

مَنْتَهَى الْأَصُولِ

کتابخانه

مرکز تحقیقات کلام و ترویج علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۵۶۷۹

تاریخ ثبت:

تألیف

آیت الله العظمی

السید میرزا حسن البجنوردی

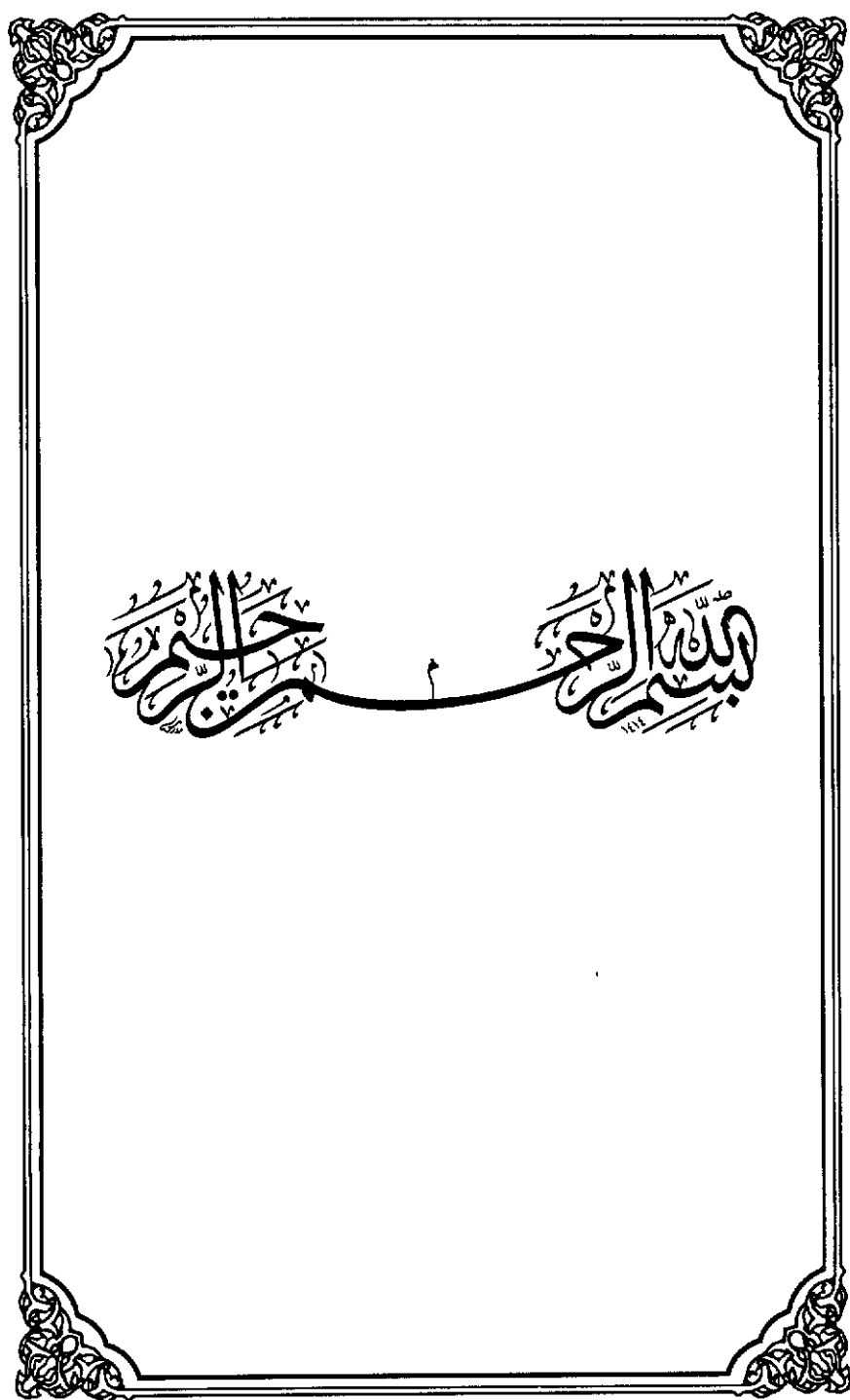
الجزء الأول

مؤسسة مطبعة العروج

هوية الكتاب

- * اسم الكتاب : منتهى الأصول / الجزء الأول *
- * المؤلف: آية الله العظمى السيد ميرزا حسن البجنوردي *
- * سنة الطبع : بهار ١٣٧٩ - ربيع الأول ١٤٢١ *
- * الطبعة : الأولى *
- * المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *
- * الكمية : ٢٠٠٠ نسخة *
- * سعر الدورة : ٤٠٠٠ ريال *

جميع الحقوق محفوظة للناسر



الحياة العلمية للمؤلف^(١)

ولد آية الله السيّد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي سنة ١٣١٦^(٢) في إحدى قرى بجنورد، ويتصل نسبه بالسيّد إبراهيم المجاب - من أحفاد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام.

أنهى البجنوردي دراسته الابتدائية في بجنورد، ثم انتقل إلى مدينة مشهد، ودرس آداب اللغة العربية على الميرزا عبد الجواد، المعروف بـ«الأديب النيشابوري»، ثم تتلمذ الفلسفة على الحاج فاضل الخراساني وآقا بزرگ الشهيدي، وفي الأصول على آقا محمّد آقا زاده بن الآخوند الخراساني، وفي الفقه على الحاج آقا حسين القمي وفي التفسير على الحاج فاضل الخراساني، ثم صار بعد ذلك من أساتذة حوزة مشهد، المعروفين بتدريس الفلسفة والأصول.

وفي سنة ١٣٤٠ - وبناءً على وصيّة أستاذه الحاج فاضل الخراساني - توجه صوب النجف الأشرف؛ لإكمال دراساته العليا، وقد استخار الله تعالى في

١ - اعتمدنا في ترجمة السيّد البجنوردي على مقدّمة كتاب «القواعد الفقهية».

٢ - اختلف في تاريخ ولادته، فذهب بعض إلى أنّها في ١٣١٠، وبعض ١٣١٥. وأشار ولده

آية الله السيّد محمّد البجنوردي إلى أنّ تاريخ ولادته ١٣١٠.

أمر سفره عند أستاذه الفاضل الخراساني، فكان قوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾^(١).

استفاد في النجف من دروس فقهاء وأصولي هذه الحوزة من أمثال آقا ضياء الدين العراقي والميرزا محمد حسين النائيني، وبعد لحوق آقا ضياء بالرفيق الأعلى، صار البجنوردي أستاذاً للدراسات العليا - البحث الخارج - في مادة علم أصول الفقه، ثم تصدّى لتدريس الأبحاث العالية في الفقه بعد رحيل السيّد أبي الحسن الأصفهاني.

وكان يلقي دروسه باللغة العربية، وقد حضر لديه جمع من الطلاب الإيرانيين والناطقين باللغة العربية.

لبى نداء ربّه في ٢٠ جمادي الثاني سنة ١٣٩٦ في جوار أمير المؤمنين عليه السلام في النجف، ودفن في مقبرة أستاذه السيّد الأصفهاني. كان البجنوردي رحمته الله - مضافاً إلى تضلّعه في الفقه والأصول - معروفاً بسعة اطلاعه وطول باعه في العلوم الأخرى، مثل آداب اللغة والفلسفة والعلوم التاريخية والجغرافية.

وكان يرتاد المحافل العلمية في العالم الإسلامي، فله روابط وعلاقات مع جامعات بغداد والأزهر وتونس والمغرب. أمّا قوّة حافظته وذكائه فهو أمر شائع ومعروف، حيث كان يحفظ الكثير من الأحاديث، وكذا شعر كبار الشعراء وفتاحهم^(٢).

١ - مريم (١٩): ٥٢.

٢ - قال ولد المصنّف آية الله السيّد محمّد: إنّ والدي كان يحفظ القرآن الكريم ونهج البلاغة

لم يرتضِ البجنوردي الأسلوب المتداول في تدريس الأبحاث العالية في الحوزة العلمية، حيث كان يعتمد فيه الأستاذ على كتاب الفتاوى مادةً لدرسه، فيأخذ مسألة مسألة وي طرحها للبحث، ويقيم الدليل على إثباتها أو نفيها. ثم يقرّر رأيه في المسألة. إنّه كان يعتقد أنّ هذا الأسلوب لا يعلم التلميذ القواعد الرئيسية للاجتهاد حتّى يتمكن من تطبيق القاعدة في المورد المشابه؛ ولذا فإنّ التلميذ غالباً ما تطول مدّة حضوره في دروس الأبحاث العالية لكي تحصل له ملكة الاستنباط.

ولهذا كان يعتقد أنّ الأستاذ إذا اهتمّ بطرح القواعد الكلّية للفقه، ثمّ طبّقها على مصاديقها؛ فإنّ ذلك له أثر كبير في اختزال المسافة والإسراع في تنمية قابلية التلميذ في القدرة على استنباط الأحكام.

وعلى هذا الأساس صاغ المؤلف رحمته الله «القواعد الفقهية» واستعرض فيه ٦٤ قاعدة وناقشها دلالة وسنداً وذكر الأمثلة التطبيقية لها.

مؤلفاته

- ١ - القواعد الفقهية، مطبوع.
- ٢ - منتهى الأصول، مطبوع.
- ٣ - حاشية على العروة الوثقى.

→ والصحيفة السجّادية والمعلقات السبع ومقامات الحريري ومثنوي وشاهنامه فردوسي وگلستان سعدی وديوان حافظ وجامي وشبستري. وكان يقول: كلّ قصيدة إذا قرأتها مرّتين حفظتها.

٤ - ذخيرة المعاد «رسالة عملية».

٥ - رسالة في الرضاع.

٦ - رسالة في اجتماع الأمر والنهي.

٧ - كتاب في الحكمة أو قولنا في الحكمة، وهو شرح على الأسفار الأربعة. كان عليه السلام من أهل التهجد، يتلو أربعة أجزاء من القرآن الكريم في كل يوم، جزئين منه قبل صلاة الصبح والآخرين قبل الغروب، وكان يستيقظ قبل أذان الصبح بساعتين ونصف يتلو فيها جزئين من القرآن، ويطالع ساعة ثم يشتغل بأداء صلاة الليل.

أمّا ذريته فكانوا ستّة، أسماؤهم: مهدي، جواد (م ١٣٦٢ هـ. ش) كاظم، محمّد، فاطمة، طاهرة.

وأما تلامذته باستثناء أولاده: السيّد مهدي والسيّد محمّد، فهم:

آية الله السيّد يوسف الحكيم.

آية الله الشيخ جواد الرازي.

آية الله الشيخ محمّد طاهر الرازي.

آية الله الشيخ محمّد رضا المظفر.

آية الله السيّد محمّد علي القاضي الطباطبائي.

آية الله السيّد جلال الدين الآشتياني^(١).

١ - اعتمدنا في ترجمة السيّد البجنوردي وذكر أحواله على المصادر التالية:

ماضي النجف وحاضرها ص ٣٠٢ - ٣٠٣، معجم رجال الفكر والأدب في النجف ص ٥٢ - ٥٣، طبقات أعلام الشيعة ج ١، ص ٣٨٥ - ٣٨٦، گنجینه دانشمندان ج ٣، ص ١٨٤، مشاهير جهان ص ٢٤٨، دانشنامه جهان اسلام، حرف ب، جزوة سه، ص ٩١٩

منهجنا في التحقيق

١ - تقويم النص من تصحيح الأخطاء والتقطيع ووضع علائم الترقيم.

٢ - وضع العناوين.

٣ - تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.

٤ - تخريج الأقوال الأصولية وغيرها. والجدير بالذكر أن المؤلف حيث كان من تلامذة الأعلام الكبار مثل النائيني والعراقي فلا يجوز ارجاع ما نقله عن اساتذته إلى سائر التقارير من دروس هذه الأعلام، بل هذا هو تقرير مستقل في قبالها.

ومن مختصات هذه الطبعة اشتمالها على الحواشي التي علّقها ولد المصنّف آية الله السيّد محمد الموسوي البجنوردي ميّزناها عن سائر التعليقات بهذه العلامة (*).

والسلام

مؤسسة العروج

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على أشرف خلقه وخاتم أنبيائه ورسله
سيدنا محمد وأهل بيته الطاهرين المعصومين .

وبعد: فيقول العبد الفاني «حسن بن علي أصغر
الموسوي البجنوردي» عفى الله عنهما، وأوتيا
كتابهما يمينهما، وحوسبا حساباً يسيراً: أصرّ عليّ
جمع من الأحبة أن أكتب كتاباً في علم
الأصول مشتملاً على ما تلقّيته من الفحول ووصل
إليه فكري الفاتر ونظري القاصر فأجبتهم . ومن الله
التوفيق ، وهو حسبي ونعم الوكيل ..
وسمّيته بـ«منتهى الأصول» ، ورثّيته : على مقدّمة
ومقاصد وخاتمة .

