني للمتكلّم، لا في الوجود الخارجي، فقد ذكرنا أن الألفاظ تدل على المعاني في ذهن المتكلّم، والمفاهيم الموجودة في ذهنه ممكنات فلا إشكال في إيجاد الربط بينها، ويدل الحرف على ذلك الربط، فتأمل.

القول الثالث: العَرَض النسبي

وهو ما نسب إلى المحقق العراقي، ولكن لا يظهر هذا منه في نهاية الأفكار ولا في المقالات، بل يظهر منه ردّ هذا الكلام (1).

وحاصل هذا القول هو أن الحرف موضوع للعرض النسبي، أي العرض المتقوم في وجوده بطرفين كالأبوة والبنوة.

وذلك لأن الأعراض على قسمين، فمنها ما لا يتقوم إلاّ بطرف واحد كالكم والكيف وهذا معنى اسمي، ومنها ما يتقوم بالطرفين مثل الأبوة والبنوة فهذا معنى حرفي!! مثلاً (من) موضوعة للإبتداء المتقوم بـ(المبتدأ) و(المبتدأ منه)، و (في) موضوعة للطرفية، المتقومة بالطرف والمظروف.

إن قلت: المعاني الإفرادية تحتاج في إفادة المعنى التركيبي إلى رابط يربط بعضها ببعض، فإذا كان معنى الحرف نفس (العرض النسبي) احتاج الكلام إلى رابط يربط بعض أجزائه ببعض لعدم صلاحية الحرف للربط إذا كان معناه نفس العرض.

قلت: الرابط هو الهيئة التركيبية في الكلام، فلفظ (في) - مثلاً - يدل على العرض الأيني العارض على زيد في قولنا (زيد في الدار) والرابط بين (زيد)

ص: 79

1- راجع نهاية الأفكار 1: 45.

و(في) و(الدار) هو الهيئة التركيبية، وكذلك هيئة مثل (عالم) و(أبيض) و(مضروب)... الخ تدل على ربط العرض بموضوع ما.

وأشكل عليه(1): بأن المعنى الحرفي إن كان هو العرض النسبي، فلا يفترق حينئذٍ عن المعنى الاسمي، لأن كليهما - على هذا المبني - موضوعان للعرض النسبي، فلفظ (في) ولفظ (الظرفية) سيكونان بمعنى واحد، وهذا خلاف الوجدان، إذ إن الأعراض التسع - كلها ومنها الأعراض النسبية - من الوجودات المستقلة في ذاتها، وهي معان اسمية.

وعليه فبناءً على هذا لا يظهر هنالك فرق ذاتي بين الاسم والحرف في المعنى، وهذا يناقض ما ذكره من الفرق الذاتي بينهما.

فتحصل أن الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني من كون معنى الحروف هو الوجود الرابط، لتعلقه في نفسه ولعدم ورود إشكال عليه، مع ورود الإشكال على كل الأقوال الأخرى.

المطلب الثاني: في كيفية الوضع للحروف

بعد أن تبين معنى الحرف، نأتي إلى البحث عن كيفية الوضع في الحروف، فهل هو من (الوضع العام والموضوع له العام)، أم هو من (الوضع العام والموضوع له الخاص)؟

أما على المبني الثاني - وهو مبني صاحب الكفاية من عدم الفرق بين المعنيين الاسمي والحرفي - فواضح أن الموضوع له عام، لأن اللفظ وضع للمعنى المطلق.

ص: 80

وأما على المبني الثالث - سواء قلنا بإيجادية الحروف أم بإخطاريتها - ، فقد اختلف الأعلام:

1- فقد قيل: بأن الموضوع له عام.

قال المحقق النائيني (1): بعد ما كان قوام المعنى الحرفي بالغير - وكان وجوده بعين استعماله - ، فالخصوصية اللاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة في (سرت من البصرة) ومكة في (سرت من مكة) ونحوهما...

أ) هل هي مما يتقوم بها المعنى الحرفي، ولا حقة له بهويته - على نحو التقييد داخل والقيود خارج - فيكون الموضوع له خاصاً.

ب) أم أن تلك الخصوصية خارجة عن المعنى الحرفي كلاً، فتكون تلك الخصوصية نظير المحل الذي يحتاج إليه العرض في التحقق، مع أنه خارج عن هوية ذاته ولا يتقوم به معنى العَرَض؟ فيكون الموضوع له عاماً.

والصحيح هو أن (الموضوع له) عام، لأننا حينما ننظر إلى استعمالات (من) و(إلى) - مثلاً - نجد أن معنى الكلمتين مختلف، لكن حينما ننظر إلى مختلف استعمالات (من) - مثلاً - نجد أن هنالك معنى وحداني في كل تلك الاستعمالات، وهو الجامع الموجود في كل تلك الاستعمالات الجزئية، وهذا يكشف عن وحدة المعنى الموضوع له، ولو كان المعنى جزئياً لكان ما يوجد بقولك (سرت من البصرة) مبانياً لما يوجد بقولك (سرت من الكوفة)، كمباينة شخصين اسم كل واحد منهما (زيد)، بدهاة تباين الجزئيات بعضها مع بعض، وحيث لا نرى تفاوتاً بين النسب الابتدائية التي

ص: 81

1- فوائد الأصول 1: 56.

توجد لها لفظ (من)، فنعلم أن لفظة (من) موضوعة للقدر الجامع بين ما يوجد في تلك الموارد.

2- وقيل: إن الموضوع له في الحروف خاص لا عام.

واستدل له (1): بأنه إن لوحظ الطرفان إنعدم الجامع، وإن لم يلحظ الطرفان لم يكن الجامع من المعاني الحرفية لأن المعنى الحرفي متقوم بالطرفين.

فإن تصور كون الموضوع له عاماً إتماً يكون بلحاظ الوضع للجامع بين الوجودات الخاصة، والجامع غير متحقق ولا يتصور فيما نحن فيه إلاّ بالغاء خصوصية الطرفين، ليكون الجامع كلي الوجود، إذ مع ملاحظة الطرفين يكون كل وجود مبانياً للوجود الآخر، لأنه فرد آخر، وكل فرد بخصوصيته مغاير للفرد الآخر، ولا يمكن تجريد المعنى عن الطرفين لتقوم المعنى الحرفي بهما.

وفيه: أنه من الصحيح إن تصور المعنى الكلي المجرد عن الطرفين ملازم لاسمية ذلك المعنى، ولكن لا- يشترط في الوضع التصور التفصيلي للمعنى، بل يكفي الإشارة إلى ذلك المعنى من غير تصوره تفصيلاً، وقد مرّ نظيره في الحكم على (العدم) و(الواجب) و(الممتنع)، فإنه لا يمكن تصورها بحقيقتها لأن ما في الذهن هو وجود ممكن، لكن عبر ذلك الممكن يشار إليها، وهكذا الجامع الحرفي لا يمكن تصوره ولكن يمكن أن يشار إليه عبر جزئياته، فتأمل.

ص: 82

1- منتقى الأصول 1: 120.

المطلب الثالث: ثمرة البحث في المعنى الحرفي

ستذكر الثمرة إن شاء الله تعالى في بحث الواجب المشروط.

وحاصلها أن ثمرة البحث في رجوع القيد إلى المادة أو إلى الهيئة - بأن يكون الوجوب مقيداً أم الواجب - تبني على المعنى الحرفي في بعض الصور.

مثلاً لو قال: (إن استطع فحُجَّ)، بأن كان الدال على الوجوب الهيئة...

1- فهل القيد - وهو الاستطاعة - قيد للمادة وهو الحج، فالوجوب مطلق، فيجب تحصيل الاستطاعة، كما أن الأمر بالصلاة مطلق فيجب تحصيل مقدمته وهي الوضوء - مثلاً - .

2- أم القيد هو قيد للهيئة، فيكون الوجوب مقيداً بالاستطاعة، فلا وجوب قبلها، فلا يجب تحصيل مقدمته التي هي الاستطاعة.

فإذا أمكن رجوع القيد إلى أيّ من المادة والهيئة، فالمتبع هو ظهور اللفظ في أيّ واحد منهما، وإن لم يكن ظهور فالمرجع سائر الأدلة أو الأصول العملية.

ولكن قد يدعى عدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة، فلا بدّ من رجوع القيد إلى المادة، ومن هنا أنكر جمع (الوجوب المشروط).

وأما وجه عدم الإمكان فهو مبتنٍ على ما قرّر في المعنى الحرفي، بأحد وجهين:

الأول: إن قيل بأن في المعنى الحرفي (الموضوع له خاص)، فلا يمكن رجوع القيد إلى الهيئة - التي هي معنى حرفي - ، لأنّ الخصوصية هي بمعنى

الجزئية، والجزئي لا يقبل الإطلاق - الذي له قابلية الصدق على الكثيرين - ، وإذا امتنع الإطلاق إمتنع التقييد، لأن تقابلهما تقابل العدم والملكية، حيث إن التقييد هو تضيق دائرة المطلق.

والحاصل: إن الإطلاق والتقييد يرتبطان بالمفاهيم، لا بالوجودات، وبناءً على (الموضوع له الخاص) في الحروف، يمتنع رجوع القيد إلى الهيئة التي هي معنىً حرفي.

وأورد عليه: بأن خصوصية الموضوع له لا تنافي التقييد، لأن الإطلاق الأفرادي هو الذي لا يتصور في الخاص، دون الإطلاق الأحوالي، فيمكن التقييد والإطلاق في الجزئي بلحاظ الأحوال!!

مثلاً: (زيد) جزئي لا إطلاق له من حيث فرديته، لأن الوجود هو هو لا غيره، ولكنه قد تعرضه حالات مختلفة فيقال: (زيد مقيداً بالحالة الفلانية) أو يقال: (زيد من غير تقييده بحالة خاصة).

وبعبارة أخرى: هناك قيود ترجع إلى ذات الشيء، وهذه يستحيل لحوقها بالموجودات بعد وجودها، وهناك قيود هي عوارض على الشيء فيمكن لحوقها بها.

الثاني: إن المعنى الحرفي متقوم بالآلية، فيلاحظ آلة في غيره، فلا يصح الإطلاق والتقييد فيه، وذلك لأنهما يقتضيان اللحاظ الإستقلالي، أي لا يمكن تقييد شيء من غير التوجه إليه، وحيث إن المعنى الحرفي مغفول عنه - لأنه آلة في غيره - فلا يمكن تقييده!

وفيه: أن الآلية ليست بمعنى الغفلة عن الشيء - كما مرّ - بل بمعنى عدم

تحقق وجود الشيء بالاستقلال، بحيث يكون وجوده متقوماً بالطرفين، ففي الذهن لا يمكن تصور المعنى الحرفي إلا مع تصوّر الطرفين، وهذا لا يلازم الغفلة عنه، فتأمل.

وفي هذا تفصيل - مبنئ و بناءً - سيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

البحث الخامس: في الإنشاء والإخبار

إشارة

إن الإنشاء والإخبار يرتبطان بالهيئة، ولذا كانا معنىً حرفياً، فتمّ البحث عنهما تنمة للبحث عن المعنى الحرفي.

ولابد من البحث في مقامات ثلاث: 1- معنى الإنشاء والإخبار، 2- الفارق بين الخبرية والإنشائية، 3- في كيفية الإيجاد في العقود.

المقام الأول: معنى الإنشاء والإخبار

وفيه أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه المشهور: من أن (الإنشاء) هو إيجاد المعنى بواسطة اللفظ في عالم الاعتبار، فيكون إلقاء اللفظ سبباً لاعتبار العقلاء للمعنى، مثلاً حين إجراء عقد البيع، يتحقق بهذا اللفظ اعتبار العقلاء للملكية.

وأما الإخبار فهو الحكاية عن الخارج - وليس إيجاد المعنى فيه - وحينئذٍ فقد تتطابق الحكاية مع الخارج فيكون صدقاً، وقد لا تتطابق فيكون كذباً.

وأشكل عليه بأمور، منها:

الإشكال الأول: إن هذا التعريف لا يشمل مثل التمني والترجي ونحوهما من الأمور التكوينية التي لها ما يازاء في الخارج، حيث إنها

صفات نفسانية، ووجودها تابع لتحقيق أسبابها التكوينية، ولا ترتبط بالاعتبار أصلاً، مثلاً من يرجو رحمة الله، ويقول (لعلّ الله يرحمني) فإن الترجي بما هو صفة نفسانية موجود في نفسه، وقد عبّر عمّا في نفسه بلفظة (لعلّ) سواء اعتبر العقلاء الترجي أم لم يعتبرونه.

وأجيب عنه: أولاً: بأنه لا ضير في خروج الصيغ الدالة على التمني ونحوه عن الإنشاء فإن هذا ليس بمحذور(1).

وسياتي التحقيق في ذلك.

وثانياً: إن معنى الإنشاء هو استعمال اللفظ لا بقصد الحكاية - سواء قصد الإيجاد أم لم يقصد - ، فليس معنى الإنشاء هو استعمال اللفظ في المعنى بقصد إيجاده!

وفيه: أن ذلك خروج عن تعريف المشهور، بل هو تسليم بورود الإشكال عليه.

الإشكال الثاني: إن العقلاء إنّما يعتبرون الشيء إذا كان له ثمرة، ومع فقدان الثمرة لا اعتبار للعقلاء، إذ هو لغو فلا يرتكبه، وعليه: يلزم عدم تحقق الإنشاء في المورد الذي يعلم المنشئ بعدم ترتيب الأثر، وهذا يستلزم خروج عدة من الموارد التي تقطع بأنها إنشاء، مثل الإنشاء المكرّر بصيغ متعددة، لاعتبار العقلاء للمعنى بأول إنشاء، فلا يوجد بالثاني والثالث... ومثل بيع الغاصب والفضولي، فإنهما يعلمان بعدم ترتيب الأثر على إنشائهما.

ص: 86

1- منتقى الأصول 1: 136.

وأجيب: أولاً(1): بأنه ليس الإنشاء علة تامة لترتب الأثر - أي الإيجاد - بل قد يكون جزء العلة للإيجاد، فيترتب الأثر عليه مع انضمام سائر ما له دخل في التأثير، وعليه فالإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ في الاعتبار مع تحقق سائر الشرائط الدخيلة في ذلك الإيجاد، ففي مثل الغاصب والفضولي إذا انضم إليه رضی المالك، فتأمل.

وثانياً: إن الإنشاء على قسمين: ما لا يقبل التأكيد - كالملكية - فيكون التكرار لغوياً، وما يقبله - كالطلب - فلا يكون التكرار لغوياً.

وفيه: أن ما لا يقبل التأكيد لا يكون التكرار فيه لغوياً، بل هو بقصد إيجاد المعنى لو لم يكن الإنشاء الأول كافياً لوجود خلل فيه - مثلاً، وكيف يكون لغوياً مع أن ديدن العقلاء التكرار في أمثال هذه الموارد.

وثالثاً: إن الغاصب يدعي أنه المالك بالحقيقة الادعائية، فيُرتب هو على فعله ما يترتب على فعل المالك الحقيقي، فيجري الصيغة بقصد الإيجاد، فتأمل.

القول الثاني: إن (الإنشاء) هو إيجاد المعنى في نفس الأمر، لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج، و(الخبر) هو الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه.

ومعنى نفس الأمر: أنه ليس مجرد تخيل، كفرض الإنسان جماداً، ولا بمعنى أن له وجوداً خارجياً، وإنما للشيء ثبوت لا في الخارج بل في الذهن في نفس الأمر، ولنعبّر عنه بعالم الإنشاء.

ص: 87

مثلاً: ملكية المشتري قبل البيع لم يكن لها ثبوت، ولكن بعد الإنشاء حصل لها نحو ثبوت وخرجت عن مجرد فرض وتخيل، مع أنها ليس لها ما يزاء في الخارج.

وعليه: فيدخل في هذا التعريف ما كان خارجاً عن تعريف المشهور، مثل:

1- التمني ونحوه، لأنه لا يعتبر في الإنشاء بناءً على هذا القول إيجاد الشيء في عالمه - وهو الوجود الخارجي التكويني - كي يقال: بأنه تابع لأسبابه التكوينية، بل تتحقق تلك الصفات في عالم الإنشاء، حتى وإن لم تتحقق في الخارج، ويترتب عليها آثارها في ذلك العالم.

2- وكذا يدخل في التعريف الإنشاء المكرر، إذ لا يعتبر - على هذا القول - ترتب أثر شرعي أو عرفي عليه، بل بكل إنشاء يوجد المعنى في عالمه الخاص به - وهو عالم الإنشاء - ، فليس الإنشاء الثاني إيجاد الموجود حتى يستشكل بأنه تحصيل للحاصل.

والحاصل: إن (الإنشاء) هو إيجاد المعنى بوجود إنشائي غير إيجاده في عالمه المناسب له، سواء كان الواقع الخارجي أم الاعتباري.

وفيه: أولاً: إنه لم يذكر لهذا القول دليل في مقام الإثبات، فبعد إمكان هذا المعنى في عالم الثبوت نحن بحاجة إلى إثباته.

وثانياً: إن الظاهر في إنشاءات العقلاء أنه يقصدون إيجاد المعنى في عالم الاعتبار العقلائي، فما ذكر مخالف للإنشاءات العقلانية.

القول الثالث: ما يظهر من المحقق الإصفهاني(1)، وحاصله: إن الإنشاء هو ثبوت المعنى باللفظ، أي يراد ثبوت المعنى بعين ثبوت اللفظ، فينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات، وإلى المعنى بالعرض. فاللفظ - بواسطة العلة الوضعية - وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، فكان المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ، بحيث لا ينفك عنه في مرحلة من مراحل الوجود.

ولا- يمكن أن يراد ثبوت المعنى منفصلاً عن اللفظ، بأن يكون اللفظ آلة لثبوت المعنى، بحيث ينسب الثبوت إلى كل منهما بالذات، لأن الآلية تتحقق إما في الذهن أو في الخارج، وكلاهما غير معقول هنا:

1- أما الخارج، فإنه يتوقف على حصول مطابق الشيء أو مطابق ما ينتزع عنه، وليس اللفظ يُوجد أحدهما، فنسبة الوجود بالذات إلى نفس المعنى - مع عدم وجود مطابقه ولا مطابق منشأه - غير معقول.

2- أما الذهن فلا يعقل أن يكون اللفظ آلة لإيجاد المعنى فيه لجهتين:

(أ) إن وجود المعنى يكون بتصور المعنى، وليس اللفظ علة للوجود الذهني للمعنى.

(ب) إن هذا النحو من الإيجاد غير خاص بالإنشاء، فيشمل الإخبار أيضاً.

إن قلت: هذا المطلب - أي ثبوت المعنى باللفظ - جار في جميع الألفاظ بالنسبة إلى معانيها، من دون اختصاص بالإنشائيات؟

قلت: الفرق أن المتكلم قد يتعلق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعية في موطنها باللفظ المنزل منزلتها، وقد يتعلق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة

ص: 89

1- نهاية الدراية 1: 274.

بايجاد اللفظ المنزل منزلتها. فمفاد (بعت) - إنشاء وإخباراً - واحد، وهي النسبة المتعلقة بالملكية، وهيأة (بعت) وجود تنزيلي لهذه النسبة الإيجادية القائمة بالمتكلم والمتعلقة بالملكية:

فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلي، فهذا الإنشاء.

وقد يقصد - إضافة إلى ثبوت المعنى تنزياً - الحكاية عن ثبوته في موطنه وهذا الإخبار.

وأورد عليه: أولاً: إن كون الإنشاء هو إيجاد المعنى عرضاً بوجود اللفظ، يبتني على كون الوضع هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى، فيكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، وبذلك يكون وجوده وجوداً للمعنى بالعرض، إذ المُنزَّل نحو وجود للمنزَّل عليه - بالعرض والمسامحة - .

لكن قد عرفت أن الوضع هو ارتباط اللفظ والمعنى، أو اعتبار اللفظ على المعنى ونحو ذلك، وعليه فلا يكون المعنى وجوداً بالعرض للفظ، إذ طرف العلة الوضعية لا يكون وجوداً بالعرض لطرفها الآخر.

وفيه تأمل: لأن المقصود من إيجاد المعنى عرضاً، هو وجوده بتبع وجود اللفظ، وهذا لا ينافي ما ذكر في معنى الوضع من أنه ارتباط اللفظ والمعنى، بل إن هذا هو نتيجة الارتباط، حيث إن إيجاد الربط بين اللفظ والمعنى بسبب الوضع يُنتج وجود المعنى بتبع وجود اللفظ.

وثانياً: لو كان الإنشاء هو الإيجاد بشرط أن لا يكون الغرض الحكاية، يلزم أن يكون من أقسام الإنشاء: الجملة الخبرية التي لم تستعمل بقصد

الحكاية، بل بداعي استمرار ارتكاز مدلولها في ذهن المخاطب بتكرارها بلا أن يقصد الحكاية - مثلاً - .

وفيه نظر: إذ هو خلط بين معنى الجملة وبين الداعي إلى التكلّم، فإن التكرار بداعي الرسوخ في الذهن هو داعي التكلّم وليس معنى الجملة، وإنّما معنى الجملة - التي توجد حتى مع التكرار - هو ثبوت المعنى تنزيلاً بقصد الحكاية.

وبعبارة أخرى: الإرادة الاستعمالية هي ثبوت المعنى تنزيلاً مع قصد الحكاية، نعم بالإرادة الجدّية لا قصد للحكاية، فتأمل.

والحاصل: إنه لا إشكال في مرحلة الثبوت على هذا القول نعم لا دليل إثباتي عليه، بل عمل العقلاء على خلافه.

القول الرابع: إن الإنشاء هو إبراز الصفات النفسية - سواء كانت اعتبارية أم حقيقية - ، فالتكلم يتمنى ثم يبرز هذا التمني بلفظ (ليت)، ويعتبر ملكية زيد في نفسه ثم يبرز هذا الاعتبار الشخصي بقوله (بعت).

وفيه: أولاً: مع اعتبار العقلاء يكون الاعتبار الشخصي لغواً، بل ليس ذلك من ديدن العقلاء.

وثانياً: إن اعتبار الملكية - مثلاً - لا تكون قبل اجراء صيغة العقد، فبالوجدان لا يعتبر البائع الكتاب ملكاً للمشتري قبل اجراء العقد، بل حتى مع إنشاء الايجاب لا يكون هناك اعتبار شخصي، بل هذا الاعتبار بعد إتمام القبول، فالحاصل: إنه لا اعتبار شخصي قبل الإنشاء كي يكون الإنشاء مبرزاً له.

فتحصل أنه لا بد من الذهاب إلى ما قال به المشهور، بعد إمكانه في

نفسه، وظهور فعل العقلاء فيه.

المقام الثاني: الفارق بين الجمل الإخبارية والإنشائية

إشارة

كان البحث السابق حول علاقة الإنشاء بالمعنى، وأن الإنشاء مُوجد للمعنى، والخبر حكاية عن المعنى.

وهذا البحث حول ذات المعنى، وأنه هل المعنى في الخبر والإنشاء واحد أم مختلف.

وهنا أمران:

الأول: الجمل المختصة بالإنشاء، كالتمني والترجي والاستفهام والأمر ونحوها.

الثاني: الجمل المشتركة مثل (بعث) و(يعيد).

الأمر الأول: في الجمل المختصة بالإنشاء

وفيها أقوال:

القول الأول: إن الجملة الإنشائية وضعت لهذه المعاني - الطلب، التمني، الترجي... الخ - وليست كذلك الجملة الخبرية.

إن قلت: قد تستفاد هذه المعاني من الجملة الخبرية كقولك: (أطلب منك كذا).

قلت: الطلب مستفاد من الكلمة لا من هيئة الجملة.

إن قلت: ما هو الفرق بين الجملة الإنشائية في مثل (ليت زيدا قائم)، وبين الألفاظ الدالة على نفس مفهوم التمني - مثلاً - .

قلت: هنا فرقان:

ص: 92

1- الجملة الإنشائية وُضعت لإبراز واقع هذه الصفات والكشف عنها، ولذا كانت كلاماً تاماً، بينما تلك الألفاظ وضعت بإزاء مفاهيمها بقصد إحضارها تصوراً، لذا كانت كلاماً ناقصاً، وبعبارة أخرى: الجملة الإنشائية وضعت للمصداق، وتلك الألفاظ وضعت للمفهوم.

2- الجملة الإنشائية تُوجد معناها باللفظ - لذا كانت كلاماً تاماً - ، بخلاف تلك الألفاظ.

ويرد على هذا القول: ما مرّ في ردّ القول الرابع من البحث السابق فراجع.

القول الثاني: للمحقق الإصفهاني (1)، وهو أن الجملة الإنشائية وضعت للنسبة القائمة بين المتكلم وبين المادة، ففي صيغة الأمر مثلاً هناك نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة، وهكذا في سائر القضايا.

وتوضيحه: أن المتكلم الذي يريد بعث غيره يستعمل صيغة الأمر، فتتحقق علاقة بينه وبين القضية المبعوث لها، وهنا ينتزع شيئان: مفهوم اسمي يعبر عنه (بالطلب)، ومفهوم حرفي هو معنى صيغة الأمر.

إن قلت: بأن هذا المعنى يستلزم وجود نسبتين اثنتين في الجملة الإنشائية، إحداهما النسبة في مدخول الأداة - مثل قيام زيد في قولك هل زيد قائم - ، والأخرى النسبة بين المستفهم والمستفهم عنه.

قلت: لامحذور في تعدد النسبة في الجملة الواحدة، بل ذلك واقع كثيراً سواء النسب الناقصة أم التامة، كقولنا (غلام زيد قائم) فهنا نسبتان، فنسبة

ص: 93

1- نهاية الدراية 1: 62.

في (غلام زيد) وهي نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها، ونسبة أخرى بين المبتدأ والخبر وهي نسبة تامة.

القول الثالث: ما نسب إلى المحقق العراقي - وإن كان يظهر من نهاية الأفكار خلافه (1) - وهو أن الجملة تدل على نسبة المفهوم إلى مدخولها، مثلاً نسبة الاستفهام إلى الجملة المستفهم عنها.

والفرق بين القولين الثالث والثاني: هو أن مفهوم الاستفهام على الوجه السابق خارج عن المدلول، بينما هو داخل في المدلول على هذا القول لأنه طرف النسبة.

وأشكل عليه: بأن ذلك يقتضي نقصان الجملة الإستفهامية، وذلك لعدم دال على أحد طرفي النسبة - أي الاستفهام -، حيث إن أداة الاستفهام دالة على صرف النسبة، فأين الدال على أحد طرفي النسبة - وهو مفهوم الإستفهام -؟

إن قلت: تدل عليه قرينة عقلية، حيث لا تمكن النسبة إلا بين طرفين.

قلت: هذا لا يخرج الجملة عن كونها ناقصة، فهل يصح مثل (زيد في) اعتماداً على وجود قرينة على (الدار) مثلاً؟

وفيه تأمل: وذلك لوقوع حذف أجزاء من الكلام لوجود قرينة عليها، كما قال:

وفي جواب كيف زيد قل دنف

فزيد استغني عنه إذ عرف

ص: 94

1- نهاية الأفكار 1: 57.

وصحة أو عدم صحة الحذف يرتبط باستعمال أهل اللسان، فعدم صحة (زيد في) لأجل عدم استعمالهم ذلك، ولو كانوا يستعملونه لصح.

القول الرابع: إن الأداة في الاستفهام ونحوه أو هيئة الجملة، تبين وعاء النسبة، فهناك نسبة واحدة سواء في الجملة الخبرية أم الجملة الإنشائية، لكن وعاء النسبة في الجملة الخبرية هو خارج الذهن، ويدل على ذلك خلوّ الجملة عن الأداة في لغة العرب، وأما في لغة الفرس - مثلاً - فتدلّ كلمة (است) عليه، لكن في الجملة الإنشائية الوعاء هو (عالم التمني) أو (عالم الاستفهام)... الخ، و(ليت) و(هل)... تدل على ذلك الوعاء.

فتحصل أنه لا توجد نسبتان، إحداهما مدلول الأداة والأخرى مدلول مدخولها، بل النسبة واحدة، فمثل (زيد) و(عالم) متحدان - بنحو الحمل الشائع - في عالم الخارج في الجملة الخبرية، وهما متحدان في عالم الاستفهام في الجملة الاستفهامية.

ومرجع هذا القول إلى ما ذكره المحقق الخراساني من الإيجاد في عالم الإنشاء.

إن قلت: ماذا يحصل إن أجنبنا ب-(نعم) في الاستفهام؟

قلت: يحصل تبدل الوعاء من عالم الإنشاء إلى عالم الثبوت الخارجي.

وفيه نظر: أما في بعض اللغات الأخرى فتوجد أداتان مثلاً (آيا) و(است) في الفارسية فيقال (آيا زيد عالم است) فهل الأداة الثانية لغو حيث لا تدل على النسبة؟

وذلك يدل على وجود نسبة محفوظة في المدخول سواء دخلت أداة أم

لم تدخل، نعم مع دخول الأداة تحصل نسبة ثانية.

والحاصل: إن الأقرب هو ما ذكره المحقق الإصفهاني من أن الجمل المختصة بالإنشاء تدلّ على النسبة بين شخص المتكلم وبين القضية المدخولة كالمستفهم والقضية المستفهم عنها.

الأمر الثاني: في الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار

فهل تستعمل الجملة الإنشائية في معنى يختلف عن معنى الخبر، إما بوضع آخر أو مجازاً، أم أنها مستعملة في نفس المعنى وحينئذٍ ما هو الفارق بينهما؟

1- أما على مبنى التعهد في الوضع، فالمعنى يختلف، إذ عليه تكون الدلالة الوضعية تصديقية حيث إن المدلول الوضعي للجملة الخبرية هو قصد الحكاية، وليس هذا معنى الإنشاء قطعاً.

2- وأما على سائر المباني حيث إن الدلالة الوضعية تصورية، وقصد المعنى خارج عن حريم الوضع:

أ) فقد يقال بأن ذات المعنى في الخبر والإنشاء واحد، وهذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني (1)، فكما ذهب إلى أنّ المعنى في الحرف والاسم واحد، كذلك في الإنشاء والإخبار، ففي مثل (بعت) يكون المعنى نسبة البيع إلى المتكلم، ففي الإخبار يكون بقصد الحكاية وفي الإنشاء يكون بقصد الإيجاد، من غير أن يكون هذا القصد داخلياً في المعنى، بل هو من أنحاء الاستعمال.

ص: 96

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 38-39.

ب) والأقرب أن يقال: إن ذات المعنى مختلف في الإخبار والإنشاء، وأن هذه الجمل - كبعث ويعيد - وضعت للخبر، وأما استعمالها في الإنشاء فهو إما بوضع تعيني جديد، وإما مجاز.

ويؤيد كونه مجازاً تبادر الإخبار من أمثال هذه الكلمات، ولا تستعمل في الإنشاء إلا بقرينة.

المقام الثالث: في كيفية الإيجاد في العقود

قد يقال: كيف يتم الإيجاد في العقود، مع أنه لا إيجاد بمجرد قوله (بعث)، بل تحقق البيع يتوقف على القبول، فقبل القبول لا إيجاد، فكيف يكون الإيجاب إنشاءً مع عدم تحقق الإيجاد به؟ كما لا يعقل الإيجاد من غير وجود لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة؟

والجواب: أولاً: إن الإيجاب معدّ، وتتحقق العلة التامة للإيجاد بالقبول.

وفيه: أن ذلك خلاف ظاهر كلامهم في الإنشاء بأنه إيجاد.

وثانياً: إن العقد يوجد في عالم الاعتبار بمجرد الإيجاب من غير أثر.

وفيه: أن العقلاء لا يعتبرون تحقق العقد بمجرد الإيجاب، مضافاً إلى أن الاعتبار من غير أثر لغو لا يفعله العقلاء.

وثالثاً: إن الإيجاب يُحقّق العقد، لكنه مراعى بالقبول، فإن تحقق القبول إنكشف تحقق العقد من حين الإيجاب.

وفيه: أنه لا تترتب الآثار في الفترة بين الإيجاب والقبول، حتى بعد إكمال العقد.

ورابعاً: أن يقال إن اللفظ الدال على الإيجاب ليس إنشاءً للعقد، بل هو

إنشاء للإيجاب، ويتحقق الإيجاب في عالم الاعتبار العقلائي، ويتحقق أثره العقلائي وهو صلاحية لحوق القبول به، وتحقق العقد هو أثر الأثر لا أثر نفس الإيجاب.

البحث السادس: الأسماء الملحقة بالحروف

إشاره

وهي التي يُعبّر عنها بالمبهمات، كأسماء الإشارة، وضمائر المخاطب والغائب، والموصولات.

فهل الموضوع له فيها عام أم خاص، وفيها أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني(1)، وحاصله: أنّ الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في هذه الأسماء عام، مثلاً (هذا) معناه المفرد المذكر، وأما تشخيصه فلا يرتبط بالمعنى الموضوع له، ولا بالمستعمل فيه، بل هو تشخيص نتيجة الاستعمال، إذ كان التشخيص بالإشارة الخارجية، وهي لا تكون إلا بالشخص.

وأشكل عليه(2): بأن الإشارة الخارجية تتعلق بالفرد دون الطبيعة والكلية، فلا يصح القول بأن أسماء الإشارة موضوعة ليشار بها إلى معانيها، مع الإلتزام بأن معانيها كلية.

إن قلت: نريد الفرد من اللفظ - وإن كان اللفظ موضوعاً للكلية -، كسائر الألفاظ الموضوعية للطبائع، فإنها تستعمل ويراد بها الفرد، مثل (أكلت الخبز).

ص: 98

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 40-41.

2- منتقى الأصول 1: 155.

قلت: إنه خلاف المدعى بأن (المستعمل فيه) عام أيضاً، مضافاً إلى أن اللفظ الموضوع للطبيعة لا يستعمل في الفرد، وإلا كان مجازاً، إذ هو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له، ولذا التزموا بأن المستعمل فيه ليس الفرد، بل هو الكلي بلحاظ انطباقه على هذا الفرد.

وفيه: أن أسماء الإشارة - مثلاً - موضوعة لمعناها، وهو المفرد المذكور، ولكن بغرض أن يشار بها إلى شيء - سواء بالإشارة الخارجية إلى الشيء الجزئي، أم بالإشارة الذهنية إلى الكليات ونحوها - ، فليس (ليشار بها إلى معانيها) ضمن المعنى، لا المعنى الموضوع له، ولا المعنى المستعمل فيه، بل هو من خصوصيات الاستعمال، كما صرح المحقق الخراساني.

ومن هذا تبين أن ما ذكر في الإشكال والجواب (بعبارة إن قلت... قلت...) لا وجه له.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق العراقي (1)، وحاصله: أن الموضوع له فيها هو معان إبهامية، تكون نسبتها إلى الذوات التفصيلية من قبيل الإجمال والتفصيل، لا- من قبيل الكلي والفرد، ولكن مع اشتغالها على خصوصية زائدة، كخصوصية الإشارة، والغيبة، والخطاب، والمعهودية ونحوها.

فأسماء الإشارة مثلاً وضعت لمعنى مستقل متعلق للإشارة، لا لنفس الإشارة، وهذا المعنى لا يعقل أن يكون من المفاهيم التفصيلية، مثلاً في (هذا الإنسان) لا يكاد ينسب في الذهن إلا معنى واحد، وهذا المفهوم الواحد يستحيل أن يكون معنى كل واحد من اللفظين، للزوم اجتماع

ص: 99

للحافظين في شيء واحد.

وبعبارة أخرى: إن معنى (هذا) في قولنا (هذا الإنسان) لو كان مفهوماً تفصيلاً يوازي مفهوم الإنسان للزم لحاظ هذا المفهوم التفصيلي مشيراً ومشاراً إليه في آن واحد، وبهذا يجتمع لحاظان في شيء واحد وهو محال، لأن اللحاظ هو الوجود في الذهن، ولا يعقل اجتماع وجودين في شيء واحد.

أقول: الظاهر أن أصل الدعوى (وهي أن الموضوع له فيها هو معان إبهامية، وفرقها عن الذوات التفصيلية بالإجمال والتفصيل) متين، ولعله هو المنساق إلى الذهن من هذه الكلمات فعندما نقول (هذا زيد)، فإنه باستماع لفظ (هذا) ينعكس في ذهن السامع شخص أو شيء غير محدد الاسم وإن كان معلوماً بالإجمال، وبقولنا (زيد) يتضح له بالتفصيل.

ولكن الاستدلال باستحالة اجتماع الحافظين، محل تأمل.

أولاً: بالنقض بالحمل الأولي الذاتي - الذي ملاكه الاتحاد المفهومي - فكل من (الإنسان) و(حيوان ناطق) له مفهوم تفصيلي، ومع ذلك يكون المفهوم واحداً، وهكذا في حمل المترادفات مثل (الإنسان بشر).

لا يقال: (حيوان ناطق) أكثر تفصيلاً من (الإنسان).

لأنه يقال: إن ذلك لا ينافي كون (الإنسان) ذا مفهوم تفصيلي غير مبهم.

وثانياً: بالحل بأن اللفظ له معنى تفصيلي في الذهن ثم بتكراره أو بحمل المترادف أو بالحمل الأولي يتكرر المفهوم في الذهن، فلا اجتماع للحافظين في شيء واحد، فتأمل.

القول الثالث: إن مثل (هذا) موضوع للإشارة الخارجيّة، لا الذهنية المتوجهة إلى مدلول الكلمة، مثلاً (الرجل) في قولنا (هذا الرجل)، فلفظ (هذا) بمنزلة الإشارة باليد والعين، فكما أنه بتحريك اليد والعين مشيراً إلى زيد يوجد مصداق الإشارة الخارجية، كذلك بلفظ (هذا)، فهي آلة لإيجاد مصداق الإشارة والخطاب، وأن معانيها إيجابية لا إخطارية.

ويرد عليه: أولاً: إن أسماء الإشارة ونحوها قد تستعمل في الكليات وهي أمور ذهنية، من غير أن يكون الاستعمال مجازاً، ولو كان الوضع للإشارة الخارجية كانت مجازاً حينئذٍ.

وثانياً: إنه لو استعملت (هذا) مثلاً من غير إشارة حقيقية بل أردت التمثيل فقط كقولك (اسم الإشارة مثل هذا)، فلا إشكال في عدم المجازية، مع أن لازم هذا القول هو مجازية الاستعمال، لعدم استعمال الكلمة في معناها الحقيقي الذي هو الإشارة الخارجيّة.

وبعبارة أخرى(1): لا- يكون هناك تطابق بين (الممثل) و(الممثل له) إذ أحدهما الإشارة بالمعنى الحقيقي، والآخر بغير المعنى الحقيقي فيكون الاستعمال مجرد لقلقة لسان.

وثالثاً: ما في المقالات(2): من أن لازم الوضع لصرف الإشارة، كون معانيها من النسب والروابط، وهو لا يناسب اسميتها، وصيرورتها مبتدأ تارة وخبراً أخرى.

ص: 101

1- مقالات الأصول 1: 103.

2- مقالات الأصول 1: 103.

وفيه تأمل: إذ النسب والروابط قد وضع لها أسماء كما وضع لها حروف كقولنا (زيد على السطح) و(زيد فوق السطح)، فالمعنى الحرفي قد يؤدي بالاسم، وقد يؤدي بالفعل، وقد يؤدي بالحرف... الخ(1).

ورابعاً: ما في المقالات أيضاً، قال: ويؤيده: صورة الإشارة الذهنية من سماع هذا اللفظ من النائم والساهي، مع الجزم بعدم إشارتهما خارجاً، ولو كان اللفظ موضوعاً للإشارة الخارجية، فلا معنى لانسباق مفهومهما في الذهن، لأنه أجنبي عن الموضوع له، والمفروض أنه لا موجب لهذا الانسباق أيضاً إلا الوضع.

وفيه: أن للألفاظ دلالة تصويرية، لا تصديقية، وقد مرّ الإشكال على مبنى التعهد، فليس معنى اللفظ أن المتكلم قاصد لمعناه، بل هناك ملازمة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى بحيث لو سمع العارف باللغة اللفظ انتقل المعنى إلى ذهنه لأجل هذه الملازمة، كما اختاره المحقق العراقي في معنى الوضع وقد مرّ.

وهنا لو فرض أن المعنى هو الإشارة الخارجية، لانتقل إلى ذهن السامع حتى لو لم يكن المتكلم قاصداً بل كان نائماً أو ساهياً.

القول الرابع: إن لفظ (هذا) مثلاً موضوع لمدلول (الرجل) - مثلاً - المتحصّص بالإشارة الخارجية، على نحو أخذ الإشارة الخارجية قيماً في المعنى، لا نفس المعنى كما كان في القول الثالث.

ويرد عليه: ما أورد على القول السابق.

ص: 102

1- الأصول 1: 29-30.

القول الخامس (1): إن المعنى في كليهما - الضمائر والإشارة والموصولات - هو: ذات وإشارة، والإشارة هي النسبة الخاصة، فتفترق عن الحروف، بأن الحروف للنسبة فقط، وهذه ذات مع نسبة، وبناء هذه الثلاثة يؤيد دخول الإشارة في المعنى، حيث إن بناء الأسماء هو بسبب شباهتها بالحروف.

فحاصل المعنى هو: ذات مقيدة بالإشارة، بحيث يكون القيد جزءاً للمعنى، وليس المقصود الإشارة الخارجية، كما هو واضح، وحينئذٍ فيكون فرق هذه الثلاثة هو أن:

1- اسم الإشارة هو (الذات المبيّنة بالإشارة)، مثل (هذان).

2- والضمير هو (الذات الملوّنة بالسبق، المبيّنة بالإشارة) مثل (هما).

3- والموصول هو (الذات المحتاجة إلى الصلة المبيّنة بالإشارة) مثل (اللدان).

ثم إنه على هذا يكون الموضوع له عاماً ولكن المستعمل فيه خاص.

أقول: إن هذا كلام متين، ولعله قريب من كلام المحقق العراقي، مع إجراء بعض التعديلات عليه:

أولاً: لا يزم كون المستعمل فيه خاصاً هو المجازية، لأن المعنى الموضوع له إذا كان عاماً، فاستعمال اللفظ في غيره يكون استعمالاً في خلاف ما وضع له.

وأما حديث استعمال الكلّي في الفرد فقد أجبنا عنه فيما سبق ببيان كيفية ذلك الاستعمال، فراجع.

ص: 103

1- الأصول 1: 42.

وثانياً: إن الفروق المذكورة حاصلها أن الضمائر والموصولات هي بنفس معنى أسماء الإشارة مع زيادة، ولازمه كونهما من مصاديق أسماء الإشارة، لأن الجامع بينها هو (الذات المبيّنة بالإشارة) مع زيادة قيد في الموصول والضمير.

فالأولى في بيان الفرق بينها هو ما ذكره المحقق العراقي (1) بأن:

1- الإشارة: موضوعة لجهة عرضية إبهامية، منطبقة على الصور التفصيلية، مع خصوصية الإشارة الذهنية.

2- والضمائر، موضوعة لجهة عرضية إجمالية، متحدة مع ما يماثل مفهوم مرجعها مع خصوصية الغيبة والحضور.

3- والموصولات: موضوعة لجهة عامة عرضية قبال خصوصيات الصور، وقبال الموصوفات، مع اشتغالها على خصوصية المعهودية.

فالجامع هو الجهة العرضية الإبهامية وإنّما كانت عرضاً لخروجها عن حريم الذات فتعرض عليها.

ولا يخفى أن تعريفه للموصولات فيه شيء من الغموض، فتأمل.

كما لا يخفى أنه على مبنى المحقق العراقي يكون المعنى من قبيل (الوضع العام والموضوع له الخاص) ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد، كما في نهاية الأفكار.

نعم لو جعلنا الخصوصية خارج المعنى لكنها ملازمة له، كان الموضوع له عاماً.

ص: 104

1- نهاية الأفكار 1: 60.

وكذا لو قلنا بأن الموضوع له هو الجهة المشتركة، الذي كان المعنى الثاني من عمومية الوضع، لا الكلي ومصداقه، فراجع أوائل بحث الوضع.

القول السادس: إن الموضوع له هو الذوات التفصيلية.

وفيه: أنه يلزم انسباق مفهوم زيد مرتين في قولنا (هذا زيد)، وكذا انسباق مفهوم الإنسان مرتين من قولنا (هذا الإنسان)، تارة من لفظ (هذا) وأخرى من لفظ (زيد) أو لفظ (الإنسان)(1).

هذا مع أنه قد يشار إلى الشيء المبهم من دون أن تعرف تفاصيله أبداً، فتأمل.

القول السابع(2): الموضوع له في أسماء الإشارة هو نفس الإشارة الذهنية إلى الذوات التفصيلية، كما يوهمه ظاهر تعبير بعض علماء الأدب كابن مالك حيث قال: (بدا لمفرد مذكر أشر)، وإثبات هذا المدعى يكون عبر مقدمتين:

1- معنى الإشارة الذهنية: هو توجه النفس نحو المعنى الحاضر، بنحو يختلف عن أصل التصور واللاحظ، نظير الإشارة الخارجية بالعين فإنها خصوصية تختلف عن أصل النظر.

2- إن الإشارة - خارجية كانت أم ذهنية - فعلٌ، لكنه فعلٌ آلي إلى المعنى المشار إليه.

وفيه تأمل: أولاً: بعد أن لم يكن المقصود من الإشارة مفهومها الذي

ص: 105

1- نهاية الأفكار 1: 59.

2- منتقى الأصول 1: 158.

هو معنى اسمي، بل كان المقصود هو مصداق الإشارة، يلزم خروجها من الاسمية إلى الحرفية، ولازم ذلك عدم جواز اجراء أحكام الأسماء عليها كالأخبار عنها، والأخبار بها، ووقوعها فاعلاً ومفعولاً... الخ(1).

لكن هذا الإشكال مبنائي، فلا يرد على من يجوّز وضع الاسم على المعنى الحرفي، كما مرّ في مثل (زيد على السطح) و(زيد فوق السطح) حيث يذهب البعض إلى أن المعنى الحرفي دلّ عليه الحرف تارة (وهو على)، والاسم أخرى (وهو فوق).

وثانياً: قد لا يكون المشار إليه من الذوات - كالمعاني الكلية - ، وقد لا تكون ذات تفصيلية كما لو أراد إشارة إلى شيء مردد أو مبهم. ولا يخفى أن هذا إشكال لفظي.

وثالثاً: إن المتبادر من (هذا) ليس مجرد الإشارة بل المشار إليه داخل في ضمن معناه، كما مرّ بيانه.

فذلكة

قد يقال: إنّ (هذا) لم يوضع للإشارة الخارجية، لأن ذلك لا يرتبط بالوضع، بل هو أمر تكويني، وإتّما وضع للإشارة الذهنية فحسب - أي الذهن يشير إلى المعنى - .

وأما اقتران كلمة (هذا) بالإشارة الخارجية - أحياناً - فذلك مما لا يرتبط بالمعنى أصلاً، إذ كثيراً ما يحرك الإنسان يده أو رأسه حين استعماله لفظاً دالاً على معنى، مع عدم كون تلك الحركة جزءاً من المعنى.

ص: 106

وبعبارة أخرى(1): إنّ من المتعارف في الاستعمالات إقتران اللفظ بما يرادف معناه من الأفعال الخارجية - لو كان له مرادف - مثلاً رفع الرأس إلى الأعلى حين استعمال كلمة (فوق) من الأمور الواضحة، لكن ليس هذه الحركة جزءاً من معنى (فوق).

وحيث إن اسم الإشارة موضوعة للإشارة الذهنية، ولم يكن في الخارجيات ما يصلح للتعبير عنها غير الإشارة الخارجية - لكونهما من سنخ واحد - كان من الطبيعي انضمام الإشارة الخارجية إلى لفظ الإشارة وهو (هذا).

وبعبارة ثالثة: قد يكون هناك وضع لفظ لمعنى، وقد يكون وضع تحرك لنفس ذلك المعنى - وهذا غالباً يكون بالوضع التعيني - فاقترانهما أحياناً ليس دليلاً على كون أحدهما جزء معنى الآخر.

وفيه تأمل: بل اسم الإشارة يدل على شيء مع الإشارة سواء ذهنية أم خارجية، مثلاً قولنا: (جاء هذا) معناه ذات مشار إليها، وهذه الإشارة قد تكون ذهنية باعتبار سبق عهد للمعنى، وقد تكون خارجية باعتبار عدم سبق معنى في الذهن.

إن قلت: لا تكون الألفاظ موضوعة للوجودات الخارجية، بل قيل باستحالته.

قلت: لم يظهر وجه الاستحالة، بل على مبنى كون الوضع علامة فاللفظ شيء خارجي جعل علامة على موجود خارجي، وهذا الجعل هو أمر

ص: 107

1- منتقى الأصول 1: 159.

اعتباري، وهذا لا محذور فيه كما مرّ.

البحث السابع: في حياة الجمل

الهيئة معنى حرفي فناسب البحث عنها، وإن كان قد مرّ البحث في بعض الهيئات كالإنشاء والخبر.

ومعنى الهيئة: هو الحالة الخاصة الناشئة من تركيب مفردات معينة - سواء كانت حروفاً أم كلمات - .

وهيئة الجمل: هي الهيئة المتكوّنة من كلمتين أو أكثر، بحيث يكون للمجموع مدلول جديد لم يكن ثابتاً لتلك الكلمات قبل انضمامها.

وقد ذهب المشهور: إلى أن هيئة الجملة موضوعة للنسبة الذهنية، فإن صحّ السكوت عليها فهي النسبة التامة، وإلا فهي النسبة الناقصة.

وأشكل عليه: أولاً: هناك جمل لا يعقل وجود نسبتها في الخارج، كقولنا (شريك الباري ممتنع) فليس في الخارج (شريك للباري) حتى يكون طرفاً للنسبة.

وكذلك في الحمل الشايح الصناعي لا يعقل النسبة الخارجية، لأن الحمل الشايح هو اتحاد الموضوع والمحمول خارجاً - مثل زيد قائم - ، فلا يعقل النسبة التي قوامها الاثينية.

وفيه: أن المراد وجود النسبة في الذهن، ولا إشكال في وجود مفهوم (شريك الباري) و(ممتنع) في صقع الذهن، فهنا مفهومان بينهما نسبة، وهيئة الجملة تدل على تلك النسبة الذهنية.

وثانياً: إن النسبة لا يعقل نقصانها، لأن أمرها دائر بين الوجود والعدم،

فعلى هذا المعنى المشهور لا يوجد فرق بين الجمل التامة والجمل الناقصة.

والجواب من وجوه:

الجواب الأول: ما في البحوث (1)، وحاصله: أنه في الجملة الناقصة يكون (المتصوّر) شيء واحد، ولكنه بالتحليل العقلي يتحول إلى نسبة ومتنسيين، وحيث إن المتصوّر واحد كان لا بد من نقصانه، وأما الجملة التامة فالمتصور فيها شيان.

وفيه: أنه قد يكون في الجملة الناقصة تصور شيئين، مثلاً (الإنسان القائم) جملة ناقصة يتصور فيها شيان، ولا فرق في تعدد التصور بينها وبين الجملة التامة في (زيد قائم)، وهذا هو الواضح لمن تأمل الجملتين، نعم في مثل (غلام زيد) قد يصح ادعاء وحدة المتصوّر.

الجواب الثاني: ما في نهاية الأفكار (2) وحاصله: أنه في الجمل التامة النسبة إيقاعية، أي المعنى المصدرى، وفي الجمل الناقصة النسبة وقوعية أي المعنى الاسم مصدرى، وحينئذ ليست الزيادة والنقصان في نفس النسبة، بل النسبة لها وجود جزئي، لكنها على نحوين، في النحو الأول يكون الكلام تاماً، وفي الثاني ناقصاً.

ولعل مراده: أن الشيء إذا كان منسوباً إلى الفاعل كانت جملة مفيدة يصح السكوت عليها وهذا ما يستفاد من المعنى المصدر، الذي قوامه بنسبة الحدث إلى فاعله، وإن لم يكن الشيء منسوباً إلى الفاعل كانت جملة ناقصة

ص: 109

1- بحوث في علم الأصول 1: 268.

2- نهاية الأفكار 1: 54.

لا يصح السكوت عليها، وهذا ما يستفاد من المعنى الاسم مصدرى - الذي قوامه بالحدث المجرد عن فاعله - .

وفيه: أن النسبة الناقصة قد تكون بمعنى المصدر مثل قولنا (ضَرَبُ زيد) فهنا النسبة إيقاعية مع كونها ناقصة، وقد تكون الجملة التامة بلا إيقاع كقولنا (الإنسان حيوان ناطق)، فتأمل.

الجواب الثالث: إن الألفاظ والهيئات وضعت لكي يتمكن الإنسان من التعبير عما في ذهنه، فإن دلت الهيئة على كل ما في ذهنه كانت الجملة تامة، ووضعت لها الهيئة التامة، وإن لم تعبر عن كل ما في ذهنه كانت الجملة ناقصة ووضعت لها الهيئة الناقصة، فالتمامية والنقصان لا يرتبطان بالنسبة أصلاً، بل بمدى تعبير الجملة عما يدور في ذهن المتكلم.

الجواب الرابع: إن النسبة نوعان: قد تكون حملية وهذه تفيد المستمع فائدة تامة لذا كانت الجملة تامة، وقد لا تكون حملية - كالوصفية والإضافية - وهذه لا تفيد فائدة تامة لذا كانت جملة ناقصة، فالنسبة في كلا النوعين غير ناقصة بل هي تامة رابطة بين المنتسبين، وإنما التمام والنقصان في أمر هو خارج عن حريم النسبة.

البحث الثامن: هل الدلالة تتبع الإرادة؟

هل اللفظ موضوع للمعنى بما هو هو، أو بما هو مراد؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه موضوع للمعنى بما هو.

والدليل: هو انسباق ذات المعنى وتبادره عند سماع اللفظ، ولو من لافظ غير ذي شعور أو الساهي والغالط، ولولا الوضع لذات المعنى لم يكن لهذا

إن قلت: إنه من جهة أنس الذهن، لا أنه من حاقّ اللفظ.

قلت: يدفعه التبادر في الألفاظ غير المأنوسة، لو علم بالوضع.

بل لا يعقل الوضع للفظ بما هو مراد، وذلك لأن الإرادة متأخرة عن المعنى، فلا يمكن أخذها فيه، سواء قلنا بأن الإرادة هي: اللحاظ المقوم للاستعمال، أم إرادة تفهيم المعنى، أم إرادة الحكم في مقام الحدّ.

القول الثاني: إن الألفاظ موضوعة للمعنى بما هو مراد!!

واستدل لذلك: بأن الغرض من الوضع هو تفهيم المعنى، والتفهم ملازم مع إرادة المعنى حين إلقاء اللفظ، فهذا يقتضي تضيق دائرة الوضع، فيختص المعنى والموضوع له بحال إرادة المعنى، وإن لم يكن مقيداً بها.

وبعبارة أخرى: وضع اللفظ للحصة، فلا يرد إشكال تأخر الإرادة عن المعنى - .

وفيه: مبنى بأن الغرض من الوضع ليس هو تفهيم المعنى، بل جعل ملازمة بين اللفظ والمعنى، كما مرّ تفصيله في بحث الوضع، ومقتضى ذلك هو الإنتقال من اللفظ إلى المعنى - على نحو الدلالة التصورية - حتى لو كان التلفظ من لافظ غير ذي شعور.

ويؤيده: أنهم يصدّحون مقدمة - مثل بناء العقلاء - لإثبات أن المتكلم في مقام الإفادة، فلو كان ذلك بمقتضى الوضع، كان يكفي نفس الوضع بلا ضم مقدمات، مثل دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، حيث إنه من حاقّ اللفظ فلا يحتاج إلى ضمّ أية مقدمة.

و من هذا يتضح النظر فيما نسب إلى الفارابي والمحقق نصير الدين الطوسي، حيث نسب إليهما بأنهما ذهبا إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فإن أرادوا الدلالة التصورية، ففيه نظر كما ذكرنا. وإن أرادوا الدلالة التصديقية، فلا بأس بهذا الكلام، لكنه غير مرتبط بالوضع.

ص: 112

ما مرّ كان في الوضع، وهو عمل الواضع، وأما الاستعمال فبمعنى الاستفادة من ذلك اللفظ للدلالة على المعنى، فهنا مقامات:

المقام الأول: في معنى الاستعمال

علاقة اللفظ بالمعنى لها جانبان:

1- ما يرتبط بالسامع، ويعبّر عن هذه العلاقة بالدلالة، إذ تصوّر أحدهما يوجب الانتقال إلى تصور الآخر، للعارف باللغة.

2- ما يرتبط بالمتكلّم، ويعبّر عنه بـ(الاستعمال)، فالمتكلّم يستعمل اللفظ في المعنى ويتخذ أداة لتفهيّمه.

ثم إن (الاستعمال) لا يتحقق بمجرد التلفظ - ولو من النائم والساهي مثلاً - ، بل يتقوم بالإرادة، وتسمى بالإرادة الاستعمالية.

وذلك لأن الإرادة نوعان:

1- الإرادة الاستعمالية: وهي إرادة استعمال اللفظ في المعنى، سواء المعنى الحقيقي أم المجازي، وسواء أراد تفهيم المعنى أم أراد اللُّغز، أم استعمال المشترك من غير قرينة لغرضٍ ما.

وقيل (1): هي إرادة التلفظ باللفظ بما أنه دال، أي له صلاحية لايجاد

ص: 113

وقيل: هو إرادة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز يدخل فيه، لأنه حقيقة ادعائية.

2- الإرادة الجدّية: وهي إرادة المعنى واقعاً سواء دلّ عليه الكلام، أم كانت تلك الدلالة بمعونة كلمات أخرى، وبهذا التعريف يخرج الهزل.

ويدخل في الإرادة الجدّية موارد، منها:

1- العام المخصّص بمنفصل، فإن الإرادة الجدّية هي بعض الأفراد، لكن بالإرادة الاستعمالية يراد جميع الأفراد، ولذا كان لفظ العام مستعملاً في معناه من غير مجازية، إذ المجاز والحقيقة يرتبطان بالإرادة الاستعمالية لا الجدّية.

2- الأفعال الزمانية المستعملة في الله تعالى، كقولنا (كان الله)، فإن لفظ كان مستعملة في نفس المعنى الموضوع له - وهي الفعل مع الزمان -، لكن الزمان غير مراد بالإرادة الجدّية للملتفت إلى المعارف الدقيقة.

وسياتي أن الأقرب هو دلالة الأفعال على الزمان، وأن استعمالها في الله تعالى استعمالها بنفس معناها الموضوع له، لكن بالإرادة الاستعمالية لا الجدّية، فلا مجاز فيها.

3- التأويلات، فإن كثيراً منها خلاف الظاهر وفي غير ما وضع له، ولكنها ليست بمجاز، لأنها لا ترتبط بالإرادة الاستعمالية، بل بالإرادة الجدّية، ولا تكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

المقام الثاني: في كيفية الاستعمال

ثم هل في استعمال اللفظ في المعنى يلاحظ اللفظ استقلالاً، أم يكون مرآة، أم يكون إفاءً للفظ في المعنى، مباني ثلاث.

والأقرب أن اللفظ يلاحظ مرآة للمعنى مع إمكان الالتفات إلى اللفظ بنفسه، ولذا ينتقي الخطيب الألفاظ المناسبة، ويلاحظ القواعد النحوية والصرفية، فيما لم تتحول إلى سليقة فيه.

أما حديث الاستقلالية، وكونها كالكنائيات، حيث تلاحظ معانيها بالاستقلال وكذا تلاحظ لوازمها الكنائية، فذلك خلاف الوجدان.

وكذا الإفاء إذا لم يرجع إلى المرآة فلا معنى محصل له، ويخالفه الوجدان في إمكان ملاحظة اللفظ مستقلاً.

المقام الثالث: استعمال اللفظ وإرادة شخصه أو صنفه أو نوعه

1- إرادة الشخص، مثل: (زيد لفظ) مع إرادتنا لنفس كلمة (زيد) التي خرجت من الفم في هذه الجملة.

وهذا لا- يكون من الاستعمال، بل من الإيجاد، إذ لم يستعمل لفظ (زيد) للدلالة على معنى، بل بنفس التلفظ به أوجدنا الموضوع في الخارج.

وقد يستدل لذلك: بعدم معقولية اتحاد الدال والمدلول ولو باعتبارين، وذلك لأنهما علة ومعلول، فلا يعقل اجتماعها في شيء واحد ولو من جهتين، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

2- إرادة الصنف مثل (ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ) فإن المراد صنف (ضرب)، فلا يشمل نفس كلمة (ضرب) الموجودة في هذه الجملة لأنها مبتدأ.

3- إرادة النوع، مثل (زيد اسم) مع إرادة كل أفراد (زيد) بوجودها اللفظي، فتشمل نفس (زيد) في الجملة.

ولا يرد إشكال اتحاد الدال والمدلول، وذلك لأن المدلول: طبيعي (زيد)، والدال شخص (زيد)، فتأمل.

ص: 116

وقبل البحث لأبس بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: قيل (1) بأنه لا-فائدة في هذا البحث، لأن المدار في معرفة المراد على ظهور الكلام في المعنى، سواء كان حقيقياً أم مجازياً، أما مجرد كون المعنى حقيقياً فلا يجدي في الحكم بكونه مراداً.

وفيه: أنه مع المعرفة بالمعنى الحقيقي يحصل ظهور فيه.

المقدمة الثانية: إن هناك بحوث خمسة ترتبط بهذا البحث، وهذا الفصل منعقد للبحث الخامس (2):

الأول: لو عرفنا المعنى الحقيقي عن المجازي، ولم نعلم المراد فلا بد من الحمل على الحقيقة، وذلك للظهور، ومنشأ هذا الظهور هو: أصالة الحقيقة، وأصالة عدم القرينة، وقبح إرادة المجاز بدون نصبها.

والظاهر أن المنشأ هو أصالة الحقيقة فقط، وهي أصل عقلائي، نعم بما أن العقلاء لا شغل لهم بالتعبد في أمورهم، بل محرّكهم أغراضهم العقلانية، فإن تسالمهم على أصالة الحقيقة يكون بسبب عدم وجود القرينة وقبح إرادة المجاز بدونها.

ص: 117

1- منتقى الأصول 1: 172.

2- الأصول 1: 63-64.

وقيل: الحمل على الحقيقة هو بسبب غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي.

وفيه: أن الغلبة إذا لم توجب الظهور لا اعتبار بها.

الثاني: لو عرفنا المراد ولم نعلم أن ذلك المعنى المستعمل فيه هل هو المعنى الحقيقي أم المجازي، فعن السيد المرتضى أن الاستعمال علامة الحقيقة.

وفيه: أنه لا أصل عقلائي بعد معرفة المراد، لأن غرضهم هو معرفة المراد، وهو حاصل، ولا غرض لهم في معرفة أنه على نحو الحقيقة أم المجاز، فثبت أن الاستعمال أعم من الحقيقة.

الثالث: لو عرف المعنى في زماننا، ولم يعرف في زمانهم، فالأصل العقلائي هو عدم النقل، وباصطلاح آخر: أصالة تشابه الأزمان.

الرابع: لو عرف أفراد المعنى، وشك في دخول فرد آخر، فلا تمسك بالإطلاق، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

الخامس: إذا لم نعرف المعنى الحقيقي عن المجازي، فقد ذكرت علائم أربع:

العلامة الأولى: تنصيب أهل اللغة

وأشكل عليه: بأن اعتبار كلامهم: إما من جهة أنهم أهل الخبرة، أو من باب الشهادة، أو من باب الانسداد.

أما الأول: فإنهم ليسوا بصدد تعيين الأوضاع، بل في صدد بيان ما هو مستعمل فيه، فلا دلالة لكلامهم على المعنى الحقيقي أم المجازي.

وأما الثاني: فيشترط فيه العدد والعدالة، فضلاً عن أن شهادتهم في الاستعمال لا في الوضع.

وأما الثالث: فلا حجية للانسداد الصغير، لأنه لا يوجب العسر والحرج الكامل الراجع للتكليف فضلاً عن الهرج والمرج، فإن الانسداد الصغير هو الانسداد في بعض الأشياء مما لا يوجب الانسداد في كل الأحكام، وفي هذا الانسداد لا مانع من الاحتياط، فلا تصل النوبة إلى حجية أي ظن.

ونظير ذلك ادعاء البعض الانسداد في معرفة الرجال، ولذا قالوا بحجية كل ظن في الرجال.

وقد أشكل عليه: بأن الاحتياط حينئذٍ في موارد الروايات التي لا نعلم بوثاقة رجالها غير موجب للعسر ولا للحرج فلا تصل النوبة إلى حجية الظن المطلق.

أقول: إن اللغويين هم أهل خبرة في الأوضاع، فلا- يذكرون المعاني المجازية، فهل ذكروا الرجل الشجاع في معنى الأسد؟ مع أن الاستعمال فيه كثير جداً، وهل ذكروا الكريم في معنى البحر؟ وهل ذكروا جميل الوجه في معنى القمر... الخ.

كل ذلك دليل على أنهم يذكرون المعنى الحقيقي فقط دون المعنى المجازي.

أما حجية قول اللغوي الواحد الثقة من غير اشتراط عدد ولا عدالة، فهو يرتبط بمسألة فقهية في كفاية إخبار الثقة الواحد في الموضوعات الخارجية أو عدم كفايته.

وسياتي تفصيل بحث حجية قول اللغوي في بحوث الظنون الخاصة إن شاء الله تعالى.

العلامة الثانية: التبادر

فلولا الوضع لما تبادر المعنى الموضوع له.

وأشكل عليه بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: التقص بالمجاز المشهور، والحقيقة المغمورة.

وفيه: أن المجاز المشهور إذا لم يصل إلى حد الوضع الجديد فلا تبادر فيه، وكذا الحقيقة المغمورة يتبادر المعنى فيها للعالم بالوضع إذا لم يصل إلى حد النقل بتغيير الوضع والسقوط عن المعنى الموضوع له.

الإشكال الثاني: الدور، لأن التبادر متوقف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقف على التبادر.

وفيه: أولاً: العلم الارتكازي هو سبب التبادر، والتبادر سبب للعلم التفصيلي، فلا دور.

إن قلت (1): إن أريد أن العلم بالوضع علة للتبادر فهذا غير معقول، وذلك لأن العالم بمجرد استعلامه عن علم نفسه يحصل له اليقين المباشر بعلمه - إذا كان عالماً - ، ويستحيل أن يوسّط بينه وبين علمه الذي يستعلم عنه واسطة يبرهن بها عليه، لأجل حضور العلم في أفق نفسه.

قلت: إن العالم بالعلم الارتكازي حينما يستعلم عن علم نفسه، فحينئذٍ

ص: 120

1- بحوث في علم الأصول 1: 165.

يتساءل عن نفسه أن دلالة اللفظ هل هي من حاق الكلمة أم لا، وحينما يعلم بأنها من حاق اللفظ من غير قرينة يحصل له العلم التفصيلي بالوضع.

وبعبارة أخرى: إنه بمجرد الاستعلام عن نفسه لا يخرج عن حالة الغفلة عن الوضع والعلم الارتكازي، بل لابد من إعمال الفكر ونفي أن الدلالة بالقرائن كي يتوصل إلى أن ذلك كان من حاق اللفظ، فهنا لابد من توسيط التبادر.

وثانياً: إن التبادر عند العالم، دليل على المعنى الحقيقي عند المستعلم.

وثالثاً: عن المحجة (1) بأن الوضع علة للتبادر، والتبادر سبب للعلم بالوضع، نعم يشترط العلم بالوضع ليكون الوضع علة للتبادر، فاختلف الموقوف عليه التبادر، والموقوف على التبادر.

وفيه: أن المشروط متوقف على الشرط، فيكون الشرط جزءاً من العلة، فالوضع بشرط العلم كان علة للتبادر، وهو علة للعلم بالوضع، فثبت الدور.

ورابعاً: يكفي لارتفاع الدور تغاير الموقوف والموقوف عليه، تغايراً بالشخص، فهنا علمان تفصيليان أحدهما علة للتبادر، والآخر معلول له.

وفيه: أنه لغو إثباتاً، بل غير معقول ثبوتاً، لأنه تحصيل للحاصل، لعدم التغاير بين العلمين فإذا كان عالماً بالوضع فلا يعقل تكرار هذا العلم.

الإشكال الثالث: إن التبادر لا يمكن الاستناد إليه إلا مع تحقق الاطراد، فلا بد من ضم الاطراد إلى التبادر ليكون علامة على الوضع.

ص: 121

1- نقله في نهاية الدراية 1: 78.

قال المحقق العراقي(1): إن هذه العلام الثلاث ليست في مساق واحد، فالتبادر: علامة لوجود الوضع. وصحة السلب: علامة عدم الوضع. والاطراد: علامة استناد التبادر أو صحة السلب إلى حاق اللفظ، ورافع لاحتمال استنادها إلى قرينه حافة بالكلام.

ولذا اشترط المحقق الخراساني(2): العلم باستناد التبادر إلى نفس اللفظ، وأما فيما احتتمل استناده إلى القرينة، فلا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأن أصالة عدم القرينة هي لإحراز المراد، لا لإحراز الموضوع له بعد معرفة المراد، فإنها لا تجري حينئذٍ.

وفيه تأمل: إذ لانسلم بأن كل الأصول العقلانية هي لأجل تشخيص المراد فقط، بحيث لا تجري مع العلم بالمراد، بل الظاهر أنهم يجرون الأصول لفائدتها لهم، فكما تكون الفائدة لفهم المراد في الموارد العامة كذلك قد تكون لفهم المراد في موارد أخرى، وفيما نحن فيه قد يتوقف العلم بالمراد في كثير من الموارد على العلم بالمعنى الحقيقي، فحين التبادر مع احتمال استناده إلى القرينة، يمكن نفي القرينة بالأصل العقلاني لا لهذا المورد الذي تبادر فيه، بل للموارد المشكوكه، فتأمل.

العلامة الثالثة: عدم صحة السلب

وقد يعبر عنه بصحة الحمل، وهي علامة الحقيقة، وأما صحة السلب بقول مطلق فهو علامة المجاز.

ص: 122

1- مقالات الأصول 1: 113.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 65.

ولا يخفى أن الحمل:

1- قد يكون أولياً ذاتياً - الذي ملاكه الاتحاد الذاتي - ، فقد يكون الاختلاف في الإجمال والتفصيل مثل (الإنسان حيوان ناطق)، وقد يكون في المترادفين مثل (الإنسان بشر).

2- وقد يكون شائعاً صناعياً - الذي ملاكه الاتحاد الخارجي مع تغيير المفهوم - .

وعلازمة الحمل فيه إنما هو إذا كان بين الكلبي وفرده مثل (زيد إنسان)، لا ما إذا كان بين الكلبيين المتساويين مثل (الناطق ضاحك)، ولا ما إذا كان بينهما عموم من وجه مثل (الأبيض إنسان).

ولا يخفى أن معنى صحة الحمل هو: حمل المعنى - المشكوك وضع اللفظ له - على اللفظ بما له من المعنى الارتكازي، أو بالعكس.

وبيانه كما عن بدائع الأفكار(1): بأن اللفظ بما له من معنى، يُحمل على المعنى المشكوك وضعه له، فإن صحّ الحمل كان دليلاً على الحقيقة، وإلا كان قرينة على عدم وضع اللفظ له.

فالموضوع والمحمول هما لفظان بما لهما من المعنى، لا اللفظ مجرداً عن المعنى، كي يقال بأنه لا معنى للحمل.

أما في الحمل الأولي الذاتي: كما لو شككنا في أن لفظ (الإنسان) هل موضوع (للحيوان الناطق) أم لا؟ فصحة الحمل تدل على اتحاد المعنى الارتكازي للفظ، مع نفس المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له، وذلك

ص: 123

1- بدائع الأفكار 1: 98؛ منتقى الأصول 1: 176.

دليل الوضع.

وأما في الحمل الشائع الصناعي والذي علاميته خاصة في الحمل بين الفرد والكلّي: فإذا علمنا أن (زيداً) وجود (للإنسان) باعتباره فرداً له، ثم صحّ حمل (الحيوان الناطق) على (زيد)، فإن صحة هذا الحمل تكشف عن اتحاد معنى الإنسان والحيوان الناطق، وذلك يدل على وضع (الإنسان) على (الحيوان الناطق)، ولولا ذلك لم يكن الفرد بما أنه وجود لأحدهما وجوداً للآخر.

وأشكل عليه بأمور منها:

الإشكال الأول: ما أشكله المحقق العراقي على هذه العلامة (1)، بأن المدار في الحقيقة هو أن يكون اللفظ موضوعاً على المفهوم، فلا يكفي الاتحاد الخارجي حتى وإن صح الحمل، وكذا لا يكفي الاتحاد الذاتي فيما لو تغير المفهوم.

وفي الحمل الأولي: المفهوم متباين، فأحدهما بسيط والآخر مركب، على رغم الاتحاد الذاتي.

وفي الحمل الشائع: تباين المفهومين أوضح، فمفهوم الإنسان مغاير لمفهوم الناطق، رغم اتحادهما خارجاً.

ومع تغير المفهوم لا يصح استعمال اللفظ الموضوع لأحد المفهومين في المفهوم الآخر على نحو الحقيقة بل يكون مجازاً.

نعم صحة السلب تكشف عن اختلاف المفهومين وعدم اتحادهما.

ص: 124

وفيه تأمل، وذلك لأن تغاير المفهومين إنّما هو بالتحليل العقلي، وإلا فهما معنى واحد تمّ بيانه تارة بالإجمال وأخرى بالتفصيل.

الإشكال الثاني: مافي نهاية الدراية(1)، من أن صحة الحمل وصحة السلب لا تكون علامة، لأن العلم بصحة الحمل يحتاج إلى سبب آخر من تنصيب أهل اللسان أو التبادر... فيخرج عن كونه علامة مستقلة.

وفيه تأمل: لأن الحمل إنّما يكون بالمعنى الارتكازي، من غير حاجة إلى التنصيب أو التبادر... الخ، فإذا صح الحمل بما له من معنى ارتكازي كشف عن كونه حقيقة بالتفصيل.

الإشكال الثالث: إن الحمل لا نظر له إلى الاستعمال - وأنه هل هو مستعمل في المعنى الموضوع له أم لا -، بل الحمل ناظر إلى المعنى، فمع اتحاد المعنيين ذاتاً أو وجوداً يصح الحمل، ولكن هل هو حمل بنحو حقيقي أم مجازي فذلك لا يرتبط بالحمل.

وفيه: أن المحمول هو اللفظ بما له من معنى ارتكازي وبلا قرينه، وهذا هو حمل اللفظ بمعناه الموضوع له المرتكز في الذهن، وذلك علامة الحقيقية(2).

الإشكال الرابع: في الحمل الذاتي لابد من التغاير بين الموضوع والمحمول - كما لا بد من نوع اتحاد -، فمع التغاير كيف يكشف حمل اللفظ على معنى عن كون ذلك المعنى هو الموضوع له اللفظ؟

ص: 125

1- نهاية الدراية 1: 79؛ بحوث في علم الأصول 1: 169.

2- بحوث في علم الأصول 1: 169.

وفيه: أن التغيرات قد يكون في اللفظ فقط، كحمل (الإنسان) على (البشر)، فهذا التغير صحح الحمل، ولكنه لا ينافي اتحاد المعنى.

وقد يكون التغيرات في الإجمال والتفصيل - كالحذ والمحدود - وهذا لا ينافي العينية الذاتية.

والحاصل: إن التغيرات إنما هو في أمور لا ترتبط بحاق المعنى، وذلك صحح الحمل.

العلامة الرابعة: الأطراد

وقد ذكر الأطراد علامة على المعنى الحقيقي، وعدم الأطراد علامة على المجاز.

وأشكل عليه: بأن المعنى المجازي يطرّد إطلاق اللفظ عليه، كإطلاق الأسد على الشجاع.

إن قلت: نوع العلاقة في مثل (الأسد والرجل الشجاع)، هي المشابهة، ولا أطراد في إطلاق الأسد على كل ما شابهه كالمُشعر والأبخر، وكذا عدم صحة إطلاق الأسد على غير الإنسان من الشجعان.

قلت: المراد صنف العلاقة وهي شباهاة الرجل الشجاع بالأسد، وهذه مصححة لإطلاق الأسد على كل رجل شجاع.

ولا يخفى أن الأطراد على أقسام، منها:

1- أطراد التبادر، بمعنى أنه في الاستعمالات المختلفة يتبادر معنى خاص، وقد مرّ عن المحقق العراقي أن هذا الأطراد ليس علامة بنفسه بل هو شرط علامة التبادر!

2- اطراد الاستعمال من غير قرينة، فإذا شاهدنا استعمالاً مختلفاً للفظ في معنى من غير قرينة نكتشف أن ذلك المعنى هو المعنى الحقيقي لذلك اللفظ.

3- اطراد الاستعمال مع القرينة، كالأسد في الرجل الشجاع، ومن الواضح أنه لا يكون علامة للحقيقة.

ثم إنه لو شككنا بأن الاطراد مع القرينة أم بدونها، فلا تجري أصالة الحقيقة، لأنها لا تجري مع العلم بالمراد، كما مرّ.

ص: 127

للبحث مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: لا إشكال في وجود ماهيات شرعية مخترعة، وقد استعمل الشارع لبيانها ألفاظاً، وتلك الألفاظ كانت مستعملة في اللغة قبل الشرع...

1- فهل نقلها الشارع إلى معانيها الجديدة، فتكون حقيقة شرعية؟

2- أم استعملها مجازاً، فلا حقيقة شرعية، وإنما صارت حقيقة في المعاني الجديدة بعد زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) فهي حقيقة متشعبة؟

3- أم أن الشارع استعملها في نفس المعاني اللغوية، باعتبار أن المعاني الشرعية هي من مصاديق المعاني اللغوية؟

المقدمة الثانية: في ثمره هذا البحث، فقد قيل بأن مرادات الشارع من الألفاظ التي استعملها واضحة، سواء في القرآن الكريم أم في كلام الرسول (صلى الله عليه وآله)، فلا- ثمرة للبحث سواء ثبتت الحقيقة الشرعية أم لا- لأن المهم أن نفهم كلام الشارع، أما أنه استعمل الألفاظ على نحو الحقيقة أم المجاز فلا فائدة فيه.

وفيه نظر: وذلك لأن العبادات الشائعة كالصلاة والصوم والحج، يعرف مرادات الشارع من ألفاظها، ولكن في كثير من الأمور التي لا شيوخ

لألفاظها، كما في الشروط والموانع والقواطع ونحوها قد لا يُعرف مراد الشارع، فإن ثبتت الحقيقة الشرعية حملنا ألفاظه عليها، وإلا فعلى المعنى اللغوي.

المقدمة الثالثة: على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية، فإن الوضع الشرعي فيها قد يكون تعيينياً - بكثرة استعمال الشارع - ، وقد يكون تعيينياً ولكن من قبيل الوضع بنفس الاستعمال، فقد ذكر صاحب الكفاية(1) أن الوضع التعيني على قسمين - كما مرّ - :

1- أن يضع اللفظ على معنى ثم يستعمل اللفظ في ذلك المعنى.

2- أن يكون الوضع بنفس الاستعمال، كأن يولد له مولود فيقول: (ناولوني ولدي علياً)، قاصداً وضع اسم (علي) بنفس هذا الكلام.

وقرّبه في المنتقى(2): بأن استعمال اللفظ في معنى، وقصد دلالاته عليه لَمَّا كان من لوازم الوضع، كان الاستعمال دالاً بالدلالة الالتزامية على الوضع، وموجباً لخطوره في ذهن المخاطب، وعليه: فيقصد إيجاد الوضع بهذه الدلالة الالتزامية.

وفيه: أن هذه الدلالة الالتزامية معلول للوضع، فكيف تكون سبباً لتحقق الوضع؟

اللهم إلا أن يكون مراده أن المصحح لهذا النوع من الوضع هو هذه العلاقة.

ص: 129

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 76-77.

2- منتقى الأصول 1: 186.

ولكن مع كون الوضع اعتباراً عقلائياً، ومع تصحيحهم لهذا النوع من الوضع فلا حاجة إلى البحث عن العلاقة.

ثم إنه قيل: بأنه لا بد من نصب قرينة على أنه يريد الوضع، وهذه القرينة ليست قرينة المجاز، بل قرينة للوضع.

وأشكل عليه: بأن الوضع التعييني الاستعمالي ليس بحقيقة ولا بمجاز، أما أنه ليس باستعمال حقيقي فلعدم استعمال اللفظ فيما وضع له، وأما أنه ليس بمجازي فلعدم كونه استعمالاً في غير ما وضع له.

أقول: مَرَّ الجواب عنه، مضافاً إلى أن (الاستعمال الحقيقي) و(الاستعمال المجازي) اصطلاحان، فيمكن اصطلاح (الحقيقة) على كل استعمال صحيح ليس بمجازي، كما يمكن اصطلاح (المجاز) على كل استعمال صحيح ليس بحقيقي، بل لا بد منه لو كان الحقيقة والمجاز من العدم والملكية.

كما أنه على مبنى التعهد، يكون الوضع هو أمر نفسي يُعبّر عنه باللفظ، فيكون الاستعمال متأخراً عن الوضع في هذا القسم - وهو الوضع التعييني الاستعمالي - ، فتأمل.

البحث الأول: الأقوال في الحقيقة الشرعية

القول الأول: ادّعى صاحب الكفاية⁽¹⁾: أن ادعاء الحقيقة الشرعية بنحو الوضع التعييني الاستعمالي غير مجازفة.

والدليل أو المؤيد لذلك لأمر:

ص: 130

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 79.

المؤيّد الأول: إنه لا- إشكال في تبادر المعنى الشرعي إلى الأذهان من ألفاظ الشارع، والمراد أذهان من كانوا في عصره، فلا بد أن يكون الوضع التعييني بأحد النحوين، وحيث يعلم بعدم كون الوضع بالنحو الأول - إذ لو كان الرسول (صلى الله عليه وآله) يصرّح بوضع هذه الألفاظ لتلك الماهيات الشرعيّة لتّم نقله في الروايات والتاريخ قطعاً - انحصر في أن يكون الوضع بالنحو الثاني.

وفيه نظر: إذ سبب التبادر لا- ينحصر في الوضع بأحد النوعين، بل يمكن أن يكون على نحو الوضع التعييني بكثرة الاستعمال، أو بنحو استعماله بنفس معناه اللغوي باعتبار أن المعنى الشرعي أحد مصاديق المعنى اللغوي ثم حصول الانصراف في استعماله، ولذا بقيت سائر المصاديق على نحو الحقيقة.

المؤيّد الثاني: أنه لو لم تثبت الحقيقة الشرعية لزم الاستعمال المجازي، مع فقدان العلاقة المصححة للمجاز في بعض الاستعمالات كالصلاة التي معناها اللغوي (الدعاء)، ولا علاقة لهذا المعنى مع الصلاة الشرعية.

إن قلت: العلاقة هي علاقة الجزء والكل.

قلت: يشترط في هذه العلاقة أن يكون جزءاً أصلياً كالرقبة في الإنسان.

وفيه نظر: لأن المصحح للاستعمال المجازي هو قبول الذوق له، وتلك العلاقات إنّما جمعها بالاستقراء علماء البلاغة، ولا ينحصر المجاز فيها، ومع قبول الذوق لاستعمال الصلاة في الأركان المنصوصة لا حاجة إلى تلك العلاقة.

مضافاً إلى أن الصلاة ليست بمعنى الدعاء في اللغة على ما قيل.

المؤيد الثالث: أيد المحقق العراقي الوضع التعييني الاستعمالي(1): بأن كل مخترع لماهية بناؤه وديده على وضع لفظ مخصوص أيضاً بازاء اختراعه لا أنه يستعمل فيه اللفظ مجازاً بلا وضع خاص، وعلى ذلك جرت طريقة العقلاء، والشارع ما جاوز هذه الطريقة المألوفة، وإلا كان عليه البيان لئلا يحملوا اللفظ الصادر عنه - عند عدم القرينة - على المعنى الشرعي، فيكون نفس عدم البيان كاشف عن كون جريه على طبق ديدن العقلاء، فثبت بذلك الوضع والحقيقة الشرعية.

وفيه تأمل: لعدم ثبوت كون هذه الماهيات مخترعة شرعية، وذلك لوجود هذه العبادات في الشرائع السابقة، مع استعمال العرب نفس هذه الألفاظ لتلك العبادات، فلم يكن العرب اليهود ولا النصارى يستعملون ألفاظاً أخرى للتعبير عن هذه العبادات.

ويؤيده: قوله تعالى: { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ } (2) فضمير كتب يرجع إلى الصيام، ولو كان ذلك الصيام شيئاً آخر لزم الاستخدام وهو نوع من المجاز، لكن الظاهر عدم الاستخدام.

إن قلت: ثبوت المعاني سابقاً لا- يدل على كون هذه الألفاظ تستعمل فيها، ونقل القرآن لتلك العبادات بهذه الألفاظ ليس دليلاً على استعمالها في هذه المعاني قبل الإسلام، إذ لعل النقل كان بالمعنى أو الترجمة.

قلت: من الظاهر أن هذه المعاني كانت بهذه الألفاظ عند أصحاب

ص: 132

1- نهاية الأفكار 1: 71.

2- سورة البقرة، الآية: 183.

الديانات الأخرى، وكذلك كانت معلومة لدى العرب المعاشرين لأصحاب تلك الديانات، وخاصة أن أصحابها كانوا من العرب أيضاً.

إن قلت: عباداتهم كانت تختلف عن عبادتنا.

قلت: الاختلاف في بعض الأجزاء والشرائط لا يوجب اختلاف الحقيقة والماهية، كما في عبادتنا حيث تختلف الأجزاء والشرائط ومع ذلك يطلق الاسم، مثلاً صلاة الظهر الرباعية وصلاة المسافر والمضطر كلها صلاة حقيقة مع اختلاف الشرائط والأجزاء، وسيأتي تفصيل بحثه في بحث الصحيح والأعم.

القول الثاني: عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، وأن الصحيح أنه لا حقيقة شرعية بل هي حقائق لغوية فللمعنى اللغوي مصاديق متعددة منها المصداق الشرعي.

نعم يمكن ادعاء انصراف اللفظ في استعمال الشارع إلى الماهيات الشرعية، وسبب الانصراف هو الأناض الذهني.

فتحصل أن قدّم الاستعمال ينفي المجازية، ولا يثبت الحقيقة الشرعية - كما قيل - ، وهذا هو الأقرب.

القول الثالث: إن الألفاظ المستعملة في زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) مجملات، وذلك لأن الوضع التعيني مقطوع العدم، ولا طريق لنا إلى الوضع التعيني، كما عن المحقق النائيني (1).

القول الرابع: إن الحقيقة الشرعية لا تكفي إلا إذا ثبت هجر المعنى

ص: 133

السابق، والحال أن الهجر غير ثابت، كما عن المحقق العراقي(1).

ويرد عليهما: ما ذكرناه من أنها حقائق لغوية، مع انصرافها إلى المصداق الشرعي في لسان الشارع.

ثم على فرض إثبات الحقيقة الشرعية فيمكن الجواب(2):

عن القول الثالث: بأن الإهمال كاف في الإخفاء، ولذا اختفت مسألة السجدة على التراب، وكيفية الوضوء وكلمة أمين... الخ، مع كثرة تكرار الرسول للصلاة.

وأن طريق إثبات التعيني هو عقلائي، كما في كل آت بدين جديد.

وأنه لو لم يثبت الوضع فلا إجمال، بل لا بد من الحمل على المعنى الحقيقي - أي اللغوي - .

وعن القول الرابع: بأن بناء العقلاء استعمالهم فيما وضعوه، لا فيما وضعه غيرهم، إذا كان بناؤهم تأسيس طريقة جديدة، خصوصاً فيمن يريد نسخ ما قبله من الأديان واجتثاث جذور الجاهلية.

البحث الثاني: كيفية تشخيص مراد الشارع

ثم إذا شككنا في مراد الشارع من تلك الألفاظ، فلتشخيصه تختلف المباني:

1- إن قلنا بالحقيقة الشرعية بالنقل - عبر الوضع التعيني الاستعمالي - فلا بد من الحمل على المعنى الشرعي.

ص: 134

1- مقالات الأصول 1: 134.

2- الأصول 1: 74.

2- وإن قلنا بالحقيقة الشرعية على نحو الاشتراك بلا هجر المعنى السابق، بأن كان كثرة الاستعمال سبباً للحقيقة الشرعية مع بقاء المعنى اللغوي على حقيقته، فلا بد من القول بإجمال اللفظ.

3- وإن قلنا بأنها حقائق عرفية، والمعنى الشرعي مصداق، فلا بد من التوقف إذ هذا كالاتراك. اللهم إلا إذا ادعى الانصراف إلى المعنى الشرعي، كما قربناه.

4- وإن قلنا بأنها مجازات، فلا بد من الحمل على المعنى اللغوي.

البحث الثالث: زمان الاستعمال

لا يخفى أنه بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية إنما يحمل اللفظ عليها مع العلم بتاريخ الوضع، وتأخر الاستعمال عنه.

وأما مع الجهل بتاريخهما أو تاريخ أحدهما، فلا أثر، بل يكون اللفظ مجملاً، وذلك لعدم العلم بأنه استعمله قبل الحقيقة أم بعدها.

وقد يدعى إمكان إثبات تأخر الاستعمال على الحقيقة الشرعية، بأحد وجهين:

الوجه الأول: أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع للمعنى الشرعي.

