

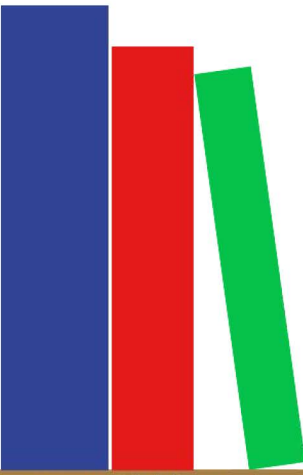
مَحَرَّرُ الْكَفَايَةِ

تَقْرِيرٌ لِأَبْحَاثِ كَفَايَةِ الْأَصُولِ
بِاسْتِوَابِ مُنَسِّسٍ

حَبِيبُ الْكَاطِمِيِّ

تَقْدِيمُ
السَّيِّحِ جَعْفَرِ السَّبْعَانِيِّ
لِلْمَنْشُورِ الْأَوَّلِ

دار الولاء
بيروت - لبنان



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
(الإمام الصادق (ع))

moamenquraish.blogspot.com

تحرير الكفاية

(الجزء الأول)



لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 307/25 - 00961 3 689496 - 00961 1 545133 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com
E-mail: daralwalaa@yahoo.com

ISBN: 978-614-420-099-5

- ❖ اسم الكتاب: تحرير الكفاية - الجزء الأول
- ❖ المؤلف: الشيخ حبيب الكاظمي
- ❖ الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع
- ❖ الطبعة: الأولى - بيروت - ١٤٢٤هـ - ٢٠١٣م

© جميع الحقوق محفوظة للناس

تحرير الكفاية

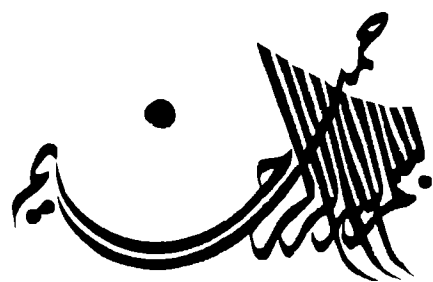
الجزء الأول

تأليف

الشيخ حبيب الكاظمي

دار الولااء

بيروت - لبنان



الإهداء

أهدي :

إليك أولاً، يا أول الأوصياء من أئمة الهدى، ويا باب مدينة علم
المصطفى ﷺ، يا من يرتشف المرتشفون من نميرك الذي تفرق يوم
الغدير، يا أمير القلوب ...

ثم إليك ثانياً، يا آخر الأوصياء من النجوم الزاهرة، يا ناظر شجرة
طوبى وسدرة المنتهى، يا سيف الله الذي لا ينبو، ونوره الذي لا يخبو،
يا هادي القلوب ...

أسألكما :

بما لكما عند الله تعالى، أن تنظرا بعين الرعاية إلى جميع الذين
نفروا من أجل التفقه في الدين، وأن تسألا الله تعالى أن يوفقهم لإنذار
قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون.

وانظرا :

إلى هذا الفقير الذي لا قيمة لسعيه من دون إلتفاتة منكما إليه، وإن
كانت عابرة .. فإن آفات العمل لا تجعل العبد يركن إلى شيء من عمله
فإن الناقد بصير بصير ..

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.
أما بعد فإن كتاب «كفاية الأصول» للمحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني أصبح كتاباً دراسياً منذ أن ظهر إلى عالم الوجود وقد تميز عن سائر الكتب بالتلخيص والابجاز أولاً والدقة والابداع ثانياً. ولهذا صار محور البحث في الدراسات العليا للفحول، غير أن رغبة المؤلف على الإيجاز أوجب اغلاقاً في التعبير في مواضع كثيرة. والذي يعاني منه المدرس والطالب، فلأجل رفع هذه النقيصة قام العالم الفاضل الحجة الشيخ حبيب الكاظمي - دامت بركاته - بتحرير الكتاب بصياغة جديدة دون أن يمس مضمونه وقد سبرت بعض فصول الكتاب ووجدته نفس كتاب الكفاية في مضامينها ودقائقها لكن بتعبير ميسر. فله مني جزيل الشكر وفائق الامتنان حيث أزال العوائق المائلة أمام الطالب في فهم مقاصد الكتاب.

قم - جعفر سبحاني

آخر شهر شعبان المعظم ١٤٣٠

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد وآل بيته الطيبين الطاهرين، واللّعن الدائم المؤبد على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

ما من شكّ أن كتاب «كفاية الأصول» للآخوند الخراساني، احتلّ موقعاً متميّزاً في تاريخ علم الأصول، بما يصحّ معه القول إنه صار محور المدرسة الأصولية الحديثة وذلك لجهات متعددة، منها:

- أنها دورة أصولية كاملة، ولطالما بدأ العلماء دوراتهم العلمية مبتورة سواء في الفقه والأصول .. ولا شكّ أن إتمام العلم النافع يحتاج إلى توفيق من مسبّب الأسباب وملهم الألباب.

- أنها نقلة علمية في مجال إثراء البحث الأصولي، فإن الكتاب يُعدّ بحقّ منعطفاً في تاريخ علم الأصول، سواء من جهة استيعاب أبحاثه لمختلف الأبواب الأصولية، أو من جهة تشعّب البحث في الباب الواحد إلى فروع متشعبة، ليعطي هيكلية متميزة لعلم الأصول عند الطائفة الإمامية، والذي لم ترق إليه أية مدرسة من المذاهب الأخرى.

- أنه تم تأليف الكتاب في أوج تكامل المدرسة الأصولية، والتي

كانت حصيلة سنوات طويلة لجهود عقول جبّارة، لعلماء الطائفة الذين تربوا في مدرسة أهل البيت عليه السلام على إجالة الفكر الاجتهادي في مختلف فروع المعرفة من دون تعبد بقول غير المعصوم.

- أن المؤلف امتاز بشخصية علمية مرموقة في عصره، بحيث إن حلقة تدريسه صارت معلماً من معالم الحوزات، سواء من جهة كم الحضور أو كيفه، بحيث يمكن أن يُقال إن ذلك المشهد قلّما تكرر مثله في تاريخ الحوزات العلمية.

- أن الجهابذة الأصوليين الذين جاءوا بعد المؤلف كانوا من أعيان تلامذته وتلامذة تلامذته، فأشبعوا كتابه: تأييداً ونقضاً وتحشية، احتراماً ووفاء لشخصية المؤلف من ناحية، وتقديراً للمادة العلمية التي جاء بها بعد زمان الفترة التي انتابت الحوزات في مجال الأصول، قياساً إلى التآلق العلمي المتميّز في مجال الفقه من ناحية أخرى.

ومن هنا تسابق العلماء في شرحه والتعليق عليه بما أوصله قرابة ثلاثمائة شرح في مختلف المستويات، وهذا يدل على ارتضاء العلماء وتقديرهم لهذا الكتاب الذي يمكن أن يسمّى قرآن الأصول.

كل هذا الذي قلناه من دواعي اهتمامنا بهذا الكتاب الذي لا زال متصدراً للكتب الأصولية في الحوزات العلمية، حتى بات الاشتهار بالفضل العلمي فيها منوطاً بالقدرة على تدريس هذا الكتاب - سطحاً وخارجاً - واستيعابه، وتنقيح أبحاثه.

إن التقييم العلمي الموضوعي يقتضي القول أنّ الكتاب على نفاسته العلمية، ومحوريته للأبحاث الأصولية العالية - أي البحث الخارج - إلا أنه معروف بتركيز العبارات وضغطها إلى درجة جعلت فيه حالة من

التعقيد اللفظي، وإيهام الضمائر، وعدم الوضوح في عرض الفكرة، بحيث يجد الطالب - عند فراغه من فهم مقصود المؤلف - أن المعنى أسلس بكثير من اللفظ الدالّ عليه، والحال أنه إنما استعملنا الألفاظ لتكون قنطرة للوصول إلى المعاني، لا أن نتوقف كثيراً في تركيب القنطرة نفسها، ناسين المحطة التي قصدناها من أول الطريق.

ومن هنا جاءت فكرة هذا الكتاب الذي بين يديك، والمتمثلة في صب تلك المعاني نفسها في قالب جديد، وبعبارات سلسلة مفهومة للمقصود، بحيث نوّقر الجهد الذهني للطالب، من أجل التعمّق في المادة نفسها بدلاً من الاشتغال بالهيئة، ومن أجل الغور في بحر المعاني بدلاً من فكّ اللغز في الألفاظ.

لذا فإننا نقترح على أهل الفضل والفضيلة، النظر في هذا الكتاب بعين الموضوعية والتقييم العلمي، لترشيحه متناً أصولياً دراسياً في الحوزات العلمية بعد التأكد مما ذكرناه حول عملنا في هذا الكتاب، والمقارنة بين الكتاب الأصلي - أي «كفاية الأصول» - وصياغته الجديدة - أي «تحرير الكفاية» - ولو بأخذ عيّات من كفاية الأصول وتحريره، ودراستهما من منطلق الهدف الذي رسمناه في هذا الكتاب.

ولا بدّ لنا أن ننوّه أخيراً إلى أن هذا الكتاب - قبل الطباعة - طُرِح تارة على معلّمي المادة، وتارة على المتعلّمين لها، فأبدوا انطباق ما ادعيناه حول هذا الكتاب؛ أي إنهم وصلوا إلى المعاني بأسرع مما كانوا يصلون إليه في الكتاب الأصلي، مما وقرّ عليهم جهد البحث في مداخل الألفاظ، إضافة إلى أن مطالعة هذا الكتاب كان عوناً لهم على فهم

«كفاية الأصول»، فيما لو أصرّوا أيضاً على دراسة متنها، رغم أن كتابنا هذا لم يكتب ليكون شرحاً لها بل معيداً لصياغتها.

وأخيراً نسأل الله تعالى أن يوفّقنا للعمل نفسه بالنسبة إلى الكتّابين النفيسين الآخرين، وهما رسائل الأصول ومكاسب الشيخ الأعظم، لنجمع بين الأصالة العلمية في التراث الحوزوي، وبين الأساليب الحديثة في الطرح العلمي، وبذلك نكون قد وفّرنا شطراً من عمر أعزائنا طلاب علوم آل محمد ﷺ ليتفرّغوا للعطاء العلمي في عصر نرى فيه غربة الإسلام والمسلمين في مختلف الحقول، وليقدموا الراية بعدها لبقية الماضيين، وسلالة الوصيين، ألا وهو المهدي من آل محمد صلوات الله تعالى عليهم أجمعين.

اللهم تقبله ممّا بكرمك، واجعل وريقاتنا هذه صدقة جارية لنا بعد موتنا، وصيرها وصلة لنيل رضاك . . اللهم وجّنبنا شرور أنفسنا، ومضمرات قلوبنا، وخلّصنا من الشرك خفيّه وجليّه، فإنه لا تخفى عليك خافية في العالمين، ربّ اغفر وارحم وتجاوز عمّا تعلم إنك أنت الأعزّ الأجلّ الأكرم.

اللهم ثبّتنا على ولاية محمد وآل محمد، وارزقنا شفاعتهم والبراءة من أعداءهم، إنك سميع مجيب.

الثالث من ربيع الأول ١٤٢٧ هـ

حبيب الكاظمي

ترجمة الآخوند الخراساني

اسمه:

الشيخ محمد كاظم بن الملا حسين الهراوي الخراساني، المشتهر بالآخوند.

ولادته:

ولد في مدينة مشهد المقدسة سنة ١٢٥٥ هجرية (حوالي ١٨٣٩م)، وأصل أسرته من مدينة هراة التي هي من توابع إقليم خراسان، والتابعة حالياً لأفغانستان، وقد انتقل والده من هراة وسكن مدينة مشهد حيث ولد المصنف هناك.

أساتذته:

درس الآخوند عند العديد من الأساتذة، أبرزهم:

- ١ - الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى سنة ١٢٨١هـ).
- ٢ - الملا هادي السبزواري (المتوفى سنة ١٢٨٩هـ).
- ٣ - الشيخ راضي بن محمد بن محسن بن خضر النجفي (المتوفى سنة ١٣٩٠هـ).
- ٤ - المجدد السيد محمد حسن الشيرازي (المتوفى سنة ١٣١٢هـ).
- ٥ - الميرزا أبو الحسن جلوه (المتوفى سنة ١٣١٤هـ).

٦ - الملا حسين الخوئي .

٧ - السيد علي بن محمد بن طيب الجزائري التستري (المتوفى سنة ١٢٨٣هـ).

٨ - المولى حسين قلي الهمداني (المتوفى سنة ١٣١١هـ).

مسيرته العلمية:

بدأ المصنف دراسته في مدينة مشهد المقدسة، والتي كانت - ولا زالت - من المراكز العلمية والثقافية المهمة، فطوى فيها مراحل الدراسة الأولى بما فيه من المقدمات والسطوح، ولا توجد معلومات كافية عن تلك الفترة التي قضاها في مشهد والأساتذة الذين درس عندهم.

بعد أن قضى وطره من حوزة مشهد إشرأبت عنقه للإنتهال من ندير الحوزة العلمية في النجف الأشرف، حيث مثوى باب مدينة علم الرسول (صلى الله عليه وآله)، فيمم وجهه صوب النجف الأشرف في رجب سنة ١٢٧٧هـ، ويقال أنه مر في طريقه على مدينة سبزوار وحضر درس الحكيم الملا هادي السبزواري صاحب المنظومة، ولكنه لم يتوقف في سبزوار طويلاً، بل تركها متوجّهاً إلى طهران في طريقه إلى النجف.

حينما وصل الآخوند إلى طهران كانت نفقته قد نفذت فاضطر إلى البقاء في طهران ما يزيد على السنة^(١) درس خلالها الفلسفة الإسلامية

(١) اختلفت المصادر في مقدار إقامة المصنف في طهران فقد ذكر تلميذه السيد الأمين في كتاب (أعيان الشيعة ٩ : ٥) أنه دخلها في رجب ١٢٧٧هـ وبقي فيها قرابة الستة أشهر، وغادرها في ذي الحجة ١٢٨٨هـ، وما ذكره يقتضي أن يكون سفره من طهران في ذي الحجة ١٢٧٧هـ، كما أن من الواضح أنه وقع خطأ مطبعي فصحفت السنة التي غادر فيها إلى النجف، إذ لو كان سفره في سنة ١٢٨٨ لكانت مدة بقائه تزيد على العشر =

على كل من الميرزا أبو الحسن جلوه والملا حسين الخوئي، ولكن بقاءه في طهران لم يشغله عن هدفه بالسفر إلى النجف الأشرف، فظل يتحين الفرص إلى أن حانت الفرصة وسافر إلى النجف في ذي الحجة سنة ١٢٧٨هـ.

وفي النجف الأشرف حضر المصنف لدى كوكبة من العلماء، فقد حضر درس الشيخ مرتضى الأنصاري واستفاد منه كثيراً. وكثيراً ما نراه يعبر عنه في كلماته وكتبه بشيخنا العلامة، وقد بقي ملازماً لدرسه حتى وفاته في جمادى الآخرة ١٢٨١هـ، كما حضر درس السيد علي بن محمد التستري المتوفى سنة ١٢٨٣هـ، وحضر درس الشيخ راضي بن محمد النجفي المتوفى سنة ١٢٩٠هـ، وحضر درس المجدد الشيرازي ولازمه قرابة العشر سنوات، استفاد خلالها من أستاذه أيما استفادة، وكانت هذه الفترة بداية بروز نجم الشيخ الآخوند في سماء الحوزة العلمية حيث بدأ بعدها في إلقاء الدروس على طلابه.

وحينما انتقل المجدد الشيرازي إلى سامراء في أواخر شعبان سنة

= سنوات كما لا يمكنه حينها التلمذ على الشيخ الأنصاري لأنه توفي سنة ١٢٨١هـ، ولعله يقصد أنها سنة ١٢٧٨هـ.

في حين ذكر الشيخ حرز الدين في (معارف الرجال ٢: ٣٢٣) أن المصنف غادر إلى العراق في ذي الحجة سنة ١٢٧٩هـ، وقال إن ذلك قبل وفاة الشيخ الأنصاري بستين، والتاريخ الذي ذكره يقتضي أن تكون مدة تلمذ المصنف عند الشيخ الأنصاري لا تتجاوز السنة والنصف حيث إن وفاة الأنصاري كانت في جمادى الثاني ١٢٨١هـ، في حين نجد المصادر تؤكد أن المدة كانت ستين، بل وبعضها يقول أكثر من ستين كما في أعيان الشيعة.

ولعل الصحيح هو ما ورد في عدد من المصادر الأخرى من أنه غادر طهران في أوائل ذي الحجة ١٢٧٨هـ، فتكون مدة إقامته في طهران أكثر من سنة، وهذا هو ما ذكرناه في المتن.

١٢٩٠هـ بقي الآخوند في النجف^(١) وبدأ بتدريس الفقه والأصول، وقد برع في الأصول بحيث لم يكن هناك من يضاهيه فيه، وتخرج على يديه عدد كبير من الفقهاء والمجتهدين، وقد استمر في إلقاء دروسه حتى أواخر حياته المباركة.

تلامذته:

تتلمذ على يديه الكثير من العلماء الأجلاء، حتى قيل أن عدد حُضَّار بحثه في الأصول يزيد على الألف ومائتين كما نقل ذلك الشيخ الطهراني^(٢)، فلا تكاد تجد طالباً في النجف لم يستفد منه، وحيث لا يسع المجال لاستعراض أسماء كل تلامذته فنكتفي هنا بالإشارة إلى بعضهم، ممن برزوا وعرفوا في الأوساط العلمية:

- ١ - السيد أبو الحسن الأصفهاني (المتوفى سنة ١٣٦٥هـ).
- ٢ - الميرزا أبو الحسن المشكيني (المتوفى سنة ١٣٥٨هـ).
- ٣ - الشيخ أحمد بن الشيخ علي كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٣٤٤هـ).
- ٤ - السيد حسين البروجردي (المتوفى سنة ١٣٨٠هـ).
- ٥ - السيد صدر الدين بن إسماعيل الصدر (المتوفى سنة ١٣٧٣هـ).
- ٦ - الشيخ عبد الحسين الحلبي - قاضي البحرين - (المتوفى سنة ١٣٧٥هـ).

(١) ورد في بعض المصادر أن الآخوند سافر إلى سامراء وواصل الحضور على أستاذه الشيرازي فترة قصيرة وعاد بعدها إلى النجف حيث اشتغل بالتدريس فيها، ولكن هذا السفر إلى سامراء تنفيه أكثر المصادر.

(٢) راجع: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ج ٤، ص ٣٦٧.

- ٧ - الشيخ عبد الحسين شرف الدين العاملي (المتوفى سنة ١٣٧٧هـ).
- ٨ - الشيخ عبد الكريم الحائري (المتوفى سنة ١٣٥٥هـ).
- ٩ - الشيخ آقا بزرك الطهراني (المتوفى سنة ١٣٩٠هـ).
- ١٠ - الشيخ آقا ضياء الدين العراقي (المتوفى سنة ١٣٦١هـ).
- ١١ - السيد محمد بن محمد باقر الفيروز آبادي (المتوفى سنة ١٣٤٥هـ).
- ١٢ - السيد محمد تقي الخوانساري (المتوفى سنة ١٣٧١هـ).
- ١٣ - الشيخ محمد جواد البلاغي (المتوفى سنة ١٣٥٢هـ).
- ١٤ - الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني (المتوفى سنة ١٣٦١هـ).
- ١٥ - الشيخ محمد حسين بن الشيخ علي آل كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٣٧٣هـ).
- ١٦ - الشيخ محمد علي الشاه آبادي (المتوفى سنة ١٣٦٩هـ).
- ١٧ - السيد محسن الأمين العاملي (المتوفى سنة ١٣٧١هـ).
- ١٨ - السيد محسن الطباطبائي الحكيم (المتوفى سنة ١٣٩١هـ).
- ١٩ - الشيخ مرتضى بن الشيخ عباس كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٣٤٩هـ).
- ٢٠ - السيد محمد علي المعروف بهبة الدين الشهرستاني (المتوفى سنة ١٣٨٦هـ).

مصنفاته:

له العديد من المصنفات، نذكر منها:

- ١ - حاشيته على المكاسب.

- ٢ - كتاب درر الفوائد، وهو حاشية على كتاب الرسائل.
- ٣ - كفاية الأصول.
- ٤ - فوائد الأصول، وهو مجموعة تحتوي على خمسة عشر فائدة أصولية.
- ٥ - شرح تبصرة المتعلمين.
- ٦ - تلخيص التبصرة، سماه تكملة التبصرة.
- ٧ - شرح الكتاب السابق سماه باللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة.
- ٨ - رسالة في الوقف.
- ٩ - رسالة في العدالة.
- ١٠ - رسالة في الدماء الثلاثة.
- ١١ - حاشية على كتاب الأسفار.

كتاب الكفاية:

يعتبر كتاب «كفاية الأصول» من بين أهم مصنفات الآخوند الخراساني، وقد صار هذا الكتاب ومنذ تأليفه مدار الدرس والبحث في الحوزات العلمية، سواء على مستوى السطح العالي أو ما بعده، وكثرت الشروح والحواشي عليه، حتى قيل: إن أكثر تلامذة الآخوند لهم حواش أو شروح على هذا الكتاب، ولم تقتصر هذه الحالة على تلامذة الآخوند بل شملت الأجيال اللاحقة من العلماء.

ولعلّ من أهم ما يميز هذا الكتاب هو شدة الإيجاز وضغط العبارة من جهة ودقة المعاني وعمقها من جهة أخرى، مما صعب فهم مطالبه على الطلاب بل وعلى الكثير من الفضلاء في بعض الأحيان، مما

استدعى تكثّر الشروح والحواشي لهذا الكتاب، وتعدّد الكلام والنقض والإبرام في كثير من عباراته، بحيث يُشار بالفضل لمن يتمكن من تدريسه وفك رموزه.

نشاطاته الثقافية:

كان للآخوند الكثير من الأنشطة من أبرزها إهتمامه ببناء المدارس وتشيد الحوزات، فقد قام ببناء العديد من المدارس العلمية في النجف الأشرف وغيرها، فعلى سبيل المثال قام ببناء ثلاث مدارس في النجف الأشرف، وقد بقيت بعض هذه المدارس التي بناها ماثلة للعيان وموئلاً للطلاب في مدينة النجف الأشرف حتى وقت قريب حيث تمت ازالتها بحجة توسعة الشوارع المحيطة بها، بينما لا زالت مدرسة الآخوند الكبرى موجودة إلى يومنا هذا.

كما عرف عن الآخوند اهتمامه الشديد بطلبة العلوم الدينية، وقيامه بشؤونهم وسد احتياجاتهم ليتمكنوا من التفرغ لطلب العلم، وكان يتحسّن معاناتهم، ويولي عنايته لكل الطلاب ومن دون تمييز.

أخلاقه وسجاياه:

اتصف الآخوند الخراساني بمجموعة من الصفات المميزة التي برزت في سلوكه العملي مع الناس والمجتمع بشكل عام ومع تلامذته ومقربيه بشكل خاص، وقد انعكست أخلاقه وسلوكياته على كثير من تلامذته ومقربيه فصار الآخوند بالنسبة لهم مثلاً يُحتذى في التواضع وبساطة العيش، والتجنب عن الدنيا ومغرياتها، كما عرف عنه مخالفته لهواه ورفضه لأي صورة من صور الترويج لشخصه.

كما كان الآخوند سخيّاً وكريماً في بذل ما في يده، فلم يكن يستأثر لنفسه بشيء يبخل به عن طلابه وتلامذته، وتحكى عنه حكايات كثيرة في بذل ما في يده - رغم ضعف حاله - إلى الآخرين، وتقديّمهم على نفسه، كما اشتهر عنه تغاضيه عن إساءات الآخرين، فلم يكن يقابل الإساءة بالإساءة بل كان كثير الإحسان لمن أساء إليه، فكان الطلاب بمختلف فئاتهم ومشاربهم يقصدونه لمساعدتهم وقضاء حوائجهم.

ورغم انكباب الآخوند على الدرس والتدريس واشتغاله بالتأليف والتصنيف، إلا أن ذلك لم يكن مانعاً له من الإشتغال بتربية نفسه وتهذيبها، والتطلع نحو مراتب السلوك المعنوي، فقد حضر درس الأخلاق عند استاذ الأخلاق الشهير المولى حسين قلي الهمداني^(١) واستفاد منه كثيراً، وكذا استفاد من أستاذه السيد علي التستري الذي كان من أهل العرفان أيضاً، فكانت للآخوند مراتب وحالات عرفانية، ورغم أن الجانب العلمي طغى على شخصية الآخوند، فعُرف به وغطى على الجوانب الأخرى لشخصيته، فلا تكاد تجد لها ذكراً في الكتب والمصادر، إلا أن ذلك لا يعني عدم وجودها، ولعلّ مما يؤكد ذلك هو ما يُحكى من أنه وبعد وفاة الآخوند الخراساني بحوالي ٤٦ سنة توفيت ابنته الوحيدة فأرادوا دفنها بجواره في الصحن الحيدري - على مشرفه آلاف التحية والسلام - فلما حفروا قبرها سقط جدار قبره فانكشف جسده الشريف ووجدوه سليماً طرياً لم يبل منه شيء وكأنه كان نائماً فقط، ويقال: إن البعض حاول تصوير جسده المبارك لولا أن منعه

(١) وكان مدرساً معروفاً في الأخلاق والعرفان، ذكر تلمذه عليه السيد المرعشي في الإجازة الكبيرة: ص ٤٣٠.

الآخرون من ذلك، وهذا يدل على شرفه ومكانته ومقامه العالي، بحيث بقي جسده غصّاً طريّاً رغم هذه المدة.

ومن جهة أخرى فقد كانت تحركات الآخوند منطلقة من تشخيصه لتكليفه الشرعي، فلم يكن مداهاً أو مجاملاً على حساب دين الله، بل كان مقداماً شجاعاً لا تأخذه في الله لومة لائمة، مستعداً لبذل النفس والنفس لحفظ الدين والذود عن شريعة سيد المرسلين ﷺ، ويدلّ على ذلك مواقفه الجهادية العديدة التي واجه بها طواغيت عصره من غير خوف أو وجل.

جهاده:

كانت للآخوند مواقفه الصلبة والشجاعة، تلك المواقف النابعة من رؤية ثاقبة لظروف الزمان والمكان ومكائد الاستعمار، ويمكن الإشارة هنا إلى موقفين مهمين من مواقفه الجهادية:

الأول: تصديه المباشر لمساندة حركة المشروطة الداعية لكبح الظلم الذي تمارسه الحكومة القاجارية، والرسائل التي أرسلها للشاه القاجاري وما تحويه هذه الرسائل من تهديد صريح بإعلان الجهاد ضد نظامه ما لم يرتدع عن بغيه، وكان دوره أساسياً في دعم هذه الحركة بحيث لا يسع الباحث أو المؤرخ حول هذه المسألة إلا أن يضعه في موقع الصدارة، ويستعرض بياناته ومواقفه وما لها من أثر في رد وتوجيه هذه الحركة.

الثاني: التحرك الذي بدأه لمواجهة الروس الذين زحفوا إلى إيران في سنة ١٣٢٩هـ واحتلّوا أجزاء منها، وعاثوا فيها فساداً وتخريباً، فقد

أعلن الجهاد ضد الروس وبدأ بتحشيد العشائر العراقية ليتحرك بها لمحاربتهم وإخراجهم، لولا أن الأجل عاجله قبل زحفه وتحقيق هدفه.

وفاته:

بينما كان الآخوند مشغولاً بإعداد العدة وتحشيد العشائر من أجل الزحف لمحاربة المعتدين الروس، وإذا به يلبي نداء ربه في فجر يوم الثلاثاء العشرين من ذي الحجة سنة ١٣٢٩هـ (١١/١٢/١٩١١م) في ظروف وصفتها الكثير من المصادر أنها «غامضة» إذ لم يكن يعاني من عوارض المرض، ولعلّ في هذا الوصف ما يشير لاحتمال كونه قضى شهيداً مسموماً.

وكان لهذا الرحيل المفاجئ وقعه الكبير في نفوس الناس الذين صعقوا لهذا الخبر، فانتالت الجماهير من كل حذب وصبوب إلى تشييعه في حشود كبيرة، فكان يوماً مشهوداً في تاريخ النجف، حيث شيع إلى مثواه الأخير في الصحن الحيدري الشريف، وأقيمت له مجالس الفاتحة في جميع أنحاء العراق وإيران، وبقية الحواضر الشيعية الأخرى.

وأرى من المناسب أن أنقل هاهنا فقرة مما ورد في آخر كتابه «اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة» حيث كتب بعض متعلّقيه ما نصّه:

«بسم الله الرحمن الرحيم هذا آخر ما سمح به قلمه الشريف والله درّه ودرّ باريه وتعالى جد من أنطقه بالحكمة وأظهر دلائل الإعجاز فيه. فإنه لم يأل جهداً ولم ينفك مجتهداً مجدداً يتطلب العزلة والخلوة بنفسه، ولم يشغله ما في يومه وأمسه عن جمع شوارد تلك الفرائد الأبتكار،

واقتطاف ثمار تلك الأفكار اليانعة الثمار، على ما هو عليه من المحن التي لا يقوم بها جلد ولا صبر... على قلة الناصر، وفقد المساعد، وكثرة المعاند والحاسد، لا تأخذه لومة لائم، ولا يملك سمعه عدل في دفاع الكفرة وجهادهم بالنفس والمال والأهل، مع علمه بترصدهم له بالغوائل والقتل مستعيناً بالله...، ثم اعصوب الأمر وتفاقم الخطب فيها - يقصد إيران - من تغلب الكفر عليها وتعرضهم لأعراض المسلمين وسبي ذراريها فاستغاث به المسلمون من كل ناحية واختلفت عليه البرقيات من كل شاك وشاكية فلا تسمع غير صوت مرنة، ولا ترى غير باك وباكية، وهو على أنه يرعاها بعين مستيقظ ويسمعها بأذن واعية، يزداد بتلك الوثبات صبراً وثبات ولم تكدر منه الخطوب صفاء ولم تصدع من حملة صفات، ولم يأنس بغير البحث والتدريس ولم يتخذ غير الكتاب سميراً وجليساً.

ثم لما لم يجد بداً من النهوض والقيام للدفاع والحماية عن بيضة الإسلام، قام فخطب الناس ووعظهم واستنفرهم واستنهضهم، فأجابوا دعوته سامعين، ونشر البرقيات في سائر الجهات، فلبوا ندائه طائعين، حتى تمَّ له ما يريد لو ساعده القدر من تألَّب جيش للمسلمين طلائعه النصر والظفر، فبات المسلمون ليلتهم باجتماع أولي العزم والنجدة بأكمل عدد وأحسن عدّة، فرحين مستبشرين أن سوف يفتح الله لهم وهو خير الفاتحين سياسة مأمون السياسة الأحقّ بولاية الأمر والرئاسة.

فبينما هم مستبشرون ينتظرون داعيه إذ صكَّ أسماعهم صوت ناعيه بمفاجأة القدر عميد تلك السرية وإمام الفرقة الاثني عشرية، فتاه الناس في ظلمات من الأحزان وغرقوا في بحار من الأجفان وظنوا أن الساعة بغتتهم والصيحة شملتهم لا يدرون إلى أين يذهبون؟ وعلى من يعولون؟

وإلى أي ملجأ يلجئون ؟ فلا أدري ما أقول والمصاب به كافة المسلمين وعامة أهل الدين، وقد أيقنوا أنهم شيعوا الإسلام بتشيعه وودعوا شريعة سيد المرسلين بتوديعه فيا لها من صبيحة تكشف عن سرور المشركين واستبشارهم ومحو رسوم المسلمين ودثور آثارهم وعن موت العالم ويتم العلماء ويأس أبناء الرجاء وانقطاع الأرامل والفقراء ولقد أكثر الشعراء بالتعزية والرثاء وبذلوا جهدهم جزاهم الله خير الجزاء ولكن هيهات أن يبلغوا بالكثير القليل أو أن يحيطوا ببعض صفاته بالقليل...»^(١).

ما قيل فيه من الرثاء:

قيل الكثير من الشعر في رثاء شيخنا الآخوند، فمما قيل في حقه ما قاله الشيخ حسن رحيم، حيث رثاه بأبيات أرّخ فيها وفاته بقوله:

وفريد قد حظي الترب به ليتنا كنّا له نمضي فدا
أيتم العلم بل الدين معاً كاظم للغيب ينعاه الندى
ونعى جبريل أرّخ هاتفاً: هُدمت والله أركان الهدى

١٣٢٩ هـ

ومما قيل في رثائه وتأريخه:

لله رزء عمت نوافذه فلم يكن قلب مسلم سالم
يفقد أقصى الرجا مؤرخه في فقد باب الحوائج الكاظم

١٣٢٩ هـ

ورثاه تلميذه الشاعر المعروف الشيخ محمد رضا الشببي وزير

(١) كتاب اللمعات النيرة، للآخوند الخراساني، تحقيق السيد صالح المدرسي: ص ٣١٢.

المعارف ورئيس مجلس النواب في العراق المتوفى سنة ١٣٨٥هـ،
بقصيدة رائعة، عبّر فيها تعبيراً صادقاً عن الصدمة التي أصابت الناس
للرحيل المفاجيء لشيخهم وقائدهم المبرز، ورغم طول القصيدة فقد
آثروا نقلها كاملة لما فيها من معاني وأحاسيس تحكي نبض المجتمع
آنذاك، حيث قال رحمه الله:

الدين فيك المعزى لو ثوى فينا لكنهم فقدوا في فقدك الدينا
بالأمس كنت بعزّ الدين تضحكننا واليوم صرت بذلّ الدين تبكيننا
كانت عليك أمانينا مرفرفة حسب المنايا فقد خابت أمانينا
أما درى نعشك السامي سنرفعه على العيون إذا كلّت هوادينا
من للمصلين حادوا دون قبلتهم يا كعبة المجتدي من للمصلينا
هذي قضاياك دين الحق مهملة فمن يقيم عليهن البراهينا
ومن ينسق عقدا من جواهرها ومن يقنن فيهن القوانيننا
أخلف الدهر شيئاً من كفايته أم غاب كافلنا عنا وكافينا
من يصدر العلم ملفوظاً ومكتتباً من يبرم الحكم مفروضاً ومسنونا
من المجيب إذا حنت صوارحنا إلى الهدى ودعى للدين داعينا
تفرّق الجيش جيش الله مجتمعاً وكان بالنصر نصر الله مقرونا
تبكي عليك عوادينا مهينة تبكي عليك الظبا تبكي عوالينا
هيئتنا واتبعنا منك آمرنا ولم تكن قلّة الأنصار تلويننا
فشيعت زمر الأصحاب صحبهم وودعت زمر الأهلين أهلينا
قالوا الصباح به المسرى وما علموا يا صبح أنك بالأرزاء تأتيننا
فأصبحت لا الجبال الشم مسرجة لنا خيولاً ولا الدنيا مياديننا
أضحى المجاهد يدعو أين قائدنا وطالب العلم يدعو أين هاديننا
أصغوا إلى الملاء الأعلى يناشدهم هيهات مات أبو المهدي مخزوننا
عجلت يا دهر بالصمصام ثلّمه ما كان ضرك لو أمهلته حيننا

كنا نود الدماء الحمر سائلة
 بعداً ليومك لا كانت صبيحته
 يوم أطل على الدنيا فأذهلها
 صحننا عليك به حزناً وأنسها
 يا شارباً من حياض الخلد كوثرها
 قد أرخصوا سوم نفس منك غالية
 لم أدر حيرت فكراً أنت مرشده
 إني تحيرت ما أدري أندبه
 أرثي به العلماء السابقين له
 قل للمساكين موتوا بعد كافلكم
 مضى فأوضح للدنيا حقيقته
 إليك يا موت أرواحاً معذبة
 ليس الحياة وإن طالت بطيئة
 إذا تدانوا وقلنا قومنا اجتمعوا
 يا رب فاجعل عرى الإسلام محكمة
 آمين آمين لا أرضى بواحدة

كانت هذه وقفة يسيرة مع ترجمة شيخنا الأخوند الخراساني رحمته الله
 نرجو أن نكون قد وفقنا فيها لبيان بعض جوانب شخصيته العملاقة،
 وأن نكون قد أدينا بعض ما له من حق علينا.

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا
 غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾^(١)، رَبَّنَا وَأَنْزِلْنَا مَنْزِلَ صَدَقٍ عِنْدَكَ وَالْحَقْنَا بِالصَّالِحِينَ.



المقدمة

وهي في بيان أمور:

الأمر الأول

موضوع علم الأصول

موضوع العلم:

قبل أن نبحث عن موضوع علم الأصول، يحسن بنا أن نذكر موضوع العلم في أيّ علم من العلوم.

إنّ موضوع العلم، هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية. فموضوع علم النحو مثلاً هي الكلمة، لأنّ النحو هو العلم الذي يبحث فيه عن عوارض الكلمة من البناء والإعراب.

وإنّما قيّدنا العوارض بكونها ذاتية، إخراجاً للعوارض الغريبة؛ وتوضيحاً لذلك نقول: إنّ عروض العارض على معروضه قد يكون:

١ - من دون واسطة، كالحرارة العارضة على النار.

٢ - بواسطة في الثبوت، بمعنى أنّ العارض عرض على الموضوع مباشرة، ولكن بسبب خارج عن الموضوع هو الواسطة في ثبوت العارض للمعروض، كالنار التي تكون سبباً لثبوت عارض الحرارة على الماء، فالنار واسطة في ثبوت الحرارة للماء حقيقة.

٣ - بواسطة في العروض، بمعنى أنّ العارض لم يعرض على

الموضوع أولاً وبالذات، وإنّما هو عارض على شيء آخر حقيقة، وإنّما يُنسب للموضوع مجازاً لمناسبة، فهي عارضةٌ عليه لا ثابتة له. ومثال ذلك: الحركة العارضة على الجالس في السفينة، فإنّ هذه الحركة عرضت على السفينة أولاً وبالذات، وعلى الجالس ثانياً وبالعرض، فحركة السفينة واسطة في عروض الحركة على الجالس، لا ثبوتها له.

فيقال بعد ذلك: إنّ موضوع العلم، هو ما يُبحث عن عوارضه التي لا واسطة لها في العروض، أو لها واسطة ولكن في الثبوت، فخرج بذلك القسم الأخير وهو الواسطة في العروض.

والعلم مرّكب من مجموعة من المسائل الدخيلة في الغرض الموضوع له ذلك العلم.. ومن المعلوم أنّ لكلّ مسألة موضوع، فما هو الفرق بين موضوع العلم وموضوع مسائله؟

والجواب هو: أنّ موضوع العلم ليس أمراً زائداً على موضوعات المسائل، إذ لا يبقى بعد موضوع المسائل موضوعٌ يبحث عنه العلم. ولكن غاية ما في الأمر، هو أنّ موضوع العلم هو الجامع بين هذه الموضوعات الفرعية في المسائل؛ كالكلمة في علم النحو، الجامعة لموضوعات مسائله من فاعل ومفعول وغير ذلك.

والجامع بين موضوعات المسائل المتفرقة هو وحدة الغرض، وهذا هو السرّ في وحدة مسائل العلم المختلفة.

والشاهد على أنّ وحدة الغرض، هي الجامعة لشمل متفرقات المسائل، هو أنّ مسألة واحدة وبموضوع واحد قد تبحث في علمين، لكونها دخيلة في غرضين، كالحسن والقبح العقلين، اللذين يبحثان في علم الكلام تارة، لأنّنا بذلك نعلم وجوب شكر المنعم، فوجوبه وجب

معرفة المنعم، أو وجب إطاعة المولى، فأصبح بذلك دخیلاً لمعرفة المبدأ والمعاد، ويبحث في علم الأصول تارة أخرى، لدخالته في استنباط الحكم الشرعي، الذي جعل الأصول مقدّمة له، وذلك عن طريق القاعدة القائلة: إنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع^(١). . . وليس دخول هذه المسألة في العِلْمين، إلّا لأنّ الغرض من كلّ علم، هو الذي ضمّ هذه المسألة لباقي مسائل العلم، وربط بينها.

فإن قلت: إنّ لو كان الأمر كذلك، فلازمه إمكان تداخل عِلْمين إذا اختلف الغرضان، واتّحدت المسائل جميعها، فهما علمان باعتبار اختلاف الغرض، ومتداخلان لا تُحدّاد مسائلهما. . . ولا شك أنّ هذا الفرض ممّا لا يُحسّنه الذوق ولا يقبله العُرف.

قلت: إنّ هذا الفرض بعيد للغاية، بل غير ممكن عادة. . . وعلى فرض وقوعه، فإنّ مقتضى الحال يستدعي وجود علم واحد، يبحث لهذا الغرض تارة وللغرض الآخر تارة أخرى، ولا إشكال في ذلك.

تمايز العلوم:

يقع السؤال في أن تمايز العلوم هل هو بالمحمولات، أو الموضوعات، أو أمر غير ذلك؟. . .

والجواب: أنّ تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الأغراض، والدليل على ذلك أمران:

١ - تبين فيما تقدّم أنّ الغرض، هو الجامع بين مسائل العلم

(١) هداية المسترشدين، للشيخ محمد تقي الرازي: ج ٢، ص ١٤٣.

المختلفة، فهو الذي يصلح لأن يكون مميزاً.. أمّا وحدة الموضوع، فهي تابعة لوحدة الغرض. وبعبارة واضحة نقول: إن الغرض من المسائل أمرٌ واحد وهو الجامع لشتاتها، ومن ناحية أخرى نعلم أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد طبقاً للقاعدة الفلسفية^(١). وعليه فإن منشأ الصدور في المقام ينبغي أن يكون واحداً، وهو الموضوع الجامع لموضوعات المسائل جميعاً.. فتبيّن أنّ وحدة الغرض، هو السبب في توحيد الموضوع.

٢ - أنّا إذا لاحظنا موضوعات المسائل، لرأينا أنّ هذه الموضوعات مترتبة على شكل دوائر، كلّ منها أوسع من الأخرى، إلى أن تنتهي الدوائر بدائرة كبيرة، تشمل الجميع كالجوهر أو الشيء.. وحينئذٍ فلنا أن نسأل: أنّه إذا جعل المميز للعلوم هو الموضوعات، فأيّ هذه الدوائر مقصودة في مقام التمييز بين العلوم؟!

فلو أريدت الدائرة الأخيرة، فيلزم أن يكون موضوع العلوم منحصرّاً في موضوع أو موضوعين، وإشكاله لا يخفى.

وإن أريدت الدوائر المتوسطة فهي متعدّدة بالبداهة، فاختيار أحدهما لا مرجّح له، وإذا كان الترجيح بينهما بحسب الغرض، فإنه يعود الأمر إلى التمييز بالغرض.

وإن أريدت الدوائر الصغيرة الجزئية، فلازمه أن تكون كلّ دائرة منها علماً مستقلاً برأسه.. لأنّ المقام بحسب الفرض، هو مقام جعل الحدود بين العلوم المختلفة، وكلّ ما وقع بين ذلك الحدّين فهو علم

(١) الحبل المتين، للشيخ البهائي: ص ١٩٤ (ط.ق)؛ المواقف، للإيجي: ج ٢، ص ٥٤١.

من العلوم، والفرض أنّ التحديد هنا بالموضوعات الجزئية للمسائل، فأصبحت بالتالي هي الواقعة بين الحدين المكوّنة لعلم من العلوم.

موضوع علم الأصول:

قيل في موضوع علم الأصول: إنه الأدلة الأربعة - الكتاب والسنة والإجماع والعقل^(١) - بما هي أدلة لا بما هي هي.

وأشكّل عليه: أنّه بناء على هذا القول، تكون مسائل الأصول هي ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للأدلة الأربعة بعد الفراغ عن دليّتها. . والحال أنّ قسماً من أبحاث الأصول، يتعلّق بإثبات أصل دليّة الأدلة الأربعة - كحجّة خبر الواحد، والظهورات، وباقي أبحاث الحجّة - ولازمه أن يكون البحث عن الدليّة، بحثاً عن جزء الموضوع وعن المبادي، لا بحثاً عن عوارضه، فتخرج هذه المباحث المهمة عن مسائل الأصول، وهو لازم باطل.

وقيل: إنّ الموضوع هو: الأدلة بما هي - أي ذات الأدلة - لا هي مع وصف الدليّة. والمسائل هي: ما يبحث فيها عن عوارضها ومنها الدليّة، وعليه فإنه لا يرد الإشكال السابق.

وأشكّل على هذا القول: أنّه خرج بذلك بعض أبحاث علم الأصول، مثل بحث حجّة خبر الواحد، لأنّ خبر الواحد لو كان من الأدلة لكان من السنة. والحال أنّ الخبر حاكٍ عن السنة لا أنّه نفسها، وكذلك بحث التعادل والتراجيح، فإنّه يتعلّق بالأخبار المتعارضة لا السنة - وهي عين فعل المعصوم وتقريره وقوله - وذلك لا تعارض فيه.

(١) عدّة الأصول، للشيخ الطوسي: ج ٢، ص ١٢٢، (ط. ق).

وَأُجِيبَ: أَنَّ الْبَحْثِينَ قَدْ ذَكَرُوا اسْتِطْرَاداً لِلْأَبْحَاثِ الْآخَرَى.

وَأُشْكَلَ عَلَيْهِ: أَنَّ الاسْتِطْرَادَ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَبْحَاثِ الْجَزْئِيَّةِ لَا الْمَهْمَةِ.

وَقَدْ يُجَابُ عَنْ إِشْكَالِ خُرُوجِ خَبَرِ الْوَاحِدِ عَنِ الْمَوْضُوعِ: أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ حَجِّيَّتِهِ، بَحْثٌ عَنِ عَوَارِضِ السَّنَةِ.. إِذْ مِنْ عَوَارِضِ السَّنَةِ ثُبُوتُهَا بِالْخَبَرِ، وَكَذَلِكَ التَّعَادُلُ وَالتَّرَاجِيحُ، فَهُوَ بَحْثٌ عَنِ ثُبُوتِ السَّنَةِ بِأَيِّ مِنَ الْخَبَرِينَ، وَالْأَخْذُ بِأَيِّ السَّنَتَيْنِ.

وَيُشْكَلُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ ثُبُوتِ الشَّيْءِ، لَيْسَ بَحْثاً عَنِ عَوَارِضِ الشَّيْءِ، بَلْ بَحْثٌ عَنِ أَصْلِ الشَّيْءِ.. فَالْنَحْوُ مِثْلًا يَبْحَثُ عَنِ عَوَارِضِ الْكَلِمِ، وَلَيْسَ مِنْهَا ثُبُوتُ أَصْلِ الْكَلِمَةِ بِمَفَادِ «كَانَ التَّامَّةُ» الدَّالَّةُ عَلَى الْوُجُودِ.

وَأُجِيبَ عَلَيْهِ: أَنَّهُ فَرْقٌ بَيْنَ الثُّبُوتِ الْوَاقِعِيِّ وَالظَّاهِرِيِّ، وَالْمَقْصُودُ هُنَا هُوَ الثُّبُوتُ الظَّاهِرِيُّ، وَالَّذِي يُعْبَّرُ عَنْهُ بِـ «كَانَ النَّاqَصَةُ»، فَنَقُولُ: كَانَتِ السَّنَةُ ثَابِتَةً.. فَثُبُوتُ السَّنَةِ بِالْخَبَرِ بِهَذَا الْمَعْنَى مِنْ عَوَارِضِ السَّنَةِ.

وَأُشْكَلَ عَلَيْهِ: أَنَّ الثُّبُوتَ الظَّاهِرِيَّ مِنْ عَوَارِضِ الْخَبَرِ لَا السَّنَةِ.

إِنْ قِيلَ: إِنَّ إِثْبَاتَ الْخَبَرِ لِلْسَّنَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْخَبَرِ، وَأَمَّا ثُبُوتُ السَّنَةِ بِالْخَبَرِ فَهُوَ مِنْ عَوَارِضِ السَّنَةِ.

فَيُجَابُ عَلَيْهِ: أَنَّ ثُبُوتَ السَّنَةِ بِالْخَبَرِ، فَرْعٌ إِثْبَاتِ الْخَبَرِ لِلْسَّنَةِ، فَهُوَ عَارِضٌ ثَانِيّاً وَبِالْعَرَضِ.. أَمَّا الْعَرُوضُ الْأَوَّلُ: فَهُوَ لِلْخَبَرِ كَمَا هُوَ الْمَدْعَى هُنَا.. وَهُوَ عِبَارَةٌ أُخْرَى عَنْ حَجِّيَّةِ الْخَبَرِ.

وَقَدْ يُجَابُ عَلَى جَمِيعِ ذَلِكَ: أَنَّ الْمُرَادَ بِالسَّنَةِ هُوَ مَا ذُكِرَ،

بالإضافة إلى ما يُحكى عنه من الأخبار الواردة لا الصادرة فقط. وحينئذ يكون البحث عن حجّة الخبر بحثاً عن عوارض السنّة، باعتبار ما فيها من أخبار.

ويُشكل عليه: أنّ هذا الجواب وإن رفع الإشكال السابق، إلا أنّ هناك أبحاثاً في الأصول، ليست عن عوارض السنّة أو الكتاب، كالبحث عن دلالة الأمر على الوجوب.. إذ ليس المراد قطعاً بالأمر هنا خصوص الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة، بل هو بحث عامّ تظهر نتيجته فيهما، وكباحث الألفاظ وحجّة الظهور، حيث إن الأبحاث فيها إنما هو عن مطلق الأمر، وإن كان واقعاً - فيما يقع - في السنّة والكتاب.

والحاصل أنّه لا داعي لتحديد موضوع علم الأصول، بلفظ يدلّ على جميع موضوعات مسائله، فيكفي في الموضوع أن يكون كلياً منطبقاً على مصاديقه مع وحدة الغرض، وإن لم تُسمّه باسم مُعيّن.

ويؤيّد الرأي الذي اخترناه - من أنّ الكلّي الجامع، هو موضوع علم الأصول - تعريف علم الأصول أنّه: العلم بالقواعد الكلّية الواقعة في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة^(١).

فمتعلّق العلم على هذا التعريف: هو القواعد الكلّية من دون تخصيص ذلك بالأدلة الأربعة، وبذلك دخل في هذا التعريف، ما لم يدخل في الأدلة الأربعة.

ولكن الأولى في مقام التعريف، إضافة عبارة يدخل بها بعض

(١) زبدة الأصول، للشيخ الطوسي: ص ٤١.

موضوعات علم الأصول في التعريف، وذلك بعطفها في آخر التعريف، على الأحكام الشرعية قائلين: أو الوظائف التي ينتهي إليها المكلف في مقام العمل.

فكما أنّ في الأصول ما يرينا الحكم الشرعي كحجّة الظهور، هنالك قواعد لا تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، وإنّما تقع في طريق الكشف عن التكليف العملي مع قطع النظر عن الواقع، وذلك في موردّين:

الأول: حجّة الظنّ بناء على الانسداد، لو قلنا بالحكومة:

إنّ المختار هو المنع - عند انسداد باب العلم - من العمل بـ «الاحتياط» لاستلزامه الحرج، وكذلك بـ «الشك» لإمكان العمل بالظنّ. فالظنّ يكون عندئذٍ حجة على المكلف.

وحينئذٍ لو قلنا: إنّ حجة شرعاً، فإنّنا بهذا الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي، نصل إلى الحكم بالكاشفيّة التعبدية.

وأما إن قلنا: إنّ حجة من باب المعذرة الفعلية، بعد انسداد العلم - وهو مبنى القائلين بالحكومة - فإنّ هذا الدليل لم يقع في طريق استنباط الحكم - كما كان الأمر في الغرض السابق - وإنّما وقع في طريق معرفة التكليف العملي، وهو لا يدخل في موضوع الأصول، إلّا بإضافة ما قلناه.

الثاني: الأصول العملية:

إنّ الأصول العملية: إمّا أن تجري في الشبهات الموضوعية (كإجراء البراءة عن الحرمة، في مورد الشك في خمرية هذا السائل) أو

الحكمية (كإجراء البراءة من الحرمة في مورد الشك في حرمة التدخين مثلاً) .. وهنا فرق بين الأصلين في الموردين، إذ إن الأصل الجاري في الشبهات الموضوعية، لا يدخل في علم الأصول - وإن بُحِث فيه استطراداً - لأن الأصل الجاري في المورد:

إما أن يُنظر إليه باعتباره حكماً كلياً، جارياً في كل مورد شك في موضوعه، وحينئذٍ أصبح نفسه حكماً شرعياً، لا أنه قاعدة واقعة في طريق استنباط الحكم، كما هو معروض التعريف.

وإما أن يُنظر إليه باعتبار مصاديقه، وهو إجراء كل مكلف - ولو لم يكن مجتهداً - لهذا الأصل في مورد الشك، وبذلك أصبحت مفيدة لحكم شرعي جزئي لمورد خاص، وحينئذٍ لا ينطبق عليه التعريف الذي جُعِل فيه مؤدّى القواعد، هو العلم بالأحكام الكلية، وإن وقع الأصل - في هذا الفرض - في طريق استنباط حكم ذلك المورد الخاص أيضاً.

وقد تبين مما ذكر أن هذا القسم لا يُعدّ مصداقاً لما أضفناه إلى التعريف، وإنما الأصل الجاري في الشبهات الحكمية فإنه داخل في علم الأصول، لا باعتباره حكماً كلياً، بل بالنظر إلى موارد جريانه، فإنه واقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي (كحليّة الدخان في المثال).

و لنا أن نسأل هنا: أن مؤدّى هذا الأصل، هل هو الحكم الشرعي الإلهي، أو التكليف الشرعي للمكلف؟

الجواب: إن الحق هو الثاني، لأنّ الأصول إما عقلية أو شرعية .. فأما الأصل العقلي فمن الواضح أنّه لا يرينا إلّا التكليف العملي «كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، الدالة على البراءة العقلية» ..

وأما الأصل الشرعي، فإنه لم يثبت به الشارع الحكم تعبدًا، وإنما أراد به التعذير، وجعل الوظيفة الظاهرية.

فتلخص من مجموع ما ذكر: أن الأصل في الشبهات الحكمية، لا يدخل في علم الأصول، إلا بما أضفناه من العبارة السابقة.

وأما الادعاء أن هذه الأبحاث، داخلية في علم الأصول طردًا للباب، فمردود أنه لا يمكن ادعاء ذلك في الأبحاث الأساسية من هذا العلم.

الأمر الثاني

الوضع وأقسامه

تعريف الوضع وأقسامه:

إنَّ حقيقة الوضع عبارة عن وجود نوع اختصاص للفظ بالمعنى، وذلك بجعلهما مترابطين. . وهذا التعبير يشمل الوضع بكلا قسميه، وهو الوضع «التعيني» وهو ما كان من قِبَل الواضع و«التعيني» وهو ما كان من جهة كثرة الاقتران، والاستعمال من قِبَل المتكلمين باللغة، ومثال ذلك لفظة «المدينة» التي أصبحت بالوضع التعيني عَلَمًا للمدينة المنورة.

وبذلك كان هذا التعبير أشمل من التعبير، أنه تخصيص اللفظ بالمعنى، إذ إنه على ذلك لا يشمل الوضع التخصّصي التعيني.

وهذا الوضع ينقسم باعتبار المعنى المتصوّر حال الوضع، والمعنى الذي وُضع له اللفظ إلى:

١ - وضع عامّ وموضوع له عامّ أيضاً، كتصوّر معنى عامّ كلي - كمفهوم الإنسان الذي يتصوّره الواضع كلياً - ووضعه للإنسان الكلي الذي قد تُصوّر كلياً، وكذلك باقي أسماء الأجناس.

٢ - وضع خاصّ وموضوع له خاصّ - كتصوّر معنى جزئي -

كتصوّر الطفل في الخارج عند إرادة تسميته ووضع اللفظ - وهو الاسم في المثال - للمعنى الجزئي في الخارج أيضاً.

٣ - وضع عامّ وموضوع له خاصّ، كتصوّر كلّ الإشارة، ومن ثمّ وضعها لأفراد الإشارة في الخارج، فإنّ الوضع يتوقّف على تصوّر المعنى الذي سيوضع له اللفظ، سواء كان المتصوّر نفس المعنى أم ما يدلّ عليه. . ومن الواضح هنا أنّه لا يمكن للواضع تصوّر جميع أفراد الإشارة لكثرتها، فينحصر الأمر في تصوّر معنى عامّ، يكون وجهاً ومرآة للأفراد في الخارج.

الفائدة الأصوليّة في مثل هذا البحث، تظهر في صحّة الإطلاق وعدمه، فمنّ قال: إنّ الموضوع له في الحروف وما ألحق بها خاصّ، فلا يمكنه التمسك بإطلاقه (كإطلاق هيئة الأمر في الدلالة من جهة التبديّة والتوصليّة). . ومنّ قال بالعموم، أمكنه التمسك بالإطلاق.

فإن قلت: لا بدّ في الوضع من تصوّر ما يوضع اللفظ بإزائه، والمتصوّر هنا غير الموضوع له.

قلت: إنّ العامّ المتصوّر يدلّ على أفرادهِ - ولو على نحو الإجمال - إذ فيه إلغاء لخصوصيّات تلك الأفراد، فالكشف فيه كشف ضمّني لا تفصيلي.

٤ - وضع خاصّ وموضوع له عامّ، وذلك كوضع لفظ الإنسان لكلّي الإنسان، بعد تصوّر أحد أفرادهِ كزيد، ولكنّ هذا القسم غير صحيح. . إذ لا يكون الجزئي مرآة ووجهاً للعامّ.

وقد يُدعى في المقام إمكان ذلك بالقول: إنّ الخاصّ ليس إلّا

العام مع خصوصيات مميّزة، وبذلك أمكن أن يكون الخاصّ مرآة عاكسة للعام.

ولكن يرد عليه: أنّه لو لوحظ العام بهذه الكيفيّة، فإنّه لحاظ للعام بالتفصيل . . إذ إنّ العامّ ملحوظ من خلال الخاصّ بكامل أبعاده، وبذلك كان المتصوّر في الواقع - على هذا التصوير - هو نفس العامّ، ويكون الخاصّ فيه جهة التنبيه فقط، وتكون دلالته عليه من باب تداعي المعاني، وبالتالي يرجع هذا القسم إلى الأول . . وليعلم أنّه لا يجرى هذا التصور في القسم الثالث الذي جعلنا فيه العامّ مرآة للخاصّ. إذ لا نقول فيه: إنّ التصوّر في الواقع هو للخاصّ، ولكن العامّ منبّه له - بل إنّ ذلك التصوّر - إنّما هو على نحو الإجمال، لوضوح أنّه لا يمكننا لحاظ جميع الأفراد تفصيلاً من خلال العامّ، ليكون الخاصّ بذلك مُتصوّراً من خلال العامّ، ليدعى بعدها أن الوضع في القسم الثالث خاصّ أيضاً.

الوضع في المعاني الحرفيّة:

سبق أن ذكرنا: أنّ الوضع في الحروف من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ومن الطبيعي أن يكون الاستعمال فيه خاصّاً أيضاً، لمطابقة الاستعمال للموضوع له، وإلا خرج عن الحقيقة.

وهناك رأي آخر يقول: إنّ الموضوع له كالوضع عامّ، إلّا أنّ الاستعمال يكون في موارد جزئية خاصّة، فمثلاً «من» يدلّ على كلّ الابتداء، وإن استعمله المستعمل في ابتداء معيّن.

ولأجل بطلان القولين، يكفي أن نثبت بطلان الخصوصية في المستعمل فيه، فنقول:

إنَّ الجزئية المرادة في الاستعمال، إمّا أن تكون:

الجزئية الخارجيّة بمعنى استعمال الحروف، مثل «من» في موارد جزئية خارجيّة - كالبصرة في مثال: سرت من البصرة - لبداهة كون نقطة الشروع أمراً جزئياً، وموارد الاستعمال شاهدة على ذلك.

وهنا ننقض هذا القول بموارد استعمال الحرف في الكلّي، كقولك: «سر من البصرة»، فمن الواضح أنّ الابتداء هنا عامّ، يتمّ الامتثال بجميع أفرادها، فيستكشف أنّ الخصوصية المستفادة في المثال الأوّل، إنّما هي لعلمنا خارجاً أنّ مورد الاستعمال جزئي خارجي، وإلاّ فإنّ المستعمل فيه هو العامّ، نظير استعمال كلمة «الإنسان» في العامّ كقولك: «جثني بإنسان» مع أنّه قد يُراد به فردٌ جزئيّ، كما في قولك: «جاءني إنسان»، ولكنّ هذه الجزئية من لوازم هذا المورد الخاصّ.

وبعد ملاحظة الاختلاف في مورد الاستعمال، ذهب بعضهم إلى أنّ الجزئية المدعاة هي الجزئية الإضافيّة، ففي مثال: «سر من البصرة»، الابتداء جزئي بالنظر إلى كلّ الابتداء، فهذا السير مقابل للسير من غير البصرة. وهذا القول ظاهر البطلان، فإنّنا بعد أن قرّنا أنّ الجزئية الحقيقيّة في مثال «سرت من البصرة» لم يستفد من اللفظ، بل من الخارج، فإنّ ذلك أوضح بالنسبة إلى الجزئية الإضافيّة، فإنّ ذلك مستفاد من مدخول اللفظ لوضوح أنّ الجزئي الإضافي في حقيقته كلّّي وليس بخاصّ.

أمّا لو قيل: إنّ الجزئية هنا «جزئية ذهنيّة»، بمعنى أنّ الموضوع له والمستعمل فيه هو التصوّر الذهني لمعنى الحرف الذي لا يكون إلّاّ آلياً، بمعنى أنّه لا يتّضح معنى الحرف إلّا من خلال ملاحظة الطرفين -

والشاهد عليه تعريف الحرف، بما دلّ على معنى في غيره - وهذا التصوّر الذهني، يجب أن يكون جزئياً، لأنّ كلّ تصوّر آلي للحرف في جملة معيّنة، يغيّر تصوّره في جملة أخرى، ولو كانت مكرّرة للأولى.

فإنه يُردّ هذا القول بجوابين حلّيين، وآخر نقضي:

١ - صحيح أنّ تصوّر معنى الحرف في الذهن تصوّر «لحاطي» لا «استقلالي»، ولكن لا يعني ذلك أنّ هذا قيدٌ للمستعمل فيه والموضوع له، بحيث يكون جزء المعنى الموضوع له، فالمستعمل فيه - كما اخترناه - هو ذات الابتداء لا الابتداء المتصوّر، وإلاّ لزم التصوّر مرتّين، وذلك لضرورة تصوّر الشخص - عند الاستعمال - للمعنى الذي سيستعمل فيه اللفظ قبل الاستعمال، والمفروض أنّ المتصوّر قيد للمعنى، فلا بدّ من تصوّر المعنى بقيد، وهو التصوّر. ومن الواضح أنّ التصوّر أمر «وجداني» لا «تحصيلي»، لو كان مركّباً لأدركناه، والحال اننا لا نجد في انفسنا مثل هذا الأمر.

٢ - لو كان التصوّر جزءً للمستعمل فيه، لامتنع امتثال الأمر، وذلك لعدم كون بعض قيود المأمور به - وهو الحرف هنا - أمراً خارجياً قابلاً للامتثال، وبذلك أصبح المأمور به ذهنياً، وإن كان طرفاه خارجيّين، لأنّ المركّب من أمر ذهني وخارجي أمرٌ ذهني، ضرورة إتباع النتيجة لأخسّ المقدمات.

نعم، يمكن تحقيق هذا الامتثال عن طريق التجريد، بمعنى تجريد الكلام من الذهنيّة، لعلم العبد أنّ المولى جاء بتلك القيود الذهنيّة اضطراراً، وإلاّ فإنّ غرضه هو ما يمكن امتثاله في الخارج. . ولكنّ هذا الاستدراك مدفوع، أنّنا نلاحظ إمكان الامتثال من دون تجريد.

٣ - صحيح أن تصوّر الحروف تصوّر آلي ولازمه الجزئية، إذ إن كل تصوّر آلي لحرف يغير الآخر، إلا أن الأمر كذلك في الأسماء، إذ إن المعنى الاسمي المتصور في الذهن معنى جزئي، إذ إن كل تصوّر للمعنى الاسمي في جملة مثلاً، يُغير تصوّره في جملة أخرى أيضاً. ولا يدفع الجزئية فيهما كون ذاك باللحاظ «الآلي»، وهذا باللحاظ «الاستقلالي»، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد من أصحاب هذا القول.

ولا يندفع هذا الإشكال إلا بالقول: أن التصوّر الجزئي في المقامين - أي في الحرف والاسم - ليس دخيلاً في ذات المعنى، وإن كان ذلك لازماً عند تصوّرهما.

وقد يُورد إشكال على المختار: من أن الموضوع له في الأسماء والحروف هو أمر واحد، ومفاده: أنه لو صحّ ذلك، لجاز استعمال أحدهما في موضع الآخر كاستعمال «الابتداء» بدل «من» في جملة «سرت من البصرة»، مع بطلان ذلك بالبدئية.

والجواب أن الأسماء والحروف وإن اتّفقا في الموضوع له، إلا أنهما مختلفان في الوضع، وتوضيح ذلك:

أن الواضع إذا أراد تقييد المعنى بقيد، فله طريقان إلى ذلك:

أحدهما: تقييد الموضوع له، كما لو فرضنا أنه قيّد وضع لفظ الأسد لمعناه إذا جاء ليلاً، بحيث لو استعمل فيه نهراً لما استعمل في معناه الموضوع له، وبذلك صار مجازاً.

وثانيهما: تقييد الوضع، وحينئذ لا يقيّد الموضوع له، وإنما يفيد وضعه بذلك القيد، كما لو قيّد وضعه لفظ الأسد بكونه في الليل، مع

بقاء الموضوع له على إطلاقه. . فالطريقان وإن كان مآلهما هو التقييد، إلا أن الاختلاف في كَيْفِيَّتِهِ.

وبعد توضيح ذلك نقول: إنَّ الواضع قيّد وضعه للحروف بكونها ملحوظة بلحاظ «آلي»، والأسماء بلحاظ «استقلالي»، بحيث لا يكون هذا اللحاظ من قيود الموضوع له، ليرد الإشكال المذكور من التصور مرتين، فتصرّفه كان في العلة الوضعية، لا في الموضوع له. ومن الواضح أن تقيّد الوضع بهذا القيد، لا ينافي عمومية الموضوع له، كما هو المختار في الحروف.

الوضع في الجملة الخبريّة والإنشائيّة:

إنَّ الجملة الخبريّة - كـ «بعت»، التي يُراد منها الإخبار بالبيع - تخالف الجملة الإنشائيّة - كـ «بعت»، التي يُراد بها إيجاد البيع - في أنَّ الأولى يُراد بها الإخبار والثانية الإيجاد.

وهنا، يرد الإشكال السابق من كون بعض قيود الموضوع له ذهنيّاً، إذ إنَّ لحاظ جهة الإخبار والإنشاء من الأمور الذهنيّة.

والجواب في ذلك هو ما قلناه سابقاً: من أنَّ هذا القيد من قيود الوضع لا الموضوع له، فالموضوع له في المثال السابق هو نسبة الفعل إلى فاعله، مع قطع النظر عن كون هذه النسبة على نحو الإيجاد أو الإخبار.

الملحقات بالحروف:

إنَّ ما اخترناه من العموم في جانب الموضوع له، والمستعمل فيه في الحروف، جارٍ في الأسماء التي فيها معنى حرفي، وذلك كأسماء

الإشارة والضمائر، فإنّ قيد الحضور في الأوّل، والتخاطب والتكلّم والغيبة في الثاني، هو في جانب الوضع لا الموضوع له.

وهنا تفترق الأسماء والحروف في أمر، وهو: أنّ الجزئية المدعاة في الحروف قد تكون «ذهنية»، فيرد الإشكال المذكور، ويتعيّن دفعه بما اخترناه.. أمّا بالنسبة إلى الأسماء المذكورة هنا، فإنّ الجزئية المدعاة فيها خارجيّة، وتقيّد الموضوع له بهذا القيد، لا يوجب محذور التصوّر مرتين.. ومن هنا كان تفسير الوضع في الأسماء، على المختار من العمومية في الموضوع له والمستعمل فيه.

الأمر الثالث

كيفية الاستعمال المجازي

إذا استعمل اللفظ في غير المعنى الذي وضع اللفظ له - بحيث يكون مجازاً - فهل يتوقف هذا الاستعمال على إذن من الواضع، أو يكفي في صحته استحسان الطبع لذلك، وفي عدم صحته استهجانه له؟..

الحق هو الثاني، لأننا نلاحظ أنّ صحّة الاستعمال في المعنى المجازي - بمعنى كونه حسناً - حاصل عندما يرى الطبع السليم ذلك، وإن صرّح الواضع بعدم صحته، كما نرى أنّ عدم الصحّة - بمعنى الاستهجان - حاصل أيضاً عند تجويز الواضع له فرضاً.. فعلم من ذلك نفياً وإثباتاً، أنّ الصحّة دائرة مدار تجويز الطبع لا الواضع.

الأمر الرابع

إرادة الصنف والنوع والشخص والمثل من اللفظ

استعمال اللفظ يكون تارة في معناه الموضوع له اللفظ، وهو الحقيقة، وتارة في غير ما وضع له اللفظ بمناسبة، وهو المجاز. وهناك نحو آخر من الاستعمال، وهو إطلاق اللفظ وإرادة اللفظ نفسه . . إمّا :

بنوعه : وذلك كلفظ «ضرب» في قولك «ضَرَبَ فعل ماض» فالمراد بهذا اللفظ هو نوع هذا اللفظ، إذ إنه دائماً كذلك، وإن لم يشمل الحكم هذا الملفوظ في الكلام لأنه مبتدأ.

بصنفيه : وذلك كلفظ «زيد» في قولك : «ضرب زيد» فاعل، فإنّ نوع لفظة «زيد» ليس فاعلاً، إذ فيه المبتدأ والمفعول وغير ذلك . . فالمراد صنف واحد منه، وهو ما وقع بعد الفعل في كلّ جملة، كالجملة المذكورة.

بمثله : وذلك كلفظ «زيد» في قولك : «ضرب زيد» فاعل، بتقريب أنّ «زيد» لم يقصد منه النوع أو الصنف، لأنّ المراد به اللفظ الواقع في الجملة المذكورة، ولا الشخص لأنّ شخص هذا اللفظ مبتدأ، وإنّما أريد به ما يماثله وهي كلمة «زيد» الواقعة في الجملة المذكورة، فإنّه يماثل هذا المبتدأ في اللفظ.

بشخصه: وذلك كلفظ «زيد» في قولك: «زيد لفظ» فالمراد نفس هذه الكلمة المذكورة في الجملة.

فيا تُرى ما هو المصحح لمثل هذا الاستعمال المستقلّ، في مقابل الحقيقة والمجاز؟ أهو الطبع أمّ الوضع؟

الصحيح هو الأوّل، والدليل على ذلك: صحّة استعمال اللفظ المهمل في صنفه أو نوعه أو شخصه أو مثله، كما لو قلت: «دیز لفظ»، مع أنّها غير موضوعة لمعنى حتّى يأذن في استعماله الواضع، إذ لا دخل له في وضعه، ليحقّ له التصرف في كَيْفِيّة الاستعمال، إلّا أن يقال: أنّ الواضع لم يترك لفظاً إلّا وجعل له معنى، وهذا القول واضح البطلان.

وقد أشكل بعضهم في خصوص القسم الأخير المذكور - وهو استعمال اللفظ في شخصه - بأنّ يقال: إنّ زيداً الذي أريد مدلولاً كلفظ، فهو إمّا أن يكون الدالّ عليه هو لفظ زيد، وإمّا أن لا يكون هناك دالّ عليه.

فعلى الأوّل: يرد إشكال اتّحاد الدالّ والمدلول، إذ إنّهما في هذا المثال هو اللفظ بنفسه، ومن المعلوم أنه لو كان المدلول هو زيد في الخارج، لما ورد هذا الإشكال.

وأما على الثاني: فإنه فيلزم إشكال عدم تماميّة الكلام، إذ إن للكلام التامّ لفظ دالّ على الموضوع، وآخر على المحمول، وهيئة دالّة على النسبة.. والمفروض هنا انتفاء ما يدلّ على الموضوع، فلزم النقص في الكلام مع أنّه تامّ واقعاً.

والجواب أنّه لا يلزم إشكال من كلا الجهتين:

- **أما الأول**، فيدفع أنه يكفي في رفع الاستحالة تغاير الدالّ والمدلول اعتباراً، فإنّ الدالّ هو لفظ «زيد» بما هو صوت، والمدلول «زيد» بما هو لفظ مراد، نقصد الحكم عليه أنه لفظ.

- **وأما الثاني**، فيندفع أنّ الكلام تامّ، لوجود الأركان الثلاثة من مسند ومسند إليه ونسبة. وتوضيح ذلك: أننا لإفهام المعاني المقصودة نستعمل الألفاظ، لعدم التمكن من إحضار نفس المعاني عند المخاطب، فلو أمكننا إحضار نفس المعاني، لم يكن حاجة حينئذٍ إلى اللفظ.

فنقول هنا: إنّنا قد أحضرنا المسند إليه بنفسه لأنّه اللفظ، وقد أحضرنا اللفظ بشخصه، والنسبة قد ربطت بين الطرفين، وعُبر عن أحدهما باللفظ وهو المسند، أما الآخر فقد أحضر معناه بنفسه.

وهذا التصوير الذي ذكرناه في استعمال اللفظ وإرادة شخصه، لا يجري في إرادة المثل، لوضوح أنّنا لم نحضر اللفظ المراد للحكم.. بل إنّ المراد هو المثل المدلول عليه باللفظ، وبذلك تعدّد الدالّ والمدلول، فكان من قبيل استعمال اللفظ وإرادة المعنى.

وأما بالنسبة إلى إرادة الصنف أو النوع، فمن الممكن التصوير على النحوين المذكورين في المثل والشخص.

- **فيقال:** إنّ نسبة الفرد إلى النوع والصنف، كنسبة الأقل والأكثر، في أنّ الفرد هو النوع أو الصنف وزيادة في الخصوصية، فإحضار الفرد إحضارٌ لنوعه أو صنفه، وإن لم يكونا في شكلهما النوعي أو الصنفي، لأنهما لا يقبلان الإحضار.. وبالتالي أصبح إطلاق اللفظ، وإرادة النوع أو الصنف، إحضار لهما، فكانا من قبيل إطلاق اللفظ وإرادة الشخص.

- كما يقال أيضاً: إنّ النوع أو الصنف وإن كانا مندرجين في ضمن الفرد، إلّا أنّ بينهما تباين واضح، حيث إنّنا نعتبر الفرد دالّاً ومراًة للآخرين. . وبالتالي أصبح إطلاق اللفظ على هذا النحو من قبيل إطلاق اللفظ وإرادة المثل، في استعمال اللفظ وإرادة معنى له، لا في إحضار نفس المعنى.

ويتوقّف تحقّق هذين التصويرين، على إطلاق المتكلّم للفظ وإرادة النوع أو الصنف، بما هو معنى محضراً من خلال فرد، أو بما هو معنى مدلول عليه بفرد.

ولكن الأقرب للذهن العرفي هو التصوير الثاني. ومما يؤكّد ذلك أنّ التصوير الأوّل، لا يتمّ في بعض الموارد، فمثلاً لو قلت: «ضرب فعل ماضٍ» تمّ التصوير الثاني، وهو أن يكون اللفظ دالّاً على نوعه المحكوم عليه بالماضويّة، مع خروج نفس الدالّ عن النوع لأنّه هنا اسم. . ولا وجه هنا للتصوير الأوّل، لأنّه ليس المقصود قطعاً إحضار نفس المعنى، ليكون من قبيل إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، لأنّ المعنى المحضّر هنا - فرضاً - غير محكوم عليه بالماضويّة بل بالابتداء.

الأمر الخامس

وضع الألفاظ بما هي هي، أو بما هي مرادة

اختلفَ في أن الألفاظَ وُضِعَتْ للمعاني بحدِّ ذاتها، مع قطع النظر عن إرادة المتكلِّم لها، أو أنَّها وُضِعَتْ بما هي مرادة.

والحقُّ هو الأوَّل، والإرادة ليست دخيلة في الموضوع له، ولا المستعمل فيه، وإنَّما هي منكشفة من اللفظ بواسطة القرائن العقلية، إذ المتكلِّم العاقل إذا أطلق لفظاً، فإنَّ معناه مراد له.. والدليل على ما نقول من عدم الدخالة أمور:

١ - إذا كانت الإرادة من قيود المستعمل فيه لزم المحال، إذ الإرادة نفسها مقوِّمة للاستعمال، فلولا الإرادة لما تحقَّق الاستعمال، إذ اللفظ الصادر من غير المرید لا يُعَدُّ استعمالاً أصلاً كاللافظ النائم، ولما كان الاستعمال في مرحلة متأخِّرة عن المستعمل فيه - إذ إنَّه متعلِّق به، فالإرادة متأخِّرة عن الموضوع له أو المستعمل فيه - وحينئذٍ نقول: إذا أُخِذَت الإرادة قيداً للمستعمل فيه، لزم تأخُّر الشيء عن نفسه أو تقدُّمه عليه.. ولو ادَّعِيَ أنَّ هناك إرادة هي قيد للمستعمل فيه تارة وللاستعمال تارة أخرى، فإنَّه مدفوع بعدم وجداننا في أنفسنا إرادتين حين الاستعمال.

٢ - لو كانت الإرادة قيداً للمستعمل فيه أو الموضوع له، لزم عدم حكاية الكلام للخارج، فمثلاً «قائم زيد» يُراد به الحكاية عن ثبوت ذات

القيام لذات زيد، لا أنّ القيام المراد ثابت لزيد المراد، إذ إنّهما بما هما مرادان من الأمور الذهنيّة، وإن كان المتعلّق فيهما أمراً خارجيّاً، والنتيجة كما هو معلوم تابعة لأخسّ المقدمات. . وعليه فلو أردنا الحكاية عن الخارج - على هذا الفرض - فلا بدّ من التجريد عن المعنى الذهني، والحال أنّ الكلام بطرفيه حاكٍ عن الخارج، من دون تصرف فيه بتجريد.

٣ - لو كانت الإرادة قيداً للموضوع له أو المستعمل فيه، فلنا أن نسأل أنّ هذه الإرادة هل هي مفهوم الإرادة الكلّيّة، أو مصاديق الإرادة المتعلّقة بالفرد الخاصّ؟!

فلو كان الثاني، فلازمه كون الوضع في جميع الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، وهو المعنى الذي تعلّقت به الإرادة الملازمة للخصوصيّة طبق الفرض، وهذا واضح البطلان، لأنّ هذا النوع من الوضع: إمّا باطل، أو منحصر بالحروف وما شابهها.

ولو كان الأوّل، فهو باطل أيضاً، للعلم أنّ الذي يتعلّق بالمعنى، هو واقع الإرادة الخاصّة لا كليّها.

وقد يؤيّد القول الباطل، بالعبارّة المحكيّة عن المحقق الطوسي^(١) وابن سينا^(٢)، أنّ الدلالة تابعة للإرادة، فإنّ مفادها: هو أنّ الدلالة متقوِّمة بالإرادة كما هو المدعى.

ولكن يردّ هذا التوهّم بالقول: أنّ الدلالة المقصودة هنا هي الدلالة

(١) شرح الإشارات: ج ١، ص ٣٢.

(٢) الشفاء: قسم المنطق، المقالة الأولى من الفن الأول، الفصل الثامن، ص ٤٢.

التصديقيّة، وما وقع فيه الكلام هي الدلالة التصوريّة - بمعنى خطوط المعنى في الذهن - وهي غير متقوّمة بالإرادة.

نعم، هي منكشفة من جهة الدلالة الفعلية أنّ المدلول التصوري هو مراد جدّي للمتكلّم، وكشف هذا المراد الجدّي - أو الدلالة التصديقيّة - هو المتوقّف على إرادة المتكلّم واقعاً لذلك المعنى، وإلا لو كان هناك علم بعدم الإرادة أو عدم العلم بها، فإنه لا يتحقّق مدلول تصديقي للفظ - وهو معنى ما قاله العلّمان السابقان - وهذا غير مجرد تصوّر المعنى من اللفظ الذي لا يتقيّد بالإرادة، ولهذا لو صدر لفظ من غير مريد لحصل ذلك الخطور دون الكشف.

وهنا قد يقول قائل: إنّه حتّى الدلالة التصديقيّة لا تتبع الإرادة، لعلمنا بعدم التبعيّة فيما لو قال الهازل كلاماً تامّاً، فإنّ ظاهر الكلام: أنّ هناك دلالة تصديقيّة أرادها المتكلّم. . والحال أنّنا إمّا نعلم بعدم الإرادة، أو لا نعلم بها، أو كدلالة الكلام المجازي على المعنى الحقيقي، عند افتقارنا للقرينة مع أنّه غير مراد للمتكلّم.

والجواب: أنّ الدلالة المتوقّفة على الإرادة هنا هي: الدلالة الواقعيّة لا الظاهريّة المخالفة للواقع، فإنّ المتوقّفة على الإرادة هي الأولى لا الثانية، وأما في مثال الهازل فليست هناك دلالة أصلاً، لعدم كون المتكلم في مقام إفادة معنى من المعاني الواقعية أو الظاهرية.

فتلخص ممّا ذكر أنّ المقصود من العبارة السابقة: أنّ الدلالة الجدّيّة المطابقة للواقع، الكاشفة عن إرادة المتكلّم، فرع ثبوت أصل الإرادة، وإلا لا معنى للكشف من دون مكشوف.

الأمر الساوس

هل للمركّبات وضع غير وضع المادّة والهيئة؟

إنّ في كلّ جملة وَضْعاً «لموادّها» المكوّنة لها، و«هيئةً نوعيّةً إعرابيّةً» كهيئة الرفع الدالّة على الفاعليّة، و«هيئةً نوعيّةً تركيبيّةً» كالهيئة بين المضاف والمضاف إليه الدالّة على الإضافة، أو الحاصلة لمجموع الجملة كالهيئة التركيبيّة للجملة الاسميّة الدالّة على ثبوت النسبة بين المبتدأ أو الخبر، والتأكيد والحصر إذا كان فيه تقديم.

كلّ ذلك واقع لا بحث فيه، إلّا أنه قد يُدعى وجود وضع آخر ما وراء وضع الألفاظ والهيئات، وهو: الوضع «لهيئة المركّب» بما فيه من موادّ وهيئات - ذُكرت سابقاً - ومن الواضح بطلان هذه الدعوى من جهتين:

١ - لزوم اللغو، إذ إنّ الغرض من إطلاق الجملة، قد حصل بالأوضاع المذكورة، فلا حاجة حينئذٍ إلى وضع آخر، بجميع ما في الجملة من مادّة وهيئات.

٢ - لو كان الأمر كما ادّعي، لزم أن نفهم من الكلام الدلالة مرّتين: أحداها من جهة المفردات وهيئاتها، وأخرى من جهة هيئة مجموع الكلام، مع أنّنا لا نحسّ في وجداننا إلّا الدلالة مرّة واحدة.

ولعلَّ مَنْ قال هذه المقالة، عَنَى بها الوضع في الهيئات التركيبية، كالواقعة في الجملة الاسمية للدلالة على الثبوت، وذلك مقابل الوضع في المفردات وهيئاته.

الأمر السابع

علامات الحقيقة والمجاز

قد يقع الاشتباه بين الحقيقة والمجاز، ممّا يستلزم وجود علامات مميزة بينهما فمنها:

١. التبادر:

وهو إنسباق المعنى إلى الذهن، فمثلاً عندما يُطلق لفظ الأسد، فيمكن استفادة معنيين منه، وهما الحيوان المفترس، والإنسان الشجاع. ولكن الأوّل هو الذي يسبق إلى الذهن، فهو المعنى الحقيقي.

وأشكّل على ذلك بالدور، بتقرير أنّ هذا الانسباق، متوقّف على العلم بالوضع، والدليل على ذلك أنّ الجاهل بأوضاع لغة معيّنة، لا يتبادر إلى ذهنه أيّ معنى. . ومن جهة أخرى، فالفرض هنا أنّ العلم بالوضع متوقّف على هذا الانسباق الذهني، فتوقّف كلّ منهما على الآخر.

والجواب على الدور: أنّ هذا التبادر إمّا أن يكون عند:

أ - المستعلم:

فنقول: إنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع، لا تفصيلاً بل

إجمالاً وارتكازاً.. بمعنى أنّ هناك علماً مخزوناً في باطن الإنسان، لا يلتفت الإنسان إليه تفصيلاً، نشأ من الأنس الذي يراه الذهن بين اللفظ والمعنى لكثرة الاستعمال، من دون أن يلتفت إلى ذلك بشكل صريح.

ب - مَنْ يُسْتَعْلَمُ بِهِ :

وهم أهل اللسان، وواضح هنا أيضاً عدم لزوم الدور، لأنّ العلم التفصيلي بالوضع للمستعلم، متوقّف على علم غيره بالوضع عن طريق التبادر.

ثمّ إنّ تبادر المعنى إلى الذهن، يكون لأحد أمرين وهما :
«القرينة، والوضع» ولا ثالث لهما، فإذا كان التبادر غير مستند إلى قرينة، فلا بدّ وأن يكون من جهة الوضع.. ومن هنا علّم أنّ التبادر المؤثّر في إثبات الوضع هو ما لم يستند إلى قرينة، أمّا إذا كان التبادر مستنداً إلى قرينة، فلا بدّ ذلك على كون المعنى حقيقة للفظ.

وأما لو شكّ في أنّ التبادر ناشئ من الوضع أو القرينة، فلا يثبت كون التبادر انما هو بالوضع، إذ إنّ احتمال وجود القرينة، يبطل الاستدلال أنّ التبادر مستند إلى الوضع.

فلو قيل: إنّنا نجري أصالة عدم القرينة، في دفع احتمال وجود القرينة، ويثبت بذلك الوضع.

لقلنا: إنّ هذا الأصل العقلاني لا الاستصحاب - إذ لو ثبت به لكان أصلاً مثبتاً - إنّما يجري عند الشكّ في مراد المتكلّم، وذلك إذا احتُمِلَ إرادته للمجاز بقرينة، فيثبت إرادته للحقيقة بنفي القرينة.. ولكن هذا الأصل لا يجري عند الشكّ في استناد التبادر للوضع أو القرينة، إذ

ليس هنا شك في المراد، وإنما الشك في منشأه، فلا يجرى حينئذ هذا الأصل.

٢ - صحة السلب وعدمها:

فإذا صحَّ سلب المحمول (وهو المعنى الذي يُراد إثبات كونه حقيقة أو مجازاً) عن الموضوع (وهو اللفظ الذي يُقاس إلى ذلك المعنى) وكذلك الأمر في عدم صحة الحمل، فإنَّ ذلك يدلُّ على عدم كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى. . . أما إذا لم يصحَّ سلب المحمول ولازمه صحة الحمل، فهو علامة الحقيقة.

وتفصيل الأمر، أنَّ السلب والحمل: إمَّا «حمل أولي ذاتي»، وهو حمل الشيء على نفسه، كالإنسان حيوان ناطق، أو «حمل شائع صناعي» وهو حمل الكلِّ على أحد أفراده، كزيد إنسان.

فلو صحَّ الحمل بالمعنى الأوَّل، كان ذلك علامة أنَّ المحمول والموضوع بمعنى واحد، وإن لم يصحَّ كان علامة على تعدُّد المفهوم، كعدم صحة حمل الحيوان على الإنسان، وذلك لا ربط له بالحقيقة والمجاز. . .

وأما الذي هو علامة لذلك، فهو الحمل بالمعنى الثاني، فإن صحَّ دلَّ على الحقيقة وإلا فعلى المجاز، أي إنَّ ذلك المعنى لم يوضع له اللفظ. . . وهذا لا ينافي القول إنه استعمل في ذلك المعنى حقيقة، بناءً على مذهب السكاكي^(١) الذي نقل المجازية من اللفظ إلى العقل، فمثلاً استعمل لفظ الأسد في الشجاع، ادعاءً أنَّ الشجاع هو أسد بتصرف

(١) البرهان، للزركشي: ج ٣، ص ٤١٩؛ الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ج ٢، ص ١٢٦.

عقلي، فيكون استعمال الأسد في معناه حقيقة طبقاً لذلك التصوير العقلي. . ومن البين أنّ المدّعي لهذا القول، لا ينكر أنّ استعمال الأسد في الشجاع مجاز لا حقيقة.

وأوردَ على هذا الكلام نفس الإشكال المتقدم من الدور، وذلك: أنّ صحّة الحمل مثلاً يتوقّف على العلم بالوضع، والعلم به يتوقّف عليه. والجواب هو نفس الجواب، وذلك بالقول: أنّ صحّة الحمل مثلاً تتوقّف على العلم الارتكازي، وهو غير العلم التفصيلي بالوضع. . أو القول: إنّ العلم التفصيلي بالوضع عند المستعلم، يتوقّف على التبادر عند العالم بأوضاع تلك اللغة، ولو توقّف هذا التبادر على العلم بالوضع، لم يلزم الدور، لتغاير طرفي العلم بالوضع، إذ الطرف في الأوّل هو المستعلم، وفي الثاني هو المستعلم منه.

٣ - الاطراد وعدمه:

بمعنى أنّ استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، صحيح ومُطرّد دائماً، بينما استعمال اللفظ في معناه المجازي غير مُطرّد دائماً. . فمثلاً: استعمال الأسد في الشجاع مجازاً صحيح، لعلاقة الشبه، بينما استعماله في كرية رائحة الفم غير صحيح، مع وجود علاقة الشبه أيضاً.

وأشكّل على هذا القول: أنّه لو رُوِعتِ العلاقة دقيقاً وتفصيلاً، فإنّ الاطراد في المجاز أيضاً حاصل، فمثلاً لو روعيت علاقة الشبه في الصفات الظاهرة - كالشجاعة بالنسبة إلى الأسد - كان الاستعمال بلحاظ تلك العلاقة صحيحاً دائماً.

ويمكن توجيه هذه العلامة - ردّاً على هذا الإشكال - أنّ الاطراد إنّما

هو علامة بالنظر إلى العلاقة بشكل عام، لا بالنظر إلى جزئياتها التي تصحّح الاستعمال دائماً. . فلو كان الميزان هي العلاقة عموماً في إثبات الحقيقة، فإنّ الاستعمال غير مطّرد في المجاز بشكل عام - كما مثّل سابقاً في علاقة الشبه - وبذلك صحّ كون الاطراد علامة على الحقيقة.

ويمكن توجيه آخر لهذه العلامة وهو: أنّ المقصود بكون الاطراد علامة على الحقيقة، هو كونه كذلك مطّرداً على وجه الحقيقة، أو بقيد عدم التأويل والعناية، وبذلك تمتاز الحقيقة عن المجاز.

ولو قيل: إنّ في المجاز ننظر إلى العلاقة بقيودها الدقيقة - تنازلاً عن التوجيه السابق المبني على مقياسية العلاقة العامة - فيكون صحّة الاستعمال مطّرداً، قلنا: إن عدم اطراده على وجه الحقيقة واضح، مع ما فيه من الحاجة إلى التأويل والعناية، وهو النظر إلى العلاقة مع ما فيها من قيد مميز.

ويشكّل على هذا القول: أنّ هذا دور واضح، إذ العلم بالوضع يتوقّف على الاطراد، والاطراد يتوقّف على العلم بالوضع الحقيقي، إذ المفروض فيه أخذ قيد «على وجه الحقيقة»، وليس معناه إلّا العلم بالوضع. ويجاب: أنّه يمكن حلّ الدور، كما قيل في التبادر بالإجمال والتفصيل، فالعلم على كون الاطراد على وجه الحقيقة، إنما هو إجمالي ارتكازي.

ولكن يُشكّل عليه: أنّ قيد على وجه الحقيقة، يستلزم العلم التفصيلي به، وفيه جعل الحقيقة من قيود العلاقة. . بينما لم نجعل في التبادر العلم بالحقيقة قيداً في العلامة، وإنّما جعلنا العلم الإجمالي فيه علّة له، ومعلوله العلم التفصيلي.

الأمر الثامن

أحوال اللفظ وتعارضها

اللفظ إذا خرج عن وضعه الحقيقي فله عدّة أوضاع، منها:

١ - حالة المجاز: وهو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له اللفظ.

٢ - الاشتراك: وهو خلاف الأصل المقتضي لكون المعنى له لفظه الخاصّ به.

٣ - التخصيص: وهو خلاف أصالة إرادة العموم من اللفظ.

٤ - النقل: إذ استقرار اللفظ في معناه يدفع النقل.

٥ - الإضمار: والأصل عدمه مع حذف القرينة.

فإذا دار الأمر بين هذه الاوضاع والوضع الحقيقي، فالثاني هو المقدم، إلّا إذا نصب قرينة عقلية، أو لفظية على خلاف ذلك.. أمّا لو دار الأمر بين اثنين أو أكثر من هذه المذكورات، فقد ذكرت مرجحات استحسانية لا اعتبار بها.. نعم إذا احتمل منها أمران أو أمور، وكان ظهور اللفظ في أحدهما، فالمتعيّن هو الظاهر.

الأمر التاسع

ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

اختلفَ في أنّ الألفاظ الشرعية، الواردة في لسان الشارع، هل هي حقيقة في زمان الشارع في معانيها الشرعية بحيث يستعمل في غيرها مجازاً، أو أنّها حقيقة في زمان بعد الشارع - وهم المتشرّعة - بحيث يكون استعمالها في لسان الشارع مجازاً بحاجة إلى قرينة، أو أنّها حقيقة لغوية، بحيث لو وُجدَ معنى لغوي آخر، لأصبحتا مشتركتين لفظيتين.

وتظهر ثمرة الأقوال في أنّه: لو ورد أمر بالصلاة مثلاً، وشكّ في إرادة المعنى اللغوي أو الشرعي، فالقائل بالحقيقة اللغوية أو الشرعية، يحملها على المعنى الشرعي، أمّا النافي لها، فيحملها على المعنى اللغوي.

وقد استدللّ المثبت للحقيقة الشرعية بدليّتين:

١ - أصالة الحقيقة: ويرد أنّ هذا الأصل، يجري في موضع يعلم فيه الحقيقة، ويشكّ في إرادة المتكلّم لها، لا في موضوع يعلم مراد القائل، ويشكّ في استناد ذلك إلى الوضع، فلا يجري عندها أصالة الحقيقة، إذ الاستعمال أعَمّ منها.

٢ - التبادر: وهو انسباق المعنى الشرعي إلى الذهن، ويرد أنّ

هذا التبادر حاصل في زماننا، وهو لا يستلزم أن يكون الأمر كذلك في زمان الشارع المقدس.

واستدلّ النافي للحقيقة الشرعية، أنّه لو ثبت نقل الشارع الألفاظ من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية، بحيث لا يفهم إلا الثاني عند إطلاق اللفظ، فلنا أنّ نقول: إنّ هذا النقل إمّا: «تعييني» بأنّ صرح الشارع في مناسبة، باستحدثه وضع اللفظ لهذا المعنى الجديد، أو «تعييني» أنّ حصل هذا النقل بكثرة الاستعمال.

فأمّا الأوّل: فلا سبيل إليه، لأنّه لو كان قد تحقّق هذا الأمر الملفت من الشارع، لنقل إلينا ذلك كما نقلت الأمور الأخرى. . . وأمّا الثاني: فلا نسلم أنّ هذه الكثرة في الاستعمال المؤدية إلى النقل، قد حصلت في زمان الشارع، فلا يثبت بذلك الحقيقة الشرعية.

ويمكن القول بثبوت الحقيقة الشرعية بدليلين:

١ - أنّ الحقيقة الشرعية ثابتة بالوضع التعيني، وهو على قسمين:

فتارة يصرّح الواضع بوضعه التعيني (كما في تسمية الأب لابنه بأسم عند ولادته) وهذا النحو من الوضع غير متحقّق فيما نحن فيه.

وتارة لا يصرّح الواضع بالوضع، بل يكون أوّل استعماله للفظ بمعناه الشرعي بنيّة الوضع (كما ينادي الأب مولوده بأسم ما، ناوياً بذلك في نفس الوقت وضع أسم له).

وبعد ذلك نقول:

إنّ هذا الاستعمال من الشارع ليس مجازاً، لأنّه لم يستعمله في غير ما وضع له بقرينة يدلّ على مراده، ولو كان الأمر كذلك، لزم

مراعاة إحدى العلاقات المصححة، والحال أنّ كثيراً من الألفاظ الشرعية ليست بينها وبين المعاني اللغوية تلك العلاقة المصححة للاستعمال المجازي، فمثلاً ما يمكن ادّعاؤه في مثال الصلاة والدعاء، هو ارتباط الكلّ والجزء، ولكن ليس الجزء هنا هو الجزء العمدة الذي يصحّ به الاستعمال المجازي.

كما أنّ هذا الاستعمال ليس بحقيقة، لأنّ هذا ليس استعمال فيما وضع له اللفظ، بل هو استعمال مع نيّة الوضع. . وليس كون الاستعمال «غير حقيقة ومجاز» بالأمر الغريب، بعدما عرفنا سابقاً من استعمال اللفظ في صنفه وغيره، وهو نوع استعمال قائم برأسه، لا حقيقي ولا مجازي.

طبعاً هذا الاستعمال مع نيّة الوضع، يحتاج إلى قرينة، وهو كون الشارع في مقام الوضع.

ومما يدلّ على هذا الوجه المذكور، هو تبادل المعنى الشرعي في زمان الشارع، لو أطلق الكلام مجرداً من القرينة.

٢ - لو سلّمنا أنّ الوضع ليس تعيينيّاً - بل تعيينيّاً بكثرة الاستعمال - فإنه يمكن القول: إنّ ذلك حاصل في زمان الشارع لا المتشرّعة، وذلك من مجموع استعمالات الشارع ومن كانوا في زمانه، لا أنّه حاصل باستعمال الشارع فقط.

ولكن هنا احتمال لو تمّ لبطل أساس ما قلناه في إثبات الحقيقة الشرعية، وهو أنّ هذه الألفاظ ليست مستحدثة في الإسلام، بل كانت موجودة في الأمم السابقة، كالصلاة والصيام والحجّ الواردة في الآيات الشريفة، الدالّة على ثبوتها قديماً، فهي حقائق لغوية سابقة على الشريعة الخاتمة، وليست بحقائق شرعية، حتّى يُبحث في كونها حقيقة أو مجازاً.