تمهيد

لابدّ لنا من ذكر جملة من الأشياء التي جرت عادة المصنّفين على ذكرها قبل الشروع في المقصود في كلّ فنّ:

الأوّل: مرتبة علم الأصول

فنقول: أمّا مرتبته من حيث الشرف فهو متأخّر عن علمي الكلام والفقه، كما أنّ علم الكلام متقدّم على علم الفقه أيضاً من هذه الجهة؛ لأنّ شرافة العلم بشرافة موضوعه وغايته، وموضوع علم الكلام - وهو المبدأ والمعاد - أشرف الموضوعات، وغايته - وهي معرفة أصول الدين - أجلّ الغايات ولذا سمي بالفقه الأكبر.

وأمّا مرتبته من حيث التعليم والتعلّم فتقدّمه على علم الفقه واضح؛ لأنّه من مقدّماته.

وأمّا بالنسبة إلى سائر العلوم فهو متأخّر عن جملة من العلوم العربية وعلم المنطق، بل ربّما عن مقدار واف من الأمور العامّة من الكلام، كما أنّه أجنبي عن جملة من العلوم في هذا المقام، ولا ربط بينه وبينها أصلاً.

الثاني: تعريف علم الأصول

وقد عرّفه بعض الأصوليين بـ «أنّه العلم بالقواعد الممهّدة التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية».

واستشكل عليه في «الكفاية» بعدم شمولها للأصول العملية؛ لأنّها وظائف عملية مجعولة للعاجز عن الاستنباط؛ لفقد الدليل عليه واليأس عن الظفر به بعد الفحص عنه، فلا معنى لأن تكون واقعة في طريق الاستنباط، ولذلك زاد عليه جملة أخرى، وهي «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(١).

وأنت خبير: بأنّ هذا الإشكال مبنيّ على أن يكون المراد من وقوع تلك القواعد في طريق الاستنباط كونها أمانة وحجّة على إثبات الأحكام الواقعيّة، أمّا لو كان المراد من ذلك وقوعها كبريات في قياسات يستنتج منها الحكم الكلّي الإلهي، سواء أكان حكماً واقعياً أم ظاهرياً، شرعياً أم عقلياً فلا يبقى مجال لهذا الإشكال، ولا حاجة إلى زيادة هذه الجملة.

ولا وجه لكون المراد هو المعنى الأوّل؛ لأنّ الغرض من تدوين علم الأصول - كما سيجيء - ليس إلّا القدرة على استنتاج الأحكام الشرعية والمسائل الفقهيّة، سواء أكانت أحكاماً تكليفية أم وضعيّة، ظاهريّة أم واقعيّة، شرعيّة أم عقليّة.

نعم، القاعدة الأصولية التي يستنتج منها الحكم الشرعي الفرعي قد تنتج حكماً أصولياً كما إذا دلّ خبر واحد ثبتت حجّيته في علم الأصول على حجّية

الاستصحاب .

ثم إنَّ أستاذنا المحقق رحمته * أفاد: أنَّ المراد بوقوع تلك القواعد في طريق استنباط الأحكام الشرعية هو أنَّ تكون ناظرة إلى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفية تعلّقه بموضوعه، وقال: إنَّ مباحث العامِّ والخاصِّ، والمطلق والمقيّد، والمفهوم والمنطوق ناظرة إلى كيفية تعلّق الحكم بالموضوع، فهي داخلة في علم الأصول، بخلاف مبحث المشتقِّ ونظائره، ممّا هو راجع إلى تشخيص الموضوع. فهي خارجة؛ لأنّها ليست ناظرة إلى إثبات الحكم بنفسه، ولا إلى كيفية تعلّق الحكم بالموضوع^(١).

وأنت خبير: بأنَّ كيفية تعلّق الحكم بالموضوع راجع إلى تشخيص الموضوع من حيث السعة والضيق في بعض مباحث العامِّ والخاصِّ، وأمّا مسألة المفهوم والمنطوق فراجعة إلى تشخيص الظهورات، وباب تشخيص الظهورات والموضوعات من صغريات قياس الاستنتاج؛ بحيث لو انضمَّ إليها كبرى أصالة الظهور يستنتج منها الحكم الكلّي الشرعي.

وأما الإشكال على منع هذا التعريف بقاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية فلا وجه له أصلاً؛ لأنّها من المسائل الأصولية، وعدم تعرّضهم لها في الأصول لعدم احتياجها إلى البحث؛ لكونها اتفاقية.

واعتذار صاحب «الكفاية» رحمته بأنّها مختصّة بباب الطهارة، والمسائل الأصولية غير مختصّة بباب دون باب^(٢) - بعد الغضّ عن أنَّ هذا دعوى بلا يئنة

* - مرادنا به في هذا الكتاب نادرة دهره ووحيد عصره الشيخ ضياء الدين العراقي، كما أنَّ مرادنا بشيخنا الأستاذ أستاذ الكلّ الميرزا محمد حسين النائيني رحمته، منه رحمته.

١ - مقالات الأصول ١: ٥٤.

٢ - كفاية الأصول: ٣٨٤.

وبرهان - إنما يتم لو كان هذا القيد مأخوذاً في تعريفه لعلم الأصول، وإلا فيرد النقض على تعريفه على كل حال لو كانت خارجة حقيقة أعني سواء كان عدم اختصاص المسألة بباب دون باب قيداً للمسائل الأصولية أو لم يكن؛ إذ لو كان قيداً يجب أن يقيد التعريف به ولو لم يكن قيداً. ولكن كانت المسألة خارجة عن علم الأصول لجهة أخرى - كما هو المفروض أيضاً - يرد النقض على التعريف لشمولها وهي خارجة.

ولكن لا وجه لخروجها إلا ما توهم من عدم ذكرهم لها في الأصول العملية، وقد بينا السر في ذلك.

فتلخص مما ذكرناه: أن علم الأصول عبارة عن جملة من القضايا التي تصلح لأن تقع كل واحدة منها كبرى في قياس تكون نتيجته الحكم الكلي الشرعي الفرعي، أو البناء العملي العقلي، كالبراءة والتخيير العقليين، وإن كانت النتيجة في بعض الأحيان حكماً أصولياً، ولكن وقوعه كبرى لاستنتاج الحكم الفرعي مما لا بد منه.

وأما خروج بعض مباحث الألفاظ الراجعة إلى تشخيص الظهورات وتحقق ما هو الصغرى لقياس الاستنباط فضروري ولا ضير فيه؛ لأنها خارجة عن مسائل علم الأصول؛ وذلك لعدم ترتب الغاية عليها.

ولبيان ذلك نقول: إن لمعرفة أن المسألة الفلانية هل هي من العلم الفلاني أو لا طرقتاً ثلاثة:

الأول: أن يكون محمول المسألة من العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم، وبما أنه ليس لعلمنا هذا موضوع كلي واحد ينطبق على موضوعات مسائله، كما هو المعروف في أحد التعريفين لموضوع كل علم - وهو التحقيق عندنا، وسيجيء بيانه إن شاء الله - أو أنه لو كان له موضوع فهو كلي مجهول

العنوان، كما ذهب إليه صاحب «الكفاية»^(١) فهذا الطريق مفقود في المقام.

الثاني: انطباق تعريف العلم عليها، فكلّ مسألة شملها التعريف فهي من مسائل ذلك العلم، وإلا فلا. وهذا هو المراد من الجامع والمانع والمطرود والمنعكس في باب التعاريف، ولكن هذا الطريق منوط بكون التعريف تاماً حقيقياً لا نقص فيه أصلاً. والتعريف الحقيقي لأمثال علمنا هذا لا يمكن إلاً بأخذ الغاية فيها؛ لأنها هي الجامعة لشتات مسائلها، كما سيجيء بيان ذلك في تعريف الموضوع، فهذا الطريق بالأخرة يرجع إلى الطريق الآتي.

الثالث: ترتّب الغاية على هذه المسألة منضمة إلى سائر مسائل العلم فيما إذا كانت الغاية بسيطة، أو ترتّب جهة من جهاتها وحصّة من حصصها إذا كانت ذات جهات، كما هو الحال في أغلب العلوم؛ فإنّ حفظ اللسان عن الخطأ في المقال من حيث الإعراب والبناء ليس أمراً بسيطاً، بل كلّ مسألة من مسائل علم النحو تضمّن جهة من جهات الإعراب، فإذا عرف مسائل المرفوعات تمكّن من حفظ لسانه عن الغلط فيها، وكذلك الحال في سائر الأبواب وفي سائر العلوم.

فمما ذكرناه ظهر: أنّ المرجع الوحيد في تمييز المسألة الأصولية عن غيرها هو ترتّب الغاية بأحد النحويين عليها، وحيث إنّ الغاية والغرض من تدوين علم الأصول هو تحصيل المبادئ التصديقية للمسائل الفقهية فكلّ مسألة كانت مبدأً تصديقياً لمسألة فقهية فهي من المسائل الأصولية، وإلا فلا.

وإلى هذا يرجع ما أفاده شيخنا الأستاذ^(٢) في ضابطة المسألة الأصولية من أنّها ما تقع كبرى في قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الشرعي الفرعي؛ لأنّ المبدأ التصديقي لكلّ نتيجة من كلّ قياس هو كبرى ذلك القياس، فالمسائل

الأصولية عبارة عن المبادئ التصديقية للمسائل الفقهية. ويمكن أن يكون هذا تعريفاً آخر بعبارة أخرى لعلم الأصول.

وعلى كلٍّ: فقد ظهرت لك في ضمن ما ذكرناه في تعريف علم الأصول غايته، والضابط للمسألة الأصولية، وتمييزها عن غيرها.

الثالث: موضوع علم الأصول

وقد عرّفوا موضوع كلِّ علم بـ «أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، وأيضاً قالوا: «موضوع كلِّ علم هو ما ينطبق على موضوعات مسائله؛ انطباق الكلّي الطبيعي على مصاديقه وأفراده».

ويظهر من هذين التعريفين أنّه من المسلّمات عندهم: أن كلّ علم لا بدّ له من موضوع كلّي جامع لجميع موضوعات مسائله ولو كان مجهول العنوان، وعيّنوا ذلك الكلّي في أغلب العلوم، فقالوا: موضوع علم الفقه مثلاً فعل المكلف، وموضوع علم الطبّ بدن الإنسان، وهكذا في سائر العلوم. وربّما احتاجوا إلى تعيين شيئين أو أزيد، كما أنّهم قالوا: موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، وموضوع علم الأصول هي الأدلّة الأربعة.

وذلك لما رأوا أنّ شيئاً واحداً لا يجمع موضوعات المسائل بوحده، فلذا اضطّروا إلى ضمّ شيء أو أشياء إليه، وهكذا اضطّروا إلى تقييدها بالحيثيات، حتّى قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات؛ لما رأوا من أنّ ما عيّنوه موضوعاً لعلم ربّما يكون موضوعاً لعلوم متعدّدة، كالكلمة مثلاً، فقالوا: إنّها موضوع لعلم النحو من حيث الإعراب والبناء، وموضوع لعلم الصرف من حيث الصلّة والاعتلال، وهكذا الحال في

أغلب العلوم، هذا.

والتحقيق: أنّ العلوم على قسمين:

قسم دَوْن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق، وما هو مفاد هليتها المركبة، وليس الغرض من التدوين إلا معرفة محمولاتها العرضية التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً لا يصحّ سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة.

وبعبارة أخرى: المتصدّون لمعرفة الحقائق لمّا التفتوا إلى أنّ معرفة حالات جميع الحقائق بالنسبة إلى شخص واحد صعب بل غير ميسور غالباً، فلذلك وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً وبحثوا عن حالات كلّ واحد منها على حدة، فصار البحث عن حالات كلّ واحد منها علماً غير سائر العلوم، وكان من الممكن أن يجعلوا جميع العلوم التي هي من هذا السنخ علماً واحداً، وذلك بأخذ مفهوم عامّ جامع لجميع موضوعات العلوم، والبحث عن حالاته التي هي عبارة عن جميع حالات جميع تلك الموضوعات.

كما أنّهم عزّفوا الحكمة بأنّها العلم بأحوال أعيان الموجودات على قدر الطاقة البشرية، وجعلوا موضوعها مفهوماً عاماً يشمل جميع الحقائق؛ وهو مفهوم الموجود. وبهذا الاعتبار يقسمون الحكمة إلى النظرية والعملية، والنظرية إلى الإلهية والطبيعية والرياضية. فهي بهذا الاعتبار علم واحد له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية التي ليس الغرض منها إلا معرفة حقائق الأشياء.