وفيه: أنه معارض بأصالة تأخر الوضع عن الاستعمال، مضافاً إلى أنه أصل مثبت، إذ هذا الأصل هو استصحاب عدم استعمال الشارع إلى حين وضعه، وهو يلازم تأخر الاستعمال عن الوضع، فيكون مراده المعنى الشرعي.

الوجه الثاني: أصالة عدم النقل.

وقد يقال: بأنها الاستصحاب القهقري، لكنه ليس بحجة، لعدم دلالة دليل الاستصحاب عليه، إذ دليله فيما لو كان اليقين سابقاً والشك لاحقاً، دون العكس.

وقد يقال: بأنها أصل عقلائي، فيكون لازمه حجة، إذ مثبتات الأمارات حجة - كما يقال - ، وبذلك يثبت تأخر الاستعمال عن الحقيقة الشرعية.

وفيه: أن الأصل العقلائي هو عدم النقل مع الشك في أصل النقل، وذلك لأن الظهور الشخصي الفعلي للفظ يكشف ببناء العقلاء عن الظهور النوعي للفظ في الحال الحاضرة وفي الماضي أيضاً.

وأما مع العلم بالنقل، والشك في تقدمه وتأخره، فلا بناء للعقلاء أصلاً، فيكون اللفظ مجملاً.

ص: 136

ولا يخفى أن النزاع إنّما هو في الماهيات المخترعة المركبة، أما الألفاظ الموضوعية للمعاني المفردة - كالركوع - فلا يتصور النزاع فيها، لأن أمرها دائر مدار الوجود والعدم⁽¹⁾.

وهنا مباحث:

المبحث الأول: في العبادات

إشاره

وهنا مطالب:

وقبل الخوض فيها لابد من تقديم مقدمات.

المطلب الأول: في تصوير النزاع

بناء على القول بالحقيقة الشرعية فلا إشكال في تصوير النزاع بأن يقال هل الشارع وضع الأسماء للصحيح أم للأعم.

وأما على عدم القول بها فلا بد من تصوير النزاع، وإن لم يمكن تصوير النزاع فلا يكون هذا البحث مستقلاً عن بحث الحقيقة الشرعية، بل يكون من فروعها، إذ هو نتيجة أحد القولين فقط.

ولكن الأصح هو إمكان تصوير النزاع على سائر الأقوال:

ص: 137

1- أما على القول بأنها حقائق لغوية، فيقال: هل عادة الشارع الاستعمال في المصداق الصحيح أم الأعم؟

2- وأما على القول بأنها حقائق لماهيات كانت قبل الإسلام، فيقال: ما هو ذلك المعنى الذي استعمل الشارع الألفاظ فيه، هل هو الصحيح أم الأعم؟

3- وأما على القول بالمجازية، فقد تمّ تصوير النزاع بوجوه، منها:

التصوير الأول: ذكره المحقق الخراساني(1): فيقال ما هو المجاز الأقرب، بمعنى أن أيّ المعنيين اعتبرت أولاً العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي؟ وذلك لكي يحمل اللفظ عليه مع عدم القرينة المعينة.

وأشكل عليه: أولاً: بأنه لا بد من ثبوت الأول في اعتبار العلاقة، ولا طريق إليه.

وثانياً: إن الأولية في اعتبار العلاقة توجب الظهور، وهذا أيضاً لا طريق إليه.

إن قلت: إنه قد يكون طريق لإحراز الظهور، في أحد المجازين، كما في المجاز الراجح أو المجاز المشهور.

قلت: لا إشكال في الكبرى، إنّما الكلام في أنه لا طريق لذلك في الألفاظ التي استعملها الشارع.

والحاصل: إن العلاقة المصححة للاستعمال فيهما هي بدرجة واحدة عرفاً، فلم يحرز الظهور في أي منهما.

ص: 138

التصوير الثاني: ما عن تقريرات الشيخ الأعظم (1) بأنه:

(أ) على الصحيح: فالمجاز هو استعمال اللفظ في العبادة الصحيحة فقط، ثم هناك تصرف في أمر عقلي، وهو اعتبار الفاسدة من أفراد الصحيح - أي اعتبار الفاقدة للأجزاء والشرائط واجدة لها - ، فلا يكون سبب مجاز من مجاز أصلاً، بل مجاز واحد، فمع عدم القرينة في التصرف في الأمر العقلي يحمل على الواجد.

(ب) وعلى الأعم: فيدعى أن اللفظ مستعمل في الأعم، والصحة والفساد بدال آخر، ومع عدم الدال يحمل اللفظ على ظاهره - وهو الأعم -

وأشكل عليه: أما الأول: فليس بعرفي، إذ لا إشكال في عرفية الاستعمال في الأعم ابتداءً، بل هو واقع كما في تقسيم العبادة إلى الصحيحة والفسادة.

وأما الثاني: فكذلك ليس بعرفي، فإن تعدد الدال والمدلول طريقة عقلانية لو أريد التحفظ على المعنى الحقيقي، أما مع المجاز فلا موجب عرفي لهذه الطريقة، فتأمل.

التصوير الثالث (2): إن النزاع في تحديد القرينة العامة التي كان الشارع يعتمدها في استعماله المجازية، فالصحيح يدعي أن مفادها الصحيح، والأعمي يدعي أن مفادها الأعم.

وفيه: عدم الطريق إلى معرفة مفاد القرينة العامة.

ص: 139

1- مطارح الأنظار 1: 32-33.

2- بحوث في علم الأصول 1: 189.

التصوير الرابع: ما يستفاد من كلمات المحقق النائيني(1): وعبرة الفوائد هي: لو لم نقل بالحقيقة الشرعية، فلا إشكال في ثبوت الحقيقة التشريعية، فيقع الكلام في المسمى عند المشرعة، وأنه هل هو الصحيح أو الأعم، ومن المعلوم أن ما هو مسمى عند المشرعة هو المراد الشرعي عند إطلاق تلك الألفاظ سواء كان الإطلاق على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز.

ويمكن تقرير كلامه بنحو آخر، بأن يقال: الحقيقة ثابتة لدى المشرعة، للتبادر عندهم، ومنشؤها هو كثرة الاستعمال في زمان الشارع وما بعده، وحينئذٍ فنلاحظ ما هو المتبادر عندنا، فنحمل كلام الشارع عليه.

وفيه(2): أنه لا تلازم بين كثرة استعمال الشارع وبين الحقيقة عند المشرعة، فلعلّ الشارع أكثر الاستعمال في جانب، ولكن المشرعة أكثرها في جانب آخر لحاجتهم إليه، فتأمل.

المطلب الثاني: في معنى الصحة

وهنا أمور:

الأمر الأول: يقال إن الصحة هي التمامية، وبيان التمامية بأحد وجهين:

الوجه الأول: إن لها واقعاً مستقلاً غير الآثار، كموافقة الأمر وإسقاط القضاء...، وقد يقال: بأن هذا الواقع هو جامعية الأجزاء والشرائط.

وفيه نظر: لأنه قد يكون العمل صحيحاً مع كونه غير جامع للأجزاء والشرائط، كمن نسي شرطاً أو جزءاً ولم يكن ركناً، فعمله صحيح مع عدم

ص: 140

1- فوائد الأصول 1: 59-60.

2- منتقى الأصول 1: 199.

كونه جامعاً.

والحاصل: إن التمامية هنا ليست مقابل النقصان، بل هي مقابل الفساد.

الوجه الثاني: إنها أمر ينتزع عن مقام ترتب الأثر (1)، فهي التمامية بلحاظ الأثر المهم (2)، فلا واقع للتمامية إلا التمامية من حيث موافقة الأمر أو إسقاط القضاء ونحو ذلك.

وعليه فيمتنع أن يكون الأثر من لوازم التمامية، لأن مقوم الشيء لا يكون أثره.

إن قلت: بأنه خلط بين تمامية الشيء في نفسه - وهو الجامعية للأجزاء والشرائط - وبين التمامية بلحاظ مرحلة الامتثال والإجزاء.

وبعبارة أخرى: إنه خلط بين واقع التمامية وبين عنوانها - الذي هو ينتزع عن الشيء بلحاظ أثره - ، فالصلاة مثلاً لم توضع بإزاء ذلك العنوان، بل بإزاء واقعه ومعنونه - وهو الأجزاء والشرائط - .

قلت (3): الجزئية والشرطية ليس لهما واقع، وإنما هما ينتزعان عن الشيء بلحاظ نحو دخله في حصول ما لوحظت الأمور المتكثرة واحداً بالإضافة إليه، والتي ينتزع لها عنوان المركب.

فليس الركوع - بما هو - جزءاً، بل هو فعل تام مستقل، وإنما صار جزءاً بلحاظ دخله في حصول المأمور به ومتعلق الأمر.

ص: 141

1- نهاية الدراية 1: 95.

2- نهاية الأفكار 1: 73.

3- منتقى الأصول 1: 203.

فلا معنى للتمامية من حيث استجماع الأجزاء والشرائط، بل هي في طول التمامية بلحاظ أحد هذه الآثار.

فتحصل: أن التمامية أمر إضافي، يختلف باختلاف الجهة الملحوظة في الشيء، فلا يكون الشيء تاماً أو ناقصاً في نفسه من غير لحاظ أية جهة خارجية كحصول الأثر أو كونه مأموراً به ونحو ذلك.

مثلاً: بناءً على القول بإجزاء الأمر الظاهري، فعند كشف الخلاف يكون العمل صحيحاً بنظر الفقيه، لقوله بالإجزاء، وفاسداً بنظر المتكلم لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به (1).

ومن ذلك يتبين أن الصحة هي التمامية لا بقول مطلق بل من حيث ترتب الأثر المترقب، لوضوح عدم صدق الفاسد على ناقص بعض الأجزاء إذا كان مؤثراً لنفس أثر الكامل (2).

الأمر الثاني: بعد أن تبين أن التمامية هي أمر ينتزع عن مقام ترتب الأثر، يتم الكلام حول هذا الأثر، فيقال:

1- لا يمكن إرادة الصحة بمعنى التمامية من حيث موافقة الأمر، لأن الشيء لا يتصف بموافقة الأمر إلا بعد تعلق الأمر، فلا يمكن أن يكون متعلقاً للأمر، إذ هو خلف.

2- وكذا لا يمكن إرادة الصحة من حيث إسقاط الإعادة والقضاء، لنفس الوجه، حيث لا يتصف الشيء بذلك إلا بعد تعلق الأمر.

ص: 142

1- نهاية الأفكار 1: 74.

2- منتقى الأصول 1: 204.

3- فيتعيّن: التام من حيث ترتب الأثر.

إن قلت(1): يلزم أخذ ما هو خارج عن الذات فيها، لأن الأثر خارج عن الذات، حيث إنه بمنزلة المعلول لها.

قلت: أولاً: تأخر الأثر عن الذات إنّما هو في الوجود الخارجي، أما في التسمية فلا مانع من وضع اسم واحد للعللة والمعلول معاً، لأن الدخل في المسمى لا يوجب الدخل في الذات.

وثانياً: المراد ما يكون له قابلية التأثير، وهذا داخل في ذات الشيء، لأن الجهة التي تقتضي علّة داخلية في ذاتها.

وبعبارة أخرى: ترتب الأثر فعلاً هو من لوازم الصحة، وأما كونه مؤثراً فهو مقوم للصحة، وهنا الاسم ليس للوجود بل هو للطبيعة بما هي.

الأمر الثالث: هل الموضوع له - بناءً على الصحيح - هو التام من حيث ترتب الأثر من جميع الجهات، فحينئذٍ لا يحتاج ترتب الأثر على الشيء فعلاً إلا إلى وجوده خارجاً، أم أن الموضوع له هو التام من بعض الجهات؟

والجهات التي تعتبر في ترتب الأثر على العبادة هي: تحقق الأجزاء والشرائط، وعدم النهي، وعدم المزاحم، وقصد القربة.

1- الشرائط والأجزاء:

ذهب الشيخ الأ-عظم - على ما في تقريراته(2) - إلى أنّ الصحة هي التام من حيث الأ-جزاء دون الشرائط. وذلك لأن الأجزاء بمنزلة المقتضي للتأثير،

ص: 143

1- نهاية الدراية 1: 96.

2- مطارح الأنظار 1: 101.

والشرط متأخر عن المقتضي بحسب الرتبة إذ بالشرط تكون فعلية التأثير، والفعلية إنما تفرض في صورة وجود ما يقتضي التأثير.

وأشكل عليه: بأن الاختلاف الرتبي إنما هو في مقام التأثير في المعلول، لا في مقام التسمية.

2- عدم النهي:

ذهب المحقق النائيني (1) إلى خروج عدم النهي، لعدم إمكان أخذه في المسمى، إذ هو فرع المسمى، لأنه متعلقه.

وأشكل عليه: بأن النهي قد يتعلق بذات الشيء، لا بما هو المسمى، فلا يكون متأخراً عن المسمى.

3- عدم المزاحم:

ذهب المحقق النائيني أيضاً (2) إلى خروجه، لنفس الوجه السابق - أي تأخر مزاحم المسمى عن المسمى - .

وأشكل عليه (3): بأن المزاحم على قسمين:

(أ) المزاحم لنفس الشيء، فلا يتجه الكلام.

(ب) المزاحم لأمر الشيء - كالإزالة التي تزاحم أمر الصلاة، ولا تزاحم نفس الصلاة - فيتجه الكلام.

لكن الظاهر أن المراد هو الأول لا الثاني.

ص: 144

1- فوائد الأصول 1: 61.

2- فوائد الأصول 1: 61.

3- منتقى الأصول 1: 209.

ذهب المحقق العراقي(1) إلى خروجه، لأن قصد القربة متأخرة عن المسمى، إذ هي متأخرة عن الأمر، والأمر متأخر عن المسمى.

وقيل: بأنه لا يمكن أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، نعم يمكن أخذ مفهومه في المسمى، لكن هذا المسمى لا يمكن الأمر به، إذ الأمر تعلق بالمسمى فيكون متأخراً عنه.

وحيث إن تعيين المسمى لأجل تشخيص متعلق الأمر، فيمتنع أن يكون المسمى هو الفعل من جميع جهاته حتى قصد القربة.

نعم لو قلنا بأن هناك أمران، أو قلنا بتمتم الجعل فلا محذور فيه، وسيأتي تفصيل إمكان أو امتناع أخذ قصد القربة في المتعلق في بحث التوصلّي والتعبدّي.

المطلب الثالثة: في تصوير الجامع

إشاره

ذهب المحقق النائيني(2) إلى عدم لزوم تصوير الجامع بين الأفراد - سواء على القول بالصحيح أم الأعم - تبعاً لتقريرات الشيخ الأعظم(3)، وبيانه:

إن لفظ الصلاة - مثلاً - موضوعة للواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فيكون استعمالها في سائر المراتب من باب الادعاء والتنزيل، أو من باب اكتفاء الشارع به، كما في صلاة الغريق، فالموضوع له - على كلا القولين -

ص: 145

1- نهاية الأفكار 1: 75.

2- فوائد الأصول 1: 62-64.

3- مطارح الأنظار 1: 49-50.

هو المرتبة العليا فقط، وحينئذٍ لا أفراد حقيقية أخرى كي نحتاج إلى الجامع.

وأشكل عليه: بأن للصلاة مراتب عليا كثيرة، وكلها في عرض واحد، كصلاة الصبح والمغرب والظهر والوتر، وصلاة الآيات، والعيدين، وغيرها... فلا بد من وجود جامع بينها، ولا يصح القول بأن إحداها هي المرتبة العليا والبقية يطلق عليها لفظ الصلاة بالعناية والحقيقة الادعائية، بل كلها في عرض واحد، فلا بد من البحث عن الجامع بينها، سواء الجامع على الصحيح، أم على الأعم، مع وضوح عدم إمكان الالتزام بالاشتراك اللفظي فيها.

1- تصوير الجامع على الصحيح

وقد ذكرت لتصوير الجامع على القول بالصحيح وجوه:

الجامع الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (1)، من وجود جامع بسيط بين الأفراد، لكن لا يمكننا تعيينه بالاسم لعدم معرفتنا بحقيقته، وهذا الجامع متحد خارجاً مع أفرادها، نعم يمكن جعل عنوان مشير إلى ذلك الجامع.

والدليل على ذلك هو وحدة الأثر، الكاشفة عن وحدة المؤثر، لأن المعلول الواحد لا يصدر عن المتعدد، فالنهي عن الفحشاء أثر يترتب على جميع الصلوات الصحيحة، ولهذا المعلول علة واحدة - وهي الجامع - ، ولكننا لا نعرف حقيقة تلك العلة، وقد عرفناها عبر معلولها، ويمكن انتزاع عنوان يشير إلى تلك الحقيقة مثل: الناهية عن الفحشاء.

ص: 146

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 97.

وأشكل عليه: بما ورد في تقريرات الشيخ الأعظم (1): من أن الجامع إما بسيط، أو مركب، وكلاهما غير ممكن!!

أما المركب: فلا- يمكن أن يكون جامعاً، لأنه يختلف صحة وفساداً بحسب الحالات، فكل جزء من المركب يمكن فرض صحة الصلاة بدونه.

وأما البسيط: فأمره دائر بين أن يكون عنوان المطلوب، أو ملزوم مساوي له.

والأول: غير ممكن لأنه يرد عليه:

أولاً: أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلق الطلب، لأن عنوان المطلوب ينتزع عن الشيء بعد تعلق الطلب به، والمسمى متعلق الطلب، فهو سابق على الطلب، فلا يمكن أن يكون المسمى هو المطلوب.

وثانياً: حصول الترادف بين لفظ الصلاة - مثلاً - ولفظ المطلوب، وهو بديهي البطلان.

وثالثاً: عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته، بل لا بد من جريان الاشتغال، وذلك لرجوع الشك إلى المحصّل، إذ الأمور به بسيط ومعلوم لا إجمال فيه، فيكون الشك في جزئية شيء شكاً في الأمور به، فرجع الشك إلى المحصّل.

والثاني: غير ممكن أيضاً لورود الإشكال الثالث عليه.

وأجاب: صاحب الكفاية (2) بأن الجامع لا ينحصر في الجامع العنواني - سواء كان مركباً أم بسيطاً - بل يمكن فرض جامع حقيقي، وهو متحد مع الأفراد

ص: 147

1- مطارح الأنظار 1: 46-47.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 97.

الخارجية، وتدلل الآثار على ذلك الجامع.

ثم إنه يمكن التزام أنه جامع بسيط مع كونه ملزوماً للمطلوب، ومع ذلك يمكن جريان البراءة.

وذلك لأن الاحتياط إنما يكون فيما لو كان وجود ذلك الشيء البسيط يغيّر وجود الأجزاء والشرائط، كما لو كان مسبباً عنها، كالطهارة المسببة عن الوضوء حيث إن الإنسان مأمور بالطهارة وهي مسبب عن الغسلتين والمسحنتين، أما فيما نحن فيه، فليس الجامع مستقلاً عن الأجزاء والشرائط، بل هي من الكلّي والفرد حيث إن وجود الكلّي بوجود الفرد، فيكون الشك في الحقيقة شكاً في التكليف وأنه هل هناك أمر تعلق بالجزء أو الشرط المشكوك أم لا، فتجري البراءة دون الاحتياط.

أقول: يمكن أن يكون نظر الشيخ الأعظم غير ما فهمه صاحب الكفاية، وسيأتي بيانه في ذيل الجامع الثاني بإذن الله تعالى.

إشكالات أخرى بناءً ومبنى:

أما مبنى: فأولاً: عدم صحة قاعدة الواحد من أساسها، لأنها مبتنية على كون العلل بالتوليد، والصحيح أنها بالتوافي، وهو أحد الأقوال في العليّة، قال السبزواري: «أو بالتوافي عادة الله جرت»⁽¹⁾، ولذا قد يسلب منها الأثر من غير تبدل حقيقتها، كنار إبراهيم (عليه السلام).

وثانياً: ما في الأصول⁽²⁾ من أن وحدة الأثر إنما تلازم وحدة المؤثر في

ص: 148

1- شرح منظومة السبزواري: 114.

2- الأصول 1: 80.

الأمر الطبيعي لا فيما إذا جعل الفاعل المختار أثراً بعدة مؤثرات. ولا يخفى أن هذا الجواب إنما هو في طول الجواب الأول.

وأما بناءً؛ فقد أشكل المحقق الإصفهاني (1) بإشكالات ثبوتية وإثباتية - وإن كان في بعضها مناقشة - :

فأولاً: بعدم إمكان جامع ذاتي مقولي لأفراد الصلاة، وذلك لأن الصلاة مؤلفة من عدة مقولات متباينة، كالكيف والوضع وغيرهما، ولا يعقل وجود جامع في صلاة شخصية واحدة، فضلاً عن فرض الجامع لجميع المراتب.

ووجه ذلك: أن المقولات أجناس عالية، فلا جنس لها، وفرض جامع فيما نحن فيه يساوق فرض جنس أعلى من المقولات، كما لا يمكن فرض المركب مقولة برأسها لاعتبار البساطة في المقولات، مع لزومه إلى عدم تتهيها.

وثانياً: إن فرض الجامع البسيط المقولي المتحد مع الأفراد يستلزم التناقض، إذ كيف يتحد البسيط مع المركب؟ وذلك لأن البسيط هو ما لا جزء له، فاتحاده مع الأجزاء بمعنى كونه ذا أجزاء، وهذا خلف.

إن قلت: الكلبي الطبيعي بسيط وهو متحد مع فرد المركب خارجاً.

قلت: قد مرّ أن معنى وجود الكلبي الطبيعي بوجود فرد هو أن الكلبي ينتزع عن الفرد الخارجي.

وثالثاً: على فرض إمكان وجود الجامع البسيط المقولي، فلا دليل عليه إثباتاً.

ص: 149

إن قلت: الدليل هو وحدة الأثر الكاشفة عن وحدة المؤثر.

قلت: إن الأثر هنا - كالنهي عن الفحشاء - ليس واحداً بالحقيقة، بل هو واحد اسماً ومتكثر حقيقة، وذلك لاختلاف أنحاء الفحشاء المستلزم لتغاير كيفية النهي عنها، كما أن كل مرتبة من مراتب الصلاة تؤثر في النهي عن مرتبة من مراتب الفحشاء.

ورابعاً: إن الجامع على الصحيح، يمكن فرضه جامعاً للأعم، لتداخل مراتب الصحيح والأعم.

وذلك لأن المفروض اتحاد هذا الجامع مع ذات الأجزاء والشرائط، ولا يمكن لحاظ جهة إضافتها إلى الفاعل وصدورها عن المكلف، إذ هي جهة اعتبارية، ولا يعقل دخل الاعتبارية في فرض الجامع المقولي، إذ يمتنع تأثير الأمر الاعتباري في أمر حقيقي واقعي.

فتحصل أن الملحوظ ذات الأجزاء والشرائط، وهي في نفسها قابلة للصحة والفساد، فهذا الجامع المفروض لها المتحد معها، قابل لأن يكون جامعاً للأعم في الوقت الذي يكون جامعاً للصحيح.

الجامع الثاني: أن يفرض للأفراد الصحيحة جامع عنواني، لا حقيقي مقولي، كعنوان الناهي عن الفحشاء، ويكون اللفظ موضوعاً بإزائه.

وأشكل عليه: أولاً: لزوم الترادف بين لفظ الصلاة وعنوان الناهي عن الفحشاء، وهو غير متحقق عرفاً⁽¹⁾.

وفيه: أن هذا العنوان هو معنى الصلاة، كما يقال معنى الإنسان الحيوان

ص: 150

1- نهاية الدراية 1: 99.

الناطق، وهذا أجنبي عن الترادف الذي هو أن يوضع لفظان لمعنى واحد.

وثانياً: لزوم كون استعمال اللفظ في الذات المعنونة بالعنوان مسامحياً ومجازياً، لأن اللفظ موضوع للعنوان لا المعنون(1).

ولكن يمكن القول: بأن العنوان هو وجه للمعنون أو مرآة له أو فان فيه - حسب المباني المختلفة - ، وهذا المقدار كافٍ في رفع المجاز أو المسامحة، فتأمل.

وثالثاً: لزوم إجراء الاشتغال عند الشك في جزئية شيء للمأمور به، لأن المأمور به هو العنوان الانتزاعي - وهو يتحصل بالأجزاء والشرائط جميعاً - فالشك في جزئية شيء يستلزم الشك في تحقق هذا العنوان عند عدم الاتيان به.

ولعله على هذا الجامع العنواني أشكل الشيخ الأعظم حيث قال: إن كون الجامع بسيطاً يستلزم عدم جريان البراءة، وكأنّ الجامع المقولي كان معلوم الاستحالة لديه، ويشعر بنظره هذا جعله (عنوان المطلوب) أحد طرفي التردد(2)، فيكون إشكاله وارداً، ولا يرد عليه ما تقدم عن المحقق الخراساني، إذ من المعلوم عدم اتحاد الجامع العنواني مع الأجزاء والشرائط، لأنه ينتزع عنها باعتبار تلبسها بعرض خاص غيرها(3).

الجامع الثالث: أن يفرض جامع مبهم من جميع الجهات إلا بعض الجهات المعرّفة، ولا يكون جامعاً مقولياً ذاتياً، ولا عنوانياً.

ص: 151

1- نهاية الدراية 1: 99.

2- منتقى الأصول 1: 220.

3- نهاية الدراية 1: 99.

وتقرير هذا الجامع بأحد وجهين:

التقرير الأول: للمحقق الإصفهاني (1)، وحاصله:

أن هذا الجامع مبهم من كل الجهات إلا بعض الجهات المعرّفة - كجهة النهي عن الفحشاء والمنكر ونحوها - ، وهو جامع مركب من جملة أجزاء، فيصدق على جميع مراتب العمل، سواء القليل منها من حيث الأجزاء والشرائط أم الكثير.

وتوضيحه: أن العناوين المنتزعة عن الخارجيات على ثلاثة أقسام:

1- المعيّن بجميع جهاته، كمفهوم الإنسان.

2- المرّد، كمفهوم (أحدهما)، وهذا لا وجود له في الخارج، بل الموجود أحد الفردين أو الأفراد.

3- المفاهيم المبهمة غير المتعينة وغير المرردة بحسب حقيقتها، القابلة للانطباق على كل فرد محتمل وهي ثابتة في الخارج، وتكون نسبتها إلى الأفراد نسبة الطبيعي إلى فرده، كالشبح من بعيد حيث إنه قابل للانطباق على كل فرد يحتمل أن يكون الشبح.

وكلّما زاد الإبهام وقلّت درجات التعيين كانت دائرة الصدق أوسع وأشمل، والعكس بالعكس.

إن قلت: ما الفرق بين المرّد والمبهم، أليس المررد من مصاديق المبهم؟

قلت: الفرق أن المرّد لا وجود له في الخارج بل هو عنوان قابل

ص: 152

1- نهاية الدراية 1: 101.

للاطباق على الخارجيات، مثلاً (أحدهما) غير موجود خارجاً، لكنه يمكن انطباقه على زيد أو على عمرو، أما المفهوم المبهم فله مصداق في الخارج، لكنه في مرحلة المفهوم غير معيّن إلا من بعض الجهات المعرفة، ولذا كان المبهم كلي، عكس المردد فليس بكلي.

فتحصل أن جامع الأفراد الصحيحة ليس حقيقياً مقولياً، ولا-عنوانياً، بل هو أمر مبهم يعرفه بعض المعارف كجهة نهيه عن الفحشاء والمنكر، وهذه الجهة هي التي أوجبت خروج الأفراد الفاسدة، وتبقى سائر الجهات مبهمة، فيكون قابلاً-للاطباق على كل الأفراد الصحيحة.

ودليل هذا الجامع: هو التبادر، حيث إنه جامع عرفي.

ومثاله العرفي: (الخمر) الذي لها جهات: اللون، والرائحة، والفاكهة التي اتخذت منها، وغيرها من الجهات التي تختلف أفراد الخمر فيها. والمتبادر عند إطلاقه هو سنج (المائع المسكر) لا أكثر، فيكون مبهماً من سائر الجهات، فحقيقتها مجهولة، ولكن هناك جهة معرفة هي (المائع المسكر) مع إبهام في سائر الجهات، فلذا تنطبق على كل أفرادها.

و مثال آخر: (الكلمة)، و(الدار) وغيرهما.

وهكذا (الصلاة)، فجهتها المعرفة (النهي عن الفحشاء وأمثالها)، مع إبهام من سائر الجهات، ولذا تصدق على صلاة الظهر للمختار المقيم، وعلى صلاة الغريق، وعلى كل المراتب التي بينهما.

وأشكل عليه: أولاً: بإنكار الإبهام في الماهيات الاعتبارية، إذ لا يعقل الإبهام في ذات الأشياء.

وفيه: أن الشيء بذاته معين، والإبهام إنما حصل بسبب عدم اتضاح حقيقته، بل اتضحت منه جهة مع إبهام سائر الجهات.

وثانياً: إن الجامع المذكور ليس متعلقاً للأمر، بل متعلقه نفس الأجزاء المتقيده بقيود كما هو المتبادر.

وفيه: أن هذا الجامع ينتزع عن الشيء، كانتزاع الكلبي عن فردة، فلذا ينطبق على الأجزاء والقيود تمام الانطباق، فهو متعلق للأمر باعتبار انتزاعه عن الأجزاء والقيود، فتأمل.

التقرير الثاني: للمحقق العراقي (1) وهو الجامع الوجودي، وحاصله:

1- بعد بطلان الاشتراك اللفظي، وبطلان تخصيص الوضع ببعض الأنواع وجعل البقية أبدالاً... فلا محيص عن الكشف عن القدر المشترك بين تلك المختلفات الكمية والكيفية، يكون ذلك الجامع هو المسمى بالصلاة... مع لزوم كونه مشككاً ينطبق على الزائد والناقص تمام الانطباق... نظير مفهوم (الجمع) الصادق على الثلاثة والأربعة والخمسة، ونظير (الكلمة) التي تنطبق على المركب من حرفين أو ثلاثة أو أربعة...

2- ومن طرق اكتشاف ذلك الجامع: هو صدق مفهوم الصلاة على الصلوات المختلفة بحسب الكمية والكيفية، وانسباق وحدة المفهوم منها، الحاكية عن اتحاد الحقيقة.

3- ثم إن هذا الجامع لا يمكن أن يكون ذاتياً مقولياً ولا جامعاً عنوانياً - لما مرّ -، فلا بد من القول بأن الجامع هو الجامع الوجودي، مع كونه مبهماً من

ص: 154

1- نهاية الأفكار 1: 81-84.

طرف غير الأركان - على نحو اللابشرط - ، وبحيث يشار إليها في مقام الإشارة الإجمالية بأنها معراج المؤمن - مثلاً - .

فتحصل: أن حقيقة الصلاة: هي معنى بسيط وحداني، ليس بجوهر ولا بعرض، بل مرتبة خاصة من الوجود المتشكل من المقولات الخاصة بعد الغاء خصوصيات الحدود، ولها جهة كلية بالنسبة إلى الأفراد العرضية بنحو التواطي، وجهة كلية بالقياس إلى الأجزاء والأفراد الطولية بنحو التشكيك.

إن قلت: وهل يمكن أن يكون الشيء غير جوهر ولا عرض.

قلت: دخل الحدود والمقولات الخاصة إنما هو من باب كونها من المشخصات الفردية لحقيقة الصلاة - مثلاً - ، من غير أن يكون لها دخل في أصل حقيقة الصلاة أصلاً، وحينئذ لا يلزم كون حقيقة الصلاة أمراً مركباً من المقولات المتعددة، فحقيقة الصلاة ليست جوهرًا ولا عرضاً ولكن مصاديقها الخارجية تكون مركبة من الأعراض المختلفة.

إن قلت: لو كان الجامع الوجودي هو المسمى بالصلاة من غير دخل الخصوصيات الفردية في حقيقة الصلاة، فيمكن الاتيان بصلاة المضطر بدلاً عن المختار، لوجود الجامع من كونه هو المطلوب.

قلت: إن الحالات الخاصة توجب حصر المصداق في فرد معين بخصوصيات معينة، ولو من جهة إناطة القرب في كل حالة بمصداق خاص، مثلاً (الماء المشبع) يختلف من حالة إلى أخرى وعن شخص إلى آخر، فماء الكوز، والحب، والشط مصاديق للماء المشبع لكن قد ينحصر المصداق في أحدها في حالة خاصة أو بالنسبة إلى شخص خاص.

وبعبارة أخرى موجزة: إمكان تصوير جامع وجودي - ليس بذاتي ولا عنواني - بين الأفراد الصحيحة، باعتبار اشتراكها جميعاً في الحيثية الوجودية، ولو كانت من مقولات مختلفة، فدخل تلك المقولات المتباينة في الصلاة - مثلاً - باعتبار دخل وجودها، بلا دخل خصوصية تلك المقولة، وطريق اكتشاف ذلك الجامع هو انسباق وحدة المفهوم عن الصلوات المختلفة الدال على اتحاد حقيقتها.

وأشكل عليه: أولاً: بأنّ الوجود غير مأخوذ في معاني الألفاظ، بل الموضوع له هو ذات المعنى، الصالح للوجود خارجاً وذهناً.

وأجيب: بأنه لم يظهر وجه المنع عن وضع الألفاظ للوجود الخارجي، نعم عامة الألفاظ موضوعة للحقائق مع قطع النظر عن وجودها الخارجي، لكن لا محذور عن الوضع للوجود.

وثانياً: إن كان الوضع لواقع الوجود، فإن ذلك الواقع مجهول فكيف يمكن وضع اللفظ له؟

وإن كان الوضع للعنوان المنتزع - كعنوان الوجود والموجود - فإن لازم ذلك صحة إطلاق لفظ الصلاة - مثلاً - على كل وجود وموجود.

وفيه نظر: إذ نختار الشق الأول ونقول: إن الوضع لواقع الوجود ممكن حتى مع الجهل به، وقد صرح المحقق العراقي بكونه مبهماً مع إمكان الإشارة الإجمالية إليه بأنه معراج المؤمن مثلاً، وذلك لأن الجهل بواقع الشيء لا يمنع عن المعرفة الإجمالية به عبر الآثار مثلاً.

ويمكن أن نختار الشق الثاني ونجيب بأن الاسم لمفهوم الوجود أو

الموجود المنتزع عن وجود خاص، أي إن هذه الحصة من الوجود لها هذا الاسم، من غير دخل للخصوصيات في التسمية.

وبعبارة أخرى: العنوان المنتزع من حصة خاصة هو المسمى بالصلاة، لا العنوان المنتزع من مطلق الأشياء.

وثالثاً: إن هذا الجامع غير عرفي، ولا ينسب إلى الأذهان حين سماع لفظ الصلاة، فهذا الجامع لا إشكال فيه ثبوتاً، وإتّما الإشكال في عدم الدليل عليه، وإتّما التزم به المحقق العراقي من باب اللابديّة والاضطرار، بعد لزوم الجامع وبطلان الجامع الذاتي المقولي والجامع العنواني.

لكن الظاهر عرفيّة الجامع الذي صوّره المحقق الإصفهاني بل وتبادره من ألفاظ العبادات، فلا وجه للالتزام بالجامع الوجودي، فتأمل.

2- تصوير الجامع على الأعم

ذكر صاحب الكفاية⁽¹⁾ بأنه لا يمكن الجامع على الأعم، وذلك لعدم اشتراك الفاسد مع الصحيح في الأثر فلا جامع ذاتي، كما لا يمكن جامع تركيبّي

- كالأركان -، إذ لو كانت الأركان (بشرط شيء) لزم عدم صدق المسمى على الفاسد لها، وإن كانت (لا بشرط) يكون الإطلاق على الواحد مجازاً.

وفيه: إمكان تصوير الجامع البسيط، وهو المقتضي للأثر بأن يكون مؤثراً شأنًا لا بمعنى الفعلية، وبذلك يدخل الفاسد لأن له شأنية التأثير - إذا اجتمعت معه سائر الأجزاء والشرائط -⁽²⁾.

ص: 157

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 98.

2- نهاية الأفكار 1: 86.

وإمكان تصوير الجامع المركب العنواني، عن طريق انتزاع الجامع عن هذه الأجزاء سواء كانت قليلة أم كثيرة، مثل انتزاع (الكلمة) عن حرفين وثلاثة وأربعة... الخ.

أما الجامع الذي تم تصويره فمن وجوه:

الجامع الأول: ما عن المحقق القمي، من أن الجامع هو خصوص الأركان، وسائر الأجزاء والشرائط دخيلة في المأمور به لا المسمّى.

وفيه: أولاً: عدم الطرد والعكس، فلازمه عدم صدق الصلاة على فاقد ركن من الأركان مع استجماعها لسائر الأجزاء والشرائط، لأنها ليس الموضوع له - وهو مجموع الأركان - .

ولزوم صدق اسم الصلاة على مجرد الأركان من دون سائر الأجزاء والشرائط، وليس كذلك، إذ لا يصدق الاسم عليها.

وثانياً: لزوم المجازية في استعمال اللفظ في جميع الأجزاء والشرائط.

وثالثاً: إن كان المراد الأركان بجميع مراتبها - حسب اختلاف الموارد من صلاة القادر والعاجز والغريق... - فلا بد من تصوير جامع للأركان بجميع مراتبها ليكون هو الموضوع له، فعاد المحذور (1).

ورابعاً: إما يلتزم بخروج سائر الأجزاء والشرائط مطلقاً، أو يلتزم بخروجها عند عدمها.

والأول: يلزم منه أن يكون إطلاق الصلاة على التامة الأجزاء مجازاً من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل.

ص: 158

1- فوائد الأصول 1: 75.

والثاني: يلزم منه كون الشيء داخلياً في الماهية حال وجوده، وخارجاً عنها حال عدمه، وهذا محال(1).

الجامع الثاني: أن تكون الصلاة اسم لمعظم الأجزاء التي تدور التسمية مدارها.

وأشكل عليه: أولاً: إما يراد مفهوم المعظم أو حقيقته(2).

أما مفهوم المعظم فلا يمكن أن يكون اسماً للصلاة، وذلك لأن الألفاظ موضوعة بإزاء الحقائق، لا المفاهيم التي لا موطن لها إلا العقل.

وأما حقيقة المعظم وواقعه، فيلزم منه الترادف بين لفظ (الصلاة) وبين (المعظم)، مضافاً إلى أنه يختلف باختلاف حالات المكلفين، فيلزم أن يكون المعظم بالنسبة إلى البعض غير المعظم بالنسبة إلى الآخرين وهذا يلزم منه محذوران:

الأول: تبادل الماهية، وهذا يدهي البطلان، لأن الشيء الواحد له ماهية واحدة.

الثاني: التردد في تعيين الداخل من الخارج حينما تجتمع جميع الأجزاء والشرائط.

وفيه تأمل: لأن الصلاة مثلاً مركب اعتباري لا حقيقي، والمستحيل هو تبادل الماهية في الأمور الحقيقية.

وثانياً: يلزم منه المجازية في إطلاق لفظ الصلاة على التام الأجزاء

ص: 159

1- فوائد الأصول 1: 75.

2- فوائد الأصول 1: 76.

وفيه نظر: لأن الإطلاق على التام إنما هو بلحاظ اشتماله على المعظم.

تقريب آخر لهذا الجامع: احتمال المحقق النائيني أن يكون الجامع هو (المعظم)، ولكن من قبيل (الكلبي في المعين) كالصاع من صبرة، الذي ينطبق على كل ما يمكن أن ينطبق عليه، مثلاً الصلاة موضوعة لسبعة أجزاء - فرضاً - بحيث لا يضر تبادل السبعة حسب اختلاف الحالات.

وأشكل عليه: بأنه يلزم منه كون إطلاقه على الأكثر من السبعة مجازاً، مضافاً إلى عدم إمكان إثباته - لو فرض عدم المحذور في مرحلة الثبوت - .

الجامع الثالث: إن وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية، التي لا يضر فيها تبادل الحالات المختلفة - من صغر وهم وصحة ومرض... الخ - كذلك الحال في ألفاظ العبادات.

وأشكل عليه في الكفاية(1): بالفرق، إذ الموضوع له في الأعلام أمر محفوظ في جميع الحالات، وهو وجوده الخاص، فمادام الوجود باقياً، كان الشخص باقياً، وليس كذلك في الصلاة، لاختلاف تركيبها بحسب الحالات.

واعترض عليه(2) في المنتقى، وحاصله: بأن الوضع في الأعلام إما للوجود أو للشخص.

والأول: لا بد من أن يكون المراد وجود شيء معين، فيقع السؤال عن ذلك المعين ما هو؟

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 102.

2- منتقى الأصول 1: 228.

والثاني: إمّا لمفهوم الشخص، وهو فاسد للزوم الترادف، وإمّا لمصداق الشخص وواقعه، فيلزم المجازية حين استعمال اللفظ بخصوصياته.

وفيه تأمل: إذ يمكن أن يراد الوجود بما هو حصة خاصة، ويوضع اللفظ لتلك الحصة، بلا حاجة إلى معرفة كنهها، وتلك الحصة تتوارد عليها الحالات المختلفة.

ويمكن أن يراد الشخص لكن مع كونه لا بشرط عن الخصوصيات فلا يلزم المجازية حين استعماله مع خصوصياته.

الجامع الرابع: إن الوضع في ألفاظ العبادات نظير الوضع في المعاجين التي وضعت للصحيح التام، ثم العرف يتسامحون فيطلقون اللفظ على الفاقد تنزيلاً له منزلة الواحد، حتى صار الفاقد حقيقة بسبب كثرة الاستعمال.

وأشكل عليه: بالفرق، فإن المعاجين وضعت ابتداءً للكامل، إذ المعاجين معلومة الحدّ والمقدار، ولكن صحيح العبادات غير معلوم الحدّ والمقدار، لاختلاف المراتب العرضية للصلاة الصحيحة من أربع ركعات إلى ثلاثة إلى اثنين، ومن اليومية إلى الآيات إلى العيدين... الخ، فكلها في عرض واحد من غير أن يكون أحدها الأصل.

المطلب الرابع: ثمرة البحث

الثمرة الأولى: قد يقال: بأن ثمرة بحث الصحيح والأعم، هي إمكان التمسك بالإطلاق على القول بالأعم، وعدم إمكانه على القول بالصحيح.

وذلك لأن إثبات الحكم لموضوعٍ ما فرع ثبوت ذلك الموضوع، ومع الشك في الموضوع لا يجدي الإطلاق، بل يكون من التمسك بالعام في

فلو قال المولى (أكرم العالم) - مثلاً - ، وشككنا في أن (العالم) يشمل (الشعراء) أم لا، فحينئذٍ إثبات إطلاق (أكرم العالم) لا يجدي في إثبات وجوب الإكرام للشعراء، لعدم ثبوت كونهم من العلماء.

نعم لو أحرزنا الموضوع وشككنا في أن ترتب الحكم عليه مقيد بقيد زائد أم لا، فإنه يمكن التمسك بالإطلاق لنفي ذلك القيد الزائد، ففي المثال: لو شككنا في اشتراط الهاشمية في العالم، فمع العلم بأنه عالم يمكن نفي قيد الهاشمية بالإطلاق.

وفيما نحن فيه، على القول بالصحيح، لم يحرز صدق اسم الصلاة - مثلاً - على الفرد الذي ليس فيه الجزء أو الشرط المشكوك جزئيته أو شرطيته، ومع عدم إحراز أنه صلاة لا يجدي التمسك بالإطلاق.

أما على القول بالأعم، فإنه يحرز الاسم، سواء كان المشكوك جزءاً أو شرطاً واقعاً أم لم يكن، وبعد إحراز الاسم - وهو الموضوع - يمكن نفي الجزئية والشرطية بالإطلاق.

وفيه: أولاً: إنه لا ثمرة عملية تترتب على ذلك (1).

فإن النصوص الدالة على العبادات: إما ليست في مقام البيان، بل هي في مقام أصل التشريع، كقوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (2)، وإما في مقام بيان الأجزاء والشرائط وذلك عبر بيانها بخصوصياتها.

ص: 162

1- نهاية الأفكار 1: 96.

2- سورة البقرة، الآية: 43.

فعلى الأول فلا إطلاق لفظي حتى على القول بالأعم.

وعلى الثاني يوجد إطلاق مقامي، حيث إن المولى في مقام بيان ما هو دخيل في الأمور به، وهذا الإطلاق محكّم سواء على القول بالصحيح أم الأعم، فانتفت الثمرة.

وسياتي إن شاء الله تعالى الفرق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي، وأن الأول يرتبط بما يستفاد من اللفظ، والثاني هو دلالة الحال على عدم أخذ القيد الزائد، فإن من يريد بيان تفاصيل الصلاة - مثلاً - وذكر أنها تبدأ بالتكبير وعدد الأجزاء والشرائط إلى انتهائها بالتسليم، إذا لم يذكر شرطاً أو قيداً، وكانت حالته دالة على عدم جزئيتها أو شرطيتها، وهذا قرينة خاصة يعتمد عليها العقلاء في أمورهم.

وثانياً: إنه لا يمكن التمسك بالإطلاق حتى على الأعم، لأن اللفظ وإن كان ينطبق على الصحيح والفاسد، إلا أن الأمور به هو خصوص الصحيح.

فلو شك في دخالة جزء أو شرط في الأمور به، فلا إحراز لكون الفاعل صحيحاً - حيث إن القيد على تقدير اعتباره دخيل في الصحة - وحينئذ لا يحرز صدق المطلق على المشكوك فيه، فالمطلق في قوة أن يقول (صلّ الصلاة الصحيحة)، وفاقد ذلك المشكوك لا يعلم بأنه (صلاة صحيحة) فيكون شكاً في تحقق الموضوع.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : تقييد المراد الجدي كتقييد المراد الاستعمالي.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بوجه:

ص: 163

منها: ما في المنتقى (1): وبيانه يتوقف على أمرين:

1- بناء العقلاء هو كشف المراد الجدي عن طريق الظاهر، ولذا لو كان للكلام ظاهر ثم ادعى المتكلم أنه لم يقصد ذلك الظاهر لم تسمع دعواه.

2- والمراد الجدي في ألفاظ العبادات هو ما يترتب عليه الأثر، ومن المعلوم أن الأثر يترتب على مجموعة من الأجزاء والشرائط.

وعليه: فلو تردد المراد الجدي بين الأقل والأكثر - وأنه الأجزاء التسعة أم العشرة - ، وكان هناك ظهور يعين لنا مقداره، وجب التمسك بذلك الظهور.

وفيما نحن فيه، بناءً على الأعم فإن لفظ الصلاة - مثلاً - يصدق على الأقل والأكثر، وحيث تردد المراد الجدي - إذ الفرض حصول العلم بكون المراد الجدي كمية معينة من الأجزاء والشرائط، وإنما التردد في مقدارها وأنه الأقل أم الأكثر - أمكن التمسك بظهوره الإطلاقي في تعيين المراد الجدي، وأنه الأقل، دون الأكثر لعدم القرينة عليه،

فلا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل هو تمسك بظهور المطلق في الإطلاق لإحراز المراد الجدي، وهذا لا محذور فيه.

وبناءً على الصحيح، لا ظهور للفظ العبادة، لأن اللفظ موضوع لتلك الحصاة المعينة واقعاً، المرددة عندنا، فاللفظ ظاهر في تلك الحصاة، ولم يعلم أنها الأقل أم الأكثر، فيكون اللفظ مجملاً.

ومنها (2): أن هنا حكيمين لا تنافي بينهما فلا يقيد أحدهما الآخر، وهما:

ص: 164

1- منتقى الأصول 1: 240-243.

2- منتقى الأصول 1: 243.

1- حكم العقل بعدم تعلق الأمر إلا بالصحيح، وهو الواجد للملاك والمصلحة.

2- ودليل تعلق الأمر بفعل الأجزاء والشرائط كقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (1).

وحيث لا منافاة بينهما، أمكن جريان كلا الدليلين، فدليل الأمر يدل بالملازمة على ثبوت الملاك في الفعل، فيكون الفعل بجميع أفرادهِ صحيحاً واجداً للملاك.

فيكون (دليل الأمر) وارداً على (الحكم العقلي)، لأن (الحكم العقلي) هو عدم تعلق الأمر بالفساد، و(دليل الأمر) يدل على صحة كل أفراد الصلاة، فلا يبقى موضوع له.

وفيه تأمل: أولاً: لأن هذا الكلام يجري بناءً على كلا القولين - الصحيح والأعم - ، ونتيجته إمكان التمسك بالإطلاق على كليهما، وبذلك تنتفي الثمرة.

وثانياً: إن دليل الأمر لم يتعلق بفعل الأجزاء والشرائط بشكل مطلق، بل تعلق بالصحيح منها، فلازمه هو وجود الملاك في الفرد الصحيح لا مطلقاً، فالتمسك بالدليل لإثبات صحة كل الأفراد تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فتأمل.

الثمرة الثانية: ما عن المحقق القمي (2) بظهور الثمرة في النذر، بأن نذر أن يتصدق بدرهم على المصلي، فعلى الصحيح لا وفاء للنذر إلا بإعطاء الدرهم

ص: 165

1- سورة البقرة، الآية: 43.

2- قوانين الأصول 1: 105.

لمن صلى صحيحاً، وعلى الأعم يجوز إعطائه لمن كانت صلاته فاسدة.

وفيه: أولاً: أنه لو صحت هذه الثمرة فهي خاصة بباب النذر وشبهه، ولا تجري في عامة أبواب الفقه فلا تكون المسألة أصولية، اللهم إلا أن يقال بأنهم لم يعتبروها مسألة أصولية بل ذكروها في المقدمات.

وثانياً: بأن هذه ثمرة جزئية لا يناسبها بحث كهذا البحث في الأصول.

وثالثاً: عدم صحة هذه الثمرة من أساسها، لأن النذر تابع لقصد الناذر، ومع غفلته فإن ارتكاز الناذر هو الصلاة الصحيحة، سواء كان اللفظ للصحيح أم للأعم.

وبعد الانتهاء من هذه المقدمات ندخل في أصل الموضوع.

المطلب الخامس: أدلة الطرفين

1- من أدلة القائل بالصحيح

الدليل الأول والثاني: التبادر وعدم صحة السلب.

ولكن هذان أمران وجدانيان، فإنكارهما سهل، بل يمكن ادعاء العكس، كما حدث فعلاً حيث استدل بهما للأعم.

الدليل الثالث: إثبات الآثار للمسميات - من غير تقييدها بالصحيح - ، ومن المعلوم عدم ترتب تلك الآثار على غير الصحيحة، كقوله تعالى: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} (1)، و«الصوم جنة من النار» (2)... وغيرها، والأمر يدور بين الوضع لخصوص الصحيح فيكون الاستعمال حقيقياً، وبين

ص: 166

1- سورة العنكبوت، الآية: 45.

2- الكافي 2: 19.

الوضع للأعم فيكون مجازياً، والأول هو المتعين.

وفيه: أولاً: إن المراد واضح، وبعد اتضاحه لا يوجد أصل يعين أنه حقيقي أم مجازي، فإن (أصالة الحقيقة) كما مرّ تجري مع الشك في المراد، وأما مع العلم به - مع عدم العلم بأنه حقيقي أم مجازي - فلا تجري.

وثانياً: إرادة أحد المصاديق من المعنى الحقيقي لا تستلزم المجازية، إذ هي من باب التطبيق، لا من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، نظير استعمال الإنسان في زيد.

وثالثاً: عن فوائد صاحب الكفاية⁽¹⁾، بأن الاستدلال المذكور هو من قبيل التمسك بعموم العام لإخراج ما يعلم بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، فراراً عن لزوم التخصيص على تقدير دخوله في موضوع العام.

مثلاً لوقال: (أكرم كل عالم)، وعلمنا بخروج زيد، لكن هل كان عالماً وخرج بالتخصيص، أم لم يكن زيد عالماً فخروجه موضوعي وبالتخصيص، فلا تجري هيهنا أصالة العموم لكي يثبت عدم التخصيص وأن خروجه بالتخصيص.

فالاستدلال مبني على حجية أصالة العموم مطلقاً حتى فيما علم بخروجه وشك في سبب الخروج، ولكن المبني محل نظر إذ دليل حجية أصالة العموم هي السيرة وهي لبيّة، والقدر المتيقن منها هو ما كان معلوم الفردية وشك في خروجه.

الدليل الرابع: الروايات الدالة على نفي الماهية بمجرد انتفاء جزء أو

ص: 167

1- نهاية الأفكار 1: 89.

شرط، مثل: «لا صلاة إلا بطهور»(1) و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»(2)، ولو كان الموضوع له هو الأعم، لما كانت الماهية تنتفي بانتفاء أحد أجزائها أو شرائطها.

وأشكل عليه: أولاً: بأن المراد نفي الكمال، لا نفي الماهية، كقوله (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)(3).

وفيه: أن ذلك مجاز لا يصار إليه إلا بالقرينة.

وثانياً: إنه قد تكون الصلاة صحيحة بدون فاتحة الكتاب في بعض الحالات، كالأضطرار والنسيان، وكذا بدون الطهور لفاقد الطهورين كما يراه بعض الفقهاء، فالجامع على القول بالصحيح يشمل الواجد والفاقد.

إذن فالنفي راجع إلى نفي الماهية في بعض الحالات، كحالة الاختيار والذكر، دون غيرها.

الدليل الخامس: عدم إمكان إرادة الصحيح في بعض الروايات، كقوله: (دعي الصلاة أيام أقرائك)(4)، فإن الحائض غير قادرة على الصلاة الصحيحة، فالنهي عنها نهى عن غير المقدور، فلا بد من حمل الصلاة على الأعم لقدرتها على الصلاة الفاسدة.

وفيه: أولاً: أن النهي هنا إرشادي، لإرشادها إلى عدم قدرتها على

ص: 168

1- من لا يحضره الفقيه 1: 58.

2- عوالي اللئالي 1: 196.

3- تهذيب الأحكام 1: 92.

4- عوالي اللئالي 2: 207.

الصلاة، وليس نهياً مولوياً، وذلك لوضوح عدم حرمة إتيانها بصورة الصلاة كما لو أرادت تعليم الصغار، نعم لو أتت به بقصد القرية مع فرض إمكانه كان حراماً من جهة التشريع لا من جهة النهي المولوي.

وثانياً: إن استعمال الصلاة هنا في الأعم، والاستعمال لا يدل على الحقيقة.

وأشكل عليه: بأن الاستدلال ليس بالاستعمال، بل بعدم العناية، فإننا لا نجد أية مجازية في هذا الاستعمال.

ولعل مقصود السيد المرتضى حيث ذهب إلى أن الاستعمال علامة الحقيقة، إلى هذا، أي الاستعمال بدون عناية علامة للحقيقة.

2- من أدلة القائل بالأعم

فمضافاً إلى استدلالهم بالتبادر وصحة السلب، استدلووا بأمر أخرى، منها:

الدليل الأول: إن الألفاظ الموضوعية للأمور الحقيقية، أو المركبات الخارجية، وضعت للأعم من الصحيح والفاسد، فالبيض اسم للأعم سواء كان صحيحاً أم فاسداً، والدار تطلق على العامرة وعلى الخربة، والشارع لم ينهج طريقة أخرى في التسمية أو الاستعمال، وتعلق الأمر بالصحيح - لتعلق الغرض به - لا ينافي التسمية بالأعم، كما في تعلق الغرض بالصحيح في الأمور الخارجية.

الدليل الثاني: صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد، فيقال: الصلاة إما صحيحة وإما فاسدة، ولو كانت اسماً للصحيح لكان من تقسيم الشيء إلى

نفسه وإلى غيره.

وحيث إن استعمال اللفظ من غير عناية، كشف ذلك عن أن الاستعمال في المعنى الحقيقي.

الدليل الثالث: الاستدلال بمثل قوله «بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه»⁽¹⁾، مع أن الصلاة بغير ولاية باطلة، فلو كانت اسماً لخصوص الصحيح لكان يقول: فترك الناس الخمس كلها.

وأشكل عليه: بأن المذكورة في صدر الرواية هي الصحيحة قطعاً لأن الإسلام يُبنى على العبادات الصحيحة لا الفاسدة.

والمراد بالأربع في الذيل أيضاً: إما الصحيحة ولكن حسب اعتقادهم، أي فأخذ الناس بما زعموه صحيحاً من الصلاة والصوم والزكاة والحج، وإما الصحيحة من غير جهة الولاية، حيث إن الصحيح كما مرّ هو من غير ناحية قصد القربة، والولاية من شؤونات قصد القربة⁽²⁾.

ويرد عليه: أولاً: أن إرادة الصحيح من الصدر لا ينافي الوضع للأعم، لأن الصحيح أحد مصاديق المعنى، ولا إشكال في جواز استعمال اللفظ بالمعنى الحقيقي في أحد مصاديقه.

وثانياً: بأن الولاية غير مرتبطة بقصد القربة في العمل، بل هي واجب نفسي مستقل بالاعتقاد بالأئمة (عليهم السلام)، ووجودها شرط في صحة العبادة من

ص: 170

1- الكافي 2: 18.

2- نهاية الأفكار 1: 90.

غير أخذها في قصد القرية التي هي قصد أمر المولى، فتأمل.

الدليل الرابع: لا إشكال في صحة تعلق النذر بترك الصلاة في مكان مكروه كالحمام، كما لا إشكال في حصول الحنث بفعلها فيه، وعليه: فلو كانت الصلاة اسماً لخصوص الصحيح، لم يحصل الحنث، لأن هذه الصلاة تكون منهيّاً عنها، والنهي في العبادة موجب لفسادها، فلم يرتكب مخالفة النذر، وحينئذٍ يقال: إنه غير قادر على الإتيان بمتعلق النذر، فيبطل نذره، للزوم كون متعلق النذر مقدوراً.

وأشكل عليه: أولاً: مبنى: بأن كراهة العبادة: إما بمعنى كونها أقل ثواباً مع رجحانها والثواب عليها. وإما بمعنى الكراهة في أمر يلازم العبادة - كالكون في الحمام في حال الصلاة - .

فعلى الأول: يكون النذر باطلاً من أساسه، لأن الصلاة في الحمام راجحة، فتركها مرجوح، فلا يصح تعلق النذر به.

وعلى الثاني: فإن كان متعلق النذر نفس العبادة دون اللازم، فكذلك النذر باطل من أساسه.

وإن كان متعلق النذر ذلك اللازم، فالصلاة صحيحة - لعدم النهي عنها بل النهي عن لازمها - ، فلو أتى بها حنث النذر بسبب ارتكابه ذلك اللازم.

إن قلت: تسرى الحرمة من اللازم إلى ذات العبادة لعدم انفكاكها.

قلت: لازم ذلك بطلان الصلاة في الحمام ولو من غير نذر (1).

وثانياً: بناءً: فإن المراد الصحة اللوائية، أي لولا النذر لكانت الصلاة

ص: 171

1- نهاية الأفكار 1: 92.

صحيحة، وذلك لأن الصحة المتفرعة عن النذر لا يمكن أخذها في متعلق النذر، لأن الصحة والفساد المترتبان على النذر متأخران عنه، فلا يمكن أخذهما في متعلق النذر الذي هو موضوع النذر فيكون مقدماً عليه، فتأمل.

المبحث الثاني: في المعاملات

إشاره

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع

إن النزاع في الوضع للصحيح أم للأعم كما يجري في المعاملات العرفية كذلك يجري في المعاملات الشرعية.

وقيل: إن البحث خاص للوضع بنظر العقلاء، إذ لولا ذلك كانت أدلة الإمضاء لغواً حيث يكون مفاد {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (1) هو أن البيع الصحيح صحيح!!

ويرد عليه: أولاً: لو فرض الاستعمال في الأعم في هذه الآية، فإنه لا يضر، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

وثانياً: إن الإشكال إنما يرد لو قيل بوضع اللفظ لعنوان الصحيح، ولا نقول به، بل نقول بأن الوضع هو لحقيقة الصحيح دون عنوانه، فمعنى {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} هو أحل الله مبادلة مال بمال المقرون بالاختيار... الخ، وهذا ليس بلغو.

ثم إن في المعاملات ثلاثة أمور:

ص: 172

1- السبب، كالعقد والإيقاع والمعاطة.

2- المسبب، وهي الأفعال التي تتولد من الأسباب الخاصة، كالتملك والتزويج.

3- آثار المسبب، كالملكية والزوجية ونحوهما.

وليس البيع - مثلاً - الأول، فإنه تُنشأ به المعاملة، فلو كانت نفس المعاملة لزم اتحاد المنشأ - بالفتح - مع ما ينشأ به وهو محال، ولا الثالث فإنه أثر البيع وليس نفس البيع، فظهر أن المعاملة هي الفعل التوليدي الذي له أسبابه الخاصة وله آثار معلومة.

ثم إن المحقق الخراساني (1) ذهب إلى جريان النزاع لو قلنا بأن المعاملة هي السبب، وعدم جريانه لو قلنا بأنها المسبب، وذلك لأن السبب مركب فيمكن فيه الصحة لو تمت الأجزاء والشرائط، والفساد لو لم تتم، دون المسبب لأنه بسيط فأمره دائر بين الوجود والعدم.

وتفصيل ذلك (2):

1- إن قلنا إنها أسامٍ للأسباب، كما هو المترئى من ظاهر من عبّر عنها في مقام شرعيتها بقولهم البيع عقد كذا، فلا إشكال في دخولها في حريم النزاع، فقد يترتب الأثر على العقود فتكون صحيحة، وقد لا يترتب فتكون فاسدة.

2- وإن قلنا بأنها أسامي للمسببات وأنها أمور بسيطة ناشئة من قبل

ص: 173

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 129.

2- نهاية الأفكار 1: 97.

أسبابها الخاصة والعقد موجد لها، فحينئذٍ قد يقال بعدم جريان النزاع فيها...

تارة: من جهة أنها بنفسها آثار، وكلامنا في المؤثرات التي يترتب عليها الآثار، مع أن معنى الصحة هي ترتب الأثر المقصود، فالبحث في المؤثرات لا في الآثار.

وأخرى: لأنها بسيطة فأمرها دائر مدار الوجود والعدم، فلا يتصور فيها التمامية والنقصان.

وأشكل عليه بأمور منها:

الإشكال الأول: فيقال أما على الشق الأول فبأثرها وإن كانت آثاراً، إلا أنها يترتب عليها أحكام، كجواز التصرف وحرمة، وحسب ما ذكرنا فإن المعاملة هي الأفعال التوليدية التي يترتب عليها آثار.

وأما الشق الثاني: فله وجه إن قلنا باتحاد حقيقة البيع ومصادقه عند العرف والشرع، فيكون مورد التخالف - كالبيع الربوي - من تخطئة الشرع للعرف، ولكن إن قلنا بالشقوق الأخرى فلا.

وذلك لأن في عدم إمضاء الشارع مثل المعاملة الربوية ثلاث احتمالات:

الأول: اتحاد حقيقة البيع ومصادقه شرعاً وعرفاً، فتكون التخطئة إنما هي في عدّ العرف غير البيع مصداقاً للبيع، ولازمه: عدم قابليته للاتصاف بالصحة والفساد، بل أمره دائماً دائر بين الوجود والعدم، ومبنى هذا الوجه: أن البيع أمر واقعي انتزاعي عن منشأه، وغير منوط بالجعل.

ويرد عليه: عدم صحة المبنى بل البيع من الأمور الاعتبارية.

الثاني: اتحاد حقيقة البيع ومصادقه شرعاً وعرفاً، لكن نهى الشارع ليس

لتخطئة العرف في عدّه مصداقاً للبيع، بل هو تخصيص بمعنى عدم ترتب الأثر على البيع، ولازمه: قابلية الاتصاف بالصحة والفساد، إذ أمكن وجود البيع غير المؤثر، فالبيع قد يتصف بالصحة والفساد وقد لا يتصف.

ويرد عليه: التهافت بين القول بتحقيق البيع مع عدم تحقق آثاره، وهو مخالف لما عليه الإرتكاز.

الثالث: إن للبيع مصداقين - عرفي وشرعي - وكل واحد منهما منشأ للآثار عند الشارع أو العرف.

ودليل هذا الوجه: أن المسببات هي أمور اعتبارية جعلية، فلا معنى للتخطئة هنا، لأن البيع المضاف إليهم والمصداق المختص بهم متحقق لا محالة - وذلك لأن الاعتبار بيد المعبر -، نعم المصداق الشرعي يكون تحققه تابع لاعتبار الشارع.

ويرد عليه⁽¹⁾: أن الأثر وإن كان من الأمور الاعتبارية، إلا أن كون هذا السبب مقتضياً للاعتبار هو أمر تابع لما يراه العقلاء من المصالح والمفاسد، ومقتضيات قائمة بالسبب، وليس أمراً جزافاً، فيمكن التخطئة في الوجه والباعث على جعل الشيء سبباً، لا في نفس السبب، ولا في المسبب.

وبعبارة أخرى: حيث إن العقول متفاوتة في إدراك المصالح والمفاسد، فقد يرى العرف صلاحية الشيء للتأثير ولكونه سبباً للاعتبار، ولكن يرى الشارع عدم صلاحيته.

الإشكال الثاني: عدم جريان النزاع أيضاً على القول بأن المعاملات أسام

ص: 175

1- نهاية الدراية 1: 137.

للأسباب، وذلك لأنه وإن أمكن جريان النزاع ثبوتاً، إلا أنه لا يجري إثباتاً، إذ ذلك يتوقف على فرض ثمره، والثمره منتفية على رأي صاحب الكفاية، حيث إنه يرى إمكان التمسك بالإطلاق - سواء قيل بالصحيح أم بالأعم - .

وفيه: أن التمسك بالإطلاق يبتني على مقدمات هي محل خلاف، فيكفي وجود الثمره على بعض الأقوال.

الإشكال الثالث: إن البيع يسند إلى الأشخاص، فيقال: (باع زيد) مثلاً، فلو كان البيع اسماً للمسبب لم يصح إسناده إلى الأشخاص، بل هو من فعل الشارع.

وفيه: النقض: بإسناد الأحكام الشرعية والعرفية إلى المكلف، فيقال مثلاً: طهر فلان ثوبه مع أن الطهارة هي حكم الشارع.

والحل: بأن القدرة على السبب قدرة على المسبب، فالإنسان قادر على الإحراق بإلقاء الورقة في النار مع أن الإحراق هي فعل النار، لكن الإنسان قادر عليه بقدرته على سببه.

وبعبارة أخرى: إن أحكام الشارع قضايا حقيقية عادة، ولكن فعليّة الحكم منوط بوجود موضوعه، فمن يُوجد الموضوع يصح إسناد الحكم إليه.

الإشكال الرابع: إن النسبة بين العقد والمعاملة ليست نسبة السبب والمسبب، بل هي نسبة الآلة إلى ذي الآلة (1).

وذلك لأن المسبب التوليدي ما يترتب على سببه بمجرد وجوده بلا

ص: 176

1- فوائد الأصول 1: 81.

توسط الإرادة له، بل ترتبه قهري، ولذا لم يكن بنفسه متعلقاً للإرادة، بل الإرادة تتعلق به بتبع تعلقها بالسبب، كالإحراق بالنسبة إلى الإلقاء في النار.

بخلاف ذي الآلة، فإنه اختياري بنفسه وبالمباشرة، فلا يترتب على تحقق الآلة فهراً، بل تتعلق الإرادة بذي الآلة بنفسه، كالكتابة بالنسبة إلى القلم، فلا تترتب على القلم فهراً بل الكتابة مقدورة بنفسها.

وبعبارة أخرى: الكتابة هي نفس تحريك القلم على القرطاس، فهي فعل اختياري، دون الإحراق فإنه ليس بذاته فعل الإنسان وإنما فعله هو الإلقاء.

وفيه: أولاً⁽¹⁾: أن الآلة ليست من الأفعال، بل هي من الأمور التكوينية التابعة وجودها لأسبابها، وأما السبب فهو من الأفعال، فآلة الكتابة - القلم - ليست من الأفعال بل هي موجود تكويني من الجواهر، وسبب الكتابة هو تحريك القلم على القرطاس.

وفيما نحن فيه العقد هو من الأفعال الاختيارية، لأنه إنشاء واستعمال اللفظ، وليس من الجواهر حتى يكون آلة.

وفيه تأمل: لأن الآلة هي ما يتوصل بها إلى الشيء المقصود، فتخصيصها بالجواهر بلا وجه، فكما يمكن التوصل إلى الشيء عبر الآلة التي هي جوهر، كذلك قد يكون عبر العَرَض، ومنه الكلام الذي هو من مقولة الكيف.

وثانياً: إن السبب هو الاستفادة من الآلة، وهذا يتصور في العقد، فإنه حتى لو فرض أن الكلام آلة، لكن الاستفادة من هذه الآلة هو سبب تحقق

ص: 177

1- منتقى الأصول 1: 281.

المسبب، كما أن القلم آلة لكن سبب الكتابة هو تحريك القلم، فيصح البحث في أن المعاملة هي السبب أو المسبب. فتأمل.

المطلب الثاني: في ثمرة النزاع في المعاملات

إشاره

وفيه مقامان:

المقام الأول: في الثمرة على القول بأن المعاملة اسم للسبب

فقد قيل: بإمكان التمسك بإطلاق ألفاظ المعاملات بناءً على الأعم، وعدم إمكانه بناءً على الصحيح، لو شك في فرد خاص من المعاملة، كبيع الغرر أو بغير العربية.

لأن التمسك بالإطلاق على الصحيح يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث إن لفظ البيع - مثلاً - موضوع لما هو المؤثر واقعاً أو ما له اقتضاء التأثير، فإذا شك في فرد من أفراد البيع أنه ممضى أم لا، يكون مرجع الشك إلى أن ذلك الفرد مؤثر أو مقتضى للتأثير أم لا، فلا إحراز لصدق البيع عليه، وحينئذٍ لا يمكن التمسك بمثل {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (1)، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وأشكل عليه: بإمكان التمسك بالإطلاق حتى على القول بالصحيح بأحد طريقين، فتنتفي الثمرة:

الطريق الأول: التمسك بدلالة الاقتضاء لأن الشارع أمضى البيع العرفي، فعدم بيانه في مورد الشك كاف في التمسك بالإطلاق.

حيث إن الممضى هو العقد المؤثر، ولا طريق لنا لتعيين مصداق موضوع

ص: 178

الإمضاء، وذلك يقتضي الاعتماد على العرف في تشخيص المصدق، وأن ما هو مؤثر عرفاً يكون مؤثراً شرعاً، ولولا ذلك كان دليل الإمضاء لغواً لعدم المعرفة بما أمضاه الشارع.

اللهم إلا إذا كان الشك في اعتبار شيء عرفاً لعدم العلم بكونه بيعاً أصلاً(1).

والحاصل: إن دليل الإمضاء يتكفل أمرين(2):

1- إمضاء العقد، وهو ما يتكفله المدلول المطابقي للكلام.

2- أن ما هو مؤثر عند العرف يكون مؤثراً عند الشارع، وهو ما يتكفله الدليل الالتزامي الاقتضائي.

وفيه تأمل: وذلك لوجود القدر المتيقن من المعاملات الممضاة، وبذلك ترتفع لغوية الكلام.

الطريق الثاني: التمسك بالإطلاق المقامي، حيث إنه على مبنى وضع اسم المعاملة للسبب، فإن البيع موضوع لما هو المؤثر واقعاً، ونظر العرف والشرع طريق إليه، فإذا كان المولى في مقام البيان، وحكم بنفوذ كل ما هو مؤثر واقعاً بلا تقييده بمصدق خاص، يكون هذا الإطلاق حجة على أن المُمَلِّك في نظر العرف مملِّك في نظر الشرع.

وفيه تأمل: حيث إن إحراز الإطلاق المقامي يتوقف على إحراز أن المولى قد تصدى لبيان تمام مقصوده بنفس دليل الإمضاء، ولا طريق لنا

ص: 179

1- الأصول 1: 105.

2- منتقى الأصول 1: 288.

لإحراز هذا التصدي، بل الظاهر أن تدريجية الأحكام تدل على أن الشارع يبين مقصوده عبر خطابات متعددة، فلذا لا بد من ملاحظة كل خطابه لإحراز تمام مراده.

إن قلت: بعد الفحص وعدم العثور على الردع نكتشف الإمضاء.

قلت: هذا دليل لبي، يتمسك فيه بالقدر المتيقن، وقد يكون مورداً للعلم الإجمالي أو الاستصحاب، فتأمل.

فتحصّل أن الثمرة تامة، فعلى الأعم يمكن التمسك بالإطلاق وعلى الصحيح لا يمكن.

المقام الثاني: في الثمرة على القول بأن المعاملة اسم للمسبب

فمع الشك في إمضاء السبب هل يمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات صحة المعاملة، أو لا يمكن، إذ دليل الإمضاء يتكفل إمضاء المسبب دون السبب؟

وبعبارة أخرى: هل إمضاء المسبب يلازم إمضاء السبب أم لا؟

وقد ذكرت عدّة طرق لإثبات الملازمة:

الطريق الأول: لولا إمضاء السبب لكان امضاء المسبب لغواً.

وفيه: أنه لا ملازمة عرفية في ذلك، واللغوية إنّما تلزم إذا لم يجعل الشارع سبباً أو لم يُمض سبباً في الجملة، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن(1).

الطريق الثاني: ما مرّ من أن المعاملة ليست من قبيل السبب والمسبب بل من قبيل الآلة.

ص: 180

وقد تقدم تفصيله مع الإشكال عليه.

الطريق الثالث: وحدة السبب والمسبب بالمسامحة العرفية، فلا اثنية ولا تعدد في البين حتى يقال: بأن إمضاء المسبب أجنبي عن إمضاء السبب.

وأشكل عليه(1): بعدم العبرة بالمسامحة العرفية إلا في تشخيص المفاهيم دون التطبيقات، فتطبيق العرف المسبب على السبب لا يُعتدُّ به. ويرد عليه: بأنه قد يقال بأن المسامحة ليست في المصداق، بل في المفهوم، أي إن ألفاظ المعاملات وإن كانت موضوعة حقيقة للمسببات، لكن العرف يتوسع في المفهوم، فتأمل.

الطريق الرابع: إن المسبب منحلّ خارجاً بعدد الأسباب، فليس هناك مسبب خارجي واحد له أسباب عديدة كي يقال بعدم دلالة إمضاءه على إمضاء كافة أسبابه.

وأشكل عليه(2): بأنه لا يجدي تعدد المسبب في إمضاء السبب المشكوك، لعدم العلم بإمضاء المسبب الناشئ من السبب المشكوك، للشك فيه من جهة السبب، والمفروض إجمال الكلام من هذه الجهة، فلا إطلاق للكلام كي يتمسك به.

وبعبارة أخرى: لا- إطلاق لقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (3) من جهة السبب، بل إطلاقه من جهة المسبب، فقد تمَّ إمضاء كل تمليك عرفي من

ص: 181

1- نتائج الأفكار 1: 119.

2- منتقى الأصول 1: 293.

3- سورة البقرة، الآية: 275.

النقد والنسيئة والسلم والصرف... الخ، لكن لا نظر للدليل على الأسباب أصلاً، فليس الدليل في مقام البيان من هذه الجهة.

فتحصل: أنه بناءً على أن المعاملة اسم للمسبب لا فرق في جريان الإطلاق بين القول بالصحيح أم الأعم، إذ لو قلنا بالتلازم بين إمضاء المسبب والسبب أمكن التمسك بالإطلاق مطلقاً، وإلا فلا، فتأمل.

المبحث الثالث: في الجزء المستحب في العمل الواجب

وهذا بحث استطرادي مكمل لبحث الصحيح والأعم.

فقد أشكل ثبوتاً على الجزء المستحب: بأنه إن كان دخيلاً في الماهية بحيث تنتفي بانتفائه كان جزءاً واجباً لا مستحباً، وإن لم يكن دخيلاً في الماهية فليس بجزء أصلاً.

وبعبارة أخرى: الواجب الذي له أجزاء ارتباطية، امثال كل جزء منه يحصل حين امثال مجموع الأجزاء، فعدم الإتيان بإحداها يؤدي إلى عدم امثال المجموع، وحيث إن امثال الأجزاء الواجبة لا يتوقف على الإتيان بالجزء المستحب فلا يكون جزءاً للواجب أصلاً.

والجواب: أولاً: إن الاستحباب هو في التطبيق، أي تطبيق الطبيعة على هذا الفرد، مثلاً: للصلاة فردان: أحدهما بلا-قنوت، والثاني مع القنوت، فيمكن للمكلف أن يطبق الطبيعة المأمور بها على أيٍّ منهما شاء، لكن يستحب التطبيق على الفرد الواحد للقنوت، نظير ما قيل في العبادة المكروهة كالصلاة في الحمام، بأن الكراهة ليس في فعل الصلاة فإنها عبادة راجحة، وإنما الحزارة في تطبيقها على الصلاة في الحمام.

وفيه: أن هذا خلاف ظاهر الأدلة الدالة على جزئية القنوت للصلاة، وكذا سائر الأجزاء المستحبة، ولا يُصار إليه إلا بعد العجز عن دفع الإشكال من أصله.

وثانياً: إن الجزء المستحب ليس بجزء حقيقة، بل هو مستحب مستقل لكن ظرفه في الواجب، كمن نذر التصديق حين الصلاة، وكطواف النساء بعد الحج والعمرة - على ما قيل - .

ويرد عليه: ما ورد على الجواب الأول بعينه.

وثالثاً: إن الجزء المستحب هو جزء للفرد لا للطبيعة، ولهذا الجواب تقريران:

التقرير الأول: ما ذكره المحقق العراقي (1): من أن الجزء المستحب عند وجوده يوجب مزية للفرد الواجد له على الفاقد، وتكون جزءاً للفرد لا للطبيعة - لأنها من قبيل اللابشرط بالنسبة إليها فتتحقق الطبيعة معها وبدونها - غاية الأمر الفرد المشتمل عليها يصير من أكمل الأفراد وأفضلها.

وبمثل هذا يجاب عن إشكال دخول الشيء في الماهية حين وجوده وعدم دخوله حين عدمه، كالبيت ذي الغرف فالغرفة الثانية حين وجودها جزء مع عدم جزئيتها حين عدمها، فيقال: إنها جزء من الفرد لا من الطبيعة.

التقرير الثاني: ما في المنتقى (2): من أن هذه الخصوصية - كالقنوت في الصلاة - توجب تأكيد المصلحة في الواجب، فهنا أمر وجوبي واحد مؤكد

ص: 183

1- نهاية الأفكار 1: 101.

2- منتقى الأصول 1: 298-301.

هو للطبيعة مع الخصوصية، فالقنوت جزء من الصلاة، ومصالحته مرتبطة بمصلحة الصلاة بحيث تزداد معه، وهذه المصلحة غير ملزمة لذا جاز ترك القنوت.

نعم لو كانت المصلحة ملزمة لوجب الاتيان بذلك الجزء كالجهر في الصلوات الجهرية، لكن مع الغفلة عن الجهر لا إعادة ولا قضاء، لأنه أدرك مصلحة الصلاة مع عدم إمكان تدارك المصلحة الزائدة، وهذا ما اكتشفناه من أدلة صحة الصلاة مع الغفلة عن الجهر.

وبعبارة أخرى: ليس للقنوت - مثلاً - مصلحة مستقلة أصلاً، بل مصلحة ضمنية متعلقة بمصلحة الطبيعة، بحيث تتفاوت مصلحة الطبيعة بوجود القنوت وعدم وجوده، فلا يمكن تعلق الأمر الاستجابي بالقنوت لعدم استقلاله بالمصلحة فلا أمر مستقل به لأن الأمر تابع لملاكه من المصلحة، كما لا يمكن تعلق الأمر الاستجابي بالصلاة لاستلزامه لاجتماع الضدين لأن الصلاة تعلق بها الأمر الوجوبي، فحينئذٍ لا بد من القول من تداخل الأمرين - الوجوبي والاستجابي - فيحصل أمر وجوبي واحد مؤكد.

ويمكن أن يقال: إن الجزء المستحب قد يكون مستحباً نفسياً وله مصلحة بنفسه، مع دلالة الأدلة على استحباب إتيانه أيضاً في ضمن واجب آخر، كالقنوت حيث إنه مستحب ولو في خارج الصلاة.

فالأولى الالتزام بالتقرير الأول.

إن قلت: الميزة أو زيادة المصلحة، قد تكون بسبب كون الشيء جزءاً للفرد، وقد تكون بسبب تقارنه مع ذلك الفرد، فكيف أثبتتم الجزئية؟

قلت: ظاهر الأدلة الجزئية، ومع دفع الإشكال الثبوتي بما ذكر - من الميزة أو زيادة المصلحة- فلا وجه لرفع اليد عن الظاهر، ولذا فهم الفقهاء الجزئية قبل طرح هذا الإشكال الثبوتي.

ص: 185

فصل في الاشتراك اللفظي

لا إشكال في وقوع الاشتراك اللفظي في لغة العرب وغيرها من اللغات، فإنكاره إنكار للبديهي، والإشكال العقلي عليه شبهة مقابل البديهية، مضافاً إلى إمكان دفع الإشكالات، فهنا بحوث:

البحث الأول: دعوى امتناعه عقلاً، بأحد وجهين:

الوجه الأول: إن الوضع هو اختصاص لفظ بمعنى، وهو يقتضي المرآتية وفناء اللفظ في المعنى، ولا يعقل فناء لفظ واحد في معنيين.

وفيه: أولاً: المرآتية والفناء - على القول بها - إنما هي في مرحلة الاستعمال، أما في مرحلة الوضع فلا مرآتية ولا فناء، بل لا بد من تصور اللفظ وتصور المعنى مستقلاً، فهذا الإشكال في حقيقته يرجع إلى إثبات امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى لا في استحالة الاشتراك اللفظي.

وثانياً: إن المحذور هو في المرآتية الفعلية بحيث يكون للفظ ظهور فعلي مطلقاً حتى مع وجود المزاحم، وليس هناك محذور في اقتضاء الظهور بحيث يصل إلى الفعلية لو لم يكن مانع، والقرينة تكون مانعاً عن أحد المعنيين فلا محذور.

الوجه الثاني: استحالة الاشتراك على مبنى التعهد، إذ معناه أنه كلما جاء باللفظ فقد قصد معناه الموضوع له، ولازم هذا فعلية كلا التعهدين في مورد

ذكر المشترك، لأنه شرط في كلا التعهدين معاً.

وفيه: إمكان كون (المتعهد به) هو قصد أحد المعنيين على نحو الإجمال. مضافاً إلى إمكان تقييد كل واحد من التعهدين بعدم قصد المعنى الآخر.

البحث الثاني: دعوى لغويته فيمتنع وقوعه.

واستدل له: بأنه لو لم ينصب القرينة لأخلّ بالتفهيم والتفهم، ومع نصبها يكون تطويلاً بلا طائل.

وفيه: أولاً: إن الغرض قد يتعلق بالإجمال.

وثانياً: لا تطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن الحالية، أو أن القرينة لها غرض آخر غير القرينية كما لو قال: (عيني توجعني)، فإن هذا الفعل مقصود بذاته مع كونه قرينة أيضاً، كما أنه قد يكون غرض عقلائي في التطويل.

وثالثاً: إن منشأ الاشتراك - غالباً أو دائماً - هو تعدد الأقوام والقبائل وأماكن الناطقين بلغة واحدة، وحين اجتماعها أو جمع مفردات اللغة يحصل الاشتراك، ويقال بنظير ذلك في الترادف أيضاً.

البحث الثالث: دعوى وجوبه، واستدل له بعدم تناهي المعاني مع تناهي الألفاظ.

وفيه: عدم الحاجة إلى المعاني غير المتناهية إلا بالمقدار الذي يرتبط بحياة الناس، وهي متناهية.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : وضعت الألفاظ لما يتصوره الناس، والمعاني

التي يتصورونها محدودة وقد وضعت الألفاظ لها من غير حاجة إلى المزيد، نعم كلّمّا احتاجوا إلى معنى جديد لم يألّفوه من قبل وضعوا له لفظاً جديداً، أو استعاروا اللفظ من سائر اللغات، ويؤيد ذلك كثرة المهملات في جميع اللغات مما يكشف عدم الحاجة إلى أوضاع كثيرة، هذا مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية، وإلى عدم تناهي الألفاظ بتركيب بعضها مع بعض.

هل يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال بنحو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يستعمل اللفظ إلا فيه؟

والكلام في ضمن بحوث:

البحث الأول: في بيان الثمرة

وقد ذكر المحققون موارد يبتني فيها الكلام على جواز أو امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى...

منها: ما لو جاء أمر بشيئين، ثم دَلَّ دليل منفصل على استحباب أحدهما، فهل يبقى الأمر على وجوبه بالنسبة إلى الأول أم لا (1)، كالأمر بالأذان والإقامة مع قيام الدليل المنفصل على استحباب الأذان.

ومنها: قوله: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» (2) فهل يمكن استفادة قاعدة الطهارة والاستصحاب؟ وكذا قوله: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» (3) فهل يستفاد منه الحلية والاستصحاب؟

ص: 189

1- منتقى الأصول 1: 305.

2- وسائل الشيعة 3: 467.

3- الكافي 5: 313.

إذ الحلية والطهارة تحتاج إلى النظر إلى أصل ثبوت المحمول، وأما الاستصحاب فيحتاج إلى أن يكون النظر إلى استمرار المحمول فارغاً عن أصل ثبوته.

ومنها: قوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً تَائِبًا} (1)، فالموصول هل يراد منه فعل المكلف أم التكليف، فعلى الأول: المعنى (لا يكلفها إلا فعلها)، فيكون الموصول مفعولاً به، فيدل على اشتراط القدرة، وعلى الثاني: المعنى (لا يكلفها إلا تكليفاً) أي لا يراد منها إلا أداء التكاليف أما غيرها فلا يراد منها، فيكون الموصول كالمفعول المطلق.

وإنما كانا معنيين لأن تعدد النسبة تقتضي تعدد النظر واللاحظ، فعلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يمكن استفادة المعنيين، وإلا فلا.

ومنها: استفادة قاعدتي الاستصحاب واليقين من قوله (عليه السلام): «لا ينقض اليقين بالشك» (2).

ذكر هذه الثلاثة في نهاية الأفكار (3).

البحث الثاني: في تحرير محل النزاع

ينبغي بيان محل الكلام والنقض والإبرام، ليخرج البحث عن النزاع اللفظي أحياناً، فإن الصور المتصورة متعددة، وهي:

الصورة الأولى: أن يكون اللاحظ واحداً والملحوظ متعدداً، سواء كان

ص: 190

1- سورة الطلاق، الآية: 7.

2- الكافي 3: 352.

3- نهاية الأفكار 1: 107.

هذا الملحوظ مستقلاً غير مرتبط بشيء كالحاظ نقاط متعددة، أم كان الملحوظ غير مستقل كالحاظ رأس الخط وذيله، حيث إن الخط متشكل من مجموعة نقاط مترابطة.

ولا إشكال في إمكان هذه الصورة، فلا بد من البحث عن وقوعها وجوازها لغة بعد ثبوت إمكانها.

إن قلت: اللحاظ هو التصور وإيجاد المعنى في الذهن، فلا معنى لتعدد المتصور مع كون اللحاظ واحداً.

قلت: (التصور) هو إيجاد الشيء في الذهن، و(اللحاظ) هو توجه النفس إلى شيء ملحوظ بعد تصوره وإيجاده في الذهن، كذا في نهاية الأفكار(1).

الصورة الثانية: أن يكون الملحوظ (بشرط لا) عن لحاظ شيء آخر.

وفي هذه الصورة لا إشكال في عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنه خلف، حيث اشترط في كل معنى عدم لحاظ المعنى الآخر.

الصورة الثالثة: أن يكون هناك لحاظان، فلكل معنى لحاظ مستقل، فهل يجوز استعمال لفظ واحد حينئذٍ؟

وهذا هو محل الكلام والنقض والإبرام في الإمكان وعدم الإمكان، ويرتبط إمكانه وعدمه على المباني المذكورة في الوضع، من أنه جعل اللفظ مرآة للمعنى وفانياً فيه، أم أنه علامة، أم أنه التعهد.

فاتضح أن الامتناع أو الإمكان يرتبط بالمباني في الوضع والاستعمال.

أمّا على مبني كون الألفاظ علامة للمعنى - ومرجعه إلى كشف العلامة

ص: 191

1- نهاية الأفكار 1: 104.

عن ذي العلامة ككشف الدخان عن النار - فقد يقال بالامتناع وقد يقال بالجواز.

وأما على مبنى أن الألفاظ فانية في المعاني - لكونها مرآة لها - فلا بد من الامتناع كما سيأتي توضيحه بإذن الله تعالى.

البحث الثالث: في إمكانه وامتناعه

فقد استدل لعدم الإمكان بوجوه، بعضها مبنائية، منها:

الوجه الأول - بناءً على كون الألفاظ فانية في المعاني - : بأنه يمتنع إفناء شيء واحد في شيئين لاستلزامه التناقض إذ لو فنى في الأول لا يبقى شيء كي يفنى في الثاني.

إن قلت: قد وقع إفناء الواحد في المتعدد، وذلك في العام الاستغراقي حيث يحكم على الأفراد بتوسط عنوان عام يكون كاشفاً عنها، ويكون لحاظه لحاظها، فكما يمكن أن يكون المفهوم الواحد فانياً في أفراده المتعددة كذلك يمكن أن يكون اللفظ الواحد فانياً في المعاني المتعددة(1).

قلت: معنى وحدة العام هو الطبيعة أو الجامع، لكنه ينطبق على مصاديق، فلا نقصد بالمعنى الوجود الخارجي، بل ما يوجد في الذهن الذي هو المفهوم وهو بسيط لا تكثر فيه، لكنه بوجوده الخارجي مصاديق متعددة، فتأمل.

إن قلت: في الوضع العام والموضوع له الخاص، وضع اللفظ لكل واحد

ص: 192

1- نهاية الأفكار 1: 110؛ منتقى الأصول 1: 308.