وعلى هذا الاحتمال، فلا معنى لما قيل من أنّ الوضع تعيني أو تعيني، لأنّه فرع التسليم بالنقل، ولا نجزم به في المقام.. كما لا معنى للاستناد إلى التبادر في زمن الشارع أو المتشرّعة لإثبات حقيقة جديدة شرعية، إذ إنّ التبادر الحاصل إنما هو من جهة الوضع الأصيل، كما لا مجال لجريان أصالة الحقيقة هنا لإثبات حقيقة جديدة، بعد العلم بالحقيقة القديمة.

بقي هنا أمر واحد، وهو أنّه إذا لم تثبت الحقيقة اللغوية ولا الوضع التعيني، بل سلّمنا بالوضع التعيني، لكثرة الاستعمال في زمان الشارع، فحينئذٍ قد يقع الشكّ في تقدّم الوضع على الاستعمال أو تأخّره عنه.. فهنا قد يتمسّك بالأصول لتعيين أحدهما، وذلك بحمل اللفظ على:

أ - معناه الشرعي: وذلك بأصالة تأخّر الاستعمال عن الوضع، فيثبت بذلك المعنى الشرعي.

ويُرَدُّ هذا القول، أنّه لو كان المراد بالأصل هنا الاستصحاب، فواضح أنّه هنا أصل مثبت، ولا حجّة للوازم المستصحب، أي اللوازم العقلية لها.. أضف إلى أنّ استصحاب تأخّر الاستعمال، معارض باستصحاب تأخّر الوضع، فلا يثبت المطلوب.

أمّا لو كان المراد به الأصل العقلاني، فلا نجد في أنفسنا ما له هذا المؤدّى.

ب - معناه اللغوي: تمسّكاً بأصالة عدم النقل عند الاستعمال، وهو ليس باستصحاب ليرد الإشكال السابق، بل هو أصل عقلائي.

ويُرَدُّ هذا القول، أنّ أصالة عدم النقل، إنّما تجري في موضع

الشك في أصل النقل، أمّا في موضع اليقين بالنقل مع الشك في زمانه، فلا مجال لجريان هذا الأصل.. وبعبارة أخرى نقول: إنّ الشك في عدم حجّة هذا الأصل في مثل هذا المورد - وهو الجهل بالتاريخ - كافٍ في إثبات عدم الحجّة، فلا مجرى له هنا أصلاً.

الأمر العاشر

وضع أسماء العبادات للصحيح أو الأعم

وفيه أمور:

الأمر الأول:

مورد جريان النزاع وثمرته

اختلف في أنّ أسماء العبادات، موضوعة للعبادة الصحيحة التامة الأجزاء والشرائط، أو أنّها موضوعة للأعمّ منها.

وثمرته العملية تظهر في التمسك بإطلاقات الأدلة.

فعلى الثاني يمكن التمسك بالإطلاق، لنفي الشرط أو الجزء المشكوك، لصدق لفظ العبادة على المأتي به، ولو مع فقد ذلك الجزء أو الشرط المحتمل شرطية أو جزئية، وبذلك يتم امتثال الأمر بتلك العبادة.

أمّا على الأول، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنّ المطلق هو خصوص العبادة الصحيحة، ومع عدم وجود الجزء المشكوك، فإنه يقع الشك في صدق لفظ العبادة المأمور بها على العبادة الفاقدة لذلك الجزء.. ومن الواضح عدم جواز التمسك بإطلاق العام في الشبهة المصدقية لذلك العام، بخلاف الشبهة المصدقية للمخصّص.

والنزاع المذكور يجري بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، إذ بحث الصحة والأعم، إنما هو في المعاني الشرعية.

وأما بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية واختيار المجازية، فإنه يقع الإشكال في تصوير هذا النزاع.

ومن الممكن تصوير هذا النزاع في هذا المورد أيضاً، وذلك بالقول: إنه بعد أن لم يكن المعنى اللغوي مراداً للشارع - بل أراد المعنى الشرعي مجازاً - فإنه يقع الكلام في أن المراد هل هو المعنى الشرعي الصحيح - للعلاقة المصححة للمجازية - بحيث لو استعمل في الأعم بقرينة، كان استعمالاً مجازياً للمجاز نفسه.. أو أنه أراد المعنى الأعم من الصحيح، بحيث لو استعمل في خصوص الصحيح كان مجازاً في مجاز، لانه سيكون من باب استعمال العام في أحد فرديه.

ولكن يَرِدُ على هذا التصوير أن هذا ممكن ثبوتاً، أما كيف يمكن إثبات ذلك مع وجود احتمال ثالث لا دافع له، وهو: استعمال الشارع لكلا المعنيين مجازاً في عرض واحد، بحيث يكون إرادة أحد المعنيين بحاجة إلى قرينة معينة؟

وعليه، فلا يأتي النزاع المذكور، لعدم إرادة الشارع أحد المعنيين بعينه حتى يبحث فيه.

ونسب إلى الباقلاني: أن الشارع استعمل الألفاظ في معانيها اللغوية، والقيود الزائدة على المعنى اللغوي^(١)، قد فُهِمَت من قرائن أخرى، إما لفظية أو حالة.

(١) مواهب الجليل، للحطاب الرعيني: ج ٣، ص ٤١٨.

فاللفظية، كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(١)، فـ «رأيتموني» قرينة لفظية على القيود الزائدة على أصل معنى الدعاء. والحالية، كأمره ﷺ بالصلاة بعنوان كونه مشرعاً، فإن كونه كذلك يدلّ على إرادة القيود الشرعية الزائدة. وعلى هذا الرأي أيضاً يجري النزاع المذكور، فيقال: إنّ القرينة الدالة على القيود الزائدة، هل يُراد بها الأجزاء والشرائط الصحيحة، أو الأعمّ منها؟

الأمر الثاني:

معنى الصحيح والفاسد

اختلف في تفسير الصحيح والفاسد في موضعين:

١ - **الموضع الأول:** تعريف كلّ من الفقهاء والمتكلمين للصحيح والفاسد بشكل مغاير. ففسّر الفقهاء الصحيح بالمُسْقِط للقضاء، والفاسد بخلاف ذلك، أمّا المتكلمون فعرفوهما بمطابقة العمل للشرعية ومخالفتها، فأيهما الصحيح؟!

والحقّ، أنّ الطرفين مُتَّفِقَانِ في أصل معنى الصّحّة - وهو التماميّة - بحسب المعنى اللغوي، وأمّا تفسير كلّ منهما، فهو تفسير بلحاظ الأثر والغرض الذي يهّم كلّ طائفة منهما. فمن الزاوية الفقهيّة: فإنّ أهمّ آثار تماميّة العمل هو سقوط القضاء، ومن الزاوية الكلاميّة: فإنّ أهمّ الآثار هو مطابقة العمل للشرعية.

(١) هذه الرواية عامية، وقد وردت في السنن الكبرى للبيهقي: ج ٢، ص ٣٤٥، باب من سها فترك ركناً عاد إلى ما ترك.

٢ - **الموضع الثاني:** اختلاف العمل الصحيح الواحد «كالصلاة مثلاً» من موضع لآخر، كصلاة المسافر المقتضية للقصر، وصلاة المقيم المقتضية للإتمام، فلو صحّت الصلاتان - كما هو المفروض - لزم اختلاف معنى الصحيح في الفعل الواحد، فأَيُّهما الصحيح؟!

والحق، أن معنى الصحيح أمرٌ واحد، وإنما الاختلاف في مصداقه، وذلك لا ينافي وحدة الجامع لها في المعنى.. ففي المثال المذكور، فإن الصلاتين صحيحتان في موضعهما، مع اختلافهما في الكيفية، فصلاة القصر صحيحة في موضع السفر، وغير صحيحة في موضع الحضر. فثبت بذلك: أن الصّحة والفساد أمران نسيّان في الفعل الواحد.

الأمر الثالث:

الجامع بين الصحيح والفساد

إنّ القائل بوضع الألفاظ للصحيح، لا بدّ وأن يصوّر جامعاً بين الأفراد الصحيحة، بحيث يكون موضوعاً للفظ، إذ من الواضح بطلان وضع اللفظ بوضع مستقلّ لكلّ فرد من أفراد الصحيح، وإلاّ لزم الاشتراك اللفظي، وهو واضح العدم.

هذا الجامع، وإنّ لم نعلمه باسمه - كموضوع علم الأصول - فقد دلّت عليه وحدة أثر جميع أفراد تلك العبادة، كوحدة أثر المعراجيّة^(١) والقربانيّة^(٢) والنهي عن الفحشاء بالنسبة إلى الصلاة^(٣)،

(١) إشارة إلى الحديث: «الصلاة معراج المؤمن». تفسير الرازي: ج ١، ص ٢٦٦.

(٢) الإشارة إلى الحديث: «الصلاة قربان كل تقي». الكافي: ج ٣، ص ٢٦٥، ح ٦.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

كما علمنا ذلك من خلال النصوص الشريفة.. ومن الواضح أن هذا الأثر الواحد لا يصدر إلا من واحد - طبقاً للقاعدة الفلسفية - كأثر الإحراق المشترك بين الشمس والنار.. فلا يمكن صدور ذلك من كلّ منهما، مع لحاظ الخصوصية المتميزة لكلّ منهما، بل لابد من فرض أمر جامع بينهما، هو المؤثر الواحد في الإحراق الواحد، وحينئذٍ نشير إلى الجامع بعنوان مشير، قد أخذت فيه جهة الأثر.. ففي الصلاة مثلاً، نفرض أن الجامع ما هو معراج للمؤمن.

ومن الطبيعي أن يكون الجامع في مورد البحث جامعاً حقيقياً، لا انتزاعياً كعنوان «أحدهم»، المنطبق على كلّ الأفراد، فإنّ هذا الجامع جامع اختراعي ذهني، غير مستمدّ من الواقع الخارجي، بخلاف جامع الحيوانية الذي ينتزعه الذهن من منشأ، له وجوده الخارجي.

فإن قلت: هذا الجامع المدّعى، هل هو مركّب أو بسيط؟

فإن قلت الأول، أشكل عليه: أنّه ليس لدينا جامع مركّب يكون صحيحاً في كلّ الموارد، فمثلاً لو قلت: إنّ الجامع المركّب للصلاة، هو ما تركّب من أربع ركعات، لم ينطبق ذلك على أفراد الصلاة غير الرباعية.

وإن قلت الثاني، أشكل عليه: أنّ هذا الجامع البسيط، لا يخلو من كونه:

إمّا عنوان المطلوب، أو الملاك الذي سبّب المطلوبية، أي الملزوم المساوي الذي لازمه المطلوبية، كعنوان النهي عن الفحشاء في مثال الصلاة.. وإتّما قيدنا الملزوم بكونه مساوياً، لأنّه إن كان هو الملزوم الأخصّ، لزم منه عدم انطباق الجامع على بعض الأفراد، وإن

كان هو الأعم، لزم منه انطباقه على غير أفرادهِ وبذلك يكون في الأوّل غير جامع للأفراد، وفي الثاني غير مانع للأغيار.

فإن قلت الأوّل أي عنوان المطلوب، أشكل عليه: أنّ عنوان المطلوب يتحقّق في رتبة لاحقة للأمر والطلب، والمفروض كون متعلّق الطلب - وهو المطلوب - في رتبة سابقة على الطلب، لضرورة أن كل موضوع سابق للحكم المتعلّق به، فيلزم تقدّم اللاحق، وهو محال.

كما يُشكّل عليه: أنّ لازم هذا القول، هو الترادف بين لفظ العبادة وذلك العنوان الجامع لاتحاد معنييهما، والحال أنّ الوضع اللغوي يأبى ذلك.

ويُشكّل عليه أخيراً: أنّ لازم هذا القول، هو عدم جريان أصالة البراءة في مورد الشكّ في الجزئية أو الشرطيّة، والحال أنّ القائل بالصحيح يجري هذا الأصل.

توضيح هذا الإشكال: أنّ الشكّ في الأقلّ والأكثر، يكون تارة شكّاً في أصل التكليف، كالشكّ في أجزاء المركّب الارتباطي - كالصلاة مثلاً - فعندها تجري أصالة البراءة عن الجزء المشكوك.

ويكون تارة شكّاً فيما يتحصّل به التكليف لا أصل التكليف، كما لو ثبت التكليف بقتل الكافر، وشكّ في أنّ الواجب المركّب الذي يتحقّق به القتل هل هو رميتان أو ثلاث، فلا مجال لإجراء البراءة هنا، إذ الشكّ في المحصّل لا في التكليف.

إذا عُرف هذا، نقول: إنّ الواجب إن كان هو عنوان المطلوب، فعند الشكّ في جزئية هذا الواجب، يكون الشكّ - في الواقع - فيما يتحقّق به هذا العنوان، فلا مجال للبراءة، بل لا بدّ من الاحتياط..

ولكن من إجراء القائلين بالوضع للصحيح لأصالة البراءة في المقام، يُعَلَم بطلان هذا الوجه عندهم.

وإن قلت الثاني أي الملاك: فإنه يرد نفس هذا الإشكال الأخير، ولا يرد الإشكالان الأولان، لأنَّ عنوان ملزوم المطلوب، لا يتوقَّف على الطلب، وإن توقَّف الطلب عليه، فلا يلزم الدور المحال.. وكذلك جهلنا بهذا الملزوم لا يثبت الترادف، ويكفي في رفع الإشكال عدم ثبوت الترادف، لا ثبوت عدمه.

قلنا: إنَّ المختار عند كون الجامع عنواناً بسيطاً، هو ملزوم المطلوب، ويبقى لإثباته دفع الإشكال الأخير، وذلك بالقول: إنَّ الواجب يمكن تصويره على ثلاثة أنحاء:

١ - أن يكون الواجب نفس الأعمال، بما هي مركَّبة مع قطع النظر عن العنوان.. فحينئذٍ يؤول الشكَّ في الجزئية إلى الشكَّ في أصل التكليف، فتجري أصالة البراءة.

٢ - أن يكون الواجب عنواناً مسبباً من العمل المركَّب، فتكون نسبة العنوان إلى المركَّب، كنسبة المعلول إلى العلة، ككون الواجب هو إزهاق روح الكافر المسبَّب من مجموع الرميات.. فحينئذٍ يكون الشكَّ في العمل شكاً في المحصَّل لذلك العنوان، وفي مثله لا تجري أصالة البراءة كما قيل سابقاً، وعليه ابتنى الإشكال السابق.

٣ - أن يكون الواجب عنواناً بسيطاً، ليست نسبته إلى الأعمال المركَّبة كنسبة المسبَّب للسبب، بل كنسبة العنوان إلى المعنون، وكانطبق العنوان المنتزع على منشأ انتزاعه، ومثاله انطباق عنوان «الاحترام» المنتزع من «تقيل اليد» على نفس هذا العمل المتمثل بالتقيل، فالاحترام هو نفس

التقبيل، لا أن الثاني محصّل للأوّل ومغاير له.. وهذا بخلاف الرمي المحصّل للإزهاق الذي لا تطابق بينهما، بل هما مفهومان متغايران.. وليعلم أن هذا التغاير - وإن كان موجوداً في مثال الاحترام - إلا أنه على نحو تغاير العنوان والمعنون، لا تغاير السبب والمسبّب.

فالشكّ هنا شكّ في التكليف لا في المحصّل له، كما لو علمنا أن عنوان الاحترام يتحقّق بالقيام والسلام، وشكّ في أمر آخر كالتقبيل، فتجري هنا أصالة البراءة.

وعليه، فلو كان الجامع المبحوث عنه من هذا القبيل، فلا إشكال على القول المختار بعد دفع الإشكال بالتفصيل الذي مرّ آنفاً.

ومن الواضح أن ما ذكرناه من الجامع، ينطبق على الأفراد الصحيحة دون الأعم، لأنّها لا تشترك في أثر واحد، ليعلم من وحدتها وحدة الجامع المؤثّر.

الأمر الرابع:

الجامع على القول بالأعم

إنّ القائل بوجود الجامع للأعم أيضاً، يأتي بجوابين حلّيين في تصوير الجامع وأجوبة نقضية أخرى..

فأما الجوابان فهما:

الأول: وهو أن يكون الجامع عبارة عن أركان العمل، سواء كانت صحيحة أم فاسدة، بحيث لا يؤثّر فقدان ما زاد عن الأركان في التسمية بذلك الاسم، وإن كان يؤثّر في الصحّة..

وَيَرُدُّ عَلَى هَذَا التَّصْوِيرِ :

أ - لو فُرِضَ الْإِتْيَانُ بِالْأَرْكَانِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، مِنْ دُونِ بَاقِي الْأَجْزَاءِ، لَمْ يَصَحَّ إِطْلَاقُ الْأَسْمِ عَلَيْهِ حَقِيقَةً.

ب - لو نَقَصَ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأَرْكَانِ، مَعَ الْإِتْيَانِ بِبَاقِي الْأَجْزَاءِ، تَصَحَّ التَّسْمِيَةُ، وَهَذَا خِلَافَ مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْأَعْمَى.

ج - لو أُتِيَ بِالْعَمَلِ مَعَ أَرْكَانِهِ، وَبَاقِي أَجْزَائِهِ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مَجَازِيَّةَ إِطْلَاقِ الْأَسْمِ عَلَيْهِ، لِإِطْلَاقِ مَا هُوَ اسْمٌ لِلْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ.

الثاني: وهو أن يكون اسماً لمعظم الأجزاء بالنظرة العرفية.

وَيَرُدُّ عَلَى هَذَا التَّصْوِيرِ أَيْضاً إِشْكَالَاتٌ ثَلَاثَةٌ :

أ - لَازِمُ هَذَا الْقَوْلِ هُوَ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ الصَّلَاةِ مَجَازاً فِي الصَّلَاةِ الْتَامَةِ، وَهُوَ غَيْرُ صَحِيحٍ.

ب - لو فُرِضَ الْإِتْيَانُ بِصَلَاتَيْنِ فَاسِدَتَيْنِ، لَنَقُصَّ بَعْضَ الْأَجْزَاءِ مَعَ وَجُودِ مَعْظَمِهِمَا، مَعَ افْتِرَاضِ أَنَّ الْجُزْءَ النَاقِصَ فِي الْأَوَّلِ، يَغَايِرُ النَاقِصَ فِي الثَّانِي، فَحِينَئِذٍ نَقُولُ: لَوْ صَدَقَ اللَّفْظُ عَلَيْهِمَا مَعاً، لَزِمَ الْإِشْتِرَاكُ اللَّفْظِيُّ، وَهُوَ مِمَّا لَا يَقْبَلُ بِهِ الْقَائِلُ بِهِ.. فَلَا بَدَّ مِنْ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا، وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ:

عنواناً كعنوان «أحدهما» وفيه: أنه جامع انتزاعي محض لا تحقّق له خارجاً.

وإمّا أن يكون جامعاً بسيطاً، كعنوان مشير إلى الأثر الواحد، وهو غير متحقّق في المقام، لعدم وحدة الأثر للأعمال الفاسدة.

وإما أن يكون مركباً، وهذا المركب إن قلنا: إنه متعدد بتعدد صور التركيب الممكنة، لزم منه الاشتراك اللفظي.. ولو قلنا: إنه واحد - كما هو المفروض - لزم منه التبدل في الماهية، إذ يفترض تارة أن الماهية هي عبارة عن المركب من هذه الأجزاء، وتارة يفترض أن نفس تلك الماهية، هو المركب من أجزاء أخرى، وهو محال.

ج - لو فُرضَ الإتيان بصلاة كاملة، فحينئذٍ لا تكون الصلاة اسماً لها - كما هو لازم الفرض - بل لمعظم الأجزاء، فنقول: إنَّ المعظم يمكن تشكيله من مجاميع عديدة، فلو عَيَّنَّا أحدها، لزم الترجيح بلا مرجح، فلا بدّ من القول: إنَّ ماهية الصلاة مترددة بين هذه المجاميع، ومن المستحيل تردّد الحقيقة بين أمور عديدة.

وأما الأجوبة النقضية فهي:

الأول: وهو تشبيه الجامع للأعمّ بالأعلام الشخصية، كـ «زيد» الصادق على الفرد بتمام أجزائه، فلو نقص عضو من أعضاء زيد، فبقي الاستعمال على حقيقته، لا أنه مجاز أو على سبيل الاشتراك اللفظي.

ویردُ على هذا الوجه: أنّ هناك فرقاً بين عالم المفاهيم وعالم الوجود، ففي عالم الوجود يكون التشخص بنفس الوجود، والأعلام موضوعة لمن له هذا التشخص القائم بالوجود، فما دام الوجود باقياً كان التشخص باقياً أيضاً، حتّى مع تغیر الأعضاء والأجزاء، إذ لم يكن الوضع من الأصل لهذه الأعضاء.

نعم، لو تغیر هذا الوجود الخاصّ، إلى وجود آخر بحيث زال معه التشخص المعيّن، فإطلاق العَلَم عليه، يكون إمّا على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظي.

أمّا في عالم المفاهيم، فإنّ التشخّص والتخصيص فيه، قائم باجتماع الشرائط والقيود المعتبرة لذلك المفهوم في الذهن، بحيث يؤدّي أيّ نقص فيها، إلى تغييره لحصّة أخرى جديدة غير ما وضع له اللفظ. . فيكون استعمال اللفظ المستعمل (للمفهوم بجميع أجزائه) في المفهوم (مع نقص فيه) إمّا: على سبيل المجاز، أو الاشتراك اللفظي.

الثاني: تشبيه الجامع بالمعاجين، فالاسم الذي وُضِعَ للمعجون الكامل، يستعمل فيما نقص منه بعض أجزائه، وهذا الاستعمال ليس على نحو المجاز، بل إمّا على نحو «الحقيقة الادّعائية» كما يذهب إليه السكاكي^(١)، ومن الواضح قرب هذا التوجيه في هذا المورد - وإن لم نقبله في جميع موارد المجاز - وذلك لقوّة الشبه عند العرف بين المعجون الناقص والكامل، إمّا من جهة الشكل أو الأثر، أو على نحو «الحقيقة الواقعية» بالوضع التعيني، وذلك إما لكثرة الاستعمال في الناقص، أو للاستعمال المتعدّد الذي يوجب اقتران اللفظ بالمعنى الناقص من دون قرينة، وذلك لشدة الشبه القائم بينه وبين الكامل.

ويردّ على هذا التصوير: أنّه فرق بين المعاجين والعبادات - كالصلاة مثلاً - إذ إنّ المعجون الكامل له شكل واحد منضبط، متركّب من أجزاء معروفة، ثمّ استعمل اللفظ في ناقصه. . أمّا في الصلاة فلا بدّ من البحث عن جامع واحد وضع له اللفظ، لكي يدعى بعدها استعمال اللفظ في الناقص من ذلك الموضوع الصحيح.

فإن قلت: إنّ الجامع هو المركّب، لينطبق على المركبات التامة ثم على ما نقص منها في مثل الصلاة.

قلت: قد سبق القول بعدم وجود جامع مركّب واحد صحيح، لأنّ كلّ ما يُفترَض أن يكون صحيحاً في حالة، فإنه باطل في أخرى..

وإن قلت: إنه جامع بسيط.

قلت: فلا يصحّ حينئذٍ استعماله في الناقص حقيقة، لعدم وجود شبه بين الصحيح والفساد أصلاً، إذ الأوّل عنوان صحيح والثاني أجزاء مركّبة، ونسبتهما تغاير تماماً نسبة المعجون المركّب الكامل إلى الناقص. ومن الممكن في هذا المقام الإشارة إلى جواب آخر لإبطال الشبه بالمعاجين، وهو أنّه بالنسبة للمعاجين هنالك فروض ثلاثة، حيث يمكن القول:

أ - بالحقيقة الادّعائية.

ب - أو بالاشتراك اللفظي؛ بالوضع التعييني بالنسبة للكامل، والتعيني بالنسبة إلى الناقص.

ج - أو أنّ الاسم حقيقة في القدر الجامع الذي نكتشفه من خلال وحدة الأثر، على قاعدة أن الواحد لا يصدر إلّا من واحد.

وأما بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ الفرض الأول لا ينفع في المقام، إذ إن الهدف من البحث هو التمسك بإطلاق الكلمة في موارد الشكّ، ولا شكّ في أنّ المطلق هنا، منصرف إلى الحقيقة الواقعية لا الادّعائية، لأنّ الثانية وإن لم تكن مجازاً في الكلمة، إلّا أنها مجاز في الإسناد، وبالتالي لا يمكن وقوعها متعلّقاً للحكم، ليستفاد من إطلاقه في موارد الشكّ..

وأما الفرض الثاني، فلا يأتي في فرض الصلاة، لأنّ المطلوب هو

إثبات الاشتراك المعنوي لا الاشتراك اللفظي، إذ إنه في هذه الحالة لا يمكن التمسك بالإطلاق، لبطلان استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، فيصبح اللفظ لا محالة مجملاً من دون نصب قرينة على التعيين، وحمل اللفظ على أحد المعنيين بدونها يكون ترجيحاً بلا مرجح.

وأما الفرض الثالث، فلا يأتي في فرض الصلاة أيضاً، لأنّ المعجون الناقص مشترك في نوع من الأثر مع المعجون الكامل، بخلاف الصلاة الفاسدة، إذ لا أثر لها أصلاً.

الثالث: تشبيه الجامع بالأوزان والمقادير، فكما يصدق اسم ذلك الوزن على المقدار الناقص، سواء على سبيل الحقيقة الادّعائية، أو الحقيقة بالوضع التعيني، فكذلك بالنسبة إلى الصلاة.

والجواب هنا هو ما قلناه في الوجه السابق: من أنّ الصحيح من الأوزان، أمر معهود واضح المعالم، بخلاف الصحيح في مثل الصلاة.. فلا بدّ من البحث أولاً عن جامع صحيح، لبحث بعد ذلك عن الناقص عنه، وهو إمّا: مركّب وهو غير موجود، أو بسيط وهو لا ارتباط له بالمقدار الناقص.

الأمر الخامس:

هل الموضوع له عامّ أو خاصّ؟

سبق أن ذكرنا: أنّ وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد، بحاجة إلى تصوير جامع.. وقد أمكن تصوير ذلك بناء على الصحيح دون الأعمّ، ممّا يدل على صحّة المذهب الأوّل.

وهنا ربما يشكّل أنّ: البحث عن تصور الجامع، إنّما يلزم إذا كان

الموضوع له في العبادات عامّاً، بينما يمكن القول: إنّ الواضع قد تصوّر معنى عامّاً للصلاة - كعنوان مشير إلى مصاديق الصلاة - ثمّ وضع اللفظ لأفراد ذلك المعنى العامّ - كما هو الفرض كذلك في الحروف - فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، فلا يكون عامّاً - كالوضع - ليلزم البحث بعدها عن جامع كما وقع مفضلاً.. وأمّا عموميّة الوضع فلا يلزم فيه جامع حقيقي، بل يكفي فيه الجامع الانتزاعي، ليكون عنواناً مشيراً.

والجواب: أنّ وضع لفظ الصلاة مثلاً، ليس على نحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.. وإلاّ فكيف يُفسّر استعمال لفظ الصلاة في المعنى العامّ في لسان الشارع، مثل قوله: «الصلاة عمود الدين»^(١)؟!

فإنّما أن نقول: إنّ استعمال «حقيقي» فيثبت به الموضوع له العامّ.. أو «مجازي» وهو بعيد جدّاً، لعدم وجود أي قرينة لاستعمالها في الجامع.. أو «التأويل» أنّه وإن استعمل اللفظ في مصداق خاصّ - كصلاة الصبح مثلاً - إلاّ أنّه بإلغاء الخصوصيّة والقول بعدم الفرق، نتعدّى للمعنى العامّ، ولكن هذا التأويل افتراض في غاية البعد، لأنّ هذه الآثار مترتبة على طبيعي الصلاة.

الأمر السادس:

ثمرة البحث، بناء على القول بالصحيح أو الأعمّ

من الواضح أنّنا مكلفون بالعبادة الصحيحة، فما فائدة القول بالوضع للأعمّ؟

(١) وسائل الشيعة: ج ٤، ص ٢٧، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١٢.

إنّ ثمره البحث يمكن فرضها على صور ثلاثة:

الأول: عند الشكّ في جزئية الجزء، فبناء على وضع اللفظ للأعمّ، فإنه يمكن التمسك بإطلاق اللفظ الوارد في الدليل، لنفي ذلك الجزء المشكوك - طبعاً بعد اجتماع الأجزاء المتيقّنة من جهة الدليل، وكذلك الأجزاء اللازمة للصدق العرفي - فيصدق عندئذٍ لفظ العبادة على الفاقد للجزء المشكوك.

وأما بناءً على الصحيح، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لعدم إحراز أصل المطلق وهو الصحيح، إذ الفاقد للجزء المشكوك لا تحرز صحته، ليحرز صدق اللفظ عليه، لیتمسك بعدها بالإطلاق.

وعليه، يكون التمسك بالعامّ جارياً في الشبهة المصداقية له، وهو غير صحيح، فالمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي من الاشتغال أو البراءة.

الثاني: لو لم يمكن التمسك بالإطلاق، إمّا «لإجمال اللفظ» بناءً على الصحيح للإجمال في انطباق اللفظ على الفاقد للجزء المشكوك أو «لإهماله» بناءً على الأعمّ إذا كان الشارع في مقام أصل التشريع، فالمرجع عندئذٍ هو الأصل العملي، وحينئذٍ إن كان الشكّ في التكليف - كما هو الأمر بناءً على الأعمّ - فتجري البراءة، وإن كان الشكّ في المكلف به - كما هو بناءً على الصحيح - فتجري أصالة الاحتياط..

فهذا تصوير ثانٍ للثمرة.

ولكنّ هذه الثمرة باطلة:

أما القول: إنه - بناءً على الصحيح - فالشكّ في المكلف به.

فرده: أنّ الواجب ليس هو عنوان الصحيح، ليكون الشكّ في وقوع الامتثال وفي تحقّق المحصّل لذلك العنوان، بل الواجب هو واقع

الصحيح، أي الجامع المتحد مع المأمور به اتحاد الطبيعي مع أفرادهِ، وليس وجوده مغايراً له حتى يكون الشك في المحضّل.

وما دام الأمر كذلك، فنرجع إلى قول العلماء في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين: أنّ المأمور به هل هو الفاقد للجزء المشكوك (لأنّ المقام هو مقام الشك في التكليف) فيمكن بذلك جريان أصل البراءة، أو هو الواجد للجزء (لأنّ المقام هو مقام الشك في المكلف به) إذ العمل الواجد للجزء يغيّر الفاقد له، فهما مصداقان متغيّران، فلا يسقط الامتثال إلّا بإتيان الواجد، فلا مجال معها لاجراء البراءة.

وعليه، فلا فرق في جريان الأصل العملي - سواء البراءة أم الاحتياط - بين القول بالصحيح أو الأعمّ.

الثالث: تظهر ثمرة الخلاف في النذر، فلو نذر مثلاً إعطاء درهم لمن صلّى، فبرّ النذر يتم بمن صلّى صحيحاً - بناء على الصحيح - لعدم صدق الحقيقة إلّا على التامة، ولكنّ هذه الثمرة باطلة أيضاً، وذلك بجواب نقضي وهو: أنّ هذه الثمرة تظهر في كلّ مسائل العلوم المختلفة التي يمكن أن تقع متعلقة بالنذر، فيدخل بذلك في علم الأصول.

وبجواب حلّي وهو: أنّ البحث في المسألة الأصوليّة، يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط حكم شرعي كلّّي.. والحال أنّ هذا البحث على تفصيله أدّى إلى وجود ثمرة شخصيّة جزئية، فيكون كالبحث عن خمريّة السائل، ليعلم به حرمة هذا السائل بالذات.. وهذا الحكم - كما هو واضح - ليس حكماً كلّياً.

أدلة القائلين بالوضع الصحيح:

بعد أن أثبتنا أنّ الوضع فرع وجود جامع بين الأفراد الصحيحة أو

الأعمّ، وهذا الجامع موجود في الصحيح دون الأعمّ، كان من المفروض أن يثبت المطلوب بذلك.. إلّا أنّ عدم وجدان جامع للأعمّ، لا يدلّ على عدم وجود الجامع واقعاً، ومادام هذا الاحتمال قائماً، فلا بدّ من البحث عن أدلّة الطرفين لنختار ما هو الحقّ.

فأمّا أدلّة القائل بالوضع للصحيح، فهي:

أولاً: التبادر.

ثانياً: صحّة سلب اللفظ من العبادة الفاسدة.

وأشكّل: أنّ التبادر وصحّة السلب، فرع العلم بالجامع للأفراد الذي يتبادر إلى الذهن أو يصحّ سلبه، فمع عدم معرفة الجامع، فما الذي يتبادر؟

وأجيب: أنّ المعنى - وهو الصحيح - وإن لم نتصوره دقيقاً بجامعه، إلّا أننا تصوّرناه بعنوان مشير إلى أحد آثاره، كالنهي عن الفحشاء مثلاً في الصلاة، وهذا المقدار يكفي في تحقّق التبادر.

ثالثاً: وردت في الروايات مجموعتان من النصوص:

إحداها تحمل آثاراً وخواصّاً على العبادة، كـ «الصوم جنة من النار»^(١) و«الصلاة عمود الدين»^(٢) ومن الواضح أنّ هذه الآثار، لا تُحمّل إلّا على العبادة الصحيحة، وهي حقيقة اللفظ الوارد في النصّ..

وأخرى تنفي حقيقة العبادة للفاقة للجزء أو الشرط، كـ «لا صلاة

(١) وسائل الشيعة: ج ١٠، ص ٣٩٥، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٤، ص ٢٧، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١٢.

إلا بفاتحة الكتاب»^(١) و«لا صلاة إلا بطهور»^(٢) ممّا يدلّ على عدم صدق الحقيقة على الفاسدة.

وأشكّل على هذا القول: أنّ الحقيقة في المجموعتين غير متوقّفة على الصّحّة.. ففي الأولى: أريد بها حصّة من الحقيقة، وهي الصّحيحة، لا أنّها تمام الحقيقة.. وأمّا الثانية: فإنّ المراد بنفي الحقيقة فيها نفي صحّتها، وهذا الاستعمال نظير نفي الحقيقة ظاهراً في «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٣) المراد بها نفي الكمال لا أصل الحقيقة كما هو واضح.

وأجيب: أنّ التوجيه في كلا المجموعتين خلاف للظاهر لا يصار إليه إلا بقرينة، إذ النفي الوارد على ما له حقيقة، ظاهر في نفي تلك الحقيقة رأساً، لا في نفي قيد من قيوده.. وأمّا بالنسبة إلى مورد النقض، فقد قامت القرينة على عدم انتفاء الحقيقة بالنسبة إلى صلاة جار المسجد، ومن الممكن القول: إنّها نفي للحقيقة أيضاً، ولكن مبالغة في التأكيد على منع الصلاة في غير المسجد.

ولكن، يُردّ أصل هذا الدليل الثالث، أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، وأصالة الحقيقة إنّما تجري عند الشكّ في المراد، لا عند الشكّ في استناد المستعمل في استعماله إلى الوضع ليكون حقيقة، أو إلى غيره ليكون مجازاً.. وهنا من الواضح أن المراد غير مشكوك فيه -

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٥، ص ١٩٤، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

وهي الصلاة الصحيحة - بل المشكوك كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة.

رابعاً: إنّ طريقة واضعي اللغات، هو الوضع للمركّبات الصحيحة، بحيث يكون الاستعمال في الناقص هو المجاز، كما هو الأمر كذلك بالنسبة إلى المعاجين والمركّبات الخارجية.. ومقتضى الحكمة هو ذلك، لأنّ الحاجة المتكرّرة، إنّما هي بالنسبة إلى الكامل بخلاف الناقص، وهذا أولى من جعل الاستعمال القليل في الناقص هو الحقيقة، وفي غيره المجاز المحتاج إلى القرينة.

وتقريب الاستدلال بهذا النحو ليس بعيداً، إلّا أنّه لا يمكن الجزم بكون الاستعمال في الشرعيّات في الصحيح أكثر من الناقص، لأنّ هذا بحاجة إلى استقراء تامّ في موارد استعماله.

أدلة القائلين بالوضع للأعمّ:

أولاً: التبادر: وهو المعنى الأعمّ عند الإطلاق.

ولكن يرد على ذلك: أنّ المعنى المتبادر لا بدّ له من جامع، وإلّا فكيف يتبادر معنى ما، له أفراد متباينة من دون العلم بما يجمعها؟ وهذا الجامع - مع احتمال أصل وجوده - لم نجده بالنسبة للأعمّ، لعدم وجود أثر واحد، يستلزم صدوره من مؤثّر واحد.

وأما الجامع الانتزاعي - كعنوان الواجد للأركان أو لمعظم الأجزاء - فليس هو المعنى المتبادر الذي وضع له اللفظ.. ودعوى أنّ هذا الجامع، وجه للمعنى الجامع الحقيقي الموضوع له اللفظ، دعوى باطلة، لأنّ هذا الجامع لو كان وجهاً، لكان بالنسبة إلى أفراد المعنى الموضوع له، لا بالنسبة إلى المعنى.

ثانياً: عدم صحّة السلب عن الفاسد، والإشكال فيه ما في سابقه من عدم وجود معنى إجمالي جامع، لا يصحّ سلبه عن الفاسد.

ثالثاً: صحّة تقسيم العبادة إلى الصحيحة والفاصلة، ولا بدّ أن يكون المقسم أعمّ من أقسامه، فثبت بذلك وضع اللفظ للأعمّ.

والإشكال فيه: هو أنّه لو تمّ ذلك، فهو فيما لم تكن هناك قرينة على الخلاف، والحال انها متحقّقة في المقام، وهو كون اللفظ موضوعاً للصحيح، كما قامت الأدلة القاطعة عليه، ولا يكون في ذلك مصادرة على المطلوب، إذ المصادرة على المطلوب فيما لو ردّ الخصم الدليل، وأخذ في الجواب نفس الدليل.. وأمّا إذا أقام الخصم دليلاً في مقابل الدليل، فمن الجائز ردّ دليل الخصم، بإثبات حكومة الدليل على دليل الخصم.

وعليه، فيكون التقسيم بلحاظ الاستعمال في الأعمّ مجازاً.

رابعاً: استعمال لفظ العبادة في الفاسدة منها، كرواية: «بُني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية، ولم يُناد أحدٌ بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه.. فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة»^(١).

فإنّ قوله ﷺ: «فأخذ الناس بالأربع» يدلّ على أنّ العبادات

(١) هذا الحديث بهذا اللفظ مشتهر في كتب الأصول المتأخرة، وهو مركب من حديثين أوردهما الشيخ الكليني رحمه الله في أصول الكافي: ج ٢، ص ١٨، باب دعائم الإسلام، الحديث الثالث وذيل الحديث الخامس نقلاً بالمعنى.

الفاسدة التي أخذوا بها، يصحّ أن يطلق عليها اسم العبادة، وإلا لم يصحّ القول بأخذهم بالأربع، بل يُقال إنهم تركوا الجميع.

وكذلك رواية: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ إِقْرَائِكَ»^(١)، إذ من اللازم أن يكون لفظ «الصلاة» هنا أُطلق على الفاسد، وإلا لو كان للصحيح، لزم النهي عن غير الممكن، إذ لا يمكن صدور الصلاة الصحيحة من الحائض.

وَبَرِدُ عَلَى هَذَا التَّصْوِيرُ :

١ - أَنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

2 - أَنَّ موارد الاستعمال المذكورة، أريد بها الصحيح لا الأعمّ.

فأمّا الرواية الأولى: فواضح أنّ الإسلام لم يبنِ على الخمس الأعمّ، بل الصحيح فقط.. وأمّا أخذهم بالأربع، فهو «إما» بحسب اعتقادهم أنّ ما يفعلونه هو الصحيح، فالأربع استعمل في معناه الصحيح حقيقة، وإنّما المجاز في كلمة «الأخذ»، لأنّهم لم يأخذوا واقعاً بالأربعة الصحيحة، وإنّما أُطلق عليه الأخذ، من جهة مشابهة الأخذ ظاهراً بالصحيح، للأخذ واقعاً به.

وإمّا أن نقول: إنّهُ أُطلق أسماء تلك الأربعة الصحيحة على المأخوذ الفاسد من جهة المشابهة أيضاً بين الصحيح الواقعي والصحيح الإدعائي، فالمجاز في المأخوذ لا في الأخذ.

فتلخّص أنّه تارة نقول بالمجاز في جانب الأخذ، مع بقاء الأربع

(١) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

على الحقيقة.. وتارة نقول بالحقيقة في جانب الأخذ، مع القول بالمجاز في جنب الأربع.

وأما أن نقول: إنَّ المراد بالأربع الصحيح، هو ما كان بادِّعائهم، فتصبح حقيقة إدَّعائية، وبذلك لا يكون الاستعمال في الأربع للأعم، بل للصحيح الادِّعائي.

وكذلك قوله ﷺ: «صَامَ نَهَارُهُ»، فإِذَا أن نقول: إِنَّهُ أطلق الصوم على فعلهم الفاسد مجازاً، من جهة المشابهة، أو من جهة اعتقادهم أنَّ صومهم هو الصحيح، فيكون الاستعمال في الصحيح حقيقة، ولو كان بادِّعائهم.

وأما الرواية الثانية: فليس النهي فيها تكليفيّاً، ليقال أَنَّهُ مشروط بالقدرة الممتنعة على القول بالصحيح، بل هو نهى إرشادي إلى البطلان.. بمعنى أَنَّ كُلَّ ما يصدر من الحائض من صلاة يكون باطلاً وضعاً، ولا يمكن تحصيل الصلاة الصحيحة غير المقدورة، ولا يضر عدم القدرة في متعلّق الأمر الإرشادي.. وإلّا فلو كان الأمر تكليفيّاً مولويّاً، للزم منه الحرمة الذاتيّة للفعل، ولو كانت خالية من قصد القربة، ولا التزام به.

خامساً: لو نذر ناذر ترك الصلاة في مكان تكره فيه الصلاة - كالحمام - فإنَّ نذره ينعقد لرجحان متعلّقه، وفعل ما نذر تركه يوجب الحنث - كما تقتضيه المسألة الفقهيّة^(١) - وهذا القول لا يتمّ إلّا على القول بالأعم دون الصحيح، لأنَّ الناذر لا يمكنه الإتيان أبداً بصلاة

(١) ذكرى الشيعة، للشهيد الأول: ج٤، ص ٢٣٣.

صحيحة، إذ إنها منهية من جهة النذر، والنهي في العبادة مفسد لها.. وعليه، فلا يمكن الحنث أبداً، وهو خلاف إجماع الفقهاء.

أمّا على القول بالأعمّ، فالمأتي بها وإن كانت فاسدة من جهة النهي، إلّا أنّه يصدق عليها اسم الصلاة الموجبة للحنث.

أضف إلى هذا التقريب، فإنّ القول بالصحيح يستلزم محالاً عقلياً، لأنّ النذر قد تعلّق - حسب فرض الخصم - بصلاة صحيحة، والصحيحة بمجرد تعلّق النذر بها تصبح فاسدة، للنهي، فلزم من فرض وجود نذر بطلانها، ومن وجوده عدمه، وهو محال.

كما أنّ الصلاة عندما صارت فاسدة، فالصحيحة - متعلّق النذر - غير مقدورة، والنذر المتعلّق بالمحال باطل، فإذا بطل النذر صحّت الصلاة، لارتفاع النهي عنها، ولما صار صحيحاً صحّ النذر لإمكان متعلّقه، ولما صحّ أصبح باطلاً، وهكذا يلزم التناوب بين الصّحة والفساد، وفيه ما لا يخفى!

والجواب عن هذا الدليل بوجهين:

الأول: أنّ بحث الوضع للصحيح أو الأعمّ بحث لغويّ شرعيّ، وهو غير مرتبط بهذا المحذور العقلي أو الشرعي، فإنّ المرتبط بهذا المحذور، هو نيّة الناذر ترك الصلاة الصحيحة، حتّى على القول بالأعمّ.. فما يرفع الإشكال السابق، هو لزوم تغيير نيّة الناذر إلى ما يعمّ الفاسد، لا أن نقول إنّ الوضع للأعمّ، لأنّ هذا القول مع بقاء نيّة الناذر على ترك الصلاة الصحيحة، لا يرفع المحذورين المذكورين.

الثاني: أنّ متعلّق النذر، على فرض القول بإرادة الصلاة

الصحيحة، هي الصلاة الصحيحة بحد ذاتها - أي لولا النذر - لا الصحيحة الواقعة في مرتبة النذر، وإلا لزم الدور، لأنّ النذر يتعلّق بما له تحقّق وتصوير قبل النذر، فالنذر متوقّف على ذلك التصوير، فلو فرض تصويره في رتبة لاحقة للنذر - ليكون التصوير متوقّفاً على النذر - لزم حينئذٍ الدور.

ولكن، يمكن الإجابة عن هذا الدور - ليرتفع إشكال عدم الحنث - لإمكان وقوع متعلّق النذر، وهو أداء صلاة صحيحة لولا النذر، ولو كانت باطلة في رتبة النذر. . وكذلك الإشكال العقلي، لأنّه لم يلزم من الصّحة الفعلية البطلان الفعلي، ليكون وجود الشيء مستلزماً لعدمه، وإنّما لزم البطلان الفعلي للصّحة غير الفعلية، بل السابقة على البطلان، وعليه فقد فُرض وجوده في رتبة وبطلانه في رتبة أخرى، ولا إشكال في ذلك.

نعم، لو كان متعلّق النذر هو الصّحة الفعلية في رتبة النذر، فإنه من الممكن القول بعدم إمكان الحنث، إلّا أنّه لا يمكن فرض الصلاة صحيحة في رتبة النذر.

ملحقات الصحيح والأعم

١ - وضع أسماء المعاملات للصحيح أو الأعم:

قبل أن نُبيِّن الوضع للصحيح أو الأعم، لا بدّ وأن نحرّر موضع النزاع في المسألة، فنقول:

إنّ أسماء المعاملات، يمكن أن تكون للمسبّبات منها - كالانتقال بالنسبة إلى البيع - ويمكن أن تكون للأسباب - كإنشاء العقد في البيع - فلو كان اسماً للأوّل، فلا معنى للبحث عن كون الوضع للصحيح أو الأعم، إذ الأثر يتّصف إما بالوجود أو العدم، لا أنّه يكون موجوداً تارة صحيحاً وأخرى فاسداً.

أمّا لو كان اسماً للأسباب، فيمكن فيه تصوير السبب الموجود الصحيح، والسبب الموجود الفاسد، كالعقد الصحيح والفاسد في البيع. ويمكن القول إنّ الوضع في المعاملات - كالعبادات - هو للصحيح، بدعوى التبادر وصحّة السلب عن الفاسد.

وما يُشكّل من أنّ الصحيح عند العرف، يغيّر الصحيح عند الشارع - كالبيع الربوي - فيلزم القول بالاشتراك اللفظي، وهو ممّا لا يقبل به القائل بالصحيح.. وأمّا بناءً على القول بالأعم، فإنه لا يلزم الاشتراك

اللفظي، لأنّ الفاسد عند العُرف، يصحّ إطلاق اللفظ عليه عند الشارع، وكذلك العكس.

جوابه: أنّ الموضوع له هو العقد الصحيح المؤثر واقعاً في إيجاد أثره - كالنقل في البيع - وأمّا الاختلاف بين العُرف والشرع، فإنّما هو في تشخيص المصداق والمحقّقات، لا في أصل المعنى، فمعنى البيع شرعاً وعرفاً هو ما يوجب الانتقال، والاختلاف في البيع الربوي، اختلاف في أنّ البيع المؤثر في الانتقال، هل يتحقّق بهذا البيع أو لا ؟

والشارع يُخطئ العُرف في تخيّل تحقيق هذا البيع لواقع البيع المتفق عليه، لا في فهمه لأصل معنى البيع.

ولكنّ هذا القول - أي الاتفاق في معنى الصحيح، والاختلاف في المصداق - إنّما يتمّ إذا كان الأثر تكوينيّاً فيبحث في أن هذا الأثر التكويني الواحد، هل يتحقّق بهذا المؤثر أم لا ؟

بينما يمكن القول إنّ الأثر هنا أمر إعتباري (كالانتقال في البيع) فهناك بيع لا يجعل له الشارع أثر الانتقال، بينما العُرف يجعل الأثر لنفس ذلك البيع، وبهذا صار الاختلاف في المعنى، إذ يراه العُرف بمعنى يغيّر المعنى الذي يراه الشارع بنقص فيه أو زيادة.. فليس هنا بيع واحد مؤثر في الواقع ليكون الاختلاف في المحقّق، بل هنالك بيعان مؤثران في الواقع، بجعلٍ من العُرف تارة، ومن الشارع أخرى.

٢ - ثمرة النزاع في المعاملات:

إن الثمرة العمليّة في البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمّ في العبادات، كان هو جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ، دون

الصحيح.. وأما في باب المعاملات فيجوز التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك - كالعربية في البيع - وإن قلنا بالوضع للصحيح.

والفرق بينها وبين العبادات، هو أن المعاملات لها معنى رائج بين العقلاء قبل الشرع، والشارع قد أمضى هذه المعاملات بما لها من معانٍ عرفية، فظاهر الحال هو إطلاق كلام المولى، في مقام اعتبار ما يعتبره العرف في المعاملة، إذ لو كان له قيد زائد لبيته - إذ المفروض كونه في مقام البيان لا في صدد بيان أصل التشريع - فهنا إطلاق مقامي، بخلاف التمسك بمقدمات الحكمة في إثبات الإطلاق في العبادات على القول بالأعم، فهناك إطلاق حكمي.

وما قيل في تصوير الإطلاق في المعاملات لا يتأتى في العبادات، لأنها شرعية محضة، فلا يمكن تنزيل كلام الشارع على ما لا وجود له عند العرف.

وعليه، فلو شك في اعتبار قيد زائد على ما يعتبره العرف في المعاملة، فيمكن التمسك بالإطلاق، ونتيجته عدم تقييد المولى للمعنى العرفي.. وأما لو شك في قيديته عن العقلاء - كالتمول في العين المبعة - فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل ينبغي حينئذ الرجوع إلى الأصل العملي - وهو أصالة الفساد في المعاملات - استصحاباً لعدم الأثر المتحقق قبل العقد.

٣ - ارتباط الشروط والأجزاء وغيرهما بالصحيح:

إن الأمور المرتبطة بالمأمور به، سواء كان أمراً «عدمياً» كترك

الصيام والصلاة، أم «وجودياً» كالسورة والطهارة في الصلاة، على أربعة أقسام:

الأول: ما له دخل في قوام المأمور به، بأن يكون على نحو الجزئية، كالسورة بالنسبة للصلاة.

الثاني: ما لم يكن له دخل في قوام المأمور به، إلا أن التقيد به مأخوذ في المأمور به، فالقيد خارج والتقيد داخل، وذلك كتقيد الصلاة بالطهارة، فالمأمور به ليس هو ذات الوضوء مثلاً، بل هي مقارنة الصلاة له.

الثالث: ما لم يتقيد به المأمور به، ولا دخل له في قوامه، إلا أنه دخیل في الحصّة الممتازة من المأمور به، سواء على نحو «الجزئية» كالتوحيد المحققة للحصّة الممتازة من الصلاة، لا لأصل وجوده بدليل إمكان الاستعاضة بغيرها، أو على نحو «الشرطية» كإيقاع الصلاة في المسجد، فإنّ الحصّة الممتازة فيها متقيّدة بهذا القيد. . أو كان دخيلاً في الحصّة النازلة من المأمور به، سواء على نحو «الجزئية» كقراءة القرآن في الركوع، أم «الشرطية» كإيقاع الصلاة في الحمام.

الرابع: ما لم يكن دخيلاً لا في الماهية ولا في الحصّة، وإنّما هو مستحبّ مستقلّ، لكنّ ظرف تحقّقه هي الماهية الواجبة أو المستحبة - كالقنوت الذي جُعِلَت الصلاة الواجبة أو المستحبة ظرفاً لاستحبابه - لا أنّه دخیل في الماهية (كالسورة) أو في الحصّة (كالتوحيد). . وإنّما نسبته إلى المستحبّ الذي يكون ظرفاً، كنسبة مستحبّين مستقلّين، وإنّ كان أحدهما ظرفاً للآخر، وهذا بخلاف المستحبّات الأخرى في الصلاة - كأذكار الركوع وغيره - إذ لها استحباب بعنوان كونها جزءاً لحصّة من الصلاة الممتازة.

ويقع البحث هنا في دخالة أيّ قسم من هذه الأقسام في المسمّى، بعد اختيار القول أنّ الوضع للصحيح.

فأمّا القسمان الثالث والرابع، فمن الواضح أنهما غير دخيلين في صدق الماهيّة، وبالتالي في صدق الاسم.

و أما القسم الأوّل، فمن الواضح أنّه دخيل في الاسم والمسمّى.

ويبقى القسم الثاني، وهو الشرط كالطهارة، فقليل: إنّهُ غير دخيل في المسمّى، ولكنّ الحقّ كونه دخيلاً في المسمّى. . إذ إنّ الماهيّة متقيّدة بهذا القيد، ومع انتفاء القيد ينتفي التقيّد، فيلزم منه عدم وجود الآثار المترتبة على الصحيح الواجد للقيد، وإذا لم يتوحّد الأثر بالنسبة إلى جميع أفراد الصحيح، فلا يمكن استكشاف الجامع الذي على أساسه بُني القول بالوضع للصحيح.

الأمر العاوي عشر

الاشتراك اللفظي

وقع الخلاف في الاشتراك اللفظي، إمكاناً ووقوعاً، على آراء ثلاثة :

الرأي الأول : إمكان الاشتراك اللفظي ووقوعه أيضاً، والدليل على ذلك التبادر للمعاني العديدة بالنسبة إلى اللفظ الواحد، وكذلك عدم صحّة السلب بالنسبة للمعاني المشتركة في اللفظ.

الرأي الثاني : عدم إمكان الاشتراك، وبالتالي عدم وقوعه، والدليل على ذلك أنّ الاشتراك مخلّ بهدف الواضع - وهو التفهيم والتفهّم - والوضع الذي لا يحقق هدفاً، فهو لغو لا يصدر من عاقل.

ولو قيل : إنّ القرائن تعيّن المعنى المراد.

قلنا : إنّ القرائن خفيّة، لا توضّح المراد.

ويُردّ هذا القول :

أولاً : بإمكان الإتيان بالقرائن الجليّة.

وثانياً : أنّ الهدف يتعلّق في بعض الأحيان بالإجمال.

الرأي الثالث : إمكان الاشتراك ووقوعه في غير القرآن، لأنّه لو

اعتمد في القرآن في تعيين المراد بالقرينة، فذكر هذه القرينة يكون تطويلاً لا طائلاً تحته، فالمتعین ذكر ما لا يستلزم قرينة، وأما لو حُذِفَت القرينة لزم الإجمال، وكلاهما خلاف الحكمة.

وَيُرَدُّ عَلَيْهِ :

أولاً: إنّ ذكر القرينة لا يتعيّن أن يكون تطويلاً بلا طائل، فقد تكون الفائدة في ذكر نفس القرينة، كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^(١)، فالجملة الفعلية، وإن كانت قرينة لإحدى معاني العين - وهي النابعة - إلّا أنّه أريد بها مثلاً - مضافاً إلى القرينية - تشويق الناس إلى النعيم، وذلك بذكره شيئاً من التفصيل.

وثانياً: إنّهُ يتعلّق الغرض تارة بنفس هذا الإجمال، كآليات المتشابهة من القرآن الكريم.

وثالثاً: إنّهُ مع وجود القرينة الحالية، فإنّه لا يلزم التطويل في اللفظ.

الرأي الرابع: وجوب وقوع الاشتراك اللفظي، وذلك لأنّ المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فلأجل استيعاب المعاني لا بدّ أن نُخصّص اللفظ لأكثر من معنى.

وَيُرَدُّ هَذَا الْقَوْلُ بـ :

أولاً: إنّ لازم هذا القول، هو كون المعاني المشتركة أيضاً غير متناهية، وهذا غير ممكن الصدور من الواضع.

(١) سورة الإنسان: الآية ٦.

ثانياً: موارد الحاجة والابتلاء متناهية، فليس من الضروري افتراض عدم المتناهي في المعاني.

ثالثاً: المعاني الجزئية وإن كانت غير متناهية، إلا أنه يمكن درجها في ضمن كليّات متناهية.

رابعاً: ليس من اللازم أن يكون الاستعمال في المعاني المختلفة على نحو الحقيقة، ليلزم عدم الحصر فيها، وإنّما يمكن افتراض معاني حقيقة وأخرى مجازية.

الأمر الثاني عشر

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

وقبل أن ندخل في تفصيل البحث، لا بدّ من إخراج بعض الصور التي هي ليست من استعمال اللفظ في معنيين في شيء..

منها: ما إذا كان الاستعمال في المعنيين على نحو المجموع، بحيث أريد مثلاً بـ «العين» الذهب والفضة معاً، فيكون كلّ منهما جزءاً للمعنى الواحد المجموعي.. فإنّ هذا استعمالٌ للفظ في معنى واحد وإن كان مجازاً، لعدم وضع اللفظ للمعنيين بما هما مجموعان.

ومنها: ما إذا كان الاستعمال في الجامع للمعنيين، كاستعمال «العين» في مطلق النقد الجامع بين الذهب والفضة، فكلّ منهما ليس على نحو جزء المعنى - حتى يكون المستعمل فيه هو المجموع كما في الفرض السابق - بل كل منهما فرد من المعنى المستعمل فيه اللفظ، وهذا الاستعمال مجازي أيضاً.

وأما مورد البحث فهو استعمال اللفظ في المعنيين، بحيث يكون كلّ معنى مراداً مُستقلاً.

والحقّ في المقام هو عدم الإمكان، لأنّ المراد بالاستعمال هنا ليس هو جعل اللفظ علامة للمعنى، إذ من الممكن أن يكون شيء واحد علامة لمعنيين في آن واحد - كنور القمر الذي هو علامة لوجود الليل

والقمر في آن واحد - بل الاستعمال عبارة عن إفاء اللفظ في المعنى، فإذا أُريدَ إفناؤه في المعنى الآخر مستقلاً، فلا بدّ من تكرار اللفظ.. وإذا أُريدَ إفناؤه في المعنى الآخر ضمن المعنى الأوّل، فلا بدّ من استعمال اللفظ في المجموع.

وأما لحاظ اللفظ فانياً مستقلاً في هذا المعنى وذلك المعنى، فهذا أمر محال، إذ بعد اللحاظ الأوّل، لم يبق شيء ليلحظ ثانياً فانياً في المعنى الثاني، إلّا أن يرى الإنسان الشيء الواحد شيئين.

وذهب بعضهم إلى أنّ المانع من هذا الاستعمال، هو مخالفة الواضع في وضعه، إذ إنّ وضع اللفظ للمعنى بقيد كونه هو المعنى الوحيد للفظ، فإذا استعمل معه معنى آخر، كان استعمالاً للفظ في غير ما وضع له. وعليه، فلا استعمال في معنيين ممكن، إلّا أنّه غير واقع.

ويُرَدُّ هذا القول: أنّه لو سلّمنا بعدم وجود المانع العقلي المذكور، فليس ما ذُكِرَ بمانع، إذ إنّ أخذ قيد الوحدة من حالات الواضع، لا من قيود الواضع، ولا الموضوع له، ولا يلزم مراعاة حالة الواضع عند الوضع. وعليه، فلو لم يكن هذا النحو من الاستعمال محالاً، فلا بدّ أن نقول بالجواز.

وذهب بعضهم إلى التفصيل بين المفرد من جهة، والمثنى والجمع من جهة أخرى، فقال: إنّ لا يجوز في الأوّل إرادة معنيين من اللفظ الواحد حقيقة، لأنّ الوضع كان بقيد الوحدة، وهذا الاستعمال كان في جزء الموضوع له - وذلك بإلغاء قيد الوحدة - واستعمال الكلّ في الجزء مجاز، وهذا بخلاف الثاني، لأنّه في حكم تكرار اللفظ، فأمكن إرادة معنى مستقلّ من كلّ من اللفظين المكرّرين بحكم هيئة الثنية.

وَيُرَدُّ هَذَا الْقَوْلُ فِي ضَمَنِ النِّقَاطِ التَّالِيَةِ:

أولاً: ما قيل من أنَّ استعمال المفرد في المعنيين مجاز، مدفوع أنه غير قابل للمجازية أصلاً، فإنه ليس من باب استعمال الكل في الجزء ليكون مجازاً، وإنما هو من باب استعمال للشيء بشرط شيء - أي بقيد الوحدة - في الشيء بشرط لا، وهذان الأمران متباينان، إذ فاقد الشيء يباين الواحد له.

ثانياً: هيئة التثنية والجمع تقتضي تكرار المعنى الواحد المستفاد من اللفظ، لا تكرار المعنيين المختلفين.. فهية التثنية في العينين، تقتضي فردين من الجارية أو الباكية، لا فرداً من الجارية وآخر من الباكية.

والشاهد على ذلك في تثنية عَلم واحد كـ «زيد» وجمعه، فإنه بعد التثنية مثلاً لا يبقى على العَلَمِيَّة، بل يُؤَوَّل العَلم بما له هذا الاسم، وبعدئذ يُثَنَّى المؤَوَّل ليصبح المراد به فردين من حقيقة واحدة.. ولو كان الاستعمال في المعنيين بما لهما من العَلَمِيَّة، لكان المثنى منه معرفة، مع أنه نكرة عند العلماء.

ثالثاً: لو تنزَّلنا عن القول السابق، وسلَّمنا أنَّ الصيغة تقتضي في المثنى مثلاً تكرار طبيعتين من المعنى، لا فردين من طبيعة واحدة فقط، فإنَّ جواز ذلك لا يدلُّ على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، إذ معنى المثنى يقتضي التكرار والتعدد..

ولو أُريد التمثيل لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى في باب المثنى، لوجب القول باستعمال لفظ العينين مثلاً في مجموعتين ثنائيتين، سواء كان في ضمن كلٍّ من المجموعتين معنيان مختلفان أم فردان من

حقيقة، ولكنَّ هذا لا يجوز حتى عند من ذهب إلى التفصيل بين المفرد وغيره، لأنه إفتراض في هذا الوجه، وجود قيد الوحدة الموجب في المثني - مثلاً - لوضع اللفظ لمعنيين فقط أو لفردين من معنى واحد.. وهذا القيد بنفسه في المفرد، هو الذي منع من إرادة معنى آخر بجوار المعنى الأوّل.

وربّما تُؤيّد القول بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، الأخبار الدالة على أنّ للقرآن سبعين بطناً^(١)، وأدُلّ دليل على جواز الشيء وقوعه.

ويجاب عليه: أنّه لا بدّ من حمله على معنى ليس فيه استحالة عقلية، ويمكن ذلك بأحد وجهين:

١ - إنّ اللفظ مستعمل في معنى واحد - وهو الذي نعرفه من اللفظ - واستعمل اللفظ في باقي المعاني على سبيل العلامة، وقد سبق أنّه لا مانع من كون اللفظ علامة لمعانٍ كثيرة، وإن لم يعرف تلك المعاني إلّا أهلها.

٢ - إنّ اللفظ مستعمل في معناه العرفي أيضاً، ولكنه يدلّ على لوازم ذلك المعنى، وكذا لوازم اللوازم، وهكذا.. فاللفظ دالٌّ بالمطابقة على المعنى الأوّل، وبالاتزام على المعنى الثاني.

الأمر الثالث عشر

المشتقّ

تمهيد:

المشتقّ يُستعمل تارة في «المتلبّس بالمبدأ» كاستعمال لفظ «القاتل» فيمن يقتل في الحال . . وتارة فيمن «انقضى عنه المبدأ» كاستعمال اللفظ فيمن صدر منه القتل سابقاً . . وتارة فيمن «سيتلبّس بالمبدأ» كاستعماله فيمن يقتل في المستقبل . . ولا شك أنّ الاستعمال في الأخير مجازي، وفي الأوّل حقيقي، وإنّما وقع الخلاف في الثاني، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي؟ وقبل الدخول في البحث نقدّم أموراً:

١ - المراد بالمشتقّ:

المراد بالمشتقّ في هذا البحث، هو كلّ ما يجري على الذوات، بملاحظة اتّصافها بالمبدأ الموجب لاتّحاده مع الذات، على نحو «الحلول» كحلول صفة البياض على ذات الأبيض . . أو «الانتزاع» كانتزاع صفة المالكيّة من ذات المالك . . أو «الصدور» كصدور الضرب من ذات الضارب، ويشمل ذلك: اسم الفاعل، والمفعول، والصفة المشبّهة، وصيغة المبالغة، واسم الآلة، والزمان، والمكان.

فخرج من التعريف أمران:

الأوّل: ما لم يجرّ على الذات، كالأفعال الجارية على الأفعال

الصادرة من الذات، فالأفعال فيها غير جارية على الذات لا في المتلبس بالفعل، ولا المنقضي عنه المبدأ.

والثاني: ما كان جارياً على الذات بملاحظة نفس الذات، لا اتّصافها بمبدأ خارج عنها، كـ «الإنسان» الجاري على ذات الإنسان، بملاحظة مقام الإنسان ذاته. . ومن الواضح أنّه مع زوال التلبس بهذا المشتقّ كما - لو صار الإنسان ملحقاً - فلا بقاء للذات، لبحث فيه عن جريان المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ. . وكذلك ما كان بملاحظة ذاتي من ذاتيات الذات، كـ «الحيوان» الجاري على ذات الإنسان، فإنّه أيضاً لا بقاء للذات بعد زوال الذاتي، فلا معنى للبحث عن صدق المشتقّ على ما لا وجود له.

والظاهر، جريان النزاع بالنسبة إلى جميع المشتقات المذكورة، ولكن ذهب صاحب الفصول^(١) إلى اختصاص البحث بـ «اسم الفاعل» وما يضاهيه، كـ «الصفة المشبهة» التي فيها معنى «الفاعل» كالشريف - بخلاف ما فيه معنى المفعول كجريح - وكـ «المصدر بمعنى الفاعل» كالعدل بمعنى العادل. . وأخرج البقيّة من محلّ النزاع، لأنّ اسم المفعول يكون تارة حقيقة في التلبس فقط كـ «المملوك»، فلو زال الملك لا يصدق عليه اللفظ حقيقة، ومنها ما يكون حقيقة في الأعمّ كـ «المقتول»، فهو صادق حقيقة على من انقضى عنه القتل.

وكذلك الأمر في اسم الآلة، فإنّه يصدق لفظ «المفتاح»، وإن لم يتلبس بالفعل أصلاً، وكذلك اسم المكان فـ «المقتل» يصدق على

(١) الفصول الغروية: ص ٦٠.

المكان الذي انقضى عنه المبدأ، وهكذا الأمر في صيغة المبالغة المستعملة فيمن لديه استعداد الكثرة لذلك المبدأ كـ «الضراب»، والشاهد على اختصاص النزاع باسم الفاعل، ذكره في البحث دون غيره.

ويرد على هذا القول:

أولاً: إنّ ما ذكر من موارد الخروج عن مورد النزاع، ليس مُسَلِّماً عند الجميع ليقال إنّ حقيقة في الأعمّ اتفاقاً، بل قد يدعى خلاف ذلك، وذلك يكفي لجريان النزاع فيه.

ثانياً: إنّ ذكر اسم الفاعل في بحث العلماء، إنّما هو كمثال للبحث، ولا يوجب انحصار مصداق البحث في هذا الفرد بالذات.

ثالثاً: إنّ الخطأ الذي وقع فيه صاحب الفصول، يكمن في تفسيره للمبدأ الذي كان منه الاشتقاق، فإنّ المبدأ عنده هو المصدر المذكور في أبواب التصريف، ففي مثال اسم الآلة «المفتاح» ادّعى أنّ الإطلاق أعمّ من المتلبّس والمنقضي من جهة زوال المبدأ - وهو الفتح - مع بقاء الإطلاق على صحّته، لأنّه استعمل فيما من شأنه الفتح. . وعليه، فالمفتاح الذي لا يفتح به، مثال للمشتقّ الذي انقضى عنه مبدأ «الفتح» مع صدق اللفظ عليه حقيقة.

والصواب: أنّ المراد بالمبدأ هنا، ليس هو المصدر الصرفي - كالفتح في المثال - وإنّما هو المعنى الذي أوجب اتّحاده مع الذات، انتزاع المشتقّ من تلك الذات، وهذا المبدأ في المثال السابق، هو شأنية الفتح لا الفتح المصدري. . وهذا المبدأ - أعني الشأنيّة - باقية في الذات مادام للمفتاح قابليّة الفتح، وإن لم يفتح به أصلاً، أو فتح

وانقضى التلبس به، فهذه الذات ممّا لم ينقض عنها المبدأ - أي الشأنيّة - بخلاف القول السابق الذي ادّعى زوال التلبس في نفس المورد.

نعم، لو زالت قابليّة المفتاح للفتح، بأن أصبحت قطعة من الحديد، جاء النزاع المذكور من أن المشتقّ هل هي حقيقة، في مثل هذه الذات التي انقضى عنها المبدأ أو لا؟

بل نقول أكثر من ذلك، وهو: أنّ النزاع لا يعمّ جميع المشتقات اللغويّة فحسب، بل يشمل ما ليس بمشتقّ اصطلاحياً كـ «الزوج» الذي لم يشتقّ من مصدر، بل انتزع من اتّصاف الذات إمّا بـ «العرض» وهو المبدأ المتأصل الحقيقي، كالبياض العارض على الأبيض أو بـ «العرضي» وهو المبدأ الاعتباري، كالزوجيّة العارضة على ذات الزوج.

فهذا النزاع جارٍ في المقام، سواء أدرجناه في ضمن البحث عن المشتقّ، لأنّه عبارة عن الصفة المنتزعة من الذات لانتحاده مع المبدأ، أو أفردنا له بحثاً مستقلاً، فالملاك في الحالتين أمر واحد.

والشاهد على ما قلناه من عموم النزاع للمورد السابق، هو: بحث الفقهاء^(١) في مسألة رجل له زوجتان بالغتان وأخرى صغيرة رضيعة، واتّفق أن أرضعت كلّاً منهما الصغيرة على النصاب الشرعي في الإرضاع الناشر للحرمة، فعلقوا الحكم في المسألة على كون استعمال لفظ الزوجة - التي هي من الجوامد - حقيقة في خصوص المتلبس بمبدأ الزوجة، أو الأعم.

(١) مسالك الأفهام، للشهيد الثاني: ج ٧، ص ٢٦٨؛ كفاية الأحكام، للمحقق السبزواري: ج ٢، ص ١٢٤.

فعلى الثاني - أي على الأعم من التلبس - تحرّم النساء الثلاثة، فتحرم الصغيرة، لأنها ربيبة الزوجة المدخولة بها.. كما تحرم الزوجة المرضعة الأولى، لأنها أمّ الزوجة.. كما تحرم المرضعة الثانية للوجه نفسه، لصدق عنوان الزوجية على الصغيرة، وإن زال عنها التلبس بعد حرمتها بالإرضاع السابق.

وعلى الأول - أي على خصوص التلبس - تحرّم الصغيرة والمرضعة الأولى فقط، لعدم إرضاع الثانية لمن يصدق عليها الزوجة، وذلك لزوال تلبسها بالمبدأ، قبل الإرضاع الثاني.

٢ - شمول البحث لاسم الزمان:

سبق أنّ قلنا بشمول النزاع لجميع المشتقات، بما فيها اسم الزمان.. ومن الواضح أنّ مورد النزاع - على القول بالأعم - هي الذات التي زال عنها التلبس، والتي كانت متلبسة فيما مضى بالمبدأ، فبقاء الذات مقطوع الافتراض.

ولكنّ هذا الفرض لا يجري في اسم الزمان، لأنّه لا بقاء لذات الزمان بعد زوال التلبس، حتّى يبحث في صدق المشتقّ عليه أم لا.. فمثلاً لو كان يوم الجمعة مقتل زيد، فإنّه بزوال تلبس ذلك اليوم بالوصف، وذلك في يوم السبت مثلاً، فحينئذ لا بقاء لذات زمان يوم الجمعة، بخلاف اسم الفاعل، فإنّ ذاته قائمة حتّى مع زوال الوصف.

والجواب على هذا التوهم: أنّه لا منافاة بين أن يكون الوضع في اسم الزمان للأعمّ من المتلبس والمنقضي عنه التلبس، وإن كان الفرد في هذا «الموضوع له» بالخصوص منحصراً في فرد واحد، أي الزمان

المتلبّس فقط بالمبدأ.. وهذا لا يمنع عموميّة الموضوع له، ونظير ذلك لفظ الجلالة - على أحد القولين - الموضوع لكلّي واجب الوجود، وإن انحصر مصداقه في فرد واحد، بل قد لا يكون لكلّي أيّ فرد أصلاً كمفهوم شريك الباري.

٣ - عدم شمول البحث للأفعال والمصادر:

فأمّا عدم شمول البحث للمصادر المجردة كـ «الكرم» والمزينة كـ «الإكرام»، فلخروج الأوّل تخصّصاً من «المشتقّ اللغوي» لأنّه مبدأ المشتقات وليس بمشتقّ، ومن «المشتقّ المبحوث عنه» وذلك لعدم جريانه على الذات، بل على الحدث القائم بالذات.. والثاني خارج تخصّصاً أيضاً من موضع البحث، لعدم جريانه على الذات.

وأما الأفعال، فلها مادة وهيئة، فالمادة هي المعنى الحدّثي كالمصدر، وأمّا الهيئة فهي دالّة على قيام ذلك المعنى بتلك الذات، فلا يجري على نفس الذات، ولذا لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر أي حمل الفعل على الذات.

٤ - دلالة الفعل على الزمان:

المشهور بين علماء النحو: أنّ الفعل يدلّ على الزمان، بحيث يميّز به عن الاسم، فجعلوا اسم الفعل خالياً من الزمان، بينما الفعل منه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة.. والحقّ، أن لا دلالة لهذه الأفعال على الزمان.

أمّا فعل الأمر فدلالته منحصرة بطلب إيقاع الفعل أو عدمه، والحالية أمر خارج عن حقيقة الأمر، نعم هو ظرف للطلب، ضرورة أنّ

كلّ أمر زماني بحاجة إلى ظرف يتحقّق فيه، ولذلك كان ظرف الإخبار بالماضي والمضارع، وحتّى الجُمْل الاسميّة هو الحال، من دون أن يؤدّي ذلك إلى كون هذه المذكورات دالّة على الزمن الحاضر، كما هو واضح.

وأما فعلاً الماضي والمضارع، فربّما يُدعى كونهما دالين على الزمان، إلّا أنّ هذه الدلالة ليست بالدلالة التضمينية - وذلك بأن يكون الزمان جزء من معناه - وإتّما الفعل الماضي يدلّ على النسبة التحقيقية فقط، وهي متلازمة مع الزمان غالباً، كما أنّ المضارع يدلّ على النسبة الترقّبية، وهي مقارنة للحال والاستقبال.

ولنا على هذا المدعى شواهد:

١ - هنالك بعض الموارد، التي لا بدّ من الفصل فيها بين النسبة التحقيقية والترقّبية وبين الزمان - ولهذا قلنا: إنّ التلازم غالبي لا دائمى - وحيثّ فلا بدّ أن يكون الاستعمال على نحو:

الحقيقة، وهو المطلوب.

وإمّا على نحو المجازيّة، وهو مقطوع العدم حتّى عند الخصم.

وإمّا على نحو تجريده من الزمان، وهو خلاف ما نلاحظه بالوجدان.

وأما مثال التجرّد عن الزمان، فهو في الموارد التي يسند الفعل فيها إلى غير الزماني. . إذ إنّ الفعل يسند تارة إلى ما لا يتحقّق له الفعل، إلّا في زمان من الأزمنة كـ «ضرب زيد»، فالفعل أسند إلى ما هو زماني، وتارة إلى الزمان نفسه، كقولك: «مضى يوم السبت»، فليس

مُضِيَّ يوم السبت ممّا وقع في الزمن الماضي، وإلاّ لزم منه كون الزمان ظرفاً للزمان وهو محال، إذ إنّهُ يلزم التسلسل، وكذلك في الاستقبال كقولك: «سيأتي شهر رمضان» فإنّ ترقب الإتيان هنا ليس هو ما سيقع في المستقبل.. فالحقّ أنّه في الماضي يدلّ على التحقق مجرّداً عن الزمان، وفي المضارع على الترقب كذلك.

والموضع الآخر، هو إسناد الفعل إلى ما لا يُتصوّر في حقّه زمان ولا مكان كقولك: «علم الله».

٢ - الفعل المضارع يدلّ على الحال والاستقبال، ولكن يا ترى، هل هذه الدلالة على نحو الاشتراك اللفظي، أو على نحو الاشتراك المعنوي؟

والجواب: أن الأوّل منفي حتّى عند الخصم، والثاني بحاجة إلى جامع حقيقي لا انتزاعي، وما يمكن افتراضه جامعاً حقيقياً، ليس هو إلّا ذات الزمان الجامع بين الأزمنة الثلاثة، والحال أنّ المضارع لم يوضع له، وليس ماعداه جامعاً حقيقياً.

وعليه، فلا مناص من القول: إنّهُ لم يوضع للدلالة على الزمان إلّا التزاماً، بمعنى أنّه موضوع للنسبة الترقّبيّة المنسجم مع الحال، والمضارع دون الماضي.. كما أنّ الحال كذلك بالنسبة إلى الجُمَل الاسميّة، التي لم توضع لأحد الأزمنة الثلاثة، وإنّما وُضِعَتْ للنسبة الإخباريّة في مثل «زيد قائم» الذي ينسجم مع الأزمنة الثلاثة.

٣ - لو كان الفعل الماضي والمضارع دالّين على الزمان، فما هو المدعى إذا لم يكن المضارع بمعنى الحال أو الاستقبال، ولم يكن الماضي بمعنى الماضي؟

فمثلاً لو قلت: «يجيء زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام» فـ «ضرب» هنا لم يستعمل في الماضي واقعاً، بل مُضِيَّه أمرٌ نسبيٌّ، أي بالنسبة إلى العام القادم يكون الضرب ماضياً، فيلزم على قول المشهور كون الاستعمال هنا مجازياً، وهو متفق المنع، بينما لا ضير في ذلك بناءً على ما اخترناه من كون الاستعمال في النسبة التحقُّقيَّة، مع قطع النظر عن الدلالة على الزمان.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى المضارع في قولك: «جاءني زيد قبل عام، وقال إنه سيضرب بعد أيام» فهذا مستقبل نسبي أيضاً لا حقيقي.. ولا توجيه لصدق الاستعمال الحقيقي في الموردين، إلا ما قلناه من كون الاستعمال في النسبة الترقِّيَّة.

ومما يناسب المقام بعد الحديث عن الأفعال التطرُّق - ولو إجمالاً - للحروف والأسماء وإن سبق الحديث عنها فيما سبق.

فالحروف - كما قيل - وُضِعَتْ لتدلَّ على معنى في غيرها، بخلاف الأسماء التي وضعت للدلالة على معنى في نفسه.. ومن هنا كانت المعاني الحرفيَّة جزئيَّة، لأنَّ لحاظها معنى لغيرها ممَّا يقيدُها ويشخصُها، لكون طرفي الربط في الحروف متشخصين.

ولكن الحق - كما قلناه سابقاً - أنَّ الموضوع له في الحرف لا يختلف عنه في الاسم، فالمعنى الحرفي في حد ذاته معنى كلي، كالابتداء في «من»، ولحاظ الآليَّة، إنما هو في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه، ومن الواضح أنَّ لازم هذا القول هو: أن استعمال الحرف من دون هذا اللحاظ لا يكون استعمالاً في غير ما وضع له

اللفظ، وإن كان استعمالاً بغير ما وضع له، وهذا لا يوجب المجازية في الاستعمال.

وهذا بخلاف القول: إن اللحاظ الآلي قيد للمعنى الموضوع له، إذ يلزم بناءً على ذلك كون المعنى كلياً عقلياً - مركباً من كلي طبيعى وهو الابتداء مثلاً، ومن لحاظ ذهني - وهو لا ينطبق على الخارجيات، إلا بالتجريد، وهو خلاف ما نجده في أنفسنا من المعنى من دون تجريد.

والشاهد على الكلية في المعاني الحرفية هو: أن العلماء يتمسكون بإطلاق المعاني الحرفية، ولولا أن المعاني الحرفية معان كلية بحسب أنفسها، مجردة عن قيد اللحاظ الذهني، لما أمكن التمسك بالإطلاق، لصيرورة المعنى جزئياً. فمثلاً تراهم يتمسكون بإطلاق الجملة الجزائية في الشرط في قولك: «إذا جاءك زيد فأكرمه» فيحكمون بوجوب الإكرام مع المجيء، وعدم وجوب الإكرام مطلقاً مع عدم المجيء، لانتفاء المعلق عند انتفاء المعلق عليه.

وهذا التمسك بالإطلاق في مقابل من يقول: إن المعلق هنا هو شخص وجوب الإكرام الخاص المعلق على المجيء، ومع انتفاء المعلق عليه، ينتفي هذا المعلق الخاص من دون تعرض لباقي أفراد وجوب الإكرام.

وبما قلناه هنا، يتضح الجواب أيضاً عما قد يُقال في توجيه عدم جريان الإطلاق هنا من أن: المعنى المقيّد باللحاظ أمرٌ ذهني جزئي، والإطلاق لا يجري في الجزئيات.

و بعبارة أخرى فإن ملخص الجواب:

النقضي: هو أن الإشكال بعينه يجري في الأسماء، إذ إن لحاظ

الاستقلالية في الأسماء يوجب الجزئية، كما أدى لحاظ الآلية إلى ذلك.. وعليه، فلا يجوز التمسك بإطلاق «أكرم العالم» وبذلك ينسد باب الإطلاق من رأس.

الحلّي: هو أنّ المُستعمل فيه معنى كليّ طبيعي، يقبل الانطباق على كثيرين، وأنّ اللحاظ الآلي الموجب للجزئية، إنّما هو في مرحلة الاستعمال، وكذلك الأمر في الأسماء.

وعليه، فلا منافاة بين المعنى الكليّ الموجب لجريان الإطلاق، والجزئية الذهنية في مقام الاستعمال.

هـ - اختلاف مبادئ المشتقات:

إنّ بعض المشتقات مبدأها الملكة كالاجتهاد، والحرفة كالنجارة، وفعليّة ذلك المبدأ كالضرب..

والاختلاف في كون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس أو الأعمّ، جار في مثل تلك المبادئ أيضاً، ولكنّ تلبّس كلّ ذات بالمبدأ إنّما هو بحسب ذلك المبدأ، فقد يكون التلبّس حاصلاً، بحيث يوجب صدق المشتقّ حقيقة، مع عدم حصول التلبّس الفعلي.. فمثلاً يصبح إطلاق لفظ «المجتهد» حقيقة على مَنْ له مَلَكَةُ الاجتهاد، وإن كان نائماً لتلبسه حتّى في تلك الحالة بالملكة.. أمّا لو زالت الملكة بعد الهرم، فيأتي حينئذٍ النزاع في صدق المشتقّ عليه حقيقة.

نعم، لو كان هذا المشتقّ موضوعاً للاجتهاد الفعلي، لم يصدق المشتقّ عليه حقيقة إلّا بناء على الأعمّ.

وملخص القول: أنّه يصحّ أن يقع الخلاف في أنّ مفاد الهيئة، هو

إسناد المادة - على اختلاف كفياتها المذكورة آنفاً - إلى الذات حقيقة عند تلبس الذات بتلك المادة فقط، أو للأعم من التلبس وإنقضائه.

٦ - المراد بالتلبس الحالي في مورد النزاع:

ذكر في عنوان البحث، أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو الأعم، فما المراد بالحال؟

فهل المراد هنا الحال الزماني - أي ما يقابل الماضي والمستقبل - وهو عبارة عن زمان التكلم الذي هو بين الماضي والاستقبال؟ أو المراد حال نسبة المشتق إلى الذات وجريه عليها؟

إن المراد بالحال هنا هو الثاني، والدليل على ذلك هو أن «كان زيد ضارباً في الأمس» حقيقة حتى على رأي من يقول بالوضع للمتلبس، مع أن الضرب غير مُتحقق في حال التكلم، وإنما تلبس الذات بالمبدأ حاصل في زمان نسبة الضرب إلى زيد - وهو الأمس - فزمان جري المشتق على الذات هو في الأمس، وفيها كان التلبس حالياً، ومن هنا كان حقيقة.

وكذلك الأمر في جملة «زيد سيكون ضارباً غداً» فإنه حقيقة أيضاً مع عدم التلبس الفعلي، باعتبار حالة التلبس في زمان الإسناد - وهو المستقبل - ولولا هذا التفسير للزم كون الاستعمال فيهما مجازاً، وخاصة في الأخير، لأن استعمال المشتق فيما سيتلبس بالمبدأ مجاز اتفاقاً.

فلو أُشكِل: أن استعمال المشتق في جملة «زيد ضارب غداً» مجاز بالاتفاق، وهو دليل كون المراد بالحال الحال الزماني.

أجيب: أنّ الظرف في الجملة السابقة، يمكن تفسيره بأحد نحوين:

أولاً: إنّ متعلّق الظرف في هذه الجملة عبارة عن هيئة الضارب، بمعنى أنّ نسبة الضرب إلى زيد واقعة في الغد، ولا شكّ أنّه في زمان النسبة، يكون التلبّس حالياً. . وعليه، يكون الاستعمال حقيقياً.

وثانياً: أن يكون المتعلّق هو المادّة، أي المعنى المصدري - وهو الضرب - فالمعنى هو إسناد الضرب إلى زيد الآن - كما يقتضيه إطلاق الكلام - بنوع من الضرب يقع في الغد، فزمان الجري هو الحال والتلبّس في الاستقبال، وهو استعمال مجازي باتّفاق الجميع. . وعلى هذا الوجه يفسّر كلام المجمعين على مجازيّة العبارة السابقة.

والشاهد على ما ذكرناه من المعنى - وهو أنّ المراد بالحال هو حال الجري لا الحال الزماني - هو اتّفاق الكلّ على عدم دلالة الاسم - ومنها المشتقات - على الزمان، وقولهم مع ذلك: أنّ اسم الفاعل حقيقة في الحال، فلا يمكن التوفيق بين هذين القولين، إلّا بالقول: إنّ المراد بالحال في القول الأخير هو حال الجري، وإن كان حال الجري مستلزماً لزمان معيّن، إلّا أنّ هذا الاستلزام لا يعنى كون الاسم دالّاً على الزمان. . وعليه فإنّ اسم الفاعل معناه الحقيقي، هو تلبّس الذات بالمبدأ في حال الإسناد، لا في الزمن الحاضر، لأنّه حينئذٍ يصير دالّاً على الزمان وهو خلاف المتفق عليه في الأسماء.

فإن قلت: إنّ بعض المشتقات - كاسم الفاعل - اشترط في عمله كونه بمعنى الحال أو الاستقبال، وهو يدلّ على أخذ قيد الزمان في دلالة هذه الأسماء.

قلتُ: إنّ هذه الدلالة لا يتعيّن كونها عن طريق الاسم نفسه، بل المراد كون الدلالة عن طريق القرينة اللفظيّة أو الحالّيّة. . أضيف إلى أنّ القول بالدلالة على أحد الزمانين بنفسه، يتنافي مع اتّفاقهم على عدم دلالة اسم الفاعل على الاستقبال حقيقةً.

فإن قلتُ: إنّ المراد بالحال في المشتقات هو الحال الزماني، بدليل أنّه عندما يطلق القائل القول «زيدٌ ضاربٌ» من دون بيان ظرف زماني، فالمتبادر إلى الذهن هو الضرب الحالي، وخلافه بحاجة إلى قرينة، سواء كان منشأ هذا التبادر هو «الانصراف» إلى الفرد الأجلّي أو «مقدّمات الحكمة» إذ لو أراد المتكلّم الحكيم زماناً غير الحال، لاحتاج إلى بيان زائد، وهو منتفٍ في المقام.

قلتُ: إنّ هذا التبادر ليس دليلاً على أنّ الوضع كذلك، لأنّه لم ينشأ من حاقّ اللفظ، وإنّما هو وليد لمقدّمات الحكمة، أو لانصراف اللفظ من وضعه إلى غير ذلك لمناسبة.

٧ - وجود الأصل في المقام:

لو شكّ في أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس أو الأعمّ، فليس هناك أصل عملي أو عقلائي لتعيين الموضوع، لأنّ ما قد يُقال إنّّه أصل في المقام، إمّا هو أصالة عدم إرادة الخصوصية الزائدة - أي خصوص التلبّس - فيثبت بذلك الوضع للعامّ.

ومن الواضح بطلان هذا الوجه، لأنّ النسبة بين الوضع لخصوص المتلبّس أو الأعمّ - في مقام الوضع - نسبة التباين، وإن كان في الواقع - مع قطع النظر عن الوضع - من قبيل الأقلّ والأكثر.

وعليه، فأصالة عدم إرادة الخاصّ، تعارضها أصالة عدم إرادة العامّ.. أضف إلى ذلك أنّ أصالة عدم إرادة الخصوص - لإثبات الوضع للعامّ - لا يفيد في إثبات المدعى، لصيرورته أصلاً مثبتاً، من جهة اللوازم العقلية.

وقد يُقال هنا بأصالة الاشتراك المعنوي في مقابل الحقيقة والمجاز، إذ لو قلنا بالوضع للأعمّ، لكان استعمال اللفظ في المنقضي عنه المبدأ على نحو الحقيقة كالمتلّبس.. أمّا على القول بالوضع للخصوص، فإنه يلزم منه كون الاستعمال في المنقضي عنه على نحو المجاز.. والدليل على أرجحية الاشتراك المعنوي على القول بالحقيقة والمجاز، هو غلبة الوضع اللغوي في الأوّل قياساً إلى الثاني، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

ويردّ هذا القول أيضاً: أنّه لم يثبت ما قيل من أكثرية الوضع، وعلى تقديره فما الدليل على حجّة هذا الظنّ؟ إذ الظنّ هنا غير ناشئ من الظهور، وإنما هو ظنّ بالظهور لا منه.

يبقى بعد البحث عن الأصول في رتبة الموضوع، البحث عن الأصول في رتبة الحكم، فنقول:

إنّ الأصل العملي في بعض الموارد، يوافق نتيجة القول بالوضع للأعمّ، وتارة خلافه.. فمثلاً، لو جاء النصّ بإكرام العالم، فلو كان قبل النصّ من انقضى عنهم المبدأ، فلا يجب إكرامهم، لأنّه يقع الشكّ في التكليف، فتجري البراءة (وهذا يوافق قول القائل بالوضع لخصوص المتلبّس) ولو وجد بعد النصّ من انقضى عنهم العلم، فيجب إكرامهم استصحاباً للوجوب السابق المتقرّر (وهذا يوافق القول بالوضع للأعمّ).

الأقوال في المسألة:

كانت الأقوال السائدة قديماً، مترددة بين قائلٍ بالوضع لخصوص المتلبس أوللاًعم، وقد فصل بعض المتأخرين في المقام، فذهب إلى كون الوضع للمتلبس إذا كان المشتق لازماً، وللأعم إذا كان متعدياً. وذهب بعضهم إلى القول إن المشتق إذا كان محكوماً عليه - كقولك: أكرم العالم - فهو حقيقة في الأعم، ولو كان محكوماً به - كقولك: زيد عالم - فهو حقيقة في المتلبس.

وهذه التفاصيل باطلة، لأن منشأ توهم هذه التفاصيل هو الاختلاف في المبادئ، وقد سبق منا القول: إن اختلاف المبدأ لا يوجب عدم جريان النزاع، فيؤخذ التلبس والانقضاء فيما جعل مبدأ لذلك المشتق، سواء كان ذلك المبدأ متعدياً أم لازماً.

كما أن منشأ التوهم هو الاختلاف في الحالات - كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه - وهو أيضاً لا أثر له في جريان النزاع أيضاً، لأننا في مقام تعيين الموضوع له، مع قطع النظر عن حالاته في الكلام.

المختار في المقام:

الصحيح في المقام هو وضع اللفظ لخصوص المتلبس، وهو مختار متأخري العلماء والأشاعرة، والقول الآخر لمتقدمي العلماء والمعتزلة، والدليل على ذلك أمران:

١ - التبادر: وهذا التبادر لا يتقيد بما قد يذكر قيماً يوجب التفصيل من: التعدّي واللزوم، والمحكومية به أو عليه، أو الشأنية والفعليّة وغير ذلك.

٢ - صحّة السلب: عن الذات المنقضي عنها المبدأ، وصحّة السلب هذه مطلقة أيضاً، بمعنى صحّة السلب «بالحمل الذاتي» فيثبت بذلك أنّه غير موضوع له - وإن لم يقل أحد بكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المنقضي - و«بالحمل الشائع» فيثبت بذلك أنّه ليس فرداً من أفراد الموضوع له.

والشاهد على صحّة السلب هو: أنّ المشتقّ - في بعض الحالات - يتلبّس بضدّ المبدأ المنقضي عنه.. فلو لم يصحّ السلب، لزم صدق المشتقّ «باعتبار المبدأ المنقضي» مع ضده من مشتقّ آخر «باعتبار المبدأ المتلبّس به في الحال». والحال أنّ التضادّ بين صدق هذين المشتقّين في هذه الصورة قائم بوضوح. لأنّ العرف يرى المشتقات تابعة للمبادئ في الضديّة، فكما أنّ القيام والقعود ضدّان، كذلك المشتقان منهما فهما ضدّان أيضاً.

وقد يُشكّل على هذا الجواب الأخير: أنّ القول بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس، يتوقّف على وجود التضادّ بين المشتقّين، لو قيل بوضعه للأعمّ، وهذا يستلزم الدور، إذ نضمّ إلى الفرض السابق القول: إنّ العلم بالتضادّ، متوقّف أيضاً على الوضع لخصوص المتلبّس، إذ قبل أن نعلم أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس، لا نُسلّم بوجود التضادّ بين القاعد باعتبار الحال، والقائم باعتبار التلبّس السابق.

والجواب: أنّ علمنا بالتضادّ غير متوقّف، على كون الوضع لخصوص المتلبّس، وإنّما هو مستند على الارتكاز العرفي والعقلاني، وهذا الارتكاز كاشف عن كون الوضع لخصوص المتلبّس.

فإن قلت: إنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ، وهذا الارتكاز المذكور له

تفسيره الذي لا ينافي كونه حقيقة في الأعم، إذ إن هذا الارتكاز غير ناشئ من كون المشتق حقيقة في المتلبس، وإنما هو بسبب انصراف المشتق الذي وضع للأعم إلى المتلبس بالحال، لا أنه حقيقة فيه.. فهذا الانصراف هو سبب لارتكاز التضاد عند العرف.

قلت: إن هذا الانصراف له وجهه، بناءً على أنه حقيقة في المتلبس في الحال، فإنه أمر ناشئ من الوضع.. وأما على القول بالوضع للأعم، فلا يمكن تصوير ما يوجب الانصراف، إلا كثرة الاستعمال في المتلبس في الحال، بضميمة أن الظن يلحق الشيء بالأعم.. ولكن هذه الدعوى قابلة للمناقشة، حيث إنه كثيراً ما يستعمل المشتق فيما انقضى عنه المبدأ..

فإن قلت: إن ما ذكرتموه من غلبة أو كثرة استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ، فهو دليل على كونه حقيقة فيه، إذ إنه من البعيد أن لا يجعل الواضع الحكيم ذلك المشتق للمعنى الذي يستعمل فيه كثيراً، وخاصة إذا كان غالباً بالنسبة للمعنى الآخر.. وبعبارة أخرى: إن الاستعمال في المتلبس إما أن يكون أكثر من المنقضي أو العكس، فلو كان الأول توجه القول بالانصراف الذي لا يتنافى مع القول بالوضع للأعم، ولو كان الثاني توجه القول بكون الاستعمال حقيقة فيه كما قرّر.

لا يقال: إن الاستعمالات المجازية في كثير من الموارد، أكثر من الاستعمالات الحقيقية.

لأننا نقول: إن هذا الأمر فيما لو كان للفظ معنى حقيقي واحد ومعانٍ مجازية متعددة، فيكون مجموع الاستعمالات المجازية، أكثر من الاستعمال الحقيقي.. أما لو قسنا الاستعمال الحقيقي، بالنسبة إلى كل

واحد من المعاني المجازية بشخصه، فإنه يمكن القول بالعكس، وعلى فرض كثرة المعنى المجازي الواحد أيضاً قياساً إلى المعنى الحقيقي فهو فرض نادر، تدعوه كثرة الحاجة للتعبير بذلك المعنى المجازي.. وهذا غير القول بأن في جميع المشتقات، يغلب الاستعمال المجازي على الحقيقي، لينتفى بذلك الوضع الحقيقي للأعم.

قلنا : أولاً: أما ما ذكر من استبعاد الوضع لخصوص المتلبس، مع كون الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ كثيراً وبالتالي لزوم كثرة المجاز، فهو صرف استبعاد لا يكون دليلاً على المدعى، إذ لا يتنافى الاستبعاد مع التحقق والوقوع.

وثانياً: قد توهم في الإشكال المذكور، أن الأمر دائر بين أمرين: الاستعمال في خصوص المتلبس في الحال، أو في الأعم منه، ثم أشكل: «أن الاستعمال لو كان في الأول كثيراً، فهذا يوجب الانصراف، وبالتالي لا يدل على الوضع.. ولو استعمل في الثاني كثيراً، فهذا يوجب كثرة المجاز، بناء على القول بكون الوضع خاصاً في المتلبس وهو غير صحيح».

ولكننا نقول: إن هنالك تعبيراً ثالثاً، وهو أن الاستعمال يقع كثيراً في موارد إنقضاء المبدأ، وهو يغير الاستعمال فيمن انقضى عنه.. فمثلاً عندما نقول: «جاء زيد الضارب في أمس» فهنا الاستعمال متحقق في مورد الانقضاء، وهو لا يلزم كون الضارب مستعملاً في المنقضي عنه المبدأ على نحو الإطلاق والجري الفعلي، وإن كان التلبس منقضياً، بل يجتمع مع كون الضارب مستعملاً في الذات المتلبس باعتبار زمان تلبسه - وهو زمان الجري - فالمعنى في مورد

الانقضاء هنا هو: أنه جاء الذي نسب إليه الضرب، وأُجري عليه في الأَمْس. . فهو استعمال في حال التلبس، لا في حال الانقضاء.