ولكنّهم مع ذلك أفردوا البحث عن بعض الحقائق وجعلوه علماً على حدة، وسمّوه باسم مخصوص، كما أنّهم بحثوا عن أحوال الجسم وسمّوه بعلم الطبيعة، وعن أحوال الكمّ وسمّوه بالرياضيات، وهكذا لتلك النكتة التي بيّناها.

ففي هذا القسم من العلوم لا يمكن أن لا يكون لها موضوع، بل القول بعدمه خلف؛ لأنّ المفروض كما بيّناه أنّهم عيّنوا حقيقة من الحقائق، ووضعوها للبحث عن حالاتها ومفاد هليتها المركّبة، ولا معنى للموضوع إلّا هذا.

وتمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون إلّا بالموضوعات، ولا يبقى مجال للنزاع في أنّه هل هو بها أو الأغراض.

وقسم آخر عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات جمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ وترتّب غاية مخصوصة عليها؛ بحيث لولا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تدوّن تلك المسائل ولم تجمع، ولا فائدة في معرفتها وتسميتها باسم مخصوص.

ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلّا تلك الغاية، وترتّب ذلك الغرض عليها بأحد الوجهين المتقدّمين في الأمر الثاني.

ولا أدري أيّ ملزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم؟ حتّى أنّ صاحب «الكفاية»^(١) - بعدما يئس من تعيين موضوع كلّ متّحد مع موضوعات مسائل علم الأصول - قال بوجود جامع مجهول العنوان^(٢)، كأنّه نزل وحي سماوي أو دلّ دليل عقلي ضروري على وجود موضوع كلّ جامع لجميع موضوعات المسائل في كلّ علم.

وأما التمسك لإثباته بقاعدة «عدم إمكان صدور الواحد عن المتعدّد بما هو متعدّد» ببيان أنّ هذه المسائل المتعدّدة بلا جامع بينها كيف يمكن أن يترتّب عليها غرض واحد؟

فلا وجه له أصلاً:

أولاً: لما ذكر في الأمر الثاني من أن الغرض في هذا القسم من العلوم ذو جهات، فكل مسألة تحفظ جهة من جهات الغرض غير الجهة التي تحفظها المسألة الأخرى.

وثانياً: لأن تصوير الجامع بين الموضوعات لا يغني ولا يرتفع به هذا الإشكال، بل يحتاج إلى وجود جامع بين المحمولات أيضاً. وأما لزوم تصوير الجامع بين الموضوعات والمحمولات في دفع هذا التمسك، كما ذكره بعضهم وذكره أستاذنا المحقق أيضاً^(١) فمما لا وجه له؛ لأن مناط وحدة القضية والعلم التصديقي وحدة الحكم، لا وحدة الموضوع والمحمول. والقضية الواحدة يمكن أن تترتب عليها غاية واحدة بسيطة مع اختلاف موضوعها مع محمولها.

وأما ما ذكره أستاذنا المحقق في الجواب عن هذا التمسك بأن دخل المسائل في الغرض والغاية ليس من قبيل دخل المؤثر في المتأثر؛ لأن حفظ اللسان في النحو مثلاً منوط بتطبيق النحوي قواعد النحو في مقام التكلم وأداء الكلمات^(٢).

فمبني على أن يكون الغرض والغاية هو الحفظ الفعلي عن الوقوع في الغلط في النحو مثلاً؛ والاستنباط الفعلي في الأصول، وهكذا في سائر العلوم. وأنت خبير: بأن مثل هذا لا يمكن أن يكون غاية؛ لأن الغاية كما عرّفوها علّة للشيء بما هيئتها - أي بوجودها الذهني - ومعلول له بأنّيئتها - أي بوجودها الخارجي - ومعلوم أن المعلول لا يمكن أن ينفك عن علته، فالغاية في هذه

١ - مقالات الأصول ١: ٣٦.

٢ - مقالات الأصول ١: ٣٥.

العلوم ليست إلا التمكّن والقدرة على هذه الأمور.

ومما يؤيد ما ذكرناه، بل يدلّ عليه: تعريفهم للمنطق بـ «أنّه آلة قانونية تعصم مراعاتها الفكر عن الوقوع في الخطأ» فلم تجعل العصمة عن الوقوع في الخطأ غاية لمعرفة المسائل، بل جعلت مترتبة على مراعاة المسائل؛ أي تطبيقها في مقام الاستنتاج وتشكيل القياس.

إن قلت: نحن قبال الأمر الواقع؛ لأنّه لا شكّ في وجود الجامع بين موضوعات المسائل، بل بين كلّ شيئين أو الأشياء.

قلت: إن كان المراد وجود جامع ذاتي ماهوي يكون بالنسبة إلى موضوعات المسائل كالكلّي الطبيعي بالنسبة إلى أفرادهِ ومصاديقه فهذا شيء لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه، ألا ترى أنّ موضوعات المسائل الفقهيّة بعضها من مقولة الجوهر وذلك مثل «الدم نجس» مثلاً، وبعضها الآخر عرض ومن أفعال المكلفين؟ ولا جامع ذاتي بين الجوهر والعرض، كما هو واضح.

وإن كان المراد وجود جامع عرضي ومن قبيل المفاهيم العامّة - كمفهوم «شيء» وما يشابهه ويساوقه - فهذا وإن كان صحيحاً إلا أنّه يرد عليه: أولاً: أنّ مثل هذا الجامع بين المحمولات أيضاً موجود، فلماذا خصّصوا التكلّم بالموضوع وسكتوا عن المحمول؟

وثانياً: أنّه يلزم من كون الجامع ذلك المفهوم العامّ أن يكون لجميع العلوم موضوع واحد، وهو أحد تلك المفاهيم العامّة، وذلك هدم لما أسسوا.

وثالثاً: لا يجتمع هذا مع ما اتفقوا عليه من أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية؛ لأنّه من الواضح أنّ محمولات المسائل ليست من العوارض الذاتية لذلك المفهوم العامّ العرضي الخارج المحمول.

فتلخص من مجموع ما ذكرناه: أنّ أمثال علمنا هذا من العلوم التي جمعت

مسائل متشعبة مختلفة الموضوعات والمحمولات لأجل غرض لا موضوع لها إلا موضوعات مسائلها، بخلاف القسم الأول فإن مدار علمية العلم فيه ليس إلا تعيين الموضوع والتكلم والبحث عن حالاته. وقد عرضت هذا التحقيق والتفصيل بين القسمين على أستاذي المحقق رحمته، فارتضاه، وضبطه في مقالاته^(١).

ثم إنه بناءً على أن يكون لكل علم موضوع، أو بالنسبة إلى العلوم التي لها موضوع قلنا: إنهم عرفوه بـ «أنه ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية»، وقسموا العرض عند بيان المراد من العرض الذاتي إلى أقسام سبعة: ما يعرض الشيء لذاته وبلا واسطة أصلاً واتفقوا على أن هذا القسم عرض ذاتي، وما يكون بواسطة جزئه المساوي وقالوا أيضاً بأنه عرض ذاتي، وما يكون بواسطة جزئه الأعم فاختلفوا فيه، وما بواسطة أمر خارج مساوٍ له فاختلفوا أيضاً في أنه عرض ذاتي أولاً، وما بواسطة أمر خارج مباين أو أعم أو أخص فاتفقوا في أن هذه الثلاثة أعراض غريبة.

وقال جمع آخر - كصاحب «الفصول»^(٢) وصاحب «الكفاية»^(٣) وشيخنا الأستاذ، وأستاذنا المحقق رحمته^(٤) - إن المناط في العرض الذاتي عدم الواسطة في العروض.

ولذلك استشكل أستاذنا المحقق رحمته على التقسيم السابق بأنه إن كان المراد من أقسام الوسائط المذكورة هي الواسطة في العروض فجميع الأقسام -

١ - مقالات الأصول ١: ٣٧.

٢ - الفصول الغروية: ١٠.

٣ - كفاية الأصول: ٢١.

٤ - مقالات الأصول ١: ٣٩.

ما عدا القسم الأول - أعراض غريبة .

وإن كان المراد هي الوسطة في الثبوت فجميع الأقسام أعراض ذاتية ، حتى فيما إذا كانت الوسطة أمراً مباحيناً ؛ وذلك لأن أكثر مسائل أغلب العلوم من هذا القبيل ، مثلاً في علمنا هذا إذا قلنا : إن خبر الواحد حجة فالوسطة في ثبوت الحجية له الجعل التشريعي ، وهو مباحين للخبر^(١) .

ولكن يمكن أن يقال : إن المراد هي الوسطة في العروض .

وأما سر اتفاقهم فيما إذا كانت الوسطة جزءاً مساوياً على أنه عرض ذاتي فهو أن الجزء المساوي للشيء ليس إلا الفصل والصورة النوعية ، وشيئية الشيء بصورته ، حتى لو أمكن وجود الصورة النوعية مجردة عن المادة لكان هو هو . ولذلك لو كان موضوع علم هو الإنسان فالبحث عن حالات النفس وملكانها - كما في علم الأخلاق - بحث حقيقي عن حالات الإنسان ، وليست ملكات النفس - ردائلها وفضائلها - من الأعراض الغريبة للإنسان .

وأما سر اختلافهم فيما إذا كانت الوسطة جزءاً أعم أو أمراً خارجاً مساوياً فهو أن من يقول بأن اتحاد الوسطة في العروض في الوجود مع ذي الوسطة يكفي في كون العرض ذاتياً يقول بأنهما أيضاً ذاتيان ، ومن يقول بعدم كفاية ذلك ، بل لابد في العرض الذاتي لشيء أن يعرضه أولاً وبالذات من دون واسطة في العروض يقول بأنهما غريبان .

وأما سر اتفاقهم فيما إذا كانت أمراً خارجاً مباحيناً أو أعم أو أخص في أنها أعراض غريبة فواضح .

والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام - كما أشرنا إليه سابقاً - هو أنه في

العلوم التي لها موضوعات لابد وأن يكون البحث عن حالات نفس الموضوعات، وما هو مفاد الهلية المركبة، وحينئذٍ لابد وأن تكون محمولات العلم من العوارض اللاحقة لذاتها؛ بحيث يكون وصفاً لها بحال نفسها، لا بحال متعلقاتها بالدقة العقلية، لا بالمسامحة العرفية.

وبناءً على هذا يختصّ العرض الذاتي بالقسمين الأولين؛ فإنّ أعراض الحيوان بالدقة العقلية ليست أعراضاً للإنسان بما هو إنسان، وهكذا أعراض الأمر الخارج المساوي ليست بالدقة العقلية أعراضاً للشيء، بل تنسب إليه مجازاً.

ثم إنّ هاهنا إشكالاً مشهوراً، وهو أنّه في أغلب المسائل محمول المسألة عارض على موضوع العلم بواسطة أمر أخصّ، وهو موضوع المسألة.

وقد أجاب عن هذا الإشكال أستاذنا المحقق رحمته؛ بأنّ الخصوصيات التي في موضوعات المسائل بالنسبة إلى محمولاتها من الجهات التعليلية لا التقيدية، بمعنى أنّ الفاعلية والمفعولية مثلاً علّتان لعروض الرفع والنصب على ذات الكلمة، وهكذا الأمر في موضوعات مسائل سائر العلوم^(١).

وأنت خير؛ بأنّه لا يمكن أن يقال بأنّ الصلاة بخصوصية الصلّاتية ليست معروضة للوجوب، بل معروض الوجوب هو فعل المكلف، والصلّاتية علّة لعروض الوجوب عليه.

وأجاب شيخنا الأستاذ رحمته أيضاً بهذا الجواب، ولكن بضمّ مقدّمة، وهي: أنّ موضوعات العلوم مقيدة بالحيثيات، مثلاً موضوع علم النحو ليس هو الكلمة لا بشرط ومن حيث هي، بل من حيث قابليتها للحقوق الإعراب، فبواسطة

تقيدها بهذه الحيثية تتحد مع موضوعات مسائله، فالكلمة من حيث قابليتها للحقوق الإعراب عين الفاعل.

وهكذا في علم الفقه، فإن فعل المكلف من حيث قابليته للحقوق الأحكام الشرعية عين الصلاة، فالكلمة مثلاً ليست لا بشرط، حتى تكون مغايرة لموضوعات المسائل التي هي بشرط شيء، بل بواسطة تقيدها بهذا القيد تصير هي أيضاً بشرط شيء، فيتحد الاعتباران، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله، ويرتفع الإشكال.

ولا يخفى على الناقد البصير: وجود الخلل في هذا الكلام من وجوه شتى، والعمدة أن هذه الحيثية التي أخذت قيداً للموضوع إن كانت عين الخصوصيات التي تخصصت بها موضوعات المسائل فحديث العينية وإن كان صحيحاً، لكنه خارج عن فرض الموضوع كلياً جامعاً؛ لأن كل واحدة من هذه الخصوصيات مباينة للأخرى.