من الأفراد بخصوصه بتوسط عنوان عام، فليكن كذلك باب الاستعمال فيستعمل اللفظ في كل واحد من المعاني بتوسط عنوان عام.

قلت: في باب الوضع لا توجد مرآتية ولا فناء، بل هما في مرحلة الاستعمال كما أشرنا إليه في بحث الاشتراك.

أقول: قد مرّ في بحث الوضع الإشكال في المبني، وأن الوضع هو جعل العلامة مما لا يستلزم الإفناء، مضافاً إلى أن الإفناء الممتنع إنّما هو في الأمور التكوينية لا الاعتبارية.

الوجه الثاني: استعمال اللفظ في أكثر من معنى يستلزم اجتماع لحاظين في وقت واحد، وذلك للحاظ المعنى الأول والثاني معاً، وذلك مستحيل.

وفيه: عدم استحالته إذا كان متعلق اللحاظين متعدداً، فإن النفس يمكنها التوجه إلى عدة أشياء في وقت واحد، مثل اجتماع الحب والبغض مع اختلاف المتعلق، فيحب ولده ويبغض عدوه معاً، ومثل لحاظ الموضوع والمحمول حين الحكم، فمثل (زيد عالم) المتكلم يتصورهما ويلحظهما معاً في وقت واحد وإلا لما صحّ الحكم.

الوجه الثالث: استلزامه صدور الكثير عن الواحد وهو ممتنع، حيث إن المعاني المتعددة تصدر من لفظ واحد.

ويرد عليه: أولاً: بأنه ليس اللفظ علة لوجود المعنى، وإلا لزم إيجاد المعنى حتى لغير العارف باللغة، وقد مرّ تفصيله.

وثانياً: بأنّ اللفظ مركب وله جهات متعددة، وحينئذٍ لا يكون من صدور الكثير من الواحد بل صدور الكثير من الكثير، كالنار التي هي علة للإحراق

وثالثاً: بأنّ ذلك في الأمور الحقيقية - لأنّ دليلهم عليه هو لزوم السنخية وإلّا لصدر كل شيء من كل شيء - فلا تجري القاعدة في الأمور الاعتبارية، وما نحن فيه من الاعتباريات.

هذا مضافاً إلى الإشكال في قاعدة الواحد من أصلها، كما مرّت الإشارة إليه.

الوجه الرابع: إن معنى جعل اللفظ علامة للمعنى هو أن اللفظ سبب لانتقال المعنى إلى الذهن، فيكون اللفظ إيجاداً والمعنى وجوداً، ولا يخفى اتحاد الإيجاد والوجود، وإنّما تغايرهما بالاعتبار حيث إن الإيجاد هو باعتبار نسبته إلى العلة، والوجود باعتبار نفسه.

وحيث إنّ لا يمكن تعدد المعنى للفظ الواحد، لاستلزامه وحدة الإيجاد مع تعدد الوجود.

وفيه (1): أن متعلق الوجود والإيجاد هنا مختلف، فييجاد اللفظ ووجوده متحد فهو واحد، كما أن إيجاد المعنى ووجوده متعدد، واستحالة الاختلاف إنّما هو مع وحدة المتعلق كما إيجاد زيد ووجوده، أما مع تعدد المتعلق فلا إشكال، فالمستشكل فرض أن الإيجاد تعلق باللفظ والوجود تعلق بالمعنى، لكن الصحيح هو اختلاف المتعلق، وحيث لا بأس بالتعدد، أي إن إيجاد اللفظ ووجوده واحد، وإيجاد المعنى ووجوده متعدد. وذلك لأن إيجاد اللفظ في الخارج فيكون وجوده كذلك لاتحادهما، وإيجاد

المعنى في الذهن فيكون وجوده كذلك، ولا يعقل اتحاد الخارج مع الذهن.

البحث الرابع: في وقوعه

بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى يأتي البحث عن وقوعه، فهل هو واقع أم لا؟

ذهب صاحب المعالم إلى المنع، وإستدل له بأنه إخلال بقيد الوحدة المأخوذ في الوضع.

والجواب: أن قيد الوحدة هل هو جزء من الموضوع له، أو أنه دخيل في الغرض من غير أن يكون جزءاً للموضوع له؟

أما الأول: أي كونه جزءاً من الموضوع له، فيرد عليه:

أولاً: إن الموضوع له هو ذات المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة أصلاً، ويبدل عليه الوجدان ومراجعة حال الوضع، ولذا التزم المحقق القمي (1) بأن الوضع للمعنى في حال الوحدة لا بقيدها - أي هي قضية حينية لا وصفية - .

وثانياً: لو فرض أن المعنى هو بقيد الوحدة، فلا مانع لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازاً، إذ هو من استعمال اللفظ في جزء المعنى.

إن قلت: هذا ليس استعمالاً للفظ في جزء المعنى - بعد إلغاء قيد الوحدة - بل: إما استعمال في المباين إذ الشيء بقيد الوحدة يباين الشيء بقيد الانضمام لتباين الشيء (بشرط لا) عن الشيء (بشرط شيء)، وإما من استعمال الشيء

ص: 195

في جزء المعنى منضمّاً إلى جزء معنى شيء آخر، وهذان ليسا من العلائق المصححة للمجاز.

قلت: إن صحة المجاز إنّما هو بقبول الذوق العرفي له، والعلائق المصححة للمجاز إنّما هي قواعد غالبية، فقد لاحظ علماء الأدب المجازات فاكتشفوا لها علائق خاصة، وإلاّ فليس صحة المجاز وعدم صحته تدور مدار هذه العلائق.

وثالثاً: ما ذكره المحقق العراقي (1) وهو: ما المراد من (الوحدة) المدعى أخذها في المعنى الموضوع له؟ فيها ثلاثة احتمالات:

1- الوحدة الذاتية، المساوقة لشيئية الشيء في مقابل كون الشيء اثنين.

وهذه الوحدة محفوظة في موارد استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حتى لو كان ألف، فيقال ألف واحد.

2- لحاظ المعنى مستقلاً، لا في ضمن معنى آخر يتركب معه، بمعنى كون المعنى منفرداً في الوجود غير مركب مع آخر.

ومن الواضح أن هذا اللحاظ محفوظ في المقام.

3- نفي ثبوت لحاظ للمعنى الآخر في مقام الاستعمال، أي وحدة المعنى وانفراده عن المشارك، بمعنى أن الواضع حين الوضع يضع اللفظ للمعنى الذي لا مشارك له حال الاستعمال.

ويرد على هذا الاحتمال من أن الوحدة اللحاظية في مقام الاستعمال من مقومات الاستعمال، فلا يعقل أخذها في المعنى المستعمل فيه، وهو سابق

ص: 196

1- نهاية الأفكار 1: 111؛ راجع بحوث في علم الأصول 1: 154.

رتبة على الاستعمال، فلا يُؤخذ في المستعمل فيه.

وأما الثاني: أي كون قيد الوحدة دخيلاً في الغرض...

فقد قيل: إن ضيق الغرض لا يوجب ضيق العلة الوضعية، حتى لو سلم ذلك في باب العبادات حيث إن القرية دخيلة في الغرض مع عدم إمكان أخذها شرطاً، وهذا الدخيل في الغرض يوجب عدم إطلاق متعلق الأمر.

وذلك لأن إيجاد الملازمة أمر خارجي واقعي مترتب على الوضع - كما مرّ سابقاً -، فإذا أوجدت هذه العلة ثبتت فيما تعلق به غرض الواضع وفيما لا يتعلق.

والحاصل: إنه لا محذور في استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

نعم هو خلاف الظاهر في الألفاظ، ولذا لا يتمسك العقلاء بأصالة الحقيقة لإثبات استعمال المشترك في كلا معنييه، بل يصبح اللفظ مجملاً.

ثم إنه لو قيل بالامتناع العقلي فلا - معني للبحث عن الظهور على تقدير الجواز، فإن ذلك رجم للغيب حيث إن الظهور لا - يبتني على الفرضيات بل على الألفاظ المستعملة خارجاً(1).

البحث الخامس: في التثنية والجمع

اعتبر صاحب المعالم(2) استعمال اللفظ في أكثر من معنى بسبب قيد الوحدة في المفرد مجاز، وفي التثنية والجمع حقيقة، وذلك لأن علامة التثنية والجمع تدل على إرادة المعنيين من المدخول، فلا محذور.

ص: 197

1- منتقى الأصول 1: 315.

2- معالم الدين: 39.

وأشكال عليه بأمور، منها:

الإشكال الأول: ما ذكره صاحب الكفاية(1)، وحاصله: أنه من الصحيح أنهما بمنزلة تكرار اللفظ، إلا أن الظاهر أن المراد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، فيراد من المثنى - مثلاً - فردان من طبيعة واحدة لا معنيان.

إن قلت: وماذا عن تثنية الأعلام، حيث يراد من المثنى معنيان، حيث إن الموضوع له في كل واحد منهما مباين للآخر، فليس هناك طبيعة كي تقبل الأفراد.

قلت: أولاً: نلتزم التأويل بأن يراد من المثنى في الأعلام: المسمى، مثلاً (زيدان) يراد به فردان من المسمى بزيد، و(المسمى) جامع عنواني وله أفراد فيكون كالطبيعة.

ولا يرد إشكال تنكير لفظ العَلَم حينئذٍ، لأننا قد التزمنا بالتأويل، فلا ضير في ذلك.

وثانياً: إن إرادة فردين من معنيين في المثنى ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن المثنى في قوة تكرار لفظ المفرد، وهذا فيما لو لم نلتزم بالتأويل وقلنا: إن الموضوع له في المثنى أعم من فردين لمعنى واحد أم فردين من معنيين.

نعم لو أريد من أحد المعنيين فردان منه، ومن المعنى الآخر فردان منه أيضاً، كان استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، وهذا مع وضوح بطلانه إذ يستلزم أن يكون المراد من المثنى أربعة أفراد، يوجب خللاً في قيد الوحدة

ص: 198

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 152.

الذي لم يجوّزه صاحب العالم.

إن قلت: وماذا عن تثنية اسم الإشارة مثل (هذان)، حيث لا يمكن التأويل بالمسمى.

قلت: يكفي الجواب الثاني، مضافاً إلى أن صاحب الكفاية التزم في أسماء الإشارة بأن الوضع عام والموضوع له عام أيضاً، فيكون المعنى كلياً.

الإشكال الثاني: إن للتثنية والجمع وضعين، على نحو تعدد الدال والمدلول، فالمادة موضوعة للطبيعة المهملة - أي اللابشرط المقسمي - ، والهيئة موضوعة لإرادة المتعدد من مدخولها.

فإذا دلت المادة على معنى - كالعين الجارية - فلا يعقل أن يراد من المثني والجمع أكثر من طبيعة واحدة، لأن مدخول الهيئة طبيعة واحدة، والهيئة لا تدل إلا على التعدد، فلا بد أن يراد فردين من طبيعة واحدة.

إن قلت: قد تكون المادة تدل على المتعدد فحين التثنية والجمع لا بد من التكرار في ذلك المتعدد، مثلاً (العشرة) معناها متعدد وتثنيتهما (عشرتان) يدل على تكرار هذا المتعدد.

قلت: إن معنى (العشرة) واحد لا متعدد، لأن كل فرد صار جزءاً للمعنى على نحو الانضمام، وبعبارة أخرى: مفهوم العشرة بسيط، وإن كان الوجودات الخارجية متعددة.

البحث السادس: في بطون القرآن الكريم

قد قيل: إن ذلك من موارد وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو أدلّ دليل على الإمكان.

وأجيب بوجوه:

أحدها: لصاحب الكفاية(1): بإرادة هذه المعاني بنفسها حال الاستعمال في المعنى الواحد فقط، لا أنها مرادة من اللفظ.

وفيه: أنه على هذا لا تكون هذه المعاني بطوناً للقرآن، بل تكون أجنبية عنه.

اللهم إلا أن يقال بالاضطرار إلى هذا التأويل الذي هو خلاف الظاهر لوجود المحذور العقلي في استعمال اللفظ في أكثر من معنى!

أما الإشكال عليه: بأن إرادة المعاني مستقلة، سبب عدم عظمة القرآن، لإمكان ذلك في غير القرآن، بل حتى في الألفاظ المهملة، حيث يمكن أن ترد معاني كثيرة إلى الذهن حال التلفظ بها من باب القضية الاتفاقية!!

فغير وارد: لأن عظمة القرآن في ألفاظه ومعانيه، وعدم كون البطون من معانيه لا- يصدر بتلك العظمة، بل القرآن يتكوّن من الحروف والكلمات والجمال العربية وقد استعمل نفس طريقة العرب، لكنهم يعجزون على الإتيان بمثله في ألفاظه ومعانيه، بل وفي مقارناته.

ثانيها: له أيضاً: من أن البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كانت تلك اللوازم خفية بحيث لا تصل إليها أذهاننا.

وأما الإشكال بأن خفاء اللوازم عن أذهان الناس لا يوجب عظمة!

ففيه: أن عدم فهم الأكثر لا ينفي العظمة، إذ هناك من يعرف تلك

ص: 200

المعاني، ثم يبين بعضها للناس، وهم الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، كما أن الكتب العلمية الغامضة لا يفهمها أكثر الناس وهذا لا يقلل من قيمتها، مع وجود مزية للقرآن بأن ظاهره أنيق يفهمه من يعرف اللغة وباطنه عميق لا يعرفه إلا من خوطب به.

ثالثها: للمحقق العراقي (1): بأن يراد من البطون المصدايق المتعددة لمعنى واحد كلي، التي تتفاوت في الظهور والخفاء، فما ظهر سُمِّيَ ظهراً، وما خفي سُمِّيَ بالبطن.

لكن لا يمكن هذا في بعض الموارد التي ورد فيها أحاديث في بيان البطون، فإنه بينها تباين أحياناً.

رابعها: إن جميع تلك المعاني مرادة من اللفظ لكن لا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل كلُّها ملاحظة بلحاظ واحد لكنها مستقلة في نفسها كما مرّ في ملاحظة خمسة نقاط بلحاظ واحد، فحينئذٍ يقال: إن الناس يلتفتون إلى إحدى تلك المعاني، وهي المعبر عنها بالظاهر، لكنهم لقصورهم لا يتمكنون من الالتفات إلى سائرها إلا ببيان من المعصومين (عليهم السلام).

خامسها: إن بعض أوجه الاستحالة إنّما هي بالنسبة إلى البشر، كاجتماع اللحاظين، ولا تجري في الخالق - عزوجل - فإنه لا يعقل فيه اللحاظ، بل هو سبحانه عالم ولا حدّ لعلمه، فلا يرد المحذور حينئذٍ.

سادسها: الالتزام بتعدد النزول والإيجاد حسب تعدد المعنى، وهذا

ص: 201

1- نهاية الأفكار 1: 118.

الاحتمال لا يمكن إثباته لكنه ثبوتاً كافٍ لدفع الإشكال، والله العالم بحقائق كتابه.

البحث السابع: في قصد المعاني في الصلاة

قد يقال: كيف نقصد معاني الآيات التي نقرأها في الصلاة، مع أن ذلك من استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟ لأن التكليف هو القراءة، وهي استعمال اللفظ في اللفظ حكاية، فإذا قصد بالآية المعنى الذي استعملت فيه لم تتحقق القراءة لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

والجواب: بالإشكال مبنيّ وبناءً:

فأولاً: لا إشكال في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بما ذكرناه في البحث الثالث والرابع.

وثانياً: بالإشكال على تفسير (القراءة) بما ذكر، فإن القراءة ليست الحكاية عن الألفاظ بالألفاظ، بل هي ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله، وهذا في قبال ذكره من تلقاء نفسه من باب توارد الخواطر فإنه ليس بقراءة.

وهذا المعنى غير مشروط بعدم إنشاء المعنى به، نظير من يمدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء، فقد قرأ قصيدة ذلك الشاعر ومدح محبوبه ولم يستعمل اللفظ في أكثر من معنى (1).

وثالثاً: بأن قصد معنى الآية ليس باللفظ، وإثما هذا القصد يكون مقارناً

ص: 202

للقراءة من باب القضية الاتقافية، ففي (إهدنا الصراط المستقيم) مثلاً نطلب الهداية مقارناً لقرائتها، لا أنها تطلب بها(1).

ولا يخفى أن هذا تسليم للإشكال، فضلاً عن عدم صحته في نفسه.

ورابعاً: بأن قصد المعنى من اللفظ لا يكون في عرض القراءة بل في طولها، فيقصد باللفظ الحاكي معناه وهو اللفظ المحكي عنه، ويقصد باللفظ المحكي عنه معناه وهو طلب الهداية مثلاً.

إن قلت: يستلزم ذلك اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في المحكي عنه، فاللفظ المحكي بما أنه محكي ومستعمل فيه يكون ملحوظاً بالاستقلال، وبما أنه حاك عن المعنى وفان فيه يكون ملحوظاً آلة(2).

قلت: قد مر إمكان اجتماع هذين اللحاظين كالخطيب الذي يقصد المعنى من اللفظ مع انتقائه الألفاظ.

إن قلت: إن الاستعمال كذلك غير معقول، إذ الاستعمال هو الإعلام، أو إيجاد المعنى باللفظ، أو إفاء اللفظ في المعنى - حسب المباني - وكل هذا لا- يوصف به ما لا وجود له خارجاً، بل وجوده جعلي وتنزيلي. والفرض هو إنشاء المعنى باللفظ، فاللفظ مما ينشأ به ويتوسل به إلى ثبوت المعنى وهذا مع عدم تحقق ما ينشأ به ويتوسل به غير معقول(3).

قلت: اللفظ المحكي عنه وإن لم يكن له وجود إلا في الذهن - باعتباره

ص: 203

1- نهاية الدراية 1: 163.

2- منتقى الأصول 1: 320.

3- نهاية الدراية 1: 162.

معنى اللفظ الحاكي - ، إلا أن الوجود الذهني مرتبة من مراتب الوجود، فيصح أن يتصف بالعلامة، أو يكون موجداً لمعنى آخر يكون في طوله، أو يفنى في معناه الذي يقع في طوله، فلا محذور في ذلك، فتأمل.

ص: 204

هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو في الأعم منه ومن المنقضي منه؟
ولا بد من بيان أمور.

الأمر الأول: في أصولية المسألة

لا يخفى أن الأكثر عدواً المسألة من مقدمات علم الأصول، وذلك لعدم انطباق ملاك علم الأصول عليها، فهي بحث في تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي في بعض المفردات اللغوية - وهي هيئة المشتقات - ، ولكن لما كانت مصاديق المسألة كثيرة، حيث لا تخلو الأدلة في كل الأبواب الفقهية من ألفاظ المشتق لذلك كان للبحث أهمية.

وقد يقال بأصولية المسألة، لانطباق ملاك علم الأصول عليها، وحينئذ يكون البحث مبنوياً ويرتبط بتعيين ملاك أصولية المسألة، وقد مرّ تفصيلها.

الأمر الثاني: في المتلبس في الاستقبال

نسب إليهم إتفاقهم على كون المشتق مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال(1).

ص: 205

وفي الفوائد(1): والسّر في المجازية في الاستقبال، والاختلاف فيما انقضى، أن المشتق هو العنوان المتولد من قيام العرض بموضوعه - من غير أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته - وحينئذٍ فقد وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث إنه قد تولّد عنوان المشتق، إذ قام العرض بمحلّه في الزمان الماضي، وهذا بخلاف ما يتلبس بعد، فإنه لم يتولد عنوان المشتق لعدم قيام العرض بمحلّه.

والحاصل: إنه فيما يتلبس في المستقبل لم يقدّم العرض بمحلّه، فكيف يمكن أن يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقة مع أنه لم يتحقق العنوان بعد؟!

لكن يمكن أن يقال: إن الحقيقة والمجاز يرتبطان بظهور اللفظ في المعنى بغير قرينة أو معها، والظهور يرتبط بالمحاورات والفهم العرفي وليس بهذه الدقة العقلية.

اللهم إلا أن يقال: إن تطابق اللغات على شيء يكشف عن سبب الوضع والظهور.

الأمر الثالث: في محلّ البحث

إن مرجع البحث إلى مرحلة الوضع، وتشخيص ما هو (الموضوع له) في المشتق، أي في مدلول الكلمة، وليس البحث في مرحلة الحمل.

وبعبارة أخرى(2): هنا ثلاث نسب طولية:

ص: 206

1- فوائد الأصول 1: 82.

2- نهاية الأفكار 1: 118.

الأولى: نسبة تلبس الذات بالمبدأ واتصافها به، مع قطع النظر عن مقام جريه وتطبيقه على المصداق الخارجي، حتى لو لم يكن لها مصداق خارجي أصلاً، مثلاً نفس مفهوم (الضارب) بما هو هل ذات لها النسبة إلى المبدأ، أو مبدأ له نسبة إلى الذات.

الثانية: نسبة انطباق ذلك المتلبس والمتصف بالمبدأ على المصداق الخارجي، مثلاً (زيد) في (زيد ضارب)، وهذه النسبة متأخرة عن تلك.

الثالثة: النسبة الحكمية، مثل قولك (أكرم زيدا الضارب)، فقد نسبت الإكرام إلى زيد المنطبق عليه الذات المتلبسة بالمبدأ.

والكلام إنما هو في النسبة الأولى، فهل مدلول الكلمة الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الإطلاق - من دون إضافة قيد (أمس) أو (كان)... الخ - بنحو يلزم عدم صحة جريه وتطبيقه إلا على المتلبس بالمبدأ في الحال، أم أن المدلول عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها مما مضى، الملازم خارجاً لصحة انطباقها على المتلبس بالمبدأ ولو بقطعة منها مما مضى؟

فتبين أن صحة إطلاق المشتق وجريه على الذات المنقضي عنها المبدأ في الحال وعدم صحته إنما هي من لوازم النزاع في مدلول الكلمة وتبعاته، لا أنه مورد البحث والنزاع.

ولعله إلى هذا يرجع ما حكي عن صاحب المحجة (1) حيث قال:

أ) إن عدم صحة الإطلاق على المنقضي مبني على كون الحمل

ص: 207

1- نقله في نهاية الدراية 1: 164.

(هو هو)، كالجوامد، فكما لا يصح إطلاق لفظ الماء على الهواء باعتبار زوال الصورة المائية، كذلك هي هنا، حيث إن المشتق - على هذا المبنى - عنوان انتزاعي فصدقه يتوقف على بقاء منشأ انتزاعه.

(ب) وأن صحة الإطلاق إنما هي بناءً على أنه حمل (ذو هو) لا (هو هو)، فيفرق عن الجوامد.

وهذا الكلام وإن كان بظاهره خلاف المصطلح في حمل (هو هو) و(ذو هو) ولذا أشكل عليه المحقق الإصفهاني (1) بأنه خلط بين حمل مبدأ الاشتقاق فهو (حمل ذو هو) وبين حمل نفس المشتق فهو (هو هو)، بلا فرق بين المتلبس والمنقضي عنه.

إلا أن الظاهر أن مراده هو نفس ما ذكره المحقق العراقي في النسبة الأولى والثانية، فتأمل.

الأمر الرابع: في معنى المشتق

إشارة

ويراد بالمشتق في الأصول: كل وصف يجري على الذات بملاحظة اتصافها بمبدء ما، سواء كان مشتقاً صرفياً وهو ما كان لمادته وضع ولهيأته وضع آخر، أم كان جامداً صرفياً وهو ما كان له وضع واحد بمادته وهيأته.

وبذلك يتبين أن بين المشتق الصرفي والمشتق الأصولي عموماً من وجه.

1- فقد يكون أصولياً لا صرفياً، في الجوامد التي تجري على الذات وتنقضي عنه، كالعبد والزوج.

2- وقد يكون العكس كما في المصادر والأفعال واسم الزمان.

ص: 208

1- نهاية الدراية 1: 164-165.

3- وقد يجتمعان في مثل (الناصر) و(المقتول) ونحوهما.

1- المشتق الأصولي غير الصرفي

وجريان البحث فيه لوجود الملاك الذي بقاء الذات مع تبدل الوصف.

وقد ذكر الفقهاء مسألة إرضاع الزوجتين الكبيرتين للزوجة الصغيرة، وهذه المسألة لها شقوق وصور مختلفة، تختلف الأحكام فيها، والشاهد في بعض الصور:

فلو أرضعت الكبيرة الأولى المدخول بها الصغيرة، حرمتا معاً، لصيرورة الكبيرة أمّاً للزوجة، وصيرورة الصغيرة بنتاً للزوجة المدخول بها، ثم بعد ذلك لو أرضعتها الكبيرة الثانية فهل تحرم الثانية أم لا؟ فقد بنى بعضهم المسألة على بحث المشتق، إذ لو كان حقيقة فيمن انقضى أيضاً فهذه الصغيرة زوجة فصارت الثانية أمّاً للزوجة، ولو قلنا بأنه حقيقة في خصوص المتلبس فلا تصير الثانية أمّاً للزوجة لعدم كون الصغيرة زوجة حين إرضاعها لها.

إن قلت: كيف تحرم الكبيرة الأولى مع الصغيرة بناءً على كونه حقيقة في خصوص المتلبس؟ فإن الرضعة الأخيرة كما كانت موجبة لاتصاف المرضعة بالأومة، كذلك موجبة لخروج الصغيرة عن الزوجية، فكلاهما معلولين للإرضاع من دون تقدم أحدهما على الآخر، فلا يصدق (أم الزوجة) و(بنت الزوجة).

وبعبارة أخرى إن هنا ثلاث صور في كلها المحذور:

1- عدم حرمتها معاً، وهذا خلاف المقطوع به، لاجتماع الزواج بأم الزوجة وببنت الزوجة.

ص: 209

2- حرمة إحداهما دون الأخرى، وهذا ترجيح بلا مرجح.

3- حرمتها معاً، وهذا تحريم من غير تحقق سببه، فلا هذه صارت أمّاً للزوجة ولا تلك بنتاً للزوجة.

قلت: قد أجيب عن ذلك بأحد الوجوه التالية:

أولاً: إن تحريمهما تعبد، قد دلت عليه الروايات، منها ما عن أبي جعفر (عليه السلام): قيل له إن رجلاً تزوّج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأة له أخرى، فقال ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وأمرأته؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام): أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنها أرضعت ابنته(1).

وفيه: أن الخبر - مع قطع النظر عن إرساله - يدل على أن سبب التحريم ليس التعبد الصيرف، بل هو صدق عنوان (أم الزوجة) و(بنت الزوجة)، فلما لم يصدق عنوان محرّم على المرضعة الثانية لم تحرم، كما أن الخبر يدل على أن المشتق ليس بحقيقة على من انقضى عنه المبدأ.

وثانياً: العرف يرى اتحاد ظرف الأمومة مع ظرف الزوجية، بلحاظ شدة اتصال الزمانين أحدهما بالآخر، وإن كان بالدقة لا يجتمعان لتضادهما شرعاً.

وثالثاً(2): إن الأمومة وإن كانت في رتبة متأخرة عن علتها التي هي الرضعة الأخيرة، لكنها متقارنة معها زماناً، كما هو شأن كل معلول مع علته،

ص: 210

1- الكافي 5: 446.

2- نهاية الأفكار 1: 131.

وحينئذٍ إذا كان ظرف الأمومة متحد زماناً مع ظرف علتها، وكانت الزوجية أيضاً متحققة للصغيرة في ذلك الظرف فلا جرم يلزمه اتحاد ظرفي الأمومة والزوجية أيضاً.

وفيه: أن الرضعة الأخيرة كما هي علة للأمومة، كذلك الأمومة علة لانفساخ الزوجية، فكان ظرف الأمومة متحد مع ظرف الانفساخ زماناً، ولا يعقل اجتماع الزوجية وانفساخها في زمان واحد، فتأمل.

2- المشتق الصرفي غير الأصولي

إشارة

ما قيل في خروجه عن المشتق الأصولي مع كونه مشتقاً صرفياً، موارد متعددة منها:

المورد الأول: ما لا يعقل انفكاكه عن الذات

مثل (الممكن) فإن الإمكان لا ينقضي عن الممكن أصلاً، لاستحالة تبدّله إلى الواجب أو الممتنع. ويلحق بهذا الجوامد المنتزعة عن نفس الذات، كالإنسان والحجر، فإن منشأ الانتزاع هو تحقق الأجناس والفصول، وبزوالها لا تبقى ذات كي يقع الكلام في صدق المشتق عليها أو كونه حقيقة فيها أم لا.

ويرد عليه: أن الكلام في الهيئة وليس في المادة، فمثل (الممكن) استحالة انقضاء المبدأ عن الذات مع بقائها يرتبط بالمادة، لا الهيئة، والكلام إنما هو في وضع هيئة المشتق في خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضي.

أما الجوامد المنتزعة عن الذات فليست مشتقاً صرفياً ولا أصولياً، فلا تكون مورداً للبحث أصلاً.

فقد يقال: إن اسم الزمان يتصرّم، فلا يتصور وجود ذات انتضى عنها التلبس كي يبحث في أن اسم الزمان حقيقة فيها أم لا، وبعبارة أخرى: لا يوجد جامع بين حالتي الحدوث والبقاء في الزمان.

وأشكل عليه: أولاً: بما في الكفاية(1) من أن النزاع في مفهوم المشتق والموضوع له اللفظ، وهذا لا يرتبط بتحقق المصداق الخارجي وعدم تحققه.

فمفهوم (اسم الزمان) عام للمتلبس والمنقضي - بناءً على وضعه للأعم - لكن مصداقه الخارجي واحد وهو خصوص المتلبس، نظير لفظ (الواجب) حيث إنه كلي مع انحصار مصداقه خارجاً في واحد.

وفيه: أن اسم الزمان على ما ذكره خارج عن غرض البحث، فلا معنى لادخاله فيه.

ولا يخفى أن الإشكال ليس في مادته، بل في هيئة اسم الزمان نفسها، فلا يمكن الجواب بما أجبنا عنه في مثل لفظ (الممكن).

وثانياً: التفصيل بين وضع هيئة اسم الزمان والمكان بوضع واحد، فيجري النزاع لترتب الثمرة على أحد الفردين - وهو المكان -، وبين القول بوضعين، فلا يجري في الزمان لعدم ترتب الثمرة عليه.

وثالثاً(2): بأنه يمكن جريان البحث إذا لوحظ الزمان شيئاً واحداً مستمراً

ص: 212

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 166-167.

2- نهاية الأفكار 1: 129.

عرفاً، وإن كان في الحقيقة مركب من آتات مختلفة لكل واحد منها هوية خاصة، لكن العرف يراه شيئاً واحداً فيكون هناك وجود اعتباري واحد، وهذا هو المصحح لاستصحاب الزمان - مع تبدل الموضوع دقةً - ، مثلاً العرف يرى (اليوم) و(الشهر) و(السنة)... شيئاً واحداً، لذا يصح وقوع مبدأ فيها ثم انقضائه مع بقائها، فما يحدث في أول اليوم ينقضي مع بقاء اليوم.

وأشكل عليه(1): بأن اتصال الهويات المتغيرة لا يُصحح بقاء تلك الهوية التي وقع فيها الحدث حقيقة، بل مجازاً من باب نسبة ما يوصف به الجزء إلى الكل.

وبعبارة أخرى: إن اليوم - مثلاً - واحد اعتباري، لأنه مركب من الأجزاء المختلفة تُشكّل كلها معاً هذا الكل وهو اليوم، فنسبة ما وقع في أحد الأجزاء - كالآن الأول من اليوم - إلى اليوم - إلى اليوم يكون مجازاً، حتى لو قلنا بأن المشتق حقيقة في الأعم، وذلك لأن نسبة ما للجزء إلى الكل مجاز.

وأجيب(2) أولاً: بأن الاعتراض يتجه في الجزء والكل العرضيين لا التدريجين، لأن الكل التدريجي يكون موجوداً بتمامه بوجود كل جزء من أجزائه، فالنهار موجود بشخصه لا بجزئه في جميع الآتات المتدرجة منه.

وفيه تأمل: لأن القول بوجود الكل بتمامه حال وجود أحد الأجزاء دون سائر الأجزاء تناقض، نعم الكلي يوجد بوجود فردة وهذا لا يرتبط بوجود الكل بوجود أحد أجزائه.

ص: 213

1- نهاية الدراية 1: 170.

2- بحوث في علم الأصول 1: 369.

وثانياً: بأن العرف يراه واحداً اعتبارياً، فما وقع في الجزء يراه واقعاً في الكل، والحقيقة والمجاز ترتبط بالعرف لا بالدقة، وهذا الكلام يجرى في النسبة إلى المكان أيضاً، فيقال مثلاً كربلاً مقتل الإمام الحسين (عليه السلام) وهذا تعبير حقيقي، مع أن القتل وقع في جزء منها، فتأمل.

المورد الثالث: المصدر واسم المصدر

أما المصدر فهو الحدث مع انتسابه إلى فاعلٍ ما، وأما اسم المصدر فهو الحدث من حيث هو هو مع قطع النظر عن انتسابه إلى الفاعل. وسبب خروجهما عن البحث:

أولاً: لأنه لا توجد ذات كي يبحث عن انقضاء المبدأ عنها وأنه حقيقة حينئذٍ أم لا، فيكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وبعبارة أخرى: ليست الذات من معنى المصدر ولا اسم المصدر، بل معنى اسم المصدر هو المبدأ فقط، ومعنى المصدر هو المبدأ مع النسبة فقط.

ثانياً: ولأن مدلولهما نفس المبدأ فلا يعقل البحث عن انقضاء المبدأ عن نفسه فإنه تناقض.

وثالثاً: عدم صحة الحمل - لا الذاتي ولا الشايح - لتغاير المبدأ والذات في الوجود والماهية، حيث لا يكون المصدر واسم المصدر جارياً على الذات، فلا يصح مثل (زيد ضَرَبَ) إلا بالتأويل والمجاز.

ولا يخفى أن هذه الثلاثة طولية.

ثم إنه في الكفاية(1) تخصيص هذا الاستثناء بالمصادر المزيدة، وذلك لأن المصدر المجرد ليس مشتقاً صرفياً ولا أصولياً لأنه منشأ الاشتقاق.

ويرجع البحث في المبنى بأن أصل الاشتقاق هل هو المصدر، أو الفعل الماضي، أو المادة المجردة عن الهيئة، وتفصيل ذلك خارج عن غرض الأصول.

المورد الرابع: الأفعال

فهي مشتق صرفي لا أصولي.

وذلك لأن الأفعال تدل على النسبة التصديقية، وهي متغايرة مع الذات(2)، أي تدل على نسبة المبدأ إلى الذات وقيامه بها، فلا يصح الحمل لتغاير الذات والنسبة، وعدم الاتحاد بوجه ما، نعم يصح الإسناد فيقال (نَصَرَ زيد عمراً)، والإسناد غير الحمل.

وبعبارة أخرى(3): فإن النسبة في الفعل لها جهة حركة من العدم إلى الوجود، فيحضر من سماع (ضَرَبَ زيد) - مثلاً - حركة الضرب حقيقة من العدم إلى الوجود بحقيقة الحركة الصدورية، فكانَّ الفعل يرى الحدث المخصوص متحركاً من العدم إلى الوجود.

بخلاف (الضارب) فإن النسبة المأخوذة فيه نسبة الواجدية للمبدأ ولها جهة ثبات وقرار وبها يكون مفادها وجهاً وعنواناً للذات، فحيث إن مفاد

ص: 215

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 167.

2- منتقى الأصول 1: 334.

3- نهاية الدراية 1: 176.

الوصف أمر منتزع عن الذات متحد معها يكون بقاؤها موهماً لبقائه، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك فإنه لا موهم للبقاء.

المورد الخامس: ما لم يكن فعلاً

وقد توهم اختصاص البحث بما إذا كان المبدأ فعلياً كالقيام، دون ما كان ملكة أو حرفة أو اسم آلة، كالمجتهد والتاجر والمفتاح، فلا تكون مشتقاً أصولياً مع كونها مشتقات صرفية.

وذلك لصدقتها حتى لو لم يزاولها فعلاً، فيصدق التاجر والمجتهد على واجد ملكة الاجتهاد وحرفة التجارة حتى لو كان نائماً أو منشغلاً بضدها، وكذا المفتاح يصدق حتى لو لم يفتح به فعلاً.

وعليه: فتكون هذه الموارد حقيقة في الأعم من المتلبس والمنقضي، وأما سائر الموارد ففيها البحث والنزاع في أنها حقيقة لخصوص المتلبس أم الأعم.

وفيه نظر: أولاً: لأنه مع زوال الملكة أو تغيير الحرفة وكسر الآلة لا يصدق المجتهد والتاجر والمفتاح، وهذا يدل على عدم وضعها للأعم.

وثانياً: لأن اختلاف المبادي لا يوجب اختصاص البحث بمبدأ دون آخر، بل في كلها يجري البحث، لكن في موارد الحرفة والملكة واسم الآلة لا بد من التحقيق عن سبب فرقها عن سائر المشتقات.

ومحتملات الفرق أربعة:

الاحتمال الأول: دلالة الهيئة على الأعم من المتلبس والمنقضي في خصوص هذه الموارد، فيقال إن هيئة (فاعل) مثلاً في هذه الموارد وضعت

ص: 216

للأعم، وفي سائر الموارد وضعت لخصوص المتلبس، أو أنها وضعت للمتلبس فقط لكن في هذه الموارد استعملت مجازاً في الأعم.

وفيه: أنه لا يمكن الالتزام بهذا الاحتمال، لوضوح وضع واحد في الهيئات، وهو وضع نوعي يستعمل بمعنى واحد في جميع الموارد، كما لا معنى للالتزام بالمجازية في مثل التاجر والمجتهد فإن إطلاقها حقيقي.

الاحتمال الثاني: دلالة المادة على معنى الملكة أو الحرفة ونحوهما، فمعنى التاجر من له حرفة التجارة وهكذا سائر الأمثلة.

وفيه: أن هذا أيضاً لا يمكن الالتزام به، لاستلزامه تعدد الوضع، في المادة أو المجاز، لأن سائر الاشتقاقات لا تدل على الملكة والحرفة وأمثالهما، فمثلاً (اتجر) يدل على الفعلية لا الملكة، فإذا كان مادة (ت ج ر) تدل على الحرفة لزم تعدد الوضع، أو المجاز في (اتجر)، وكلاهما لا يمكن الالتزام به.

الاحتمال الثالث: التصرف في (الجري)، بأن يقال إن صاحب الملكة ونحوها في حالة النوم مثلاً متلبس بالمبدأ توسعة عرفية، وذلك لأن العرف ينزل الفاقد منزلة الواجد.

وبتعبير آخر: إن تكرار مزاولة المبدأ باستمرار استلزم إلغاء العرف للفواصل الزمنية المتخللة بين فترات صدور المبدأ من الذات، فكأن الذات متلبسة بالمبدأ دائماً.

إن قلت: إن ذلك يستلزم المجازية وهو خلاف الوجدان.

قلت: بل وضع تعيبي جديد، والالتزام به أقل محذوراً من الالتزام بوضع

المشتق للأعم، وكذا من الاحتمال الأول والثاني.

إن قلت: لازم ذلك صحة استعمال وصف اشتقائي آخر مكانها، كأن يقال: زيد متلبس بالصباغة أو الكتابة في حال نومه!

قلت: الوضع التعيني المدعى إنما هو في خصوص تلك الألفاظ مع بقاء سائر الاشتقاقات على معناها الوضعي الأول، فليس المدعى تحقق وضع جديد في المادة حتى يرد هذا التساؤل، بل إن مثل التاجر والمجتهد والمفتاح صار لها وضع تعيني جديد بخصوصها. فتأمل.

الاحتمال الرابع(1): القول بأن صحة الإطلاق من جهة أن في الذات اقتضاء وجود المبدأ وفعليته، الناشي ذلك الاقتضاء من جهة تكرر المبدأ منه في الخارج كالتاجر، أو جعل الجاعل كالقاضي، أو تحقق الملكة كالمجتهد أو غيرها، ففي الحقيقة لما كان قضيتها تحقق المبدأ في الخارج، أوجب اعتبار العقلاء وجود المقتضى - بالفتح - عند تحقق مقتضيه.

ويرد عليه: أن مثل (البقال) لا يوجد فيه أي مقتضى من الذات، وإن كان المراد قابليته لذلك فكل الناس لهم القابلية لهذا العمل حتى وإن لم يزاووه أصلاً، نعم يصح الكلام في الملكة واسم الآلة فقط دون الكثير من الحرفات.

الأمر الخامس: في معنى الحال المأخوذ في العنوان

قد يقال: بأن هذا البحث عديم الجدوى، لأننا لم نأخذ (الحال) في

ص: 218

1- نهاية الأفكار 1: 133.

العنوان، بل نحرر البحث هكذا: هل مفهوم المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً أو الأعم منه ومتمن انقضى عنه التلبس (1).

ويرد عليه: أن كلمة (فعالاً) هي بنفس معنى (الحال)، فلا بد من معرفة المراد منها ومنه.

والمحتملات ثلاثة:

الاحتمال الأول: حال النطق

ولا يمكن أن يراد هذا لوجوه:

منها: إنه مناف لحكمة الوضع، لأن المشتق يستعمل في الأزمنة الثلاثة، فلماذا يوضع لأحدها؟

ومنها: أننا لا نرى بالوجدان مجازية في مثل (سيجيء زيد بعد سنة وهو لابس المغفر) و(كان زيد ضارباً أمس) و(سيكون ضارباً غداً).

ومنها: عدم دلالة الاسم على الزمان، فمعنى المشتق الذات والحدث فقط (2).

هذا مضافاً إلى أن القضايا الحقيقية مثل (العالم يجوز تقليده) لا إشكال في عدم إرادة خصوص المتلبس حال الكلام، مع عدم كونه مجازاً قطعاً.

الاحتمال الثاني: حال الجري والتطبيق

وهذا أيضاً لا يمكن أن يكون مراداً لوجوه منها:

أولاً: قد مرّ أن هذه المرحلة متأخرة عن مرحلة نفس المشتق، وكلامنا

ص: 219

1- منتقى الأصول 1: 340.

2- الأصول 1: 136.

إنّما هو في نفس مدلول الكلمة مع قطع النظر عن التطبيق في الخارج.

وثانياً: إن هذا يستلزم المجاز في الإسناد لا في الكلمة، مثلاً تطبيق (ضارب) على زيد الذي ضرب أمس، بقولنا: (زيد ضارب)، مجاز في إسناد الكلمة إلى زيد، والبحث إنّما هو في نفس مدلول كلمة ضارب.

الاحتمال الثالث: حال التلبس

وليس المقصود زمان التلبس، بل المراد حال (نسبة اتصاف المبدأ بالذات)، لأن البحث في مدلول الكلمة مع قطع النظر عن الزمان الذي وقعت فيه، وعن انطباقها على الخارج أو عدم انطباقها.

وبعبارة الفوائد(1): المراد بالحال هو حال التلبس بالمبدأ، أي حال تحقق المبدأ وفعليّة قيامه بالذات.

وبعبارة أخرى: المراد بالحال هو وجود العنوان المتولد من قيام العرض بمحلّه، سواء كان مقارناً لزمان الحال كما إذا كان ضارباً حين قولي: (زيد ضارب)، أو كان سابقاً على زمان الحال، أو لاحقاً له، كما إذا قلت: (كان زيد ضارباً) أو (سيكون زيد ضارباً).

نعم لا يخلو الزماني من الزمان لاستحالة خروجه عن الزمان، إلا أن ذلك ليس بمعنى كونه جزءاً من مدلول اللفظ.

إن قلت: اشترطوا في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال.

قلت: إن التطبيق والجري - وهو أمر لا يرتبط بمفهوم المشتق بنفسه - في الحال أو الاستقبال هو شرط العمل، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول،

ص: 220

1- فوائد الأصول 1: 90.

ولذا اتفقوا على مجازيته في الاستقبال مع إعمالهم له حينئذٍ.

إن قلت: المتبادر من لفظة (الحال) هو زمان النطق.

قلت: المفيد هو التبادر من نفس لفظ المشتق، أما ما جعله العلماء في العنوان فلا يفيد تبادر معنًى منه، وبتعبير آخر (1) ثبوت الانسباق لا يرتبط بعالم الموضوع له وتعيينه وأن المقصود في العنوان ما هو، بل ذلك أجنبي عنه.

الأمر السادس: في تعيين الأصل العملي

إشارة

لولم تتم الأدلة التي ستذكر لتعيين أحد المعنيين - الوضع لخصوص المتلبس أو للأعم - فهل هناك أصل عملي في البين، سواء أصل عقلائي أم شرعي، في المسألة الأصولية أم الفرعية؟ فهنا مطلبان:

المطلب الأول: في المسألة الأصولية

أي في تعيين المراد من هيئة المشتق مع قطع النظر عن المصاديق الجزئية. وهنا أصلان:

الأصل الأول: أصالة عدم ملاحظة الخصوصية.

وفيه: أولاً: معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العمومية، إذ الوضع للأعم يستدعي لحاظ العموم، كما أن الوضع للأخص يستدعي ملاحظة الخصوص، للتباين المفهومي بين العام والخاص، وبعبارة أخرى (2): لأن المفاهيم - في حد مفهوميها - متباينات، فمع دوران الأمر بين الوضع

ص: 221

1- منتقى الأصول 1: 342.

2- نهاية الدراية 1: 194.

لمفهوم أو مفهوم آخر ليس أحدهما متيقناً بالنسبة إلى الآخر، فإن التيقن في مرحلة الصدق - لمكان العموم والخصوص - لا دخل له بمرحلة المفهوم الذي هو الموضوع له.

أي إن أصالة العموم ونفي القيد الزائد إنما هي في المصداق الخارجي، للتيقن بالعام والشك في القيد الزائد، وليست في مرحلة المفهوم للتباين بين المفاهيم فلا يكون من قبيل القيد الزائد.

وثانياً: إن هذه الأصالة ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي فلا تجري إلا بنحو الأصل المثبت، كما أنها ليست أصلاً عقلياً، لأن الأصول العقلانية إنما هي في تشخيص المراد بعد العلم بالوضع، ولا أصل عقلي في تشخيص الأوضاع.

الأصل الثاني: ترجيح الاشتراك المعنوي الملازم للوضع للأعم، على الحقيقة والمجاز الملازم للوضع للأخص، وذلك لغلبة الأول على الثاني.

ويرد عليه: بناءً: بمنع الغلبة، بل قد يقال: إن أكثر لغة العرب مجازات. ومبنى: بمنع الترجيح بالغلبة.

المطلب الثاني: في المسألة الفرعية

أي ثبوت الحكم للألفاظ المشتقة مع عدم تعيين الموضوع له فيها.

وقد تختلف الأصول حسب الموارد، ومن أمثلته:

1- لو انقضى عن زيد العلم، ثم قال المولى (أكرم العالم)، فلا نعلم وجوب إكرام زيد، ولا حالة سابقة، فالأصل البراءة.

2- ولو كان عالماً حين صدور الحكم ثم صار جاهلاً، فاستصحب

الإكرام جار.

وأشكل عليه: بعدم جريان الاستصحاب لا في الموضوع وهو كونه عالمًا، ولا في الحكم وهو وجوب الإكرام.

أما الأول: أي استصحاب الموضوع، فيقال: هل المستصحب هو ذات الموضوع، أو الموضوع بوصف كونه موضوعاً للحكم؟

(أ) واستصحاب ذات الموضوع لا يثبت موضوعية الموجود إلا بنحو الأصل المثبت.

(ب) والموضوعية متقومة بالموضوع، ومع الشك في بقاء المعروض لا يجرى الاستصحاب، إذ يعتبر في الاستصحاب بقاء المعروض لتقوم صدق النقص والإبقاء ببقائه، فتكون الشبهة مصداقية، فلا يمكن التمسك فيها بعموم دليل الاستصحاب.

وفيه (1): أن هنا شقاً ثالثاً وهو استصحاب انطباق المفهوم على الموجود الخارجي، وهذا هو الذي تقصد استصحابه، حيث إن المقصود هو عالمية هذا الشخص مثلاً.

وبعبارة أخرى: نستصحب عالمية هذا الشخص لليقين السابق والشك اللاحق بها، فالمعروض هذا الشخص وهو باقٍ فيصدق النقص والابرام.

وأما الثاني: أي استصحاب الحكم.

فقد أشكل عليه من جهة الشك في بقاء موضوع هذا الحكم - وهو العالم في المثال -، فيكون الاستصحاب تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

ص: 223

1- منتقى الأصول 1: 345.

وفيه: أن العرف يرى بقاء الموضوع، وهذا كاف في صحة الاستصحاب وتحقق النقض والإبرام.

وأما ما يقال: من اختلاف الموارد، فقد يكون المشتق جهة تقييدية نظير (قلّد المجتهد) فلا يجري الاستصحاب لتغيير الموضوع بنظر العرف، وقد يكون جهة تعليلية نظير (أكرم العالم)، فيجري الاستصحاب لبقاء الموضوع.

ففيه تأمل: لعدم الفرق عرفاً بين الموارد، بل كلّها تكون من الجهة التعليلية، فتأمل.

الأمر السابع: في بساطة أو تركيب المشتق

إشارة

وهنا جهات:

الجهة الأولى: في المقصود من التركيب والبساطة

وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: بحسب المفهوم، فيكون مفهوم المشتق على التركيب: (ذات ثبت لها المبدأ).

وهذا الاحتمال غير مراد، لعدم تبادر وانسباق هذا المعنى من المشتقات، فلا يخطر في البال من لفظ العالم: ذات لها العلم - مثلاً - ، مضافاً إلى أن عامة المفاهيم بسيطة، أي المتصور منها شيء واحد لا شيئين أو أشياء متعددة، فلا وجه لتوهم التركيب من جهة المفهوم.

الاحتمال الثاني: أو بحسب الحقيقة وبمنشأ الانتزاع، أي لدى التحليل هل المشتق شيء واحد أم أنه مركب، مثلاً مفهوم (الإنسان) بسيط، لكن لدى التحليل العقلي يتجزأ إلى جنس وفصل، فهل المشتق كذلك أم لا؟

ص: 224

ثم إنه على القول بالبساطة فإن المراد هو عدم أخذ (الذات) في حقيقة المشتق، وليس المراد البساطة من كل الجهات.

الجهة الثانية: المأخوذ في حقيقة المشتق

إنه في الخارج ثلاثة أشياء: (ذات) و(مبدأ) و(نسبة بينهما)، فأَيُّ منها أخذ في حقيقة المشتق؟ المحتملات خمسة (1):

الاحتمال الأول: المشتق وضع لكل هذه الثلاثة، فتكون (الذات) جزء المدلول.

وفيه: أن المشتق مركب من مادة وهيئة، ولم تؤخذ الذات في أيٍّ منهما، إذ المادة تدل على الحدث، وهيئة معنى حرفي لا تدل إلا على قيام المبدأ بالذات، فلا يوجد شيء يدل على الذات.

اللهم إلا أن يقال: إن هناك وضعاً ثالثاً للمادة وهيئة مجموعاً لتدل على الذات المتلبسة بالمبدأ.

لكن ذلك مما لا يمكن الالتزام به، إذ الظاهر أن هناك وضعاً نوعياً للمواد ووضعاً نوعياً آخر للهيئات، من غير حاجة إلى وضع ثالث للمركب منهما، إذ لا يتعلق به غرض، فيكون لغواً.

الاحتمال الثاني: إن المشتق وضع لـ(المبدأ) و(النسبة) فقط، من غير أخذ الذات في المدلول، فيكون بسيطاً من هذه الجهة وإن كان في الواقع مركباً.

وهذا ما اختاره المحقق العراقي، واستدل لذلك: بأن المبدأ هو وجه وعنوان للذات وطور من أطوارها، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه قاعدة

ص: 225

1- الأربعة الأولى في نهاية الأفكار 1: 141.

انحلال أوضاع المشتقات بحسب المادة والهيئة، فالمادة وضعت لنفس الحدث، والهيئة وضعت للدلالة على إضافة قيام المبدأ بالذات.

الاحتمال الثالث والرابع: وضع المشتق للمبدأ محضاً. إما بنحو القضية الحينية، أي المبدأ في حال قيامه بالذات واتحاده معها، وإما بعنوان اللا بشرط، فيفترق عن المصدر بأن المصدر بشرط لا.

ويرد على كلا الوجهين:

أولاً: استلزام ذلك إخراج المشتق عما تقتضيه قاعدة انحلال الوضع فيه إلى وضع للمادة ووضع للهيئة، والمصير إلى دعوى كون الوضع في الأوصاف من قبيل الوضع في الجوامد.

وثانياً: يستلزم أيضاً عدم صحة جعل المشتقات موضوعات للأحكام الخاصة مثل الإكرام في أكرم العالم وأطعمه وقبّل يده، فإن المبدأ لا يدلّه ولا بطن ولا يمكن إكرامه... وغير ذلك مما ذكره المحقق العراقي (1).

الاحتمال الخامس: إن معنى المشتق هو (ما له اشتقاق)، وهذا ما اختاره المحقق الإصفهاني، حيث بدّل (الذات) إلى أمر مبهم ينطبق على الذات وعلى غيرها، كما في (البياض أبيض) و(الوجود موجود).

وكلامه يرجع - بالنتيجة - إلى البساطة بمعنى تمثّل صورة وحدانية في الذهن، وإلى التركيب بحسب وجوده التفصيلي وهو (ما له مبدأ الاشتقاق).

فقال ما حاصله (2): إن التحقيق يقتضي اعتبار أمر مبهم مقوم لعنوانية

ص: 226

1- نهاية الأفكار 1: 142-144.

2- نهاية الدراية 1: 219-221.

العنوان، ودليله الوجدان والبرهان.

أمّا الوجدان: فإنه عند سماع لفظ (القائم) تتمثل صورة مبهمة متلبسة بالقيام - وهذا هو تفصيل المعنى الوجداني المتمثل في الذهن - وبعبارة أخرى: الصورة المنعكسة في الذهن شيء واحد بسيط، ولدى تحليلها نجد أن حقيقتها صورة مبهمة متلبسة بالقيام.

وأما البرهان: فإن المبدأ حيث إنه مغاير لذي المبدأ، فلا- يصح الحكم باتحاده معه في الوجود، وإن اعتبر فيه ألف اعتبار، إذ جميع الاعتبارات لا توجب انقلاب حقيقة المبدأ عما هي عليه من المغايرة مع ذي المبدأ، لأن المغايرة ليست اعتبارية حتى نفيها باعتبار آخر.

وكذا النسبة - وهي نسبة الواجدية للمبدأ - لا يصح حملها على ما يقوم به المبدأ للمغايرة كما هو واضح.

وكذا المجموع من النسبة والمبدأ.

إذن لا مناص من الالتزام بوضع هيئة (ضارب) و(كاتب) للعنوان، وذلك العنوان هو (الصورة المتلبسة بالضرب أو الكتابة).

وهذه الصورة قابلة للاتحاد مع الموضوع وجوداً، فمفاد (زيد قائم) هو أن وجود الصورة الذاتية لزيد وجود للصورة المنتزعة منه بالعرض، فهذا الوجود الواحد وجود لصورة زيد المنطبعة في الذهن بالذات، ووجود لصورة متلبسة بالقيام بالعرض.

وهذه الصورة مبهمة من جميع الجهات لم يؤخذ فيها جوهر أو عرض أو أمر اعتباري، فتكون قابلة للاتحاد معها مثل (زيد قائم) و(البياض أبيض) و(الوجود موجود).

ص: 227

ومن الواضح أن هذا الأمر المبهم ليس هو الذات ولا المفاهيم المندرجة تحت الذات.

الجهة الثالثة: من أدلة البساطة

منها: ما ذكره السيد الشريف، وتبعه في الكفاية(1)، بأنه لا بد من القول ببساطة المشتق للمحذور في التركيب، وذلك لأن مقتضى التركيب هو أن يكون معنى المشتق (ذات لها المبدأ)، وهذه (الذات) إما مفهوم الذات أو مصداقها، وفي كليهما المحذور.

أما الأول: - مفهوم الذات - فهو عرض عام، فعلى القول به يلزم دخول العرض العام في الفصل في مثل (الإنسان ناطق) أي ذات لها النطق، فإن مفهوم الذات عارض عليها وهو عرض عام.

وأجيب: بأن (الناطق) ليس فصلاً في الحقيقة، بل هو كذلك في عرف المنطقيين، إذ لا يعلم فصول الأشياء إلاّ الباري تعالى.

وفيه: أولاً: إنهم أرادوا ذكر الفصل الحقيقي وليس مجرد اصطلاح، ومرادهم الحقيقة التي كانت سبباً للنطق، فإن تلك الحقيقة هي الفصل الواقعي، وقابلية النطق هي المبرز لتلك الحقيقة.

وثانياً: إن المشتق ليس هو الفصل، بل الفصل هو المبدأ فقط، كما أن العرض الخاص هو (الضحك) وليس الضاحك، فأخذ الشيء والذات ونحوهما في المشتق إنّما هو لتصحيح الحمل(2).

ص: 228

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 221.

2- نهاية الدراية 1: 205.

وثالثاً: إن لفظ (الناطق) ونحوه من الفصول قد استعمل بمعناه اللغوي والعرفي من غير تجوُّز أو وضع اصطلاح، لكن بالإرادة الجدّية لم يريدوا دخول مفهوم الذات في هذه الفصول.

وبعبارة أخرى: إن المجاز أو دخول العرض العام في الفصل إنّما يلزم إذا تطابقت الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية، أما لو كانت الاستعمالية هي بنفس المعنى اللغوي والعرفي، وكانت الجدّية عدم إرادة الذات فلا مجاز ولا دخول العرض العام في الفصل، وهذا نظير ما ذكره في العام المخصّص، فإن العام ليس بمجاز واستعمل بنفس معناه وهو العموم لكن لم تكن الإرادة الجدّية إلاّ بالخاص.

وأما الثاني: - مصداق الذات - فلازمه انقلاب مادة (الإمكان الخاص) في القضايا إلى (الضرورة) حيث صار الموضوع جزءاً من المحمول، وحمل الشيء على نفسه ضروري، فمعنى (الإنسان ضاحك) هو (الإنسان إنسان له الضحك).

إن قلت: ذكر صاحب الفصول (1) أنّ المحمول ليس هو الموضوع بشكل مطلق كي يكون الحمل ضرورياً فليس الحمل هو (الإنسان إنسان)، بل المحمول هو الموضوع المقيد بالضحك.

قلت: إن المحمول إما ذات المقيد من غير دخل للقيّد والتقيّد أصلاً، فيكون الحمل ضرورياً لحمل الشيء على نفسه.

وإما جهة التقييد والقيّد دخيلة في المحمول، فتتحل القضية إلى قضيتين

ص: 229

1- الفصول الغرويّة: 62.

(الإنسان إنسان) و(الإنسان له النطق) والقضية الأولى ضرورية، وإنما قلنا بالانحلال لأن الوصف قبل العلم به خبر، فعندما يقال (زيد عالم متقي) فالمتقي وإن كان وصفاً لكنه في الحقيقة خبر ثانٍ، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية (1) جواباً عن صاحب الفصول.

ويرد عليه: مضافاً إلى ما ذكرناه من الإرادة الجدّية والاستعمالية...

أولاً: إن (الإنسان إنسان) أمر معلوم فلا يكون خبراً، لما ذكره من أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف، فبناء على هذا لا تنحل القضية إلى قضيتين.

وثانياً: إن القضيتين إحداهما ضرورية والثانية ممكنة، فالمركب منهما ممكن، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

وثالثاً (2): إن الاحتمالات ثلاث، ولا يوجد انقلاب في أيٍّ منها:

1- ثبوت إمكان الكتابة للإنسان، وهذا أمر ضروري، فلا انقلاب بل القضية ضرورية.

2- ثبوت إمكان الإنسان الذي له الكتابة - أي إمكان هذه الحصة - ، وهذا أيضاً قضية ضرورية.

3- ثبوت نفس هذه الحصة الممكنة لطبيعي الإنسان، فهو بالإمكان لا بالضرورة، لأن ورود هذا القيد على الإنسان - الموجب لكونه حصة - بالإمكان، فثبوت هذه الحصة الممكنة لطبيعي الإنسان بالإمكان.

ومثل (الإنسان كاتب) هو من الثالث، إذ معناه هو حمل الإنسان الذي له

ص: 230

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 228-229.

2- نهاية الدراية 1: 212.

الكتابة على الإنسان، ولازمه إفادة كون الإنسان ذا حصة خاصة، لا إفادة إمكان الكتابة له كما في المحتمل الأول، ولا إفادة إمكان الحصة له كما في المحتمل الثاني، فلا تكون القضية ضرورية بل ممكنة، فتأمل.

الأمر الثامن: الأفعال في المشتق

إشارة

وفي الموضوع له المشتق قولان:

الأول: إن الموضوع له هو خصوص المتلبس، وعليه متأخرو الأصحاب.

الثاني: إن الموضوع له هو الأعم من المتلبس والمنقضي، وعليه متقدموهم.

وأما التفصيلات الأخرى فممنشأها توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه أو أحواله، وقد مرّ الإشكال عليه، فلا وجه لهذه التفصيلات لبطلان منشئها.

1- من أدلة القول بأنه لخصوص المتلبس

والأدلة إما ثبوتية - بمعنى عدم إمكان الأعم - ، وإما اثباتية.

فالأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني (1)، وحاصله:

أنه على القول ببساطة المشتق لا بدّ من المصير إلى الوضع لخصوص المتلبس، وذلك لأن معنى البساطة هو أن المشتق يكون نفس المبدأ، فمعنى (قائم) هو (القيام) - مع ملاحظته بكيفية يصح معها الحمل كما مرّ - فمفهوم المشتق يتقوم بالمبدأ، فمع انعدامه لا يصدق المشتق، لعدم معناه.

وأما على القول بتركب المشتق: فلا يجري هذا المحذور، لأن معنى التركب هو (الذات المنتسب لها المبدأ) فالركن الوطيد هو الذات، وأما

ص: 231

انتساب المبدأ إليها فيمكن أن يكون جهة تعليلية، ولم يؤخذ في هذه النسبة زمان دون زمان، فتصدق على المتلبس وعلى المنقضي.

ولكن يجري محذور آخر، وذلك لأن الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي يقتضي وجود جامع، لعدم القول بالاشتراك اللفظي في المشتقات:

أ) وذلك الجامع لا يكون ذاتياً، لأن جزء المركب هو (النسبة)، وهي معنى حرفي، والمعنى الحرفي إيجادي، ومن الواضح أنه لا جامع ذاتي بين الوجودات، بل الجامع إنما هو في الماهية.

ب) ولا يكون الجامع الزمان، إذ من المعلوم عدم أخذ الزمان في معنى المشتق.

ويرد عليه: مبنئ: بما مرّ من أن المعنى الحرفي ليس إيجادياً.

وبناءً: بكفاية الجهة المشتركة حتى مع عدم وجود الجامع - كما مرّ نظيره عن المحقق العراقي - .

وبإمكان وجود جامع عنواني، وهو يكفي في صحة الوضع، لكونه اعتبارياً خفيف المؤنة، مثل عنوان (أحدهما).

إن قلت: إن هنا سنخين من الربط - ربط حقيقي واقعي في المتلبس، وربط مسامحي ادعائي في المنقضي لزوال أحد طرفي النسبة وهو المبدأ، ومن الواضح أن النسبة الحقيقية إنما هي بين شيئين، فلا جامع بين هذين السنخين.

قلت: الجامع الحقيقي مفقود ولا كلام لنا فيه، وأما الجامع العنواني فيمكن، ويصح أن يكون هو الموضوع له.

فتحصل عدم وجود إشكال ثبوتي في الوضع لأي من المتلبس أو الأعم.

والثاني: - أي ما دلّ على الوضع لخصوص المتلبس إثباتاً - فوجوه متعددة، منها:

الدليل الأول: التبادر، ويُرهن عليه بأن صدق المشتق على الذات إنّما هو لوجود المبدأ، ولا صدق بعد فقده، لأنّ الصدق أنا ما وإن أعطى حيثية اعتبارية باقية إلا أن المتبادر هو قيام المبدأ لا قيام الحيثية.

وهذا البرهان غير نافع، فإن التبادر إنّما هو بسبب الظهور الكاشف عن الوضع، وهو أمر وجداني لا برهاني.

الدليل الثاني: صحة السلب عن المنقضي عنه المبدأ. فكما أن سلب الإيمان عمّن سيؤمن لاحقاً دليل عدم كون المشتق حقيقة في من لم يتلبس بعد بالمبدأ، كذلك سلب الإيمان عمّن كفر وانقضى عنه الإيمان، فإنهما من وادٍ واحد، فيكون الحمل مجازاً في كليهما.

إن قلت: صحة السلب تنافي صحة الحمل، مع أنه لا إشكال في صحة إطلاق السارق والزاني على الذي ارتكب السرقة والزنا في الماضي، فقله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (1) وقوله سبحانه: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...} (2) ليس من المجاز في شيء، مع وضوح انقضاء السرقة والزنا حين إجراء الحدّ.

قلت: إنّما أطلق عليهما الزاني والسارق باعتبار حال التلبس، وقد مرّ

ص: 233

1- سورة المائدة، الآية: 38.

2- سورة النور، الآية: 2.

معنى (الحال) وأن المراد به حال التلبس، فليس المبدأ قد انقضى عنهما حين إطلاق السارق والزاني عليهما، فراجع.

إن قلت: إن صحة السلب إنما تكون علامة، إذا كانت بشكل مطلق، لا ما إذا كانت في حال دون حال، وهنا سلب المشتق إنما هو في حال الانتضاء دون حال التلبس.

قلت: السلب عن المنقضي في كل الأحوال وبشكل مطلق علامة عدم الوضع له.

الدليل الثالث: الخلف، بيان أنه قد يكون تضاد بين المبادئ، وقد يتبادلان في الذات، كأن يكون كافراً ثم يصبح مؤمناً، أو يكون أبيض فيصير أسود، فلو صدق المشتق على المنقضي، فإما أن يصدق على المتلبس أو لا يصدق، والأول جمع بين الضدين، والثاني بديهي البطلان.

وفيه: أن التضاد إنما يكون في الخارج، ولا تضاد في إطلاق الألفاظ إذا اختلف الاعتبار، فهو كافر باعتبار الماضي ومؤمن باعتبار الحال، وأبيض باعتبار ما انقضى وأسود باعتبار ما تلبس.

2- من أدلة القول بالأعم

واستدل القائل بوضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي بأمر منها:

الدليل الأول: المتبادر من المشتق أنه المتلبس بالمبدأ آنأ ما، فمثل (المقتول) يطلق بنحو حقيقي ولو بعد مضي فترات طويلة.

وفيه: أولاً: إنه إطلاق بلحاظ حال التلبس.

وثانياً: إنه يمكن أن يكون الإطلاق من باب التوسعة في المادة بحيث

يشمل حال الانقضاء أيضاً، وذلك لأن المهم هو الأثر الحاصل من حين التلبس إلى سائر الأوقات، فالأثر - وهو زهوق الروح مثلاً - مستمر، ولولا هذه التوسعة لم يتبادر أصلاً، فالعالم والجاهل ونحوهما لا يطلق بنحو حقيقي إلا على المتلبس.

الدليل الثاني: صحة السلب، في مثل الزاني والسارق، وإن انقضى عنهما المبدأ.

ويرد عليه: ما مرّ في الأول، بأن الإطلاق بلحاظ حال التلبس، أو إنه من باب التوسعة في المادة، ويدل على ذلك صحة السلب لو كان الإطلاق بلحاظ الآن لا بلحاظ حال التلبس.

الدليل الثالث: كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، فلو كان مجازاً فيها لزم كثرة المجاز المنافية لحكمة الوضع.

وفيه: أولاً: أكثرية الاستعمال في المتلبس.

وثانياً: إن غالب الموارد المستعملة في المنقضي إنما هو باعتبار التلبس.

وثالثاً: كما تكون حكمة في الاستعمال بالمعنى الحقيقي كذلك تكون في المجاز.

ورابعاً: بأن أكثرية المجاز لا تنافي حكمة الوضع، ولذا قيل بأن أكثر كلام العرب مجازات.

مضافاً إلى أن المجاز هو في مرحلة الاستعمال، وكلامنا الآن في مرحلة الوضع.

الدليل الرابع: قوله تعالى: (فاجلدوا)، و(فاقطعوا)، فهما حكمان ثابتان

لمن صدق عليه الزاني والسارق، ولولا الصدق على من انقضى عنه المبدأ لزم انتفاء الموضوع حين إجراء الحكم.

وفيه: أولاً: إن الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وثانياً: إن الآيتين لبيان القضية الحقيقية، فمن ارتكب السرقة أو الزنا استحق هذه العقوبة في نفس حال الارتكاب، نعم الإجراء بعد الثبوت الشرعي بالشهود أو الإقرار.

وبعبارة أخرى: إن الزنا والسرقة حيث تعليلي، فيكفي حدوثهما في ثبوت الحدّ الشرعي، وإن ثبت عند الحاكم الشرعي بعد انقضائهما، فلا يرتبط الحدّ بالاسم بل هو مرتبط بحدوث الجريمة.

الدليل الخامس: استدلال الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: {لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} (1) على عدم لياقة من عبد الصنم للإمامة (2)، ومن الواضح توقف الاستدلال على كونه حقيقة في الأعم من المتلبس والمنقضي.

وفيه: أولاً: إن الاستدلال لا يتوقف على كون المشتق حقيقة في الأعم، بل هناك احتمال آخر - هو الأرجح - بأن الآية في مقام بيان عظمة الإمامة، حيث إن إبراهيم (عليه السلام) نالها بعد نبوته، وهكذا منصب عظيم لا يليق بمن عبد صنماً أو ارتكب ظلماً آخر في حياته حتى لو فرضت توبته منه.

وثانياً: إن {لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} قضية حقيقية، فحينما كانوا متلبسين بالظلم شملهم (لا ينال) أبداً.

ص: 236

1- سورة البقرة، الآية: 124.

2- الكافي 1: 175.

إن قلت: لولا القرينة الخارجية لكانت الآية مثل (لا يُصَلِّي خلف الفاسق) حيث إنه بانقضاء الفسق عنه وصيرورته عادلاً جازت الصلاة خلفه.

قلت: بل الظاهر أنه في القضايا الحقيقية يكفي للحكم حدوث الموضوع - ولو آنأماً - ، فإن الظاهر أنه حيث تعليلي، فلذا ترتب الحكم لا يحتاج إلى بقاء الموضوع، وفي مثل (لا يصلى خلف الفاسق) القرينة على العكس حيث دلت على أن الفسق حيث تقييدي، ولولا القرينة لأمكن القول بعدم جواز الصلاة خلفه أبداً.

الأمر التاسع: في صفات الباري تعالى

قد يتساءل عن كيفية حمل صفات الباري تعالى عليه، من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: إنه لا بد في الحمل من تغاير الموضوع والمحمول، والمفروض أن صفاته الذاتية عين ذاته، فلا تغاير بينها.

والجواب: بما في الكفاية(1) من أن الاتحاد بين الذات المقدسة وصفاتها الذاتية إنما هو في الوجود، وأما المغايرة فهي في المفهوم، فإن مفهوم العلم - مثلاً - يغاير مفهوم الذات، والتغاير المفهومي مُصَحَّحٌ للحمل، كما في الحمل الشائع الصناعي.

وإليه يرجع ما في نهاية الدراية(2): من أنه لا يحتاج إلى إثبات المغايرة بين الموضوع مع مبدأ المحمول، بل يكفي مغايرة نفس المحمول مع الموضوع، ففي مثل (السواد أسود) و(الوجود موجود) يوجد اتحاد

ص: 237

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 245.

2- نهاية الدراية 1: 240.

الموضوع مع مبدأ المحمول، وإثما صح الحمل لتغيرهما مفهوماً.

الجهة الثانية: المشتق إنما يصدق في مورد تتحقق فيه النسبة بين المبدأ والذات، والنسبة تقتضي المغايرة والاثنية، وليس كذلك في صفات الباري الذاتية.

والجواب من وجوه:

الجواب الأول: ما ذكره الفصول(1) من النقل في صفاته تعالى.

وأشكل عليه في الكفاية(2): بأنه خلاف الوجدان إذ لا يفهم معنيان فيه تعالى وفي غيره.

مضافاً إلى أن ذلك المعنى الآخر إماماً ضد العلم وهو الجهل، وهذا بديهي البطلان، وإما أن لا يكون ذلك المعنى مفهوماً، فيكون الوصف مجرد لقلقة لسان، وهذا أيضاً باطل.

أقول: أما الإشكال الأول فوارد، وأما الثاني ففيه:

أولاً: إمكان القول بنقل مجموع المادة والهيئة، ففي مثل العالم إلى (ما كان العلم عين الذات) لا ما كان العلم مغايراً.

وثانياً: إمكان القول بنقل الهيئة، أي عدم استعمال الهيئة في النسبة - وهي المعنى الموضوع لها - فلا إشكال.

وثالثاً: عدم فهم كنه علمه لا يستلزم كون الوصف مجرد لقلقة لسان، كيف والعلم عين ذاته وكنه ذاته مجهول لنا وكذا كنه علمه، نعم المقدار

ص: 238

1- الفصول الغروية: 62.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 247.

الذي ندركه أن علمه ليس بجهل، لا بمعنى أن معنى العلم هو عدم الجهل، بل بمعنى مقدار فهمنا من العلم هو هذا المقدار لا أكثر، كما أن المعرفة به عن طريق الآثار، وهو ليس بمعنى فهم كنهه.

ثم إنه لا يخفى أن كلام الفصول والإشكال والجواب إنما هو لوقلنا بأن النسبة جزء المعنى، أما لوقلنا ببساطة المشتق - بمعنى دلالة على المبدأ فقط - فلا مجازية أصلاً، لأن اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له، فقد توجد قرينة عقلية تدل على النسبة من غير دخالتها في المعنى الموضوع له، وقد توجد قرينة عقلية على العكس بمعنى عدم وجود النسبة كما في صفاته الذاتية.

الجواب الثاني: ما مرّ من أن الإرادة الاستعمالية هي في نفس المعنى الذي تستعمل في غيره تعالى، مع عدم إرادة جدية لذلك، في الملتفت إلى هذه الأمور المعرفية.

الجواب الثالث: ما في الكفاية (1) من أن أنحاء القيام والتلبس تختلف باختلاف أنحاء المبادي وأطوارها، من الصدوري، والحلولي، والوقوف فيه، والوقوف عليه، والانتزاع، والاتحاد.

وفي صفات الباري تعالى القيام إنما هو بنحو الاتحاد خارجاً بين العلم وذاته تعالى - مثلاً - .

وأشكل عليه: بأنه في التلبس لابد من وجود النسبة بين الذات والمبدأ، والنسبة تتوقف على الاثنية، ففرض التلبس مع كون القيام بنحو الاتحاد غير معقول، إذ هو خلف.

ص: 239

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 249.

ووجهه المحقق الإصفهاني(1) بأنه من مصححات صدق المشتق هو عينية المبدأ لتمام ذات الموضوع، كما في صدق الأسود على السواد، وبيانه: أن اتصاف الجسم بـ(الأسود) إنما هو بواسطة (السواد)، وهو أمر خارج عن ذات الجسم، فبطريق أولى يكون اتصاف (السواد) بـ(الأسود)، لأن وجدان الشيء لنفسه ضروري.

وأورد عليه في المنتقى(2): بأنه لا معنى لواجدية الشيء لنفسه، بل هي إضافة خاصة تتقوم بالواجد والموجود، فصارت اثينية، لأن الإضافة بطبعها تقتضي ذلك، فلا معنى لأن يقال: الشيء واجد لنفسه، بل يقال: الشيء عين نفسه.

وفيه: أنها مناقشة لفظية بأن المتبادر من لفظ (الواجد) ذلك، وليس كلامنا في اللفظ، بل في حقيقة إطلاق المشتق - كالعالم - عليه تعالى، وإطلاق المشتق يكون بأحد الأنحاء التي ذكرها في الكفاية.

الجواب الرابع: إن إطلاق هذه الألفاظ إنما هي على اسمه تعالى، واسمه غير ذاته، بل الاسم مخلوق له سبحانه، فلا مانع في الاثينية ووجود النسبة، بل هي أمر لا بد منه، فتأمل.

الأمر العاشر: في دلالة الفعل على الزمان

اشتهر بين النحاة أن الفرق بين الاسم والفعل هو دلالة الفعل على الزمان دون الاسم، كما قال ابن مالك:

المصدر اسم ما سوى الزمان من

مدلولي الفعل كأمّن من أمّن

ص: 240

1- نهاية الدراية 1: 240.

2- منتقى الأصول 1: 363.

وأورد على ذلك عدة إشكالات، منها ما في الكفاية(1):

الإشكال الأول: مفهوم الزمان اسمي، فيمتنع أن يكون مدلولاً للهيئة، فإن مدلولها معنى حرفي.

وفيه: أولاً: إن المحقق الخراساني لم يفرّق بين المعنى الاسمي والحرفي إلاّ باللحاظ، فليلتزم به هنا أيضاً، وكذا على مبنى أن معنى الحرف هو الوجود الرابط، حيث يمكن القول بأن الزمان في الفعل يكون وجوداً رابطاً، فتأمل.

وثانياً: بأنه قد يقال: بأن الزمان مدلول المركب من المادة والهيئة، فالمادة تدل على الحدث، والهيئة تدل على النسبة، والمجموع المركب يدل على الزمان، ولا بأس بوضع المركب لعدم لزوم اللغوية حينئذٍ، لحصول الفائدة بالدلالة على الزمان.

الإشكال الثاني: إن لازم دلالة الفعل على الزمان هو أن يكون للهيئة معنيان: حرفي وهو النسبة، واسمي وهو الزمان.

وجوابه: اتضح مما سبق من دلالة الهيئة التركيبية على الزمان، مضافاً إلى أنه لا محذور من أن يكون للهيئة معنيان حرفي واسمي - كل واحد منهما جزء المعنى - إلاّ محذور اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي وقد عرفت عدم الإشكال في اجتماعهما، كما أنه لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لكون كل واحد منهما جزءاً للمعنى.

الإشكال الثالث: الفعل إمّا ما يدل على الطلب كالأمر والنهي، أو يدل

ص: 241

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 170-171.

على حكاية كالماضي والمضارع.

والأول: لا دلالة له على الزمان، إذ المادة تدل على الحدث، والهيئة تدل على إنشاء الطلب.

وكون الإنشاء في الحال ليس بمعنى دلالة على الزمان، لأن جميع الزمانيات تقع في الزمان مع عدم دلالتها عليه.

والثاني: لا دلالة له أيضاً، إذ قد يسند الماضي والمضارع إلى ما لا يقع في الزمان، كنفس الزمان في قولنا: (مضى الزمان)، وكالمجرد فيقال: (علم الله)، ومن الواضح أن لا مجازية في البين.

ويرد على الثاني: ما مرّ من الإرادة الجدّية والاستعمالية.

وعلى الأول: بأن ما ذكر من عدم دلالة الإنشاء على الزمان مجرد ادعاء لم يقدّم عليه برهان، إذ يمكن ادعاء أن المجموع من المادة والهيئة يدل على الزمان في الخبر وفي الإنشاء.

ودليل ذلك هو التبادر في الفعل الماضي والمضارع، وفي مثل (يجيء زيد بعد سنة وقد علم كذا)، فإن (علم) استعمل بمعناه الحقيقي ويدل على الزمان الماضي، لكن مضميه نسبي، أي بالنسبة إلى وقت مجيئه، وهذا كاف في صحة استعماله بمعناه الحقيقي.

وكذا لا يبعد ادعاء التبادر في الأمر والنهي وسائر الإنشاءات، بادعاء دلالة على الحال والاستقبال، لا بمعنى زمان الإنشاء فهو في حال النطق قطعاً لاستحالة إنفكاك الإيجاد عن الوجود، بل بمعنى زمان متعلقه، وهذا لا ينافي عدم الدلالة على الفور والتراخي، إذ الدلالة على الزمان المطلق - حالاً واستقبالاً - يختلف عن الدلالة عليهما، فمعنى طلب إيجاد الشيء في المستقبل مثلاً أعم من الفور بمعنى أول

المستقبل أو التراخي، فتأمل.

إن قلت: كيف يمكن الدلالة على الزمان الحال والمستقبل مع أن ذلك يقتضي وجود جامع بينهما، ومن المعلوم أن آتات الزمان متباينة لا جامع بينها، فلا جامع بين الحال والاستقبال؟

قلت: يكفي الجامع العنواني من غير حاجة إلى الجامع الحقيقي كما مرّ نظيره.

ثم إنه على مبنى عدم دلالة الفعل على الزمان فما هو الفرق بين الفعل الماضي والمضارع، ولماذا لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر بنحو الحقيقة؟ فإذا كانت المادة تدل على الحدث، والهيئة على نسبة المبدأ إلى الذات فمن أين جاء الفرق؟

ذكر المحقق الخراساني(1): أن لكل من الماضي والمضارع خصوصية تلازم الزمان الماضي في الفعل الماضي، وتلازم الزمان الحال أو الاستقبال في الفعل المضارع، لكنها توجد في الزمانيات دون غيرها!

وأما تلك الخصوصية فقد قيل فيها أمور منها:

1- التحقق في الماضي، والترقب في المستقبل، وتحقق الفعل من الفاعل الزماني لا بد أن يكون في الزمان الماضي، كما أن ترقبه يلازم صدوره منه فعلاً أو بعد حين، وذلك لاستحالة وقوع الفعل من الفاعل الزماني خارج الزمان، فهذا لازم عقلي لذلك.

إن قلت: فهل معنى (إنني أترقب علم زيد) هو: (أترقب ترقب علم زيد).

ص: 243

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 172.

قلت: (الترقب) ليس جزء للمعنى، بل هو لازم للفعل أو للجملة، وحينئذٍ فلا إشكال في التصريح به فيكون نظير قولنا (نور الشمس) فليس النور هو ضمن معنى الشمس حتى يستلزم التكرار في النور، بل هو لازم لها وقد تَمَّ التصريح به، فلا إشكال.

وعليه فلا داعي للقول بأن هذه النسبة هي (القابلية للترقب أو التحقق) أو (النسبة القابلة لأحدهما).

2- السبق في الماضي واللاحق في المستقبل، فإن السبق واللاحق لا يتقومان بالزمان، بل هما ينتزعان من وجود الشيء، مع عدم تحقق الآخر، فإن كان قد تحقق الآخر وانعدم فهي اللاحق، وإن لم يكن قد تحقق بعد فهي السبق.

وبتعبير آخر (1): لا بمعنى السبق واللاحق الزمانيين، بل الأعم منه ومن غيره، فيكون السبق واللاحق زمانياً فيما لو انتسب إلى الزمانيات، وذاتياً فيما لو انتسب إلى نفس الزمان، ورتبياً فيما لو انتسب إلى المجرد.

وقد يُوجَّه كلام النحاة بأنهم أرادوا الدلالة بالالتزام، وحينئذٍ فيمكن أحد تعبيرين لهذه الدلالة الالتزامية، إما يقال: بأنه بنحو خروج القيد ودخول التقيد، أو بأن يقال: بأن الهيئة موضوعة للربط، وهو ينحلُّ بالتحليل إلى نحوين هما: ربط بالفاعل - الذي يقوم بالفعل - وهذه دلالة بالمطابقة، وربط بالظرف الذي يقع فيه من حيث السبق واللاحق، وهذه دلالة بالالتزام، فتأمل.

ص: 244

1- نهاية الأفكار 1: 127.

المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول

إشارة

ص: 245

وفيه مطالب:

المطلب الأول: في معنى الأمر

ذكرت للأمر معانٍ متعددة، كالطلب، والشيء، والفعل، والحادثة... الخ.

ولا يخفى أن بعض هذه من اشتباه المصداق بالمفهوم، فإن المعنى العام قد يكون له مصاديق جزئية، وكل مصداق له خصوصيات خاصة وليس لتلك الخصوصيات دخل في المفهوم، وبعضها من باب الخلط بين الكلمات ونسبة معنى إحداها للآخرى، كقولهم من المعاني الغرض مستدلين بنحو (جئت لأمر كذا) مع أن الغرض يستفاد من (لام) التعليل لا من كلمة الأمر.

ثم إنه قد اختلف المحققون في أن للأمر معنيين بنحو الاشتراك اللفظي أم له معنى واحد بنحو الاشتراك المعنوي.

الاتجاه الأول: الاشتراك اللفظي بين معنيين.

وقد اختلفوا في تعيين المعنى الثاني، بعد اتفاهم على أن الطلب هو المعنى الأول، على أقوال:

الأول: إنه مشترك لفظي بين الطلب والشيء.

وأشكل عليه: بأن (الأمر) أخص من الشيء، فلا يطلق على بعض الجوامد مع إطلاق الشيء عليها، مثل (زيد شيء) ولا يقال (زيد أمر)، فلو

كان بين الأمر والشيء ترادف لصح استعمال أحدهما مكان الآخر شأن كل مترادفين.

الثاني: إن المعنى الثاني هو (الشيء لا بعرضه العريض) (1) فالأمر أخص من الشيء حيث لا يشمل: (الأعلام) و(أسماء الذوات)، فلا يقال (زيد أمر)، و(الرجل أمر)، مع صحة إطلاق الشيء عليهما.

والظاهر أن هذا المعنى لا مرادف له في اللغة، ولا إشكال فيه.

الثالث: إن المعنى الثاني هو (الحادثة المهمة).

وفيه: بأنه يصح القول بأنه جاء لأمر غير مهم، وهذا لا تناقض فيه ولا مجازية.

الرابع: إن المعنى الثاني هو (الفعل).

وأشكل عليه: بصحة إطلاق (الأمر) على المعدوم وعلى المحال، مع أنهما ليسا فعلاً، فيقال: (شريك الباري أمر محال)، وكذا يطلق الأمر على بعض الجامدات - وهي ليست فعلاً - مثل: (النار أمر ضروري في الشتاء).

وفيه تأمل: لأن المراد هو الفعل الذي يرتبط بالموضوع، أي تحقق الشريك، والتدفئة بالنار، وهذا نظير تعلق التكليف بالذات، حيث يراد الفعل المقصود منها، مثل: { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ } (2) أي أكلها، وكذا هنا في هذه الأمثلة.

الاتجاه الثاني: كون المعنى واحداً بالاشتراك المعنوي.

ص: 248

1- مقالات الأصول 1: 205.

2- سورة المائدة، الآية: 3.

وفي هذا الاتجاه أقوال وذلك عن طريق إرجاع أحد المعنيين إلى الآخر:

1- إن المعنى هو (الفعل)، والطلب يرجع إليه ومن مصاديقه، وذلك لأن الفعل في معرض أن يُطلب، ولذا يعبر عنه ب-(المطلب) حتى لو لم يتعلق به الطلب.

2- إن المعنى هو (الواقعة المهمة)، والطلب من مصاديقها.

3- إن المعنى هو الجامع بين الطلب والواقعة، أو الجامع بين الطلب وما ينشأ منه، ولو لم نعرف ذلك الجامع بالضبط.

ويرد على هذه الأقوال كُلهما إشكالان:

الإشكال الأول: اختلاف صيغة الجمع، فالأمر بمعنى الطلب يجمع على (أوامر)، والأمر بالمعنى الآخر يجمع على (أمور)، وهذا يكشف عن اختلاف المعنى، إذ لا يتعارف في اللغة أن يتحد المفهوم مع تعدد الجمع للمصديق بحيث لا يصح استعمال كلا الجمعيتين في كل المصديق، بل لو كان المعنى واحداً لصح استعمال كل المجموع في كل المصديق.

الإشكال الثاني: الاشتقاق وعدم الاشتقاق، فإن المعنى الواحد إما يصح الاشتقاق فيه أو لا يصح، ولم يعهد في اللغة صحة الاشتقاق في أحد المصديق دون الآخر، و(الأمر) بمعنى الطلب يشتق منه أمر ومأمور وأمر... الخ، وأما (الأمر) بالمعنى الآخر جامد لا يشتق منه.

وهذا كله يكشف عن تعدد المعنى، هذا مضافاً إلى الإشكالات الواردة على كل واحد من المعاني المذكورة - كما مرّ - .

فالأقرب هو ما ذكره المحقق العراقي من الاشتراك اللفظي بين الطلب وبين الشيء لا بعرضه العريض.

المطلب الثاني: في اشتراط العلو والاستعلاء

هل يشترط في صدق الأمر: العلو أو الاستعلاء، أو لا يشترط أيُّ منهما؟ وبعبارة أخرى: هل يصدق (الأمر) على مطلق الطلب الصادر حتى لو لم يكن فيه استعلاء ولم يكن من العالي؟

والكلام هنا إنّما هو في المعنى اللغوي والعرفي للكلمة، وليس البحث في حكم العقل بوجوب الطاعة، إذ لا إشكال في اعتبار العلو الحقيقي حينئذٍ.

ولا يخفى أن الطلب الموجه بلا- علو ولا- استعلاء لا- يسمى (أمرًا)، كطلب المسكين استرحامًا، كما لا إشكال في كون طلب العالي المستعلي (أمرًا) عرفاً ولغة.

إنّما الكلام في الطلب الصادر من العالي بلا استعلاء، وكذا من غير العالي مع الاستعلاء.

وقد يقال: بعدم الثمرة العملية لهذا البحث، لأن كلامنا إنّما هو في الأوامر الصادرة عن الله تعالى وهو جامع بين العلو والاستعلاء، وهي أمر قطعاً.