وبعد هذه المقدمة، نقول:

إن ارتكاز التضاد الذي جعل دليلاً على الوضع لخصوص التلبس في مثل «القائم والقاعد»، لا يتم إلا إذا كان الجري والتلبس فعلياً - أي القاعد بالفعل، والقائم بالفعل - وإلا، فلا تضاد بين القاعد بعود الأَمْس والقائم بقيام اليوم، فارتكاز التضاد يدل على الاستعمال في خصوص المتلبس في الحال. . وهذا المعنى غير ناشئ من كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس، إذ بناءً على مذهب المستشكل - وهو الوضع للأعم - يكثر الاستعمال أيضاً في المعنى المخالف - وهو الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ - فتبادر خصوص معنى التلبس من دون إثبات كثرة الاستعمال فيه، يدلُّ على الوضع من حاقّ اللفظ لا من انصراف المطلق اليه.

كما نضيف أيضاً بناءً على المذهب المختار - وهو الوضع لخصوص المتلبس - أنه لا يلزمنا القول بكثرة المجاز، وذلك في موارد الانقضاء، وذلك لأنّه يمكننا حمل ذلك على المعنى الحقيقي - فلا داعي للصيرورة إلى المجاز - بالقول: أن الاطلاق والجري إنما هو بلحاظ حال التلبس - فيكون الاستعمال في خصوص المتلبس لا في المنقضي، وإن كان ظرف التلبس والجري في الزمان الماضي.

وبذلك، تمّ الجواب عن كلا الإشكاليين، أعني إشكال انصراف المطلق، وإشكال لزوم كثرة الاستعمال المجازي.

وقد أُشكل على الاستدلال بصحة سلب المشتق عمّن انقضى عنه

المبدأ - الذي جعلَ دليلاً ثانياً للقول بالوضع لخصوص المتلبّس - أنّه إن أُريد سلب الضاريّة مثلاً عن زيد مطلقاً - ولو في الزمن الماضي - فهذا باطل اتّفاقاً، لعدم صحّة سلب الضاريّة عنه في الزمن الماضي . . وإن أُريد سلب الضاريّة في الحال الحاضر - وهو زمن الانقضاء - فإنّ صحّة السلب هذه، لا تثبت المدعى من كون الضارب مجازاً في المنقضي عنه المبدأ بقول مطلق، حيث إنّ الدليل أثبت مجازيّة المشتقّ المقيد (أي الضارب في الحال) في الذات المنقضي عنها المبدأ، وهذا لا يتلازم مع مجازيّة المشتقّ المطلق فيه.

وأجيب: أنّ التقييد في المقام يمكن تصويره على أنحاء ثلاثة:

١ - أن يكون القيد للمسلوب، وحينئذٍ نسلم بإشكالية أن سلبه مقيداً، لا يعني بالضرورة صحّة سلبه مطلقاً . . ولكنّ هذا الوجه غير متعيّن.

٢ - أن يكون القيد للسلب، بمعنى صحّة سلب الضاريّة عن زيد حال انقضاء المبدأ عن الذات، وهذه الصحّة دليل على مجازيّة استعمال المشتقّ في المنقضي، إذ لو كان حقيقة فيه أيضاً، لما صحّ السلب في تلك الحالة.

٣ - أن يكون القيد للمسلوب عنه، بمعنى أنّ زيدا في حالة انقضاء المبدأ، صحّ سلب الضاريّة عنه، وهذا أيضاً علامة المجاز، إذ لو وضع المشتقّ للأعمّ من المتلبّس، لوجب صدقه على جميع الأفراد.

فتبيّن بما ذكرنا أنّ التقييد، لا يستلزم دائماً أن لا يكون صحّة السلب علامة لمجازيّة المطلق.

بطلان بعض التفاصيل:

الحقّ أنّه لا فرق في وضع المشتقّ للمتلبّس، بين كون المبدأ

متعدياً أو لازماً في مقابل من يقول: إنه حقيقة في التلبس إذا كان لازماً، وحقيقة في الأعم إذا كان متعدياً. . والدليل على ذلك: جريان دليل التبادر، وصحة السلب.

كما أنه لا فرق بين المتلبس بضد المبدأ أو خلافه، خلافاً لمن يقول: إن الضارب حقيقة في الأعم لمن ترك الضرب ولم يتلبس بضده أو خلافه، والقائم حقيقة في خصوص المتلبس، فيما لو تلبس بالعود بعد القيام. ولعل منشأ هذا التفصيل، ما ذُكر كدليل ثالث لإثبات الوضع للخاص، من أن القول بالأعم مستلزم لاجتماع الضدين. والدليل على بطلان هذا التفصيل أيضاً، ما ذُكر من التبادر، وصحة السلب مطلقاً.

وهذان الدليلان - على إطلاقهما - يردان كلما يمكن أن يُقال من تفصيلات في المسألة.

أدلة القائل بالوضع للأعم:

١ - التبادر: وفيه أن المتبادر خلافه، وهو المتلبس في الحال فقط.

٢ - عدم صحة السلب: فمثلاً، لا يصح السلب في المضروب والمقتول، حتى بعد انقضاء مبدأيهما.

وفيه: أن عدم صحة السلب في المثالين، من جهة كون المبدأ ليس فيهما الضرب والقتل، وإلا لصح السلب فيهما أيضاً إلا إذا كان الجري فيهما بلحاظ حال التلبس، وإنما المبدأ في المضروب، هو من وقع عليه الضرب ولو آناء، وفي المقتول من زهقت روحه. . ومن الواضح أن كلا المبدأين باقيان، حتى بعد انتهاء عملية الضرب والقتل.

نعم، لو أمكن تصوير انتفاء هذا المبدأ - كإرجاع الروح في مثال المقتول - كان الاستعمال فيه مجازاً، لأنه فيمن انقضى عنه المبدأ.

٣ - استدلال الأئمة عليهم السلام على مخالفتهم بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّالِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ^(١) في نفي خلافة الظالمين، إذ ليس المراد ظلمهم أيام الخلافة - وهو حال الجري - قطعاً ليكون حقيقة في المتلبس، لأن الخصم لا يسلم بذلك عند تسلم المنصب، إذ يدعي توبتهم . . بل المراد أنه يصدق عند نيلهم للعهد أنهم ظالمون حقيقة، باعتبار تلبسهم به سابقاً، باعتراف الخصم أنهم عابدو صنم . . وعليه، فلو لم يكن المشتق حقيقة في الأعم، لا يصح الاستدلال المذكور من الإمام عليه السلام.

والجواب: أن المشتق حقيقة في المتلبس حال الجري في هذا المورد أيضاً، ولكن ليس المراد بحال الجري حال نيل العهد، بل هو حال حصول الظلم منهم في الماضي، فالجري في الظالم إنما هو في الماضي، وقد كان التلبس وقتها فعلياً حالياً، فمثله كمثله قولك: «جاءني الذي كان ضارباً».

وتوضيحاً للأمر نذكر، أن العنوان المأخوذ في موضوع الحكم له حالات ثلاث:

١ - أن يكون العنوان عنواناً مشيراً، لا دخل له في الحكم أصلاً، كقولك عن أمير المؤمنين عليه السلام: «خاصف النعل إمامي» ^(٢)، أو كقول

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(٢) ورد التعبير عن أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الوصف أي «خاصف النعل» على لسان الرسول الأكرم عليه السلام في عدة مواقف نذكر منها ما رواه الشيخ الكليني في الكافي: ج ٥، ص ١١، ح ٢؛ وأحمد بن حنبل في مسنده: ج ٣، ص ٣٣ و ٨٢، وكثير من مصادر =

الإمام عليه السلام مشيراً إلى زرارة: «عليك بهذا الجالس»^(١) إذ لا يعني ذلك حتماً، أن هذا الالتزام مقيد بحالة جلوس زرارة.

٢ - أن يكون العنوان دخیلاً في الحكم، بلحاظ حدوثه فقط من دون اشتراط استمرارية ذلك العنوان كقولك: «طهر الملاقي للبول» فإن مؤداه هو الحكم بالتطهير بمجرد حصول الملاقاة ولو آنأ ما، لا أن الحكم مشروط باستمرارية بقاء حالة الملاقاة مع البول؛ فجري المشتق - الملاقي - إنما هو في الزمن الماضي، لا زمان الأمر بالتطهير.

٣ - أن يكون العنوان دخیلاً في الحكم، بلحاظ حدوثه وبقائه معاً، بحيث لو انتفت الاستمرارية ارتفع الحكم، كقولك: «قلد المجتهد»، فمن الواضح أن المراد بالمشتق هنا، ما كان جارياً على الذات حال الأمر بالتقليد، فإذا زالت المَلَكة عن المجتهد، ارتفع الحكم بالتقليد أيضاً.

فراجع ونقول: إن المراد بالظالم في الآية ما كان من قبيل الثاني، بمعنى أنه يكفي في ارتفاع نيل العهد تلبس الذات بالظلم ولو آنأ ما في الزمن الماضي.

والمرجع في هذا الإلحاق وشبهه، هو مناسبة الحكم واقتضائه لنوعية الموضوع من حيث الأقسام المذكورة، ففي مثال «قلد المجتهد»،

= الفريقين، وفيها قال النبي ﷺ: «إن منكم من يُقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبي ﷺ من هو؟ فقال: خاصف النعل»، يعني أمير المؤمنين عليه السلام. وأيضاً راجع وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ٢٦، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

نلاحظ أنّ الحكم بالتقليد من باب إرجاع العامّي لأهل الخبرة في الأحكام الشرعيّة. . ومن الواضح أنّ هذا النوع من الحكم، يقتضي كون الموضوع باقياً على حاله.

وأما في آية: ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) فإنّ المقام مقام تجليل (مقام الإمامة)، التي طلبها إبراهيم الخليل عليه السلام لفئة من ذريّته، كما تشرّف بها هو بعد الابتلاء والإتمام. . ومن الواضح أنّ الحكم بعدم نيل مثل هذا العهد الشريف الرفيع، يتنافى مع الظلم ولو في مرحلة من مراحل حياة الإنسان. . ومن هنا، اشترط انتفاؤه حدوثاً أيضاً، لا بقاء فحسب.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ المراد من المشتقّ في الآية، ما كان جارياً على الذات، بلحاظ تلبّسه ولو في الزمن الماضي. . ولا شكّ أنّ مثل هذا الإطلاق حقيقة - على القول إنّه لخصوص المتلبّس - لأنّه في حال الجري كان التلبّس حاصلًا بالفعل. . فلا يرد على هذا القول: أنّه يستلزم المجاز على المبنى المذكور، لأنّ التلبّس فيها ليس فعليّاً، وهو خلاف أصالة الحقيقة الجارية هنا، لما تبين من أن الاستعمال بلحاظ حال التلبّس الفعلي، فلا مجاز في البين.

واتّضح بما قلناه: بطلان القول بالتفصيل بين وقوع المشتقّ محكوماً عليه أو محكوماً به، إذ قالوا: إنّ المشتقّ في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾^(٢) وقع محكوماً عليه، ولو لم يكن حقيقة

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣٨.

في الأعمّ، لزم عدم وجوب قطع يد السارق إلّا في حالة التلبّس بالسرقة، وهو باطل بالإجماع.

ووجه وضوح البطلان، أنّ العنوان المأخوذ في موضوع الحكم هنا دخیل في الحكم حدوثاً لا بقاءً. وعليه، فالجري يكون بلحاظ حال التلبّس، وهو الزمان الماضي.

مضافاً إلى عدم معقوليّة هذا التفصيل، إذ إنّ ما ذكر عبارة عن حالات للموضوع له. . ومن الواضح أنّ الواضع لا يلتفت في وضعه لهذه الحالات، ليقل: إنّ المشتق حقيقة في الأعم لو كان محكوماً عليه، وحقيقة في خصوص المتلبس إذا كان محكوماً به، وذلك لجريان ما يدل على الوضع للأخص.

ملحقات بحث المشتق

الأول:

بساطة المشتق وتركبه

قد وقع البحث عن كون معنى القائم مثلاً «معنى مركباً» أيّ إنسان ثبت له القيام، فيكون المعنى مركباً من موضوع ومحمول ونسبة بينهما دلّ عليها المشتقّ، أو «معنى بسيطاً» وهو العنوان الصفّي المنتزع من «الإنسان القائم» من دون لحاظ الأطراف فيها - فيكون مثله كمثل عنوان التعظيم البسيط، المنتزع من القيام المركّب.

فذهب شريف العلماء رحمته ^(١) إلى أنّ المشتقّ معناه أمر بسيط، منتزع من الذات، لتلبّسه بالمبدأ ^(٢).. والدليل على ذلك: أنّه لو كان مركباً، فلا يخلو أن تكون الذات الدخيلة في المعنى المركّب للمشتقّ: إمّا هو «واقع الذات» فالقائم معناه ذات الإنسان الذي ثبت له القيام، أو «عنوان عارض» كالشيء، فالقائم شيء ثبت له القيام.. ولكلّ من المعنيين محذوران لا يمكن دفعهما.

(١) هو الشريف الجرجاني: المير سيد علي بن محمد بن علي الحسيني الأسترآبادي (الكنى والألقاب: ج ٢، ص ٣٥٨).

(٢) شرح المطالع: ص ١١.

فلو قيل الثاني، فالمحذور يظهر فيما لو كان المشتق فصلاً كالناطق فإنّ معناه - على هذا الوجه - هو شيء ثبت له النطق، ولا شك أنّ إدخال مفهوم الشيء العرضي، يُخرج الفصل من كونه ذاتياً، وبذلك يسقط عن الفصلية لصيرورته عرضياً عاماً.

ولو قيل الأوّل، فلا يرد الإشكال في الفصل، بل يظهر في العرض كـ «الضحك» إذ إنّ معناه - على هذا الوجه - ذات الإنسان الذي ثبت له الضحك. . وإشكاله أنّ قضية «الإنسان ضاحك» ممكن بالإمكان الخاص، ولكن يلزم على هذا الوجه أن تكون ضرورية، لأنّ مفادها حينئذٍ هو أن «الإنسان إنسان ثبت له الضحك» وهو حمل للشيء على نفسه، وهي قضية ضرورية مطلقة.

ورده صاحب الفصول ^{شبهة (١)}: أنّه يمكن اختيار كلّ من الوجهين من دون لزوم محذور: فأما على فرض كون الذات هو الشيء، فجوابه أنّ البحث في الموضوع له، إنما هو بحث لغوي. . والمحذور المذكور يتمّ على فرض كون المشتقّ فصلاً منطقيّاً، وقد استعمل المنطقيّون هذا المشتقّ مع تجريده من معنى الشئيّة، وإنّما جاؤوا بمثل هذا المشتقّ، المأخوذ فيه مفهوم الشيء لغةً من باب ضيق التعبير.

وأما على فرض كون المأخوذ هو واقع الذات، فلا يلزم منه حمل الشيء على نفسه، فإنّ في الضاحك في المثال لم يحمل الإنسان على الإنسان مطلقاً، وإنّما مقيداً بما ثبت له الضحك، والمركّب من الضروري والممكن، هو ممكن، لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات. . فعليه، تصبح قضية «الإنسان ضاحك» ممكنة خاصّة، لا ضرورية.

(١) الفصول الغروية، للشيخ محمد حسين الطهراني الحائري: ص ٦١.

وَيُنَاقِشُ مَا أَفَادَهُ صَاحِبُ الْفُصُولِ فِي الْجَوَابِ عَنِ الشَّقِّ الْأَوَّلِ:
أَنَّ الْمُنْطَقِيِّينَ اسْتَعْمَلُوا النَّاطِقَ كَفَصْلٍ، بِمَعْنَاهُ اللَّغْوِيُّ مِنْ دُونِ تَجْرِيدٍ،
وِلَّا لَذِكْرُوا قَرِينَةً عَلَى ذَلِكَ.

وَالصَّوَابُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَحْذُورَ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الشَّرِيفُ،
إِنَّمَا يُلْزَمُ إِذَا كَانَ النَّاطِقُ فَصْلاً حَقِيقَةً، وَالْحَالُ أَنَّ الْفَصْلَ الْوَاقِعِيَّ، أَمْرٌ
لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا خَالِقُ الذَّوَاتِ، وَغَايَةُ مَا يُمْكِنُنَا إدْرَاكُهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ، هُوَ
خَوَاصُّهَا وَأَثَارُهَا الظَّاهِرِيَّةُ.

وَعَلَيْهِ، فَلِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ أَفْرَادِ الْجِنْسِ الْوَاحِدِ، نَخْتَارُ أَظْهَرَ الصِّفَاتِ،
لِنَجْعَلَهُ فِي مَوْضِعِ الْفَصْلِ الْوَاقِعِيِّ. . فَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ النَّاطِقَ، سَوَاءٌ
كَانَ بِمَعْنَى الْمُتَكَلِّمِ أَمْ الْمَدْرَكِ، مِثْلُهُ كَمِثْلِ «الضَّاحِكِ» فِي أَنَّهُ عَرَضٌ
خَاصٌّ.

وَالشَّاهِدُ عَلَى أَنَّ الْمُنْطَقِيِّينَ لَا يَرِيدُونَ بِالْفَصْلِ هُنَا إِلَّا أَظْهَرَ
الْأَعْرَاضِ، تَعْرِيفَهُمُ لِلْحَيَوَانِ أَنَّهُ «حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ»، فَجَعَلُوا
الْمُمَيِّزَ فِي الْحَيَوَانِ عَرَضَيْنِ هُمَا فِي الْأَظْهَرِيَّةِ سَوَاءٌ. . وَلَوْ كَانُوا فِي مَقَامِ
تَعْيِينِ الْفَصْلِ، لِلزَّمِ أَنْ يَكُونَ لِلْجِنْسِ الْوَاحِدِ فَصْلَانِ، وَهُوَ مَمْتَنِعٌ، إِلَّا
إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا فَصْلاً قَرِيباً وَالْآخَرُ بَعِيداً.

وَلَا يُقَالُ: إِنَّ النَّاطِقَ فِي الْمِثَالِ عَرَضٌ خَاصٌّ، وَالْحَالُ أَنَّ الذَّاتَ
الْمَأْخُوذَةَ هُنَا، هُوَ مَفْهُومُ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْعَامَّةِ، إِذْ
نَقُولُ: إِنَّ الْعَرَضَ الْعَامَّ هُنَا مُخَصَّصٌ بِالْقَيْدِ الْمَذْكُورِ فِي الْكَلَامِ،
وَالْمَرْكَّبُ مِنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ خَاصٌّ لَا مُحَالَةً. . وَبِذَلِكَ صَارَ الْمَجْمُوعُ
الْمَرْكَّبُ مِنْ أَظْهَرِ الْخَوَاصِّ.

وَيُنَاقِشُ أَيْضاً مَا أَفَادَهُ صَاحِبُ الْفُصُولِ قَدْ دَسَّسَ فِي رَدِّ الشَّقِّ الثَّانِي

لكلام الشريف رحمته وذلك بالقول في الجواب عليه: إنَّ انقلاب الممكنة الخاصَّ في «الإنسان ضاحك» إلى ضروريَّة، حاصل على كلِّ التقدير.

توضيحه :

أنه لو جعلنا هنا قيد «له الضحك» في تحليل الجملة السابقة «الإنسان إنسان له الضحك» خارجاً عن المحمول - وهو المقيّد وإن كان التقيّد به داخلياً في المقيّد - فمن الواضح عندئذٍ ضروريَّة ذلك الحمل أيضاً.

ولو جعلنا القيد داخلياً في المقيّد، فإنَّ القضية الحملية باعتبار محمولها المركّب من قيد ومقيّد، تنحل إلى قضيتين: في الأولى يكون القيد فيها محمولاً، وفي الثانية يكون المقيّد هو المحمول. . والقضية الأولى «الإنسان ضاحك» ممكنه خاصّة، والقضية الثانية «الإنسان إنسان» تكون ضروريَّة مطلقة. . فعليه، تكون القضية ضروريَّة، ولو باعتبار أحد شقيها.

فإن قلت: إنَّ المحمول هنا أمر واحد، وهو الذات، والقيد صفة له، لا أنه محمول آخر.

قلت: إنَّ الصفة المذكورة لو جعلناها خارج الذات، صدق عليها الضروريَّة - كما قيل سابقاً - وأمّا لو جعلناها داخلية في الذات، فهي وإن كانت صفة إعراباً، إلّا أنّها في الواقع خبر لموصوفه إذا لم يعلم به.

ومن هنا قيل: إنَّ الأوصاف قبل العلم بها إخبار، كما لو قلت: «جاءني زيد العالم» فالقيد هنا صفة، إلّا أنّه يفيد فائدة الخبر، إذا لم يعلم بهذا الوصف.

كما أنّ الإخبار بعد العلم به أوصاف، كما لو قلت: «زيد عالم».. ومع العلم بثبوت هذا الخبر، فإنّه ينقلب إلى صفة.

فعليه، فلا فرق بين الوصف والخبر، إلّا أنّ الأوّل حاصل بعد العلم، والثاني قبل العلم.

وبما قلناه: اتّضح أنّ هذا القيد الوصفي - لعدم العلم به - انقلب إلى خبر، وبالتالي كان الحمل فيها موجباً للانحلال إلى قضيتين، كما أنّ المحمول إذا كان خبرين انحلّ إلى قضيتين أيضاً.

ولا غرابة في كون المحمول منحلّاً إلى قضية، بعد أن نلاحظ أنّ المنطقيين حلّلوا الموضوع أيضاً إلى قضية رغم كونه جامداً، فهو في المشتقات أظهر، وإن وقع اختلاف في جهة تلك القضية، فذهب ابن سينا إلى أن «الإنسان» ينحلّ إلى موجود ثبتت له الإنسانية بالفعل، فالقضية مطلقة عامّة.. وذهب الفارابي إلى أنّ جهتها هو الإمكان.

وأشكّل صاحب الفصول فيما أفاده سابقاً، من عدم انقلاب الممكنة إلى ضرورية، فيما لو أخذ مصداق الذات في المشتقّ، أنّ الموضوع في قضية «زيد ضاحك» إن كان في الواقع مقيّداً بالضحك، فثبوت القضية ضرورية.. وإن كان مقيّداً في الواقع بعدمه، فسلب القضية حينئذٍ ضرورية، فعليه يلزم الانقلاب إلى الضرورة سلباً أو إيجاباً^(١).

ويُرَدُّ على ما أفاده صاحب الفصول: أنّ الجهة في القضايا إنّما تعتبر مع الموضوع اللا بشرط، لا مع شرط المحمول أو عدمه.. إذ في الفرضين الأخيرين تكون القضية ضرورية دائماً، كما ينتقض بمثل هذه

القضية - وإن لم يُؤخذ في المشتق مفهوم الشيء، أو مصداقه - كـ «زيد قائم» فإنّ الموضوع المقيد واقعاً بالقيام ضروري له ثبوت القيام، وكذلك في جهة السلب.

وقد أشكل صاحب الفصول أيضاً بالبيان السابق، في الوجه الأوّل أيضاً، فقال: إنّه في مورد نأخذ فيه مفهوم الذات في المشتق، فالموضوع إمّا مقيد واقعاً بوجود القيد، أو بعدمه. . فعلى الأوّل فالقضية ضروريّة الثبوت في نحو «زيد كاتب» إن أُخِذَت الكتابة في زيد، وضروريّة السلب إن أُخِذَ فيه عدم الكتابة واقعاً.

ويُردُّ أيضاً بما قلناه فيما سبق أيضاً: أنّ فرض الضرورة في حال تقيّد الموضوع بالمحمول أو بعدمه خارج عن دائرة البحث، إذ لا بدّ من أخذ الموضوع في حدّ نفسه. . وإن قلت: إنّ الضرورة ناشئة من كون حمل مفهوم الشيء، أو الذات ضرورياً للموضوع، قلنا: إنّ الأمر كذلك مع إطلاق الشيء، أمّا على تقيّده بالقيد الإمكانى، فلا تلزم الضرورة.

ثمّ يقترح صاحب الكفاية على الشريف، الذي استند إلى جملتين شرطيتين، لإثبات بساطة المشتق: أنّه لو أُخِذَ المفهوم لزم دخول العرض في الذاتى، ولو أُخِذَ المصداق لزم انقلاب الممكن إلى ضروري، يُقترح بأن يُستبدل الثاني في الشرطيّة الثانية - الذي صار مورداً للإشكال - بتالي آخر، وهو لزوم أخذ النوع في الفصل، وذلك في مثال «الناطق».

وهذا باطل، لأنّ النوع جعل هنا جزء معنى للفصل، والحال أنّ الفصل هو جزء لمعنى النوع، ولهذا التالي المقترح امتيازان:

الأول: أنه مع جعل المثال هو «الناطق»، تتناسب الجملتان الشرطيتان، إذ يصبح كل تقدير من الإشكاليين على مورد واحد.

الثاني: أنه لا يَرِدُ على هذه الشرطية، ما ورد على الشرطية الأولى من عدم لزوم الإشكال المذكور، إذا لم يكن مثل «الناطق» فصلاً حقيقاً، بل عرضياً لازماً للفصل الحقيقي المجهول لدينا.. فإنه سواء كان «الناطق» فصلاً حقيقاً أم عرضياً خاصاً يَرِدُ الإشكال المذكور، وذلك لعدم إمكان أخذ النوع، لا في الفصل، ولا في العرضي اللازم.. لأنّ النوع هنا هو المعروض، وهو متميز عن العرض، فلا يصحّ حمل أحدها على الآخر، ودخول أحدهما في معنى الآخر.

ويستدلّ على بساطة المشتقّ أيضاً، أنه لو كان مفهوم الشيء، أو مصداقه دخيلاً في المشتقّ، وموجباً لتركّبه، لادرّكنا ذلك بالوجدان.. والمفروض أنّنا لا نتصوّر عند التأمل العادي، إلّا معنى واحداً بسيطاً من المشتقّ.

ولا ينافي هذه البساطة المذكورة، ما يمكن للعقل من التحليل في ذلك الأمر البسيط، حتّى لو كان ذلك واضح البساطة كمفاهيم الجوامد - المقطوعة بساطتها - فمثلاً مفهوم الحجر، ينحلّ بالدقة العقلية إلى شيء له الحجرية، وهذا النحو من الانحلال لا يضرّ ببساطة المفهوم، فإن شأنه في ذلك، كشأن البسيط الذي ينحلّ بالدقة إلى مركّب من جنس وفصل.

الثاني:

الفرق بين المشتقّ والمبدأ

إنّ المشتقّ نوع معنى يباين المبدأ، فالمشتقّ مُنتزَع من تلبّس الذات بالمبدأ، فصار بينهما نوع اتّحاد جعل الحمل صحيحاً، بخلاف المبدأ

الذي يغاير المشتقّ والذات ممّا يجعل الجري باطلاً، وهذا معنى قولهم: إنّ المشتقّ لا بشرط من جهة الحمل، فيمكن حمله على الذات، بخلاف المبدأ الذي جعلوه بشرط لا من جهة الحمل، إلّا إذا أُخِذَ بمعنى المشتقّ.

أمّا صاحب الفصول، فقد توهم أنّ مراد القوم أنّ المشتقّ والمبدأ بمعنى واحد في الأصل، ولكن يخصّصهما ما يلاحظه اللاحظ من اللا بشرطيّة وشرطيّة العدم، ثمّ أشكل عليهم بأن لا معنى لِمَا ذُكِرَ، إذ إنّ جري المبدأ على الذات غير صحيح، وإن لم نلتزم بما ذكر من شرطيّة عدم الحمل^(١).

ويُرَدُّ هذا التوهم: أنّ ما ذكر من اللا بشرطيّة وشرطيّة العدم ليس هو المؤثر في تمايز المعنى، لِشُكْلِ أنّ التمايز حاصل من دونه... بل هو أثر لازم لمعنى كلّ منهما، فلكلّ من المشتقّ والمبدأ سنخ معنى، يلازم ما ذُكِرَ من اللا بشرطيّة وشرطيّة لا.

ويشبه هذا القول ما قيل في «الجنس والفصل» و«المادّة والصورة» إذ إنّ الجنس والمادّة سنخان من المعنى؛ الأوّل منهما غير آب من الحمل، بخلاف الثاني... ومن ناحية أخرى فإن الفصل والجنس أجزاء الوجود الماهوي، بخلاف المادّة والصورة فإنّهما أجزاء الوجود الخارجي.

ومن الواضح أنّه لا يمكن حمل جزء الوجود على الكلّ المركّب،

وكذلك الأمر في الفصل والصورة، ولهذا لا يجوز حمل الناطقية - وهي الصورة - على الذات بخلاف الناطق - وهو الفصل -.

الثالث:

ملاك الحمل

اختلف في ملاك الحمل وسر صحته، فقيل: إن الملاك هو صحّة التركيب، فجاز حمل المشتقّ على الذات، لأنّ المشتقّ مركّب من الذات والمبدأ، وجاز حمل الجنس والفصل في التعاريف على النوع، لأنّ الموضوع مركّب منهما.. وأمّا مع عدم وجود التركيب في المتغايرين كالمبدأ والذات، فلا يمكن الحمل إلّا إذا لاحظنا الذات مركّباً - فرضاً - مع المبدأ، فنفرض مثلاً أنّ زيداً مركّب مع العلم، ومن ثمّ نحمل المبدأ عليه.

ويُردّ هذا القول: أنّ ملاك الحمل هو نوع من الاتّحاد، سواء على نحو الاتّحاد الحلولي أو الصدوري، أو غير ذلك.. إذ لو كان بينهما مباينة محضة لامتنع الحمل، كما يلزم وجود نوع من المغايرة أيضاً، إذ لو لم يكن ذلك للزم حمل الشيء على نفسه، ولا يفرق في هذا الاتّحاد بين أن يكون حقيقياً، كالاتّحاد الموجود بين المحمول بالضميمة كـ «الأبيض» والذات، أو اعتبارياً كالاتّحاد بين الخارج المحمول الذي هو عارض اعتباري لا حقيقة له خارجاً، وذلك كالاتّحاد بين المالك والذات المتغايران مفهوماً.

وكذلك يمكن أن يكون التغير اعتبارياً، كصفات الباري تعالى بالنسبة إلى ذاته، فمّا هو محقّق في محلّه، أنّه لا تغاير بين صفاته وذاته حقيقة، وإن اعتبر ذلك من جهة الاختلاف المفهومي.

فالملاك التام لصحة الحمل، هو وجود الوحدة بين طرفي النسبة حقيقة أو اعتباراً، ولا يلحظ في ذلك التركيب . . كما أنّ وجود التركيب مع عدم الوحدة لا يكفي لصحة الحمل، بل التركيب يكون موجباً للمجازية في موارد الاستعمال الحقيقي، فلا يشكّ أنّ إسناد المشتق إلى الذات إسنادٌ حقيقيّ، ولو لوحظ في المشتق جانب التركيب، وجعل هو المصحح للحمل، لزم حمل الكلّ على الجزء، كما يلزم حمل الجزء على الكلّ في «الإنسان ناطق»، ومن الواضح أنّ الكلّ يباين الجزء في الحمل.

وأخيراً فإنّنا نلاحظ في النّسب الحملية، أنّ الأطراف ملحوظة مجردة من أيّ تركيب، وإنّما يلحظ التركيب بالتجزئة والتحليل العقلين.

الرابع:

مغايرة المبدأ للذات

اختلفَ في أنّ المبدأ الذي يقوم بالذات لينتزع منه المشتق، هل يشترط فيه مغاييرته للذات أو لا ؟

فمن ذهب إلى أنّ المغايرة لازمة حقيقة - كما هو الحاصل في أغلب الموارد - لا يمكنه القول بالحقيقة في إسناد المشتقات إلى الباري تعالى، وذلك لاتّحاد المبدأ فيه تعالى بذاته، فلا بدّ من الصيرورة إلى القول بالمجاز، أو النقل من معناه اللغوي وذلك في مورد اتحاد المبدأ والذات.

وذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنّ المغايرة المطلوبة، حاصلة حتّى في المورد المذكور، إذ إنّ الاتّحاد المصداقي بين الذات والمبدأ فيها،

(١) كفاية الأصول: ص ٥٦.

لا ينافي الاختلاف المفهومي، وهذا المقدار من المغايرة كاف في صحة الإسناد الحقيقي.

الخامس:

اشتراط قيام المبدأ بالذات وعدمه

اختلفَ في أنه، هل يشترط في صدق المشتق على الذات حقيقة، أن يكون المبدأ - الذي منه انتزع المشتق - قائماً بالذات؟
فذهب قوم إلى عدم اعتبار القيام، مُستدلين بوضوح جري الضارب على الذات حقيقة، مع أن المبدأ - وهو الضرب - غير قائم بها، بل بالذي وقع عليه الفعل.

والتحقيق: أن المعتبر في قيام المبدأ بالذات، هو تلبس الذات بأي لون من ألوان التلبس، سواء كان بنحو «الصدر» كما في الضارب، أم «الحلول» كما في العالم، أم «الوقوع فيه» كالمقتل، أم كان التلبس بنحو تكون فيه الذات «منشأً لانتزاع» ذلك المبدأ، مع عدم وجود حقيقي للمنتزع - وهو المبدأ - كلفظة السابق، فإن الذات السابقة متلبسة بالسبق، بمعنى أنها تصح أن تكون منشأً لانتزاع هذا المبدأ الاعتباري الإضافي، أو كان التلبس على نحو تكون الذات منشأً لانتزاع المبدأ أيضاً، مع وجود حقيقي للمبدأ، ولكنه مُتَّحد خارجاً مع الذات، وذلك كمبادئ صفات الباري.

والغربة لهذا النحو من التلبس - أي تلبس الذات بمبدأ مُتَّحد معه عيناً - غير ضائر في تحقيق التلبس، إذ لا دخل للعرف في تعيين مصاديق التلبس وكيفياته، وإنما دخله في تعيين كبرى لزوم اعتبار أصل التلبس.

ومما ذكرناه - من إمكان تصوير نوع من التلبس في صفات الباري تعالى -
 اتّضح بطلان صرف صفات الباري عن معناه العرفي، بالكيفية التي مرّ ذكرها
 آنفاً، وإلاّ لزم الذهاب إلى أحد الوجهين الفاسدين، من كون صفة الباري
 كـ «العلم»، يعني ما يقابل معناه العرفي، وهو انكشاف الحقائق، أو
 القول: إنّ اللفظ من الألفاظ المتشابهة، التي لا نفقه لها معنى.

كما اتّضح بما قلناه: أنّه لا داعي للقول أنّ صفات الباري تعالى
 لا تصدق على غيره، لأنّ مبادئها متّحدة مع ذاتها، ولا يشارك الباري
 أحد في هذه الجهة.

ووجه البطلان، أنّ هذه الصفات صادقة على المتلبس بالمبدأ،
 بشكل عامّ أيّاً كان نوع ذلك التلبس، فهو في الباري بنحو يغير تلبس
 غيره سبحانه وتعالى به، وذلك لا يمنع من الصدق.

وبما ذكر، اتّضح أنّ بالتحقيق المذكور، يتمّ التوفيق بين مشروط
 اعتبار قيام المبدأ بالذات، وبين من لا يشترط هذا القيام لما ذكر من
 الإشكال... وذلك أنّنا بما ذكر أمكن تصوير القيام والتلبس في مورد
 ادّعيّ فيه عدم القيام، كالضارب والمؤلم.

السادس:

هل يشترط التلبس الحقيقي في المشتقّ الحقيقي؟

اختلف في صدق المشتقّ حقيقة على الذات في أنّه هل يلزم تلبس
 تلك الذات بالمبدأ حقيقة، أو يكفي التلبس المجازي؟

والتحقيق: أنّه كما يكفي في صدق المشتقّ التلبس الحقيقي،
 كتلبس الماء حقيقة بالجريان، فيصدق الجاري على الماء حقيقة، كذلك

يكفي التلبّس المجازي، كتلبّس الميزاب بالجريان، وذلك لصدق المجاورة أو الظرفيّة، فيصدق الجاري على الميزاب أيضاً.

وقد يُشكّل: أنّ التلبّس المجازي، يوجب الصدق المجازي أيضاً، فإطلاق الجاري على الميزاب مجاز في الكلمة.

ويجاب: أنّ المجازيّة الواقعة هنا، هي في رتبة سابقة على إطلاق المشتقّ على تلك الذات، وهذا لا يلزم المجازيّة في الرتبة الثانية، وهي إطلاق الجاري على الميزاب، الذي ادّعي أنّه جارٍ أيضاً بالعلامة المذكورة. بل الاستعمال هنا حقيقي، لأنّ الجاري استعمل في معناه اللغوي، وإن كان هذا المعنى ادعائياً هنا وغير واقع حقيقة، وإنّما أُسندَ إليه ادّعاء، فهذا من قبيل المجازيّة في الإسناد قبل الإطلاق، لا المجازيّة في الكلمة في مرحلة الإطلاق.



المقصود الأول

في الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الأول

فيما يتعلق بمادة الأمر

وفيه جهات :

الجهة الأولى:

معاني لفظ الأمر

قد ذكرت معاني متعدّدة لكلمة «الأمر»، منها: الطلب، والشأن، والفعل العجيب، والشيء، والحادثة، والغرض.

والحق في المقام أنّ المعنى اللغوي للأمر منحصر في «الطلب»
على ما سيأتي من النزاع في تحديد حدوده، و«الشيء» وإنّ ما ذكر من المعاني يمكن إرجاعها إلى الشيء . . وما قيل من المعاني، إنّما يفهم من القرائن اللفظيّة والحاليّة، وبذلك لا يكون معنى الأمر مساوياً لمفهوم الحادثة أو الغرض مثلاً، وإنّما هو مساوٍ لما هو مصداق لهذه المفاهيم، وذلك هو الشيء.

وأما المعنى الاصطلاحي، فوجهان:

الأوّل: ما نقل الاتفاق عليه، وهو أنّه اسم لصيغة «أفعل»، ويمكن أن يورد على هذا المعنى، أنّ الأمر الاصطلاحي قابل للاشتقاق،

والمعنى المذكور هو معنى جامد غير حدثي .. وعليه، فلا يجتمع هذا المعنى مع الاشتقاقية.

الثاني: الطلب بصيغة «أفعل» وقولهم: «إنّ الأمر هو صيغة أفعل» استعمالٌ للدالّ في مقام المدلول، وهو جائز مجازاً.

وعليه، فتكون صيغة أفعل من المصاديق المحقّقة لمعنى الطلب، فهو مصداق للأمر، لا أنّه نفس الأمر، كما قيل في الوجه الأوّل.

وأما استعماله في الكتاب والسنة، فقد وردت كلمة الأمر بمعانٍ متعدّدة، فمن الممكن أن تكون على نحو الحقيقة والمجاز، أو على نحو الاشتراك اللفظي، أو على نحو الاشتراك المعنوي .. وقد سبق القول: أنّ المرجّحات المذكورة في الباب لا يحتجّ بها.

وعليه، فإن ظهر اللفظ في إحدى المعاني أخذ به، ولو كان هذا الظهور من باب الانصراف، مع احتمال أن يكون مشتركاً لفظياً .. وإن لم يظهر في إحدى المعاني المذكورة، يرجع في مقام العمل إلى أصالة البراءة، أو أيّ أصل آخر مناسب للمقام.

الجهة الثانية:

هل يُشترط العلوّ في الأمر؟

أختلف في أنّ الأمر يتحقّق بمطلق الطلب، أو بخصوص طلب العالي من السافل، بحيث يكون الطلب من المساوي التماساً، ومن الداني استدعاء ..

والصحيح هو الثاني، فيكون الطلب من العالي أمراً، ولو كان مستخفّضاً لجناحه.

والدليل على ذلك: هو التبادر وصحة السلب، فيصحّ سلب الأمر عمّن يطلب من الله عزّ وجلّ.

وقيل: إنّ الأمر دالٌّ على الطلب، سواء من العالي حقيقة أم المتعالي ادّعاءً، والشاهد على ذلك أنّ العقلاء، يعتبرون مثل أمر الأمر المتعالي أمراً، ولهذا يُؤيِّخونه على أمره للعالي.

ويُرَدُّ هذا القول: أنّ الطلب هنا صدر حقيقة من العالي، وإن كان ادّعاءً فهو من قبيل المجاز في الإسناد - وفيه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي - وإن كان غير منطبق حقيقة على مورد استعماله.

مضافاً إلى أنّ ما ذكر من تقييح العقلاء، ليس على جهة صدور أمر منه، بل على جهة استعلائه على من هو العالي حقيقة.

الجهة الثالثة:

ظهور مادّة الأمر في الوجوب

لا يبعد أن تكون مادّة الأمر ظاهرة في الطلب الوجوبي، وذلك بدليل التبادر .. وممّا يؤيّد هذا المعنى، أمور:

قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١) فلو لم يكن الطلب وجوبياً، لما لزم الحذر والخوف.

قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١)، فالتوبيخ إنما يصح إذا كان الأمر وجوبياً، وهكذا يصح توبيخ كلّ عبد عند مخالفته للأمر، ولو كان للجامع بينهما لم يصح التوبيخ.

قوله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أمتي، لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»^(٢)، فلو كان المراد بالأمر الطلب الاستحبابي، لما صحّ التعليق في الرواية، إذ إنّ الأمر الاستحبابي متحقّق في المقام، إنّما الكلام والتعليق بالنسبة إلى الأمر الوجوبي.

قوله ﷺ لبريرة: «لا، بل أنا شافع»^(٣) بعد سؤال بريرة من النبي ﷺ أنّ طلبه للرجوع إلى زوجها، هل هو أمر أو لا؟ فنفي النبي ﷺ إنّما هو للأمر الوجوبي، وإلا فإنّ الأمر الاستحبابي حاصل قطعاً.

ولكن كلّ ما ذكر هنا من موارد الاستعمال تعتبر مؤيّدات لا أدلّة، لأنّ غاية ما يستفاد منها هو أنّ الأمر فيها قد استعمل في الوجوب، وقد سبق القول: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، إذ إنّ أصالة الحقيقة تجري عند الشكّ في المراد لا الاستعمال.

واستدلّ للقول بالوضع، للجامع بين الاستحبابي والوجوبي بوجوه:

(١) سورة الأعراف: الآية ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، ص ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

(٣) سنن أبي داود: ج ١، ص ٤٩٧، كتاب الطلاق، باب المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد. وقد وردت قصتها من دون هذا المقطع في وسائل الشيعة: ج ٢١، ص ١٦٢، الباب ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢.

١ - صحّة تقسيم الطلب إلى وجوبي واستحبابي، ولو لم يكن للجامع لما صحّ ذلك.

ويُردُّ هذا الوجه: أنّ مقام التقسيم يقتضي إرادة الجامع، والكلام في كون الاستعمال حقيقياً من دون وجود قرينة على خلاف ذلك.

٢ - أنّ الأمر يستعمل تارة بمعنى الطلب الوجوبي، وتارة بمعنى الطلب الاستحبابي وعليه، فالأمر يدور بين كون أحدهما مجازاً والآخر حقيقة، وبين كونه مشتركاً معنوياً فيهما، وفي مثل موارد الدوران هذه، فإن الترجيح في جانب الاشتراك المعنوي.

ويُردُّ هذا الوجه أيضاً: أنّ هذه الترجيحات معارضة بترجيحات في الطرف المقابل، أضف إلى أنّه لا حجة في مثل هذه الترجيحات الاستحسانية.

٣ - تشكيل قياس من صغرى قائلة: إنّ الفعل المندوب طاعة، وكبرى قائلة: إنّ كلّ طاعة عبارة عن فعلٍ للمأمور به، فالنتيجة: أنّ الفعل المندوب مأمور به . . وعليه، فلا بدّ من كون وضع الأمر للجامع.

ويُردُّ هذا القول أيضاً: أنّه لو أُريد أنّ المندوب مأمور به حقيقة، فهذا مصادرة بالمطلوب، وإن أُريد أنّه مأمور به وذلك بالاستعمال في الجامع مجازاً، فهذا وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه لا يثبت المدعى.

الجهة الرابعة:

الإرادة والطلب

اختلفَ في أنّ الطلب التشريعي - الذي هو مفاد الأمر - هل يغاير الإرادة، أو أنّه مُتَّحِدٌ معها وجوداً ومفهوماً وإنشاءً؟

وإنّما قيّدناه بالتشريعي، لأنّ الطلب التكويني ليس أمراً مغايراً للإرادة.

فذهب الأشاعرة والبعض من غيرهم «خلافاً للمعتزلة وقاطبة الامامية» إلى أنّ الطلب والإرادة حالتان في النفس متغايرتان^(١) .. والدليل على ذلك هي موارد الانفكاك، التي فيها طلب من دون إرادة، وذلك في مثل:

الأوامر الاختباريّة:

وذلك كأمر الله سبحانه إبراهيم عليه السلام بذبح إسماعيل^(٢)، فهذا طلب من دون إرادة.

الأوامر الاعتذارية:

كأمر المولى لعبده العاصي، ليكون له العذر في معاقبته. فإن قلت في هذين الموردين: إنّ النفس خالية من الطلب والإرادة معاً.

قلت: إنّ الطلب فيهما ليس مجرد لقلقة لسان، ليدعى الخلو من حالة الطلب، وإنّما هو حاك عمّا في القلب من معنى، وهو الكلام النفسي.

والتحقيق أنّ للطلب وجودين: وجود في النفس، وهو نفس الإرادة في عالم تحقّق الطلب، ووجود إنشائي (إذ الإنشائيات معانٍ موجودة

(١) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٢٨.

(٢) سورة الصافات: الآية ١٠٢.

بوجود إنشائي يغير الوجود الحقيقي) وهو أيضاً نفس الإرادة في عالم الوجود الإنشائي.

وهذان الوجودان يجتمعان في الأوامر الحقيقية، ويكون الثاني منهما فقط، موجوداً في الأوامر الامتحانية مثلاً.

ومن هنا، صحّ القول بتعدد الإرادة والطلب، إذا قصد من أحدهما الوجود الإنشائي، ومن الآخر الوجود النفسي . . كما صحّ القول باتّحادهما، إذا قصد منهما الوجود الإنشائي أو الوجود النفسي.

والدليل على اتّحاد الطلب والإرادة في النفس عند الأوامر الحقيقية، هو أننا بمراجعتنا للوجدان لا نكاد نجد صفتين متغايرتين في النفس، وإنّما هي حالة واحدة يمكن تسميتها بالطلب أو الإرادة.

نعم، هناك أمور لا في عرض الإرادة والطلب هي مقدّمات لها، وذلك من تصوّر الموضوع، والتصديق بالفائدة، والميل والرغبة النفسية، والجزم برفع الموانع والعزم . . وبعد ذلك تكون الإرادة مساوقة للمراد في التكوينات، وللطلب في التشريعات.

نعم، يمكن القول: إنّ الطلب موضوع للطلب الإنشائي، والإرادة للطلب النفسي، أو القول: إنّهُ إذا لم يكن موضوعاً لما ذُكر لغةً، فإنّه ينصرف إليه عند الإطلاق.

فإن قلت: إنّهُ لا بدّ للكلام اللفظي من مدلول، وهي عبارة عن الكلام النفسي الذي يحكي عنه الكلام اللفظي - على ما هو مذهب الأشاعرة - فما هو المدلول للكلام اللفظي، مع فرض إنكار الكلام النفسي، وتعدد الإرادة والطلب؟

قلتُ: ليس مدلول الكلام اللفظي، تلك الصفات النفسية المذكورة، سواء قلنا بالتعدد أم بالاتحاد . .

فأما في الجُمْلِ الخبرية، فإنّ مدلول الكلام هو ثبوت النسبة، أو لا ثبوتها في الخارج، سواء كان موطنه الذهن كقولك: «الإنسان نوع»، أم غير ذلك كقولك: «الإنسان كاتب».

وأما في الجُمْلِ الإنشائية، فإنّ الكلام موجد للمعنى لا حاكٍ عنه، وهذا الوجود الحاصل بالإنشاء نوع من الوجود، تترتب عليه آثار شرعية وعرفية، كالزوجية المنشأة بالعقد، التي يترتب عليها تحريم الزواج من المرأة ثانياً بغير الزوج.

نعم، يمكن القول: إنّ في الجُمْلِ الخبرية، هنالك دلالة التزامية على حصول العلم لقائلها، وكذلك في الجُمْلِ الإنشائية من الأمر والاستفهام والترجي والنهي، فهنالك دلالة التزامية على ثبوت هذه الصفات في نفس القائل، سواء قلنا إنّ هذا الثبوت قيد للوضع، أم أنّه ليس قيداً للوضع ولا للموضوع له، وإنّما هو منصرف للإطلاق.

الفصل الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر

١ - المعاني المتعدّدة لصيغة «إفعل»:

اختلفَ في استعمال صيغة «إفعل» في المعاني المتعدّدة، كالترجّي والتمنّي والتعجيز وغير ذلك، وأنّه هل استعملت الصيغة في هذه المعاني، بحيث تكون على نحو المشترك اللفظي أو لا؟

والحق أنّ صيغة إفعل لم تستعمل إلّا في معنى واحد، وهو الطلب الإنشائي، وهذا الطلب يكون بدواع متعدّدة، والشائع منها هو داعي البعث والتحريك نحو الفعل، والأقل منها هي بالدواعي المذكورة . . فهذه الدواعي غير دخيلة في الموضوع له، بحيث يوجب تعدّده.

نعم، يمكن القول: إنّ الداعي الشائع - وهو داعي البعث والتحريك - قيد في الموضوع له . وعليه، فيكون استعمال الصيغة في غير موارد البحث والتحريك، استعمالاً لغير ما وضع له، فيكون مجازاً . . وهذا غير القول بأنه استُعمل في مورد التهديد مثلاً في معنى التهديد، بل يُقال أنه استُعمل في الوجود الإنشائي للطلب، مع إهمال قيد الموضوع له.

ويجري ما قلناه حول صيغة الأمر، في صيغ التمنّي والترجّي

والاستفهام، فإنّ المستعمل فيه في هذه الصيغة، هي تلك المعاني المنشأة «سواء كانت معها تلك الدواعي النفسية المطابقة للمعاني المنشأة أم لم تكن موجودة» وذلك كما في الاستفهام الصادر من الله عزّ وجلّ، فإنّه طلب فهم منشأ بتلك الصيغة، وإن لم يكن الداعي الحقيقي فيه تعالى هو الفهم - تعالى الله عن الجهل علوّاً كبيراً - بل قد يكون بداع آخر، كالمحبّة كما في قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَمُوسَى﴾^(١).

وبناءً على ما قلناه، لا داعي للالتزام بالمجاز فيما يصدر من الله تعالى، ممّا يكون فاقداً للدواعي الشائعة عند البشر.

٢ - هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو الندب؟

اختلف في أنّ هيئة «إفعل» هل هي حقيقة في الوجوب فقط، أو في الندب فقط، أو أنّها مشترك لفظي بينهما، أو أنّها مشترك معنوي «وهو الطلب الجامع بينهما».

والمختار هو الأوّل، وذلك بدليل التبادر، وممّا يؤيد ذلك هو عدم صحّة الاعتذار عند المخالفة باحتمال إرادة الندب، وذلك في مورد انتفاء القرينة.

فإن قلت: إنّ كثرة استعمال الصيغة في لسان الشارع، بمعنى الاستحباب أو جب النقل، سواء مع هجران المعنى الأوّل ليكون «حقيقة تعيينيّة» جديدة فيه، أم مع عدم هجرانه ليكون «موجباً للإجمال».. وإن

(١) سورة طه: الآية ١٧.

لم نقل بالنقل، فهو مجاز مشهور يعارض الحقيقة، وحينئذٍ فإمّا: أن يرجح عليه، أو يتوقّف في ذلك، باختلاف المباني في المجاز المشهور. قلتُ: أولاً: إنّ هذه الكثرة معارضة بالكثرة في المعنى المقابل، وهو الوجوب.

وثانياً: إنّ الاستعمال الموجب للمجازيّة المشهورة، إنّما هو في صورة عدم وجود قرينة متّصلة، ومع وجوده لفظاً أو حالاً، فلا يُصَيِّرُ المعنى مجازاً مشهوراً. . . وممّا يؤيّد ذلك هو كثرة استعمال العامّ في الخاصّ - مع وجود القرينة المتّصلة - مع بقاء ظهور العامّ في معناه الحقيقي مع انتفاء القرينة.

٣ - ظهور الجُملة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب في الوجوب:

اختلفَ في أنّ الجُملة الخبريّة، التي تستعمل في موضع الإنشاء، هل هي مجاز فيه أو لا؟

فذهب بعضهم إلى أنّ استعمال الإخبار في الإنشاء استعمالٌ مجازيٌّ، لأنّه في غير ما وضع له.

والمختار: أنّ الاستعمالَ حقيقيّ، لأنّه ثابت في معناه الموضوع له - وهو الحكاية عن النسبة الإسناديّة - ولكن لا بدّاعي الإخبار، بل بداعي إبراز لزوم وقوع هذه النسبة.

فإن قلتُ: إنّ الاستعمال إذا كان بمعناه الحقيقي، يلزم نسبة الكذب إلى المعصوم، لعدم وقوع مفاد ما أخبر به الإمام في حالات كثيرة.

قلتُ: المعيارُ في الصدق والكذب، ليس مجردَ المعنى المستعمل فيه، وإنّما يلحظ فيه الدوافع النفسية، التي يكشف عنها اللفظ بالدلالة الالتزامية، فلو كان الدافع النفسي - في مورد البحث - هو قصد الحكاية والإخبار، وردَّ الإشكال المذكور . . إلّا أنّه من الواضح أنّ الدافع، هو إبراز لزوم إيقاع الفعل في مثل قول المعصوم عليه السلام: «يغتسل أو يتوضأ»^(١)، وهذا الذي قلنا جارٍ في الكنايات أيضاً، إذ لو نظرنا إلى المعنى المستعمل فيه مجرداً عن الدواعي النفسية المحرزة في الكناية، لاستلزم الكذب أيضاً وهو واضح البطلان . . فمثلاً لو أُريد من قولهم: «زيد كثير الرماد» بمعناه المطابقي، لاستلزم الكذب في مورد كرم زيد، الذي لا رماد له في المنزل، بينما لو أُريد معناه الملازم - وهو الكرم - لما كان كذب في مثل هذه الحكاية، فالصدق والكذب دائر مدار المراد الجدّي، لا المستعمل فيه.

واختلِفَ أيضاً في أن الصيغة الخبرية، هل هي دالة على الوجوب أو الاستحباب . . فذهب القائل بمجازية الاستعمال إلى التوقف، وذلك لأنّ نسبة الطلب الوجوبي والاستحبابي إلى الجملة هي نسبة واحدة، إذ إنّهما مجازان متساويان في القرب أو البعد.

والمختار هو: الدلالة على الوجوب لا بالظهور، لأنّ الموضوع له ليس طلباً، حتّى يأتي البحث في وجوبه أو استحبابه، وإنّما هو بالظهور السياقي والحالي، إذ التعبير بحكاية «الأمر الواقع» يناسب ضرورة إيقاع الفعل . . ومن هنا قيل: إنّ الجملة الخبرية آكد في الوجوب من الجملة الإنشائية.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٢٦٤، ضمن حديث ٢.

ولو لم نقبل كون المناسبة مقتضية لخلق مثل هذا الظهور، فلنا طريق آخر، وهو الظهور الإطلاقي بمعونة مقدّمات الحكمة . . إذ إنّه لو قلنا بإطلاق الطلب من هذه الجهة فلا أقلّ من ظهوره في الوجوب، لأنّ مقدّمات الحكمة تقتضي نفي القيود الزائدة الموجودة في الفرد النديبي، إذ إنّه طلب لإيقاع الفعل مع الإذن في الترك، وهذا القيد الأخير منتفٍ في الفرد الوجوبي.

٤ - ظهور صيغة الأمر في الوجوب:

إذا سلّمنا أنّه ليس لصيغة الأمر ظهور لغوي في الوجوب، فإنّه يمكن القول: إنّ له ظهور انصرافي، وهو ناشئ إمّا من:

أ - كثرة الوجود في لسان الشارع.

ب - كثرة الاستعمال.

ج - انصراف المطلق إلى فردة الأكمل، وهو الوجوب هنا.

ويُشكل على الأوّل والثاني بالنقض بالمندوب، فإنّه كثير الوجود والاستعمال إن لم يكن بأكثر . . وأمّا الثالث فمردود أنّ المقياس في الانصراف، هو الأنس الذهني الحاصل بين اللفظ والمعنى، والأكمليّة في الفرد لا تلازم هذا الانصراف، وعلى فرض وجوده، فهو انصراف بدوي غير مستقرّ.

نعم، يبقى للانصراف ما قبل سابقاً: من أنّ الشارع إذا كان في مقام البيان، فإنّ مقتضى مقدّمات الحكمة فيه، هو الحمل على الفرد الذي ليس فيه قيد زائد، وهذا القيد الزائد موجود في جانب

الاستحباب، لأنّه طلب للفعل مع الإذن في الترك .. وإن أمكن الإشكال فيه: أنّ القيد الزائد موجود في جانب الوجوب أيضاً، إذ فيه طلب مع المنع من الترك.

٥ - ظهور صيغة الأمر في الوجوب التوصلّي أو التعبدي:

اختلف في أنّ إطلاق الصيغة، هل يقتضي التوصلّي في العبادة أو لا ؟

ومن الواضح أنه مع عدم الاقتضاء لا بدّ من الرجوع للأصل في مقام العمل.

والفرق بينهما هو أنّ الواجب التوصلّي، هو ذلك الواجب الذي يجزي في سقوط التكليف فيه، مجرد الإتيان بالعمل، ولو كان خالياً من قصد القرية .. وأمّا الواجب التعبدي، فهو ذلك الواجب الذي لا بدّ في سقوط التكليف فيه، من الاتيان بالعمل بقصد القرية.

والتحقيق في المقام: هو أنه لما كان هذا الإطلاق متوقفاً على إمكان التقييد، كان لا بدّ من البحث في أنّ العبادة هل يمكن تقييدها بقصد القرية من قبل الشارع أو لا ؟ إذ إنّه مع انتفاء إمكان التقييد، فلا معنى للتمسك بالإطلاق لنفي القيد، لأنّ التقييد غير متصور في مورده، فلا يدلّ على عدم التعبدية.

فيمكن أن يُقال: إنّه من المستحيل أخذ قصد القرية وامثال الأمر في متعلّق الأمر.

ومن الممكن تفسير هذه العبارة بوجه:

الوجه الاول - الإشارة إلى مسألة الاستحالة في مرحلة التصرّور بالنسبة إلى الأمر، بمعنى أنّ المولى إذا أراد الأمر بشيء، فلا بدّ من تصوّره لذلك الشيء، فلو كان قَصْدُ الأمر مأخوذاً فيه، فيقال: إنّ الأمر متأخّر رتبة عن تصوّر قصد الأمر، لأنّه مرتبط بالمأمور به - سواء على نحو الشرطيّة أم الجزئيّة - ومن جهة أخرى فإنّ تصوّر قصد الأمر متأخّر رتبة عن نفس الأمر، لأنّه متعلّق به.

ولكنّ هذا الأمر ليس بمراد قطعاً وذلك لوضوح بطلانه، إذ إنّ المتأخّر حقيقة عن الأمر هو تصوّر واقع قصد الأمر - لأن الواقع هو المتأخّر رتبة عن الأمر - أمّا تصوّر مفهوم قصد الأمر فهو غير متوقّف على نفس الأمر، لإمكان تصوّر مفهوم ما سيقع مستقبلاً بلا ريب .. وما ذكرناه قرينة على قصد هذا المعنى.

الوجه الثاني - الإشارة إلى الاستحالة بلحاظ عالم الوجود، وهو أنّ قَصْدَ الأمر كوجود خارجي - لا مفهومي - متأخّر رتبة عن وجود الأمر، فلو كان مأخوذاً في متعلّق الأمر، فمعناه أنّ الأمر متأخّر رتبة عن قصد الأمر المأخوذ في متعلّق الأمر، لتأخّر كلّ عارض عن معروضه.

ولكن، ليس في الكلام قرينة على هذا المعنى الباطل، لما ذكرناه آنفاً من أنّ قصد الأمر المتأخّر عن الأمر هو واقع القصد، وأمّا مفهوم قصد الأمر فهو غير متوقّف على الأمر، ومن هنا جاز أخذه فيه .. وعليه فلا دور في المقام.

الوجه الثالث - الإشارة إلى الاستحالة أيضاً، لا بلحاظ عالم التصرّور عند الأمر، أو لحاظ واقع قصد الأمر، وإنّما بلحاظ عالم القدرة، فنقول: إنّ أمر المولى يتوقّف على كون الفعل تحت قدرة

العبد، في زمان سابق على الأمر، وإلا كان أمراً بغير المقدور، وهو قبيح . . وعليه فلا بدّ من أن تكون قدرة العبد متقدّمة زماناً على الأمر، والفرض أنّ قدرته حاصلة في زمان متأخّر عن الأمر، لأنّه لا يمكن قصد الامتثال إلا بعد صدور الأمر.

ولكنّ هذا القول باطل أيضاً، لوجود قرينة على عدم قصد هذا المعنى، وذلك لأنّه لا يشترط في الأمر حصول القدرة في زمان سابق أو مقارن للأمر، وإنّما يكفي القدرة عند الامتثال، وهي حاصلة.

الوجه الرابع - الإشارة إلى الاستحالة بلحاظ عالم القدرة، ولكن لا من جهة التقدّم والتأخّر الزماني - كما في الصورة السابقة - وإنّما من جهة التقدّم والتأخّر الرتبي، وذلك بالقول: إنّ القدرة على قصد الأمر متأخّرة رتبة عن الأمر - حسب الفرض - والحال أنّ الأمر متأخّر رتبة عن القدرة على قصد الأمر.

وهذا البيان باطل أيضاً، وذلك بالقول: إنّ القدرة الفعلية متأخّرة عن الأمر، ولكنّ الأمر غير متأخّر عن القدرة «الفعلية» ليلزم محذور الدور، بل عن القدرة «الشأنية» . . بمعنى أنّه لا يلزم أن يكون المأمور قادراً على الامتثال حين صدور الأمر، بل يكفي قدرته بعد الأمر، وذلك كأمر المولى عبده المشلول بالحركة بحيث يكون أمره دخيلاً في شفائه وحركته، فلا يقبح هذا الأمر لعدم وجود القدرة حين الأمر، مادام سيصير قادراً بعده، فالعبد له قدرة شأنية وهي كافية في المقام . . وكذلك الأمر فيما نحن فيه، فإنّ المكلف حين الأمر، قادر على قصد الأمر على تقدير وجود الأمر . . وليس في الكلام قرينة على نفي هذا المعنى المحتمل، إلا أنّ إرادة المعنى الخامس، ينفي هذا الاحتمال.

الوجه الخامس - الإشارة إلى استحالة الخُلْفِ لا الدور، وذلك بالقول: إنّ الصلاة - حسب الفرض - مأمور بها بقصد الامتثال، فذات الصلاة لا أمر لها، ومن جهة أخرى فالصلاة التي يُراد أداؤها بقصد الأمر، لا أمر لها حتّى يتمشّى قصد التقرب إلى الله بتلك الصلاة، فيترتب عليه عدم قدرة العبد على امتثال ذلك . . وعليه فلا بدّ من القول: إنّ ذات الصلاة مأمور بها، حتّى تصبح مقدورة، ولو فُرِضَ الأمر بذات الصلاة، فإنه يتحقّق ما يخالف الفرض السابق.

فإن قلت: إنّ الأمر متوجّه إلى مجموع الصلاة، وقصد التقرب به. وعليه، يكون للصلاة أمرٌ ضمّني، وذلك نظير الأمر المتوجّه إلى ما له أجزاء فلما أمكننا تصوير أمر بالنسبة إلى ذات الصلاة، فإنه يرتفع محذور عدم القدرة على الامتثال.

قلت: إنّ انحلال الأمر إلى وجوبات ضمنيّة متصوّر في باب الأجزاء، لا في مثل المقيّد والتقيّد بقيده، لأنّهما ليسا جزءين خارجين يمكن انحلال الأمر عليهما، بل هناك وجود بسيط واحد، ينحلّ بالتحليل العقلي إلى ما ذكر . . ولهذا يُقال في باب الشرائط: إنّها واجبة بوجوب مقدّمي غيري، لا بوجوب ضمّني . . وعليه، فليس لذات المقيّد - وهي الصلاة - أمر ضمّني ليصبح التقرب بامتثال ذلك الأمر.

فإن قلت: إنّ المولى - لرفع إشكال سلب القدرة - يمكنه أخذ المقيّد على أنّه جزء من الأجزاء، ليتوجّه إليه الأمر النفسي الضمني.

قلت: إنّ لهذا الإشكال جوابين:

١ - إنّ أخذ قصد الأمر على نحو الجزء، يستلزم التكليف بغير المقدور، وذلك بالقول: إنّ الاختيار - الذي مرّ سابقاً في مقابل الجبر -

يعني مسبوقية الأعمال بالإرادة، ولما كانت التكاليف المتوجّهة إلى المكلفين ضرورة الاختيار - سواء في الأوامر الضمنية أم غيرها - فلا بدّ من كون قصد الأمر الذي هو تكليف ضمني إلى جانب ذات الصلاة - حسب فرض المدّعى - أمراً اختيارياً.

ولدى التأمل يتّضح بطلان هذا الفرض، لأنّ قصد الأمر - وهي الإرادة - كيف تكون صادرة عن إرادة، إذ القول أنّ الإرادة مسبوقة بإرادة، يستلزم تسلسل الإرادة، فليس للإنسان أن يقصد القصد، فليست الإرادة إلّا مسبوقة بالشوق المؤكّد، المستند إلى مقدّماته المكوّنة له . . وهذا المحذور لا يأتي فيما لو أخذ القصد على نحو القيد أو الشرط لا المأمور به ضمناً، إذ ليس هناك إلّا حصّة واحدة - وهي في المثال الصلاة بقصد الأمر - وهي حصّة اختيارية.

وهذا التفريق بين الصورتين يجري في كل أمر غير اختياري، فلا بدّ من تصحيح تصوّره من أخذه على نحو القيد أو الشرط، وذلك كزوال الشمس في الصلاة، التي لا يمكن جعلها جزءاً لخروجها - باعتبار تكوينيتها - عن دائرة الاختيار، بينما يصحّ تقييد الصلاة به، فتكون هذه الحصّة - أي الصلاة المشروطة بالزوال - اختيارية.

٢ - إنّه لو سلّمنا بانحلال الأمر إلى أمر ضمني بذات الصلاة، وأمر بقصد الأمر، نقول: إنّ الأمر الضمني لا داعوية له، إلّا في ضمن داعوية الأمر بالكلّ، فكما أنّ الأمر فيه ضمني، فإنّ التحريك فيه أيضاً ضمني، فلو قطعت صلته بالكلّ، لم يقع متعلّقاً لقصد الأمر . . وعليه، فلا تنفع داعوية الجزء، إلّا إذا لاحظنا داعوية الكلّ، وعندئذ نقول: إنّه في مقام قصد الامتثال: إمّا أن يُراد: قصد امتثال الأمر بالصلاة -

والمفروض انتفاء مثل هذا الأمر الاستقلالي - وإما أن يُراد: قصد امتثال الأمر الاستقلالي - وهو الأمر بالصلاة بقصد الامتثال - وهذا باطل، لعدم تعلّق القصد بالقصد، ولا أمرين مستقلّين في المقام، ليستلزم امتثال كلّ منهما قصد امتثاله.

فلنخصّ ممّا ذكر: أنّ قصد الامتثال، لا بدّ من أن يكون مأموراً به عقلاً، ولا يصحّ أن يكون مأموراً به شرعاً، لا على نحو القيدية، ولا على نحو الجزئية، وعلى فرض الأخير، فإنّه لا داعية استقلالية له.

فإن قلت: إنّ ما ذكر من المحاذير، إنّما هي في صورة وجود الأمر الضمني بالأجزاء أو القيود، على ما مرّ من النزاع . . ولكن للمولى - تحقيقاً لغرضه وهو الإتيان بقصد الأمر - أن يأمر أولاً أمراً استقلالياً بالصلاة مثلاً، وبذلك يصير الامتثال بداعي الأمر مقدوراً، ثم يأمر ثانياً - بأمر استقلالي أيضاً - بأداء الصلاة بقصد الأمر الذي صدر أولاً . . فقصد الأمر الأوّل مأخوذ في متعلّق الأمر الثاني.

قلت: إنّ لهذا الإشكال جوابين:

١ - إنّنا من خلال ملاحظة الأوامر الواردة في الواجبات التوصلية والتعبدية، وكذلك في المستحبّات، لا نجد أمرين يدعوا أحدهما إلى امتثال الأوامر، والآخر إلى قصد القربة . . بل الأوامر التوصلية والتعبدية سواء في وحدة الأمر بهما، وإن افترقا في أنّ الأوّل لا يناط فيه رفع العقوبة بقصد القربة، وإن كان الثواب منوطاً به . . وفي أن العقاب فيه منوط بترك الأمر من رأسه، أمّا في الثاني فإنّ وجود قصد القربة مدعاة للثواب، وعدمه مدعاة للعقاب.

٢ - إنّنا عندما نلاحظ كلّاً من الأمرين، من حيث التوصلية

والتعبديّة، فالملاحظ أنّ: الأمر الثاني، أمر توصلي لسقوط التكليف من دون قصد القربة - أي الإتيان بالصلاة بداعي الأمر - ولو كان تعبدياً للزم الإتيان بالصلاة بداعي الأمر الأوّل، والمجموع بداعي الثاني، وهذا غير مراد قطعاً.

وأما الأمر الأوّل: فلا يخلو من كونه توصلياً - بمعنى تحقّق غرض المولى بمجرد الإتيان بذات الفعل - . . وعليه، فلا معنى للأمر الثاني بمجرد الإتيان بالمأمور به، لأنه إن سقط الأمر الأوّل، فلا حاجة إلى موافقة الثاني، وإن لم يسقط لكونه لا بد من كونه صادراً بداعي القربة، فالعقل يحكم بلزوم قصد الأمر تحقيقاً لغرض المولى. وعليه، لا حاجة للأمر الثاني أيضاً.

هذا كلّ إذا كان المراد بلزوم التقرب المعتبر في التعبديّات، بمعنى قصد امتثال الأمر، والذي ثبت أنّه غير معتبر شرعاً في العبادة، وإنّما العقل يستقلّ بلزومه في التعبديّات. . . وأما إذا كان بمعنى الإتيان بداعي ما فيه من الحسن، أو المصلحة، أو بمعنى الإتيان به لله تعالى. . . فإنّ هذه الأمور لا يستحيل أخذها في متعلّق الأمر، لعدم لزوم محذور الدور أو سلب القدرة، فإنّ ما ذكّر من الدواعي غير متقوم بوجود الأمر، بخلاف داعي الامتثال الذي لا يأتي إلّا من قبل الأمر نفسه، إلّا أنّه علم من الخارج عدم اعتبار المذكورات، وذلك لقيام الإجماع على أنّه يجزي في التعبديّات إتيان الفعل بداعي أمره، وهذا لا يكون إلّا مع وجود أمر لذات الفعل، وهو غير حاصل فيما لو كانت الدواعي ما ذكر، إذ الأمر فيها متوجّه إلى المجموع المركّب من ذات الفعل، وتلك الدواعي المفروض أنّها مأخوذة في جانب المأمور به.

بعد أن علمنا أنّه لا يمكن أخذ القُرْبَة، وما جاء من قبل الأمر كقصد الوجه في متعلّق الأمر، نقول: إنّهُ لا مجال للاستدلال بإطلاق الأمر على نفي قصد القُرْبَة، وذلك لعدم إمكان ذلك، ولو كان الأمر في مقام البيان، وبذلك اتّضح بطلان القول: أنّ إطلاق الصيغة ظاهر في التوصلية.

ولكنّ ما قلناه: من نفي الإطلاق اللفظي، لا ينافي وجود ما يمكن تسميته بالإطلاق المقامي. . بمعنى أنّه لو كان المولى بصدد بيان ما له دخل في غرضه ولم يذكره، لاستظهرنا من سكوته عدم إرادته لذلك، وإلاّ كان ذلك خلاف مقتضى الحكمة. . ولدى الشكّ في أنّ المولى بصدد بيان ذلك، فلا بدّ من الرجوع إلى مقتضى الأصل والعقل، إذ لا بدّ من إحراز المقام المذكور، وأنه في مقام بيان ما له دخل في الغرض، بخلاف الإطلاق اللفظي الذي يُحمَلُ الكلام فيه عند الشكّ على البيان.

الأصل العملي الذي يُتَمَسَّكُ به في المقام - بعد العجز عن الاستفادة من الإطلاق اللفظي - هو أصالة الاشتغال، وذلك لحصول العلم بالتكليف، ومن ثمّ الشكّ في الخروج عن عهده، عند الإخلال بما يمكن أن يكون له دخل في غرض الشارع، ومقتضى العقل هنا بيان يرتفع معه قبح العقاب.

فإن قلت: فما هو وجه الفرق بين هذا المقام، وبين الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين الذي حكم فيه بالبراءة.

قلت: الفرق أنّ الشكّ في الثاني، هو في دائرة المأمور به، وأمكن انحلاله إلى مقدار متيقّن، وآخر مشكوك.

أمّا في الأوّل، فإنّ الشكّ ليس في دائرة المأمور به، إذ إنّهُ معلوم

يقيناً - وهو ما عدا قصد القربة مثلاً - وإنما الشك في فراغ الذمة المشتغلة بالتكليف، بعد أداء ما عدا المشكوك، وفي مثل هذا المورد لا يحكم إلا بلزوم الفراغ اليقيني لا بالبراءة.. لأن مفادها هو قبح العقاب بلا بيان التكليف، وليس المشكوك هنا ما له دخل في التكليف، بل في سقوط أصل التكليف، وعدم بيان السقوط لا يوجب قبح العقاب عليه.

نعم، بعد أن ذكرنا لزوم بيان القيد المشكوك، الذي لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، إذا كان دخیلاً في غرض المولى، يمكن القول: إن سكوت المولى عن بعض القيود المحتملة دخالته في الغرض بالنظر إلى الواقع - والخافية عن الذهن بالنظر إلى عامة المكلفين - لهو دليل على عدم إرادته، وذلك كقصد الوجه - من حيث الوجوب أو الاستحباب - والتمييز، وإلا لو كان مراداً للشارع لبيّنه، ولو ببيان مستقل لا بعنوان قيديّة المأمور به.

لقائل أن يقول بالفرق بين البراءة العقلية والشرعية، فتجري الثانية في المقام، وذلك لأن العقل يرى في الأولى قبح العقاب بلا بيان، ويرى أن مصبها في جهة التكليف - أي: أن متعلق البيان هو التكليف - ومما لا شك فيه أن التكليف في المقام معلوم، والمشكوك هو دخل القيد في الغرض، والعقل لا يرى لزوم بيان الأغراض والملاكات في التكاليف، بخلاف البراءة الشرعية، فهي دليل لفظي تجري فيه مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق في متعلق البيان، ليشمل بذلك ما له دخل في التكليف وفي الغرض أيضاً، بخلاف الدليل العقلي اللبّي، الذي لا مجال للتمسك فيه بمقدمات الحكمة.

والجواب: أنه لا فرق في عدم جريان البراءة بين العقلي

والشرعي، إذ المرفوع في حديث الرفع، هو الموضوع بالوضع الشرعي، ليصدق الرفع شرعاً - كالوضع الشرعي لوجوب الصلاة، التي ترفع في أيام الحيض بالرفع الشرعي -.

وأما مقوّمات غرض المولى، فهي أمر تكويني لدى المولى، لا يمكنه رفعه بالرفع الشرعي.. وبالتالي عدم جريان البراءة الشرعيّة.

فإن قلت: كما أنّ دخل قصد القرية - المبحوثة في المقام - في الغرض أمر تكويني لا شرعي، فكذاك بالنسبة إلى الأجزاء أو الشرائط المشكوكة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فهي دخيلة أيضاً في غرض المولى، فلمْ جرت البراءة الشرعيّة في الثانية - كما هو المفروض في المقام - دون الأولى؟

قلت: إنّهُ بالإضافة إلى كون الأجزاء - في الأقلّ والأكثر الارتباطيين - دخيلة في الغرض، فهي دخيلة في التكليف أيضاً، ممّا يسمح بجريان البراءة الشرعيّة المتعلّقة بجانب التكليف، والدلالة على عدم اهتمام المولى بالغرض.. بخلاف المقام، فإنّ الشكّ محصور على الدخّل في الغرض، فلا مجال لجريان البراءة أصلاً.

فإن قلت: إنّ إشكال عدم إمكان الرفع الشرعي لما يوضع تكويناً، جارٍ في موارد الشكّ في قيديّة الجزء للتكليف أيضاً، وذلك لأنّ إدخال الجزء في التكليف، ليس بأمر مستقلّ قبال الأمر بما عدا الجزء، وإنّما بالأمر المتوجّه للكلّ وانتزاع الجزئيّة من ذلك الأمر.. ومن الواضح أنّ الجزئيّة للكلّ أمر تكويني لا تشريعي، فلا تقبل الرفع الشرعي.. وبالتالي عدم جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين المفروض جريانها في أصل البحث.

قلتُ: إنّ الجزئية قابلة للرفع والوضع، باعتبار منشأ انتزاعها، فتوضع بالأمر بالكلّ، وترفع بالأمر بما عدا الجزء، فدليل الرفع يدلّ على نفي وجود أمر بالكلّ. . وبالتالي نفي جزئية الجزء المشكوك.

فإن قلتُ: إنّ التمسك بأصالة البراءة عن الجزء المشكوك، لإثبات وجوب ما عدا الجزء - في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين - تمسك بالأصل المثبت، وهو باطل.

قلتُ: ليس هذا من التمسك بالأصل المثبت، لأنّ اللازم الذي لا يصحّ الأخذ به هو لوازم الواقع لا لوازم الظاهر، ففي مورد الإشكال لا يثبت لوازم عدم الوجوب الواقعي للجزء، أمّا لازم البراءة من الجزء - وهو رفع الأمر الظاهري بالكلّ - فهو أمر ثابت لا إشكال فيه، وبطريق آخر التمسك في مورد البراءة، تمسك بلازم حديث الرفع، وهو أمانة لا أصل.

٦. الواجب التعيني والنفسي والعيني:

مقتضى إطلاق صيغة الأمر من حيث تعيينية الواجب، أو تخييريته هو التعينية، وذلك لأنّ في التخييرية قيد زائد منفي بالإطلاق، وقيد ذلك الواجب هو عدم الإتيان بعذله الذي في عرضه.

وكذلك مقتضى إطلاق صيغة الأمر، من حيث نفسية الواجب أو غيريته هو النفسية، وذلك لأنّ في الغيرية قيد منفي، وهو وجوب ذي المقدمة.

وكذلك مقتضى إطلاقه من حيث العينية والكفائية هو العينية، لأنّ في الكفائية قيد عدم امتثال باقي المكلفين للأمر.

٧ - صيغة الأمر عقيب الحظر:

إذا وقعت صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب - أمّا من باب الوضع، أو من باب انصراف الإطلاق - بعد المنع حقيقة أو توهماً، فهل تبقى الصيغة على المعنى الظاهر فيه؟

هنا أقوال متعدّدة في المسألة:

القول الأول: الظهور في الإباحة، لوجود القرينة العامة الصارفة عن المعنى الحقيقي إلى أحد المجازات.

القول الثاني: الظهور في الوجوب، وهو المعنى الذي كان ظاهراً فيه، فلا قرينة للوقوع عقيب الحظر.

القول الثالث: الظهور في المعنى الكائن قبل مجيء الحظر، وذلك في مورد كان الأمر فيه متوقفاً على زوال موجب النهي، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١).

القول الرابع: الإجمال، وذلك لعدم بقاء الظهور في المعنى الحقيقي - وهو الوجوب للشك في قرينة الوجود - ولعدم استقرار الظهور في معنى آخر، ولا يرفع الإجمال إلا القرينة الصريحة.

وما ادّعي من الأقوال، بناء على موارد الاستعمال فغير سديد، لأن تلك الموارد محفوفة بالقرائن الدالة على المعاني المدّعاة، بما لا يخلف للفظ ظهوراً.

٨ - دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار:

لا دلالة لصيغة الأمر - لا بالمادة ولا بالهيئة - على المرّة أو التكرار، إذ إنّ مفاد الهيئة هو طلب الإيجاد، ومفاد المادة هو الطبيعة المأمور بها، لا بشرط من جهة التكرار أو المرّة.. ومجرّد تحقّق الطبيعة بالامتنال مرّة واحدة، لا يعني أنّ ذلك داخل في مفاد صيغة الأمر، فهو أمر خارج عنه.

وما قلناه من جريان البحث في هيئة الصيغة ومادّتها هو الصحيح، خلافاً لمن جعل البحث في الهيئة فقط، تعويلاً على ما حكاه السكاكي من الاتفاق على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين، يدلّ على الطبيعة بما هي هي^(١)، ومادام المصدر هو المادة في المشتقات، لزم القول: إنّ المادة فيها تدلّ على الطبيعة أيضاً، وبذلك خرج عن النزاع المذكور.

وجه فساد هذا القول هو، أنّ المصدر ليس مادة للمشتقات، وإنّما هو في عرضه، وقد سبق القول: إنّ المصدر سنخ معنى يباين باقي المشتقات، ومن هنا لم يجز حمله عليها.. وثبوت هذا التباين ينافي القول: أنّه مادة للمشتقات.

فإن قلت: ما معنى قولهم: إنّ المصدر هو الأصل في الكلام؟

قلت: أولاً: لا نسلم بأصالة المصدر في الكلام، إذ يمكن أن يكون الأصل هو الفعل.

(١) عن الفصول الغروية: ص ٧١.

وثانياً: فإنّ المراد بالأصالة هنا هو: أنّ الواضع ابتدأ بالوضع أولاً للمصدر، وذلك بالوضع الشخصي، بمعنى أنّه عيّن الهيئة - وهو المعنى الحدّثي - والمادّة - وهو أحد المعاني الجزئية التي تحقّقت فيها الهيئة - وبعد ذلك وبلحاظ المصدر، تمّ الوضع لسائر المشتقّات بالوضع النوعي (وذلك بلحاظ الصيغة نسبة إلى المادّة، لعدم تعيين مادّة مخصوصة) والشخصي (بلحاظ الصيغة نسبة إلى الهيئة، لأنّها هيئة مشخّصة بها، تمتاز صيغة الفاعل عن المفعول مثلاً) وهذه الصيغ المختلفة للمشتقّات، تجتمع مع المصدر في مادّة لفظيّة، وهي الضاد والراء والباء مثلاً، وفي مادّة معنويّة، وهي حقيقة الضرب الموجودة في جميع الصيغ. . مع الإضافة التي تستلزمها طبيعة كلّ صيغة، كالضرب الصادر في اسم الفاعل والواقع في اسم المفعول.

تنبيه: لا تخلو صيغة الأمر من الدلالة على المرّة أو التكرار، ومن عدم الدلالة على أيّ منهما (بناء على المختار من دلالة الصيغة على طبيعة الفعل).

وعلى الأوّل فلا غموض في البحث من جهة معلوميّة الامتثال الثاني جوازاً، بل وجوباً، لو قلنا بالتكرار (إمّا مرّتين لو طلب التثنية أو ثلاث مرّات - وهو أقلّ الجمع - أو الاستمرار في الامتثال إلى أن يأمر المولى بالتوقّف) أو من حيث عدم الجواز لو قلنا بالمرّة - وذلك لسقوط الأمر بالامتثال الأوّل - فلا مجال للامتثال الآخر لعدم وجود أمر جديد.

وعلى الثاني - وهو طلب إيجاد الطبيعة - فقد وقع البحث في أمرين:

الأوّل: فيما يتمّ به الامتثال، ولا شكّ أنّه متحقّق بالإتيان مرّة

واحدة - سواء في ضمن فرد واحد، أو في ضمن أفراد متعدّدة - والدليل على ذلك أنّ الصيغة المطلقة التي لم تقيد بالتكرار: إمّا أن تكون في مقام البيان فيتمّ المطلوب، إذ لو أريد التكرار لذكر . . وإمّا أن تكون في مقام الإهمال - لا في مقام الذكر ولا عدمه - أو الإجمال - أي في مقام عدم الذكر - فيتمّ المطلوب أيضاً بناء على جريان الأصل العملي - البراءة - النافي للتكليف الزائد بالنسبة للفرد الثاني.

الثاني: في جواز الإتيان بالمأمور به المتمثّل مرّة أخرى؛ ولا بدّ هنا من التفصيل بين صورتين:

الصورة الأولى: هي تحقّق الغرض الأقصى للمولى، بمجرد امتثال الأمر الأوّل . . فمن المعلوم هنا أنّه لا مجال للامتثال الثاني، لتحقّق غرض المولى وسقوط أمره.

والصورة الثانية: هي تحقّق الغرض الأوّل، الذي يتمّ به الامتثال، ورفع العقوبة، ولكن لم يتحقّق الغرض الأقصى . . كما لو كان الغرض الأقصى من الصلاة، هو معراجيّة العبد في صلاته، فيجوز له تكرار العمل، وإن تمّ الامتثال أولاً، سواء كان الثاني مساوٍ للفرد الأوّل، أو أقل منه، أو أحسن منه.

٩ - دلالة الصيغة على الفور أو التراخي:

الحقّ أنّ صيغة الأمر ليست مفيدة للفور لتجب المسارعة، وليست مفيدة للتراخي ليجب التأخير.

والدليل على ذلك هو ما قلناه سابقاً: إنّ المتبادر من الصيغة هو

إيجاد صرف الطبيعة، وإطلاق ذلك يستلزم جواز التراخي، إذ لو لزمّت الفوريّة للزم البيان الزائد.

وإنّما يصار إلى الدلالة على الفوريّة، لو دلّ على ذلك دليل مستقلّ ادّعي وجوده في المقام وهي آيتا: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) و﴿فَأَسْتَفِؤُاْ الْحَيٰرَتِ﴾^(٢)، وذلك بالقول: إنّ صيغة الأمر فيهما دالّة على الوجوب، ومتعلّقها في الأولى لا يعقل أنّ تكون نفس المغفرة، لأنّها من أفعال الله عزّ وجلّ، فلزم أن يكون المضاف محذوفاً - كالسبب مثلاً - ومن أهمّ أسبابه هو الإتيان بالتكاليف الشرعيّة، ومتعلّقه في الثانية هو الجمع المحلّي بـ«أل» الدالّ على العموم بما يشمل التكاليف أيضاً.

فتلخّص: أنّه تجب المسارعة، والاستباق إلى التكاليف.

وفيه، أولاً: أن الصيغة في المقام لا تدلّ على الوجوب، بحيث يكون ترك المبادرة عصياناً، وإلاّ لزم أن يستبدل المولى بيانه بالحثّ والترغيب بالوعيد على ترك المبادرة.. وإن أمكن الكلام في هذا الوجه، بأنه طالما بيّن المولى ما يجب فعله بالحثّ على الفعل، لا بالتهديد على الترك.

وثانياً: أنّ لازم الدعوى، كثرة التخصيص المستهجن لخروج جميع المستحبّات من متعلّق الأمر، وكذلك كثير من الواجبات الموسّعة - كالصلاة وغيرها - فلبقائها في منطوق الآية، لا بدّ من حمل الأمر إمّا على مطلق الطلب، أو خصوص الطلب النديبي.

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٨، وسورة المائدة: الآية ٤٨.

وثالثاً: يمكن دعوى أنّ الأمر فيهما، ليس مولوياً صادراً من المولى بما هو شارع، ليكون الزاماً شرعياً، وإنّما لا يبعد دعوى أنّه أمر إرشادي، لحكم العقل القاضي بحسن المسارعة - في حدّ نفسه - إلى امتثال أوامر المولى كما يقضي بوجوب إطاعته . . ومن هنا نقول: بإرشادية الأمر في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١) وإلاّ لزم الدور، إذ لا يمكن توقّف لزوم الطاعة على بيان متوقّف على لزوم إطاعة المولى.

وعلى فرض دلالة الصيغة على الفور، هل يرتفع الأمر بالتكليف في الزمان الثاني، إذا لم يبادر المكلف في الزمان الأوّل، أو ينبغي المسارعة كلّما أمكن ذلك؟

الجواب: أنّ الحكم بأحد الوجهين المذكورين، متوقّف على تعيين نسبة الفوريّة إلى الأمر، فلو كان له قيداً سقط الأمر بالعصيان، إذ لا موضوع للأمر حينئذٍ . . ولو كان واجباً مستقلاًّ في عرض أصل الأمر «بأن يكون المطلوب متعدّداً» بقي الأمر على حاله، وإن خالف المكلف ما كان واجباً في عرضه . . ولكن، لا سبيل إلى تعيين هذه النسبة من صيغة الأمر، وإن سلّمنا دلالتها على الفور، إذ إنّ ذلك خارج عن مفادها.

(١) ورد هذا اللفظ في موارد عديدة في القرآن الكريم، منها سورة النساء: الآية ٥٩.

الفصل الثالث

مبحث الأجزاء

ولا بدّ فيه من تقديم أمور:

الأمر الأوّل:

المراد بالوجه

المراد بالوجه في قولهم: «إنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة» هو تلك الكيفيّة التي يقتضيها العقل والشرع عند امتثال المأمور به، فدخل في تلك الكيفيّة الجزء والشرط اللازم شرعاً، والقيد اللازم عقلاً - كقصد القربة - ولا يصحّ أن يكون المراد بالوجه أحد الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: الكيفيّة اللازمة شرعاً، وفيه:

أولاً: أنّ هذا القيد مفهوم في ضمن قوله: الإتيان بالمأمور به، فما المأمور به إلّا جميع الأجزاء والشرائط التي أمر بها المولى.

فعليه، يكون القيد توضيحياً، والأقرب أن يكون تأسيسياً، كما هو كذلك على ما اخترناه.. إذ يدخل فيه القيود العقلية، التي لا تدخل في المأمور به شرعاً.

وثانياً: فإنّ تقييد الوجه بالشرعي، يلزم عدم انطباقه على قيد قصد القربة العقلي. . وبالتالي عدم دخول التعبديّات المقيّدة بالقربة في العنوان، مع أنّ البحث يشمل التعبديّات والتوصليّات معاً.

الوجه الثاني: قصد الوجه، بمعنى نيّة الوجوب أو الندب وصفاً، كنيّة هذا العمل الواجب، وغاية كنيّة أدائه لوجوبه.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الوجه بهذا المعنى، ليس معتبراً عند معظم الأصحاب، فلا يعقل دخوله في عنوان هذا البحث العام.

وثانياً: فإنّ قصد الوجه - على فرض وجوبه - يلزم في التعبديّات فقط، فتفسير الوجه به يخرج التوصليّات الداخلة في العنوان.

وثالثاً: فإنّ الوجه بالمعنى المذكور من أجزاء الواجب كغيره من الأجزاء، ولا خصوصيّة فيه من بين الأجزاء الأخرى، بخلاف ما اخترناه من المعنى الشامل لجميع القيود الشرعيّة والعقليّة.

الأمر الثاني:

المراد بالافتضاء

المراد بالافتضاء، يمكن أن يكون أحد وجهين:

الأوّل: الافتضاء اللفظي، بمعنى ما يقتضيه اللفظ من الدلالة، كقولهم: «إنّ الأمر يقتضي الوجوب».

والثاني: الافتضاء العقلي، بمعنى ما يقتضيه الفعل الواقع في الخارج بالافتضاء العليّ من امثال التكليف.

والمراد بالاعتضاء هو خصوص الثاني، لأنه نسب إلى الفعل الخارجي المعبر عنه بالإتيان، لا إلى صيغة الأمر، فهو قرينة على أنّ الإتيان مؤثّر عليّ في الإجزاء حقيقة، لا أنّه يكشف عن الإجزاء معنى كمدلول للفظ.

فإن قلت: هنالك ثلاثة أنواع من الأوامر: أمر واقعي أولي (كالصلاة مع الوضوء) وواقعي ثانوي (كالصلاة مع التيمّم اضطراراً) وظاهري (كالصلاة مع الوضوء الاستصحابي، وكسائر مفاد الأصول العمليّة). . فما قيل: من إنّ الاعتضاء بمعنى العليّة، صادق في موارد الإتيان بالمأمور به إذا قيس إلى أمره هو، فإنّ الإتيان بالصلاة مع التيمّم مجزٍ بمعنى الاعتضاء العليّ، بالقياس إلى الأمر بالصلاة مع التيمّم. . أمّا إذا قيس المأمور به إلى أمر آخر، فليس الاعتضاء بمعنى العليّة، وذلك كما لو قسنا الإتيان بالصلاة مع التيمّم - بالأمر الإلزامي - إلى الأمر الواقعي بالصلاة مع الوضوء، وأنّه هل يجزي عن الصلاة مع الوضوء أو لا؟

فإنّ تحديد الإجزاء هنا يتوقّف على البحث في حدود الأمر الإلزامي، وأنّه هل يفي بمصالح الأمر الواقعي ليكون مجزياً أو لا؟ ففي الواقع يكون النزاع في اقتضاء الدليل بمعنى الكاشفيّة، لأنّ الدليل من باب الأوامر والصيغ لا الأفعال الخارجيّة، ليكون بمعنى العليّة.

قلت: هناك في المسألة نزاعان:

الأوّل: مرتبط بحكم الدليل، وهو مدى بيانيّة دليل الأمر الظاهري أو الإلزامي، وهل يدلّ على أنّ المأمور به - كالصلاة مع التيمّم مثلاً

- وافٍ بجميع مصالح الصلاة مع الوضوء، وحاوٍ للمصلحة الملزمة، أو لا؟ فإذا ثبت أنه كالأمر الواقعي، يأتي النزاع الثاني: المرتبط بحكم العقل، وهو أن الإتيان بالمأمور به، يقتضي الإجزاء أو لا؟

فالاقتضاء في الأول بمعنى الكاشفيّة والدلالة، وفي الثاني بمعنى العلّية والتأثير.. فالنزاع في الثاني، يتأتى بعد الفراغ من النزاع في الأول، فهو مسبّب عنه.. والنزاع الثاني كبروي، بخلاف الأول، ويتّضح ذلك بالنظر إليهما من خلال القياس، الذي صوّرته المأمورية بالأمر الظاهري، بمنزلة المأمور به بالأمر الواقعي - لدلالة الدليل على اشتراكهما في المصلحة - والمأمور به بالأمر الواقعي يقتضي الإجزاء، فالصغرى في القياس هو مفاد النزاع الأول، والكبرى فيه مفاد النزاع الثاني.

وتلخص ممّا ذكرنا: أن النزاع في المأمور به الواقعي، نزاع كبروي فقط مرتبط بحكم العقل في الاقتضاء العلّي للإجزاء.. أمّا في المأمور به الظاهري والاضطراري فهناك نزاعان: صغروي في مرحلة الدليل، واقتضائه الكشفي للإجزاء.. وكبروي.

الأمر الثالث:

المراد بالإجزاء في مرحلة حكم العقل

المراد بالإجزاء في العبارة السابقة، ليس معنى اصطلاحياً مقابلاً للمعنى اللغوي - وهو الكفاية - بل هو بمعناه إجمالاً، وإن اختلف في مورد لآخر من حيث المكفّي عنه.. ففي الأوامر الواقعية، يكون الإجزاء بمعنى الكفاية عن التعبد، فيسقط وجوب التعبد بامثال الأمر

مرة أخرى . . أمّا في الأوامر الظاهرية والاضطرارية، فيكون الإجزاء بمعنى الكفاية.

الأمر الرابع: عن تدارك المأمور به بالأمر الواقعي

الفرق بين مبحث الإجزاء والمرة والتكرار معلوم، ففي الثاني يبحث عن أنّ مفاد الصيغة، هل هو الاكتفاء بالمرة أو التكرار، وذلك بالظهور الوضعي؟

أمّا في الأوّل، فيجري البحث عن كون الامتثال كافياً لتحقيق الغرض، وبالتالي الإجزاء أو لا . . وهذا مبحث عقلي لا لفظي، مضافاً إلى أنّ البحث في الأوّل لتعيين المأمور به، وفي الثاني بعد الفراغ من تعيينه.

نعم، يتفق القائل بعدم الإجزاء، والقائل بالتكرار في لزوم التكرار في مقام العمل، ولكن بملاكين مختلفين حسب القولين: فملاك الأوّل؛ هو عدم الإجزاء، وعدم وفاء المأمور به بالغرض، رغم تحقّق المأمور به في المرة الأولى . . وملاك الثاني؛ هو عدم حصول المأمور به، إذ لا يتحقّق إلاّ بمجموع الامتثال المتعدّد.

والفرق بين هذا المبحث ومبحث تبعيّة القضاء للأداء، معلوم أيضاً، ففي الثاني يبحث عن كون الصيغة الدالة على الأداء داخل الوقت، هل تدلّ على القضاء خارج الوقت أو لا . . فهو بحث عن كون مفاد الصيغة، هو الإتيان بالمأمور به مطلقاً داخل الوقت وخارجه.

أمّا في الأوّل؛ فالبحث حول حكم العقل بلزوم الإعادة أداءً في الوقت وقضاء خارجه.

بعد ذكر هذه المقدمة، ندخل في أصل البحث الواقع في موضعين:

الموضع الأول: الإتيان بالمأمور به بالنسبة إلى أمره:

الإتيان بالمأمور به بالنظر إلى أمره، يقتضي الإجزاء قطعاً، سواء في ذلك الأمر الواقعي والأمر الظاهري والاضطراري، بالنسبة إلى الأمر الظاهري في الثاني والاضطراري في الثالث.. بمعنى أنه لا مجال للإتيان ثانياً بنفس المأمور به على أنه فرد ثانٍ لامثال، لوضوح أنه لا أمر ثانياً، ليكون المأتي به في الخارج امثالاً جديداً، سواء كان الإتيان مرتين امثالين، أم المجموع امثالاً واحداً.

نعم، قد سبق تفصيل في مبحث المرة والتكرار مفاده: أن المأمور به لا يخلو من صور ثلاث:

١ - أن لا يكون وافياً بالغرض الأقصى للمولى، كما لو أمره المولى بإحضار الماء للشرب، فلم يشربه المولى.. فيمكن القول: إنه يمكن تبديل الإتيان بالمأمور به بإتيان آخر، وذلك لأن الأمر، وإن سقط ظاهراً بالامثال الأول، إلا أن الملاك له - وهو الغرض - باق على حاله، وهو كما أنه موجب لحدوث الأمر، موجب لبقائه أيضاً.