وإن كانت غير هذه الخصوصيات، فيبقى الكلام في أن هذه الخصوصيات هل هي جهة تقييدية وواسطة في عروض محمول المسألة على موضوع العلم، أو جهة تعليلية وواسطة في الثبوت؟

وقد بينّا عدم إمكان القول بأن الصلاة بخصوصية الصلاتية ليست معروضة للوجوب، بل معروض الوجوب فعل المكلف من حيث قابليته للحقوق الأحكام الشرعية، وذلك لأن الشارع أوجب الصلاة؛ أي فعل المكلف المتخصص بهذه الخصوصية، لا الجامع بينه وبين سائر أفعال المكلفين التي بعضها حرام وبعضها الآخر مكروه أو مستحب.

نعم، لو كان تقييد الموضوعات بالحيثيات في حدّ نفسه صحيحاً لكان مفيداً في باب تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، ولا ربط له بمسألتنا.

فالصواب في الجواب أن يقال : إنَّ الكلِّي الطبيعي حيث إنَّه لا بشرط وغير مقيد بقيد من القيود المصنَّفة والمشخَّصة له يحمل على جميع أصنافه وأشخاصه حملاً حقيقياً شائعاً صناعياً فإذا كان العرض العارض على الصنف أو الشخص عارضاً على الطبيعة المتخصَّصة بخصوصيات الصنفيَّة أو الشخصيّة، فهذا العرض كما أنَّه عارض على الصنف والشخص حقيقة كذلك عارض على الطبيعة اللا بشرط حقيقة وبالدقَّة العقلية، من دون حاجة إلى التقييد بحيثية من الحيثيات المذكورة.

والسرُّ في ذلك : أنَّ الصنف والشخص ليسا إلَّا تلك الطبيعة، ولا فرق بينها وبينهما إلَّا بحسب التضييق الوارد عليها من ناحية تلك الخصوصيات، وأعراضهما حقيقة عارضة عليها ولا يصحَّ سلبها عنها، لا في مقام الحمل فقط، بل حتَّى في مقام العروض.

نعم، إذا كان عارضاً على نفس الخصوصية المصنَّفة أو المشخَّصة لا على الطبيعة المتخصَّصة بهما فأعراضهما حينئذٍ عرض غريب لها. ولعمري هذا واضح، وإن استصعب هذا الإشكال جماعة من المحقِّقين.

ثمَّ إنَّه بعدما تبين لك ما ذكرناه تعلم : أنَّ البحث في أنَّ تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات أو بتمايز الأغراض ؟ لا وجه له أصلاً؛ أمَّا في القسم الأوَّل فقد قلنا : إنَّه لا محالة يكون بتمايز الموضوعات، ولا غرض في البين إلَّا معرفة حالات الموضوع حتَّى يكون التمايز به، كما أنَّه في القسم الثاني لا موضوع في البين حتَّى يكون التمايز به. ولا محالة يكون التمايز بتمايز الأغراض.

فقد تحقَّق : أنَّ موضوع علم الأصول ليس إلَّا موضوعات مسائله، لا خصوص الأدلَّة الأربعة؛ لا بذواتها ولا بوصف دليليتها. فلا وجه للنقض

والإبرام في هذا المقام، والإشكال بأن المسألة الفلانية داخلية أو خارجة.

تتميم في تقسيم المبادئ

قسّموا المبادئ إلى تصوّرية وتصديقية، والتصوّرية منها عبارة عن حدود موضوعات المسائل وأجزائها وجزئياتها وحدود المحمولات ومعرفتها. والتصديقية منها عبارة عن القضايا التي يستدلّ بها على ثبوت المحمولات للموضوعات، وهي إمّا بديهية وتسمّى بالعلوم المتعارفة، وإمّا نظرية، فإن أذعن المتعلّم بها بحسن الظنّ بالمعلّم تسمّى بالأصول الموضوعية، وإن لم يذعن بها وأخذها مع الاستنكار تسمّى بالمصادرات. وهذه كلّها اصطلاحات ذكرها القوم.

وزادوا في علم الأصول قسماً آخر من المبادئ وسّموها بالمبادئ الأحكامية، والمراد منها معرفة حالات الأحكام الشرعية، من تقسيمها إلى الوضعية والتكليفية، وأنّ الأحكام التكليفية متضادة بأسرها، وأنّ الأحكام الوضعية هل هي منتزعة عن التكليفية أو مستقلة في الجعل؟ وغير ذلك من حالاتها وعوارضها، وقد ذكروا ذلك في علم الأصول بالمناسبات.

فقد تبين ممّا ذكرناه: أربعة من الأمور المعروفة بالرؤوس الثمانية، وهي مرتبة العلم، وتعريفه، وغايته، وموضوعه.

المقدمة

وهي تشتمل على أمور:

الأمر الأول :الوضع

وفيه جهات من البحث :

الجهة الأولى : دلالة الألفاظ

دلالة الألفاظ على معانيها هل هي بالذات والطبع أو بتوسط الوضع ؟
لا ينبغي أن يشك في عدم كونها بالطبع ؛ لأنّ الدلالة الطبيعية والذاتية لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم .
نعم ، الذي يمكن أن يقال هو أنّ اختيار الواضع اللفظ الخاصّ للمعنى المخصوص لابدّ وأن يكون لمرجّح ؛ لعدم إمكان الترجيح بلا مرجّح ، وهذا غير كون الدلالة بالذات وبالطبع .

الجهة الثانية : في الواضع

الواضع هل هو الله - جلّ جلاله - أو العباد أنفسهم ؟
الظاهر أنّ وضع الألفاظ مستند إلى العباد أنفسهم : أمّا بالنسبة إلى الأعلام الشخصية فواضح . وأمّا أسماء الأجناس فبالنسبة إلى المخترعات في هذه

الأعصار فحالها في الوضوح حال الأعلام؛ لما هو مشاهد بالعيان.
وأما بالنسبة إلى غيرها من أسماء الأجناس والمشتقات فالظاهر أنّ وضعها تدريجي ومن أشخاص متعدّدة حسب احتياجاتهم في مقام التعبير عن مقاصدهم، ولذلك يختلف عدد الكلمات واللغات بحسب اختلاف الأمم والأزمنة والأمكنة حسب قلة الاحتياج وكثرته، كما أنّهم يرفعون سائر احتياجاتهم حسب الفطرة التي فطرهم الله عليها.

الجهة الثالثة : حقيقة الوضع

قد عرّفه صاحب «الكفاية»^(١) بأنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى^(٢)، وقال صاحب «تشریح الأصول»: «إنّهُ عبارة عن تعهّد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته لللفظ بلا قرينة»^(٣)، وقال جمع آخر: «هو عبارة عن جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى الفلاني».
والتحقيق في المقام: أنّ الوضع عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار. ومثل هذه الهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء تارة، وبكثرة الاستعمال أخرى، وبهذا الاعتبار صَحَّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني.

إن قلت: إنّ الاتحاد والهوية إذا لم يكن بين شيئين بحسب الواقع، بل كان كلّ واحد منهما أجنبياً عن الآخر، كما هو الحال بين اللفظ والمعنى قبل

١ - كفاية الأصول: ٢٤.

٢ - تشریح الأصول: ٢٥.

الوضع فكيف يمكن إيجاده بمحض الجعل والإنشاء أو بصرف كثرة الاستعمال بلا قرينة؟

قلت: الاتحاد والهوية على قسمين: تكوينية واعتبارية.

أمّا الاتحاد التكويني والهوية الواقعية فلا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء والتشريع. وأمّا الاعتبارية فلا مانع من إيجادها في عالم الاعتبار بصرف الإنشاء والجعل التشريعي. وإلى هذا ترجع توسعة الموضوع في الحكومة الواقعية، كقوله **عَلَيْهِ السَّلَام**: «الطواف بالبيت صلاة»^(١).

وقد قال شيخ مشائخ أساتيدنا في «فرائده» بمثل ذلك في كيفية حجّة الإمارات بأنّ المَجْعُول فيها هو الهوية، بمعنى أنّ المَجْعُول فيها هو أنّ المؤدّى هو الواقع^(٢). وأيضاً قال شيخنا الأستاذ بمثل ذلك في أصالة الحلّ. والحاصل: أنّ حال الهوية الاعتبارية حال سائر الاعتباريات في أنّ إيجادها بإنشائها بمكان من الإمكان.

وأما الدليل على أنّ الوضع بهذا المعنى، لا بالمعاني الذي ذكروها: فأولاً: أنّه لاشكّ في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف، ومعلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلّا فيما إذا كانت بينهما هوية واتحاد، وإلّا فبصرف تعهّد الواضع أن لا يستعمل إلّا هذا اللفظ عند إرادة المعنى الفلاني أو جعله علامة له أو بصرف جعل علاقة وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاء للآخر.

وثانياً: قد تقرّر عندهم أنّ لكلّ شيء أربعة أنحاء من الوجودات، وعدّوا

١ - مستدرك الوسائل ٩: ٤١٠، أبواب الطواف، الباب ٣٨، الحديث ٢.

٢ - فرائد الأصول ١: ٤٧.

من جملتها الوجود اللفظي، فلو لم يكن ذلك الاتحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له؟ مع أن اللفظ من مقولة الكيف المسموع وإن كان مقداره من مقولة الكم، والمعنى من مقولة أخرى. لهذه الجهة أيضاً يسري قبح المعنى وحسنه إلى اللفظ.

الجهة الرابعة: أقسام الوضع

لا شك في أن الوضع لمعنى يحتاج إلى تصوّر ذلك المعنى الموضوع له اللفظ، بأي معنى من معاني الوضع.

وذلك المعنى المتصوّر: عامّ تارة، وخاصّ أخرى.

أمّا في الصورة الأولى: فتارة يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى العامّ، ويسمّى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ.

وأخرى: يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى العامّ، فيصير من قبيل ما هو متحد اللفظ ومتكثّر المعنى، ويكون في الحقيقة من قبيل المشترك اللفظي؛ لأنّ المشترك اللفظي حقيقة عبارة عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعاني متعدّدة سواء أكان بأوضاع متعدّدة منفصلة بعضها عن بعض أو بجمعها في لحاظ واحد. وبعبارة أخرى: مناط كون المشترك مشتركاً لفظياً تعدّد الموضوع له بالنسبة إلى لفظ واحد، لا تعدّد الوضع ولحاظ الموضوع له.

وهذا القسم يسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، ولا ريب في إمكانه؛ لأنّ الوضع كما قلنا يحتاج إلى لحاظ الموضوع له ومعرفة حال الوضع ومعرفة الشيء، كما أنّها قد تكون بصورة مفصّلة منطبقة على ذي الصورة تمام الانطباق؛ بحيث لا تشدّ الصورة عن ذي الصورة شيئاً، كتصوّر الجزئيات

الحقيقية والأفراد الخارجية، كذلك قد تكون بعنوان عامّ متحد معه .
ولا نلتزم أنّ ذلك العنوان العامّ عين هذا الفرد الخارجي، كيف وهذا الفرد
الخارجي غير سائر الأفراد ولا يحمل عليها ولا يتحد معها، وذلك المعنى العامّ
لا يأبى الحمل على أيّ فرد من أفراد ذلك العامّ.
فالمراد بالاتحاد معه والانطباق عليه أنّ ذلك المعنى العامّ حيث إنّ غير
مقيّد بقيد وليس متخصصاً بخصوصية فأيّ قيد أو خصوصية وردت عليه لا
يمنعه عن الاتحاد مع ذلك المقيّد.

بل عند التحقيق الدقيق حال وضع الأعلام الشخصية أيضاً كذلك؛ لأنّ
تصوّرها أيضاً لا يمكن أن يكون بصورة ذهنية منطبقة عليها تمام الانطباق؛ لأنّ
تشخّص تلك الصورة وعدم صدقها على كثيرين إن كان باعتبار وجودها الذهني
وتقيدها به فذلك المعنى العامّ أيضاً كذلك، وإن كان مع قطع النظر عن وجودها
الذهني فمهما ضيّقتها وقيدتها بالقيود لا يوجب التشخّص وامتناع الصدق على
الكثير. ولكن هذا طور آخر من الكلام لا يسعه المقام، والمقصود من هذا
التفصيل أنّ إمكان هذا القسم لا ينبغي أن يشكّ فيه.

وأما في الصورة الثانية - أي فيما إذا كان المعنى المتصوّر خاصّاً - فلا
يمكن إلّا وضع اللفظ بإزائه، وذلك كالأعلام الشخصية، ويسمّى بالوضع
الخاصّ والموضوع له الخاصّ، ولا يمكن وضعه في هذه الصورة بإزاء المعنى
العامّ؛ أي الجامع بين هذا الخاصّ المتصوّر وسائر الأفراد المماثلة له، أو بإزاء
هذا المتصوّر الخاصّ وما هو شريك له في الأثر، كما قال به صاحب
«البدائع»^(١).