وأورد عليه: بأن طلبه قد يكون بلا استعلاء، فهل يطلق عليه (الأمر) أم لا؟ فهنا نقح الصغرى، وفي المطلب التالي نقح الكبرى - وهي إفادة الأمر للوجوب - فعلى مبنى كفاية العلو وعدم الحاجة إلى الاستعلاء إذا لم نعلم وجود الاستعلاء في أمره تعالى - كما لو احتمل كونه للإباحة أو للاستحباب ونحوهما - نقول (هذا أمر، لوجود العلو) و(كل أمر يفيد الوجوب)، فالنتيجة (هذا يفيد الوجوب)، ولولا ذلك لكان من التمسك

بالعام في الشبهة المصدقية.

وعلى كل حال فالأقوال في البحث أربعة:

القول الأول: اشتراط العلو دون الاستعلاء، ودليله صحة السلب عن الطلب الصادر عن السافل والمساوي حيث يصح أن يقال إنّه ليس بأمر، بل هو سؤال أو التماس.

وأشكل عليه: بأن طلب العالي استدعاءً لا يسمى أمراً.

وأجيب: بأن ذلك للقرينة، وإلا فمع عدم وجود دليل على كونه بالاستعلاء أم ليس باستعلاء، يطلق عليه الأمر أيضاً.

وفيه نظر: لأن هذا وجه عدم لزوم إحراز الاستعلاء، لا عدم اشتراطه.

القول الثاني: اشتراط الاستعلاء، حتى لو لم يكن علواً، ودليله: تقييح السافل المستعلي فيما لو أمر سيده، فيقال له: (لِمَ أمرت سيّدك!).

وفيه: أن التقييح إنّما هو على استعلائه، وعلى تنزيل نفسه عالياً الموجب لصدور الأمر منه، فقد أثبت لنفسه مقاماً ليس هو أهلاً له، فإطلاق الأمر عليه بناءً على اعتقاده، وهو مجاز للمشاكلة، وهذا نظير الحقيقة الادعائية.

القول الثالث: كفاية أحدهما - إما العلو أو الاستعلاء - .

وفيه: صحة السلب عن المستعلي غير العالي، وعن العالي غير المستعلي.

القول الرابع: اشتراط كلا - الأمرين، إذ مطلق الطلب من العالي لا - يسمى أمراً، وإنّما الطلب الصادر منه بحسب مقام مولويته أو علوه المستتبع لغضبه على المخالفة واستحقاق المأمور للعقاب، مضافاً إلى صحة سلب الأمر عن المستعلي غير العالي كما مرّ، وهذا القول هو الأقرب وهو المتبادر.

إشارة

وهذا البحث كما يجري في المادة كذلك يجري في الصيغة.

لا خلاف بين المحققين في دلالة الأمر على الوجوب، إنّما الكلام في منشأ هذه الدلالة، هل هي بالوضع، أم بدليل العقل، أم بالإطلاق؟ فالأقوال ثلاثة:

القول الأول: دلالتها بالوضع.

وقد أنكره المحقق العراقي⁽¹⁾ وآخرون، مستدلين في إنكارهم بأمور:

منها: صدق الأمر حقيقة على الطلب الصادر من العالي، حتى لو كان الطلب استجبائياً، مع عدم وجود عناية في ذلك، وهذا كاشف عن كون الأمر حقيقة في مطلق الطلب، ولولا ذلك لكانت عناية في صدق الأمر على الطلب الاستجبائي.

وفيه: صحة السلب عن الطلب الاستجبائي في مثل: لم يأمر الله بصلاة الليل مثلاً.

ومنها: صحة التقسيم إلى الوجوب والاستحباب بقولنا: الأمر إما وجوبي أو نديبي، مع وضوح عدم صحة تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، واشتراط وجود المقسم في كل الأقسام.

وفيه: أن التقسيم دليل على إرادة الأعم من لفظ الأمر في مقام التقسيم، والاستعمال أعم من الحقيقة.

ولا يخفى أن استدلال هؤلاء في عدم العناية في المقسم فيرجع إلى

ص: 252

ومنها: إن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة مأمور بها.

وفيه: أنه إن كان المراد من المأمور به معناه الحقيقي فالكبرى ممنوعة، وإن كان المراد أعم من معناه الحقيقي فذلك لا يفيد المدعى.

وأما أدلة القائل بأن دلالة على الوجوب بالوضع فمنها:

1-2- التبادر وصحة السلب عن غيره.

3- الاستدلال بمثل قوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} (1) وقوله تعالى: {مَا مَنَعَكَ آلًا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ} (2) وقول الرسول (صلى الله عليه وآله): «لولا- أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» (3) ونحو ذلك، فإن مخالفة الأمر لازمه وجوب الحذر والتوبيخ، مع وضوح عدم لزوم الحذر ولا استحقاق التوبيخ في ترك المستحب، وكذا لزوم المشقة من الأمر لازمه الوجوب إذ لا مشقة في المستحب لجواز تركه.

وفيه: أن هذا من باب التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص (4)، وذلك لا يصح لأن دليل حجية أصالة عدم التخصيص هو بناء العقلاء، فيما لو شك في المراد، وأما فيما لو علم المراد بخروج فرد لكن لم يعلم أنه خارج عن الموضوع أم عن الحكم فلا يجري العقلاء الأصل، لأن المهم عندهم هو فهم مراد المتكلم، وبعد فهم مراده فلا يهمهم شيء آخر،

ص: 253

1- سورة النور، الآية: 63.

2- سورة الأعراف، الآية: 12.

3- الكافي 3: 22.

4- نهاية الأفكار 1: 161.

فلا أصل لهم حينئذٍ.

وهكذا فيما نحن فيه، فبعد علمنا بخروج الأمر الاستحبابي عن الحكم - وهو وجوب الحذر والتويخ والمشقة - ، بعد ذلك لا نعلم بأن سبب الخروج هل لعدم كونه أمراً أي (التخصص)، أم سببه خروجه عن الحكم بعد كونه أمراً أي (التخصيص).

القول الثاني: إن منشأ الدلالة على الوجوب هو حكم العقل (1).

فإن المدلول الوضعي للأمر هو الطلب لا الوجوب، ولكن كل طلب يصدر من العالي ولا يقترن بالتخصيص في المخالفة، يحكم العقل بلزوم امتثاله وإطاعته، وحينئذٍ ينتزع منه عنوان الوجوب.

أما إذا اقترن بالتخصيص، فلا يحكم العقل بلزوم امتثاله، فينتزع منه الاستحباب، فكل من الوجوب والاستحباب شأن من شؤون حكم العقل المترتب على طلب المولى.

وأورد عليه بأمور، منها:

أولاً: لو ورد ترخيص بالعام وأمر بالخاص، مثل: (لا- يجب إكرام العلماء)، و(أكرم الفقهاء)، فالمبنى المتسالم عليه هو أن هذا الأمر يخص ذلك الترخيص العام.

لكن على هذا المبنى، لا تعارض أصلاً كي يجمع بتقديم الخاص الأظهر على العام الظاهر، حيث إن الأمر يدل على أصل الطلب وهو لا ينافي الترخيص في الترك، بل يكون هذا العام رافعاً لحكم العقل بالوجوب في

ص: 254

1- فوائد الأصول 1: 136.

الخاص، لأن حكم العقل متوقف على عدم الترخيص، وقد وُجد هذا الترخيص.

وثانياً: لو احتمالنا الترخيص المنفصل، فلا- يحكم العقل حينئذٍ، إذ لا- حكم له إلا- مع القطع، ولذا قالوا: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، أي الاستدلال العقلي.

القول الثالث: إن منشأ الدلالة على الوجوب هو الانصراف.

بمعنى أن كثرة الاستعمال في الوجوب سبب انصراف الأمر إلى خصوص الوجوب، مع أنه موضوع للطلب الأعم من الوجوب والاستحباب.

وأورد عليه: بأنه لا توجد كثرة الاستعمال في الوجوب، بل تستعمل في المستحب بكثرة، حتى أن صاحب المعالم (1) مع أنه ذهب إلى وضعها للوجوب، قال: بأن الاستعمال في الندب كان شائعاً، بحيث صار الاستحباب من المجازات الراجعة التي تساوي احتمال الحقيقة حين استعمال اللفظ.

القول الرابع: إن المنشأ هو الإطلاق بمقدمات الحكمة، وبيان الإطلاق من وجوه، منها:

البيان الأول: وهو ما ذكره المحقق العراقي (2)، وحاصله: أن الأمر يدل على الطلب، وهو إما شديد أو ضعيف، والضعيف هو الاستحبابي، وهذا فيه جهة نقص، فلا يقتضي المنع عن الترك، وحيث إنه ناقص احتاج إلى تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبي، فإنه لا تحديد فيه حتى يحتاج إلى التقييد.

ص: 255

1- معالم الدين: 53.

2- نهاية الأفكار 1: 162.

وحينئذٍ فحيث يكون الأمر بصدد البيان، فمقتضى الإطلاق هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا استحبابياً.

وفيه تأمل: أولاً: لأن المبنى هو بساطة الوجوب والاستحباب، فلا يكون عدم المنع عن الترك من مدلول الأمر أصلاً، وأما المدلول الالتزامي فهو لا يمكن إثباته أو نفيه بالإطلاق، إذ لا بأس بعدم التعرض للمدلول الالتزامي للمولى الذي هو في مقام البيان.

وثانياً: إن الإطلاق يختص فيما لو رأى العرف قيلاً زائداً ولم يتعرض له المولى في مقام البيان، فيقال: إن حكمته تمنع من عدم التعرض له إذا كان يريده، فعدم التعرض من المولى الحكيم يكشف عن عدم الإرادة، وأما لو لم يلتفت العرف إلى قيد أصلاً - ولو ارتكازاً - فإنه يرى دوران الأمر بين المتباينين، لا أنه يراه من الإطلاق والتقييد.

إن قلت: شدة الإرادة من سنخ الإرادة، بخلاف ضعفها التي تعني عدم المرتبة الشديدة من الإرادة، فصار تحديد في الاستحباب دون الوجوب.

قلت: هذا بيان دقي لا يلتفت إليه العرف، والمناط هو رؤية العرف قيلاً زائداً فينفيه بالإطلاق، مضافاً إلى استلزام هذا الكلام للتركيب في المستحب وهو خلف.

البيان الثاني: للمحقق العراقي أيضاً⁽¹⁾، وهذا يتركب من مقطعين:

الأول: الوجوب ليس مجرد الطلب، فإن ذلك ثابت في المستحبات أيضاً، فلا بد من عناية زائدة في الوجوب، وهذه العناية ليست انضمام النهي

ص: 256

أو المنع عن الترك إلى الطلب - إذ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده - ، وإنما العناية هي عدم الترخيص في الترك في الوجوب، وأما في المستحب فهي الترخيص في الترك، فالوجوب طلب متميز بقيد عدمي، والاستحباب طلب متميز بقيد وجودي.

الثاني: وإذا كان شيء مشترك بين شيئين، وكان المميز لأحدهما عديمياً وللآخر وجودياً، فإنه يتعين بالإطلاق الحمل على الأول.

وذلك لأن الأمر العدمي لا مؤونة فيه بحسب النظر العرفي، فلو كان المقصود الأمر الوجودي فعدم ذكره خلاف الظهور العرفي من حال المتكلم، وحيث لم يذكره المولى فقد دل ذلك على عدم إرادته.

وفيه (1): أنه ليس كل أمر عدمي لا يلحظ عرفاً أمراً زائداً، وهنا لا يرى العرف أنه دوران بين الأقل والأكثر، بل يراه من المتباينين اللذين هما في عرض واحد، ويرى الكلام مجملاً إذ لم يعين أحدهما.

مضافاً إلى استلزام الترك لو قلنا بأن الترخيص في الترك وعدمه جزء مدلول الأمر، وإن قلنا بأن الترخيص وعدمه لازم، فقد مرّ عدم إمكان نفيه أو اثباته بالإطلاق، فتأمل.

ثمرة البحث في منشأ الدلالة على الوجوب

ثم إنه قد ذكرت ثمرات في هذا الخلاف - في أن دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، أم حكم العقل، أم الانصراف، أم الإطلاق - (2) منها:

ص: 257

1- بحوث في علم الأصول 2: 22.

2- بحوث في علم الأصول 2: 24-27.

الثمرة الأولى: جريان قواعد الجمع الدلالي والعرفي على مسلك الوضع والإطلاق، إذ تكون الدلالة في الدليلين لفظية، وأما على مسلك حكم العقل فلا تجري تلك القواعد، وإنما يكون دليل الترخيص وارداً على حكم العقل بالوجوب ورافعاً لموضوعه، كما مرّ تفصيلاً بيانه في الإشكال على هذا المبنى.

الثمرة الثانية: ثبوت دلالة السياق على مسلك الوضع، وسقوطه على مسلك الإطلاق وحكم العقل، وذلك فيما لو وردت أوامر متعددة في سياق واحد وعرفنا من الخارج استحباب بعضها.

1- فعلى الوضع: يختل ظهور الباقي في الوجوب، لاستلزامه تغيير مدلولات تلك الأوامر، مع أن وحدة السياق يوجب ظهوراً في إرادة المعنى الواحد.

2- وعلى حكم العقل: فإن جميع الأوامر مستعملة في معنى واحد، وهو الطلب، وأما الوجوب فهو حكم عقلي خارج عن مدلول اللفظ وهو متوقف على مقدمة أخرى، وهي عدم الترخيص، وتماमितها لا يُخِلُّ بالسياق.

3- وعلى الإطلاق: الأوامر مستعملة بمعنى واحد - هو الطلب - ، لكن أريد من بعضها المقيد بدالٍ آخر فلم تختل وحدة السياق.

ويرد على الأول: أن ظهور الوضع أقوى من ظهور السياق، فلذا دأب الفقهاء على حمل كل تلك الأوامر على الوجوب، واستثناء ما قام الدليل على استحبابه، مع ذهاب أكثرهم إلى أن الدلالة على الوجوب وضعية.

وعلى الثاني والثالث: أن الملاك في وحدة السياق هو الإرادة الجدّية لا الاستعمالية. اللهم إلا أن يقال بأن الظاهر هو تطابقهما معاً، فتأمل.

الثمرة الثالثة: لو أمر بشيئين بأمر واحد وثبت من الخارج عدم وجوب أحدهما، كما لو قال: (اغتسل للجنبابة والجمعة).

أ) فعلى الوضع: لا يمكن إثبات وجوب الآخر بنفس هذا الأمر، لاستلزامه استعمال لفظ الأمر في أكثر من معنى.

ب) وعلى حكم العقل: إن الأمر مستعمل بمعنى واحد، وإنما الوجوب من شيء آخر وهو الترخيص الثابت لأحدهما دون الآخر.

ج) وعلى الإطلاق: فإن الأمر ينحلّ إلى حصتين، وتقييد إطلاق أحدهما لا يستوجب تقييد إطلاق الآخر.

ويرد على الأول: أن لفظ (اغتسل) مستعمل في الوجوب في كليهما، لكن لا يراد هذا الوجوب بالإرادة الجدّية في الجمعة، فلذا لا نجد مجازية في هذه الجملة - إذ الحقيقة والمجاز يرتبطان بالإرادة الاستعمالية دون الإرادة الجدّية - كما قالوا مثل ذلك في العام المخصص.

هذا مضافاً إلى الإشكال مبنىً بجواز الاستعمال في الأكثر - كما مرّ - ، وإلى أن العطف في قوة التكرار فالأمر الظاهر يدل على الوجوب والمقدر يدل على الاستحباب في المثال.

وعلى الثاني والثالث: ما مرّ من اختلال وحدة السياق، والتي كان الملاك فيها الإرادة الجدّية، مع عدم وجود ظهور وضعي أقوى منها.

الثمرة الرابعة: لو ورد عام وعلمنا بقرينة خارجية عدم وجوبه في الخاص، فهل يمكن إثبات الاستحباب فيه، كما لو قال: (أكرم العالم) وعلمنا بعدم وجوب إكرام غير الفقيه.

أ) فعلى الوضع: لا يمكن، لأن معنى الأمر الوجوب، وخروج الخاص

عن هذا المعنى أعم من إثبات الاستحباب أو غيره.

(ب) وعلى حكم العقل: الأمر مستعمل في الطلب على كل حال، والترخيص ثبت في حصة فيكون الاستحباب، ولم يثبت في أخرى فيكون الوجوب.

(ج) وعلى الإطلاق: لا- وجه لرفع اليد عن أصل الطلب في غير الفقهاء في المثال، لأن الأمر دال على الطلب ووجود القيد أخرجه عن الوجوب ولم يخرج عن أصل الطلب.

وهناك ثمرات أخرى مذكورة، فيها تأمل أيضاً.

المطلب الرابع: في الطلب والإرادة

إشارة

1- قد يكون البحث لغوياً، لمعرفة مفهوم الكلمتين، وأنه واحد أم متعدد، فهذا لا يرتبط بالأصول، والظاهر هو أن (الإرادة) تكون نفسية، و(الطلب) فعلاً خارجياً - سواء كان لفظاً أم لا - .

كما أن الظاهر أن كلمة (الطلب) لم تستعمل في الآيات والروايات في الله تعالى، وفسرت الروايات (الإرادة) فيه تعالى بالإيجاد، فهي من صفات الفعل وليست ذاتية.

2- وقد يكون البحث أصولياً، بأن يقال: إن المادة أو الصيغة كاشفة عن الواقع، فهل ذلك الواقع شيء واحد هو الطلب والإرادة، وحينئذٍ فبمادة الأمر أو صيغته نحرز إرادة المولى، فيترتب عليهما ما يترتب على إحراز إرادته.

أم أن ذلك الواقع هو الطلب دون الإرادة، فلا يترتب عليها ما يترتب على إحراز إرادة المولى (1).

ص: 260

1- منتقى الأصول 1: 382؛ نهاية الدراية 1: 361.

3- وقد يكون بحثاً عقلياً، وأنه عند أمر المولى هل هناك شيئان أحدهما طلب والآخر إرادة، أم لا يكون إلا شيء واحد.

ثم لا يخفى أنهم بحثوا في مقامين:

الأول: في اتحاد وعدم اتحاد الطلب والإرادة.

الثاني: في الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وإتّما انجرّ البحث إلى هذا الأمر، لأن أحد استدلالات الأشاعرة على عدم اتحاد الطلب والإرادة مبني على مسألة الجبر، كما سيأتي توضيحه.

المقام الأول: في تغاير الطلب والإرادة

إشارة

وهنا أمور:

الأمر الأول: في عدم كون النزاع لفظياً

ادّعى صاحب الكفاية⁽¹⁾ أن النزاع بين الطرفين قد يكون لفظياً.

ولكن هذه الدعوى تخالف استدلالات الطرفين والنقض والابرام فيها، وذلك...

1- لأنّ القائلين بالاتحاد، استدلوا بأننا نجد في أنفسنا عند الأمر بالشيء العلم بالمصلحة والإرادة والحب أو البغض، ولا نجد شيئاً آخر قائماً بالنفس يسمى الطلب.

2- ولأنّ القائلين بالمغايرة ادعوا فروق ثلاثة بين الطلب والإرادة من الله تعالى، وهي فروق باطلة وفسادة، كما سيأتي، إلا أن ذلك يكشف عن عدم كون النزاع لفظياً، وتلك الفروق هي:

ص: 261

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 282.

الأول: إن الطلب يتعلق بالمحال، والإرادة لا- تتعلق إلاّ بالممكن. ومثّل الأشاعرة لذلك بتكليف الكفار بالإيمان، والعصاة بالعمل، مع زعمهم امتناع صدورهما منهم بعد علمه سبحانه بعدم تحققهما، فزعموا استحالة تعلق إرادته بالإيمان والعمل المستحيل منهم، وكما في موارد الأمر بما يعلم انتفاء شرط تحققه.

الثاني: إن الطلب يمكن تخلفه عن المراد، والإرادة يستحيل تخلفها عن المراد، فزعموا أن الله تعالى لو كان يريد من الكفار الإيمان ومن العصاة العمل لتحقق مراده، لأنه تعالى إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فعلى الاتحاد يلزم عدم تحقق العصيان من العباد لعدم جواز تخلف إرادته عن المراد، فخلطوا بين الإرادة التكوينية والتشريعية، كما زعموا أن المراد في التشريعية هو صدور العمل من العبد.

الثالث: زعموا أن طلبه تابع لمصلحة في نفس الطلب، فيكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة، أما إرادته فزعموا أنها لا تتبع لمصلحة في نفسها ولا تكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة، ولذا أنكروا التحسين والتقبيح العقليين، وجوزوا الأمر بالشيء مع خلوّه عن المصلحة.

والحاصل: إنهم للفرار من هذه الإشكالات وغيرها، التزموا بالمغايرة بين الطلب والإرادة، فالتزموا بأن الطلب وما يحكى عنه - أي الأمر - يقبل هذه اللوازم، دون الإرادة.

الأمر الثاني: من أدلة القائلين بالتغاير

الدليل الأول: ما استدل به الأشاعرة، على أن الله تعالى يوصف بالتكلم، كما يوصف بالعلم والقدرة، وصفاته تعالى قديمة، فيكون كلامه قديماً.

وحيث يمتنع أن يراد الكلام اللفظي، لوضوح حدوثه وتصوّره، فلا بد من أن يكون كلامه شيئاً آخر في نفسه تعالى، وهو الكلام النفسي، ويكون الكلام اللفظي كاشفاً عن ذلك الكلام النفسي، فالطلب يكشف عن الكلام النفسي، وهو غير الإرادة، لأنه سبحانه يوصف بكليهما فيقال إنه متكلم وإنه يريد، وذلك يقتضي المغايرة.

والجواب: أن التكلم ليس من صفات الذات، بل هو من صفات الفعل، فينطبق على الكلام اللفظي، من غير حاجة إلى اختلاق كلام نفسي، وهذا الكلام اللفظي هو طلبه تعالى، كما أن إرادته هي فعله - كما دلت عليه الروايات المستفيضة الصحيحة (1) -، فتكون أوامره اللفظية طلباً وإرادة، بمعنى أنه لا يوجد شيئان أحدهما طلبه والآخر إرادته، بل نفس إيجاده لهذه الألفاظ هو إرادته وطلبه.

الدليل الثاني: للأشاعرة أيضاً، بأن إرادته لا تنفك عن المراد، ففي أمر الكفار بالإيمان والعصاة بالعمل لا يكون هناك إرادة وإلا لآمنوا جميعاً وعملوا بالصالحات قهراً، فعصيانهم وعدم إيمانهم يكشف عن عدم إرادته، مع أنه طلب منهم وأمرهم.

والجواب: أنه هو خلط بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، ومتعلق الإرادتين مختلف، ففي التكوينية إرادته في تحقق الوجود، فلا محالة يتحقق الوجود، ولا شيء يُعجز الله تعالى عن ذلك، وفي التشريعية ليس المتعلق هو الوجود بل المتعلق هو التشريع ولذا لا محالة يصدر الحكم

ص: 263

1- راجع شرح أصول الكافي، للمؤلف 2: 220-230.

ويتحقق التشريع بمجرد إرادته تعالى، فالمؤمنون المطيعون والكفار والعصاة أراد الله تشريع الحكم لهم وقد تحققت إرادته بالتشريع، كما أراد تكويناً أن يكونوا مختارين فتحققت إرادته في اختيارهم وعدم إكراههم.

والحاصل: إن معنى (أراد منا الإيمان) هو أراد تشريع الحكم علينا، فلم تتخلف الإرادة عن المراد.

الدليل الثالث: لهم أيضاً، بأنه في الأوامر الامتحانية يوجد طلب ولا توجد إرادة.

والجواب (1) إن الأوامر الامتحانية على قسمين:

الأول: ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه من الوجوه، لا بعنوانه الأولي ولا بعنوانه الثانوي، كما لو كان الأمر بالإيجاد لمحض امتحان العبد، وفهم أنه بصدد الطاعة والامتثال أم لا.

والثاني: ما يكون في متعلقه مصلحة بالعنوان الثانوي - وإن لم تكن فيه مصلحة بالعنوان الأولي بل قد تكون فيه المفسدة - كما لو أمره بطبخ طعام في الظهر ليتغدى به، وغرضه هو أن يرى كيفية طبخه حتى يأمره بالطبخ لضيوفه.

ف نقول: إن الثاني لا ينفك عن إرادة العمل، بل تعلق الإرادة الحقيقية من المولى بإيجاد العمل من المأمور، وأنه يستحق العقوبة على المخالفة فيما لو خالف.

وأما الأول: فليس هنالك إرادة حقيقية، ولكننا نمنع كونه طلباً وأمرأً

ص: 264

حقيقياً، بل هو طلب وأمر صوري، وعليه فلا- يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامتثال، ولذلك يحاول المولى أن لا يطلع العبد بواقع قصده وأن أمره لمحض امتحانه.

ومن المعلوم أن غرض المولى من هذا البعث - وهو الامتحان - يتحقق على محض تخيّل العبد كونه أمراً حقيقياً ناشئاً عن إرادة جديّه متعلقة بالعمل وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع.

إن قلت: فكيف يصح للمولى معاقبته على المخالفة.

قلت: ذلك لتجريه، لأن التجري حرام ويستحق فاعله العقوبة، كما هو الأصح.

ثم إنه قد استدل آخرون على تغاير الطلب والإرادة - وإن لم تنفع الأشعري في مبتغاه - ، منها:

الدليل الرابع: ما استدل به المحقق النائيني⁽¹⁾، بأن هناك واسطة بين الإرادة وبين العمل، وبيانه بثلاثة مقدمات:

1- إن العقلاء يفرقون بين حركة المرتعش، والحركة الصادرة عن غير المرتعش بفعله، فيسندون الثانية إلى الشخص ويلومونه ويعاقبونه أو يثيبونه عليها، دون الأولى.

2- إن منشأ حركة المرتعش هو المرض وهو أمر غير اختياري، كما أن منشأ فعل الإنسان هو الإرادة وهي أمر غير اختياري، فكلّما حصل المرض أو حصلت الإرادة حصل الارتعاش أو الفعل، لأنهما علّة، والفعل معلول،

ص: 265

1- فوائد الأصول 1: 131؛ أجود التقريرات 1: 89.

ويستحيل انفكاك العلة عن المعلول، هذا إذا لم نقل بأن هناك واسطة بين الإرادة وبين الفعل.

3- فلا بد أن يكون سبب الفرق هو وجود صفة أخرى بين الإرادة والفعل، يستطيع بها الشخص من الفعل وعدمه، بحيث إنه بعد الإرادة له أن يفعل وله أن لا يفعل، وهذه الصفة هي تصدي النفس نحو المطلوب وبتعبير آخر حملة النفس، وهذه هي مناط الاختيار، وهي الفارقة بين حركة المرتعش وغيره.

فثبت وجود صفة أخرى غير الإرادة وهي المعبر عنها بالطلب!

ثم إنه ردّ على من ادعى الاتحاد قائلاً: إن من ذهب إلى الاتحاد لم يزد على إدعاء الوجدان، ثم استدل على التغيرات بأمر ثلاثة:

الأول: أنا بالوجدان نرى شيئاً آخر، هو صفة قائمة بالنفس وراء الإرادة تسمى الطلب.

الثاني: إنّ الانبعاث لا يكون إلا بالبعث، والبعث من مقولة الفعل، وأما الإرادة فهي من الكيفيات النفسانية، فلو لم يكن هناك فعل نفسي يقتضي الانبعاث لزم أن يكون انبعاث بلا بعث.

الثالث: يلزم من الاتحاد كونه تعالى مقهوراً، إذ إرادته عين ذاته فهي غير اختيارية له، وكونه مقهوراً بديهي البطلان.

ويرد عليه: أولاً: على المقدمة الثانية بأن كثيراً من مقدمات الإرادة ليست اختيارية، أما الشوق المؤكد المعبر عنه بتحريك العضلات فهو اختياري، وعلته النفس بالذات، وليس لهذا التوجه علة، وإلا لزم الجبر أو

التسلسل، وإلى هذا يرجع مقوله: اختيارية كل شيء بالإرادة، واختيارية الإرادة بالذات.

وثانياً: على المقدمة الثالثة بأن الإرادة هي علة الفعل، وهي علة مبقية، كما أنها علة محدثة، فمع إرادة الفعل تتحرك العضلات نحوه، لكن يمكن إيقاف هذه الحركة بإزالة الإرادة.

وثالثاً: ليس المقصود من الإرادة الملكية، كي يقال بأنها هبة منه تعالى وهي غير اختيارية، بل معنى الإرادة هو القصد إلى الفعل، وهذا من مقولة الفعل، كما أن الطلب من مقولة الفعل فلا محذور من القول باتحادهما، وهذا إشكال على الدليل الثاني.

ورابعاً: إرادته تعالى من صفات الفعل، فليست عين ذاته - كما دلت عليه الروايات المعتمدة - فلا يرد إشكال المقهورية أصلاً، وهذا إشكال على الدليل الثالث.

الدليل الخامس: ما ذكره المحقق الإصفهاني (1)، فقد التزم بإمكان صفة أخرى غير الإرادة، لكنها مما لا تنفع الأشاعرة، فلا تثبت الكلام النفسي.

وحاصله: أن الكلام النفسي مردد بين ما قام البرهان على عدم إمكانه، وبين ما ليس مدلولاً للكلام اللفظي مع إمكانه في نفسه.

(أ) إذ الكلام النفسي لو كان من سنخ الماهية، فهو على احتمالين:

الأول: قيام هذه الماهية بالنفس، كسائر الصفات النفسية، فيكون من الكيفيات النفسانية.

ص: 267

وفيه: أن البرهان دل على حصر الكيفيات النفسية، وليس الكلام النفسي أحدها.

الثاني: قيام هذه الماهية بالنفس قياماً بصورته العلمية.

وفيه: أنه داخل في مقولة العلم، لا أنه شيء آخر قبال العلم.

ب) وإن كان الكلام النفسي من سنخ الوجود، فهو معقول، لكنه لا يمكن أن يكون مدلولاً للكلام اللفظي، فليس الطلب في قبالة.

أما معقوليته: فلأنه ليس من صفات النفس، بل من أفعال النفس ومخلوقاتهما، فإن للنفس القابلية في إيجاد الصور، ثم حمل إحداها على الأخرى، والحكم بأن هذا ذاك، والتصديق والجزم به، ومنه: الأحاديث النفسانية.

بل نسبة النفس إلى معلولاتها نسبة الخلق والإيجاد مطلقاً، كما قيل: (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانية فهو مخلوق لكم مردود إليكم).

وأما عدم إمكان كونه مدلولاً للكلام اللفظي: فلأن الدلالة ليست إلا بمعنى كون اللفظ واسطة للانتقال من سماعه إلى المدلول، وهذا هو شأن المهية، أما الوجود الحقيقي فلا ينتقل باللفظ.

وأورد عليه في المنتقى (1): بأن استعمال اللفظ وإرادة الوجود الخارجي منه كثير، كالأعلام، وكاستعمال اللفظ الكلي وإرادة فرد معين منه، والمصحح له: هو أن الموضوع له ومدلول اللفظ هو نفس المهية الكلية أو الجزئية، وإرادة الفرد المعين والوجود المتميز إنما هو بالتطبيق.

ص: 268

1- منتقى الأصول 1: 384.

وهنا يمكن فرض الكلام اللفظي دالاً على نفس المفهوم وذاته، لا- بما أنه موجود، وإرادة ما هو موجود في النفس منه من باب التطبيق، لا الاستعمال والكشف والحكاية.

ويمكن الجواب بطريقة أخرى، وهو أنه يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً للوجود الخارجي لا لمهيته، وهذا أمر وجداني في الأعلام، ويكون إحضار هذا المعنى إلى الذهن بوجهه وعنوانه لا بذاته، وهذا المقدار يكفي في تصحيح وضع اللفظ للوجودات الخارجية أو الذهنية، فلا يرد إشكال استحالة تبدل وجود الشيء من عالم الخارج إلى الذهن، ولا إشكال تحصيل الحاصل في الوجودات الذهنية، وقد مرّ بعض الكلام فيه في المعنى الحرفي، فراجع.

وفي الأصول (1) أشكل السيد الوالد على المحقق الإصفهاني بأمرين:

الأول: عدم تسليم الحصر وهذا إشكال مبنائي.

والثاني: إمكان الالتزام بأن الكلام النفسي من سنخ الوجود، ويكون الانتقال إليه بالوجه، وهذا ليس صفة العلم بل صفة أخرى.

والحاصل: إنه حتى لو ثبتت صفة أخرى في النفس فلا تكون مدلولة للطلب، بل تكون الألفاظ إخبار عنها، فتأمل.

الأمر الثالث: هل المصلحة هي في الطلب أم في متعلقه؟

حيث أثبتنا اتحاد الطلب والإرادة، وأنه لا بد فيه من المصلحة، فهل المصلحة في نفس الطلب، أم لا بد من كونها في متعلق الطلب؟

ص: 269

1- الأصول 1: 181.

وتظهر فائدة البحث في مسألة الملازمة (1) ...

1- فعلى كون المصلحة في نفس الطلب لا- في المتعلق، يسقط هذا البحث رأساً، إذ بمجرد إدراك العقل حسن شيء أو قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه، وكذا العكس فبمجرد حكم الشارع لا يمكن الكشف عن الحسن والقبح.

2- وأما على كون المصلحة في المتعلق، فمع حكم الشارع، يتم كشف الحسن والقبح فيحكم العقل أيضاً، وليس كذلك العكس، إذ مع حكم العقل - فيما لو أدرك حسن شيء أو قبحه - لا- يمكن العلم بحكم الشرع، لأن مجرد وجود المصلحة في المتعلق لا يكون علة لحكمه، لاحتمال وجود المانع أو المزاحم، نعم يثبت المقتضي.

إن قلت: قد يكون حكم الشارع امتحانياً، فكيف يتم كشف الحسن أو القبح كي يحكم العقل؟ وكيف يحكم بالمصلحة في المتعلق؟

قلت: أولاً: قد مرّ أن الأوامر الامتحانية لا بد فيها من مصلحة في المتعلق، وإلا كانت صورة أمر.

وثانياً: يمكن القول بأن نفس الامتحان متعلق الطلب، إمّا لاتحاد ذلك المتعلق والامتحان، وإما لانتزاع الامتحان من المتعلق.

إن قلت: كيف يكون الامتحان متعلقاً للطلب والحال أنه متأخر عنه، إذ لولا الطلب لما كان امتحان؟

قلت: الامتحان علة غائية، فهي متقدمة في التصور لكنها متأخرة عن

ص: 270

1- نهاية الأفكار 1: 173.

العمل، ويكفي لتعلق الطلب به تقدم التصور، فتأمل.

أما الثاني: وهو كون المصلحة في المتعلق لا في نفس الطلب فيدل عليه:

أولاً: الوجدان، إذ كشف كون الصفات النفسية ذات الإضافة علةً لشيء إنما هو بالوجدان، وهو الحاكم بأن الحب والبغض لا يتحقق إلا باعتبار خصوصية في المتعلق - اما واقعاً أو توهماً - ، كما أن كشف العلية في الأمور الخارجية إنما هو بتكرار الملازمة خارجاً، إلى حد القطع بكون أحدهما علة للآخر.

وثانياً: البرهان، إذ لو كانت المصلحة في الطلب نفسه لزم الترجيح بلا مرجح في الأمرين المتساويين في جميع الخصوصيات، بل في أمر واحد، بأنه لماذا صار ذلك الشيء محبوباً لا مبغوضاً.

إن قلت: المصلحة في نفس الطلب.

قلت: بعد تحقق كلي المصلحة في تعلق الطلب بأحد الفردين، أو تعلق الأمر بفرد واحد دون النهي أو العكس يكون ترجيح أحدهما على الآخر ترجيحاً بلا مرجح.

اللهم إلا أن يقال: إنه مع وجود المصلحة في الكلي أو في النوع لا قبح ولا استحالة في اختيار أحدهما باعتباره أحد مصاديق الكلي، وذلك كـرغيفي الجائع وطريقي الهارب، فتأمل.

وأما الأول: وهو كون المصلحة في الطلب نفسه فقد أستدل له: بوقوعه في بعض المسائل الفقهية، والوقوع أدل دليل على الإمكان.

1- منها: ما لو قصد الإقامة عشرة أيام، فعليه أن يصلي الرباعية تماماً، ثم بعد صلاة رباعية واحدة يجب عليه الاستمرار بالتمام وكذا الصيام، حتى لو عدل عن الإقامة وانصرف عنها.

فهنا لم تترتب التمام ولا الصيام على الإقامة عشرة أيام خارجاً، ولا على الأمرين معاً - الإقامة خارجاً مع قصدها - ، بل ترتبا على مجرد القصد فوجبت الصلاة تماماً في أول صلاة رباعية وبعدها وجب الاستمرار والصيام حتى مع العدول.

وعليه: فقد ترتب الحكم على مجرد إرادة الإقامة، لا على المصلحة في المتعلق، فليكن في غيره كذلك، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والجواب: أولاً: إن القائل قد خلط بين قصد العبد وبين إرادة المولى، والكلام إنّما هو في أنه هل يمكن أن يطلب المولى - والطلب متحد مع الإرادة - أمراً لا لمصلحة في متعلقه بل لمصلحة في نفس الطلب أم لا؟ وأمّا المثال فهو في تعلق قصد العبد بالإقامة، فنقول إن طلب المولى إنّما هو لمصلحة في المتعلق، وذلك المتعلق هو العمل الذي انضم إلى قصد العبد.

وبعبارة أخرى: القصد قد يوجب مصلحة أو مفسدة في العمل الخارجي، نظير القيام الذي هو بقصد التعظيم أو الذي هو بقصد الإهانة، فمع أن العمل الخارجي هو بصورة واحدة لكن ذلك القصد أوجب مصلحة أو مفسدة فيه. وكذا هنا قصد الإقامة أوجب مصلحة في نفس التمام والصيام، وبعد صلاة رباعية فإن العدول لا يوجب زوال تلك المصلحة، وذلك لأن القصد يكون علة محدثة لا مبقية، نعم ما دامه لم يصل رباعية فهو علة محدثة ومبقية.

والحاصل: إن المصلحة ليست في إرادة المولى ليرجع إلى المصلحة في نفس الطلب بل المصلحة في المتعلق، ولكن المصلحة في المتعلق نشأت من قصد العبد.

وثانياً: ما ذكره المحقق العراقي (1): من أن وجوب التمام والصيام إنما هو على نفس الإقامة الخارجية، غايته لا على وجودها المنحفظ بقول مطلق، بل على وجودها المنحفظ من ناحية القصد المزبور، فهو الذي كان موضوعاً لحكم الشرع بوجوب الصوم والتمام، وذلك لتحقق ما هو الموضوع للحكم المزبور.

ولعل مراده أنه لو قصد الإقامة عشرة أيام، فلها فردان، أحدهما: الفرد الحقيقي، وهو البقاء عشرة أيام كاملة، والثاني: فرد ادعائي، وهو ما لو قصد العشرة وصلى رباعية ثم عدل، فإن هذه الفترة القصيرة تعتبر شرعاً عشرة أيام ادعاءً، فلذا يترتب عليها أحكامها من التمام والصيام.

فلا يرد على المحقق العراقي الإشكال بأن مقصوده إن كان وجود المصلحة في المركب الانضمامي - أي الإقامة المقيدة بالقصد - فهذا يخالف ما عليه الفقهاء من عدم اشتراط استمرار الإقامة.

وإن كان مقصوده سد باب (عدم الإقامة من جهة عدم القصد) حتى لو فرض انفتاح باب آخر لعدم الإقامة - كالخروج جبراً - فكأن هذا حفظ لمرتبة من مراتب وجود الإقامة، فهذا عبارة أخرى عن القصد، لأن سدّ عدم الشيء بعدم إحدى مقدماته ليس إلا عبارة أخرى عن إيجاد تلك المقدمة.

ص: 273

1- نهاية الأفكار 1: 174.

ثم إنه قد يتوهم أن الإشكال إنما هو في من لا يريد الإقامة عشرة أيام لكنه يقصدها لتصحيح صومه وصلاته ثم بعد رباعية يعدل عنها! وحيث إنه توهم هكذا أشكل عليه بعدم إمكان تحقق القصد حينئذٍ.

مع أن المثال إنما هو في القاصد حقيقة، ثم بعد صلاة رباعية يبدو له فيغير القصد أو يضطر إليه.

2- ومنها: لو وقف حوض لوضوء من ينوي الصلاة في مسجد معين، فلو قصد الصلاة في ذلك المسجد، فتوضأ، ثم حصل له البدء، فالوضوء صحيح، مع أن المصلحة إنما كانت في القصد.

ولا يخفى أن هذا المثال أكثر إشكالاً من السابق، وذلك لوجود شيء من الخارج هناك ناقصاً وهو البقاء لمدة يوم مثلاً فيمكن تنزيله منزلة التام، وأما في هذا المثال فلا يوجد شيء ولو كان ناقصاً من العمل الخارجي أي من الصلاة.

فلا بد من الجواب بأن ارتكاز الواقف يشمل هذا الشخص الذي توضأ بنية الصلاة في ذلك المكان لكنه طرأ طارئ منعه عن ذلك. أو يقال: إن قصده كذلك أو جب مصلحة في ذلك الوضوء فطلبه المولى لتحقيق المصلحة في متعلق هذا الطلب.

الأمر الرابع: أنحاء المانعية

ثم إن كون المصلحة في المتعلق لا يراد به العلية، بل المعنى كون تلك المصلحة تقتضي تعلق الإرادة بذلك الشيء بحيث تؤثر لولا وجود المانع أو المزامح (1).

ص: 274

1- نهاية الأفكار 1: 175.

ثم إن المانعية على نحوين:

النحو الأول: في أصل تأثير المصلحة في الإرادة الفعلية، أو في مبادئها من الرجحان والمحبوبة.

سواء كان المانع من العبد، كما لو حصل تراحم بين تكليفيين مع عدم قدرة العبد على الجمع بينهما، أم كان من جهة المولى، كما لو لاحظ مصلحة أهم تراحم مصلحة العمل، كمصلحة التسهيل، فقد يكون في شيء في نفسه مصلحة ملزمة للتكليف، لكن لتراحمه مع مصلحة التسهيل التي هي أهم لا يأمر به المولى.

وحينئذٍ فلا إشكال في عدم الوجوب، وذلك لانتفاء سببه.

ويترتب على هذا إنكار الملازمة، لأن مجرد إدراك العقل حسن الشيء أو قبحه، لا يوجب كشف حكم الشرع على طبقه، من جهة احتمال مزاحمة تلك المصلحة بمصلحة أخرى أهم في نظر الشارع، ولو فرض أنها مصلحة التسهيل.

اللهم إلاّ أن يدعى بناء العقلاء - وليس حكم العقل - على أنهم لو أحرزوا المقتضي فإنهم يجرون على طبقه من دون الاعتناء باحتمال وجود المانع أو المزاحم، حتى لو لم يكن أصل يقتضي عدم المانع أو المزاحم، فتأمل (1).

النحو الثاني: في تأثير المانع في مقام إبراز المولى، لا في نفس المصلحة، وهذا فيما لو لم يتمكن المولى من إظهار طلبه، تقية مثلاً.

ص: 275

1- نهاية الأفكار 1: 176.

وحيث علم بالملاك - وهي المصلحة الملزمة من غير مانع أو مزاحم - وجب العمل على طبقه، وذلك لاستقلال العقل بلزوم الاتيان وعدم جواز الترك، كما لو غرق ابن المولى حيث يجب على العبد إتقاذه لوجود الملاك حتى لو منع مانع عن أمر المولى إياه.

المقام الثاني: في نفي الجبر

ذهبت المعتزلة إلى التفويض، والأشاعرة إلى الجبر، والشيعية إلى الأمر بين الأمرين، والبحث في جهتين.

الجهة الأولى: الكلام إنما هو في معرفة فاعل الأفعال الصادرة عن الإنسان، هل هو نفسه استقلالاً، أو الله تعالى، أم لكل من الإنسان والله نصيب؟

1- التفويض: وهو أن الفاعل هو الإنسان محضاً، بلا مدخلة للربّ تعالى في تلك الأفعال.

ويرده: أن معنى هذا هو عدم حاجة المعلول إلى العلة، وهو باطل بالضرورة، فإن الإنسان يحتاج إلى إفاضة الوجود من الباري تعالى بشكل مستمر في وجوده وفي صفاته الدخيلة في أعماله، ومن المعلوم أن وجود الإنسان - بنفسه وبصفاته - علة في أفعاله.

2- الجبر: وهو أن الفاعل هو الله تعالى محضاً، والإنسان هو المحلّ القابل لذلك العمل، ثم اصطلحوا لأعمال الإنسان ب-(الكسب) ومقصودهم هو أن الله يخلق أعمال الإنسان كلّما أرادها الإنسان، فيكون اقتران إرادة الإنسان مع خلق الله للعمل من باب الصدفة الدائمة.

ويرده: الفرق بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة الأصابع الاختيارية، وهذا ما نجده وجداناً، مضافاً إلى قبح العقاب لو لم يكن العمل من الإنسان، وأيضاً فإن إرادة الإنسان هي من أعماله، فعلى مبناهم لا بد من كونها فعل الله تعالى، فينتج أنه تعالى يخلق الإرادة فهل بإرادة أخرى من الإنسان وهكذا... فيتسلسل، أم لا فلا يوجد كسب حينئذٍ.

3- الأمر بين الأمرين: بمعنى أن الإنسان هو الفاعل المباشر لفعله ولكن بما أفاض الله تعالى عليه - أيضاً مستمراً - الوجود والقدرة... الخ.

وهذا ما يدل عليه البديهة والوجدان، فالإنسان يطبع أو يعصي بواسطة هذه الأمور التي يفوضها الله تعالى عليه أناً فأناً.

الجهة الثانية: بعد إثبات كون الفاعل هو الإنسان - بطريقة الأمر بين الأمرين - لا بد من إثبات كونه مختاراً في فعله، فقد يكون هناك فاعل بالاضطرار كالنار التي يصدر منها الإحراق بلا اختيار.

وهنا شبهة معروفة، لها مقدمتان:

1- أفعال الإنسان ممكنة، والممكن لا يتحقق ما لم يجب، ولذا قالوا (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، فلا بد من أن يكون صدور الفعل من الإنسان بالضرورة.

2- والضرورة تنافي الاختيار، لأنها تساوق الاضطرار.

وأجيب بأمور، منها:

أولاً: الإشكال على المقدمة الثانية، وذلك بادعاء أن الضرورة لا تنافي الاختيار، وذلك عبر تفسير الاختيار بأنه (إن أراد فعل، وإن لم يرد لم

يفعل)، ومن المعلوم أن القضية الشرطية صادقة حتى لو لم يتحقق طرفيها أو اضطر إليهما، إذن تصدق هذه القضية الشرطية - التي هي الاختيار - حتى مع الاضطرار إلى الإرادة وإلى الفعل!!

وفيه: أن تفسير الاختيار بهذه القضية الشرطية حتى مع الاضطرار إلى طرفيها، محلّ تأمل واضح، لأنه ليس هذا معناه لا في اللغة ولا في العرف، كما أنه لا يحلّ مشكلة العقاب، فإذا كانت المعصية ناشئة عن الإرادة بالضرورة، والإرادة ناشئة عن مقدماتها بالضرورة، وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى إرادة الرب تعالى، فتكون هذه المعصية كحركة المرتعش يقبح العقاب عليها.

وثانياً: بالإشكال على المقدمة الأولى، بأن (الشيء ما لم يجب لم يوجد) ليس بكلي، وذلك بإنكار قانون العلية، والالتزام بأن الشيء يخرج عن الإمكان إلى الوجود بلا حاجة إلى توسيط الضرورة.

وفيه: أن هذا إثبات للصدفة، وليس إثبات للاختيار - حيث إن الصدفة غير الاختيار - ، فلو فرض محالاً غليان الماء بلا علة، فهذا معناه تحقق الغليان صدفة وليس معناه أن الغليان كان اختيارياً للماء(1).

وثالثاً: النقاش في المقدمة الثانية (الضرورة تنافي الاختيار)، وذلك بأن يقال إن الضرورة الناشئة عن الاختيار لا تخرج العمل عن كونه اختيارياً، فإن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار.

بيانه: أن الاختيار هو صفة نفسانية، تتحقق بجعل هذه الصفة من الله تعالى

ص: 278

1- راجع بحوث في علم الأصول 1: 32.

في الإنسان، وهذه الصفة تجعل الأفعال تحت سيطرة الإنسان بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، فإذا شاء الفعل مع عدم وجود الموانع تحققت العلة التامة للفعل، فيتحقق الفعل بالضرورة، وهذه الضرورة لا تنافي اختيارية الفعل من الأساس، وإن لم يشأ لم يتحقق الشيء بالضرورة لعدم تحقق علته.

ثم إن قولنا (له أن يفعل وله أن يترك) هو ذاتي لهذه الملكة، فلا تسلسل ولا جبر.

نعم الحكمة تقتضي أن تكون هذه الأعمال لمصلحة، ولو المصلحة في الكلي كـرغيفي الجائع وطريقي الهارب، وبدون المصلحة تكون لغواً أو قبيحاً أو خطأ، لا محالاً.

فمن يستعمل هذه الصفة - عن طريق أعمال الاختيار - في المعصية، فقد ارتكب قبيحاً لا محالاً، وبهذا يتبين أن المصلحة أو المفسدة أو العلم بهما ليس العلة للأفعال ولا جزء علة، نعم قد تكون الداعي لأعمال هذه الصفة التي هي الاختيار.

وبذلك يتبين الإشكال على رفع اليد عن إطلاق قوانين (العليّة) في الأفعال الاختيارية، وعلى رفع اليد عن قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد).

وذلك لأنه لا يعقل وجود الممكن بلا علة، كما لا يعقل عدم وجوده مع تحقق العلة.

فتحصل أن أعمال الاختيار مع انتفاء الموانع هو علة لتحقيق أفعال الإنسان، وحيث كان المنشأ هو الاختيار فهذه الضرورة لا تنافيه، لأنها في طوله لا في عرضه.

ثم إنه قيل: بأن الضابط في اختيارية الأفعال هو: كل فعل أو ترك يكون

لاعتقاد الإنسان بأن فيه المصلحة أو المفسدة دخل في تحقيقه.

وفيه: أن بعض الأفعال هي من اللغو أو العبث مع العلم بعدم المصلحة أو المفسدة فيها، ومع ذلك تكون أعمالاً اختيارية، فتأمل.

وقد بحثنا موضوع نفي الجبر تفصيلاً وإثبات الأمر بين الأمرين ومعناه في كتاب شرح أصول الكافي (1) فراجع.

ص: 280

1- شرح أصول الكافي 2: 501-528.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في مدلول صيغة الأمر

ذكروا معان متعددة لصيغة الأمر، كالطلب، والترجي، والتمني، والتهديد، والتسخير... الخ، كقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (1)، و{اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (2) و{تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ} (3) و{كُونُوا قِرَدَةً}... (4).

والظاهر أن للصيغة معنى واحدة، والمعاني المذكورة إنما هي دواعي التلفظ بصيغة الأمر.

قيل (5): إن كون بعض هذه دواعي غير معقول، لأن الداعي هو العلة الغائية، وهي تتأخر عن الشيء في الخارج وتترتب عليه.

وبعض هذه الدواعي لا تترتب على الأمر فلا يمكن أن تكون داعياً له، كالتمني والترجي والتهديد، فإنها تحصل بأسبابها الخاصة.

ص: 281

1- سورة البقرة، الآية: 43.

2- سورة فصلت، الآية: 40.

3- سورة الزمر، الآية: 8.

4- سورة البقرة، الآية: 65.

5- منتقى الأصول 1: 397.

وفيه تأمل: لأن الداعي هو إبراز التهديد والتمني والترجي ونحوها، وهذا يحصل بمجرد الإنشاء، أما ما في النفس من التمني ونحوه فله أسبابه الخاصة وهو لا يرتبط بالصيغة، وإنما الصيغة تبرزه، وأما هذه فترتب على الصيغة.

فما هو ذلك المعنى؟ وقد ذكروا أموراً:

الأول: ما ذهب إليه المحقق الخراساني (1) من أن معنى الصيغة هو (إنشاء الطلب).

وأشكل عليه: بأن الصيغة هي إنشاء، فلا يعقل أن يكون معناها إنشاء، لأنه من إيجاد الموجود وهو تحصيل الحاصل المحال.

ووجه كلام المحقق الخراساني بتوجيهات:

منها: أن يكون مراده (الطلب الإنشائي)، كما وجهوا قول الشيخ الأعظم: «البيع إنشاء تملك عين بمال» (2)، بأنه أراد: التملك الإنشائي.

وأورد عليه (3): بأن الطلب الإنشائي هو بمعنى الطلب الموجود بوجوده الإنشائي، فلا يقبل الإنشاء ثانياً لامتناع إيجاد الموجود.

ويمكن الجواب: بأن المراد القابلية للإيجاد في عالم الإنشاء، فليس المراد الطلب الموجود فعلاً، بل الطلب القابل للوجود في ذلك العالم.

ومنها: أن يكون مراده أن الموضوع له والمستعمل فيه هو (الطلب) مع

ص: 282

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 299.

2- المكاسب 3: 11.

3- منتقى الأصول 1: 389.

تقييد العلقه الوضعية بأن يكون الاستعمال في مقام الإنشاء والإيجاد، لا في مقام الإخبار، وقد مرّ تفصيل الكلام فيه في المعنى الحرفي، وحينئذٍ فلا إشكال على كلام المحقق الخراساني، إلاّ الإشكال المبناي حيث ذهب إلى عدم الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي إلاّ بلحاظ الواضع، فساوى بين الاسم والحرف في المعنى - وهو الطلب - وفرّق بينهما بتقييد العلقه الوضعية.

الثاني: ما ذهب إليه المحقق العراقي(1)، وحاصله: أن الصيغة موضوعة للنسبة الطلبية، كغيرها من الحروف الموضوعه للنسب الخاصة.

وبيانه يتوقف على أمرين:

1- إن الصيغة موضوعة للنسبة الإرسالية الإيقاعية.

2- وأن دلالتها على الطلب من جهة الملازمة.

أما الأول: فقد مرّ أن المشتقات تنحل إلى مادة وهياة، وأن الهياة لا تدل إلاّ على النسبة الإرسالية، والمحركية بين المبدأ والفاعل، لكن دلالتها ليست على مفهوم هذه النسبة، لأنه معنى اسمي، بل دلالتها على مصداقه وصورة ذلك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور به نحو العمل على طبق الإرسال الخارجي.

وأما الثاني: فلأن المتكلم في مقام الجدّ بالإرسال، فينتقل الذهن من تلك النسبة الإرسالية إلى مفهوم الطلب.

وسبب هذا التلازم إنّما هو التلازم الخارجي بين منشأ الطلب وهو الإرادة

ص: 283

1- نهاية الأفكار 1: 178.

الخارجية، وبين منشأ النسبة وهو البعث والإرسال الخارجي، فاللفظ وجه للمفهوم، والمفهوم وجه لمنشأه، وبين المنشأين ملازمة في الخارج، وحينئذٍ ينتقل الذهن عند تصور أحد المفهومين إلى المفهوم الآخر.

الثالث: دعوى كون الهيئة موضوعة للنسبة الصدورية بين الفعل والمخاطب، بداعي الطلب.

إذ استعمال الهيئة في النسبة الصدورية قد يكون بداعي الإخبار، كالجمل الخبرية، وقد يكون بداعي الإنشاء كالألفاظ الموضوعية لما يقبل الإيجاد مثل بعث، وقد لا يكون بداعي الإخبار أو الإنشاء بل بداعي آخر كالطلب لعدم قابلية الطلب للإيجاد، وبذلك يحصل الانبعاث نحو الفعل والتحرك إليه.

وسبب هذا التفصيل هو الإشكال في إنشائية بعض الصيغ - كصيغة التمني - حيث إنها ليست إخباراً، ولا معانيها قابلة للإيجاد بالألفاظ.

ويرد عليه: مضافاً إلى الإشكال في مبناه، أنا لا نرى في الأمر أنه استعمل اللفظ في صدور الفعل من المخاطب بداعي الطلب، بل نراه استعمل الهيئة في مقام أسبق من مقام الصدور، وهو مقام التسبب إلى الصدور، والبعث نحو الفعل.

وبعبارة أخرى(1): الأمر لا يلاحظ الصدور من المخاطب بحيث يستعمل اللفظ فيها، بل لحاظه يتركز على ما هو السبب في ذلك، وهو نسبة الطلب والبعث.

ص: 284

1- منتقى الأصول 1: 393.

إشارة

والكلام في مقامين:

المقام الأول: في دلالتها على الوجوب

هل تدل صيغة الأمر على الطلب الإلزامي، أم تدل على مطلق الطلب الجامع بين الإلزامي والاستحبابي؟

الظاهر دلالتها على الوجوب عند الإطلاق، لكن الكلام في منشأ هذه الدلالة، هل هو الوضع أم الإطلاق أم حكم العقل.

أما القول بدلالتها على الوجوب بالوضع فقد استدل له: بالتبادر، مؤيداً بأصالة تشابه الأزمان - أي أصالة عدم النقل - المقتضي لوضعها لخصوص الطلب الإلزامي⁽¹⁾، والظاهر أن هذا التبادر إنما هو من حاق اللفظ بحيث يسبق الوجوب إلى الذهن ولو مع عدم تمامية مقدمات الحكمة.

ومع هذا التبادر لا حاجة للاستدلال بأصالة عدم القرينة لإثبات الوضع لخصوص الوجوب، وذلك لما مرّ من أن هذه الأصالة حجة في تشخيص المرادات لا في تعيين الأوضاع.

كما لا حاجة إلى الاستدلال بآية الحذر ونحوها - مما مرّ في بحث المادة - ، وذلك لما مرّ من أنه بعد العلم بالمراد لا يوجد أصل عقلائي يدل على أن هذا المراد على نحو الحقيقة.

وأشكل المحقق النائيني⁽²⁾ على دلالة الصيغة على الوجوب، وذلك عبر

ص: 285

1- نهاية الأفكار 1: 180.

2- فوائد الأصول 1: 134.

بيان معنى الوجوب والاستحباب.

وحاصله: أن الوجوب ليس مركباً من (الإذن في الفعل مع المنع عن الترك)، ولا الاستحباب مركباً من (الإذن في الفعل مع الرخصة في الترك)، وذلك لوضوح بساطة مفهوم الوجوب والاستحباب.

وكذا ليس الطلب حقيقة مشككة، كي يكون الوجوب هو الطلب الشديد والاستحباب الطلب الضعيف، وذلك لأن الطلب غير قابل للشدة والضعف، حيث إن العرف لا يرى اختلافاً في الطلب التكويني بين تصدي النفس وحملتها، بين شرب المضطر للماء وبين شرب غيره للماء للتبريد مثلاً، فما لم يصل إلى هذه الحملية ليس بطلب، وإن وصل كان طلباً من غير فرق، كما لا يرى العرف اختلافاً في الطلب التشريعي فإنه لو قال: (اغتسل) كان طلباً، سواء في (اغتسل للجنابة)، أم في (اغتسل للجمعة).

وبعبارة أخرى: الطلب دائر بين الوجود والعدم، فإن حصلت حملة النفس أو صدر التشريع كان طلباً، وإلا فلا من غير فرق بين الوجوب والاستحباب.

إذن: فالصيغة لم تستعمل إلا لايقاع النسبة بداعي البعث والتحريك، والدلالة على الوجوب إنما هو بحكم العقل، كما مرّ تفصيله في بحث المادة.

وأورد عليه⁽¹⁾: بإمكان وجود الفرق بين الوجوب والاستحباب ثبوتاً وإثباتاً:

ص: 286

1- منتقى الأصول 1: 401.

أما ثبوتاً ففي المبدأ والمنتهى:

(أ) أما المبدأ: فالطلب إنّما هو باعتبار المصلحة، وهذه المصلحة تختلف، ولذا تختلف الإرادة تبعاً لها.

إن قلت: إن الشوق إذا لم يصل إلى حد تحريك العضلات لا يسمى إرادة؟

قلت: هذا في الإرادة التكوينية دون التشريعية.

(ب) وأما في المنتهى: فإن الأمر ينشأ بداعي البعث والتحرك نحو الفعل، فيمكن أن يكون البعث حتمياً، أو غير حتمي، كما في التكوينية حيث قد يكون دفع قوي أو خفيف.

وبعد ثبوت الاختلاف ثبوتاً، يمكن إرجاع اختلاف الوجوب والاستحباب إلى الوضع، لأن الوضع يضع الألفاظ المختلفة للمعاني المختلفة، ومع وجود الفرق لا-إشكال في وضع مادة أو هيئة لتلك المعاني، فيكون الوجوب هو الطلب الناشئ عن الإرادة الحتمية، والاستحباب هو الطلب الناشئ عن الإرادة غير الحتمية، فيقال: إن صيغة الأمر وضعت للنسبة الطليبة الناشئة عن الإرادة الحتمية.

وأما إثباتاً: فإنه بعد علم العقل بأن الطلب قد يكون على نحو الوجوب وقد يكون على نحو الاستحباب، فلا حكم له، وحيث إننا نجد دلالة الصيغة على الوجوب فلا بد من أن نرجع إلى الوضع أو الإطلاق.

أقول: لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية، من جهة أنه إذا لم يكن تصدي لا يكون إرادة ولا طلباً، وإنّما الفرق أن (المتصدى إليه) قد يكون

فعل نفس الطالب فيكون التصدي هو تحريك العضلات، وقد يكون فعل الغير فيكون التصدي هو إصدار الأمر.

فما لم يكن تصدي الفاعل ولا أمر الأمر لا يكون طلباً، وإذا حصل التصدي تحقق الطلب، فيصح ما ذكره المحقق النائيني من أن الطلب غير قابل للشدة ولا للضعف، وكذلك الإرادة، نعم المقدمات قد تتسم بالقوة والضعف كالحب ونحوه.

فالأولى الجواب: بأن الطلب وإن كان غير قابل للشدة والضعف، لكن مصاديقه متعددة، فإن كان في الفعل مصلحة ملزمة وكان البعث حتماً كان ذلك المصداق إلزامياً، وإلا لم يكن إلزامياً من غير فرق في حقيقة المصاديق، وحينئذ فيمكن للواضع أن يضع الصيغة للمصاديق التي كانت في الفعل مصلحة إلزامية وأراد المستعمل البعث الحتمي، فتأمل.

المقام الثاني: في استعمال الصيغة في الوجوب والاستحباب معاً

لو فرض أنه قال: (اغتسل للجنابة والجمعة)، أو (صل الفريضة والنافلة)، فيرد إشكال أن أمرنا دائر بين ثلاثة احتمالات، وفي كلها المحذور:

1- عدم إمكان استعمال الصيغة في كلي الطلب، لأن الطلب جنس، ولا بد في تحققه من أن يتحدّد بفصل.

2- وعدم إمكان استعمال الصيغة في الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي معاً، لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

3- ولا إرادة أحدهما، لأنه خلف، إذ المفروض كون أحدهما واجباً والآخر مستحباً.

والجواب: أولاً: بوجود شق رابع لا محذور فيه، وبيانه بأحد وجهين:

الوجه الأول: إن المستعمل فيه واحد هو النسبة الإيقاعية، مع استفادة الوجوب من حكم العقل، ولا ربط له بالمستعمل فيه(1).

وقد مرّ الإشكال على المبنى، أما مع قبول المبنى، فهذا البناء لا إشكال فيه.

الوجه الثاني: إن اللفظ استعمل في النسبة الطلبية، لكن المنشأ إرادتان: حتمية منبثقة عن وجود المصلحة اللزومية، وغير حتمية ناشئة عن مصلحة غير لزومية، فالمستعمل فيه واحد وهو المعنى الموضوع له أي النسبة الطلبية، لكن منشأ الاستعمال متعدد(2).

إن قلت: إن هذا استعمال في غير الموضوع له وهو الوجوب.

قلت: على فرض كونه مستعملاً في غير الموضوع له يكون مجازاً، وذلك لا محذور فيه.

وثانياً: بالإشكال على الشق الأول، حيث إن عدم وجود الجنس بلا فصل إنَّما هو في الخارج، بل لا يوجد في الخارج إلا الجزئيات الحقيقية، وأما في الذهن فيمكن تصوّر الكلي والحكم عليه، كقولنا: (الحيوان جسم نام متحرك بالإرادة)، فهنا (الحيوان) تمّ تصوّره من غير فصل، وكما لو جعل الكلي مقسماً... إلى غير ذلك من الأمثلة.

وثالثاً: بالإشكال في الشق الثاني...

ص: 289

1- فوائد الأصول 1: 136.

2- منتقى الأصول 1: 407.

أ) إتما عن طريق الإشكال في المبنى، كما مرّ في بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ب) وإما بالقول بأن العطف في قوة تكرار الصيغة، فأداة العطف تدل على نسبة طلبية ثانية غير النسبة المدلول عليها بالصيغة.

المبحث الثالث: في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

إشارة

لا- إشكال في جواز استعمال الجمل الخبرية في مقام إنشاء الطلب، إتما الكلام في جهتين، في دلالتها على الطلب، وفي دلالتها على الوجوب، أو الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب.

فهنا مطالب:

المطلب الأول: في كيفية دلالتها على الطلب

وقد ذكر لها وجوه متعددة، منها(1):

الوجه الأول: استعمالها في الطلب مجازاً.

وفيه: أن الذوق العرفي يشهد ببقائها على معناها الخبري واستعمالها فيه، فلا مجازية في البين.

الوجه الثاني: استعمالها في معناها - وهو النسبة الايقاعية - بداعي الطلب، لا مطلقاً ليكون كذباً بل فيمن يريد الانقياد، فالداعي هو إفادة الملزوم - وهو الطلب والبعث - ، نظير الكنايات التي يراد ملزومها.

الوجه الثالث: استعمالها في معناها، لا بداعي الطلب، بل بداعي الإخبار، بأحد بيانين:

ص: 290

1- نهاية الأفكار 1: 180-182؛ بحوث في علم الأصول 2: 55؛ الأصول 1: 197-199.

1- مع تقييد (المخبر عنه)، أي هو إخبار عن أمر مستقبلي، لكن لا من مطلق المكلفين بل من المنقادين منهم.

2- الإخبار بتحقق الفعل بلحاظ تحقق مقتضيه وعلته وهو الطلب، وهذا أمر شائع عند العقلاء، حيث يرتبون الآثار على الأشياء - ومنها الإخبار - بمجرد تحقق المقتضي لها، وفيما نحن فيه إرادة المولى علة لصدور الفعل من العبد، ولو بمعونة حكم عقله بوجوب الإطاعة.

إن قلت: إن إرادة المولى بوجودها الواقعي ليست سبباً - ولو بنحو الاقتضاء - لحكم العقل بوجوب الإطاعة، وإنما السبب هو قطع العبد بإرادة المولى - ولو بالجهل المركب - ، فحين استعمال الجملة الخبرية لا- يكون المكلف على علم بالإرادة، فأين المصحح لإخبار المولى؟

قلت: إن إرادة الفعل واقعاً هي سبب لإعلام المكلف، والإعلام سبب لحكم العقل بالإطاعة، وحكم العقل بالإطاعة سبب لتحقق الفعل خارجاً، فالإرادة الواقعية سبب لوجود العمل ولو بوسائط.

الوجه الرابع: إن هناك نسبة إيقاعية خارجية، وهو تلامز الوجود ولا تنفك عنه، كما أن هناك نسبة إيقاعية ذهنية، فإذا كان المتكلم في مقام الجِدِّ بهذا الإيقاع، فمقتضى جِدِّه هو الملازمة مع إرادة الوجود من المكلف، وحيث إن المتكلم ليس يقصد الحكاية عن الواقع، فلا بد من كونه بصدد الإنشاء لعدم الخلو عنهما.

وهذه الوجوه وإن كانت ممكنة كلها - على سبيل منع الخلو - إلا أن الأقرب هو الوجه الثالث حسب البيان الثاني.

المطلب الثاني: في دلالتها على الوجوب

ولا إشكال في ظهور الجملة الخبرية الواقعة في مقام الطلب على الوجوب.

وأما ما ذهب إليه بعض من عدم دلالتها على الوجوب استناداً إلى أنها مستعملة في غير معناها الحقيقي، مع كون المعاني المجازية متعددة، ولا مرجح للوجوب، لعدم أقوائته.

ففيه إشكال، لشهادة الذوق العرفي السليم على الظهور في الوجوب، مضافاً إلى ما مرّ من عدم المجازية بل استعمالها في معناها الحقيقي.

إنّما الكلام في منشأ هذا الظهور، وقد قيل فيه وجوه، منها:

أولاً: ما في الكفاية(1): من أنه إخبار عن وقوع المطلوب في مقام الطلب، إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون ظهوره أقوى من ظهور الصيغة.

وأشكل عليه: بأن الإخبار بالوقوع لا يكشف إلا عن إرادة الوقوع، للمناسبة بينهما، ولا دلالة على كون تلك الإرادة بنحو خاص بحيث لا يرضى بتركه.

وفيه: أن وقوع الفعل خارجاً من المنقاد يلازم الوجوب والطلب الحتمي، فإن الطلب غير الحتمي لا يستلزم وقوع الفعل خارجاً من المنقاد، إذ يمكن أن يفعل أو أن لا يفعل، حيث إن عدم الفعل لا ينافي الانقياد لجهة عدم الإلزام، فتبين أن الإلزام مستلزم لوقوع الفعل خارجاً ومناسب له

ص: 292

ثانياً: ما قيل: من أن (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، فإذا لم توجد علته التامة المقتضية لضرورته وجوده - لعدم انفكاك المعلول عن العلة - فلا يوجد الشيء. فإذا أخبر بوجود الشيء وتحققه كان ذلك كاشفاً عن ضرورته وجوده ولا بدئته، والمناسب لذلك المقام هو الوجوب التشريعي والطلب الإلزامي، فيدل الإخبار على الوجوب بالملازمة.

وأشكل عليه(2): بأن هذا ليس أمراً عرفياً واضحاً، بل هو أمر دقيق لا يدركه كل أحد بالإدراك البدوي، فلا يمكن دعوى الظهور العرفي للفظ استناداً إليه.

وفيه: أن عدم الالتفات ودقة المعنى لا- تنافي ارتكازيته في أذهان العرف، نظير المعنى الحرفي الذي يفهمه أهل اللسان بارتكازهم ويستعملونه في كلامهم مع كون حقيقته من أدق الأمور.

والأولى إرجاع هذا الوجه بما ذكر في المطلب الأول الوجه الثالث ببيانه الثاني، وهو الذي رجحه المحقق العراقي.

المطلب الثالث: في أنواعها

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على قسمين:

الأول: ما كان معناها مستقبلاً، كالفعل المضارع، أو الماضي الذي انقلب معناه إلى المستقبل عبر أداة الشرط مثل (إذا كانت ملطخة بالعدرة أعاد

ص: 293

1- نهاية الدراية 1: 313.

2- نهاية الدراية 1: 313.

الوضوء(1) فإن (أعاد) هنا معناه مستقبلي.

أما الماضي الذي بقي على مضيقه فلا يستعمل في مقام الطلب، وذلك لعدم مناسبة الطلب الحقيقي للماضي الذي يدل على تحقق الفعل ومضيقه، بل التكليف يناسب المستقبل لأنه طلب بإيجاد العمل.

الثاني: ما يستفاد منها وضع الفعل على عهدة المكلف وفي ذمته، كالجمللة الاسمية في قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (2)، والفعلية الماضية في قوله سبحانه: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ} (3).

وقيل في وجهه(4): أن العهدة والذمة إنما هي وعاء الضمانات، وما يلزم تنفيذه عقلاً وعرفاً، فيكون مناسباً مع الوجوب.

المبحث الرابع: في اقتضاء الصيغة المباشرة أو التسيب أو الأعم

إشارة

إن الأفعال قد يكون لها ظهور - ولو بالقرينة العامة - على المباشرة، كالصلاة، وقد يكون لها ظهور في التسيب كالبناء، وقد لا يكون لها ظهور خاص، وحينئذٍ فما هو مقتضى إطلاق الصيغة إن كان لها إطلاق، وعلى فرض عدم وجود الإطلاق فهل هناك أصل عملي يقتضي أحدهما؟

ومرجع ذلك إلى أن الواجب هل هو أمر تخيري بين فعل الشخص مباشرة أم أن المطلوب هو القيام بالفعل ولو بالتسيب إليه، أم كفاية تحقق

ص: 294

1- الكافي 3: 36.

2- سورة آل عمران، الآية: 97.

3- سورة البقرة، الآية: 183.

4- بحوث في علم الأصول 2: 59.

الفعل من الغير مطلقاً؟

فهنا مقامان:

المقام الأول: الأصل اللفظي

وتقريره من أحد وجهين:

الوجه الأول: إن إطلاق الهيئة - الدالة على الوجوب - يقتضي بقاء الوجوب حتى لو فعل الغير، ولا إطلاق للمادة كي يقال إن إطلاقها يدل على أن مورد التكليف هو الفعل من أي شخص كان، وذلك لأن فعل الغير خارج عن اختيار المكلف، فلا يكون مأموراً به، فلا إطلاق للمادة، فيبقى إطلاق الهيئة سليماً عن المعارض.

ويرد عليه: أولاً: إن هذا القائل يذهب إلى أن استفادة الوجوب إنما هو بحكم العقل، فلا معنى للقول بإطلاق الهيئة، كما أنه يذهب إلى إمكان الأمر بالجامع إذا كانت بعض مصاديقه ممكنة - حتى لو تعذرت مصاديق أخرى -، وفيما نحن فيه الجامع من (فعل الإنسان بنفسه وفعل الغير) ممكن، وإن كان فعل الغير - وهو أحد المصاديق - خارج عن القدرة. وإن كان لنا إشكال في كلا المبنيين.

وثانياً: إن فعل الغير قد يكون مقدوراً، فيما أمكن المكلف التسبب إلى صدور الفعل من الغير، إما إيجاباً، أو عبر إيجاد الداعي، كاستنجاره للعمل.

الوجه الثاني: يتكوّن من دعويين: لزوم نسبة الفعل إلى المأمور، والتفصيل في المباشرة وعدم المباشرة.

أما الأولى: فإن النسبة الصدورية - وهي نسبة المبدأ إلى الفاعل - قد

ص: 295

تعلّق بها الأمر، حيث إن النسبة الإرسالية وهي مدلول الأمر تطرأ على النسبة الصدورية.

ومع تحقق الفعل من غير نسبة وتسيب للمكلف، لا تصدق النسبة الفعلية - المأخوذة في متعلّق الأمر - فالأصل عدم السقوط حيث لا قرينة.

أما الثانية: فإن كان المقصود هو النسبة الفعلية الصدورية فقط، فالأصل عدم اشتراط المباشرة، وإن كان المقصود مضافاً إلى النسبة الفعلية، نسبة الحلول فيه - كما في العرض ومحلّه - فالأصل اشتراط المباشرة.

ويرد على الأولى: أنه بناءً على إطلاق المادة، فإن النسبة الصدورية لا تختص بالمخاطب.

اللهم إلّا- أن يقال: إن خطاب المكلف عبر صيغة الأمر ظاهر في تعلّق التكليف به - مباشرة أو تسيباً - ، فلا إطلاق للمادة أصلاً لعدم تمامية مقدمات الحكمة فيها، مع تماميتها في جانب الهيئة، فتأمل.

ويرد على الثانية: أن معرفة المقصود هو قرينة، والعمل به إنّما هو عمل بالقرينة، لا بالإطلاق.

فتحصل أنه لا أصل لفظي إلّا لو قلنا بإطلاق الهيئة من غير إطلاق للمادة.

ثم إن المحقق النائيني⁽¹⁾، أشكل على كفاية فعل الغير بوجهين، وبهما ينتفي الإطلاق:

الإشكال الأول: إن الاستنابة إن كانت طرفاً للوجوب التخييري، كان مقتضى ذلك سقوط الوجوب بمجرد الاستنابة، وهو باطل قطعاً، لعدم فراغ

ص: 296

1- أجود التقريرات 1: 147.

وأورد عليه(1): بأن طرف التخيير ليس هو الاستنابة، بل الطرف هو فعل الغير الصادر بتسبيب المكلف، فلا يسقط التكليف بمجرد الاستنابة، لأن ما يحصل به الغرض ليس مشتركاً بين فعل المكلف وبين التسبيب إلى فعل غيره، بل بين فعل نفسه وفعل الغير.

الإشكال الثاني: إنه قام الإجماع على جواز التبرع في كل ما تدخله النية، ولا معنى لكون فعل الغير من أطراف الوجوب التخييري.

وأورد عليه(2): أن الملاك هو حصول الغرض بوجود الفعل في الخارج بلا دخل لخصوصية فاعله، غاية الأمر أن المورد اقتضى توجيه الخطاب إلى مكلف خاص، كما في وجوب تطهير الثوب للمكلف بالصلاة، وكما في القضاء عن الميت فإنه على القول بصحة عمل المتبرع يسقط وجوب القضاء عن الولي، فيكون فعل غير المكلف كفعله في تحصيل الغرض الداعي إلى وجوب ذلك الفعل على المكلف، نظير الملاك في الوجوب التخييري بين فعلين لمكلف واحد.

إن قلت: فعل الغير غير داخل تحت القدرة، فلا يصح أن يخاطب به بنحو التخيير بين فعله وفعل غيره.

قلت: لما كان المكلف يعلم أن هذا التكليف يسقط عنه بفعل غيره، فحينئذٍ يخيره العقل بين أن يفعله هو بنفسه وبين أن يتسبب إلى فعل غيره،

ص: 297

1- نهاية الأفكار 1: 205 (الهامش) عن بدائع الأفكار.

2- نهاية الأفكار 1: 205 (الهامش) عن بدائع الأفكار.

فإن فعله الغير سقط التكليف عنه، وإلا بقي مخاطباً، حيث إن الخطاب متوجه إليه حين عدم فعل الغير، كما في الواجب التخييري حيث الخطاب بكل من الفعلين أو الأفعال متوجه إلى المكلف حين عدم الآخر.

المقام الثاني: الأصل العملي

وقد اختلف فيه بين البراءة والاحتياط.

القول الأول: البراءة وقد ذهب إليه المحقق العراقي(1)، وذلك لاختلاف ما نحن فيه عن مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير الذي يكون الأصل فيه الاحتياط، وبيانه:

أن منشأ الاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو العلم الإجمالي باشتغال ذمة المكلف، كما في دوران الأمر بين وجوب صلاة الظهر مطلقاً حتى لو صلّى الجمعة وبين وجوب الجمعة في حال ترك الظهر، فيلزم الاحتياط وذلك بفعل ما يحصل به اليقين بفراغ الذمة.

وأما في ما نحن فيه فالعلم الإجمالي غير موجود، وبيان ذلك عبر مقدمتين:

الأولى: الخطاب متوجه إلى المكلف، تفصيلاً، ولا يكون عدله فعل الغير، لخروجه عن قدرته واختياره.

الثانية: المكلف يعلم بتوجه الخطاب إليه في حال ترك غيره، ولكنه يشك في توجه الخطاب إليه في حال فعل الغير، إذ حينئذ لا علم بالتكليف أصلاً بل شك فيه.

ص: 298

والنتيجة: هي جريان البراءة عن التكليف في حال أداء الغير للفعل.

وفيه تأمل: أما المبنى: فإن مورد دوران الأ-مر بين التعيين والتخيير ليس من موارد العلم الإجمالي، لأنه في العلم الإجمالي يعلم بوجود تكليف بين فعلين أو تركين، ولا- يتمكّن من الموافقة القطعية إلا بارتكابهما معاً - فعلاً أو تركاً - ، وفي مورد الدوران بين التعيين والتخيير يتمكّن من الموافقة القطعية بارتكاب أحد الطرفين الذي وهو طرف التعيين.

وأما البناء: فإنه ما من شك في توجه الخطاب إلى المكلف - سواء فعل الغير أم لا - ، إنّما الكلام في أن فعل الغير هل هو مسقط للتكليف أم لا ، لا أنه رافع للتكليف من أول الأمر.

القول الثاني: الاشتغال وقد ذهب إليه المحقق النائيني(1):

1- إمّا لأصالة الاشتغال، حيث إن اشتغال الذمة بالتكليف متيقن، وإنّما الشك بسقوطه بفعل الغير، والأصل يقتضي عدم كونه مسقطاً.

2- وإمّا لاستصحاب بقاء التكليف حتى مع فعل الغير.

إن قلت: إن المتيقن السابق هو وجوب الإتيان في ظرف عدم صدور الفعل من غيره، وأما وجوب الإتيان في ظرف صدوره من الغير فمشكوك من أول الأمر.

قلت: لا شك في توجه الخطاب إليه، إنّما الكلام في سقوط التكليف بفعل الغير بعد ثبوته في الذمة، كما مرّ.

القول الثالث: جريان استصحاب القدر الجامع بين الوجوب التام - أي

ص: 299

1- فوائد الأصول 1: 142-143؛ أجود التقريرات 1: 151.

وجوبه على المكلف سواء فعله الغير أم لا - وبين الوجوب الناقص.

وأشكل عليه: بأن المورد من موارد الأقل والأكثر فتجري البراءة، مضافاً إلى عدم وجود الجامع، لعدم تعلق القدرة بفعل الغير.

وفيه تأمل: لأن مورد الأقل والأكثر الارتباطي هو وجوب شيء مركب مع الشك في وجوب أحد الأجزاء، فيكون أصل البراءة فيه حاكماً على أصالة اشتغال الذمة، وأما الاستقلالي فهو معلومية وجوب الأقل، مع الشك في تعلق الوجوب بالزائد مستقلاً.

وليس ما نحن فيه منهما، لا من الارتباطي لوضوح عدم تعلق التكليف بالمركب من فعله وفعل غيره، ولا من الاستقلالي إذ هو من دوران الأمر بين متباينين، إذ مع الاتيان بنفسه لا شك في عدم وجوب فعل الغير، ومع اتيان الغير لا معلومية بوجوب فعل هذا الغير أصلاً، فتأمل.

المبحث الخامس: في اقتضاء الصيغة صدور الفعل عن اختيار أم عدمه

إذا شك في سقوط الواجب بالمصداق غير الاختياري من فعل المكلف نفسه، فهل هناك أصل لفظي أو عملي يدل على السقوط بالاختياري فقط، أم بالأعم من الاختياري وغيره؟

أما الأصل العملي فيعرف مما مرّ في المبحث السابق.

وأما الأصل اللفظي، ففيه صورتان:

الأولى: إن كانت المادة مطلقة، كان الفعل غير الاختياري مصداقاً للواجب، فيثبت الأجزاء وسقوط الواجب به.

الثانية: إن كانت المادة مقيدة بالاختياري، فإطلاق الهيئة يقتضي عدم

سقوط التكاليف بالفعل غير الاختياري، ومعنى إطلاق الهيئة هو وجوب الحصّة الاختيارية مطلقاً حتى لو أتى بغيرها.

ويمكن إثبات تقييد المادة من طرق ثلاثة:

الطريق الأول: ما ذكره المحقق النائيني⁽¹⁾ من أن الأمر إنّما هو بغرض الباعثيّة - أي إيجاد الداعي في نفس المكلّف - ، ومن الواضح استحالة التحريك نحو غير المقدور، إذن فالعقل يقيد إطلاق المادة وذلك بمقيد متصل لبي.

والحاصل: إن الفعل غير الاختياري لا يمكن إيجاد الداعي إليه، فلا يكون متعلقاً للوجوب.

وأشكل عليه: بأن الجامع بين الحصّة الاختيارية وغيرها، مقدور واختياري، فتعلّق الأمر بالجامع لا ينافي داعي التحريك والباعثيّة، فلو تحقق الفعل غير الاختياري تحقق المأمور به - وهو الجامع - ، فيسقط التكليف.

ولكن قد مرّ الإشكال في هذا، وأن الأمر بالجامع إنّما هو بلحاظ حصصه الاختيارية.

الطريق الثاني: ما قيل: من أن الإطلاق والتقييد من العدم والملكّة، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق. وفيما نحن فيه، لا إطلاق للمادة للحصّة غير الاختيارية، حيث يستحيل تقييدها بذلك.

وأشكل عليه: بأن الإطلاق إنّما هو في مقابل التقييد بالحصّة الاختيارية، وهو أمر ممكن، فيكون الإطلاق باعتبار الحصّة الاختيارية ممكناً أيضاً.

ص: 301

1- فوائد الأصول 1: 143.

وفيه تأمل: لأن الإطلاق إنّما هو بالنسبة إلى الحصتين - حيث لا يخلو الأمر عنهما - فإذا استحال التقييد بأحدهما استحال الإطلاق أيضاً على كل حال.

الطريق الثالث: إن إطلاق المادة للحصة غير الاختيارية لغو، لعدم إمكان الانبعاث نحوها.

وأشكل عليه: بأن فائدة الإطلاق هو أنه لو وقعت الحصة غير الاختيارية اتفاقاً، أمكن للمكلف الاجتزاء بها.

وفيه تأمل: لأن الإطلاق إنّما يتم بمقدمات الحكمة، وهي غير ناظرة إلى الحالات الاتفاقية.

لكن قد يقال: بإمكان إثبات سقوط التكليف بالفعل غير الاختياري حتى لو قيدنا المادة بالفعل الاختياري، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: التمسك بعموميّة الملاك، وذلك عن طريق القول بإطلاق المادة للحصة غير الاختيارية باعتبار الملاك، حتى لو منعنا عن إطلاقها باعتبار الخطاب، نظير باب التزاحم، حيث يمكن إثبات الاجتزاء بالضد المهم إذا زاحمه الأهم، بناءً على استحالة الترتب، عن طريق التمسك بإطلاق المادة بلحاظ الملاك.

ويرد عليه: أولاً: بأن الدلالة على الملاك هي دلالة التزامية وهي تابعة للدلالة على التكليف بالدلالة المطابقة - حيث إن كل تكليف لازمه وجود الملاك - ، وسقوط الدلالة المطابقة سواء بمتصل أم منفصل يوجب سقوط الدلالة الالتزامية ذاتاً وحجية.

إن قلت: في المنفصل تنعقد دلالة مطابقية فيتبعها الالتزامية، وحين مجيء المقيد المنفصل تسقط حجية الدلالة المطابقية فقط وتبقى الالتزامية - بذاتها وبحجيتها - .

قلت: الإرادة الجدّية حتى في المنفصل تكون في التقييد، فلا دلالة أصلاً للآزم - وهو الملاك - لا بالذات ولا بالحجية.

وثانياً: بأن التنظير غير سديد، للفرق بين المقامين من جهتين، حتى وإن قلنا بعدم تبعية الدلالة الالتزامية في الحجية للدلالة المطابقية في المنفصل:

الجهة الأولى: إن ما نحن فيه يكون المقيد لإطلاق المادة بلحاظ الخطاب، هو حكم العقل - بأن التكليف هو بداعي المحركة - وهذا مقيد متصل، فيمنع عن أصل انعقاد الإطلاق في المادة خطاباً، فلا ينعقد الإطلاق ملاكاً أيضاً.

بخلاف باب التزاحم، فإن سقوط الإطلاق في المادة إنما هو باعتبار المعارضة، وهو مخصّص منفصل.

الجهة الثانية: فيما نحن فيه انعقاد إطلاق المادة بلحاظ الملاك معارض مع إطلاق الهيئة.

بخلاف مورد التزاحم الذي يكون الأمر بالمهم ساقطاً على كل حال فلا إطلاق له لا مادة ولا هيئة.

الوجه الثاني: إن الأصل اللفظي لا يقتضي السقوط ولا عدم السقوط، لأن الدليل الدال على عدم إطلاق المادة - حسب المفروض - :

(أ) إن كان متصلاً، فيبقى إطلاق الهيئة سليماً عن المعارض، لعدم انعقاد إطلاق للمادة أصلاً.

ب) وإن كان منفصلاً، انعقد ظهور للمادة، فتعارض مع إطلاق الهيئة، فيتساقطان، ثم بعد قيام الدليل على عدم إطلاق للمادة لا يرجع ظهور الهيئة أصلاً⁽¹⁾.

وفيه: أن الفرض الثاني لا وجه له أصلاً، لأن الدليل المقيّد للمادة هو متصل دائماً حيث إنه حكم العقل، كما ذكرناه في صدر البحث عن المحقق النائيني -، وحينئذ يبقى إطلاق الهيئة سليماً عن المعارض دائماً.

المبحث السادس: في سقوط التكليف بالفعل المحرّم وعدمه

ذهب المحقق النائيني⁽²⁾ إلى عدم السقوط، مستنداً لذلك: بأن السقوط لا بد أن يكون لمكان اتحاد متعلق الأمر مع متعلق النهي خارجاً، وإلا لم يعقل السقوط، وأنّ هذا الاتحاد بأحد نحوين:

1- أن تكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق، فيندرج في باب النهي عن العبادة، ويخرج الفرد المحرّم عن سعة دائرة الأمر، ويتقيد الأمر بما عدا ذلك، ولا فرق في العبادة وغيرها.

2- أن تكون النسبة العموم من وجه، فيندرج في باب اجتماع الأمر والنهي.

فإن قلنا بالامتناع وتقديم النهي، فيكون من صغريات النهي عن العبادة.

وإن قلنا بالجواز، فإن الفرد المحرّم لا يصلح للتقريب، لعدم حسنه الفاعلي، وهذا الفرد وإن كان فيه ملاك الأمر إلا أنه لما يقع مبغوضاً عليه - لمجامعته

ص: 304

1- نهاية الأفكار 1: 207-208 (الهامش) عن بدائع الأفكار.

2- فوائد الأصول 1: 144.

للحرام - فلا يصلح لأن يتقرب به.

والحاصل: عدم سقوط الأمر مطلقاً بالفرد المحرم.