وعليه، فإن المكلف كما كان مخيراً قبل الإتيان بإتيان إحدى خصوصيات الأفراد، فكذلك - بعد الامثال الأول - مخير بين إبقاء تلك الخصوصية وإتيان فرد آخر.

ومما يدل على إمكان هذا التبديل، ما ورد في رواية أبي بصير:

«قُلْتُ لِلصَّادِقِ (عليه السلام): أَصَلِّي ثُمَّ أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ، فَتَقَامُ الصَّلَاةُ وَقَدْ صَلَّيْتُ.. فَقَالَ (عليه السلام): صَلِّ مَعَهُمْ، يَخْتَارُ اللَّهُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»^(١).

فلولا إمكان التبديل، لما صحَّ اختيار الأحبَّ منهما، بل يتعيَّن قبول الأوَّل مطلقاً.

٢ - أن يكون وافياً بالغرض الأقصى، كما لو أمر المولى برفع عطشه، فأحضر العبد الماء وسقاه، فلا مجال عندئذٍ للتبديل، لسقوط الأمر بملاكه.

٣ - الشكُّ في أنَّ الإتيان وافٍ بالغرض أو لا، فمن الممكن التبديل، إذ الأمر دائر بين اللغوَّة وبين الامتثال، لبقاء ملاك الأمر، وفي مثل هذه الصورة يحسن تبديل الامتثال، لاحتمال كون الأوَّل غير محقِّق للغرض الأقصى.

الموضع الثاني: وفيه مقامان:

المقام الأوَّل: الأوامر الاضطراريَّة:

الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي بالنسبة إلى الأمر الواقعي أو لا يجزي؟ فلا بدَّ من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه؟

والتحقيق في المقام يكون ببيان ما يقتضيه عالم الثبوت - أي احتمالات القضية في نفس الأمر، وبيان ما تقتضيه كل قضية بحسب

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٤٠٣، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

العقل، من حيث الأجزاء وعدمه - وعالم الإثبات - أي الاحتمال الثابت بالدليل الشرعي -.

فأما ثبوتاً، فيمكن القول: إنّ المأمور به الاضطراري ينقسم إلى:

- ١ - ما يفي بتمام الغرض في المأمور به الواقعي.
 - ٢ - ما لا يفي بتمام الغرض، ولكن يمكن استيفاء الباقي، وهو ممّا يجب استيفاؤه.
 - ٣ - ما لا يفي بتمام الغرض، ولكن يمكن استيفاء الباقي، وهو ممّا لا يجب استيفاؤه بل يستحب.
 - ٤ - ما لا يفي بتمام الغرض، ولا يمكن استيفاء الباقي منه.
- ونتيجة هذه الاحتمالات الأربعة، تتضح بالقول إنه في الاحتمال:
- الأوّل:** الإتيان بالمأمور به الاضطراري، يجزي بلا ريب، لعدم بقاء شيء من الغرض يستلزم التدارك.
- وأما من ناحية جواز المبادرة إلى الفعل أو لزوم الانتظار، فهو يتوقف على القول: أنّ الوفاء بتمام الغرض، إنّما يكون في فرض:
- ١ - اليأس من رفع الاضطرار في الوقت، فيلزم الانتظار وعدم البدار إلى حصول اليأس.
 - ٢ - التأخير إلى آخر الوقت، ولو حصل اليأس قبله، فلا يجوز البدار.
 - ٣ - الاضطرار مطلقاً، سواء حصل اليأس أم لا، فلا يجب عليه الانتظار، بل يمكن البدار.

الثاني: الإتيان بالمأمور به الاضطراري لا يجزي، لفوات مقدار من المصلحة الملزمة في الأمر الواقعي، فلا بدّ من تداركه بإتيان المأمور به الواقعي إعادة (لو حصل الاختيار في الوقت) أو قضاء (لو ارتفع الاضطرار خارجه).

وأما من ناحية البدار، فلا مانع من البدار، وإعادة التكليف الواقعي، أو قضاؤه، أو الانتظار والإتيان بالتكليف الاضطراري في آخر الوقت، ثمّ القضاء بالتكليف الواقعي.. هذا فيما لو بقي الاضطرار إلى آخر الوقت، أو الإتيان بالتكليف الواقعي، لو ارتفع الاضطرار داخل الوقت.

الثالث: الإتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي، لكون المقدار الفائت من الغرض ليس في حدّ الإلزام، ولكن يستحبّ له التدارك بإتيان التكليف الواقعي، لتأمين ذلك المقدار الفائت من الغرض الذي يُستحبّ تداركه.

وأما من جهة البدار، فيمكن له ذلك من دون أن يكون مخيراً بينه مع التدارك، وبين الانتظار لأداء التكليف الواقعي - في حالة ارتفاع الاضطرار داخل الوقت - على نحو الوجوب التخييري، كما كان الأمر كذلك في الصورة السابقة.

الرابع: الإتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي، إذ التدارك غير متصوّر في المقام، فلا بدّ من القول بالإجزاء.. وأما من حيث البدار فلا يجوز، لأنّ فيه تفويت مقدار من المصلحة غير القابلة للتدارك، فلا بدّ من تأخيره إلى آخر الوقت.

فإن قلت: إنّ مع التأخير أيضاً تفوت مقدار من المصلحة، فلا بدّ

من القول بعدم مشروعية الصلاة الاضطرارية في الوقت، لكي يبقى مجال للتدارك بإتيان التكليف الاختياري خارج الوقت قضاءً.

قلتُ: إنّ هنالك مصلحة أخرى تزاحم المصلحة الفائتة، وهي مصلحة خصوصية الوقت، وهو الذي يرجح تشريع التكليف الاضطراري في الوقت مع تفويته لمصلحة أخرى، وهذه المصلحة الراجعة، تصلح لتجوير البدار الذي مرّ منعه آنفاً.

وأما إثباتاً، فلا بدّ فيه من مراجعة دليل كلّ أمر اضطراري على حدة، ليلحظ فيه الإطلاق اللفظي أو المقامي، الدالّ على عدم وجوب الإعادة والقضاء، وأنّ إيجابهما بحاجة إلى دليل مستقلّ.

ومثال ما يجري فيه الإطلاق، الأمر بالصلاة مع التيمّم في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١)، وقول الباقر عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»^(٢)... فإنّ مقتضى إطلاق بدلية التيمّم عن الوضوء، هو البدلية في جميع الخصوصيات، ومن ذلك سقوط التدارك.

وإن لم يكن له مثل هذا الإطلاق، يلحظ فيه الأصل، لأنّ في المورد شكّ في الشبهة الحكمية الوجوبية، وفي مثله تجري البراءة عن التكليف على نحو الإعادة داخل الوقت، وخارجه قضاءً بطريق أولى.

نعم، لو دلّ دليل القضاء «يقضي ما فاتته»^(٣) على وجوب قضاء الفائت الواقعي - كما هو الأمر في مقام إتيان المأمور به الاضطراري -

(١) سورة النساء: الآية ٤٣، وسورة المائدة: الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

وجب القضاء، ثانياً لفوت التكليف الواقعي، وإن لم يفت الواجب في ظرف الاضطرار.. وأما لو كان مفاده قضاء الفريضة الفائتة، فلا يجب القضاء، لأنه لم يفت الواجب في حق المكلف المضطر، والاحتمال الأول غير وارد، فيكون هذا الاستدراك من البحث مجرد فرض لا تحقق له.

المقام الثاني: الأوامر الظاهرية:

الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري، هل يجزي بالنسبة للأمر الواقعي أو لا؟

والتحقيق: أن الأوامر الظاهرية تنقسم إلى قسمين:

الأول: الأصول العملية، وهي التي تفيد جعل الموضوع - جزءاً أو شرطاً - للحكم الشرعي.. فمثلاً في ظرف الشك في تحقق الطهارة أثناء الصلاة، فقاعدة الطهارة تفيد تحقق هذا الشرط ظاهراً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى قاعدة الحليّة وباقي الأصول، بما فيها الاستصحاب إن قلنا: إن مفاده هو جعل الحكم.. وأما لو قلنا: إن مفاده هو المعذرية والمنجزية في مقام العمل فقط، فهو ليس محققاً للموضوع، وبالتالي يخرج عن مورد البحث.

الثاني: الأمارات، وهي التي تفيد تحقق الموضوع الواقعي للحكم، كالبيّنة القائمة على طهارة الثوب المفيدة لطهارة الثوب واقعاً.

وعندئذ نقول: إن الإتيان بالأمر الظاهري الأول يفيد الإجزاء، وذلك لأن الظاهري هنا حاكم على الأمر الواقعي، بمعنى أنه ناظر إليه وموسع لموضوعه، بحيث يكون موضوع الأمر الأول محققاً لحكم

الأمر الثاني.. فمثلاً مفاد قاعدة الطهارة: أن دليل اشتراط الطهارة، لا ينحصر في الطهارة الواقعية، وإنما متعلق الشرط أعم من الظاهرية والواقعية.. وبالتالي فإنّ الطهارة الظاهرية وقت العمل مجزية كالواقعية، وإن انكشف الخلاف بعد ذلك، بلحاظ الطهارة الواقعية لا بلحاظ الشرط.. فإنه بلحاظه حينئذ لا يتصور كشف الخلاف.

نعم، يمكن القول بارتفاع الطهارة في ظرف ارتفاع الجهل، ولذا لا بدّ من تحصيلها بالنسبة للصلاة اللاحقة.

أمّا بالنسبة للأمر الظاهري الثاني، فله حالات ثلاث:

الحالة الأولى: القول أن حجّة الأمارات على نحو الطريقيّة والكاشفيّة، بمعنى أن مؤدّى الأمانة هو إراءة الواقع، وترتيب آثار ثبوت الواقع به في مقام العمل.. فبانكشاف الخلاف، يثبت فقدان العمل لذلك الجزء أو الشرط، بعكس ما كان يتراءى سابقاً، فلم يتمثل الواجب الواقعي، ولم يحقق غرضه وبالتالي عدم الإجزاء.

والفرق بينه وبين الأمر الظاهري السابق واضح، إذ إنّ في الثاني أفاد تحقق الموضوع فعلاً، سواء كان متحققاً بعنوانه الواقعي أم لا.. أمّا في الأوّل فقد أفاد تحقق الموضوع المطلوب واقعاً، ثم انكشف خلاف ذلك.

الحالة الثانية: القول إنّ حجّة الأمارات على نحو السببيّة، بمعنى أن نفس سلوك طريق الأمانة القائمة على الجزئية، أو الشرطيّة ذات مصلحة، وهي إمّا أن:

أ - تفي بتمام الغرض الموجود عند التحقق الواقعي، فيكون

الإتيان مجزياً، لأنّ نفس قيام الأمانة أصبح سبباً لكون الفعل الفاقداً للجزء أو الشرط كالواجد.

ب - لا تفي بتمام الغرض، ولا يمكن تدارك الباقي منه.. فنقول بالإجزاء أيضاً، لأنّه لا مجال للتدارك.

ج - لا تفي بتمام الغرض، ولكن يمكن التدارك بما ينبغي تداركه.. فنقول بعدم الإجزاء، ولزوم التدارك.

د - لا تفي بتمام الغرض، ولكن يمكن التدارك بما يستحبّ تداركه.. فنقول بالإجزاء، واستحباب التدارك.

هذا في مقام الثبوت، أمّا في مقام الإثبات، فيمكن التمسك بإطلاق دليل حجّة الأمانة على الإجزاء.. إذ لو كان المولى في مقام البيان، وسكت عن عدم الإجزاء، فستكون الأمانة سبباً لما لا يفي بتمام الغرض، وهو خلاف الحكمة.

الحالة الثالثة: الشكّ في كونه على نحو الطريقيّة مثلاً، حتى لا يكون مجزياً، أو على نحو السببيّة فيكون مجزياً، فلا بدّ من البحث من جهتين:

١ - من جهة الأداء: والمرجع فيه هو أصالة الاشتغال، كما كان أصالة البراءة في الأمر الاضطراري، والفرق بينهما: أنّه في باب الاضطرار، كان الامتثال للأمر الواقعي الثانوي المسقط للتكليف واقعاً.. وبعد ارتفاع الاضطرار، يُشكّ في تكليف جديد بالأمر الواقعي الأولي، وهي شبهة وجوبيّة تجري فيها البراءة.

أمّا في المقام؛ فإنّا علمنا باشتغال الذمة يقيناً، وشككنا في أنّ

المأتى به مجز عن امتثال التكليف الواقعي - لاحتمال كون الأمانة كاشفاً لا سبباً - وهذا الفرض هو مجرى قاعدة الاشتغال، فلا بد من الإعادة في الوقت لليقين بالفراغ.

فإن قلت: إنه مثل كشف الخلاف، لم يكن التكليف الواقعي فعلياً، وبعده يشك في الفعلية.. فيستصحب عدم فعلية التكليف الواقعي.

قلت: إن التكليف اليقيني بحاجة إلى فراغ يقيني، وهو لا يثبت باستصحاب عدم فعلية التكليف، إلا كلازم لهذا الأصل، وهو خلاف التحقيق كما سيجيء في محله إن شاء الله.

٢ - من ناحية القضاء: بانكشاف الخلاف خارج الوقت.. وهنا لا بد من النظر إلى أمور ثلاثة:

الأول: أن القضاء ثابت بدليل مستقل، أو هو تابع للأداء؛ بمعنى أن دليل الأداء، يفيد وجوب أمرين: أصل الفعل، وكونه في الوقت.. فإذا خالف المكلّف الثاني بقي وجوب الأوّل على حاله، وهو الذي يوجب الفعل بعد فراغ الوقت.

الثاني: أن الفوت أمر عديم ملازم لعدم الإتيان، أو هو أمر وجودي لازم لعدم الإتيان؟

الثالث: أن استصحاب عدم الإتيان، هل يثبت لازمه وهو الفوت أو لا؟

وعندئذ نقول: يجب القضاء لو قلنا:

أولاً: أن القضاء تابع للأداء.

ثانياً: أنّ القضاء ثابت بأمر مستقل كقوله ﷺ: «يقضي ما فاته كما فاته»^(١)، والفوت أمر عدمي، يحزره أصالة عدم الإتيان، أو أمر وجودي لازم لأصالة عدم الإتيان، مع صحّة الأصل المثبت، ولا يجب القضاء - لو قلنا: إنّ القضاء بأمر مستقلّ - والفوت أمر وجودي لا يشته أصالة العدم، ولا بدّ لتحقيق الأمر بالقضاء من تحقيق موضوعه - وهو الفوت الذي لم يحرز في المقام - لاحتمال كون الأمانة التي قامت على الجزئية، أو الشرطيّة على نحو السببية المنزلة لهما منزلة الواقع.

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٦٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.

ملحقات مبحث الإجزاء

أولاً: ما دار الكلام حوله في المقام الثاني، كان في صورة ثبوت أصل التكليف، وانكشاف الخلاف في متعلّقه من الأجزاء والشرائط.

أمّا في صورة ثبوت أصل التكليف بالأمانة أو الأصل - كصلاة الجمعة - وانكشاف الخلاف في التكليف نفسه - كثبوت عدم وجوب إقامة الجمعة في عصر الغيبة - فهل نقول بالإجزاء أو لا؟

الحقّ أنّه لا وجه للإجزاء مطلقاً، سواء ثبت التكليف بالأصل، أم بالأمانة الثابتة، بنحو الطريقيّة أو السببيّة. . وذلك لأنّ غاية ما يثبت به الأصل أو الأمانة، هو وجود مصلحة في صلاة الجمعة مثلاً، وهي لا تحقّق مصلحة صلاة الظهر ليسقط به التكليف. . أمّا لو قام دليل على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد، فإنّ ثبوت إحداهما، يلازم عدم وجوب الآخر وبالتالي الإجزاء.

ثانياً: الإتيان بالمأمور به - إذا قطع المكلف به - لا يجزي إذا انكشف بطلان القطع، لأنّه توهم امتثال التكليف، بخلاف مقام الأصل والأمانة على نحو السببيّة، لوجود الأمر بهما ولو ظاهراً، وهنا لا أمر أصلاً.

نعم، لو كان المقطوع به، أو ما قامت عليه الأمانة على نحو الطريقيّة واجدة لتمام مصلحة الواقع في حال القطع والأمانة أو لبعض

المصلحة في حال القطع والأمانة، أو في غير ذلك الحال، وكان هذا البعض مفوّتاً للبعض الباقي من مصلحة الواقع، فعندئذ يتّجه القول بالإجزاء، وهو في الفرض الأوّل واضح وفي الثاني كذلك، لعدم إمكان التدارك، وبالتالي الإجزاء بالمأتى به.. ولكنّ هذا الإجزاء ليس معلولاً لامتنال الأمر القطعي أو الطريقي الموهوم، ليكون كالأمر الواقعي، بل لوجود خصوصيّة - عرفناها من الأخبار - في بعض الموارد كالصلاة إتماماً في موضع القصر، والجهر بدل الإخفات، والإخفات بدل الجهر.

ثالثاً: ليس معنى الإجزاء وسقوط التكليف بالأمر الواقعي لزوم التصويب، إذ التصويب الباطل، يعني عدم وجود حكم واقعي في المقام.. وإنّما الحكم هو ما أدّى إليه الأصل أو الأمانة، بينما الإجزاء يعني وجود حكم واقعي إنشائي ثابت للموضوعات بعنوان أوّلي، حسب ما يقتضيه من المصلحة أو المفسدة، ولكن - في ظرف وجود الأصل أو الأمانة - لا فعليّة لهذا الحكم، ولا داعيّة للأمر المشتمل عليه، سواء كان امتثال الأمر الظاهري مجزياً أم لا.

فالإجزاء وعدمه يعني سقوط التكليف بالواقع وعدمه، لا لزوم التصويب وعدمه، إذ لا تلازم بينهما، ومّا يدل على عدم التلازم، هو أنّ مورد الأمر الظاهري في الشبهات الموضوعيّة، هو الجهل بخصوصيّة الموضوع، وفي الشبهات الحكميّة هو الجهل بالحكم، وفي الموردين لوحظ الواقع في مرتبة سابقة، والأمر الظاهري في مرتبة لاحقة بعد الجهل بالواقع.

الفصل الرابع

مبحث مقدمة الواجب

وفيه أمور:

الأمر الأول:

تمهيد

البحث عن مقدمة الواجب، يكون تارة بلحاظ كونه واجباً لمقدميته، وهو عندئذٍ بحث فقهي، لأنّ الموضوع فعل المكلف، والمحمول أحد الأحكام الخمسة.. وتارة يكون بلحاظ ملازمة وجوبه، لوجوب ذي المقدمة، وهو عندئذٍ بحث أصولي، لوقوعه في كبرى القياس، لاستنباط الحكم الشرعي كقولنا: «الطهارة مقدمة للصلاة الواجبة، وكلّ مقدمة للواجب واجبة».

والبحث في المقام هو باللحاظ الثاني، ليناسب البحث في الأصول. والبحث في هذه الملازمة بحث عقلي، لاستقلال العقل بذلك، لا لفظي.. كما يستظهر من ذكر صاحب المعالم رحمته الله هذا البحث في مباحث الألفاظ^(١)، واستدلّاه على نفي الملازمة بانتفاء الدلالة المطابقة والالتزامية والتضمينية التي هي من خواصّ الألفاظ.

(١) معالم الدين: ص ٦٠.

ومن المعلوم أنّ البحث في عالم الدلالة والإثبات، فرع عالم الثبوت وفي نفس الأمر، فلا بدّ من تنقيح البحث ثبوتاً - أي إمكان ثبوت أصل الملازمة في المقام - لبحث بعدها عمّا يدلّ عليه اللفظ.

الأمر الثاني: تقسيمات المقدّمة

١ - تقسيمها إلى داخلية وخارجية:

والفرق بينهما: أنّ المقدّمة الداخليّة، هي الدخيلة في تركيب الماهيّة كالأجزاء.. والمقدّمة الخارجيّة، غير دخيلة في تقويم الماهيّة، وإن كانت دخيلة في تحقّقها خارجاً كالشروط.

ولا إشكال في صدق المقدّمية بالنسبة إلى الشرط - المقدّمة الخارجيّة - ولا في جريان مبحث مقدّمة الواجب فيه.. وإنّما الإشكال في الجزء - المقدّمة الداخليّة - من جهتين:

الجهة الأولى: صدق عنوان المقدّميّة عليه، إذ مقدّمة المأمور به سابقة عليه ذهنياً وخارجاً، بينما الأجزاء هي نفس المأمور به ولا تقدّم فيها.

ولكن الحقّ صدق العنوان، لأنّه لا تلزم المغايرة الحقيقيّة في صدق المقدّمة، وإنّما تكفي المغايرة الاعتباريّة وهي موجودة.. إذ الأجزاء بشرط الانضمام والاجتماع هي المأمور بها - ذو المقدّمة - والأجزاء لا بشرط هذا القيد مقدّمة له، والتغاير بين بشرط الشيء واللابشرط معلوم.

فإن قلت: فما معنى قول أهل المعقول: إنَّ الجزء الخارجي كالهولي - المادّة - والصورة هي الماهيّة المأخوذة بشرط لا، بخلاف ما قلناه: إنّها مأخوذة لا بشرط؟!

قلت: إنّ للماهيّة نوعين من الأجزاء: جزء تحليلي عقلي (كالجنس والفصل للإنسان) وجزء خارجي (كالبدن والروح) .. وتارة نقيس الجزء الخارجي إلى المركّب، وتارة نقيس الجزء الخارجي إلى الجزء التحليلي الفعلي .. وما قلناه: من لا بشرطيّة الجزء، هو بالنسبة إلى الكلّ المركّب، مقابل بشرطيّة الاجتماع في المركّب .. وما قاله أهل المعقول: من بشرطيّة اللا في الجزء الخارجي، هو بالنسبة إلى الجزء العقلي مقابل اللابشرط عن الحمل في الجزء العقلي .. إذ من المعلوم أنّه لا يصحّ حمل الجزء الخارجي على الكلّ (كالبدن على الإنسان) ويصحّ حمل الجزء العقلي على الكلّ (كالناطق على الإنسان).

الجهة الثانية: دخول الجزء في مبحث مقدّمة الواجب .. والحق أنّه غير داخل في النزاع، إذ المراد بالواجب في المقدّمة، هو الوجوب الغيري - المنعكس من وجوب ذي المقدّمة - والمراد بوجوب الجزء، هو الوجوب النفسي الضمني - الموجود في ضمن نفس الأمر بالكلّ - فلو أُريد إدخال الجزء في البحث، لزم القول باجتماع المثليين «الوجوب الغيري والضمني» وهو ممتنع.

فإن قلت: فما هو الفرق بين المقام، وبين الصلاة في الأرض المغصوبة، إذ توجّه حكمان بالوجوب والحرمة إلى معنوي واحد بعنوانين؟

قلت: الفارق أنّ في مثال الصلاة يوجد عنوانان أصليان، وهما

من الحيثيّات التقييدية التي لها موضوعية في توجّه الحكم، والمغايرة بينهما ليست كالمغايرة بين عنوان المقدّمة وذو المقدّمة.. إذ هما من الحيثيّات التعليلية التي لها دور الواسطة في توجّه الحكم إلى المعنون، فلا معنى للحكم بوجوب غيري للجزء بعنوان مقدّمة، وبوجوب نفسي باعتبار كونه المأمور به في ضمن الكلّ.

ومراد القائل بالوجوب الغيري للأجزاء - لو جاز الجمع بين الوجوبين - هو كون نفس الجزء واجباً، والمقدّمة عنوان مُشير وواسطة في ثبوت الحكم، وترشّحه على المعنون، فالحمل فيه حمل شائع لإرادة المصداق.. لا أنّ الواجب هو عنوان المقدّمة بالحمل الأوّلي، ليجتمع حكمان باعتبار العنوانين كما في مثال الصلاة.

ومما يوضّح الفكرة السابقة، مثال الصعود على السطح المتوقّف على نصب السّلم، فالواجب بالوجوب الغيري، هو النصب الخارجي للسّلم.. لأنّ الصعود متوقّف عليه، لا عنوان المقدّمة التي لا أثر لها في الإيصال على السطح.

إلا أن يُدعى أنّ الجزء له حكم واحد - وهو الوجوب النفسي - إذ لا يجتمع الوجوبان لامتناع اجتماع المثلّين، ولا مجال للوجوب الغيري لسبق الوجوب النفسي عليه، إلا أنّ ملاك الوجوبين موجود فيه.

هذا كلّه بالنسبة إلى المقدّمة الداخلية.. أمّا الخارجية فقد سبق القول بمقدّميتها، وجريان النزاع فيها، وثمة أبحاث مفصلة تُطلب في موضعها، ولا بأس بالإشارة هنا إلى أقسامها مجملًا وهي:

المقتضي: وهي المقدّمة الخارجية، التي لها تأثير في وجود ذي المقدّمة وتحقّقه، كالنار بالنسبة إلى الإحراق.

والشرط: الذي ليس دخيلاً في تحقّق ذي المقدّمة، وإنّما يلزم في تأثير المقتضي، كالمحاذاة بالنسبة إلى تأثير النار في الإحراق.

وعدم المانع: فالمانع يمنع تأثير المقتضي، فعدمه أحد مقدّمات تحقّق ذي المقدّمة، كعدم الرطوبة بالنسبة إلى تأثير النار.

والمعدّ: الذي لا بدّ منه في تحقّق ذي المقدّمة، إلّا أنّه ليس دخيلاً في تأثير المقتضي، كإحضار الحطب وما شابه.

والعلّة الناتئة: وهي مجموع الأمور السابقة، التي باجتماعها يتحقّق ذو المقدّمة.

٢ - تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية:

أ - المقدّمة العقلية: هي التي لا يمكن تحقّق ذي المقدّمة بدونها بحسب الواقع، كالنار بالنسبة إلى الإحراق.

ب - المقدّمة الشرعية: هي التي لا يمكن تحقّق ذي المقدّمة بدونها بحسب نظر الشارع، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة. ولكنّ الشرعية تعود إلى العقلية، لأنّ الصغرى وإن بيّنها الشارع، إلّا أنّ الكبرى، وهي: أنّ كلّ مشروط لا يمكن تحقّقه بدون شرطه ممّا بيّنه العقل.. فالحكم الكلّي للعقل، وإن كان بيان الخصوصية والمصداق بيّد الشارع.

ج - المقدّمة العادية:

الأول: أنّها المقدّمة التي جرت العادة على التوسّل بها إلى ذي

المقدّمة، وإن أمكن تحقيقه بدون المقدّمة. . ومن الواضح أنّها غير داخلّة في مبحث مقدّمة الواجب، لعدم صدق المقدّمة بحسب الواقع.

الثاني: أنّها المقدّمة التي لا يمكن الوصول إلى ذي المقدّمة بدونها، مع الخصوصيّة والوصف الفعلي، أمّا هذا الوصف الفعلي، فليس ممّا لا يمكن زواله عقلاً، ومثاله نصب السّلم للصعود على السطح، الذي لا بدّ منه في ظرف عدم القدرة على الطيران، ولكنّ عدم القدرة على الطيران، ليست مسألة مستحيلة كاستحالة اجتماع النقيضين.

وعليه، فلو تحقّقت القدرة الممكنة عقلاً، والمستحيلة عادة، لما كان نصب السّلم مقدّمة لازمة.

والمقدّمة العاديّة بهذا التفسير تدخل في البحث، لامتناع تحقّق ذي المقدّمة - عقلاً - بدون المقدّمة في الظرف الخاصّ بالمقام، كامتناع تحقّق ذي المقدّمة الشرعيّة بدون المقدّمة في ظرف الاشتراط.

٣ - تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصّحة والعلم والوجوب:

أ - مقدّمة الوجود: هي تلك المقدّمة التي لا تحقّق لذّي المقدّمة بدونها، كنصب السّلم للكون على السطح.

ب - مقدّمة الصّحة: هي تلك المقدّمة التي لا يتصف ذو المقدّمة بالصّحة بدونها، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

ج - مقدّمة الوجوب: وهي المقدّمة التي يتوقّف وجوب ذي المقدّمة عليها، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

د - مقدّمة العلم: وهي المقدّمة التي يتوقّف العلم بتحقّق ذي

المقدّمة عليها، كغسل ما فوق المرفق للعلم بتحقيق غسل المرفق، لا أنّه يتوقّف عليها في وجوده، لإمكان تحقيق الغسل اتّفاقاً من دون تلك المقدّمة.

والبحث في دخول هذه الأقسام في محلّ النزاع، فنقول:

أمّا بالنسبة إلى مقدّمة الوجود، فهي القدر المسلّم دخوله في البحث، إذ من المعقول أن يكون أمر المولى بإتيان المأمور به، أمرٌ بما لا يمكن تحقيق المأمور به إلّا به.

وأمّا بالنسبة إلى مقدّمة الصّحة، فهي في الواقع تعود إلى مقدّمة الوجود، إذ الوضع - كما مرّ سابقاً - إمّا للصحيح وإمّا للأعمّ.. فعلى الأوّل يكون المأمور به خصوص الصحيح، ولا يتمّ الامتثال به إلّا بوجود مقدّمة الصّحة.. وعلى الثاني فإنّ مقدّمة الصّحة، وإن لم يتوقّف عليها أصل وجود المسمّى - لتحقيق وجود الفاسد منه - إلّا أنّ المأمور به ليس صرف المسمّى، وإنّما خصوص المطلوب للمولى، ولا تكون إلّا الصحيحة.. فكان كالأوّل في توقّف امتثال المطلوب الواقعي على إتيان مقدّمة الصّحة.

وأمّا بالنسبة إلى مقدّمة الوجوب، فهي خارجة عن النزاع، إذ مع وجود هذه المقدّمة يتحقّق وجوب ذي المقدّمة، ولا معنى لترشّح الوجوب منه على المقدّمة، فيكون واجباً بالوجوب الغيري، إذ فيه إيجاب لما هو واقع، وأمر بتحصيل ما هو حاصل.

وأمّا بالنسبة إلى المقدّمة العلميّة، التي يستقلّ العقل بوجوبها، فهي وإن اشتركت مع مقدّمة الواجب من ناحية العقل - إذ البحث في الثاني في الملازمة العقلية بين الوجوبين - إلّا أنّ الوجوبين فيهما من سنخين

متغيرين . . إذ الوجوب في مقدّمة الواجب شرعي مولوي، بإدراك العقل أنّ إيجاب المولى لأمر يلزم الأمر بمقدّمته، بينما الوجوب في المقدّمة العلميّة عقلي، وإرشاد إلى لزوم البراءة اليقينيّة، والأمن من العقاب الذي يحصل باتيان تلك المقدّمة، لا أنّ أصل الامتثال متوقّف عليه، ليرشح عليه الوجوب من الأمر المولوي بذوي المقدّمة.

٤ - تقسيمها إلى المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة:

تنقسم المقدّمة في وجودها الزماني بالنسبة إلى ذي المقدّمة إلى:

أ - مقدّمة مقارنة: كأكثر المقدّمات، كتقارن زمان النار والإحراق في المقتضيات، والقبلة بالنسبة إلى الصلاة في الشروط.

ب - مقدّمة متقدّمة: كاشتراط الأغسال الليليّة السابقة على صوم النهار في المستحاضة.

ج - مقدّمة متأخّرة: كالإجازة المتأخّرة عن عقد الفضولي، بناء على القول بالكشف الحقيقي، بمعنى تحقّق النقل والانتقال الحقيقي، مع القول بتوقّفها على الإجازة اللاحقة.

ومن المعلوم أنّ المقدّمة في جميع الصور السابقة متقدّمة رتبة.

والإشكال في القسم الأخير، وهو أنّه كيف يمكن تحقّق ذي المقدّمة، قبل تحقّق إحدى مقدّماته شرطاً أو مقتضياً . . بل ينقل الإشكال في المقدّمة المتقدّمة المنقطعة في زمان المعلول، إذ لا بدّ من تقارن المعلول للعلّة، وإن تأخّر عنها رتبة . . فالموصي - مثلاً - أوصى بالعقد اللفظي حال حياته، والعقد من مقولة اللفظ توجد وتنعدم.

فكيف أمكن تأثير المقتضي المعدوم بعد الوفاة في نقل الملكية؟

وكيف أمكن تأثير عقد البائع - في العقود المتعارفة - زمان إتمام الإيجاب والقبول، والمفروض انقضاء معظم أجزاء العقد، في آخر جزء العقد الذي يتم به القبول؟

فالإشكال يعم أقسام المقدمة من الشرط والمقتضي، ويعم المقدمة المتأخرة والمقدمة.

والتحقيق في الجواب، بالنسبة إلى خصوص الشروط المتأخرة والمقدمة - كما هو المشهور من النزاع - هو بالبحث في موردين:

المورد الأول: ما كانت المقدمة فيه مرتبطة بنفس التكليف، ليكون شرط حكم، كما لو قال المولى: «لو جاء زيد اليوم يجب إكرامه غداً» فتعلق الحكم بالإيجاب على شرط متقدم هو مجيء زيد.

فنقول في هذا المورد: إنّ الإيجاب حكم من المولى، وهو عمل اختياري صادر منه، وله مقدّمات أوجبت ذلك الحكم، كما أنّ لأعمالنا الاختيارية مقدّمات موجبة للحكم: من التصوّر والتصديق بالفائدة، والميل والعزم والجزم والإرادة.

فمن مقدّمات حكم المولى، هو لحاظه للشرائط الدخيلة في حصول الإيجاب.

ففي المثال السابق إيجاب إكرام زيد، معلق على لحاظ المجيء الخارجي - لا الوهمي - لزيد. . وإنّما جعلنا الحكم معلقاً على اللحاظ، لا على المجيء في الواقع، لأنّه لا معنى لتقيّد عمل اختياري من أعمال، بأمر خارجي لم يلحظه المولى في مقام الحكم.

وعندئذٍ، نقول: إنّ هذا اللحاظ المشترك به الحكم مقارن للحكم، وإن كان الملحوظ متقدّماً زماناً في الخارج على ذي المقدّمة، أو متأخراً عنه.

فأتّضح أنّ المقدّمة الشرطيّة، عبارة عن لحاظه لا واقعه، وهي مقارنة دائماً لذي مقدّماتها.

هذا تمام الكلام في الأحكام التكليفيّة الخمسة، وكذلك الأمر في الأحكام الوضعيّة من الصّحة والبطالان، ففي مثال تعليق صحّة بيع الفضولي على الإجازة المتأخّرة، نقول: إنّ الحكم بالصّحة وانتزاعه من المعاملة، عمل اختياري للمولى له مقدّمات، منها: لحاظ الإجازة كشرط لصّحة البيع، وهذا اللحاظ مقارن للحكم بالصّحة، وإن تأخّرت نفس الإجازة عن البيع.

فاندفع بذلك الإشكال في المقدّمات المتأخّرة والمتقدّمة، في باب التكاليف والأحكام.

المورد الثاني: ما كانت المقدّمة فيه مرتبطة بالمكلّف به، كاشتراط الصلاة بالطهارة - في المقدّمة المقارنة - واشتراط صوم المستحاضة بالأغسال اللاحقة والسابقة - في المقدّمة المتأخّرة والمتقدّمة - .

فنقول في هذا المورد: إنّ الاشتراط هنا، ليس بمعنى الدخالة في تحقّق ذات المأمور به، كالمحاذاة بالنسبة إلى الإحراق ليلزم التقارن، وإنّما هو بمعنى الدخالة في إكساب المأمور به - بالنسبة إلى ذلك الشرط - عنواناً محصّلاً للحسن أو الغرض - على الاختلاف بين العدليّة الأشاعرة^(١)

- الذي يتبعه الأمر، ولا مجال لإنكار حقيقة تبدل عناوين الحسن والقبح، بتبدل العناوين الطارئة على الذات، بتبدل النسب والإضافات.

وبناء على ما ذكر: فلا فرق بين الشروط المتأخرة والمتقدمة والمقارنة، من حيث كونها جميعاً طرف نسبة إلى الذات، موجبة لتعنوانها بعناوين موجبة للحسن. . وهذا الفرق في التقدم والتأخر والتقارن الزمني في تحقق الشرط، خارجاً ليس فارقاً في أصل لحاظ الأمور به بالنسبة إليها، كما كان الأمر كذلك في شروط التكليف والوضع.

وهذه الأقسام الثلاثة من مقدمات الأمور به، داخله في بحث مقدّمة الواجب.

فبناء على الملازمة، ينبغي القول بوجوب مقدّمة الواجب، سواء كان متقدماً أو مقارناً أو متأخراً، لعدم سقوط التكليف، مع إهمال تلك المقدمات الثلاث بلا فرق بينها.

الأمر الثالث:

تقسيمات الواجب

١ - تقسيمه إلى المطلق والمشروط:

اختُلف في تعريف المطلق والمشروط اصطلاحاً، ولا يهمنّا الخوض في ذلك، لأنّ المقام ليس مقام التعريف بالحدّ - أي: بالجنس والفصل، أو بالفصل وحده - أو الرسم - أي: بالجنس والعرض الخاصّ، أو بالعرض الخاصّ وحده - بل مقام التقريب إلى الذهن. . وليس هناك اصطلاح في قبال المعنى العرفي المعلوم - وهو عدم الإناطة

بشيء في المطلق، مقابل الإناطة في المشروط - وليس المراد بالإطلاق الإطلاق الحقيقي - بمعنى عدم الإناطة بشيء أصلاً - لوضوح أنّ هنالك شروطاً عامّة - كالبلوغ - لا بدّ منها فيما ظاهره الإطلاق.. بل المراد الإطلاق والاشتراط النسبيين، بمعنى أن يلحظ الواجب إلى أمر معيّن، فما كان غير منوط به، فهو مطلق في مقابل المشروط به، وإن كان مقيداً باللحاظ إلى أمر آخر.

واختلّف في الواجب المشروط كقولك: «إذا زالت الشمس فصل»
من حيث كون الشرط قيداً للوجوب المستفاد من الهيئة، أو الواجب المستفاد من المادّة.. فالمختار هو الأوّل، ولازمه عدم التكليف مع انتفاء الشرط.

وذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى الثاني^(١)، ولازمه كون التكليف فعلياً ومطلقاً، وإنّ كان الواجب معلقاً على الشرط، وله في ذلك بيانان:

البيان الأوّل: استحالة تقيّد الهيئة الدالّة على الطلب الوجوبي بالشرط، وذلك بالقول: إنّ الوضع في الهيئات كالوضع في الحروف، في أنّ الوضع عامّ والموضوع له خاصّ.. فالواضع وإنّ تصوّر كلّي الطلب عند الوضع للهيئة، إلّا أنّ الموضوع له فرد من أفراد الطلب المتعلّق بالمادّة الخاصّة.. ومن المعلوم أنّ الجزئي المحدود، لا يقبل التقييد الذي هو من عوارض الكلّي، ولا تلزم الاستحالة بجعل الشرط قيداً للمادّة، إذ هي معنى كلّي يقبل التقييد.

البيان الثاني: رجوع القيد إلى الواجب بحسب اللَّبّ والحقيقة،

وبشهادة الوجدان، وذلك بالقول: إنّ العاقل عند الالتفات إلى أمر،
فإمّا أن لا يكون له رغبة فيه وطلب له، وهو خارج عن مورد البحث..
وإمّا أن يكون له رغبة وطلب، وله صورتان:

الأولى: ملاحظة ذلك الأمر مرغوباً على كلّ حال، وهو الواجب
المطلق الخارج عن البحث أيضاً.

الثانية: ملاحظة الأمر مرغوباً ببعض الخصوصيّات والقيود، وهذه
الخصوصيّة:

* إمّا أن تكون خارجة عن اختيار المكلف... وعليه، لا يكون
متعلّقاً للتكليف.

* وإمّا أن تكون باختيار المكلف، وهي على نوعين:

١ - إمّا أن يكون إيجاده قيداً لمطلوب الأمر.

٢ - وإمّا أن يكون وجوده قيداً، لا أن يكون إيجاده واجباً.

والملاحظ في هذه الصور أنّ هذه الخصوصيّة قيدٌ دائماً للمكلف به
لا للتكليف، ولا فرق فيما ذكّر بين كون الأحكام تابعة للمصالح
والمفاسد الواقعيّة - كمشهور العدليّة - أو غير تابعة - كمذهب الأشاعرة -.

ویردّ البيان الأول بجوابين:

أولاً: إنّ الوضع في الهيئات كالوضع في الحروف، وقد تقدّم
التحقيق في أنّ الوضع فيها عامّ، والموضوع له عامّ أيضاً كأسماء
الأجناس... والاختلاف إنّما ينشأ في مقام الاستعمال، فيلحظ المعنى
في الحروف لحاظاً آلياً، وفي الأسماء استقلالياً، وكلاًّ اللحاظين

خارجان عن الموضوع له. فإذا ثبت عموميّة الموضوع له في الهيئات، جاز القول بالتقييد.

ثانياً: سلّمنا أنّ الموضوع له في الهيئات جزئي غير قابل للتقييد، بمعنى عدم إمكان التقييد بعد إنشاء الطلب من دون قيد، وهذا لا ينافي القول بجواز إنشاء الطلب مقيداً من الأصل - كقول القائل: ضيق فم البئر - بمعنى ايجاده كذلك، لا تضييقه بعد الوجود. . وقد دل على هذا المعنى دالان وهما الهيئة والشرط.

فإن قلت: إنه بناء على المختار من أن الشروط قيد للطلب لا المطلوب، يلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، إذ الإنشاء صادر في ظرف عدم تحقّق الطلب، لعدم تحقّق شرطه بعد. . ولا يلزم الإشكال بناء على مختار الانصاري فدش لكون الطلب فعلياً عند الإنشاء، وإن كان المطلوب منوطاً بشرطه.

قلت: ينبغي في تحقّق التفكيك ملاحظة المنشأ، فإن كان المنشأ وجوباً مطلقاً، فمعنى عدم التفكيك هو اقتران وجود الوجوب مع الإنشاء. . أمّا لو كان المنشأ وجوباً معلقاً على الشرط، فمعنى عدم التفكيك ليس الوجوب بمجرد الإنشاء، لأنّه ليس بعناً مطلقاً، بل بعث بعد تحقّق الشرط، بل لو وُجد البعث مقارناً للإنشاء لزم التفكيك، إذ المنشأ هو الوجوب في الزمان اللاحق، والمفروض وجوده هو الوجوب في الزمان السابق، على تحقّق الشرط.

والأمر في الإنشاء التعليقي، كالأمر في الإخبار التعليقي، كقولك: «إن ضربتني أضربك» فلا غرابة في البين.

ويُرَدُّ البيان الثاني بالقول: إنّ في باب الأحكام يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: هو وجود مصالح في نفس الأحكام، كالمصلحة الموجودة في نفس إيجاب الصلاة وتحريم الخمر.. ولا مجال هنا للمفسدة في أوامر الحكيم تعالى.

الاحتمال الثاني: هو وجود مصالح في متعلق الأحكام، إذا كان واجباً، ومفاسد إذا كان حراماً.

وعلى الاحتمال الأول نقول: إنه ما دامت المصلحة تابعة لنفس الأحكام، فمن الممكن أن يلاحظ المولى المصلحة في الحكم على تقدير الشرط.. فلا طلب أصلاً قبل تحقق الشرط، لعدم وجود مصلحة حينئذ في الحكم، لا أن الطلب موجود قبل تحقق الشرط، وإن كان المطلوب مقيداً به، فثبت أنه لا تعين للقول برجوع القيد إلى الأمور به دون الأمر.

وعلى الاحتمال الثاني نقول: إن المصلحة والمفسدة مقتضية لثبوت الحكم الواقعي عند الشارع، لا لثبوت الطلب الفعلي لوضوح عدم التلازم بينهما.. إذ إن هنالك موانع عديدة تمنع فعلية الواقع، كحجية خبر الواحد والاستصحاب القائمين على خلاف الواقع، وكضياح أو عدم إظهار كثير من الأحكام، التي ستظهر في زمان القائمين ^{التي}، بحيث يكون الحكم في زمانه فعلياً، لارتفاع المانع لا بمعنى ثبوت الحكم الواقعي فيه، لأن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة»^(١) وحرامه كذلك.

(١) بصائر الدرجات: ص ١٦٨، ضمن ح ٧؛ الكافي: ج ١، ص ٥٨، ضمن ح ١٩؛ ومثله في الوسائل: ج ٢٧، ص ١٦٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

وعليه، فالطلب الفعلي لا يتلازم مع مصلحة المأمور به أو مفسدته، بل يمكن أن يكون منوطاً بقيود محققة، لمصلحة لا توجد في الطلب الفعلي مطلقاً في الحال، فثبت ما قلناه من إمكان رجوع القيد إلى الطلب.

فإن قلت: فما الفائدة في إنشاء الطلب معلّقاً، مع إمكان الإنشاء الفعلي والبعث الحالي بعد تحقّق الشرط؟

قلت: أولاً: قد لا تكون الشرائط مقتضية لإنشاء الحكم عند تحقّق الشرط، فيلزم تقديم الإنشاء، ولا يمكن أن يكون إلّا معلّقاً.

وثانياً: قد يكون اختلاف بين أفراد المكلفين، من حيث وجدان الشرط وعدمه، فينشأ طلب واحد مقيّد بالشرط، فيكون بعضاً حالياً للواجدين، وتعليقياً للفاقرين، فيحترز بذلك عن تكرار الخطاب.

وفي ختام البحث عن الواجب المشروط والمطلق، نشير إلى أمور خمسة:

الأمر الأول: إنّ بحث مقدّمة الواجب، لا يختصّ بمقدّمات الواجب المطلق - كما ذهب إليه بعض الأصوليين^(١)، ولعلّ منهم صاحب المعالم^(٢) - بل يعمّ الواجب المشروط أيضاً. فما الفرق بين المقدّمات الوجوديّة للحجّ المشروط بالاستطاعة - كتهيئة الزاد والراحلة - وبين المقدّمات الوجوديّة للواجبات المطلقة؟

نعم، هنالك فرق في المقدّمات من حيث الإطلاق والاشتراط،

(١) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ١٥٤.

(٢) معالم الدين: ص ٦٠ - ٦١.

بحسب ذي المقدّمة . . فما كان وجوبه مطلقاً، فوجوب مقدّمته مطلق أيضاً - على القول بالملازمة بينهما في الوجوب - وما كان مشروطاً فكذا.

الأمر الثاني: في ثمرة الاختلاف بين مذهب المشهور إلى تقييد الوجوب، والشيخ الأنصاري قُدِّسَتْ إلى تقييد الواجب، ولأجل بيان الثمرة نُقَسِّمُ المقدّمة إلى مقدمتين:

أ - المقدّمة الوجوبية: كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وهي خارجة عن محلّ النزاع بناء على المشهور، لعدم توجّه الخطاب إليها، إذ لا خطاب قبل حصولها، ولا معنى له بعد حصولها، لما فيه من طلب ما هو حاصل . . وأمّا بناء على مذهب الشيخ قُدِّسَتْ فهذه المقدّمة، وإن لم تكن وجوبية بل وجودية لتقييد الفعل به، إلّا أنّه ليس من تلك المقدّمات الوجودية التي يسري إليها الوجوب من ذي المقدّمة، ليكون تحصيلها واجباً، بل من المقدّمات التي أخذت قيداً في الواجب بوجودها الإتفاقي . وعليه، فلا يتوجّه إليها الخطاب، كما كان كذلك على القول المشهور.

ب - المقدّمة الوجودية: التي لا يتوقّف عليها وجوب الواجب، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فبناء على المشهور لا يجب تحصيل هذه المقدّمات، قبل تحقّق المقدّمة الوجوبية، فلا يجوز الوضوء بنية الوجوب، قبل تحقّق شرط الوجوب من الوقت . . أمّا بناء على مذهب الشيخ قُدِّسَتْ من أنّ الوجوب مطلق، وإن لم يتحقّق شرط الواجب، فيمكن نية الوجوب من الوضوء قبل دخول الوقت، لأنّ البعث إلى الواجب حالي، وإن كان الواجب استقبالياً.

الأمر الثالث: إنّ ما ذكرناه من تبعيّة المقدّمة لذي المقدّمة في الإطلاق والاشتراط، إنّما كان في المقدّمات التي هي غير معرفة الأحكام.. أمّا بالنسبة إلى معرفة الحكم، فهي مقدّمة واجبة، ولو في مثل الواجبات المشروطة التي لم يتحقّق شرطها بعد.

ولا يعني ذلك دخولها في بحث مقدّمة الواجب، إذ الوجوب في بحث مقدّمة الواجب وجوب شرعي، وإن كان العقل يدرك الملازمة في الوجوب بين ذي المقدّمة والمقدّمة.. أمّا الوجوب في مقدّمة العلم بالحكم وجوب عقلي، فالعقل يستقلّ بلزوم الفحص عن التكليف، بمجرد احتماله إلى حصول اليأس عن دليل التكليف، فيستقلّ العقل بعدها بقبح العقاب على ترك ذلك التكليف المحتمل، وإن كان ثابتاً بحسب الواقع.

الأمر الرابع: في أنّ إطلاق لفظ الواجب على الواجب المشروط، هل هو حقيقة أم مجاز؟

ولا بدّ في بيان ذلك من القول: إنّ هذا الإطلاق يكون بلحاظين:

١ - **لحاظ حال حصول الشرط:** فعلى مختار الشيخ قَدْ شَرَفَ يكون حقيقة، وهو واضح، لعدم كون الوجوب - حتّى في حالة الاشتراط - غير مشروط بشيء، وعلى مختار المشهور فهو حقيقة أيضاً، لأنّ المراد بحال التلبّس في المشتقّات ليس هو حال النطق، بل هو حال الجري.. ومن المعلوم أنّ المشتقّ هنا، أُطلق على الشيء بلحاظ التلبس بالمبدأ حال الجري والنسبة، وهو حال حصول الشرط.

٢ - **لحاظ حال قبل حصول الشرط:** وعلى مختار الشيخ قَدْ شَرَفَ يكون حقيقة أيضاً، لأنّ الشرط عنده لا مدخلية له في الوجوب.. أمّا

على المشهور فيكون الإطلاق مجازياً، لأنّه لا وجوب قبل تحقّق الشرط، فهو استعمال للمشتقّ فيما سوف يتلبّس بالمبدأ... ومن هنا كانت العلاقة المصحّحة للمجازيّة هي علاقة الأوّل - أي الرجوع لهذا المبدأ - أو المشاركة.

الأمر الخامس: في أنّ استعمال صيغة الأمر في الطلب المشروط، هل حقيقة أم مجاز؟

والحقّ، أنّ الاستعمال فيها حقيقي على اختلاف المبنيّين، فعلى مبنى الشيخ قدس استعملت الصيغة في الطلب المطلق من كلّ قيد، لما سبق من أنّه وضع لما هو جزئي غير قابل للتقييد... وعلى مبنى المشهور المختار كذلك، لأنّه وضع لمطلق الطلب، الذي يصبح أن يكون مقسماً للطلب المطلق والطلب المشروط... وأمّا تعيين أحدهما فيكون بدال آخر، ولو كانت قرينة عدم ذكر القيد، فيستفاد معنى الطلب المقيّد بتعدد الدالّ والمدلول، أي بتعدّد الهيئة والشرط، أو عدم الشرط.

٢ - تقسيمه إلى المعلق والمنجز:

أبدع صاحب الفصول قدس تقسيماً جديداً للواجب باسم: **المعلق والمنجز^(١)**، فالمنجز عنده هو التكليف الفعلي المتوجّه إلى المكلف، مع إمكان الإتيان بالمأمور به خارجاً، لعدم توقّفه فعلاً على أمر غير مقدور، كمعرفة أصول الدين مثلاً... والمعلق ما كان وجوبه فعلياً على المكلف، لكنّ المكلف به متوقّف على أمر غير مقدور فعلاً، ومثاله: توجّه وجوب الحجّ إلى المكلف لاستطاعته أو لخروج الرفقة - على

اختلاف القول في أوّل أزمنة توجّه الوجوب - ولكنّ أداء الفريضة - وهي المأمور بها - متوقّف على مجيء الموسم، وهو أمر غير مقدور للمكلّف.

والفرق بين الواجب المعلّق والمشروط، هو أنّه في الثاني: لا وجوب قبل تحقّق الشرط المتوقّف عليه الوجوب.. أمّا في الأوّل: الوجوب ثابت، وإن كان الواجب متوقّفاً على جهة استقبالية.

وأنكر عليه الشيخ الأنصاري قدس سره هذا التقسيم^(١)، لعدم مغايرة الواجب المعلّق للواجب المشروط بالمعنى المختار لديه، بل إنّ الواجب المشروط يعمّ المعلّق.. إذ الأوّل قد يكون متوقّفاً على أمر مقدور - كالاستطاعة للحجّ - وغير مقدور - كزوال الشمس للظهر - بينما الثاني متوقّف على غير المقدور - كما فسّره صاحب الفصول -.

ولكن، هذا ليس إنكاراً في الواقع على صاحب الفصول، لأنّ الشيخ قدس سره أقرّ الواجب المعلّق مع توسيع دائرته، وإنّما هو إنكار لمذهب المشهور القائلين بإمكان رجوع القيد إلى الهيئة دون المادّة.

والتحقيق أن يُقال: إنّ التقسيم إلى المعلّق والمنجز صحيح في حدّ نفسه، إلّا أنّ فيه إشكالات نوردها مع الإجابة على بعضها:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا التقسيم ليس تقسيماً مستقلاً في قبال التقسيم السابق، وإنّما هو تفريع لأحد شقّي التقسيم السابق، أعني الواجب المطلق، إذ التعليق والتنجز في مرحلة لاحقة لفعليّة أصل الوجوب، وبذلك يكونان في طول الوجوب المطلق.

الإشكال الثاني: أنّ كلّ تقسيم ينبغي أن يكون بلحاظ النتيجة، ليرتّب عليه تفاوت الحكم بحسب الأقسام، فما هي ثمرة هذا التقسيم؟

أمّا وجوب المقدمات الوجوديّة - الذي يفترض ثمرة لهذا التقسيم - فلا ربط له بهذا التقسيم، إذ ليس هذا الوجوب من آثار استقباليّة الواجب أو حالّته، وإنّما هو من آثار فعليّة الوجوب، وهي حاصلة في الواجب المعلّق والمشروط بلا تفاوت.. إذ وجوب المقدّمة مُترشّح من وجوب ذي المقدّمة، لا من نفس الواجب.

الإشكال الثالث: أنّ الطلب المعلّق في الشرعيّات، نظير الإرادة التي يُعملها المولى مباشرة في أعماله الاختياريّة.. وهذه الإرادة لا تنفكّ عن المراد، إذ معناها الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، فكما أنّه لا معنى لكون الشوق في الحال والتحرّك في الاستقبال كذلك، لا معنى لكون الطلب فعليّاً والمطلوب استقباليّاً.

وفيه، منع قبول المقيس والمقيس عليه:

فأمّا المقيس عليه، أعني الإرادة، فنمنع ما قيل بوجهين:

الوجه الأوّل: أن يكون المراد بمحرّكيّة الإرادة، هو التحريك الفعلي نحو المراد، والمراد تارة يكون مقدوراً في الحال، فيكون تحقّقه كذلك.. وتارة يكون مقدوراً في الاستقبال، فتؤثّر الإرادة في الإتيان بمقدمات المراد، وبذلك صحّ أن يكون المراد أمراً استقباليّاً أيضاً.

الوجه الثاني: أن لا يكون هناك موضوعيّة للتحريك الفعلي، سواء بمعنى تحقيق المراد أو مقدماته، بل يُراد بالإرادة أعلى مراتب الشوق المؤكّد، وإن لم يستلزم تحقيق المراد لعدم إمكانه، أو تحقيق مقدماته

لعدم وجودها، كإرادة المؤمن صيام شهر رمضان قبل حلوله، إذ عنده أعلى مراحل الشوق مع عدم وجود محرّكة لهذه الإرادة.

وأما المقيس، أعني الطلب والإيجاب، فنمنع أيضاً عدم انفكاكه عن المطلوب، بل الانفكاك حاصل حتّى في غير الواجب المعلّق، أي الواجب المنجز.

بيانه: أنّ الإرادة التشريعيّة متعلّقة بفعل العبد على نحو إيجاد الداعي في نفسه للطاعة، وذلك بإثارته نحو التكليف المستتبع في الفعل والعقوبة في الترك، ليتحقّق بعدها الطاعة خارجاً.. وليس الإيجاب علّة تامّة للواجب، ليلزم التقارن الزماني، وهذا البيان جار في الواجب المعلّق والمنجز، بلا فرق أصلاً إلّا في قصر الفاصل الزمني في المنجز، وطول الزمان بحسب زمان تحقّق الشرط في المعلّق، وهو فرق غير فارق.

الإشكال الرابع: أنّ البعث الفعلي نحو واجب غير مقدور الآن غير ممكن، لأنّ القدرة على المكلف به من الشرائط العامّة لصحة التكليف، كالبلوغ والعقل والعلم.

وفيه، أنّ القدرة المعتبرة في التكليف هي حال الموافقة، لا حال الخطاب، فهو من مصاديق الشرط المتأخّر الذي سبق القول فيه - إنّ المشروط ليس هو الوجود الخارجي للشرط، بل لحاظه المقارن لحال التكليف - كما هو الأمر كذلك في الشروط المقارنة.

الإشكال الخامس: أنّه لا وجه لتخصيص الواجب المعلّق بأمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه للمقدور، سواء كان إيجاده قيداً ليجب بذلك تحصيله - كالطهارة بالنسبة للصلاة -.. أو كان وجوده في الخارج

قيداً، لكيلا يتوجّه وجوب للمكلف بتحصيله - كالأستطاعة بالنسبة للحج - وهذا الاختلاف في كيفية أخذ القيد يفهم من لسان الدليل.

ومن المعلوم أنّ هذا التعميم، لا يضرّ بما يريده صاحب الفصول من إيجاب المقدمات الوجوديّة قبل تحقّق شرط الواجب، وذلك لأنّ الوجوب حاصل على كلّ تقدير.

الإشكال السادس: أنّ أثر القول بوجود الواجب المعلّق، هو إيجاب المقدمات الوجوديّة للواجب قبل حلول شرطه، كوجوب إعداد الزاد والراحلة بعد تحقّق وجوب الحجّ بالأستطاعة... إذ لو كان ذلك غير واجب إلى حلول الموسم لما أمكن الإتيان بالواجب، فلزم القول: إنّ مثل هذا الشرط من قيود الواجب لا الوجوب، ليرشّح الوجوب منه إلى المقدمات الوجوديّة، ولكنّ هذه الثمرة غير منحصرة بالقول بالوجوب المعلّق، بل يمكن ذلك، ولو قلنا بالوجوب المشروط الذي أخذ فيه الشرط قيدياً للوجوب، وذلك بالقول: إنّ هذا الاشتراط على نحو الشرط المتأخّر، الذي لا يكون وجوده الخارجي قيدياً، بل لحاظه وهو مقارن للوجوب.

فعليه، تجب المقدمات الوجوديّة، حتّى قبل تحقّق ذلك الشرط الملحوظ أثناء البعث.

وفي ختام مبحث المعلّق والمنجز نشير إلى أمور، وهي:

الأمر الأوّل: مناط فعليّة وجوب المقدمات الوجوديّة:

إنّ الوجوب الفعلي الغيري للمقدمات الوجوديّة - التي هي مورد النزاع في مقدّمة الواجب - بحاجة في تحقّقها إلى شروط أربعة:

الشرط الأول: فعلية وجوب ذي المقدّمة، إذ لا يعقل الوجوب الفعلي للمقدّمة مع عدم وجود بعث إلى ذي المقدّمة، ولا يختلف في ذلك تحقّق الوجوب من باب الواجب المطلق المنجز أو المعلق - كما يراه صاحب الفصول ^{شُرْهُ} (١) - أو الواجب المشروط - عند الشيخ الأنصاري ^{شُرْهُ} (٢) - أو الواجب المشروط - عند المشهور المختار - بشرط أن يكون الشرط إمّا متحقّقاً في الحال، وإمّا في الاستقبال، مع لحاظه حال التكليف ليكون شرطاً مقارناً.

الشرط الثاني: أن لا يكون للمقدّمة الوجوديّة عنوان المقدّمة الوجوبية أيضاً، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة. . لأنّه قبل تحقّق هذه المقدّمة لا وجوب ليتّشحّ على المقدّمات الوجوبية، وبعد تحقّقها لا معنى لطلب ما هو حاصل.

الشرط الثالث: أن لا تكون المقدّمة الوجوديّة، مأخوذة بصورة العنوان للمكلف في لسان الدليل - كعنوان المسافر الذي يكون مقدّمة وجودية لصلاة القصر - فإنّ هذا العنوان قبل تحقّقه لا وجوب لذي المقدّمة، وبعده لا يسري إليه الوجوب لحصوله، فهذه المقدّمة كالمقدّمة الوجوبية.

الشرط الرابع: أن لا تكون المقدّمة الوجوديّة مأخوذة في لسان الدليل، بعنوان الوقوع في الخارج بشكل طبيعي، بحيث لا يكون تحصيلها مطلوباً للمولى، ولو كان أمراً اختيارياً. . كالاستطاعة بالنسبة للحجّ التي وإن جعلت قيداً للواجب لا للوجوب، لا يجب على المكلف تحصيلها، بل لو وجدت اتفاقاً كانت قيداً للحجّ.

(١) الفصول الغروية: ص ٨٠.

(٢) مطارح الأنظار: ص ٤٤.

والمثال الجامع لهذه الشروط، هو غسل الجنابة قبل فجر شهر رمضان، فإنّه مقدّمة وجوديّة غير وجوبيّة لواجب فعلي.

ولا غرابة في وجوب مثل هذه المقدّمة قبل زمان الواجب، إذ إنّ وجوبها إمّا:

أ - عقلي، ولو لم نقل بالملازمة، بين الوجوب النفسي لذي المقدّمة والغيري للمقدّمة.

ب - شرعي غيري، ولا يلزم منه وجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة، بل وجوب ذي المقدّمة مُستكشف من وجوب المقدّمة، بالكشف الإنّي في دلالة المعلول على العلة. وهذا الوجوب الفعلي لذي المقدّمة - على اختلاف الأقوال من الواجب المطلق والمشروط بالشرط المتأخّر - هو الذي ترشّح من الوجوب على المقدّمة قبل زمان الواجب، شأنه في ذلك شأن المقدّمة بعد زمان الواجب - كالطهارة بعد الزوال - وبذلك عُلِمَ الجواب عن عويصة وجوب المقدّمة قبل زمان الواجب، كما عُلِمَ أيضاً أنّ الجواب لا يتوقّف على القول بالواجب المعلق والواجب المطلق، الذي لا قيد فيهما لنفس الوجوب، بل يتمّ ذلك على القول بالواجب المشروط المقيّد بزمان الواجب الراجع إلى الهيئة، بعد أن أوضحنا عدم التقيد بنفس الزمان بل بلحاظه.

ج - شرعي نفسي، بناء على عدم قبول وجوب ذي المقدّمة قبل زمان - أي فعلية الوجوب الذي في المقدّمة - الواجب، وتكون المصلحة في هذا الوجوب، هو الاستعداد لأداء ذي المقدّمة.

فإن قلت: إنّ ما دامت المقدّمة كاشفة بالكشف الإنّي عن وجوب ذي المقدّمة، فلازم ذلك عدم تخصيص الوجوب بالمقدّمات المضيقّة

بما قبل زمان الواجب.. بل ينبغي القول بوجوب سائر المقدمات، ولو على نحو الواجب الموسّع، فمثلاً جواز الوضوء وجوباً قبل دخول الوقت، كما يلزم أيضاً لزوم المبادرة إلى المقدّمة، لو فُرضَ عدم إمكانه بالتأخير، لأنّ كلّ موسّع يتضيقّ لو فُرضَ فواته بعدم المبادرة، وبما أنّ هذا اللازم باطل، فينبغي القول ببطلان الملزوم.

قلتُ: إنّ هذا اللازم المذكور صحيح لا محيص عنه، إلّا في صورة واحدة، وهي أن يراعي المولى في القدرة التي يشترط وجودها في امثال الأمر بالمقدّمة، صورة خاصّة من القدرة، وهي القدرة بعد زمان الواجب.. بحيث لو تحقّق الامثال بالقدرة الحاصلة من أوّل زمان الوجوب قبل زمان الواجب، لا يسقط به التكليف.

أمّا إذا لم يكن بيان من المولى في تحديد القدرة، فالمقدّمة واجبة بالقدرة الحاصلة بعد الوجوب، سواء بقيت القدرة بعد زمان الواجب أم لا.

الأمر الثاني: في المرجع عند الشكّ في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة:

لقد اتّضح ممّا ذكرنا سابقاً أنّ القيد يعود تارة إلى الهيئة - الوجوب - سواء على نحو الشرط المقارن أو المتقدم أو المتأخر، وتارة إلى المادّة - الواجب - سواء على نحو القيد الواجب تحصيله - كالطهارة بالنسبة للصلاة - أو الغير الواجب تحصيله - كالاستطاعة بالنسبة للحجّ - على رأي الشيخ الأنصاري قدس سره^(١).

وتارة يقوم الدليل الذي فيه القيد، على تقييد المادّة أو الهيئة

حسب الظواهر اللفظية التي جعلها الشارع حجة . . وتارة لا يُعلم رجوع القيد إلى الواجب، ليتحقّق التكليف قبل تحقّق القيد، أو إلى الوجوب ليتحقّق التكليف بعد تحقّق القيد . . وهنا لا مرجع إلا الأصل العملي من البراءة، لأنّه شكّ في وجود التكليف، والمرجع في مثله هو الأصل العملي.

ويستفاد من تقارير الشيخ الأنصاري قُدّس سرّه أنّه في مقام دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة - على فرض التسليم بإمكان تقييدهما - يرجح التقييد في جانب المادّة، وإبقاء الهيئة على إطلاقها، وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة، تختلف نتيجته من مورد لآخر، فتارة يكون شموليّاً كشمول العامّ لأفراده كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) الدالّ على العموم الأفرادي . . وتارة يكون بدليّاً، بمعنى أمكن الإتيان بأيّ مصداق من مصاديق المطلق مثل «اعتق رقبة»، فيكفي للامتثال تحقيق هذه الطبيعة في ضمن أيّ فرد شاءه المخاطب، فيصحّ إبدال كلّ فرد بآخر.

وبعد ذلك، نقول: إنّ إطلاق الهيئة يثمر الشمول، ففي مثال «إذا جاء زيد فأكرمه» هيئة الأمر تدلّ على شمول الوجوب لكلّ حال، سواء كان قبل المجيء أو بعده، وإطلاق المادّة يثمر البدليّة، بمعنى أنّ الواجب يتحقّق بأيّ مصداق من مصاديق الإكرام، من الإطعام والقيام وغيره.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

وبما أنّ الإطلاق الشمولي مقدّم على البدلي، كان الأوّل أبعد عن التقييد، والثاني أحرى به، فدلّ على أنّ القيد راجع إلى الواجب لا الوجوب.

وفيه: أنّ كلّاً من الشمول والبدليّة من مقتضيات الإطلاق ومقدّمات الحكمة، كما تقتضي أيضاً التعيين - كما في دوران الأمرين التعيين والتخير، لحاجة الثاني إلى قيد زائد بالإطلاق - ولا ترجيح في هذه النتائج، لأنّها جميعاً من سبيل واحد، فلا معنى لتقديم الشمول على البدليّة، كما ادّعي أيضاً.

فإن قلت: إنّ تعارض عامّ مع مطلق، يرجح عموم العامّ على إطلاق المطلق، لأنّ في الأوّل عموم شمولي، فدلّ على تقدّم الشمولية على البدليّة.

قلت: ليس التعارض هنا بين الشمولية والبدليّة، وإنّما بين العموم المستفاد من الدلالة اللفظيّة، وبين العموم المستفاد من مقدّمات الحكمة. . ومن المعلوم تقديم الأوّل، لأنّ من مقدّمات الحكمة انتفاء القرينة، وأيّة قرينة أقوى من التصريح بالعامّ.

ولهذا، لو كان لنا عموم بدلي كقولك: «أكرم أيّ عالم شئت»، وإطلاق شمولي كقولك: «لا تكرم الفاسق»، تقدّم البدليّة المستفادة من الوضع على العموم المستفاد من مقدّمات الحكمة.

فعلم أنّ المناط تقدّم الوضع على مقدّمات الحكمة، لا الشمول على البدليّة.

الوجه الثاني: أنّ القيد لو رجع إلى الهيئة - كتقييد وجوب الإكرام

بمجيء زيد - رجع إلى المادّة أيضاً، لوضوح كون الإكرام كوجوبه بعد المجيء.. أمّا لو رجع القيد إلى المادّة، فلازمه الوجوب الفعلي للإكرام، وإن كان نفس الإكرام منوطاً بالمجيء.

فالحاصل أنّه بتقييد المادّة تكون الهيئة مطلقة، وبتقييد الهيئة لا يبقى مجال لإطلاق المادّة.. إذ لا يمكن حينئذٍ امتثال الواجب، إلّا على تقدير تحقّق القيد، فتقيّد الهيئة وإن لم تقيّد إطلاق المادّة مباشرة، إلّا أنّه أفاد عمل التقييد.. وحينئذٍ نقول: إنّ التقييد وشبهه، وإن لم يكن مجازاً، إلّا أنّه خلاف الأصل.

وعليه، ففي تقييد الهيئة مخالفتان للأصل، بينما في تقييد المادّة مخالفة واحدة.. ومن المعلوم أنّه مع التعارض يُرجّح الثاني، فثبت أنّ رجوع القيد إلى المادّة، أرجح من رجوعه إلى الهيئة.

وفيه: أنّا نمنع المخالفة للأصل المدّعاة آنفاً، وذلك بالقول: إنّ هنالك فرق بين ظهور العامّ في العموم، وظهور المطلق في الإطلاق، وهو أنّ ظهور العامّ ثابت وضعاً، فكلّ تخصيص معارض له ومخالف للأصل.

أمّا ظهور المطلق فثابت بمعونة مقدّمات الحكمة، فلمّا تمّت المقدّمات، انعقد الظهور الإطلاقي، وكان كلّ تقييد معارض له، ومخالف للأصل.

أمّا إذا منعنا في الأصل من انعقاد هذا الظهور، بأن لم يكن المولى في مقام البيان، أو نصب قرينة على التقييد، فليست هناك مخالفة للأصل، والمقام من هذا القليل.. إذ مع ذكر القيد المتّصل، لم

ينعقد ظهور إطلاقي في الهيئة والمادّة، ليكون التقييد بالنسبة للهيئة، وتفويت الإطلاق المشارك أثراً للتقييد، بالنسبة للمادّة مخالفة للأصل.

نعم، لو كان القيد منفصلاً، أمكن القول بانعقاد الظهور الإطلاقي، وتماثية مقدّمات الحكمة حين الخطاب، فيكون التقييد لاحقاً خلافاً للأصل.

٣ - تقسيمه إلى النفسي والغيري:

نشأ الفرق بين الواجب النفسي والغيري، نتيجة اختلاف الدواعي عند الأمر، فإن كان الداعي من الطلب، هو التوصل بهذا الواجب إلى واجب آخر، هو المطلوب في الأصل، كان الواجب الأوّل غيريّاً.. أمّا إذا لم يكن الداعي من الواجب، مقدّمته لواجب آخر فهو نفسي، سواء كان الواجب بنفسه محبوباً - كمعرفة الله تعالى - أو محبوباً لما يترتب عليه من الآثار اللازمة - كالمعراجيّة بالنسبة للصلاة - وكذلك أكثر الواجبات التعبدية والتوصلية.

فإن قلت: إنّ الآثار المترتبة على الواجب النفسي: إمّا أن لا تكون لازمة، فلا معنى للوجوب.. وإمّا أن تكون لازمة التحصيل، وهو متوقّف على أداء ذلك الواجب النفسي.

فعليه، يكون الواجب النفسي غيريّاً أيضاً نسبة للآثار، كنسبة الواجب الغيري.

وأما القول: إنّ تلك الآثار رغم كونها لازمة التحصيل، إلّا أنّه لا يمكن تحقيقها مستقلاً فهي غير مقدورة، فلا تقع متعلقاً للإيجاب..

وليس المقدور إلّا ذلك الواجب النفسي، الذي به تتحقّق تلك الفائدة، وبما أنّه لا وجوب فوق هذا الواجب، تعيّن أن يكون نفسياً.

فجوابه: أنّ عدم القدرة على تلك الآثار ليس مطلقاً، بل القدرة عليها حاصلة بواسطة أسبابها، وهي ما اصطلح عليها بالواجب النفسي.. وبما أنّها مقدورة ولو بواسطة اختيارية، صحّ أن تكون متعلّقة للتكليف، ويكون السبب بذلك واجباً غيرياً.

والدليل على صحّة التكليف، بما ليس مقدوراً إلّا بالواسطة، توجّه الطلب الشرعي إلى أمور مثل الطهارة والتزويج وما شابه، مع أنّها أمور معنويّة لا يمكن تحصيلها مباشرة.. بل لا بدّ من تحصيل أسبابها من الوضوء والعقد وغيره، فكما أنّ هذه الأسباب واجبات غيريّة، كذلك الأمر في المقام، فرجع إشكال انقلاب الواجبات النفسيّة إلى واجبات غيريّة.

قلت: إنّ للواجب النفسي - بالإضافة إلى تلك الآثار اللازمة التحصيل - عنواناً حسناً متّحداً مع نفس الواجب، بحيث يحكم العقل استقلالاً بمدح فاعله وذمّ تاركه، وهذا العنوان الحسن، هو الداعي إلى الوجوب.. أمّا الآثار فهي مواهب مترتبة على أداء الواجب النفسي، لا أنّها محرّكة للوجوب، وإن كانت الغاية من الواجب بحسب الواقع، وبذلك يصح أن نعرّف الواجب النفسي أنّه ما أمر به لنفسه، - أي: باعتبار ذلك الحسن الذاتي - مقابل تعريف الواجب الغيري أنّه ما أمر به لغيره.. إذ لا يكون فيه عنوان حسن أصلاً، أو لا يكون داعياً للوجوب، بل الداعويّة منحصرة في كونها مقدّمة للواجب النفسي.

إلّا أنّه يمكن المناقشة في ذلك، بأنه من أين يمكن استكشاف هذا

الحسن الذاتي في الواجبات النفسيّة؟ وكيف لا تكون الغايات الخارجة عن حقيقة الواجب، مؤثّرة في إيجاب الواجب؟

ثمّ نشير في بحث الواجب النفسي والغيري إلى أمور:

الأمر الأوّل: في المرجع عند الشكّ في نفسيّة الواجب وغيرته:

لو شكّ في أنّ الواجب غيري أو نفسي، نتمسّك بإطلاق الهيئة، إذ إنّ نفس الهيئة موضوعة لمطلق الطلب الذي يعمّ قسمي الواجب، إلّا أنّ المتكلّم الحكيم في مقام البيان، لو أراد الواجب مقدّمة لواجب آخر، وجب عليه الإلفات لذلك، فعدمه يدلّ على عدم إرادة التقييد، وهو معنى الواجب النفسي.

فإن قلت: كما ورد في تقارير الشيخ قدس سرّه: إنّ مفاد الهيئة هو مصداق الهيئة، أي الطلب الجزئي، كما هو الأمر في الحروف، فالوضع فيهما، وإن كان عامّاً إلّا أنّ الموضوع له خاصّ.. والفرد الجزئي لا إطلاق له، إذ هو من شؤون الكلّيات، وبذلك ظهر القول بعدم صحّة التمسّك بالإطلاق، لإثبات النفسيّة من الهيئة.

نعم، لو قلنا بوضع الهيئة لمفهوم الطلب، صحّ التمسّك، إلّا أنّه مبنيّ باطل، والدليل على ذلك: أنّه من المعلوم اتّصاف متعلّق الهيئة بالمطلوبيّة.. وهذه المطلوبيّة لا تتأتّى من قبل توجّه مفهوم الطلب إلى المأمور به، بل من قبل الإرادة الحقيقيّة، والطلب الواقعي المنبعث من نفس المولى، فهو المسبّب لمطلوبيّة الفعل.

فأتّضح أنّ مفاد الهيئة الداعي للمطلوبيّة، هو «المصداق» الحقيقي للطلب لا مفهومه الذهني، وذاك أمر جزئي لا يقبل التقييد كما قلنا.

قلتُ: للطلب معانٍ متعدّدة:

منها: الطلب الحقيقي الخارجي، وهو الشوق المؤكّد القائم بنفس المولى، وذلك لا ينافي خارجيّته، إذ هي بحسب الأشياء.

ومنها: الطلب الذهني، وهو ما يتصوّر الأمر عند الطلب.

ومنها: الطلب الإنشائي المتحقّق في باب العقود والإيقاعات.

وبعد ذلك، نقول: إنّه لا يمكن أن يكون مفاد هيئة الطلب الإنشائي، هو الطلب الحقيقي، لأنّه ليس من المعاني القابلة للإنشاء.. إذ لا يكون إيجاده إلّا بمقدّماته المعروفة من التصوّر والعزم والشوق المؤكّد، بل مفادها هو قصد حصول مفهوم الطلب بلفظ الطلب.

نعم، لا ننكر أنّ الطلب الحقيقي، هو المحرّك غالباً للطلب الإنشائي، وهو الباعث الحقيقي لمطلوبيّة الفعل.. وقد يفرق الطلب الحقيقي عن الإنشائي، كما في مورد الأوامر الاعتذارية والاختبارية، ولا يوجب ذلك مجازيّة الاستعمال.

فاتّضح الخلط الحاصل بين المفهوم المنشأ بالطلب الإنشائي ومصادقه.

ولمّا ثبت صحّة الأوّل، لزم القول: بإمكان تقييد ذلك المفهوم، وإمكان التمسّك بإطلاقه لإثبات الوجوب النفسي.

هذا ولكن، ما قلناه من التمسّك بإطلاق الهيئة، يكون في موارد تاميّة مقدّمات الحكمة، أمّا إذا لم تتمّ - كما لو كان المولى في مقام بيان أصل الوجوب، مع إهمال جهة النفسيّة والغيريّة - فلا يجوز التمسّك بالإطلاق حينئذٍ لإثبات النفسيّة.

وأما في مقام العمل، فله فرضان:

الفرض الأول: فعلية الواجب الذي نحتمل كونه ذا مقدّمة لهذا الواجب المشكوك، سواء كانت فعلية من جهة كونه واجباً مطلقاً، أم مشروطاً بتحقيق شرطه.

وفي هذا الفرض، لا بدّ من إتيان الواجب المشكوك غيريته أو نفسيته، وذلك للعلم بفعلية وجوبه، أمّا من باب الوجوب النفسي، أو الغيري لما هو واجب فعلاً.

وهذا الترديد في جهة الوجوب، لا ينافي القول بالوجوب.

الفرض الثاني: عدم فعلية ما نحتمل كونه ذا مقدّمة، لكونه مشروطاً بقيد غير متحقّق - كالصلاة قبل الزوال - وعندئذ يتردّد الواجب المشكوك بين كونه نفسياً - ليكون واجباً - أو غيرياً لواجب غير فعلي - لئلا يكون واجباً - فيؤول الأمر إلى الشكّ البدوي في الوجوب وعدمه، وهو مجرى أصالة البراءة.

الأمر الثاني: في استحقاق الثواب والعقاب على الواجب الغيري:

لا ريب أنّ موافقة الأمر النفسي، يترتب عليه الثواب، كما أنّ مخالفته موجب للعقاب. . . وأمّا الأمر الغيري، فلا ثواب ولا عقاب عليه بما هو أمر غيري، لأنّ مسألة استحقاق الثواب والعقاب، مرتبطة بمسألة البعد والقرب من المولى.

ومن المعلوم أنّ نفس الواجب الغيري بعنوانه، ليس فيه قرب ولا في مخالفته بُعد، لعدم تعلق غرض المولى به استقلالاً.

وعليه، فلا ثواب على المقدّمة عند موافقة الأمر النفسي مع مقدّمته،

غير ثواب الواجب النفسي . . كما لا عقاب على ترك المقدّمة عند مخالفة الأمر النفسي مع مقدّمته، غير عقاب ترك الواجب النفسي.

نعم، يكون زمان استحقاق العقاب في الأخير، هو زمان ترك المقدّمة المفضية إلى ترك ذي المقدّمة، ويترتب عليه مثلاً سقوط عدالة فاعله، قبل مخالفته لنفس الواجب النفسي.

فإن قلت: فما معنى الروايات الواردة في ترتّب الثواب على بعض المقدّمات، كثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام لكلّ قدم في زيارة الحسين عليه السلام؟^(١)

قلت: ينزّل ذلك على أحد وجهين:

الوجه الأوّل: التفضّل الإلهي بإكرام عبده، على ما لم يأمر به، ولم يعد عليه أجراً.

الوجه الثاني: أنّ الإتيان بالمقدّمات بعنوان كونها موصلة إلى الواجب النفسي شروع في الامتثال، وينطبق عليه عنوان أفضل الأعمال أشقّها، فكلّما كثرت المقدّمات، ازدادت مشقّة العمل . . وبالتالي الأجر المترتب عليه، فعُلمَ من ذلك أنّ المقدّمة، وإن لم تكن مطلوبة بنفسها، يمكن أن تكون سبباً للثواب والأجر.

فإن قلت: بناء على ما قيل من عدم ترتّب الثواب على الواجبات الغيريّة لعدم القرب فيها، يلزم هنا إشكالان:

(١) ورد في الوسائل عن أبي سعيد القاضي قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام في غرفة له فسمعتة يقول: من أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة وبكل قدم يرفعها ويضعها عتق رقبة من ولد إسماعيل . . .» راجع وسائل الشيعة: ج ١٤، ص ٤٤١، الباب ٤١ من أبواب المزار، الحديث ٦؛ كامل الزيارات: ص ٢٥٧.

الإشكال الأول: أنّ بعض المقدّمات - كالطهارات الثلاث للصلاة - موجبة للقرب والمثوبة، فقد ورد التعبير عن الوضوء بعد الوضوء، أنّه نور على نور^(١).

الإشكال الثاني: أنّ الأمر الغيري توصّلي، لا يعتبر فيه قصد القربة، أمّا في الطهارات ومثلها، يعتبر فيها العباديّة بقصد القربة، وإتيانها بداعي الأمر.

قلت: إنّ في المقام أجوبة أربعة، نوردها وما في بعضها من الإشكال:

الجواب الأول: أنّ الفرق بين الطهارات وغيرها من المقدّمات، أنّها مع قطع النظر عن جانب المطلوبة الغيريّة، هي عبادات مستحبة في حدّ نفسها، وخصوصاً على القول بسببّيّتها للطهارة المعنويّة.

وهذه المقدّمة بوصف عباديّتها النفسيّة، أنيط بها الإتيان بالواجب النفسي، وبذلك يرتفع الإشكالان السابقان، إذ المثوبة مترتبة على نفس العمل، قبل أن يكون واجباً غيريّاً، وكذلك قصد القربة.

فإن قلت: إنّ الإجماع قائم على كفاية الإتيان بهذه المقدّمة بداعي الأمر الغيري، ولو كان هنالك أمر نفسي بالمقدّمة، لما عدل عن قصد الأمر النفسي إلى قصد الأمر الغيري.

قلت: إنّه ليس هذا الاكتفاء بملاحظة الأمر الغيري بما هو هو، وإلا كيف يعقل التقرب والمثوبة بداعي الأمر الغيري، الذي ليس فيه

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٤١، ح ٨٢.

الأول: إنّ الوصول للعنوان المجهول، غير متوقّف على جعل أخذ الأمر الغيري غاية للفعل.. وإنّما يمكن ذلك مع فرضه وصفاً، فكما

يصحّ القول: «إنّني أتوضّأ» لوجوبه الغيري، يمكن القول: «إنّني أتوضّأ الوضوء الواجب بالوجوب الغيري» ولتكن الغاية في ذلك أية غاية دنيويّة أو أخرويّة، فذلك غير دخیل في تحقيق العنوان المتوقّف عليه ذو المقدّمة، وبذلك ينتفي قصد القرية في الفعل.

الثاني: إنّ صدق تحقّق العنوان المجهول، لا يكفي لإثبات المثوبة، إذ إنّ المثوبة متوقّفة على إثبات كون العنوان، مأموراً بالأمر النفسي.

فعلّم من خلال هذا الردّ: أنّ الجواب الثاني، لم يفلح في إثبات قريّة بعض المقدّمات، واستحقاقها للمثوبة.

الجواب الثالث: أنّ عباديّة بعض المقدّمات - كالطهارات - ليست من قبل الأمر الغيري بالمقدّمة، بل من الأمر النفسي بذی المقدّمة، وذلك بالقول: إنّّه كما يتوقّف الغرض من الأمر النفسي على قصد القرية لذي المقدّمة، كذلك يتوقّف على قصد القرية للمقدّمة أيضاً، بحيث يكون الإتيان بهما عباديّاً محقّقاً للغرض.

ويردّه: أنّ هذا الجواب مصحّح لعباديّة المقدّمة، لا لاستحقاقها الثواب، فإنّ توقّف الغرض من الأمر النفسي على عباديّة المقدّمة، لا يستدعي اقتضاؤها للثواب.

الجواب الرابع: أنّ في هذا النحو من المقدّمات أمران: أمر بالإتيان بذات العمل، وأمر بالإتيان به بداعي امتثال الأمر الأوّل، وكلاهما أمران توصليّان. . إذ الأوّل لم يشترط فيه قصد القرية، والثاني لم يشترط فيه أن يكون مجموع الإتيان بداعي امتثال الأمر الأوّل، بداعي امتثال الأمر الثاني.

فأتضح من هذا الجواب: أن عبادية الوضوء مثلاً، ناتجة من مجموع هذين الأمرين التوصليين.

ويردّه: بالإضافة إلى ما قلناه من الردّ على هذا التصوير، في بحث التعبدّي والتوصلّي، أن الأمر الأوّل لا وجه له.. إذ الأمر الغيري لم يتعلّق إلا بالمقدّمة، التي يتوقّف عليها الغرض واقعاً، وهي الأفعال بقصد القربة لا ذاتها فحسب، وإذا لم يكن للأمر الأوّل وجه، فلا وجه للأمر الثاني أيضاً لعدم الأمر أولاً، ليكون الإتيان بالذات بداعي ذلك الأمر.

الأمر الثالث: في وجوب التوصلّ بالمقدّمة إلى الغاية وعدمه:

تظهر ثمرة القول بالوجوب النفسي للمقدّمات العبادية - كما هو المختار - والوجوب الغيري لها - كما هو رأي الشيخ قُدّس سرّه^(١) - في قصد التوصلّ إلى غاية الفعل المقدّمي - كالوضوء لغاية الصلاة، أو الطواف، أو مسّ القرآن -.

فمن المعلوم أنّه - بناء على المختار - لا يجب قصد التوصلّ إلى غاية من الغايات لمطلوبية الفعل في حدّ نفسه، وعدم توقّف حسنه على وقوعه مقدّمة لفعل آخر.

أمّا بناء على مختار الشيخ قُدّس سرّه، فلا بدّ من قصد التوصلّ إلى إحدى الغايات المأمورة بالأمر النفسي، فإنّ مقتضى امتثال الأمر الغيري، هو قصد التوصلّ إلى ذلك الغير، فمن أراد الوضوء - مثلاً - بداعوية الأمر الغيري، كيف يمكنه أن يغفل عن الصلاة، التي ترشّح من إيجابها الإيجاب الغيري؟

(١) كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٥٤، تنبيهات تخصّ نية الوضوء؛ مطارح الأنظار: ص ٥٠.

بل ينبغي أن يُقال: إنّ امتثال الأمر الغيري، ليس هو الملاك في القرب والمثوبة، وإنّما الملاك هو قصد التوصل إلى الواجب النفسي.. إذ هو الغاية القصوى من السعي في المقدّمات، والشاهد على ذلك هو وقوع المقدّمة على وجه العبادة، إذا قصد التوصل إلى الغاية، ولم يقصد الأمر الغيري، أو قلنا رأساً بعدم وجود أمر غيري للمقدّمة.

وما قلناه من الوجه في اعتبار قصد التوصل إلى الغاية، بناء على الوجوب الغيري للمقدّمة هو الصحيح، لا ما يتوهم في المقام من أنّ وجوب المقدّمة بالأمر الغيري بعنوان المقدّميّة.. وهذا العنوان ينبغي قصده عند الامتثال، ولازمه قصد التوصل إلى ذي المقدّمة، لأنّ المقدّميّة حيثيّة تعليليّة للوجوب لا تقيديّة، كعنوان التغيّر بالنسبة للماء، الذي صار علّة للنجاسة من دون أن يكون الحكم متوجّهاً إليه، بل إلى معنونه وهو الماء.. فإنّ الواجب هنا بالوجوب الغيري، هو واقع المقدّمة وحقيقتها التي طرأ عليها عنوان المقدّميّة، فصار واسطة لعروض عنوان الوجوب، وإلا فلا معنى لأن يكون المطلوب هو العنوان، لوضوح أنّه لا أثر له في الإيصال إلى ذي المقدّمة، وإنّما الموصّل هو المقدّمة بالحمل الشائع.

٤ - تقسيمه إلى الأصلي والتبعي:

اختُلِفَ في أنّ هذا التقسيم، هل هو بلحاظ عالم الدلالة والإثبات، أو بلحاظ عالم الواقع والثبوت.

المختار في المقام هو الثاني، فإنّ المولى في مقام الإرادة والطلب، يتوجّه تارة إلى المراد استقلالاً، فيكون الواجب أصليّاً، ولا يتوجّه تارة

إلى المراد تفصيلاً - وإن كان مراداً ارتكازاً - تبعاً لإرادته لواجب آخر، فيكون ذلك الواجب تبعياً.

ويمكن القول بالأول، فيكون التقسيم من شؤون الدليل، فما هو مقصود بالإفادة يكون أصلياً، وما هو ليس بمقصود من لسان الدليل، يكون تبعياً كدلالة آية: ﴿وَالْوَلَدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١) وآية: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) على أن أقل الحمل ستة أشهر بدلالة الإشارة.

أو كدلالة الدليل على قصد الصلاة، بعد المسافة على عدم وجوب الصيام، لما بينهما من ملازمة شرعية.

والدليل على المختار: أنه بناء على القول بلحاظ عالم الدلالة، يلزم القول: إن الواجب قبل مرحلة الإظهار بالبيان، ليس له وجوب تبعي ولا أصلي، مع أن الواجب ينقسم إليهما، قبل أن يكون مفاداً للدليل.

وثمرة القول تظهر في الواجب النفسي، الذي يصحّ تقسيمه إلى التبعي والأصلي، بناء على خلاف المختار، لأنه يكون تارة مقصوداً بالإفهام من الدليل - كوجوب قصد الصلاة في المثال السابق - ولا يكون تارة كذلك - كعدم وجوب الصيام - ولا ينافي ذلك وجوبه النفسي.

أمّا بناء على المختار، فلا يمكن أن يكون الواجب النفسي تبعياً، لأنّ الوجوب النفسي فرع وجود المصلحة في نفس الواجب الموجبة، لتعلّق الطلب به استقلالاً.

أمّا الوجوب الغيري، فيصحّ تقسيمه إلى الأصلي والتبعي على

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٢) سورة الأحقاف: الآية ١٥.

المختار، لأنّ المولى يلتفت إليه تفصيلاً بعنوان كونه مقدّمة، فيكون أصلياً ويلتفت إليه إجمالاً تبعاً للالتفات إلى ذي المقدّمة، فيكون تبعياً. وكذلك على خلاف المختار، لأنّه تارة يكون مفاد الدليل، وتارة لا يكون كذلك.

وأما مع الشكّ - بناء على المختار في كون الواجب أصلياً أو تبعياً - فله صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون قوام الواجب التبعي أمراً عديمياً، بأن نقول: إنّ الواجب الذي لم تتعلّق به إرادة مستقلة. . فحينئذ يمكن جريان استصحاب عدم تعلّق الإرادة المستقلة لإثبات الواجب التبعي، ويحمّل عليه الآثار الشرعيّة للواجب التبعي.

الصورة الثانية: أن يكون قوامه أمراً وجودياً، بالقول: إنّ الواجب الذي تعلّقت به إرادة غير مستقلة، فلا يجري استصحاب عدم الإرادة المستقلة لإثبات لازمه - وهو الإرادة غير المستقلة - إلا على القول بحجّة لوازم المستصحب، لكون الاستصحاب أصلاً مثبتاً.

الأمر الرابع:

حدود وجوب المقدّمة الواجبة

اختلفت الأقوال في تحديد وجوب المقدّمة أو المقدّمة الواجبة، ونبيّن ذلك من خلال الأمور التالية:

١ - اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذي المقدّمة:

سبق القول في الأبحاث السابقة: أنّ المقدّمة تابعة في الإطلاق

والاشتراط لذي المقدّمة، كتبعيّتها له في أصل الوجوب، فكما أنّ الصلاة مثلاً مشروطة بدخول الوقت، كذلك وجوب الوضوء أيضاً مشروط به، وهو أمر واضح.. إذ لا يعقل اشتراط ذي المقدّمة وإطلاق المقدّمة، كما لا يصحّ العكس، وإن كان أصل التلازم في الوجوب ممّا وقع فيه البحث.

ولكنّ ظاهر كلام صاحب المعالم، يوهم خلاف ذلك، وذلك في مسألة الضدّ التي جُعِلَتْ من أدلّته المقدمية.. إذ إنّ ترك الضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، فقد ذكّر فيها أنّ وجوب المقدّمة مشروطة دائماً بإرادة ذي المقدّمة، وإن كان مطلقاً غير مشروط بالإرادة^(١).

٢ - اشتراط المقدّمة بقصد التوصل إلى الغاية:

الظاهر من تقارير الشيخ الأنصاري قُدِّسَتْ: أنّه يُشترط في المقدّمة - لا في وجوبه - قصد التوصل إلى ذي المقدّمة، فليس هناك أمر غيري بذات المقدّمة من دون هذا القصد^(٢).

وفيه: أنّ ملاك وجوب المقدّمة، هو جهة المقدميّة والتمكن من ذبيها، كما يحكم بذلك العقل - الذي يحكم بالملازمة ووجوب المقدّمة

(١) قال ما نصّه: «وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر وحيثيّ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم إرادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدّمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء إليه، وعليك بإمعان النظر في هذه المباحث فإنني لا أعلم أحداً حام حولها». راجع: معالم الدين: ص ٧١.

(٢) مطارح الأنظار: ص ٧٢.

ولا دخل - كقصد التوصل - في ذلك.. والدليل على ذلك، هو الاجتزاء بالمقدّمات الموصلة من دون هذا القصد، كما يعترف بذلك الشيخ قَدْ شَرَّه.

نعم، هذا القصد دخيل في كون العمل بالمقدّمة، شروع في امثال ذي المقدّمة.. وبالتالي صدق عنوان العمل الأشقّ عليه، واستتباعه للأجر والثواب، وهذا أمر آخر غير كون هذا القصد دخيلاً في الواجب، بحيث لا يتوجّه الأمر الغيري إلّا معه.

تظهر الثمرة بين القولين، فيما لو توقّف إنقاذ الغريق مثلاً على دخول ملك الغير بدون رضاه، وفي هذا الفرع صور متعدّدة:

١ - الالتفات إلى هذه المقدّميّة، مع قصد التوصل بهذا الفعل لذلك الواجب النفسي، ولا ثمرة في هذه الصورة، بين المختار ومختار الشيخ قَدْ شَرَّه.

٢ - الالتفات إلى هذه المقدّميّة، مع عدم قصد التوصل للغاية أصلاً.. فعلى مختار الشيخ لا وجوب - أي ليست مصداقاً للواجب الغيري - لمثل هذه المقدّمة، فيبقى الحكم على حرمة السابقة.

وأما على المختار، فليس فيه حرمة، بل امثال للوجوب الغيري، الذي لم يشترط فيه القصد.

نعم، يكون متجربياً بالنسبة إلى ذي المقدّمة، لعدم قصده امثال الأمر بإنقاذ النفس المحترمة.

٣ - الالتفات إلى المقدّميّة مع عدم قصد التوصل للغاية استقلالاً، بل على سبيل الداعي المؤكّد، الذي لا يتوقّف عليه الفعل، كما لو كان

المكلّف بانياً على دخول ملك الغير، ولو لم يكن مقدّمة للإنقاذ، فعلى مختار الشيخ قَدْ شَرَّحَ تبقى المقدّمة على حرمتها كذلك.. أمّا على المختار؛ فهو واجب أيضاً - كالقسم السابق - وإن اُفترق عنه في عدم التجريّ حتّى بالنسبة إلى ذي المقدّمة^(١).

٤ - عدم الالتفات للمقدّمة أصلاً، فعلى مختار الشيخ قَدْ شَرَّحَ يقع الفعل حراماً، لعدم توجّه الأمر الغيري إليه، أمّا على المختار، فيقع على وصف التجريّ لا الإثم، لأنّ المكلّف يرتكب في تصوّره حراماً، وإن كان الفعل واجباً في الواقع.

فإن قلت: يمكن نقض الدعوى القائلة: إنّهُ مادامت المقدّمة الخالية عن قصد التوصل، تحقّق الغرض من الأمر الغيري - كالمقدّمة الواجدة للقصد - فما المانع من توجّه الأمر الغيري إليه؟

يمكن نقضه بمثال إنقاذ الغريق، فيما لو أمكن من طريق مباح وآخر محرّم، فإنّ الدخول في الطريق المحرّم، وإن كان له أثر سلوك الطريق المباح.. إلّا أنّ ذلك لا يكفي لتوجّه الأمر الغيري إليه، وارتفاع الحرمة عنه، فليس الاشتراك في تحقيق الغرض، موجب للاشتراك في الحكم.

قلت: هذا نقض بما لا يشبه المقام، إذ السرّ في عدم توجّه الأمر الغيري في مورد النقض مع وجود المقتضى - وهو إسقاط الغرض به - هو وجود المانع، ألا وهو حرمة هذا الفعل، الذي لا يتوقّف عليه أمثال الواجب النفسي.