وذلك لأنّ الواضع حال الوضع إن تصوّر هذين العنوانين فقد صار الوضع أيضاً كالموضوع له عامّاً، وإن لم يتصوّر إلّا ذلك المعنى الخاصّ فكيف يعقل أن يضع اللفظ بإزاء شيء لم يتصوّره أصلاً؛ لا بالصورة التفصيلية ولا بالإجمالية؟ وأمّا ما قاله بعض الأعظم من أنّ تصوّر العامّ كان تصوّراً للخاصّ؛ لمكان الاتحاد بينهما، فيكون تصوّر الخاصّ أيضاً تصوّراً للعامّ؛ لعين تلك الجهة فقد عرفت جوابه ممّا ذكرناه في معنى الاتحاد.

وحاصله: أنّ الطبيعة اللابشرط لسعتها من جهة عدم مرهونيتها بقيد تجتمع مع كلّ قيد. وأمّا المقيّد المضيق فلا يمكن أن ينطبق على تلك الطبيعة الوسيعة المطلقة المجردة عن كلّ قيد - حتّى قيد الإطلاق - ولذلك هي تحمل على أفرادها ويقال: «زيد إنسان»، والأفراد لا تحمل عليها فلا يصحّ أن يقال: «الإنسان زيد».

وإذا عرفت: أنّ الأقسام الممكنة من هذه الاحتمالات الأربع ثلاثة فاعلم أنّ قسمين منها واقعان، وهما الوضع العامّ والموضوع له العامّ كأسماء الأجناس، والوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ كالأعلام الشخصية، وأمّا القسم الثالث فقد اختلف فيه، فقليل بأنّ وضع الحروف وما يشابهها من المبهمات من هذا القبيل. وتحقيق المقام يحتاج إلى بسط الكلام في المعنى الحرفي.

الأقوال في المعنى الحرفي

لا يخفى: أنّ الاحتمالات - بل الأقوال - في المعنى الحرفي ستّة، بل سبعة:

الأوّل: أنّ الحرف لا معنى له أصلاً، بل جعل علامة على خصوصية

المعنى في مدخوله، مثلاً «الدار» لها اعتباران:

أحدهما: اعتبارها في حدّ نفسها، وأنها من الموجودات العينية المادّية من مقولة الجوهر، وحينئذٍ يكون مدلولها ذلك البناء الخارجي، وبهذا الاعتبار في نفسها تدلّ على معناها، من دون حاجة إلى أمر آخر.

ثانيهما: اعتبار خصوصية طارئة على هذا المعنى، كظرفيتها لزيد مثلاً.

وفي هذا الاعتبار يحتاج إلى جعل علامة تدلّ على استفادة هذه الخصوصية منها، وذلك كالرفع في جعله علامة على استفادة الفاعلية من لفظ زيد، في مثل جاءني زيد، فكما أنّ الرفع ليس له معنى بل صرف علامة لفاعلية المرفوع، كذلك الحروف ليس لها معان سوى كونها علامات لخصوصيات مدخولها. وهذا القول منسوب إلى نجم الأئمة الشيخ الرضي في شرحه الكافية^(١).

وفيه: أنّه لا شك في أنّ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني، وتلك الخصوصيات التي أشير إليها خارجة عمّا وضعت الألفاظ لها. وحينئذٍ إن كانت قرينة على إرادة تلك الخصوصيات من نفس الألفاظ لزمت المجازية في مثل تلك الاستعمالات. ولا أظنّ أحداً يلتزم به، حتّى القائل بهذا القول.

وإن كانت الخصوصية مدلولة لنفس هذه الحروف فهذا اعتراف بأنّ لها معاني ورجوع عمّا قال، وأمّا الفاعلية التي هي عبارة عن النسبة الصدورية فهي مستفادة من هيئة الكلام والجملة، فالقياس في غير محلّه.

الثاني: أنّه لا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي، كلّ لمرادفه في أصل المعنى وجوهره؛ لا في ناحية الموضوع له ولا في ناحية المستعمل فيه، بل كلمة «من» ولفظ الابتداء كلاهما موضوعان لمعنى واحد ومفهوم فارد؛ وهي

الماهية المهملة التي في حدّ نفسها لا مستقلة ولا غير مستقلة، بمعنى أنّه لم يجعل لحاظ كون المعنى آلة وحالة للغير جزءاً للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف، كما أنّه لم يجعل لحاظ الاستقلالية جزءاً لأحدهما في الأسماء. وقد استدللّ لعدم كون هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما في الحروف بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّه لو كان هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما في الحروف لزم أن يكون الموضوع له أو المستعمل فيه - بناءً على الاحتمالين - من قبيل الكلّي العقلي، وحينئذٍ لا ينطبق على الخارجيات؛ لأنّ المقيّد بأمر ذهني لا وجود له إلّا في الذهن، ولا يمكن أن يوجد في الخارج، كما هو الحال في الكلّي العقلي فإنّه بواسطة تقيّد معروض الكلّية - وهو الكلّي الطبيعي - بأمر ذهني - وهو مفهوم الكلّية - لا يمكن أن يوجد في الخارج. فلا يمكن على هذا امتثال مثل «سر من البصرة إلى الكوفة»، بما لكلمة «من» مثلاً من المعنى المقيّد بأمر ذهني إلّا بالتجريد والمجازية، وهو كما ترى.

الثاني: أنّه لو كان هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما لزم أن يتعلّق بهذا اللحاظ لحاظ آخر مقوم للاستعمال؛ لأنّه لا معنى للاستعمال إلّا لحاظ ما يراد من اللفظ، وإلقاء اللفظ بإزائه.

الثالث: أنّه أيّ فرق بين المعنى الاسمي والحرفي في هذا المقام؟ فكما أنّ أحداً لم يتوهم أن يكون لحاظ كون المعنى مستقلاً جزءاً لأحدهما في الأسماء، فليكن كذلك في الحروف.

ثمّ إنّه قال: بأنّ عدم جواز استعمال كلّ من الحروف والأسماء في مكان الآخر مع ترادف كلمة «من» ولفظة الابتداء مثلاً إنّما هو لأجل أنّ الواضع وضع الحروف لتكون آلة لملاحظة حال مدخولها. وهذا هو السرّ في عدم جواز

استعمال كل في مكان الآخر مع ترادفهما^(١).

واستشكل عليه شيخنا الأستاذ رحمته :

أولاً: بأن المعنى والموضوع له في حد ذاته: إما مستقل وإما غير مستقل، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين، ولا جامع بين النقيضين حتى يكون هو الموضوع له.. وأنت خير بما في هذا الإشكال؛ لأن عدم إمكان خلو شيء عن قيد ونقيضه في الواقع لا ينافي عدم تقيّد ذلك الشيء بذلك القيد ولا بنقيضه، مثلاً الرقبة في حاقّ الواقع لا يمكن أن تخلو من قيد الإيمان ونقيضه، ولكن مع ذلك ما وضع له لفظ الرقبة لا مقيّد بالإيمان ولا بعده، ولذا قلنا في أوّل تقرير كلام صاحب «الكفاية» رحمته - الذي هو صاحب هذا القول - إنّ الموضوع له هي الماهية المهملة التي في حدّ نفسها لا مستقلة ولا غير مستقلة.

وأما ما أفاده في وجه عدم الجامع بأنّ المفاهيم والمعاني بسيطة في الأذهان لا تركّب لها أصلاً، وشبّها بالأعراض الخارجية؛ أي كما أنّ الأعراض بسيطة في الخارج لا تركّب لها من الموادّ والصور، فكذلك المعاني والصور الذهنية بسائط عقلية ليست مركّبة من الأجناس والفصول، حتّى نقول: بأنّ الجامع بينهما هو المعنى الجنسي، وما به الامتياز هو الفصل؛ أي الاستقلال وعدم الاستقلال.

ففيه: أنّه غير تامّ في حدّ نفسه؛ لأنّه لا شكّ في أنّ امتياز المفاهيم الذهنية بعضها عن بعض قد يكون بتمام الذات كالأجناس العالية، وقد يكون ببعض الذات كالأنواع المتداخلة تحت جنس واحد كمفهوم الإنسان والبقرة مثلاً، وقد يكون بالعوارض الزائدة على أصل الذات وذلك كالأصناف والأشخاص

المتداخلة تحت نوع واحد. ولولا خوف الإطالة والخروج عن الفن لأعطينا المقام حقه، هذا.

مع أنه أجنبي عن المقام؛ لأنه على فرض كون المعنى في حد ذاته بسيطاً يمكن أن يكون غير مقيد بأمر خارج عن ذاته، ولا بنقيضه الخارج أيضاً، كما بينا ذلك في مثال الرقبة وقيد الإيمان ونقيضه، وإلا لزم إنكار باب المطلق بالمرّة.

وثانياً: بأنّ دعواه أنّ عدم جواز استعمال كلّ واحد من الحروف في مكان ما يرادفه من الأسماء مستند إلى جعل الواضع لحاظ المعنى آلة لملاحظة حال الغير شرطاً في الحروف في مقام الاستعمال أوضح فساداً من الأول؛ لأنه: أولاً: أنه متوقّف على أن يكون الواضع شخصاً خاصاً، حتّى يتأتّى منه هذا الشرط. وقد بينا عدم إمكان ذلك.

وثانياً: على فرض أن يكون الواضع شخصاً خاصاً ليس من وظيفته هذا الاشتراط؛ إذ وظيفة الواضع جعل العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، لا تعيين طريقة الاستعمال وإلزامهم بتكليف في مقامه.

وثالثاً: - على فرض أنه كان له ذلك، وقلنا إنه يجب على المستعملين الوفاء بهذا الشرط - ما الذي يلزم من المخالفة؟ لأنّ مثل هذه المخالفة لا يوجب كون الاستعمال غلطاً أو مستهجناً؛ إذ لا يقصر عن المجاز؛ لأنّ المجاز استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له، وهذا استعمال فيما وضع له، غايته على غير جهة ما وضع له. هذا ما أفاده في هذا المقام رفع مقامه.

ويرد على الوجه الأوّل: أنّ الواضع عنده هو الله تعالى، وقد بلغ إلى الناس وحياً أو إلهاماً أو فطرتهم على فطرة بحيث يقدرّون على تأدية مراداتهم بإبداع ألفاظ مخصوصة، فلماذا لا يمكن أن يكون هو - تبارك وتعالى - اشترط مثل

هذا الشرط، وبلغه إلى الناس وحيّاً أو إلهاماً؟ فلا غرابة في هذا الاشتراط، بل ليس بأبعد من كون الوضع هو الله سبحانه على ما ادعي، وإن أنكرنا ذلك في محلّه، فراجع.

وأما الوجهين الأخيرين : فإنما يردان عليه فيما إذا كان هذا شرطاً خارجياً بدوياً، أما إذا كان غرضاً وعلّة غائية للوضع - كما هو الظاهر من عباراته - فلا محالة يتحقّق تضيق في دائرة ذلك الأمر الاعتباري المجعول؛ لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون أوسع من علّته، لكن لازم هذا الكلام أن يكون الموضوع له في كلّ واحد منهما حصّة غير الحصّة الأخرى.

وعلى كلّ حال : فالتحقيق في الجواب أنّ المتبادر من الحروف - كما سيجيء - هو معنى مخالف بالهوية والذات للمعنى الاسمي، فلا يبقى مجال لأصل دعوى صاحب «الكفاية» رحمته حتّى يستشكل عليه بمثل هذه الإشكالات. الثالث : أنّ المعنى الحرفي ما ذكره بعض الأعاضم رحمته ^(١)، وهو أنّ الموجود الممكني كما أنّه في الخارج على قسمين : الأوّل وهو الجوهر؛ أعني الموجود المستقلّ الذي لا يحتاج في وجوده إلى موضوع، والثاني : وهو العرض؛ أعني الموجود غير المستقلّ الذي يحتاج في وجوده إلى موضوع، بل وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه.

كذلك المفاهيم الذهنية في الذهن على قسمين :

قسم من قبيل الجواهر الخارجية؛ أي يوجد في الذهن مستقلاً، من دون حاجة إلى مفهوم آخر، وذلك كلفظة الابتداء والانتهاء والاستعلاء وغيرها من مفاهيم الأسماء، فإنّها في عالم اللحاظ تلاحظ مستقلة، سواء لوحظت معها

شيء آخر أم لا.