وأورد عليه بعدة إیرادات:

الأول: ما عن المحقق العراقي(1): من أن إطلاق الخطاب يكشف عن وجود مصلحة ملزمة في متعلقه مطلقاً - ولو كان بعض أفراده محرماً - ، نعم غلبة ملاك النهي يوجب فعلية النهي وعدم فعلية ملاك الأمر، وهذا لا يستلزم انتفاء الملاك، وحينئذٍ فبفعل المحرم يحصل الغرض الداعي لأصل الخطاب، فيسقط بانتفاء الموضوع، لا بالامثال.

وفيه تأمل، يعلم مما سبق، وذلك لسقوط الدلالة الالتزامية تبعاً لسقوط الدلالة المطابقيّة.

الثاني: ما في المنتقى(2): من أن الفرد المحرم يمتنع تعلق الوجوب به، فلا- يكون من أفراد الواجب، ففرض تحريمه يساوق لفرض عدم فرديته للواجب، فيرجع الشك إلى إسقاط غير الواجب للوجوب، فيتمسك بالإطلاق في إثبات بقائه، من غير فرق بين الصور المختلفة التي ذكرها المحقق النائيني.

وذلك لأن القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يرجع في الحقيقة إلى الالتزام بأن متعلق الأمر غير متعلق النهي، فالمأمور به ليس محرماً بل المحرم غيره، فلا يكون من الإتيان بالفرد المحرم للمأمور به، لأن القائل بالجواز

ص: 305

1- نهاية الأفكار 1: 208 (الهامش) عن بدائع الأفكار.

2- منتقى الأصول 1: 508.

إنّما يقول به إذا كانا بعنوانين متباينين، وليس كذلك فيما نحن فيه.

الثالث: ما في البحوث(1): بأنه حتى لو اشترطنا الحسن الفاعلي، صح التمسك بإطلاق المادة بناءً على جواز الاجتماع.

إذ القول بالجواز إذا كان على أساس دعوى تعدد الوجود، فحينئذٍ ما يكون متعدد وجوداً يكون متعدداً إيجاباً وفاعلية، فيكون الحسن الفاعلي محفوظاً.

وإذا كان القول بالجواز على أساس أن الوجود الواحد اجتمع فيه حسن وقبح وحرمة ووجوب من جهتين، فلتكن الفاعلية الواحدة أيضاً مجمعاً للحسن والقبح في وقت واحد من جهتين.

المبحث السابع: في التوصلي والتعدي

إشارة

التعدي: هو الواجب الذي أخذ قصد القربة فيه، والتوصلي: ما لا يشترط فيه قصد القربة.

وقصد القربة هي قصد أمر المولي، وقد يقال: إنها قصد الملاك، أو قصد المحبوبة في متعلق الأمر.

وهنا مطالب:

المطلب الأول: قصد الأمر

أما قصد الأمر فقد قيل باستحالة اشتراطه، وبيان وجه الإشكال من وجوه:

الإشكال الأول: الدور أو الخلف في مقام الأمر:

ص: 306

فإن الأمر يتوقف على ثبوت متعلقه، وقصد الأمر يتوقف على ثبوت الأمر، فأخذه في متعلق الأمر يستلزم فرض توقف الأمر عليه.

وبعبارة أخرى: قصد الأمر يتوقف على الأمر، والأمر يتوقف على متعلقه، وحيث إن قصد الأمر من المتعلق فالأمر يتوقف على قصد الأمر.

والحاصل: إن ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلق الأمر.

وأورد عليه: بأن الأمر لا يتوقف على وجود متعلقه خارجاً، بل على وجوده ذهنياً، أي يتصور المولى المتعلق ثم يبعث نحوه، فإنه يمكن تصور قصد الأمر حتى لو لم يكن أمر أصلاً، وأما قصد الأمر فإنه يتوقف على الأمر بوجوده الخارجي لا التصوري، فلا دور ولا خلف.

وبعبارة أخرى: قصد الأمر بوجوده الخارجي يتوقف على الأمر، والأمر يتوقف على الوجود التصوري للمتعلق ومنه قصد الأمر.

الإشكال الثاني: الدور أو الخلف في مقام الامتثال:

فإن الأمر يتوقف على القدرة على متعلقه، إذ لا يصح الأمر مع عدم القدرة.

والقدرة على قصد الأمر تتوقف على الأمر، إذ لا يمكن قصد الأمر بدون وجود أمر.

وأورد عليه بما يمكن بيانه بنحوين:

النحو الأول(1): بأن شرطية القدرة على نوعين:

1- الشرط الذي هو جزء العلة التامة.

ص: 307

1- منتقى الأصول 1: 471.

2- الشرط بما يكون رافعاً للغوية الفعل.

والأول دخيل في الوجود، والثاني ليس دخيلاً فيه بل رافع للغوية، وهذا ليس في الرتبة السابقة على المشروط، فلا يمتنع فرض تأخره عنه رتبة.

وشرطية القدرة على المتعلق من قبيل الثاني، لأن القدرة مصححة للتكليف، وبدونها يكون التكليف لغواً لا محالاً ذاتياً، إذن لا مانع من أن تكون القدرة ناشئة عن نفس التكليف - لعدم تقدمها رتبة - وبذلك يرتفع اللغوية أيضاً.

وبعبارة أخرى: القدرة المصححة للأمر إنما هي القدرة على المتعلق في ظرف الامتثال، لا في ظرف الأمر.

النحو الثاني(1): بأن القدرة المشروطة هي القدرة الشأنية - أي القدرة لو تعلق الأمر بها - لا القدرة الفعلية.

وفي المقام القدرة الشأنية حاصلة، إذ لو تعلق الأمر كان قصد الأمر مقدوراً، وهذه قضية صادقة حتى قبل تعلق الأمر، إذ القضية الشرطية صادقة حتى لو لم يتحقق طرفاها.

الإشكال الثالث: إن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر يستلزم عدم القدرة على الاتيان بالفعل بقصد الأمر، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: لزوم تعلق الأمر بغير الاختياري - وهو قصد القربة - إذ الإرادة ليست بالاختيار، وإلا لزم التسلسل.

وفيه: أولاً: مبنى: بأن الإرادة اختيارية، لكن اختياريته بنفسها لا بإرادة

ص: 308

1- بحوث في علم الأصول 2: 75.

أخرى، فلا تسلسل.

وثانياً: بناءً: بأن القصد - هنا - ليس بمعنى الإرادة، بل الداعي، أي الإتيان بالفعل بداعي حصول الموافقة والامتنال.

وثالثاً: نقضاً: بأن المستشكل يصحح أخذ القربة بحكم العقل - كما سيأتي - ، وكما أنه لا أمر شرعي بغير الاختياري، كذلك لا حكم للعقل فيه أيضاً.

الجهة الثانية: عدم القدرة على الإتيان بالمأمور به، وذلك لأن المركب الارتباطي لا يمكن الإتيان بكل جزء منه مستقلاً، بل لا يمكن الامتنال إلا عبر الإتيان بالكل.

فلا يمكن الإتيان بذات الفعل وهو جزء من المركب، بداعي وجوب الكل وهو ذات الفعل مع قصد الأمر، بل لا بد من الإتيان بالكل (أي الذات مع قصد الأمر) بداعي الأمر، وهذا يستلزم المحال، لأن الأمر لا يكون محركاً نحو محركة نفسه، وملاك الاستحالة هو استحالة علية الشيء لعلية نفسه.

وبعبارة أخرى: الأمر يدعو الإنسان للإتيان بالمتعلق، وحيث إن المتعلق هو ذات الفعل مع قصد الأمر، فلازمه أن يدعو الأمر إلى قصد الأمر، وحيث إن هنا أمر واحد فيكون المعنى أن يدعو الأمر إلى داعوية نفسه وهو محال.

والسرّ في ذلك (1) أن الشيء إنّما يكون داعياً للعمل إذا كان بنفسه أثراً مرغوباً أو لكونه ذا أثر مرغوب.

ص: 309

والجزء الضمني ليست لموافقته أثر مرغوب - لا شرعاً ولا عقلاً - من تحصيل مثوبة أو دفع عقوبة أو حصول تقرب ونحوها من الآثار، إذ هذه الآثار إنما تترتب على الكل لا على الجزء.

وهكذا الأمر، فإن حصول الأثر من الامتثال والثواب والطاعة إنما يكون على موافقة الأمر بالمركب، ولا تتعدد الطاعة والمعصية ولا الثواب والعقاب، وليس لموافقة الأمر بالجزء أي أثر - إذ موافقة الأمر بالكل شيء بسيط غير قابل للتعدد لأنه تنتزع الموافقة عن الاتيان بجميع الأجزاء والشرائط.

وحينئذٍ فإن كان (داعي امتثال الأمر) جزءاً من المتعلق كان الأمر مستلزماً لأن يكون الشيء داعياً لداعوية نفسه.

ويرد عليه: أن معنى داعوية الأمر الضمني هو داعوية الأمر الاستقلالي إلى جزء من أجزائه، وفيما نحن فيه الأمر بالمركب - وهو الذات مع داعي الأمر - يدعو إلى جزئه الذي هو الذات، فإذا أتى بالذات بداعي الأمر فقد تحقق الجزء الآخر من الواجب - وهو داعي الأمر -، فيتحقق الامتثال (1).

وبعبارة أخرى: إنه لو تحقق بعض الأجزاء من غير اختيار أو بقصد آخر، فإنه لا يسقط الأمر بالباقي، بتوهم أن المأمور به هو المركب فلا يمكن حينئذٍ الأمر بالمركب بسبب كون بعض أجزائه حاصلة فيكون الأمر بها في ضمن المركب تحصيلاً للحاصل. وإنما لا يسقط الأمر لبقاء الغرض في تحقيق المركب، وذلك يدعو للأمر بالباقي.

ص: 310

وفيما نحن فيه الأمر يدعو إلى جزء المتعلق وهو الذات بالأمر الضمني، فالعبد باتيانته بهذا الجزء مقارناً مع داعي الأمر محقق الجزء الآخر، فيحصل غرض المولى ومطلوبه.

الإشكال الرابع: الدور بلحاظ متعلق المتعلق (1)، وبيانه بمقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الأحكام الشرعية لها متعلقات، وهي أفعال المكلف التي يكون الحكم الشرعي مقتضياً لإيجادها كالصلاة، أو زاجراً عنها كشرب الخمر.

ولها متعلق المتعلق - ويعبر عنها بالموضوع -، وهي أوصاف المكلف، أو الأشياء الخارجية المرتبطة بالمتعلق الأول، كالبلوغ والعقل، والوقت في الصلاة، وكالخمر في لا تشرب الخمر، وكالعقد في أوفوا بالعقود.

المقدمة الثانية: الأحكام الشرعية هي قضايا حقيقية، فإذا وجد الموضوع - وهو متعلق المتعلق - وجد الحكم، ففي الأمثلة الماضية يكون حقيقتها هكذا: (إذا وجد الوقت فصل)، و(إذا وجدت خمر فلا تشربها)، و(إذا وجد عقد فف به). فيكون الحكم تابعاً للموضوع - أي متعلق المتعلق - في الإنشاء والفعلية.

أما في مرحلة الإنشاء: فإن الجاعل يرى إناطة مجعوله بتحقيق الموضوع، فيرى أن الحكم متأخر عن موضوعه.

وأما في مرحلة الفعلية: فلأنه لا فعلية للحكم مع عدم الموضوع.

بعد هاتين المقدمتين، نأتي إلى ما نحن فيه:

ص: 311

1- فوائد الأصول 1: 145-150.

فإذا أمر المولى بالفعل وكان قصد الأمر جزءاً منه، فيكون (الأمر) نفسه متعلقاً للمتعلق - أي موضوع للأمر - ، فقوله (صل مع قصد الأمر) يرجع إلى قوله (إن وجد أمر فصل مع قصده).

وهذا دور، أو فيه ملاك الدور، في ثلاثة عوالم:

1- عالم الإنشاء: لأن المولى يلاحظ (الأمر) متقدماً، ليكون موضوعاً - أي متعلق المتعلق - ويلاحظه متأخراً لأن قصد الأمر فرع الأمر نفسه، فهذا تناقض في اللحاظ.

2- عالم الفعلية: إذ فعلية الأمر سوف تكون متوقفة على فعلية موضوعه، ومن المعلوم أن قصد الأمر جزء من الموضوع - حسب الفرض - ، فتحصل توقف فعلية الأمر على فعلية الموضوع الذي جزؤه الأمر، وهذا دور.

3- عالم الامتثال: وذلك لأن قصد الامتثال متأخر بالطبع عن تمام الأجزاء، لأن الامتثال إنما هو إتيان الأجزاء، فالمكلف يقصد الامتثال عبر الإتيان بالأجزاء، فلا بد أن يكون المكلف قاصداً للامتثال قبل قصد الامتثال - الذي هو أحد الأجزاء - وهو محال.

ويرد عليه: أولاً: الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب، فالأول يكون مفروض الوجود حين إنشاء الحكم أو فعليته، دون الثاني إذ لا يتوقف الحكم عليه أصلاً.

وثانياً(1): بالإشكال في الكبرى - وهي كل ما كان متعلق المتعلق يلزم أن يكون مفروض الوجود - ، إذ لا دليل على هذه الكبرى، لا في مرحلة

ص: 312

1- منتقى الأصول 1: 435.

الإنشاء، ولا في مرحلة الفعلية، ولا في مرحلة الامتثال.

بيانه: أن الحكم إما ينشأ من مصلحة في متعلقه أم لا...

وعلى الأول: فقد يكون متعلق المتعلق مقوماً لاتصاف الفعل بالمصلحة، كالاتطاعة في الحج، ففي هذه الصورة يكون الحكم - الذي هو إرادة المولى للفعل - متأخراً، فيقال: إن وجدت الاستطاعة فحج.

وقد لا تكون المصلحة متوقفة على متعلق المتعلق، لكن فعلية المصلحة تتوقف عليه، كالوضوء للصلاة، فهذا لا تتوقف إرادة المولى عليه، فيقال: تجب الصلاة عليك مطلقاً سواء توضحت أم لا.

وفيما نحن فيه، (الأمر) من النوع الثاني الذي لا تكون المصلحة متوقفة عليه، فإن الأمر ينشأ عن الإرادة، أو هو الإرادة نفسها، فهو متأخر عن القيود التي تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة، فلا تكون المصلحة متوقفة عليه، نعم تحققها خارجاً متوقف عليه كالوضوء الذي لا تتوقف مصلحة الصلاة عليه، لكن فعلية المصلحة تتوقف عليه.

وعلى الثاني: وهو في الأحكام التي لا تتبع المصلحة في المتعلق كالأوامر الإمتحانية، فإن فرض وجود متعلق المتعلق وتأخر الأمر عنه إنما يكون لغرض عقلائي في هذا الفرض، وإلا كان لغواً.

مثلاً: إيجاب الصلاة بالنسبة إلى الوقت، فإن فرض وجود الوقت له أثر وهو عدم صيرورة المكلف في عهدة التكليف قبل الوقت، فلا تجب المقدمات عقلاً لعدم الوجوب أصلاً.

وليس كذلك فرض وجود الأمر، فإنه لا أثر له، إذ لا يوجد زمان يكون المكلف في عهدة التكليف قبل حصول الأمر.

والحاصل: إنه لا محذور من عدم لحاظ وجود الأمر حين الإنشاء.

كما لا محذور من عدم وجود الأمر حين الفعلية، بل لا إشكال في تأخر الأمر حين الفعلية.

وأما في مقام الامتثال فيمكن دفع الإشكال بتغاير قصد الأمر، فإن المأخوذ جزءاً من المتعلق هو قصد الأمر الضمني المتعلق بذات الفعل، وإن المتفرع على الأمر هو قصد امتثال الأمر الاستقلالي، فيقصد الامتثال بالأجزاء كما يقصد الامتثال بالمجموع، فلا محذور، فتأمل.

الإشكال الخامس: استلزام الخلف بأخذ قصد الأمر في متعلقه.

فعن المحقق العراقي(1): أن الخلف هو بتقدم اللحاظ وتأخره، فإن المولى يُلاحظ قصد الأمر متأخراً عن نفس الأمر، فإذا أخذ قصد الأمر في موضوع الأمر لزم أن يلاحظه متقدماً على نفس الأمر، فيلزم تقدم المتأخر بحسب اللحاظ، وهذا محال، إذ يمتنع أن يرى الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً.

إن قلت: إن الموقوف عليه غير الموقوف عليه، لأن (الأمر الخارجي) هو الذي يتوقف على قصد الأمر، وما يتوقف عليه قصد الأمر هو (العلم بالأمر) فلا خلف ولا دور، فيكون الملاحظ متقدماً هو العلم بالأمر، والملاحظ متأخراً هو الأمر الخارجي.

وذلك لأن قصد الأمر ليس معلولاً للأمر بوجوده الخارجي بل للأمر بوجوده العلمي، فإن القصد والداعوية تتحقق بعد الاطلاع على الأمر
لا

ص: 314

بمجرد وجوده الخارجي، كما أن التحرز عن الأخطار متفرع على العلم بها، لا على وجودها الواقعي مع الجهل بها.

قلت: إن قصد الأمر متوقف على العلم به، إلا أن العلم مأخوذ بنحو الطريقية إلى الواقع، فلا يرى المكلف نفسه إلا وهو منبعث عن الأمر الخارجي. وحينئذ يكون قصد الأمر متوقفاً على العلم بالأمر الذي هو طريق إلى الواقع، فصار قصد الأمر متوقفاً على الأمر بوجوده الواقعي، فعاد المحذور.

والجواب(1): إن ما يؤخذ في متعلق الأحكام هو المفاهيم والطبائع، لا المصاديق الخارجية، ومن المعلوم أن المفاهيم ينظر إليها بالاستقلال، لا أنها تلاحظ آلة، فتأمل.

فتحصل أنه لا محذور في اشتراط قصد القرية في التعدييات.

هذا كله بناءً على تفسير قصد القرية بقصد الأمر.

المطلب الثاني: قصد المحبوبة أو الملاك

وقد يقال: إن قصد القرية هي (قصد المحبوبة)، أو (قصد الملاك)، فلا محذور إذ لم يؤخذ الأمر في متعلق نفسه، فقصد المحبوبة غير متفرع على الأمر كي يلزم الدور، كما لا تلزم داعوية الشيء لداعوية نفسه، ولا تقدم اللحاظ وتأخره... إلى آخر المحذورات السابقة.

لكن قد يستشكل في ذلك بإشكالات ثبوتية وإثباتية:

الإشكال الأول: ما عن المحقق النائيني(2): من استحالة أخذ قصد

ص: 315

1- منتقى الأصول 1: 440.

2- فوائد الأصول 1: 151.

المحبوبة، لأن لازم ذلك كون المصلحة قائمة بالفعل المأتي به بداعي المصلحة، وذلك دور، إذ لا مصلحة في الفعل المجرد عن هذا القصد، وحينئذ يكون الإتيان بداعي المصلحة فرع قيام المصلحة به، الذي هو فرع أن يؤتى به بداعي المصلحة، وهذا إشكال ثبوتي.

ويرد عليه: ما مرّ من أن الأمر يدعو إلى جزئه الضمني - وهو الإتيان بالذات - فإذا أتى بهذا الجزء بداعي المحبوبة أو المصلحة تحقق الجزء الآخر أيضاً.

الإشكال الثاني: ما عن المحقق الخراساني(1)، وحاصله: أن اعتبار قصد المحبوبة أو الملاك، إما على التعيين أو بالتخيير بينه وبين قصد الأمر.

والأول: يستلزم عدم صحة العمل بدون قصد المحبوبة أو الملاك، مع أنه لا إشكال في كفاية قصد الأمر في حصول الامتثال حتى لو لم يقصد المحبوبة، وهذا إشكال إثباتي.

والثاني: يستلزم أخذ داعي الأمر في متعلق الأمر - ولو كأحد طرفي التخيير - بأن يقول: صلّ بقصد الأمر أو بقصد المحبوبة، فتعود المحاذير السابقة، وهذا إشكال ثبوتي.

والجواب(2): أولاً: الالتزام بالتخيير، لكن لا على نحو الوجوب التخييري ليلزم المحذور، بل بنحو التقييد، وذلك بأن يؤخذ عدم الإتيان بداعي الأمر قيداً لموضوع الوجوب المتعلق بقصد المحبوبة، كأن يؤول هكذا: (صلّ بقصد

ص: 316

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 331.

2- منتقى الأصول 1: 452.

المحبوبية إن لم تأت بها بداعي الأمر، والنتيجة هي نفس نتيجة الوجوب التخييري، لكن مع عدم الأمر بقصد الأمر ليلزم المحذور، نظير أن يقول (إن لم تسافر فتصدّق بدرهم)، حيث لم يتعلق الأمر بالسفر، لكن المكلف بالنتيجة يرى نفسه مخيراً بين السفر وبين التصدّق.

وثانياً: عدم أخذ قصد المصلحة على نحو التقييد كي لا يصبح غيره، بل اعتبار قصد المصلحة مهماً بالنسبة إلى قصد الأمر، فيرجع إلى حكم المولى بكفاية قصد المحبوبة، مضافاً إلى حكم العقل بكفاية قصد الأمر في تحقق الامتثال لتحقيق غرض المولى، وبذلك يسقط الأمر فينتفي موضوع قصد المحبوبة.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق الإصفهاني(1) - وهو إشكال إثباتي - بأن جواز الاقتصار على الإتيان بالفعل بداعي الأمر، يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، لا بالفعل بداعي حسنه، إذ لا يمكن إتيانه بداعي الأمر إلاّ مع تعلقه بذات الشيء، وإلا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد، أو يكون داعي الأمر من قبيل داعي الداعي، وكلاهما خلاف الفرض.

وفيه: أنه لا إشكال في عدم وجود مصلحة في ذات العمل مجرداً عن قصد القربة فلا بد من انضمام قصد القربة - سواء أخذ ضمن المتعلّق أم دلّ العقل عليه - وحينئذٍ إما نأخذها عن طريق قصد الأمر - ولو لم يكن متعلقاً للأمر - أو عن طريق قصد المحبوبة مع كونها متعلقاً للأمر، فتأمل.

الإشكال الرابع: ما قيل من أن اتفاق العلماء على كفاية إتيان العبادة

ص: 317

بقصد أمرها يكشف عن عدم أخذ قصد المحبوبة أو الملاك في متعلق الأمر، إلا إذا قلنا بلزوم قصد الأمر منضمماً إلى قصد المحبوبة أو الملاك، ولم يقل بذلك أحد.

وفيه: أن الاتفاق على الاكتفاء بداعي الأمر لا يكشف عن تعلق الأمر بذات العمل، كيف وقد اشترطوا قصد الأمر.

مضافاً إلى أن القدماء وأكثر المتأخرين اشترطوا قصد القرية في العبادة من غير التطرق إلى الكيفية، فلم يوجد عين ولا أثر في كلمات أغلبهم عن قصد الأمر، وإنما المتأخرون وضّحوا قصد القرية بأنها قصد الأمر، فيمكن بيانه بأنه قصد المحبوبة ونحو ذلك.

المطلب الثالث: دفع المحذور بتعدد الأمر

قد يقال: بإمكان دفع الإشكال بالالتزام بتعدد الأمر، حيث إن الأول يتعلق بذات العمل، والثاني بقصد الأمر، عكس التوصلي حيث لا يوجد فيه إلا أمر واحد بذات الفعل.

وهذا المطلب ثم بيانه بطرق مختلفة، منها:

الطريقة الأولى: ما في الكفاية⁽¹⁾: من أن الأمر الأول يتعلق بذات العمل فيكون أمراً مطلقاً، والأمر الثاني يكون مقيداً للأمر الأول.

وأورد عليه: بأنه مع إتيان الأمر الأول بدون قصد الامتثال هل يسقط الأمر الأول أم لا؟

فعلى الأول: يلزم منه سقوط الأمر الثاني أيضاً لفوات موضوعه،

ص: 318

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 326.

وبالسقوط لا تلزم الإعادة، وذلك يكشف عن عدم صيرورة الفعل بالأمر الثاني تعبدياً، إذ لو كان تعبدياً لم يسقط بدون قصد القربة، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

وعلى الثاني: يلزم منه عدم سقوط الأمر مع تحقق متعلقه، فإن عدم سقوط الأمر يكشف عن توقف حصول الغرض - الموجب للأمر الأول - على الإتيان بالفعل بقصد القربة، وبدون قصد القربة لا يحصل الغرض فلا يسقط الأمر، وحينئذٍ فالعقل يحكم بلزوم (قصد الأمر)، لتحصيل الغرض، وهذا الحكم في كيفية إطاعة أمر المولى، فيكون الأمر الثاني إرشادياً لا مولوياً.

وعليه لم يمكن تصحيح أخذ القربة بالأمر الثاني - لكونه إرشادياً - ، بل تصحيح قصد القربة بحكم العقل.

والحاصل: إن سقوط الأمر الأول يكشف عن عدم العبادية وهو خلاف الفرض، وعدم سقوطه إنما هو بحكم العقل فيكون أخذ قصد القربة بحكم العقل لا بالأمر الثاني.

إن قلت: يسقط الأمر الأول بشخصه لتحقق متعلقه، إذ بقاءه يكون طلباً للحاصل، لكن يتولد أمر آخر مثله، وذلك لبقاء الغرض.

قلت: إن كان الغرض علة لحصول الأمر، فبدونه لا يسقط الأمر، كما أن ما تحقق في الخارج ليس مقتضى الأمر حتى يكون بقاء الأمر طلباً للحاصل.

الطريقة الثانية: ما ذهب إليه المحقق النائيني (1)، والذي عبر عنه ب- (متمم

ص: 319

الجعل).

وحاصله: أن الأمر الأول يتعلق بالطبيعة المهملة - اللا بشرط المقسمي - ، لا بالطبيعة المطلقة، لأنه إذا استحال التقييد بقصد الأمر استحال الإطلاق أيضاً، لتقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة. فلا بد من رفع إهمال الأمر الأول بالأمر الثاني، وهو ليس جعلاً جديداً بل هو متمم للجعل الأول، وذلك لعدم إمكان بقاء الإهمال الثبوتي، فلا بد للمولى من رفع الإهمال بأمر ثان يبين فيه الإطلاق أو التقييد.

وهذا الكلام يجري في كل شيء لا يمكن أخذه في متعلق الأمر.

وأشكل عليه: أولاً: بإشكال مبناي، بأن تقابلهما تقابل الضدين الذين لا ثالث لهما، فإذا استحال التقييد ثبت الإطلاق، نظير جهلنا بذات الباري مع عدم إمكان علمنا به، حيث يدل على أن تقابل العلم والجهل ليس من تقابل العدم والملكة.

وفيه: أن الإطلاق بقوة العموم، فمعناه شمول المطلق للمصاديق كلها، فإذا استحال فرد من الأفراد فلا معنى لشمول الإطلاق له، إذ يكون الإطلاق حينئذٍ بمعنى شمول المطلق لذلك الفرد المستحيل ولغيره.

كما أن مثال العلم والجهل أيضاً من العدم والملكة، قال الوالد في الأصول(1)، إن ذات الباري قابلة لكي يُعلم أو يُجهل بها، وإنما يجهل بها الممكن لنقص فيه لا لعدم قابلية الذات، فتأمل.

وثانياً: بإشكال بنائي، بأن إهمال الأمر الأول غير معقول، كي يُرفع بالأمر

ص: 320

الثاني، لأن الحكم له وجود في عالم الاعتبار، وكل موجود لابد من أن يكون متشخصاً في صقع وجوده ويستحيل أن يوجد مُردداً، كما أن المشرّع لا يعقل أن يكون متردداً أو جاهلاً بإنشائه حين الإنشاء، وذلك لأن الأمر من مجعولاته.

وفيه(1): أن المراد هو الإهمال المفهومي، أي إن مدلول الأمر الأول اسم جنس - أي ذات الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة - حيث إن الإطلاق والتقييد حيثان لحاظيتان زائدتان على ذات الطبيعة المهملة، وهذا المعنى معقول في نفسه، نعم الإهمال المصداقي والفرد المُردّد مستحيل في ذاته، لكنه غير مرتبط بكلام المحقق النائي.

وثالثاً: بأن الطبيعة المهملة إما بقوة الإطلاق أو بقوة التقييد.

وعلى الأول: يرجع إلى كلام الكفاية، حيث يكون متعلق الأمر الأول مطلقاً.

وعلى الثاني: لا توجد حاجة إلى الأمر الثاني، لأن الأمر المهمل في قوة التقييد بقصد القربة ونحوها، فبالأمر الأول يتحقق تمام غرض المولى من غير حاجة إلى الأمر الثاني، فتأمل.

الطريقة الثالثة: ما ذهب إليه المحقق العراقي(2)، وحاصله: أن الجعل واحد ولكن المجعول متعدد، وذلك لأن الأمر قد يراد به السنخ - أي النوع - فقد تكون أفراد عرضية، مثل أكرم العالم، وقد تكون أفراد طولية، وهذا

ص: 321

1- بحوث في علم الأصول 2: 91.

2- مقالات الأصول 1: 238-240.

1- الطولية الذاتية، بأن يكون أحدهما معلولاً للآخر، مثل (إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة)⁽¹⁾، فإن وجوب الطهور مقدّم معلول لوجوب الصلاة.

2- الطولية لأجل إناطة موضوع أحدهما على قيام الفرد الآخر من الحكم على موضوع آخر، أي إذا قام حكم على موضوع، تولّد منه موضوع حكم آخر، مثل (صدّق العادل) الشامل بإطلاقه الأفراد الطولية في الخبر بالواسطة، فإن موضوع هذا الإنشاء هو كل خبر يكون لمؤداه أثر، وذلك لا يستلزم الدور لأن الحجية التي تحقق الموضوع هي غير الحجية التي تتبع ذلك الموضوع، ولا مانع من أن يكون كل ذلك بجعل واحد وقد أخذ في موضوعه طبيعي الأثر الشرعي.

وهكذا فيما نحن فيه، فإنه يراد من إنشاء الأمر سنخ الوجوب، وهو موجود في فردين طوليين، فبالجعل الواحد يثبت أولاً أمر ضمني بذات الصلاة، وهذا لم يؤخذ في موضوعه أمر آخر، ثم ثانياً يكون أمر ضمني آخر بقصد الأمر، ويكون الأمر الأول محققاً لموضوعه، ولا بأس بأن يكون كل ذلك بجعل واحد.

ويمكن أن يورد عليه: بالفرق بين المقامين، حيث إنه في الخبر مع الوسطة تكون هناك أحكاماً عديدة مستقلة، فيعقل أن يُحقّق أحدها موضوع الآخر.

وأما ما نحن فيه فالموضوع لكلا الأمرين واحد، فلا يعقل الطولية، لأن قوله (صلّ) - مثلاً - موضوعه الأجزاء والشرائط ومنها قصد القربة، فتأمل.

المطلب الرابع: مقتضى الأصل اللفظي والعملي

إشارة

لو شككنا في عبادة عمل أو توصليته، فهل هناك أصل يدل على أحدهما؟
والبحث في ثلاثة مقامات: في الإطلاق اللفظي، والإطلاق المقامي، والأصل العملي.

المقام الأول: في الإطلاق اللفظي

والكلام يختلف بحسب المباني الثلاث...

1- فعلى مبنى جواز أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، ودفْع إشكال الدور والخلف... الخ، تكون قصد القربة كسائر الأجزاء والشرائط، فيمكن نفيها بالإطلاق حين الشك في دخلها.

2- وأما على مبنى الاستحالة، والقول بأن الفرق بين التوصلّي والتعبدي إنّما هو في الغرض الذي يتوقف على قصد القربة وعدم توقّفه، مع عدم الفرق في تعلق الأمر فيهما، فهنا إشكالات في التمسك بالإطلاق، منها:

الإشكال الأول: إنه لا يمكن ذلك، لأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً.

وأورد عليه المنتقى إيرادين(1):

أولاً: بأنه لا وقع لهذا التمسك بالإطلاق ولا بالإشكال عليه أصلاً، وذلك

ص: 323

1- منتقى الأصول 1: 455؛ بحوث في علم الأصول 2: 97.

لعدم الشك أصلاً - على هذا المبني - للعلم بعدم دخل قصد القربة في متعلق أمر المولى لاستحالته.

وأما دخل قصد القربة في حصول غرض المولى أو عدم حصوله فهذا لا يرتبط أصلاً باللفظ كي نبحت عن إطلاقه أو عدم إطلاقه، فإن الإطلاق يتكفل بثبوت الحكم لموضوعه لا أكثر، وموضوع الشك - وهو الدخل في الغرض - غير مرتبط بذلك أصلاً.

وثانياً: بأن استحالة الإطلاق عند استحالة التقييد على قسمين:

القسم الأول: استحالة شمول الخطاب للمقيد، وهذا على نوعين:

أ) الاستحالة في نفس ثبوت الحكم للمقيد، أي عدم صلاحية ذات المقيد لثبوت الحكم فيه، مثلاً تقييد الحكم بالعاجزين.

وهذا النوع من استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق - بمعنى شمول الحكم للمقيد أيضاً بالإطلاق - .

ب) الاستحالة ليست في ثبوت الحكم للمقيد، بل في نفس عملية التقييد أو في نتيجة التقييد، ومثال الأول الدور المذكور هنا، حيث لا محذور في المقيد وهو وجوب الصلاة مع قصد القربة، لكن نفس التقييد كان فيه المحذور، ومثال الثاني تقييد الخطاب بالكفار فقط فإن المقيد وهو تكليف الكفار لا محذور فيه، وإنما المحذور في حصر الخطاب بهم فإن ذلك مستهجن وقبيح فيستحيل على الحكيم.

وفي هذا النوع استحالة التقييد لا يوجب استحالة الإطلاق، لأن المحذور كان في نتيجة التقييد - وهو تخصيص الحكم بالمقيد فقط أو في عملية التقييد - وكلا المحذورين يرتفع بالإطلاق.

وحيث إن أخذ قصد القربة في العبادة من هذا النوع الثاني، فاستحالة التقييد بقصد القربة لا تستلزم استحالة الإطلاق، فتأمل.

القسم الثاني: استحالة نفي القيد، فيكون الخطاب مهملاً.

وعليه يكون استحالة التقييد بقصد القربة يستلزم استحالة الإطلاق، فثبت التوصلية.

ويدل عليه: أن تقابل الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، حيث إن الإطلاق هو عدم التقييد في الموضع القابل للتقييد.

وأشكل عليه (1) بإنكار تقابل العدم والملكة بينهما، إذ ليست المسألة لغوية أو عرفية لرجوع إلى اللغة والعرف، كمعنى لفظ الأعمى، بل المسألة واقعية، ترتبط بسريان الطبيعة إلى تمام الأفراد وعدم السريان.

وحيث إن كان الإطلاق ذاتياً، بمعنى حصول الإطلاق مع عدم المانع الذي هو لحاظ قيد، فيقابله التقييد الذي هو لحاظ قيد، فيكون التقابل من السلب والإيجاب.

وإن كان الإطلاق لحاظياً - أي لحاظ شيء زائد على أصل الطبيعة - ، والتقييد كذلك، فيكون الإطلاق من اللا بشرط القسمي، والتقييد من بشرط شيء، فيكونان أمرين وجوديين، فالتقابل بينهما من الضدين.

وأورد عليه (2) بأنه لا معنى لإطلاق شيء إلا عدم تقييده بشيء من شأنه التقييد به، فما يستحيل التقييد به يستحيل الإطلاق من جهته.

ص: 325

1- نهاية الدراية 1: 339 (الهامش)؛ بحوث في علم الأصول 2: 99.

2- نهاية الدراية 1: 337.

وفيه: أن الإطلاق تارة يكون جمع القيود، وتارة يكون بمعنى رفضها، وما ذكره يجري في الأول دون الثاني، وسيأتي توضيحه.

الإشكال الثاني ما ذكره المحقق الإصفهاني(1): بأن عدم التقييد لا يكشف عن عدم دخل قيد في الغرض، فلعله ممكن الدخل غير ممكن التقييد.

وأشكل عليه(2): بأنه إنَّما يتم لو كان أخذ القيد ودخله في المتعلق ممكناً ثبوتاً، لكن كان هناك مانع عن بيانه بالدليل. وليس ما نحن فيه كذلك، إذ أخذ القيد ثبوتاً ممتنع، فلا معنى لهذا الكلام الإثباتي.

ويرد عليه: بأنه لا إشكال عند المحقق الإصفهاني في عدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، بل كلامه في دخله في الغرض أو عدم دخله، وحينئذٍ يكون عدم بيان الشارع مستنداً إلى استحالة أخذه في متعلق الأمر، وليس إلى عدم دخله في الغرض.

نعم لو كان أخذه ممكناً ومع ذلك لم يذكره الشارع، أمكن القول بعدم دخله في الغرض، أما مع استحالة أخذه فعدم بيانه لا يلازم عدم دخله في الغرض، فتأمل.

3- وأما على مبنى تعدد الأمر:

أ) فإن قلنا بتعدد الأمر بحيث يكون الأول مطلقاً والثاني مقيداً، فلا محذور في التمسك بالإطلاق.

ص: 326

1- نهاية الدراية 1: 340.

2- منتقى الأصول 1: 459.

ب) وإن قلنا بتمتم الجعل، فيكون الجعل الأول غير تام، فلا معنى لإطلاقه أصلاً.

اللهم إلا أن يقال: إنه مع عدم العثور على متمم الجعل، يمكن إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة، إذ عدم ذكر متمم الجعل بمعنى عدم نصب القرينة على الخلاف.

ج) وإن قلنا بوحدة الجعل وتعدد المجعول، فلا إطلاق في البين، إذ تعدد المجعول لا يثبت إلا بوجود الجامع بين ذات الفعل وقصد القرينة، وحينئذ لا يكون شك في وجوب قصد القرينة لكي ينفى بالإطلاق، ومع عدم دلالة الدليل على وجوب الجامع بل دلالة على وجوب الذات، فلا طريق لإثبات تعدد المجعول، بل يمكن ادعاء أن المجعول - وهو وجوب الذات - مطلق، فتأمل.

المقام الثاني: في الإطلاق المقامي

بأحد بيانين(1):

البيان الأول: إن ظاهر المولى أنه بصدد بيان تمام غرضه، فلو كان الأمر قاصراً عن بيان تمام غرضه لعدم إمكان أدائه به، لزم على المولى تكميل البيان ولو بجملة خبرية، فإن لم يبين المولى ذلك انعقد إطلاق مقامي في كلامه لنفي دخل قصد القرينة في الغرض.

البيان الثاني: لو كان قصد القرينة دخیلاً في الغرض كان على المولى بيانه - ولو بجملة خبرية - وإلا لزم نقض الغرض، ولكن بشرطين:

ص: 327

1- نهاية الأفكار 1: 199؛ بحوث في علم الأصول 2: 104.

أ) أن يكون قصد القرية مغفولاً عنه عند العرف.

ب) أن لا يكون الأصل الاشتغال.

أما لو كان العرف ملتفتاً إلى إمكانية اشتراط قصد القرية مع كون الأصل الاشتغال، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض، وذلك لأن العبد لابد من أن يأتي بقصد القرية لاحتماله اشتراطها مع جريان الاشتغال في حقه.

والحاصل: إنه حينئذٍ وإن لم يصل المولى إلى غرضه عبر البيان لكنه يصل إليه عبر الأصل العملي وهو الاشتغال.

لكن يمكن أن يستشكل في الشرط الثاني، وذلك لأن موارد أصالة الاشتغال مختلف فيها بشدة، بل قد يتوهم جريان الإطلاق اللفظي لنفي اشتراط قصد القرية، فلذا على المولى البيان، نعم لو كانت أصالة الاشتغال في المورد متفق عليها مع عدم توهم جريان الإطلاق اللفظي فلا لزوم للبيان فيمكن نفي اشتراط قصد القرية بالإطلاق المقامي، فتأمل.

المقام الثالث: في الأصل العملي

فهل هو البراءة عن قصد القرية، أم الاشتغال بلزوم الإتيان بها؟

قيل: بأن الأصل الاشتغال حتى لو قلنا بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، فما نحن فيه ليس من مصاديق تلك المسألة.

وبيان هذا عبر وجوه...

الوجه الأول: الفرق بين الأسباب والمسببات التكوينية حيث لا تجري فيها البراءة، لأن وضعها ليست من الشارع لكي يكون رفعها بيده، وبين الأسباب والمسببات الشرعية، والتي يتصرف فيها الشارع ويبين حدّها، فمع الشك فيها نرجع إلى البراءة لأنها أمور مجعولة له فيمكنه رفعها.

ص: 328

وفيما نحن فيه: إنَّما الشك في دخل قصد القربة في الغرض، لا في المأمور به لعدم إمكان أخذ قصد القربة فيه، والدخل في الغرض أمر تكويني فلا يمكن رفعه بالبراءة.

ويرد عليه: أن عدم بيان الشارع - ولو بجملته خبرية - يكشف عن عدم دخالته في الغرض، إذ لو كان دخیلاً فيه لكان عدم بيانه نقضاً للغرض. فصحيح أن رفعه ووضعه ليس بيده، لكنه كان يمكنه بيان دخالته في الغرض فيكون عدم بيانه نقضاً للغرض.

الوجه الثاني: التفريق بين الموردين بواسطة البراءة العقلية والشرعية.

ففي كلتا المسألتين لا تجري العقلية إذ لا بد من الجزم بتحصيل غرض المولى، وهو لا يحصل إلاً بالأكثر، وأما البراءة الشرعية فتجري في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن وضعها ورفعها بيد المولى، بإطلاق متعلق الأمر يكشف عن حصول الغرض به، ولا تجري البراءة الشرعية فيما نحن فيه لأن وضع قصد القربة لم يكن بيده فلا يكون رفعه بيده أيضاً.

والحاصل: إنه في الأقل والأكثر الارتباطيين تكون البراءة الشرعية واردة على البراءة العقلية بإزالة موضوعها، وأما في قصد القربة فلا تجري البراءة الشرعية ولا العقلية، فلا بد من الاحتياط.

ويرد عليه: أن عدم البيان - ولو بجملته خبرية - يكشف عن عدم دخل قصد القربة في الغرض، ومع الجزم بعدم دخالة قصد القربة في الغرض تجري البراءة العقلية بلا إشكال.

الوجه الثالث: التفريق بين الموردين بالشك بالتكليف والمكلف به.

ففي الأقل والأكثر الارتباطيين: يمكن الذهاب إلى البراءة وذلك عبر القول بانحلال العلم الإجمالي ورجوع الشك إلى الشك في التكليف بذلك الجزء أو الشرط، فتجري البراءة.

وأما في اشتراط قصد القربة: فلا شك في التكليف، حيث نعلم بعدم أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، بل الشك في مقام امتثال التكليف، فهل التكليف المعلوم يسقط بدون قصد القربة أم لا بد من الإتيان بها، وسبب هذا الشك هو عدم العلم بدخالة قصد القربة في الغرض، حيث إن الأمر معلول للغرض، ولا يسقط المعلول إلا بسقوط غرضه.

و يرد عليه: أن الشك بسقوط التكليف وعدم سقوطه يزول بعلمنا بعدم دخالة قصد القربة في الغرض، لما مرّ من أن عدم بيانه يكشف عن عدم دخالته في الغرض، فتأمل.

المطلب الخامس: أصالة التعبدية

وقد يقال: إنه مع الشك في التوصيلية والتعبدية، فالأصل التعبدية، وقد يستدل بأمر منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} (1) حيث دلت الآية على حصر الأوامر في العبادية، وأما التوصيليات فهي خرجت بدليل خاص مخصص للآية.

والجواب: أولاً: إن الحصر إضافي، بقرينة أن الخطاب للكفار - كما دلت عليه الآيات السابقة - فالمعنى لم يؤمروا بالتوحيد إلا ليعبدوا الله وحده

ص: 330

وثانياً: إن ظاهر الآية هو حصر العبادة في الإخلاص، لا حصر الأوامر في العبادة، وذلك لأن المستثنى قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً...

(أ) فإذا لم يكن مقيداً فظاهره حصر المستثنى منه في المستثنى، كما لو قال: (لم أمرك إلا بالسفر) حيث ظاهره حصر جميع الأوامر في السفر، فلا أمر له غيره.

(ب) وإذا كان مقيداً فظاهره حصر المستثنى في القيد، كما لو قال: (لم أمرك إلا بسفر الطاعة)، حيث ظاهره حصر الأمر بالسفر في سفر الطاعة، لا حصر جميع أوامره بسفر الطاعة(1).

وثالثاً: استلزامه تخصيص الأكثر، حيث إن أكثر الأوامر توصليات.

وفيه نظر: مبنى بعدم الإشكال في تخصيص الأكثر إذا لم يستلزم الاستهجان، كما لو أراد بيان حكم المستثنى وحكم المستثنى منه فقال: (أكرم الشعراء إلا فساقهم)، وكان فساقهم أكثر، وكما إذا كان المستثنى أكثر في الفرد لا في النوع مثل: (أكرم العلماء إلا النحاة)، وكان أكثر أفراد العلماء النحاة، لكن كانت الأنواع الأخرى كثيرة وإن كانت أفرادها قليلة، وكما في العكس، والعبادات أكثر أفراداً كأفراد الصلاة والصوم... الخ.

وبناءً: بأنه بضميمة المستحبات تكون العبادات أكثر(2).

الدليل الثاني: الروايات الدالة على أن الأعمال بالنيات وإتّما لامرء ما

1- راجع منتقى الأصول 1: 466.

2- فوائد الأصول 1: 157.

وفيه: أن الروايات في بيان النتيجة - كالشواهد - ، لا على توقف صحة العمل على قصد القربة.

وللشيخ الأعظم تفصيل في الجواب(2): بين ما أريد نفي العمل تكويناً، أو نفي صحة العمل، أو نفي نسبة الفعل إلى الفاعل، والأول يستلزم الكذب، والثاني يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن، والثالث أجنبى عن قصد القربة.

والحاصل: عدم ارتباط هذه الروايات باشتراط قصد القربة.

المبحث الثامن: دلالة الأمر على الوجوب النفسي التعيني العيني

أما الوجوب النفسي والغيري - فالنفسى: هو ما وجب لنفسه من غير ارتباط وجوبه بوجوب آخر، والغيري: ما وجب لغيره بأن كان مقدمة له - ، فالإطلاق يقتضى النفسية.

وأما الوجوب التعيني والتخييري، فالإطلاق يقتضى التعينية، أي الوجوب على كل حال سواء أتى بمحتمل البديلة أم لا، ولا فرق في ذلك على مختلف المباني في الوجوب التخييري(3).

1- سواء قلنا: إنه الإيجاب مشروطاً بترك الغير - فيكون من الواجب المشروط - ، فإن الإطلاق يقتضى عدم الاشتراط.

2- أم قلنا: بأنه إيجاب الجامع بين الفعلين أم الأفعال، فإن المادة مطلقة

ص: 332

1- راجع تهذيب الأحكام 1: 83.

2- مطارح الأنظار 1: 316-317.

3- راجع بحوث في علم الأصول 2: 114.

وظاهرة في أن الأمر تعلّق بنفس هذا العنوان لا بالجامع، كما أن الهيئة لها إطلاق أحوالي أي حتى لو تحقق الآخر، ولازم هذا التعيينية.

3- أم قلنا: بأنه وجوب ضعيف مشوب بجواز الترك إلى بدل، حيث إنه واسطة بين الوجوب والاستحباب، فإن الإطلاق يقتضي بقاء الوجوب حتى مع الإتيان بمحتمل البديلة.

وأما الوجوب العيني والكفائي، فكذلك الإطلاق يقتضي العينية، أي سواء أتى الآخر به أم لم يأت.

والحاصل: إن الإطلاق أيضاً يقتضي بأن الواجب ليس متوقفاً على مقدمة، ولا أنه جزء من مركب، ولا توقفه على شخص آخر بأن يكون المكلف منضمّاً إلى شخص آخر (1).

ثم لا يخفى أنه في صيغة الأمر يتمسك بالإطلاق اللفظي، لكن إن استفيد الوجوب من دليل لبي فلابد من التمسك بالإطلاق المقامي، أو بالأصل العملي بالاشتغال، فتأمل.

وكما تجري البحوث في الواجب كذلك في المستحب والحرام والمكروه.

المبحث التاسع: الأمر عقيب الحظر

في مدلول الأمر عقيب الحظر أو توهمه، ويلحق به النهي عقيب الوجوب أو توهمه.

ولابد من الكلام في نقاط:

ص: 333

1- الأصول 1: 212.

النقطة الأولى: في تنقيح محل البحث، وهو ما إذا لم يكن عموم أو إطلاق يشمل ما بعد النهي، بحيث يكون النهي كالتخصيص أو التقييد (1)، وما إذا كان متعلق الأمر عين متعلق النهي، لا العموم والخصوص، وإلا فلا إشكال في التخصيص (2).

النقطة الثانية: لا إشكال في عدم دلالة الأمر حينئذٍ على الوجوب، وذلك لقيام القرينة النوعية على عدم إرادته، وهذه القرينة ليست قرينة المجازية، إذ لا مجازية في الصيغة، بل قد يقال: إنَّ الإرادة الاستعمالية - التي هي ملاك الحقيقة والمجاز - تعلقت بنفس المعنى الموضوع له، وهو النسبة الإرسالية، ولكن لا توجد إرادة جدية فلا يكشف الأمر عن إرادة هذه النسبة جدياً، بل القرينة تدل على عدم إرادته، وهكذا على مبنى الدلالة على الوجوب بالإطلاق حيث لم تتم مقدمات الحكمة لوجود القرينة على الخلاف وهذا لا يستلزم المجازية، وكذلك على مبنى الدلالة العقلية إذ ذاك لا يرتبط باللفظ ووضعه، فقولته تعالى: { وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا } (3) ليس مجازاً البتة، فتأمل.

وأما احتمال الدلالة على الوجوب، بزعم أن الأمر عقيب الحظر أو توهمه من صغريات الصيغة وهي تدل على الوجوب، وهكذا توهم زوال علة النهي فلم يبق وجه لعدم الوجوب!!

ففيهما: عدم ظهور الصيغة في الوجوب، لوجود القرينة النوعية.

ص: 334

1- الأصول 1: 215.

2- نهاية الأفكار 1: 209.

3- سورة المائدة، الآية: 2.

النقطة الثالثة: بعد عدم الدلالة على الوجوب، فما هو مدلول الصيغة؟

1- فقد يقال: بالإباحة وضعاً، للتبادر.

وفيه: عدم فائدة التبادر إذا كان مستنداً على القرينة.

2- أو بالإباحة إما بالقرينة، أو لعدم تمامية مقدمات الحكمة لوجود القرينة على الخلاف، على اختلاف المباني في كيفية دلالة الصيغة على الوجوب.

وقد يقال: إن الإباحة بالمعنى الأخص لها قيد عدمي فتثبت بالإطلاق، فتأمل.

3- أو الحكم السابق على التحريم - أي كان - لزوال علة النهي فيرجع الأمر إلى ما كان عليه.

وفيه: أنه لو لم يكن عموم أو إطلاق فلا وجه للرجوع إلى الحكم السابق، لعدم دليل ولا أصل من استصحاب أو غيره.

4- الإجمال، إذ لا موجب لظهورها في سائر الأحكام بعد عدم ظهورها في الوجوب.

وفيه: أن القرينة النوعية العامة رافعة للإجمال ودالة على الإباحة.

النقطة الرابعة: في الأمر بعد الحظر في العبادات.

يمكن استفادة خصوصية الاستحباب⁽¹⁾، لا من جهة ظهور الاستحباب - بعد ارتفاع الظهور في الوجوب - بل لمناسبة خصوصية المورد.

والدليل: هو أن الأمر كما يدل على الوجوب، يدل على محبوبية المتعلق

ص: 335

1- راجع نهاية الأفكار 1: 210.

ورجحانه، وبعد ارتفاع الظهور في الوجوب من جهة وقوعه عقيب الحظر تبقى المحبوبة.

وفيه: أولاً: هذا عام لكل أمر تبعه حظر ثم أمر آخر رافع للحظر، وليس خاصاً بالعبادات.

وثانياً: إن جهة إثبات الاستحباب هو أنه لا معنى لعبادة غير راجحة - وجوباً أو استحباباً - فلا تخلو العبادات منهما، كما يظهر من مجمل الأدلة.

المبحث العاشر: في المزة والتكرار

إشارة

هل صيغة الأمر تقتضي المزة أو التكرار، أو لا تقتضي إلا صرف وجود الطبيعة؟

وهنا أمور:

الأمر الأول: المراد من المزة والتكرار

وفيه ثلاثة وجوه:

1- الفرد والأفراد.

2- الوجود الواحد والوجودات.

والفرق بينهما (1) هو أنه على الأول يكون الفرد بخصوصية الفردية تحت الطلب، بخلافه على الثاني فإن مطلوبة الفرد إنما هي لكونه مصداقاً للطبيعي فتكون الخصوصية الفردية خارجاً عن دائرة الطلب.

وتظهر الثمرة في مقام الامتثال حيث إنه على الأول يقع الامتثال بالخصوصية، دون الثاني حيث لا يقع الامتثال بالخصوصية بل ربّما صدق

ص: 336

1- نهاية الأفكار 1: 211.

التشريع مع قصد الخصوصية، فتأمل.

3- الدفعة والدفعات.

ويظهر الفرق بين هذا وبين الوجهين الأولين في أنه:

أ) على القول بالمرة، فعلى تفسيرها بالدفعة فإنه يتحقق الإمتثال بالمتعدد إذا جاء به دفعة واحدة.

ب) وعلى القول بالترار، فعلى تفسيره بالأفراد أو الوجودات يكفي المتعدد دفعة، وأما على تفسيره بالدفعات فلا يكفي.

ثم إنه لو كان المراد الوجه الأول لكان اللازم دمج هذا البحث في المسألة الأخرى الآتية في أن (الأمر يدل على الطبيعة أو الفرد)، بأن يقال: هل الأمر يدل على الطبيعة أم الفرد، وعلى فرض دلالة على الفرد فهل يدل على فرد واحد أم الأفراد.

فالأظهر هو أن مرادهم المعنى الثاني أو الثالث.

الأمر الثاني: الدلالة على الطبيعة

الظاهر دلالة الأمر على الطبيعة - لا المرة ولا التكرار - وذلك لأنه لا وضع ولا إطلاق لأحدهما...

1- أما عدم الوضع لأحدهما: فالن صيغة الأمر مركبة من المادة والهيئة، أما الهيئة فلا تدل إلا على النسبة الإرسالية البعثية - كما مر سابقاً - ، وأما المادة فهي دالة على المهية الصرفة وهي ذات الطبيعة، ولا يوجد شيء دال على المرة أو التكرار.

هذا مضافاً إلى أن الوضع لأحدهما يستلزم المجاز في الآخر، وهذا لا يمكن الالتزام به.

ص: 337

2- وأما الإطلاق: فقد يقال: إن إطلاق الصيغة يدل على البدلية، ففي نحو (أكرم العالم) يكفي إكرام كل واحد من العلماء مرة واحدة وبنوع واحد من الإكرام، وذلك لتحقق الطبيعة بذلك، فلو أراد المولى زائداً على ذلك كان عليه البيان.

نعم الموضوع وهو (العالم) إطلاقه دال على الشمول، فلو أراد المولى بعض العلماء كان عليه نصب القرينة.

والحاصل: إن الإطلاق بلحاظ المتعلق بدلي، وبلحاظ الموضوع شمولي.

والوجه في ذلك: الفهم العرفي، وهو حجة، لحجية الظواهر، فلا يرد إشكال أن المطلق يدل على ذات الطبيعة من دون أخذ قيد زائد معها، فمن أين الفرق؟

وبيان الفارق العرفي، أو تشريح المرتكز العرفي⁽¹⁾: أن الموضوع يلحظ مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم، وحيث إن الموجود جزئي - حيث إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد - فلا محالة يتكرر الموضوع بتكرر الأفراد.

وليس المتعلق كذلك - أي لا - يفرض وجوده قبل الحكم - ولولا ذلك لكانت الأوامر والنواهي طلباً للحاصل، مثلاً طلب إيجاد الإكرام المفروض وجوده، وكان في الأخبار قضية ضرورية بشرط المحمول مثلاً (العالم عادل) يكون بمعنى (العالم المفروض كونه عادلاً عادلاً).

والحاصل: إن المتعلق لا يلحظ مفروض الوجود والثبوت في المرتبة

ص: 338

1- بحوث في علم الأصول 2: 122.

السابقة على الحكم والأمر، فلا معنى للانحلال بلحاظه.

ثم إنه لا- فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي في مرحلة الجعل، أي كلاهما يدلان على صرف الطبيعة - إيجاباً في الأوامر وإعداماً في النواهي - ، وإنما الفرق في مرحلة الامتثال، حيث إن إيجاب الطبيعة يتحقق بفرد واحد، وأما إعدامها يكون بالاستمرار في عدم إيجابها.

إن قلت: لماذا لا يسقط النهي بمخالفته مرّة واحدة عبر إيجاب الطبيعة المنهي عنها.

قلت: إن علة النهي والغرض منه مستمر، فلا محالة لا يسقط، وسيأتي تفصيل ذلك في أوائل النواهي(1).

الأمر الثالث: في تكرار الامتثال

إشارة

وفيه ثلاث مقامات:

المقام الأول: تعدد الامتثال

إن كانت الأفراد عرضية، فقد يقال بوقوعها جميعاً امتثالاً لأمر المولى لتساوي الطبيعة بالنسبة إليها جميعاً.

وأما لو كانت الأفراد طولية، فلا يعقل كونها جميعاً امتثالاً، وذلك لأنه بتحقيق الفرد الأول من الطبيعة يتحقق الغرض فيسقط الحكم، فلا يكون الثاني امتثالاً جديداً، اللهم إلا أن يكون تبديلاً للامتثال وهذا سيأتي في المقام الثاني.

إن قلت: يمكن فرض تعدد الامتثال، بإرجاعه إلى التخيير بين الأقل

ص: 339

والأكثر، حيث يكون أحد طرفي التخيير (بشرط لا عن الزيادة)، والطرف الآخر (بشرط شيء).

قلت: ثبوتاً يرجع إلى كون الجميع امثالاً واحداً لو اختار الزيادة، فلا يكون من تعدد الامتثال، وأما إثباتاً فلا يمكن الاستفادة من هذا التخيير من إطلاق الدليل.

المقام الثاني: هدم الامتثال

كما لو كان للامتثال شرط متأخر، فلو ترك الشرط وأتى بفرد آخر مع الشرط، يكون الثاني امثالاً دون الأول، كما لو قضت المستحاضة الكثيرة صومها الموسع ولم تغتسل ليلاً عمداً، فيبطل صومها ويلزمها صوم آخر - على بعض المباني الفقهية - .

المقام الثالث: تبديل الامتثال

وهنا نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: الصور التي يمكن البحث عنها - ثبوتاً وإثباتاً - وهي كالتالي (1):

أ) ثبوتاً:

1- قد لا يعقل الفرد الثاني لعدم قابلية الموضوع، كالقتل.

2- وقد لا يكون لتحقق الغرض، كالضرب.

3- تبديل قبل تحقق الغرض الأقصى، كتبديل الماء قبل الشرب.

4- تبديل بعد الإطاعة مع استمرار الغرض، كتبديل المصباح بعد

ص: 340

1- الأصول 1: 220.

5- قد يعقل الفرد الثاني من دون تبديل عرضياً، كعقدين وإيقاعين.

7-6 أو طولياً أو هما، كالأمر بالتزيين الذي يحصل بعشرة مصابيح أو بعشرين بحيث كانت الثانية في عرض الأولى أو طولها.

(ب) في مرحلة الإثبات:

1- إن كان إطلاق أو ملاك جاز طولاً، كإعادة الصلاة، أو عرضاً أو هما، كأخذ النائب المتعدد في الحج في عام واحد أو أعوام.

2- إن لم يكن إطلاق أو ملاك، فإن احتمال الضرر الواجب دفعه لم يجز، وإلا جاز للبراءة العقلية.

النقطة الثانية: في الإمكان ثبوتاً.

ذهب المحقق الخراساني (1) إلى إمكان التبديل، إذا لم تكن نسبة المتعلق إلى الغرض بنحو العليّة، بل كانت بنحو الإقتضاء، كالماء الذي يأمر المولى بإحضاره بغرض الإرتواء، فمادامه لم يشربه يجوز تبديله بفرد آخر مساو له أو أفضل منه، وذلك لأن الأمر باق ببقاء الغرض الداعي إليه.

وأشكل عليه: أولاً (2): إنه لو بقي الأمر الأول - المتعلق بالجامع بين الفرد المأتي به وسائر الأفراد - لكان من طلب الحاصل، ولو لم يتعلق ذلك الأمر بالفرد المأتي به لم يكن نفس الأمر الأول بل أمر جديد، وهذا خلاف الفرض.

ص: 341

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 359.

2- بحوث في علم الأصول 2: 128.

والجواب: إنه نفس الأمر الأول، لكنه خرج منه الفرد المأتي به، وهذا لا يوجب صيرورته أمراً جديداً، نظير ما لو أمر بالطبيعة مع إمكان أحد الأفراد ثم استحال، فإن الأمر يبقى على حاله رغم خروج أحد الأفراد عن تحته.

والحاصل: إن الأمر وإن تعلق بالطبيعة وهي قد تحققت بالفرد الأول، لكن يمكن بقاء الأمر لبقاء غرضه مع خروج ذلك الفرد عن تحته، فتأمل.

وثانياً(1): إن الإتيان بالمأمور به - بحدوده وقيوده - عدّة تامة للغرض الباعث للأمر، وأما مثال الماء فإن الإرتواء ليس غرضاً للأمر لعدم تمكن العبد من تحقيقه، بل الغرض من الأمر هو تمكن المولى من رفع عطشه وهو حاصل بالإمتثال الأول، نعم هو غرض مقدمي لا غرض أصيل.

وبعبارة أخرى: إن هنا غرض أدنى وهو يترتب على فعل العبد، وغرض أقصى وهو الإرتواء وهو يترتب على فعل المولى، وهو ليس متعلق للأمر لعدم تمكن العبد منه، وأما ما يترتب على فعل العبد فهو الغرض الأدنى وهو يتحقق باحضار الماء فلا محالة من سقوط الأمر.

وأجيب: بأن الغرض الأدنى قد يكون مقديماً إلى الغرض الأقصى، والمقدمية لا تحصل إلا بعد الوصول إلى تمام النتيجة، وذلك لأن الغرض والحب الغيري لا يكون إلا في المقدمة الموصلة.

وبعبارة أخرى: قد يكون الغرض الأقصى خارجاً عن قدرة العبد لكنه أمر بإتيان ما هو تحت قدرته برجاء تحقق الجزء الآخر، فمادام لم يتحقق الجزء الآخر لم يتحقق المقدمة ولا الغرض الأدنى.

ص: 342

النقطة الثالثة: في جواز تبديل الامتثال وذلك لأنه (1)...

1- على مبنى المقدمة الموصلة، فإن الواجب هو الحصاة المقارنة لترتب الغرض الأقصى، فما لم يترتب عليها الغرض الأقصى لا تكون واجبة ولا يشملها الوجوب.

وحينئذٍ فلو أتى بالفرد الأول صحَّ الإتيان بفرد آخر برجاء امتثال الأمر به وتحصيل غرض المولى، فإذا اختار المولى في تحصيل غرضه الثاني كان هو مصداق الامتثال دون الأول حيث لا يكون امتثالاً.

إن قلت: ليس هذا من تبديل الامتثال لعدم كون الأول امتثالاً أصلاً.

قلت: ليس النزاع لفظياً حتى نبحت عن أنه تبديل أم لا، بل الكلام في جواز إتيان بفرد آخر سواء سمي امتثالاً أم لا.

2- وعلى مبنى عدم قبول المقدمة الموصلة، وأن الواجب هو ما يصلح للإيصال:

أ) فإن تحقق الغرض الأقصى - كالإرتواء - فلا مجال لتحصيل الامتثال ثانياً.

ب) وإن لم يتحقق، كما لو لم يشربه، فإن الأول امتثال وبه يسقط الأمر، لكن يمكن الإتيان بفرد آخر بداعي تحصيل ما هو محبوب للمولى والوصول إلى ملاك الأمر.

وبعبارة أخرى: إن الأمر وإن سقط لكن ملاكه لا زال باقياً، فيكون نظير الاحتياط.

ص: 343

1- منتقى الأصول 2: 14؛ نهاية الأفكار 1: 225-226.

وبذلك يتضح الإشكال في القول: بأن الفرد الأول مسقط للأمر حيث كان امثالاً فلا مجال للإتيان بفرد آخر فلا يكون الآخر امثالاً.

وذلك لأن سقوط الأمر لا يعني سقوط الملاك والمحبوبية، فالثاني ليس امثالاً للأمر لكن فيه ملاك الامتثال، فتأمل.

3- ومع عدم تحقق الغرض الأقصى يراه العرف مخيراً بين إبقاء الفرد الأول وبين الإتيان بفرد آخر، وهذا التخيير لا إشكال فيه ثبوتاً، إذ في الواجب التخييري يجوز الإتيان بكلا- فردي الوجوب دفعة ويكون كلاً منهما امثالاً للأمر، كما أن الإبقاء والإتيان بفرد جديد كلاهما في عرض واحد فيكون كلاهما امثالاً، هذا إذا كان الإبقاء اختيارياً، وإلا لم يكن طرفاً للوجوب التخييري.

النقطة الرابعة: في ذكر مصداق فقهي لتبديل الامتثال:

فقد وردت روايات في جواز أو استحباب إعادة الصلاة جماعة لمن صلاها فرادى(1)، فقد يقال: إنها في تبديل الامتثال، فلا بدّ من النظر في تلك الروايات لمعرفة مدلولها، وهي على أقسام:

1- فمنها: ما دل على إعادة جماعة(2)، فقد يقال: إن إعادة هي تبديل الامتثال.

إن قلت: لا يدل الأمر بالإعادة على تبديل الامتثال، بل لعلّه لأجل أمر جديد استحبابي له امتثال جديد.

ص: 344

1- راجع الروايات في وسائل الشيعة 8: 401-404.

2- وسائل الشيعة 8: 403 عن تهذيب الأحكام.

قلت: إن الثانية صلاة الظهر - مثلاً - ، ومن المعلوم عدم ثبوت صلاتي ظهر في يوم واحد لا بنحو الوجوب ولا بنحو الاستحباب.

اللهم إلا أن يقال: إن الصلوات اليومية الواجبة هي خمسة، ولا مانع من زيادتها إذا كان الزائد استحبابياً، فتأمل.

2- ومنها: ما دلّ على جعل الثانية الفريضة، فعن الإمام الصادق (عليه السلام) : في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة؟ قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء(1).

فقد يقال: بدلالتها على تبديل الامتثال، لقوله: (ويجعلها الفريضة)، ولا يخفى أن قوله: (إن شاء) قيد لقوله: (يصلي معهم).

وأشكل عليه: أولاً: بأن معنى (يجعلها الفريضة) هو يصليها بنية الوجوب، إذ لا يجوز الجماعة في الصلاة المستحبة.

وفيه: أن الألف واللام في (يجعلها الفريضة) للعهد، فمعنى الجملة إنه يجعل هذه الصلاة الثانية الصلاة الفريضة، وليس المعنى ينوي الوجوب.

وثانياً: إن (الفريضة) لا يراد به الواجبة، بل هي عنوان معرّف بقطع النظر عن الوجوب والاستحباب، فالمعنى: ويجعل الصلاة الثانية صلاة الظهر، وهذا لا يدل على تبديل الامتثال، بل هو بمعنى إعادة الصلاة حتى لو كانت مستحبة.

وفيه: أن الحمل على كونها معرّفاً خلاف الظاهر، بل الظاهر كون الألف واللام للعهد، فالمعنى يجعل هذه الصلاة الثانية نفس الفريضة السابقة، وهذا

ص: 345

1- وسائل الشيعة 8: 401 عن من لا يحضره الفقيه.

يساوق تبديل الامتثال.

3- ومنها: ما دل على أن الله يختار أحبها إليه (1)، وظهرها أن الاختيار في مقام الامتثال، لا مقام الثواب. فيمكن تصحيح ذلك بالشرط المتأخر بأن تكون الأولى هي الواجبة بشرط أن لا يأتي بفرد أحب.

وأما احتمال أن (الاختيار) في الثواب لا- في الامتثال، فيردّه أنه خلاف الظاهر، وأن الثواب لكليهما، حيث إن إحداهما امتثال، والأخرى انقياد.

المبحث الحادي عشر: في الفور والتراخي

والبحث في نقاط:

النقطة الأولى: في تحرير محل النزاع، فنقول: إن البحث في دلالة الأمر على الفور أو جواز التراخي، فيرجع إلى قولين: الدلالة على الفور أو الطبيعة، ولا قائل بالدلالة على التراخي فقط.

النقطة الثانية: الصحيح الدلالة على الطبيعة، وذلك لعدم دلالة المادة ولا الهيئة على الفور وضعاً، وأما الإطلاق فإن إطلاق المادة يقتضي تحقق الإمتثال سواء بالفور أو التراخي.

وأما الاستدلال لذلك بأن الزمان غير مأخوذ في المشتقات.

فيرد عليه: أن القائل بالفور لا يقول بأخذ الزمان في مفهوم الأمر، بل مراده وجوب المسارعة، ولازم ذلك هو الفعل في أول الأزمنة، من غير أن يكون هذا اللازم مأخوذاً في المفهوم، كما أن القائل بجواز التراخي يقول بعدم وجوب المسارعة لا بأخذ الزمان مخيراً في مفهوم الأمر.

ص: 346

1- وسائل الشيعة 8: 403 عن الكافي وتهذيب الأحكام.

وأما القائل بالفور فقد استدل(1):

1- بالعقل، وذلك باستحالة انفكاك الإرادة عن المراد، ففي التكوينية تكون الإرادة علة لتحقيق المراد، وفي التشريعات تكون الإرادة مقتضية للمراد، فيجب اتصال حركة العبد بأمر المولى.

وفيه: أولاً: إن الأمر هو البعث نحو الشيء، وفوره وعدم فوره يرتبط بالمتعلق، فإذا كان المتعلق هو الطبيعي الجامع بين الفرد الحالي والاستقبالي فالأمر يقتضي ذلك لا غير.

وثانياً: إن عدم تخلف الإرادة التشريعية عن المراد إنما هو بمعنى صدور الحكم والتكليف من المولى بمجرد إرادته، فهذا معنى صحيح لكن هذه الإرادة علة تامة للتكليف، ولا ارتباط لها بفعل العبد لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء.

2- وبالنقل: لقوله تعالى: {فَاسْتَبِقُوا}(2)، وقوله سبحانه: {وَسَارِعُوا}(3) حيث دلت على الاستباق والمسارة نحو المأمور به وهو يساوق الفور.

وفيه: أولاً: الحمل على وجوب المسارة والاستباق يستلزم تخصيص الأكثر، لخروج المندوبات والواجبات الموسعة التي هي أكثر الواجبات.

وثانياً: إن الأمر في الآيتين للإرشاد لما هو المرتكز في العرف والعقل بحسن المسارة والاستباق، وحيث كان هذا هو المرتكز فلا بد من الحمل

ص: 347

1- نهاية الأفكار 1: 218-219.

2- سورة يس، الآية: 66.

3- سورة آل عمران، الآية: 133.

النقطة الثالثة: على القول بالفور، لو لم يبادر، فهل يسقط الوجوب كاملاً أم لا؟ وبناء على عدم سقوطه هل يجب فوراً ففوراً أم لا؟

وجه الاحتمالات هو أن المستفاد من الأدلة هل هو وحدة المطلوب أم تعدده؟

والظاهر هو التعدد، فلا سقوط لأصل التكليف بالتأخير.

كما أنّ المسارعة والاستباق لهما إطلاق بالنسبة إلى الفور الثاني وهكذا، لأنه مع عدم الإتيان فوراً تبقى دلالة الآيتين على المسارعة والاستباق، فلا بد من الإتيان في الآن الثاني وهكذا.

النقطة الرابعة: إن عدم الدلالة على الفور إنّما هو مع عدم القرينة، ومع وجود القرينة لا بد من الأخذ بها.

ومن القرائن الدالة على الفور: علم المكلف بعدم تمكنه من الإتيان في الآن الثاني، فيحكم العقل - لتحقيق الاطاعة - بالفور.

لا إشكال في أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء في الجملة، بمعنى الإكتفاء به وعدم الحاجة إلى الإعادة أو القضاء.

وقبل الخوض في البحث لا بأس بالإشارة إلى أصولية المسألة، وأنها عقلية ولفظية.

1- فالفصول عنون البحث بأن الأمر بالشيء إذا أتى به على وجهه هل يقتضي الإجزاء؟

وأشكل عليه: بأن الإجزاء ليس من شؤون أمر المولى، بل من شؤون فعل العبد، مضافاً إلى عدم دلالة المادة ولا الهيئة على الإجزاء، وأما الدلالة الالتزامية فهي خارجة عن الدلالة اللفظية.

2- وقد يقال: بأن مسألة الإجزاء من المبادي الأحكامية، لأن الكلام في دلالة الدليل، ولأن النزاع ليس في أصل الكبرى، وإنما النزاع فيما تثبت به الكبرى، أي الوفاء بالملاك وعدم الوفاء به، وكذا إمكان أو عدم إمكان تدارك المصلحة الفائتة، فلو ثبتت هذه الأمور ثبت الإجزاء، وإلا فلا، والحاصل: إنه لا بدّ من البحث في هذه الأمور ويتفرع عليها الإجزاء وعدمه.

ويرد عليه: أن الكلام في كبرى كلية تنطبق على جميع الأدلة، فليس البحث في كل دليل بمفرده حتى يكون خاصاً به، ولذا ينطبق على البحث

3- وقد يقال: إن البحث عقلي صرف، لحكم العقل بالإجزاء من دون دلالة اللفظ.

وفي الأصول(1): الأقرب جعله عقلياً بالنسبة إلى الأمر الذي امتثله، ولفظياً بالنسبة إلى غيره.

أما الأول: فلأن الغرض الداعي إليه يحصل بالمأتي به، وهو موجب لسقوطه، إذ لو لم يحصل لزم انفكاك المعلول (أي الغرض) عن علته (أي المأتي به)، ولو حصل الغرض ولم يسقط الأمر لزم وجود العلة بلا معلول.

وأما الثاني: فلأن الكلام في دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الإجزاء، وذلك يستلزم ملاحظة أدلتها، هل هي على التوسعة في المأمور به على نحو الحكومة أم لا.

ثم إننا نجري على التعبير الشائع من (إجزاء الأمر) وذلك اختصاراً للعبارة.

ثم إنه لا إشكال في الإجزاء إذا أتى بالأمر الواقعي، فلا داعي للتحديث عنه.

إنما الكلام في إجزاء الأمر الاضطراري والأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

إشارة

والبحث تارة في مرحلة الثبوت، وأخرى في مرحلة الإثبات.

ص: 350

المرحلة الأولى: البحث الثبوتي

والصور المتصورة أربعة، والآثار أيضا أربعة.

أما الصور فهي: 1- كون الأمر الاضطراري وافياً بتمام الغرض 2- وكونه وافياً ببعض الغرض مع كون الباقي إلزامياً غير قابل للتدارك 3- والصورة السابقة مع إمكان تدارك الباقي 4- وكونه وافياً ببعض الغرض مع عدم كون الباقي إلزامياً.

وأما الآثار فهي: 1- الإجزاء عن الواقع 2- وصحة العمل وضعاً مع البدار 3- وجواز البدار تكليفاً 4- وجواز إيقاع المكلف نفسه في الاضطرار.

الصورة الأولى: وفاء الأمر الاضطراري بتمام الغرض.

ولا إشكال في الإجزاء لتحقق تمام غرض المولى، وبه يسقط التكليف، ومن ذلك يتضح صحة العمل وضعاً مع البدار، وجواز البدار تكليفاً، وجواز إيقاع المكلف نفسه في الاضطرار.

اللهم إلا إذا كان الوفاء بالغرض كاملاً إنمّا هو في صورة استمرار الاضطرار، فلا يجوز البدار إذا لم يمكن تدارك الغرض أو المقدار الملزم منه، وكذا لو كان الوفاء بالغرض مشروطاً بأن لا يكون الاضطرار عن سوء الاختيار.

إن قلت: إن كان الأمر الاضطراري يفى بتمام الغرض كان لابد من التخيير بين الفعلين، لا أن يكون أحدهما اختيارياً والآخر اضطرارياً.

قلت: وفاء الأمر الاضطراري بتمام الغرض إنمّا هو في صورة الاضطرار، لا في صورة التمكن من الإتيان بالأمر الواقعي.

الصورة الثانية: الوفاء ببعض الغرض، مع كون الباقي إلزامياً، غير قابل

ولا إشكال في الإجزاء لعدم إمكان تدارك الباقي، وصحة العمل مع البدار وضعاً، وعدم جوازه تكليفاً إذا احتتمل زوال الاضطراب مع عدم جواز إيقاع النفس في الاضطراب، لفوات مقدار ملزم من الغرض، بل قد يفوت كل الغرض إذا كان ترتب الأثر متوقفاً على عدم سوء الاختيار.

نعم يمكن أن يقال: إنه إذا كان المأمور به عبادة فعدم جواز البدار يقتضي بطلان العبادة، لأن النهي فيها موجب للفساد، فحينئذٍ لا تترتب الآثار الثلاثة، فلا إجزاء، ولا صحة للعمل، ولا جواز للبدار، ولكن المكلف قد فوت جزءاً ملزماً من غرض المولى - حسب الفرض - .

اللهم إلا أن يقال: إن البدار لا يرتبط بذات العبادة فحرمته لا تسري إلى العبادة كما قاله بعضهم في الجهر والإخفات، وفيه تأمل.

وقد يقال: بتعكس الوضع والتكليف، فلو كان العمل صحيحاً مع البدار فلا يجوز البدار تكليفاً لاستلزامه تقويت مقدار ملزم من المصلحة، وأما لو كان البدار موجباً للبطلان فلا يحرم لعدم تقويته للمصلحة بل يكون لغواً.

لكن لا يخفى أن الشق الثاني خلاف الفرض.

الصورة الثالثة: الوفاء ببعض الغرض، مع كون الباقي إلزامياً قابلاً للتدارك.

قد يقال: بأنه لا إشكال في عدم الإجزاء بل اللازم التدارك، فيصح البدار، ويجوز لكنه عمل لغو، وكذا يجوز إيقاع النفس في الاضطراب لكنه لغو، إلا إذا كان سوء الاختيار مفوتاً للغرض.

لكن يمكن أن يقال: إنه العمل لو كان عبادياً فالبدار غير ممكن، وذلك لأن

العبادة إذا كان لغواً كانت باطلاً فلا يمكن الإتيان بها مع البدار أصلاً، فتأمل.

الصورة الرابعة: الوفاء ببعض الغرض، مع عدم كون الباقي إلزامياً.

وتترتب كل الآثار الأربعة، لعدم كون الزيادة ملزمة بل استحبابية، إلا إذا كان الوفاء بالغرض متوقفاً على عدم كونه بسوء الاختيار.

المرحلة الثانية: البحث الإثباتي

إشارة

والكلام في موضعين: في وجوب الإعادة في الوقت، ووجوب القضاء خارج الوقت.

الموضع الأول: في الإعادة

لا يخفى أنه ليس الكلام فيما لو ثبت أن الأمر الاضطراري إنما هو فيما لو استمر العذر إلى آخر الوقت، لأنه حينئذٍ بعد ارتفاع العذر في الوقت ينكشف أن الأمر اضطراري، بل أمر ظاهري، وسيأتي الحديث عنه في المقام الثاني.

وقد ذهب المحقق العراقي⁽¹⁾ إلى أن ظاهر أدلة الاضطرار هو استمرار الاضطرار في كل الوقت، إلا إذا استفيد عدم لزوم الاستمرار من الدليل، كدليل التقيّة ونحوها.

أما إذا لم يستفد من ظاهر الدليل أيّاً منهما - من الاستمرار أو عدمه - فهنا صورتان:

الصورة الأولى: وجود إطلاق لدليل الأمر الاختياري، بحيث يشمل من أدّى الوظيفة الاضطرارية، فلا إجزاء.

ص: 353

إلا إذا قيد دليل الأمر الاضطراري هذا بالإطلاق، وقد يقال بالتقييد بأحد طرق، منها:

الطريق الأول: الإطلاق المقامي لدليل الأمر الاضطراري، فإن له ظهوراً في أن المولى في مقام بيان تمام ما هي وظيفة المكلف، فلو لم يكن الفعل الاضطراري كافياً لكان عليه البيان بأن على المكلف إعادة لو ارتفع العذر.

ويرد عليه: أولاً: عدم وجود إطلاق مقامي، إذ الظاهر كون المولى في مقام بيان الوظيفة في حال الاضطرار، لا بيان الحكم مع زوال الاضطرار.

وثانياً: معارضة هذا الإطلاق - على فرض ثبوته -، مع إطلاق دليل الحكم الاختياري.

إن قلت: إن الإطلاق المقامي وارد على الإطلاق اللفظي، لأن من شرط الإطلاق اللفظي أن لا ينصب المولى قرينة على الخلاف، والإطلاق المقامي بنفسه قرينة.

قلت: هذا إنما يكون لو كان الإطلاق المقامي مقارناً مع كلام المولى، أما لو تأخر عنه فإنه ينعقد الإطلاق اللفظي فيتعارضان، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إن الأمر الاختياري سابق على الأمر الاضطراري فينعقد له إطلاق، ثم بمجيء الأمر الاضطراري يكون له إطلاق، فيتعارضان.

الطريق الثاني: لو استفيدت البدلية من دليل الأمر الاضطراري، بأن تنزل الوظيفة الاضطرارية منزلة الوظيفة الاختيارية، كما في قوله (عليه السلام): «التيمم أحد الطهورين»⁽¹⁾، فتكون للبدلية إطلاق تشمل ما بعد زوال

ص: 354

1- الكافي 3: 64.

الاضطرار، لمن أتى بالفعل في حال الاضطرار.

وأورد عليه (1) إشكالان:

الأول: معارضة إطلاق البدلية، مع ظهور دليل الحكم الاختياري في دخل القيد أو الجزء المضطر إلى تركه في المصلحة ولو ببعض مراتبها الملزمة، خرجت فترة الاضطرار لأن الأمر به يكون محالاً حيث إنه أمر بما لا يطاق، وتبقى فترة زوال الاضطرار.

الثاني: إن إطلاق دليل الأمر الاختياري مقدّم على إطلاق البدلية، لكونه أظهر وللحكومة.

أما الأظهرية: فلأن الظهور الأول مستند إلى وضع الهيئة التركيبية في دخل ما هو موضوع الخطاب والأمر في المصلحة، وهذا الظهور أقوى من ظهور الإطلاق في أدلة الاضطرار بالوفاء بتمام المصلحة.

وأما الحكومة: فلأنّ لازم إطلاق أدلة الاختيارية - بعد ما اقتضى حفظ الاختيار في تحصيل القيد - هو كونه ناظراً إلى رفع الاضطرار عنه، ومرجعه إلى نظره إلى رفع موضوع أدلة الاضطرار.

وبعبارة أخرى: - كما قيل - إن دليل الوظيفة الاختيارية بظهوره في دخل القيود والأجزاء في المصلحة الواقعية يقتضي لزوم حفظ القدرة عليها، والمنع عن تفويتها بإيقاع النفس في الاضطرار الذي هو موضوع الوظيفة الاضطرارية، وهذا يعني أن دليل الحكم الاختياري حاكم على دليل الحكم الاضطراري، لأنه ناظر إلى موضوعه.

ص: 355

والجواب: أولاً: بعدم الأظهرية، وذلك لأن المعارض لإطلاق البدلية ليس أصل الظهور في دخل القيد ليكون بالوضع، بل إطلاق الظهور بحيث يشمل ما إذا أتى بالأمر الاضطراري فارتفع العذر.

وثانياً(1): إن الحكومة تعني رفع الموضوع شرعاً بغرض رفع الحكم المترتب عليه، كما في مثل: (لا شك لكثير الشك) ومثل: (لا ربا بين الوالد والولد)، وليس من الحكومة النهي عن تحقيق الموضوع خارجاً كي يكون حاكماً على دليل حكم رُتب على ذلك الموضوع، فلو عصى وأوجد ذلك الموضوع، فهذا الدليل لا يدل على انتفاء تحققه في الخارج لكي ينتفي حكمه المترتب عليه.

وفيما نحن فيه: غاية الحال هو النهي عن إيقاع النفس في الاضطرار، أما لو أوقع نفسه فيه أو وقع فيه، فإن دليل الحكم الواقعي لا ينفي تحقق الاضطرار ليكون حاكماً على دليل الوظيفة الاضطرارية.

والحاصل: إن الحكومة ليست مجرد النظر، بل النظر مع رفع الموضوع أو تضيقه أو توسعته شرعاً، لإثبات أو نفي حكم، وما نحن فيه ليس كذلك، بل غاية الأمر هو نظر دليل إلى موضوع دليل آخر للنهي عنه، فتأمل.

الصورة الثانية: عدم وجود إطلاق، فالمرجع حينئذٍ إلى الأصول العملية.

فصاحب الكفاية(2) ذهب إلى جريان أصالة البراءة عن الزائد، وذلك

ص: 356

1- بحوث في علم الأصول 2: 146.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 388.

بارجاءه إلى الشك في أصل التكليف.

ويرد عليه إشكالان:

الإشكال الأول ما ذكره المحقق العراقي⁽¹⁾: بأن اللازم الإحتياط، وذلك لأن المتصور أحد أمرين:

الأول: الشك في وفاء الفعل الاضطراري بتمام مصلحة الاختياري أو عدم وفائه إلا ببعض المصلحة، فالمرجع الاحتياط، لاندراجه في باب التعيين والتخير، للعلم بوفاء الاختياري بتمام المصلحة مع الشك في وفاء الاضطراري بالتمام، فيدور الأمر بين تعيين الاختياري أو التخير بينه وبين الاضطراري.

ويرد عليه: أن الكلام إنما هو في فرض ثبوت الأمر الاضطراري، وإلا خرج البحث إلى المقام الثاني من أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، ومع ثبوت الأمر الاضطراري لا دوران بين التعيين والتخير، بل لابد من القول بالإجزاء.

الثاني: مع إحراز وفاء الاضطراري ببعض المصلحة، فالشك في مفوتية الاضطراري للبعض الآخر من المصلحة أو عدم مفوتيته.

فالمرجع الاحتياط أيضاً، لأن مرجع الشك إنما هو في القدرة على الامتثال وتحصيل الغرض، وذلك لأن المكلف يعلم ببقاء قدر ملزم من المصلحة، إنما شكه في القدرة على استيفائها، فلا بد من الاحتياط بإعادة الفعل لكي يقطع ببراءة الذمة، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

ص: 357

وأورد عليه: بأن المحتملات ثلاثة، لا غير، ونتيجة كلها البراءة دون الاحتياط، وهي:

1- تبدل المصلحة، أي عدم لزوم تدارك الباقي من المصلحة، وذلك لوجود مصلحة أخرى في الاضطراري - كالتسهيل - تقوم مقام الفائت، فرجع إلى الأمر الأول، والجواب نفس الجواب.

2- رفع اليد عن الفائتة، أي إمكان الأمر التعييني بالاضطراري - من غير تخيير بينه وبين الاختياري - من غير تدارك المصلحة الفائتة، وذلك لرفع المولى يده عن ذلك المقدار الفائت من المصلحة لو أتى المكلف بالاضطراري.

وحيث أن يكون عدم الإتيان بالاضطراري قيده في وجوب الاختياري، أي لا أمر بالاختياري إلا إذا لم يأت بالاضطراري، فمرجه إلى أن الاختياري ليس بواجب في حال الإتيان بالاضطراري، فرجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءة، فلم يكن الشك في المحصل كي يقال: إن الشك في القدرة فيجب الاحتياط.

3- عدم رضا المولى بتفويت المقدار المتبقى من الملاك.

فيكون الشك من قبيل الأقل والأكثر، إذ يشك في أن الواجب هو مطلق الاختياري (في حال عدم تفويت الباقي من المصلحة لو أتى بالاضطراري)، أو الاختياري المقيد بعدم سبق الاضطراري (على تقدير التفويت)، فيكون الشك في هذا القيد، ومقتضى القاعدة عدم اشتراطه كسائر موارد الأقل والأكثر.

وفيه: أن نتيجة المحتمل الثالث هو الاحتياط دون البراءة، وذلك لأن

نفي قيد (عدم سبق الاضطراري) يساوق وجوب الاختياري على كل حال سواء سبقه الاضطراري أو لم يسبقه، ومقتضاه لزوم الاعادة وعدم الإجزاء، فتأمل.

وحيث إن ظاهر الدليل هو الاحتمال الثالث، ثبت الاحتياط كما ذكره المحقق العراقي.

الإشكال الثاني: إن هنا أصل حاكم على أصالة البراءة، وهو الاستصحاب التعليقي، فإنه في أول الوقت تصح هذه القضية (وجوب الفعل الاختياري لو زال الاضطرار) فهذا الحكم ثابت قبل الإتيان بالفعل الاضطراري، ثم بعد الإتيان به يشك في عدم الوجوب، فيستصحب هذا الوجوب التعليقي.

والجواب: أن لا يقين سابق في هذه القضية التعليقية، وذلك لأنه لو استوفى الأمر الاضطراري تمام المصلحة يكون الواجب من أول الأمر هو الجامع بين الاختياري والاضطراري، لا خصوص وجوب الاختياري.