٣ - اشتراط المقدّمة بإيصالها للغاية:

الظاهر من كلام صاحب الفصول قَدْ تَرَى : أنّه يشترط في الواجب المقدّمي، ترتّب ذي المقدّمة عليه، بحيث لو لم تكن المقدّمة موصلة للغاية، كشف ذلك عن عدم وقوع المقدّمة الواجبة، كما لو توضع المصلّي وعدل عن الصلاة بعد الوضوء، فلا يمكن الاجتزاء به لصلاة أخرى فيما بعد^(١).

وفيه إشكالان:

الإشكال الأوّل: أنّ المعتبر في الواجب - سواء كان نفسياً أو غيريّاً - هو ما له دخل في الغرض الذي أوجب البعث نحو ذلك الواجب، والملحوظ في الواجب الغيري، أنّ الغرض من إيجابه، هو جعل المكلف قادراً على امتثال الواجب النفسي، بحيث لا يفصل المكلف عن الغاية، إلّا إقدامه الاختياري على امتثال الغاية. وهذا الغرض متحقّق، سواء ترتّبت الغاية على المقدّمة أم لا، إذ المفروض في التقديرين، أنّ اكساب القدرة على الغاية متحقّقة فيهما بلا أيّ فرق أصلاً.

ولا معنى للقول: «إنّ المقدّمة مشروطة بترتّب الغاية عليها»، لأنّ هذا الأثر من الترتّب معقود في أغلب الحالات، ولو اجتمعت جميع المقدّمات، فكيف يكون أثراً لكلّ مقدّمة بانفراد؟! لوضوح أنّ تحقّق الغاية منوط باجتماع المقدّمات، ملحوقه بإرادة المكلف لامتنال الأمر النفسي. وهذه الإرادة تتحقّق تارة وتتخلّف أخرى، فأين ترتّب الغاية على المقدّمات فحسب، ليكون دخليلاً في الفرض، وبالتالي في الواجب؟!

نعم، هذا الترتب حاصل في خصوص الأفعال التوليدية والتسبيبية، التي بوجود المقدمة السببية فيها، توجد الغاية المسببة - كإلقاء النار في الحطب المستلزم للإحراق، وكإجراء صيغة العتق المستلزم للانعقاد - فينحصر القول باشتراط الترتب في مثل الأفعال التوليدية، لا في جميع المقدمات، بل في خصوص الجزء الأخير المتمم للعلّة.

فإن قلت: إنّ الواجب النفسي من الممكنات، فلا بدّ أن تكون له علّة تامّة، فكما أنّ آخر أجزاء الأفعال التوليدية، يترتب عليه الغاية، وبالتالي دخوله في الفرض المستلزم لوجوبه. . فكذا القول في الأفعال الاختيارية، فنقول: باشتراطه بآخر جزء يترتب عليه الواجب، فصحّ بذلك القول: «تقييد المقدمة بترتب الغاية عليها».

قلت: هذا قياسٌ مع الفارق، إذ الجزء الأخير المتمم للعلّة في الأفعال الاختيارية هو الإرادة، وهي غير قابلة لتوجّه الخطاب إليها، لأنّ مبادئها غير اختيارية - كما حقّقناه سابقاً - لا يصحّ التكليف به، فكذلك ما تنتهي إليه المبادئ، إذ لو كانت المبادئ اختيارية، لنقلنا الكلام إلى الإرادة المتعلقة بهذه المبادئ، ومن ثمّ الكلام في مبادئها، وهكذا يتسلسل الكلام وهو باطل.

وبذلك اتّضح الفرق بين مقدّمة - كالإرادة - وسائر المقدمات بما يمنع القياس.

الإشكال الثاني: أنّ إيجاد المقدّمة في الخارج، ولو لم يترتب عليه ذو المقدّمة، مسقط للتكليف الغيري، فلا يبقى إلّا أمر بذي المقدّمة، كما لو كانت المقدّمة متحقّقة قبل الأمر الغيري، أو كانت الغاية غير متوقّفة على هذه المقدّمة.

ولكن، يبقى السؤال عن وجه سقوط هذا التكليف، وللإجابة على ذلك، نذكر وجوه السقوط المتصورة، وهي:

إمّا الموافقة، وإمّا العصيان - كسقوط التكليف بالصلاة الأدائية عند العصيان إلى آخر الوقت - . . وإمّا انتفاء موضوع التكليف - كانعدام الميت بحرق أو غرق، بعد توجّه التكليف بتجهيزه ودفنه - .

ولا يحتمل في المقام إلّا الوجه الأوّل - وهو الموافقة للأمر الغيري - ممّا يدلّ على توجّه الأمر لذات المقدّمة، مع قطع النظر عن إيصالها للغاية.

فإن قلت: إنّ التكليف يسقط بطريق رابع غير ما ذكّر، وهو فيما لو تحقّق الغرض من الأمر بغير المأمور به، كما لو قام بالتكليف غير المكلف في الواجبات التوصلية - كتطهير الغير لثوب المصلي - مع أنّ الأمر الغيري بالتطهير متوجّه إلى المصلي نفسه، فسقوط التكليف الغيري لتحقّق الغرض بفعل الغير، يعني أنّ الخطاب متوجّه إلى الغير، وأنّه مأمور بالتكليف. . وكذلك لو تحقّق الغرض من الأمر المقدّمي بارتكاب محرّم - كإنقاذ الغريق بدخول ملك الغير، مع وجود طريق مباح - فالملحوظ في كلّا الموردين: أنّ التكليف ساقط بتحقيق الغرض منه، من دون أن يكون ما يسقط به الغرض مأموراً به.

وكذا القول في المقدّمة غير الموصلة التي يسقط بها الغرض، ولكنها ليست متعلّقة للأمر الغيري، بل متعلّقة المقدّمة بوصف الإيصال.

قلت: لا ننكر صحّة ما ذكّر، إلّا أنّ قياسه بالمقام غير صحيح، ففي مثل سقوط الغرض بفعل الغير، لا معنى لكون فعل الغير متعلّقا للتكليف المتوجّه إلى شخص آخر. . وكذا في فعل المحرّم، لا معنى لتوجّه

التكليف الوجوبي إلى ما فيه مانع الحرمة، بخلاف المقدّمة غير الموصلة كنصب السّلم مثلاً للكون على السطح، فإنّ امتثال المخاطب للأمر ليس محرّماً، وليس امتثالاً من الغير، وهو محقّق للغرض، فلم لا يكون متعلّقاً للوجوب الغيري، ويكون سقوط التكليف بالموافقة كما مرّ؟!

واستدل صاحب الفصول^(١) على مدّعا بثلاثة أدلّة:

الدليل الأوّل: أنّ العقل الحاكم بالملازمة، بين وجوب المقدّمة ووجوب الغاية، يحكم أيضاً أنّ المقدّمة الواجبة هي خصوص الموصلة، وهذا هو القدر المتيقّن من حكم العقل.

الدليل الثاني: أنّ العقل لا يأبى أن يقيّد المولى العاقل الحكيم أمره بالمقدّمة بإيصالها إلى الغاية، وللمولى أن يصرّح بذلك، بل يقبح التصريح بعدم مطلوبيّة المقدّمة الموصلة، ولو كان الواجب ذات المقدّمة مع قطع النظر عن الموصليّة، لما كان ذلك التصريح قبيحاً، لأنّه تصريح بالواقع، ويؤكّد ذلك جواز تصريحه بعدم مطلوبيّة المقدّمة غير الموصلة.

الدليل الثالث: أنّ الوجدان قاض باشتراط الإيصال للغاية في المقدّمة التي لا يُراد منها إلا تحقيق الغاية، بحيث لا تكن مطلوبةً للأمر إذا انفكت عن ذي المقدّمة، فكيف يكون الوجوب الغيري متوجّهاً إلى ذات المقدّمة، مع قطع النظر عن جهة الإيصال؟!

ويرد على جميع ما أقامه من الأدلة:

أما الدليل الأوّل: ففيه أنّ العقل المدرك للملازمة، يحكم بوجوب

(١) الفصول الغروية: ص ٨٦، في ضمن التنبيه الأول.

المقدّمة، سواء كانت موصلة أم لا، لثبوت مناط الوجوب في النوعين، ألا وهو المقدمة لذي المقدّمة، وهي حاصلة في غير الموصلة، لأنها تمكّن المكلف من الاتيان بالغاية، وامتناع تعلّق الوجوب ببعض أفراد المقدّمة - كسلوك طريق محرّم، لا ينحصر به إنقاذ الغريق - إنما هو لوجود مانع من ذلك، لا لعدم وجود مقتضى الوجوب.

وأما الدليل الثاني: ففيه أنه لا يحقّ للمولى الحكيم، أن يصرّح بمطلوبية المقدّمة الموصلة دون غيرها، لاتّحادهما في ملاك الوجوب، كما قلنا في ردّ الدليل الأول.. وأما الإيصال وعدمه، فليس منوطاً أو مرتبطاً بالمقدّمة، بل باختيار المكلف اقداماً أو احجاماً، فالإيصال من صفات إرادة العبد لا المقدّمة، فلا وجه للتفكيك بين المقدمتين، إلّا بوجه غير فارق.

نعم، يمكن القول بحصول المطلوب النفسي للمولى في المقدّمة الموصلة دون غيرها، ولكن البحث في حصول المطلوب الغيري لا النفسي، وهو حاصل كما عرفت.

كما يمكن أن يُقال بالفرق بين المقدّمة الموصلة وغيرها، بناء على ما سيأتي من وجود الواجب الأصلي، الذي يلحظه المولى استقلالاً، والواجب التبعية الذي لا يلتفت إليه المولى إلّا بتبع النفسي، والمقدّمة جامعة لعنوان التبعية والغيري.. وعندئذ نقول: يمكن للمولى - في المقدّمة الغير الموصلة - أن يصرّح بعدم حصول مطلوب له في الخارج أصلاً.. أمّا النفسي فواضح، وأمّا الغيري فلعدم التفاته إلى ذاته فضلاً عن مطلوبيته.

ولكن هذا الفرق منحصر في صورة عدم التفات المولى للمقدّمة، أما مع التفاته إليها، يجوز التصريح بحصول مطلوبه الغيري في الخارج.

فإن قلت: إنه سلّمنا باتّحاد نوعي المقدّمة في الأثر، وهو تمكين المكلّف من امثال الغاية، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في الإيصال وعدمه، يمكن أن يكون دخيلاً في اتّصاف أحدهما بالمطلوبية دون الأخرى.

قلت: إنّ الفرق الدخيل في المطلوبية لا بدّ وأن يكون راجعاً إلى ذات المقدّمة، بينما الموصلية عنوان انتزاعي للمقدّمة، ناتج من تحقّق ذي المقدّمة، خارجاً بإرادة المكلّف وحسن اختياره لا بنفس المقدّمة، ضرورة أنّ المقدّمة من دون الإرادة لا يمكن أن توصل للغاية، إلّا في مثل الأفعال التوليدية.

وأما الدليل الثالث: ففيه منع الصغرى والكبرى معاً:

فأمّا الصغرى؛ وهي أنّ الغاية من المقدّمة، هي ترتب ذي المقدّمة عليها، فباطلة لما ذكر سابقاً: أنّ الترتّب ليس من آثار المقدّمة ليكون غاية لها، وإنما هي التمكن من الإتيان بذي المقدّمة. . أمّا الترتّب ممن آثار الاختيار المسبوق بمقدماته الخاصة، وليس من دواعي الوجوب الغيري للمقدّمة.

وأما الكبرى؛ وهي أنّ كل غاية للمقدّمة دخيلة فيها على نحو القيدية، فباطلة أيضاً، لأن الغاية - على فرض التسليم بكونها هي الترتّب - مأخوذة في المقدّمة بالحيثية التعليلية، بمعنى كونها علّة لعروض عنوان الوجوب الغيري على المقدّمة، لا بالحيثية الغائية، وإلّا يلزم أن تكون مطلوبة بالأمر كتوجّهه إلى سائر قيود المقدّمة، فيكون الترتّب بذلك واجباً بالوجوب النفسي لكونه الغاية، وواجباً بالوجوب الغيري لكونه قيداً للمقدّمة، وهو ممتنع.

وبذلك، ظهر بطلان قول صاحب الفصول **فَدَسَّنَ** في إناطة مطلوبيّة

المقدّمة بحصول الغاية، لخلطه بين الحيثيّة التقيديّة والتعليليّة، كما أوضحناه آنفاً، فافهم واغتنم!

وقد يستدلّ على قول صاحب الفصول رحمته بدليل رابع، مفاده أنّ للمولى أن يصرّح بحرمة جميع المقدّمات إلّا الموصلة منها، فينحصر الوجوب بالمقدّمات الموصلة، وجواز هذا التصريح، يكشف عن المغايرة بين نوعي المقدّمة.

ويشكل عليه، أولاً: أنّ هذا التصريح لو كان ممكناً لا يثبت المراد، إذ إنّ عدم توجّه الوجوب للمقدّمة غير الموصلة، لا لعدم وجود ملاك الوجوب فيه، بل لأجل وجود النهي المانع من توجّه الوجوب إليه، بينما المدّعى في المقام عدم وجود ملاك الوجوب الموجود في المقدّمة الموصلة دون غيرها.

وثانياً: أنّ هذا التصريح غير ممكن من المولى، إذ لازمه عدم العصيان عند ترك الواجب، وذلك بالقول: «إنّ العصيان يتحقّق في مورد القدرة على امتثال التكليف، وهو متوقّف على القدرة على الإتيان بالمقدّمات الواجبة بالوجوب الغيري»، والمكلف لا يمكنه الإتيان بالمقدّمة على صفة المطلوبة... إذ لا بدّ في الإتيان به كذلك أن تكون مباحة، بأن لا يأتي بالقسم المحرّم منه - أعني المقدّمة غير الموصلة -.

فعليه، لا بدّ من الإتيان بالغاية، ليتحقّق عنوان المقدّمة الموصلة، ليتوجّه إليها الوجوب الغيري... ولا يخفى ما في هذا البيان من البطالان، إذ لا معنى لتوجّه الطلب إلى ما هو حاصل في الخارج.

فتلخّص ممّا ذكر: أنّ المقدّمة - بناء على الدليل الرابع - لا يمكن أن تقع على صفة المطلوبة، أمّا قبل الإتيان بالغاية، فلعدم تحقّق

قيدها . . وأما بعد الإتيان بالغاية، فلعدم صحّة توجّه الخطاب إليها، لما فيه من طلب تحصيل الحاصل.

ومادامت المقدّمة لا يمكن إيقاعها على وجه المطلوبيّة الشرعيّة على التقديرين، كان ذلك عذراً للمكلّف في عدم الإتيان بالواجب النفسي، إذ المانع الشرعي كالمانع العقلي في الأثر.

والثمرة بين القول بالمقدّمة الموصلة والمقدّمة المطلقة من قيد الإيصال، تظهر في عبادتين متضادّتين - كالصلاة الموسّعة، والإزالة الفوريّة للنجاسة عن المسجد - بناءً على أنّ ترك الضدّ، مقدّمة لفعل ضده الآخر، فوجوب الفعل يستلزم وجوب ترك ذلك الضدّ.

فعلى مختار صاحب الفصول فِي تَرْكِهَا: تكون الصلاة صحيحة رغم توجّه الأمر إلى الإزالة أولاً، لأنّه الواجب الأهمّ، وذلك لأنّ المقدّمة هنا - وهي ترك الصلاة - ليست واجبة، إلّا إذا ترتّبت عليها الإزالة، وبما أنّ الإزالة غير مترّبة على هذه المقدّمة، فلا وجوب لترك الصلاة، ليكون فعلها منهيّاً . . ومن المعلوم أنّ فسادها مختصّ بصورة توجّه النهي إليها.

وعلى مختار المشهور فالمقدّمة - وهي ترك الصلاة - واجبة مطلقاً، فتبطل الصلاة للنهي المتوجّه إلى فعلها.

فإن قلت: لا ينبغي التفريق بين قول المشهور وصاحب الفصول فِي تَرْكِهَا، فإمّا أن نقول بالبطلان أو الصحّة، على كلّ القولين.

توضيح ذلك: أنّ الواجب في المقام المتمثّل في ترك الصلاة، نقيضه هو رفع ذلك الواجب - كما هو الشأن في كلّ نقيض - فنقيض

ترك الصلاة المطلقة - بناء على مذهب المشهور - ليس هو الفعل، لأنّه أمر وجودي . . ونقيض الترك أمر عديمي متمثل في رفع الترك، بل الصلاة أمر وجودي مقارن خارجاً لهذا الرفع وليس عينه، وكذلك رفع ترك الصلاة الموصلة - بناء على مذهب الفصول - متحدّ وجوداً لأحد أمرين: إمّا ترك الصلاة والإزالة معاً، وإمّا الصلاة مع عدم الإزالة.

وبعد ذلك، نقول:

١ - إمّا أن نسري حكم النقيض على مصداقه الوجودي، ولازمه حرمة الصلاة بناء على المذهبين، إذ لا فرق بينهما إلّا في كون المصداق هو الفرد الثاني من فردَي النقيض - بناء على مذهب الفصول - وكونه منحصراً - بناءً على مذهب المشهور - وليس هذا الفرق بفارق في المقام.

٢ - إمّا أن نجعل الحكم محصوراً بعنوان النقيض، ونقول بعدم التسرية إلى ما هو محقّق له خارجاً، ولازمه صحّة الصلاة على المذهبين كذلك.

قلت: هنالك فرق بين نقيض الواجب - بناء على كلّ من المذهبين - فأما على مذهب المشهور، فإنّ نقيض ترك الصلاة الواجبة، هو نفس فعل الصلاة، وإن أبيت عن قبول ذلك، فهو المقارن الوحيد لما هو النقيض واقعاً - وهو رفع ترك الصلاة - وهذا الاتّحاد في الوجود، يكفي لتسرية حكم الحرمة إلى الصلاة، فتكون فاسدة.

أما على مذهب الفصول، فالنقيض عنوان عامّ، ينطبق تارة على الصلاة مع عدم الإزالة، وتارة على ترك الصلاة والإزالة، فلا وجه لتسرية الحكم إلى المقارن الاتّفاقي . . إذ ليست تسرية الحكم فيه بأولى

منه في اللازم للحكم، والحال أنّ الحكم لا يسري إلى الملازم، غاية الأمر يشترط في حكم الملازم، أن لا يكون مخالفاً لحكم ما يلزمه، فتدبر جيداً!

٤ - ثمرة القول بوجوب المقدّمة وعدمه:

يمكن القول بوجود ثمرات عديدة، للقول بوجوب المقدّمة وعدمها، نوردّها مع ما في بعضها من الإيراد:

الثمرة الأولى: وهي الثمرة المترتبة على أية مسألة أصوليّة، وهي وقوع نتيجة المسألة في كبرى قياس، تكون نتيجتها حكماً كلياً إلهياً.. وبذلك تقع ثمرة المسألة الأصوليّة في طريق الاستنباط.

وعليه، فلو قلنا بالملازمة بين وجوب المقدّمة وذوي المقدّمة، أمكن ضمّ هذه الكبرى مع صغرى قائلة: إنّ الوضوء مثلاً مقدّمة للصلاة، ليستنبط من ذلك وجوب الوضوء، فنقول: إنّ الوضوء مقدّمة للصلاة الواجبة، وكلّ مقدّمة للواجب واجبة، فالوضوء واجب.

الثمرة الثانية: وتظهر في مسألة النذر، فلو نذر مكلف بإتيان واجب، أمكن برّ النذر بإتيان مقدّمة واجب على القول بالملازمة، أمّا على القول بعدمها فلا يحلّ البرّ، بل لا بدّ من الإتيان بواجب نفسي.

وفيه، أولاً: إنه سبق القول: إنّ ثمرة المسألة الأصوليّة، هي وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي.. وبناء على هذه الثمرة، لم تقع نتيجة المسألة الأصوليّة في طريق استنباط حكم كلي شرعي، لأنّ تحقّق البرّ بالنذر وعدمه، ليس من شؤون الحكم الشرعي، وإنّما هو من

شؤون العقل الذي يدرك موافقة العمل للأمر، عند تماميّة الأجزاء والشرائط، أو المخالفة عند عدمها.

ثانياً: لا بدّ من ملاحظة قصد الناذر في الحكم، بتحقيق البرّ بالنذر وعدمه - مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل - فلو كان قصده من الواجب هو الواجب النفسي - كما هو منصرف إطلاق الواجب - فلا يحصل البرّ بالنذر إلّا به، ولا ثمرة للقول بالملازمة أو عدمها، وكذلك الأمر لو كان قصده من الواجب ما يعمّ الواجب الغيري والنفسي - شرعياً أو عقلياً - لأنّ القائل بعدم الملازمة، لا ينكر الوجوب العقلي للمقدّمة.

نعم، تظهر الثمرة لو أراد من الواجب خصوص الواجب الشرعي، فعلى القول بالملازمة، تكون المقدّمة واجباً شرعياً، يتمّ به البرّ بالنذر.

الثمرّة الثالثة: وتظهر في مخالفة واجب مع مقدّماته المتعدّدة، فعلى القول بالملازمة يلزم الفسق، لتحقيق عنوان الإصرار على الحرام ولو صغيرة، والإصرار عليها من الكبائر. . أمّا على القول بعدم الملازمة، لم تتحقّق إلّا معصية واحدة، وهي ترك الواجب النفسي.

وفيه، **أولاً:** ما قلناه في الثمرة السابقة، من أنّ تحقيق الفسق خارجاً من شؤون العقل، بعد تحديد الشارع موجبات الفسق.

ثانياً: لو فرض عدم القدرة على الإتيان بذّي المقدّمة، بعد ترك مقدّمة واحدة من مقدّماته المتعدّدة. . فعندئذ لا يقع الإصرار على الصغيرة ولو قلنا بالملازمة، لأنّ المكلف لم يرتكب إلّا معصية واحدة - وهي ترك المقدّمة الأولى - وبتركها لا يمكنه القيام بذّي المقدّمة، فيسقط التكليف به لعدم القدرة عليه، ويسقط بتبعه وجوب باقي المقدّمات.

الثمرة الرابعة: وتظهر في أخذ الأجرة على مقدّمة الواجب، فعلى الملازمة لا يجوز، لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، أمّا على القول بعدم الملازمة، فلا بأس في ذلك.

وفيه: أولاً: إنّ المسألة الشرعيّة، هو الحكم الكلّي بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، أمّا تطبيق هذا الحكم الكلّي في مورد خاصّ - كالوضوء الواقع مقدّمة للصلاة الواجبة - فهو ليس بمسألة شرعيّة، والمسألة الأصوليّة مسوقة لإيجاد الحكم الشرعي، لا لتطبيقه على صغرياته.

ثانياً: منع إطلاق القول بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، سواء كان توصليّاً أو تعبديّاً:

فأمّا في التوصلّيات، فلو كان إيجاب المولى للفعل على المكلف على نحو الوقوع، مجّاناً وبلا عوض - كدفن الميت - أمكن القول بعدم جواز أخذ الأجرة.. أمّا لو كان على نحو صرف الوقوع، ولو بأخذ الأجرة عليه - كالجرّف التي يتوقّف عليها نظام المجتمع؛ من الطبابة والخیاطة وما شابه - فلا بأس بأخذ الأجرة عليه، بل قد يجب ذلك إذا كان في الامتناع من ذلك، اختلال معاش أصحاب هذه الجرّف.

وأما في التعبديّات - كالاستيجار على الصلاة المشروطة بالقربة - فكذلك يجوز أخذ الأجرة، إذا لم يكن بإزاء ذات الصلاة، ليكون في عرض قصد القربة، بل بإزاء الصلاة بقيد القربة، فيكون في طول قصد القربة على نحو الداعي إلى الداعي، أي تكون الأجرة هي الداعية إلى الصلاة بداعي القربة، ولا إشكال في مثل هذا الاستيجار، مع توفّر

باقي الشرائط، ومنها عود فائدة للمستأجر، كما في القضاء عن الميت،
لئلا تكون المعاملة سفيهة وأكلاً للمال بالباطل.

الثمرة الخامسة: وتظهر في المقدّمة المسبوقة بالحرمة، فبناءً على
الملازمة، تصبح هذه المقدّمة من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي
- كالحجّ بالدابة المغصوبة - بخلاف ما لو قلنا بعدم الملازمة.

وفيه: أولاً: إنّ للعنوانين المتعلّقين للأمر والنهي، في بحث
اجتماع الأمر والنهي موضوعيّة للحكم، فلهما حيثيّة تقيديّة - كالصلاة
في ملك الغير - فكلّ من الصلاة والغصب، عنوانان يعرضان عليهما
الحكم مباشرة، بخلاف بحث مقدّمة الواجب. . فالحكم بالحرمة، وإن
كان عارضاً على عنوان غصب الدابة في المثال بنحو القيدية، إلّا أنّ
الحكم بالوجوب لم يعرض على عنوان مقدّمة الحجّ كذلك، بل
الوجوب في الواقع عارض على واقع السير بالدابة المغصوبة،
والمقدّمة علّة لهذا العروض، فهي حيثيّة تعليلية لا تقيديّة، وقد تقدّم
القول باشتراط الحيثيّة التقيديّة في العنوانين معاً.

فالحقّ في المقام أن يُقال: إنّ نفس الموضوع - الذي تعلّق به
الحكم بالحرمة - تعلّق به الحكم بالوجوب، فيكون من باب وقوع النهي
في العبادة أو المعاملة، لا أنّ الحكمين تعلّقاً بعنوانين مستقلّين، قد
اتّحدا في موجود خارجي.

ثانياً: ليس هناك مورد تكون فيه المقدّمة الواجبة محرّمة، سواء
كانت المقدّمة منحصرة أو غير منحصرة:

فأمّا إن كانت غير منحصرة - كوجود طريق مباح ومحرّم، لإنقاذ

الغريق - فلا يحكم من الأوّل بوجوب القسم المحرّم منه، ليلزم اجتماع الحرمة والوجوب.

وأما إن كان منحصراً - كتوقّف إنقاذ الغريق على دخول ملك الغير - فينشأ تعارض بين حرمة المقدّمة، ووجوب ذي المقدّمة.. فإما أن يرجّح وجوب ذي المقدّمة - كإنقاذ الغريق - وعندئذ ترتفع الحرمة من المقدّمة، فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة.. وإما أن تُرجّح حرمة المقدّمة، وعندئذ يرتفع وجوب ذي المقدّمة، ويتبعه يرتفع وجوب المقدّمة، فلا يلزم الاجتماع أيضاً.

الثالث: إنّ المهمّ في باب المقدّمة، هو إمكان التوصل إلى ذي المقدّمة، وأما دخل الملازمة في تحقّق عنوان اجتماع الأمر والنهي، فليس بثمرة فيما هو المهمّ من البحث، سواء كانت المقدّمة توصليّة أو تعبدية.

فأما إن كانت توصليّة، فإنّه يمكن الإتيان بالمقدّمة، سواء قلنا بالملازمة أو عدمها، وعلى الأوّل قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو قلنا بامتناعه وترجيح جانب الوجوب أو الحرمة.. لأنّ الفرض هو إمكان التوصل إلى ذي المقدّمة، وهو متحقّق في جميع هذه الفروض، لأنّ غاية ما في الأمر هو امتناع الاجتماع وترجيح الحرمة، وذلك ليس بضائر في ترتّب الأثر المقصود من المقدّمة التوصليّة.

وأما إن كانت تعبدية، وقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فإنّه يمكن التوصل بهذه المقدّمة أيضاً، سواء قلنا بالملازمة، لتكون كالصلاة الصحيحة في الدار المغصوبة، أو قلنا بعدم الملازمة، لأنّ غاية الأمر

نفي الأمر بالوجوب الغيري، وذلك لا ينافي وجود مكلف الأمر ولو استحباباً، أو وجود ملاكه من الحسن، وهو كاف لتحقيق الاجتماع.

وإن قلنا بعدم جواز الاجتماع، فإنّه لا يمكن التوصل بهذه المقدّمة أيضاً، سواء قلنا بالملازمة - كالصلاة الباطلة في الدار المغصوبة - أو قلنا بعدم الملازمة، إذ فسادها أولى من فساد المقدّمة الواجبة.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّه في التوصلّيات لا أثر للملازمة وعدمها، كما لا أثر للقول بجواز الاجتماع أو امتناعه.

أمّا في التبعديّات فلا أثر للملازمة وعدمها أيضاً، وإنّ كان الأثر لجواز الاجتماع وامتناعه.

ويظهر من ذلك أنّه لا ثمرة للقول بمصادقيّة المقدّمة المحرّمة، لاجتماع الأمر والنهي - بناء على القول بالملازمة - لعدم ترتّب أثر لذلك في التوصلّيات، وعدم انحصار المصادقيّة به في التبعديّات.

هـ - تأسيس الأصل في المسألة:

وقبل الخوض في أدلّة القائلين بالملازمة وبعدها، نبحت عن وجود أصل يُرجع إليه عند الشكّ في مورد النزاع، وهو «ثبوت الملازمة وعدمها» لا في وجوب المقدّمة وعدمها، لأنّه مسألة فقهية لا أصولية.

والحقّ أنّه لا أصل يرجع إليه في المقام، وأمّا استصحاب عدم الملازمة فهي غير جارية، لأنّ الملازمة وعدمها ليست من الأحكام الشرعيّة الحادثة، بل من الأحكام العقليّة الثابتة منذ الأزل - كقبح الظلم مثلاً - ممّا ليست مسبوقة بحالة سابقة.

نعم، يمكن إجراء الاستصحاب في جانب وجوب المقدّمة، فيُقال بعدمه الثابت قبل الشريعة.

فإن قلت: إنّ كما لا يجري الاستصحاب في جانب الملازمة، لا يجري في جانب وجوب المقدّمة أيضاً، لأنّه يشترط في جريانه كون المستصحب مجعولاً شرعياً - كاستصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة - أو ممّا له أثر مجعول شرعاً - كاستصحاب خمريّة الخمر، ليرتّب عليه حرمة الشرب -.

ووجوب المقدّمة ليس بمجعول شرعاً، لأنّه من لوازم ماهيّة المقدّمة - كالزوجيّة بالنسبة للأربعة - فإذا علمت مقدّميّة شيء لواجب، كفى ذلك في ثبوت الوجوب له.

كما أنّه ليس له أثر شرعي إلّا النذر، وهو ليس بالأثر المهمّ في المقام.

قلت: إنّ لا ننكر هذه القاعدة في المستصحب، إلّا أنّ المجعول الشرعي قد يكون على نحو:

أ - المجعول بالذات، وهو ما كان الوجوب فيه بالنظر إلى المأمور به استقلالاً، سواء كان الجعل بسيطاً، بأن نقول: جعل الشارع وجوب المقدّمة، فيكون مفاده مفاد «كان التأمّة» الدالّة على تحقّق الشيء.. أم تركيباً تأليفيّاً بأن نقول: جعل الشارع المقدّمة واجبة، فيكون مفاده مفاد «كان الناقصة» الدالّة على تحقّق شيء لشيء.

ب - المجعول بالعرض، وهو ما كان فيه الوجوب بالنظر إلى

واجب آخر هو المجعول بالذات، كالوجوب المتوجّه إلى المقدمات، تبعاً لوجوب ذي المقدّمة.

وعليه، فمن الممكن أن تكون المقدّمة مجعولة شرعاً بالنحو الثاني، ممّا يصحّ به جريان الاستصحاب.

وما ذكرناه من جريان الاستصحاب في المقدّمة، مع وجوب ذي المقدّمة، وبالتالي نفي الملازمة بين الوجوبين، لا ينافي ثبوت الملازمة الواقعيّة، لاختلاف رتبة الحكمين. . إذ الاستصحاب يثبت حكماً ظاهرياً فعلياً، مع قطع النظر عمّا هو ثابت في الواقع، وأمّا لو كانت الدعوى هي الملازمة إثباتاً، أو الملازمة إثباتاً وثبوتاً، فيمكن أن يكون فيه قولان:

أ - نحقّق المنافاة لجريان استصحاب عدم وجوب المقدّمة، فلا تتحقّق الملازمة إثباتاً.

ب - عدم تحقّق المنافاة لعدم جريان الاستصحاب، إذ مع ثبوت الملازمة مطلقاً أو إثباتاً، يرتفع الشكّ بوجوب المقدّمة، فلا مجرى حينئذٍ للاستصحاب.

٦ - أدلّة القول بالملازمة وعدمها:

الدليل على وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة، ووجوب ذي المقدّمة أمران:

الأمر الأوّل: شهادة الوجدان أنّه لو تعلّقت إرادة المولى بواجب له مقدّمات عديدة، ترشّحت من هذه الإرادة تبعيّة متعلّقة بالمقدّمة، فيما لو التفت إلى هذه المقدّمة الأمر بها، كالأمر بالغاية أمراً مولوياً.

الأمر الثاني: الوجود الخارجي للأوامر المولوية المتعلقة بالمقدمات الشرعية، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) . . . ومن المعلوم أنّ هذا الوجوب الغيري، ليس لخصوصية في مثل هذه المقدمات، بل لوجود ملاك الوجوب - وهو المقدمة - وهو موجود في باقي المقدمات، فثبت أنّ جميع المقدمات لها أوامر مولوية وجوبية، وكذلك الأمر في العرفيات.

والدليل الآخر في إثبات الملازمة، هو ما ذكره أبو الحسن البصري، وهذا الدليل يعدّ كأصل لغيره من الاستدلالات الأخر من غيره: من أنّه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذٍ فلو قيل ببقاء الوجوب المطلق لذي المقدمة على حاله، فهو تكليف بما لا يطاق، وهو محال، لاستحالة التوصل لذي المقدمة بترك المقدمة . . . ولو قيل بانتفاء الوجوب المطلق، وانقلابه إلى وجوب مشروط، بإتيان المكلف بالمقدمة اختياراً، فهو قول باطل، لأنّه خلاف فرض كون الوجوب مطلقاً.

وفيه: أنّه قبل الرد لا بدّ من إصلاح صورة الدليل . .

فأولاً: لا بدّ من تفسير الجواز المذكور في القضية الشرطية الأولى، بعدم المنع الشرعي من الترك . . إذ إنّ الواجب كما يجب فعله يمنع تركه، فبارتفاع الوجوب ترتفع ممنوعة الترك، ولا يصحّ تفسيره بالإباحة الشرعية، لأنّ نفي الوجوب لا يلازم إثبات أحد الأحكام

الخمس، أو خصوص الإباحة، لإمكان ارتفاع مطلق الحكم، أو إثبات حكم غير الإباحة.

وثانياً: إنّه لا بدّ من تفسير كلمة «حينئذٍ» المذكورة في الدليل بحين الترك لا بحين جواز الترك، إذ القضية الشرطيّة الثانية والثالثة غير متربّبة على نفس جواز الترك.. إذ إنّه يجتمع مع فعل المقدّمة خارجاً، فلا يلزم منه أيّ محذور، وإنّما هي متربّبة على واقع الترك خارجاً.

وأما الردّ، فهو: أنّ عدم الجواز - بمعنى عدم المنع من الترك - المذكور في الدليل، إمّا أن يكون بمعنى:

أ - عدم المنع الشرعي، وعليه نقول: بسقوط الوجوب عند ترك المقدّمة، ولا يلزم منه محذور عدم العصيان بانتفاء الوجوب المطلق، لأنّنا نقول: إنّ العقل حاكم بوجوب المقدّمة إرشاداً، إلى ما في تركه من العصيان المستتبع للعقاب، والمفروض أنّ المكلف متمكّن من الإتيان بذّي المقدّمة بإتيان المقدّمة، فيكون سقوط التكليف.. وبالتالي عدم القدرة عليه بسوء اختياره وعصيانه، كما يسقط أيضاً بحسن اختياره وانقياده.

ب - عدم المنع الشرعي والعقلي، وعليه يلزم أحد المحذورين من التكليف بالمحال، أو سقوط الوجوب وعدم العصيان، لعدم المنع الشرعي والعقلي من الترك.. إلّا أنّ هذا المعنى باطل، لا يمكن الأخذ به، فيكون المختار هو الأوّل.

وفضّل في المقام بين المقدّمة السببيّة وغير السببيّة من الشرط وعدم المانع، بالقول: إنّ الأمر المتعلّق بذّي المقدّمة المسببيّة أمر صوري، لأنّه غير مقدور للمكلف، بل لا بدّ من صرفه إلى المقدّمة السببيّة

الاختيارية التي يمكن التكليف بها، بخلاف ما لم لو تكن المقدمة سببية، إذ يكون ذو المقدمة فيها مقدوراً يمكن توجّه التكليف إليه.

وفيه، أولاً: إنّ هذا التفصيل، دلّ على توجّه الأمر النفسي إلى المقدمة السببية دون غيرها، وهذا خارج عن مورد البحث - وهو توجّه الأمر الغيري إلى المقدمة وعدمه - فهو تفصيل في الأوامر النفسية لا الغيرية.

وثانياً: إنّ يمكن التكليف بالمسبّب، لكونه مقدوراً ولو بواسطة السبب، فلا داعي لصرف الوجوب منه إلى المقدمة.

وفصل أيضاً بين المقدمة الشرطية الشرعية والمقدمة العقلية أو العادية: أنّه لا بدّ في الأولى من الأمر الغيري المولوي، لأنّ شرطيته متوقّفة على الوجوب الشرعي، بخلاف الثاني المعلوم من دون بيان من الشارع.

وفيه، أولاً: إنّ الشرط الشرعي يعود إلى الشرط العقلي، لأنّ العقل حاكم بعدم تحقّق المشروط إلّا بالشرط، ومنه الشرعي.

وثانياً: لزوم الدور، لأنّ الأمر الغيري بالشرط متوقّف على شرطية الشرط - حسب الواقع - وشرطية الشرط متوقّفة على الأمر الغيري به - حسب التفصيل المذكور - وهو باطل، لأنّ الشرطية منتزعة من نفس الأمر النفسي، بما هو مقيّد بالشرط.. فافهم!

هذا ولكن يمكن رفع الدور بالقول: إنّ الأمر الغيري متوقّف على الشرطية الواقعية، وما يتوقّف على الأمر الغيري، ليس هو واقع الشرط، بل بيانه واستكشافه.

٧ - مقدّمة الحرام والمكروه والمستحبّ:

مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، في ترشّح الأمر الغيري من الأمر النفسي عليه لو قلنا بالملازمة.

ومقدّمة الحرام ليست كمقدّمة الواجب، بل فيها تفصيل:

أ - فأما المقدّمة التي لا يستلزم تحقّقها تحقّق الحرام، بل لا بدّ من توسّط الإرادة بينهما - كتهيئة مقدّمات شرب الخمر - فليست بمحرّمة، لأنّ ترك الحرام هنا لا يتوقّف على ترك مقدّماته، بل يمكن إرادة تركه مع تحقّق جميع المقدّمات، فلا يترشّح من طلب ترك الحرام طلب ترك المقدّمة، خلاف الواجب أو المستحبّ الذي يتوقّف فعله على فعل مقدّماته.

ب - وأما المقدّمة التي يستلزم تحقّقها تحقّق الحرام، بحيث يُسلب معه الاختيار كالجاء الأخير من العلّة التامّة - كالتلفّظ بالفحش الذي يتحقّق به السبّ المحرّم - فهو كإيقاع الطلاق في كونه فعلاً سببياً، يتحقّق به المسبّب من دون توسّط.

فهذه المقدّمة محرّمة، لأنّ ترك المحرّم يتوقّف على تركها، فيترشّح طلب تركه عليها.

فإن قلت: لا وجه لهذا التفصيل، لأنّ جميع المحرّمات أمور ممكنة، وهو ما لم يجب لم يوجد ووجوبه بالغير، أي بالعلّة التامّة التي يتوقّف عليها وجود المحرّم. وعليه، لا بدّ من القول بحرمة هذه العلّة التامّة، أو الجاء الأخير منها.

قلت: لا ننكر جريان هذا القول في القسم الثاني من التفصيل،

أما في القسم الأول - وهو ما كانت الإرادة فيه آخر المقدمات، التي يتحقق بعدها المحرّم - فلا يمكن توجّه الحرمة إلى مثل هذه المقدّمة، لأنّها غير اختياريّة وغير قابلة للتكليف، وإلاّ لو قلنا إنّها اختياريّة، لزم سبقها بإرادة أخرى، وهكذا يلزم التسلسل الباطل، فلا تغفل وتأمّل!

والمقدّمة المكروهة كالمقدّمة المحرّمة، في سراية الكراهة للمقدّمة التي يتوقّف عليها تحقّق المكروه، دون ما لا يتوقّف عليها في التحقّق.

الفصل الخامس

مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ

وفيه أمور:

الأمر الأوّل:

معنى الاقتضاء

المراد بالاقتضاء في عنوان البحث، يعمّ ما كان بنحو العينيّة، فيكون النهي عن الضدّ مدلولاً مطابقيّاً للأمر بالشيء، أو بنحو الجزئيّة، فيكون مدلولاً بالدلالة التضمينيّة، أو بنحو الملازمة، فيكون مدلولاً بالدلالة الالتزاميّة، سواء كان الاقتضاء اللزومي من جهة أنّ كلّ حكم للملزوم، يسري إلى اللازم فطلب أحد الضدّين يلزم طلب ترك الضدّ الآخر بما هو لازم له، أو من جهة مقدّميّة ترك الضدّ لتحقيق الضدّ الآخر، فطلب أحد الضدّين يلزم طلب ترك الضدّ الآخر بما هو مقدّمة له.

والمراد بكلمة الضدّ هنا ما يشمل الضدّ العامّ (كترك الصلاة بالنسبة إلى الصلاة) أو الخاصّ (كالصلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة في المسجد) فعرف بذلك أنّ الضدّين هنا يطلق على المتنافرين، سواء كان أحدهما عدميّاً، ليكونا متناقضين باصطلاح المنطقيّين، أو كانا وجوديّين ليطلق اصطلاحهم.

الأمر الثاني:

دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد الخاص

النزاع في مسألة الاقتضاء في الضد الخاص، واقع بمعنى الاقتضاء اللزومي من جهة المقدمية، وإن قلنا بعمومية المراد بالاقتضاء، لأن عمدة القائلين بالاقتضاء ذهبوا إلى أن الضدين متمانعان في الوجود، فكلّ منهما يتّصف بعنوان المانعية للآخر، وقد سبق القول بوجوب المقدمة، ومنها عدم المانع.

وعليه، فالأمر بالشيء أمرٌ بمقدّماته، ومنها ترك الضد الآخر، والأمر بالترك يلزم النهي عن الفعل.

ولكن، يُردُّ هذا القول بوجوه شتى:

الوجه الأول: الإحالة إلى الوجدان، وذلك بالقول: إنه كما أن المنافرة متحققة بين الضدين، فإنّ كمال الملاءمة متحققة بين أحدهما، ونقيض الآخر في رتبة واحدة، فلا يتصوّر كون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، لتقدم رتبة المقدّمة على ذي المقدّمة، وهذا التقدّم غير متحقّق في المقام بشهادة الوجدان.

فاتضح أن المنافرة تقتضي عدم الاجتماع في التحقق، لا مقدّمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر.

الوجه الثاني: القياس على المتناقضين اللذين لا يُقال فيهما: إنّ عدم أحد النقيضين مقدّمة لتحقيق النقيض الآخر، مع أنّ التنافر فيهما أشد من المتضادّين، لوضوح أنّ وجود الشيء وعدم عدمه في رتبة واحدة.

الوجه الثالث: لزوم الدور، لأنّ وجود الضدّ متوقّف على عدم وجود الضدّ لآخر، لأنّ الضدّ مانع وعدمه من المقدمات كما يدّعيه القائل . . ومن جهة أخرى: فإنّ عدم وجود الضدّ الآخر، متوقّف على وجود الضدّ، لأنّ الضدّين متمانعان من الطرفين، فلا بدّ لانتفاء أحدهما من تحقّق مانعه، وهو وجود الآخر.

فإن قلت: هناك اختلاف في التوقّفين المؤدّيّين إلى الدور، إذ التوقّف الأوّل فعلي منجز، لوضوح أنّ وجود الضدّ، يتوقّف على تماميّة العلة المتوقّفة على وجود المقتضي والشرط، وعدم المانع المتمثّل في عدم وجود الضدّ الآخر، فهو توقّف حقيقي، بخلاف التوقّف الثاني، إذ يكفي في عدم وجود الضدّ انتفاء أحد أركان العلة النامّة، كانتفاء المقتضي أو الشرط، أو عدم المانع.

وعليه، فتوقّف عدم وجود الضدّ على وجود الضدّ الآخر، توقّف تعليقّي . . بمعنى أنّ هذا التوقّف صحيح، في فرض تماميّة المقتضي والشرط، لينحصر توقّف عدم وجود الضدّ على وجود المانع، وهو الضدّ الآخر.

بل يمكن القول: إنّ فرض تماميّة أركان العلة، ما عدا عدم المانع - المصحّح للتوقّف التقديري - محال دائماً، لأنّ المقتضي من الأركان، وهو عبارة عن الإرادة الإلهيّة التابعة للمصالح، وهذه الإرادة الحكيمّة لا يمكن تعلّقها بصدّ قد تعلّقت الإرادة بضدّه الآخر، ومع فرض عدم المقتضي لهذا الضدّ، لا يكون عدمه متوقّفاً على وجود المانع منه - وهو وجود الضدّ الآخر - فلا يتحقّق التوقّف الثاني المستلزم للدور.

ولو أشكل: أنّه لو فرض أنّ الضدّين ينتهيان إلى إرادتين مستقلّتين

من شخصين لا يتمّ الجواب المذكور، ففي فرض إرادة شخص لحركة جسم، وإرادة آخر لسكونه، وغلبة مريد الحركة على خصمه، نلاحظ أنّ عدم تحقّق السكون لم يقتضه المقتضي، وإنّما أثبتّ بمانع - وهو الحركة - فيكون عدم الضدّ فيه مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر فقط، ويكون التوقّف بذلك فعلياً كالوقوف الأوّل، فيرجع بذلك إشكال الدور.

نُجيب: أنّ عدم الضدّ - في هذا الفرض - مستند إلى النقص في المقتضي أيضاً، لأنّ إرادة المريد المغلوب، لا تقتضي المراد إلّا بانضمام القدرة المفقودة في جانبه، فتوقّف عدم الضدّ على انتفاء أحد جزئي المقتضي، لا إلى وجود الضدّ المتأخّر رتبة عن انتفاء القدرة.

قلتُ: إنّ إثبات التوقّف التقديري، وإن ارتفع به الدور الذي فيه فعلية التوقّفين، إلّا أنّ ملاك الاستحالة فيه - وهو تقدّم الشيء على نفسه - باقٍ على حاله، وذلك بالقول: إنّ عدم الضدّ، وإن كان مستنداً إلى عدم المقتضي دائماً - كما سبق بيانه - إلّا أنّ ذلك لا ينافي القول بصلاحيّة استناده إلى وجود المانع وهو الضدّ الآخر، فيما لو فرض تماميّة باقي أركان العلّة التامة وعندئذ نقول: إنّ وجود الضدّ، يتوقّف فعلاً على عدم الضدّ الآخر، وعدم الضدّ الآخر، يمكن أن يتوقّف على وجود الضدّ، ولازم القضية الأولى التقدّم الرتبي لعدم الضدّ الآخر - لتقدّم المقدّمة على ذي المقدّمة رتبة - ولازم القضية الثانية، التقدّم الرتبي للضدّ على عدم الضدّ الآخر - لأنّه في مرتبة المقدّمة، وإن لم يكن مقدّمة فعلاً - فعدم الضدّ الآخر متقدّم على الضدّ المتقدّم على الضدّ الآخر، ولازمه تقدّم الضدّ الآخر على نفسه، فرجع بذلك ملاك الاستحالة في الدور.

ولو أشكّل على هذا الجواب: أنّه كما منعنا أصل توقّف عدم

الضدّ على وجود الضدّ، نمنع صلاحية وجود الضدّ للمقدّمية أيضاً، وذلك بالقول: إنّ صدق القضية الشرطية القائلة: إنّه لو تمّ المقتضي لوجود الضدّ، كان عدمه مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر.. يعني أنّ الملازمة بين المقدّم والتالي صادقة، لا أنّ نفس الطرفين صادقان، ولا أنّ عدم الضدّ يصلح للإستناد إلى وجود الضدّ الآخر، كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(١)، فالقضية صادقة، وإن امتنع تحقق طرفيها في الواقع.

أُجيب أنّ منع الصلاحية والتوقّف، يبطل أساس الدعوى القائلة: بمقدّمية عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر القائمة على أساس التمانع، وهو خُلف لما هو مفروض القائلين بالمقدّمية، وذلك لأنّ إنكار مقدّمية وجود الضدّ لعدم الضدّ الآخر - ولو بمعنى الصلاحية - إنكار لمانعية أحدهما للآخر، ولازمه إنكار مقدّمية عدم الضدّ لوجود الآخر، وهو ما لا ينكره الخصم.

ولا يكن قبول المانعية في طرف دون آخر، لأنّه مخالف لمعنى المانعية في الضدين.

فإن قلت: إنّ الصغرى والكبرى في الدليل على إثبات المقدّمية من البديهيات، وما يُقال فيه شبهة في قبال بديهة، لوضوح التمانع بين الضدين، ووضوح كلّ عدم الضدّ مقدّمة لوجود الضدّ الآخر.

قلت: إنّ هناك فرق بين معنى المانع في مسألة تمانع الضدين، والمانع في مسألة مقدّمية عدمه في وجود الممنوع.. فالمانع في الأوّل؛

هو الشيء المزاحم لوجود الشيء الآخر، بحيث يكون عدم المانع في رتبة وجود الآخر. . أمّا المانع في الثاني؛ فهو ما يزاحم تأثير المقتضى لوجود الشيء، بحيث يكون عدم المانع في رتبة سابقة على وجود الآخر، كعدم الرطوبة بالنسبة إلى الإحراق.

وبتعبير آخر، المانع الأوّل يزاحم المقتضى، أمّا الثاني فيزاحم المقتضى.

نعم، يمكن القول: إنّ العلة التامة لأحد الضدين المتمانعين، قد يمنع تأثير العلة التامة للضد الآخر، كما لو دار الأمر بين إنقاذ الولد وإنقاذ الأخ، فهما ضدّان لا يجتمعان ولكلّ منهما علة تامة من المحبة الباعثة على الإنقاذ. . فإذا اختار الشخص إنقاذ ولده، كشف ذلك عن مانعية محبته له، عن تأثير محبة أخيه في الإنقاذ.

ولكنّ المانعية الاصطلاحية المحققة للمقدّمية في جانب المحبة - وهي العلة التامة - لم تتحقّق في جانب المعلول - وهو الإنقاذ - بل الإنقاذان متضادّان، بمعنى المانعية في الاجتماع.

وأما التفصيل بين مقدّمية عدم الضدّ الموجود في تحقّق الضدّ الآخر، وعدم مقدّمية عدم الضدّ المفقود، فهو تفصيل باطل، لما قد مرّ من أنّ عدم الضدّ المانع الذي يلائم عدمه وجود الشيء في رتبة واحدة مع الوجود، سواء كان الضدّ موجوداً - كالجسم الأبيض الذي يُراد اتّصافه بالسواد - أو كان معدوماً، كما لو لم يكن الجسم مسبقاً بضدّ للسواد، لا أنّ عدم الضدّ في رتبة سابقة من جهة المقدّمة، لما عرفت من أنّ القول بالمقدّمية يستلزم الدور.

وأما القول باقتضاء الأمر بالشيء لحرمة ضده، فهو من باب

التلازم لا من باب الوجوب الغيري المقدمي، إذ إنه كما يحكم بوجوب الفعل، يحكم بوجوب ترك ضده، ففيه منع الكبرى كمنع الصغرى في المقدمة.. إذ إن التلازم بين أمرين، لا يقتضي الاتحاد في الحكم أبداً، بل يقتضي عدم اتّصاف الملازم الآخر بحكم مخالف لحكم الآخر، كالوجوب والحرمة.

فإن قلت: إنه ما من واقعة إلا ولها حكم من الأحكام التكليفية، فكيف يمكن أن يكون ترك ضدّ الواجب خالياً من الحكم؟

قلت: إن الواقعة لا تخلو من حكم تكلفي واقعي، وأمّا بحسب مقام الإثبات فمن الممكن أن تكون القضية مسكوتاً عن حكمها، كقول عليّ عليه السلام: «إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها»^(١) وأمّا إذا كان للضدّ حكم واقعي قبل مضادّته للواجب، فإنه يبقى على حكمه، لا أن تتعيّن حرمة، إذ لا سبيل إلى القول بالاقتضاء، ولا من جهة المقدمة، ولا من جهة اللزوم.

الأمر الثالث:

دلالة الأمر بالشئ على النهي عن الضدّ العامّ

قبل بدلالة الأمر بالشئ على النهي عن ضده العامّ - وهو ترك ذلك الضدّ بالدلالة التضمنية - لأنّ الوجوب المتعلّق بالشئ، يعني طلب فعله والنهي عن تركه، فكلّ من الضدّين جزء مدلول الوجوب.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٧٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٨.

وفيه: أنّ الوجوب أمر بسيط، يمثل أعلى مراحل الطلب، وتفسيره بالمرتب لغرض التوضيح لا التعريف الاصطلاحي.. إذ إنّ النهي عن الترك من لوازم طلب الفعل، لا أنّه من مقومات الوجوب.

كما قيل بالاقتضاء من جهة الاتحاد والعينية بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

وفيه: أنّهما مفهومان متغايران، إذ الطلب فيه جانب البعث والتحريك، والنهي فيه جهة الزجر والردع، فهما سنخان من التكليف متلازمان، وهذا التلازم شاهد على التغاير، إذ إنّ إضافة قائمة بين طرفين.

نعم، يمكن القول: إنّ الطلب كما أنّه ينسب إلى الفعل فيكون حقيقة، كذلك ينسب إلى الترك فيكون مجازاً، وهو ينافي القول بالدلالة التضمنية، أو المطابقة في جانب حرمة الترك.

الأمر الرابع: مسألة الترتّب وثمرة البحث

تظهر ثمرة بحث الاقتضاء في العبادة، إذا كانت ضدّاً لواجب آخر، كالصلاة المضادة لوجوب إزالة النجاسة من المسجد.

فلو كانت نتيجة البحث هو القول بالاقتضاء، ولزوم النهي عن الصلاة في المثال المذكور، لزم من ذلك بطلان الصلاة، لأنّه لا يمكن التقرب بصلاة متعلّقة للنهي، بخلاف ما لو قلنا بعدم الاقتضاء، إذ لازمه عدم سراية الحكم من ضدّ لآخر.

فإن قلت كما عن البهائي رَكَلَهُ^(١): إنّ الحكم ببطلان الصلاة لا يتوقف على القول بالاقتضاء، لأنّه بمجرد توجّه الوجوب الفوري إلى الإزالة، يرتفع الوجوب عن الصلاة، لعدم معقوليّة تعلّق أمرين بمتضادّين من المولى الحكيم، لأنّه تكليف بالمحال.. وعندئذ لا يمكن التقرب بصلاة لا أمر بها، وإن لم نقل بحرمتها من جهة الاقتضاء.

قلت: إنّ ارتفاع الأمر بالصلاة، لا يعني ارتفاع ما فيها من رجحان ذاتي ومحبوبة للمولى، بعد عدم القول بتوجّه الحرمة إليها، وعندئذ يمكن الاجتزاء بالتقرب بهذه الدواعي، وإن لم يمكن التقرب بداعي امثال الأمر.

وبالجملة، فإنّ سقوط الأمر بمزاحمة الأهمّ، لا يستلزم سقوط ملاك الأمر من المصلحة - كما هو مذهب العدليّة - أو غير المصلحة من الغرض - كما هو مذهب الأشاعرة..

فإن قلت: إنّهُ يمكن القول بعدم ارتفاع الأمر عن الصلاة، وإنّ الأمرين بالضدّين يجتمعان، ولكن لا في رتبة واحدة، وذلك بتصويرين:

التصوير الأوّل: أن يكون الأمر بالإزالة أمراً مطلقاً خالياً من أيّ قيد أو شرط، وأمّا الأمر بالصلاة، فيكون مشروطاً بعصيان الأمر بالإزالة، فيكون العصيان متقدّماً رتبة، تقدّم كلّ شرط على مشروطه.. ومن جهة أخرى: فإنّ العصيان فرع تحقّق الأمر بالإزالة، فيكون الأمر بالإزالة متقدّماً رتبة على العصيان، ولازمة التقدّم الرتبي للأمر بالإزالة على الأمر بالصلاة، وبذلك يكون الأمر بالصلاة في طول الأمر بالإزالة

لا في عرضه.. وأما اشتراط الصلاة بالعصيان، فهو على نحو الشرط المتأخر، أي بلحاظ العصيان الواقع فيما بعد، ولا مانع عقلاً من توجه أمر إلى الصلاة (لتحقق شرطه) وأمر إلى الإزالة (لعدم سقوطه بالعصيان الفعلي) مادام الأمر بالصلاة مترتب على عصيان الأمر بالإزالة.

وإنما قيّدنا الشرط بالتأخر، لأنه إذا كان متقدماً لزم سقوط أمر الإزالة بالعصيان، فيبقى الأمر بالصلاة من دون مزاحم، فلا يتحقق اجتماع الأمرين بالضدين، وهو ما قيل لأجله بالترتب.

أضف إلى أنّ الأمر بالصلاة متأخر رتبة عن العصيان، لأنه مشروط به، ومن جهة أخرى: فإنّ نفس فعل الصلاة في رتبة العصيان، فيلزم تأخر الأمر بالصلاة عن الصلاة.. وعندئذ لا يمكن الإتيان بصلاة عبادة لا أمر بها.

وكذلك الأمر إذا كان مقارناً، إذ الأمر بالصلاة فيه يكون مقارناً للعصيان المقارن لسقوط الأمر بالإزالة، فلا يجتمع الأمران أيضاً.

أضف إلى ما قيل: من أنّ رتبة الصلاة المشروطة، متأخرة عن شرط العصيان المتّحد رتبة لفعل الصلاة، فيلزم منه عدم إمكان الإتيان بالصلاة بقصد أمره.

التصوير الثاني: أن يكون الأمر بالإزالة مطلقاً أيضاً، والأمر بالصلاة مشروطاً بالبناء على المعصية، ويكون بذلك الأمر بالإزالة متقدماً على الصلاة بثلاث رتب.. إذ الأمر بالإزالة متقدّم على المعصية، والمعصية متقدّمة على البناء، لأنها موضوعة، والبناء متقدّم على الأمر بالصلاة، لأنه شرطه، ولا مانع من الشرط المتقدّم والمقارن

في هذا التصوير . . بخلاف سابقه إذ يجتمع فيه الأمر بالصلاة لتحقيق شرطه فعلاً، والأمر بالإزالة لعدم سقوطه بمجرد البناء.

فتلخص من مجموع ما ذكر: بطلان القول بعدم وجود ثمرة لبحت الاقتضاء، بعد القول بعدم وجود أمر لصدّ المأمور به.

قلت: إنّ ملاك الاستحالة في الأمر بالضدين عرضاً، موجود في الأمر بهما طولاً، فعدم المقدورية على امتثال الأمرين في الثاني موجود أيضاً . . إذ في الرتبة المتأخرة للأمر الفعلي بالصلاة، يكون الأمر بالإزالة فعلياً أيضاً، لعدم سقوطه بالعصيان أو البناء عليه.

فالقول بالترتب، لم يرفع محذور اجتماع أمرين بالضدين.

فإن قلت: إنّ المكلف بسوء اختياره للعصيان فيما بعد، هو السبب في توجه الأمرين بالضدين إليه، فلولا ذلك لما توجه إليه إلا الأمر بالإزالة، ولا دليل على بطلان مثل ذلك، إذا كان بسوء اختيار المكلف.

قلت: لهذا الإشكال جواب نقضي وآخر حلي:

فأما الأول، فهو أنّ لازم هذا القول هو صحة أمر المولى الحكيم بالضدين في آن واحد معلقاً على أمر اختياري للمكلف مطلقاً، وهو لازم محال بلا ريب.

وأما الثاني، فهو أنّ مسألة استحالة الأمر بالجمع المحال بين الضدين، أمر مرتبط بالمولى، ولا يمكن أن يصدر ذلك من المولى الحكيم الملتفت إلى التضاد، ولا ارتباط لعمل المكلف برفع مثل هذه الاستحالة.

فإن قلت: إنّ هناك فرق واضح، بين القول بالترتب الطولي والاجتماع العرضي، ففي الثاني يتّصف كلّ من طلب الصلاة والإزالة

بعنوان الطارديّة للآخر، فكلُّ منهما يصرف قدرة العبد لامثاله . . ومن المعلوم أنّه ليس للمكلّف إلّا قدرة واحدة.

أمّا على القول بالترتب، فلا طارديّة بين الطلبين، إذ على تقدير الإتيان بالإزالة لا طلب للصلاة، فلا تتحقّق المطاردة، وعلى تقدير عدم الإتيان بالإزالة لا مطاردة بينهما أيضاً، لأنّ طلب الصلاة إنّما هو في رتبة لاحقة لعصيان الأمر بالإزالة.

قلتُ: أوّلاً: إنّ المطاردة وإن لم تتحقّق في فرض الامثال، لعدم وجود طلب للصلاة، إلّا أنّها متحقّقة في فرض العصيان أو البناء عليه، لأنّ المطاردة حاصلة من جهة فعليّة الأمر المتوجّه إلى المكلّف المستدعي لصرف القدرة فيه . . وفي هذا الفرض تحقّقت الفعليّة من جانب الأمر بالصلاة المتحقّق شرطه، والأمر بالإزالة الذي لم يسقط بالعصيان الواقعي.

ثانياً: إنّه يكفي في الاستحالة تحقّق الطرد من طرف واحد، فلا يمكن إنكار طارديّة الأمر الفعلي بالإزالة للأمر بالصلاة في فرض العصيان، أو البناء عليه «كطارديّته لكلّ أمر غير أهمّ بالضدّ».

فإن قلتُ: إنّ أدلّ دليل على الشيء هو وقوعه، وما قلناه من الترتّب في الأوامر الطوليّة واقع في العرفيّات، فترى المولى يطلب من عبده أمراً، وعلى فرض عصيان ذلك الأمر يطلب أمراً آخراً.

قلتُ: أوّلاً: إنّ المولى بعد أمره بالأهمّ ومعصية العبد له، صرف النظر عن ذلك المطلوب الأهمّ، فانحصر مطلوبه بغير الأهمّ، فلا يجتمع أمران في وقت واحد.

ثانياً: إننا لا نسلّم باجتماع أمرين مولويين - كما يدّعيه القائل في المقام - بل نقول بمولوية الأمر بالأهمّ، وإرشادية الأمر بغير الأهمّ.. بمعنى الإرشاد إلى ما في غير الأهمّ، من رجحان ومحبوبة عند المولى، بما يوجب ثواباً يخفّف من العقوبة على مخالفة الأمر المولوي.

والإشكال الأخير على القول بالترتب هو: أنّ لازمه استحقاق عقابين عند مخالفة الأمرين معاً، وهو باطل.. لأنّ المكلف غير قادر إلا على الإتيان بأحد الضدين، فكيف يصحّ القول باستحقاق عقوبتين على تكليفين، لا يمكن للمكلف إلا امتثال أحدهما؟

وعليه، فتكون إحدى العقوبتين بإزاء ما لا يقدر عليه العبد، وهي قبيحة.

فتلخص من مجموع ما ذُكر: أنّه بناء على بطلان القول بالترتب، لا يمكن الإتيان بالصلاة المزاحمة للإزالة، لعدم وجود الأمر بها.. إلا إذا قلنا بكفاية ما بقي فيها من المحبوبة والرجحان في تحقق قصد القربة.

وبذلك تظهر الثمرة في القول بالاقتضاء وعدمه، خلافاً للبهائي رَحِمَهُ اللهُ.

نعم، يمكن القول بجواز الإتيان بالضدّ غير الأهمّ، بداعي الأمر عند المزاحمة حتّى على القول ببطلان الترتب، وذلك فيما لو كان الواجب غير الأهمّ موسّعاً، وزاحمه الواجب الأهمّ في مقدار من وقته - كوجوب الصلاة والإزالة - فلو عصى العبد الأمر بالإزالة وأراد الصلاة، أمكنه التقربّ بها بقصد الأمر، سواء كان الأمر في الصلاة متعلّقاً:

أ - بالطبيعة، لأنه يُقال: إنَّ دائرة الأمر باقية على حالها، وإن تضيّقت بما بعد وقت الإزالة للمزاحمة.. وعندئذ يمكن الإتيان بالصلاة في وقت الإزالة بقصد الأمر بالطبيعة بعد وقت الإزالة، ولو كان هذا الفرد المأتي به خارجاً عن تلك الدائرة المضيقّة للطبيعة، لأنَّ هذا الخروج لم يكن بنحو التخصيص الدالّ على عدم انتفاء ملاك الحكم الموجود في المخصّص، إذ لا فرق بين الصلاة في وقت الإزالة، وباقي أفراد الصلاة في وفائها بتمام الفرض من الأمر بتلك الطبيعة، وفي صحّة الامتثال بها عقلاً، بل كان الخروج لأجل المزاحمة، التي لا ترفع ملاك الحكم في هذا الفرد المزاحم.

ب - بالأفراد، لأنه يُقال: إنَّ الأمر، وإن كان ساقطاً عن الفرد المزاحم للإزالة، ومتوجّهاً لباقي الأفراد، إلّا أنَّ هذا السقوط ليس لأجل عدم المقتضي، بل لوجود مانع المزاحمة - كما في القسم السابق - فيصحّ بذلك الإتيان به بداعي الأمر المتوجّه إلى عدله من الفرد الذي لم تزاخمه الإزالة، وإن كان التصوير في هذا القسم أخفى من سابقه، لتباين الفرد المأمور به لهذا الفرد المأتي به، بخلاف الطبيعة الشاملة بذاتها للمأتي به، وإن لم يشملها بما هي مأمورة بها.

ثمَّ إنَّ القول بإمكان الترتّب ثبوتاً، يستلزم وقوعه إثباتاً في الشرعيّات من دون حاجة إلى الإثبات بدليل مستقلّ - كما هو اللازم في مسألة الثبوت والإثبات - والسُرُّ في هذه الملازمة، هو أنَّ الإطلاق ثابت لكلّ من الأمر بالصلاة والإزالة، ولا يرفع اليد عن هذا الإطلاق، إلّا بمقدار متيقّن من الضرورة.. وهذا المقدار بناء على إمكان الترتّب منحصر في صورة الإتيان بالإزالة، لارتفاع الأمر بالصلاة فيها، إذ إنَّ

مقتضى الترتّب هو بقاء الأمر بالصلاة في صورة العصيان أو البناء عليه، فلا يجوز عليه رفع اليد عن إطلاقه، لعدم وجود محذور اجتماع الأمر بالمتضادّين في عرض واحد.

فاتّضح من ذلك أنّ نفس إمكان الترتّب، كافٍ لتحقيق الشكّ في دائرة ارتفاع الأمر بالصلاة، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن المذكور، وهذا هو الإثبات لما أفاده الترتّب ثبوتاً.

الفصل (الساوس)

أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

اختلفَ في أنّه لو علم الأمر بانتفاء شرط الأمر كالقدرة مثلاً، فهل يجوز له الأمر - كما نسب إلى المخالفين - أو لا يجوز؟

والحقّ - كما هو واضح - أنّه لا يجوز الأمر بعد التسليم بانتفاء الشرط، لضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

ومن الممكن توجيه ما ذهب إليه العامة المخالف للضرورة بطريقتين :

الطريق الأول: أن يكون المراد بكلمة الجواز في المدعى، هو الإمكان الذاتي المقابل للاستحالة الذاتية، لا الإمكان الوقوعي المقابل للاستحالة الوقوعيّة. . إذ الشيء قد يكون ممكناً في حدّ ذاته، وإن كان وقوعه مستحيلًا في الخارج - كتحقّق الظلم من المولى الحكيم -، فيكون المراد بجواز الأمر مع انتفاء الشرط، هو إمكانه الذاتي، وإن لم يتحقّق خارجاً، كما هو شأن كلّ مشروط.

إلا أنّه يستبعد إرادة الأصولي لمثل هذا التوجيه، لأنّ غرضه من البحث هو الاستفادة من نتائجه في الفقه، وما ذُكِرَ من الإمكان العقلي للأمر، لا يجدي في ذلك بخلاف البحث الفلسفي.

الطريق الثاني: هو التفكيك بين رتبة إنشاء الحكم (وهو جعله في عالم التشريع) ورتبة فعلية الحكم (وهو تنجزه في عالم التطبيق).

فنقول: إن المقصود بالبحث هو جواز الأمر - في رتبة الإنشاء - مع العلم بانتفاء شرط الأمر - في رتبة الفعلية - وشرائط فعلية الحكم تغاير شرائط إنشائه، فالقدرة مثلاً شرط الأول دون الثاني.

وعليه، فلا مانع من جعل المولى حكماً بحق المكلف، مع العلم بعجزه عن امتثال الحكم.

ولا مانع من قبول هذا التوجيه، وخاصة مع ما قلناه سابقاً من أن الأوامر ليست بداعي تحريك المكلف لتحقيق المأمور به دائماً، بل قد يكون لدواعٍ آخر من الامتحان والتعجيز وغير ذلك، وإن استلزم المجازية لوجود القرينة.

وبذلك تقع المصالحة بين الطرفين، فيكون مراد القائل بعدم الجواز، هو عدم جواز الأمر الفعلي مع انتفاء شرط فعليته، ويكون مراد القائل بالجواز هو جواز الأمر الإنشائي مع انتفاء شرط فعليته.

الفصل السابع

بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نُسخ وجوب الواجب لا يبقى له الجواز، سواء بالمعنى الأعمّ (وهو الجواز المتحقّق في ضمن الأحكام التكليفيّة ما عدا الحرمة) أم بالمعنى الأخصّ (وهو الجواز بمعنى تساوي طرفي الفعل والترك، وهو ما يُعبّر عنه بالمباح) وذلك لعدم دلالة الدليل الناسخ، ولا المنسوخ بإحدى الدلالات على أيّ من الجوازين، فلا بدّ من دالّ آخر لإثبات الجواز.

فإن قلت: إنّه يمكن لإثبات الجواز بالمعنى الأعمّ، إجراء استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما لو كان الكلّي متيقناً في ضمن فرد، وشكّ بعد زوال الفرد في بقاء الكلّي في ضمن فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأوّل. . كما لو تحقّق كلّ الإنسان في ضمن «زيد في الدار» وبعد خروج زيد شكّ في بقاء الإنسان في الدار، لاحتمال دخول عمرو فيها مقارناً لخروج عمرو منها، فيمكن استصحاب كلّ الإنسان في المورد.

وهكذا الكلام في المورد، إذ كان كلّ الجواز متحقّقاً في ضمن الفرد الوجوبي، وبعد زواله بالنسخ شكّ في بقاء الجواز في ضمن الفرد المستحبّ أو المكروه أو المباح، فيستصحب كلّ الجواز ليثبت الجواز بالمعنى الأعمّ.

قلتُ: لا يصحّ هذا القسم من الاستصحاب، إلا في صورة واحدة وهي ما لو كان الفرد الثاني المحتمل وجوده، مقارناً لزوال الأول من مراتب الفرد الأول شدة أو ضعفاً، بحيث يعتبر امتداداً لوجود الأول، لا وجوداً حادثاً مغايراً له، ومثاله هو اليقين بارتفاع كلي السواد المتحقّق في ضمن السواد الشديد لهذا الثوب، واحتمال بقائه في ضمن السواد الأخفّ.

ولكنّ النسبة بين الأحكام التكميلية، ليست من اختلاف المراتب، بل من المتباينات إلا في الواجب والمستحبّ، لاختلافها في الطلب شدة وضعفاً، إلا أنّ هذا الاختلاف الرتبي بحسب التحليل العقلي. أمّا عند العرف، فيعدّان حكمين متباينين، والمناطق في اختلاف المتيقّن والمشكوك أو اتّحادهما، هو نظر العرف.

الفصل (الثامن)

الوجوب التخييري

اختلف في حقيقة الواجب التخييري، وتفسير الوجوب التخييري عند توجه الأمر إلى أشياء متعددة على أقوال:

الأول: إنّ الواجب التخييري سنخ من الواجب في قبال الواجب التعييني، ومعناه عدم جواز تركه من غير الإتيان ببدله، ووجوبه في ظرف عدم الإتيان ببدله.

الثاني: إنّ الواجب التخييري هو أحد الأطراف لا بعينه، وفيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون الواجب هو مفهوم الواحد، لا بعينه القابل للانطباق على الأفراد المتعددة.

وثانيهما: أن يكون الواجب هو مصداق الواحد لا بعينه، فيكون المطلوب فرداً متشراً بين الأفراد.

الثالث: إنّ الواجب هو جميع الأطراف على نحو الوجوب التعييني، ولكن امثال أحدهما كان لسقوط الوجوب عن الباقي.

الرابع: إنّ الواجب هو أحدها المعين عند الله سبحانه وتعالى، فإن طابق فعل المكلف ذلك الواجب، تمّ امثال الواجب الواقعي..

وإن لم يطابق فعل المكلّف ذلك الواجب، تم الاتيان بمباح أسقط به التكليف بالواجب الواقعي.

والتحقيق في المقام يكون بالبحث عما هو الملاك في الحكم بالوجوب، وهو إمّا أن يكون:

أ - غرضاً واحداً قابلاً للاستيفاء بأيّ من الأطراف المأمور بها، ولمّا كان هناك موثرات عديدة في أثر واحد، فلا بدّ من القول بوجود جامع بينها هو المؤثر في الواقع، لوضوح أنّ الغرض الواحد، لا يصدر إلّا من مؤثّر واحد - وهو الجامع المتحقّق في ضمن الواجبات المتعدّدة - ولا يمكن القول بصدور ذلك الأثر من المؤثرات المتباينة، مع قطع النظر عن الجامع بينها. . لأنّ هناك سنجيّة وارتباط بين الأثر والمؤثّر، وهو مستلزم لوجود ارتباط بين المؤثّرين في أثر واحد، وليس ذلك الارتباط بينهما إلّا وجود الجامع بينهما، المؤثّر في الوجود والمتعلّق للتكليف، والواجبات المتعدّدة إمّا هي مصاديق محقّقة لهذا الجامع.

وأما أمر الشارع بهذه الواجبات - مع أنّ الواجب هو الجامع - فلاجل بيان المصاديق التي لا يدركها العقل لذلك الجامع.

إذا اتّضح كلّ ذلك، نقول: إنّ تخيير المكلّف - في هذا الفرض - بين أحد هذه الواجبات تخيير يحكم به العقل لا الشرع، كما لو قال الشارع: «جئني بإنسان»، فإنّ العقل يحكم بتخيير المكلّف في اختيار أيّ فرد من أفراد الإنسان، والمفروض أنّ البحث واقع في التخيير الشرعي لا العقلي.

وعليه، فيكون الكلام في هذا القسم خارجاً عن البحث.

ب - أغراضاً متعدّدة بحسب الواجبات المذكورة في الدليل، بحيث لا يجمع بينها في عرض واحد، بل بحصول أحد الأغراض لا تحصل الأغراض الأخرى.

وفي هذا الفرض، لا بدّ من اختيار القول الأوّل، لدلالة آثاره المتحقّقة في المقام عليه، من عدم جواز ترك أيّ من الأطراف من دون الإتيان ببذله، واستحقاق المثوبة بإتيان أحدها، والعقوبة على ترك الجميع. ومن المعلوم أنّ التخيير على هذا الفرض، تخيير شرعي لا عقلي، لوجود غرض مستقلّ في كلّ طرف.

وأما الأقوال الأخرى، فلا تسلم من الإشكال، فأما:

القول الثاني: ففيه أنّ الواحد لا بعينه المفهومي، لا يصحّ أن يحرك المولى عبده نحوه، فهو أمر انتزاعي لا مصلحة فيه، وأما الواحد لا بعينه المصادقي فلا خارجيّة له، لأنّ الفرد - بلحاظ الخصوصية فيه - لا يعقل تردّده بين أفراد متعدّدة، وبذلك امتنع تعلّق الأمر به.

نعم، يصحّ ذلك بإرجاعه إلى الوجه الذي قد مرّ، من أنّ الأمر متعلّق حقيقة بالجامع الذي تعلّق به الغرض والأمر بإحدهما أمر بما تحقّق مصداق الجامع.

القول الثالث: ففيه أنّه لو أمكن استيفاء ما في كلّ طرف من الغرض الخاصّ به - لما مرّ في الفرض من وجود أغراض متعدّدة بحسب الأطراف - فلا وجه لسقوط الوجوب عن بعض الأطراف بمجرد امتثال أحد الأطراف، لما فيه من فوت مصلحة ممكنة الاستيفاء، بل لازمه من دون مبرر.

أما لو لم يمكن استيفاء جميع ما في الأطراف من الأغراض، لكون الغرض في أحدها في ظرف عدم تحقيق الغرض بإتيان الآخر - كما هو مفاد القول الأول - فلا وجه للوجوب التعيني لكلّ الأطراف، ليجب الجمع فيها عقلاً، لما في ذلك من مخالفة فرض عدم إمكان الجمع بين الأغراض في عرض واحد.

القول الرابع: ففيه أنه مادام كلّ طرف وافياً بالغرض والمصلحة، ويستغنى بإتيان أحد الأطراف عن الإتيان بالطرف الآخر، فلا وجه لكون أحد الأطراف متعيّناً وجوبه في علم الله سبحانه وتعالى، بل لا بدّ من وجوب كلّ واحد في ظرف عدم الإتيان بالآخر، وهو الملائم للقول الأول.

والتخيير يكون تارة بين الأطراف المتباينة ولا إشكال في صدق التخيير عليه، ويكون تارة في الأقلّ والأكثر.

ويشكل على الفرض الثاني: باستحالة صدق التخيير بين الواجبين، إذ بتحقيق الأقلّ استقلالاً، أو في ضمن الأكثر، يمثل التكليف ويحصل به الغرض وعندئذ لا معنى لوجوب الأكثر، وكونه عدلاً للواجب الأقلّ، كالمتسبّحين الأخيرتين في التسيّحات الثلاث، فهما زائدتان لا أنّهما جزء للواجب الأكثر، مقابل الواجب الأقلّ من التسيّحة الواحدة، فلا يتحقّق بذلك التخيير بين واجبين.

وفيه: أنه كما يكون الأقلّ على نحو التمام مؤثراً في حصول الغرض، فكذلك الأكثر بتمامه، وبعنوان وجود واحد يؤثّر في حصول الغرض أيضاً، بحيث يكون الدخل لجميع أجزائه في حصول الغرض، لا خصوص الأقلّ في ضمنه، ومثل الأقلّ والأكثر في المقام، كمثّل

الخطّ الطويل والقصير، فكما أنّه يتعلّق الغرض بالقصير، يتعلّق أيضاً بتمام الخطّ الطويل، لا على الخطّ القصير في ضمنه.. فصَحّ أن يكون الأمر برسم الخطّ الطويل والقصير على نحو التخيير.

وبذلك اتّضح أنّه مع إمكان هذا الفرض، لا يجوز تخصيص الوجوب بالأقلّ المستقلّ أو في ضمن الأكثر، بعدما علِمَ أنّ الأقلّ والأكثر عدلان متساويان في تحصيل الغرض، وبالتالي وقوعه متعلّقاً للأمر التخييري.

فإن قلت: إنّ ما ذُكر من الردّ على الإشكال، يجري في صورة وجود الأكثر دفعة واحدة، بحيث لا يكون للأقلّ وجود متميّز في ضمنه، كالمسح بثلاثة أصابع المتضمّن للمسح بالواحدة بدفعة واحدة، وكرسم الخطّ الطويل من دون توقّف في الأثناء.

وأما إذا كان للأقلّ وجود متميّز، يتبعه وجود باقي أجزاء الأكثر، كالنسيحة التي يتبعها التسيحان، فلا يتمّ الجواب المذكور، لأنّه بمجرد انتهاء الوجود المستقلّ للأقلّ، يتحصّل الغرض ويسقط الوجوب، فلا يكون الإتيان بما بعده استمراراً في أداء الواجب، بل هو أمر زائد على الواجب لا جزء له.

قلت: للأقلّ مع الأكثر حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الأقلّ هو الواجب مطلقاً، لتوقّف حصول الغرض عليه وحده، بحيث لو أُتي به في ضمن الأكثر، كان التأثير للأقلّ من دون أن يكون الزائد عليه جزءاً للواجب.. بل قد يكون مستحبّاً، وقد يكون مباحاً على اختلاف الحالات، وفي هذه الحالة يصحّ الإشكال: أنّ الأكثر بتمامه لا يكون طرفاً للواجب التخييري.

الحالة الثانية: أن لا يكون الأقلّ هو الواجب لا بشرط، بل الواجب هو الأقلّ بشرط لا، ونعني به بشرط عدم انضمام الجزء المتمم للأكثر. . أمّا لو كان الغرض في صورة انضمام ما عدا الأقلّ، فلا يترتب على الأقلّ، بل على مجموع الأكثر بما هو وجود خاصّ، فإنّ الواجب في هذه الحالة هو نفس الأكثر، حتّى ولو كان الأقلّ فيه وجود متميّز، كالتسبيحة من التسبيحات، وكالخطّ القصير من الخطّ الطويل، الذي تخلّله سكون بعد رسم الخطّ القصير.

وبعد ما صحّ في هذه الحالة تصوير الوجوب التخييري، بين الأقلّ والأكثر جرى ما قلناه من التحقيق، وهو أنّه لو كان هناك غرض واحد يمكن تحصيله بأيّ من الأقلّ والأكثر، فإنّ الواجب هو الجامع بينهما، والتخير بين الفردين تخيير عقلي.

أمّا لو كان هناك غرض مستقلّ لكلّ واحد منهما، لا يمكن تحصيله في ظرف تحقّق الآخر، كان التخير شرعيّاً.

الفصل التاسع

الوجوب الكفائي

والتحقيق أنّ الوجوب الكفائي سنخ من الوجوب كالوجوب التخييري، وإن كان في الثاني في المكلف به وفي الأوّل في المكلف، وهو متوجّه إلى كلّ فرد من أفراد المكلفين، ولذا يعاقب الجميع عند تركهم جميعاً للواجب، كما يثاب الجميع عند الإتيان به دفعة واحدة - كردّ الجميع للسلام في وقت واحد - ويكون من قبيل توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد، في ترتّب الأثر والمعلول باجتماع العلل والمؤثرات. . إذ المفروض في المقام أنّ فعل كلّ واحد من المكلفين علّة تامّة للتأثير، ولو لم تنضمّ إليه أفعال باقي المكلفين.

والتغاير بين الوجوب الكفائي والعيني، هو في كون الغرض الواحد للمولى هو حصول المطلوب بفعل المكلف أو المكلفين، بحيث لا يبقى بعده مجال للوجوب، ولازم ذلك سقوط وجوب الامتثال عن الآخرين عند حصول الغرض بفعل بعض المكلفين، وذلك بخلاف الوجوب العيني، لأنّه تابع لغرض المولى، وغرضه لا يسقط إلّا بإتيان كلّ مكلف تكليفه على حده.

الفصل العاشر

الواجب المؤقت

جميع الواجبات الصادرة من المكلف المحكومة بالزمان، لا بدّ وأن يكون لها زمان تتحقّق فيه، هذا بحسب حكم العقل.

وأما بحسب حكم الشرع، فإنّ الشارع يلحظ الزمان تارة في لسان دليل الواجب - وهو الواجب المؤقت - .. ولا يلحظه تارة أخرى، كما في وجوب أداء الدّين - وهو الواجب غير المؤقت -.

وفي الواجب المؤقت، يكون زمان الإتيان بالواجب بقدر الزمان الملحوظ في الواجب، كالصيام الذي ينطبق زمان أدائه بزمان وجوبه وهو «الواجب المضيق» .. وتارة يكون زمان الواجب أكثر من زمان الإتيان به كالصلاة وهو «الواجب الموسّع».

ومن الواضح أنّه لا يمكن أن يكون زمان الواجب أقلّ من زمان إتيانه، لما فيه من التكليف بالمحال.

والتخيير بين الإتيان بأفراد الكلّي الموسّع، بحسب الأزمنة المختلفة في دائرة زمان الواجب، ليس تخييراً شرعيّاً، لعدم وجود غرض مستقلّ بحسب خصوصيّات الأفراد .. وإنّما هو تخيير عقلي، فشأن الأفراد الطوليّة التدريجيّة الزمانيّة في التخيير العقلي، شأن الأفراد

العرضية الدفعية المكانية في زمان واحد، كالصلاة أوّل الوقت في البيت أو المسجد.

والواجب الموسّع - كالصلاة - واقع في الشريعة بلا ريب، وهو أدلّ دليل على جوازه، ولا وجه لما يُقال باستحالة وقوعه، بدعوى أنّه مستلزم لجواز ترك الواجب في أوّل الوقت، لجواز تأخيرهِ إلى آخر وقت إمكان أدائه في الوقت.

ثمّ إنّهُ لو أتى المكلف بالواجب المؤقت في وقته، فلا بحث في ذلك.. وأمّا إذا لم يأت بالواجب في وقته، وقام الدليل على وجوب القضاء في خارج الوقت، فلا كلام أيضاً.. إنّما وقع البحث في دلالة دليل الوجوب داخل الوقت، أداءً على الوجوب خارج الوقت قضاءً.

والحقّ، أنّه لا دلالة لدليل الوجوب الأدائي على الوجوب القضائي، مع إمكان ادّعاء الدلالة على عدم الوجوب القضائي، أخذاً بمفهوم التقييد بالوقت، وهو انتفاء الحكم بانتفاء القيد، كما هو الأمر كذلك في مفهوم الوصف.

نعم، يستثنى ممّا قيل - من عدم الدلالة - مورد واحد، وهو ما لو توفّر فيه خصوصيات ثلاثة:

الأولى: أن يكون التوقيت في الواجب بدليل منفصل، غير دليل إثبات أصل الواجب.

الثانية: أن يثبت الإطلاق لدليل أصل الواجب، بتماميّة مقدّمات الحكمة، ليكون مفاده مطلوبية الفعل داخل الوقت وخارجه.

الثالثة: أن لا يثبت إطلاق لدليل التوقيت، ليكون لازم الإطلاق

تقيّد الواجب بالوقت في جميع مراتب المصلحة فيه . . بل يكون مجملًا ليكون لازم الإجمال، تقيّد الواجب بالوقت بالنسبة إلى المرتبة الكاملة للمصلحة كقدر متيقّن، دون تقيّد أصل الواجب المشتمل على مقدار من المصلحة لازم الاستيفاء، وكافٍ لتوجّه الوجوب إلى المكلف.

ففي مثل هذا الفرض يمكن القول: إنّه كما يكون الواجب على نحو وحدة المطلوب - وهو مجموع الواجب بقيد الوقت - ولازمه انتفاء مطلوبيّة الفعل خارج الوقت، يكون على نحو تعدّد المطلوب أيضاً، بأن يكون مطلوبيّة أصل الفعل مستقلّ عن مطلوبيّة التوقيت في الفعل، فإذا فات المطلوب الثاني بعصيان أو غيره، بقي المطلوب الأوّل على حاله . . وإن لم يكن جائزاً على تمام المصلحة في المطلوب الكامل، ولكن ما ذكر من الفرض المستثنى هو بحسب مقام الثبوت . . وأمّا بحسب مقام الإثبات فلا بدّ من دليل دال على ثبوت الخصوصيّات الثلاث، ليجب القضاء خارج الوقت، كما لو قام دليل صريح على ذلك.

وأما مع عدم قيام مثل هذا الدليل، فلا يمكن الأخذ بدليل الوجوب الأدائي، لإثبات وجوب القضاء . . وحينئذٍ يرجع إلى أصالة البراءة من التكليف المشكوك خارج الوقت، ولا مجال لجريان استصحاب التكليف الثابت قبل الوقت، لأنّ الواجب ممّا أُخذ فيه قيد الزمان، والواقع منه في داخل الزمان، يغيّر الواقع خارجه . . وهذه المغايرة بين المتيقّن والمشكوك، تمنع من تسرية الحكم لأحدهما إلى الآخر استصحاباً.

الفصل (العاوي) عشر

الأمر بالأمر

وقع البحث في أنّه لو أمر المولى عبده بأمر عبد آخر، فهل يكون أمر المولى أمراً بالنسبة للمأمور الثاني، بحيث يجب عليه امتثال الأمر، وإن لم يأمره المأمور الأوّل؟

وتحقيق المقام يتمّ بذكر صور مثل هذا الأمر:

الصورة الأولى: أن يكون غرض المولى، هو صدور المأمور به من المأمور الثاني، وليس الغرض من أمر الواسطة إلّا تبليغ الحكم، كما هو الأمر بالنسبة إلى تكليف الأنبياء بأمر الناس، لعدم إمكان الوحي على عامّة الناس.

الصورة الثانية: أن يكون غرض المولى، هو صدور مجرد الأمر من المأمور الأوّل، لامتحان أو تكريم أو غيره من الدواعي، غير التوصل إلى تحقيق المأمور به.

الصورة الثالثة: أن يكون غرض المولى، هو صدور المأمور به من المأمور الثاني، بعد أمر المأمور الأوّل له، وامثاله لأمر المولى.

وبعد ذلك، نقول: إنّ الأمر لا يكون أمراً للمأمور الثاني، إلّا في الصورة الأولى، لوضوح أنّ الغرض هو صدور الفعل منه، بخلاف

الصورة الثانية التي لم يتعلّق فيها غرض لصدور الفعل منه، وكذلك في الثالثة، لعدم تحقّق شرط الوجوب للمأمور الثاني.

كلّ ذلك بحسب مقام الثبوت.

وأما في الإثبات، فلا بدّ من دليل دالّ على إحدى الصور المذكورة، ولا يمكن الاكتفاء بمجرد الأمر بالأمر، لثبوت الأمر على المأمور الثاني، فيرجع إلى الأصل العملي من البراءة للشكّ في التكليف.

الفصل الثاني عشر

الأمر بعد الأمر

وقع البحث في أنّه لو ورد الأمر بشيء وقبل امتثاله ورد أمرٌ آخر، فهل يدلّ هذا الأمر على تأكيد الأمر الأوّل، أو يدلّ على مطلوب جديد، فيكون أمراً تأسيسياً لا تأكيدياً؟

والتحقيق أن يُقال: إنّ للأمر كـ «أكرم زيداً» مادة وهي «الإكرام» وهيئة وهي «صيغة الأمر».

ومقتضى إطلاق المادة هو الطلب التأكدي، فإنّ المادة وهي - طبيعة الإكرام في المثال - لو كانت متعلّقة للطلب التأسيسي، لوجب تقييده بما يوجب المغايرة بين الطبيعتين في الأمرين، كالمغايرة بحسب الزمان المستفادة من قيد «مرّة أخرى»، وإلاّ فلو لم تتحقّق هذه المغايرة بالتقييد في المادة للزم اجتماع المثليين، وهما الطلبان التأسيسيّان على طبيعة واحدة. . ومن المعلوم عدم جواز ورود عارضين على معروض واحد؛ فلمّا ثبت انتفاء مثل هذا التقييد بإطلاق المادة، وبالتالي انتفاء التأسيس، لزم القول: إنّ الأمر الثاني مؤكّد للطلب الأوّل، ويتمّ امتثال الأمرين بإتيان فرد واحد من طبيعة الإكرام على سبيل التخيير العقلي.

ومن جهة، فإنّ مقتضى الهيئة هو الطلب التأسيسي، فإنّ مفاد طلب المتكلّم عند إرسال الكلام واستعمال الهيئة بدون قيد، هو الطلب

الجديد لا المؤكّد لسابقه، إلّا أنّ هذا المعنى المساق من الهيئة، يتمّ في صورة وحدة الأمر، أو تعدّده وإنّاطة كلّ أمر بسبب مغاير للسبب الآخر مثل: «إن ظاهرت فاعتق رقبة»، و«إن قتلت فاعتق رقبة».

أمّا لو تكرّر الأمران مجرّدين عن السبب، أو منوطين بسبب واحد، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» و«إن جاءك زيد فأكرمه»، فالمتبادر عند العرف هو التأكيد لا التأسيس، إذ عليه المعوّل في دلالة الكلام، فتطابق بذلك مقتضى المادّة والهيئة، في تأكيديّة الطلب الثاني في الغرض المذكور.

المقصود الثاني
في النواهي

الفصل الأول

مادّة النهي وصيغته

إن مادّة النهي كمادّة الأمر تدلّ على الطلب، وهيئته كهيئة الأمر في الدلالة على الطلب أيضاً، وإن كان متعلّق الطلب في النهي أمر عديم - وهو الترك - ومتعلّق الطلب في الأمر أمر وجودي - وهو الفعل - وما اعتبر في الطلب عند الأمر من العلوّ والوجوب والانشائية، يعتبر في الطلب عند النهي أيضاً من دون أيّ فرق في البين.

واختلّف في أنّ متعلّق الطلب في النهي هل هو أمر وجودي، وهو كفّ النفس عن القيام بالمنهي عنه أو أمر عديمي، وهو ترك المنهي عنه؟ والفرق بين الأمرين - مضافاً إلى وجوديّة أحدهما وعدميّة الآخر - معلوم، لأنّ الأوّل إنّما يكون في ظرف الميل النفسي، وتحقّق الكفّ يتوقّف على التحقّظ وردع النفس عن ارتكاب المنهي عنه.

وأما الثاني، فهو أعمّ من الكفّ، لإمكان تحقّق الترك، وإن لم يتحقّق الكفّ، لعدم وجود الميل نحو المنهي عنه، أو لعدم إمكان الميل نحوه.

دليل القول بعدم تعلّق الطلب بالترك، وبالتالي القول بالكفّ، هو أنّ الترك أمر خارج عن اختيار المكلف لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الترك أمر عديمي محض، لا تتعلّق به القدرة..
وما هو عديمي لا يصلح لأن يكون أثراً لما هو وجودي.

الوجه الثاني: أنّ الترك عدمه أزلي، فكيف تتعلّق القدرة الحادثة
بما هو سابق على القدرة؟

وفيه:

أنّ ما قيل في الوجه الأول باطل، لأنّ قائله لا ينكر القدرة على
الفعل، ولا يتمّ ذلك إلا بالقدرة على الترك، لأنّ نسبة القدرة إلى
الوجود والعدم على حدّ سواء، ومع انتفاء النسبة إلى أحدهما، تنتفي
النسبة إلى الآخر، فمقدوريّة الفعل يستلزم مقدوريّة تركه، ممّا يصحّح
تعلّق التكليف بالترك.

وأما ما قيل في الوجه الثاني فباطل أيضاً، لأنّ متعلّق الطلب ليس
هو العدم الأزلي، وإنّما استمراريّة ذلك العدم.. ومن المعلوم أنّ قدرة
المكلّف يمكن أن تتعلّق باستمراريّته، كما يمكن أن تتعلّق بانقطاعه،
والتكليف بالترك، إنّما هو بلحاظ الاستمراريّة لا العدم الأزلي.

ولا دلالة لصيغة النهي على التكرار والاستمرار، بحسب الوضع
اللغوي، كما كان الأمر كذلك في صيغة الأمر، ولكنّ العقل حاكم
بوجود الفارق في المقامين، وهو أنّ المطلوب في الأمر هو الطبيعة
المتحقّقة بفرد واحد، من دون حاجة للتكرار.. ولكنّ المطلوب في
النهي هو ترك الطبيعة، ولا يتحقّق ذلك إلّا بترك جميع الأفراد التدريجيّة
الزمانية والأفراد الدفعية، بحسب الخصوصيّات المكانية وغيرها.. هذا
كلّه إذا كان النهي مطلقاً من قيود الزمان والأحوال.

أمّا لو كان مقيّداً بأحدهما، فلا يحكم العقل بلزوم ترك جميع الأفراد بشكل استمراري مطلقاً، وإنّما يحكم بذلك في دائرة النهي.

ومن المعلوم أنّه في فرض التقييد والإطلاق، لا يكون النهي متعلّقاً إلّا بترك الطبيعة.

ولا دلالة للنهي على طلب ترك المنهي عنه بعد مخالفته، لأنّ المتبادر منه كما سبق هو طلب ترك الطبيعة، وما عدا ذلك من التفصيلات والفروض خارج عن مفاده وضعاً. . فلو أُريد إثبات استمراريّة النهي لِمَا بَعْد المخالفة، لزم وجود دليل آخر غير نفس النهي، وإن كان نفس ترك الطبيعة يمكن أن يكون ثبوتاً، وفي الواقع على نحو التروك المرتبطة، بحيث لو انقلب أحد التروك إلى وجود، لم تكن مطلوبة للباقي، كالنهي عن الكلام على مقربة من العدو، فلا موجب للنهي عن الكلام، بعد اطلاع العدو على وجود المتكلّم بالمخالفة في الآن الأوّل.

كما يمكن أن يكون كذلك على نحو التروك المستقلّة، بحيث لا يؤثّر مخالفة بعضها في سقوط مطلوبيّة باقي التروك، كشرب الخمر المطلوب تركه، وإن خالف العاصي مرّة واحدة.

إلّا أنّ هذا الثبوت لا أثر له من دون إثبات، كما قلنا آنفاً.

ويكفي في المقام أن يكون الدليل في الإثبات، هو إطلاق متعلّق النهي الدالّ على مطلوبيّة الترك، ولو في فرض المخالفة لبعض التروك، فيكون مثله مثل الحكم في العامّ الأفرادي، المستلزم لثبوت الحكم على كلّ فرد، مع قطع النظر عن الأفراد الأخرى.

ولا يخفى أنّ الإطلاق متعدّد باختلاف الحيثيّات، ولا يلزم من ثبوته باعتبار إحدى الحيثيّات ثبوته باعتبار حيثيّة أخرى.. فمثلاً ثبوت الإطلاق من جهة ثبوت التعيين، ونفي التخيير لا يستلزم ثبوته - في المقام - من جهة مطلوبيّة الترك مع المخالفة، بل لا بدّ من تماميّة مقدّمات الحكمة من هذه الجهة بالخصوص.. فتدبّر جيّداً!

الفصل الثاني

اجتماع الأمر والنهي في واحد

اختلف في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد على أقوال ثلاثة :
الأول : جواز الاجتماع عقلاً وعرفاً.
والثاني : امتناع الاجتماع عقلاً وعرفاً.
والثالث : جواز الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً.
وقبل الدخول في تحقيق هذه الأقوال، نُقدّم أموراً :

الأمر الأول :

المراد بالواحد

من الممكن أن يُراد بكلمة «الواحد» أحد هذه المعاني :

الواحد الشخصي : كشخص زيد في الخارج، فهذا الفرد المركّب من الخصوصيّات المتعدّدة، مُتّصف بالوحدة بلحاظ تشخّصه الوجودي.