وقسم آخر حال الأعراض الخارجية، كما أن الأعراض لا يمكن أن توجد في الخارج مستقلة وفي غير موضوع، وإنما هي نعوت وصفات لغيرها، ووجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها، كذلك هناك مفاهيم لا يمكن أن توجد في الذهن مستقلة وفي غير موضوع، وإنما هي حالات لمفاهيم أخرى، وذلك كمفاهيم الحروف؛ حيث إنها لا يمكن أن توجد في الذهن إلا حالة لمدخولاتها.

فمفهوم «من» مثلاً ليس هو في الذهن طبيعة الابتداء التي يمكن أن يخبر عنها وتلاحظ مستقلة، بل الابتداء الذي هو حالة للبصرة أو غيرها من مدخولات هذه الكلمة، ولذلك لا يمكن أن يخبر عنه ولا به عن شيء. هذا هو المراد من قولهم: «إن الحرف ما دلّ على معنى في غيره»، وبعبارة أخرى المعنى الحرفي من قبيل الوجود الرباطي، لا الوجود النفسي ولا الرابط كما اصطلاح عليه بعض المحققين.

والحاصل: أن الأعراض الخارجية التي وجودها في الخارج تبع لوجود الغير ولا استقلال لها، وإنما هي نعوت وأوصاف لغيرها يمكن أن تلاحظ في الأذهان مستقلة من دون نظر إلى موضوعاتها، ويمكن أن تلاحظ في الذهن على نحو وجودها في الخارج نعتاً وحالة لمفهوم آخر. والمعنى الحرفي من قبيل الثاني.

والجواب عن هذا الوجه: هو ما أجبنا به عن الوجه الثاني، وهو أن معاني الحروف من سنخ وجود الرابط والنسب، لا الوجود الرباطي والأعراض. وبعبارة أخرى لو كان من سنخ الأعراض لما كان محتاجاً إلا إلى طرف واحد لا إلى الطرفين، والوجدان يحكم باحتياجهما إلى الطرفين، كما سنبينه في

القول الآتي .

الرابع: أنَّ المعنى الحرفي من سنخ النسب والارتباطات القائمة بالطرفين ، فيكون معنى «من» مثلاً نسبة الابتدائية بين السير والبصرة .
بيان ذلك : أنَّ مفهوم السير لا يحكي إلا عن ذلك الحدث المعين الصادر عن السائر ، ومفهوم البصرة لا يحكي إلا عن ذلك البلد المعين ، وهكذا مفهوم الكوفة . ولكن قولك «سرت من البصرة إلى الكوفة» يدلُّ على شيئين آخرين* ، غير تلك الحكايات الثلاث ؛ وهي النسبة الابتدائية بين السير والبصرة ، والانتهائية بينه وبين الكوفة ، فهاتان النسبتان هما معنى «من» و «إلى» ، وهكذا الحال في سائر الحروف .

وبعبارة أخرى : كلُّ جملة - سواء أكانت كلاماً تاماً يصحُّ السكوت عليه ، أم ناقصة لا يصحُّ السكوت عليه - لابدَّ وأن تكون مشتملة على نسبة بين أجزائها ورباط يربط بعضها ببعض ؛ لأنَّ كلَّ مركَّب تقييدي - سواء أكان ذلك التقييد بنحو الإخبار أم التوصيف أم الحالية أم التمييزية أم الظرفية أم الفاعلية أم المفعولية أم غيرها - يرجع إلى انتساب شيء إلى شيء آخر ؛ سواء أكانت تلك النسبة تامة أم ناقصة لا يصحُّ السكوت عليها .

مثلاً قولك : «قضى زيد صلاته الفائتة يوم الجمعة في المسجد من طلوع الشمس إلى الزوال» يشتمل على نسبة بين القضاء وزيد وهي النسبة الصدورية ، ونسبة بينه وبين الصلاة وهي النسبة الوقوعية ، ونسبة بين الصلاة والفائتة وهي

* - بل هذه الجملة تدلُّ على أربع حكايات ، والرابع حكاية «التاء» في «سرت» عن فاعل هذا الحدث ، كما أنَّ هيئة «سرت» تدلُّ على النسبة الصدورية بين الفاعل ؛ أعني «التاء» في «سرت» والسير ، منه الله .

النسبة التوصيفية، ونسبة أيضاً بين القضاء ويوم الجمعة وهي النسبة الظرفية الزمانية، ونسبة بينها وبين المسجد وهي النسبة الظرفية المكانية، ونسبة بينها وبين الطلوع وهي النسبة الابتدائية، ونسبة بينها وبين الزوال وهي النسبة الانتهائية. وبعض هذه النسب كما رأيت مفاد الهيئة وبعضها الآخر مفاد الحروف.

ومما ذكرنا ظهر: أنَّ حال الهيئات حال الحروف بعينها في أنَّها أيضاً لا تدلُّ إلا على أنحاء النسب والارتباطات بين أجزاء موادها على اختلاف أنحاء تلك النسب من الصدورية والوقوعية والقيامية والحالية والإيجابية والطلبية وغيرها؛ سواء أكانت الجملة التي لها تلك الهيئة شرطية أم حملية، خبرية أم إنشائية، فعلية أم اسمية.

والسرُّ في ذلك كله: أنَّ كلَّ ما أسند إلى شيء أو قيّد ذلك به - على اختلاف أنحاء التقييدات - إذا كان للقيد وجود غير وجود ذات المقيّد ولو كان ذلك القيد من الموجودات في عالم الاعتبار، كجميع الأحكام الشرعية؛ وضعية أم تكليفية بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يحتاج إلى وجود رابط بين ذلك القيد وما قيّد به، فإن كان ذلك القيد من الأمور العينية؛ أي من المحمولات بالضمائم - سواء أكان جوهرًا أم عرضاً - فلا بدَّ وأن يكون رابط بينهما في عالم العين والواقع، وإن كان من الأمور الاعتبارية كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية وسائر الأحكام الشرعية - وضعية أم تكليفية - فلا بدَّ وأن يكون بينهما رابط في عالم الاعتبار.

وبعبارة أخرى: القيد في أيِّ وعاء من أوعية الواقع كان موجوداً لا بدَّ من وجود الرابط أيضاً في ذلك الوعاء.

وإلى هذا يرجع تقسيمهم للقضية في المنطق إلى ثنائية وثلاثية، بأن سمّوا

ما لا يحتاج إلى الرابط بالثنائية، وما يحتاج إليه بالثلاثية، فقالوا: إنَّ القضية التي محمولها الوجود المطلق وما هو مفاد الهلية البسيطة ثنائية، والتي محمولها الوجود المقيّد ومفاد الهلية المركّبة ثلاثية.

وأما إذا لم يكن للقيّد وجود آخر غير وجود ما أسند إليه وما قيّد به -ولو كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، بل ولو كان وجوداً اعتبارياً- فلا يحتاج إلى وجود رابط بينهما إلا في الذهن وفي مرحلة تشكيل القضية. أمّا عدم الاحتياج في غير تلك المرحلة: فلاّنه ليس هناك وجودان حتّى نقول بلزوم رابط بينهما في الوعاء الذي وجد القيّد في ذلك الوعاء.

وأما الاحتياج في تلك المرحلة: فلاّنّ تشكيل القضية لا يمكن إلاّ بأن يكون فرق بين الموضوع والمحمول، ولو كان ذلك الفرق اعتبارياً، فباعتبار ذلك الفرق والتغاير لا بدّ من وجود رابط في عالم الذهن واللحاظ حتّى يربط أحدهما بالآخر في تلك المرحلة، ولذلك أنّ كلّ قضية لا بدّ فيها من تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية.

فمرادهم من كون القضية ثنائية في هذا القسم أنّه لا رابط بين الموضوع والمحمول في خارج الذهن وغير مرحلة تشكيل القضية، لا عدم الرابط في تلك المرحلة.

والغرض من هذا التفصيل والتطويل هو أنّ جميع الجمل -ناقصة كانت أو تامة، اسمية أو فعلية، خبرية أو إنشائية، والإنشائية طلبية أو إيقاعية بجميع أقسامها- مشتملة على نسبة بين أجزائها، وهكذا بين متعلقاتها على اختلاف أنحاء النسب والارتباطات.

فكما أنّ ألفاظ الموادّ -أي أسمائها وأفعالها- تدلّ على معانيها الاستقلالية فكذلك الحروف التي فيها وهيئاتها تدلّ على تلك النسب

والارتباطات، ففي مثل «يازيد» لفظة «يا» تدلّ على النسبة الندائية الإنشائية التي بين المنادي والمنادى.

الخامس: ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ رحمته وبني مسلكه في المعاني الحرفية على أربعة أركان:

الأول: أنّ المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية، بمعنى أنّ كلمة «من» لا تحكي عن نسبة ابتدائية متقرّرة في الذهن كالمعاني الاسمية، بل هي موضوعة لإيجاد تلك النسبة وذلك الربط في موطن الاستعمال، فتكون الحروف والهيئات آلات لإيجاد الارتباطات والنسب المخصوصة.

مثلاً لفظة «من» وضعت لإيجاد الربط الابتدائي بين السير والبصرة، وكلمة «على» لإيجاد النسبة الاستعلائية بين زيد والسطح، في مثل «زيد على السطح»، وهيئة «زيد قائم» لإيجاد النسبة القيامية بين زيد وقائم، وهكذا الحال في سائر الحروف والهيئات.

الثاني: أنّ معانيها قائمة بغيرها ولا استقلال لها في هوية ذاتها، وهذا هو الذي شرحناه في القول الرابع، وقلنا: إنّ الحروف والهيئات دالات على أنحاء النسب وحاكيات عن أصناف الارتباطات. ولا شكّ في أنّ ما هونسبة وارتباط بالحمل الشائع لا استقلال له في هوية ذاته، بل يكون في اللبّ والحقيقة معنى قائماً بالطرفين.

وقد عرفت أنّه المراد من قولهم: «الحرف ما دلّ على معنى في غيره»، لا أنّه علامة على كون المعنى في غيره من دون معنى لنفسه كما في القول الأول، ولا جعله آلة لملاحظة حال الغير حال الاستعمال كما في القول الثاني، ولا كونه محتاجاً إلى مفهوم آخر في الذهن حال تصوّره حتّى يكون في الذهن من حالاته كما في القول الثالث.

فهذا الأمر مشترك بين القول الرابع وهذا القول، وإنما يمتازان بأن الحروف بناءً على القول الرابع حاكية عن النسب المتقررة: إمّا في عالم العين والخارج، وإمّا في عالم الاعتبار، وإمّا في الذهن وفي مرحلة تشكيل القضية على ما بيننا ذلك مفصلاً، وأمّا بناءً على هذا القول فهي موجودة لمعانيها في موطن الاستعمال.

الثالث: أن تلك المعاني الإيجادية لا موطن لها إلا موطن الاستعمال، ولا تقرّر لها في وعاء من أوعية الواقع أو الاعتبار إلا في ذلك الموطن. ولازم ذلك أن حدوثها يدور مدار حدوث الاستعمال، وبقاءها مدار بقاءه.

الرابع: أن معانيها مغفول عنها حال إيجادها، فكما أن الألفاظ مغفول عنها حال الاستعمال؛ لفنائها في معانيها؛ لأنّ نظر المستعمل حال الاستعمال ليس إلا إلى المعاني، وليس النظر إلى الألفاظ إلا بنحو المرآة، وأمّا المرئي فهي المعاني.

كذلك المعاني التي توجد بالهيئات أو الحروف حيث إنه لا موطن لها على الفرض إلا موطن الاستعمال، ولا تقرّر لها في أيّ وعاء من أوعية الواقع - لا ذهنياً ولا خارجاً ولا في عالم الاعتبار - فلا يمكن أن تكون ملتفتاً إليها أصلاً في الرتبة السابقة على الاستعمال؛ لأنّ الالتفات إليها قبل الاستعمال لا يمكن إلا بوجودها في الذهن وتصوّرها.

ومعنى هذا تقرّرها في الذهن وتحقّقها في غير موطن الاستعمال، وهذا خلاف المفروض في الركن الثالث، ولازم ذلك عدم تطرّق الإطلاق والتقييد للحاظيين فيها. هذا حاصل ما استفدناه من بيانه.

واستدلّ على هذا المطلب بوجهين:

الأول: أن حرف النداء في مثل «يازيد» لا يمكن أن يكون حاكياً عن

النسبة الندائية المتقرّرة في غير موطن الاستعمال؛ لأنّه قبل الاستعمال لا نداء ولا منادي ولا منادى، وإنّما تتحقّق هذه العناوين بنفس الاستعمال.

وبعبارة أخرى: طرف هذه النسبة المتقرّرة بهما ليس ذات الرجل الذي ينادي، ولو لم يناد بل بوصف كونه منادياً، وهكذا الأمر في الطرف الآخر، ومعلوم أنّ هذا الوصف يحصل بنفس الاستعمال، ولا وجود له قبله في جميع أوعية الواقع من الخارج والذهن وعالم الاعتبار.