ثم لا يخفى أن هنا ثلاثة مباني في كيفية تصوير الأمرين - الاختياري والاضطراري - وتختلف عليها النتيجة من حيث البراءة أو الاحتياط.

الأول: تعدد الأمر، فأحدهما بالجامع بين الاختياري والاضطراري، والآخر بالحصاة الاختيارية.

وعليه يكون قطع بوجود الأمر بالجامع مع الشك في الأمر الآخر، ومرجه إلى الشك في التكليف الزائد.

الثاني: التخيير بين الأقل والأكثر، أي بين الأمر الاختياري بعد زوال

العذر وبين الاضطراري حين العذر والاختياري بعد زواله.

ومرجعه إلى الاحتياط، وذلك لعدم كفاية الاضطراري وحده قطعاً لأنه ليس طرف التخيير أصلاً.

الثالث: استحالة التخيير بين الفعل الاختياري والاضطراري بنحو الأقل والأكثر.

وحينئذٍ فيرجع الشك إلى الشك في التعيين والتخيير، فعلى تقدير التخيير يكون الإجزاء، وعلى تقدير التعيين يكون عدم الإجزاء، وحيث دار الأمر بينهما فالاختياري مأمور به على كل حال دون الاضطراري فلا بد من الاحتياط.

الموضع الثاني: في القضاء

وهنا مطلبان:

المطلب الأول: هل لدليل القضاء إطلاق بحيث يشمل الدليل بإطلاقه من جاء بالفعل الاضطراري في الوقت.

ومحلّ هذا البحث هو في الفقه، والظاهر عدم وجود هكذا إطلاق.

وعلى فرض وجوده، فهل دليل الأمر الاضطراري يُقيد هذا الإطلاق؟ لا بد من المراجعة إلى المباني في الأمر الاضطراري، فإن النتيجة تختلف باختلافها...

1- فعلى مبنى المحقق النائيني من الملازمة العقلية بين الأمر الاضطراري وبين الإجزاء، يمكن القول بعدم لزوم الإعادة، لأن وجود الأمر الاضطراري في صورة استمرار العذر في كل الوقت أمر مسلّم، وحينئذٍ يقال: إن دخل القيد المتعذر في الملاك إن كان بشكل مطلق فلا معنى للأمر الاضطراري

ص: 360

في الوقت لفقدانه للملاك، وإن كان غير دخيل في حال العذر فقد حصل الملاك فلا معنى للقضاء.

ويرد عليه: أنه قد يكون للوقت مدخلية في جزء من الملاك، وللقيد المتعذر أيضاً جزء آخر من الملاك، فيمكن الوصول إلى كل الملاك عبر امثال الاضطراري في الوقت والقضاء خارج الوقت.

2- وأما على مبنى المحقق العراقي من بناء على كون الأمر الاضطراري تعيينياً فالنتيجة هي الإجزاء في الوقت وخارجه كما مرّ، وبذلك يتقيد دليل القضاء.

3- وكذا على القول باستفادة البدلية من دليل الأمر الاضطراري فهي بدلية بشكل مطلق.

4- وكذا بناءً على القول بوجود إطلاق مقامي لدليل الأمر الاضطراري، وإن كان الأظهر عدم وجود هكذا إطلاق، لعدم نظرٍ إلى خارج الوقت أصلاً.

المطلب الثاني: بعد عدم وجود إطلاق فما هو مقتضى الأصل العملي؟

ذهب المحقق الخراساني (1) إلى أن الأصل البراءة عن وجوب القضاء.

وقد يقال: إن القضاء إما بأمر جديد أو بنفس الأمر الأول.

أ) فإن كان بأمر جديد، فالشك في أصل التكليف، فلا وجه للاحتياط ولا للاستصحاب التعليقي.

ب) وإن كان بنفس الأمر الأول - بأن يكون هناك أمران: أمر بالجامع،

ص: 361

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 388.

وأمر بإيجاد الجامع في الوقت - ، فمع الشك في الإجزاء يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخير فمقتضى القاعدة الاحتياط بالقضاء. وذلك لأنه يعلم بالأمر بالصلاة بتيمم في الوقت على كل حال، كما يعلم بوجود أمر آخر مردد بين (الصلاة بوضوء خارج الوقت) وبين (الجامع بينها وبين الصلاة في الوقت بتيمم).

وفيه نظر: لأن الأمر بالصلاة بتيمم هو نفس الأمر بالجامع، فتكون النتيجة هو أن الأمر بالجامع معلوم وقد أدى هذا الأمر بالصلاة بتيمم في الوقت، وأما الأمر (بالصلاة بوضوء خارج الوقت) فهو مشكوك فتجري فيه أصالة البراءة.

المقام الثاني: إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي

إشارة

أما تحرير محل البحث...

فقد يقال: بأن محلّ البحث هو ما إذا استند علمه إلى حجة شرعية، بحيث لا تزول حجيتها في ظرفها مع انكشاف كون الواقع خلافها.

أما لو لم تكن حجة شرعية كما لو عمل بخبر الفاسق بتوهم أنه عادل، فلم يثبت في حقه حكم ظاهري أصلاً، نظير انكشاف مخالفة القطع للواقع حيث لا- حكم ظاهري، فلا- يجري بحث الإجزاء، ومثاله ما لو انكشف خطأ المجتهد حيث إنه لنفسه لم يكن حكم ظاهري، نعم لمقلديه فقد كان حكم ظاهري.

ولا يخفى أن هذا هو بناءً على ثبوت الحكم الظاهري، أما على القول بالتنجيز والإعذار فلا.

ثم إن الحكم الظاهري قد يكون ثبوته بأمانة أو بأصل، وانكشاف الخلاف قد يكون بالعلم وقد يكون بأمانة وقد يكون بأصل عملي، فهنا بحوث:

البحث الأول: انكشاف الخلاف بالعلم

ومقتضى القاعدة عدم الإجزاء، إذ الحكم الظاهري لا يرفع الحكم الواقعي الفعلي، فلم يمتثل المكلف الحكم الواقعي، فالمطلوب منه امتثاله، وهو معنى عدم الإجزاء.

أما القول بالإجزاء فمن وجوه منها:

الوجه الأول: تفصيل صاحب الكفاية⁽¹⁾ بين:

(أ) كون الحكم الظاهري موسعاً للموضوع بالحكومة، فالإجزاء، كما في أصالة الطهارة والحليّة واستصحابهما، التي توسع الاشتراط بهما، فسواء كانت طهارة واقعية أم طهارة علمية فقد تحقق الشرط الواقعي، وحينئذٍ لا يكون العلم بالنجاسة بعد العمل من باب انكشاف فقدان الشرط، بل قد تحقق للعمل شرطه الواقعي وهي الطهارة العلمية.

(ب) كون الحكم الظاهري لاحتراز الواقع فقط، فلا إجزاء حينئذٍ، لانكشاف فقدان الفعل لشرطه الواقعي، فلم يمتثل، فلا بد من التكرار.

وأورد عليه المحقق النائيني وغيره بإشكالات⁽²⁾ منها:

الإشكال الأول: التقض بسائر أحكام الطهارة، كطهارة ماء الوضوء،

ص: 363

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 389.

2- فوائد الأصول 1: 249-251.

وطهارة الملاقي ونحو ذلك.

وأجيب: أولاً⁽¹⁾: إن الدليل المتكفل لإثبات موضوع ظاهري بلحاظ أثر معين على قسمين:

1- أن يكون لصد هذا الموضوع أثر آخر مناقض لأثره، كما في استصحاب ملكية زيد الذي أثره جواز البيع، وصد الملكية هو الوقف الذي أثره مناقض وهو عدم جواز البيع، فهنا يتعارض الأثران، فيكون الحكم بأحدهما ظاهراً لا واقعاً، فبانكشاف الخلاف يتبين عدم إمتثال الحكم الواقعي.

2- أن لا يكون أثر لصد هذا الموضوع، كما في الطهارة بلحاظ الشرطية للصلاة، فإن أثرها هو صحة الصلاة، وليس لصدها - وهي النجاسة - أثر يناقض الشرطية، وذلك لأن النجاسة لم تؤخذ مانعاً كي يقال: إن أثرها المانعية عن الصلاة، وذلك لأنه لو كان أحد الضدين شرطاً لا يعقل أن يكون الصد الآخر مانعاً، لتساوي الضدين رتبة فيلزم تساوي رتبة أثريهما، وليس كذلك هنا، وذلك لاختلاف الشرط والمانع رتبة، فإذا ثبتت الشرطية لأحدهما لا تثبت المانعية للآخر.

وفيه: أن دليل الطهارة لو كان حاكماً وموسعاً لدليل الاشتراط فلا فرق فيه بين ثبوت أثر للصد أو عدم ثبوت أثر له.

كما أن الحكومة يجب أن تكون عرفية بحيث يستفاد من نفس دليل الحاكم أنه ناظر إلى الدليل المحكوم وموسّع له، أما إذا كانت التوسعة غير

ص: 364

1- منتقى الأصول 2: 50.

وثانياً(1): إن أصالة الطهارة توسع موضوع الحكم الذي أخذ فيه الطهارة، ولا تضيق موضوع حكم أخذ فيه النجاسة.

ويرد عليه: أنه قد يكون تلازم بين التوسعة والتضييق، فدليل الطهارة إن وسع الموضوع فلا بد من القول بطهارة الملاقي، مع أن عدم تضييق موضوع النجاسة معناه نجاسة الملاقي، فحصل التعارض بين الحكمين، فلم تثبت الحكومة، فتأمل.

الإشكال الثاني: إن ادعاء الحكومة غير صحيح، وذلك لأنها برأي صاحب الكفاية ما كان الدليل الحاكم مفسراً للدليل المحكوم، وليست أدلة قاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما مفسرة بل ولا ناظرة إلى دليل شرطية الطهارة في ثوب المصلي - مثلاً -، بل هي تشريع لقاعدة عامة مع قطع النظر عن هذا الاشتراط.

والجواب: إن هذا إشكال لفظي، فيلزم ملاحظة واقع التوسعة في الشرطية، سواء سمينها حكومة أم لا، فهل مثل قوله «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر»(2) يوسع ما دلّ على اشتراط طهارة ثوب المصلي، بحيث تكون شرطية الطهارة أعم من كونها طهارة واقعية أم ظاهرية، فيلزم النقاش في هذا.

الإشكال الثالث: إن هذه الحكومة - في الطهارة والحلية - ليست

ص: 365

1- بحوث في علم الأصول 2: 158.

2- وسائل الشيعة 3: 467 عن تهذيب الأحكام.

حكومة واقعية بحيث توسع الشرط الواقعي كي يشمل الطهارة والحلية الواقعية والظاهرية، بل هي حكومة ظاهرية، فلا تكون توسعة حقيقية كي تكون (الطهارة المعلومة) شرط واقعي.

وذلك لأن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي في الرتبة، فلا يعقل توسعته للحكم الواقعي إلا في الظاهر، حيث إن الحكم الظاهري موضوعه أو ظرفه الشك بالحكم الواقعي، ومن المعلوم تقدم الشيء على الشك به.

والجواب: إن أصالة الطهارة لا يراد منها توسعة الطهارة الواقعية، بل هي توسع (شرطية الطهارة في الصلاة)، وكلاهما - أصالة الطهارة وشرطية الطهارة - في رتبة واحدة مجعولان من الشارع، فيمكن توسعة أحدهما للآخر.

الإشكال الرابع: المجعول في الحكومة في الأدلة الظاهرية إنما هو في طول المجعول الواقعي وفي الرتبة المتأخرة عنه، فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسعاً أو مضيقاً للمجعول الواقعي، مع أنه لم يكن في عرضه، وليس هناك حكمان واقعيان مجعولان (1).

ولهذا الإشكال بيانان:

البيان الأول: إن المجعول بالأصول أمر ظاهري - قد لوحظ فيه الجهل بالواقع -، فكيف تتكفل الأصول بتوسعة المجعول بها واقعاً، إذ هذا خلف فرض كون المجعول بها أمر ظاهرياً.

ص: 366

1- فوائد الأصول 1: 250.

وفيه: اختلاف (المجعول) و(ما توسّعه الأصول)، فأصالة الطهارة - مثلاً - تجعل (الطهارة الظاهرية)، ولا توسع نفس الطهارة الواقعية كي يلزم الخلف، بل توسع الشرط الواقعي، ولا امتناع في كون الطهارة الظاهرية شرطاً واقعياً.

البيان الثاني: إن الحكم بصحة الصلاة مع الطهارة الظاهرية - بحيث لو انكشف الخلاف لم تجب الإعادة - هذا الحكم بحاجة إلى أمرين: (الحكم بالطهارة ظاهراً) و(توسعة دائرة الشرطية) بحيث تشمل الطهارة الظاهرية أيضاً، وهذان أمران طويلان، فلا بد أولاً من جعل الطهارة الظاهرية، ثم بعد ذلك توسعة الشرطية لتشمل هذه الطهارة الظاهرية.

ولا يمكن لجعل واحد أن يكون علة لكليهما، إذ معاليل العلة الواحدة كلها في عرض واحد، فإذا كان بين شيئين طولية فلا بد من جعلين.

وأجيب عنه: بأن هنا جعلاً واحداً وهو (جعل أحكام الطهارة الواقعية لمشكوك الطهارة)، والطهارة الظاهرية منتزعة عن هذا الجعل.

إن قلت: أحياناً لا يكون لمشكوك الطهارة أحكام الطهارة الواقعية، كماء الوضوء والملاقي... الخ، بل هنا حكم ظاهري أولاً ثم توسعة الشرطية، فعاد المحذور.

قلت: لا إشكال في إجراء أحكام الطهارة الواقعية مادام الجهل مستمراً، فإذا علم بالنجاسة فيأتي الكلام بأن عدم ترتب تلك الأحكام يكون من حين العلم أو ينكشف عدم ترتبها من الأول، فلا إشكال في ذلك الجعل أصلاً، فتأمل.

الإشكال الخامس: إنه لو كانت حكومة (الأصل) على (الشرطية) توجب حكماً ظاهرياً، لزم القول بالحكومة في الإمارات أيضاً، لأنها تجعل حكم ظاهري مماثل.

ولا يخفى عدم ورود هذا الإشكال على المحقق الخراساني، لعدم إلتزامه بالحكم الظاهري في الإمارات، بل يذهب إلى المنجزية والمعدرية.

نعم من يلتزم بالحكم الظاهري عليه بيان الفارق بين الأصل والأمانة.

وقد بين المحقق الإصفهاني(1) الفارق بأن:

1- الأصل يجعل فرد ظاهري في مقابل الفرد الواقعي مع قطع النظر عن الواقع، وحينئذٍ فلا يوجد خلاف حتى يتصور كشف خلاف، لأن الأصل وسّع موضوع الحكم.

2- وأما الأمانة فإنها تجعل الفرد الواقعي، أي إن مفاد الأمانة هو الواقع، فلا توسّع موضوع الحكم بل تتكفل لثبوت آثار الواقع على ما اعتبر بالأمانة، فإذا تبين أنه غير واقع فقد انكشف الخلاف، فتأمل.

الإشكال السادس(2): بأن قاعدة الطهارة تقابل دليلين واقعيين:

1- دليل نجاسة الشيء وطهارته.

2- ودليل اشتراط الصلاة بالطهارة.

وقاعدة الطهارة لا تكون حاکمة على الأول، لأنها لا توسع الموضوع ولا تضيّقه، فيدور الأمر بين التخصيص وبين الحكم الظاهري، ونتيجة الأول

ص: 368

1- نهاية الدراية 1: 392-394.

2- بحوث في علم الأصول 2: 161.

الإجزاء لأن الخاص هو حكم واقعي، وفي نتيجة الثاني احتمالان - من ملاحظة دليل الشرطية ومقايسته مع قاعدة الطهارة - :

أ) تنزيل المشكوك منزلة الطهارة الواقعية، تنفيذ الحكومة الواقعية والإجزاء.

ب) التنزيل بلحاظ الجري العملي والوظيفة في حالة الشك، فلا إجزاء، لأنها تحدد الوظيفة العملية ولا تدل على سقوط الواقع.

وحيث أخذ (الشك) في موضوع أصالة الطهارة، فالظاهر عرفاً هو المعنى الثاني، ولا أقل من الإجمال، فلا يمكن الحكم بالتوسعة الموجبة للإجزاء.

ثم إن المحقق الخراساني(1) فصل بين الأمارات القائمة على الموضوع فذهب إلى الإجزاء، وبين الأمارات القائمة على الحكم فلا إجزاء.

وذلك للحكومة في الأول، وبذلك يتوسع دائرة موضوع الحكم، فيكون فرد جديد للموضوع يضاف إلى الفرد الواقعي - كما مرّ تفصيله - ، وأما في الثاني فلأنّ الأمانة تتكفل بإيجاد مصلحة في المتعلق بناءً على السببية، وهذه المصلحة لا ترتبط بمصلحة الواقع غير المستوفاة، وأما بناءً على الطريقة فلا تتحقق أية مصلحة، لا مصلحة جديدة ولا مصلحة الواقع، فتبقى مصلحة الواقع فيجب استيفاؤها.

وقد مرّ الإشكال على الحكومة، فلا إجزاء مطلقاً.

الوجه الثاني - من طرق إثبات إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي - :

ص: 369

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 401.

ما ذكره المحقق الخراساني(1) من الإجزاء بناءً على السببية في الجملة.

وذلك لأنه بناءً على السببية يكون مؤدى الأمانة ذا مصلحة واقعية، فتجري حينئذ الاحتمالات الثبوتية - التي ذكرت في المأموره الاضطرابي - ، وقد مرّ أن نتيجة ثلاثة من الاحتمالات هو الإجزاء، ونتيجة أحدها هو عدم الإجزاء، وحيث ينتفي هذا بالإطلاق تكون النتيجة هي الإجزاء.

وأورد عليه المحقق النائيني(2): بأن هذا يتم بناءً على التصويب وهو باطل قطعاً، وأما السببية الممكنة فهي الذهاب إلى المصلحة السلوكية، وعليها يبقى الواقع على ما هو عليه، ولا يكون مؤدى الأمانة ذا مصلحة في نفسه، بل أقصى ما هناك هو وجود مصلحة في العمل على طبق الأمانة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، فتبين أنه لا وجه للإجزاء لا بالنسبة إلى القضاء ولا إلى الإعادة.

أما بالنسبة إلى الإعادة، فلأنه لم تُتَمَّ مصلحة العمل بالواقع مع بقاء الوقت وإمكان الاستيفاء، غاية الأمر أن سلوك الطريق كان فيه مصلحة يتدارك بها مصلحة أول الوقت.

وأما بالنسبة إلى القضاء، فلأنّ الفائت مصلحة الوقت دون مصلحة المجموع من الوقت والعمل، فاتباع الأمانة فيه مصلحة يتدارك بها مصلحة الوقت دون مصلحة أصل العمل.

إن قلت: إن مصلحة الوقت غير مستقلة، بل هي في ضمن مصلحة الصلاة،

ص: 370

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 398.

2- فوائد الأصول 1: 247-248.

فإذا أدرك مصلحة الوقت - عبر المصلحة السلوكية حيث عمل بالأمانة - فقد أدرك مصلحة الصلاة، لعدم الانفكاك، فلذا لا يلزم القضاء، وأما في الإعادة فإن مصلحة أول الوقت غير مرتبطة بمصلحة الصلاة، بل هي مصلحة استقلالية، فتكون نظير القنوت، حيث عدم تعقل الجزء المستحب في ضمن واجب.

قلت: مع قطع النظر عن الإشكالات المبنائية، فإن تدارك مصلحة الوقت قد يكون بالجبران والتعويض، لا بتحقق مصلحة الوقت بنفسه الملازم لتحقق مصلحة الصلاة، وبعبارة أخرى: إن المصلحة السلوكية هي مصلحة مستقلة عن مصلحة الواقع، فتحققها ليس بمعنى تحقق مصلحة الواقع، وحينئذٍ فالعمل بالأمانة المخالفة للواقع في الوقت كان فيه مصلحة مشابهة لمصلحة الوقت لا مصلحة الوقت بنفسه، وهذه المصلحة المشابهة لا تلازم تحقق مصلحة الصلاة.

وأجاب المحقق الإصفهاني⁽¹⁾ بعدم تلازم السببية مع التصويب حتى لو لم نقل بالمصلحة السلوكية.

بيانه: إمكان افتراض مصلحة في مؤدى الأمانة المخالفة للواقع - بما هو مؤدى أمانة مخالفة للواقع - ، وهذه المصلحة في عرض مصلحة الواقع، بمعنى كون المؤدى مشتتاً على الملاك لا بعنوانه الأولي وفي نفسه، بل بالعنوان الثانوي.

وهذا يوجب الإجزاء لحصول الغرض، ولا- يوجب التصويب الذي هو تبدل الحكم الواقعي التعييني إلى الأمر بالجامع بين الواقع وبين مؤدى الأمانة

ص: 371

المخالفة للواقع بما هو مؤدى أمانة مخالفة، لاستحالة ذلك، إذ لا يعقل أن يكون الجامع مأموراً به، بحيث يسري منه الأمر إلى الفردين تخبيراً، إذ لا بدّ من تعلق أمر بالواقع ثم مخالفة الأمانة له، وبعد ذلك يكون المؤدى ذا مصلحة ومصداقاً للجامع، فتأخر الجامع عن الأمر بالواقع بمرتبتين.

وبعبارة أخرى: لا ثبوت لهذا الموضوع في حدّ موضوعيته في ضمن الواقع قبل تعلق الأمر بالجامع.

وبعبارة ثالثة: (مؤدى أمانة مخالفة للواقع) ليس له تقرر لولا الأمر التعيني بالواقع، إذ لو كان الأمر الواقعي تخبيرياً لم تكن الأمانة متعلقة بما يخالف الواقع.

أقول: مضافاً إلى الإشكال المبني في المصلحة السلوكية، إنه على فرض ثبوتها فلا طريق لإثبات تداركها لمصلحة الواقع - سواء في الوقت أم في خارجه - ، كما لا طريق لإثبات كونها في عرض مصلحة الواقع.

وأما مسألة تأخر الجامع عن الأمر بالواقع بمرتبتين فيمكن الجواب عنه بما أجيب في أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فراجع، وتأمل.

البحث الثاني: انكشاف الخلاف بأمانة شرعية

إشارة

كما لو أجرى أصالة البراءة ثم وجد خيراً صحيحاً دالاً على الوجوب، فقد يكون ذلك في الموضوعات وقد يكون في الأحكام.

دليل عدم الإجزاء

(أ) أما في الموضوعات، فقد ادعى المحقق النائيني (1) عدم الخلاف في

ص: 372

عدم الإجزاء، فيكون نظير كون الشيء مستصحب الطهارة أو الملكية ثم قامت البيئة على النجاسة أو عدم الملكية، وذلك لأن الأمارات لها طريقية عن الواقع، وقد تبين خطأها تعبدًا، بل ثبت تعبدًا طريق آخر وهو الأمانة المنجزة، وعليه فتنتقض الآثار التي عمل بها بمقتضى الاستصحاب - مثلاً - .

(ب) وأما في الأحكام الشرعية، كما في تبدل الاجتهاد، فالصحيح عدم الإجزاء في كل الصور سواء كان:

1- لأجل استظهار جديد خلاف الاستظهار السابق، كما لو كان يرى عدم دلالة الأمر على الوجوب ثم استظهر دلالة عليه، وليس سبب عدم الإجزاء هو أن استظهاره الأول لم يكن مستنداً إلى حجة شرعية بل إلى فهمه ورأيه وهو ليس بحجة، وذلك لحجية رأيه وفهمه مادام لم يتبدل، وإلا لما جاز العمل به مطلقاً، بل سبب عدم الإجزاء هو تبين خطؤه وعدم كونه طريقاً مع بقاء مصلحة الواقع على ما هي عليه.

2- أم لأجل العثور على دليل آخر يترجح على الدليل الأول، لنفس الجهة، حيث إن الصحيح الطريقية وبقاء الواقع على ما هو عليه، فانكشف الخطأ يكون حجة شرعية على عدم إدراك الواقع، فلا بد من إدراكه.

نعم لو تعارضاً وكانا متساويين وقلنا بالتخير، فإن اختار الأول أجزاء، وإن اختار الثاني فعلية الاعادة أو القضاء، ولا يخفى أن هذا الفرض خارج عن الموضوع.

أدلة الإجزاء

وقد يقال بالإجزاء - فيما لو قامت الأمانة على الحكم خلافاً للحجة السابقة - بوجه، منها:

الوجه الأول: إن عدم الإجزاء يستلزم العسر والخرج، وكفاية الحرج والعسر والضرر النوعي في رفع أصل التكليف، كما في عدم وجوب السواك للمشفة(1)، ومثل الشفعة حيث علّلت في الأخبار بالضرر(2)، مع وضوح عدم عموميته لكل الأفراد ولجميع الأحوال.

وفيه(3): إنه من الخلط بين حكمة التشريع وعلّة الحكم، ففي الحكمة لا حاجة إلى الاطراد، أما في العلة فقد جعل الضرر والخرج ونحوهما علّة لنفي حكم ثابت، فيكون لها حكومة على الأدلة الأولية، فلا تكون نوعية، لأن الحكومة كالتخصيص تقصر دائرة الأحكام الأولية بغير حالة الضرر والخرج، فيكون الحكم الأولي ثابتاً في غير صورة الضرر والخرج.

وبعبارة أخرى: تارة المولى يلاحظ الحرج والضرر ونحوهما فلا يجعل حكماً، وتارة يشرّع الأحكام الأولية ثم يرفعها في حالة عروض الحرج ونحوه، ففي الأول يكون نوعياً وفي الثاني يكون شخصياً.

ولا يخفى أن مقتضى هذا الكلام هو اقتضاء القاعدة عدم الإجزاء، مع رفع اليد عنه في كل مورد ثبت الحرج ونحوه.

الوجه الثاني: إنه لا ترجيح للاجتهاد الثاني على الاجتهاد الأول، بعد أن كان كل منهما مستنداً إلى الطرق الشرعية الظنية.

وبعبارة أخرى: الحجة الثانية لا تمنع من حجية الأولى في ظرفها، فتكون

ص: 374

1- راجع الكافي 3: 22.

2- راجع الكافي 5: 280.

3- فوائد الأصول 1: 257.

لدينا حجتان، فلا ترجيح لأحدهما على الأخرى، مع كون إحداهما تقتضي الإجزاء والأخرى عدمه.

وفيه: ليس هنا تعارض حتى يقال بأنه لا ترجيح، بل الكلام في زوال الأول بالثاني، وبعبارة أخرى: الحجة الثانية لم تنف حجة الأولى في حينه إلا أنها تمنع من حجيتها فعلاً وبقاءً(1).

الوجه الثالث: ادعاء الإجماع على الإجزاء.

وفيه: التأمّل في تحقق هذا الإجماع، مضافاً إلى احتمال كونه مدركياً، وأنه دليل لبيّ، فلو فرض صحته فإنه يتمسك فيه بالقدر المتيقن، وهو سقوط الإعادة والقضاء، أما سائر الأحكام الوضعية فلا.

الوجه الرابع: ما عن الفصول(2) من أن المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ولو بحسب زمانين، والمراد جزئي المسألة، وإلا فكليها مما لا إشكال في تحملها لاجتهادين، وما أكثر تبدل رأي المجتهدين.

وفيه(3): إن كان المراد عدم تحملها اجتهادين في زمان واحد فذلك ضروري، لاستحالة اجتماع الضدين والنقيضين، وهذا لا يرتبط بما نحن فيه من تبدل الاجتهاد.

وإن كان المراد في زمانين، فذلك واضح البطلان، لعدم محذور عقلي أو نقلي في تعدد الاجتهاد في مسألة واحدة في وقتين مختلفين مع كون كل

ص: 375

1- فوائد الأصول 1: 258؛ منتقى الأصول 2: 68.

2- الفصول الغرويّة: 409.

3- فوائد الأصول 1: 258.

منهما طريقاً إلى الواقع.

وإن كان المراد من حيث الآثار فلا يترتب أثر الثاني بعد ترتب أثر الأول، فهو إدعاء من غير دليل.

البحث الثالث: في انكشاف الخلاف بالأصل

وهنا صورتان:

الصورة الأولى: انكشاف الخلاف بالاستصحاب.

سواء كان في الموضوع كما لو أجرى أصلاً وعمل بمقتضاه ثم تبين له أن هناك استصحاب سببي حاكم على ذلك الأصل، بحيث يكون العمل باطلاً، أم كان في الحكم كما لو قام دليل لديه على وجوب الظاهر في عصر الغيبة، ثم تبين له خلافاً في الدليل فأجرى استصحاب بقاء وجوب الجمعة الثابت في زمان الحضور.

(أ) ففي الوقت: تجب الاعادة، لأجل هذا الاستصحاب، وقد يقال بجريان أصالة اشتغال الذمة.

(ب) وفي خارج الوقت: يلزم القضاء، سواء قلنا بأن القضاء بالأمر الأول، أو قلنا بأنه بأمر جديد مع كون موضوع القضاء هو عدم الإتيان، وقد ثبت الأمر الجديد كما ثبت عدم الإتيان بمقتضى الاستصحاب.

وأما إن قلنا بأنه بأمر جديد مع كون موضوعه الفوت، فقد يقال: بعدم جريان الاستصحاب حينئذٍ لأنه أصل مثبت، فإن استصحاب عدم الإتيان لازمه العقلي أو العرفي هو الفوت، والفوت موضوع القضاء، وبعدم جريان الاستصحاب تجري أصالة البراءة ومقتضاها الإجزاء.

ص: 376

وقد يشكل على ذلك بناءً على كون موضوع القضاء الفوت(1).

أولاً: في الاستصحاب الموضوعي:

لأن جريان أصالة البراءة وعدم جريان الاستصحاب لكونه مثبتاً يستلزم منه عدم وجوب القضاء حتى إذا انكشف الخلاف في الوقت، لكنه قصر ولم يُعد إلى أن خرج الوقت، فحينئذٍ يشك في توجه أمر جديد، ولا يمكن إثبات موضوعه - الذي هو الفوت - بالاستصحاب.

والجواب: إنه مع وجوب الفريضة ظاهراً، فإنه يصدق الفوت الظاهري، من غير حاجة إلى إثبات الفوت بالاستصحاب، ويكفي الفوت - واقعياً أم ظاهرياً - في تحقق موضوع القضاء.

إن قلت: لازم هذا الجواب هو وجوب القضاء حتى لو انكشفت صحة الصلاة، لأنه في الوقت جرى في حقه حكماً ظاهرياً بالاعادة، فقصر ولم يُعد حتى خرج الوقت، فتحقق الفوت الظاهري، فيتحقق موضوع القضاء حتى مع انكشاف صحة الصلاة التي صلاها في الوقت.

قلت: إنه يستفاد من دليل القضاء أنه لتدارك ما فات على المكلفين، ويكون القضاء تبعاً للشيء المتدارك، فإن كان واقعياً كان القضاء كذلك، وإن كان ظاهرياً فالأمر بالقضاء ظاهري، فيرتفع الأمر بالقضاء مع انكشاف صحة الفريضة.

وثانياً: في الاستصحاب الحكمي:

لأن موضوع القضاء مركب من أمرين: الفوت، وكون الشيء واجباً،

ص: 377

والأول ثابت بالوجدان لأنه لم يصلّ الجمعة - في المثال - ، والثاني ثابت بالاستصحاب، وليس الأصل مثبتاً، لأننا لم نُردّ به إثبات الفوت لأنه ثبت وجداناً، بل مجرد الوجوب.

وفيه: أن (الفوت) ليس منتزِعاً عن عدم الإتيان بالشيء، بل عدم الإتيان بالشيء الواجب - فيما نحن فيه - ، فلا بد من إثبات الوجوب أولاً لنتمكن من انتزاع عنوان الفوت، فعاد محذور الأصل المثبت، فتأمل.

الصورة الثانية: انكشاف الخلاف بالاشتغال - عبر العلم الإجمالي - .

كما لو كان يرى التمام في بعض مسائل السفر، ثم تردد بين القصر والتمام، فحصل له علم إجمالي بوجوب أحدهما.

1- فقبل الصلاة، لا إشكال في لزوم الاحتياط بالجمع.

2- وبعد العمل بأحدهما، فهل يأتي بالآخر داخل الوقت، أو يقضيه في خارج الوقت؟

والكلام إنّما هو حسب مقتضى القاعدة، مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة.

وقد يستدل بأدلة على وجوب الإتيان بالآخر - أداءً وقضاءً - مما يعني عدم الإجزاء، منها:

الدليل الأول: استصحاب اشتغال الذمة، حيث علم اشتغالها بالصلاة - مثلاً - بدخول الوقت، ولا يعلم الإتيان بهذا الواجب، فمع الإتيان بالآخر - أداءً أو قضاءً - يقطع بفراغ ذمته، وبدون الإتيان به لا قطع بالفراغ.

وأشكل عليه: أما في الوقت: فلخروج أحد الطرفين عن محل الإبتلاء

حين حدوث العلم الإجمالي، وذلك لأنه قد أتى بالتمام مثلاً، فلا تكليف متوجه إليه، وإنما يشك في توجه تكليف بالقصر، فالأصل البراءة.

وأما في خارج الوقت: فمضافاً إلى ذلك، فلأن القضاء بأمر جديد، ولا يعلم بتحقيقه، إذ لا يعلم الفوت ولا عدم الإتيان، فالأصل البراءة.

وفيه: إشكال مبني، وذلك لأن القضاء ليس بأمر جديد، ولعدم الفرق عقلاً في الواجب والحرام بين ما لو ارتكب أحدهما وخرج عن محلّ ابتلائه ثم حصل العلم الإجمالي، وبين ما لو حصل العلم الإجمالي قبل الارتكاب، نعم لو لم يكن محلّ ابتلائه أصلاً - لا قبل العلم ولا بعده - فالوجه البراءة فيما هو محلّ ابتلائه، فتأمل.

الدليل الثاني: تبعية القضاء للأداء، وحيث وجب في الوقت الاحتياط - بحسب العلم الإجمالي - وجب القضاء خارج الوقت أيضاً.

وأشكل عليه: أولاً: عدم معلومية الوجوب أداءً، بناءً على خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، كما ذكر في الوجه السابق.

وثانياً: إن وجوب الاحتياط عقلي، ومن غير المعلوم شمول دليل القضاء للواجبات العقلية.

وفيه: أن الواجب هو ما أمر به الشارع، وهو مجهول لنا، وإنما الاحتياط كان للحفاظ عليه، ولا يعلم أدائه لذلك الواجب.

وهذا نظير من جهل القبلة، فوجب عليه الاحتياط بالصلاة إلى الجهات الأربع، فصلى إلى أحدها فقط، فهل يلتزم بعدم وجوب القضاء عليه احتياطاً؟!

في الكفاية(1): لا- ينبغي توهم الإ-جزء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، وذلك لأن الأجزاء إنما هو في صورة كشف الأمر الشرعي عن وجود مصلحة في متعلقه، وحيث لا أمر - كما في صورة القطع - فلا أجزاء بعد انكشاف الخطأ.

وبعبارة أخرى: الإ-جزء فرع وجود الحكم، فيبحث في أجزاءه وعدم أجزاءه، أما في صورة القطع فلا حكم، بل تنجيز وإعداد، لأن القطع مجرد كاشف وليس له صلاحية إنشاء حكم، فمع انكشاف الخلاف لم يكن هناك سوى تخيل الحكم.

وقد استثنى صاحب الكفاية(2) موردين:

الأول: كون المقطوع به مشتملاً على كل المصلحة، واشتماله عليها إنما هو في صورة القطع فقط لا مطلقاً، وإلا كان واجباً تخييرياً.

الثاني: كونه مشتملاً على بعض المصلحة مع عدم إمكان تدارك الباقي، حتى لو كان الاشتغال على بعض المصلحة مطلقاً - في حالة القطع وعدمها - ، إذ لا يستلزم ذلك الوجوب التخيري كما هو واضح.

فالإجزاء ليس لأجل امتثال الأمر المقطوع به، بل لخصوصية اتفافية في المتعلق.

ومثاله: الإتمام جهلاً بالقصر، والاختفات والجهل في مكان الآخر جهلاً أو

ص: 380

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 403.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 403-404.

نسياناً أو سهواً، وإنما صحت الصلاة لأجل الاشتغال على كل مصلحة الواقع في هذه الأحوال، أو لعدم إمكان تدارك المتبقي من مصلحة الواقع.

وعليه: لا يكون ذلك الفعل مأموراً به ولا متعلقاً للحكم، وإنما هو محصّل لكل المصلحة في حال القطع أو لبعضها مع عدم إمكان تدارك الباقي.

وذهب المحقق البروجردى⁽¹⁾: إلى إمكان إدخال صورة أخرى في البحث، وهي ما لو كان القطع مأخوذاً شرعاً بنحو الموضوعية، كما في ذوي الأعذار بناءً على جواز البدار لهم بمجرد القطع ببقاء العذر إلى آخر الوقت.

ويرد عليه: بأنه لو كان قطعاً موضوعياً وصفيّاً، فلا انكشاف للخلاف أصلاً، نعم لو كان القطع الوصفي جزءاً من الموضوع لجرى هذا الكلام، فتأمل.

ص: 381

1- نهاية الأفكار 2: 255.

وفيه بحوث:

البحث الأول: في أصولية المسألة

حيث إن البحث عن الملازمة بين وجوب ذي المقدمه ووجوبها، ثم من إثبات الملازمة يستنبط الحكم الفقهي وهو وجوب المقدمه.

لكن قد يقال إنها كلامية، أو فقهية، أو من المبادي الأحكامية.

1- كونها كلامية: لرجوعها إلى البحث عن استحقاق المثوبة على الموافقة والعقوبة على المخالفة.

وفيه: أولاً: إن العقوبة والمثوبة إنما هما على ترك أو فعل الواجب النفسي، وأما المقدمه فلا يترتب عليها ذلك.

وثانياً: مع إمكان بحثها أصولية - كما سيأتي - لا داعي للقول بالاستطراد فيها.

2- وكونها فقهية: لأنه بحث عن (الوجوب) للمقدمه، فلا تكون واسطة لاستنباط الحكم، بل هي بحث عن نفس الحكم الذي يعرض على فعل المكلف.

وأورد عليه: أولاً: إن البحث في المقدمه أعم من مقدمه الواجب والحرام والمكروه والمستحب، فالمهم هو البحث عن الملازمة بين ذي

المقدمة وبين المقدمة في الحكم.

وثانياً: بعدم انطباق ميزان المسألة الفقهية، وانطباق ميزان المسألة الأصولية.

أما الأول(1): فإن الاستقراء يقتضي أن ملاك المسألة الفقهية هو وحدة الملاك والحكم والموضوع، فالمحمول دائماً شخصي بموضوع وحداني بملاك خاص، كما في مثل الصلاة واجبة.

وليس هذا الملاك متوفراً في مقدمة الواجب، لأن المحمول متعدد، فهي وجوبات متعددة مختلفة شدة وضعفاً، بموضوعات عديدة، بملاكات متعددة.

وأورد عليه(2): أولاً: بأن ضابط العلم إما الجامع بين المسائل وإما الغرض، ففرض ضابط بدونهما لا وجه له، وأما علم الفقه فهو ما يبحث عن العوارض الشرعية لفعل المكلف، سواء تعدد ملاكه أم لا.

وفيه: أن ما ذكره في نهاية الأفكار إنما هو نتيجة الاستقراء حسب ما ذكره، فيرجع إلى الضابط الأول، أي الجامع بين المسائل يكون واحداً موضوعاً ومحمولاً وملاكاً.

نعم يرد إشكال آخر، وملخصه أن الجامع هو الغرض، لا- الموضوع ولا- المحمول ولا- الملاك، وذلك الغرض يترتب على عوارض فعل المكلف.

وثانياً: بأن الملاك واحد، وهو عنوان المقدمة، فإنه هو الذي يوجب

ص: 383

1- نهاية الأفكار 1: 259.

2- منتقى الأصول 2: 98-99.

ترشح الوجوب على المقدمة.

وفيه: أن عنوان المقدمة لا واقع له وليس هو سبباً للوجوب، وإنما هناك عدة ترشحات للوجوب لا جامع حقيقي لها، نعم جامعها العنواني (عنوان المقدمة)، وهو ليس سبباً للوجوب، فتأمل.

وأما الثاني(1): فإن ميزان المسألة الأصولية هو ما يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعي، وهذا الميزان ينطبق على ما نحن فيه، حيث يقال: هذه مقدمة الواجب، وكل مقدمة للواجب واجبة، فهذه واجبة، فإن المحمول في الكبرى ليس شخصياً، فلا يصح النقص بالشرط المخالف للكتاب حيث يقال: إنه فاسد، وذلك لأن الفساد شخصي، بخلاف الوجوب في المقدمة حيث إنها وجوبات مختلفة متنوعة.

ويرد عليه: أن هذا تطبيق وليس استنباطاً، وقد مرّ أن المسألة الأصولية ما تقع في كبرى الاستنباط، وأما التطبيق فإن جميع المسائل الفرعية لها مصاديق تنطبق الكبرى على تلك المصاديق.

3- وكونها من المبادي الأحكامية، ولذلك تقريران:

التقرير الأول(2): بأن بحث المقدمة ليس عن أحد الأدلة الأربعة الذي هو (العقل)، بل البحث في المبادي، وبيانه: أن (العقل) الذي هو أحد الأدلة الأربعة:

(أ) إما يراد به الإذعان العقلي الموصول إلى حكم شرعي.

ص: 384

1- نهاية الأفكار 1: 260.

2- نهاية الدراية 2: 7.

وليس البحث في المقدمة عن وجوبها الشرعي، فلا يكون البحث مرتبطاً بموضوع علم الأصول، بل هو بحث عن ثبوت أو نفي قضية عقلية بحثة وذلك من المبادي.

(ب) وإما يراد به نفس العقل أي إثبات شيء للعقل.

وليس البحث في وجوب المقدمة عن نفس العقل، بل المهم فيها البحث عن ثبوت الملازمة، وهي ما أذعن به العقل وهو غير نفس العقل.

ويرد عليه(1): إشكال مبنائي على إخراج ما يبحث عن نفس الموضوع عن المسائل وإدخاله في المبادي، بل المراد من عوارض فعل المكلف هو ما يشمل التعيين للموضوع، فما له دخل في استنباطه - أي يكون كبرى للاستنباط - يكون من مسائل الأصول، وإلا فالخبر الواحد - مثلاً - ليس من عوارض السنة.

التقرير الثاني(2): إنه بعد عدم انطباق ضابط المسألة الأصولية، وهو رفع التحير، إذ هنا لا تحير حيث يعلم المكلف بأنه لا بد من الإتيان بالمقدمة، سواء كانت واجبة أم لا. وبعد عدم انطباق ضابط المسألة الفقهية، وهو ما يبحث فيها عن العوارض الشرعية لفعل المكلف، إذ وجوب المقدمة شرعاً لا أثر عملي له، فلا طاعة وعصيان، ولا ثواب وعقاب، ولا بعث وزجر...

فإنه ينطبق ضابط المبادي، لأن ثمرة هذه المسألة تحقيق صغرى مسألة أصولية أخرى وهي التعارض والتزاحم، فيما لو كانت المقدمة محرمة في

ص: 385

1-الأصول 1: 285.

2- منتقى الأصول 2: 100-101.

نفسها، فإن قلنا بوجوبها حصل التعارض بين الحرمة الذاتية وبين الوجوب المقدمي، وإن قلنا بعدم وجوبها حصل التزام بين الحرمة الذاتية في المقدمة وبين الوجوب لذي المقدمة.

وحيث إن التعارض والتزام من مسائل الأصول، فإن البحث عن صغرى المسألتين من المبادي، فتأمل.

ويرد عليه: الإشكال مبنى في ضابط المسألة الأصولية، فراجع أول الكتاب.

البحث الثاني: في تقسيمات المقدمة

التقسيم الأول: تقسيمها إلى مقدمة داخلية وخارجية

إشارة

أما الداخلية فهي الأجزاء المأخوذة في الأمور به، وأما الخارجية فهي ما كان خارجاً عن الماهية لكن يتوقف وجود الأمور به عليها.

1- أما الأجزاء الداخلية؟

إشارة

فالبحت فيها في مقامين:

المقام الأول: هل الأجزاء مقدمة داخلية؟

فيه إشكال، وقد تمّ بيان الإشكال بصور مختلفة، وحاصله: أن المركب لا يكون إلا نفس الأجزاء، فيلزم من مقدميتها كون الشيء الواحد مقدماً ومؤخراً، وذلك لأن ذي المقدمة معلول، والمقدمة علّة أو جزء العلة.

وبيان آخر: إنه لا بد من اثنيّة بين ذي المقدمة وبين المقدمة، إذ ذو المقدمة يحتاج إليها، ولا يمكن احتياج الشيء إلى نفسه.

وبيان ثالث: إنها تقع في طريق وجوده، والشيء لا يقع في طريق وجود

وبيان رابع: إن بينهما تضاييف، ولا يعقل ذلك في شيء واحد.

وأجيب: بأن للجزء جهتين، إحداهما جهة الذات، والأخرى جهة اجتماع الجزء مع غيره من الأجزاء، وجهة الذات متقدمة على جهة الاجتماع، لأن الأول معروض والثاني عارض، فالجزء لا بشرط عن الاجتماع، والكل بشرط شيء - وهو الاجتماع -، وحيث حصل تقدم وتأخر فيمكن أن يكون أحدهما مقدمة للآخر.

وفيه تأمل: لأن ذي المقدمة ليس جهة الاجتماع، بل ذات الجزء بجهة الاجتماع، وحيث كانت المقدمة هي ذات الجزء عاد المحذور.

وبعبارة أخرى: إن جهة الاجتماع أمر اعتباري في المركبات الشرعية، ففي الحقيقة إن الكل هو نفس الأجزاء لكن بهذا الاعتبار، نعم لو كان ذو المقدمة هو صفة الاجتماع بنفسه من دون دخل الموصوف لكان لهذا الجواب مجال.

المقام الثاني: في دخول المقدمة الداخلية في البحث

وذلك على فرض إمكانها.

فقد يقال بعدم دخولها في البحث لجهتين:

الجهة الأولى: عدم المقتضي للوجوب الغيري فيها، وذلك لعدم وجود ملاكه، فإن تعدد الاعتبار - الموجب للمغايرة بين الكل والجزء - لا يجدي، لأن الملاك إنما يرتبط بواقع الشيء لا بالاعتبارات الخارجة عن حقيقته.

اللهم إلا - أن يقال: إن لقيود الاجتماع دخلاً في الملاك، فيكون للجزء بما هو ملاك الوجوب الغيري، وله بقيود الاجتماع ملاك الوجوب النفسي،

الجهة الثانية: وجود المانع - على فرض وجود المقتضي - ، وهو استلزامه لاجتماع المثليين، لأن الوجوب النفسي المتعلق بالكل متعلق بالأجزاء حقيقة، لأن الكل هو عين الأجزاء، فلا يعقل وجوبها الغيري لاستلزامه اجتماع المثليين وهو محال.

إن قلت: يتأكد الوجوب، كالواجبات النفسية التي تقع مقدمة لواجب آخر، كصلاة الظهر حيث إنها مقدمة لصلاة العصر.

قلت: إذا كان الوجوب الغيري معلولاً للوجوب النفسي فلا يعقل التأكد، لاستلزامه تأثير المتأخر في المتقدم أو الخلف.

أما الأول: فلأنّ الوجوب الغيري متأخر، وهو يترشح من الوجوب النفسي، فيمتنع التأكد لأن المتأخر لا يعقل أن يؤكد المتقدم، حتى وإن كانا مقترنين زماناً لاستحالة تأثير المعلول في علته.

وأما الثاني: فلأنّ الوجوب النفسي علة للوجوب الغيري، فمع التأكد ينعدم الوجوب النفسي بحده الخاص ويحدث فرد جديد للوجوب مؤكد، فيلزم انعدام علة الوجوب الغيري، فينعدم الوجوب الغيري لانعدام المعلول بانعدام علته، وهذا خلف (1).

ويرد عليه: إن المقصود هو أن العلة والمعلول مجتمعين يكونان علة لمعلول آخر، فالوجوب النفسي والغيري معاً صاروا علة لوجوب ثالث هو الوجوب المؤكد، وليس ذلك بمعنى زوال العلة الأولى ليكون خلفاً، ولا

تأكد الوجوب النفسي الأول ليكون تأثيراً للمتأخر في المتقدم، بل حدوث وجوب ثالث هو الوجوب المؤكد.

مضافاً إلى أن الذي يحدث هو وجوب نفسي جديد، أي مرتبة شديدة من الوجوب السابق، وهو صالح لترشح الوجوب منه إلى المقدمة، إلا لو قيل باستلزامه للتسلسل، فتأمل.

إن قلت: إنه لو قلنا بكفاية تعدد العنوان في رفع محذور اجتماع الضدين، في بحث اجتماع الأمر والنهي، نقول بنظير ذلك هنا، أي كفاية تعدد العنوان لرفع محذور اجتماع المثليين، لأن النفسي يطرأ على عنوان المركب، والغيري يطرأ على الأجزاء بعنوان المقدمة.

قلت: إن عنوان المقدمة ليس جهة تقييدية بل تعليلية، فالوجوب ليس عارضاً على عنوان المقدمة بل هو عارض على ذات المقدمة ونفس الذات طرأ عليها الوجوب النفسي، فاجتمع المثلان، عكس ذلك الباب، حيث إن الوجوب طرأ على عنوان الصلاة، والحرمة على عنوان الغصب.

ثم لا بأس بنقل كلام المحقق العراقي في عدم مقدمية الأجزاء⁽¹⁾، قال - ما محصّله - : إن الأجزاء وجودات مستقلة، لكن وحدتها باعتبار تعلّق الأمر بها، واتحاد المصلحة القائمة بها، وحينئذٍ بعد تعلّق الأمر بها ينتزع منها الجزئية والكلية حسب اللحاظ، فإن لاحظناها بما هي انتزعت الجزئية، وإن لوحظت مجتمعة انتزعت الكلية، بلا تقدّم وتأخر بينها.

مثلاً: السرير هو اجتماع الخشبات المختلفة، حيث يمكن أن يكون لكل

ص: 389

خشبة مصلحة مستقلة وتكليف مستقل، ويمكن كون الجميع تحت مصلحة واحدة وتكليف واحد.

وهذا يدل على أن المناط ليس الوحدات الخارجية، وإنما وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات، فلا يمكن أخذ تلك الوحدة الناشئة من قبل الأمر في متعلقه.

إن قلت: ليست الجزئية مقدمة للكلية كي يرد ما ذكرت، بل ذات الجزء - وهو لا يتوقف على الأمر - مقدمة على الجزء بصفة الاجتماع.

قلت: غاية ذلك هو مقدمة ذوات الأجزاء بالنسبة إلى الهيئة التي هي جزء المركب، لا بالنسبة إلي نفس المركب - وهو ذوات الأجزاء مع الهيئة الاجتماعية - وحينئذ:

فإن كان الواجب هو الهيئة، صارت الأجزاء مقدمات خارجية، وهذا خلاف الفرض، لأن الكلام في المقدمة الداخلية.

وإن كان الواجب الذوات مع الهيئة الاجتماعية، فالوجوب يتعلق بالأمور المتكثرة والتي منها الهيئة، إذ إن معروض الوجوب هو منشأ هذه الوحدة الاعتبارية، لقيام المصلحة بذلك المنشأ - لا بالاعتبار - فيكون معروض الوجوب هو المتكثرات الخارجية - ومنها الأجزاء - فلا توجد مقدمة حينئذ.

إن قلت: الوحدة اللحاظية متقدمة على التكليف.

قلت: إن الوجوب لا يتعلق إلا بما قامت به المصلحة والحاظ، وهو لا يكون إلا الذوات المتكثرة الخارجية، لأنها هي المؤثرة في الغرض دون العنوان الطاري.

وهي ما كان لها دخل في تحقق ذي المقدمة، سواء كان القيد خارجاً والتقييد داخلياً، أم كان التقييد خارجاً أيضاً، كالمقدمات العقلية كنصب السلم للكون على السطح.

فقد ذكروا لها أقساماً، ومنها:

1- الشرط: وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

2- عدم المانع: والمانع هو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه الوجود، كاستدبار القبلة.

3- السبب: وهو ما يلزم من عدمه العدم، ويلزم من وجوده الوجود لذاته - أي في نفسه بأن لا يقترن مع عدم الشرط أو وجود المانع أو قيام سبب آخر - ، وبذلك يتضح أن العلة التامة من مصاديق السبب.

4- المعدّ: وهو ما كان له دخل في وجود الشيء، بأن يُهيئ لوجوده من غير ترشح وجوده منه، سواء كان له دخل في وجود الجزء اللاحق من المقدمة كالخطوة الأولى، أم لم يكن له دخل كالبذر الذي يهيئ للزرع من غير توقف وجود الشمس والهواء على البذر.

وقد ذكرت فروق ومناقشات ونقض وإبرام، إلا أن هذه الكلمات اصطلاحات، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ثم إن المحقق نائيني فصل في العلة والمعلول(1): بين ما كان لهما وجود

ص: 391

مستقل كالطلوع والنهار، وبين ما كانا فعل واحد معنون بعنوانين كالإلقاء والإحراق.

فالأول: يوجب المغايرة بين العلة والمعلول، فتكون داخلة في محل النزاع، حيث إن العلة لها وجوب مقدمي والمعلول له وجوب نفسي، حيث إنه مقدور بالواسطة فيمكن أن يكون متعلقاً للتكليف، وحيث إن المصلحة قائمة بالمعلول فلا تكون العلة واجبة نفسياً.

والثاني: لا يوجبها، إذ ليس هناك إلا فعل واحد معنون بعنوانين طوليين أولي وثنوي، وهذا في الحقيقة ليس من باب العلة والمعلول - إذ هما يستدعيان وجودين - ، فليس الإحراق معلول الإلقاء، بل المعلول هو الاحتراق، وإنما الإحراق هو نفس الإلقاء لكن باعتبارين.

وبذلك يفرق بين المسببات التوليدية التي لكل واحد منهما وجود يخصه كطلوع الشمس والنهار، وبين العناوين التوليدية التي ليست لكل واحد منهما وجود يخصه بل هما شيء واحد حقيقة بعنوانين كفري الأوداج والقتل.

وبهذا يظهر الفرق في أسباب الضمان بين المباشرة - العناوين التوليدية - ، وبين التسبب - المسببات التوليدية - .

التقسيم الثاني: تقسيم المقدمة إلى عقلية وشرعية وعادية

وأشكل الكفاية(1) أولاً: برجوع الشرعية إلى العقلية، لأن قاعدة المشروط عدم عند عدم شرطه عقلية.

ص: 392

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 419-420.

وثانياً: بأن العادية: ان كانت المراد أنها حسب العادة بلا توقف، كلبس النعال للخروج من الدار، فهذه ليست بمقدمة أصلاً، وإن كان هناك توقف كالصعود على السطح بواسطة السلم رجعت إلى المقدمة العقلية وذلك لاستقلال العقل - بعد توسيط العادة - باستحالة تحقق المشروط بدون شرطه.

وأجاب المحقق العراقي(1): بأن هذا المقدار لا يقتضي رجوع الشرعية والعادية إلى العقلية، إذ محطّ نظر هذا التقسيم هو أصل الإنابة ومنشأه، وحكم العقل إنّما هو بعد تحقق الإنابة وتحقيق منشأها...

1- فقد تكون الإنابة ذاتية، بلا توسط شيء من جعل شرعي أو قضاء عادة.

2- وقد تكون شرعية، أي محتاجة إلى اعتبار الشارع، كالصلاة في ظرف الطهارة، ولولا حكم الشارع لكان العقل يجوّز تحقق الصلاة من غير طهارة.

إن قلت: دخلها في المصلحة يجعلها عقلية.

قلت: يكفي في عدم كونها عقلية إمكان أن لا يعتبرها الشارع حين الأمر، لقيام مصلحة أخرى كالتهيئة.

3- وقد تكون عادية، فلولا حكم العادة لم يحكم العقل بالتوقف، كما في علوم المعصومين (عليهم السلام) حيث إنها لدنيّة، مع أن العادة تقضي بحصول العلم بالتعلّم لمُدّة مديدة.

وأما المحقق الإصفهاني فقال(2):

ص: 393

1- نهاية الأفكار 1: 270.

2- نهاية الدراية 2: 28.

1- بأن التقسيم قد يكون بلحاظ الحاكم بالمقدمية، فهذا التقسيم غير صحيح، لأن العادة ليست حاكمة إذ لا يراد منها العرف هنا، بل المراد منها هنا هو طبع الشيء بلا قسر قاسر.

2- وقد يكون بلحاظ التوقف في حدّ نفسه، فالواجب بما هو إما متقيد بوجود ما يسمّى مقدمة مع قطع النظر عن الأنظار ووجوه الاعتبار، فالتوقف واقعي، وإما متقيد بحسب جعل الجاعل واعتبار المعتر، فالتوقف جعلي، كالصلاة فإنها بما هي حركات لا تتوقف على الوضوء مع قطع النظر عن جعل الشارع.

إن قلت: المقدمة العادية هي مقدمة عقلية، لاستحالة صعود السطح بلا نصب سلّم، حيث لا جناح ولا قدرة خارقة، لاستحالة تحقق المعلول من غير علة.

قلت: قد يستحيل الشيء برهاناً بالامتناع الذاتي، كالطرفة، فيكون كطي المسافة للوصول إلى السطح، فتكون مقدمة عقلية، وقد يستحيل الشيء لا- برهاناً، بل الامتناع وقوعي كالطيران حيث إن الجسم الثقيل بالطبع ليس له الطيران إلا بقاسر من جناح أو قوة خارقة مع إمكان الطيران ذاتاً فلا تكون مقدمة عقلية بل عادية، نعم بالنسبة إلى عدم القوة عقلي.

والحاصل: إن أصل الجامع - وهو طي المسافة - عقلي، لكن إنحصار الجامع في نصب السلّم مثلاً يكون سبباً لكونه واجباً بالعرض فهو عادي، فتأمل.

التقسيم الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود والوجوب والصحة والعلم

فالأول: كنصب السلّم للكون على السطح، والثاني: كالأستطاعة للحج،

والثالث: كالطهارة للصلاة حيث يستحيل اتصاف الذات بالصحة بدونها، والرابع: ما يتوقف العلم بالشيء عليه، سواء كانت من الأقل والأكثر كغسل فوق المرفق، أم من المتباينين كالصلاة إلى الجهات الأربع.

وأشكل على الأول: بأن مقدمة الوجود إما راجعة إلى مقدمة الوجوب إذا كان دخل الشيء في اتصاف الذات بالوصف العنواني - أي الوجوب - ، وإما راجعة إلى مقدمة الواجب إذا كان دخله في وجود المتصف فارغاً عن أصل الاتصاف - كالوضوء للصلاة - .

ويرد عليه: بأن المراد هو الشق الثاني، ومقدمة الواجب هي نفس مقدمة الوجود، إذ يتوقف عليها وجوده خارجاً، ولا مانع من دخول شيء واحد في تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة.

وأشكل على الثاني: بأنه لا يتحقق الوجوب إلا بعد تحقق المقدمة، ومع وجود المقدمة لا يترشح الوجوب إليها، لأنه يكون طلباً للحاصل.

وأشكل على الثالث: بأن مقدمة الصحة ترجع إلى مقدمة الوجود، بناءً على أن العبادات أسامي للصحة.

إن قلت: إن ذلك مختص بالعبادات دون سائر الواجبات التوصيلية.

قلت: إن الغرض إنما هو في مقدمة الواجب، لا مقدمة المسمى بالواجب، فإنه لا كلام في عدم ترشح الوجوب من المسمى غير الصحيح وذلك لعدم وجوبه أصلاً، وبذلك يتضح أنه حتى على مبنى الأعم لا ترشح إلا من الصحيح.

وأشكل على الرابع: أولاً: بأن وجود الواجب لا يتوقف على المقدمة

العلمية أصلاً، فالصلاة إلى الجهات الأربع لا تكون دخيلة في حصول نفس الواجب، بل في حصول العلم بالامتثال، ووجوب هذا العلم عقلي لا شرعي.

وثانياً: بأن تحصيل العلم - في غير المعارف الاعتقادية - ليس واجباً شرعياً كي يبحث عن الوجوب الشرعي لمقدماته، وقد أحصى المحقق العراقي (1) موارد وجوب تحصيل العلم وأرجعها إلى الوجوب العقلي:

1- في فراغ الذمة عند العلم الإجمالي، فإن العلم عقلي محض، وذلك لكي لا يقع في محذور مخالفة التكليف الثابت المنجز ذلك التكليف بالعلم الإجمالي.

2- وفي وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكمية، وذلك بحكم العقل أيضاً، وهذا الوجوب إما لعدم تحقق حكم العقل بقبح المؤاخذة، وإما لمنجزية التكليف الواقعي - على تقدير وجوده - وعدم معذورية المكلف لولا الفحص، وحكم الشارع حينئذٍ إرشادي.

3- وفي الأمر بالتعلم، والمؤاخذة على عدمه في قوله: «أفلا تعلمت» (2)، وهذا الأمر إرشادي أيضاً لحكم العقل بعدم جواز الرجوع إلى البرائة إلا بعد الفحص، ولو كان الحكم مولوياً لأمكنه الإجابة بأنه لم يكن يعلم بوجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية، ووجوب هذا موجب للتسلسل.

4- وفي الشبهات الموضوعية الواجب فيها الفحص، فالوجوب عقلي أيضاً، أما على مبنى وجوب الفحص فيها جميعاً إلا ما خرج فلمنجزية

ص: 396

1- نهاية الأفكار 1: 271-272.

2- أمالي المفيد: 228.

التكليف الواقعي بحكم العقل، وأما على مبنى عدم وجوب الفحص فيها إلا ما خرج، فلأن تلك الموارد خارجة بحكم العقل وأمر الشارع إرشاد، فإما تدخل في منجزية العلم الإجمالي كالفحص عن دم العُدرة والحيض لدوران الأمر بين وجوب أو حرمة الصلاة والصوم، وإما تدخل في منجزية احتمال التكليف للواقع وعدم المعذرية في الرجوع إلى الأصول النافية لولا الفحص كما في الأمر بالبحث عن الماء بمقدار غلوة أو غلوتين.

اللهم إلاّ أن يقال: بأنه لا- يحكم العقل بالمنجزية لولا- حكم الشارع بوجوب الفحص، ولولا- ذلك لوجب الفحص في كل الشبهات الموضوعية، فتأمل.

التقسيم الرابع: تقسيم المقدمة إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة

إشارة

وقد أشكل باستحالة المقدمة المتأخرة، والذي منها الشرط المتأخر، وحاصل الإشكال: إما تأثير المعدوم في الموجود لو كان تأثير الشرط حين تحقق المشروط، وإما لزوم تغيير الواقع عما وقع عليه لو كان التأثير من حين تحقق الشرط.

وبعبارة أخرى: إن معنى الشرط هو كونه دخيلاً في وجود المشروط، فيكون من أجزاء العلة، وتأخر الشرط معناه تأثير المعدوم في الموجود أو تغيير الموجود عمّا وقع عليه.

بل قد يقال بتعميم الإشكال إلى الشرط المتقدم المتقضي عند وجود المشروط، كالإيجاب في العقد، بل أجزاء القبول غير الجزء الأخير.

فالبحث في ثلاثة مواطن:

الموطن الأول: الشرط المتأخر للحكم التكليفي أو الوضعي

ذهب المحقق الخراساني(1) إلى أن شرط الحكم هو الوجود العلمي للشرط لا الوجود الواقعي، والوجود العلمي مقارن للحكم مطلقاً.

وقد يوجه كلامه بلزوم كون العلة والمعلول في عالم واحد - الذهن أو الخارج - للزوم السنخية بينهما، فلا تؤثر الأمور الخارجية في المتصورات، وكذا العكس، وحيث إن الحكم صادر عن إرادة الأمر فلا معنى لتأثير الخارج فيه، بل الإرادة في نفس المولى، فمقدماتها ذهنية، ومن تلك المقدمات تصوّر الشيء، وهذا التصور هو المؤثر في الحكم ويوجب إرادته.

والحاصل: إن المؤثر هو العلم بالشيء وهو مقارن مطلقاً، لا متأخر.

إن قلت: فلماذا سميت الأمور الخارجية بالشرط؟

قلت: بلحاظ كونها متعلقاً للشرط.

وأشكل عليه المحقق النائيني(2): بأن ذلك خلط بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، حيث إن ما ذكره يرتبط بالقضايا الخارجية، وهي ليست محل البحث في الشرط المتأخر.

وذلك لأن موضوع الحكم...

1- قد يكون شيئاً متحققاً في الخارج، وهو ما يعبر عنه بالقضايا الخارجية، والدخيل في ملاك الأمر في هذه القضايا هو علم المولى بتحقق

ص: 398

1- إيضاح كفاية الأصول 1: 428.

2- فوائد الأصول 1: 276-278.

الموضوع وبكونه ذا مصلحة، فيتصور - مثلاً - وجود زيد وأنه صديق فيأمر بإكرامه، حتى لو كان عدواً في الواقع، وفي هذه القضايا لا يمكن تصور شرط متأخر، إذ الشرط هو العلم وهو مقارن دائماً.

2- وقد يكون شيئاً مفروض الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الخارج، وهو ما يعبر عنه بالقضايا الحقيقية، وفيها لا يكون تشخيص تحقق الموضوع مهمة المولى، وبناءً عليه يمكن انفكاك الجعل عن المجمعول، نظير الوصية التمليلية.

والحاصل: إن المؤثر في التكليف في القضايا الخارجية هو علم المولى بتحقق الموضوع، وفي القضايا الحقيقية تحقق الموضوع خارجاً، سواء علم به المولى أم لا، إذ الحكم يدور مدار تحقق الموضوع لا على مدار علم المولى، فكلام صاحب الكفاية إنما هو في القضايا الخارجية وليس كلامنا فيها.

وأجيب عنه: أولاً: بما يستفاد من كلمات المحقق العراقي(1): باستحالة انفكاك الجعل عن المجمعول، لأن نسبتها هي نسبة الإيجاد إلى الوجود، وهما متحدان ذاتاً وإتّما التغاير بالاعتبار، فلو لوحظ الشيء بالنسبة إلى الفاعل كان إيجاداً ولو لوحظ بالنسبة إلى القابل كان وجوداً.

إن قلت: كيف ذلك ونشاهد كثيراً عدم تحقق المجمعول إلا بعد حين؟

قلت: لا انفكاك بين الجعل والمجمعول، وإتّما قد تتأخر بعض آثار المجمعول، وذلك بلحاظ احتياج الآثار إلى أمور أخرى، فيكون المجمعول

ص: 399

1- راجع نهاية الأفكار 1: 281.

وهذا نظير ما يقال في مراتب الحكم، فإن الإنشاء لا باعثة له إلا بعد تحقق مجموعة من الأمور وعندها يتحول الحكم إلى الفعلية ثم التنجّز.

مثلاً: في وجوب الحج ليس المجعول سوى الوجوب على المستطيع، وهذا متحقق بمجرد الجعل، أما كون هذا المجعول له أثر الباعثية ونحوها فهو مرتبط بأمور أخرى غير الجعل.

وعليه فإن المولى لاحظ الموضوع في القضايا الحقيقية أيضاً كملاحظته للموضوع في القضايا الخارجية وهذا اللحاظ مقارن.

والحاصل: إن المولى يتصور الموضوع - وهو من يفرض أنه مستطيع - ثم يجعل الحكم عليه، فيوجد حكماً يتعلق بذلك الشيء المفروض الوجود، نعم فعلية وتنجز ذلك الحكم متوقفة على أمور أخرى.

إن قلت: شرط الوجوب يكون مؤثراً في إتصاف الفعل بأنه ذو ملاك ومصلحة، كالأستطاعة في وجوب الحج حيث لا ملاك للوجوب بدونها، وذلك أمر تكويني خارجي، يكون المؤثر فيه الشرط بوجوده الخارجي لا اللحاظي، فرجع إشكال تأثير المتأخر في المتقدم.

قلت: يمكن القول بعدم دخالة الشرط المتأخر في الملاك، لكن عدمه موجب لعدم تحقق الملاك أو إفساده وعدم تأثيره، وهذا أمر واقع كثيراً في العرفيات، ككون شرب الدواء له فائدة بشرط الحمية مثلاً بعد ذلك (1).

وثانياً: بأنه من الصحيح لزوم تحقق الموضوع - بما له من الأجزاء

والتقييدات والحدود - قبل مجيء الحكم، ولكن المدعى هو تحققه بجميع ما يعتبر فيه من الحدود والتقييدات فعلاً بمحض تحقق القيود في مواطنها - سابقاً أو مقارناً أو لاحقاً - ، نظراً إلى كشف تحقق القيد في موطنه المتأخر في الواقع عن كون الأمر السابق محدوداً بالحدود التي بها يترتب عليه الأثر، فالشرط المتأخر إنَّما هو طرف في الإضافة، وليس مؤثراً(1).

وعليه فلا فرق بين القضايا الحقيقية والخارجية من جهة تحقق جميع ما يعتبر فيهما حين الحكم، فتأمل.

الموطن الثاني: الشرط المتأخر للواجب

إشارة

والإشكال فيه إما بحسب الواجب أو بحسب الملاك.

وأما الأول: فيمكن الجواب عنه بما مرّ عن المحقق العراقي بأنه ليس من باب التأثير كي يستشكل في تأثير المتأخر في المتقدم، بل من باب حدود الوجود والحصة، فيرجع في حقيقته إلى تخصيص الواجب بخصوص الحصة التي يعقبها الشرط.

وبعبارة أخرى: تخصيص المفهوم المأخوذ في متعلق الأمر، وهذا المفهوم كما يمكن تخصيصه بقيد متقدم كذلك بقيد متأخر.

وأما الثاني: فالإشكال في كون الملاك أمراً تكوينياً، فالشرط في الحقيقة له دخل في ذلك الملاك فيكون مؤثراً حقيقة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني(2): بأنه ليس الملاك المصلحة - التي هي

ص: 401

1- نهاية الأفكار 1: 281.

2- إيضاح كفاية الأصول 1: 432-433.

أمر تكويني - ، بل هو عبارة عن الحسن والقبح، وهما من المقولات الاعتبارية الواقعية، فيمكن استناده إلى شرط من جنسه، كالتعقب والمسبوقية، فيمكن انتزاع الحسن أو القبح من الفعل بهذا الاعتبار.

فالسبق واللاحق تنشأ من مقايضة العقل بين الصوم والغسل - مثلاً - وهذه المقايضة حاضرة دائماً لدى العقل، فصار شرطاً مقارناً.

وأشكل عليه(1): بتعقل الشرط المتأخر حتى في باب المصلحة، وأنه غير مختص بأحكام الأمر، مثلاً يأمر الطبيب بشرب دواء صباحاً مشروطاً بشيء متأخر كالحمية ليلاً، فلا بد من الجواب بطريقة يدفع الإشكال حتى في باب المصلحة.

وقد أجيبت: بأن الفعل المشروط ليس علة للمصلحة، وأنها لا توجد بفعله، بل ذلك الفعل يوجد أثراً وهذا الأثر باق إلى زمان تحقق الشرط، فبمجموع ذلك الأثر وهذا الشرط تتم أجزاء العلة للمصلحة، ففي المثال: شرب الدواء يوجد أثراً في الجسم وهذا الأثر باق إلى حين الحمية الليلية، فينضم ذلك الأثر مع هذه الحمية فتحقق علة البرء.

فرع: في غسل المستحاضة

ثم إن المثل الشائع للشرط المتأخر للواجب هو غسل المستحاضة الكثيرة ليلاً بعد انقضاء الصوم حيث ذهب بعض الفقهاء إلى توقف صحة الصوم عليه.

وقد يشكل: من جهة أخرى غير جهة تأخر الشرط عن المشروط، وهو أن

ص: 402

شرط صحة الصوم ليس الغسل بنفسه وإنما الطهارة المسببة عن الغسل - كما هو الأصح - فالغسل دخيل في تحقق الطهارة المعتبرة في الصوم السابق، وهذه الطهارة إما تتحقق في حال الصوم فيلزم تأثير المعدوم، وإما تتحقق حال الغسل فيلزم وقوع العمل بلا طهارة، وإما أن يقال إن الشرط هو التعقب بالطهارة، ومعنى ذلك عدم شرطية الطهارة بنفسها وصحة الصوم بلا طهارة وهذا يصعب الالتزام به.

نعم لو قيل بأن الشرط ليس الطهارة وإنما هو نفس الغسل، فيمكن القول بأن الشرط هنا هو التعقب بالغسل كسائر موارد الشرط المتأخر، نظير ما يقال في العقد الفضولي وأن الإجازة اللاحقة كاشفة، فالشرط هو التعقب بالرضا وهو متحقق حين العقد.

بل قد يقال: إن المورد هنا أكثر إشكالاً من مورد العقد الفضولي(1)، وذلك لجهة أن المؤثر هناك هو العقد وهو أمر تكويني، وهو متعنون بعنوان التعقب بالرضا وهو أمر انتزاعي، والمؤثر هنا هو نفس عنوان التعقب - حيث إن التعقب بالطهارة هو المؤثر من غير أن يكون عنواناً لشيء آخر - ، فصار المؤثر العنوان الانتزاعي البحت، وخاصة فيمن اغتسلت غسلها الأول لصلاة الفجر بعد دخول الوقت بقليل حيث تقع اللحظات الأولى من الفجر قبل الغسل، ففي تلك اللحظات الصوم صحيح لكن المؤثر في الصحة عنوان انتزاعي بحت - وهو التعقب بالطهارة - .

ويمكن الجواب: باختيار شق رابع وهو أن صحة صوم المستحاضة

ص: 403

1- منتقى الأصول 2: 132؛ راجع فوائد الأصول 1: 282-284.

مشترط بالطهارة ومشترط أيضاً بغسل وطهارة لاحقتين، فهي حين العمل طاهرة لكن لا يكفي ذلك لصحة صومها بل لابد من تحقق شرط آخر وهو اغتسالها وطهارتها بالليل وحينئذ يكون هذا الشرط الثاني بمعنى تعقب الصوم بالغسل الليلي.

كما يمكن القول بأن العبادات - ومنها الصوم - مركبات اعتبارية فلا مانع من كون المؤثر فيها الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية، فتأمل.

الموطن الثالث: الشرط المتقدم

والإشكال فيه بنفس الإشكال في الشرط المتأخر، حيث إن العلة يلزم أن تكون مقارنة للمعلول بتمام أجزائها فلو تقدم بعضها وأثر بعد انقضائه كان من تأثير المعدوم.

والجواب: هو نفس ما مرّ من أن الحصّة هي المأمور بها، أو أن ذلك المتقدم يوجب أثراً باقياً وحين تحقق سائر الأجزاء تنضم إلى هذا الأثر فتتم العلة فيتحقق المشروط.

ولذا قيل (1): إن الشرط إذا كان متمماً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل فلا بد أن يكون مقارناً مع المعلول، وأما إذا كان مُعدداً - بمعنى كونه مقرباً للشيء من الامتناع إلى الإمكان بحيث يوجد إذا تحققت علته - فلا إشكال فيه، وذلك لأنّ المُعدّ إما يكون علّة للعلة كالخطوة الأولى التي هي علة للكون في المكان الثاني، وإما يكون علة للأثر الباقي بعد زوالها - حيث إنها علة محدثة لا مبقية - ، وذلك الأثر يكون جزءاً من العلة.

ص: 404

التقسيم الأول: تقسيمه إلى مطلق ومشروط

إشارة

ولا يخفى أن كل واجب مطلق هو مشروط ولو من جهة الشرائط العامة للتكليف، فالمراد إطلاقه أو اشتراطه بالنسبة إلى قيد من القيود. ثم إن البحث في إمكان الواجب المشروط في مرحلتين: الثبوت والإثبات.

المرحلة الأولى: في الغرض وفي الإرادة من المولى

1- فقد يكون القيد دخيلاً في الملاك والغرض، بأن تكون المصلحة وغرض المولى في المقيّد لا في المطلق، وهذا لا كلام فيه.
2- وقد يكون البحث في إمكان الإرادة المشروطة، حيث إن الأمر دائر بين وجود الإرادة وعدم وجودها، فكيف يمكن اشتراط الإرادة بشيء؟

وبعبارة أخرى: إن كانت الإرادة موجودة فلا معنى لتعليقها بشيء، وإن لم تكن موجودة فلا معنى للوجوب إذ هو فرع الإرادة.

ولتصحيح الواجب المشروط وجوه، منها:

الوجه الأول:

ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، من أن الإرادة غير مشروطة، وإنّما المشروط هو المراد، وهو متعلق الإرادة.

ومثاله العرفي: قول الطبيب إن مرضت فاشرب الدواء، فالمراد - وهو شرب الدواء - مقيّد بحالة المرض، لا هذه الإرادة، بل هي مطلقة.

ومثاله الشرعي: حجّ إن استطعت، فإرادة المولى غير مقيدة بالاستطاعة، بل هو يريد فعلاً لكن المراد وهو الحجّ مقيّد بها.

والدليل على ذلك أمران:

الدليل الأول: إن المولى إذا إنتفت إلى شيء فإما يريدُه أو لا يريدُه، والثاني خارج عن محل البحث لأن المفروض وجود الأمر، والأول معناه وجود الإرادة، وإذا وجد الشيء بقيوده وحدوده فلا معنى لاشتراط وجوده بشيء، لأنه موجود فعلاً.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : لا بد من وجود إرادة في الجملة، للفرق بين الواجب المشروط وغير الواجب، فنتسائل: قبل تحقق الشرط إما الإرادة فعلية وهذا يستلزم رجوع القيد إلى المراد، وإما غير فعلية وهذا خلاف الوجدان لأننا نجد فرقاً بين شخصين غير مريضين أحدهما قرّر شرب الدواء حين المرض، والآخر قرّر عدم شربه حين المرض، فالأول له إرادة فعلية دون الثاني.

الدليل الثاني: إن صدور الأمر من المولى وطلبه للفعل - قبل تحقق الشرط - دليل على وجود الإرادة، ولولا الإرادة لما أمر المولى ولما طلب الفعل من العبد.

والجواب عنهما: أن هنالك شقاً ثالثاً وهو وجود إرادة مقيدة من قبيل ضيق فم الركبة، وبعبارة أخرى: توجد إرادة فعلية لكنها مشروطة بما سيأتي بيانه.

الوجه الثاني:

في الواجب المشروط تكون الإرادة فعلية، مع رجوع القيد إلى نفس الإرادة لا المراد، وليس القيد هو وجود الشرط خارجاً، بل القيد هو لحاظه، وهذا اللحاظ فعلي حين وجود الإرادة، نعم فاعلية الإرادة - بمعنى ترتب

ص: 406

الأثر عليها - مشروط بتحقق الشرط خارجاً(1)، وذلك لأن الإرادة من عالم النفس فلا بد أن يكون قيدها من الأمور الذهنية.

وأشكل عليه: بأن مجرد التصور لا يكون شرطاً للإرادة، بل لابد من التصديق بوجوده، فمثلاً مجرد تصور العطش لا يكفي في إرادة شرب الماء.

وفيه تأمل: لأن اللحاظ ليس هو التصور المجرد، بل هو توجه النفس إلى الشيء، فيكون الواجب المشروط من قبيل القضية الشرطية التي هي صادقة حتى مع عدم تحقق طرفيها، فتأمل.

الوجه الثالث:

ما يقال: من أنه في الواجب المشروط إرادتان(2)، لكل واحدة منهما أثر.

الأولى: إرادة بالعمل الذي له شرط، كشرب الماء المشروط بالعطش.

وهذه ليست إرادة فعلية قبل تحقق الشرط وجداناً، بل تتحقق عند تحقق الشرط، فلذا قبل تحقق الشرط لا إرادة للفعل لذا لا يكون الفعل واجباً لعدم إرادة المولى له، كالحج قبل الاستطاعة حيث لا إرادة له.

الثانية: إرادة لا تتعلق بالعمل، بل تتعلق بالجامع بين (شرب الماء) و(الارتواء)، وهي إرادة فعلية، ولذا لا يذهب إلى مكان يعلم بأنه يعطش فيه بما لا يمكنه شرب الماء، وذلك لأن الجامع كان سبباً إلى عدم ذهابه، مع عدم كونه سبباً إلى شربه الماء، لفعلية إرادة الجامع وعدم فعلية إرادة

ص: 407

1- نهاية الأفكار 1: 295-296.

2- بحوث في علم الأصول 2: 191.

شرب الماء، فتأمل.

الوجه الرابع:

في الواجب المشروط يريد المولى الحكم الإنشائي لا الحكم الفعلي، لكن هذا الحكم الإنشائي يصير فعلياً مع تحقق الشرط.

ثم لا يخفى أن الوجوه الثلاثة الأ-خيرة كلّها ممكنة ثبوتاً، وبكل واحد منها يندفع إشكال استحالة رجوع القيد إلى الإرادة، ومع عدم الاستحالة لا وجه لصرف القيد عن ظاهره اللفظي.

المرحلة الثانية: في رجوع الشرط إلى الوجوب

إشارة

والبحث إنّما هو فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من صيغة الأمر، لا من دليل لبيّ أو من مفهوم اسمي، وهنا مقامات:

المقام الأول: في إشكالات على رجوع القيد إلى الهيئة

وقد أشكل على رجوع الشرط إلى الوجوب بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: إن الوجوب مستفاد من الهيئة، وهي معنى حرفي، وهو جزئي، فلا يكون قابلاً للتقييد، حيث إن التقييد يكون في المفاهيم الكلية.

وبعبارة أخرى: إنه لا مجال للإطلاق والتقييد في ما كان الموضوع له خاصاً، إذ الفرد الموجود من الطلب لا يعقل أن يكون مطلقاً، وإذا استحال الإطلاق استحال التقييد، لتقابلهما تقابل العدم والملكية.

وأجيب: أولاً: مبنياً: بعمومية الموضوع له في الحروف.

وبناءً: بأن الفرد الموجود ينشأ من الأول مقيداً، فيكون القيد من حدود وجوده.

وثانياً: بإمكان التقييد في الجزئي الحقيقي باعتبار الحالات الطارئة العارضة، كتقييد زيد بكونه في زمان معين أو مكان معين.

وفيه: أن التقييد هنا يرجع إلى الذات لا الحالات، حيث إن الوجود هو مفاد الهيئة وليس الوجود من عوارض المفاد.

وثالثاً: ما قيل: من الفرق بين التصديق والتعليق، فالأول غير ممكن، أما الثاني فممكن بمعنى توقف وجوده على شيء.

الإشكال الثاني: إن المعنى الحرفي يلاحظ آلياً، فلا يمكن التوجه إلى إطلاقه وتقييده.

أورد عليه: أولاً: ما مرّ من إمكان التوجه إلى الحروف ومعانيها، فقد يغفل الإنسان على التوجه إليها لكن لا بمعنى عدم إمكان ملاحظتها، ولذا قد يختار المتكلم الحروف المناسبة لكلامه فيتوجه إليها استقلالاً، كما أنه في بعض المرادات يكون كل الغرض في المعنى الحرفي في مثل (في المسجد) في جواب (أين زيد) حيث كل الغرض في الظرفية الاستفادة من (في).

وثانياً: إمكان تقييد المعنى الحرفي عن طريق معنى اسمي يشير إليه، كما في وضع الحروف لمعانيها، حيث إنه حكم عليها بواسطة معنى اسمي.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من الإشكال على كون المعنى الحرفي يلاحظ آلياً.

الإشكال الثالث: إن الهيئة في الأمر للإيجاد، والإيجاد آبي عن التعليق، فإن تعليق الإيجاد يساوق عدمه - سواء في التكوينيات أم في الاعتباريات - .

ويرد عليه: إنه لا مانع عن أن لا يكون إيجاداً إلا بعد تحقق القيد،

بمعنى كون الهيئة من مقدمات الإيجاد لا نفسه.

مضافاً إلى ما مرّ من أنه إيجاد للوجوب المقيد، لا الوجوب المطلق.

المقام الثاني: في الإشكال على رجوع القيد إلى المادة

وأورد على رجوع القيد إلى المادة إشكال إطلاق الوجوب، وحيث وجب الفعل ترشح الوجوب على مقدماته، ومعناه وجوب تحصيل المقدمات، كتحصيل الاستطاعة للحج.

وأجيب: بأن الحكم تابع للمصلحة، فقد تقتضي المصلحة وقوع القيد تحت الأمر، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وقد تقتضي عدم وقوعه تحته كالاستطاعة للحج.

ويرد عليه: أولاً: إن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة عقلية، وهي غير قابلة للتخصيص.

وثانياً: عدم تعقل أن يكون (عدم التكليف بشيء) دخیلاً في المصلحة في شيء آخر.

اللهم إلا أن يقال: إن الكلام ليس في دخالة عدم مصلحة التكليف بالاستطاعة في مصلحة الحج، بل الكلام في عدم المصلحة في الأمر بالاستطاعة.

المقام الثالث: في الثمرة في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة

إشارة

والثمرّة بين القولين تظهر في سائر المقدمات - غير الشرط - .

1- فعلى القول بـرجوع القيد إلى المادة، يترشح الوجوب إلى سائر المقدمات، فيجب تحصيلها حتى قبل تحقق الشرط - إن علم أو احتمل

ص: 410

تحققه - كحفظ الماء للوضوء قبل دخول الوقت، وأما بالنسبة إلى الشرط فحيث لم تكن المصلحة في وقوعه تحت الأمر، فقبل حصوله - اتفاقاً - لا يوجد طلب لعدم تعلق المصلحة به، وبعد حصوله لا طلب لكونه طلباً للحاصل.

2- وعلى القول برجوع القيد إلى الهيئة، لا وجوب قبل تحقق الشرط، فلا ترشح لسائر المقدمات أيضاً.

استثناءان:

إشارة

وقد يستثنى من ذلك: المعرفة والمقدمات المفوتة.

الاستثناء الأول: في المعرفة

قد يقال: بأن وجوب المقدمات الوجودية للواجب المشروط متوقفة على حصول الشرط، كوجوب نفس الواجب المشروط، إلا في المعرفة بها فإنها واجبة حتى قبل تحقق الشرط.

وأورد عليه بإشكال معروف، حاصله أنه قبل تحقق الشرط لا يعقل ترشح الوجوب من ذي المقدمة إليها، فكيف يعقل وجوب تعلم المسائل قبل حصول الشرط.

وأجاب المحقق الخراساني: بأن وجوب المعرفة ليس بترشح الوجوب عليها من ذي المقدمة، بل لاستقلال العقل بتنجز الأحكام بمجرد احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بدليل التكليف، فإنه لا فرق في ملاك حكم العقل بين احتمال حكم موجود حيث إن المكلف قادر على الإطاعة بالفحص، وبين احتمال حكم سيوجد حيث يقدر المكلف على الإطاعة بتمهيد المقدمة - وهي المعرفة - .

وأشكل عليه: أولاً: بالنقض بسائر المقدمات الوجودية، فأبي فرق بين المعرفة وبين تحصيل الممكن من المقدمات كالرفقة ونحوها في الحجج مثلاً.

وثانياً: إن الدليل أخص من المدعى، حيث لا يشمل ما لو تمكن من المعرفة بعد حصول الشرط، وكذا فيما أمكنه الاحتياط.

وثالثاً: بالفرق بين الفحص عن حكم محتمل، وبين تحصيل المقدمات، حيث سبب التنجز في الأول هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فلا بد من الفحص، ولا يوجد هذا الملاك في التكليف المحتمل المستقبلي.

وفيه نظر: لأن الملاك غير منحصر في العلم الإجمالي، حيث يجب الفحص في الشبهات البدوية الحكمية حتى مع انحلال العلم الإجمالي الكبير بوجود تكاليف كثيرة، كما سيأتي بحثه في باب البراءة إن شاء الله تعالى.

ورابعاً: بأن التكليف المستقبلي غير منجز حتى مع العلم بتحقق الشرط، وذلك لاحتمال عروض الغفلة ونحوها، ومعها لا يتنجز التكليف المعلوم فكيف بالمحتمل، ففرق بين التكليف الحالي المحتمل الملتفت إليه، وبين التكليف المحتمل الاستقبالي (1).

اللهم إلا لو علم بعدم طرق الغفلة ونحوها عليه، وهذا فرض نادر جداً.

والحاصل: إنه لا دليل على تميّز المعرفة عن غيرها من المقدمات.

ص: 412

الاستثناء الثاني: في المقدمات المفوتة

وهي المقدمات التي لا يتمكن المكلف من تحصيلها حين تحقق الشرط في الواجب المشروط.

ولا إشكال على مبنى الشيخ من كون الوجوب فعلياً، إذ يترشح الوجوب إليها من ذي المقدمة، لكن يرد الإشكال على مبنى المشهور من عدم فعلية الوجوب، وحاصله: استحالة الوجوب الغيري للمقدمات عند عدم وجوب ذي المقدمة.

وأجيب عن ذلك بوجه، منها:

الوجه الأول: بأنها واجبة بوجوب نفسي - ولو تهيئاً - .

وفيه: فقدان الدليل على ذلك في غالب الموارد.

الوجه الثاني: إن لها وجوباً عقلياً، لأن امتناع ذي المقدمة بالاختيار، وهو لا ينافي العقاب.

وفيه (1): إنما العقاب إذا كان ذلك ناشئاً عن سوء الاختيار، أما لو كان ناشئاً عن ترخيص شرعي، فلا سوء اختيار لكي يعاقب على ما ليس بالاختيار. والحاصل: إنه لا عقاب على الامتناع الذي لم ينشأ من سوء الاختيار، نظير الغافل ونحوه.