الواحد النوعي : كالإنسان، فهذا الكلّي الجامع لأفراده، مُتّصف بالوحدة بلحاظ وقوعه نوعاً لأفراده.

الواحد الجنسي : كالحيوان، فهذا الكلّي مُتّصف بالوحدة، من جهة كونه جنساً لأنواعه.

الواحد بالعنوان: وهو فيما لو كانت الوحدة بين الأفراد المتباينة، بحسب العنوان الكلّي جنساً كان أو نوعاً أو عرفاً، يعني يكون العنوان واسطة في عروض الوحدة على الأفراد، فإن كانت المعنونات أفراداً شخصيّة، كان الجامع بينها عنوان النوع، فيقال مثلاً: «إنّ زيداً وعمراً واحد بالنوع» فهما متماثلان.

وإن كانت المعنونات أفراداً نوعيّة، كان الجامع بينها عنوان الجنس، فيقال مثلاً: «إنّ الإنسان والبقر واحد بالجنس» فهما متجانسان.

وإن كانت المعنونات أفراد عرضيّة، كان الجامع بينها عنوان عرضي، فيقال مثلاً: «إنّ هذين اللباسين واحد بالكمّ» فهما متساويان. فأتضح الفرق بالتعبير بين الواحد النوعي والجنس والعرضي، والواحد بالنوع أو الجنس أو العرض.

بعد ذكر هذه المعاني، نقول: إنّ المعنى الأخير خارج عن مورد البحث، إذ لا مانع من توجّه الأمر والنهي إلى الفردَيْن المتباينَيْن وقوعاً، لتعدّد متعلّقي الأمر والنهي حقيقة، كالأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للصنم، وإن اتّحدا في مفهوم السجود.. واتّصافهما بالوحدة في الجنس اتّصاف مجازي لا حقيقي، إذ التغاير بينهما أصيل، ولا يمكن اجتماعهما في معنونة واحد.

وأما المعاني الثلاثة الأخرى فداخلة في البحث، (فالذي يدخل في محل النزاع المعنى الثاني والثالث) لأنّ مجمع الأمر والنهي فيها معنونة واحد، متّصف بعنوان تحريمي وآخر وجوبي، سواء كان المعنونة شخصياً جزئياً (كالحركات والسكنات الخاصّة، الصادرة من زيد المصلّي

في الأرض المغصوبة) أم كان المعنون كلياً (كالحركات والسكنات الكلية، الصادرة من أي فرد المتّصّفة بالصلائية والغصبيّة).

الأمر الثاني:

الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة

الفرق بين المسائل يتم باختلاف جهات البحث، وإن اتّحد الموضوع، كاختلاف مسألة حاجة الجسم إلى الحيّز، ومسألة معروضيّته للسواد والبياض مع اتّحاد الموضوع، وهو الجسم، وذلك لاختلاف حيثيّة البحث.

وهذا الاختلاف في الحيثيّة متحقّق في المقام، وهناك أقوال ثلاثة في تحديد محطّ الاختلاف:

الفرق الأوّل: أنّ البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، يكون من جهة أنّ تعدّد العنوان في المعنون الواحد، هل يوجب التعدّد في متعلّق الأمر والنهي، بحيث يمنع من سريان كلّ من الأمر والنهي إلى الآخر، أو أنّ تعدّد العنوان مع اتّحاد المعنون وجوداً، يوجب السريان كما لو كان العنوان واحداً؟

فالقائل بجواز الاجتماع، يعوّل على تمايز العنوان، والقائل بالامتناع يعتمد على وحدة مجمع العنوائين خارجاً.

وأما في مسألة النهي عن العبادة، فليس محطّ البحث، وجهته هو السراية وعدمها، وإنّما فرض النهي متوجّهاً للعبادة، والكلام في تأثير الفساد أو عدمه. . أضف إلى ذلك أنّ نتيجة البحث الأوّل، تشكيل صغريات البحث الثاني على بعض الفروض، وذلك لأنّ نتيجة القول

بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وترجيح جانب النهي، هي تحقق صغرى بحث توجه النهي إلى العبادة، بخلاف القول بالامتناع وترجيح جانب الأمر، أو القول بالجواز وعدم سراية النهي إلى متعلق الأمر، فلا يتحقق النهي في العبادة الذي أُخذ مفروضاً في البحث الثاني.

الفرق الثاني: ما أبداه صاحب الفصول في المقام، وهو أن الأمر والنهي في بحث الاجتماع متعلقان بطبيعتين متغايرتين، سواء كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق أم من وجه، لا التباين الموجب لعدم التصادق خارجاً.

وأما الأمر والنهي في بحث دلالة النهي على الفساد، فمتعلقان بطبيعة واحدة بحسب الذات، ومتعددة بحسب الإطلاق والتقييد، فالأمر مثلاً في الصلاة مطلق، والنهي بها مقيد بعدم القرء.

ومن المعلوم أن هذا الفرق، إنما يكون في العبادات.

وأما في المعاملات، فلا أمر بها ليتحقق عنوان اجتماع الأمر والنهي، ويبحث بالتالي عن الفرق^(١).

وفيه: أن غاية ما يفيد هذا البيان، هو تعدد موضوع الأمر والنهي في مسألة ووحدته في أخرى.. وهذا المقدار من التغاير الموضوعي، لا يصلح فارقاً في مسألتين، ما لم يقترن به الفرق في حيثية البحث، فهو الفارق واقعاً اتحد الموضوع أو تعدد.

الفرق الثالث: قيل في مورد البحث - وهو النزاع في باب

الاجتماع - عقلي ولا ربط له بدلالة اللفظ، أمّا النزاع في باب دلالة الأمر على الفساد، فمرتبط بعالم الدلالة.. إذ البحث في دلالة النهي في لسان الدليل على الفساد أو عدمه.

وفيه، أولاً: أنّ النزاع في البحث الثاني، لا ينحصر في الدلالة اللفظية، وإنّما يجرى في حكم العقل أيضاً، وأنه هل يمكن الجمع بين مبعوضة العبادة وصحتها؟

ثانياً: أنّ التفريق بين عقلية النزاع في المسألة أو لفظية، لا يعدّ فارقاً يستوجب البحث في مسألتين، وإنّما يستوجب التفصيل في المسألة الواحدة عن التفصيل أكثر لهذا التفصيل.

الأمر الثالث: أصولية مسألة الاجتماع

إن نتيجة البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، إمّا أن يكون القول بالامتناع أو الجواز.. ومن المعلوم أنّ هذه النتيجة، تدخل في كبرى قياس استنباط الحكم الشرعي، من صحّة الصلاة في الأرض المغصوبة مثلاً - على القول بجواز الاجتماع - وبطلانها - على القول بالامتناع - وترجيح جانب النهي.

فأتّضح بذلك دخول المسألة في مسائل علم الأصول الدخيلة، في استنباط الحكم الكلي الإلهي.

ولا ينافي ذلك دخول نفس المسألة، في ضمن مسائل علوم أخرى غير الأصول، لاختلاف زاوية البحث وحيثيته، وقد سبق القول: إنّ

تمايز المسائل بتمايز الأغراض وجهات البحث، وإن اتحدت المسألة موضوعاً ومحمولاً. فمن الممكن أن تكون مسألة الاجتماع من:

١ - مسائل الفقه، لأنّ المسألة الفقهية ما كان موضوعها فعل المكلف، ومحمولها أحد الأحكام، وفي المقام يمكن البحث في أنّ الصلاة في الأرض المغصوبة حرام أم واجبة، بحسب تغليب أحدهما عند اجتماع الحرمة والوجوب.

٢ - مسائل الكلام، لأنّ المسألة الكلامية ما يبحث فيها عن أحوال المبدأ والمعاد، وفي المقام يمكن البحث في فعل المولى، وأنه هل يجوز له الجمع بين الأمر والنهي في معنون واحد له عنوانان؟

٣ - المبادئ الأحكامية لعلم الأصول، لأنّ المبادئ الأحكامية، وإن كانت خارجة عن نفس المسائل، إلّا أنّها تبحث عن شؤون الأحكام، وفي المقام يمكن البحث في جواز اجتماع حكمين - كالوجوب والحرمة - في مورد واحد.

٤ - المبادئ التصديقية لعلم الأصول، لأنّ المبادئ التصديقية، كما تكون لأصل المسألة - وهو الدليل الذي يستند إليه الأصولي في إثبات محمولات المسألة لموضوعها - كذلك تكون في إثبات كون الشيء من مصاديق موضوع المسألة الأصولية. . وفي المقام يمكن البحث في تحقّق حكم العقل بجواز الاجتماع وعدمه، وهو بحث في كون الاجتماع وعدمه من مصاديق الحكم العقلي، ليرتّب عليه التعارض وعدمه في مورد الاجتماع أو الامتناع.

ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي - كباقي الأدلة الأربعة - من موضوعات علم الأصول المنطبق على موضوعات مسائله.

فأتضح من مجموع ما ذكر: أنّ ملاك المسألة الأصوليّة، متحقّق في المقام، وهو كافٍ لإدراجها في ضمن المسائل الأصوليّة، وإن كان مندرجاً بملاك آخر في غير ذلك، كما مرّ ذلك في صدر الكتاب.

الأمر الرابع: عقليّة مسألة الاجتماع

ظهر ممّا ذكرناه سابقاً في تصوير مبحث الاجتماع، أنّ جواز الاجتماع وامتناعه مسألة عقليّة، للبحث فيها عن سرّاية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، وهذه السراية أو عدمها لا ربط لها بعالم الألفاظ، بل العقل هو الحاكم بالجواز، والامتناع في مثل ذلك.

وأما كون الإيجاب والتحرّيم مسبباً من الأمر والنهي، فلا أثر له فيما ذكر، لأنّ البحث - كما قيل - في سرّاية كلّ من الإيجاب والتحرّيم للآخر، سواء كان مدلولاً باللفظ من الكتاب والسنة، أو بغير اللفظ من الإجماع والعقل.. وليس البحث فيما هو الدالّ على الإيجاب والتحرّيم، فالنزاع يعمّ الإيجاب والتحرّيم اللفظي وغير اللفظي، ولا اختصاص للنزاع بالأوّل، كما يدّعيه القائل بلفظيّة النزاع.

ويمكن دعوى وجود شاهدين، على ارتباط النزاع بعالم الدلالة اللفظيّة وهما:

الأوّل: أنّ الأصوليين عبّروا في عنوان المسألة بكلمة «الأمر والنهي» لا الوجوب والحرمة.. ومن المعلوم أنّ الأمر والنهي، هو الطلب المتحقّق بصيغة «افعل» أو «لا تفعل» اللفظيين أو نحوهما، فعُلِمَ من ذلك أنّ النزاع في جواز الاجتماع وعدمه، مرتبط بدلالة اللفظ لا العقل.

وفيه: أنه قلنا بعموميّة النزاع في الإيجاب والتّحريم، سواء استفيدا من الأمر والنهي اللفظيّين أو غيرهما، وجعل الأمر والنهي في عنوان البحث، لغلبة الدلالة بهما بالنسبة إلى غيرهما.

الثاني: وجود التفصيل في المقام بين الجواز العقلي والامتناع العرفي.. ومن المعلوم ارتباط العرف بمفاد الأدلة والظهورات اللفظيّة.

وفيه: أنه لا معنى لإسناد الامتناع إلى العرف واقعاً، إذ الحاكم في الامتناع وعدمه هو العقل.

نعم، يمكن للعقل عند الحكم بالامتناع أو الجواز، ملاحظة متعلّقَي الإيجاب والتّحريم من بُعدين:

١ - أمّا بالبُعد العقلي الدقيق، فيلاحظ مثلاً أنّ الصلاة والغضب المتّحدين وجوداً حيثيّتان مختلفتان، يصحّ جعل كلّ منهما متعلّقاً لحكمه الخاصّ، من دون سראية لأحد الحكمين إلى متعلّق الآخر، وبذلك يحكم بجواز اجتماع الأمر والنهي.

٢ - وأمّا بالبُعد العرفي المسامحي، فيلاحظ مثلاً أنّ الصلاة والغضب شيء واحد، تصادق فيه العنوانان المتغايران، ولا يمكن توجّه حكمين مختلفين إليه.

فتبيّن بذلك أنّ الاختلاف بين العقل والعرف في كَيْفِيّة لحاظ الموجود خارجاً، لا في اختلاف الحكم بينهما بالدلالة اللفظيّة والدلالة غير اللفظيّة.. إذ الحاكم في الفرضين السابقين هو العقل، ولو كان في أحدهما يتبع نظر العرف.

نعم، يمكن تصحيح دعوى أنّ الامتناع العرفي، بمعنى الدلالة

اللفظية ببيان مرادهم من هذه الدعوى، هو دلالة اللفظ على عدم وقوع اجتماع الأمر والنهي خارجاً، وإن جاز الاجتماع عقلاً.. ولكن هذا التفصيل بما ذُكر من التصحيح، لا يبطل ما قلناه آنفاً من عدم ارتباط البحث بالدلالة اللفظية، إذ دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع خارجاً، لا ربط لها بدعوى دلالة اللفظ على أصل جواز الاجتماع وعدمه، وهي ما أريد إبطالها في المقام، وإثبات أنها بدلالة العقل.. فتدبر جيداً!

الأمر الخامس:

عمومية الاجتماع لأقسام الإيجاب والتحرير

إن النزاع في مسألة جواز الاجتماع وعدمه، يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير من:

العيني والكفائي، فيكون الحرام الكفائي ما كان التكليف فيه متوجّهاً إلى جميع المكلفين، بحيث لو امتثل أحدهم الأمر بالترك، سقط وجوب الترك عن الآخرين.

والتعيني والتخييري، فيكون الحرام التخييري ما كان التكليف فيه متوجّهاً إلى ترك أحد الأمرين، بحيث تكون مخالفة التكليف بارتكاب الطرفين معاً، كما يكون الامتثال بترك أحدهما، كالنهي عن تزوج هند أو أختها.

والنفسي والغيري، فيكون الحرام الغيري ما كانت الحرمة فيه مترشحة من حرمة ذي المقدّمة.. لوجوه ثلاثة:

الأوّل: وجود ملاك النزاع في مسألة الاجتماع وعدمه، وهو سراية الأحكام باعتبار وحدة المعنون، وعدم سرايتها باعتبار تعدّد العناوين..

وبوجود هذا الملاك في جميع الأقسام المذكورة، يجري النزاع في المسألة.

الثاني: عموم استدلالات القائلين بالجواز، أو الامتناع لجميع الأقسام.

الثالث: إطلاق الأمر والنهي في عنوان النزاع، فلو كان النزاع في خصوص بعض الأقسام لذكره الأصوليون في العنوان.

ونذكر - كمثال - جريان النزاع في أحد الأقسام، وهو الإيجاب والتحریم التخييري، فيما لو أمر المولى بالصيام والصلاة تخييراً، ونهى عن التصرف في الدار، ومجالسة الأغيار تخييراً أيضاً، فاختار المكلف الصلاة في الدار مع مجالسة الأغيار. . فعندئذ يجري في هذه الصلاة نزاع اجتماع الإيجاب والتحریم التخييريين، كما يجري في مثال الصلاة في الأرض المغصوبة، إذ الإيجاب والتحریم فيهما تعيينان.

ونوقش في ما اخترناه: أن النزاع يجري في خصوص التعيني والعيني والنفسي من الإيجاب والتحریم، بالنسبة إلى كلتا المادّة والصيغة، فأما بالنسبة:

للمادّة، فلانصراف الإطلاق فيها إلى خصوص ما ذكر.

وأما للصيغة، فلأن إطلاق الصيغة يوجب ظهور المعنى فيما ذكر، لوجود قيود منفيّة بالإطلاق فيما يقابلها، من الواجب التخييري والكفائي، على ما مرّ بيانه في إطلاق صيغة الأمر.

وفيه: أن ما ادّعي من الانصراف في جهة المادّة فباطل، لأنه إمّا من جهة غلبة الوجود، وهي مفقودة هنا، ولا توجب الانصراف بعد

التسليم بوجودها . . أو من جهة غلبة الاستعمال، وهي مفقودة أيضاً، ولا توجب الانصراف بعد التسليم بوجودها أيضاً، لوجود القرينة على الخلاف، وهو ما ذُكر سابقاً من عموم ملاك النزاع في جميع الأقسام.

وأما ما ادَّعِيَ من الإطلاق من جهة الهيئة فباطل أيضاً، لأنَّ الإطلاق فيها مرهون بتمامية مقدمات الحكمة، ومنها: عدم وجود القرينة على خلاف المعنى المطلق، وهو شمول ملاك النزاع لجميع الأقسام.

الأمر السادس:

أخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع

قيّد بعض الأصوليين محلّ النزاع، بما لو كان المكلف في سعة عند الامتثال، بحيث يمكنه الإتيان بمتعلّق الأمر والنهي معاً، من دون أن يلزم اتّحادهما وجوداً، وهو ما يُعبّر عنه بـ «وجود المندوحة».

وأما إذا لم يقدر المكلف، إلّا على الإتيان بما يجتمع فيه الأمر والنهي - كصلاة المحبوس في الأرض المغصوبة - فلا يجري النزاع المذكور، لوضوح الامتناع فيه . . إذ لا يمكن للمكلف امتثال الأمر والنهي في وقت واحد، لاستحالة الجمع بين الضدّين المتزاحمين، فالتكليف في مورده تكليف بالمحال، وإنّما أُطلق العنوان في النزاع، اعتماداً على وضوح هذا القيد.

وفيه: أنّه فرق في التعبير بين التكليف بالمحال والتكليف المحال، وأخذ قيد المندوحة إنّما يلزم في رفع الاستحالة في الأوّل، كما يلزم باقي قيود فعلية التكليف - كالبلوغ والعقل والعلم - ولا خصوصية لقيد المندوحة المشعرة بالقدرة في ذلك.

فعليه، يكون هذا القيد رافع للاستحالة في المكلف به لا في التكليف، لبقاء ملاك الاستحالة بحاله - وهو امتناع الجمع بين الطلبين المتضادين - وعدم جدوى تعدد العناوين في رفع الامتناع لاتحاد المعنون.

ومن المعلوم أنه لا أثر لهذا القيد أيضاً، لو قيل بجواز الجمع بين الطلب الوجوبي والتحريمي.

فَعُلِمَ من مجموع ما ذَكَرَ: أنَّ النزاع دائر مدار كفاية التعدد في عدم السراية، أو عدم الكفاية في الأحكام، وهذا لا ربط له بقيد المندوحة في متعلقات الأحكام الموجب لقدرة المكلف على الامتثال. . وبالتالي فعليّة الأمر والنهي، وذلك على القول بجواز الاجتماع. .

الأمر السابع:

عموميّة النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد

تُوهِمَ في المقام: أنَّ النزاع في الاجتماع وعدمه، تفرّع على مسألة تعلّق الطلب بالطبائع أو الأفراد، فالقائل بتعلّق الطلب بالطبيعة، يمكنه القول بجواز الاجتماع، نظراً لتعدد متعلّق الأمر والنهي، إذ الطبائع متميّزة ماهيةً، وإن تصادقت في وجود واحد، كما يمكنه القول بالامتناع، نظراً لوحدهما وجوداً.

أَمَّا القائل بتعلّق الطلب بالأفراد، فلا محيص له عن القول بالامتناع، لأنّه بإدخال الخصوصيّات الفرديّة المقوِّمة لفرديّة الفرد في موضوع الأمر والنهي، لا بدّ من القول بتوجّه الطلب الوجوبي

والتحريمي إلى الواحد الشخصي، وهو ممتنع ولو كان للواحد عنوانان مختلفان.

وتوهم أيضاً: أن القائل بتعلق الطلب بالطبيعة، لا بدّ له من القول بجواز الاجتماع، نظراً لما قيل، والقائل بتعلقه بالأفراد لا بدّ له من القول بالامتناع، لما مرّ أيضاً.

وفيه: أنه لا فرق في جريان دعوى الاجتماع والامتناع، بين القول بتعلق الطلب بالطبيعة أو الفرد، لعدم خروج الغرض من صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون تعدّد العنوان كافياً في إيجاد التغير، بين متعلّقي الأمر والنهي، وتطابق العنوانان على موجود واحد. فعندئذٍ يمكن القول بالجواز، سواء قلنا بمطلوبية الطبيعة لتعدّد الطبائع، التي تعلق بها الأمر والنهي رغم اتّحادها في الوجود، أو قلنا بمطلوبية الأفراد، لأنّ الفرد وإن كان متشخصاً خارجاً إلاّ أنّه باعتبار انطباق العنوانين عليه، صار مجعماً لفردين من طبيعتين، صار أحدهما موضوعاً للأمر والآخر للنهي. وبذلك كان هذا الموجود الواحد، بلحاظ مصداقيّته لإحدى الطبيعتين مأموراً به، وبلحاظ مصداقيّته للطبيعة الأخرى، صار منهياً عنه، ولا ينافي ما ذكر وحدة متعلّق الأمر والنهي من الفرد بخصوصيّاته.

الصورة الثانية: أن يكون تعدّد العنوان، غير مُجد في إمكان توجّه حُكمين متضادّين إلى معنٍ واحد. فعندئذٍ لا يمكن القول بالجواز، سواء قلنا بمطلوبية الطبيعة أو الفرد.

فتلخص من مجموع ما ذكر: أنّه يمكن القول بجواز الاجتماع وامتناعه، سواء قلنا بمطلوبية الفرد أو الطبيعة، خلافاً لكلا التوهمين.

الأمر الثامن: حالات المجمع بحسب الملاك

يبحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي عن حالات المجمع، الذي توجه إليه الأمر والنهي، من حيث وجود التزام بين مقتضى الحكمين المتوجهين للمجمع، أو وجود التعارض بين دليلي الحكمين.

ولتفصيل صور المسألة، وارتباط المجمع بمناط لحكمين، يكون البحث في كلّ من جهة الثبوت والإثبات:

فأما البحث من جهة الثبوت، فيكون بالقول إنه تارة:

أ - يحرز مناط كلّ من الحكمين، حتّى في فرض وحدة متعلّق الأمر والنهي، فتكون الصلاة في الأرض المغصوبة - مثلاً - واجدة لتمام المصلحة الموجودة في الصلاة في غير الأرض المغصوبة، ويكون الغصب واجداً لتمام المفسدة الموجودة في غير حالة الصلاة:

١ - فعلى القول بجواز الاجتماع، يكون المجمع محكوماً بالحكمين الفعلين، لعدم المانع في توجه الأمر، والنهي لمتعلّق واحد.

٢ - وعلى القول بالامتناع، يكون المجمع محكوماً بحكم فعلي واحد، تابع لأقوى المناطين، ومع التساوي يرجع إلى حكم ثالث له مناطه الخاصّ به.

ب - لا يحرز مناط الحكمين، فعندئذٍ لو أُحرز مناط واحد، يكون الحكم في المجمع تابعاً لذلك المناط، ولو لم يحرز أيّ من المناطين عدم إثبات أيّ من الحكمين، بل يرجع إلى حكم ثالث.

ولا يختلف الأمر في صورة القول بجواز الاجتماع أو امتناعه.

وأما البحث من جهة الإثبات، فيكون بالقول: إنّ الدليل اللفظي - الذي يتمسك بإطلاقه في الشمول لمورد الاجتماع - قد يكون في مقام إثبات:

أ - الحكم الاقتضائي، بمعنى أنّه بصدد إثبات وجود الملاكات في الأحكام:

١ - فعلى القول بجواز الاجتماع، لا تعارض بين دليلي الحكمين، ولا تزاخم بين المقتضيين كما هو معلوم.

٢ - وعلى القول بامتناع الاجتماع، لا تعارض بين دليلي الحكمين، لأنّ التعارض إنّما يكون بين الدليلين بما هما حاكيان، ولا منافاة بين الدليلين من هذه الجهة، إذ كلّ منهما يحكي عن وجود المناطين معاً، بل المنافاة حاصلة بين نفس المناطين، فيلاحظ فيها مرجّحات باب التزاخم بين المقتضيات، فيرجع الحكم الذي له مناط أقوى، وإن كان دليله أضعف سنداً أو دلالةً.

ب - الحكم الفعلي، بمعنى البعث نحو مؤدّي الدليل الوجوبي والتحريمي المشتمل في المجمع، وله صورتان:

الصورة الأولى: قيام دليل خارجي على انتفاء أحد المناطين في الحكمين الفعلين المتوجّهين لمورد الاجتماع. . فعندئذ لا بدّ من القول بالتعارض بين الدليلين الفعليين:

١ - أمّا على الامتناع، فواضح، لعدم إمكان توجّه الأمر والنهي لمتعلّق واحد.

٢ - وأما على الاجتماع، فلبطلان أحد الدليلين إجمالاً، وثبوت التنافي بينهما من حيث الدلالة، ولا معنى لاجتماع الحكمين، مع العلم بفقد المقتضي لأحدهما، فلا بد من ترجيح أحدهما مع وجود المرجح، أو التخيير ابتداءً، أو مع فقد المرجح.

الصورة الثانية: عدم قيام دليل على انتفاء أحد المناطين:

١ - فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فلا إشكال في توجه الحكمين لمورد الاجتماع، واستكشاف وجود المناطين في الحكمين.. . إلا إذا عُلِمَ إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيكونا متعارضين للتنافي بينهما في الكشف والدلالة.

٢ - وعلى القول بامتناع الاجتماع، يثبت التعارض بين دليلي الحكمين الفعليين، ولا يدلّ على ثبوت المقتضي للحكمين.. . إذ إنّ انتفاء أحد الحكمين كما يكون لوجود المانع مع ثبوت المقتضي، كذلك قد يكون لانتفاء المقتضي من رأسه، إلا أنّ يتم الجمع العرفي بين الدليلين، بحمل الظاهر من الدليلين على بيان المناط للحكم، وحمل الأظهر منهما على بيان فعلية الحكم.

ومن المعلوم عدم المنافاة حينئذٍ بين الدليلين، وإن تساويا في الظهور، يحمل الدليلان على بيان المناط للحكم.

فاتّضح من مجموع ما ذكر: أنّ الفرق بين القول بالجواز والامتناع، يظهر في صورة كون الدليل في مقام إثبات الفعلية.

فعلى الجواز، يثبت المناط بالفعلية، ولا تعارض بين الدليلين.

وأما على الامتناع، فلا يثبت المناط، بل يتعارض الدليلان.

الأمر التاسع: ثمرة بحث الاجماع

إن ثمرة البحث بناء على القول «بجواز الاجتماع» هو: وقوع الامتثال بإتيان الفرد الذي اجتمع فيه الأمر والنهي، سواء كان المأمور به توصلياً، لوضوح أنّ الغرض فيه هو الإتيان بالمأمور به، من دون قصد القربة المنافي لمبغوضية المأمور به من جهة النهي في المقام، أم كان المأمور به تعبدياً لبقاء ملاك الوجوب، وكذلك الأمر الفعلي، ممّا يمكن المكلف من قصد امتثال الأمر، وإن ارتكب بجوار هذه الطاعة معصية ناشئة من قبل النهي عن المجمع.

وأما ثمرة البحث بناء على القول «بالامتناع» فهو: وقوع الامتثال أيضاً فيما لو رجّح جانب الأمر، بل لا تتحقّق المعصية لانتفاء النهي في مورد الاجتماع. . . وأما لو رجّح جانب النهي، وكان المأمور به توصلياً، فذلك يقع الامتثال، لعدم اشتراط قصد القربة المنافية للنهي. وأما لو كان تعبدياً، فله صور:

الصورة الأولى: الالتفات إلى حرمة المجمع، فعندئذ لا يقع امتثال ما اشترط فيه القربة، لأنّه مع الالتفات لمبغوضية الفعل، لا يمكن للمكلف أن يقصد القربة إلى المولى بذلك الفعل.

الصورة الثانية: عدم الالتفات إلى الحرمة تقصيراً، فعندئذ لا يقع الامتثال أيضاً، وإن قصد المكلف القربة بهذا الفعل جهلاً منه بالحرمة، لأنّ الفعل مبغوض واقعي، وقد تنجّزت حرمة على المكلف المقصّر في عدم الالتفات، فلا يصح الفعل للقرب من المولى، وإن قصده

المكلف . . إذ لا يرفع قصده - مع الجهل التقصيري - مبغوضية الفعل، وبذلك لا يحصل بهذا الفعل الغرض الموجب لعبادته.

الصورة الثالثة: عدم الالتفات إلى الحرمة قصوراً، والقول بالامثال أو عدمه فيها، يتوقف على اختيار أحد الفرضين:

أ - **الفرض الأول:** تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد المؤثرة في الحسن والقبح الفعليين، بحيث تكون الحرمة تابعة للمفسدة الموجبة للقبح الفعلي الصدوري، لا الواقعي، وكذلك في الوجوب، ولا يكون ذلك إلا في صورة العلم، فمع الجهل بالحرمة لا تؤثر المفسدة - وإن كانت أقوى من المصلحة، كما هو مفروض مقام اجتماعهما في المجمع - في القبح الفعلي . . وبالتالي عدم وجود النهي الفعلي، فيبقى الأمر المؤثر في الحسن الفعلي - للعلم به - باقياً على حالة من دون مزاحم . . فعندئذ يتمكن المكلف من قصد القربة المحقق للفرض والمسقط للأمر، ويتم الامثال لما أمر به أمراً محضاً لم يجتمع معه نهى، وإن كانت فيه مفسدة غير مؤثرة فعلاً في الحكم.

ب - **الفرض الثاني:** تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، بحيث يتبع الحكم عند المزاحمة لما هو الأقوى منهما، فيكون التزاحم في رتبة واقع الحكم لا فعليته - كما في الفرض الأول - فلا يكون العلم والجهل دخيلاً في ثبوت الحكم.

وعليه، يكون الحكم المتحقق في مقام الاجتماع هو: الحرمة، لأن المفسدة هي الأقوى في الفرض، فلا يتحقق أمر بالنسبة للمجمع، ليكون الإتيان به امثالاً لذلك الأمر.

نعم، يمكن القول بسقوط الأمر - وإن لم يمثل في المقام -

لسقوط الفرض منه بإتيان ما يصلح للتقرب به مع وقوعه حسناً، لأجل الجهل به قصوراً بحيث يمدحه العقلاء، وإن كان حراماً في الواقع، لعدم فعلية النهي بالنسبة إليه.

ولكن، يمكن تصحيح الامتثال في هذا الفرض أيضاً، بما قلناه سابقاً من توجه الأمر إلى الطبيعة، التي لا تعمّ هذا الفرد بما هي طبيعة مأمور بها، وإن لم يكن فرق بين هذا الفرد وغيره من الأفراد في مصداقيته لنفس الطبيعة ووفائه بالغرض، وبالتالي يمكن الإتيان بالفرد المجامع للنهي، بقصد امتثال الأمر المتوجه إلى الطبيعة.. فمقتضى الأمر بالنسبة إلى هذا الفرد موجود، وإن وُجد المانع من توجه الأمر إليه، بخلاف ضدّ الواجب الذي لم يكن فيه أمر للفرد ولا للطبيعة، وإن اشتمل على المحبوبة والرجحان.

فإنّضح بما قلناه، الفرق بين القول بتعارض دليلي الوجوب والتحريم، والقول بتزاحم مناطيهما.. إذ على القول الأول، لو قدّم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً لا مجال للقول بالصحة، إذ ليس في المقام إلا مناط واحد «وهو مناط الحرمة» ولا يمكن القول فيه بوجود الأمر ولا مناطه، ولا بوجود المحبوبة أصلاً.

وعليه، فيكون الجهل رافعاً للعقاب، لا مصححاً للعبادة الخالية من كلّ وجوه المقرّبة.

وأما على القول الثاني، فإنّ التزاحم مؤثّر في توجه حكم المناط الأقوى للمورد، لا في رفع المناط الآخر، ففي فرض ترجيح مناط النهي والحكم بالحرمة، يبقى مناط الوجوب على حاله، ممّا يمكن المكلف من إسقاط الأمر، بل الامتثال - كما مرّ بيانه آنفاً - ويكون

الثواب فيه ثواب الطاعة لامثال المأمور به، لا الانقياد بإتيان ما لم يأمر به المولى.

وظهر من مجموع البحث، الوجه فيما ذهب إليه الأصحاب من صحّة الصلاة في الأرض المغصوبة، مع الجهل القصورى بالغصبية موضوعاً أو حكماً، وكذلك في النسيان^(١)، مع ذهابهم إلى امتناع اجتماع الأمر والنهي، وترجيح جانب النهي.

والسرّ في ذلك، إمكان الإتيان بالصلاة بقصد الأمر، في كلّ من الفرضين السابقين.

تحقيق الأقوال في المسألة

١ - أدلة القول بامتناع الاجتماع:

المختار في مسألة الاجتماع هو: القول بالامتناع - كما هو مختار المشهور - والتحقيق فيه بما يتّضح به فساد باقي الأقوال، يتوقّف على تمهيد مقدّمات، وهي:

المقدّمة الأولى: امتناع اجتماع الأحكام الفعلية:

إنّ للأحكام مراتب أربعة، وهي:

الأولى: مرتبة الاقتضاء، وهي التي يوجد فيها ملاك الحكم من المصلحة، فيما يستلزم الوجوب والفساد فيما يستلزم الحرمة.

الثانية: مرتبة الإنشاء، وهي التي يجعل فيها الحكم من دون أن

(١) السرائر: ج ١، ص ٢٤٧؛ مختلف الشيعة: ج ٢، ص ٩٤.

يكون فيها إنفاذ وفعليّة، بحيث لا يجب امتثال الحكم في هذه المرتبة، ولو اطلع عليه المكلف.

الثالثة: مرتبة الفعلية، وهي التي يكون فيها الحكم نافذاً على المكلفين، بحيث لو اطلعوا عليه، وجب عليهم الامتثال، واستحقوا العقوبة على الترك، لبعث المولى عند الإيجاب، وزجره عند التحريم.

الرابعة: مرتبة التنجّز، وهي التي يكون فيها الحكم مستقراً على المكلف لانقطاع الأعذار من الجهل بالحكم أو العجز عنه.

وامتناع الاجتماع في الأحكام، إنّما يكون في المرحلتين الأخيرتين، لوضوح التضادّ بين بعث المولى لشيء، وزجره عن نفس ذلك الشيء، كالتضادّ بين أن يسوق أحد جسماً إلى جانب، في وقت يسوقه إلى جانب آخر. فكما أنّ الجمع خارجاً بين المتضادّين محال، كذلك التكليف الفعلي بهما محال أيضاً، لا من جهة استحالة المكلف به، بل بالنظر إلى نفس التكليف، لاستحالة البعث والزجر.

ومن هنا، كان محالاً حتّى عند مَنْ يرى - كالأشاعرة - جواز التكليف بالمحال كغير المقدور.

فالفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال، كالفرق بين فرض المحال «كفرض شريك الباري» والفرض المحال «كافتراض صدق الجزئي بخصوصياته على كثيرين».

أمّا في مرحلة الجعل والإنشاء، فلا يلزم تضادّ بين الأحكام، لأنّ الحكم الإنشائي تابع لملاكه، فيتعدّد بتعدّد الملاك من المصلحة والمفسدة في مورد واحد - كالصلاة الواجدة لمصلحة الصلاة - فينشأ

بحسبه الوجوب، ولمفسدة الغضب فينشأ التحريم، وإن كان الحكم
الفعلي تابِعاً لأقوى الملاكين.

المقدِّمة الثانية: تعلق الأحكام بواقع الأشياء:

متعلق الأحكام الصادرة من المولى، هو نفس الفعل الخارجي
الصادر من المكلف لا اسمه، فالمطلوب عند الأمر بالصلاة، هو نفس
الحركات الخارجية المسماة باسم الصلاة لا نفس الاسم، لعدم وجود
ملاك الأمر فيه. . كما أنه لا تعلق الأحكام بالعناوين المنتزعة عن
الشيء، بملاحظة تلبسه بمبدأ اعتباري، ليس له تأصل في الخارج،
كعنوان الغصبة المنتزعة من نفس فعل التصرف في الدار المغصوبة، الذي
عرض عليه أمر اعتباري - وهو الغضب - فالغصبة عنوان خارج عن
الشيء محمول عليه، ولهذا سُمِّي بالخارج المحمول، ومثل هذا العنوان
المخترع ذهنياً، لا يقع متعلقاً للبعث في الأمر ولا للزجر في النهي.

وهذا الاسم والعنوان، إنما يؤخذ في لسان الدليل متعلقاً للحكم،
باعتبار كونه آلة ومرآة للمتعلق الواقعي - وهو فعل المكلف خارجاً -
وعليه، لم يُلاحظ الاسم والعنوان في متعلق الحكم استقلالاً، وإنما
لوحظ مشيراً بمقدار الغرض من جعله مشيراً، وهو تعدية الحكم إلى
المتعلق الواقعي.

المقدِّمة الثالثة: تعدُّد العنوان لا يلزم تعدُّد المعنون:

إنَّ العناوين المتعدِّدة، لا تستلزم دائماً تعدُّد المعنونات، بل قد
تكون هذه العناوين - رغم تعدُّدها - مرآة لذات متفرِّدة في الخارج،
والشاهد على ذلك هو تعدُّد الصفات الجمالية والجلالية والثبوتية

والسلبية، بالنسبة إلى ذات الباري جلّ وعلا، مع أنّه لا يعقل التعدّد في ذاته تبارك وتعالى، بل هو وجود بسيط لا ترّكّب فيه أصلاً.

المقدّمة الرابعة: عدم ابتناء المسألة على ما توهمه صاحب الفصول رحمته:

هناك توهمان لصاحب الفصول رحمته، نذكرهما مع الردّ عليهما:

التوهم الأول: أنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه، تبني على مسألة أصالة الوجود أو الماهية، فعلى القول بأصالة الوجود، لا بدّ من القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، لأنّ متعلّق كلّ من الأمر والنهي أمر واحد، وهو الوجود الواحد.

وأما على القول بأصالة الماهية، فيمكن القول بجواز الاجتماع، لأنّ ما تعلّق به الأمر والنهي ماهيتان متميزتان وواقعيتان، فلا يلزم محذور في المقام^(١).

وفيه: أنّه كما يكون للموجود وجود واحد، كذلك له ماهية واحدة هي حدّ الوجود، بحيث لو سئل عن ماهية ذلك الموجود بما هو، لما وقع في الجواب عنه، إلّا تلك الماهية الواحدة.

وعليه، ففي مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، ليست هنالك إلّا ماهية واحدة من الحركة المخصوصة، وإن كان لها عنوانا (الصلاة والغصب).

فاتّضح من مجموع ما ذكر: أنّ كلّاً من المفهومين المتصادقين

على الموجود الواحد، ليس من قبيل الكلّي الطبيعي، الذي يكون بإزائه فرد في الخارج، بل هما عنوانان حاكيان عن حقيقة وماهية واحدة.

التوهم الثاني: أنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه، تبني على مسألة التعدّد الوجودي والتمايز في الفصل والجنس خارجاً، فعلى القول بالتعدّد الوجودي في الجنس والفصل، اتّجه القول بتعدّد موضوع الأمر والنهي، وبالتالي جواز الاجتماع. . وأما على القول بعدم التمايز بينهما خارجاً، وأنّهما وجهان لحقيقة واحدة، فلا بدّ من القول بامتناع الاجتماع، لأنّ اتحاد متعلّق الأمر والنهي^(١).

وفيه: أنّ متعلّق الأمر والنهي في المقام، ليس من قبيل الجنس والفصل، لتبني مسألته عليه، إذ إنّهُ بانتفاء الجنس أو الفصل - اللذان هما عنوانان ذاتيان - تنتفي الماهية. . والحال، أنّ الغصبيّة والصلاتيّة - في المثال - عنوانان طارئان على حقيقة واحدة، وهي الحركات والسكنات الخاصّة الثابتة ماهيّتها، سواء انتفى عنوان الغصبيّة، بأن كانت الصلاة في دار غير مغصوبة، أم انتفى عنوان الصلاتيّة، بأن كانت الحركات رياضيّة مثلاً. . فهما عنوانان اعتباريان، لا ربط لهما بالحقيقة.

فالنتيجة المتحصّلة من المقدّمات الأربعة، هي: القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، لما ثبت طبقاً - للمقدّمة الأولى - من كون الأحكام، ومنها الوجوب والتحريم متضادّة في مرحلة الفعلية والتنجز. . ولما ثبت أيضاً - طبقاً للمقدّمة الثانية - من تعلّق الأحكام بالمعنونات لا

بالعناوين . . ولما ثبت أيضاً - طبقاً للمقدمة الثالثة - أنّ تعدّد العناوين لا يستلزم تعدّد المعنونات . . ولما ثبت - طبقاً للمقدمة الرابعة - أنّه لا صلة بين القول بأصالة الماهية أو الوجود، وبين مسألة الاجتماع.

وبناء على مجموع ما ذكر: فإنّ القول بجواز الاجتماع، يستلزم توجه الأمر والنهي إلى حقيقة واحدة، لا تكثر فيها وجوداً ولا ماهية، وهي غير ممكنة في الواحد ذي العنوانين، لما ثبت من أنّ العنوان لا واقع له خارجاً، بل هو آلة بلحاظ المعنون، فشان هذا الواحد بعنوانين، شأن الواحد بعنوان واحد في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

٢ - أدلة القول بجواز الاجتماع:

ولهذا القول أدلة وهي:

١ - الدليل الأول:

إنّ الأوامر والنواهي متعلقة بالطبائع، لا بالأفراد المحققة للطبائع في الخارج، ولا نعني بالطبائع هنا ما كانت بما هي طبيعة، لأنّها في عالم طبيعتها، لا يمكن أن تكون متعلقة للأحكام الشرعية، كما لا يمكن أن تكون ذات أثر عادي خارجي «كالإحراق بالنسبة للنار، بما هي طبيعة لا صلة لها بالخارج» أو أثر عقلي «كالتحيز بالنسبة للجسم، بما هو طبيعة أيضاً» . . وإنّما المراد بالطبيعة في مرحلة تعلّق الأحكام، ما كانت مقيدة بالوجود، بحيث يكون التقيد داخلياً في الطبيعة والقيد خارجاً، بحيث لا يكون قيد الوجود دخيلاً في ماهية الطبيعة . . إذ إنّّه على هذا الفرض، يلزم اتّحاد المتعلّق المستلزم لعدم جواز الاجتماع.

وبناء على ما ذكر، فإنّه لا مانع من القول بجواز اجتماع الحكمين

في فرض تعلّق الحكم بالطبيعة المقيّدة بالوجود، وعدم لزوم المحذور لا في مقام تعلّق الحكم زجراً وبعثاً، لاختلاف الطبيعة بما هما متعلّقان للحكمين، وإن اتّحدتا في الوجود الذي جعلناه قيداً خارجاً، وإن كان التقيّد به داخلياً.

كما أنّه لا يلزم محذور في مقام الامتثال والعصيان، لأنّ موضوع الامتثال في المثال، هو الإتيان بالصلاة المسقط للأمر بالصلاة، وموضوع العصيان هو التصرف العدواني المسقط للنهي عن الغضب.

فالخارج ظرف لسقوط التكليف لا لثبوته، ولا ربط له بعالم تعلّق الأحكام، الذي يُبحث فيه عن جواز الاجتماع وامتناعه.

وفيه: ما قيل سابقاً من أنّ الأحكام، تتعلّق بالعناوين لا بما هي هي، وإنّما بلحاظ كاشفيّتها وحكايتها للمعنونات، كما هو الأمر كذلك في العبارات الملحوظة آلة للمعاني.

ولا يجدي تعدّد العناوين الحاكية عن حقيقة واحدة، في اتّصاف الحقيقة الواحدة بالكثرة المجوّزة، لتوجّه الأحكام المتعدّدة.

وفي المقام، نلاحظ أنّ الأمر والنهي متوجّهان إلى حقيقة الحركات الخاصّة في الأرض المغصوبة، وإن لوحظت هذه الحقيقة الواحدة من خلال عنوان طبيعة الصلاة تارة، ومن خلال عنوان طبيعة الغضب أخرى.

وأما القول: إنّ المجمع الذي تصادقت فيه الطبيعتان، هو الفرد الذي يعتبر مقدّمة لوجود الطبيعتين المتعلّقتين للأمر والنهي، وهذه المقدّمة إمّا أن لا نقول بوجوبها بوجوب ذيها، فلا يلزم محذور اجتماع

الضدّين في مورد واحد، وعلى القول بوجوب المقدّمة، لا نقول بوجوبها التبعدي في مورد عدم انحصار المقدّمات بهذه المقدّمة المحرّمة، أو انحصارها بسوء الاختيار.. فعندئذ يكون لها الوجوب الغيري التوصلّي، الذي يتمّ الغرض به رغم كونه حراماً.

فمردود بوجهين:

الوجه الأوّل: بطلان القول بمقدّمة الفرد للطبيعي، لما ثبت في محله أنّ تحقّق الطبيعة هو عين تحقّق الفرد، ومقدّمة الشيء لأمر آخر يسلّزم الاثنيّة والتغاير بينهما، وهو غير موجود في المقام.

الوجه الثاني: أنّ المجمع الذي يعتبر هو المعنون، الذي يتوجّه الحكم إليه حقيقة بتوسّط العنوان المرآتي، هذا المجمع ليس فرداً لماهيتين كانت إحداها موضوعاً للأمر والأخرى للنهي، بل إنّ هذا الفرد ماهية واحدة، وإن حكى عنها عنوانان - كالصلاتيّة والغصبيّة - فاجتمع بذلك الأمر والنهي الواردان على ذلك الموضوع الواحد وجوداً وماهية.

٢ - الدليل الثاني:

إنّ أوّل دليل على إمكان الشيء هو وقوعه، ولدى مراجعة الفقه نلاحظ أنّ هنالك موارد متعدّدة، لاجتماع حكمين على موضوع واحد، كاجتماع الاستحباب والوجوب في الفريضة في المسجد.. والاستحباب والإباحة في النافلة في البيت.. والاستحباب والكراهة في الصلاة في الحّمّام، أو الصيام في يوم عاشوراء، وغير ذلك من الموارد المشابهة.

ومن المعلوم أنّه ليست هنالك خصوصيّة في تضادّ الوجوب والتحريم بين الأحكام التكليفية، لوجود التضادّ في الأقسام جميعاً.

وفيه إجابة إجمالية وأخرى تفصيلية.

أما الأولى، فبدليكن :

١ - أن دلالة الأدلة في الأمثلة المذكورة، على جواز اجتماع حكمين متضادين، إنما هي من باب الظهورات، ولا يمكن التمسك بهذه الظهورات عند قيام الأدلة العقلية القطعية على خلافها، فهي قرينة توجب صرف الظهورات إلى المعنى الملائم.

٢ - خروج الموارد المذكورة عن مورد النزاع - وهو جواز الاجتماع في الواحد بعنوانين - والحال، أن الموارد السابقة مما توجه فيها حکمان إلى واحد بعنوان واحد . ففي مثال الصلاة في الحمام، نلاحظ أن الأمر والنهي لم يتعلقا بالصلاة والكون في الحمام، ليكون من قبيل الصلاة مع الغضب، بل الأمر متعلق بالصلاة مطلقاً، والنهي متعلق بالصلاة في الحمام . ومن المعلوم وجود المطلق في المقيّد.

وبناء على ما ذكر، يمتنع الاجتماع في مثل هذه الموارد اتفاقاً - حتّى عند القائل بالجواز - فلا بدّ للفريقين من رفع إشكال الاجتماع في تلك الموارد، خاصّة فيما لا يكون بديل لتلك العبادة . ككراهة صيام يوم عاشوراء، إذ ليس هنالك فرد آخر من صوم غير مكروه في ذلك اليوم، ووجه الخصوصية في ذلك، أن مجوّز الاجتماع لا يقول بالاجتماع فيما لا مندوحة فيه.

الثانية: أن العبادات المكروهة - التي نقض بها القول بالامتناع - على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ما تعلّق فيها النهي التنزيهي بالمأمور به بالأمر

الوجوبي، أو الاستحبابي بذاته وعنوانه، مع عدم وجود بديل للمنهي عنه، كصيام عاشوراء، وكالنوافل غير الراتبية في أوقات معينة، كوقت طلوع الشمس وزوالها غير يوم الجمعة وغروبها، فما هو المأمور به هو المنهي عنه . . فما هو الحلّ بعد ملاحظة أنّ مثل هذه العبادات، تقع صحيحة لإمكان التقرب بها إلى الله تعالى . . ومع ذلك فهي منهية عنها وراجع تركها، كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على ترك صيام عاشوراء^(١).

هنالك طرق ثلاثة لحلّ ما يتراءى فيه الاجتماع، وهي:

أ - أنّ النهي عن تلك العبادات المستحبة، لا يكشف عن وجود مفسدة في نفس الفعل، ليُقال إنّهُ إمّا غالبية على المصلحة، فكيف يصحّ التقرب بها، وإمّا مغلوبة للمصلحة، فكيف يرجّح تركها؟!

فالواقع أنّ نفس الفعل فيه كمال المصلحة التي قبل النهي، ولم يطرأ عليه آية منقصة أو حزا، بل إنّ هنالك مصلحة في عنوان منطبق على ترك الفعل، كمخالفة بني أمية - مثلاً - في صيام عاشوراء^(٢)، فيكون المقام من قبيل تزاحم مستحبّين بوجود مصلحة في كلّ طرف منهما . . فإمّا أن يتساويا فيحكم بالتخير . . وإمّا أن يرجّح أحدهما - كرجحان ترك الفعل في المقام - فيؤخذ بالراجع، وإن صحّ الأخذ بالآخر، لعدم وجود التعاند الموجود بين المصلحة والمفسدة في فعل الشيء، بل إنّ المصلحة في ترك الفعل لا ترفع المصلحة في الفعل، ولا توجب فيه منقصة.

(١) انظر: وسائل الشيعة: ج ١٠، ص ٤٥٩، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب.

(٢) انظر: أمالي الطوسي: ص ٦٦٧، ح ٤.

ب - أن لا يكون الترك من قبيل المصداق للعنوان الحائز للمصلحة، بل من قبيل الأمر الملازم له في الوجود، فلا يكون الطلب الاستجابي متوجّهاً حقيقة إلى الترك، وذلك لعدم التلازم بين أحكام المتلازمين - كما يُقال - بل ينسب النهي التنزيهي إلى هذا الملازم بالعناية والمجاز، بلحاظ العنوان الملازم له والمنهي عنه حقيقة.

وهذا هو وجه الامتياز عن الطريق الأول، الذي تعلّق فيه النهي حقيقة بالترك، وإن كان الامتياز فيه عن سائر المكروهات الملازمة للمفسدة في الفعل أنّه لا مفسدة - كما قيل في الطريق الأول - في جانب الفعل، بل فيه مصلحة مرجوحة.

ج - أن لا يكون النهي عن الترك مولويّاً - كما في الطريقين السابقين - بل كان إرشادياً، بمعنى الإرشاد - من دون زجر مولوي وطلب نفساني - إلى المصلحة في نفس الترك، أو في عنوان ملازم للترك، فيكون النهي دلالة من المولى سبحانه على ما هو الأكثر ثواباً.

وعليه، فيكون النهي حقيقةً لحكايته عن المصلحة في الترك، سواء كان بعنوان المصداق، أو الملازم للمنهي عنه.

القسم الثاني: ما تعلّق فيه النهي بذات المأمور به مع وجود البديل، كالصلاة في الحمام.

ولحلّ إشكال اجتماع الحكمين المتضادّين، يمكن سلوك الطرق الثلاثة في القسم الأول، وملخصه: أنّ النهي إمّا مولوي، لوجود مصلحة في عنوان مطابق.. أو ملازم للترك، مع بقاء الفعل على مصلحته.. أو إرشادي إلى المصلحة في العنوان كذلك.

وهنا طريق رابع يختصّ به هذا القسم، وهو: أنّ لطبيعة المأمور به تشخّصات خارجيّة متعدّدة، بحسب الأمكنة والأزمنة وغير ذلك. . هذه التشخّصات الخارجيّة متفاوتة بحسب الكمال والنقص، قياساً إلى فرد معتدل منها (كالصلاة في الدار بالنسبة إلى الصلاة في الحَمَّام والمسجد). . وعندئذٍ، ينهى المولى الحكيم عن بعض الأفراد، المتّصفّة بخصوصيّة توجب النقص في الفعل، لا على نحو المولويّة، لعدم وجود ملاك الأمر المولوي، وهو: إمّا وجود المفسدة في متعلّق النهي، أو وجود المصلحة في نقيضه - كما في الأمر المولوي في القسم الأوّل - فتبيّن أن يكون النهي للإرشاد إلى التشخّصات الأخرى، لتلك الطبيعة المأمورة بها المتجرّدة عمّا يوجب النقص في الثواب، وذلك من الفرد المعتدل في الأجر، (كالصلاة في الدار)، أو الممتاز في الأجر (كالصلاة في المسجد).

ومن هنا، ظهر معنى القول: إنّ الكراهة في العبادة، تقتضي نقصان الثواب، وهي أنّه لدى استقراء أفراد الطبيعة الواحدة، نرى أنّ هناك فرد متوسط بين الامتياز والنقصان، فما كان فوقه كان أكثر ثواباً، وما كان دونه فهو أقلّ ثواباً. . وليس معنى ذلك أن نقيس الأفراد بعضها مع بعض، فنقول: إنّ الصلاة في الدار مكروهة، لنقصان ثوابها بالنسبة للصلاة في المسجد.

كما لا يعني القول السابق، أن نقيس طبيعة عبادة بطبيعة عبادة أخرى، فنقول بكراهة الصدقة، لنقصان ثوابها عن الصلاة - مثلاً - أو باستحباب عبادة لزيادة ثوابها على أخرى، إذ المقياس - كما قلنا - هو بالنسبة إلى فرد معتدل من طبيعة واحدة.

القسم الثالث: ما تعلّق فيه النهي بعنوان متّحد وجوداً، أو ملازم

خارجاً للعبادة المأمور بها كالصلاة في موضع التهمة، إذ المنهي في المقام هو نفس الكون في ذلك الموضع، بخلاف القسم الثاني الذي لم يكن النهي فيه متوجّهاً للكون في الحمّام، وإنّما لذات الصلاة فيه.

وللمشكل في هذا القسم حلّ بناء على كلّ من مبنى الجواز والامتناع:

أ - فأما بناءً على الجواز، فلا مانع من تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متغيّرين، سواء اتّحداً وجوداً أو كانا متلازمين.

وعليه، فيكون النهي مولوياً حقيقياً بالنسبة إلى نفس الكون في موضع التهمة، ومجازياً بالنسبة إلى الصلاة، لعدم تعلّق النهي بها بعنوانها، وإنّما بمناسبة التلازم أو الاتّحاد الوجودي، ويمكن أن يكون النهي إرشادياً حقيقياً متعلّقاً بالصلاة، بمعنى دلالة الشارع إلى ذلك الفرد من الصلاة، التي لا تلازم أو تجامع وجوداً الكون في مواضع التهمة.

ب - وأما بناءً على الامتناع، فيختلف القول فيه بين صورة التلازم، وبين الاتّحاد الوجودي . . فأما الأوّل، فلا مانع من القول بمقالة المجوّزين، إذ القول بالامتناع يختصّ بصورة اتّحاد العنوانين خارجاً، لا تلازمهما معاً، فيصحّ القول بمولوية النهي وإرشاديته، كما مرّ آنفاً.

وأما في صورة الاتّحاد، وتغليب جانب الأمر لفرض صحّة العبادة المستلزمة لعدم كون الأمر مولوياً، فلا بدّ من القول بإرشادية النهي، بمعنى أنّ لطبيعة العبادة المأمورة بها تشخّصات متعدّدة، بحسب الكمال والنقص، ومنها تلك الطبيعة المجامعة لذلك العنوان المبتلى بمنقصة، أوجبت النهي عنه سوقاً للمكلف إلى التشخّصات الأخرى السليمة من تلك المنقصة.

بقي في ختام الدليل الثاني أمران:

الأمر الأول: أن تفسير (النهي) في العبادة بـ (أقلية الثواب)، جارٍ في القسم الثاني بناء على الامتناع، وذلك في صورة الاتحاد الوجودي، لدلالة (النهي) على منقصة في العبادة المجامعة للعنوان المنهي عنه، بخلاف صورة التلازم، لعدم وجود المنقصة في العبادة، وإنما في العنوان الملازم لها خارجاً.

وأما في القسم الأول، فلا يجري التفسير المذكور، لعدم وجود بديل للعبادة المنهية عنها، ليتمكن التفاضل بين الأفراد من حيث الثواب، ولا يختلف في ذلك القول بجواز الاجتماع أو امتناعه.

وأما في القسم الثالث؛ فيمكن جريان التفسير المذكور، بناءً على القول بالامتناع في صورة الاتحاد وجوداً دون صورة التلازم، لعدم وجود الحزاة في الفعل، بل في العنوان الملازم، ولا يجري ذلك التفسير بناءً على القول بالجواز، لجواز تعلّق كلٍّ من الأمر والنهي بعنوانين مختلفين، من دون سراية للنهي لتوجب النقص في الفعل.. كما هو الأمر كذلك في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة، فإن الصلاة فيها جائزة لنفس المرتبة من الأجر في باقي الصلوات، وإن ارتكب الفرد إلى جانب ذلك حراماً لتصرّفه المنهي عنه.

الأمر الثاني: أن ما مرّ ذكره كان بالنسبة لاجتماع الكراهية والوجوب، وأما بالنسبة للاستحباب والوجوب، فله - كسابقه - صور ثلاث:

١ - أن يتعلّق الأمر الاستحبابي بالمأمور به، مع عدم وجود البديل للعبادة، كاستحباب الصيام في أول يوم من كلّ شهر رمضان، فإنه بناءً على جواز الاجتماع، يمكن القول باجتماع الحكمين في الواحد

بعنوانين، ويكون نسبة الأمر الاستحبابي الفعلي إلى نفس العبادة مجازياً، لتوجّه الأمر الحقيقي لعنوان الصيام في أوّل الشهر في المثال.

وأما بناء على امتناع الاجتماع، فلا يمكن جريان ما قيل في القسم الأوّل في الفرض السابق، لا في صورة الاتّحاد الوجودي، ولا في صورة التلازم، إذ تعلّق النهي سابقاً بعنوان الترك المتّحد أو الملازم للفاعل، وهو يغيّر الفعل، وفي المقام تعلّق الاستحباب بعنوان منطبق، أو ملازم لنفس الفعل.

وعليه، فلا يمكن فرض التعدّد في الحكم، فالأمر الاستحبابي حينئذٍ يؤكّد الأمر الوجوبي، ويكون إسناد الأمر الاستحبابي إلى العبادة مجازياً في صورة التلازم، دون الاتّحاد الوجودي الذي لا يتصوّر فيه الأمر الاستحبابي أصلاً ولو مجازاً.

٢ - أن يتعلّق الأمر الاستحبابي بذات المأمور به، ممّا له بدل لوجود عنوان مطلوب ملازم، أو متّحد وجوداً مع المأمور به.

٣ - أن يتعلّق الأمر الاستحبابي بالمأمور به لا بذاته، بل لأجل اتّحاده الوجودي، أو الملازمة لعنوان مطلوب.

والتحقيق في هذين القسمين أن يُقال: إنّ الأمر الاستحبابي فيها يمكن أن يكون:

أ - إرشادياً إلى أفضل أفراد الطبيعة المتشخّصة بخصوصيّة كمالية (كالصلاة في المسجد أو جماعة) ويكون إسناد الأمر الاستحبابي إلى العبادة إسناداً حقيقياً، سواء قلنا بالجواز أم الامتناع.

ب - مولوياً اقتضائياً، لوجود ملاك المصلحة، لا فعلياً، ويكون الإسناد حقيقياً أيضاً، سواء قلنا بالجواز أم الامتناع.

ج - مولوياً فعلياً، ويكون الإسناد مجازياً في صورة ملازمة العنوان الراجح المأمور به، سواء قلنا بالجواز أم قلنا بالامتناع، فيما لو جاز اختلاف المتلازمين في الحكم.. كما يكون مجازياً في صورة الاتحاد الوجودي على القول بالجواز فحسب، وذلك لتعدد عنوان الحقيقة الواحدة، المجوزة لتعلق الحكمين المختلفين..

٣ - الدليل الثالث:

وهو الدليل العرفي فيما لو أمر المولى عبده مثلاً بخياطة الثوب، ونهاه على الكون في مكان معين، فعندئذ لو خالف العبد وخاط في المكان المحرّم، عُدَّ عند العرف مطيعاً باعتبار الخياطة، وعاصياً باعتبار الكون في المكان المحرّم، فصَحَّ تعلق الحكمين بالواحد باعتبارين.

وفيه، أولاً: مغايرة المثال المذكور لمورد الاتحاد الوجودي - كالصلاة في الأرض المغصوبة - فإنّ الحركات المعيّنة فيها هي مورد الاتحاد الوجودي، بين الصلاة والتصرّف الغصبي، بخلاف الخياطة فإنّها سواء كانت بالمعنى المصدري (من مقولة الفعل) أو بمعنى الاسم المصدري (من مقولة الكيف) غير متّحدة وجوداً مع الكون في المكان (من مقولة الأين).

ثانياً: إنّ الطاعة المدّعاة في المقام، إن كانت بمعنى الامتثال المشترط فيه قصد القربة، فهي غير متحقّقة دائماً في مقام اجتماع الأمر والنهي.. بل لا بدّ إمّا من تغليب جانب الأمر، ليتحقّق الامتثال من دون عصيان يمنع من تحقّق قصد القربة، أو تغليب جانب النهي،

ليتحقق العصيان من دون امتثال لعدم وجود الأمر، وذلك لما مرّ سابقاً من قيام البرهان على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

وأما إن كانت الطاعة بمعنى حصول الغرض، فعندئذٍ يمكن اجتماعها مع العصيان في التوصلّيات، كالسير إلى الحجّ بدابة مغصوبة.

أما العباديات المشترط إتيانها بداعي الأمر، فلا تتمّ الإطاعة في مورد النهي، إلّا في موارد عدم المبعوضيّة بالنسبة للمكلّف الناسي أو الجاهل، مع كونه مبغوضاً واقعاً.

٣ - أدلة القائلين بالتفصيل:

قد نقل التفصيل عن بعض الأعلام في هذه المسألة، وهو جواز الاجتماع عقلاً، لإدراك العقل التعدّد في الواحد بعنوانين، وامتناعه عرفاً لإدراك العرف الوحدة، وإن تعدّد العنوان.

وفيه، أولاً: إن كان إدراك العرف بالدقّة، والتحقيق في حكم هذه المسألة، فمعنى ذلك أنّه يدرك بالعقل، ولا معنى لجعله قسيماً للعقل.. وإن كان إدراكه بالمسامحة، فلا عبرة بهذا الإدراك المخالف للنظر العقلي الدقيق.

ثانياً: إنّ النزاع ليس في خصوص مدلول الأمر والنهي، ليكون للعرف مجال في تحديد المدلول، وتعيينه التنافي أو عدمه بين المدلولين في واحد بعنوانين، وإن خالف تحديده حكم العقل، فلا خصوصيّة في المقام للدالّ اللفظي، بل يعمّ كلّ ما دلّ على الوجوب والتحريم..

تنبيهات مسألة الاجتماع

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول:

توقّف الواجب الأهمّ على مقدّمة محرّمة بسوء الاختيار

قبل الدخول في أصل المسألة، نذكر فرعين تمهيديين:

الأوّل: لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب الحرام، لا بسوء الاختيار - كما لو سجن في أرض مغصوبة - فإنّه يرتفع الخطاب بالنهي، كما ترتفع العقوبة أيضاً استناداً لحديث الرفع.

وعليه، فلو كان لهذا العمل الحرام المضطرّ إليه، ملاك الوجوب قبل الاضطرار - كالصلاة مثلاً - فإنّه يبقى الملاك موثراً للوجوب، وذلك لسقوط النهي، وعدم وجود ملاك مزاحم لملاك الوجوب، فتصحّ العبادة في الأرض المغصوبة في المثال.

الثاني: لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب الحرام، ولكن بسوء اختياره (كما لو اضطرّ إلى البقاء في الأرض المغصوبة بعد دخوله فيها بسوء اختياره) فإنّه لا يمكن تعلّق الوجوب بذلك الحرام (كالصلاة أثناء البقاء في المثال) رغم ارتفاع خطاب النهي عند عدم تمكّن المكلف من العمل به، وذلك لمبغوضية الفعل الصادر من المضطرّ، واستحقاقه

العقوبة عليه للنهي السابق . . ومن المعلوم عدم اجتماع مبغوضية الفعل مع التقرب به، وعدم تأثير ملاك الوجوب لمنافاته لملاك التحريم الثابت بعد الاضطرار أيضاً.

وأما المسألة التي وقع فيها الكلام، فهي ما لو كان الحرام المضطراً إليه بسوء الاختيار، هي المقدمة المنحصرة للتخلص من حرام آخر، وذلك كما لو دخل بسوء الاختيار أرضاً مغصوبة، واضطراً للتخلص من حرمة البقاء فيها للخروج منها المستلزم لتصرف زائد محرم. وهنا أقوال خمسة وهي:

- ١ - إن الخروج منهي عنه كالورود.
 - ٢ - إن الخروج غير منهي عنه، بل مأمور به، لكن يستحق صاحبه العقوبة عليه.
 - ٣ - إن الخروج غير منهي عنه، بل مأمور به، ولا عقوبة عليه.
 - ٤ - إن الخروج مأمور به ومنهي عنه، بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي في الواحد بعنوانين.
- وهذا رأي أبي هاشم^(١) والمحقق القمي^(٢)، وقد نسبته إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

والمختار في المقام، قول خامس، وهو: إن الخروج منهي عنه بالنهي السابق على الاضطرار، لا بالنهي الفعلي الساقط بحدوث الاضطرار . . ومن ناحية أخرى يبقى أثره من العقوبة، وذلك لتمكّنه من

(١) عنه أضواء البيان، للشنقيطي: ج ٥، ص ٥٢٧.

(٢) قوانين الأصول: ١٥٣.

ترك الوقوع في الحرام الاضطراري، بترك أصل الدخول في المثال، فيحكم العقل بعدم المعذورية عند الوقوع في الاضطرار بسوء الاختيار. . ومن ناحية ثالثة فالخروج غير مأمور به، لعدم ارتفاع المبعوضيّة بكون التخلّص من الحرام منحصراً بذلك الحرام الاضطراري، فشأنه شأن أيّ حرام لم يقع مقدّمة لواجب أهمّ، أو كانت مقدّمة غير منحصرة.

وأشكّل على القول بـ «عدم مأمورية الحرام الاضطراري» أنّ هذا الخروج مقدّمة للتخلّص الواجب، ومقدّمة الواجب واجبة.

وفيه: أنّ المقدّمة المحرّمة للواجب: إمّا أن لا تكون منحصرة - كما لو أمكن إنقاذ الغريق من خلال أرض مغصوبة، وأخرى مباحة - فلا معنى عندئذٍ لسراية الوجوب إليها. . وإمّا أن تكون منحصرة، فعندئذٍ يقاس أهميّة الواجب بأهميّة ترك المقدّمة المحرّمة، ويرجح الأهمّ منهما.

فيمكن القول بوجوب المقدّمة المحرّمة، إذا كان الواجب أهمّ من ترك تلك المقدّمة، وفي المقام. . وإن تحقّقت هذه الأهميّة، إلّا أنّه لما كانت هذه المقدّميّة المنحصرة بسوء الاختيار، بقيت على ما هي عليه من المبعوضيّة والحرمة، وإلّا لو ارتفعت الحرمة باختيار ما يؤدّي إلى الاضطرار، لزم تعليق الحرمة وعدمها على إرادة المكلّف، فيحرم عليه الخروج من الأرض المغصوبة، لو اختار ترك الدخول من أصله، كما لا يحرم لو اختار الدخول واضطّرّ إلى الخروج بعد ذلك، وهو غير صحيح، لأنّ الإرادة على ذلك تصبح هي الموجدة للتكليف، والحال أنّ التكليف هو الباعث للإرادة.

أضف إلى أنّ الفرض هو كون الاضطرار بسوء الاختيار، وهو

يخالف فرض تعليق الحكم على الإرادة، إذ بناء على الأخير، يكون الحكم تحريماً على تقدير دون تقدير، فليس الاختيار بسوء في فرض عدم الحرمة.

كما أُشكِل أيضاً على عدم تعلّق الأمر بالخروج في المثال، أنّ التصرّف في الأرض المغصوبة المؤدّي للتخلّص من الغصب، لا يمكن أن يكون حراماً بعد الاضطرار كما هو معلوم، فحكمه حكم جواز شرب الخمر علاجاً لمرض مهلك. . فالخروج في المثال: إمّا مصداق للتخلّص من الحرام، أو مقدّمة له، وفي كلتا الحالتين يُعدّ أمراً مطلوباً للمولى ومأموراً به، لعدم مزاحمة شيء لملاك الوجوب فيه، لا قبل الاضطرار، إذ التكليف التحريمي لا يتعلّق إلّا بالمقدور، والخروج قبل الدخول غير مقدور على فعله، ولا على تركه.

فأمّا على الفعل، فمعلوم أنّه لا يعقل قبل الدخول، فهو بمثابة الموضوع للخروج.

وأمّا تركه فكذلك، لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل والترك نسبة واحدة، فمن لم يقدر على الفعل، لم يقدر على الترك أيضاً.

وأمّا ترك الخروج بترك الدخول، فلا يعتبر تركاً للخروج إلّا من باب القضية السالبة بانتفاء الموضوع - وهو الدخول - فعدم صدق ترك الخروج فيه كعدم صدق «أنّ زيداً لم يشرب الخمر لرفع الهلاك» لكونه غير واقع في المهلكة أصلاً، ف«الترك في الخروج» و«شرب الخمر» في المثالين إنّما هو في الواقع ترك لموضوعيهما.

فعليه، صحّ تعلّق الأمر بالخروج قبل الاضطرار وبعده، لعدم وجود مانع المبغوضية فيهما.

وفيه: أنّ انقلاب الحرام المضطرّ إليه من الحرمة إلى الوجوب، إنّما يكون في فرض الانحصار، وعدم الوقوع في الاضطرار بسوء الاختيار. . . أمّا لو أوقع المكلّف نفسه بسوء اختياره في مورد يدور فيه الأمر بين الاقتحام في ترك الواجب - كترك إنقاذ النفس عند توقّفه على شرب الخمر - أو فعل الحرام - كالتصرّف الغصبي - وبين الإقدام على الحرام - كالخمر والخروج الغصبي - فلا يتغيّر حكم الحرام الذي أنيط التخلّص من الحرام، لأنّ المكلّف كان بإمكانه التخلّص من الحرام، أو ترك الواجب من دون ذلك الحرام قبل إيقاع نفسه في محذور الدوران السابق.

ويضاف إلى هذا الجواب أيضاً:

أولاً: النقض بالبقاء في مثال الغصب، فإنّه لا شكّ في مبغوضيّته قبل الدخول وبعد الدخول من دون خطاب، مع أنّه متفرّع عن الدخول كالخروج. . . فالتفرع غير مانع لمطلوبيّة الترك، لا في البقاء ولا في الخروج، وإن اختلفا في أنّ العقل يحكم بلزوم الخروج، إرشاداً إلى الضرر الأقلّ والقبح الأخفّ في مورد الدوران بين المحذورين.

ثانياً: منع القول بعدم القدرة على الخروج قبل الدخول، وذلك لأنّه في باب القدرة لا يشترط قدرة المكلّف على مباشرة الفعل فحسب، بل يكفي القدرة عليه ولو بالواسطة - وهو الدخول في المثال - فالخروج يتحقّق بواسطة الدخول. . . كما أنّ تركه يتحقّق بترك الدخول أيضاً، وليس الدخول موضوعاً للخروج، ليكون انتفاء الخروج بانتفاء موضوعه، كما زعم في الإشكال.

وعليه، فهو نظير الأفعال التوليدية، كالإحراق الذي يتمّ بمباشرة أسبابه ويترك بتركها، ومادامت الوسطة مقدورة فيها، فذو الوسطة

مقدورة أيضاً، وهو يكفي لعدم قبح العقاب عليه، وإن أمر به العقل تخلصاً من محذور أهم.

ثالثاً: لو سلّمنا أنّ ترك الخروج إنّما هو بترك موضوعه، ولكنّ ذلك غير قادح في صدق القدرة على الترك بالواسطة، كما هو الأمر كذلك في الفعل.. فمادام المكلّف قادراً على فعل الحرام الاضطراري - من شرب الخمر والخروج - بسوء اختياره للوقوع في التهلكة والدخول، وعلى ترك الوقوع في التهلكة والدخول، فهو ممّن يستحقّ العقاب على ارتكابه للحرام الاضطراري، وإن حكم به العقل إرشاداً للفرار من عقوبة كبرى.

كما أُشكِلَ أيضاً على حرمة ما به التخلّص من الحرام، أنّ القول بحرمة هذه المقدّمة المنحصرة للواجب، يستدعي القول بامتناعه، إذ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي والعادي، ولازمه القول بسقوط وجوب ذي المقدّمة - كما هي القاعدة عند امتناع مقدّمته المنحصرة - . . ولكن، لا إشكال في وجوب ذي المقدّمة، فلا بدّ من القول بعدم حرمة تلك المقدّمة، لئلا يؤدّي القول بامتناعه إلى سقوط وجوب ذي المقدّمة.

وفيه، أولاً: بطلان كلّية القول أنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، لعدم صدق هذه القاعدة، فيما لو كان العقل حاكماً إرشاداً بلزوم الإتيان باليمنوع الشرعي، الذي يُتخلّص به من محذور أهمّ، كما هو الأمر في المقام.

وعليه، لا يسقط وجوب ذي المقدّمة.

ثانياً: لو سلّمنا إطلاق القاعدة السابقة، ولكنّ الساقط بالنسبة إلى ذي المقدّمة، إنّما هو الخطاب الشرعي مع بقاء ملاكه من المحبوبيّة،

كما كان قبل الاضطرار، وذلك لا يلزم سقوط حكم العقل بلزوم إتيانه - لما مرّ - وهذا المقدار كاف للبعث العقلي، نحو المطلوب الذي تنجز على المكلف سابقاً قبل الاضطرار، ولا بدّ من الخروج عن عهده ..

وأما القول الثاني، أنّ الخروج منهي عنه بالنهي السابق، وأمور به بالأمر الفعلي، ويمكن رفع محذور اجتماع الوجوب والحرمة فيه، بالقول: إنّ زمان الخطاب التحريمي قبل الدخول، يخالف زمان الخطاب الإيجابي بعد الدخول، كما لو حرّم المولى إكرام زيد يوم الجمعة، وأوجبه يوم الخميس.

كما يمكن رفعه أيضاً بالقول: إنّ التحريم مطلق، بمعنى ثبوت الحرمة في كلّ حال، والإيجاب مشروط بظرف الاضطرار، وهو الدخول في المثال.

فَيَرُدُّ عَلَيْهِ:

أولاً: إنّ لازم القول السابق، هو حرمة الفعل الواحد بعنوان واحد، ووجوبه في آن واحد، وهو ممنوع، سواء على القول بالامتناع أم الجواز. . إذ المثبت له يقول به في الواحد بعنوانين - كالصلاة في الأرض المغصوبة والخروج في المثال - ليس له إلا عنوان واحد.

ثانياً: إنّ اختلاف زمان الإيجاب والتحريم، لا يرفع محذوراً مادام متعلّقه في الحاليتين أمر واحد، فيقع الفعل بعنوان الوحيد، بناءً على القول السابق مبغوضاً - لمخالفة النهي السابق - ومحبباً - لإطاعة الأمر الفعلي - وهو باطل، لتنافي الملاكين فيهما.

نعم، المجدي في المقام هو تعدّد المتعلّق، وإن كان زمان الإيجاب والتحرّيم واحداً.

ثالثاً: عدم جدوى القول بالاشتراط والإطلاق، لوقوع محذور الاجتماع في بعض الحالات، وهو زمان ما بعد الدخول، الذي اجتمع فيه الحرمة بمقتضى الحكم المطلق، والوجوب بمقتضى الحكم المقيّد.

وأما القول الرابع، وهو أنّ الخروج مأمور به ومنهي عنه، وذلك لوجود المقتضي للحرمة والوجوب، وهما الدليلان الدالّان على حرمة الغصب، ووجوب التخلّص من الغصب في المثال، ولا بدّ من إعمالهما بعد انتفاء المانع عن تأثيرهما.. إذ ما يتصوّر أنّه مانع: إمّا اجتماع الحكمين المتضادّين، وهو غير متحقّق في المقام، لاختلاف العنوان المصحّح لتعلّق الحكمين.. وإمّا التكليف بما لا يطاق، وهو ليس بمحال إذا أوقع المكلف نفسه بسوء اختياره في الامتناع، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فَيردُّ عليه:

أولاً: امتناع اجتماع الحكمين المتضادّين وفق ما عرفت من الأدلّة السابقة، وعدم رفع تعدّد العنوان لضرورة الامتناع.

ثانياً: عدم تحقّق شرط جواز الاجتماع - لو سلّمنا به - لعدم تعدّد العنوان، إذ الخروج بعنوانه الواحد مأمور به، لأنّه سبب للتخلّص، ومنهي عنه، لأنّه تصرف غصبي.

وعليه، فالخروج الغصبي مقدّمة للتخلّص، لا أنّه معنون به، بل التخلّص عنوان متّزع من ترك الحرام بسبب الخروج.

ثالثاً: عدم وجود قيد الممدوحة في المقام، إذ لا يمكن للمكلف الإتيان بالواجب إلا بالفرد الحرام، فيمتنع الجمع بين التكليف الوجوبي والتحريمي الفعليين، لعدم قدرة المكلف على الانبعاث نحو الفعل والترك، وسوء الاختيار في المقام لا يجوز التكليف بالمحال.

نعم، في مورد الاضطرار للحرام بسوء الاختيار، يمكن القول بسقوط خطاب النهي، دون الملاك المجوز لاستحقاق العقاب.

رابعاً: القول أنّ الامتناع بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار، لا ربط له بالمقام، إذ يُراد بهذا القول إبطال مقالة الأشاعرة، بعدم اختيارية أفعال العباد بزعم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد^(١)، فإنّ وجود الشيء منوط بعلمته، وإذا وُجدتِ العلة كان وجود المعلول ضرورياً، وإلا لم يكن علة. . فجميع أفعال العباد: إمّا واجبة بوجود عللها، وإمّا ممتنعة بعدم عللها، فهي غير اختيارية فعلاً وتركاً، ووجه البطلان أنّ الامتناع والضرورة المذكورين، إنّما ينشأ من فعل العلة أو تركها، وكلاهما باختيار المكلف، وكلّ شيء انتهى إلى الاختيار كان اختيارياً.

ومن المعلوم أنّ هذا القول لا يعني جواز التكليف الفعلي في ظرف الامتناع أو الوجوب ولو كان ذلك بسوء الاختيار، لأنّ الغرض من التكليف هو سوق المكلف لاختيار المكلف به. . ومن المعلوم في المقام أنّ المكلف لا يمكن سوقه نحو الخروج وعدمه معاً، كما هو مقتضى القول بتوجّه الأمر والنهي إليه.

وتظهر ثمرة البحث عن حكم الخروج من الأرض المغصوبة، في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة.

فعلى القول بجواز الاجتماع، تقع الصلاة فيها صحيحة مطلقاً، سواء كان في حال الاختيار أم الاضطرار، لكون الصلاة مأمور بها، وعدم سراية النهي إليها.

فهي باقية على ملاكها، ويمكن إتيانها بقصد أمرها.

أمّا على القول بالامتناع، فللمسألة صور ثلاث:

١ - الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار، كالمحبوس في الأرض المغصوبة، ففيها لا إشكال في صحّة الصلاة أيضاً، لارتفاع حرمة الغضب بالاضطرار.

٢ - الاضطرار إلى الغضب بسوء الاختيار، وفيها يمكن القول بصحّة الصلاة حال الخروج، بناء على كون الصلاة مأمور بها، وعدم جريان حكم المعصية عليها.

٣ - الاضطرار إلى الغضب بسوء الاختيار، وفيها يمكن القول بصحّة الصلاة في غير حال الخروج، بناءً على تغليب ملاك الأمر على ملاك النهي مع ضيق الوقت. . . وأمّا مع سعة الوقت ووجود أمر بصلاة أخرى في غير موضع الغضب، فيتوقّف حكم تلك الصلاة على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وذلك لوضوح أنّ الصلاة في غير موضع الغضب، تضادّ الصلاة في الغضب، لعدم إمكان الجمع بينهما وحصول الغرض بإتيان أحدهما. . . وعندئذٍ لو اقتضى الأمر بالواجب الأهمّ (وهو الصلاة في غير الغضب) النهي عن ضده المهمّ (وهو الصلاة في الغضب) فيحكم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة، للنهي عنها وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة، كما هو مقتضى تغليب ملاك الأمر.

ولكن، مرّ فيما سبق عدم الاقتضاء المذكور، ولازمه صحّة الصلاة في الأرض المغصوبة اختياراً واضطراً، لتغليب ملاك الأمر وعدم النهي من جهة الأمر بضده كما هو المختار. . وإن سقط الأمر بالضدّ للأمر بضده الأهمّ.

الأمر الثاني: مرجّحات النهي

إنّ دليلي الحكمين المتضادين - بناء على القول بامتناع الاجتماع - إمّا أن يكونا متكفلين لبيان:

الحكم الاقتضائي لكلّ من العنوانين، فعندئذ لا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية، لفقدان الحكم الفعلي في المورد.

الحكم الفعلي لأحدهما، والاقتضائي للآخر، فلا بدّ من العمل بمقتضى الحكم الفعلي.

الحكم الفعلي للعنوانين، وعندئذ لو أحرز أقوى الملاكين فيهما أخذ بالأقوى منهما، وإن كان دليله أضعف بالميزان الدلالي أو السندي، فاجتماع الحكمين في الواقعة من باب التزاحم، لتحقّق الملاك والمقتضى في المتزاحمين، وليس من باب التعارض في الأدلة، الذي يُحرز فيها ملاك واحد لأحد الحكمين، والترجيح فيه للأقوى دلالة أو سنداً.

وأما إذا لم يحرز أقوى الملاكين للحكمين الفعليين، فيقدّم أحد الحكمين بمقتضى مرجّحات باب التعارض من القوّة سنداً أو دلالة، وكان هذا الترجيح لأحد الدليلين كاشفاً عن أقوّة ملاكه.

فَعُلِمَ من قولنا: «إنَّ باب الاجتماع هو من باب التزاحم بين الملاكات الثابتة لطرفي الاجتماع» عُلِمَ أنَّ تخصيص أحد الدليلين بترجيح مزاحمه، لا يعني انتفاء الملاك فيه، بل غاية ما يفيد التخصيص هو خروجه عن الفعلية والتنجز، بخلاف موارد التخصيص في باب التعارض كـ «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفُسَّاق» فإنَّ التخصيص فيه يفيده عدم وجود ملاك الإكرام في العالم الفاسق أصلاً.

ولازم هذا التفريق هو أنَّه إذا لم يؤثر الملاك فيما رجَّحناه من المتزاحمين لمانع، كالاضطراب، أو الجهل، أو النسيان في الغضب، أثر ملاك الطرف المرجوح كالصلاة في الدار المغصوبة وكان حكمه فعلياً.

فعليه، يحكم بصحة الصلاة في المورد المذكور، ويكون شأن الصلاة فيها شأنها فيما لو لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن دليل الحرمة فعلياً.

وليس الأمر فيها كموارد التعارض التي ينتفي الملاك في المرجوح بإثباته في الراجع، ولازمه عدم تأثير ملاك المرجوح عند ابتلاء ملاك الراجع بمانع في التأثير.

فتلخص من مجموع ما ذكر: أنَّ التخصيص في باب الاجتماع بمثابة التخصيص العقلي لتقديم أحد المتزاحمين - كالنهي مثلاً - بحيث لو عُرِضَ عليه مانع عن تأثير ملاكه، ورفع النهي من أصله، فإنَّه يؤثر ملاك الوجوب في صحة المجمع مع الأمر به. . . وبحيث لو عُرِضَ عليه مانع عن فعلية النهي، فإنَّه يؤثر ملاك الوجوب في صحة المجمع مع عدم الأمر به، لئلا يجتمع الحكمان في مورد واحد.

ثم وقع البحث في مرجّحات باب الاجتماع، وأنّ الراجع في المقام هو النهي، لوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أنّ دلالة النهي أقوى من دلالة الأمر، وذلك لأنّ العموم في النهي يستلزم عدم الإتيان بأيّ فرد من أفراد الطبيعة، بخلاف الأمر الذي لا يستلزم إلا الإتيان بفرد واحد.

وأشكّل على هذا القول، أنّ العموم المستفاد من جانب الأمر والنهي، إنّما هو من جهة تماميّة مقدّمات الحكمة، في جانب متعلّق كلّ من الأمر والنهي، وإن كان في الأمر عموم بدلي، وفي النهي عموم شمولي. . ولكنّ ذلك لا يوجب الفرق بين الأمر والنهي، مادام العموم مستفاداً من جهة واحدة، وهي جريان مقدّمات الحكمة.

وأجيب عن هذا الإشكال: أنّه لو كان العموم في النهي مستفاداً من الإطلاق بمقدّمات الحكمة، ولم يكن من باب الدلالة الالتزاميّة لنفس النهي، للزم أن يكون الاستعمال في بعض أفراد الطبيعة حقيقياً، كما هو مقتضى كلّ استعمال في الخاصّ عند عدم تماميّة مقدّمات الحكمة. . والحال أنّ استعمال النهي للدلالة على اجتناب بعض أفراد الطبيعة المنهيّة عنها، استعمال مجازيّ لمخالفة الدلالة الالتزاميّة لصيغة النهي. . إذ العموم فيه مستفاد من حكم العقل، بعدم انتفاء طبيعة المنهي عنها، إلا بالاجتناب عن عامّة أفرادها، لحكمه بعدم انتفاء طبيعة المنفي، إلا بانتفاء جميع أفرادها أيضاً.

والتحقيق أن يُقال: إنّ الدلالة العقلية قائمة على أنّ وقوع الطبيعة في حيّز النهي، يدلّ على لزوم اجتناب جميع أفراد الماهية المتعلّقة للنهي. . وأمّا تحديد الماهية سعة وضيقاً، فمستند إلى مقدّمات

الحكمة، فبتمامها يستفاد سريان الحكم لجميع أفراد الماهية، ومع عدم تماميتها وإهمال المتعلق أو تقييده، فلا يسري الحكم لجميع الأفراد.

وعليه، فلا تدل القرينة العقلية لوحدها على شمول الحكم لجميع أفراد الماهية - كما هو مدعى دعوى المجيب عن الإشكال - كما لا تدل مقدمات الحكمة لوحدها على ذلك أيضاً - كما هو مدعى الإشكال الأول - وإنما تتم الدلالة استناداً إلى الجهتين معاً.

لكن، رغم ما قيل من التحقيق، يمكن دعوى أنّ وقوع الطبيعة في سياق النهي، دالّ على لزوم اجتناب جميع أفراد الماهية، كما يدلّ على الإطلاق في نفس الماهية، كما كانت تفيد مقدمات الحكم في التحقيق آنفاً. . فيستفاد العموم الشمولي من نفس النهي، من دون استناد لمقدمات الحكمة، كما يمكن دعوى نظير هذا القول في مثل «كلّ رجل»، وذلك بالقول: إنّ نفس كلمة «كلّ» تدلّ على استيعاب مدخوله - وهي الطبيعة المهملة ولا بشرط - لجميع أفراد «الرجل» من دون استناد في ذلك لمقدمات الحكمة في جانب المدخول.

ولا يرد إشكال المجازية - بناء على كون الاستيعاب مدلولاً لنفس «كلّ» - فيما لو أُريد الخاصّ بقرينة كـ «العالم» في قولنا: «كلّ رجل عالم» وذلك لعدم تحقّقه في جانب «كلّ»، لبقائه على دلّته على استيعاب مدخوله، وإن كان مقيّداً لقرينة، كما في المثال، ولا في جانب مدخول «كلّ»، لعدم استعماله إلّا في العموم، واستفادة الخصوصية من الدالّ الآخر - وهو القرينة - فيكون الاستعمال من باب تعدّد الدالّ والمدلول. . فتدبر!

الوجه الثاني: أنّ في ارتكاب الحرام مفسدة، وفي امتثال الواجب

مصلحة. . ومن المعلوم أنّ دفع تلك المفسدة أولى من جلب تلك المنفعة، وبذلك يتقدّم النهي على الأمر.

وأشكّل المحقّق القمّي على هذا القول، بعدم صحّة إطلاق القاعدة المذكورة، لتشمل الواجب التعيني، كما لو ضاق وقت الصلاة في الأرض المغصوبة، إذ في ترك ذلك الواجب مفسدة، كما كان في فعله مصلحة. . فليس الدوران فيه بين دفع مفسدة وجلب منفعة، بل بين دفع مفسدتين^(١).

وفيه: أنّ الواجب التعيني ليس فيه، إلّا المصلحة اللازمة استيفائها، وليس في تركه مفسدة، بل فوت تلك المصلحة. . كما أنّه ليس في الحرام إلّا مفسدة لازمة الاجتناب، وليس في تركه مصلحة واجبة، وإلّا لزمّت عقوبة ارتكاب الحرام وترك الواجب معاً في مثل شرب الخمر.

والتحقيق، أن يُقال:

أ - منع إطلاق الأولويّة المذكورة، فقد يتّفق أن يكون جلب مصلحة كبرى - مثل الصلاة - أولى من دفع مفسدة - كمعصية صغيرة - في مورد الدوران، وهذا وارد في الشرعيّات والعرفيّات معاً.

ب - ومع التسليم بهذه الأولويّة، يُقال: إنّها تجري فيما لو دار الأمر بين امتثال واجب مسلّم، وترك حرام مسلّم. . والترجيح فيه للمكلّف بالأولويّة المذكورة، والأوفق بغرض المولى، ولكنها لا تجري فيما لو دار التكليف الإلهي بين الوجوب والحرمة، إذ الأولويّة المذكورة، لا تثبت الحسن أو القبح في مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، بناء على عدم إمكان اجتماع الحُكْمَيْن فيه.

ج - ومع التسليم بإمكان الأولوية في المقام، يُقال: إنها أولوية ظنية، لا تصل لدرجة القطع الموجب للترجيح.

د - ومع التسليم بترجيح النهي، مع عدم القطع بالأولوية في المقام، يُقال: إن ذلك فيما لو لم يمكن إجزاء أصل عملي - كالبراءة، أو الاشتغال - وذلك كموارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، اللذين لا بذيل لهما في مثل صلاة الجمعة، فلا تجري أصالة البراءة، للعلم بأصل التكليف الإلزامي.. كما لا تجري أصالة الاشتغال، لعدم إمكان الموافقة القطعية، فيحكم بالتخيير بين الفعل الذي يحتمل مصلحته، والترك الذي يحتمل مفسدته، فتتفع الأولوية الظنية في ترجيح جانب الترك.

ولا يجري ذلك في المقام بجريان الأصل العملي - كالبراءة - في جانب الحرمة حتى لو قلنا بأصالة الاشتغال عند الشك في تحقيق الجزء، أو الشرط للأقل والأكثر الارتباطيين.. وذلك لأن إجراء البراءة في الأخير، لا ينفي عدم الجزئية والشرطية واقعاً، فلا تبرأ الذمة إلا بإتيانه، بخلاف المقام، إذ ما يتصور أن يكون مانعاً في صحة الصلاة في الدار المغصوبة، هو فعلية الحرمة الموجبة لمبغوضية العمل، وهي مرتفعة واقعاً بإصالة البراءة، وإن احتمل بقاء الحرمة الواقعية في علم الله تعالى.

وعليه، افترق البحث في المقام عن موارد الحرمة والوجوب التعيينيين، إذ في الثاني يعلم بثبوت الحرمة أو الوجوب واقعاً، ويشك في الثابت منهما، وفيه يمكن العمل بالأولوية الظنية المذكورة، الأوجب للعمل بما هو أوفق مع التكليف الثابت.

وأما في المقام، فيحتمل ثبوت أحد الحكمين بأقوائية ملاكه، كما

يحتمل تساقطهما معاً، لعدم المرجح، فالشك في أصل التكليف الإلهي الذي لا سبيل إليه بهذه الأولوية الظنية.

نعم، يمكن القول في المقام بجريان أصالة الاشتغال، بتقريب أنه لا شك في وجود ملاك الحرمة في الفعل - وهو المبعوضة - وإن كان قد شك في كونه مؤثراً في التحريم، بأن كانت مفسدة غالبية على مصلحة الواجب في ضمن الحرام. . وهذا المقدار من إحراز المفسدة، وإن لم نعلم درجته المؤثرة، كافٍ في التأثير، ولا ينفع في المقام القول بالبراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط، وذلك لعدم تأتي قصد القربة من المكلف لاحتمال المبعوضة في الفعل، وعدم وجود هذا المحذور عند نفي الجزئية بالبراءة.

ويمكن الإشكال على هذا الاستدراك: أنه لا يلزم في صحة التقرب بالعمل، أن يحرز حسنه الذاتي، بل تكفي فيه أن لا يقع مبعوضاً. . فتأمل!

الوجه الثالث: أن في استقراء موارد دوران الأمرين الحرمة والوجوب، وترجيح الشارع لجانب الحرمة، دلالة على ترجيح النهي على الأمر، وذلك كما في حرمة الصلاة في أيام الاستظهار^(١) - وهي الأيام اللاحقة لأيام العادة دون العشرة - وكما في حرمة الوضوء من الإنائين المشتبهين^(٢).

وفيه:

أولاً: لا دليل على حجّة الاستقراء ما لم يفد القطع، أن وجه

(١) السرائر: ج ١، ص ١٤٩.

(٢) الخلاف: ج ١، ص ١٩٩، مسألة ١٥٦؛ مجمع الفائدة: ج ١، ص ٣٤٠ (شرح).

الحكم في الموارد المختلفة جهة مشتركة، وهي المتحققة في مورد البحث.

ثانياً: لو سلّم لعدم اعتبار القطع فيه، فإنه غير متحقق في المقام، بمجرد تحقق المدعى في هذين المثالين.

ثالثاً: ولو سلّم بكفاية المثالين، فإنه لا يثبت الدعوى من ترجيح جانب النهي بمثال الاستظهار والوضوء.

فأما:

أ - في مثال الاستظهار، فنقول: إنّ لمورد البحث خصوصيات:

الأولى: وهي دوران الأمر فيه بين الوجوب والحرمة الذاتية لا الشرعية، وهي الإتيان بالفعل مع دعوى كونه مأموراً به، وحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، ليست كحرمة شرب الخمر، بل تشريعية. . فلو أتى بالفعل من دون نسبة الأمر به إلى الشارع، بل به، جاء إدراك الواقع احتياطاً، لما كان في ذلك بأس.

والثانية: وهي عدم وجود أصل أو أمارة موافقة للطرف الراجح، والحال أنّ ترجيح جانب النهي في أيام الاستظهار: إمّا من جهة أمارية قاعدة الإمكان، المصطادة من الروايات^(١) والقائلة: إنّ كلّ ما أمكن أن يكون دم حيض هو محكوم بالحيض^(٢). . أو من جهة استصحاب الحيض.

ومن المعلوم أنّ بطلان الصلاة فيها، ليس من باب تغليب جانب

(١) انظر: وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٢٧٨، الباب ٤ من أبواب الحيض.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ٣، ص ١٥٥.

النهي، بل من باب حمل آثار الحيض، ومنها بطلان الصلاة على ما قام عليه الأصل أو الأمانة.

ب - في مثال حرمة الوضوء من الإنائين المشتبهين، فيمكن الإشكال فيه أيضاً: أنّ حرمة تشريعية أيضاً خارجة عن محلّ الكلام، لعدم حرمة بقصد الاحتياط.

ولو سلّم بحرمة احتياطاً أيضاً، فنقول: إنّ ذلك إمّا لأجل التّعبد بالنصّ - كالنصوص الواردة في الأمر بإراقة المائتين والتميم^(١) - وإمّا لأجل ابتلاء المكلف بنجاسة البدن، بحكم استصحاب النجاسة في آن ملاقة الماء الثاني للبدن، وذلك لدوران أمر الماء الأوّل بين أن يكون طاهراً أو نجساً. . فلو كان طاهراً عُلِمَ يقيناً، أنّ الماء الثاني منجس للبدن كما هو واضح، ولو كان الماء الأوّل نجساً، فإنّ البدن ينجس بمجرد ملاقة الماء الطاهر أيضاً، ولو أُريد به التطهير. . وذلك لحصول النجاسة في الآن الأوّل، للملاقة وعدم حصول الطهارة، إلّا بانفصال الغسالة أو التعدّد، وهو غير متحقّق في آن الملاقة.

وعليه، تستصحب النجاسة المتيقّنة في آن الملاقة على كلّ التقديرين.

نعم، لو كان التطهير في المقام لا يحتاج إلى تعدّد، كما لو كان الماء الثاني كُراً مشتبهاً بالنجاسة، فإنّه يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب، لعدم التيقّن بالنجاسة في آن الملاقة بالماء الثاني، لاحتمال كونه طاهراً، والمفروض أنّه ليس بحاجة إلى تعدّد.

وإن عُلِمَ في المقام بنجاسة البدن إجمالاً، إمّا بملاقة الماء

(١) تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٢٤٩، ح ٤٤.

النجس الأوّل أو الثاني، فعند انتفاء الزمان الذي نتيقّن فيه بحصول النجاسة - خلافاً للفرض السابق - يمكن جريان قاعدة الطهارة.

الأمر الثالث:

هل يلحق تعدّد الإضافات بتعدّد العناوين؟

الظاهر أنّ الإضافات الاعتباريّة المتعدّدة - كالعلم والفسق بالنسبة إلى ذات واحدة - يلحق بالعناوين المتعدّدة لماهيّة واحدة، فكما أنّ تعدّد العنوان مع وحدة المعنوي كافٍ لاجتماع الحُكمين، فكذلك يكفي تعدّد الاعتبارات مع وحدة متعلّق الأمر . . كالإكرام المأمور به باعتبار إضافته للعالم، والمنهي عنه باعتبار إضافته للفاسق، فإنّ مجمع الاعتبارين - اللذين بينهما نسبة العموم من وجه - يمكن أن يتّصف باعتبار كلّ من الإضافتين بالمصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً، وبالوجوب والحرمة شرعاً.