فلابدّ من القول بوجود هذه النسبة والربط بتوسط أحد حروف النداء في موطن الاستعمال، ففي الحقيقة يوجد مصداق لمفهوم النداء الذي يحمل عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع بتوسط كلمة «يا» مثلاً في موطن الاستعمال. فمفهوم النداء الذي يحمل عليه مفهوم اسمي وذلك الربط وتلك النسبة الندائية الموجدّة بواسطة حرف النداء في موطن الاستعمال التي هي مصداق ذلك المفهوم معنى حرفي.

وأنت خير بما في هذا الكلام:

أولاً: أنّ المعنى الحرفي لا يمكن أن يكون مصداقاً للمعنى الاسمي، أو ما ينطبق هو عليه؛ لأنّ معنى المصداقية والمنطقية لشيء هو أن يجعل ذلك الشيء محمولاً والمصداق والمنطبق عليه موضوعاً، ومعلوم أنّ المعنى الحرفي لا يمكن أن يجعل موضوعاً، وإلاّ لخرج عن كونه حرفاً، فنسبتها إلى تلك المفاهيم الاسمية ليس من قبيل المفهوم والمصداق، بل له معنى آخر سببيته في مقام بيان كيفية وضع الحروف إن شاء الله.

وثانياً: أنّه لا فرق بين «يازيد» مثلاً وبين سائر الجمل الإنشائية الإيقاعية، وذلك لأنّ هذا الكلام له مقدّر؛ إذ لا يمكن أن يتألف الكلام من حرف واسم.

وبعبارة أخرى: المسند فيه مقدّر؛ لأنّ زياداً فيه مسند إليه كما هو واضح فلنفرض المقدّر - كما قال النحويون - كلمة «أدعو»، فحينئذٍ نقول للدعوة نسبة صدورية إلى المتكلّم بهذا الكلام تكون مدلوله لهيئة أدعو، ونسبة المدعوية إلى طرفه؛ أعني زياداً في المثال والدالّ على هذه النسبة هي كلمة «يا».

ولا شكّ في أنّ المتكلّم إذا أراد أن يلقي كلاماً إلى الطرف فلا بدّ له من أن يتصوّر أجزاء الكلام بما لها من النسب والارتباطات حتّى تكون الجملة الملفوظة مطابقة للجملة المعقولة. غاية الأمر قد يكون بصدد الإخبار عن ثبوت هذه النسب في موطنها من الذهن أو عالم الاعتبار أو الخارج فتسمّى جملة خبرية، وقد يكون بصدد إنشاء مضمون تلك الجملة فتسمّى جملة إنشائية، ومعلوم أنّ ما نحن فيه من القسم الثاني.

الثاني: أنّه لا شكّ في أنّ مفاهيم أجزاء الجمل؛ تامّة كانت أو ناقصة، اسمية أو فعلية، خبرية أو إنشائية، ما عدا الحروف التي فيها وهيئاتها مفاهيم بسيطة مستقلّة في الأذهان غير مرتبطة بعضها ببعض، فلو لم توجد بينها بواسطة الحروف والهيئات تلك النسب والارتباطات كانت أموراً متباينة دائماً، كلّ واحدة أجنبية عن الأخرى، فكيف يتحقّق ويتشكّل منها كلام؛ لأنّ الكلام لا بدّ أن تكون أجزاؤه مرتبطة بعضها ببعض؟!

وفيه: أنّ المفاهيم المذكورة - كما بيّناه في الجواب عن الوجه الأوّل - لا تتصوّر غير مرتبطة بعضها ببعض، بل المتكلّم حين ما يريد إلقاء جملة على الطرف لا بدّ وأن يتصوّر مفاد تلك الجملة أولاً، ثمّ ينشئ الألفاظ على طبق تلك الجملة الذهنية. ولا شكّ في أنّ الجملة الذهنية لا تتحقّق إلّا بوجود رابط بين أجزائها الذهنية.

نعم، كما أنّ الربط الخارجي بين الأعراض الخارجية وموضوعاتها قائم

بالطرفين، ولا استقلال لها في الخارج كذلك الربط الذهني قائم بالطرفين، ولا استقلال له في الذهن.

وحينئذٍ فالفاظ الجملة ما عدا الحروف تدلّ على تلك المفاهيم الذهنية المستقلة، والحروف والهيئات تدلّ على تلك النسب والارتباطات غير المستقلة القائمة بأطرافها، وإلاّ فلو تصوّرنا مفاهيم متعدّدة غير مرتبطة كأن تصوّرنا مفهوم زيد وحده، وتصوّرنا مفهوم قائم وحده فكيف يمكن أن نوجد بينهما ارتباطاً بواسطة الهيئات أو الحروف؛ لأنّ الواقع لا ينقلب عمّا هو عليه.

مثلاً لو فرضنا أنّ زيداً في الخارج وجد بلا قيام والقيام وجد بلا ارتباط بينه وبين زيد فهل يعقل جعل ارتباط في الخارج بين شيئين موجودين، لا ارتباط بينهما؟ وكذلك في وعاء الذهن إذا وجد مفهومان غير مرتبطين لا يمكن جعل الارتباط بينهما بلا آلة، ولا مع الآلة.

وبعبارة أخرى: قد جعل الله - تبارك وتعالى - للإنسان قدرة تكوينية على إيجاد المعاني والمفاهيم في الذهن منفردة ومتعدّدة، والمتعدّدة غير مرتبطة بعضها ببعض ومرتبطة بلا احتياج إلى آلة في إيجادها على تلك الكيفية، فالوضع لهذا الغرض لغو.

نعم، الاحتياج إلى الوضع من ناحية إبراز هذه المعاني المتصورة وإلقائها إلى المخاطب في مقام التفهيم والتفهّم.

وحيث إنّ إلقاء تلك المعاني والمفاهيم الموجودة في الأذهان بأعيانها غير معقول؛ لأنّها متقوّم بالذهن، بل من شؤونها وأطوارها فلا بدّ من إلقاء شيء آخر يمكن إلقاؤه إلى المخاطب؛ بحيث يكون إلقاء ذلك الشيء الآخر إلقاء له، وذلك لا يمكن إلّا بأن تكون بينهما هوية ولو جعلية اعتبارية. ولذلك قلنا: إنّ حقيقة الوضع هي الهوية الاعتبارية.

فإذا أوجدت النفس بتلك القدرة الموهوبة لها من قبله - جلّ جلاله - مفهوماً واحداً غير مركّب ولا مقيد بشيء فهذا علم تصوّري واحد يدلّ عليه لفظ واحد، وإذا أوجدت مفاهيم متعدّدة غير مرتبطة فهذه علوم تصوّرية متعدّدة تدلّ عليها ألفاظ متعدّدة، بلا ارتباط لا بين هذه الألفاظ ولا بين تلك المعاني.

وإذا أوجدت مفاهيم متعدّدة مرتبطة مقيدة بعضها ببعض على اختلاف أنحاء النسب والارتباطات والتقييدات، فكما أنّ إلقاء تلك المفاهيم والمعاني المستقلّة تكون بإلقاء ألفاظ الأسماء والأفعال باعتبار موادّها لا هيئاتها، كذلك إبراز تلك النسب التي بين تلك المفاهيم تكون بتوسّط الحروف والهيئات. وقد ظهر ممّا ذكرناه حال القول الآتي.

السادس: ما ذهب إليه صاحب «الحاشية»^(١) من التفصيل بين الحروف بأنّ معاني بعضها إبداعية كحروف النداء والتمنّي والترجّي، وبعضها الآخر إخطارية. ولا حاجة إلى تطويل الكلام وإعادة النقض والإبرام.

المختار في كيفية وضع الحروف

وبعد أن عرفت المختار والصحيح من الأقوال في المعنى الحرفي فلنشرع فيما هو المقصود في المقام من كيفية وضع الحروف وأنّه من أيّ قسم من الأقسام الثلاثة الممكنة المتقدّمة:

فنقول: أمّا الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فغير معقول، كما هو واضح؛ لأنّ أشخاص المعاني الحرفية غير قابلة للتصوّر بلا توسيط معنى اسمي، وإلاّ تخرج عن كونها معاني حرفية، مضافاً إلى عدم تناهياها، واستحضار

ما لا نهاية له بالصور التفصيلية - كما هو شأن الوضع الخاص - غير معقول، فيبقى القسمان الآخران من الأقسام الثلاثة؛ أعني الوضع العام والموضوع له الخاص، والوضع العام والموضوع له العام.

وبعض من قال بهذا الأخير قال بأن المستعمل فيه خاص، فتصير الأقوال في وضع الحروف بهذا الاعتبار ثلاثة، لكن هذا القول الأخير؛ أعني كون المستعمل فيه فيها خاصاً مع كون الوضع والموضوع له عاماً أيضاً واضح الفساد؛ لأنه لا معنى لجعل اللفظ موضوعاً لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً، كما هو المفروض في هذا القول.

فالعمدة في المسألة هما القولان الأولان؛ أعني كون الموضوع له خاصاً أو عاماً، مع الاتفاق في أن الوضع عام؛

وقد ذهب إلى كل واحد من هذين القولين جماعة من المحققين، فالذي يقول بأن الموضوع له فيها خاص عمدة نظره إلى عدم إمكان كون المعنى والموضوع له فيها عاماً من جهة عدم إمكان وجود جامع ذاتي بين هذه النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة؛ بحيث يكون ذلك المفهوم الذاتي الجامع من قبيل الكلّي الطبيعي بالنسبة إلى هذه النسب والارتباطات، وتكون هي مصاديقها، كما هو شأن كلّ كلي طبيعي مع أفرادها.

وبعبارة أخرى: المعاني الحرفية - حيث إنها أمور غير مستقلة في جوهر ذاتها وقائمة بأطرافها؛ بحيث لا يمكن تعقلها مستقلاً ولو في الذهن من دون أطرافها كما هو شأن الوجود الرابط، وليست من قبيل الأعراض الخارجية حتى يكون الاحتياج إلى الموضوع من لوازم وجودها وتكون مستقلة في مقام ذاتها، بل ليس حقيقتها إلاّ صرف الربط ومحض النسبة والارتباط بين أطرافها؛ بحيث لو انسلخت عن هذه الجهة تخرج عن كونها معاني حرفية، كما يتّناه مفضلاً في

شرح ماهيتها - لا يمكن أن تتحقق بين أفرادها جهة مشتركة تكون نسبتها إلى أشخاص النسب نسبة سائر الكليات الطبيعية إلى مصاديقها وأفرادها، وإلا لخرج المعنى الحرفي عن كونه معنىً حرفياً؛ لأنه إذا فرضنا وجود مفهوم جامع بالنحو المذكور فهو قابل للتعقل مستقلاً، شأن جميع الكليات الطبيعية.

وبعبارة أخرى: لا ماهية لها بالمعنى الكلي الطبيعي المقول في جواب ما هو، لا بمعنى ما يكون به الشيء شيئاً، فكما أن وجود الواجب لا ماهية له؛ لشدة الوجود وكماله وعدم محدوديته، كذلك الوجود الرابط؛ لضعفه ونقصه وعدم قابليته للاستقلال، ولو ذهنياً.

إن قلت: فكيف تصوّرت الوضع العام فيها، مع أنه يحتاج أيضاً إلى تصوّر مفهوم عام حين الوضع، حتّى يكون مرآة لتلك الخصوصيات وأشخاص النسب على زعمك؟

قلت: إنه من الممكن، بل الواقع تصوّر مفهوم عامٍ اسمي، كمفهوم الربط الابتدائي مثلاً، وجعله مرآة لتلك النسب الخاصة التي تكون الموضوع لها كلمة «من» مثلاً، ولا يمكن أن يكون ذلك المعنى الاسمي العام الذي جعل مرآة لتلك النسب هو الموضوع له؛ لأنه خلف، كما هو واضح. وإذا ليس في البين مفهوم جامع كلي غير ذلك المعنى الاسمي فلا بدّ وأن يكون الموضوع له فيها أشخاص النسب والارتباطات.

ولكنك تعلم أن الجامع المفهومي الذاتي بين المعاني الحرفية؛ بحيث يحمل على تلك المعاني وتكون المعاني مصداقاً له وإن كان لا يمكن - لأنه كما ذكره مستلزم لخروج المعنى الحرفي عن كونه معنىً حرفياً - إلا أنه لا شك في أن بين أفراد كل صنف من أصنافها جهة اشتراك وسنخية ليست تلك الجهة وذلك الاشتراك بين أفراد هذا الصنف وأفراد الصنف الآخر، أو بينها وبين

سائر الأشياء .