وفيه تأمل: لأن الترخيص الشرعي هو أول الكلام.

الوجه الثالث: إن العلم بتوجه التكليف الفعلي إليه فيما بعد، وكذا الابتلاء بغرض المولى، يكفيان في حكم العقل بلزوم تحصيل المقدمات

ص: 413

1- نهاية الأفكار 1: 319.

قبل تحقق الشرط، كمن يعلم بعروض عطش شديد له في برّ لا يوجد فيه ماء، فلو لم يحمل الماء كان مذموماً.

وأورد عليه(1): إنه من الممنوع جداً كون العلم بثبوت التكليف فيما بعد موجباً لوجوب تحصيل مقدماته الوجودية قبل الشرط، واستحقاق العقوبة على تقويت الواجب في ظرفه.

وذلك لأن المصحح للعقوبة على التقويت، هو البيان في ظرف التكليف، لا مطلق البيان ولو قبل التكليف، وكذا العكس فإن اللا بيان - الذي هو موضوع قبح العقاب - هو اللا بيان في ظرف التكليف لا عدم البيان مطلقاً حتى لو انقلب إلى البيان في ظرف التكليف.

ومرجع هذا الكلام إلى أن احتمال عروض الغفلة ونحوها حين تحقق الشرط يكفي في عدم العلم بالبيان في ظرف التكليف، فلا مصحح للعقوبة.

وفيه نظر: وذلك لأن حفظ غرض المولى واجب عقلاً حتى لو لم يكن أمر، والغفلة وإن كانت رافعة للتكليف، لكن مجرد احتمالها غير ضار بالبيان، وإلا فلو كان الواجب فعلياً وقد تحققت شرائطه وكان له مقدمات وجودية فهل يقال بعدم وجوبها لاحتمال سقوط وجوب ذي المقدمة بالغفلة؟!

وقد بيّن المحقق النائيني هذا الدليل بمقدمات ثلاث(2):

المقدمة الأولى: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وإن نافاه

ص: 414

1- نهاية الأفكار 1: 320.

2- راجع فوائد الأصول 1: 196-208؛ أجود التقريرات 1: 219-223.

خطاباً، أما الخطاب فلأنّ التكليف إنّما هو بغرض إيجاد الداعي إلى الفعل، وغير المختار لا يمكن إيجاد الداعي فيه، فيكون خطابه لغوياً، أما العقاب فقوامه اختيارية العمل، وخروج الفعل عن القدرة حيث كان بالاختيار فلا يضر باختياريته.

المقدمة الثانية: حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم للمولى، حتى لو لم يأمر به لمانع من غفلة أو استحالة ونحوهما، كما لو كان ابن المولى يغرق وكان مانع من أمر المولى لعدم علمه أو لقاسر ونحوهما، كما مرّ نظيره في قصد القربة.

المقدمة الثالثة: إن دخل القدرة على الفعل في الملاك على أربعة صور:

الصورة الأولى: أن لا تكون دخيلة في الملاك، بل تكون شرطاً عقلياً لتصحيح التكليف، كما في غرق ابن المولى، وهنا يلزم تحصيل القدرة على الفعل - بالإتيان بالمقدمات المفوتة - حتى قبل الوجوب حفظاً لغرض المولى.

الصورة الثانية: أن تكون دخيلة في الملاك بشكل مطلق - سواء قبل الوجوب أم بعده - نظير دخالة الغسل في صحة الصوم، وهنا أيضاً يلزم تحصيل القدرة على الفعل - بالإتيان بالمقدمات - حتى قبل زمان الوجوب، حفظاً لغرض المولى.

الصورة الثالثة: أن تكون القدرة دخيلة فيما لو حصل شرط الوجوب، فقبل هذا الشرط لا قدرة على الملاك، كالحج مع الاستطاعة، حيث إنه قبل الاستطاعة لا يمكن تحصيل ملاك الحج الواجب، وهنا يوجد فرق بين المقدمات قبل حصول الشرط فلا تجب، وبعد حصوله فتجب.

الصورة الرابعة: أن تكون القدرة دخيلة في الملاك فيما لو حصل شرط الواجب، وهنا حيث لا ملاك قبل شرط الواجب، فلا يجب تحصيل القدرة قبل زمان الواجب.

ولا يخفى أن ظاهر الأدلة - إثباتاً - هو الصورة الأولى، وأحياناً الصورة الثانية، فبناءً على ذلك يجب تحصيل المقدمات المفوتة مطلقاً.

الوجه الرابع: - من وجوه القول بوجوب المقدمة المفوتة - : القول بأنه من موارد الشرط المتأخر، بمعنى أن الوقت ونحوه شرط للوجوب بنحو الشرط المتأخر، فإذا علم بحصوله في ظرفه فإنه يعلم بفعلية الحكم قبل حصول الشرط.

وأشكل عليه: المحقق الإصفهاني(1) بأن ذلك إرجاع للواجب المشروط إلى الواجب المعلق، لأن الهدف هو تصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذي المقدمة، فلا بد من فرض تأخر زمان الواجب وتقييده بوقت معين متأخر، فالالتزام بالشرط المتأخر الملازم لفعلية الوجوب المصحح لوجوب المقدمة فعلاً إنما يتعقل بناءً على الالتزام بالواجب المعلق.

والحاصل: إن الالتزام بفعلية الوجوب قبل زمان الواجب هو إخراج للواجب عن الواجب المشروط والتزام بالمعلق.

الوجه الخامس: ما مرّ من الالتزام بإرادتين: إحداهما بالجامع، والآخر بالفعل الخاص، وحيث كانت الإرادة بالجامع فعلية فلا بأس بالقول بالوجوب تبعاً لها فيترشح إلى المقدمات المفوتة.

ص: 416

إن قلت: في بعض الموارد لم يلتزموا بوجوب المقدمة المفوتة، فأجازوا - مثلاً - أن يُجنب قبل الوقت مع علمه بعدم تمكنه من الغسل في الوقت.

قلت: ثبوتاً للموارد تختلف باختلاف كيفية دخل الشرط في الملاك، فإن كانت القدرة على المقدمة دخيلة في تحصيل الملاك - سواء قبل الوقت أم بعده - فحينئذٍ يجب تحصيلها حفظاً لغرض المولى.

وإن لم تكن كذلك، بحيث لا تكون القدرة على المقدمة قبل زمان ذي المقدمة دخيلة في الملاك أصلاً، فلا وجوب للمقدمة قبل الوقت أصلاً، وذلك لعدم ارتباطها بغرض المولى.

وأما إثباتاً، فاللازم متابعة ظاهر الدليل ومدى دلالة على كيفية الدخل.

وقد ذكر بعض الفقهاء أن قوله تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا⁽¹⁾} ظاهر على تعليق الوضوء على القيام إلى الصلاة، وهو بمعنى دخول الوقت، ومعنى ذلك أن الملاك في الصلاة بالطهارة المائية متوقف على الوقت فلا يلزم حفظ الماء ولا الوضوء قبل الوقت.

وأشكل عليه: بأن غاية ما تدل عليه الآية هو دخل الوقت في تحقق الملاك الملزم للوضوء، أما الدلالة على دخالة القدرة بنحو خاص في تحقق الملاك فلم تتكفل الآية ببيانه⁽²⁾.

المقام الرابع: في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة

إشارة

لورجع القيد إلى المادة - أي الواجب - فلا إشكال في وجوب تحصيل

ص: 417

1- سورة المائدة، الآية: 6.

2- منتقى الأصول 2: 197.

القيّد، كالوضوء للصلاة، كما لا إشكال فيما لو رجع إلى الهيئة - أي الوجوب - في عدم وجوب تحصيله، كالأستطاعة للحج.

أما لو شك في رجوعه إلى أيّ منهما فهل هناك قاعدة يرجع إليها، أم لا بد من ملاحظة الدليل في كل مورد؟

فنعول: إن دليل التقييد تارة يكون منفصلاً، وأخرى متصلاً، فهنا بحثان:

البحث الأول: في المقيّد المنفصل

إن مقتضى القاعدة هو التعارض بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة، ويتساقطهما يكون المرجع الأصول العملية.

(أ) الأصل اللفظي

ولكن قد ذكر الأعلام بعض المرجحات لرجوع القيد إلى المادة، منها:

المرجح الأول: ما نسب إلى الشيخ الأعظم، من أن إطلاق الهيئة شمولي، حيث يوجب هذا الإطلاق توسيع الوجوب لحالة فقدان القيد، وأما إطلاق المادة فهو بدلي، حيث مدلوله صرف الوجود للطبيعة وهو ينطبق على أي فرد من أفرادها، والإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي.

وأشكل عليه صغرى وكبرى...

أما الصغرى: فبأن الأقوائية إن لم توجب ظهوراً فلا اعتبار بها، ولعلّ منشأ توهمها هو ما يقال في تقدم العام على المطلق حيث إن الأول شمولي والثاني بدلي، مع أن التقدم هناك بسبب الظهور الناشئ من كون دلالة العام على الشمول بالوضع ودلالة المطلق على البدلية بمقدمات الحكمة، مضافاً إلى أن العام مقدم على المطلق حتى إذا كان المطلق شمولياً.

ص: 418

وأما الكبرى: فبأن الشمول والإطلاق في الهيئة والمادة إنما هما بمقدمات الحكمة، فهي قد تقتضي الشمول، أو البدلية، أو التعيين، ومع اتحاد منشأ الدلالة يتساوى الظهور.

ثم عن المحقق النائيني أنه قد استدل على الكبرى بأمور (1)، منها:

الدليل الأول: بأن التقييد في البدلي لا يوجب التصرف في الحكم الشرعي، إذ كان الحكم على الطبيعة التي تتحقق بفرد واحد، فرجوع القيد إلى المادة لا يوجب تصرفاً للحكم، غاية الأمر هو تحديد دائرة الانطباق على الأفراد بإخراج الأفراد التي لا قيد فيها.

وأما في الشمولي فإن التقييد يوجب رفع الحكم عن بعض الأفراد.

ومع دوران الأمر بين رفع الأمر عن الحكم أو رفع اليد عن التوسعة مع المحافظة على الحكم، تعين الثاني.

ويرد عليه: أولاً: إنه استحسان لا يوجب ظهوراً، ففي مثل: أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق، لا ظهور أقوى في العالم الفاسق.

وثانياً: ما قيل: من أن المدلول الالتزامي للبدلي هو شمول الترخيص في تطبيق المطلق على الكل، وهذا الترخيص هو حكم شرعي، وهو شمولي.

ومرجع هذا الإشكال إلى أن المطلق البدلي له مدلول التزامي شمولي، فيتعارض إطلاقان شموليان أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام، فتأمل.

الدليل الثاني: إن انعقاد الإطلاق البدلي بالإضافة إلى جميع الأفراد يتوقف على أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعضها، إذ لو كان مانع

ص: 419

فلا إطلاق، إذ إن من مقدمات الحكمة عدم القرينة على الخلاف، والإطلاق الشمولي يصلح أن يكون مانعاً عن الإطلاق البدلي، فهو قرينة تمنع انعقاده.

ويرد عليه: أولاً: إن العكس كذلك، فانعقاد الإطلاق الشمولي يتوقف على أن لا يمنع عنه الإطلاق البدلي.

وثانياً: بأنه في كل تعارض يكون لكل من المتعارضين صلاحية سلب الحجية عن الآخر، إلا أن تساويهما وعدم وجود مزية لأحدهما على الآخر يكون مانعاً عن انعقاد الحجية لكليهما.

وثالثاً: ما قيل: بأن التقدم إنما هو فيما لو كان التعارض بالذات، وهنا ليس كذلك بل التعارض نشأ من أمر خارج عن الذات وهو العلم برجوع القيد إلى أحدهما، وهذا لا يوجب التقديم حتى لو كان أحدهما أقوى، فتأمل.

المرجح الثاني - مما استدل به الشيخ الأعظم لرجوع القيد إلى المادة - :

أن تقييد المادة تقييد واحد، عكس تقييد الهيئة إذ هو يستلزم تقييد المادة أيضاً، حيث لا معنى لصدق الواجب من دون وجوب، فلا تقع المادة مطلوبة من غير وجوب.

ومن البين ترجيح تقييد واحد على تقييدين.

وبعبارة أخرى - ويمكن اعتبارها مرجحاً ثالثاً - : إن تقييد المادة قدر متيقن دون الهيئة.

وأما المحقق الخراساني فقد قبل الاستدلال في المنفصل، دون المتصل، حيث لا إطلاق في المتصل، فلا يكون من التقييد الذي هو خلاف الأصل.

والجواب: أولاً: بمنع الكبرى، فإن الأمر تابع للظهور، وحيث لا ظهور - حيث إن كلامنا في حالة الشك - فالإجمال، دون هذا الوجه وأمثاله.

وثانياً: ما عن المحقق الإصفهاني(1): من أن النسبة بين تقييد المادة والهيئة عموم من وجه، فلا يستلزم كل تقييد للهيئة تقييداً للمادة، نظير الاستطاعة فإنها قيد لوجوب الحج دون الواجب، فلو استطاع ثم أزال الاستطاعة عمداً فحجّ متسكعاً، صح حجه وبرئت ذمته.

والحاصل: إنه لا قدر متيقن في البين فيما لو دار التقييد بين المادة والهيئة، فالظهور وإن انعقد إلا أن العلم الإجمالي بعروض التقييد على أحدهما أوجب سقوط كليهما عن الاعتبار، فلا يمكن التمسك بشيء منهما.

ويرد عليه: أن الاستطاعة ليست الاستطاعة المستمرة بل مطلق الاستطاعة، وحينئذٍ فالقيد للوجوب والواجب كما لا يخفى، ولا يوجد مثال آخر للعموم من وجه، بل لا معنى لصدق الواجب من غير وجوب.

وثالثاً: بان تقييد المادة بعد تقييد الهيئة ليس تقييداً بل هو تقييد، فهو من السالبة بانتفاء الموضوع.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : الأمر دار بين تقييد وتقييد آخر يبطل محل الإطلاق، لا بين تقييد وتقييدين، ولا دليل على أولوية الثاني على الأول.

(ب) الأصل العملي

ثم إنه لو وصل الأمر إلى الأصول العملية - بعد عدم وجود مرجح لأحد

ص: 421

1- راجع نهاية الدراية 2: 96-97 (الهامش).

التقيدين على الآخر - فالظاهر أن الأصل هو البراءة، فلا وجوب، وحينئذٍ فلا ترشح للمقدمات، فمقتضى الأصل هو نتيجة تقييد الهيئة.

وقد يقال: باستصحاب الوجوب في المقيّد المنفصل لانعقاد ظهور في الوجوب مع الشك في بقاءه بسبب الشك في رجوع القيد إلى الهيئة، دون المتصل إذ لا انعقاد للظهور أصلاً.

وفيه: أنه بعد ورود القيد لا يقين بالوجوب السابق، فالمورد من قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: إن القيد وإن كان منفصلاً، إلا أن المراد الجدّي بالوجوب غير معلوم، فلا يقين سابق، بمعنى أن الشك ساري وليس طارئاً، فتأمل.

البحث الثاني: في المقيّد المتصل

ولا يخفى أنه يمنع من انعقاد الظهور في كليهما - في المادة والهيئة - وذلك لاحتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينة لأيّ منهما، فيكون الأمر مجملاً من جهة هذا القيد، فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، وقد ذكرنا أن مقتضاها البراءة دون الاستصحاب مطلقاً.

التقسيم الثاني: تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلّق

إشارة

ومن تقسيمات الواجب المطلق تقسيمه...

1- إلى المعلّق، وهو الواجب المقيّد بقيد استقبالي خارج عن قدرة المكلف كالزمان. وبعضهم أضاف ما كان مقيداً بقيد نعلم عدم لزوم تحصيله، لكن لو حصل اتفاقاً حلّ وقت الواجب، فتأمل.

ص: 422

2- وإلى منجز وهو ما لم يكن مقيداً بهكذا قيد.

كالحج فإنه واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة، لكن بعد حصولها ودخول شهر شوال يكون معلقاً بحلول يوم عرفة، وحلوله خارج عن اختيار المكلف.

وبعبارة أخرى: المنجز: ما كان الوجوب والواجب حالياً، والمعلق: ما كان الوجوب حالياً والواجب مقيداً بزمان متأخر فيكون استقبالياً.

ثم إن هيهنا أمران:

الأمر الأول: في صحة هذا التقسيم

فقد أورد عليه إشكالات منها:

الأول: ما عن الشيخ الأعظم: من إنكار هذا التقسيم.

لكن إنكاره في الحقيقة يرجع إلى إنكار الواجب المشروط - حسب المشهور - ، وذهابه إلى أن الواجب المشروط هو نفس الواجب المعلق، لإشكاله على رجوع القيد إلى الهيئة، فيكون المشروط عنده هو ما كان الوجوب حالياً والواجب استقبالياً - وهو نفس الواجب المعلق - .

وقد مرّ في الواجب المشروط إمكان رجوع القيد إلى الهيئة فيكون المشروط، وإلى المادة فيكون المعلق - إذا كان القيد زمان متأخر ونحوه .-

الثاني: ما عن المحقق الخراساني: من عدم الثمرة في هذا التقسيم، لأن المنجز والمعلق كلاهما من الواجب المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجب هذا التقسيم ما لم توجب الاختلاف في المهم من الثمرة.

ص: 423

ولكن سيأتي بيان الأثر، وأنه لأجل تصحيح وجوب المقدمة قبل تحقق زمان الواجب، حيث إنه في المعلق الوجوب فعلي فيتشرح الوجوب منه إلى مقدماته.

الثالث: ما قيل: من أن المعلق قسم من المشروط لا من المطلق، فيوم عرفة - مثلاً - بالنسبة إلى الحج وإن كان غير مقدور، لكن له دخلاً في ملاك الحج، وإلا لم يكن وجه لأخذه في موضوع الحج، فصار واجباً مشروطاً بالشرط المتأخر، فتأمل.

الأمر الثاني: في استحالة الواجب المعلق وإمكانه

إشارة

وهنا قولان:

القول الأول استحالته، واستدل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما نُسب إلى المحقق النهاوندي: من أن الإرادة التشريعية كالتكوينية في جميع الخصوصيات، إلا أن الفرق أن التكوينية تتعلق بفعل النفس والتشريعية بفعل الغير.

وحيث يستحيل انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد - لأنها الشوق المستتبع لتحريك العضلات دون مجرد الشوق - فكذلك التشريعية، فلا يمكن وجود تكليف حالي مع كون الواجب استقبالياً.

ويرد عليه: أولاً: بأن (المراد) في التشريعية هو الأمر أو النهي، وهو لا ينفك عنها أبداً، فإن كانت إرادة كان أمر أو نهْي، وإلا فلا إرادة من غير تحقق الأمر والنهي، فالإرادة علّة لهما فلا يتأخران عنها إلا رتبة، بل قد مرّ أنها نفس الطلب فراجع.

ص: 424

وحتى في الباري - جلّ وعلا- فإن الإرادة فيه من صفات الفعل كما دلّ عليه متواتر الروايات، بل ودليل العقل أيضاً، وقد مرّ شطر من البحث في مبحث الطلب والإرادة.

وأما توهم أن (المراد) هو فعل الغير، فلا يخفى ضعفه، وذلك لانفكاك فعل الغير عنها في العصيان، وفي الواجب الموسع، ونحو ذلك.

نعم انبعاث الغير وفعله هو الغرض من هذا الطلب، ويتعلق به الرغبة والحب، دون الإرادة التي هي الشوق المستتبع لتحريك العضلات في المخلوق، وإصدار الأمر في الخالق.

والحاصل: ما يتعلق به الشوق المستتبع لتحريك العضلات هو الطلب بغرض إيجاد الباعثية.

وثانياً: ما في الكفاية من إنكار المبني - وهو امتناع انفكاك المراد عن الإرادة التكوينية - بل يمكن تعلّقها بأمر استقبالي، فإن ما تعلّق به الشوق قد يحتاج إلى مقدمات كثيرة - كطي المسافة نحوه - ، وفعل هذه المقدمات ليس بإرادة استقلالية، بل إرادتها تبعيّة لإرادة الوصول إلى المكان المعلوم، فلولاها لما أراد المقدمات.

فهذا الانبعاث نحو المقدمات دليل على تعلّق الإرادة بأمر استقبالي.

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني(1): بأن الشوق إلى المقدمة تابع للشوق إلى ذي المقدمة، وليست إرادتها تابعة لإرادته، حيث إنه لا إرادة فعلاً إلى ذي المقدمة، بل الشوق إلى المقدمة وصل إلى حدّ تحريك العضلات،

ص: 425

دون الشوق إلى ذي المقدمة فإنه لم يصل إلى ذلك الحد.

والحاصل: إن التبعية في أصل الشوق لا في حدّه.

وثالثاً: بإنكار ما ذكره من معنى للإرادة التكوينية، بل معناها هو الشوق المستتبع لتحريك العضلات أعم من كونه شأناً أم فعلاً، والشاهد على ذلك أنه قد يتعلّق الشوق لفعل حالي فيتحرّك نحوه، وقد يكون الشوق أكد في أمر استقبالي لكن لا تحريك نحوه لكونه استقبالياً، فكلاهما إرادة.

وأورد عليه (1): بأن الوجدان شاهد على أنه قد يحصل الشوق إلى شيء فيستتبع تحريك العضلات ويُعدّ إرادة، وقد يحصل شوق أكد لشيء آخر من دون استتباع لتحريك العضلات لوجود المانع ولا يُعدّ إرادة، مثلاً قد يشتاق إلى الاستجمام لكن لا يتحرّك نحوه لعدم امتلاكه للمال.

والحاصل: إن مجرد الشأنية في تحريك العضلات لا يوجب كون الشيء إرادة.

ورابعاً: بأنه لو سلّم عدم الانفكاك في التكوينية، فلا يسلم في التشريعية إذ هي الطلب من الغير، وفعل الغير يتأخر عن طلب المولى ولو بزمان قليل، إذ الطلب يكون لإيجاد الداعي في المأمور، وحدوث الداعي يكون عبر مقدمات من تصوره ونحو ذلك، وهذا لا يحدث إلاّ بعد البعث ولو بزمان قليل.

ولا يخفى أن هذا الجواب مبنيّ على أن المراد في الإرادة التشريعية هو فعل الغير، وقد مرّ الإشكال فيه.

ص: 426

1- منتقى الأصول 2: 158.

الوجه الثاني - من أدلة استحالة الواجب المعلق - : هو أن القدرة من شرائط التكليف عقلاً، فالوجوب متوقف عليها، وفي المعلق لا قدرة قبل زمان الواجب، فالواجب المعلق يستلزم تحقق الشيء قبل تحقق شرطه، وهو محال، لتأخر الشيء عن شرطه، حيث إن الشرط من أجزاء العلة.

ويرد عليه: أولاً: الالتزام بأن القدرة حين زمان الواجب هي شرط متأخر للوجوب.

وثانياً: ما مرّ في التعبدي والتوصلي بأنه لا يراد من الشرط هنا الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود - كما هو المصطلح - فإن ذلك من أجزاء العلة. بل يراد المعنى العرفي للشرط، وهو ما يكون مصححاً للتكليف ومخرجاً له عن اللغوية، وهذا لا إشكال في إمكان تأخره عن الحكم، إذ لا لغوية في التكليف بأمر استقبالي كما لا لغوية في التكليف بالأمر الحالي، بل قد يكون غرض عقلائي للتكليف بالأمر الاستقبالي كالتهيؤ وعدم الحاجة إلى التكرار لو كان المكلفون عدّة، ونحو ذلك.

الوجه الثالث(1): ويتوقف على مقدمات ثلاث:

1- إن الغرض من الأمر هو البعث، فلا يصح الأمر مع عدم إمكان كونه باعثاً، لأن المصلحة تترتب على الفعل الاختياري للمأمور دون مطلق الفعل ولو جبراً.

2- والبعث والانبعث متضايقان، فلا يصدق أحدهما بدون الآخر.

3- والمتضايقان متكافئان في القوة والفعل، فإذا كان باعثاً بالإمكان كان

ص: 427

1- نهاية الدراية 1: 76-77.

والنتيجة: هي أنه لا يمكن الانبعاث نحو أمر استقبالي - لخروج الوقت عن القدرة -، فلا يمكن البعث نحوه، وذلك بمعنى عدم الأمر به.

والحاصل: إن المحذور ليس انفكاً الفعل خارجاً عن الأمر، بل انفكاً البعث عن الانبعاث.

وأورد عليه بالإشكال في المقدمة الأولى (1)، وذلك بأن حقيقة الأمر ليست البعث، بل اقتضاؤه، أي ما يقتضي الداعوية والبعث، فوجود المانع لا ينافي الاقتضاء - سواء كان المانع من الخارج أو لعدم قبول المحل - .

إن قلت: لا فائدة في أمر لا داعوية له فعلاً، باعتبار أن اقتضاؤه للباعثية إنما هو مع وجود مانع دائم هو عدم قابلية المحلّ.

قلت: يكفي في الفائدة داعويته استقبالاً، وترشح الوجوب إلى مقدماته ونحو ذلك.

القول الثاني: إمكان الواجب المعلق

والقائلون بالإمكان، استدلوا بالوقوع، فإن أمكن القائلين بالاستحالة إيجاد مخرج ثبوتي لهذا المورد بحيث لا تنحصر صحتها على القول بالواجب المعلق فهو، وإلا أثبتت هذه الموارد الواجب المعلق، ومنها:

الأول: الواجبات التدريجية المقيدة بالزمان، فإن الوجوب المتعلق بالجزء الأخير يتعلق به من أول الشروع في العمل، فالوجوب حالي والواجب استقبالي، كالصوم حيث يتعلق الوجوب من الفجر بالإمسك في

تمام الوقت.

وقد تفصّل المحقق النائيني (1)، بأن الواجب وشرطه إذا كانا تدريجيين، كانت فعلية الوجوب تدريجية أيضاً، إذ فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فبعد أن كان الشرط تدريجي الحصول، كانت فعلية الحكم تدريجية بتدرجية الشرط.

والحاصل: إنه لا يكون التكليف المتعلّق بالجزء الأخير فعلياً من أول الوقت.

وحيث أمكن هذا ثبوتاً، فلا دليل على حمل ما ثبت على الواجب المتعلّق.

الثاني: الواجبات التدريجية غير المقيّدة بزمان معين، كالواجبات الموسعة، فإن الوجوب يتعلّق بالجزء الأخير منها من حين الابتداء بها، مع أن الجزء الأخير غير مقدور منذ البداية، فلزم ما هو المحذور في الواجب المتعلّق من تعلق الوجوب بما هو مقيد بغير المقدور.

وأجيب (2): بأن العمل مقدور بالواسطة، فالجزء الأخير - وإن كان متأخراً في وجوده - إلا أنه مقدور فعلاً وذلك بالقدرة على الإتيان بالأجزاء السابقة.

الثالث: الواجبات التي يتوقف حصولها على مقدمات، فالوجوب متعلق بالواجب قبل الإتيان بمقدماته مع عدم القدرة على الإتيان به قبلها.

والجواب: ما مرّ في المورد السابق، مضافاً (3) إلى عدم فعلية التكليف

ص: 429

1- فوائد الأصول 1: 209.

2- منتقى الأصول 2: 170.

3- نهاية الدراية 2: 76.

بذي المقدمة قبل الإتيان بالمقدمة، وذلك لوجود المانع عن فعليته ومحركيته، نعم يتعلّق به الشوق لكن لا يصل إلى فعالية التكليف لأجل المانع.

وأما التكليف بالمقدمة فهو فعلي، لترشح الشوق إليها، مع عدم المانع عن محركية هذا الشوق.

تتمتان

التممة الأولى: تظهر الثمرة في الواجب المعلّق في إمكان ترشح الوجوب إلى المقدمات قبل تحقق القيد، دون الواجب المشروط الذي لا يترشح الوجوب منه على المقدمات.

وقد ظهر صحة هذه الثمرة من مطاوي الكلمات السابقة.

التممة الثانية: قيل: بأن الوجوب لا يترشح على ثلاثة أنواع من المقدمات:

الأولى: مقدمات الوجوب، لأن الوجوب يتوقف عليها، فلا وجوب قبل حصولها حتى يترشح عليها، إلا على وجه دائر، وبعد تحقق المقدمة وتحقق الوجوب في ذيلها لا ترشح للوجوب عليها لأنه من طلب الحصول.

وفيه: أنه قد مرّ الكلام في هذا، إلا أنه لا يرتبط بالمعلّق بل بالمشروط.

الثانية: المقدمة الوجودية المأخوذة عنواناً للمكلف، كالمسافر والحاضر، فإن السفر هو مقدمة وجودية للقصر، لكن يمتنع ترشح الوجوب عليه، لأن التكليف بالقصر لا يكون إلا بعد تحقق السفر، حيث إنه أخذ في موضوع الحكم فلا بد من وجوده قبل الحكم، وبعد الحكم يكون تعلق التكليف به طلباً للحصول.

وفيه: أنّ الظاهر دخول هذا في القسم السابق، لأن السفر ليس مقدمة لوجوب أصل الصلاة، بل هو مقدمة لوجوب مصداق منه وهو القصر، فالسفر مقدمة وجوب لا مقدمة وجود.

الثالثة: المقدمة الوجودية المأخوذة في الواجب بقيد حصولها اتفاقاً، بمعنى أن يكون الواجب هو الفعل المقيّد بهذا القيد الحاصل بنحو الاتفاق - سواء حصل اتفاقاً عن اختيار أم غير اختيار - لا بالبعث والتحريك.

وإنما لا يترشح التكليف عليه مع تعمّد فعله، لأن الترشح خلف فرض أخذه قيداً بنحو الاتفاق، وبعد حصوله اتفاقاً لا معنى لطلبه لأنه طلب الحاصل.

وفيه: أن هذا مجرد فرض، لا واقع له فيما نعلم من التكاليف.

التقسيم الثالث: تقسيمه إلى الواجب النفسي والغيري

إشارة

وهنا أمور:

الأمر الأول: في تعريفهما

وتعريفهما متعدد، إلاّ أن الأفضل تعريف النفسي: بما وجب لنفسه لا لواجب آخر، والغيري: بما وجب لواجب آخر، ويلزم ذلك كون العقاب على ترك النفسي بما هو هو، وعدم العقاب على الغيري إلاّ باعتبار أدائه إلى ترك واجب آخر.

إن قلت: إنّ سبب وجوب الواجبات هو المصالح والملاكات اللزومية، ومعنى ذلك انقلاب غالب الواجبات النفسية - غير المعرفة ونحوها - إلى واجبات غيرية.

ص: 431

قلت: هذا التعريف ناظر إلى التقسيم باعتبار الإلزام لا باعتبار الملاك.

وبعبارة أخرى - كما قيل - : إنَّ المجعول في الذمة إن كانت المصلحة يكون مُحصِّلها واجباً غيرياً، وإن كان المجعول فعل المكلف كالصلاة فإن المصلحة لا تكون هي الواجب، بل تكون ملاك الوجوب، فيكون الفعل هو الواجب بنفسه.

سؤال: إن كانت المصلحة هي سبب الوجوب، فلماذا لم تجعل هي بنفسها في ذمة المكلف، بل المجعول في الذمة أسباب الوصول إليها، مع أن القاعدة تقتضي التطابق بين ما يجعله المولى في الذمة وبين غرضه؟

والجواب: أولاً: ما عن المحقق النائيني (1): بأنه ربما تتوقف تلك المصالح على أمور أخرى خارجة عن اختيار المكلف، فيكون فعله هو جزء السبب وهو الداخل في اختياره، فيؤمر به.

إن قلت: إنَّ الغرض الأدنى - من الإعداد والتهيؤ - يكون تحت القدرة، ومع ذلك لم يأمر المولى به؟

قلت: إنه ليس الغرض الحقيقي، فلا فرق حينئذٍ بين أن يطلب المولى الفعل، أو الغرض الأدنى.

وثانياً: ما قيل من أنه ربّما تلبس الطرق الموصلة لتلك المصلحة، بحيث يكون عدم تعيين طريق موصل إليها يؤدي إلى عدم معرفة غالب أو الكثير من المكلفين.

وكذا قد يكون غموض لدى المكلف في معرفة المصلحة نفسها، بحيث

ص: 432

لا يمكنه تشخيصها إلا من قبل المولى نفسه، ومن خلال ما يأمر به من الأفعال والعناوين التي قد تكون مشيرة إليها، فلا محيص عن الأمر بها (1).

الأمر الثاني: في الشك في النفسية والغيرية

إشارة

لوشك في أن الواجب نفسي أم غيري، فهل هنا أصل يعين أحدهما؟ والكلام في مقامين: مقتضى الأصل اللفظي، ومقتضى الأصل العملي.

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي

إشارة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في التمسك بإطلاق الهيئة

فقد يقال: بإمكان التمسك بإطلاق الهيئة، لإثبات كون الواجب نفسياً لا غيرياً، فإن الإطلاق يقتضي عدم تقييد الوجوب بواجب آخر، أي الوجوب ثابت سواء وجب شيء آخر أم لا، حيث إن الغيرية هي تقييد الوجوب بواجب آخر، فلو كانت الغيرية مرادة للمولى لزم التنبيه عليها.

وقد أشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: ذهب الشيخ الأعظم بأنه لا يمكن التمسك بالإطلاق في الهيئة، إذ هو شأن المفاهيم القابلة للسعة والضيق، وأما الواقع فغير قابل لهما، فيمتنع فيه الإطلاق والتقييد.

أما كون مدلول الهيئة واقع الطلب: فلأن الفعل يتصف بالمطلوبية بمجرد الإنشاء، فيقال عنه بأنه مطلوب، واتصاف شيء بالعرض إنما هو بطرؤ واقع العرض عليه لا مفهومه، مثلاً الجسم لا يتصف بالبياض إلا بعروض حقيقة

ص: 433

البياض عليه.

وأجيب عنه: أولاً: بما قاله المحقق الخراساني، من أن واقع الطلب تابع لأسبابه التكوينية، إذ هو من الصفات النفسية الخارجية، وهي لا تتحقق بالإنشاء، فيكون مدلول الصيغة هو مفهوم الطلب وهو قابل لتعلق الإنشاء به، لأنه أحد أسباب وجوده.

إن قلت: كيف يتصف الفعل بالمطلوبية بمجرد الأمر والإنشاء؟

قلت: إن المطلوبية إنما هي المطلوبية الإنشائية، وهي قد تلازم المطلوبية الحقيقية وقد تنفك عنها، فاتصاف الفعل بالمطلوبية إنما هو لتعلق الطلب الإنشائي به.

وثانياً: بما قاله المحقق الإصفهاني⁽¹⁾، عبر ثلاث مقدمات:

الأولى: إن التفاوت بين النفسي والغيري في الداعي، فالداعي في النفسي هو حسن ذاته، وفي الغيري هو التوصل إلى واجب نفسي، فالإطلاق هو عدم تقييده بانبعائه عن داعٍ آخر غير نفس الوجوب.

الثانية: إن إطلاق البعث - بمعنى عدم كونه منبعثاً عن داعٍ آخر - لا- يتنافى مع كون البعث المنشأ جزئياً، فلا مانع من التمسك بإطلاق الصيغة لنفيه، حتى لو كان الموضوع له هو واقع الطلب، إذ مرجع الإطلاق هو التمسك بظهور الصيغة في هذا الفرد دون ذلك، لاحتياج أحدهما إلى مؤنة زائدة.

ص: 434

الثالثة: إن القيود التي تكون من قبيل الدواعي والأسباب لا توجب ضيق المعنى، بخلاف القيود التي تكون في الشؤون والأطوار.

وعليه فلا مانع من التمسك بالإطلاق، حتى لو التزمنا بأن مدلول الصيغة واقع الطلب.

وأورد عليها بايرادات(1)...

أما المقدمة الأولى: فبأن النفسية بالمعنى المذكور قيد زائد أيضاً، سواء أخذت وجودية بانبعث الوجوب عن حسن نفسه، أم عدمية بانبعثه لا عن داعي غيره.

وأما الثانية: فإن الإطلاق لا يثبت النفسية من جهة الداعي - كما مرّ - فلا يبقى مجال لادعاء أن التقييد لا ينافي الجزئية الحقيقية، إذ ينحصر الإطلاق حينئذٍ في الشؤون والأطوار.

وأما الثالثة: بأن التقييد بالداعي إما في المفهوم أو في المصداق...

(أ) أما في المفهوم، فإن تقييده بالداعي يضيّق دائرته، إذ التقييد بداعٍ يُخرج ما لم يكن منطلقاً من ذلك الداعي، كما أن الاحتراق ينطبق على كل فرد إلا أن الاحتراق بسبب خاص يُخرج سائر الأفراد المنطلقة من أسباب أخرى.

(ب) وأما في المصداق، فهو غير قابل للتضييق - سواء كان القيد من قبيل الداعي أم من قبيل الشؤون والأطوار - فادعاء التضييق في الثاني دون الأول لا وجه له.

ص: 435

1- منتقى الأصول 2: 217.

الإشكال الثاني: إن الهيئة معنى حرفي، فهي ملحوظة باللحاظ الآلي، والإطلاق يتنافى مع الآلية، إذ هو يستدعي اللحاظ الاستقلالي، لأنه في مقام البيان الملازم لتوجه المكلف إلى المعنى استقلالاً.

وفيه: مبنًى بإمكان ملاحظة المعنى الحرفي استقلالاً، كما مرّ مفصلاً.

المطلب الثاني: في التمسك بإطلاق المادة

وقد ذكر له وجوه، ومنها:

الوجه الأول: الإطلاق الأحوالي للواجب - في المادة، وفي الهيئة إن قلنا بقابليتها للإطلاق والتقييد - أي يجب هذا الواجب سواء وجب واجب آخر أم لا.

وأما ما قيل: وشرط هذا الإطلاق أن لا يكون المشكوك مشروطاً بأمر ملازم دائماً مع وجوب الواجب الآخر، وتظهر الثمرة في تعدد الثواب والعقاب.

ففيه: أن الكلام حول إطلاق الأمر وليس حول الواقع الخارجي.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق المادة في ذلك الواجب الآخر - الذي يحتمل أن يكون هذا الواجب مقدمة له - فذاك الواجب يتحقق سواء تحقق هذا أم لا.

إن قلت: الإطلاق هو اللا بشرط القسمي - وليس الطبيعة المهملة التي هي اللا بشرط المقسمي - ، فحينئذٍ يكون الإطلاق قيماً مقابل تقييد الواجب بغيره.

ولا يخفى جريان هذا الإشكال في التعيني والعيني أيضاً.

قلت: إن النفسية - وكذا التعيينية والعينية - تلازم الإطلاق من حيث وجوب الغير وعدمه، فإطلاق الوجوب يلازمها كما لا يخفى.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

فلو لم يكن إطلاق أو أصل لفظي آخر يدل على النفسية أو الغيرية، فما هو مقتضى الأصل العملي؟ الظاهر أن للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: العلم الإجمالي بالوجوب الفعلي على كل حال، فمرجع الشك هو إلى تقيّد هذا الواجب - المشكوك كونه نفسياً أم غيرياً - بذلك الواجب الآخر، والأصل هو عدم هذا التقيّد، فيجب هذا الواجب على كل حال، فيمكنه الإتيان به مقدماً أم مؤخراً، وهذه النتيجة تتطابق مع الوجوب النفسي.

إن قلت: كونه نفسياً معارض بكونه غيرياً، للعلم الإجمالي بأحدهما، فكما أن الأصل لو جرى ينفي الغيرية كذلك ينفي النفسية، فيتساقطان بمعنى عدم جريانها.

قلت: منشأ الشك في النفسية والغيرية هو الشك في التقيّد وعدمه، فالأصل عدم التقيّد أي البراءة منه.

وقد مثل له المحقق النائيني (1) بما لو علم بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء والصلاة مع الشك في أن وجوب الوضوء غيري أم نفسي - بالنذر مثلاً - .

وفي المثال تأمل، لأن الوجوب الغيري معلوم على كل حال بسبب العلم

ص: 437

بوجوب الصلاة مع كون الوضوء مقدمة له، وإثماً الشك في إضافة وجوب نفسي إليه أم لا، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة إجراء البراءة عن هذا الوجوب الزائد.

وإن شئت قلت: بأن تقديم الوضوء على الصلاة واجب على كل حال للعلم بمقدميته للصلاة المعلومة الوجوب، وحينئذٍ تكون النتيجة متطابقة مع الواجب الغيري.

كما اتضح الإشكال في إرجاعه الشك في الصلاة إلى الأقل والأكثر الارتباطي الذي يذهب إلى جريان البراءة فيه، وذلك لمعلومية كون الوضوء مقدمة للصلاة على كل حال فلا شك في وجوب الأكثر.

اللهم إلا أن يكون غرضه ذكر مثال فرضي، فالأولى التمثيل بالشك في وجوب الوضوء نفسياً بالنذر أو وجوب مس القرآن بالنذر مع كون الوضوء مقدمة له.

الصورة الثانية: عدم العلم الإجمالي بالوجوب الفعلي، بأن كان احتمال الوجوب النفسي فعلياً، واحتمال الوجوب الغيري تقديرياً، مع عدم العلم بوجوب ذي المقدمة أصلاً، أو مع العلم بعدم وجوبها الفعلي.

فالظاهر هو جريان البراءة عن أصل الوجوب، فلا مورد للبحث عن نفسيته وغيريته.

ومن ذلك يتبين الإشكال فيما ذكره المحقق النائيني⁽¹⁾ من أن مرجع الشك هو إلى الشك باشتراط أحد الواجبين بشرط الآخر، والأصل هو نفي

ص: 438

الاشتراط، ومثّل له بما لو علم قبل الزوال بوجوب كل من الوضوء والصلاة، فيشك في وجوب الوضوء قبل الزوال بمعنى الشك في اشتراطه بالزوال.

وجه الإشكال، مضافاً إلى ما مرّ من الإشكال في المثال، هو أن العلم بوجوب الوضوء تقديري، أي على تقدير عدم مقدميته، فرجع الشك إلى أصل الوجوب، فالقاعدة هي البراءة عنه.

إن قلت: إذا جرت أصالة عدم الاشتراط ثبت الشك الآخر وهو الوجوب النفسي لدوران الأمر بين الوجوب النفسي أو الغيري.

قلت: هذا أصل مثبت لأن نفي أحد الضدين لا يثبت الضد الآخر إلا عقلاً، فتأمل.

ومن مصاديق هذه الصورة: ما لو علم بوجوب شيء - مشكوك في كونه غيرياً أم نفسياً - مع الشك في وجوب ذلك الغير، فمرجع الشك إلى الشك في أصل الوجوب الفعلي، فالأصل البراءة عن الوجوب، ومثّل له بالعلم بوجوب الوضوء المشكوك كونه غيرياً للصلاة مع الشك في وجوب الصلاة.

وذهب المحقق النائيني (1) إلى الوجوب بملاك وجوب الأقل في الأقل والأكثر الارتباطي، فكما أن العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضي وجوب امتثال ما علم، ولا يجوز إجراء البراءة فيه مع احتمال كون ما عدا السورة غيرياً - مقدمة للصلاة مع السورة - فكذلك في المقام.

ص: 439

وفيه تأمل: إذ هناك الأقل معلوم على كل حال وإنّما الشك في وجوب الزائد، وأما هنا فالوضوء - في مثاله - غير معلوم على كل حال، بل على فرض وجوب الصلاة لا على فرض عدم وجوبها، هذا مضافاً إلى الإشكال في أصل المثال كما مرّ.

الأمر الثالث: في استحقاق العقاب على الأوامر الغيرية

وتحرير محل البحث: هو أن البحث قد يكون في الثواب أو العقاب.

أما الثواب: فهل هو عن استحقاق له بحيث يكون تركه ظلماً، أو استحقاق المدح، أو التفضل؟ الصحيح أن الثواب كلّه تفضل منه تعالى، ويستحقه العبد من جهة الوعد فقط لا بحكم العقل ابتداءً وبالذات، كما أنه لا معنى لاستحقاق المدح إلاّ بمعنى اقتضاء العمل للمدح بحيث لا يكون المدح بلا موجب، فعليه لا استحقاق للثواب لا في النفسي ولا في الغيري، فتلزم ملاحظة الأدلة في التفضّل بالثواب، وهي كما دلت على الوعد به في النفسيات، كذلك دلت عليه في كثير من الغيريات.

وأما العقاب: فكلّهُ عن استحقاق، وذلك يكفي في جدوى هذا البحث حتى على القول بعدم الاستحقاق في الثواب بل التفضل فيه.

استدلّ القائل بوحدة الثواب والعقاب - بحيث لا يكون ثوابان وعقابان أحدهما للواجب النفسي والآخر للغيري - بأمور، منها:

الدليل الأول (1) بأنه:

(أ) إن قيل: إن استحقاق الثواب والعقاب يدوران مدار عنوان الإطاعة

ص: 440

1- نهاية الأفكار 1: 325.

والمعصية، فهنا يتم البحث عن تحققهما أو عدم تحققهما في المقدمات، وحينئذٍ نسوق الأدلة ونردّها على تعدّد أو عدم تعدد الثواب أو العقاب.

(ب) وأما لوقلنا: بأن الاستحقاق من تبعات عنوان التسليم للمولى الجامع للالتقياد والطاعة، أو الطغيان عليه الجامع للتجري والعصيان، فحينئذٍ يمكن الالتزام بترتبهما على الأمر الغيري وتركه، لكن مع وحدة المثوبة والعقوبة عند تعدد المقدمات، وذلك لوحدة التسليم أو الطغيان التابعين لوحدة الغرض وتعدده.

ويدل عليه: مدح العقلاء له أو ذمهم، بمجرد الشروع في المقدمات، وليس لذلك وجه إلاّ تحقق عنوان التسليم بموافقة الأمر الغيري، كتحققه بموافقة الأمر النفسي.

الدليل الثاني(1): إن المقدمات إما شرعية أو عقلية، والعقلية إما من قبيل الأسباب التوليدية أو المعدات.

1- ففي المقدمات الشرعية، يكون امتثال أمرها بعين الأمر المنبسط على الواجب بما له من أجزاء وشرائط وموانع، نظير الأجزاء الذي يكون امتثالها بعين امتثال الأمر بالكل.

2- وفي المقدمات العقلية التي تكون من قبيل الأسباب التوليدية، فإن الأمر بالسبب أمر بالمسبب، وكذا العكس، وذلك لأن المسبب يكون عنواناً للسبب، ويكون وجوده بعين وجود مسببه، ويتحد معه في الوجود، فليس هناك أمران كي يبحث عن الاستحقاق عليهما.

ص: 441

1- فوائد الأصول 1: 224.

3- وفي المقدمات العقلية التي تكون من قبيل المعدّات، فإن الأمر بالمقدمة إنّما تولّد من الأمر بذوي المقدمة، فليس له امتثال بحيال ذاته على غير هذا الوجه.

وفيه تأمل، لأن الثالث أشبه بالمصادرة، فإن منشأ الأمر بالمقدمة أياً كان لا ينافي استحقاق الثواب أو العقاب عليه، بل اللازم ملاحظة دلالة الدليل على الاستحقاق وعدمه.

الدليل الثالث(1): إن الثواب إنّما ينشأ عن إتيان العمل مرتبطاً بالمولى، بأن يأتي به بداعي الأمر - وهو معنى الامتثال - ، والأمر الغيري لا يصلح للدعوية والتحريك، فلا يمكن الإتيان بالعمل بداعي امتثال الأمر الغيري.

وذلك لأن المكلف عند الإتيان بالمقدمة...

أ) إما يكون عازماً على عدم الإتيان بذوي المقدمة، فلا يمكنه قصد الأمر الغيري حين الإتيان بالمقدمة، إذ ملاك تعلق الأمر الغيري بالمقدمة هو جهة مقدميتها أو بما هي مقدمة.

ب) وإما يكون عازماً على الإتيان بذوي المقدمة، فإتيانه بالمقدمة - مع التفاته إلى مقدميتها - قهري لتوقف ذي المقدمة عليها، أي يأتي بها سواء تعلق بها أمر غيري أم لا، فالإتيان بالمقدمة في هذا التقدير لا ينشأ عن تحريك الأمر الغيري، بل هو قهري، فلا يكون امتثالاً، فلا ثواب له.

وفيه تأمل: أولاً: باستلزام هذا الكلام عدم الثواب على أكثر الواجبات التي يلتزم بها الناس حتى لو لم يكن لها أمر، وذلك لعلمهم بالمصلحة أو

ص: 442

1- منتقى الأصول 2: 237؛ وراجع نهاية الأفكار 2: 113.

للعرف والعادة ونحو ذلك، إذ وجود تلك الدواعي إنما هي قبل الأمر أو مع قطع النظر عنه، فيأتي بها الناس سواء كان هناك أمر أم لا، كبرّ الوالدين والنظافة ونحوها.

وثانياً: إن وجود داعي سابق لا يعني عدم إمكان قصد الأمر، فإن هذا داعٍ آخر ينضم إلى الداعي الأول، بحيث يكون كل واحد من الداعيين جزء العلة مع كون كل واحد منهما مؤثراً بوحده لو كان مستقلاً.

وهذا نظير المستحب النفسي الذي يكون واجباً غيرياً، كالوضوء للصلاة، فإن من يريد الصلاة يتوضأ قهراً وهذا لا يعني تمحض الداعي في الغيرية.

والحاصل: لا بديّة الإتيان ليس بمعنى عدم التمكن من قصد الأمر واقعاً، فتأمل.

الدليل الرابع: ترتب الثواب على الإتيان بالمقدمة التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمة، حتى مع عدم التمكن من ذي المقدمة - حيث لم يتحقق المطلوب النفسي -، وذلك يكشف عن وجود ثواب مستقل لا يمثل الأمر الغيري.

والجواب: أولاً: إن ثوابه على الانقياد، أو إن الثواب الواحد منبسط على كل من ذي المقدمة ومقدماته.

إن قلت: فكيف لا يستحق ثواباً أصلاً لو حصل له البدء وانصرف قاصداً ترك الواجب النفسي بقطع مقدماته؟

قلت (1): يرتفع من حينه ما استحقه سابقاً بفعل المقدمات أو تركها،

ص: 443

والأولى اعتبار الاستمرار شرطاً متأخراً بحيث يتبين عدم استحقاقه من الأول لو ترك المقدمات، كما يقال نظير ذلك في إحباط الثواب وأنه تعالى وعد الثواب مشروطاً بعدم فعل ما ينافيه من الارتداد ونحوه.

وثانياً: بالنقض بالأجزاء التي قطعها ولم يكمل الواجب لمانع حصل له، حيث يثاب على ما فعله من الأجزاء، مع التسالم على وحدة استحقاق الثواب على الأجزاء.

وثالثاً: إن عدم ترتب الثواب على المقدمات الأولى لو حصل له البداء يكشف عن عدم تعدد الثواب، وإلا لكان اللازم أن يكون نظير من يفعل واجباً نفسياً ويترك واجباً نفسياً آخر، حيث يستحق الثواب على الأول حتى مع ترك الثاني.

الدليل الخامس: هناك فرق في الثواب بين الواجب الذي لا مقدمات له أو له مقدمات قليلة، وبين الواجب الذي له مقدمات كثيرة وشاقة، وهذا يكشف عن وجود ثواب للواجب الغيري.

والجواب: أن شدة الثواب ليست بمعنى تعدد الثواب، فالثواب في فرض وجود مقدمات كثيرة وصعبة أكثر لكنه ثواب واحد على الواجب النفسي باعتبار صعوبته، أو هو واحد منبسط على المقدمة وذوي المقدمة باعتبار الصعوبة والمشقة في الامتثال.

إن قلت: لو قلنا بالثواب المنبسط فلا إشكال، لكن لو قلنا بأن الثواب على الواجب النفسي فلا فرق من حيث الصعوبة والسهولة بين ما لو كان له مقدمات كثيرة أو قليلة، فالصلاة هي نفسها سواء كانت مقدماتها صعبة أم

قلت: صحيح أن الواجب النفسي بنفسه كان على طريقة واحدة سواء صعبت المقدمات أم سهلت، لكن له حصص مختلفة، فالحصة التي كانت مقدماتها أصعب يكون الثواب عليها أكثر، فتأمل.

الأمر الرابع: في الطهارات الثلاث

إشارة

لا إشكال في عباديتها، كما لا إشكال في كونها مقدمة للصلاة.

وأشكل عليه: باستلزام عباديتها للدور، إذ لا بد في العبادية من قصد الأمر، وقصد الأمر الغيري متوقف على عباديتها.

بيانه: 1- تتوقف رافعية الحدث على كون الوضوء عبادة. 2- والعبادية تتوقف على الأمر الغيري، إذ العبادة هي الفعل بقصد الأمر. 3- والأمر الغيري يتوقف على أن يكون الوضوء عبادة، حيث إن المقدمة إنما هي الأفعال بقصد القربة، فلا بد أن تكون عبادة قبل تعلق الأمر الغيري.

ولا يخفى أن مرجع هذا الإشكال إلى إشكال كيفية قصد الأمر في عامة العبادات، حيث إن متعلق الأمر سابق على الأمر، فإذا كان قصد الأمر مأخوذاً في المتعلق - شرطاً أو جزءاً - لزم تقدم الأمر وتأخره، فيمكن استفادة جواب هذا الإشكال هنا عن جواب الإشكال هناك، ومنها:

الجواب الأول: تعدد الأمر، ببيان (1) توجه أمر غيري بذات الوضوء باعتبار دخالتها ضمناً في تحقق ذي المقدمة، مع الكشف عن تعلق أمر غيري آخر بوصفها، وهو إتيانها بداعي أمرها المتعلق بها.

ص: 445

الجواب الثاني (1): وهو على مبنى متمم الجعل، وحاصله: أن هذا الإشكال مبني على أن جهة عبادية الوضوء إنما تكون من ناحية أمره الغيري، لكن الصحيح أن الوضوء إنما يكتسب العبادية من ناحية الأمر النفسي المتوجه إلى الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، بدهة أن نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الفاتحة إليها، حيث إن الوضوء اكتسب حصة من الأمر بالصلاة لمكان قيديته، كاكساب الفاتحة لمكان جزئيتها.

إن قلت: الوضوء كالستر والاستقبال، فكيف صار عبادياً دونها؟

قلت: التفاوت في الملاك حيث إنه اقتضى قيدية الوضوء على وجه العبادية دونها.

ويرد عليه: الفرق بين الأجزاء حيث إنها بنفسها تشكل الواجب النفسي، فالأمر بالصلاة أمر بها ضمناً والوجوب منبسط عليها، وبين الشرائط حيث لا انبساط للأمر عليها، بل لا بد من تولد أمر غيري، فتأمل.

الجواب الثالث: ما نسب إلى الشيخ الأعظم مع رده، وحاصله: عدم توقف المقدمية على قصد الأمر، وإنما تتوقف على قصد عنوان راجح يُشار إليه بقصد الأمر.

بيانه: إن الوضوء - مثلاً - معنون بعنوان قصدي راجح في نفسه، بمعنى أن ذلك العنوان الراجح لا يتحقق من دون قصده، فالوضوء بقصد ذلك العنوان هو مقدمة للصلاة مع قطع النظر عن الأمر الغيري المتعلق به، فلم تتوقف المقدمية على قصد الأمر، لكن لما لم يكن ذلك العنوان معلوماً لنا فلا بد من

ص: 446

قصده إجمالاً - حيث إنه عنوان قصدي - ، والطريق إلى قصده إجمالاً هو قصد امتثال الأمر الغيري، إذ الأمر الغيري تعلق بالوضوء بلحاظ ذلك العنوان المتعون به.

والحاصل: إن العبادية في الوضوء ليست ناشئة عن قصد الأمر الغيري كي يلزم الدور، بل هي ناشئة عن رجحانه في نفسه بلحاظ العنوان القصدي المنطبق عليه.

ويرد عليه: أن قصد ذلك العنوان إجمالاً لا ينحصر في قصد الأمر، بل يمكن الإشارة إلى ذلك العنوان وقصده عبر الوصف، أي إتيان العمل متصفاً بالوجوب، وبه يتم الإشارة الإجمالية، مع وضوح بطلان الوضوء حينئذٍ، لخلوّه عن قصد القربة، فتأمل.

الجواب الرابع: إنها مستحبة نفساً، وتجب مقدمة للصلاة، فتعدد الأمر، فهي تعبدية من جهة، وتوصلية من جهة أخرى، فلها أمر نفسي قبل تعلق الأمر الغيري بها، فلا دور.

وأورد عليه: أولاً: بأنه لا دليل على استحباب التيمم في نفسه، مع كونه عبادة إجماعاً حيث لا يصح إلا بقصد القربة، فليس فيه إلا أمر واحد هو الأمر الغيري.

وأجيب: بأن الإجماع دل على عبادية التيمم، وحينئذٍ فلا بد من وجود أمر آخر - هو الأمر الاستحبابي النفسي - لئلا يلزم الدور، وبعبارة أخرى نكتشف استحبابه النفسي من كونه عبادياً، إذ لا عبادة من دون أمر، وحيث لا يمكن أن يكون ذلك الأمر هو الأمر الغيري فلا بد أن يكون هنا أمر آخر

وثانياً: انعدام الأمر النفسى الاستجابى بعروض الوجوب، لامتناع اجتماع المثلىن أو الضدىن .

وأجيب: أن انعدامه إنمّا هو بحدّه لا بواقعه، وبيانه: أن الطهارات الثلاث لها رجحان ذاتى أوجب استحبابها، ثم بعد مقدميتها للصلاة مثلاً يندك ذلك الاستحباب بالوجوب الغيرى، فتتداخل الإرادتان وتنشأ منهما إرادة موحدة مؤكدة، كاشتداد السواد الضعيف، وتتداخل النورين .

والحاصل: إنه مع وجود الرجحان الذاتى يصح الإتيان بها عبادة، فلذا لا يصح قصد الأمر النفسى لاندكاهه بل يقصد الأمر الغيرى الغالب على الاستحباب مع كونه مشوباً بجهة راجحة فى نفسه .

وفيه تأمل، بل الأولى القول بأنه قبل الأمر الغيرى كان المتعلق هو الموضوع الذى له أمر نفسى - استحبابى - فلا محذور فى تعلق الأمر الغيرى بهذا العمل القربى من غير استلزام الدور، وانقلاب النفسى إلى الغيرى لا يضر .

وبعبارة أخرى: إن متعلق الأمر الغيرى - بما فيه قصد الأمر - سابق على هذا الأمر الغيرى، فلا دور، فىمكن إرادة هذا المتعلق بأمر جديد غيرى، وإن استلزم هذا الأمر الجديد انقلاب الأمر الاستجابى النفسى إلى أمر وجوبى غيرى، هذا من حيث المبدأ - وهو الإرادة فى المولى - ، وكذا فى المنتهى وهو مرحلة الامتثال، فإن وجود الأمر الغيرى وتحققه كاف فى صحة قصده، فتأمل .

وثالثاً: لو كانت العبادة ناشئة من تعلق الأمر النفسي بها، لما صحَّ الإتيان بها بقصد أمرها الغيري من دون قصد الأمر النفسي، نظير عدم تحقق قصد القربة في صلاة الظهر بقصد الأمر المتعلق بصلاة العصر، مع أن الظهر مقدمة للعصر، إذ لا تصح لولاها.

مع أنه لا إشكال في صحة الطهارات الثلاث حتى لو أتى بها بداعي الأمر الغيري من غير التفات إلى الأمر النفسي.

وأجيب: بأن عدم صحة الأمر الغيري في صلاة الظهر إنما هو لعدم وجوده أصلاً، وذلك لغلبة الوجوب النفسي فيها - بعد عدم إمكان اجتماع وجوبين فيها - فلا يمكن قصد الأمر الغيري لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، عكس الطهارات الثلاث حيث إن وجوبها الغيري هو الغالب.

وفيه: أن لازم ذلك عدم إمكان قصد الأمر النفسي في الطهارات لعدم وجوده بتزاحمه مع الأمر الغيري، فإن كفى وجود الملاك النفسي في تصحيح القربة في الطهارات كفى الملاك الغيري في تصحيحها في صلاة الظهر، فتأمل.

ورابعاً: قد لا يوجد استحباب نفسي بسبب سقوطه بالمزاحمة مع مستحب أهم، كما لو دار الأمر بين الوضوء وبين إرواء عطشان، فلا أمر استحبابي نفسي مع أنه لا إشكال في صحة الوضوء بقصد الأمر الغيري.

وفيه: أن استحباب الأهم ساقط بتزاحمه مع الواجب الغيري، فيبقى المستحب النفسي غير الأهم سلبياً عن المعارض، وبعبارة أخرى: ليس التزاحم طولياً بأن يكون تزاحم بين المستحبين ثم تزاحم المستحب الأهم

مع الواجب الغيري، بل التزاحم عرضي، مضافاً إلى أنه لو فرض طوليته فإنه بزوال منشأ سقوط المهم بعد تزاحم الأهم مع الواجب الغيري بعد ذلك يرجع الاستحباب النفسي، مع إمكان تصحيح بقائه بناءً على ملاك الترتب.

وخامساً: إن المستحب النفسي ليس هو المسححان والغسلتان، وإنما الطهور المتولد منها، فتكونان مقدمة للمستحب النفسي - الذي هو الطهور - ، فلم تثبت عباديتها!!

والجواب: أنه لو فرض صحة المبنى فإن القربة في الطهور لا تنفك عن القربة في الغسلتين والمسححين، لأنها تكون من الأسباب التوليدية، حيث لا تكون قدرة على المسببات إلا عن طريق أسبابها، فلا معنى لاشتراط القربة في الأمر غير الاختياري بنفسه مع عدم اشتراطه في سببه الاختياري، فتأمل.

الجواب الخامس: هو كفاية قصد التوصل إلى الواجب النفسي، حتى لو لم يكن للمقدمة أمر ولم نقل بوجوب المقدمة غيرياً، إذ يكفي في تحقق العبادية الإتيان بالعمل منسوباً إلى المولى، وهذه النسبة تتحقق بقصد التوصل.

وأشكل عليه بأمر (1)، منها:

الإشكال الأول: إن القرب والثواب عند الإتيان بالمقدمة يمكن أن يرجع إلى أحد وجوه ثلاثة:

1- الشروع في إطاعة الأمر الوجوبي النفسي، فالثواب على الواجب النفسي.

2- أن يكون الثواب على نفس العمل من جهة كشفه عن الانقياد، وهو

ص: 450

1- منتقى الأصول 2: 261.

صفة حسنة لدى العبد، ففي الواقع الثواب ليس على العمل بل على الانقياد.

3- أن يكون الثواب على ذات العمل باعتبار مقربيته بنفسه، وحينئذٍ فالثواب على نفس المقدمة.

ولا ينفع الأول والثاني في العبادية، إذ لا تقرب بنفس العمل بهما، مع أن أحد الاحتمالين إن لم يكن أرجح فلا أقل من عدم تعين الثالث، فلا طريق لإثبات العبادية!!

ويرد عليه: أن الكلام إنَّما هو في تصحيح العبادية، ونسبة العمل إلى المولى بأن يأتي به مضافاً إليه كافٍ فيها، وحينئذٍ فالثواب على أي كان فلا يضر في تحقق العبادية.

وبتعبير آخر: إن الأدلة دلت على لزوم قصد القربة، وذلك كما يتحقق بقصد أمر نفس الواجب، يتحقق أيضاً بقصد التوصل إلى واجب آخر.

الإشكال الثاني: غالب المقدمات يؤتى بها بقصد التوصل، إذ لا يكون غرض العبد فيها غير الوصول بها إلى الواجب النفسي، فلازمه كون جميع هذه المقدمات تعبدية.

ويرد عليه: أنه لا يشترط في التوصليات القربة، وليس ذلك بمعنى عدم إمكانها، وإنَّما الكلام في اشتراط قصد القربة في صحة الطهارات الثلاث التي هي مقدمة لواجبات نفسية، وبهذا الوجه - المذكور في الجواب الخامس - يمكن قصد القربة فلم يكن محذور، كما يمكن بهذا الوجه الإتيان بالتوصليات بنحو التعبد لكن مع عدم اشتراطه.

الإشكال الثالث: إنه لو جاء بالمقدمة بقصد التوصل وجاء بذاتها بداعٍ

غير قربي كالرياء، لزم أن تكون المقدمة بما أنها مقدمة عبادية دون ذبيها، وهو مستبعد جداً.

وفيه: أنه لا وجه للاستبعاد، بعد دلالة الدليل على صحة العمل المقدّمي العبادي، فأى مانع من تحقق العبادية في الوضوء القربي والإثابة عليه مع بطلان الصلاة لأجل الرياء فيها، وهكذا في كل المقدمات التي يقصد بها التوصل إلى الواجب النفسي، نعم على القول بأن الثواب لأجل الشروع في إطاعة الأمر النفسي قد يتأمل في الثواب لعدم تحقق تلك الإطاعة، كما في الشروع في الأجزاء ثم بترها وعدم إكمالها.

الإشكال الرابع: إن تحقق العبادية بقصد التوصل يستلزم الدور، إذ إن التوصل إنّما هو بما يكون مقدمة، والمقدمة هي: (ما كان عبادة) لا ذات العمل، مع أن العبادية - بناءً على هذا الوجه - ناشئة عن قصد التوصل.

وبعبارة أخرى: قصد التوصل يكون بما هو عبادة، والعبادة متوقفة على قصد التوصل، فلزم الدور المصّرّح.

والجواب: إن ذات العمل أيضاً مقدمة، فلا يتوقف قصد التوصل على عبادية العمل بنفسه، وبتعبير آخر: ذات العمل جزء من الموصل باعتبار توقف ذي المقدمة عليه، فإذا قصد التوصل بتلك المقدمة - التي هي ذات العمل - تحققت العبادية، فلم يتوقف قصد التوصل على العبادية، فتأمل.

تنبيهان:

التنبيه الأول

قد يرد إشكال، وهو أنه لو انحصر طريق عبادية الطهارات الثلاث في

ص: 452

استحبابها النفسي، مع عدم قيام دليل خاص على ذلك الاستحباب، بل استفيد من نفس دليل مقدميتها مع الاتفاق على أنها عبادية...

فحينئذٍ يكون الاستحباب النفسي فقط في ظرف ثبوت الوجوب الغيري، وهو لا- يكون إلا- بعد دخول الوقت، وعليه فلا- يمكن إثبات الاستحباب النفسي قبل الوقت فلا تصح تلك الطهارات حينئذٍ، مع أنه لا إشكال في صحة الإتيان بها قبل الوقت!!

والجواب أولاً: بأن دليل مقدميتها يثبت استحبابها النفسي مطلقاً، إذ لا يمكن استحبابها في حال الوجوب الغيري لاستحالة اجتماع المثليين أو الضدين، فحصر الاستحباب في حالة الوجوب الغيري ثم رفعه دائماً لغو، فتأمل.

وثانياً: على مبنى الواجب المشروط من أن الوجوب فعلي والواجب استقبالي، يكون الوجوب النفسي لذي المقدمة ثابتاً قبل الوقت وهو يكفي في صحة ترشح الوجوب على مقدماته.

لكن لا يمكن الالتزام بهذا الجواب هنا، حتى لو قبلنا أصل المبنى، لما ذكرناه في الجواب السابق من لغوية جعل الاستحباب النفسي ثم رفعه دائماً.

التنبيه الثاني

في حقيقة الطهارات الثلاث، وفيها أقوال ثلاثة:

القول الأول: إن الأمر تعلق بالطهارة باعتبار أنها مسبب عن الأفعال الخارجية، كالغسلتين والمسحنتين في الوضوء فهي سبب توليدي للطهارة التي هي الشرط في الصلاة ونحوها.

ص: 453

القول الثاني: إن الأمر تعلق بالطهارة بما أنها عنوان انتزاعي عن هذه الأفعال الخارجية، أو أنها عنوان اعتباري لها، فليست هي أمراً مغايراً لهذه الأفعال بل هي عنوان لها، كالتعظيم الذي هو عنوان للقيام ينتزع منه أو يعتبر عليه.

وأورد عليه: بأن وجود العنوان إنَّما هو بعين وجود المعنون، فإذا كانت الطهارة عنواناً للأفعال الخارجية المخصصة، فلا بد من انعدامها بانتهاك المسح، إذ لا يعقل بقاء العنوان من غير معنون، إذ لا يمكن الانتزاع مع زوال منشأ الانتزاع، ولا الاعتبار إلا مع فرض وجود المعنون فلا بد من اعتبارين، وهو لغو فإن فرض المعدوم موجوداً ثم اعتبار عنوان له لا حاجة له بعد إمكان الاعتبار من غير هذا الفرض، وذلك عبر الالتزام بالقول الأول أو الثالث (1).

القول الثالث: إن الأمر لم يتعلق بالطهارة بل تعلق بنفس الأفعال، فالمقدمة هي نفس الغسلتين والمسحيتين، لا الطهارة الناتجة عنهما، وقد يستظهر من بعض الأدلة هذا القول، كما قد يستظهر القول الأول، وتفصيل المسألة في الفقه.

البحث الرابع: في المقدمة الموصلة

إشارة

والكلام في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في متعلق الوجوب

إشارة

فعلى القول بوجوب المقدمة، فما هو متعلق الوجوب؟ فيه أقوال:

1- ذات المقدمة، 2- أو ذاتها عند إرادة ذي المقدمة، كما عن المعالم،

ص: 454

1- قريب منه في منتقى الأصول 2: 265.

فتكون هذه الإرادة قيماً للوجوب، 3- أو ذاتها بشرط قصد التوصل إلى ذبيها، كما عن الشيخ الأعظم، 4- أو خصوص المقدمة الموصلة، كما عن الفصول.

وفي الفوائد(1): ولعلّ منشأ اعتبار القيود الزائدة على الذات هو استبعاد كون الواجب نفس الذات من غير اعتبار شيء، مع أنه قد تكون الذات محرّمة ويتوقف واجب أهم عليها، كما لو فرض توقف إنقاذ الغريق على التصرف في ملك الغير، فإن القول بكون التصرف واجباً مطلقاً ولو لم يكن من قصد المتصرف إنقاذ الغريق - بل العدوان أو التنزه - مما يباه الذوق، ولا يساعد عليه الوجدان.

وأما القول الثاني - بأن تكون إرادة المقدمة من قيود وجوب المقدمة - ، فقد أشكل عليه بأمور:

الإشكال الأول: ما عن المحقق النائيني(2)، وحاصله: أن اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذي المقدمة...

أ) إما أن يكون مقصوراً على المقدمة لا على ذبيها، فهذا ينافي تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط.

ب) وإما أن يشمل ذي المقدمة أيضاً، وهذا يلزم إناطة التكليف بالشيء عند إرادته، وهو محال لجهتين:

الأولى: حصول الشيء عند تعلّق الإرادة به، فلو تأخر التكليف عن

ص: 455

1- فوائد الأصول 1: 285.

2- فوائد الأصول 1: 286.

الإرادة، لزم وقوع التكليف حين حصول الشيء وهو طلب الحاصل.

الثانية: لا- معنى لاشتراط التكليف بالإرادة، لأن التكليف إنّما هو بعث للإرادة وتحريكها، فلا يمكن إناطة التكليف بها، لاستلزامه إباحة الشيء.

وفيه تأمل: أما الشق الأول فهو أشبه بالمصادرة، لأن البحث والكلام في وجوب المقدمة على كل حال أم في صورة إرادة ذي المقدمة، فلا يصح جعل محل البحث دليلاً على أحد الاحتمالات، وبعبارة أخرى: أن هذا الكلام هو مقابلة ادعاء بآخر بلا إقامة برهان.

وأما الشق الثاني: فإن محذور طلب الحاصل إنّما يترتب لو أراد المكلف ذي المقدمة من كل الجهات، أما لو كان المراد هو إرادة ذي المقدمة من غير ناحية هذه المقدمة - وبعبارة أخرى كما قيل: سد باب عدم ذي المقدمة من سائر الجهات غير جهة المقدمة المنظورة - فلا يكون طلباً للحاصل، كما لو أراد ذي المقدمة غافلاً عن هذه المقدمة أو عن مقدميتها، فعند الالتفات إليها لا مانع من ترشح الوجوب إليها حينئذٍ، فتأمل.

نعم الجهة الثانية من الإشكال واردة حيث لا يصح تعليق الوجوب النفسي بالإرادة، لأنه مساوق للإباحة.

الإشكال الثاني: ما عن المحقق العراقي (1) من أن ملاك الحكم الغيري ثابت لذات المقدمة، وحيثية القصد المزبور أجنبيّة عنه بالمرّة، فلو أتى بالمقدمة لا بقصد التوصل كان إتيانه محصلاً لغرض الأمر بلا كلام، فمع أجنبيّة القصد المذكور لا يكاد يترشح الوجوب الغيري إلاّ على ذات

ص: 456

وأورد عليه: بأن الواجب قد يسقط بغير الواجب - إذا تحقق به غرض المولى - ، وفيما نحن فيه الواجب إنّما هو الفعل بعنوان المقدمة لا ذات الفعل، فلو لم يأت به بهذا النحو لم يأت بالواجب، ويدل عليه حرمة التصرف في ملك الغير إذا كان مقدمة غير منحصرة للإلتزام الواجب - مثلاً - فإنه يحصل به غرض المولى مع عدم وجوبه بل مع حرمة، فتأمل.

القول الثالث: الواجب هو المقدمة بشرط قصد التوصل إلى ذبيها، فيكون هذا الشرط قيداً للواجب، واستدل له بأمور:

الدليل الأول: ما حاصله: باختلاف حيث التعليق عن التقييدي في الأحكام الشرعية، فالتعليق هو ملاكات الأحكام، والتقييدي هو ما يشترط في الواجب، مثل عنوان الصلاة حيث لا بدّ من قصده لتتحقق الصلاة.

وأما الأحكام العقلية، فالتعليق فيها يرجع إلى التقييدي، حيث إن الأغراض في الأحكام العقلية هي عناوين لموضوعاتها في:

1- ما يرجع إلى الاستحالة والإمكان - وهو العقل النظري - مثلاً الحكم باستحالة شيء بسبب الدور هو حكم باستحالة الدور، فالحيث التعليق وهو الدور موضوع لحكم العقل.

2- ما يرجع إلى الحسن والقبح - وهو العقل العملي - كحكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً، فإن مرجعه إلى حسن التأديب.

وفيما نحن فيه: مطلوبة المقدمة ليست لذاتها، بل لحيثية مقدميتها والتوصل بها، فالموضوع الحقيقي لحكم العقل إنّما هو نفس التوصل، حيث رجع حيث التعليق إلى التقييدي.

وأشكل عليه: أولاً: بأن البحث في وجوب المقدمة ليس عن اللابدية العقلية، بل عن الحكم الشرعي اللازم لحكم العقل.

وثانياً: إن ما نحن فيه ليس من موارد العقل العملي ولا النظري، حيث منشأ الحكم ليس الحسن أو القبح، ولا الاستحالة والإمكان، وإنما المنشأ هو الوجدان الارتكازي، والوجدان يحكم بأنها تعليلية.

ولا يخفى أن هذا يرجع إلى الأول بإنكار عقلية الوجوب، إذ لا يخلو حكم العقل عن الأمرين - الحسن والقبح أو الاستحالة والإمكان - ، مضافاً إلى أن منشأ هذا الوجدان هو العقل العملي كما يظهر بالتأمل.

وثالثاً: إن هذا البيان يثبت المقدمة الموصلة، لا قصد التوصل، فإنه أثبت أن جهة الوجوب هو المقدمية والتوصل، وهذا هو مقالة صاحب الفصول، ولا يثبت قصد التوصل كما هو مدعى هذا القول، فتأمل.

هذا مضافاً إلى الإشكال في كبرى رجوع الحيث التعليلي إلى التقييدي في الأحكام العقلية.

الدليل الثاني: متعلق التكليف - تعدياً كان أم توصلياً - لا يقع على صفة الوجوب إلا لو كان اختيارياً، ومن دون القصد لا يكون الفعل اختيارياً بل قهرياً، فقد يحقق غير الاختياري الغرض في التوصلات، لكنه لا يكون ذلك الفرد غير الاختياري مصداقاً للواجب.

ويرد عليه: أولاً: بأن القصد يختلف عن الداعي، وعدم الداعي لا يسبب قهرياً العمل وعدم اختياريته، فمن يدخل السوق لا لشراء اللحم المأمور به بل لزيارة صديق لا شك في اختيارية دخوله مع عدم قصده

وبعبارة أخرى: الدواعي قد تختلف، لكن قصد أصل العمل موجود على كل حال.

وثانياً: بما يقال: من أن القدرة على الجامع بين المقدور وغير المقدور تصحح تعلق التكليف بهذا الجامع مما يستلزم تعلق التكليف بالفرد غير المقدور أيضاً، إذ تكفي القدرة على فرد من الجامع في صحة التكليف بالجامع، وعليه: فإذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع، كان الإتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً للجامع، فيكون مشمولاً للخطاب.

وفيه نظر: لأن الطبيعي بالنسبة إلى الأفراد كالأباء بالنسبة إلى الأبناء، لا كالأب بالنسبة إلى الأبناء، وذلك لأن الطبيعي ينتزع من الفرد، وهذا معنى قولهم: «إن الطبيعي موجود بوجود فرده»، ومن المعلوم إن المنتزع يختلف باختلاف منشأ انتزاعه، نعم المفهوم واحد، لكنه ليس مورداً للتكليف حيث إنه وجود ذهني، فتأمل.

الدليل الثالث: ما عن الشيخ الأعظم من أنه لا ريب بأننا نجد أن من يأتي بالمقدمة بدون قصد التوصل بها إلى ذبيها، بل بداعٍ آخر، لا يعدّ في العرف ممثلاً للوجوب الغيري وآتياً بمتعلّقه، مما يكشف عن كون معروضه هو المقدمة التي يقصد بها التوصل.

ووضّحه في المنتقى(1): بأن نفس الوجه الذي يقام دليلاً على أصل وجوب المقدمة يقتضي تعلق الوجوب بخصوص ما يقصد بها التوصل، فإن

دليل الملازمة هو بناء العرف على وجوبها، ويكشف عنه وجود بعض الأوامر العرفية بالمقدمة، كقوله: أدخل السوق واشتر اللحم، والعرف يرى أن من يؤمر بالمقدمة هو من كان في مقام امتثال الأمر بذاتها، لا من ليس في مقام امتثال الأمر بذاتها المقدمه.

إن قلت: كيف يصح تكليف من يعلم بعصيانه؟

قلت: يمكن أن يكون ذلك لإلقاء الحجة عليه، فيترتب عليه عقابه ومآخذته، وهذا غير متحقق في الأمر الغيري حيث لا عقاب على مخالفته، فسبب الإيجاب ليس إلا تحصيل الواجب، والمفروض انتفاؤه.

ويرد عليه: أن ترشّح الوجوب من ذي المقدمة على المقدمة إنّما هو ترشّح واقعيّ وغير مرتبط بعنوان المقدمة، فلذا الإتيان بالمقدمة إتيان بواقع الواجب الغيري، فيكون ممثلاً حتى لو لم يقصد، نعم لو أريد الامتثال المستتبع للثواب أو العقاب فهذا غير متحقق حتى مع قصد الامتثال لعدم ترتب ثواب أو عقاب على الأمر الغيري، كما مرّ.

هذا مضافاً إلى أن الملازمة عقلية وليست عرفية كي نرجع إلى العرف في معرفة موطن الامتثال عن عدمه.

الدليل الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (1) كاحتمال لما أراده الشيخ الأعظم، وهو خاص بمقدمة الواجب التي هي محرمة في نفسها، كالمرور بالأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق، حيث مزاحمة الواجب الغيري مع الحرمة في المقدمة، فإذا كانت المقدمة في نفسها محرمة فلا تصير واجبة

ص: 460

بالوجوب الغيري إلا بقصد التوصل، لأن العقل يحكم بارتفاع حرمتها في هذه الصورة فقط دون ما لو قصد التنزه مثلاً.

وأورد عليه: أولاً: بأن ذلك ليس من باب التزام، إذ مع الالتزام بوجوب المقدمة، فإن وجوبها وحرمتها متعارضين، وذلك لتوارد حكمين على موضوع واحد، لا على موضوعين.

وثانياً: لو فرض تحقق التزام، فحكمه هو ارتفاع حكم المهم، وبقاء حكم الأهم مطلقاً، من دون دخل لقصد الامتثال للأهم وعدمه، إذ التزام إنَّما هو بين ذات الحكمين، فوجود أحدهما يرفع الآخر سواء قصد امتثاله أم لا.

وثالثاً: إن التزام إنَّما هو بين حرمة المقدمة وبين وجوب ذي المقدمة الموقوف على المقدمة المحرمة، حتى لو لم نقل بوجوب المقدمة أصلاً، فبين الإنقاذ والتصرف في المغصوب التزام، ولا ربط لقصد التوصل في ذلك أصلاً، فسواء قصد أم لا فإن التزام موجود.

اللهم إلا إذا قلنا بالترتب، فمن يريد عصيان الأمر بالأهم وهو الإنقاذ، يتوجه إليه خطاب تحريمي بالمهم، وهو التصرف في أرض الغير، فتأمل.

القول الرابع: ما ذهب إليه صاحب الفصول، وهو وجوب خصوص المقدمة الموصلة، وذلك بأن يكون الوجوب الغيري متعلقاً بخصوص العلة التامة التي يترتب عليها ذي المقدمة قطعاً.

والكلام تارة في الإمكان، وأخرى في الوقوع، وثالثة في التعيين.

المرحلة الأولى: في الإمكان، فلا محذور في وجوب خصوص

المقدمة الموصولة، وما ذكر من محاذير قابلة للدفع، وهي:

المحذور الأول: الوصول إلى الواجب ليس مما يحصل بالمقدمة في غير الأسباب التوليدية، وذلك لتوقف حصول الواجب في الأفعال الاختيارية على إرادة المكلف، فلا يتحقق ذي المقدمة من غير إرادة له حتى لو تحققت كل المقدمات، نعم في الأسباب التوليدية - كالإلقاء في النار حيث يتحقق به الاحتراق من غير توسط إرادة الفاعل المختار - يصح ما ذكر، لكن لازمه اختصاص وجوب المقدمة بها فقط، لأنها الموصولة دون سائر المقدمات.

وفيه: أن كل مقدمة هي جزء من العلة التامة، فذلك الوجوب ينسب عليها جميعاً، وإرادة المكلف في غير الأسباب التوليدية أحد تلك المقدمات.

إن قلت: الإرادة ليست اختيارية، لاستلزام ذلك التسلسل، فلا يتعلّق التكليف بها، فلم يتعلّق التكليف بالعلة التامة!

قلت: أولاً: الإرادة اختيارية، لكن لا بإرادة أخرى بل بنفسها، كما مرّ.

وثانياً: ما قيل: من أنه لو فرض وجود المانع في تعلّق التكليف بالإرادة، فهذا لا يمنع عن تعلّق الوجوب بسائر المقدمات الموصولة مما هي دخيلة في الغرض، نظير ما قيل في قصد القرية.

المحذور الثاني: إن الأمر يسقط بأحد أمور أربعة: الموافقة، أو المخالفة، أو ارتفاع الموضوع، أو حصول الغرض، فحين الإتيان بالمقدمة قبل تحقق ذي المقدمة: لا مخالفة لأنه أتى بالواجب الغيري، وليس من

ارتفاع الموضوع وذلك للإتيان بمتعلقه، ولا بحصول الغرض حيث إن الغرض هو تحقق ذي المقدمة والمفروض أنه لم يتحقق بعد، فلم يبق إلا القول بأن سقوطه لأجل الموافقة وهو المطلوب حيث يثبت وجوب مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة منها.

وفيه: أن الموافقة مراعاة بتحقق ذي المقدمة، فلو لم يأت به ثم توقف الإتيان به على تكرار المقدمة وجب التكرار، وهذا دليل عدم سقوط الأمر الغيري بالمقدمة حين الإتيان بها، نظير الأمر الضمني بالجزء حيث إنه لو أتى به فسقوط الأمر به مراعى بالإتيان بالكل.

والسر في ذلك (1) أن الأمر الضمني له جانبان: جانب الداعوية، فعند الإتيان بالجزء تنتفي الداعوية، وجانب الامتثال فهو لا يسقط بمجرد ذلك بل امتثاله يتوقف على الإتيان بباقي الأجزاء المرتبطة به.

وهكذا في المقدمة، حيث فرضنا وجوب العلة التامة، فكانت لكل مقدمة وجوب ضمني لأنها جزء الواجب، فتأمل.

المحذور الثالث (2): الدور في الوجود، وحاصله: أن الإيصال إلى ذي المقدمة ليس من الصفات الخارجية، بل هو أمر ينتزع عن الإتيان بذوي المقدمة، فأخذ هذا القيد الانتزاعي - المتوقف تحققه على الإتيان بذوي المقدمة - في الواجب المقدمي يستلزم الدور، إذ يكون الواجب النفسي مقدمة للمقدمة - لتوقف تحقق الإيصال على تحققه - ، وحيث إن وجوده

ص: 463

1- منتقى الأصول 2: 299.

2- راجع فوائد الأصول 1: 345؛ أجود التقريرات 1: 345؛ نهاية الأفكار 1: 338.

متوقف على المقدمة لزم الدور.

وبعبارة أخرى: الواجب النفسي في ذي المقدمة يتوقف على المقدمة، وهي تتوقف على تحقق الواجب النفسي لكي يتحقق عنوان الإيصال.

والجواب: أن قيد (الإيصال) لم يؤخذ مقوماً للمقدمة، وإنما أخذ مقوماً للواجب الغيري، وأما المقدمة فهي ذات العمل، فلا دور.

وبعبارة أخرى: الواجب الغيري في المقدمة يتوقف على الواجب النفسي في ذي المقدمة، وهذا الواجب النفسي يتوقف على ذات المقدمة مع قطع النظر عن وجوبها الغيري.

المحذور الرابع: الدور في الوجوب، وحاصله: أن وجوب المقدمة إنما يترشح من وجوب ذیها، فوجوبها معلول لوجوبه، فإذا كان وجوب ذیها معلولاً لوجوبها لزم الدور، وبيانه: أن ذي المقدمة - بناءً على وجوب المقدمة الموصلة - يكون مقدمة لما هو واجب وهو المقدمة الموصلة، حيث لا تكون المقدمة واجبة إلا لو أوصلت إلى ذي المقدمة.

والجواب: أولاً: عدم وجوب غيري لذي المقدمة، فهو وإن كان مقدمة للمقدمة إلا أنه لا ترشح للوجوب عليه لئلا يجتمع المثان أي الوجوب النفسي والوجوب الغيري لذي المقدمة.

وثانياً: لو فرض تحقق الوجوب الغيري في ذي المقدمة فلا دور، إذ الموقوف عليه الوجوب النفسي لذي المقدمة ومنه يترشح وجوب غيري للمقدمة، ومنها يترشح وجوب غيري لذي المقدمة، فاختلف الوجوبان.

المحذور الخامس: أن تكون ذات المقدمة مقدمةً للمقدمة، وهو

يستلزم الخلف أو التسلسل، وذلك لأن المقدمة الواجبة هي الذات بقيد الإيصال، فكل من الذات والتقيد بالإيصال جزء المقدمة، وجزء الشيء مقدمة له لتوقفه عليه، فذات المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة، فلا بد من ترشح الوجوب على ذاتها لكونه مقدمة، فإن ترشح عليه فقط فهو خلف، وإن ترشح على الذات مع أخذ قيد الإيصال فيه لزم التسلسل.

وفيه: أولاً: بالإشكال في المبنى حيث أنكرنا المقدمة الداخلية، فراجع.

وثانياً: ما قيل من أن هذا الإشكال إنما يرد لو أخذ قيد الإيصال بعنوانه في الواجب الغيري، وأما إذا أخذ بنحو الملازمة فلا، فتأمل.

المرحلة الثانية: في وقوع وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

واستدل له في الفصول بما حاصله: بأنه لا إشكال في صحة منع المولى عن جميع مقدمات الواجب غير التي يترتب عليها الواجب، فيمكن تصريح المولى بتحريم المقدمة غير الموصلة، وذلك يكشف عن عدم تعلق الوجوب بها، وإلا لزم اجتماع الضدين.

وهذا الدليل كما يثبت إمكان تعلق الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة، كذلك يدل على وقوعها أيضاً.

وأشكل عليه: بإشكالين:

الإشكال الأول: بما في الكفاية من منع دلالة الدليل على المدعى، بأننا لا ندعي العلية التامة بل ندعي اقتضاء كل مقدمة - موصلة أم غيرها - للوجوب، وهذا لا ينافي عدم وجوب بعض المقدمات لمانع.

ويضاف إليه إمكان المنع حتى عن بعض المقدمات الموصلة، فيما لو

كانت متعددة، كالمنع عن المرور بالأراضي المغصوبة لإنقاذ الغريق مع عدم انحصار طريق الإنقاذ بها.

ولا يخفى أن هذا الإشكال إنما يرد لو كان المراد الاستدلال على تعيين الوجوب في المقدمة الموصلة، لكن لو كان المراد إثبات إمكانها بل وقوعها فلا يرد، فتأمل.

الإشكال الثاني: بما في الكفاية أيضاً لردّ المدعى عبر بيان عدم إمكان المنع عن المقدمة غير الموصلة، بأن هذا المنع يستلزم جواز ترك ذي المقدمة، وهو خلف.