فعليه، لو أحرز الملاك للْحُكمين، لم يقع تعارض ولا تراحم بينهما - بناء على القول بالجواز - وأمّا على القول بالامتناع، فيقع التراحم ويلزم الرجوع لمرجّحات باب التراحم.

وأما لو أحرز المقتضى والملاك لأحد الحُكمين في مورد الاجتماع، وقع التعارض، ولزم الرجوع لمرجّحات التعارض السنيّة والدلاليّة.

فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق» معاملة تعارض العموم من وجه . . إنّما يكون بناءً على الامتناع، أو عدم المقتضي لأحد الحُكمين في مورد الاجتماع.

الفصل الثالث

اقتضاء النهي للفساد

وفيه أمور:

الأمر الأول:

اختلاف جهة البحث مع الفصل السابق

سبق أن قلنا: إنّ تعدّد الجهة في البحث، كافٍ لاختلاف البحثين، وإن اتّحد الموضوع فيهما، والجهة المبحوثة في هذا الفصل، هي عن اقتضاء النهي عن العبادة والمعاملة، لفسادها وعدمه، وهو يستلزم الفراغ عن إمكان توجّه الأمر والنهي لموضوع واحد. . بينما جهة البحث في الفصل السابق، كانت حول إمكان توجّه الأمر والنهي لعنوان واحد، باعتبار تعدّد عنوانيه وسراية كلّ من الحُكَمَين لمتعلّق الآخر وعدمه، وهما حيثّتان متغايرتان، توجبان تعدّد البحث فيهما.

الأمر الثاني:

لفظيّة البحث وعقليّته

يمكن جعل النزاع في هذا الفصل من مباحث الألفاظ، وذلك بوجود قول في المعاملات، بدلالة «النهي» على الفساد بالظهور اللفظي

في الفساد إرشاداً، لا بالدلالة العقلية، إذ ينكر القائل به الملازمة عقلاً بين الفساد والحرمة التي هي مفاد صيغة النهي.

فإن قلت: هذا في المعاملات، أمّا النزاع في العبادات فهو عقلي، لأنّ البحث يكون في الملازمة بين الفساد ومطلق الحرمة، وإن استفيد من دالّ غير لفظي، كما أنّ القول بعدم الملازمة، إنّما هو بين الفساد والحرمة أيضاً، فالبحث في الملازمة وعدمها عقلاً لا بالدلالة اللفظية.

قلت: إنّ التلازم العقلي بين الفساد والحرمة، لا ينافي لفظية النزاع، إذ كما تكون الحرمة مدلولاً مطابقاً لصيغة النهي، يكون الفساد مدلولاً التزامياً، لوجود التلازم العقلي بينه وبين مفاد الصيغة اللفظية، التي يبحث عن دلالاتها التي تعمّ الدلالة الالتزامية.

وعليه، لا يقاس البحث في هذا الفصل بالبحث في الفصل السابق، الذي لم يكن النزاع فيه لفظياً أبداً.

الأمر الثالث:

عموم النزاع للنهي التنزيهي والغيري والتبعي

لا وجه لتخصيص النزاع بالنهي التحريمي، وإن كان هو ظاهر النهي، وذلك لوجود ملاك البحث في النهي التنزيهي أيضاً، ومفاد النهي هو مرجوحية الفعل، وهذا الملاك متحقّق في النهي التنزيهي في خصوص العبادات، لعدم إمكان التقرب إلى الله تعالى بفعل مرجوح... وكون النزاع شاملاً للنهي التنزيهي في خصوص العبادات، لا يوجب خروجه من البحث العام، بل يمكن البحث في مطلق النهي، وإن ظهرت ثمرة البحث في النهي بقسميه في خصوص العبادات.

كما لا وجه لتخصيص النزاع بالنهي النفسي دون الغيري، مع وحدة الملاك وعدم الفارق بينهما، إلّا في عدم استحقاق العقوبة على ارتكاب الحرام الغيري، وهو غير فارق في المقام.. والشاهد عليه أنّه لو قلنا بدلالة النهي الغيري على الفساد، من جهة الملازمة العقلية، لا من جهة الإرشاد إلى الفساد، فإنّنا نلاحظ أنّ هذه الدلالة مستندة إلى الحرمة، لا إلى استحقاق العقوبة، كما توهمه المحقّق القميّ رحمته الله (١) فتحقّق بذلك ملاك البحث، من تنافي الحرمة مع الصّحة.

ومن هنا، جعلت ثمرة البحث في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، عبارة عن الفساد في العبادات، مع وضوح أنّ النهي عن الضدّ نهْي غيري لا نفسي يقتضي الفساد..

كما لا وجه لاختصاص النزاع في الحرام الغيري بالأصلي دون التبعي، لأنّ الحرمة التبعية، وإن لم تكن مدلولة للفظ، ولم تتعلّق به إرادة مستقلة، إلّا أنّها محقّقة لملاك المسألة، لبثت الحرمة في النهي التبعي، التي يمكنها أن تقتضي الفساد، كما هو موضوع البحث.

الأمر الرابع:

المراد بالعبادة

اختلف في المراد بالعبادة التي يقتضي النهي فسادها، وكيف يمكن تعلّق النهي بما يُسمّى عبادة، وهي التي تعلّق بها أمر عبادي، لا يمثل إلّا بقصد القرية؟ فلا بدّ من تعريف العبادة بما يتناسب مع تعلّق النهي بها.. وفي المقام تعاريف عديدة.

(١) قوانين الأصول: ص ١٤٦.

فالمختار منها: أنّ المراد بالعبادة في المقام: إمّا ما كانت بنفسها وبذاتها عبادة من دون حاجة إلى أمر - كالسجود والخضوع، والتقديس لرب العالمين - فلا إشكال في توجّه النهي إليه، لعدم وجود ما ينافيه من الأمر العبادي.. فهي عبادة حال النهي، وإن لم تكن مقرّبة للمولى، لوقوعها مبغوضةً له.

وإمّا أن يكون المراد بها، ما كانت أمراً عبادياً، لو لم يتعلّق بها النهي، بحيث لو أريد الإتيان به في ظرف عدم النهي، لزم قصد التقرب به إلى الله تعالى - كصوم العيدين والصلاة في أيام الحيض - بناءً على حرمتها الذاتية.

وعُرفت العبادة بتعريفات أخرى وهي:

الأوّل: ما أمر به لأجل التعبد به، ويرد عليه:

١ - أنّ الأمر ظاهر في الفعلية، فكيف يمكن أن يتعلّق به النهي؟!

٢ - أخذ المعرّف في التعريف بذكر كلمة «التعبد» وهو يستلزم الدور لتوقّف فهم العبادة على نفسها.

الثاني: ما يتوقّف على النية، ويرد عليه:

١ - لزوم الدور، إذ معرفة العبادة تتوقّف على صحتها، كما ورد في التعريف، وصحة العبادة تتوقّف على معرفة العبادة، توقّف معرفة المقيّد على معرفة قيده، فلزم توقّف معرفة العبادة على العبادة.

٢ - انتقاضه ببعض التوصلّيات، لو أريد بالنية قصد العنوان، وذلك كأداء الدين الذي لا يقع صحيحاً، إلّا مع قصد الأدائية للدين.. وإمّا لو كان المراد بالنية قصد القرية، فهي غير متحقّقة في العبادة في

المقام - كالصلاة في أيام العادة - إذ تحقق قصد القرية فرع الأمر بتلك العبادة، وهو ممّا ينافي النهي الوارد في المقام.

الثالث: ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، ويرد عليه:

١ - عدم تعلّق النهي بعبادة افترضت فيها المصلحة.

٢ - انتقاض عكس التعريف بالتعبدّيات، التي علمت المصلحة المنحصرة فيها (كالطهارة في الوضوء مثلاً) وانتقاض طرده بالتوصّليات التي لا يعلم المصلحة فيها (كتوجيه الميّت إلى القبلة مثلاً).

ولكن، لا يهتمّ البحث في مثل هذه التعريفات الواردة، في مقام شرح الاسم، لا في مقام التحديد المنطقي الواقع حدّاً أو رسماً.

الأمر الخامس:

دخول ما يتّصف بالصحة والفساد في النزاع

متعلّق النهي في النزاع، وإن كان مطلقاً يشمل كلّ ما تعلّق به النهي، إلّا أنّ المراد به في البحث ما أمكن أن يتّصف بالصحة والفساد، سواء كان أمراً عبادياً بالمعنى المتقدّم أم معاملة، بمعناه العامّ الشامل للعقود - كالبيع - والإيقاعات - كالطلاق - وغير ذلك كواجب توصّلي.. والجامع بين هذه الأمور كلّها، أن يكون الفعل تامّاً تارة، بحيث يترتب عليه الأثر الذي يُترقّب منه، وفاقداً لبعض ما هو دخیل في ترتّب الأثر، بحيث يوجب عدم حصول الأثر المتوقّع.

فخرج بذلك ما لا أثر له شرعاً، كالأفعال المباحة التي لا يتصوّر لها صحيحاً وفساداً شرعاً.. أو كان له أثر وحيد لا ينفكّ عنه،

كالإتلاف الذي يترتب عليه الضمان دائماً، ولا يُتصور له قسم فاسد، بحيث لا يترتب فيه أثره من الضمان، إذ إنه ملازم للإتلاف ولو كان سهواً، فأمره دائر بين الوجود والعدم، لا بين الصحة والفساد.

الأمر السادس:

المراد من الصحة والفساد

لا ريب أن للصحة والفساد معنى لغوي وعُرُفي واحد، يجري في جميع المقامات، فالصحة بمعنى التمامية، والفساد بمعنى عدمها.

ولكن اختلاف تفسير الصحة والفساد، في كل من المعاملات والعبادات، إنما هو بحسب اختلاف الآثار المقصودة في البابين، فيختلف بناء على ذلك تمامية العمل في عبادة - كالصلاة - يترتب أثرها من سقوط الإعادة والقضاء . . أو حصول الامتثال عن تمامية العمل في معاملة - كالبيع - يترتب أثره من النقل والانتقال.

كما أن الفعل الواحد قد يكون صحيحاً باعتبار، وفاسداً باعتبار آخر . . كالصلاة مع التيمم الصحيح، بالنظر إلى الحكم الثانوي، والفساد بالنظر إلى الحكم الأولي.

فَعُلِمَ من ذلك: أن الصحة والفساد وصفان اعتباريان، يختلفان حسب زاوية النظر إلى الفعل الواحد، وليس كالأوصاف الحقيقية المتضادة - كالبياض والسواد - ليمتنع الاجتماع.

كما عُلِمَ ممّا تقدّم: أن الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تفسير الصحة والفساد، إنما هو باعتبار المهم من الآثار لدى كل من الطائفتين، مع الاتفاق على أصل المعنى من التمامية في الصحة . . فإن

الأثر المهمّ المترتب على العبادات الصحيحة لدى الفقيه، هو سقوط الإعادة والقضاء، ومن هنا فُسِّرَت الصَّحَّةُ بذلك.

كما أنّ الأثر المهمّ لدى المتكلّم، هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، ولذلك جعل الصَّحَّةُ فيها تحقّق ذلك الأثر.

كما عَلِمَ ممّا تقدّم أيضاً: أنّ الأمر الواحد قد يتّصف بالفساد والصَّحَّةُ باعتبارين، حتّى عند الفقيه أو المتكلّم، إذ الحكم الشرعي: إمّا أن يكون واقعياً أوّلياً (كوجوب الصلاة مع الوضوء) أو واقعياً ثانوياً (كوجوب الصلاة مع التيمّم) أو ظاهرياً (كالصلاة مع الوضوء الاستصحابي).

وعليه، فيكون الصلاة مع التيمّم أو الوضوء الاستصحابي، مجزياً عند الفقيه، وموافقة للأمر عند المتكلّم، وذلك بالقياس إلى حكمه الظاهري أو الثانوي، وغير مجزٍ وغير موافق للأمر، بالقياس إلى حكمه الواقعي الأوّلي.

والنسبة بين قول الفقيه والمتكلّم، في الصَّحَّة والفساد قد تكون تساوياً، فيما لو فسرنا الأمر عند المتكلّم، وما يفيد الإجزاء عند الفقيه، بما يشمل الأقسام الثلاثة المذكورة. . وقد يكون الأعمّ المطلق من جانب الفقيه، لو فسرنا الإجزاء بامثال أيّ من الأقسام الثلاثة، وفسرنا الأمر بخصوص الأمر الواقعي، وقد يكون الأعمّ المطلق من جانب المتكلّم، لو فسرنا الإجزاء بامثال خصوص الأمر الواقعي، وفسرنا الأمر بما يشمل الأقسام الثلاثة.

واختلَفَ في أنّ الصَّحَّة والفساد من المجعولات الشرعيّة، أو من الأحكام العقلية المستقلّة، أو من الاعتباريات المشرّعة، وتحقيق المقام

بحاجة إلى التفصيل . . فنقول: إن البحث تارة في العبادات، وتارة في المعاملات:

فأما في العبادات: فعند المتكلم تكون الصحة والفساد، وصفين اعتبارين منتزعين من أمر تكويني - وهو مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمه - فهو ليس بجعل شرعي، ولا بحكم عقلي.

وأما عند الفقيه، فيكون الإجزاء بمعنى عدم الإعادة، والقضاء عند الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولي حكماً عقلياً، لعدم معقولية لزوم الإعادة والقضاء، مع إتيان المطلوب الواقعي للمولى، كعدم معقولية استحقاق العقوبة في تلك الحالة.

وأما الإجزاء عند الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الثانوي، فهو ليس بحكم عقلي، لعدم الإتيان بالمأمور به بالأمر الأولي، أو بما هو مستوف لتمام مصلحة الأمر الأولي . . فيكون الحكم بالصحة (منّة على العباد) أو الفساد (لوجود المقتضي للإعادة والقضاء) مجعولاً شرعياً، سواء جعل بنفسه كالزوجية والملكية، أم بتبع حكم تكليفي آخر، كالشرطية عند الأمر بالوضوء.

وما مرّ من المجعولية الشرعية للصحة والفساد، إنما هو بالنسبة للعنوان الكلي للمأمور به - ككلي الصلاة مع التيمم - أما الحكم بهما في الموارد الشخصية، فهو تابع للأحكام الكلية، ومصادقية الفرد للكلي، ممّا يحكم به العقل.

وأما في المعاملات: فالحكم بالفساد والصحة، تابعان للجعل الشرعي، فما رتب عليها الشارع أثره المقصود في المعاملة، كان حكماً بالصحة، وإلا كان حكماً بالفساد . . ولا يختلف الأمر في الجعل

الشرعي، بين أن يكون تأسيسياً، وبين أن يكون إمضائياً، لما تبانى عليه العقلاء.. إذ لولا ذلك الإمضاء الشرعي، لما ترتّب الأثر المقصود شرعاً، لأصالة الفساد في المعاملات.

ومن المعلوم أنّ هذا الجعل بالنسبة للمعاملات الكلّية.

أمّا المعاملات الشخصية، فالقول فيه ما مرّ سابقاً من أنّ الحكم بالصحة والفساد فيه، تابع لانطباقه على ما جعله الشارع سبباً، فيكون صحيحاً، وعدم انطباقه فيكون فاسداً.. وهذا الانطباق وعدمه لا دخل للشارع فيه، وإنّما هو من شؤون الفعل.

الأمر السابع:

وجود الأصل في المسألة

لو شكّ بعد البحث الأصولي في اقتضاء النهي للفساد، فلا أصل في المقام، يمكن الاستناد إليه في إثبات الاقتضاء أو عدمه.

وأمّا في البحث الفرعي الفقهي، فيمكن اعتماد أصل في المقام.

فأمّا في المعاملات، فالأصل فيها الفساد، لأصالة عدم ترتّب الأثر المقصود، بعد إيقاع المعاملة المشكوكة سببيتها في التأثير.

نعم، لو كان في المقام إطلاق ك ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) أو عموم ك ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) لم يصل الدور إلى الأصل العملي، مع وجود الظهور اللفظي.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة: الآية ١.

وأما في العبادات، فالقاعدة الأولى فيها الفساد أيضاً، لعدم وجود الأمر بوجود النهي، وعدم إمكان التقرب بالفعل المبعوض.

الأمر الثامن:

حالات تعلّق النهي بالعبادة

إنّ لمعلّق النهي في المقام حالات مختلفة، وهي:

- ١ - أن يتعلّق النهي بمجموع العبادة، كصلاة الحائض^(١).
 - ٢ - أن يتعلّق النهي بجزء العبادة، كالنهي عن سور العزائم في الصلاة^(٢).
 - ٣ - أن يتعلّق النهي بشرط العبادة الخارج عن العبادة، وإن كان التقيد به دخيلاً، كالنهي عن الوضوء بالماء المغصوب^(٣).
 - ٤ - أن يتعلّق النهي بوصف ملازم للعبادة، كالجهر أو الإخفات بالقراءة، التي لا يعقل انفصالها عن ذات القراءة^(٤).
 - ٥ - أن يتعلّق النهي بوصف مفارق للعبادة، كالكون الغصبي الذي يمكن مفارقه للصلاة، بأن تقترب بالكون المباح^(٥).
- فالأول ممّا لا ريب في دخوله في البحث، لأنها عبادة منهيّة عنها، فيبحث في اقتضاها للفساد أو عدمه.**

(١) نهج الحق، للعلامة الحلي: ص ٣٩٩.

(٢) الهداية، للشيخ الصدوق: ص ١٣٣.

(٣) الناصريات: ص ٨٠.

(٤) المعتبر: ج ٢، ص ١٧٦.

(٥) الحقائق الناضرة: ج ٢، ص ٤٨.

والثاني داخل في البحث أيضاً، إذ الأمر المتوجّه إلى الكلّ، يسري إلى الأجزاء جميعاً، فالجزء عبادة تعلّق بها النهي، يمكن أن يكون فاسداً، وإن لم تفسد به الصلاة، مع الإتيان بجزء آخر أيضاً - كقراءة غير سور العزائم - إلا إذا استلزم ذلك محذوراً آخر، من تكرار الجزء المبطل للعبادة.

والثالث فلا يدخل في البحث، فيما لو كان الشرط غير عبادة، كالستر بالحرير في الصلاة، لأنها ليست بعبادة، ليكون النهي عنها رافعاً لأمره وموجباً لفساده.. بخلاف ما لو كان الشرط أمراً عبادياً - كالوضوء - فإنّ النهي عنه موجب لفساده، لعدم تأتّي قصد القربة في أمثاله، فيكون موجباً لفساد المشروط به، كما لو لم يتحقّق الشرط أصلاً.

والرابع داخل في البحث، لأنّ النهي عن الوصف الملازم، نهى عن موصوفه، إذ لا يعقل بقاء الموصوف على أمره، مع النهي الفعلي عن صفته الملازمة له.. لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، وإن لم يلزم اتّحادهما.

والخامس داخل في البحث فيما إذا كان له اتّحاد وجودي مع العبادة، وقلنا بامتناع اجتماع الحُكْمَيْن، وتغليب جانب النهي.

أمّا إذا كان للوصف المفارق اقتران وجودي - كالنظر إلى الأجنبية حال الصلاة - أو كان له اتّحاد وجودي، وقلنا بالجواز، فلا يحكم بحرمة العبادة.. لعدم سراية الحكم من الوصف المقترن، وكذا من أحد العنوانين للعنوان الآخر، وإن اتّحدا وجوداً، لكفاية تغاير العنوانين على القول بالجواز.

وهناك حالتان يمكن إرجاعهما للحالات السابقة :

الأولى : أن يتعلّق النهي بالعبادة، ولكنّ العلة في ذلك هي ثبوت ذلك الوصف، أو الجزء، أو الشرط المبعوض للمولى سبحانه . . فيكون كوصف الموصوف «زيد» ظاهراً بصفة «القيام» وهي صفة متعلّقة واقعاً بأبيه وعليه تكون مبعوضيّة الوصف، أو الجزء أو الشرط، واسطة في عروض النهي على العبادة.

فعندئذٍ، لو كانت علة عروض النهي على العبادة، هي الوصف الملازم مثلاً، فتكون لهذه الحالة حكم القسم الرابع . . أو لو كانت علة العروض هي الجزء، فيكون لها حكم القسم الثاني . . وهكذا الكلام في الشرط.

الثانية : أن يتعلّق النهي بالعبادة حقيقةً، وإن كانت علة ثبوت هذا الحكم أحد الوسائط المتمثلة بالوصف أو الجزء أو الشرط، كالتغير الذي كان علة لثبوت حكم النجاسة للماء . . وحكم هذه الحالة حكم القسم الأوّل، وهو ما لو تعلّق النهي بمجموع العبادة، وبذلك تدخل هذه الحالة في موارد البحث.

تحقيق المسألة

وتحقيق المسألة بعد هذه المقدمات يتمّ في مقامين :

المقام الأوّل - في العبادات:

والحقّ فيها هو اقتضاء النهي للفساد في العبادة، إذا أتى بها بقصد العبادة، لا بما هو إتيان لفعل مباح - كصلاة الحائض تعليمياً لغيرها -

ولا فرق في هذا الاقتضاء، بين أن يكون النهي لنفس العبادة بجميع أجزائها، أو بجزء منها، لانتفاء صحّة الكلّ بانتفاء صحّة جزئه.. كما لا فرق في ذلك بين تعريف المتكلم للصحة، وذلك لعدم موافقة الشريعة بفعل مخالف للشريعة من جهة النهي فيه.. وبين تعريف الفقيه للصحة، وذلك لأنّ سقوط القضاء والإعادة، منوط بصلاحيّة الفعل للقربة، وإتيان المكلف له بعنوان القربة لتتمّ عباديتها.. بينما الفرض هو حرمة الفعل المنافية لصلاحيّتها للتقرب بها، ولا يكاد يتأتّى من المكلف قصد القربة بها أيضاً.

فإن قلت: إنّ أساس هذا الاقتضاء، هو القول بالحرمة الذاتية للفعل - كحرمة شرب الخمر لمبغوضيته ذاتاً - والحال أنّه في المقام لا يتّصف الفعل بالحرمة الذاتية، لأنّ الفعل إمّا أن يؤتى به بقصد القربة أو بدونه.. والأوّل غير مقدور للمكلف، لعدم وجود الأمر المصحح لقصد القربة، إلّا افتراءً على المولى، وإسناد ما ليس منه إليه تشريعاً من عند المكلف، فتكون حرمة حينئذٍ حرمة تشريعية، وهي لا تجامع الحرمة الذاتية، لعدم إمكان اجتماع الحكمين المتماثلين في موضوع واحد، كعدم إمكان اجتماع الضدين.

وأما الإتيان بالفعل من دون قصد القربة، فلا يتّصف بالحرمة الذاتية، لعدم كونه عبادة ليتعلّق به النهي، بل هو فعل مباح كسائر الأفعال المباحة، إذا لم يكن هناك ما يوجب غير ذلك.

قلت: هنالك عدّة أجوبة على هذا الإشكال، وهي:

أولاً: ليس المراد بالعبادة المنهية منها، ما لزم إتيانه بقصد الأمر، ليرد الإشكال السابق من عدم الحرمة بدون قصد الأمر، أو عدم

المقدورية بقصد الأمر . وإنما المراد بها - كما سبق - إما الفعل الذي لو أمر به لكان عبادياً متفوّماً بقصد القرية، فلا مانع من أن يكون حراماً مولوياً ذاتياً، بمعنى مبغوضية ذات الفعل، لا باعتبار تشريع المكلف . وإما أن يكون المراد به الفعل العبادي بذاته - كالسجود لله تعالى - ولا مانع أيضاً من حرمة ذاتاً مع بقاء عنوان عباديتها، لعدم توقفها على أمر المولى تعالى، والسرّ في حرمة الذاتية، هو مبغوضية ذات الفعل، وعدم تقريبه إلى المولى.

ومن هنا، كان فاسداً، فتبيّن من مجموع ذلك أنّه لا حاجة للأمر في قسمي العبادة، ليتحقّق موضوع الإشكال.

ثانياً: لو سلّم بإشكال اجتماع الحكمين المتماثلين، نقول: إنّ لا مانع من ذلك في فرض تعدّد المتعلّق، إذ متعلّق الحرمة الذاتية هو نفس الفعل، ومتعلّق الحرمة التشريعية هو الفعل القلبي - وهو البناء النفساني - على أنّ الفعل مستند لأمر المولى افتراءً عليه، كما هو الأمر كذلك في مطلوبة الانقياد ومبغوضية التجري، وهما فعلاّن من أفعال القلب .

وثالثاً: لو سلّم كون حرمة الفعل حرمة تشريعية لا ذاتية، فنقول: إنّ يستكشف من القول بحرمة التشريعية، أنّه لا أمر لهذا الفعل المنهي عنه، فهي بذلك تخصّص عموم الأمر بالفعل، أو تقيّد إطلاق الأمر، ومع انتفاء الأمر لا يتحقّق قصد الأمر، المستلزم لفساد العبادة المشتركة بقصد القرية.

نعم، لو كان توجّه النهي إلى العبادة عرضياً، أمكن القول بعدم اقتضاء الفساد، لعدم انتفاء ملاك الأمر من المصلحة في الفعل، ويمكن تحقّق هذا الفرض فيما لو كانت العبادة «كالصلاة» ضدّاً لمأمور به

«كإزالة النجاسة» وقلنا إنَّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاصّ إلّا عرضاً.. إذ النهي الحقيقي متوجّه إلى الضدّ العامّ، وهو ترك الإزالة في المثال.

المقام الثاني - في المعاملات:

والتحقيق فيه هو عدم اقتضاء النهي فيه للفساد، لعدم الملازمة بينهما لغة ولا عرفاً، فلا مانع من ترتّب الأثر المقصود على معاملة منهية عنها، سواء أكان النهي عن:

١ - نفس المعاملة بما هو فعل مباشري، كحرمة البيع وقت النداء لصلاة الجمعة^(١)، فالبمغوض نفس هذا العمل من الإيجاب، والقبول المانع عن الصلاة، وليس بالمغوض ما تسبّبه المعاملة من النقل والانتقال.

٢ - مضمون المعاملة، كالملكيّة في البيع الذي يعتبر فعلاً للمكلف، ولو بواسطة فعله المباشري، الذي يعتبر سبباً لذلك المضمون، وذلك كملكيّة الكافر للعبد المؤمن، فالمبغوض هو نفس سلطة الكافر على المؤمن، لا العقد البيعي الصادر من المتعاملين بما هو عقد.

٣ - إيجاد المسبّب بهذا السبب الخاصّ، فالمبغوض هو جعل هذا العقد سبباً لوجود المسبّب، كتمليك الزيادة بالبيع الربوي، لا أن يكون المبغوض هو نفس المسبّب.. إذ لا مانع من تمليك الزيادة بغير البيع - كالهبة - ولا أن يكون المبغوض نفس السبب، وهو البيع، بل المبغوض هو جعل الارتباط السببي بين البيع والزيادة.

(١) الخلاف: ج ١، ص ٦٢٩، مسألة ٤٠٢.

نعم، يمكن فرض انتفاء الفساد في موضعين:

الأول: فيما تعلّق النهي بالتصرّف في الثمن أو المثلث في مطلق البيع (كالنهي عن البيع الربوي) أو في بيع شيء معيّن (كالنهي عن بيع العذرة التي يكون ثمنها سحتاً) وذلك لأنّه لا يعقل حرمة ذلك التصرّف مع صحّة المعاملة، بل التلازم العرفي أو غيره، قائم بين الحرمة والفساد.

الثاني: فيما كان النهي فيه ظاهراً في الإرشاد إلى فساد المعاملة، وإلغات نظر المكلف إلى عدم ترتّب الأثر المقصود من المعاملة، من دون التطرّق إلى الحكم التكليفي للمعاملة.

وهذا القول في هذا الموضوع، إنّما يتمّ تصويره في المعاملات بمعناه الاصطلاحي الشامل للعقود والإيقاعات، لا بما يقابل العبادة.

فعليه، لو دلّت القرائن على إرشادية النهي، حكم بالفساد فيه، وإلا كان مقتضى النهي هو التحريم المولوي، الذي لا يستتبع فساداً، كما قلناه في المعاملات.

فإن قلت: إنّهُ يمكن استفادة الملازمة من بعض الروايات الواردة في هذا الباب، الدالّة على التلازم الشرعي بين النهي والفساد. ومنها الرواية المروية في الكافي، ومن لا يحضره الفقيه عن زرارة، عن الباقر عليه السلام قال: «سألت عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ذلك إلى سيّده إن شاء أجازته، وإن شاء فرق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بين عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد

له. فقال أبو جعفر عليه السلام: **إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ، إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ، فَإِذَا أُجَازَ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ**^(١).

وجه الاستفادة هو صحّة العقد، وقابليّته للحقوق الإجازة في صورة معصية المولى فقط من دون معصية الله، فيدلّ على عدم صحّة العقد من رأسه، فيما لو تحقّق عصيان الله تعالى بمخالفة المنهي عنه، فالنهي فيه دالّ على الفساد.

قلتُ: إنّ العصيان الوارد في الرواية، لا يُراد به المعنى الاصطلاحي بمعنى مخالفة التكليف، وإنّما يُراد به المعنى الوضعي، وهو عدم الإمضاء المقابل للحلّيّة الوضعيّة - بمعنى الإجازة والإمضاء - فعدم عصيان الله في الرواية، يعني عدم الإتيان بأمر غير ممض عند الشارع، ليكون النكاح بعدم إمضاء الشارع فاسداً، ولو أمضاه المولى . . وإنّما وقع العصيان للمولى - بمعنى الإتيان بفعل لم يمضه لعبده - فبإمضائه يقع النكاح صحيحاً، ولا يُراد بعصيان المولى هنا مخالفة الأمر، ليكون عصيانياً تكليفيّاً، إذ لم يقع نهي عن نكاح العبد، ليتحقّق معصية أمره.

واستعمال العصيان، بمعنى عدم الإجازة في جانب المولى، كمؤيّد على إرادة نفس المعنى في جانب الله تبارك وتعالى.

ولو لم يكن هذا المعنى ظاهراً في العصيان، بمعنى عدم الإمضاء، فليس بظاهر أيضاً في العصيان التكليفي . . ومن المعلوم بطلان الاستدلال مع طروء الاحتمال.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢١، ص ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبد والإماء، الحديث ١. وراجع: الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨؛ ومن لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٣٥٠.

وهكذا يمكن مناقشة الروايات الأخرى في هذا الباب^(١)، التي يُدعى دلالتها على اقتضاء النهي للفساد.

واختلف في دلالة النهي على الصّحة في العبادات والمعاملات، فحكى ثبوتها عن أبي حنيفة والشيباني عن العامة، وفخر المحققين من علمائنا^(٢).

والتحقيق أنه يختلف الأمر في العبادات والمعاملات، فأما في:

المعاملات: فيمكن القول بثبوت تلك الدلالة، فيما لو كان النهي عن المسبّب - كملكيّة الكافر للمصحف أو للعبد المسلم - وذلك لاشتراط القدرة في المنهي عنه، كاشتراطه في المأمور به. . ومن المعلوم أنّ القدرة على تحقيق المسبّب المنهي عنه، منوط بصّحة المعاملة، وإلا لم يترتب عليها المسبّب، وكذلك الأمر فيما لو كان النهي عن التسبب - كجعل البيع الربوي سبباً لتمليك الزيادة - وذلك لأنّ تحقق المسبّب فيه أيضاً، منوط بصّحة تلك المعاملة كما قلنا في سابقه.

وأما إذا كان النهي عن السبب، فلا يقتضي ذلك صحّة المعاملة، لأنّ السبب مقدور عليه، وإن كان فاسداً لا يترتب عليه الأثر - كالنهي عن البيع وقت النداء - فهذه الحرمة تجتمع مع الفساد، فلا يصدق القول باقتضاء النهي للصّحة، كما تجتمع مع الصّحة، فلا يصدق القول باقتضاء النهي للفساد أيضاً.

العبادات: فما كان منه عبادة ذاتية، لا تحتاج لعباديتها إلى أمر

(١) انظر: وسائل الشيعة: ج ٢١، ص ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

(٢) عنهم: مطارح الأنظار: ص ٣٠٧.

المولى، يمكن أن يتعلّق بها النهي المقتضي لعدم الصّحة، لعدم إمكان التقرب بفعل مبغوض للمولى، ولا تتوقّف المقدوريّة فيه على الصّحة، لأنّه يمكن الإتيان بالفعل بوصف عباديّتها الذاتيّة - وإن كان فاسداً - لعدم توقّفه على قصد الأمر الذي ينافي توجّه النهي إليها . . فتبيّن منه عدم دلالة النهي على الصّحة.

وأما ما كان منه عبادة تحتاج في عباديّتها إلى قصد الأمر، فلا يلزم من النهي صّحة العبادة، وذلك لمقدوريّة هذه العبادة مع فرض الفساد أيضاً . . إذ ليس المراد من العبادة هنا ما كان أمره فعليّاً، ليمتنع إتيانه بقصد الأمر المنافي للنهي، إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد بعنوان واحد . . وهو محال حتّى عند المجوّزين كما عرفت، بل المراد ما كانت عباديّته تعليليّة، بمعنى أنّها لو كانت مأمورة بها للزم الإتيان بقصد الأمر.

فعليه، يمكن الإتيان بالعبادة بهذا المعنى، وإن كان فاسداً، لدلالة النهي على ذلك.

فتلخّص من مجموع ما ذكر: أنّ النهي لا يدلّ على الصّحة في العبادات الذاتيّة وغيرها، بينما يدلّ على الصّحة في المعاملات بصورته، كما مرّ آنفاً.



المقصود الثالث في المفاهيم

مقدمة

يُعرّف المفهوم أنّه حكم غير مذكور في المنطوق، ولتوضيح هذا المعنى نذكر الأمور التالية:

الأول: الحكم في التعريف يعمّ الحكم الإنشائي، كما في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فيكون مفهومه «إن لم يجرى زيد فلا يجب إكرامه»، والحكم الإخباري كما في قولك: «إن أكرمتني أكرمك»، فيكون مفهومه: «إن لم تكرمني فلا أكرمك».

كما أنّه يعمّ الحكم الموافق سلباً وإيجاباً لحكم المنطوق، ويُسمّى بالمفهوم الموافق، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾^(١)، فيكون مفهومه النهي عمّا هو أشنع من التأفيف - كالشتم والضرب - وكذلك الحكم المخالف للمنطوق، ويسمّى بالمفهوم المخالف، كفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه».

الثاني: الحكم المفهومي المذكور إنّما يتبع المنطوق، لوجود خصوصيّة في معنى المنطوق. . هذه الخصوصية في المعنى الشرطي - مثلاً - عبارة عن عِلْيَةِ الشرط للجزاء على نحو الانحصار، ولا فرق بين أن تكون هذه الخصوصية مدلولة للفظ وضعاً، أو بمعونة مقدّمات الحكمة.

الثالث: جعلت عبارة «غير مذكور» صفة للحكم عدولاً عن تعريفه، أنّه حكم لغير مذكور، بحيث تجعل العبارة السابقة موضوعاً للحكم في المفهوم، وذلك لإشكالين في التعريف الأخير:

أ - عدم وصف الحكم فيه بعدم الذكر . . ومن المعلوم أنّ الحكم في المفهوم لا يذكر في المنطوق، حتّى في المفهوم الموافق الذي يتوهم فيه اتحاد الحكم في المنطوق والمفهوم، لأنّ الحكم التحريمي المتعلّق بالتأفيـف في منطوق الآية، يـغايـر الحكم التحريمي المتعلّق بالشتم في مفهومها.

ب - وصف موضوع الحكم المفهومي بعدم الذكر . . ومن المعلوم أنّ الموضوع في المنطوق قد يذكر في المفهوم، وذلك كالمفهوم المخالف في الجملة الشرطيّة، إذ موضوع الحكم بالوجوب وهو الإكرام «زيد» في مثال «إن جاءك زيد فأكرمه» هو نفس موضوع الحكم بعدم وجوب إكرامه في مفهوم هذه الجملة الشرطيّة.

وهناك مناقشات طويلة في المقام، لا يهمنّا التعرّض لذكرها، مادام الغرض من التعريف هو شرح الاسم، وتقريب المعنى إلى الأذهان.

واختُلف في أنّ المنطوقيّة والمفهوميّة، هل هي من صفات الدلالة كصفة الظهور لها، فيكون المعنى أنّ الدلالة: إمّا أن تكون دلالة مفهوميّة، بأن تكون دلالة تابعة للدلالة المنطوقيّة . . وإمّا أن تكون دلالة منطوقيّة، بأن تكون دلالة متبوعة للدلالة المفهوميّة . . فتكون الدلالة منطوقيّة ومفهوميّة بحسب التابعية والمتبوعيّة، أو أنّهما من صفات المعنى المدلول، كصفة الكلّيّة والجزئيّة لها، فيكون المعنى أنّ

المدلول، هل هو معنى ملفوظ، أو أنّه معنى مفهوم لما مرّ من وجود الخصوصية المُستتِبة لذلك المعنى.. وهذا هو الاحتمال الراجح، لأنّ المنطوقية والمفهومية من صفات الحكم.. ومن المعلوم أنّ الحكم من مقولة المداليل لا الدلالات، وبذلك يكون وصف الدلالة بهذا الوصف من قبيل وصف الموصوف بصفة ثابتة في متعلّقه.

والاختلاف في هذا الباب اختلافٌ صغروي، بعد الفراغ عن أصل حجّة المفهوم، لو ثبت في المقام.

فعليه، يقع البحث في أنّ الجملة الشرطيّة أو الوصفية أو غيرها، هل تدلّ بالوضع أو بمعونة مقدّمات الحكمة - كما سيأتي شرحه - على وجود خصوصيّة في معنى المنطوق، تستتبع ثبوت المفهوم أم لا؟

والتحقيق في هذه الدلالة، يتمّ بعقد فصول في هذا المقصد،

وهي:

الفصل الأول

مفهوم الشرط

١ - مقدّمة

لا ريب في أنّ الجملة الشرطيّة - بأية أداة كانت - تدلّ على ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط، كما هو مفاد المنطوق، ولكنّه وقع البحث في انتفاء الجزء بانتفاء الشرط - وهو مفاد المفهوم - لا على نحو الاتفاق بقرينة خاصّة.. بل على نحو الدلالة الثابتة بالوضع أو بمقدّمات الحكمة، بحيث تحمل الجملة الشرطيّة على هذا المفهوم، إلّا إذا قامت قرينة خاصّة على خلاف ذلك.

ولا بدّ للقائل بثبوت هذا المفهوم، من إثبات خصوصيّة بين الشرط والجزء تستتبع ذلك المفهوم، وهذه الخصوصية مركّبة من أمور أربعة:

الأوّل: أن يكون الارتباط بين الشرط والجزء على نحو التلازم، لا على نحو الاتفاق في بعض الموارد، كالارتباط بين مجيء زيد وطلوع الشمس.

الثاني: أن يكون الارتباط التلازمي على نحو الترتّب، بأن تكون نسبة الشرط إلى الجزء، نسبة العلة المتقدّمة رتبة إلى المعلول المتأخّر،

لا أن يكون الشرط والجزاء معلولين لعلّة واحدة، فيكونان متلازمين في رتبة واحدة.

الثالث: أن يكون التلازم الترتبي على نحو العلّية التامة، لا أن يكون التلازم على نحو الترتب غير العلّي، كما لو كان الشرط ملازماً لما هو علّة للجزاء.. ولا أن يكون التلازم على نحو الترتب العلّي الناقص.

الرابع: أن يكون التلازم الترتبي العلّي التام على نحو الانحصار، وإلا لم يلزم من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لاحتمال وجود علّة بديلة لتلك العلّة غير المنحصرة.

فعليه، لا بدّ للقائل بثبوت مفهوم الشرط، من إثبات كلّ الأمور الأربعة.. بينما يكفي للقائل بانتفاء المفهوم، من إبطال أحد الأمور المذكورة، وذلك ممكن إلا في الأمر الأوّل، لتبادر التلازم قطعاً من الجملة الشرطيّة.

٢ - أدلّة القائلين بمفهوم الشرط

١ - التبادر: وهو يفيد ظهور اللفظ في اللزوم الترتبي، على نحو العلّة المنحصرة.

وفيه: أنّ هذه الدعوى بعيدة، لكثرة استعمال الجملة الشرطيّة في موارد اللزوم الترتبي، على نحو العلّة غير المنحصرة، مثل: «لو كانت الشمس طالعة فالضوء موجود».. بل في موارد اللزوم غير الترتبي، كما لو كان الشرط والجزاء متلازمين ومعلولين لعلّة واحدة، مثل: «لو كان الضوء موجوداً فالحرارة موجودة»، فهما لازمان لعلّة واحدة كالشمس.

ومما يؤيد عدم هذا الظهور، أنّ من لوازمه مجازية الاستعمال في غير المعنى الظاهر، مع أنّ الاستعمال في غير الترتب على نحو الانحصار، من دون رعاية العلاقة اللازمة في المجاز صحيح. . بل يكون الاستعمال في موارد اللزوم، الذي لا يفيد مفهوماً على نحو الاستعمال، فيما ادّعي أنّه المعنى الظاهر، وهو المفيد للمفهوم في عدم لحاظ عناية أصلاً. . ومن هنا، لا يلزم أيّ من المتخصصين عند القضاء بمفهوم دعواه، إذ لو كان للفظ معنى ظاهر فيما يفيد المفهوم، لأخذ به.

٢ - الانصراف: بدعوى أنّ إطلاق الارتباط اللزومي في الجملة الشرطيّة، ينصرف إلى أكمل أفراد، وهو فيما لو كان الارتباط على نحو الترتب على العلة المنحصرة، وهو ممّا يفيد المفهوم لوجود الخصوصية المستتبعة له.

وفيه: أولاً: منع كبرى الانصراف، لأكمل الأفراد، لعدم إيجابه الأنس الشديد بين اللفظ والمعنى، وهو اللازم في تحقق الانصراف، وخاصّة مع ملاحظة كثرة الاستعمال - الموجبة للانصراف - في غير الفرد الأكمل.

وثانياً: منع صغرى اكملية الارتباط اللزومي، في موارد الترتب على نحو العلة المنحصرة. . وذلك أنّ الارتباط اللزومي بين الشرط والجزاء، يفيد سنخ ارتباط بينهما، بحيث لا يوجب انحصار ذلك الربط أو عدمه، كملاً أو نقصاً فيه. . فالارتباط القائم في مورد الانحصار، هو بعينه قائم في موارد عدم الانحصار، فلا يثبت اكملية لأحدهما بالنسبة للآخر.

٣ - الإطلاق: بمعونة مقدّمات الحكمة - لا بالوضع - وذلك

بالقول: إنَّ إطلاق الارتباط اللزومي بين الشرط والجزاء، المدلول عليه بأداة الشرط، أو هيئة الجملة الشرطيّة، يدلّ في مقام البيان على أنَّ الارتباط على نحو العلّية المنحصرة.. إذ لو كان هناك ارتباط آخر بين ذلك الجزاء وشرط آخر، للزم على المتكلّم الحكيم أن يبيّنه.. ونظير هذا الإطلاق ما مرّ سابقاً من إطلاق صيغة الأمر الدالّ على الوجوب النفسي، إذ لو كان وجوبه معلّقاً على وجوب ذي المقدّمة، للزم بيانه.

وفيه، أولاً: أنَّ مقدّمات الحكمة جارية في موارد قابليّة اللفظ للاتّصاف بالإطلاق.. ومن المعلوم - في المقام - أنَّ مفاد أداة الشرط معنى حرفي لا يلحظ استقلالاً، بل يلحظ تبعاً لغيره ممّا به قوام ذلك المعنى الحرفي المدلول لأداة الشرط.. ومن المعلوم أنَّ هذا اللحاظ يوجب جزئيّة المعنى، المانعة لانعقاد الإطلاق والتقييد فيها، لأنّهما من خصوصيّات المعاني الكلّيّة.

وثانياً: أنَّ الإطلاق المفيد لتعيّن إحدى المعاني، إنّما يثبت فيما لو كانت المعاني الأخرى بحاجة إلى بيان زائد، منفي بتماميّة مقدّمات الحكمة، وهي ثابتة في المقيس عليه - وهو إطلاق الأمر الدالّ على الواجب النفسي - دون المقيس - وهو إطلاق أداة الشرط للدلالة على العلّية المنحصرة - إذ في المقيس عليه، يكون القدر المتيقّن بين أنحاء الواجبات هو أصل الوجوب - وجب شيء آخر أم لا - وهو معنى الوجوب النفسي.. وأمّا الغيريّة - وهي الوجوب في ظرف وجوب آخر - فبحاجة إلى قيد زائد منفي بالإطلاق.. وأمّا في المقيس فليس القدر المتيقّن فيه هو اللزوم على نحو العلّية المنحصرة، ليكون هو مقتضى الإطلاق، بل المعنى الثابت فيه - على كلّ حال - هو أصل اللزوم..

وأما الانحصار وعدمه، فقيدان زائدان لا يثبت أيّ منهما إلّا بقرينة معيّنة، بلا تفاوت بينهما أصلاً.

٤ - الإطلاق أيضاً: ولكن ليس بالتقريب السابق في جانب أداة الشرط، أو هيئة الجملة الشرطيّة، وإنّما بتقريب آخر في جانب مجموع جملة الشرط، وذلك بالقول: إنّ إفادة الجملة الشرطيّة لعدم الانحصار، بحاجة إلى قيد زائد يفيد وجود علّة أخرى مقارنة للشرط «فيكون التأثير مستنداً إليهما» أو سابق عليه «فيكون التأثير مستنداً إلى هذه العلّة السابقة». . . ولكن عدم ذكر المتكلّم لهذه القيود - وهو في مقام البيان - يفيد انتفاء هذه القيود الزائدة، دالّاً بذلك على انحصار ترتّب الجزاء على ذلك الشرط، وهو يفيد المفهوم.

وفيه: أنّ تماميّة التقريب السابق، موقوفة على جريان مقدّمات الحكمة فيها، بمعنى كون المتكلّم في مقام بيان العلل الدخيلة في تحقّق الجزاء. . . وهو فرض نادر، إذ المتكلّم عادة في الجمل الشرطيّة، في مقام بيان ما يقتضي الجزاء، من دون نظر إلى انحصاره أو عدمه، إلّا أنّ تقوم قرينة خاصّة على كون المتكلّم في مقام البيان بهذا النحو. . . إلّا أنّ ذلك لا يجدي في إثبات مدّعى القائل بوجود قرينة عامّة في جميع موارد الشرط، تفيد انحصار الشرط المستلزم للمفهوم.

٥ - الإطلاق أيضاً: أنّ للشرط فرد مؤثّر في العلّة، مع عدم وجود البديل (كالواجب التعيني). . . وفرد مؤثّر في العلّة، مع وجود البديل (كالواجب التخيري) فكما أنّ الإطلاق يقتضي التعيين في باب الأوامر، كذلك الإطلاق يقتضي التعيين - بمعنى انحصار العلّة - في باب الشروط، وهو ممّا يفيد المفهوم.

وفيه، **أولاً**: الفارق بين التعيين في المقام، والتعيين في باب الواجبات، فإنّ الواجب التعيني يغير ثبوتاً الواجب التخييري، فالوجوب متعلّق في الأوّل بما لا عدل له.. وفي الثاني بما له عدل.

وعليه، يكون لهذين الوجوبين خصوصيّات الأولى: أنّهما نحوان من الوجوب ثبوتاً.. والثانية: أنّ إثبات أحدهما - وهو ما له عدل في الواجب التخييري - بحاجة إلى بيان زائد.. ومن المعلوم حينئذٍ أنّ إطلاق المتكلّم في مقام البيان، يثبت ما لا يحتاج إلى قيد زائد - وهو الوجوب التعيني - وهذا بخلاف المقام، فالشرطيّة فيه كيفيّة واحدة من الارتباط بين الشرط والجزاء، سواء تحقّقت هذه الكيفيّة في شرط واحد أم متعدّد، فلا يتحقّق في المقام نحوان من الشرطيّة ثبوتاً، ليكون الإطلاق مثبتاً لما ليس له قيد زائد.

فإن قلت: إنّ التعدّد في الشرطيّة على نحو التخيير، بحاجة إلى قيد زائد، بخلاف الشرطيّة المتعيّنة المنحصرة، وبذلك يتّحد المقامان.

قلت: إنّ البيان الزائد إنّما هو لذكر الشروط المتعدّدة، لا لبيان كيفيّة الشرطيّة، كما كان في الوجوب.. إذ ليس التعدّد أو الانفراد دخيلاً في معنى الشرطيّة، ولهذا لو أطلق المولى في مقام بيان الاشتراط، ولم يرد خصوص الشرط المنحصر - الذي لا يحتاج إلى ذكر عدله - لم يكن الكلام مجملاً أو مهملاً، لذكره تمام ما به قوام الشرطيّة، ولم يكن المولى مُقَصِّراً في مقام بيان الشرطيّة، وإهمال التعدّد، أو عدم إهمال لما لا دخل له في الشرطيّة.. بخلاف التعدّد وعدمه في الوجوب، فإنّه دخيل وموجب للتنويع فيه، بحيث لو أطلق المولى الأمر، ولم يرد خصوص الواجب التعيني - كما هو مقتضى

الإطلاق، وعدم تقييده بعدله - كان البيان مجملاً أو مهملاً، لعدم ذكره التعدّد أو عدمه الدخيلين في نوعي الوجوب.

وثانياً: أنّ دلالة الإطلاق على التعيين في المقام، إنّما هي من باب الاتّفاق لوجود الفرائض الخاصّة، وهو لا يكفي لإثبات القرينة العامّة، المستلزمة لتلك الدلالة دائماً.

٣ - أدلة القائلين بعدم مفهوم الشرط

الدليل الأوّل: وهو ما نُسبَ إلى السيّد المرتضى رحمته الله من أنّ مفاد الشرط، هو تعليق الحكم على الشرط^(١) - بمعنى تحقّقه عند تحقّق الشرط - ولا يعني انتفاء الحكم بانتفاء ذلك الشرط، لاحتمال وجود شرط بديل، يقتضي أيضاً ذلك الحكم كقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٢)، فإنّ الآية وإن لم تفد الشرطيّة بأداة الشرط، إلّا أنّها تفيد توقّف الحكم بقبول إحدى الشهادتين بشهادة الرجل الثاني.. وعندئذ نقول: إنّ هذه الآية لا تفيد مفهوماً - وهو عدم قبول شهادة الأوّل، بانتفاء شهادة الثاني - لما هو معلوم خارجاً من نيابة اليمين، أو شهادة امرأتين مناب شهادة الرجل الثاني.

هذا في الشرعيّات، وكذلك في العقليّات.. إذ لا مفهوم لتعليق الحرارة بوجود الشمس، لعدم انتفاء الحرارة بانتفاء الشمس، عند احتمال وجود شرط آخر كالنار فعلاً.

(١) عنه المعتبر: ج ١، ص ٣١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

وفيه: أن كلام السيّد عَلَيْهِ السَّلَام إِنْ كَانَ بِصَدَدٍ إِدْءٍ اِحْتِمَالٍ وَجُودِ الشَّرْطِ الْبَدِيلُ ثُبُوتًا وَفِي عَالَمِ الْوَاقِعِ، فَهُوَ مِمَّا لَا يَضُرُّ بَثُوتَ الْمَفْهُومِ فِي عَالَمِ الْإِثْبَاتِ، لِعَدَمِ جَرِيَانِ هَذَا الْاِحْتِمَالِ بِحَسَبِ الظُّهُورِ الَّلَفْظِيِّ - وَإِنْ بَقِيَ بِحَسَبِ الْاِحْتِمَالِ الْعَقْلِيِّ - وَإِنْ كَانَ بِصَدَدٍ إِدْءٍ اِحْتِمَالِ إِثْبَاتًا وَفِي عَالَمِ الدَّلَالَةِ، فَذَلِكَ مِمَّا لَا يُؤْخَذُ بِهِ مَا لَمْ يَبْلُغْ اِحْتِمَالُهُ بِحَسَبِ الظُّهُورِ الْعَرْفِيِّ، إِلَى دَرَجَةِ الرَّجْحَانِ أَوْ التَّسَاوِيِّ، بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَجَالٌ لَانْعِقَادِ ذَلِكَ الظُّهُورِ.

الدليل الثاني: أنه لو دلّ المنطوق على المفهوم، لكان ذلك إمّا بالمطابقة، أو التضمّن أو الالتزام، ولم يثبت أيّ نحو من أنحاء الدلالات المذكورة.

وفيه: أنه لو ثبت وجود خصوصيّة الترتّب العَلِّي المنحصر في المنطوق، لكانت الدلالة على المفهوم دلالة التزاميّة لحكم العقل بانتفاء المشروط، بانتفاء شرطه المحصور. . فالحقّ في إبطال الدلالة على المفهوم، هو إنكار هذه الخصوصيّة - كما مرّ سابقاً - لا إنكار أصل الدلالة، ولو مع ثبوت هذه الخصوصيّة.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيْنَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ ^(١) فإنّ مفهوم الآية هو جواز الإكراه على البغاء، إن لم يردن التحصّن، وهو ليس بمراد قطعاً.

وفيه: أن المدعى هو ظهور الجمل الشرطيّة في المفهوم، إمّا وضعاً أو بالقرينة العامّة، وذلك لا ينافي عدم ثبوت المفهوم، عند قيام

(١) سورة النور: الآية ٣٣.

قرينة خاصّة دالّة على عدم المفهوم، وأنّه بانتفاء الشرط في الآية، ينتفي الموضوع للحكم أصلاً. . بحيث لا يبقى مجال للبحث في وجود المفهوم وعدمه، إذ الشرط فيها مسوق لبيان تحقّق الموضوع، إذ لا يتصوّر الإكراه إلّا مع إرادة المكره، خلاف ما يريده المكره. . وأمّا مع الإرادة، فلا معنى للإكراه كما هو الأمر كذلك في جملة: «إذا رزقت ولداً فاختنه».

وعليه، يكون البحث فيها خارجاً عن محلّ الكلام، وهو فيما لو بقي الموضوع حتّى مع انتفاء الشرط كـ «أكرم زيدا إن جاءك»، ليتمّ البحث في وجود المفهوم الجاري على ذلك الموضوع.

٤ - تنبيهات

التنبيه الأوّل: انتفاء السنخ أو الشخص في المفهوم:

النزاع في هذا الفصل، إنّما هو في الدلالة على المفهوم، بمعنى انتفاء كلّ الحكم المحمول على الموضوع عند انتفاء شرطه، فالقائل بثبوت المفهوم في مثال «إن جاءك زيد فأكرمه» يقول بانتفاء كلّ وجوب الإكرام وسنخه عند عدم المجيء، بحيث لا يبقى مجال للحكم بالإكرام من آية جهة كانت.

أمّا شخص الحكم - بمعنى وجوب الإكرام الثابت من جهة المجيء - فهو منتفٍ عقلاً بلا خلاف، لانتفاء موضوعه أصلاً بانتفاء المجيء، أو ببعض قيوده كانتفاء المجيء بقيد الركوب.

وبذلك يكون النزاع في موارد، يمكن فيها افتراض وجود كلّ

الحكم عند انتفاء الشرط، ليجري حينئذ القول بانتفاء كلي الحكم عند انتفاء الشرط، أو القول بعدمه.

فأتضح بذلك: أنّ انتفاء الوصية أو الوقف أو العهد أو اليمين أو التذر عند انتفاء شرطه، ليس من باب وجود الدلالة المفهومية - كما عن الشهيد في تمهيد القواعد^(١) - وذلك لأنه في مثل الوقف على شخص بشرط اتّصافه بالعلم، يكون التلازم فيه قائماً بين الاتّصاف بالعلم وشخص هذا الوقف. فإذا انتفى هذا الشرط، انتفى المشروط قطعاً بدلالة العقل، وهو شخص هذا الوقف لانتفاء موضوعه - وهو الشخص العالم - ولا يعقل بقاء كلي الوقف، لينطبق على غير موضوعه المنتفى، إذ لا مجال لوقف آخر على نفس المال.

فتلخص بما ذكر: أنّ انتفاء مثل الوقف بانتفاء مورده المتعلق به، ليس من باب دلالة المفهوم، وإنّما هو لحكم العقل بانتفاء المشروط الشخصي، الذي لا يمكن افتراض الكليّة فيه عند انتفاء شرطه، وإن لم نقل باقتضاء المفهوم للانتفاء عند الانتفاء.

فإن قلت: إنّ الحكم المجعول في الشرط، ليس هو كلي الحكم، ليدعى عدم انتفائه بانتفاء الشرط. وإنّما المجعول في المقام، هو الحكم الشخصي المرتبط بذلك الشرط الخاص، وغاية ما يفيد هذا التلازم هو انتفاء الحكم الشخصي عن انتفاء الشرط، لا انتفاء كلي الحكم وسنخه.

قلت: أُجيب عن هذا الإشكال في تقارير الشيخ قدس سره^(٢) بما

(١) تمهيد القواعد: ص ١١٠، قاعدة ٢٥.

(٢) مطارح الأنظار: ص ١١٩.

حاصله التفريق بين إفادة الحكم الوجوبي بالإخبار، وإفادته بالإنشاء.. .
ففي الأوّل يكون الحكم كلياً، لأنّه مفاد المعنى الاسمي الملحوظ
بالاستقلال في الجمل الخبريّة.. . ومن المعلوم - كما سبق - كليّة
الموضوع له فيها.

فعليه، يكون المفهوم دالّاً على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط.

أمّا في الثاني، فالحكم وإن كان شخصياً، لأنّ مفاد الهيئات - كما
مرّ في الحروف - يعني جزئي يقتضيه اللحاظ الآلي - أي لحاظ الهيئة آلة
للمعنى الخاصّ في موردّها - إلّا أنّ هذه الشخصيّة غير مانعة، لانتفاء
سنخ الحكم عند انتفاء الشرط، وذلك بالقول: إنّ لو كان المراد إفادة
انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط، لما توقّفت تلك الإفادة على البيان
بنحو الجملة الشرطيّة.. . بل أمكن بيانه بالجملة الوصفية مثلاً كـ «أكرم
زيد الجائي» المفيد لانتفاء الإكرام من جهة المجيء، فلا بدّ من القول
بإفادة العليّة المنحصرة في الشرط ما لا يفيد غيره - وهو انتفاء مطلق
الحكم بانتفاء الشرط - سواء استفيد الحكم من الصيغة الإنشائيّة، أو
الجملة الخبريّة.

فتلخص بذلك إفادة المفهوم، لانتفاء مطلق الحكم في كلّ
الاحتمالين.

وفيه: بطلان تقسيم الحكم إلى كلي وشخصي، تبعاً للإخبار أو
الإنشاء - كما مرّ آنفاً - فإنّ الموضوع له في الحروف والهيئات عامّ
كالوضع.. . وأمّا التشخصات اللازمة للحاظ الآلي، فهي من مقوّمات
الاستعمال فيه، ولا يعقل أن يُلحظ خصوصيّات الاستعمال في
المستعمل فيه - الذي يفترض فيه سبق - على مرحلة الاستعمال.

وعليه، يكون اللحاظ الآلي في الإنشاء، كاللحاظ الاستقلالي في الإخبار، في أنّ كِلَا اللحاظَيْن من خصائص مرحلة الاستعمال، ولا دخل له في المعنى المستعمل فيه، وإلاّ لزم التشخيص والجزئية في الإخبار أيضاً.

فالتحقيق أن يُقال: إنّ الوجوب المستفاد من الإنشاء والإخبار كلي بلا تفاوت بينهما، فكما لا يكون الوجوب المخبر به المعلق على الشرط، خاصّاً بالخصوصيات الناشئة من قِبَل الإخبار، فكذلك الوجوب المنشأ المعلق على الشرط، لا يكون خاصّاً بالخصوصيات الناشئة من قِبَل الإنشاء.

فعليه، يكون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء كلي الحكم المنشأ، أو المخبر به.. فيرتفع به إشكال عدم مجعولية سنخ الحكم.

التنبية الثاني: أحكام الشروط المتعددة:

لو تعدّد الشرط وقلنا بثبوت المفهوم، فإنّه يلزم التعارض بين دليليهما، كما لو قال الشارع: «إذا خفي الأذان فقصر»^(١)، وقال أيضاً: «وإذا خفيت الجدران فقصر»^(٢)، فإنّ مفهوم الأوّل هو عدم القصر بعدم خفاء الأذان، وإن خفيت الجدران.. وهو يعارض منطوق الثاني، كما هو واضح.. وكذا مفهوم الثاني قياساً إلى منطوق الأوّل، فلا بدّ من الجمع بين الدليلين، ورفع اليد عن الظهور بأحد الوجوه التالية:

الأوّل: رفع اليد عن ظهور العموم في مفهوم الدليلين، وتخصيص

(١) تحرير الأحكام، للعلامة الحلّي: ج ١، ص ٣٣٧.

(٢) قواعد الأحكام، للعلامة الحلّي: ج ١، ص ٣٢٤.

كلّ منهما بمنطوق الآخر، فيُقال في المثال إنّه: لا يجب القصر مع عدم خفاء الأذان، إلّا إذا خفيت الجدران، وكذلك: لا يجب القصر مع عدم خفاء الجدران، إلّا إذا خفي الأذان. . فيكون الحكم في المقام، هو انتفاء القصر مع انتفاء الشرطيّة معاً من خفاء الأذان والجدران، وتحقّق الحكم بالقصر بخفاء أحدهما من دون مدخليّة شيء ثالث في ذلك، لثبوت المفهوم الكاشف عن العلّية المنحصرة، وعدم تأثير شرط آخر باستثناء ما ذُكر في منطوق الآخر.

الثاني: رفع اليد عن ظهور المفهوم فيهما، فيكون الدليلان مثبتين لشرطين، يقتضي كلّ منهما وجوب القصر، مع عدم الدلالة على انتفاء شرط آخر، فيكون الحكم في المقام، هو تحقّق القصر: إمّا بخفاء الجدران، وإمّا بخفاء الأذان. . وعدم تحقّقه بانتفائهما، كالوجه الأوّل، وهذا هو الوجه الذي يساعد عليه العرف، لقيام القرينة على عدم إرادة انتفاء الحكم مطلقاً، عند انتفاء الشرط في كلّ من الدليّين.

الثالث: رفع اليد عن ظهور الدليّين في العلّية المستقلّة للشرط، فيكون الشرطان مؤثّرَيْن في حال الاجتماع، فيقيّد إطلاق كلّ من الشرطين بوجود الآخر. . فالحكم في المقام هو وجوب القصر، عند خفاء الأذان والجدران معاً، وعدمه عند انتفاء أحدهما، فضلاً عن انتفائهما معاً.

الرابع: رفع اليد عن ظهور الدليّين، في أنّ التأثير لخصوص الشرط فيهما، فيكون المؤثّر في الجزاء، هو الجامع بين العلّتين للحكم العقلي القائل: «إنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد»، وذلك لاقتضاء العلّية ارتباطاً وسنخية بين العلّة والمعلول، وإلّا لصدر كلّ شيء من أيّ

شيء.. وهذا الارتباط والسنخية، لا يمكن أن يقوم بين معلول واحد وعمل متعدّد، فيلزم القول بوحدة العلة للمعلول الواحد، كما يلزم القول بوحدة المعلول للعلّة الواحدة «الواحد لا يصدر منه إلّا واحد».

وعليه، يكون الجمع بين هذا الالتزام العقلي والالتزام العرفي، لعدم المفهوم في المقام - كما مرّ في الوجه الثاني - هو القول: إنّ الشرط المؤثّر حقيقة، هو الجامع بين الشرطين، وإن خالف هذا البناء العقلي البناء العرفي، على تعدّد الشرط وتأثير كلّ منهما بخصوصه، لا بما هو فرد للجامع، مع بقاء الشرطين في لسان الدليلين على إطلاقهما، لتأثير كلّ منهما - بما هو فرد للجامع - تأثيراً مستقلاً حتّى مع عدم الآخر.

والحكم في المقام، هو وجوب القصر عند خفاء الجدران أو الأذان - لتحقيق الجامع في كلّ منهما - وعدم وجوبه عند انتفائهما معاً، كما هو الحكم في الوجهين الأوّلين.. فافهم!

الخامس: رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين في المفهوم، وهو ما حُكي عن الحلّي قَدْشَر، حيث قال بوجوب القصر عند خفاء الأذان^(١)، وبمفهومه المعارض لمفهوم الدليل المأخوذ به.. فليس هذا الوجه من وجوه الجمع، أضف إلى أنّه لا ترجيح لأحد الدليلين، إلّا إذا ثبت أظهريته بالنسبة للآخر..

التنبيه الثالث: تداخل الجزاء في الشروط المتعدّدة:

اختُلف في أنّه إذا تعدّد الشرط، واتّحد موضوع الجزاء - كالوضوء

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٤، ص ٣٧٨، مسألة ٦٢٦.

المشروط بالنوم تارة، وبالبول أخرى - فهل يتمّ التداخل فيه، بحيث يجزي الإتيان بموضوع واحد للجزاء - كالوضوء في المثال - أو لا بدّ من تكرار امتثال الجزاء بعدد الشرط؟

فالمشهور هو عدم التداخل، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري^(١) - التداخل، وعن الحلّي^(٢) التفصيل بين ما إذا اتّحد جنس الشروط - كالنوم المتكرّر - فيتداخل الجزاء، أو تغاير الجنس - كالنوم والبول - فلا يتداخل.

ومن المعلوم جريان هذا النزاع في غير الوجه الثالث - وهو ما لو كان التأثير لمجموع الشرطين - لوجود وجوب واحد مستند لمجموع الشرطين، فليس له إلّا امتثال واحد، ولا موضوع للتداخل فيه. . وكذا الوجه الخامس، لطرح أحد الدليّين، ولزوم امتثال جزاء الدليل الراجح.

ظاهر الجملة الشرطيّة يدلّ على حدوث الجزاء - بمعنى تحقّقه بعد عدمه - عند حدوث الشرط، سواء كان حدوث الجزاء سببه نفس الشرط، أم بما يكشف عنه الشرط من السبب الواقعي. . وهذا الظهور يقتضي تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط.

وعليه، فلو كان موضوع الجزاء واحداً، وقلنا بعدم التداخل، فلا تتحقّق منافاة مع ذلك الظهور، لالتزام القائل به بوجوب امتثالين للجزاء. . ففي المثال لا بدّ من الوضوء بعد تحقّق شرط النوم، كما لا بدّ من وضوء آخر بعد تحقّق شرط البول.

(١) مشارق الشموس: ص ٦١.

(٢) السرائر: ج ١، ص ١٢٤.

وأما إذا قلنا بالتداخل، فإنه تحقق المنافاة لاستحالة اتّصاف الموضوع الواحد - وهو الوضوء في المثال - بالحُكْمَيْن المتماثلين في جزء كلّ من الجملتين الشرطيّتين، كاستحالة اجتماع المتضادّين في موضوع واحد.

فلا بدّ لرفع المنافاة بين هذا القول ومقتضى الظهور السابق، من التصرّف في الظهور بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيّة على الحدوث، بل على الثبوت الذي يعمّ الحدوث، فيما لو كان الجزء مسبقاً بالعدم.. أو البقاء فيما لو كان الجزء مسبقاً بالحدوث.

فعليه، لا يلزم توجه حكمين حادثين لموضوع واحد، فيكون التصرّف في رفع اليد عن ظهور الشرط في استقلالية التأثير، فالتأثير - في الشرط المتعدّد - إمّا للسابق منهما، أو للجامع بينهما عند الاقتران.

الوجه الثاني: الالتزام بتعدّد الموضوع في الجزء، وإن اتّحد مصداقاً.. وذلك لانطباق العناوين المتعدّدة بحسب الشرط عليه، كالوضوء عقيب النوم، والوضوء عقيب البول.

وأما الاجتزاء بموضوع واحد في صدق امتثال الجزائين، فلا مانع منه، لكونه مجمّعاً لتحقيق العنوائين، ولسقوط الأمر بهما، وإن إمكان الإتيان بكلّ عنوان على حدة بتكرار الوضوء.. وهذا نظير الحكم بوجوب إكرام العالم، ووجوب إكرام العادل، ففيها يتمّ امتثال الحُكْمَيْن بإتيان المجمع للعنوائين، وهو العالم العادل.

والتصرّف في هذا الوجه، هو في رفع اليد عن ظهور الجزء، في

كون موضوعه متعلقاً للحكم بعنوانه، لا بما هو متصادق مع موضوع آخر.

فإن قلت: حصول الامتثال بإتيان معنون واحد محقق للعنوانين، يوجب إشكال اجتماع الحكمين المتماثلين في ذات المعنون، والتعدد العنواني - كما مرّ - لا يوجب تعدداً ليجوز تعلق الحكمين بها.

قلت: إنه لم يجتمع في المقام حكمان على موضوع واحد، فإن مجرد عنوانين واجبين في معنون واحد، لا يوجب اتّصاف المعنون بحكمين وجوبيين، وإنما يكون منشأ لانتزاع حكم وجوبي واحد أكيد، بالنسبة لذلك المعنون.. هذا على القول بالامتناع.

وأما على القول بالجواز.. فلا مانع من اجتماع الحكمين، مادام المعنون متّصفاً بعنوانين، لا يسري حكم أحدهما إلى الآخر، بخلاف ما لو كان متّصفاً بعنوان واحد..

الوجه الثالث: الالتزام بدلالة الجملة الشرطية على الحدوث، مع اختلاف الأثر في الشرطين، فتحقق الشرط الأول يؤثر في حدوث الحكم في الجزاء، وتحقق الشرط الثاني يؤثر في تأكّد ذلك الحكم، فالتصرّف في هذا الوجه هو في رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية، في تأسيس الحدوث لا في تأكيده.

والتحقيق أنّ ما ذكر من الوجوه، لرفع التنافي الحاصل من القول بالتداخل، لا يسلم من الإشكال.

فمن ناحية، لا وجه لرفع اليد عن الظهورات التي يسلم بها القائل.. ومن ناحية أخرى، لم يقدّم الدليل على ما يقابل الظهور في

الوجهين الأخيرين . . فلا بدّ في الوجه الثاني من إثبات أنّ ما تصادقت عليه موضوعات الجزاء في الشروط المتعدّدة، إنّما هو واحد بحسب الصورة، ومتعدّد بحسب الحقيقة.

كما لا بدّ في الوجه الثالث، من إثبات أنّ أثر الشرط الثاني، هو تأكّد الحكم السابق لا حدوثه.

ومجرّد الاحتمال فيهما لا يكون إثباتاً للمدعى.

وعليه، يبقى إشكال التنافي مع القول بالتداخل قائماً على أساسه، ولا ملزم في المقام، لمخالفة الظهورات السابقة، لإمكان رفع التنافي بغير ما يخالف الظهور - وهو القول بعدم التداخل، ولزوم الإتيان بموضوع الجزاء كلّما تحقّق شرطه، وإن كانت الموضوعات أفراداً من حقيقة واحدة - ففي المثال يجب الوضوء عند تحقّق النوم . . كما يجب وضوء آخر، عند تحقّق نفس حقيقة الشرط، أو حقيقة أخرى - كالبول - فلم يجتمع حكمان على موضوع واحد، بل على موضوعين من حقيقة واحدة.

فإن قلت: إنّ مقتضى إطلاق الموضوع الجزاء، هو لزوم الإتيان بمطلق الموضوع للجزاء، المنطبق على كلّ ما يصدق عليه أنّه موضوع لتلك الطبيعة المطلقة، واشتراط التغير الوجودي للموضوعات عند تعدّد جزاء واحد، تقييد لهذا الإطلاق.

فبناء على المختار، يكون التقدير في المثال: لزوم الوضوء عند النوم، ولزوم وضوء آخر عند البول.

فتبيّن أنّ القول بعدم التداخل، يستلزم مخالفة الظهور أيضاً.

قلتُ: ظاهر الإشكال هو دوران الأمر، بين الأخذ بظهور الإطلاق في الاكتفاء بما يحقق الطبيعة في الجزاء المستلزم لتعدد الفرد - وهو الموضوع في الجزاء - وترجيح الظهور الثاني ضرورة حمل المطلق على المقيد.. ولكن، من المعلوم بطلان هذا الدوران، إذ لا ينعقد الإطلاق إلا بتمامية مقدمات الحكمة، ومنها عدم بيان قرينة على خلافه، والحال أنّ نفس ظهور الشروط - كما سلّم به الخصم - قرينة وبيان للمراد من إطلاق الموضوع في الجزاء، وأنّه يقيد بالتعدد في مثل المقام.

فعليه، لا يلزم على القول بعدم التداخل أيّ تصرّف في الظهور، بخلاف القول بالتداخل كما مرّ.

وبناء على ما ذكر، تبين أنّ القول بالتداخل، يبتني على أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة.. كما أنّ القول بعدم التداخل، يبتني على ظهور الشرط في حدوث الجزاء.

وهناك وجه آخر محكي عن فخر المحققين^(١)، من ابتناء المسألة على أنّ الشروط في الشرعيّات هل تؤثر في الجزاء تأثيراً سببياً، ليلزم القول بعدم التداخل؟ أو أنّها لا تؤثر بنفسها في الجزاء، بل تكشف عن السبب المؤثر فيه ليلزم القول بالتداخل، لأنّ الشروط المتعددة تكشف عن سبب واحد يستلزم جزاءً واحداً؟

وفيه: أنّ الشروط الشرعيّة كالشروط العرفيّة، ليست على حالة واحدة من الكاشفيّة أو المؤثريّة، بل هي كاشفة تارة ومؤثرة تارة

(١) حكاه عنه الشيخ الأعظم في مطارج الأنظار: ص ١٧٥.

أخرى.. فليس هناك مقياس ثابت في المقام، ليكون أساساً للقول بالابتناء.

نعم، يمكن تفسير المعرفية في الشروط الشرعية، بالحكاية عن دواعي الأحكام من المصالح والمفاسد المؤثرة في الأحكام، عند تحقق موضوعات المصالح والمفاسد، بتحقيق تلك الشروط، كالبول المستلزم للوضوء من جهة كونه محققاً لموضوع، كحالة الإدبار في القلب المستلزم لوجود ما يدعو إلى رفع تلك الحالة من مصلحة إقبال القلب، وهي المؤثرة بالحكم في لزوم الوضوء.

هذا التفسير، وإن كان له وجه من جهة صحة القول، بعدم كون الشروط الشرعية هي نفس المصالح والمفاسد المؤثرة في الأحكام، بل هي حاكية عنها دائماً، وعدم منافاة هذا القول - لما مرّ سابقاً من تقسيم الشرط الشرعي إلى كاشف ومؤثر - وذلك لأن الشرط في فرض الحكاية عن المصالح والمفاسد: إما أن يؤثر في تلك المصالح والمفاسد، وإما أن يكشف عنها فحسب.. ولكن، هذا التفسير لا يرفع إشكال القول بابتناء التداخل على المعرفة والكشف عن المصلحة، وذلك لظهور الجملة الشرطية في أنّ لكل شرط جزاؤه الخاص به، بما يدلّ على مغايرة شرط كلّ جزاء للشرط الآخر، وهذه الدلالة كاشفة عن حكاية كلّ شرط لمصلحة معينة، لا أنّ الشروط تحكي عن مصلحة واحدة، ليتمّ التداخل بين موضوعات الجزاء.

وأما القائل بالتفصيل، بين ما إذا كان الشرطان من جنس واحد، فيلزم التداخل، أو من جنسين فلا يلزم التداخل، فقد استدلّ عليه أنّ الشرط في الأوّل هو اسم الجنس الصادق على أفرادهِ وإن تعدّدت..

وحينئذ لا يلزم من تعدّد الشرط، إلّا وجود تلك الطبيعة الجامعة، وهي سبب واحد لا يلزم حدوثه إلا امتثال واحد للجزاء، كالوضوء عقيب دفعات متعدّدة من البول.

فعلية، لا يصحّ التمسك بعموميّة لفظ الجنس المذكور في الشرط، بمعنى إيجابه لحدوث الجزء بالنسبة لكلّ فرد من أفرادها.. بخلاف الشرط في الثاني، فإنّ كلّ جنس منهما سبب مستقلّ لحدوث الجزء، ولا بدّ من الإتيان بموضوعين يحققان جزء كلّ من الجنسين المذكورين في الشرط، ولا معنى لتداخل الجنسين، ليلزم منهما امتثالاً واحداً.

وهو باطل، لما مرّ سابقاً من أنّ مقتضى الجملة الشرطيّة، هو حدوث الجزء عقيب كلّ شرط، وهو يستلزم التعدّد في الجزء بتعدّد الشرط.. فلا يتحقّق التداخل، ولو كانت الشروط من جنس واحد، وإلّا فلو قيل بمؤثريّة الجامع الواحد، لأفراد الشروط المتعدّدة، المستلزم للقول بالتداخل، لقلنا ذلك أيضاً في تعدّد الأجناس، للزوم إسناد التأثير إلى الجامع بين الأجناس المؤثّرة في جزء واحد، لما مرّ سابقاً من أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلّا من علّة واحدة، فيتحقّق التداخل، ولو كانت الشروط من أجناس متعدّدة.

فعلية، لا فرق في التداخل وعدمه، بين القول بوحدة الجنس أو تعدّده، كما حكي عن الحلّي رحمته.

وليُعلم في ختام البحث، أنّ ما مرّ من الكلام، إنّما هو فيما لو كان موضوع الجزء فيه قابلاً للتعدّد - كالوضوء في المثال - وأمّا لو لم يكن الموضوع فيه يقبل التعدّد - كالقتل الذي يتحقّق وجوبه عند

الارتداد، والقتل العمدى، واللواط، وغيره - فلا يجري فيه البحث، لعدم تعقّل التعدّد فيه.

وعندئذٍ، فإن كان غير قابل للتأكد أيضاً، فلا بدّ من تداخل الأسباب كتداخل المسبّبات، وذلك في مثال النجاسة، التي لا يتصوّر فيها درجات من الشدّة والضعف.

وأما إن كان قابلاً للتأكد - كالقتل في المثال - فيكون السبب الثاني مؤثراً في تأكّد الحكم الحادث للموضوع، كما كان السبب الأوّل مؤثراً في أصل حدوثه، ففي هذا الفرض يكون التداخل في المسبّبات لا في الأسباب.

الفصل الثاني

مفهوم الوصف

المختار في المقام أنّه لا مفهوم للوصف، بمعنى أيّ مشتق دالّ على عنوان منطبق على الذات، لا بمعنى خصوص الوصف النحوي المعتمد على الموصوف.. كما أنّه لا مفهوم لما هو في حكم الوصف، كالكناية المستفادة من قوله ﷺ: «لأن يمتلئ بطن الرجل قبحاً، خير من أن يمتلئ شعراً»^(١)، فالمراد فيها الشعر الكثير، فلا يدلّ الحديث بالمفهوم على عدم البأس فيما لو كان الشعر قليلاً.

وما قلناه في المختار شامل لجميع الموارد، من اعتماد الوصف على الموصوف كـ «أكرم الرجل العادل وعدمه»، وكـ «أكرم العادل»، ومن إشعار الوصف بالعلية وعدمه.. وذلك لأنّ مجرد العلية غير دالة على الانتفاء، عند الانتفاء اللازم لثبوت المفهوم، إلّا إذا كانت العلية منحصرة، فيفيد انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف، إلّا أنّه غير مستند إلى ثبوت المفهوم، بل إلى مقتضى العلية المنحصرة المستفادة من القرائن الخاصّة في المقام، وهو خلاف دعوى القائل بوجود القرينة العامة عند ثبوت المفهوم.

(١) وسائل الشيعة: ج ٧، ص ٤٠٣، الباب ٥١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٣.

١ - أدلة القول المختار

وقد استدل عليه بوجوه ثلاثة :

الأول: عدم ثبوت الوضع اللغوي، وإلا لكان الاستعمال في موارد عدم انتفاء الحكم، عند انتفاء الوصف استعمالاً مجازياً، والحال أنّ الاستعمال في تلك الموارد حقيقي، لا يحتاج إلى رعاية العلاقة أبداً.

الثاني: عدم لزوم اللغوية عند الوصف، بما لا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، وذلك لعدم انحصار فائدة الوصف بإشعار العليّة.. بل له فوائد عديدة من زيادة الاهتمام بذلك الوصف، أو دفع توهم عدم شمول الحكم له، وغير ذلك من الفوائد.

الثالث: عدم وجود قرينة عامّة مصاحبة للجملة الوصفية، تستلزم المفهوم كالانصراف بالأكمليّة، أو كثرة الاستعمال إلى ما يشعر بالعليّة.

٢ - أدلة القول بثبوت المفهوم للوصف:

وقد استدلّ له بدليلين :

الأول: أنّ الأصل في القيود - كقيد الوصف - هو الاحتراز عن توجه الحكم لغير مورد القيد، أي الانتفاء عند الانتفاء، وهو معنى المفهوم.

وفيه: أنّ القيد الاحترازي - في المقام - لا يفيد إلا تضيق دائرة الموضوع، ليكون بهذا الضيق هو الموضوع للحكم، كما لو استُبدل مجموع الوصف والموصوف بكلمة واحدة كـ «الإنسان» بدلاً من «الحيوان الناطق».

وعليه، لا يلزم من انتفاء هذا الموضوع المقيّد، إلّا انتفاء الحكم الشخصي المتعلّق بذلك الموضوع، لا انتفاء كلّ الحكم ونسخه، وهو اللازم في ثبوت المفهوم.

الثاني: أنّ حمل المطلق كـ «اعتق رقبة» على المقيّد كـ «اعتق رقبة مؤمنة» لا يكون إلّا من جهة مفهوم الوصف، في نفي كفاية عتق الرقبة غير المؤمنة، المنافي لإثبات الكفاية مطلقاً في منطوق المطلق.. فلولا دلالة الوصف على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لما حمل المطلق على المقيّد، لعدم التعارض بين الحكمين المثبتين.

وفيه: أنّ حمل المطلق على المقيّد، ليس للتعارض بين دلالة المفهوم على انتفاء الحكم في المفهوم واثبوتيه في المطلق، بل للتعارض بين توجّه الحكم بالعتق - مثلاً - إلى مطلق الرقبة عند الظهار، وتوجّهه إلى الرقبة المقيّدة بالإيمان عند الظهار أيضاً.

وعندئذٍ، نقول في المقيّد ما قلناه في الوجه الأوّل من عدم المفهوم، بل من تضيق موضوع الحكم فيه، المبيّن للمراد من المطلق، وأنّه ليس إلّا المعنى المضيق، فكأنّه لم يذكر في المقام، إلّا حكم واحد متعلّق بالموضوع المضيق.

بل، يمكن القول بعدم إمكان حمل المطلق على المقيّد، لو قلنا بدلالة المقيّد على المفهوم، لوقوع التعارض بين ظهور منطوق المطلق في ثبوت الحكم لمورد انتفاء الوصف، وظهور المقيّد في انتفاء الحكم لذلك المورد.

وليس ظهور المقيّد في المفهوم بأقوى من ظهور المطلق، ليحمل

عليه المطلق، إن لم نقل بأقوائية ظهور المطلق لكونه بالمنطوق، خلافاً لما هو ظاهر بالمفهوم.

٣ - مناقشات أخرى:

واستدل لعدم مفهوم الوصف بقوله تعالى: ﴿وَرَبِّكُمْ أَنِّي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١) الذي لا يدلّ على انتفاء الحرمة، مع انتفاء وصف كون الربيبة في حجر الزوج، كما هو مُسلّم بين الفقهاء، إذ يطلقون القول بتحريم الربيبة، وفيه إشكالان:

الأوّل: قيام القرينة الخاصّة على عدم لزوم الأخذ بالمفهوم في المقام، وهو ممّا لا ينكره القائل بالمفهوم.

الثاني: اشتراط إفادة الوصف للمفهوم، بعدم كونه وارداً في مقام ذكر الصفة الغالبة، لعدم كون الوصف عندئذ مفيداً لاختصاص الحكم بمورد الوصف.. ومن الواضح عدم ثبوت المفهوم عند انتفاء هذا الاختصاص.

والوصف المذكور في الآية من قبيل ما ذُكر، لأنّ الغالب في «الربائب» هو كونهنّ في حجور الأزواج، فلا يدلّ انتفاؤه على انتفاء حكم الحرمة.. فافهم!

وليعلم في ختام البحث، أنّ حالات الصفة مع الموصوف في الدلالة على المفهوم وعدمه، هي:

أولاً: أن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كـ«إكرم الرجل العادل».

ثانياً: أن يكون الوصف أخصّ من موصوفه، من وجه ك «في الغنم السائمة زكاة»^(١).

ثالثاً: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف، ك «أكرم الرجل الناطق».

رابعاً: أن يكون الوصف أعمّ مطلقاً من موصوفه، ك «أكرم الرجل النامي».

فأمّا في الأوّل، فلو انتفى الوصف فيه، جرى فيه النزاع حول وجود المفهوم المستلزم لانتفاء الحكم أو عدمه، وذلك لا إشكال فيه.

وأمّا في الثاني، فلو انتفى الوصف دون الموصوف فيه، ليكون الافتراق من جانب الموصوف - كالغنم المعلوفة - جرى فيه النزاع بلا إشكال أيضاً.. وأمّا لو انتفى الموصوف دون الصفة، ليكون الافتراق من جانب الصفة - كالإبل السائمة - لم يجر النزاع بلا إشكال، إذ البحث في مفهوم الوصف، إنّما هو في صورة انتفاء الوصف، والمفروض في الصورة الأخيرة بقاء الوصف على حاله.. وأمّا لو انتفى الموصوف والصفة معاً، ليكون الافتراق من الجهتين، فالظاهر عدم جريان النزاع، لعدم الاحتفاظ بالموضوع المذكور في المنطوق، والحال أنّ انتفاء الحكم في المفهوم عند انتفاء الوصف، إنّما هو بالنسبة إلى نفس الموضوع المذكور في المنطوق.

وأمّا في الثالث والرابع، فالظاهر أيضاً عدم جريان النزاع، لعدم بقاء الموضوع فيهما مع انتفاء الصفة المساوية، أو الأعمّ من الموصوف.

(١) عوالي اللثالي: ج ١، ص ٣٩٩، ح ٥٠.

ولكن، الظاهر عن بعض الشافعية هو ثبوت المفهوم عند انتفاء الموصوف والوصف معاً، حيث قالوا بدلالة قول «إنّ في الغنم السائمة زكاة»^(١) على المفهوم، - وهو عدم الزكاة في الإبل المعلوفة - ولعلّ السرّ في ذلك هو استفادة العليّة المنحصرة للوصف.. فيكون السوم في المثال هو العلة المنحصرة لثبوت الزكاة، بحيث يكون عدمه موجباً لانتفاء الزكاة في أيّ حيوان كان.

وعليه، يمكن تعميم النزاع لموارد انتفاء الموضوع في غير هذه الصورة، وذلك كما في الوجه الثالث - الوصف المساوي - والوجه الرابع - الوصف الأعمّ - فيقال فيهما بانتفاء كلّ الحكم عند انتفاء الوصف، لا انتفاء خصوص الحكم المتعلّق بذلك الموضوع.

فلا وجه للتفصيل المحكي عن الشيخ الأنصاري رحمته الله في القرارات، بجريان النزاع في العموم من وجه عند الافتراق من جانب الصفة والموصوف معاً.. وذلك لما استظهره الشافعية من ثبوت المفهوم، وعدم جريان النزاع في الوصف المساوي أو الأعمّ، لانتفاء الموضوع فيهما.

والسرّ في بطلان التفصيل، هو وحدة ما يوجب عدم جريان النزاع في الجميع - وهو انتفاء الموضوع، ووحدة ما يوجب جريانه في الجميع - وهو استفادة العليّة المنحصرة من الوصف فيها..

الفصل الثالث

مفهوم الغاية

اختلفَ في أنَّ أداة الغاية كـ «حتّى» و«إلى» هل تدلّ على المفهوم في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» بمعنى انتفاء الحكم بالسير عن مدخول الأداة وهي الكوفة، وكذلك عمّا بعدها (بناء على عدم دخول الغاية في المغيّا) أو بمعنى انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية فحسب (بناء على دخول الغاية في المغيّا)؟

نُسِبَ إلى المشهور ثبوت المفهوم، والدلالة على ارتفاع الحكم في المقام، كما نُسِبَ إلى جماعة - منهم السيّد المرتضى^(١) والشيخ الطوسي - عدم ثبوت المفهوم.

والتحقيق أن يُقال إنّ الغاية إمّا أن تكون قيداً:

١ - للحكم بمقتضى القواعد العربيّة، كقيدّة الغاية في مثل «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»^(٢)، فالمقيّد بغاية العلم هو نفس الحكم بالحلّيّة.

(١) عنه الحقائق الناضرة: ج ١، ص ٥٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وفيه، نقول بـ: ثبوت المفهوم، وزوال هذا الحكم عند تحقق الغاية، والدليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: تبادر ارتفاع الحكم عند حصول الغاية، بحيث يكون هو المنسب إلى الذهن العرفي عند إطلاق الجملة الغائية.

الأمر الثاني: لغوية التقييد بالغاية، لو لم نقل بارتفاع الحكم.. إذ لو بقي الحكم حتى بعد تحقق الغاية، لما كان معنى لجعل الغاية نهاية للحكم، بل كان شأنها شأن المراحل الواقعة أثناء الحكم.

٢ - للموضوع بمقتضى القواعد أيضاً، كقيدية الغاية في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» لنفس السير لا لوجوبه.. إذ لا معنى لتقييد الوجوب بالانتهاء إلى البصرة.

وفيه، نقول بـ: عدم ثبوت المفهوم، لأنّ غاية ما يفيد المنطوق، هو ثبوت الحكم لهذا السير المغيبي.

أمّا حكم الغاية - بناء على عدم دخوله في المغيبي - أو الغاية وما بعدها - بناء على دخوله في المغيبي - فمسكوت عنه، ولا دليل على انتفاء كلي الحكم، وإن انتفى عنه شخص الحكم المتعلق بالسير المحدود.. ولا يمكن الاستدلال على ثبوت المفهوم في هذا القسم، بما قيل في سابقه من لغوية التقييد بالغاية، إن لم يلزم منه ارتفاع الحكم.. وذلك لوجود فائدة أخرى للتقييد بالغاية، غير فائدة التحديد وارتفاع الحكم عنده، بل قد تفيد - كما قيل في الوصف - تأكّد الحكم فيما قبل التحديد.

وأمّا الدليل على عدم ثبوت المفهوم، فأمران:

الأول: عدم الدلالة بالوضع على ثبوت ذلك المفهوم.

الثاني: عدم وجود القرينة العامة، الدالة على اختصاص الحكم بما قبل التحديد، ونفي الحكم عمّا سواه.

واختلف أيضاً - كما مرّت الإشارة إليه في أوّل الفصل - في دخول الغاية في المغيى، بحسب الحكم المتوجّه إلى المغيى وعدمه. . بمعنى أنّه هل يجب السير في «سر من البصرة إلى الكوفة» إلى أوّل الكوفة، أو أنّه يجب السير فيها أيضاً.

والتحقيق أن يُقال: إنّ الغاية في مدخول أداة الغاية، هي ما عنده ينتهي الشيء، فتكون حدّاً من حدود المغيى، لا ما به ينتهي الشيء، ليكون الجزء الأخير منه. . وعندئذ لا بدّ من خروجه عن حكم المغيى، إلّا مع قيام قرينة خاصّة على ذلك.

وعليه، فيكون حكمها وما بعدها، مبتنئاً على ما قلناه آنفاً من ثبوت المفهوم وعدمه، فيلزم القول بارتفاع الحكم السابق مع إثبات المفهوم، كما يلزم السكوت عن حكمه مع إنكار المفهوم.

وأما القائل بدخول الغاية في المغيى، فيثبت له الحكم الثابت في المنطوق للمغيى.

هذا كلّ بالنسبة إلى الغاية المقيّدة للموضوع، كما يظهر من التعبير بالدخول في المغيى بحسب الحكم، إذ جعل فيها المغيى المقيّدة بالغاية موضوعاً للحكم.

وأما بالنسبة للغاية المقيّدة للحكم، فلا معنى للتعبير السابق، إذ ليس للحكم المغيى حكم آخر، ليحكم على الغاية بحسب ذلك الحكم

الآخر.. فلا بدّ من العدول عن ذلك التعبير إلى التعبير أنّه: هل ينقطع الحكم المغيبي عند حصول غايته، أو أنّه يستمرّ إلى ما بعد الغاية، حتّى مع تحقّق الغاية؟

والظاهر، هو انقطاع الحكم عند الغاية، كما كان الظاهر هو خروج الغاية عن حكم المغيبي.

الفصل الرابع

مفهوم الاستثناء

لا إشكال في أنّ الاستثناء، يدلّ على اختصاص المستثنى منه بالحكم المتعلّق به نفيّاً كان أو إثباتاً، وهذا الاختصاص يدلّ على عدم ثبوت كليّ الحكم بالنسبة للمستثنى.

وعليه، فإنّ جملة الاستثناء تدلّ بالمفهوم على ارتفاع حكم المستثنى منه عن المستثنى، بل على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى. .
فمفهوم «لا تكرم إلّا زيداً» هو وجوب إكرام زيد، كما أنّ مفهوم «أكرم الناس إلّا زيداً» هو عدم وجوب إكرام زيد.

والدليل على ثبوت ذلك المفهوم بشقيّه، هو التبادر وفهم العرف عند الإطلاق، لانتفاء نسخ الحكم عن المستثنى، بل ثبوت نقيضه.

فإن قلت - كما عن أبي حنيفة^(١) - : بعدم الدلالة على المفهوم في مثل «لا صلاة إلّا بطهور»^(٢)، إذ لا معنى في ثبوت الصلاة مع تحقّق الطهور فحسب.

قلتُ فيه :

(١) عنه مطارح الأنظار: ص ١٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

أولاً: إنّ المراد من الحديث النبوي الشريف، هو نفي إمكان الصلاة مع عدم تحقّق الطهور.

وعليه، يصحّ المفهوم القائل بإمكان أداء الصلاة مع تحقّق الطهور، لا تحقّقها فعلاً مع الطهور، لوضوح استلزامه لباقي الشروط والأجزاء ليتحقّق فعلاً.. وقد يكون المراد هو نفي التحقّق الفعلي للصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ما عدا الطهارة إلّا بتحقّق الطهور.. ومن المعلوم تحقّق المفهوم فيها، وهو أنّه مع فقدان الطهور لا تتحقّق الصلاة فعلاً، سواء كان بمعنى عدم صدق الصلاة عليها أصلاً (بناء على وضع أسماء العبادات لخصوص الصحيحة منها) أم عدم صدق الصلاة التامة عليها «بناء على وضعه للأعم».

ثانياً: إنّ لو سلّم عدم الدلالة على المفهوم في المقام، فإنّما هو لدلالة القرينة الخاصّة على عدم صدق الصلّاتية، مع تحقّق الطهور فحسب.. وهو لا يثبت المدّعى من عدم المفهوم عند الإطلاق.

وأما الاستدلال على ثبوت المفهوم بقبول النبي ﷺ إسلام من نطق بالشهادة بالوحدانية^(١)، وذلك لاستلزام منطوق الكلمة الطيبة^(٢)، إثبات ما نفي عن غير الباري تعالى للباري سبحانه - وهو المفهوم - وإلّا فلو كان ساكتاً عن المستثنى، لم يتحقّق إسلام الناطق بها.

ففيه: أنّه لم يثبت كون التوحيد مستفاداً من مفهوم الكلمة الطيبة،

(١) انظر الحديث المنقول عن النبي ﷺ حيث قال: «يا أسامة قتل رجلاً بعد أن قال لا إله إلا الله، كيف تصنع بلا إله إلا الله يوم القيامة...». السنن الكبرى: ج ٥، ص ١٧٧.

(٢) تفسير السلمي: ج ١، ص ٣٤٤، وفيه: «قال ابن عطاء: الكلمة الطيبة: لا إله إلا الله».

لاحتتمال استفادته من دالّ آخر، كقرينة الحال في مقام انتماء الفرد إلى الإسلام القائم على أساس التوحيد، أو كقرينة المقال، أعني التصريح اللفظي بما يدلّ على التوحيد من غير الكلمة الطيبة.

وأما الإشكال في كلمة التوحيد بعد فرض ثبوت المفهوم - خلافاً لما أنكرناه من ثبوت المفهوم أصلاً - أنّ خبر لا النافية للجنس:

١ - إمّا أن يكون الإمكان، فعليه يدلّ نفي الإمكان عن غير الله تعالى، على إثبات الإمكان لله تعالى بالمفهوم.

ومن المعلوم أنّ مجرد إثبات إمكان الله تعالى، غير كاف في التوحيد، لكونه أعمّ من الوجود الفعلي.

٢ - وإمّا أن يكون الوجود، فعليه يدلّ نفي وجود غير الله، على إثبات وجوده تعالى مفهوماً.

ومن المعلوم أنّ مجرد نفي وجود غير الله تعالى، غير كاف في التوحيد أيضاً، لعدم وجود دلالة فيها على نفي إمكان وجود غير الله تعالى، لا مفهوماً ولا منطوقاً.

فعلى كلّ التقديرين، لم يثبت ما يدلّ على جميع ما يعتبر في التوحيد، من إثبات وجوده تعالى، ونفي إمكان غيره.

ففيه: أنّه لا مانع من أن يكون «الوجود» هو الخبر في كلمة التوحيد، ويرتفع إشكال عدم نفي إمكان غير الله تعالى بالقول: إنّ المراد بالإله هو ليس ممكن الوجود، الذي تكون نسبته إلى العدم والوجود على حدّ سواء. . بل المراد واجب الوجود الملازم للوجود، فبانتفاء الوجود يكون ممتنعاً لا ممكناً، لأنّه لو كان ممكناً للزم وجوده،

وإلا لاحتاج إلى العلة الموجدة، وهو خلاف فرض كونه فرداً من أفراد واجب الوجود.

فيتلخص الكلام في: أنّ مجرد نفي وجود ما فرض أنّه واجب الوجوب، يستلزم القول بعدم الإمكان، فأمره دائر بين الامتناع وعدم وجوده، والوجوب ولزوم وجوده.. ولا مجال لتصور مرحلة الإمكان بينهما في مثل المقام.