بيانه: أن وجوب الواجب متوقف على القدرة عليه - قدرة عقلية، وقدرة شرعية بعدم النهي عنه - فلا وجوب لغير المقدور، فإذا فرض المنع عن المقدمة غير الموصلة، كان تحقق القدرة الشرعية على المقدمة متوقفاً على الإتيان بذي المقدمة، فمع عدم الإتيان بذي المقدمة تكون كل المقدمات محرّمة حيث إنها غير موصلة، إذ المفروض المنع عن غير الموصلة، وحينئذ لا يكون الواجب مقدوراً للنهي عن كل المقدمات.

ويرد عليه: أولاً: إن إمكان الإتيان بالواجب يستلزم إمكان الإتيان بالمقدمة الموصلة، وإن عدم الإتيان به وإن كان لازمه عدم التمكن من الإتيان بالموصلة في حال ترك الواجب، إلا أن المكلف حيث كان يمكنه الإتيان بالواجب فكان يمكنه الإتيان بالمقدمة الموصلة، وفي ظرف عدم الإتيان به وإن كان لا يقدر على الإتيان بالمقدمات إلا أن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وبعبارة أخرى: إن المكلف في ظرف ترك ذي المقدمه غير قادر على المقدمه الموصلة فلا يكون حينئذٍ قادر شرعاً على ذي المقدمه، لكن بما أن ذي المقدمه واجب نفسي مطلق والمكلف قادر على تحقيقه خارجاً، ففي ظرف الإتيان هو قادر على المقدمه الموصلة، وهذا المقدار يكفي في تحقق القدرة.

وثانياً: ما في الفوائد(1) من أنه لا يلزم التكليف بغير المقدور، لأنه يكون من قبيل اشتراط الشيء بأمر متأخر، فالتوصل وإن تأخر وجوده عن وجود المقدمه وكان يحصل بالإتقاد مثلاً، إلا أنه أخذ شرطاً في جواز المقدمه، وهذا مما لا محذور فيه، بعد ما كان الإتقاد فعلاً اختيارياً للمكلف.

المرحلة الثالثة: في تعين الوجوب في المقدمه الموصلة.

ويدل عليه: أن ملاك وجوب المقدمه هي إيصالها إلى ذي المقدمه، حيث لا مصلحة نفسية فيها، كما أن مصلحتها الغيرية ليس الوصول إلى أمر آخر، بل الوصول إلى ذي المقدمه حصراً، وحيث إن التكليف تابع للملاك، ولا يوجد الملاك إلا في المقدمه الموصلة، فلا بد من تعين الوجوب فيها.

الجهة الثانية: في متعلق الوجوب الغيري في المقدمه الموصلة

ثم إنه على القول بوجوب خصوص المقدمه الموصلة، فما هو متعلق الوجوب الغيري؟ فيه احتمالات:

الاحتمال الأول: ما ذهب إليه المحقق العراقي(2) من تعلق الوجوب

ص: 467

1- فوائد الأصول 1: 292.

2- نهاية الأفكار 1: 340.

الغيري بالحصة التوأم مع سائر المقدمات وذي المقدمة، على نحو القضية الحينية، أي الوجوب الغيري لا يتعلق إلا بالمقدمة في حال الإيصال من غير كون التقييد بالإيصال متعلقاً للوجوب، وبعبارة أخرى: الوجوب الغيري قاصر عن التعلق بالمقدمة إلا في حال الإيصال إلى ذي المقدمة.

نظير الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء في المركبات الارتباطية، حيث تختص الأوامر الضمنية بكل جزء من المركب في حال انضمام بقية الأجزاء، لا مقيداً بها، وإلا استلزم الدور، وقصورها بنفسها - لضمينيتها - عن الشمول للجزء عند عدم انضمام بقية الأجزاء.

ففي المقدمة دخل كل مقدمة هو سدّ باب عدم ذبها من قبلها - وهذا لا يختلف فيه الانفكاك عن ذبها وعدم الانفكاك - إلا أن التكاليف المتعلقة بكل واحد من السدود هو انحلالي ضمني، فالتكاليف قاصر عن الشمول لحال عدم تحقق بقية السدود، وذلك لعدم الملاك في المقدمة غير الموصلة.

وأما عدم إمكان تقييد متعلق الوجوب بقيد الإيصال، فلأن الإرادة من المقدمات، وهي غير قابلة لتعلّق الطلب بها، فيكون التكاليف المتعلّق ببقية المقدمات ناقصاً، فلا بد من تعلق الوجوب بالحصة التي تتقارن مع الإيصال.

والحاصل: إن ملاك الوجوب في المقدمة هو الإتيان بذي المقدمة، فلا ملاك إلا في المقدمة الموصلة - كما سيأتي - لكن بما أنه لا يمكن أخذ الإيصال قيداً للوجوب لأنه يتوقف على الإرادة وهي غير قابلة لتعلق التكاليف، فلا بد من تعلق الوجوب بالحصة التي تلازم الإيصال.

وأورد عليه: أولاً: عدم المحذور في تعلق الوجوب بالإرادة لأنها

اختيارية، واختياريتها بذاتها لا بإرادة أخرى فلا يلزم التسلسل - كما مرّ - ، فلا محذور من تعلق الوجوب بالعلة التامة التي منها الإرادة، فوجه عدم إمكان أخذ قيد التوصل في متعلق الوجوب هو ما سيأتي من عدم توقف ذي المقدمة عليه.

وثانياً: بأن الحصة التوأم تكون في المصاديق الجزئية المتشخصة في الخارج، حيث يكون القيد مشيراً إلى المصداق المتشخص مع عدم كون الموضوع مقيداً به، نظير قوله (صلى الله عليه وآله) «خاصف النعل»⁽¹⁾، دون المفاهيم والقضايا الحقيقية حيث لا تشخص ولا تخصص.

وفيه: أن القضايا الحقيقية قد يكون الغرض مترتباً على خصوص نوع منها لا على كلّها، كما مرّ نظيره في أخذ قصد القربة في العبادات، فإن مثل (الصلاة واجبة) قضية حقيقية، مع كون الغرض في خصوص الصلاة بقصد القربة، فمع البناء على عدم إمكان أخذ هذا القصد في متعلق الوجوب، فإن العقل يحكم بوجود خصوص النوع الذي صار توأمًا مع هذا القصد، لا الأنواع الأخرى لعدم تعلق غرض بها.

وثالثاً: إن مجرد ملاحظة القيد مع عدم التقييد به لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق، فمجرد ملاحظة الحصة التوأم لا يوجب تخصيص الوجوب بها.

وفيه: أنه لو فرض عدم إمكان التقييد لبعض المحاذير مع توقف الغرض على نتيجة التقييد، فإنه لا محذور من الذهاب إلى وجوب خصوص الحصة التوأم على نحو القضية الحينية، فمجرد توقف الغرض يكفي في وجوب

ص: 469

خصوص الحصة التوأم بلا حاجة حتى إلى ملاحظتها.

الاحتمال الثاني: ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني⁽¹⁾ من عدم المحذور في أخذ قيد التوصل في متعلق الوجوب الغيري، وذلك لأن قيد التوصل ليس متأخراً عن الإتيان بذوي المقدمة ليلزم المحذور، بل هو في عرضه، فالمقدمة علة لتحقق ذي المقدمة ولهذا القيد، والمعاليل للعلة الواحدة كلها في عرض واحد.

بيانه: أن كل مقدمة لها القابلية للإيصال إلى ذي المقدمة، لكن ما بالقوة غير مرتبط بالعرض الأصيل المترتب على وجود ذي المقدمة، بل لابد من فعليتها، ففوق كل مقدمة على صفة المقدمة الفعلية ملازم لوقوع المقدمات الأخرى على تلك الصفة ولوقوع ذيها في الخارج.

ويرد عليه: أولاً: بأن ما كان في عرض ذي المقدمة - باعتبار أنهما معلولين لعلة واحدة - لا يمكن أن يترشح عليه وجوب من ذي المقدمة، وقيد التوصل ملازم لوجود ذي المقدمة، فيكون ترشح الوجوب عليه من تحصيل الحاصل.

وثانياً: بأن قيد التوصل إنما هو أمر انتزاعي، ولا دخل له في تحقق ذي المقدمة، فلا يمكن أن يكون متعلقاً للوجوب الغيري.

نظير توقف رفع حجر على أربعة رجال، فإن الرفع متوقف عليهم وليس متوقفاً على عنوان الزوجية المنتزع عنهم، رغم أن الزوجية لا تنفك عن الأربعة، وهكذا الأمر في المقدمة الموصلة، إذ الغرض من الأمر بها هو

ص: 470

الإتيان بذوي المقدمة، وهذا الغرض غير متوقف على عنوان الإيصال، بل على ذات المقدمة الموصلة.

إن قلت: إن عنوان التوصل إنما ينتزع عن المقدمة بعد تحقق ذي المقدمة، فكيف ينسب الوجوب الغيري على هذا العنوان، مع أن توقف ذي المقدمة على المقدمة يعني تقدم الواجب الغيري على تحقق الواجب النفسي؟

قلت: لا محذور في كون الإتيان بذوي المقدمة شرطاً متأخراً، فلا مانع عن كون متعلق الوجوب هو ذات المقدمة بقيد الإيصال الذي هو مشروط بتحقق ذي المقدمة - بنحو الشرط المتأخر - .

الاحتمال الثالث: هو أن الوجوب الغيري متعلق بذات المقدمة الموصلة، أي كل المقدمات التي تشكل العلة التامة لتحقيق ذي المقدمة، إما وجوب واحد منبسط عليها كلها، أو لكل واحد منها وجوب خاص بها لكن مع عدم تعلق الوجوب بعنوان التوصل، إذ هذا العنوان - كعنوان المقدمة وعنوان العلية - غير دخيل في وجود ذي المقدمة.

والحاصل: إن الغرض لا يترتب إلا على خصوص المقدمة الموصلة، لكن من غير دخل لعنوان الإيصال في هذا الغرض فلا يكون متعلقاً للوجوب الغيري.

ولا يخفى أن هذا الاحتمال قريب من الحصة التوأم، بل قد يقال بأنه هي بنفسها.

الجهة الثالثة: في ذممة المقدمة الموصلة

وقد ذكرت ثمرات، ومنها:

ص: 471

الثمرة الأولى: وهي تتوقف على الالتزام بمباني ثلاث: 1- توقف أحد الضدين على ترك الآخر، 2- وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، 3- وأن النهي عن الشيء - حتى الغيري - يقتضي فساده.

فعلى هذه المباني، لو تزامم واجب عبادي مهم مع واجب آخر أهم، كالصلاة الموسعة مع إزالة النجاسة عن المسجد المضيقة، فحينئذ...

(أ) على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها، فالصلاة صحيحة غير فاسدة، لأن الواجب مقدمة هو الترك الموصول إلى الإزالة، لا مطلق الترك، وفعل الصلاة ليس نقيضاً للترك الموصول، لجواز ارتفاعهما معاً، كما لو ترك الصلاة ولم يشتغل بالإزالة.

فالضد العام للترك الموصول ليس فعل الصلاة بل رفع الترك وهو أعم من فعل الصلاة ومن تركها تركاً غير موصول، فلا تسري الحرمة إلى فعل الصلاة كي تفسد بالنهي عنها.

(ب) وأما على القول بوجوب مطلق المقدمة، فالصلاة فاسدة، لأن الواجب مقدمة هو ترك الصلاة مطلقاً، وهو الضد العام لفعل الصلاة.

وأشكل عليه: - مع قطع النظر عن الإشكالات المنائية في المباني الثلاث - في التقريرات بعدم الفرق بين القولين، وفساد العبادة بناءً عليهما، وذلك لأن فعل الصلاة لا يكون نقيضاً لا للترك الموصول، ولا لمطلق الترك، وإنما النقيض هو (عدم الترك) و(عدم الترك الموصول).

فنقيض مطلق الترك هو عدمه وهو ينطبق على الفعل، كما أن نقيض الترك الموصول هو عدم الترك الموصول وهو جامع ينطبق على الفعل وعلى الترك غير الموصول، فتحريم الجامع يساوق تحريم الأفراد، فعليه تكون

الصلاة منهيًا عنها على كلا القولين، فتكون فاسدة، إذ لا فرق في انطباق الحرام على فردٍ واحد فقط أم على فردين.

وأجاب عنه في الكفاية: بأنه على الموصلة لا يكون الفعل إلاً مقارناً لما هو النقيض - وهو رفع الترك - المجامع مع الفعل تارة ومع الترك المجرد أخرى، ولا يكاد يسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عما يقارنه أحياناً، وبعبارة أخرى: إن رفع الترك هو أمر عدمي فلا يعقل أن يكون جامعاً، بل قد يقترن معهما بنحو القضية الاتفاقية.

وأما على مطلق المقدمة، فإن الفعل بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا ملازم للمعاند والمنافي، فتأمل.

تصوير آخر للثمرة الأولى: ثم إن المحقق العراقي⁽¹⁾ صوّر هذه الثمرة بناءً على ما ذهب إليه من الحصّة التوأم، ببيان: أن الوجوب المتعلّق بالمقدمة كان ناقصاً غير تام، فلا يشمل إلاً ترك الصلاة في حال إرادة الضد الواجب وهو الإزالة، فالبغض الناشئ من هذا الوجوب الناقص - أي وجوب ترك الصلاة حين الإتيان بجميع المقدمات - الذي تعلق ذلك البغض بفعل الصلاة أيضاً بغض ناقص، بحيث لا يشمل إلاً الفعل في حال إرادة الضد، لا مطلق وجوده ولو في ظرف الصارف وعدم إرادة الوجود.

إن قلت: (ترك الإزالة) مبغوض بالبغض التام، وحيث إن (الصلاة) لها مقدمية لهذا الشيء المبغوض كانت مبغوضة بالبغض التام.

قلت: (ترك الإزالة) مستند إلى الصارف الذي هو عدم وجود المقتضي - أي

ص: 473

1- نهاية الأفكار 1: 346.

الإرادة - ، لا إلى وجود الصلاة، فلا يصح استناد عدم وجود الشيء إلى الشرط أو المانع مع عدم وجود مقتضيه، وذلك لسبق المقتضي رتبة على بقية أجزاء العلة من الشرط والمانع.

ويرد عليه: أن سوق الكلام إلى البغض إرجاع له إلى الأمر المبناي من أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده في بعض الصور، بل المراعى حينئذ هو البغض وعدمه، وكلامنا هنا في البحث البنائي أي بعد قبول أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وحيث إن المراد هو الضد العام الملازم مع النقيض، فلا محيص عن الالتزام بأن الموجبة الجزئية تقيض السالبة الكلية. فتأمل.

الثمرة الثانية: ما في نهاية الأفكار(1): في ضمان الأجرة على المقدمة وعدمه، فيما لو استتاب في فعل الواجب كالحج أو الزيارة، فمات المأمور به بعد فعل بعض المقدمات كالشمي مسافة...

(أ) فعلى القول بوجود مطلق المقدمة، فإنه يستحق الأجرة على ما أتى به، لأن الأمر بالحج عنه أمر بالمقدمات.

(ب) وعلى المقدمة الموصلة، حيث لم يكن المأتي به من المقدمات فلا استحقاق للأجرة، مع وضوح أن تخيل فعل ما استؤجر عليه لا يوجب أجراً.

وفيه: أولاً: إن هذه الثمرة الجزئية لا يمكن أن تكون ثمرة لمسألة أصولية.

وثانياً: رجوع استحقاق الأجر على ارتكازهما، وفي الأمر الارتباطي

ص: 474

تكون الإجارة على الفعل أجمع لا على الناقص الذي لم يوصل إلى المقصود سواء قلنا بوجود خصوص الموصلة أم مطلق المقدمة.

الثمره الثالثه: ما في النهايه أيضاً(1): من أنه لو فرض انحصار المقدمة بالفرد الحرام، كالمشي في الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق...

أ) فعلى القول بوجود مطلق المقدمة يكون المشي المزبور واجباً، وإن لم يترتب عليه الإنقاذ، فلا يكون حراماً حتى لو قصد عدم الإنقاذ.

ب) وعلى الموصلة فإنه على تقدير عدم الإيصال يكون دخول الأرض محرماً، فلو لم يقصد الإيصال وقع محرماً، ولو قصد الإيصال كان معذوراً لانقياده.

وأما على تقدير الإيصال، فإنه مع قصد الإيصال يكون مطيعاً، ومع عدم قصده يكون متجرباً.

أقول: وقد مرّ الكلام في المقدمة المحرمة إذا كانت منحصرة، وأنه من باب التزاحم فراجع.

البحث الخامس: ثمرة بحث المقدمة

وقد ذكرت لأصل بحث المقدمة ثمرات، ولا يخفى أن أكثرها لو صحت فإنما هي ثمرات للمسألة الفرعية لا للمسألة الأصولية منها:

الثمره الأولى: وهي عدم جواز أخذ الأجرة عليها، لعدم جواز الأجرة على الواجبات.

وفيه: بأنه لا دليل على أن الوجوب مانع عن أخذ الأجرة، فإنه لا

ص: 475

يخرجها عن المالية، إن كانت من الأموال، فلذا يجوز أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة كفاية ونحوها.

على أنه لو أقيم الدليل فإنما هو في العبادات، حيث يتوهم منافاة أخذ الأجرة مع قصد القربة، فالمانع هو العبادية حتى لو لم تكن واجبة، حيث إنه بين الوجوب والعبادة عموم من وجه، ومن المعلوم أن مقدمة الواجب - بما هي - غيرية.

وأما ما ذهب إليه المحقق النائيني⁽¹⁾ من أن أخذ الأجرة في المقدمة وعدمه يدوران مدار جوازه وعدم جوازه في ذي المقدمة، فإذا وجبت المقدمة - ولو من جهة اللابدية العقلية - خرجت عن سلطانه فلا يصح أخذ الأجرة عليها!

فيرد عليه: أن التبعية إنما هي في الوجوب، ولا دليل على التبعية في كل شيء، فالعبادات غالب مقدماتها غير عبادية وهي ليست تابعة لها فيها، مع معلومية عدم الخروج عن سلطانه بمجرد الوجوب، بل هذا أشبه بالمصادرة.

الثمرة الثانية: حصول الإصرار على الصغيرة وترتب الفسق عليها، فيما لو ترك واجباً له مقدمات متعددة.

وأورد عليه: أولاً: بأنه لا طاعة ولا عصيان، فلا ثواب ولا عقاب على الأمر الغيري، فإن هتك المولى إنما هو بترك الأمر النفسي، وذلك لأن تعدد العصيان تابع لتعدد الغرض، ولا غرض متعدد هنا.

إن قلت: إنه بناءً على انبساط الوجوب على كل من النفسي والغيري

ص: 476

1- فوائد الأصول 1: 299.

يكون لها إطاعة وعصيان ضمناً.

قلت: إن ذلك لا يوجب تعدد المعصية ولا الطاعة، فيكون نظير ترك الواجب المركب أو فعله.

وثانياً: بأن ترك مقدمة واحدة يوجب عدم التمكن من سائر المقدمات ومن الواجب النفسي فتسقط عن حيز الوجوب.

وفيه: أن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار، فعدم التمكن من سائر المقدمات ومن الواجب إنما هو بسوء اختياره في ترك المقدمة الأولى، مضافاً إلى أن المقدمات قد تكون عرضية فلا يلزم من ترك أحدها زوال القدرة على الأخرى.

وثالثاً: بأن الإصرار إنما يتحقق بتكرار المعصية لمرات متعددة - ولو مرتين على بعض المباني - أما ارتكاب معاصٍ عديدة دفعة واحدة فلا يتحقق به الإصرار، كالنظر إلى أجنبيات بنظرة واحدة، اللهم إلا إذا كان نوع المعصية متعدداً، وعلى كل حال: فإن الإصرار أمر عرفي وهو يتحقق بالدفعات المتعددة لا بالدفعة الواحدة ولو كان المتعلق متعدداً.

ورابعاً: مبنىً بما قيل: من عدم الدليل على أن الفرق بين الصغيرة والكبيرة في حصول الفسق وعدم حصوله لو ارتكب مرة واحدة، فإن الدليل دلّ على أن الفرق بينهما في العفو عن الصغيرة وعدم إبعاد النار عليها، عكس الكبيرة، فتأمل.

الثمره الثالثة: ما عن الوحيد البهبهاني، من أن المقدمة إذا كانت محرّمة، كالمرور بالأرض المغصوبة مقدمة لإنقاذ الغريق، فعلى القول بوجوبها يلزم

اجتماع الأمر والنهي، دون القول بعدم وجوبها.

وأشكل عليه: أولاً: بأن الاجتماع إنما هو فيما لو تعلق الأمر والنهي بعنوانين ثم اجتماعاً في فرد اتفاقاً، وليس هنا كذلك، لأن عنوان المقدمة حيث تعليلي خارج عن متعلق الأمر، فالوجوب والحرمة تعلقاً بذات المقدمة وهو شيء واحد.

وأجيب: بتعلقهما بعنوانين هما الطبيعي والحصة.

وفيه: أن الحصة هي نفس الطبيعي بلا تفاوت بينهما، نعم للطبيعي حصص أخرى، وهذا لا يوجب التفاوت.

وثانياً: عدم لزوم الاجتماع أصلاً، لأن المقدمة إما منحصرة، فالملاك الأقوى يبقى دون الأضعف، فلا اجتماع. وإما غير منحصرة، فيختص الوجوب بغير الفرد المحرم، إذ العقل الحاكم بالملازمة، لا يحكم إلا بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته المباحة.

وأجيب: بأنه في غير المنحصرة، الفرد المحرم واجد للملاك أيضاً، إذ على القول بجواز الاجتماع فإن اجتماع الصلاة مع الغضب - مثلاً - لا يخرج الصلاة عن المطلوبة حتى لو فرض لها مصاديق أخرى.

والأولى الجواب بأن هذا إشكال مبني على مسألة الاجتماع ببيان عدم إمكانه، أما لو فرض إمكانه فيكون ما نحن فيه من مصاديقه.

وثالثاً: بأن الغرض من المقدمة هو التوصل إلى الواجب النفسي، فمع توصليتها يمكن الوصول بها إلى ذي المقدمة مطلقاً - سواء قلنا بوجوبها أم لا - .

وحتى المقدمة العبادية، فلو قلنا بجواز الاجتماع صحت العبادة سواء قلنا بوجود المقدمة أم لا، وإن قلنا بالامتناع وتقديم جانب النهي فهي فاسدة مطلقاً من غير فرق.

فتحصل أنه لا تظهر الثمرة سواء قلنا بجواز الاجتماع أم بعدم إمكانه في كل الحالات.

الثمره الرابعه: التوسعة في التقرب، فإنها وإن كانت توصلية غالباً إلا أنه يمكن قصد أمرها وفي ذلك كثرة ما يتقرب به.

وفيه: أن الغرض هو الواجب النفسي فالإتيان بمقدماته بغرضه يوجب التقرب حتى لو لم تكن تلك المقدمات واجبة.

البحث السادس: دليل وجوب المقدمة

إشارة

وهنا مقامان: الأول في تأسيس الأصل العملي، والثاني في ذكر أدلة الأقوال.

المقام الأول: في تأسيس الأصل

ليرجع إليه لو لم تتم أدلة وجوبها، وهو تارة في المسألة الأصولية، وأخرى في المسألة الفقهية.

الأول في المسألة الأصولية - وهي الملازمة - فقد يقال: إن هذه الملازمة إما واقعية أو انتزاعية بحيث تنتزع من حصول أحد المتلازمين عند حصول الآخر، وكلاهما لا حالة سابقة لهما، فإن هذه الملازمة - وجوداً وعدمًا - أزلية، فلا يقين سابق، فلا جريان للاستصحاب.

وأشكل عليه: بأنه إن أريد القضية الحقيقية الشرطية - وهي صادقة حتى

قبل تحقق طرفيها بل واستحالتها - فهذه لا حالة سابقة لها.

أما لو أريد القضية الخارجية، أي المنتزعة عن وجود العلة خارجاً، فهي مسبقة بالعدم.

الثاني: في المسألة الفقهية، وذلك بإجراء أصل العدم، وقد أشكل عليه بعدة إرادات:

الإشكال الأول: إن إجراء أصل العدم يستلزم احتمال التفكيك بين المتلازمين، إذ نحتمل واقعاً وجود الملازمة ثبوتاً، لكن حيث لا دليل إثباتاً فنريد نفي الملازمة عبر التعبد، وهذا من التعبد فيما يحتمل استحالته.

وكما لا يمكن التعبد بما هو محال كاجتماع الضدين، كذلك لا يمكن التعبد فيما يحتمل الاستحالة، كالتعبد فيما يحتمل كونه من اجتماع الضدين.

والجواب أولاً: بما في الكفاية من أن التنافي إنما هو بين الحكمين الواقعيين لا الفعليين، والتعبد إنما هو بالحكم الفعلي الذي لا احتمال في كونه من المحال، إذ لا احتمال للملازمة في الفعلين!!

وفيه: أنه لا تنافي بين الواقعيين أيضاً إن أريد بهما الحكمين الإنشائيين إذ لا تنافي بين الإنشاءات بما هي وجودات لفظية.

وثانياً: بما في نهاية الدراية (1) بأن مجرد الاحتمال المذكور لا يمنع من التمسك بالأصل بعد مساعدة الدليل عليه، إذ لا يعتني العقلاء بمجرد الاحتمال، كما جاز التعبد بالظن مع احتمال استحالته، وذلك لأنه لا طريق

ص: 480

1- نهاية الدراية 2: 169.

للجزم بالاستحالة، ومجرد الاحتمال لا يكفي في الحكم بالمنع.

وأورد عليه⁽¹⁾: بأن الاستحالة المحتملة على نوعين:

1- أن تكون في الحكم الواقعي - أي المؤدى - لا في التعبد، فهذا الاحتمال لا يضرب بالتمسك بدليل التعبد، إذ المحتمل استحالته إنّما هو الحكم الواقعي، وأما التعبد فهو مقطوع الإمكان.

2- أن تكون الاستحالة المحتملة في أمر مشترك بين الحكم الواقعي وبين التعبد، وحينئذٍ يستحيل التعبد لاستلزامه التناقض أو الخلف.

وذلك لأن إثبات التعبد بدليل إنّما هو بمعنى ثبوت التعبد بالقطع واليقين - لفرض أن دليل التعبد قطعي -، وحينئذٍ...

(أ) فإن بقي احتمال الاستحالة في التعبد، كان ذلك تناقضاً.

(ب) وإن ارتفع احتمال الاستحالة في التعبد استلزم ذلك ارتفاع احتمال الاستحالة في الواقع، إذ وجه الاستحالة هو الأمر المشترك بين الحكم الواقعي وبين التعبد، وحينئذٍ يرتفع سبب الشك في الواقع، إذ سبب الشك في الواقع هو احتمال الاستحالة فقط، فيثبت الواقع، وبثبوته يرتفع التعبد لأنه إنّما كان في ظرف الشك في الواقع، فمع العلم به لا يبقى مجال للتعبد، وهذا خلف.

ومثال التعبد بالظن من النحو الأول لذا لم يكن فيه مانع، وأما ما نحن فيه فمن النحو الثاني، وذلك لأن استصحاب عدم الوجوب يستلزم ثبوت التعبد قطعاً، وهذا لا ينسجم مع بقاء احتمال الاستحالة في التعبد، فيكون تناقضاً.

ص: 481

1- بحوث في علم الأصول 2: 276.

وفرض ارتفاع الاستحالة في التعبد سبب ارتفاع احتمال الاستحالة في الحكم الواقعي، فيقطع بعدم الملازمة لا محالة، فيقطع بعدم الوجوب الغيري الواقعي، فلم يبق مجال للاستصحاب مع القطع، وهذا خلف، فتأمل.

الإشكال الثاني: عدم ترتب الأثر على هذا الأصل، مع أن جريان الأصل مرتبط بالأثر، إذ لولاه كان لغواً، نظير عدم جريان الأصل فيما هو خارج محلّ الابتلاء حتى مع العلم الإجمالي، فمن يريد امثال الواجب النفسي يفعل المقدمة سواء كانت واجبة أم لا، ومن لا يريده يتركها كذلك.

والجواب: إن هناك ثمرات عملية وإن لم تكن أصولية بل فرعية - على بعض المباني وقد مرّت - ، وهذه الثمرات تصحح جريان الأصل.

الإشكال الثالث: إن وجوب المقدمة - لو ثبت - فهو من لوازم الماهية، فلا تناله يد الجعل إثباتاً ونفيًا.

والجواب: أولاً: إنه ليس من لوازم الماهية بل من لوازم الوجود⁽¹⁾، إذ مناط لوازم الماهية هو الانتزاع من الشيء مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي، كالزوجية المنتزعة من الأربعة فلا وجود لها غير وجود الأربعة، ولا جعل لها غير جعلها، بل الجعل واحد ينسب إلى الماهية بالذات وإلى لوازمها بالعرض.

بخلاف إرادة المقدمة فإنها بحسب الوجود غير إرادة ذي المقدمة، لا أن إرادة واحدة متعلقة بذات المقدمة بالذات وبالمقدمة بالعرض، ومع تعدد الوجود يلزم تعدد الجعل، نعم هو جعل بالتبع لكنه ليس جعلاً بالعرض.

ص: 482

وثانياً: من أنه حتى لو فرض كونه من لوازم الماهية، لكنه مجعول تبعاً بتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهذا الجعل التبعي يكفي في صحة كونه بيد الشارع - بما هو شارع - ، فتأمل.

الإشكال الرابع: إن وجوب المقدمة - إن ثبت - يكون لازماً قهرياً لوجوب ذي المقدمة، فلا يكون اختيارياً، فلا يجري الأصل فيه، لعدم قابليته للوضع ولا للرفع.

وفيه: أن الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار(1)، إذ العلة المتأصلة فيها واحدة، فإذا تَمَّت تلك العلة وبلغت حدّ الوجوب وجد معلولها قهراً، وهو عين الإيجاد بالإرادة والاختيار، وإلا لزم صدور المعلول من غير علته التامة، أو إمكان انفكاك المعلول عن علته التامة، فهو نظير المسبب التوليدي بعد حصول سببه، فلا مانع من جريان الأصل فيه، لأنه اختياري باختيارية سببه.

المقام الثاني: في أدلة الأقوال

وقد استدل على وجوب المقدمة بأدلة، منها:

الدليل الأول: وهو أمر وجداني، حيث يجد الإنسان من نفسه أن من أراد شيئاً أراد مقدماته لو التفت إليها، وحينئذٍ قد يصرح بالأمر بها، نظير قوله أدخل السوق واشتر اللحم، فكلا الأمرين (أدخل) و(اشتر) مولويان!!

وأشكل عليه: بأن الملازمة لا تكون في جميع مراحل الحكم.

1- أما في مرحلة الاقتضاء - وهي مرحلة الملاك - فلأنه لو تحقق الملاك

ص: 483

1- نهاية الدراية 2: 168.

في المقدمات لكانت واجباً نفسياً بعين وجوب ذي المقدمة لوجود الملاك في كليهما، هذا خلف.

2- وأما في مرحلة الإنشاء، فلوضوح عدم التلازم بين الإنشاءات التي هي ألفاظ.

إن قلت: نعني بالتلازم بين الإرادتين التلازم بين الشوق إلى ذي المقدمة والشوق إلى المقدمة.

قلت: الإرادة غير الشوق، إذ هي إعمال القدرة وهجمة النفس - كما مرّ - وهذا ليس الشوق، نعم قد يكون الشوق من مقدماتها.

هذا مضافاً إلى عدم كفاية ثبوت الملازمة بين الشوقين، بل لا بد من الملازمة بين الوجوبين، وذلك لأن مرادات المولى إذا لم يأمر بها لا يجب امتثالها، نعم لو احرز أن عدم أمره لمانع له من تقيّة أو جهل بحيث كان يأمر لولاه فإن العقل يحكم بلزوم تحصيل غرضه الملزم، وليس ما نحن فيه من ذلك.

إن قلت: إن التلازم إنّما هو في الداعوية، بمعنى أن إنشاء الوجوب النفسي يكون داعياً للمولى لإنشاء وجوب المقدمات.

قلت: لا دليل على ثبوت هذا الداعي، وذلك لعدم الحاجة إلى إنشاء وجوبها، حيث إن العبد إن كان بصدد الإطاعة كفاه الأمر النفسي، وإن لم يكن بصددها لم ينفعه ضمّ الأمر بالمقدمات إلى الأمر بذي المقدمة، اللهم إلا إذا كان الغرض التأكيد أو إلفات العبد إلى المقدميّة، وهذا المقدار لا يثبت التلازم في الداعوية، فتأمل.

الدليل الثاني: ما قيل: من أنه لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها،

وحينئذٍ فإما يعاقب على الترك أو لا- يعاقب، والأول خلف، والثاني مستلزم لانقلاب الواجب النفسي المطلق - وهو ذو المقدمة - إلى واجب مشروط، مع انقلاب المقدمة من مقدمة الوجود إلى مقدمة الوجوب، وهو خلف أيضاً، وحيث بطل التالي فالمقدم مثله.

والجواب: ما مرّ من أن ترك المقدمة بما هي جازر ولا عقاب عليه، إنّما العقاب على ترك الواجب النفسي وهو ذو المقدمة.

الدليل الثالث: وجود الأمر في بعض المقدمات - عرفية كانت أم شرعية - ، مثل (أدخل السوق واشتر اللحم)، وهذا الأمر يدل على وجود إرادة غيرية - لا نفسية للعلم بعدمها لعدم ملاك نفسي - وإذا ثبتت الملازمة في بعض الموارد ثبتت في كل الموارد لعدم إمكان التبعيض.

والجواب: عدم انحصار الداعي في الأمر المولوي كي يكون سبب الأمر هو ثبوت الملازمة، بل يمكن أن يكون الداعي هو الإرشاد إلى مقدميتها.

إن قلت: ظاهر الأمر المولوية!!

قلت: لا ظهور في المولوية في الأوامر المتعلقة بالمقدمات، بل ظاهره الإرشاد إلى المقدمية، كما في الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط.

القول الثالث: التفصيل بين السبب التوليدي وغيره، فيجب في الأول دون الثاني.

واستدل له: بأن الأمر إنّما هو لإيجاد الداعي في نفس المكلف، فما لا يمكن إرادته لا يعقل تعلّق التكليف به، والمسبب التوليدي لا يمكن إرادته

ص: 485

حيث لا- يمكن تحققه من غير سببه، وإذا تحقق سببه خرج عن دائرة الاختيار، وعليه فإذا تعلّق الأمر بالمسبب فإنه في الواقع قد تعلّق بالسبب، كما لو أمر بالإحراق فهو أمر بالإلقاء في النار في الحقيقة.

ويرد عليه: أولاً: بأنه ليس تفصيلاً في وجوب المقدمة، بل هو ذهاب إلى أن الأسباب التوليدية ليست مقدمة للواجب، بل هي الواجب بنفسها.

وثانياً: المسببات التوليدية مقدورة بالواسطة فلذا يمكن إرادتها، فيمكن تعلّق التكليف بها بلا إشكال.

القول الرابع: التفصيل بين الوجوب الشرعي والعقلي، فالأول ثابت للمقدمة دون الثاني.

واستدل له: بأن المقدمة في المقدمة الشرعية متوقفة على إيجابها شرعاً، إذ لولا الإيجاب الشرعي لم تكن مقدمة أصلاً، عكس العقلية، فلا توقف لمقدميتها على إيجابها.

وفيه: أولاً: إن الأمر بذي المقدمة إنّما هو أمر مقيد، فينتزع منها المقدمة حينئذٍ، فلا تتوقف مقدميتها على إيجابها شرعاً.

وثانياً: استحالة كون المقدمة متوقفة على الإيجاب الشرعي، إذ الإيجاب الغيري متوقف على مقدميتها، فلا يمكن أن تكون المقدمة متوقفة عليه، وإلا لزم الدور.

البحث السابع: مقدمة المستحب والحرام والمكروه

أما مقدمة المستحب: فهي كمقدمة الواجب بلا فرق، إذ في كليهما طلب، وذلك المطلوب النفسي يتوقف على مقدماته، فجهة المنع عن

التقيض في الواجب وعدم المنع عنه في المستحب لا تكون فارقاً في محلّ الكلام.

أما مقدمة المكروه: فهي كمقدمة الحرام، كما سيأتي توضيحها.

أما مقدمة الحرام: فإن لم نقل بالملازمة فلا كلام.

وإن قلنا بالملازمة، فلا تكون نظير مقدمة الواجب في وجوب كل مقدمة، بل لا يكون الحرام إلا مجموع المقدمات - بحيث تكون العلة التامة في ارتكاب الحرام - أو الجزء الأخير منها بحيث لو أتى به لا يبقى اختيار في ترك الحرام.

1- فعلى القول بالمقدمة الموصلة: يكون الحرام مجموع المقدمات معاً، لا جميعها، فكل مقدمة تكون محرمة بشرط الانضمام.

2- وعلى عدم القول بها، فلا يكون الحرام إلا الجزء الأخير.

وسبب الفرق بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام، من وجوه منها:

الوجه الأول: أنه في الواجب يكون المطلوب الفعل، وهذا الفعل يتوقف على الإتيان بجميع المقدمات، إذ لو لم يأت بأحدها انتفى المطلوب، فلذا يسري الوجوب إلى جميعها، لكن في الحرام المطلوب هو الترك، وذلك الترك يتوقف على ترك أحدها فقط.

وقد فصل بعض الأصوليين في ذلك الواحد فقال:

1- في الأفعال التوليدية - التي لا تكون الإرادة واسطة - يتحقق ترك الحرام بترك إحدى المقدمات فلا يكون المطلوب إلا ترك إحداها تخييراً، وذلك لأن التكاليف تابعة للأغراض، والغرض متوقف على ترك إحداها

تخييراً فلا وجه لتحريم سائر المقدمات، وإثماً كان المطلوب ترك أحدها تخييراً لأن كل المقدمات تكون في عرض واحد بالنسبة إلى ذي المقدمة.

2- وفي الأفعال غير التوليدية - مما تكون الإرادة واسطة - يكون المطلوب ترك آخر المقدمات وهي الإرادة لا غيرها، وذلك لأن امتثال النهي يتوقف على ترك أحدها، فلو لزم ترك غير الإرادة فإنه يستتبع ترك الإرادة أيضاً، فيكون طلباً لتركهما مع أن ترك الحرمة غير متوقفة على تركهما بل متوقفة على ترك أحدهما!!

وفيه: أن المقدمات الطولية - سواء في التوليدية أم في غيرها - يكون ترك ما في الطول يستلزم ترك ما بعده في السلسلة، فالمطلوب هو ترك واحد سواء كان رأس السلسلة أم آخرها، نعم لو ترك غير الآخر فإنه يستلزم ترك ما بعده لكن ذلك لا يوجب القول بوجوب ترك كلها، بل اللازم ترك واحد سواء استتبع ترك مقدمات أخرى أم لا، فتأمل.

الوجه الثاني(1): وجوب المقدمة وحرمتها مترشح عن وجوب ذبيها وحرمته، فثبوت الوجوب لها أو الحرمة فرع دخالتها في ثبوت ملاك الوجوب والحرمة.

فمقدمة الحرام إنما تحرم فيما لو كانت سبب وجود المفسدة، ووجودها منحصر في المقدمة الأخيرة في التوليدية، فتحرم لوجود المفسدة.

وأما مقدمة الواجب فهي واجبة لأجل دخالتها في الملاك بحيث لولاها لفاتت المصلحة، وجميع المقدمات لها هذا الأثر.

ص: 488

ويعلم الإشكال فيه مما ذكر في الإشكال على الوجه الأول.

والثمره بين المسلكين: هو حرمة جميع المقدمات بناءً على المقدمة الموصلة، وحرمة أحدها بناءً على عدم القول بالموصلة، ومثل له في نهاية الأفكار(1) بالمتوضي بالماء المباح في مصبٍ غصبي مع تمكنه من المنع عن وصول ماء الوضوء إلى المصب ولو بجعل كفه حاجزاً.

أ) فعلى تخصيص الحرمة بالجزء الأخير يقع وضوؤه صحيحاً، لأن الجزء الأخير هو حيلولة الكف وهو غير مرتبط بالوضوء، ولا فرق حينئذٍ في الصحة بين علمه من أول الأمر أم جهله.

ب) وأما على حرمة جميع المقدمات، فلو لم يمنع كان وضوؤه باطلاً، إذ جميع المقدمات ومنها نفس أفعال الوضوء تكون محرّمة، والنهي في العبادة موجب لفسادها.

نعم لو لم يعلم بذلك من أول الأمر أو كان بانياً على إيجاد المانع، فاتفق ذلك - ولو من جهة بدائه - وقع وضوؤه صحيحاً، إذ لا حرمة فعلية في أفعال الوضوء حينئذٍ.

ص: 489

1- نهاية الأفكار 1: 358.

وقد عنون بعضهم البحث بأن «الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا»، ولا بأس بهذا العنوان حيث إن غالب النواهي والأوامر تكون بالألفاظ، لكن أصل البحث عقلي وليس بلفظي، إذ الحكم مرتبط بالوجوب سواء كان مستفاداً من لفظ أم من دليل لبي.

وهنا بحث:

البحث الأول: في أصولية المسألة

حيث يمكن طرحها أصولية، وطرحها من المبادي الأحكامية، ومع إمكان الأول لا وجه للثاني ليكون بحثاً استطرادياً.

1- أما إمكان طرحها من المبادي الأحكامية، فلأنها بحث عن لوازم أحد الأحكام، أي البحث عن لوازم الوجوب، وأنه هل يلزم منه حرمة ضده أم لا.

ولا يخفى اختلاف هذا عن المبادي التصورية التي يتوقف عليها تصوّر ذات وذاتيات الموضوع والمحمول، وعن المبادي التصديقية التي هي أدلة ثبوت المحمول للموضوع، وذلك لأن البحث عن لوازم المحمول لا يدخل في أيّ منهما.

2- وأما إمكان طرحها أصولية، فلانطباق ضابطة المسألة الأصولية عليها،

لأنّ هذه المسألة هي كبرى دليل استنباط بعض الأحكام الشرعية، فيها يستنبط الحكم بلا توسّط مسألة أصولية أخرى.

فإنه على القول بالافتضاء يستنبط حرمة الضد، فكانت المسألة طريق لاستنباط الحكم الفرعي، وهو الحرمة في مختلف أبواب الفقه.

وعلى القول بعدم الملازمة يستنبط صحة الضد العبادي في مختلف الأبواب.

نعم لبطلان الضد العبادي على الملازمة لا بد من ضم مسألة أصولية أخرى هي دلالة النهي على الفساد، لكن ذلك لا يخلّ بأصوليتها، إذ يكفي فيها وقوعها في طريق الاستنباط من غير واسطة أحياناً.

البحث الثاني: في الضد الخاص

ونعني به الأمر الوجودي الذي لا يمكن اجتماعه مع المأمور به لجهة من الجهات، ولو لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما، كالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد.

فقد يقال: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، واستدل لذلك بأمر، منها:

الدليل الأول: إثبات مقدمة أحد الضدين للضد الآخر، وهذا الدليل يتوقف على أركان ثلاث: 1- إثبات توقف كل واحد من الضدين على عدم الآخر. 2- ووجوب مقدمة الواجب. 3- وحرمة الضد العام للواجب، مثلاً الإزالة الواجبة متوقفة على عدم الصلاة، فعدم الصلاة صار واجباً لأنه مقدمة للواجب، والضد العام لعدم الصلاة هو الصلاة وهو محرّم، وهنا

يبحث في الركن الأول، أما الثاني فقد مرّ بحثه في المقدمة، وأما الثالث فسيأتي في البحث اللاحق.

أما إثبات المقدمة فبأحد طريقتين:

الطريق الأول: إن عدم المانع من أجزاء العلة، فيكون مقدمة للمعلول، وفيما نحن فيه كل واحد من الضدين مانع عن الآخر، فعدم كل واحد منهما هو عدم المانع للآخر، فيكون من أجزاء علة الآخر، وبذلك ثبت مقدمة عدم كل ضد للضد الآخر، كمقدمة عدم الصلاة للإزالة.

وأشكل عليه بعدة إشكالات، منها:

الإشكال الأول: إن المقدمة تستلزم الدور، إذ كما أن التضاد يقتضي توقف وجود الإزالة على عدم الصلاة لتوقف الشيء على عدم مانعه، كذلك يقتضي توقف عدم الصلاة على وجود الإزالة لتوقف عدم الشيء على وجود مانعه، وذلك لثبوت المانعية من الطرفين.

وأجيب أولاً: بأن التوقف من جانب الوجود فعليٌّ، فإن وجود الإزالة متوقف على عدم الصلاة، لكن التوقف من جانب العدم تقديريٌّ، إذ عدم الصلاة لا يتوقف على الإزالة إلا في فرض غير واقع أصلاً، وعليه فلا يكون دور أصلاً.

وذلك لأن عدم الشيء يستند إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود المانع، نعم لو فرض وجود المقتضي فحينئذٍ ينسب العدم إلى وجود المانع.

وفيما نحن فيه لا يتحقق المقتضي أبداً، وذلك لأن المقتضي هو إرادة الصلاة، ومع إرادة الإزالة لا توجد إرادة للصلاة أصلاً، لعدم معقولية إرادة

الضدين، فعدم إرادة الصلاة هو سبب عدم تحقق الصلاة لا المانع الذي هو الإزالة.

وهكذا لو كان المتعلق واحداً مع إرادة شخصين، فإنه حينئذٍ وإن أمكن إرادة كل واحد منهما لأحد الضدين، لكن ما يتحقق خارجاً هو إرادة الأقوى، فعدم تحقق ما أَراده الأضعف إنما هو لعدم حصول شرطه وهو القدرة، لا المانع الذي هو وجود الضد الآخر.

وفيه: أن هذا البيان لا يكفي لدفع ملاك الدور - وهو تقدم الشيء على نفسه - لأن الاعتراف بإمكان استناد عدم الصلاة إلى وجود الإزالة على تقدير وجود المقتضي والشرط إنما هو قبول بكون وجود الضد سابق رتبة على عدم الضد الآخر.

مع أن عدم الضد الآخر في رتبة ذلك الضد حيث إن النقيضين في رتبة واحدة، فتقدم عدمه معناه تقدم وجوده أيضاً، وهذا يعني تقدم أحد الضدين على الضد الآخر مع أنهما في مرتبة واحد، فاستلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو ملاك استحالة الدور.

إن قلت: لا يوجد ملاك الدور، وذلك لأن توقف عدم الصلاة على وجود الإزالة إنما هو في صورة وجود المقتضي والشرط، لكن صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق طرفيها، وفيما نحن فيه يمتنع تحقق المقتضي والشرط، وذلك سبب لعدم صدق المقدم، فلا يصدق التالي، نظير ما لو كان زيد والداً لعمرو، فقلنا: (وجود زيد متقدم على عمرو، ولو كان عمرو والداً لزيد لكان وجود عمرو متقدماً)، فهذه قضية شرطية صحيحة،

لكن حيث امتنع المقدم امتنع التالي، فلا دور.

قلت: في هذه القضية الشرطية خصوصية تقتضي صدق تاليها، وهي المانعية، فإنه لو لم تكن الإزالة مانعة عن الصلاة - حتى يسند عدم الصلاة إليها فيما لو تحقق المقتضي والشرط - لزم أن لا يكون الضد مانعاً، وحينئذٍ فلا وجه للقول بأن الإزالة متوقفة على عدم الصلاة، لأن المانعية من الطرفين، فتأمل.

الجواب الثاني ما عن المحقق الإصفهاني(1): من أنه لا تقدم لعدم أحد الضدين على الآخر، وذلك لأن عدم لا يحتاج إلى فاعل وقابل، إذ هو ليس بشيء كي يكون قابلاً للتأثير والتأثر، فلا يحتاج لعدم إلى شيء آخر يكون مصححاً لفاعلية الفاعل أو متمماً لقابلية القابل، وحيث لم يكن توقف فلا دور، لعدم تمامية كلا القضيتين: توقف الإزالة على عدم الصلاة، وتوقف عدم الصلاة عليها.

الجواب الثالث: إنه لو سلمنا توقف عدم الصلاة على الإزالة، فإننا لا نسلم العكس بأن تتوقف الإزالة على عدم الصلاة، وذلك لأن عدم لا علة له، فإن قابلية التأثر إنما هو في الوجودات لا- في الأعدام، إذ لو كان عدم مؤثراً لأمكن وجود الممكن من غير علة، وهو بديهي الاستحالة.

إن قلت: قد يُعَلَّلُ عدم - عند العرف والعلماء - كقولهم: لم تحترق الورقة لوجود الرطوبة، وكقولهم: عدم العلة علة لعدم.

قلت: هذا تعبير مسامحي، إذ عدم غير قابل للتأثير والتأثر، فليس لعدم

ص: 494

الرطوبة تأثير في الإحراق، وإثما المؤثر هي النار فقط، لكن قد يكون الأمر الوجودي كالرطوبة حاجزاً فلا يدع المقتضي يؤثر في مقتضاه لأقوائته، فعدمه غير مؤثر، وكذا انخام العدم متوقف على وجود العلة، فعدم العلة ليس سبباً لعدم المعلول في الحقيقة، وإثما وجوده متوقف على علته.

الجواب الرابع: إنه لو سلم أن للعدم علة، فعلة عدم الضد هي (عدم عدم الضد الآخر) وليس نفس الضد، وعدم العدم لا ينطبق على وجود الضد الآخر، إذ الأعدام لا تنطبق على الوجودات، ولولا ذلك لزم انقلاب ما حيثية ذاته طرد العدم إلى ما ليس كذلك.

وأشكل عليه (1): أن (عدم العدم) إما صرف مفهوم لا واقع له أو له واقع، والأول لا يصلح للتأثير إذ المفهوم ليس له قابلية التأثير والسببية، والثاني محال لاستلزامه وجود الوسطة بين الوجود والعدم، هو عدم العدم!! فلا بد أن يكون (عدم العدم) هو نفس الوجود.

ويمكن أن يقال: العدم لا واقع له، فلو فرض أن له علة فتكون علته كذلك لا واقع لها للزوم السنخية، كما أنه لا يلزم ارتفاع النقيضين إذ (عدم الصلاة) و(عدم الإزالة) كلاهما عدم خاص، فارتفاع الوجود وعدم الضد الخاص ليس من ارتفاع النقيضين، فتأمل.

الإشكال الثاني: إن مجرد المعاندة لا تستلزم مقدمية أحد المتمانعين للآخر، وإلا لكان ذلك في المتناقضين أولى، مع وضوح عدم إمكان كون أحد المتناقضين مقدمة للآخر، وذلك لكونهما في رتبة واحدة، وعدم الآخر

ص: 495

هو نفس الشيء، فإذا كانت مقدمة، كان الشيء مقدمة لنفسه.

وأجيب (1): بأن القياس مع الفارق، إذ الاستحالة في النقيضين لجهة أخرى، وهي: مقدمة الشيء لنفسه، باعتبار أن ارتفاع الوجود هو عين العدم البديل له.

وفيه: أن ملاك المقدمة لو كان والمعاندة، لكان ملاكاً في كل مورد، فعدم كون المعاندة سبباً للمقدمة في المتناقضين كاشف عن عدم كونها ملاكاً في الضدين.

الإشكال الثالث: إن المانعية قد تكون بمعنى مزاحمة أحد الضدين لتأثير مقتضى الضد الآخر، فحينئذٍ المانع وعدمه يكونان في مرتبة العلة، فيمكن القول بالمقدمية.

لكن إن كانت في وجوديهما بمعنى عدم اجتماعهما في الوجود، فلا يصلح المانع حينئذٍ للمقدمية، وذلك لأن الضدين في مرتبة واحدة فعدمهما كذلك في نفس المرتبة.

وبعبارة أخرى كما في البحوث (2): إن المقتضيين لوجود الضدين لا تنافي بينهما فلذا يمكن اجتماعهما، لكن لا يمكن تأثيرهما معاً وذلك لامتناع اجتماع الضدين خارجاً، ولا تأثير أحدهما إن تساويا لأنه ترجح بلا مرجح، فلا بد من عدم تحقق أيٍّ منهما، نعم لو كان أحدهما أقوى لتحقيق ومنع عن الآخر.

ص: 496

1- أنظر نهاية الدراية 2: 199-200.

2- بحوث في علم الأصول 2: 298.

وفيما نحن فيه لا تتوقف الإزالة على عدم الصلاة، بل تتوقف على قوة مقتضي الإزالة، فتبين أن التمانع إنما هو في مرحلة المقتضي لا في مرحلة وجود الضد - حيث يكونان في رتبة واحدة - ، فلا مقدمة.

بل يستحيل المانعية في الضد، وذلك لأن الضد إما مانع قبل وجوده، وهذا مستحيل، لأن المانعية فرع وجود المانع، وإما بعد وجوده، وهذا مستحيل أيضاً، إذ إن وجوده كان متوقفاً على أقوائية مقتضيه على مقتضي الآخر - لو كان - ، فوجود الضد كان متوقفاً على المانع عن الآخر، فيستحيل أن يكون هو المانع عن الآخر.

الطريق الثاني: إثبات المقدمة من غير توقف، عبر التقدم بالطبع، كما ذكره المحقق الإصفهاني(1):

وذلك لأن التقدم على أنحاء ثلاثة:

الأول: التقدم في الوجود، كتقدم العلة التامة على معلولها، ولا يمكن توقف العلة على معلولها للزوم الدور.

الثاني: التقدم في الزمان، كتقدم الموجود في الزمان الأول على الموجود في الزمان الثاني، ولا يمكن توقف الأول على الثاني، للزوم ملاك الدور.

الثالث: التقدم بالطبع، بحيث لا يكون لأحد الشئين وجود إلا وللآخر وجود دون العكس، وهو على أنحاء أربعة:

1- أن يكون المتقدم سبباً لقوام الآخر، كالجاء والكل، مثل الواحد والكثير.

ص: 497

1- نهاية الدراية 2: 180-183.

2- أن يكون مؤثراً في المتأخر، كالمقتضي ومقتضاه.

3- أن يكون مصححاً لفاعلية الفاعل، كالشرط والمشروط.

4- أن يكون متمماً لقابلية القابل، كعدم المانع والشرط العدمي، مثل عدم الرطوبة للاحتراق.

وما نحن فيه من هذا الرابع، إذ كلما وجد الضد كان الآخر معدوماً لا محالة، دون العكس إذ قد يكون (عدم الضد) لكن من دون وجود الضد الآخر، كما في الضدين اللذين لهما ثالث، فعدم الضد متمم لقابلية المحلّ لعروض الضد الآخر عليه، إذ بدون عدم الضد لا يكون المحلّ قابلاً، فحينئذٍ ثبتت المقدمية من دون توقف، فلا دور.

وفيه: أنّ التقدم بالطبع لا- يكون ملاكاً للوجوب الغيري، إنّما الملاك التوقف في الوجود، والمتأخر بالطبع قد لا يتوقف وجود الآخر عليه، ففي المثال: لا يتوقف الاحتراق إلاّ على النار، وليس متوقفاً على عدم الرطوبة، بل وجود الرطوبة حاجز، فهي بوجودها حاجز ومانع، وليس لعدمها تأثير في الاحتراق بل يكون المؤثر له حينئذٍ النار فقط، فتأمل.

الدليل الثاني - لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص - : الملازمة بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر، فيتلازمان في الحكم.

وهذا الدليل يتوقف على مقدمات ثلاث:

1- إثبات أن كل ضد ملازم مع عدم ضده الآخر، حيث لا يمكن اجتماع الضدين.

2- إثبات أن المتلازمين في الوجود متلازمان في الحكم، إذ اختلافهما فيه سبب عدم إمكان امتثالهما معاً، فيقع في المخالفة، مثلاً لو كان أحدهما

ص: 498

واجباً والآخر حراماً، فإن امتثل الوجوب خالف الحرمة، وكذا العكس، وعليه ففيما نحن فيه حيث ثبتت ملازمة وجود أحد الضدين مع عدم الآخر، كان طلبه ملازماً لطلب ترك ضده.

3- إثبات أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام.

مثلاً: الإزالة ملازمة لعدم الصلاة، فإذا وجبت الإزالة وجب عدم الصلاة، وإذا وجب عدم الصلاة حرمت الصلاة.

ولا يخفى أن البحث في هذا الدليل إنما هو في المقدمة الثانية، وهو بحث كبروي، إذ المقدمة الأولى وهي البحث الصغروي لا كلام فيها، إنما الكلام في أن التلازم هل يقتضي الموافقة في الحكم أم لا، كما أن الدليل الأول كان البحث فيه صغروباً بعد إثبات الكبرى - وهي وجوب المقدمة - في بحث مقدمة الواجب، فيبحث في أن عدم أحد الضدين هل هو مقدمة أم لا.

وأورد عليه: أولاً: بأن عدم جواز الاختلاف لا يستلزم التوافق في الحكم، بل هناك شق ثالث، وهو خلو أحد المتلازمين عن الحكم، فلا اختلاف لانتفاء الموضوع.

إن قلت: من المسلّم به عدم خلو الوقائع عن الحكم.

قلت: ملاك عدم خلو الواقعة عن الحكم هو أن لا يبقى المكلف متحيراً في مقام العمل، فإذا ارتفع التحير بطريق آخر - غير جعل الحكم - فلا إشكال على خلوها عن الحكم، وفيما نحن فيه لا تحير للمكلف عملاً، إذ بعد وجوب أحد المتلازمين لا يبقى المكلف متحيراً بالنسبة إلى الآخر، وذلك لأنه لو امتثل الحكم تحقق هذا المتلازم قهراً.

وثانياً: بأن ما ذكر من سبب تلازمهما في الحكم - من عدم إمكان امتثالهما والوقوع في المخالفة لو اختلفا فيه - إنّما يجري فيما لو كان أحدهما واجباً والآخر محرماً، أما لو كان الآخر مباحاً فلا يجري المحذور.

وثالثاً: إن مقدمات الوجوب من الحب والإنشاء إنّما هي تتعلق بالشيء الذي فيه المصلحة، ولا تسري إلى غيره مما يلزمه حيث قد لا توجد فيه مصلحة فلا يتعلق به حب ولا إنشاء، فتأمل.

البحث الثالث: في ملاكات الضدين

ثم إن صور وجود الملاك في كلا الضدين متعددة(1)، وهي أن الضدين...

إما متساويان بحسب الملاك والمصلحة، أم لا بل كانت لأحدهما مزية، وعلى التقديرين الملاكان: إما موسعين أو مضيقين أو مختلفين...

الأول: أن يكونا موسعين، فلا تنافي بينهما، حيث يحكم العقل بكون متعلقيهما ذا مصلحة ملزمة مع إمكان إدراك الملاكين، وحيث كانا موسعين فيجوز تقديم أيّ منهما شاء، سواء تساوى الملاكان، أم كان لأحدهما مزية.

الثاني: أن يكون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، فحيث يمكنه إدراك كلا الملاكين لزم تقديم المضيق حتى لو كان الأهم هو الموسع.

الثالث: أن يكونا مضيقين فهنا صورتان:

ص: 500

الصورة الأولى: أن يتساويا في الملاك، فهنا شقان:

1- إن يكونا ضدّين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون، والنوم واليقظة، فالحكم هو التخيير بحكم العقل، ولا معنى للتخيير الشرعي، إذ لا مجال لإعمال المولوية أصلاً، إذ في ظرف ترك أحد الضدّين يكون الآخر موجوداً قهراً، فلا معنى للبعث أصلاً.

وبعبارة أخرى: الأمر التخييري بشيئين بعد أن كان مرجعه إلى المنع عن ترك المجموع، فلا جرم يختص بما إذا تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين، ولكن هنا حيث لا يتمكن من تركهما فلا وجه للمولوية، لا بالنسبة إلى ترك المجموع، ولا بالنسبة إلى ترك أحد الفعلين، وذلك لامتناع ترك المجموع حيث لا بد من تحقق أحدهما قهراً.

2- أن يكونا ضدّين ولهما ثالث، كاتخاذ الغريقين، وكالصلاة والإزالة، فهنا ليس للمكلف ترك كلا الأمرين، بل يجب عليه الإتيان بأحدهما مخيراً بينهما تخييراً شرعياً، وذلك لأنه لا يمكن المنع عن تركهما - بإيجاب فعلهما - أما الوجوب التخييري فلا مانع عنه، بعد تمكن المكلف من الإتيان بأحدهما وكذا ترك جميعها، فحينئذٍ يكون مجال لإعمال الجهة المولوية بالأمر بينهما مخيراً.

الصورة الثانية: إذا كان أحدهما أهم والآخر مهم، فقد ذكر المحقق العراقي⁽¹⁾ أن الأمر بالأهم تام، والأمر بالمهم ناقص، أي لو اتفق انحفاظ المهم من جانب الأهم، فحينئذٍ يلزم حفظ المهم من سائر الجهات، نظير

ص: 501

1- نهاية الأفكار 1: 366-367.

الواجب التخييري الذي كان الأمر بكل واحد منهما أمراً ناقصاً بمعنى لزوم سدّ باب عدمه من سائر الجهات سوى الشقّ الآخر للواجب التخييري.

وبعبارة أخرى: المنع عن بعض أنحاء تروكه - وهو الترك في حال ترك الآخر - مع أن الترك في حال الوجود الآخر هو تحت الترخيص.

وليس هذا من جهة تقييد الطلب أو المتعلّق، بل لجهة قصور نفس الوجوبين حينئذٍ في اقتضاء حفظ الوجودين على الإطلاق حتى في حال وجود الآخر، وهذا القصور ناش عن ملاكيهما، حيث يضادان فيوجب ذلك خروج أحد الوجودين عن كونه ذا مصلحة عند تحقق الآخر، فيحصل من ذلك حرمة تركهما ووجوب الإتيان بأحدهما.

وبهذا البيان أمكن الجمع بين الأمر بالمهم والأمر بالأهم في رتبة واحدة، فأمر تام بالأهم وأمر ناقص بالمهم، أي حفظ المهم من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من قبل ضده الأهم اتفاقاً.

وذلك لأن محذور عدم جواز الأمر بالضدين، إما في المولى حيث لا يمكن إرادة الضدين، وإما في العبد حيث لا يقدر على الجمع بينهما، فيكون التكليف بهما تكليفاً بما لا يطاق.

فيكون المهم حينئذٍ كالواجب المشروط، فلو اتفقت الاستطاعة تحققت الإرادة والأمر بالحج، وإلا فلا، وفيما نحن فيه لو اتفق ظرف عدم الضد الأهم فإن الأمر بالمهم يكون مقتضياً لحفظ متعلقه من سائر الجهات - غير ضده الأهم - .

وعليه، فإنه أمكن الجمع بين الأمرين في رتبة واحدة، من دون الاحتياج إلى الترتب - الذي هو في رتبتين - .

أقول: لا يخفى أن هذا إنَّما يكون حين ارتفاع الأمر بالأهم - لعجز أو غفلة ونسيان ونحوهما - وإلا فمع التمكن من الأهم والالتفات إليه لا يتحقق شرط وجوب المهم، فيكون نظير الواجب المشروط الذي لم يتحقق شرطه، فرجع الأمر إلى رتبتين، فإن مجرد العصيان لا يوجب ارتفاع الأمر بالأهم لتحقيق شرط المهم. وسيأتي مزيد توضيح في بحث الترتب إن شاء الله تعالى.

البحث الرابع: في الضد العام

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام الذي هو نقيضه، أي تركه؟

لا إشكال في صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، فلا فرق بين أن يقول: (صلِّ) أو أن يقول: (لا تترك الصلاة)، فليس الكلام في صحة الاستعمال وإنَّما في الاقتضاء.

وهذا الاقتضاء قد يراد به العينية أو التضمن أو الالتزام.

أما الأول: فالصحيح عدم العينية، لأن النهي هو الزجر، والأمر هو البعث والإرسال، ولا إشكال في عدم اتحادهما بل اختلافهما ماهوي.

نعم لو فسرنا النهي بأنه طلب نقيض الشيء، فلا إشكال في العينية، لأن معنى لا تشرب الخمر هو طلب ترك شربه.

وأما الثاني: وهو التضمن، فعلى القول بأن الأمر بالشيء هو طلب الفعل مع المنع عن النقيض - وبهذا يمتاز عن المستحب - يكون النهي عن ضده العام جزءاً من مفهومه.

وأشكل عليه: بأن الوجوب والاستحباب بسائط، فالوجوب مرتبة

شديدة من الطلب، والاستحباب مرتبة ضعيفة منه، ولا- يراد من هذا التعريف إلا- تقريب معنى الوجوب، لا- بيان أنه مركب، فإن مفهوم الوجوب شيء واحد لا شيئين، ومصدقه الخارجي شيء غير مركب بل مرتبة شديدة من الطلب.

ويرد عليه: أن الكلام ليس في الوجوب حتى يقال ببساطته، وإنما الكلام في الأمر.

فالأولى الإشكال بأن هذا المعنى المركب لا يتبادر من لفظ الأمر - لا من صيغته ولا من مادته - بل يتبادر الطلب الشديد فحسب.

وأما الثالث: وهو الالتزام، فتارة يلاحظ الالتزام في الجعل، وأخرى في الحب والبغض والإرادة والكرهية.

1- أما في عالم الجعل، فقد قيل (1): بأن الاعتبار فعل اختياري للمولى، فيكون منوطاً بمبادئه الاختيارية، فإن أريد حصول الاعتبار الثاني بالتوليد عن الاعتبار الأول من دون حصول مبادئه، فهو خلف كونه من الأفعال الاختيارية. وإن أريد أن الاعتبار الأول داعي للاعتبار الثاني بجعل النهي الغيري، فهو لغو، حيث إنه اعتبار غيري لا طاعة ولا داعوية له.

2- أما بلحاظ الحب والبغض والإرادة والكرهية - بمعنى أنه مع حب الشيء يتولد بغض لتركه - فهذا أمر ثابت بالوجدان، وعليه يثبت بالأمر بالشيء بغض تركه والنهي عنه.

ويرد عليه: أولاً: إنه قد يكون للشيء وللازمه معاً اعتبار واحد، فلا

ص: 504

1- بحوث في علم الأصول 2: 316.

خلف ولا لغوية، مضافاً إلى كفاية اختيارية الاعتبار الثاني بكونه متولداً من الاعتبار الأول الاختياري، فإنه كما يكون الفعل اختيارياً إذا كان بلا واسطة كذلك مع الواسطة.

وثانياً: بأنه لا لغوية في الاعتبار الثاني حتى لو فرض كونه غيرياً، لوجود جانب التأكيد والتحفيز فيه.

وثالثاً: بأن مجرد الحب والبغض والإرادة والكراهة لا تكون إنشاءً للأمر أو النهي، فإثبات البغض في الترك لا يكفي لإثبات النهي عنه.

البحث الخامس: ثمرة بحث الضد

فقد ذكر أنّ ثمرة البحث هي بطلان العبادة، بضميمة أن النهي عن العبادة يوجب الفساد، وقد ذكر للثمرة فرعان:

الأول: لو كانت العبادة موسعة وكان ضدها واجباً فورياً، كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد مع كون ضدها هو صلاة الظهر في أول الوقت.

الثاني: لو كانا مضيقين مع كون ضد العبادة هو الأهم.

وأشكل على هذه الثمرة بإشكالات، منها:

الإشكال الأول: بأن العبادة باطلّة على كل حال - سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده أم لا -، لأنه مع الأمر بضدها فلا أمر لها، لعدم إمكان طلب الضدين والأمر بهما، فتبطل العبادة لعدم الأمر بها.

وأجيب عنه بعدة أجوبة، منها:

الجواب الأول: - وهو خاص بالفرع الأول - بأنه للواجب الموسع أمر بالجامع، وهو يكفي في العبادية إذا لم يكن نهياً، وذلك لأن الجامع ليس

ضدًا للواجب المضيّق، وإثما ضده خصوص الفرد المزاحم، فإذا أمر بالجامع فإن انطباقه على الفرد المزاحم قهري، فيكون ذلك الفرد من مصاديق المأمور به، فيكون الإجزاء عقلياً.

وأشكل عليه المحقق النائيني(1): بأن الملاك في اشتراط القدرة في التكليف أحد شيئين:

1- إما حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فيصح الجواب، لأن هذا القبح مرتفع بالتكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور شرعاً، فلا يكون المكلف في حرج من التكليف، لإمكان إتيانه بالفرد المقدور.

2- وإما كون الخطاب في التكليف يقتضي اختصاص التكليف بالمقدور، حيث إن التكليف هو البعث، وذلك لا يكون إلا مع قابلية الانبعاث، إذ هما - البعث والانبعاث - شيء واحد حقيقة والاختلاف بالاعتبار كالإيجاد والوجود، فإذا استحال أحدهما استحال الآخر، وعليه فمع استحالة الانبعاث يستحيل البعث، ومع عدم القدرة يستحيل الانبعاث فلا تكليف، وحينئذٍ فإن نفس التكليف والخطاب يجعل الخطاب إلى الجامع خطاباً خاصاً بالفرد المقدور، حيث إن البعث والانبعاث لا يكون إلا بالنسبة إلى المقدور من الأفراد.

وأورد عليه بعدم الفرق بين الملاكين:

تارة: بالإمكان على كليهما(2)، فإنه حتى على الثاني يصح الأمر بالجامع

ص: 506

1- فوائد الأصول 1: 314.

2- مباحث الأصول 3: 58.

الشامل لغير المقدور، وذلك لأن الانبعاث نحو الجامع - وهو متعلق التكليف - مقدور فيكون البعث نحوه مقدوراً.

وتارة أخرى - وهي الأصح - : بعدم الإمكان على كليهما(1)، إذ لا يصح الأمر بالجامع على كلا التقديرين.

أما على الأول: - وهو قبح تكليف العاجز - فلأن تعلق الأمر بالجامع إنما هو بالإطلاق، وهو غير معقول، وذلك لأن امتناع التقييد قد يلزم

استحالة الإطلاق، وقد يلزم ضرورته - حيث يمتنع قصر الحكم على بعض الأفراد - ، وما نحن فيه من قبيل الأول، لأن استحالة ثبوت الحكم لغير المقدور ليس لأجل امتناع قصر الحكم على بعض الأفراد، بل لأجل امتناع ثبوت الحكم له بالخصوص، وإذا استحال ثبوت الحكم لغير المقدور فهو ممتنع مطلقاً - سواء كان بعنوانه الخاص أو بعنوان مطلق - ، وعليه فالإطلاق ممتنع كالتقييد.

أما الثاني: فلأنه يرجع إلى قبح تكليف العاجز، وذلك لأن التكليف إنما هو لأجل جعل الداعي، وذلك بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً، أي ما له اقتضاء الداعوية ولو لم يكن داعياً بالفعل، فيمكن حينئذٍ التكليف بغير المقدور لإمكان وجود المقتضي مع عدم تأثيره، كالنار بلا إحراق، إلا أن جعل مقتضى الداعوية حينئذٍ لغو لعدم ترتب الأثر عليه، فيكون قبيحاً، فرجع إلى قبح تكليف العاجز لكونه لغواً، لا لعدم إمكانه.

الجواب الثاني: كفاية وجود الملاك في صحة العبادة، ويتحقق التقرب

ص: 507

1- منتقى الأصول 2: 368.

بذلك، لعدم اشتراطه بقصد الأمر، بل يكفي فيه قصد الملاك، نعم مع وجود النهي لا يكفي الملاك، إذ النهي في العبادة موجب لفسادها حتى مع وجود الملاك.

وعليه فحتى لو لم يكن أمر بالصلاة المزاحمة بالإزالة - مثلاً - إلا أنّها صحيحة لوقوعها عبادةً بقصد ملاكها.

وأما طريق إحراز الملاك فأمران:

الطريق الأول: الدلالة الالتزامية لصيغة الأمر، وذلك لأن لها دالتان: مطابقة وهي طلب الفعل، والتزامية وهي وجود الملاك، إذ الأحكام تابعة لملاكاتهما، ولولاها لم يصدر حكم عن الشارع، وعليه: فإن سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية بالتعارض أو التزاحم لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية، لعدم التلازم بين الدالتين سقوطاً.

وفيه: أن التبعية وعدمها يرتبط بظهور اللفظ وعدمه...

1- فقد يكون للفظ ظهور في الدلالة الالتزامية حتى مع سقوط المطابقة بالتعارض أو التزاحم، كما لو تعارض خبران في الوجوب والحرمة فتسقط دالتهما وحجيتهما في كل واحد من الحكمين، مع بقاء الظهور في الدلالة الالتزامية بنفي الحكم الثالث كالاستحباب - مثلاً - ، وكما لو تعارضت البيئتان في أن البائع باع لزيد أم لعمرو، فسقوط الدلالة المطابقة لا تعني سقوط الدلالة الالتزامية بوقوع البيع، وأن الحق لا يعدوهما، فتصل النوبة إلى الأدلة الأخرى، كقاعدة العدل والإنصاف ونحوها.

2- وقد لا يكون ظهور، فلا حجية للدلالة الالتزامية حينئذٍ، كما لو أخبر بطلوع الشمس، ولازمه وجود النهار، فمع العلم بخطأ خبره لا ظهور في

ص: 508

ولا فرق في ذلك بين كون الدلالة الالتزامية بالوضع أم بحكم العقل أم بغيرهما، كما لا فرق في كون سقوط الدلالة المطابقية بالمنفصل أو المتصل، نعم مع كون المخصّص متصلاً فعدم الظهور أوضح.

وفيما نحن فيه: مع سقوط الأمر بالمزاحمة لا يبقى ظهور للفظ في وجود الملاك أصلاً، وخاصة بضميمة ما قيل: من أن اشتراط القدرة مخصّص متصل، فكما يهدم الحجية كذلك يهدم أصل الظهور.

الطريق الثاني: إحراز الملاك عبر إطلاق المادة، وهو ما قد يظهر من عبارات المحقق النائيني (1)، وذلك لأن صيغة الأمر في مثل (صلّ) دلّت على ثبوت شيئين: الحكم - وهو الوجوب - وذلك بدلالة وضعيّة، والملاك بدلالة حالية بالإطلاق المقامي، فتكون كلا الدالتين مطابقية.

وحيث إنّ فإن سقوط إحدى الدالتين المطابقتين - وهي الحكم - إنّما هو بسبب اشتراط القدرة، سواء كان السقوط لأجل قبح تكليف العاجز، أم لأجل اقتضاء الخطاب لإمكان الانبعاث، وهذا الاشتراط لا يرتبط بالملاك، إذ لا قبح في وجود الملاك في العاجز، كما أن الملاك لا داعوية له للانبعاث، وعليه: فلا يمكن تقييد الملاك بصورة عدم المزاحمة، التي تتحقق بها القدرة الشرعية على امتثال الخطاب.

نظير اشتراط التكليف بكون متعلقه محلاً للابتلاء، فعدم الابتلاء لا يكشف عن عدم الملاك في تلك الحال.

نعم لو صرّح المولى باشتراط القدرة، كما لو قال: (حج إن استطعت)، أو قال: (تيمم إن فقدت الماء)، فحينئذٍ لا معنى لأخذ قيد في متعلق الطلب إثباتاً مع عدم دخله ثبوتاً.

وفيه: أولاً: عدم دلالة الخطاب على الملاك بالمطابقة أصلاً، فمثل (صلّ) لا دلالة مطابقة له على كونه ذا ملاك، وإنّما هي دلالة التزامية ناشئة عن علمنا بأن المولى حكيم، فرجع إلى الأول.

وثانياً: لا فرق بين التصريح باشتراط القدرة وعدمها، فلو سلّم الدلالة المطابقة للملاك فيمكن أن يقال: إنّ التصريح باشتراط القدرة إنّما هو لدخلها في الوجوب مثلاً، ولا تكشف عن عدم وجود الملاك في حال عدم القدرة، بل تكشف عنه ولكن لا بمرتبة الوجوب، فتأمل.

فتحصل: أنه لا طريق لإحراز الملاك، كما لا يبقى الأمر حين المزاحمة، فلا وجه لتصحيح العبادة حينئذٍ لعدم الأمر ولعدم الملاك، فرجع الإشكال بعدم الثمرة، إذ العبادة باطلة سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده أم عدم الاقتضاء.

الإشكال الثاني - على الثمرة - : صحة العبادة مطلقاً سواء قلنا باقتضاء الأمر للنهي عن ضده أم لا (1)، وذلك لأن العبادة وإن كانت منهيّاً عنها، إلا أن النهي المتعلّق بها غيري، ناشئ عن مقدمية تركها للمأمور به أو ملازمته لها، وليس ناشئاً عن مفسدة في نفس متعلقه، كي يكون مزاحماً لما فيه من المصلحة وموجباً لاضمحلالها.

ص: 510

إن قلت: لا طريق لنا إلى إحراز الملاك، لتعارض الأمر بالإزالة مع الأمر بالصلاة، وبعد تقديم الإزالة - إما لضيق وقتها أو لأهميتها - لم يبق مجال لاستكشاف الملاك، كما هو في سائر موارد التعارض؟

قلت: إن المقام ليس من باب التعارض بل هو من باب التزام.

ويرد عليه: أولاً: ما هو المقصود بالملاك؟

1- فإن كان المقصود المحبوبة الذاتية، فمن الواضح أن النهي - حتى الغيري منه - يستلزم مبعوضة العمل، ولو لأجل المفسدة في الغير، فلا يكون محبوباً، فلا يكون مقرباً، فلم تتحقق العبادية.

2- وإن كان المقصود المصلحة، فإن مجرد المصلحة لا توجب تقريباً إلى المولى لو لم ترتبط به، كمن يأتي بالصالحات لفائدتها الدنيوية، أو دفعاً للحرج، لا لأمر المولى، مضافاً إلى أنه بعد سقوط الأمر لا طريق لإحراز المصلحة أصلاً.

وثانياً(1): إن إدخاله في باب التزام محل تأمل، وذلك لأنه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، يكون الأمر بكل ضد موجباً للنهي عن ضده الآخر، فيتعارضان في وجود المصلحة أو المفسدة، وأما بناءً على عدم الاقتضاء فعلى عدم القول بالترتب لا طريق لإحراز الملاك في الضد الآخر فيتعارضان أيضاً، نعم على القول بالترتب يكون من قبيل التزام لوجود الأمر والملاك في كليهما، فتأمل.

ص: 511

1- مباحث الأصول 3: 63-64.

فهرست الموضوعات

بحوث تمهيدية

فصل في تعريف علم الأصول

التعريف الأول 8

التعريف الثاني 20

التعريف الثالث 22

التعريف الرابع 23

فصل في الوضع

البحث الأول: في معنى الوضع 25

البحث الثاني: في الواضع 37

البحث الثالث: أقسام الوضع 39

التقسيم الأول: التقسيم باعتبار منشأ الوضع 40

التقسيم الثاني: التقسيم باعتبار المعنى 43

1- الوضع العام والموضوع له العام 43

2- الوضع الخاص والموضوع له الخاص 46

3- الوضع العالم والموضوع له الخاص 46

أقسام الوضع العام والموضوع له الخاص 51

الاشتراف اللفظي أم المعنوي؟ 52

4- الوضع الخاص والموضوع له العام 53

وبيان وجه الاستدلال على استحالته 53

الاستدلال على إمكانه 57

البحث الرابع: في المعنى الحرفي 59

المطلب الأول: في معنى الحروف 59

المبنى الأول: عدم وضع الحروف لمعنى 60

المبنى الثاني: كون الحروف كالأسماء 61

المبنى الثالث: اختلافهما بالذات 70

المطلب الثاني: في كيفية الوضع للحروف 80

المطلب الثالث: ثمرة البحث في المعنى الحرفي 83

البحث الخامس: في الإنشاء والإخبار 85

المقام الأول: معنى الإنشاء والإخبار 85

المقام الثاني: الفارق بين الجمل الإخبارية والإنشائية 92

الأمر الأول: في الجمل المختصة بالإنشاء 92

الأمر الثاني: في الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار 96

المقام الثالث: في كيفية الإيجاد في العقود 97

البحث السادس: الأسماء الملحقة بالحروف 98

فذلكة 106

البحث السابع: في هيئة الجمل 108

البحث الثامن: هل الدلالة تتبع الإرادة؟ 110

فصل في الاستعمال

المقام الأول: في معنى الاستعمال 113

المقام الثاني: في كيفية الاستعمال 115

المقام الثالث: استعمال اللفظ وإرادة شخصه أو صنفه أو نوعه 115

فصل في علائم الحقيفة والمجاز

العلامة الأولى: تنصيص أهل اللغة 118

العلامة الثانية: التبادر 120

العلامة الثالثة: عدم صحة السلب 122

ص: 514

فصل في الحقيقة الشرعية

البحث الأول: الأقوال في الحقيقة الشرعية130

البحث الثاني: كيفية تشخيص مراد الشارع134

البحث الثالث: زمان الاستعمال135

فصل في الصحيح والأعم

المبحث الأول: في العبادات137

المطلب الأول: في تصوير النزاع137

المطلب الثاني: في معنى الصحة140

المطلب الثالثة: في تصوير الجامع145

1- تصوير الجامع على الصحيح146

2- تصوير الجامع على الأعم157

المطلب الرابع: ثمرة البحث161

المطلب الخامس: أدلة الطرفين166

1- من أدلة القائل بالصحيح166

2- من أدلة القائل بالأعم169

المبحث الثاني: في المعاملات172

المطلب الأول: في تحرير محل النزاع172

المطلب الثاني: في ثمرة النزاع في المعاملات178

المقام الأول: في الثمرة على القول بأن المعاملة اسم للسبب178

المقام الثاني: في الثمرة على القول بأن المعاملة اسم للمسبب180

المبحث الثالث: في الجزء المستحب في العمل الواجب 182

ص: 515

فصل في الاشتراك اللفظي

فصل في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

البحث الأول: في بيان الثمرة 189

البحث الثاني: في تحرير محل النزاع 190

البحث الثالث: في إمكانه وامتناعه 192

البحث الرابع: في وقوعه 195

البحث الخامس: في التثنية والجمع 197

البحث السادس: في بطون القرآن الكريم 199

البحث السابع: في قصد المعاني في الصلاة 202

فصل في المشتق

الأمر الأول: في أصولية المسألة 205

الأمر الثاني: في المتلبس في الاستقبال 205

الأمر الثالث: في محلّ البحث 206

الأمر الرابع: في معنى المشتق 208

1- المشتق الأصولي غير الصرفي 209

2- المشتق الصرفي غير الأصولي 211

المورد الأول: ما لا يعقل انفكاكه عن الذات 211

المورد الثاني: اسم الزمان 212

المورد الثالث: المصدر واسم المصدر 214

المورد الرابع: الأفعال 215

المورد الخامس: ما لم يكن فعلاً 216

الأمر الخامس: في معنى الحال المأخوذ في العنوان 218

الأمر السادس: في تعيين الأصل العملي 221

المطلب الأول: في المسألة الأصولية 221

المطلب الثاني: في المسألة الفرعية 222

ص: 516

الأمر السابع: في بساطة أو تركيب المشتق 224

الجهة الأولى: في المقصود من التركيب والبساطة 224

الجهة الثانية: المأخوذ في حقيقة المشتق 225

الجهة الثالثة: من أدلة البساطة 228

الأمر الثامن: الأقوال في المشتق 231

1- من أدلة القول بأنه لخصوص المتلبس 231

2- من أدلة القول بالأعم 234

الأمر التاسع: في صفات الباري تعالى 237

الأمر العاشر: في دلالة الفعل على الزمان 240

المقصد الأول في الأوامر وفيه فصول

فصل في مادة الأمر

المطلب الأول: في معنى الأمر 247

المطلب الثاني: في اشتراط العلو والاستعلاء 250

المطلب الثالث: في منشأ دلالة الأمر على الوجوب 252

ثمرة البحث في منشأ الدلالة على الوجوب 257

المطلب الرابع: في الطلب والإرادة 260

المقام الأول: في تغاير الطلب والإرادة 261

الأمر الأول: في عدم كون النزاع لفظياً 261

الأمر الثاني: من أدلة القائلين بالتغاير 262

الأمر الثالث: هل المصلحة هي في الطلب أم في متعلقه؟ 269

الأمر الرابع: أنحاء المانع 274

المقام الثاني: في نفي الجبر 276

ص: 517

فصل في صيغة الأمر

المبحث الأول: في مدلول صيغة الأمر 281

المبحث الثاني: في مدلول الصيغة 285

المقام الأول: في دلالتها على الوجوب 285

المقام الثاني: في استعمال الصيغة في الوجوب والاستحباب معاً 288

المبحث الثالث: في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب 290

المطلب الأول: في كيفية دلالتها على الطلب 290

المطلب الثاني: في دلالتها على الوجوب 292

المطلب الثالث: في أنواعها 293

المبحث الرابع: في اقتضاء الصيغة المباشرة أو التسيب أو الأعم 294

المقام الأول: الأصل اللفظي 295

المقام الثاني: الأصل العملي 298

المبحث الخامس: في اقتضاء الصيغة صدور الفعل عن اختيار أم عدمه 300

المبحث السادس: في سقوط التكليف بالفعل المحرّم وعدمه 304

المبحث السابع: في التوصلي والتعدي 306

المطلب الأول: قصد الأمر 306

المطلب الثاني: قصد المحبوبة أو الملاك 315

المطلب الثالث: دفع المحذور بتعدد الأمر 318

المطلب الرابع: مقتضى الأصل اللفظي والعملي 323

المقام الأول: في الإطلاق اللفظي 323

المقام الثاني: في الإطلاق المقامي 327

المقام الثالث: في الأصل العملي 328

المطلب الخامس: أصالة التعبدية 330

المبحث الثامن: دلالة الأمر على الوجوب النفسي التعييني العيني 332

المبحث التاسع: الأمر عقيب الحظر 333

ص: 518

المبحث العاشر: في المرة والتكرار 336

الأمر الأول: المراد من المرة والتكرار 336

الأمر الثاني: الدلالة على الطبيعة 337

الأمر الثالث: في تكرار الامتثال 339

المقام الأول: تعدد الامتثال 339

المقام الثاني: هدم الامتثال 340

المقام الثالث: تبديل الامتثال 340

المبحث الحادي عشر: في الفور والتراخي 346

فصل في الأجزاء

المقام الأول: أجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي 350

المرحلة الأولى: البحث الثبوتي 351

المرحلة الثانية: البحث الإثباتي 353

الموضع الأول: في الإعادة 353

الموضع الثاني: في القضاء 360

المقام الثاني: أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي 362

البحث الأول: انكشاف الخلاف بالعلم 363

البحث الثاني: انكشاف الخلاف بأمر شرعية 372

دليل عدم الأجزاء 372

أدلة الأجزاء 373

البحث الثالث: في انكشاف الخلاف بالأصل 376

تكملة: في عدم أجزاء القطع 380

فصل في مقدمة الواجب

البحث الأول: في أصولية المسألة 382

البحث الثاني: في تقسيمات المقدمة 386

التقسيم الأول: تقسيمها إلى مقدمة داخلية وخارجية 386

ص: 519

1- أما الأجزاء الداخلية 386

المقام الأول: هل الأجزاء مقدمة داخلية؟ 386

المقام الثاني: في دخول المقدمة الداخلية في البحث 387

2- أما المقدمة الخارجية 391

التقسيم الثاني: تقسيم المقدمة إلى عقلية وشرعية وعادية 392

التقسيم الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الوجود والوجوب والصحة والعلم 394

التقسيم الرابع: تقسيم المقدمة إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة 397

الموطن الأول: الشرط المتأخر للحكم التكليفي أو الوضعي 398

الموطن الثاني: الشرط المتأخر للواجب 401

فرع: في غسل المستحاضة 402

الموطن الثالث: الشرط المتقدم 404

البحث الثالث: تقسيمات الواجب 405

التقسيم الأول: تقسيمه إلى مطلق ومشروط 405

المرحلة الأولى: في الغرض وفي الإرادة من المولى 405

المرحلة الثانية: في رجوع الشرط إلى الوجوب 408

المقام الأول: في إشكالات على رجوع القيد إلى الهيئة 408

المقام الثاني: في الإشكال على رجوع القيد إلى المادة 410

المقام الثالث: في الثمرة في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة 410

استثناءان: 411

الاستثناء الأول: في المعرفة 411

الاستثناء الثاني: في المقدمات المفوتة 413

المقام الرابع: في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة 417

التقسيم الثاني: تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق 422

الأمر الأول: في صحة هذا التقسيم 423

الأمر الثاني: في استحالة الواجب المعلق وإمكانه 424

ص: 520

التقسيم الثالث: تقسيمه إلى الواجب النفسي والغيري 431

الأمر الأول: في تعريفهما 431

الأمر الثاني: في الشك في النفسية والغيرية 433

المقام الأول: في مقتضى الأصل اللفظي 433

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي 437

الأمر الثالث: في استحقاق العقاب على الأوامر الغيرية 440

الأمر الرابع: في الطهارات الثلاث 445

تنبيهان: 452

التنبيه الأول 452

التنبيه الثاني 453

البحث الرابع: في المقدمة الموصلة 454

الجهة الأولى: في متعلق أصل الوجوب 454

الجهة الثانية: في متعلق الوجوب الغيري في المقدمة الموصلة 467

الجهة الثالثة: في ثمرة المقدمة الموصلة 471

البحث الخامس: ثمرة بحث المقدمة 475

البحث السادس: دليل وجوب المقدمة 479

المقام الأول: في تأسيس الأصل 479

المقام الثاني: في أدلة الأقوال 483

البحث السابع: مقدمة المستحب والحرام والمكروه 486

فصل في الضد

البحث الأول: في أصولية المسألة 490

البحث الثاني: في الضد الخاص 491

البحث الثالث: في ملاكات الضدين 500

البحث الرابع: في الضد العام 503

ص: 521

البحث الخامس: ثمرة بحث الضد 505

فهرست الموضوعات 513

ص: 522

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

WWW

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