كما أنّه لا مانع من أن يكون الإمكان، هو الخبر في المقام أيضاً، ويرتفع إشكال عدم تحقق التوحيد، بإثبات إمكان وجوده تعالى بالقول: إنّ الإمكان فيه ملازم للوجود، لما مرّ آنفاً من دوران أمر ما فرض واجب الوجود بين الامتناع ووجوب الوجود، فإذا لم يكن ممتنعاً لزم القول بوجوب وجوده تعالى.

ثم إن الظاهر دلالة الجملة الاستثنائية، على انتفاء الحكم عن المستثنى بالمفهوم، لو كان لازماً لخصوصية الحكم في المستثنى منه.. وأما لو كانت الدلالة على الانتفاء بنفس الاستثناء، لكانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد.

الفصل الخامس

مفهوم ما دلّ على الحصر

مما يدلّ على الحصر كلمة «إنّما» . . ومن المعلوم أنّ الحصر فيه يستلزم القول بثبوت المفهوم، فإنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾^(١) نفي الولاية عن غير المذكورين في الآية.

وعليه، فالإثبات في المنطوق فيها، يستلزم النفي في المفهوم، كما أنّ النفي فيها يستلزم الإثبات في المفهوم.

والدليل على ثبوت الحصر فيه المستلزم للمفهوم هو:

أ - تصريح أهل اللغة بإفادة كلمة «إنّما» للحصر والاختصاص.

ب - التبادر عند أهل العرف والمحاورة عند إطلاق الاستعمال.

فإن قلتَ بعدم التبادر من جهة استعمال هذه الكلمة، في موارد عدم الانحصار أيضاً، وكذلك من جهة عدم وجود مرادف لهذه الكلمة في لغة أخرى، ليقاس المعنى المتبادر في «إنّما» بالمعنى المتبادر لما يرادفه في تلك اللغة، بخلاف أداة الشرط.

قلتُ: المتبادر إلى أذهان أهل العُرف، هو ما قلناه من الانحصار، واستعمال «إنّما» في غيره بالقرائن الخاصّة، لا يضرّ بدعوى المتبادر.

وأما عدم التبادر عند من ليس له ما يرادف كلمة «إنّما» فلا يضرّ بالدعوى أيضاً، لأنّ المناط هو التبادر عند أهل العرف في تلك اللغة، وهو ثابت - كما قلنا - بالنسبة إلى كلمة «إنّما» عند أهل العربيّة.

ومما يدلّ على الحصر أيضاً كلمة «بل» المفيدة للإضراب، واختُلِفَ في إفادتها للحصر المستلزم للمفهوم - وهو نفي الحكم الثابت لما بعده عمّا قبله -.

والتحقيق أن يُقال: إنّ الإضراب في «بل» يكون على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: أن يكون الإضراب عن المضرب عنه، لأنّه قد أُتي: إمّا عن غفلة ونسيان.. وإمّا عن سبق لسان، مع الالتفات إلى عدم إرادته.

ففي هذا القسم، لا يمكن دعوى المفهوم فيه، لعدم الدلالة على الحصر المستلزم للمفهوم، فغاية ما تدلّ عليه الجملة، كون المضرب إليه هو المراد، كـ «القائم زيد، بل عمرو»، فهو لا ينفي كلّ الحكم بـ «القائم» عن غير عمرو، ولاحتمال كون زيد قائماً أيضاً، وإن كان ذكره في المقام للغفلة أو لسبق اللسان.

القسم الثاني: أن يكون الإضراب عن المضرب عنه، لأجل التأكيد على ما بعد «بل» كقولك: «جاءني خير الناس، بل أورعهم»، فيكون الإخبار بمجيء خير الناس في المثال، مقدّمة للإخبار بمجيء

أورعهم.. ومن المعلوم عدم انحصار الحكم بالمجيء بأورع الناس،
ليقضي الحكم عمّن عدا الأورع منهم.

وعليه، فلا مفهوم لـ «بل» في مثل المقام.

القسم الثالث: أن يكون الإضراب عن المضرب عنه، لأجل إبطاله
ثبوتاً، وبحسب مقام الواقع يفيد انحصار الحكم بما بعد كلمة «بل»،
كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(١)،
فالإضراب فيه بمعنى الردع عن الإخبار عن الملائكة أنهم «أولاد
الرحمن سبحانه»^(٢)، فينحصر الإخبار عن الملائكة أنهم «عباد
مكرمون»، وهو يستلزم المفهوم، أي نفي الإخبار عن الملائكة بغير
الإخبار بما بعد «بل».

ومما يدلّ على الحصر أيضاً - كما قيل - تعريف المسند إليه
باللام، كـ «القائم زيد» ولازمه على القول بالحصر إفادته للمفهوم،
بمعنى نفي فردية غير المسند للمسند إليه.

والتحقيق أن يُقال: إنه لا يفيد الحصر، لأنّ الأصل في اللام أن
تكون لتعريف الجنس وتمييزه في الذهن بما هو، من دون إفادة
للاستغراق لا وضعاً ولا انصرافاً.. وحمل المسند عليه، لا يدلّ إلّا
على اتّحادهما في الوجود، المتمثّل في الحمل الشائع الصناعي، الذي
لا ينافي كون المسند إليه أعمّ من المسند المستلزم، لعدم إفادة الحصر

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٦.

(٢) تفسير القرطبي: ج ١٣، ص ٢.

أبداً. . وهذا الحمل هو المتعارف في القضايا، فلا يُقال بالحصر والمفهوم، إلّا إذا قامت قرينة على ذلك، كما في الوجوه التالية:

أولاً: أن تكون «اللام» لإفادة استغراق جميع الأفراد حقيقة لا ادّعاء، فإنّه من الواضح إفادته لانحصار أفراد المسند إليه بالمسند، فيصحّ نفي فردية غير المسند للمسند إليه.

ثانياً: أن تتمّ مقدّمات الحكمة في جانب مدخول «لام تعريف الجنس» ليفيد حمل المسند على طبيعة المسند إليه بسعته وإطلاقه، من دون تقييد له ببعض الأفراد. . ومن المعلوم حينئذٍ انحصار المسند إليه بالمسند، المستلزم لانتفاء إسناد غير المسند إلى المسند إليه.

ثالثاً: أن يكون الحمل في المنطوق حملاً أولياً ذاتياً، لا شائعاً صناعياً. . ومن المعلوم أنّ الاتحاد في الماهية - مع وحدة المفهوم، كـ «الإنسان بشر»، أو تعدّده كـ «الإنسان حيوان ناطق» - كما هو الملاك في الحمل الذاتي، مستلزم للمطابقة، وهو يفيد حصر المسند إليه بالمسند. . وبالتالي الدلالة المفهومية على عدم صحّة حمل غير المسند على المسند إليه - كما مرّ في سابقه - فتأمل جيّداً!

الفصل (الساوس)

مفهوم اللقب والعدد

التحقيق أنه لا مفهوم للقب - وهو كلّ ما وقع ركناً في الكلام، مسنداً أو غيره، فاعلاً أو مفعولاً، جامداً أو مشتقاً - وذلك لأنّ الحكم على شيء لا يفيد نفيه عن غيره، فالحكم على زيد بالشاعريّة، لا يفيد نفيها عن غيره كعمرو، كما أنّ الحكم بالشيء، لا يفيد نفي الحكم بغيره، فالمثال لا يفيد نفي الحكم بغيرها كالكاتبية على زيد.

والتحقيق أنه لا مفهوم للعدد أيضاً، بمعنى عدم انتفاء سنخ الحكم بحكم العقل، عند انتفاء العدد المأخوذ في الحكم.. وأمّا انتفاء شخص الحكم المتعلّق بذلك العدد، فإنه لا يكفي في الاستدلال به على ثبوت المفهوم.

وهذا التحقيق جارٍ في طرف النقيصة، كما لو قال: «أكرم رجّلين» فأكرم رجلاً واحداً، فعدم الاجتزاء بإكرام الرجل الواحد، ليس من جهة الدلالة المفهوميّة على انتفاء كلّ الحكم بالإكرام، بالنسبة إلى غير موارد تحقّق العدد.. وإنّما من جهة استلزام نفس المنطوق، لعدم الاجتزاء بما دون ما أُخذ في المنطوق بعنوانه وقيده الخاصّ - وهو العدد المعين - لوضوح عدم سقوط التكليف وانتفاء الحكم، إلّا بإتيان

نفس المأمور به . . فعدم الاجتزاء ليس من جهة انتفاء الحكم مفهوماً، وإنما من جهة عدم الإتيان بما تعلّق به الحكم منطوقاً.

كما أنّ هذا التحقيق جارٍ في طرف الزيادة أيضاً، إذا كان التحديد بالعدد لأجل التقييد من ناحية القلة والكثرة معاً.

وأما إذا كان التحديد لأجل منع النقيصة، لا لمنع الزيادة، فلا يجري القول السابق . . وذلك لموافقة المأمور به عند الإتيان بالزائد بشكل كامل، إن لم يكن بشكل أكمل، كما لو كان ذكراً، لا بشرط من طرف الزيادة.

المقصود الرابع
في العام والخاص
وفيه فصول:

الفصل الأول

مقدمة في التعريف

عُرِّفَ العام بتعاريف عديدة، كالقول: إنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، وكالقول: إنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه وجزئياته، وغير ذلك من التعاريف، وقد وقع الإشكال في هذه التعاريف طرداً وعكساً.

إلا أن الإشكال في ذلك غير لائق بالمقام، إذ لا يُراد بتلك التعاريف التعريف الحقيقي الجامع المانع. . وإنما يُراد بها شرح الاسم فحسب، بمعنى أنها واقعة في جواب «ما» الشارحة للمعنى كقولك: «السعدانة نبت» في جواب قوله: «ما السعدانة؟»، لا في جواب «ما» الحقيقية الموضوعة لفهم واقع الشيء، بما يميّزه عما عداه تفصيلاً.

والدليل على أنها تعاريف لفظية غير حقيقية هو: أنه يعتبر في التعريف الحقيقي، أن يكون المعرّف أجلى، وأوضح من المعرّف، وإلا انتفى الغرض من التعريف. . ومن المعلوم في المقام، أن المعنى المذكور في الأذهان للعام - سواء من جهة مفهوم العام أم مصاديقه - أوضح من مفهوم المعرّف ومصاديقه، بشهادة الرجوع إلى ذلك المعنى الارتكازي في تعيين أفراد ذلك التعريف واغياره، والإشكال عليها بالتالي طرداً وعكساً، ومادام ذلك المعنى الارتكازي هو الأجل -

بشهادة الرجوع إليها كما مرّ - لم يمكن أن يكون التعريف حقيقياً أجلى من غيره.

فإن قلت: فما الغرض من تعاريف القوم، مادام الأمر تعريفاً بما هو أخفى؟

قلت: الغرض من ذلك بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين أفرادهِ، ليكون هذا العامّ عنواناً مشيراً إلى أفرادهِ، لدى الحكم على الأفراد التي هي موضوع الأحكام في هذا الباب واقعاً.. كحكمهم بحجّة العامّ في الباقي بعد تخصيصه، وليس الغرض من التعريف، تمييز الافراد بذلك التعريف، لتمييز الافراد والمصاديق من دون ذلك التعريف، اعتماداً على ما قلنا من الارتكاز الذهني.

كما أنّ الغرض ليس بيان ماهيّة العامّ، وذلك لأنّ العامّ باعتبار حقيقته وماهيّته، لا يقع موضوعاً للحكم، بل الموضوع للحكم هو الأفراد المشار إليها بذلك العامّ الجامع بمفهومه لتلك الأفراد.. وهذا المقدار من مشيريّة العامّ، يتحقّق بتعريفه اللفظي، كما هو غرض القوم من التعريف.

الفصل الثاني

أقسام العموم

ينقسم العام إلى قسمين:

الأول - وهو العام البدلي: وهو ما كان كلّ فرد من أفراد موضوعاً للحكم على البدل، كقولك: «أكرم رجلاً أيّ رجل شئت»، ولازم هذا النحو من العموم أن يكون التكليف الثابت واجباً، (وجوباً واحداً) وحصول الطاعة بامثال فرد واحد، وتحقق العصيان بترك جميع الأفراد.

الثاني - وهو العام الشمولي: وله قسمان:

١ - العام الاستغراقي، وهو ما كان كلّ فرد منه موضوعاً لحكم مستقلّ، كقولك: «أكرم كلّ عالم»، ولازم هذا النحو من العموم، أن يكون التكليف الثابت وجوبات متعدّدة بعدد الأفراد، ويكون لكلّ فرد من تلك الأفراد امثاله الخاصّ بالفعل، وعصيانه الخاصّ بالترك، من دون ارتباط فرد وآخر في مجال الطاعة والعصيان.

٢ - العام المجموعي، وهو ما كان مجموع الأفراد فيه موضوعاً لحكم واحد، كقولك: «أكرم مجموع العلماء»، ولازم هذا النحو من العموم، أن يكون التكليف الثابت وجوباً واحداً.. وتحقق الطاعة بامثال جميع الأفراد، كما تتحقق المعصية بترك فرد واحد.

واختُلِفَ في أنّ هذا التقسيم، هل هو باعتبار نفس العامّ، مع قطع النظر عن تعلّق الحكم.. أو هو بلحاظ تعلّق الحكم لذلك العامّ، بمعنى أنّ الشارع في مقام، جعل الحكم لذلك العامّ يحدّد أحد الأقسام المذكورة للعامّ.. وبالتالي تكون هذه التقسيمات في مرحلة متأخرة عن تعلّق الحكم للعامّ؟

والتحقيق هو الثاني، لأنّ للعامّ مفهوم واحد، يسري في جميع الأقسام، وهو عبارة عن شمول المفهوم لكلّ فرد، يصلح لانطباق المفهوم عليه.

وظهر ممّا ذُكِرَ من أنّ للعامّ مفهوم محدّد، يصلح للانطباق على كلّ فرد من أفرادها، خروج أسماء الأعداد عن العموم، فإنّ لفظ «العشرة» لا يدلّ على العموم بالمعنى المذكور، وإن اندرج تحتها أفرادها المتعدّدة.. وذلك لعدم وجود مفهوم للعشرة، قابل للانطباق على أفرادها من الآحاد، لوضوح أنّ كلّ واحد من أفرادها، لا ينطبق عليه مفهوم العشرة الموضوعه للمجموع بما هو مجموع، وبذلك تمتاز أسماء الأعداد عن أقسام العامّ المذكورة آنفًا.. فافهم!

ولا يخفى وضوح هذا التمايز، بين أسماء الأعداد والعامّ الاستغراقي والبدلي، وأمّا العامّ المجموعي - كالجمع المحليّ بـ «أل» - فلا يكاد يتمايز عن أسماء الأعداد، وذلك لأنّ «العلماء» في «أكرم العلماء» مثلاً، لا ينطبق بمفهومه الملحوظ فيه جهة الكثرة على كلّ فرد من الأفراد، وإن انطبق على كلّ جماعة منهم.

الفصل الثالث

البحث في وجود صيغ للعموم

اختلفَ في وضع صيغة محدّدة للعموم أو عدمه على أقوال:

القول الأوّل: تحقّق وضع صيغة خاصّة للعموم شرعاً ولغةً.

القول الثاني: أنّ الصيغ المدّعاة وضعها للعموم، مشترك لفظي بين العموم والخصوص شرعاً ولغةً، كـ «اللام» الموضوع للخصوص مع كونها للعهديّة، وللعموم مع كونها للجنس، وكذلك أسماء الأجناس كـ «رَجُل».

القول الثالث: أنّ تلك الصيغ مشترك لفظي لغةً، وخاصّة للعموم شرعاً، وإليه ذهب السيّد المرتضى^(١).

القول الرابع: أنّ تلك الصيغ موضوعة للخصوص.

والتحقيق هو القول الأوّل، لظهور صيغة «كلّ» مثلاً وما شابهها في إرادة العموم.

ومن هنا، لا يُعذر العبد عند إكرام البعض، بعد أمر المولى بإكرام

(١) هداية المسترشدين: ج ١، ص ٦٠٥.

كلّ عالم، فيما لو اعتذر أنّ تلك الصيغة ظاهرة في الخصوص، أو أنّه مشترك لفظي بينه وبين العموم.

فالحقّ، أنّ للعموم صيغ محدّدة، كما أنّ للخصوص صيغ محدّدة أيضاً كلفظة «خاصة».

وعليه، فلا مانع من استعمال تلك الصيغ في غير العموم مجازاً، بعد قيام القرينة على ذلك، سواء كانت المجازيّة بلحاظ التصرف العقلي، ودعوى أنّ الخصوص هو العامّ.. أم بلحاظ العلاقة المتحقّقة بين الخصوص والعموم المسوّغ للمجازيّة.

واستدلّ القائلون أنّ تلك الصيغ - المدعى وضعها للعموم - إنّما هي حقيقة في الخصوص بدليلين.

الدليل الأوّل: أنّ إرادة الخصوص متيقّنة من تلك الصيغ، إذ إنّ الوضع ثبوتاً: إمّا أن يكون للخصوص، فالمراد هو الخصوص كما هو واضح.. وإمّا أن يكون للعموم، فيكون الخصوص مراداً أيضاً في ضمن العموم، إذ إرادة الكلّ تستلزم إرادة البعض.

وعليه، فإنّ جعل تلك الصيغ حقيقة في المتيقّن على كلّ تقدير «وهو الخصوص» أولى من جعله حقيقة في المشكوك «وهو العموم».

وفيه - إضافة إلى ما قلناه من قيام الضرورة اللغويّة، على كون بعض الصيغ حقيقة في العموم - أنّ تيقّن إرادة الخصوص، ولو كان في ضمن العموم، لا يستلزم الوضع للخصوص.. إذ البحث في الموضوع له لتلك الصيغ، بحث لغوي لا ارتباط له بالمتيقّن، ممّا أَراده المستعمل لتلك الصيغ، هذا أولاً.

وثانياً: فإنّ الخاصّ بحده ضدّ للعموم، فلا يُعتبر متيقناً في ضمن العام.

وثالثاً: فإنّ استعمال هذه الصيغ في العموم كثيرٌ، ممّا يدفع دعوى قلة الفائدة في الوضع للعموم، ليدعى بها تعيّن الوضع في الخصوص. الدليل الثاني: اشتهر أنّه «ما من عامٍّ إلّا وقد حُصَّ»^(١).

وعليه، فدعوى وضع تلك الصيغ للعموم، يستلزم القول بالمجازيّة في أغلب الموارد. . والظاهر من حال الواضع، هو وضع اللفظ للمعنى الغالب قليلاً، لاستعماله مجازاً في المعنى الآخر.

وفيه - إضافة إلى ما قلناه من قيام الضرورة اللغويّة - أنّ التخصيص في أغلب موارد العموم، لا يستلزم القول بمجازيّة استعمال العموم في تلك الموارد، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا بمجازيّة الاستعمال، فإنّ ذلك لا يستلزم الوضع أيضاً، فلا محذور في استعمال اللفظ في المعنى المجازي، ولو كان هو الغالب بعد قيام القرينة على إرادة المعنى المجازي. . وقد يتفق مثل ذلك الاستعمال المجازي غالباً في غير هذه الصيغ، لما في الاستعمال مجازاً من لطف وبلاغة، لا يتحقّق في الاستعمال الحقيقي.

(١) الروضة البهية: ج ٦، ص ١٥٦. (شرح).

الفصل الرابع

دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم

فمن الصيغ التي تفيد العموم، هي النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالاتها على العموم إنما هي بالدلالة العقلية، فإن الطبيعة المنفية في مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾^(١)، أو المنهي عنها كما في قولهم: «لا تلبس شيئاً ممّا لا يؤكل في الصلاة»^(٢) لا يمكن أن تكون معدومة، إلّا بانعدام جميع أفرادها. . إذ إنه بمجرد تحقق واحد منها، تتحقّق الطبيعة، وبذلك ينتفي امثال النفي والنهي.

إلّا أنّه قد اشترط في دلالة العقل على لزوم ترك جميع الأفراد، أن يتحقّق الإطلاق والإرسال في تلك الطبيعة، كما لو تمّت مقدّمات الحكمة فيها.

وأما إذا لم يتمّ مثل هذا الإطلاق، بل كانت الطبيعة مقيدة أو مهملة، فلا يمكن استفادة مثل ذلك العموم. . إذ إنّ نفي الطبيعة عند التقييد أو الإهمال، لا يستلزم انتفاء جميع الأفراد التي يصلح انطباق العامّ عليه، بل انتفاء أفراد ذلك الصنف المراد من تلك الطبيعة.

(١) سورة النحل: الآية ٧٨.

(٢) راجع: وسائل الشيعة: ج ٤، ص ٣٥٢، أبواب لباس المصلّي.

ومثل العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي، أو النهي في شرطية الإطلاق والإرسال، ليستوعب جميع الأفراد أمران:

الأول: العموم المستفاد من كلمة «كلّ»، فاشترط في استيعاب عمومها لجميع الأفراد، أن يكون مدخولها مطلقاً، وإلا كان استيعابه منحصرأً بجميع أفراد مدخوله فحسب. . كما لو قال: «أكرم كلّ رجل عالم» فإنّها ظاهرة في استيعاب جميع أفراد العلماء، لا جميع أفراد الرجال، وإن امتازت هذه الصيغة عن سابقها، أنّها مع انتفاء القرينة على التقييد - في الأوّل - تبقى الصيغة مهملة. . ولا بدّ في الإطلاق حينئذٍ من تحقّق القرينة، وأمّا في الثاني، فإنّه مع انتفاء القرينة على التقييد والإطلاق، يمكن دعوى ظهور الصيغة في استيعاب جميع الأفراد.

الثاني: العموم المستفاد من الجمع أو المفرد المحلّي بـ «اللام» - بناء على إفادة هذه الصيغة للعموم - فإنّ العموم فيه أيضاً تابع لما يُراد من مدخوله، فإن أُريد استيعاب جميع الأمر «الأفراد»، ولزم الإطلاق في مدخوله، وممّا يشهد على أنّها ليست دالّة على العموم مطلقاً صحّة تقييده بالوصف. . كقولك: «أكرم الرجال العدول» إذ لو كانت مستوعبة لجميع الأفراد حتّى مع القيد، تحقّقت المنافاة بين الصيغة الدالّة على استيعاب جميع الأفراد، والقيد الدالّ على استيعاب صنف من المدخول، ولا ترد هذه المنافاة على ما ذكرناه، لعدم تحقّق الاستيعاب لجميع الأفراد عند وجود القيد، بل المدلول عليه بالصيغة، ليس إلّا العموم بمقدار ما يدلّ عليه مدخول اللام.

فإن قلت: إنّ كيف يصدق تخصيص العموم في مثل «أكرم العالم

العادل» مع أنه - على القول أنّ العموم ليس مستوعباً، بل بمقدار ما يدلّ عليه مدخول اللام - لم يتحقّق العموم؟

ومن المعلوم أنّ «التخصيص فرع ثبوت العموم»، ومن هنا تنشأ المنافاة بين وصف الجمع، أو المفرد المحلّي أنّه مخصّص، وفي الوقت نفسه متّصف بالعموم على النحو المذكور هنا.

قلتُ: إنّ المراد بالتخصيص في مثل المقام، هو حدوث الخطاب مخصّصاً عند إلقائه، نحو قولهم: «ضيّق فم البئر» بمعنى إحداثه ضيقاً، لا تضيّقه بعد إحداثه واسعاً.

هذا الكلام كلّه في الجمع أو المفرد المحلّي باللام، بناء على ثبوت العموم بهذه الصيغة، ولكن يمكن المناقشة في ثبوت العموم به، وذلك بالقول: إنّ هذا العموم: إمّا أنّ يستفاد من اللام، أو مدخوله، أو من مجموعهما.

فأمّا اللام، فلا يدلّ على العموم، لأنّ الأصل في اللام أن يكون للجنس.

وأما مدخوله، فيدلّ على نفس الطبيعة.

وأما المجموع منهما، فليس له وضع مستقلّ.

وعليه، فلا موجب لإفادة العموم، إلّا إذا تمّت مقدّمات الحكمة، أو قامت قرينة أخرى على إرادة العموم.

الفصل الخامس

حجّة العام بعد التخصيص

اختلفَ في حجّة العام بعد التخصيص - بالنسبة إلى الباقي - على أقوال:

القول الأول: حجّة العام في الباقي مطلقاً - سواء كان متصلاً أم منفصلاً - بشرط العلم بعدم دخول الباقي في المخصّص، كما لو قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم زيدا».. فمن المعلوم أنّ غير زيد لا يدخل في المخصّص قطعاً، وأما عند احتمال دخول بعض الباقي في المخصّص، فليس العام حجة بالنسبة إلى ذلك البعض، فيما لو كان المخصّص متصلاً، وأمّا لو كان منفصلاً، فالمشهور هو حجّة العام في ذلك البعض أيضاً.

القول الثاني: التفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل، فيُقال بحجّة العام في الباقي مطلقاً عند التخصيص بالمتّصل - سواء قطعنا بخروج الباقي عن المخصّص، أم احتملنا دخول البعض فيه - كما يُقال بعدم حجّة العام في الباقي مطلقاً، عند التخصيص بالمنفصل.

والوجه في هذا التفصيل، هو أنّ التخصيص بالمتّصل، يوجب انعقاد الظهور فيما عدا الخاصّ.. أمّا التخصيص بالمنفصل، فإنّه يوجب صرف الظهور في المعنى الحقيقي - وهو العموم - وصيرورة

الاستعمال في الباقي مجازاً، وبما أنّ المعاني المجازية متعدّدة، فإنّه يتحقّق الإجمال، كما سيأتي توضيحه لاحقاً.

القول الثالث: عدم الحجّة في الباقي مطلقاً، واستدلّ على ذلك أنّ عدم إرادة العموم، وانتفاء الاستعمال الحقيقي، يستلزم المجازية في الاستعمال.. ومن المعلوم تعدّد المجازية بعد انتفاء المعنى الحقيقي الواحد، وذلك لأنّ ما عدا الخاصّ له احتمالات كثيرة.. ففي مثل «أكرم العلماء إلّا زيداً» - وافترض أنّ مجموع العلماء أربعة - نلاحظ أنّ هنالك أربعة احتمالات، فيمن يمكن أن يكون مقصوداً بالإكرام من العلماء ما عدا زيد.. ولا مرجّح لإحدى هذه الاحتمالات، وبذلك يصير اللفظ مجملاً غير ظاهر في معنى أصلاً.

إلّا أنّه أورد على هذا القول إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأوّل: وهو المختار، وذلك بالقول: أنّه لا نسلم بمجازية استعمال العامّ فيما عدا الخاصّ، سواء كان متصلاً أم منفصلاً.

فأمّا المتّصل: فلمّا عرّف من عدم تحقّق التخصيص أصلاً، ليدعي بعدها المجازية في الاستعمال.. إذ إنّ العامّ لا ينعقد له ظهور في العموم، إلّا بمقدار ما يُراد من العامّ، كما مرّ في مثل «أكرم كلّ عالم»، فلو أُريد من مدخول كلّ في المثال جميع الأفراد، دلّت صيغة العامّ فيه على الاستيعاب، ولو أُريد من مدخوله صنف من العامّ، دلّت صيغة العموم على استيعاب أفراد ذلك الصنف.. كما لو قال: «أكرم كلّ رجل عالم» ولو كان أفراد المثال الثاني أقلّ بالقياس إلى أفراد المثال الأوّل، أو بالنظر إلى نفسه، كما لو كان مجموع العلماء ثلاثة فقط.

وأمّا المنفصل: فنقول فيه: إنّ للمستعمل إرادة جدية متعلّقة

بالمعنى المراد واقعاً، وإرادة استعمالية متعلقة بالمعنى الظاهر من اللفظ. . ومن المعلوم - في المقام - أنّ الإرادة الاستعمالية متعلقة بالعموم، والإتيان بالخاصّ المنفصل، إنّما هو للقرينة على بيان الإرادة الجدّية، وأنها متعلقة بما عدا الخاصّ، ولا تكون قرينة على تقييد الإرادة الاستعمالية، وصرف الظهور عن العموم. . وهذا هو الأسلوب المتبع في تأسيس القانون وضرب القاعدة، إذ يُنشأ فيها حكم عامّ ظاهر في الاستيعاب، ليكون مرجعاً عند الشكّ في دخول أفرادهِ فيه، ثمّ يأتي التقييد لبيان المراد الجدّي من ذلك القانون.

وبتعبير آخر، ظهور الخاصّ مانع من حجة ظهور العامّ في العموم، تقديماً للنصّ أو الأظهر - وهو الخاصّ - على الظاهر - وهو العامّ - ولا يمنع عن أصل ظهور العامّ.

وبما ذكر، ثبت أنّه لا مجازية في استعمال العامّ، إذ إنّ المجازية وعدمها تابعة للإرادة الاستعمالية - وهي متعلقة بالمعنى الحقيقي، وهو العموم واقعاً - وبذلك يرتفع الإجمال المدعى في المقام، نتيجة لتعدد المجازات كما قيل.

فإن قلت: إنّ ما قيل من «إرادة العموم من العامّ، وعدم مصادقة الخاصّ للعموم المراد» مجرد احتمال لا يندفع معه احتمال الخلاف - وهو إرادة غير العموم مجازاً - ومع احتمال الخلاف يتحقّق الإجمال، لتعدد المجازات كما مرّ، ولا يندفع هذا الإجمال لمجرد الاحتمال.

وعليه، فلا يمكن التمسك بالعامّ المجمل، فيما عدا الخاصّ.

قلت: إنّ ظهور العامّ قبل مجيء المخصّص مستقرّ في العموم.

وعليه، فلا إجمال فيه ولا مجاز، وورود الخاص لا يرفع الظهور، ليتحقق الإجمال المدعى. وإنما يرفع حجة الظهور في العموم - بمعنى رفع اليد عن الإرادة الجدّة للعموم - تحكيماً لما هو الأقوى.

وعليه، يبقى العامّ ظاهراً وحجة، فيما عدا الخاصّ.

فتلخص من مجموع هذا التحقيق: أنّ الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل، ليس إلّا في انعقاد الظهور في العموم، عند التخصيص بالمنفصل وانعقاد الظهور، في ما عدا الخصوص عند التخصيص بالمتّصل. ولا وجه للقول بتحقيق المجازية في أحدهما (كما هو مقتضى القول الثاني) أو في كليهما (كما هو مقتضى القول الثالث).

نعم، هنالك فرق بين المخصّصين، وهو أنّه في المخصّص المتّصل كـ «أكرم كلّ رجل عادل» لا يكون ظهور العامّ حجة، إلّا فيما أحرز فيه الخاصّ - وهو العادل -.

وعليه، فلا يعمّ المشكوك - كمرتكب الصغيرة في المثال - كما لا يعمّ متيقّن الخروج من تحت الخاصّ في المثال - وهو الفاسق مرتكب الكبيرة - . . وأما المخصّص المنفصل كـ «لا تكرم الفُسّاق» بعد قولك فيما مضى: «أكرم كلّ رجل»، فيكون ظهور العامّ فيه حجة في جميع الأفراد، إلّا ما ثبت خروجه من تحت العامّ، ودخوله تحت الخاصّ، وهو الفاسق الذي كان ظهور الخاصّ حجة فيه.

وعليه، فيعمّ بحجته المشكوك، كما يعمّ متيقّن الخروج من تحت الخاصّ في المثال، وهو تارك الصغيرة والكبيرة معاً.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا بانتفاء الاستعمال الحقيقي، عن

تخصيص العام، وتردّد الأمر بين مجازات متعدّدة، إلّا أنّ المتعيّن بعد تعذّر الحقيقة، هو أقرب المجازات.. والمجاز الأقرب - في المقام - هو استعمال العام في أقرب مقدار من الباقي إلى العام، فمثلاً لو كان مجموع العلماء عشرة، وخصّص وجوب إكرامهم عموماً بواحد منهم، كان أقرب المجازات للعموم.. حينئذ هو استعمال ذلك العموم في التسعة، فثبت بذلك أنّ أقرب المجازات للعموم المخصّص هو تمام الباقي، ومعه لا مجال للمجازات البعيدة.

وفيه: أنّ المقياس في المجاز الأقرب، هو كثرة استعمال ذلك المعنى بما يوجب أنساً ذهنياً بذلك المعنى.. ومن المعلوم أنّ أقربيّة المعنى المجازي، باعتبار كون مقداره هو الأقرب لمقدار العموم، لا يعتبر مقياساً ما لم يوجب الأنس الذهني.

الإشكال الثالث: وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١)، وتقريره أنّ دلالة العام على أفراد منحلّة إلى دلالات ضمنيّة متعدّدة، بحسب الأفراد من دون أن تتوقّف دلالة العام على كلّ فرد على دلالة الفرد الآخر.. وبذلك يكون كلّ من أفراد العام مراداً بالإرادة الاستعماليّة ضمناً، وعلى نحو عدم الارتباط الفرد بالآخر، وهذا النحو من دلالة العام على الأفراد في الاستعمال الحقيقي، متحقّق في المجاز أيضاً.. وإن افترق عن الاستعمال الحقيقي بتحقيق القرينة المخصّصة، الموجبة لرفع اليد عن تلك الدلالة - بذلك النحو - بالنسبة إلى أفراد الخاصّ فحسب.

وعليه، فتبقي تلك الدلالات الضمنيّة بالنسبة إلى باقي الأفراد على

حالتها، وذلك لوجود المقتضي بدلالة العام على الباقي كما بيّناه آنفاً، وانتفاء المانع، إذ ما يتصوّر أن يكون مانعاً في المقام، هو وجود ما يصرف دلالة العام على باقي الأفراد.. إذ الصارف في المقام - وهي القرينة المخصّصة - إنّما هي بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، إذ هي الصارفة لدلالة العام عنها، وعلى فرض الشكّ في المانع، فإنّ أصالة عدم المانع كافية في إثبات عدم المانع.. فتحقّق بما ذكر حجّة دلالة العام على الباقي بعد التخصيص، ولو كانت الدلالة بنحو المجاز، كما هو مدّعى القول الثالث.

وفيه: أنّه لا نسلم بتحقّق المقتضي في المقام، إذ ما فُرض أنّه المقتضي، هو تحقّق دلالة العام على كلّ فرد على حدة، بعد انحلال العام إلى تلك الدلالات الضمنيّة، لكنّه مع ارتفاع دلالة العام على العموم بعد التخصيص - كما هو المعروف - لا بدّ من رفع اليد عن دعوى بقاء الدلالات الضمنيّة بمجموعها.. وحينئذٍ فما هو المرجّح للقول ببقاء بعض الدلالات الضمنيّة المتعلّقة ببعض - وهي أفراد الباقي - بعد ملاحظة تعدّد مراتب الأفراد، التي يمكن أن تكون مرادة بعد التخصيص، ولا يمكن ترجيح إحدى تلك المراتب، كالمرتبة اللاحقة للعموم مباشرة - وهي تمام أفراد الباقي - من دون تحقّق مرجّح لذلك، إلّا إذا ادّعي أنّ ظهور العام في الدلالة على تمام أفراد الباقي، وهو منتفٍ في المقام، لأنّ الظهور إمّا من جهة الوضع، وإمّا من جهة القرينة، ولم يقدّم الدليل على أيّ منهما.

نعم، ما ذكره الشيخ من تحقّق دلالة العام على كلّ فرد على حدة، إنّما يجدي إذا أُضيف إلى ما قلناه من بقاء دلالة العام على العموم،

حقيقة حتّى مع التخصيص كما بيّناه في الردّ على حجّة النافين . . إذ على المختار تتحقّق - في المخصّص المنفصل - الدلالات الضمنيّة بعدد جميع أفراد العام حقيقةً، ولا ترفع اليد عن حجّة كلّ دلالة إلا بمقدار ما دلّ عليه المخصّص، كما تتحقّق الدلالة الضمنيّة - في المخصّص المتّصل - بعد أفراد الصنف المراد من العام، ولا مجازيّة في كلّ الأحوال . .

الفصل (الساوس)

إجمال المخصّص مفهوماً أو مصداقاً

لا ريب في أنّه مع عدم الإجمال في الخاصّ مصداقاً ولا مفهوماً، يكون حكم العامّ معلوماً، فهو حجة فيما لم يدخل تحت الخاصّ، وغير حجة بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، إلّا أنّه وقع الكلام في الخاصّ غير المبين.

وتحقيق الكلام فيه يتمّ بذكر قسميّ الإجمال في الخاصّ، وهما:

١ - الإجمال بحسب المفهوم:

وله صورتان:

الصورة الأولى: نشوء الإجمال من تردّد مفهوم الخاصّ بين الأقلّ والأكثر، كتردّد مفهوم الفاسق بين مرتكب الصغائر والكبائر معاً، أو خصوص مرتكب الكبائر.. ولهذه الصورة وجهان، إذ الخاصّ المجمل قد يكون:

منفصلاً: كما لو قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق منهم» فالحكم في هذه الصورة هو عدم سراية الإجمال إلى العامّ، لا حقيقةً ولا حكماً، بمعنى تحقّق الظهور دون الحجّية، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.

وعليه، لا يخرج من تحت العامّ، إلّا القدر المتيقّن من أفراد الخاصّ - وهو مرتكب الكبيرة - ويبقى العامّ متّبعاً في المتيقّن والمشكوك، كمرتكب الصغيرة.

والسرّ في ذلك أنّ ظهور العامّ حجة فيما هو ظاهر فيه - وهو جميع الأفراد - ولا يرفع اليد عن ذلك، إلّا بمقدار ما يكون الخاصّ حجة فيه من جهة ظهوره فيه، وذلك لمزاحمة النصّ، أو الأظهر للظاهر. . ومن المعلوم أنّ هذه المزاحمة، لا تتحقّق إلّا في خصوص المتيقّن من أفراد الخاصّ.

وعليه، فيبقى شمول العامّ - لما عدا ذلك المتيقّن - بلا مزاحم.

متّصلاً: كما لو قال: «أكرم العلماء غير الفسّاق منهم»، والحكم في هذه الصورة هو سريان الإجمال إلى العامّ حقيقة، لعدم انعقاد ظهور للعامّ في العموم من الأصل، وذلك لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمال أن يكون وجوب الإكرام متعلّقاً بالأقلّ «وهي الأفراد التي لا تدخل تحت الخاصّ يقيناً، كتارك الكبائر والصغائر معاً» وبالأكثر «وهي الأفراد التي لا تدخل تحت الخاصّ يقيناً، ويحتمل عدم دخولها تحته أيضاً، كتارك الكبائر فقط». . ولا مرجّح لأحد الاحتمالين.

نعم، يمكن القول: إنّ العامّ حجة في القدر المتيقّن، في مثل الدوران بين الأقلّ والأكثر، وهو الأقلّ المقطوع دخوله في العامّ على كلّ تقدير.

الصورة الثانية: نشوء الإجمال من تردّد مفهوم الخاصّ بين متباينين، كتردّد زيد المستثنى من وجوب الإكرام بين شخصين.

ولهذه الصورة وجهان أيضاً، إذ الخاصّ المجمل قد يكون:

متّصلاً: كما لو قال: «أكرم العلماء إلّا زيداً»، والحكم في هذه الصورة هو سراية الإجمال إلى العامّ حقيقةً، لعدم انعقاد ظهور للعامّ في المفهوم، كما قلناه في الصورة السابقة.. إلّا أنّه يفترق عنها في أنّه ليس هنا في المقام قدر متيقّن للعامّ بملاحظة طرفي التردد، يمكن أن يكون العامّ حجّة فيه.

منفصلاً: كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم»، والحكم في هذه الصورة، هو سراية الإجمال إلى العامّ حكماً لا حقيقةً، بمعنى أنّ العامّ انعقد له ظهور في العموم، كما قلنا في الصورة السابقة.. ومن هنا، لا إجمال في العامّ حقيقةً، إلّا أنّه مجمل حكماً، بمعنى عدم حجّة ذلك الظهور في العموم، للعلم الإجمالي بتخصيصه قطعاً بأحد المتباينين، ولا مرجح لأحدهما.. كما أنّه ليس هناك قدر متيقّن من الخاصّ، ينحلّ العلم الإجمالي إليه، ويزاحم حجّة ظهور الخاصّ فيه حجّة العامّ، فيكون الباقي مشمولاً لحجّة العامّ، كما مرّ مثل ذلك في الصورة السابقة.

فتبيّن ممّا ذكر عدم جواز التمسّك بالعامّ، بالنسبة إلى كلّ المتباينين، سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً.

٢ - الإجمال بحسب المصداق:

والمراد بالإجمال بحسب المصداق، هو أن يكون مفهوم الخاصّ مبيناً إلّا أنّه تردّد أمر فرد بين فرديته للخاصّ، فيكون مشمولاً لحكم الخاصّ وفرديته للعامّ، فيتمسّك للعامّ لإثبات حكمه فيه.

وتحقيق القول يتمّ بذكر قسمي المخصّص، وهما:

الأوّل - المخصّص المتّصل: ولا ريب في عدم جواز التمسّك بالعامّ في الفرد المرّدّد، وذلك لأنّه لا ينعقد ظهور العامّ في المخصّص المتّصل، إلّا فيما عدا «في» الخاصّ. فالمراد بجمله «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» هو وجوب إكرام العالم غير الفاسق، ومادام الشكّ قائماً في فرديّة زيد - مثلاً - للعالم غير الفاسق، فلا يمكن التمسّك بهذا العموم المخصّص، لإثبات حكمه في هذا الفرد المشكوك، ضرورة أنّ الحكم تابع لإحراز موضوعه.

ولا يختلف الأمر فيما قلناه، بين دوران أمر المخصّص المجمل بين الأقلّ والأكثر، أو بين المتباينين.

الثاني - المخصّص المنفصل: والحقّ فيه عدم جواز التمسّك بالعامّ، في إثبات حكمه للفرد المشكوك أيضاً، لبطلان ما استدلّ به لإثبات ذلك.

فاستدلّ القائلون بجواز التمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك، بوجود المقتضى لاندراج الفرد المشكوك تحت العامّ، لانعقاد الظهور في العموم، كما هو مقتضى القول بانفصال المخصّص لفقدان المانع، بالنسبة للفرد المشكوك دخوله تحت الخاصّ، ولعدم مزاحمة الخاصّ للعامّ، إلّا بالنسبة لما هو داخل يقيناً تحت عنوان الخاصّ، ولو أُريد إخراج المشكوك أيضاً بهذا الخاصّ، لزم إخراج ما كان العامّ حجة فيه بغير حجة.

وعليه، ففي مثل «أكرم العلماء» يبقى زيد المشكوك فسقه مندرجاً

تحت العموم - المستفاد من انعقاد ظهور العام فيه - إذ الخارج بـ «لا تكرم الفساق» هو خصوص العالم المتيقن فسقه.

وفيه: أنه لا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه، كما لا يجوز التمسك بالخاص أيضاً.

فأما عدم جواز الثاني فمعلوم، إذ لا يمكن حمل حكم الخاص، إلا بعد إحراز موضوعه - وهو «الفساق» في المثال - والفرد المشتبه لا ينطبق عليه العنوان المذكور.

وأما عدم جواز الأول فهو لأن العام، وإن انعقد له ظهور في العموم، إلا أن الخاص المنفصل قيد حجّة العموم، فيما عدا المخصّص، وإن لم يصرف ظهوره في العموم.

وعليه، فيكون العام حجة في خصوص العالم غير الفاسق، وحيث لم يُعلم بمصادقية الفرد المشتبه لذلك العنوان، الذي كان العام حجة فيه، لم يمكن حمل حكمه عليه - كما لو كان العام ظاهراً من أول الأمر فيما عدا الفاسق، بأن كان المخصّص متصلاً - وإن كان الفرد المشتبه فرداً من أفراد العام، بمقتضى الظهور المنعقد للعام أولاً.

فتبيّن من مجموع ما ذكر: أن الفرد المشتبه، لم يندرج تحت إحدى الحجّتين، وإن اندرج في أحدهما من جهة الظهور.. ومع عدم جواز التمسك بالعام ولا الخاص، تعيّن الرجوع إلى الأصل العملي المناسب في المقام.

فإن قلت: ما الفرق بينه وبين المخصّص المنفصل في الشبهة

المفهوميّة؟ إذ جاز فيه التمسك بالعام بالنسبة للأكثر، وهو المقدار المشكوك من الخاص.

قلت: هناك فارق بين المقامين، إذ في الشبهة المفهوميّة، كان الشك في تحقّق أصل التخصيص بالنسبة إلى الزائد، فجاز فيه التمسك بأصالة العموم.. وأمّا في الشبهة المصداقيّة، فليس الشك في أصل التخصيص، لافتراض أنّ مفهوم الخاصّ بيّن، إلّا أنّه لا يعلم بمصداقيّة هذا الفرد للخاصّ المبيّن بما هو حجة - وهو الفاسق مرتكب الكبيرة مثلاً - أو للعامّ المبيّن بما هو حجة أيضاً - وهو تارك الكبيرة - فنسبة الفرد المشكوك إلى الحجّتين على حدّ سواء، فلا يمكن دعوى الاندراج في أحدهما.

هذا كلّه إذا كان المخصّص لفظياً.. وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأنّ كان لبيّاً كالإجماع والعقل والسيرة، ففيه تفصيل، وذلك لأنّ للمخصّص اللَّبِّيّ حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون المخصّص اللَّبِّيّ بدرجة من الوضوح والبداهة، بحيث يعدّ عرفاً قرينة على المراد، ويصحّ أن يتكلّ عليه المتكلّم في مقام البيان، وإن لم يُصرّح بمضمونه لفظاً.. والحكم في هذه الصورة هو انعقاد ظهور العامّ، في ما عدا المخصوص.. كما لو كان المخصّص متّصلاً، وذلك لاحتفاف الكلام بما يصلح لصرف ظهوره عن العموم - وهي القرينة المتّصلة -.

وعليه، يكون حكم التمسك بالعامّ، بالنسبة للفرد المشتبه حكمه في المخصّص المتّصل في الشبهة المصداقيّة - وهو عدم جواز التمسك

بالعام - ولا بالخاص، لعدم قيام الحجة على اندراج الفرد المشتبه في أي من الحجّتين.

الحالة الثانية: أن لا يكون المخصّص اللَّبِّي بدرجة من الوضوح، بحيث يصلح لأن يكون قرينة متّصلة، بل كان العلم بالتخصيص موقوفاً على النظر والتأمّل.. فلا ريب في هذه الحالة في انعقاد ظهور العام في العموم، ويكون حجة فيه، ولا ترفع اليد عن حجّة العام في جميع أفرادها، إلّا بمقدار ما قام الدليل على خروجه يقيناً، ممّا يشمل حجة العام.. فمثلاً لو قال المولى: «أكرم جميع جيرانى» انعقد الظهور في إكرام جميع الجيران، وكان حجة فيه، فإذا قام الدليل اللَّبِّي - كحكم العقل - بعدم إرادة المولى لإكرام أعدائه، اتّبع هذا الدليل المخصّص بالنسبة إلى مَنْ قطع بعداوته للمولى، وكان مخصّصاً لحجّة العام بالنسبة إلى الجميع، ويبقى العام حجة فيما عدا ذلك - وهو ما لو قطعنا بعدم العداوة، أو لم نعلم بالعداوة - وذلك لعدم قيام حجة على إخراج الباقي من تحت حجّة العام.

وبما ذكر، تبيّن السرّ في التفريق بين المخصّص اللَّبِّي في هذه الحالة، والمخصّص اللفظي المنفصل.. إذ لم يجز التمسك بالعموم في الفرد المشتبه في الثاني دون الأوّل.

والسرّ في ذلك هو أنّ الملقى على العبد - في المخصّص اللفظي - حجّتان وهما: العام اللفظي، والمخصّص اللفظي.. ويكون المحصل منهما بعد التخصيص، هو وجوب العمل بما عدا الخاص، فيكون العام هنا في حكم العام المخصّص بالمتّصل، وإن اُفترق عنه واقعاً بانعقاد الظهور في العموم أولاً.

ومن المعلوم في الفرد المردّد، أنّه لا يمكن العمل بأيّ من الحجتّين، لعدم إحراز موضوعيّة الفرد لأيّ منهما، فنسبته إليهما على حدّ سواء.

وهذا الوجه لا يجري في المخصّص اللبّي، إذ الملقى من المولى ليس إلّا حجة واحدة - وهو العام - والدليل العقلي على التخصيص، موجب لإخراج مقطوع العداوة في المثال.. وأمّا بالنسبة للمشكوك، فلا يشمل حكم العقل، وليس في المقام إلّا حجة واحدة من الشارع، وهي شاملة لهذا الفرد المشكوك، وليس هناك حجة أخرى منه، يحتمل انطباقه على الفرد المشكوك، ليتحقّق التردّد في العمل بأيّ من الحجتّين.

وعليه، فرفع اليد عن العمل بالعامّ في الفرد المشكوك، رفعٌ ليد عمّا هو حجة فيه من دون حجة أقوى - من جهة النصّ أو الظهور - على خلافه.

وممّا يشهد على صحّة ما ذكرناه - من جواز التمسك بالعامّ في الفرد المشتبه، عند التخصيص اللبّي في الحالة الثانية - هو تحقّق السيرة العقلائيّة - في مثل المقام على حجّة ظهور العامّ، حتّى بالنسبة إلى الفرد المشكوك، وما يتبعه من الأخذ بحكم العامّ، وحمله على ذلك الفرد.

ومن المعلوم أنّ هذه السيرة العقلائيّة، هي الملاك لحجّة أصالة الظهور في جميع الموارد.. ولما قلناه من تحقّق هذه السيرة العقلائيّة، نرى عدم صحّة اعتذار العبد، في عدم إكرام الجار المشكوك بمجرد احتمال عداوته.. كما نرى صحّة مؤاخذه المولى، لمخالفة العبد بترك إكرام مشكوك العداوة، وحسن العقاب على ذلك.

وهذه السيرة العقلائية المتحققة في المقام، غير متحققة في
المخصّص اللفظي المنفصل.

بل يمكن التعدي في المقام، من القول بعدم دخول المشكوك في
حكم الخاصّ، واندراجه في حكم العامّ إلى القول: إنّ اندراج
المشكوك في حكم العامّ، يدلّ مفهوماً على خروج المشكوك عن
موضوع حكم الخاصّ، ويترتب عليه بذلك الأحكام المترتبة على
الخروج من موضوع الخاصّ. . ومثاله ما ورد في زيارة عاشوراء وهو:
«اللهمّ العن بني أمية قاطبة»^(١)، فالمخصّص اللبّي يدلّ على خروج
المؤمنين من جواز اللعن، ويبقى الفرد المشكوك في إيمانه مندرجاً في
حكم العامّ - وهو جواز اللعن - كما حقّقناه آنفاً، بل يثبت بذلك أنّ
مشكوك الإيمان من بني أمية، خارج عن موضوع الخاصّ - وهو المؤمن
- للكبرى القائلة: «إنّ كلّ من جاز لعنه، لا يكون مؤمناً» . . وعليه،
ترتب عليه - فقهيّاً - الآثار المترتبة على غير المؤمن. .

(١) مصباح المتعبد: ص ٧٧٤.

تنبيهات

التنبيه الأول:

إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

مرّ القول بعدم جواز التمسك بالعامّ، في المخصّص اللفظي في الشبهة المصداقيّة، وكذلك في المخصّص اللَّبِّي، فيما لو تحقّقت القرينة المتّصلة في الكلام.. إلّا أنّه يمكن التمسك ببعض الأصول، لتنقيح موضوع العامّ، وجعل الفرد المشكوك موضوعاً لحكم العامّ، ليجري بذلك حكمه عليه.

وتفصيل ذلك: أنّ للمخصّص حالتان بلحاظ كيفة التخصيص، وهما:

الكيفية الأولى: ما يوجب تعنون العامّ بعنوان خاصّ، وذلك كالمخصّص المتّصل، فيما لو كان بغير الاستثناء، بل بنحو الوصف كـ «أكرم العلماء العدول» أو الشرط كـ «أكرم العلماء إن كانوا عدولاً» أو الغاية كـ «أكرم العلماء حتّى يفسقوا» وكالمخصّص المنفصل بلسان الإثبات كما لو قال: «أكرم العدول من العلماء» عقيب قوله: «أكرم العلماء» فمن الواضح أنّ الخاصّ في جميع الأمثلة المذكورة، ممّا يوجب تعنون العامّ بعنوان وجودي بعد التخصيص، ألا وهو «العالم العادل».

وفي مثل هذه الحالة، يمكن إجراء الأصول في بعض الصور،

لتنقيح موضوع حكم العام، وتفصيل ذلك يتوقف على ذكر الحالة السابقة للفرد المشكوك، وهو مشكوك العدالة في المثال، فنقول إنّ للفرد المشكوك - بحسب حالته السابقة - صور مختلفة، وهي:

الأولى: أن يكون مقطوع العدالة.

وعليه، فلا إشكال في جريان الأصل الوجودي، المثبت للعدالة - وهو الاستصحاب - وبذلك ينتج الموضوع لوجوب الإكرام.

الثانية: أن يكون مقطوع الفسق.

وعليه، فلا إشكال في جريان الأصل الوجودي المثبت للفسق، وبذلك يخرج الفرد المشكوك عن موضوع حكم العام قطعاً.

الثالثة: أن لا يحصل الاشتباه في الفرد من الشك في إحدى الحالتين، بل يجعل من تعاقب حالتَي الفسق والعدالة، مع عدم العلم بالسابق منهما . . ومن المعلوم في هذه الصورة عدم جريان الاستصحاب، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصول الأخرى.

الرابعة: أن لا يعلم للفرد المشكوك حالة سابقة أصلاً . . ومن المعلوم في هذه الصورة عدم جريان أصالة عدم الفسق الأزلي لإثبات العدالة، إذ بذلك يصير أصلاً مثبتاً، ومن المحقق في محله أنه لا حجّة للوازم الأصل العملي، وهذه هي الصورة التي وقع حولها البحث في هذه التنبيه.

الكيفية الثانية: ما لا يوجب تعنون العام بعنوان خاصّ، وذلك كالمخصّص المتصل لو كان بالاستثناء كـ «أكرم العلماء إلّا الفسّاق منهم» والمنفصل بلسان التضييق والإخراج كـ «لا تكرم الفسّاق» عقيب

«أكرم العلماء» فإنّ المخصّص في المثاليين، لا يوجب تعنون العام بعنوان خاصّ في قبال عنوان الخاصّ - بخلاف الصورة السابقة، إذ أوجب فيه عنوان العدالة مقابل الفسق - بل يوجب تعنونه بأيّ عنوان، لا يصدق عليه عنوان الخاصّ.

وعليه، يمكن جريان أصل العدم الأزلي - في غالب الموارد - لإثبات موضوع العامّ، وهو كما قلنا: عبارة عمّا لا يصدق عليه عنوان الخاصّ، فنقول في المثال بجريان أصالة عدم الفسق، ليتحقّق بذلك موضوع الحكم بوجوب الإكرام، وهو من لم يثبت أنّه داخل في عنوان الخاصّ، أي من لم يثبت فسقه.

وإنّما قيّدنا جريان الأصل بـ «أغلب الموارد» لتحقيق الحالة العدميّة الأزليّة في أغلب الموارد، وبذلك يكون الخارج بهذا القيد حالة نادرة، وهي ما لو انقطع العدم الأزلي بالفسق أو العدالة، ولم يعلم السابق منهما . . وأمّا لو علم بإحدى الحالتين، جرى استصحاب تلك الحالة - كما مرّ في الصورة الأولى -.

ولا يخفى أنّ جريان حكم العامّ على الفرد المشكوك في بعض الصور - كما مرّ - ليس من جهة التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لينافي ما قلناه في الفصل، وإنّما جرى حكم العامّ على المصداق المشتبه بعد جريان الأصول، لتنقيح موضوع حكم العامّ، وإدخال المصداق المشتبه في موضوعه.

والمثال الفقهي الذي يجري فيه نتيجة البحث في هذا التنبيه، هو مثال الحيض في المرأة القرشيّة وغيرها، فنقول: إنّ العامّ في المثال هو

ما ورد من أن المرأة عموماً تحيض إلى سنّ الخمسين، والخاصّ ورد من أن المرأة القرشيّة تحيض إلى سنّ الستين^(١).

وعليه، فلو شكّ في امرأة أنها قرشيّة أم لا، أمكن الحكم عليها بما حكم في العامّ - وهو أنها تحيض إلى سنّ الخمسين - والوجه في ذلك أن العامّ في المقام، هو ما لم يتعنون بعنوان الخاصّ. . فيراد بالعامّ المرأة التي لا تتّصف أنها قرشيّة، ففي مورد الشكّ، وإن لم يكن هناك أصل وجودي، يحرز به أنها قرشيّة أو لا - لافتراض عدم الحالة السابقة - إلا أنه يمكن إجراء أصالة العدم الأزلي، بالنسبة إلى الانتساب إلى قريش، لينتفي بذلك عنوان الخاصّ، فيتحقّق موضوعيّة المشكوك للعامّ الذي اعتبر - بعد التخصيص - ما انتفى فيه عنوان الخاصّ. . أي من لم يثبت أنها منتسبة إلى قريش، ولا يستلزم ذلك أن يكون الأصل في المقام مثبتاً - بعد افتراض عدم إرادة عنوان خاصّ في جانب العامّ - بل كلّ ما ليس بخاصّ - وهو ما يفيد الأصل العدمي المذكور - ويترتب بذلك على المشكوك حكم العامّ - وهو الحيض إلى الخمسين - فتأمل تعرف!

التنبيه الثاني:

إثبات حكم الفرد بعمومات الأدلّة الثانويّة

ادّعيّ جواز التمسك ببعض عمومات الأدلّة الثانويّة، لإثبات حكم الفرد المشكوك، لا من جهة تخصيص حكمه الأوّلي، ودوران الأمر بين دخوله في العامّ أو الخاصّ. . بل من جهة أخرى، كفقدان الفرد - مثلاً - للشروط المشكوك لزومه، من جهة إجمال دليل الحكم الأوّلي. . فمثلاً، لو

(١) المبسوط: ج ١، ص ٤٢.

كان دليل وجوب الوضوء مجملاً، من حيث اشتراط إطلاق الماء أو عدمه، فإنّه يقع الشكّ في صحّة الوضوء بالماء المضاف، من جهة احتمال شرطية إطلاق الماء في صحّة الوضوء، لا من جهة تخصيص عموم دليل تشريع الوضوء، لعدم تحقّق مخصّص معلوم - كما هو الفرض في المثال - فادّعي في مثل المقام، أنّه يمكن التمسك بعموم الأدلّة الثانويّة، كالنذر لإثبات صحّة مثل هذا الفرد من الوضوء المشكوك الحكم، فيقال - فيما لو تعلّق النذر بالوضوء بالماء المضاف - إنّ هذا الفرد من الوضوء، يجب الوفاء به لعموم ﴿يُؤْتُونَ بِالْذِّكْرِ﴾^(١) . إذ لا شكّ في كون هذا الفرد موضوعاً للحكم في العام، وكلّ ما يجب الوفاء به، لا بدّ وأن يكون صحيحاً، للقطع أنّ ما ليس صحيحاً لا يجب الوفاء به.

ومما يؤيّد صلاحية عموم الأدلّة الثانويّة، لإثبات صحّة الفرد المشكوك موردان في الفقه، حكم فيهما بصحّة الفعل بعد تعلّق النذر به، وإن كان قبل تعلّق النذر، ممّا يشكّ في انطباق حكم الأدلّة عليه، والموردان هما:

الأوّل: صحّة الإحرام قبل الميقات، فيما لو تعلّق النذر بالإحرام قبل الميقات، ففي صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة.. قال عليه السلام: فليحرم من الكوفة وَلَيْفَ لَهِ تَعَالَى بِمَا قَالَ»^(٢).

الثاني: صحّة الصوم في السفر، فيما لو تعلّق النذر بالصيام في السفر، ففي صحيح عليّ بن مهزيار، قال: «كتب بندار مولى إدريس: يا

(١) سورة الإنسان: الآية ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٣٢٧، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

سَيِّدِي! نذرت أن أصوم كلَّ يوم سبت، فإن أنا لم أصمه، ما يلزمني من الكفَّارة؟ فكتب عليه السلام، وقرأته: لا تتركه إلَّا من عِلَّة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض، إلَّا أن تكون نويت ذلك»^(١).

ووجه التأيد، هو احتمال كشف التعيين في المقامَيْن، عن جواز التمسك بعموم أدلَّة وجوب الوفاء بالنذر، للحكم بصحَّة الفعل المشكوك صحَّته قبل تعلُّق النذر به.

والتحقيق هو عدم صحَّة القول بجواز التمسك بعمومات الأدلَّة الثانويَّة، لإثبات صحَّة الفرد المشكوك مطلقاً. . بل لا بدَّ من إناطة ذلك بكيفيَّة تعلُّق الحكم الثانوي بالموضوع المشكوك، الذي يُراد إثبات صحَّته بذلك الحكم، ولذلك كيفيتان:

الكيفية الأولى: أن يؤخذ في موضوع الحكم الثانوي «المتعرِّض للموضوع بالنظر إلى ما هو خارج عن ذاته» تعلُّق حكم خاصٍّ بالعنوان الأوَّلي «المتعرِّض للموضوع بالنظر إلى ذاته» بذلك الموضوع. . فمثلاً يكون تعلُّق حكم وجوب الوفاء بالنذر بموضوع كالوضوء المشكوك، مشروطاً بكونه متعلِّقاً لحكم خاصٍّ، كالإباحة أو الرجحان بالنظر إلى العنوان الأوَّلي للوضوء.

ومن المعلوم في هذه الحالة، عدم جواز التمسك بعموم دليل النذر، لإثبات الصحَّة في مثل هذا الفرد من الوضوء، الذي يشكُّ في إباحته أو رجحانه بعد الشكِّ في صحَّته، وذلك لعدم إحراز موضوع العام، بعدم إحراز قيد موضوعه - وهو ثبوت حكمه الأوَّلي من الإباحة

(١) وسائل الشيعة: ج ١٠، ص ١٩٦، الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١.

أو الرجحان - فالشك في المقام ليس شكاً في حكم العام، بعد إحراز فردية الموضوع له، ليجوز التمسك بعموم العام.. وإنما الشك في أصل فردية هذا الموضوع لذلك العام، كالشك في علم زيد المانع للتمسك بإطلاق «أكرم العلماء»، إذ الحكم غير متكفل لبيان موضوعه.

وعليه، فلا يجوز التمسك بعموم دليل النذر، لإثبات الحلية أو الرجحان، بعد الشك في تحقق قيد موضوع وجوب الوفاء بالنذر، وذلك القيد متمثل في ثبوت الحلية أو الرجحان، فإنه يلزم فيه الدور، لتوقف الحلية أو الرجحان على لزوم الوفاء بالنذر، المتوقف على الحلية والرجحان.

الكيفية الثانية: أن لا يؤخذ في موضوع الحكم الثانوي، أي حكم من الأحكام الأولية أصلاً.. كما لو قلنا بجريان قاعدة العسر والحرج، المتكفل لبيان حكم الموضوع، بطروء عنوانه الثانوي من العسر والحرج، مع قطع النظر عن حكمه الأولي - كالوضوء الواجب، فيما لو صار حرجياً - وبذلك ترفع القاعدة الوجوب، فيما لو كان الواجب حرجياً، كما ترفع الحرمة كذلك.. وكما لو افترضنا تعلق النذر بالوضوء المشكوك في المثال السابق، من دون تقيده بحكم، كالإباحة والرجحان.

ومن المعلوم في هذه الحالة، جواز التمسك بعموم دليل الحكم الثانوي في الفرد المشكوك، فيقال في مثال الوضوء مثلاً: باقتضاء عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، لصحة الوضوء المنذور مهما كان حكمه الأولي.. كما يُقال في الوضوء الحرجي المشكوك الحكم: إن قاعدة نفي الحرج، تقتضي بعمومها ارتفاع وجوب ذلك الفرد المشكوك، لعدم اشتراط حكم في موضوع تلك القاعدة، فلا يكون الوضوء واجباً، وإن كان واجباً بعنوانه الأولي.

ثم إنه بعد تحقق الحكم بالعنوان الثانوي على الموضوع، يقع التزاحم بينه وبين حكمه بالعنوان الأولي، لو كان ثابتاً في المقام.. وإتّما وقع التزاحم لتحقيق المقتضى للتأثير في كلّ منهما، وعندئذ لا بدّ من ملاحظة المقتضيين، فإن كان:

أ - أحدهما أقوى تأثيراً من الآخر، كان الحكم تابعاً لذلك المقتضى الأقوى.

ب - كلاهما متساويين في التأثير، سقط كلاهما على التأثير، لعدم إمكان ترجيح أيّ من المقتضيين، إذ يكون ترجيحاً بلا مرجّح.. وعندئذ لا بدّ من الحكم على الموضوع بحكم آخر كالإباحة - مثلاً - فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة.

وأما ما ذُكر من وجه التأييد، من صحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالندر، فقد أشكل تصوير الحكم بالصحة فيهما، بعد العلم ببطلان الصيام والإحرام في حدّ نفسه من دون النذر، ومن اعتبار الرجحان في متعلّق النذر.. فكيف يمكن أن يكون العمل الباطل متعلّقاً للنذر؟!

ولرفع الإشكال في تصوير الحكم بالصحة، بما يوجب انطباق الحكم الخاصّ فيهما على القواعد، نذكر حلولاً ثلاثة:

الحل الأول: الالتزام أنّ النصّ الخاصّ، يدلّ على رجحان الصوم والإحرام في حدّ ذاته، لا أنه صار صحيحاً وراجحاً بالنذر، كما هو المدعى للمستشهد بهذين النصّين.

ولو أشكل: أنه مع تحقق الرجحان الذاتي للفعل، فلم لم يحكم

فيهما بالوجوب أو الاستحباب بدون تعلّق النذر، والحال أنّه أجمع على بطلان الفعل من دون النذر؟

لقليل: إنّ عدم تأثير المقتضى في الحكم الفعلي، إنّما هو لتحقيق المانع المرتفع مقارناً لتحقيق النذر لا بعده، بحيث يكون ارتفاع المانع معلولاً للنذر، وإلاّ عاد إشكال تعلّق النذر بما ليس براجع.. بخلاف ما لو كان الارتفاع مقارناً، فإنّه يوجب تعلّق النذر بما فيه اقتضاء الرجحان من دون مانع.

الحل الثاني: التسليم بعدم الرجحان الذاتي للفعل، إلاّ أنّه يلتزم أنّ النصّ الخاصّ، دالّ على طروء الرجحان، بطروء عنوان راجح على الفعل، ملازم لطروء النذر.. بحيث يكون طروء النذر عليهما كاشفاً، بحسب النصّ الخاصّ عن طروء ذلك العنوان الراجح قبل النذر، والموجب للرجحان في الصيام والإحرام، وبذلك يتحقّق الرجحان في الفعل قبل تعلّق النذر، فيرتفع إشكال تعلّق النذر بغير الراجح.

ومّا يؤيّد هذا الوجه - أي عدم الرجحان الذاتي للفعل - ما دلّ على أنّ الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت، فيكون التشبيه من جهة عدم تحقّق الرجحان في الفعل، فيكون الصيام والإحرام قبل النذر، كالصلاة قبل الوقت، في أنّه لا اقتضاء للرجحان فيهما.

وعليه، يشترك هذا الوجه مع سابقه في تحقّق الرجحان الفعلي حال النذر، ويفترق عنه في تحقّق الرجحان الاقتضائي لذات الفعل، قبل النذر في الأوّل دون الثاني.

الحل الثالث: أنّ الوجهين السابقين كانا يبتنيان على تصحيح

الرجحان في متعلق النذر قبل النذر أو مقارناً له، إبقاء لعموم ما دلّ على لزوم الرجحان في متعلق النذر، مع قطع النظر عن النذر. . إلا أنّه يمكن في هذا الوجه دعوى تخصيص ذلك العموم في خصوص الصيام والإحرام، فيدعى فيهما أنّه لا يشترط فيهما رجحاناً مستقلاً، بل يكفي الرجحان الناشئ من قبل النذر.

فإن قلت: أنّ الوجهين الأخيرين، لا يصححان عبادة الصيام والإحرام، مع أنّهما فعلاً عباديان.

بيان ذلك، أنّه لا يشترط في وجوب الوفاء بالنذر قصد القربة.

وعليه، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر المستلزم لرجحان الفعل، بناء على أيّ من الوجهين المذكورين، لا يستدعي عبادة ذلك الفعل. . بل يقتضي أصل مشروعيته ووجوبه من دون اعتبار قصد القربة، كما هو الأمر كذلك في جميع موارد وجوب الوفاء بالنذر، وإن كان قصد القربة، بناء على توصليّة ذلك الواجب أكمل في امثال الفعل.

قلت: أمّا في الوجه الثاني، فيرتفع الإشكال بالقول: إنّ الوجوب في الفعل لا يستند إلى وجوب الوفاء بالنذر، يُقال بتوصلية ما وجب بالنذر، وإنّما هو مستند - كما تبين في محلّه - إلى العنوان الملازم للنذر، والعارض على الفعل بما يوجب رجحان الصيام والإحرام. . وذلك العنوان الراجع العبادي هو المستلزم لعبادة الفعل، لا النذر الواجب.

وأما في الوجه الثالث، فيرتفع الإشكال بالقول: أنّه يمكن تصحيح عبادة الفعل بالتصرّف في المنذور، فنقول: إنّ متعلق النذر، إنّما هو الإتيان بالصيام والإحرام بقصد القربة لا مطلقاً. . فامثال

النذر وإن كان توصلياً، إلا أنه حيث تعلّق بالأمر العبادي، لزم أن يكون امثالاً عبادياً أيضاً، لعدم سقوط الأمر وامثال الوفاء بالنذر إلا بذلك.

فإن قلت: إنه - بناء على اختيار الوجه الثالث - يكون الإتيان بالفعل على وجه العبادة قبل النذر غير مقدور، باعتبار عدم تحقّق أصل الرجحان في الفعل قبل النذر، ولا ينعقد النذر إلا على المقدور.

قلت: إن القدرة المعتبرة في صحّة تعلّق النذر بالمنذور، إنما هي في ظرف الامتثال لا قبله.. ومن المعلوم في مقام الامتثال، أنه يمكن الإتيان بالمنذور عبادياً، وإن كانت القدرة على الإتيان به كذلك مستندة إلى النذر نفسه.. فتأمل جيّداً!

التنبيه الثالث:

التمسك بالعموم لإثبات عدم الفرديّة

اختلف في أنه هل يجوز التمسك بأصالة العموم، لإثبات فردية مصداق للعام بعد العلم بخروجه عن حكم العام أو لا؟!

فمثلاً، لو علّم بعدم وجوب إكرام زيد، ومن جهة علّم وجوب إكرام العلماء، فهل يمكن التمسك بأصالة عدم تخصيص وجوب الإكرام، لإثبات أنّ زيد الذي لا يجب إكرامه ليس بعالم، بحيث يكون خروج زيد عن دائرة من يجب إكرامه بالتخصّص.. أي خروجه عن الموضوع لا بالتخصيص، أي بدخوله في الموضوع حقيقة، وإخراجه عنه حكماً.

وتظهر الثمرة بين القولين في أنه بناء على جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إثبات عدم فردية زيد للعلماء، يمكن القول بجواز حمل أحكام غير العالم على زيد.

وأما بناء على عدم جريان الأصل المذكور، فلا يحمل عليه إلا عدم وجوب الإكرام من أحكام الجاهل.

وأما ما عداه من الأحكام، فلا يحمل عليه، بل يتوقف فيه.

والتحقيق أنه لا مجال للتمسك بأصالة عدم التخصيص في نفي فردية ما عُلِمَ بخروجه عن حكم العام، وإن جاز التمسك بها في إثبات حكم ما علم بدخوله في أفراد العام.. وذلك لأن المرجع في جواز التمسك بهذا الأصل في المقام وغيره، إنما هو السيرة العقلية، وهي قائمة على جواز التمسك به في مثل الثاني دون الأول، بل يكفي مجرد الشك في تحقق السيرة العقلية في المقام، ليحكم فيه بعدم جواز التمسك.

وأما دعوى أن عدم الفردية للعام من اللوازم العقلية، لأصالة العموم، ولا حجة لهذا اللازم العقلي. وردّها، بأن أصالة العموم ليست أصلاً من الأصول العملية التي لا تثبت لوازمها، وإنما هي من الأمارات الظنية، وهي حجة في مدلولها الالتزامي أيضاً.

وعليه، فلا مانع من التمسك بعدم التخصيص في إثبات التخصيص.

ففيها: أنه لا نزاع في حجية لوازم مثل هذا الأصل، بل النزاع في أصل جريان الأصل في مثل المقام.. إذ الدليل القائم على صحة جريانه، إنما هو سيرة العقلاء - كما مرّ - وهو دليل لبي، يقتصر فيه على

القدر المتيقن - وهي صورة العكس - فيبقى ما عداه مشكوكاً من جهة
صحّة التمسك بأصالة العموم. . ومن المعلوم أنّ الشكّ في حجّيته
مساوق لعدم حجّيته.

فهرس الآيات القرآنية

رقم الآية	رقم الصفحة	الآية
سورة البقرة		
١٢٤	١٢٤ ، ١٢٦	﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾
١٤٨	١٧١	﴿فَأَسْتَفِمْوْا الْحَزِيْزَتِ﴾
٢٣٣	٢٣٠	﴿وَالْوَلَدَتُ رُضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوَلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾
٢٧٥	٣٦١ ، ٢١٦	﴿وَأَمَلَّ اللَّهُ النَّبِيْعَ﴾
٢٨٢	٣٨٤	﴿وَأَسْتَفِمْوْا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾
سورة آل عمران		
١٣٣	١٧١	﴿وَسَارِعُوْا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾
سورة النساء		
٢٣	٤٠٣	﴿وَرَبِّبْنِيْكُمْ أَلَنِيْ فِي حُجُورِكُمْ﴾
٤٣	١٨٢	﴿فَلَمَّ يَخْدُوا مَاءَهُ قَتَبْنَاهُمَا صَوِيْدًا طَبِيْعًا﴾
٥٩	١٧٢	﴿أَلِيْمُوا اللَّهَ وَأَلِيْمُوا الرَّسُوْلَ﴾
سورة المائدة		
١	٣٦١	﴿أَوْفُوا بِالْعُقُوْدِ﴾
٢	١٦٧	﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾
٦	٢٥٢ ، ١٨٢	﴿إِذَا قُضِيَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاجْعِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾
٣٨	١٢٦	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْهُمَا...﴾
٤٨	١٧١	﴿فَأَسْتَفِمْوْا الْحَزِيْزَتِ﴾

٤١٤	٥٥	﴿وَلِيَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾
		سورة الأعراف
١٤٦	١٢	﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَتَذَكَّرُ﴾
		سورة النحل
٤٣٠	٧٨	﴿لَا تَقْلُمُوا شَيْئًا﴾
		سورة الإسراء
٣٧٥	٢٣	﴿فَلَا تَقُلْ لَنَا أَفٍ﴾
		سورة طه
١٥٢	١٧	﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَتَّبِعُونَ﴾
		سورة الأنبياء
٢٦١	٢٢	﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾
٤١٦	٢٦	﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾
		سورة النور
٣٨٥	٣٣	﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْإِغْيَاءِ إِنْ أَرَدْنَ خَفَضْنَ﴾
١٤٥	٦٣	﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾
		سورة العنكبوت
٦٩ هامش	٤٥	﴿إِنَّ الْمَكْلُوفَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾
		سورة الصافات
١٤٨ هامش	١٠٢	﴿يَبْقَىٰ إِلَهِي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾
		سورة الأحقاف
٢٣٠	١٥	﴿وَرَحِمَهُ وَفَصَّلَهُ فَتَنَّا شَهْرًا﴾
		سورة الحشر
٢٤	١٠	﴿رَبَّنَا آغْنِرْنَا لِسَانَنَا وَلَا تُخَوِّتْنَا أَلْوَيْنَا سَبَّحْنَا بِآلِ إِيْمَانٍ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾
		سورة الإنسان
٩٦	٦	﴿حِينَ يَتَرَبَّصَ بِنَا عِبَادُ اللَّهِ﴾
٤٥٣	٧	﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّذَرِ﴾

مصادر التحقيق

أ

- ١ - الانتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن ابن كمال الدين المعروف بالسيوطي، ت: ٩١١هـ، تحقيق: سعيد المندوب، الطبعة: الأولى ١٤١٦هـ، طباعة ونشر: دار الفكر - لبنان.
- ٢ - الاستبصار: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: السيد حسن الخراسان، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران - ط: خورشيد، الطبعة: الرابعة ١٣٦٣ش.
- ٣ - أضواء البيان: الشنقيطي، ت: ١٣٩٣هـ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، طباعة ونشر: دار الفكر - بيروت - ط: ١٤١٥هـ.
- ٤ - الأمالي: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، منشورات: دار الثقافة - قم - ط: الأولى ١٤١٤هـ.

ب

- ٥ - البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ت: ٧٩٤هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات: دار إحياء الكتب العربية، ط: الأولى ١٣٧٦هـ.
- ٦ - بصائر الدرجات: محمد بن الحسن الصفار، ت: ٢٩٠هـ، تحقيق: ميرزا حسن كوجه باغي، منشورات: الأعلمي - طهران - ط: الأحمدي طهران ١٤٠٤هـ.

ت

- ٧ - تحرير الأحكام: الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي، ت: ٧٢٦هـ، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، منشورات: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط: اعتماد - قم، ط: الأولى ١٤٢٠هـ.

- ٨ - تذكرة الفقهاء: الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي، ت: ٧٢٦هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط: مهر - قم، ط: الأولى ١٤١٤هـ.
- ٩ - تفسير الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ت: ٦٠٦هـ، ط: الثالثة.
- ١٠ - تفسير السلمي: السلمي، ت: ٤١٢هـ، تحقيق: السيد عمران، طباعة ونشر: دار الكتب العلمية، ط: الأولى ١٤٢١هـ.
- ١١ - تفسير فرات: فرات بن إبراهيم الكوفي، ت: ٣٥٢هـ، تحقيق: محمد كاظم، ط: الأولى ١٤١٠هـ، منشورات: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران.
- ١٢ - تفسير القرطبي: محمد بن أحمد القرطبي، ت: ٦٧١هـ، تحقيق: أحمد عبد الحليم البردوني، منشورات: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٣ - تمهيد القواعد: محمد بن جمال الدين المكي العاملي، ت: ٩٦٦هـ.
- ١٤ - تهذيب الأحكام: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط: خورشيد، الثانية ١٣٦٤ش.

ح

- ١٥ - الحبل المتين: محمد بن الحسين العاملي المعروف بالشيخ بهاء الدين (البهائي)، ت: ١٠٣١هـ، منشورات: مكتبة بصيرتي - قم.
- ١٦ - الحقائق الناضرة: يوسف البحراني، ت: ١١٨٦هـ، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامية - قم.

خ

- ١٧ - الخلاف: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: جماعة من المحققين، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: ١٤٠٧هـ.

ذ

- ١٨ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة: آقا بزرك الطهراني، ت: ١٣٨٩، الطبعة: الثالثة ١٤٠٣هـ، منشورات: دار الأضواء - بيروت لبنان.

- ١٩ - ذكرى الشيعة: محمد بن جمال الدين العاملي، المعروف بالشهيد الأول، ت: ٧٨٦هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط: ١٣٧٦هـ.

ر

- ٢٠ - رجال الكشي أو اختيار معرفة الرجال: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: ميرداماد الأسترآبادي والسيد مهدي الرجائي، ط: بعثت - قم ١٤٠٤هـ، منشورات: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٢١ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: زين الدين العاملي، ت: ٩٦٦هـ، تحقيق: السيد محمد كلانتر، ط: الأولى والثانية ١٣٨٦هـ، منشورات جامعة النجف الدينية.

ز

- ٢٢ - زبدة الأصول: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ، ط: ستارة - قم المشرفة.

س

- ٢٣ - السرائر: محمد بن منصور بن إدريس الحلّي، ت: ٥٩٨هـ، تحقق: لجنة التحقيق، طباعة ونشر: مؤسسة النشر الإسلامية - قم، ط: الثانية ١٤١٠هـ.
- ٢٤ - السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ت: ٤٥٨هـ، منشورات: دار الفكر.

ش

- ٢٥ - شرح الإشارات والتنبيهات: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالخواجة، نصير الدين الطوسي أو المحقق الطوسي، ت: ٦٧٢هـ، منشورات البلاغة - قم، ١٣٨٣ش.

ع

- ٢٦ - عدة الأصول: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط: ستارة - قم، ط: الأولى ١٤١٧هـ.
- ٢٧ - عوالي اللثالي: محمد بن علي الإحسائي، ت: ٨٨٠هـ، تحقيق: مجتبى العراقي، ط: الأولى ١٤٠٣هـ.

ف

- ٢٨ - فرائد الأصول: مرتضى الأنصاري، ت: ١٢٨١هـ، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات: مجمع الفكر الإسلامي، ط: باقریان - قم، ط: الأولى ١٤١٩هـ.
- ٢٩ - الفصول الغروية في الأصول الفقهية: محمد حسين الطهراني الحائري، ت: ١٢٥٠هـ.

ق

- ٣٠ - قواعد الأحكام: الحسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلّي، ت: ٧٢٦هـ، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: الأولى ١٤١٣هـ.
- ٣١ - قوانين الأصول: أبو القاسم القمي، ت: ١٢٣١هـ، المطبعة: الحجرية القديمة.

ك

- ٣٢ - الكافي: محمد بن يعقوب الكليني، ت: ٣٢٩هـ، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط: حيدري الخامسة.
- ٣٣ - كامل الزيارات: جعفر بن محمد بن قولويه القمي، ت: ٣٦٨هـ، تحقيق: جواد القيومي، منشورات: مؤسسة النشر الفقاهة، ط: مؤسسة النشر الإسلامي، ط: الأولى ١٤١٧هـ.
- ٣٤ - كفاية الأصول: محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، ت: ١٣٢٨هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط: مهر - قم.
- ٣٥ - الكنى والألقاب: عباس القمي، ت: ١٣٥٩هـ، تقديم: محمد هادي الأميني، منشورات: مكتبة الصدر - طهران.

ل

- ٣٦ - اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة: محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، ت: ١٣٢٨هـ، تحقيق: السيد صالح المدرسي، مدرسة ولي عصر العلمية، ط: الأولى ١٤٢٢هـ، ط: زيتون، منشورات: المرصاد - قم.

م

- ٣٧ - المبسوط: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، منشورات: المكتبة المرتضوية، ط: الحيدرية - طهران ١٣٨٧هـ.

- ٣٨ - مجمع الفائدة: أحمد الأردبيلي، ت: ٩٩٣هـ، تحقيق: آقا مجتبی العراقي والشيخ علي بناء وآقا حسين اليزدي، منشورات: جامعة المدرسين - قم.
- ٣٩ - المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ت: ٢٧٤هـ، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، منشورات: دار الكتب الإسلامية طهران، ط: ١٣٧٠هـ.
- ٤٠ - مختلف الشيعة: الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، ت: ٧٢٦هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامية - قم، ط: الثانية ١٤١٣هـ.
- ٤١ - مسالك الأنفهام إلى شرائع الإسلام: زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني، ت: ٩٦٥هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم، ط: بهمن - قم ١٤١٣هـ.
- ٤٢ - مستدرک الوسائل: حسين النوري الطبرسي، ت: ١٣٢٠هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط: الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٤٣ - مستطرفات السرائر: ابن إدريس الحلّي، ت: ٥٩٨هـ، تحقيق: لجنة التحقيق، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: الثانية ١٤١١هـ.
- ٤٤ - مسند أحمد: أحمد بن حنبل، ت: ٢٤١هـ، منشورات: دار صادر - بيروت.
- ٤٥ - مشارق الشموس في شرح الدروس: حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، ط: حجرية، منشورات: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
- ٤٦ - مصباح المتهجد: محمد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، منشورات: مؤسسة فقه الشيعة بيروت، ط: الأولى ١٤١١هـ.
- ٤٧ - مطارح الأنظار: مرتضى بن محمد أمين المعروف بالشيخ الأنصاري، ت: ١٢١٤هـ، منشورات: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم المشرفة.
- ٤٨ - معالم الدين وملاذ المجتهدين: حسن بن زين الدين المعروف بصاحب المعالم، ت: ٩٥٩هـ، منشورات: جامعة المدرسين - قم المشرفة ١٤١٥هـ.
- ٤٩ - المعتبر: نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحلّي، ت: ٦٧٦هـ، تحقيق: ناصر مكارم الشيرازي، منشورات: مؤسسة سيد الشهداء - قم، ط: مدرسة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) ١٣٦٢ش.
- ٥٠ - مفتاح العلوم: يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، ت: ٦٢٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥١ - من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي بن بابويه القمي، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: الثانية.

- ٥٢ - المواقف: للإيجي، ت: ٧٥٦هـ، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، ط: الأولى ١٤١٧هـ، طباعة ونشر: دار الجيل - بيروت.
- ٥٣ - مواهب الجليل: أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، ت: ٩٥٤هـ، تحقيق وضبط وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، ط: الأولى ١٤١٦هـ، منشورات: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

ن

- ٥٤ - نهج الحق وكشف الصدق: الحسن بن يوسف المطهر الحلي المعروف بالعلامة الحلي، ت: ٧٢٦هـ، تحقيق: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسني الأرموي، ط: ستارة - قم - ١٤٢١هـ، منشورات: مؤسسة الطباعة والنشر دار الهجرة - قم.

هـ

- ٥٥ - الهداية: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ط: اعتماد - قم ١٤١٨هـ، منشورات: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.
- ٥٦ - هداية المسترشدين: محمد تقي الرازي، ت: ١٢٤٨هـ، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرفة.
- ٥٧ - وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، ت: ١١٠٤هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، ط: الثانية ١٤١٤هـ.

الفهرس

الإهداء	٥
مقدمة المؤلف	٧
ترجمة الآخوند الخراساني	١١
اسمه	١١
ولادته	١١
أساتذته	١١
مسيرته العلمية	١٢
تلامذته	١٤
مصنفاته	١٥
كتاب الكفاية	١٦
نشاطاته الثقافية	١٧
أخلاقه وسجاياه	١٧
جهاده	١٩
وفاته	٢٠
ما قيل فيه من الرثاء	٢٢

المقدمة

وهي في بيان أمور

الأمر الأول: موضوع علم الأصول	٢٧
-------------------------------	----

- ٢٧..... موضوع العلم
- ٢٩..... تمايز العلوم
- ٣١..... موضوع علم الأصول
- ٣٧..... الأمر الثاني: الوضع وأقسامه
- ٣٧..... تعريف الوضع وأقسامه
- ٣٩..... الوضع في المعاني الحرفية
- ٤٣..... الوضع في الجملة الخبرية والإنشائية
- ٤٣..... الملحقات بالحروف
- ٤٥..... الأمر الثالث: كيفية الاستعمال المجازي
- ٤٦..... الأمر الرابع: إرادة الصنف والنوع والشخص والمثل من اللفظ
- ٥٠..... الأمر الخامس: وضع الألفاظ بما هي هي، أو بما هي مرادة
- ٥٣..... الأمر السادس: هل للمركبات وضع غير وضع المادة والهيئة؟
- ٥٥..... الأمر السابع: علامات الحقيقة والمجاز
- ٥٥..... ١ - التبادر
- ٥٧..... ٢ - صحة السلب وعدمها
- ٥٨..... ٣ - الاطراد وعدمه
- ٦٠..... الأمر الثامن: أحوال اللفظ وتعارضها
- ٦١..... الأمر التاسع: ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
- ٦٦..... الأمر العاشر: وضع أسماء العبادات للصحيح أو الأعم، وفيه أمور
- ٦٦..... الأمر الأول: مورد جريان النزاع وثمرته
- ٦٨..... الأمر الثاني: معنى الصحيح والفاقد
- ٦٩..... الأمر الثالث: الجامع بين الصحيح والفاقد
- ٧٣..... الأمر الرابع: الجامع على القول بالأعم
- ٧٨..... الأمر الخامس: هل الموضوع له عام أو خاص؟

- الأمر السادس: ثمة البحث، بناء على القول بالصحيح أو الأعم ٧٩
- ملحقات الصحيح والأعم ٩٠
- ١ - وضع أسماء المعاملات للصحيح أو الأعم ٩٠
- ٢ - ثمة النزاع في المعاملات ٩١
- ٣ - ارتباط الشروط والأجزاء وغيرهما بالصحيح ٩٢
- الأمر الحادي عشر: الاشتراك اللفظي ٩٥
- الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٩٨
- الأمر الثالث عشر: المشتق ١٠٢
- تمهيد ١٠٢
- ١ - المراد بالمشتق ١٠٢
- ٢ - شمول البحث لاسم الزمان ١٠٦
- ٣ - عدم شمول البحث للأفعال والمصادر ١٠٧
- ٤ - دلالة الفعل على الزمان ١٠٧
- ٥ - اختلاف مبادئ المشتقات ١١٢
- ٦ - المراد بالتلبس الحالي في مورد النزاع ١١٣
- ٧ - وجود الأصل في المقام ١١٥
- ملحقات بحث المشتق ١٢٨
- الأول: بساطة المشتق وتركيبه ١٢٨
- الثاني: الفرق بين المشتق والمبدأ ١٣٤
- الثالث: ملاك الحمل ١٣٦
- الرابع: مغايرة المبدأ للذات ١٣٧
- الخامس: اشتراط قيام المبدأ بالذات وعدمه ١٣٨
- السادس: هل يشترط التلبس الحقيقي في المشتق الحقيقي؟ ١٣٩

المقصد الأول

في الأوامر

- ١٤٣..... الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر
- ١٤٣..... الجهة الأولى: معاني لفظ الأمر
- ١٤٤..... الجهة الثانية: هل يُشترط العِلزّ في الأمر؟
- ١٤٥..... الجهة الثالثة: ظهور مادّة الأمر في الوجوب
- ١٤٧..... الجهة الرابعة: الإرادة والطلب
- ١٥١..... الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر
- ١٥١..... ١ - المعاني المتعدّدة لصيغة «إفعل»
- ١٥٢..... ٢ - هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو الندب؟
- ١٥٣..... ٣ - ظهور الجُملة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب في الوجوب
- ١٥٥..... ٤ - ظهور صيغة الأمر في الوجوب
- ١٥٦..... ٥ - ظهور صيغة الأمر في الوجوب التوصلي أو التعبدي
- ١٦٦..... ٦ - الواجب التعيني والنفسي والعيني
- ١٦٧..... ٧ - صيغة الأمر عقيب الحظر
- ١٦٨..... ٨ - دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار
- ١٧٠..... ٩ - دلالة الصيغة على الفور أو التراخي
- ١٧٣..... الفصل الثالث: مبحث الإجزاء
- ١٧٣..... الأمر الأوّل: المراد بالوجه
- ١٧٤..... الأمر الثاني: المراد بالاقتضاء
- ١٧٦..... الأمر الثالث: المراد بالإجزاء في مرحلة حكم العقل
- ١٧٧..... الأمر الرابع: عن تدارك المأمور به بالأمر الواقعي
- ١٨٨..... ملحقات مبحث الإجزاء

- ١٩٠..... الفصل الرابع: مبحث مقدّمة الواجب
- ١٩٠..... الأمر الأوّل: تمهيد
- ١٩١..... الأمر الثاني: تقسيمات المقدّمة
- ١٩١..... ١ - تقسيمها إلى داخلية وخارجية
- ١٩٤..... ٢ - تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية
- ١٩٥..... ٣ - تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحة والعلم والوجوب
- ١٩٧..... ٤ - تقسيمها إلى المقدّمة المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة
- ٢٠٠..... الأمر الثالث: تقسيمات الواجب
- ٢٠٠..... ١ - تقسيمه إلى المطلق والمشروط
- ٢٠٨..... ٢ - تقسيمه إلى المعلق والمنجز
- ٢١٩..... ٣ - تقسيمه إلى النفسي والغيري
- ٢٢٩..... ٤ - تقسيمه إلى الأصلي والتبعي
- ٢٣١..... الأمر الرابع: حدود وجوب المقدّمة الواجبة
- ٢٣١..... ١ - اشتراط وجوب المقدّمة بإرادة ذي المقدّمة
- ٢٣٢..... ٢ - اشتراط المقدّمة بقصد التوصل إلى الغاية
- ٢٣٥..... ٣ - اشتراط المقدّمة بإيصالها للغاية
- ٢٤٤..... ٤ - ثمرة القول بوجوب المقدّمة وعدمه
- ٢٤٩..... ٥ - تأسيس الأصل في المسألة
- ٢٥١..... ٦ - أدلة القول بالملازمة وعدمها
- ٢٥٥..... ٧ - مقدّمة الحرام والمكروه والمستحبّ
- ٢٥٧..... الفصل الخامس: مبحث اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضدّ
- ٢٥٧..... الأمر الأوّل: معنى الاقتضاء
- ٢٥٨..... الأمر الثاني: دلالة الأمر بالشئ على النهي عن الضدّ الخاصّ
- ٢٦٣..... الأمر الثالث: دلالة الأمر بالشئ على النهي عن الضدّ العامّ

٢٦٤.....	الأمر الرابع: مسألة الترتب وثمرة البحث
٢٧٢.....	الفصل السادس: أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
٢٧٤.....	الفصل السابع: بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
٢٧٦.....	الفصل الثامن: الوجوب التخيري
٢٨٢.....	الفصل التاسع: الوجوب الكفائي
٢٨٣.....	الفصل العاشر: الواجب المؤقت
٢٨٦.....	الفصل الحادي عشر: الأمر بالأمر
٢٨٨.....	الفصل الثاني عشر: الأمر بعد الأمر

المقصد الثاني

في النواهي

٢٩٣.....	الفصل الأول: مادة النهي وصيغته
٢٩٧.....	الفصل الثاني: اجتماع الأمر والنهي في واحد
٢٩٧.....	الأمر الأول: المراد بالواحد
٢٩٩.....	الأمر الثاني: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة
٣٠١.....	الأمر الثالث: أصولية مسألة الاجتماع
٣٠٣.....	الأمر الرابع: عقلية مسألة الاجتماع
٣٠٥.....	الأمر الخامس: عمومية الاجتماع لأقسام الإيجاب والتحريم
٣٠٧.....	الأمر السادس: أخذ قيد المندوحة في محل النزاع
٣٠٨.....	الأمر السابع: عمومية النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد
٣١٠.....	الأمر الثامن: حالات المجمع بحسب الملاك
٣١٣.....	الأمر التاسع: ثمرة بحث الاجماع
٣١٦.....	تحقيق الأقوال في المسألة
٣١٦.....	١ - أدلة القول بامتناع الاجتماع

٣٢١	٢ - أدلة القول بجواز الاجتماع
٣٣٢	٣ - أدلة القائلين بالتفصيل
٣٣٣	تنبيهات مسألة الاجتماع
٣٣٣	الأمر الأول: توقف الواجب الأهم على مقدمة محرمة بسوء الاختيار
٣٤٣	الأمر الثاني: مرجحات النهي
٣٥٢	الأمر الثالث: هل يلحق تعدد الإضافات بتعدد العناوين؟
٣٥٣	الفصل الثالث: اقتضاء النهي للفساد
٣٥٣	الأمر الأول: اختلاف جهة البحث مع الفصل السابق
٣٥٣	الأمر الثاني: لفظية البحث وعقليته
٣٥٤	الأمر الثالث: عموم النزاع للنهي التنزيهي والغيري والتبعي
٣٥٥	الأمر الرابع: المراد بالعبادة
٣٥٧	الأمر الخامس: دخول ما يتصف بالصحة والفساد في النزاع
٣٥٨	الأمر السادس: المراد من الصحة والفساد
٣٦١	الأمر السابع: وجود الأصل في المسألة
٣٦٢	الأمر الثامن: حالات تعلق النهي بالعبادة
٣٦٤	تحقيق المسألة
٣٦٤	المقام الأول - في العبادات
٣٦٧	المقام الثاني - في المعاملات

المقصد الثالث

في المفاهيم

٣٧٥	مقدمة
٣٧٨	الفصل الأول: مفهوم الشرط
٣٧٨	١ - مقدمة

٣٧٩.....	٢ - أدلة القائلين بمفهوم الشرط
٣٨٤.....	٣ - أدلة القائلين بعدم مفهوم الشرط
٣٨٦.....	٤ - تنبيهات
٣٨٦.....	التنبيه الأول: انتفاء السنخ أو الشخص في المفهوم
٣٨٩.....	التنبيه الثاني: أحكام الشروط المتعددة
٣٩١.....	التنبيه الثالث: تداخل الجزاء في الشروط المتعددة
٤٠٠.....	الفصل الثاني: مفهوم الوصف
٤٠١.....	١ - أدلة القول المختار
٤٠١.....	٢ - أدلة القول بثبوت المفهوم للوصف
٤٠٣.....	٣ - مناقشات أخرى
٤٠٦.....	الفصل الثالث: مفهوم الغاية
٤١٠.....	الفصل الرابع: مفهوم الاستثناء
٤١٤.....	الفصل الخامس: مفهوم ما دلّ على الحصر
٤١٨.....	الفصل السادس: مفهوم اللقب والعدد

المقصد الرابع

في العام والخاص

٤٢٣.....	الفصل الأول: مقدّمة في التعريف
٤٢٥.....	الفصل الثاني: أقسام العموم
٤٢٧.....	الفصل الثالث: البحث في وجود صيغ للعموم
٤٣٠.....	الفصل الرابع: دلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم
٤٣٣.....	الفصل الخامس: حجّة العام بعد التخصيص
٤٤٠.....	الفصل السادس: إجمال المخصّص مفهوماً أو مصداقاً
٤٤٠.....	١ - الإجمال بحسب المفهوم

٤٤٢.....	٢ - الإجمال بحسب المصداق
٤٤٩.....	تنبيهات
٤٤٩.....	التنبيه الأول: إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي
٤٥٢.....	التنبيه الثاني: إثبات حكم الفرد بعمومات الأدلة الثانوية
٤٥٩.....	التنبيه الثالث: التمسك بالعموم لإثبات عدم الفردية
٤٦٣.....	فهرس الآيات
٤٦٥.....	مصادر التحقيق
٤٧١.....	الفهرس