مثلاً ليس نسبة الربط الابتدائي المستعمل فيه كلمة «من» في قولك «سرت من الكوفة إلى البصرة» إلى الربط الابتدائي المستعمل فيه تلك الكلمة في قولك «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» كنسبة ذلك الربط الاستعلائي المستعمل فيه كلمة «على» في قولك «زيد على السطح»، ولا كنسبته إلى زيد وعمر من المعاني الاسمية بطريق أولى .

فمن هذا نعلم: أن بين معاني كل واحد من الحروف والهيئات جهة اشتراك، ولكن تلك الجهة كأصل الأفراد ليست قابلة للتعقل استقلالاً؛ للمحذور المتقدم، ولكن كما يمكن أن يجعل ذلك المعنى الاسمي مرآة للخصوصيات والأفراد، كذلك يمكن أن يجعل مرآة لتلك الجهة المشتركة .

فإن اصطلح أحد تسمية هذا القسم أيضاً بالموضوع له الخاص فلا مشاحة في الاصطلاح؛ إذ ليس مقصودنا بالموضوع له العام في باب الحروف أن يكون مفهوماً كلياً ينطبق على أفرادهِ ويتحد مع مصاديقه كباب الأسماء، بل المراد أن الخصوصيات الناشئة من خصوصيات الطرفين والمستعمل والزمان والمكان وأمثالها هل هي داخلية في الموضوع له أو المستعمل فيه أولاً؟

وبعد ما تبين ما ذكرنا: ظهر لك حال الوضع في باب الحروف، فلا حاجة إلى إطالة الكلام؛ إذ لا مانع من كون الموضوع له فيها عاماً إلا عدم إمكانه، وقد أثبتنا إمكانه، وأما إثباته فبشهادة الوجدان .

الأمر الثاني

الاستعمال المجازي

إنَّ صحَّة استعمال الألفاظ في المعاني المجازية هل هو بالوضع أو بالطبع؟ بمعنى أنه يحتاج إلى وضع نوعي بالنسبة إلى أنواع العلائق المعروفة، أو ترخيص الواضع استعمال اللفظ في أي معنى تحقق بينه وبين ما وضع له أحد أنواع العلائق المعروفة، أو لا يحتاج إلى ذلك الوضع أو الترخيص؛ بل كلُّما وجد الطبع السليم مناسبة كافية مقتضية للاستعمال بين معنى لفظ ومعنى آخر صحَّ استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى الآخر؟

وأنت خير: بأنَّ حديث الترخيص لا محصَّل له أصلاً؛ لأنَّ وظيفة الواضع وضع اللفظ للمعنى، بأي معنى كان الوضع من المعاني الأربعة المتقدِّمة.

وأما الاستعمال في خلاف ما وضع له فليس له المنع ولا الترخيص؛ لأنَّ فعل الواضع لم يوجب إلا الارتباط بين اللفظ وما وضع له، وأما غير الموضوع له من المعاني الأخر فباق على أجنبيته عن اللفظ كما كان قبل الوضع، فبأي حق يمنع أو يرخص؟

وأما حديث الوضع النوعي: فالمعنى المعقول منه هو أن يقال بأنّ الواضع كما أنّه وضع اللفظ لمعنى، كذلك وضعه لكلّ معنى يكون بينه وبين ذلك المعنى الموضوع له أولاً أحد أنواع العلاقات، حتّى تكون نوعية الوضع باعتبار عدم تعيين معنى خاصّ.

بل يشمل أيّ معنى وجد بينه وبين الموضوع له إحدى هذه العلاقات، كما أنّ الوضع النوعي في الهيئات باعتبار عدم تعيين مادّة من الموادّ، فيشمل جميع الموادّ المتهيئة بتلك الهيئة. فالوضع النوعي هاهنا باعتبار عدم تعيين المعنى، وفي الهيئات باعتبار عدم تعيين موادّ الألفاظ.

إذا عرفت هذا فنقول: بناءً على هذا يخرج المجاز عن كونه مجازاً؛ لأنّ اللفظ وضع أيضاً له، غاية الأمر بالوضع النوعي لا الشخصي. والالتزام بهذا بعيد عن الذوق السليم ومخالف لما ذكره علماء العربية في تعريف المجاز بـ «أنّه الكلمة المستعملة في غير ما وضع له»، ففي الحقيقة هذا القول يرجع إلى إنكار المجاز.

مضافاً إلى أنّا نرى بالوجدان والعيان عدم اختصاص استعمال اللفظ فيما يناسبه بلغة دون لغة، فنرى كلّ أمة تستعمل اللفظ الموضوع في لغتهم للحيوان المفترس في الرجل الشجاع، ومن المستبعد جدّاً اتفاق الواضعين من أيّ أمة في هذا الوضع النوعي.

والتحقيق في هذا المقام - بناءً على ما اخترناه في حقيقة الوضع من أنّه عبارة عن الهوية والاتحاد الاعتباري بين اللفظ والمعنى، وإلاّ لم يكن إلقاءه إلقاء المعنى ولا وجوده وجوداً لفظياً للمعنى، ولم يكن حمله على المعنى بدون عناية وتقدير ممكن، مع أنّه بمكان من الإمكان كما في قولك مشيراً إلى الجسم

السيّال: «هذا ماء»، أو مشيراً إلى الهيكل الخارجي: «هذا زيد»، وتقدير لفظ المسمّى في جانب المحمول خلاف الوجدان والمرتکز في الأذهان - هو ما أن يقال بأنّ المعاني المجازية كلّها، سواء أكانت من قبيل الاستعارة أم من قبيل المجاز المرسل، بادعاء من طرف المستعمل من أفراد ما وضع له، كما يقول السكاكي في خصوص الاستعارة^(١).

فحينئذٍ ما استعمل اللفظ إلّا في ما وضع له، غاية الأمر أنّ المستعمل أراد غير ما وضع له من اللفظ بادعاء أنّه من مصاديق ما وضع له.

فالاستعمال الحقيقي - بناءً على هذا - يرجع إلى ادعاء أنّ اللفظ عين المعنى الموضوع له، والاستعمال المجازي يرجع إلى ادعاء أنّ هذا المعنى المجازي عين المعنى الموضوع له. والادعاء في الأوّل من طرف الواضع ويتبعه في ذلك المستعمل، وفي الثاني من طرف المستعمل ابتداءً.

وإمّا أن يقال: إنّ المستعمل لشدة المناسبة بين المعنى الموضوع له وهذا المعنى المجازي يستعير اللفظ الموضوع لذلك المعنى الحقيقي لهذا المعنى المجازي. وتسميتهم خصوص ما كانت العلاقة فيه المشابهة بالاستعارة مجرد اصطلاح، وإلّا فكلّها استعارة.

وعلى كلّ حال: فالواضع أجنب في هذا المقام، فلا يبقى مجال لا لترخيصه ولا لوضعه النوعي. واستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه من هذا القبيل؛ لأنّ مثل هذا الاستعمال يصحّ في المهملات، كقولك «ديز لفظ»، ولا وضع في باب المهملات حتّى يقال: إنّ الواضع حين وضعها رخص استعمالها في ما ذكر

أو وضع وضعاً آخر بالوضع النوعي في استعمال كل واحد منها في نوعه أو صنفه أو مثله.

واحتمال وضعها لتلك الجهة وإن لم تكن موضوعة بالنسبة إلى المعاني ممّا يأباه الطبع السليم، بل الظاهر أنّ استعمالها في ما ذكر لأجل تلك النسبة التي ذكرناها في باب المجازات، بل هاهنا أولى؛ لأنّه هناك بواسطة المناسبة يدعى أنّ هذا المعنى من مصاديق ذاك المعنى، وهاهنا ليس ادعاء في البين بل بين اللفظ ونوعه أو صنفه ومثله نحو اتحاد تكويني، كما هو واضح.

الأمر الثالث

استعمال اللفظ وإرادة شخصه

لا شبهة في صحّة استعمال اللفظ وإرادة جنسه أو نوعه أو صنفه أو مثله .
فالأوّل كقولك : «ضرب لفظ» إذا لم تقصد به الموجود في شخص هذا
القول ؛ حيث إنّ حينئذٍ يشمل كلا نوعيه من الاسمية والفعلية . والثاني كقولك :
«ضرب فعل ماضٍ» حيث إنّ لا يشمل إلّا أحد نوعيه ؛ أي الفعلية . والثالث
كقولك : «زيد في ضرب زيد فاعل» إذا لم تقصد به شخص هذا القول . والرابع
كنفس المثال إذا أردت به شخصه .

وإنّما الإشكال في صحّة استعمال اللفظ وإرادة شخصه ، كقولك : «زيد
لفظ» إذا أردت به شخص زيد الموجود في شخص هذا القول .
فنقول : لا شكّ في أنّ الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنى بإلقاء اللفظ ،
وهذا هو المراد من قولهم : إرادة المعنى من اللفظ ؛ بحيث يكون المستعمل ناظرًا
إلى المعنى وغافلاً عن اللفظ ، وهذا هو المراد من قولهم : إلقاء اللفظ في المعنى .
فإذا كان هذا هو معنى الاستعمال فكيف يمكن استعمال الشيء في
نفسه ؟ وهل هذا إلّا التناقض ، وكون الشيء مغفولاً عنه وملتفتاً إليه في آنٍ
واحد ؟ ولا يفيد التوجيه ولا التأويل بالتغاير الاعتباري كما أفيد .

وأما تشقيق صاحب «الفصول»^(١) في هذا المقام بخلاف المفروض؛ لأن المفروض استعمال اللفظ وإرادة شخصه.

فالقول بأنه إن لم يرد المعنى يلزم تركب القضية من الجزئين خلف؛ لأنه حينئذ لا استعمال في البين، مضافاً إلى فساد هذا الكلام في حد نفسه؛ لأن النسبة لا يمكن أن تتحقق بدون المنتسبين، فلا يبقى إلا جزء واحد؛ وهو المحمول فقط في المثال المفروض.

كما أن ما أجاب به عنه صاحب «الكفاية»^(٢) أيضاً ليس كما ينبغي؛ إذ كون اللفظ بنفسه هو الموضوع لا الحاكي عنه خلاف المفروض في هذا المقام كما بيناه، مع أنه لا يمكن تشكيل القضية من موضوع خارجي ومفهوم ذهني كما هو مفروضه؛ لأنه بناءً على ما ذكره نفس شخص اللفظ الخارجي الذي صدر عن المتكلم في ذلك الكلام الذي هو من مقولة كيف المسموع صار موضوعاً، وما هو معنى المحمول - والمراد منه أي الصورة الذهنية التي يحكي عنها - يكون محمولاً.

وهذا ما قلنا من لزوم تركب القضية من موضوع خارجي ومفهوم ذهني. وأما عدم إمكان هذا المعنى فلأن ظرف الحكم وتشكيل القضية ليس إلا الذهن، ولذلك قالوا: إن القضية لابد لها من تصورات ثلاث، غاية الأمر اختلفوا في أنها شروط أو شطور.

فتلخص من مجموع ما ذكرنا: أن استعمال اللفظ وإرادة شخصه من المحالات.

١ - الفصول الغروية: ٢٣.

٢ - كفاية الأصول: ٣٠.

الأمر الرابع

حول تبعية الدلالة للإرادة

لا ينبغي الشك في أنّ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني من حيث هي هي، لا من حيث إنها مرادة للألفاظ؛ لأنّه لو كانت الإرادة التي هي جزء أو قيد للموضوع له على الفرض عين الإرادة المقومة للاستعمال للزم الدور، وإن كانت غيرها يلزم وجود إرادتين في كلّ استعمال، وهذا كما ترى كذب واضح.

وأما الالتزام في جميع الاستعمالات المجازية بأن يقال: استعمل اللفظ الموضوع لمجموع المعنى والإرادة في خصوص المعنى، وجرد عن جزئه الآخر؛ أعني الإرادة؛ فراراً عن هذا الإشكال فهو من قبيل الأكل من القفا.

وقد ذكر صاحب «الكفاية»^(١) هاهنا وجهين آخرين^(٢):

أحدهما: أنّه بناءً على الجزئية - أي جزئية الإرادة للموضوع له - يلزم أن يكون الوضع في قاطبة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، حتّى في الأعلام الشخصية؛ لأنّه لا بدّ وأن تكون الإرادة - التي جعلت بزعم هذا القائل جزءاً

للموضوع له - مصداق الإرادة لا مفهومها العام، فإنه لا ينبغي أن يصدر من عاقل، فإذا كان كذلك ففي كل استعمال في الأعلام الشخصية أو أسماء الأجناس تكون الإرادة غيرها في الاستعمال الآخر، فيلزم ما ذكرنا.

وثانيهما: صحة الحمل بدون التصرف في ألفاظ الأطراف، بأن يستعمل كل واحد منهما؛ أي الموضوع والمحمول في بعض ما وضع له بتجريدهما عن بعض المعنى الآخر؛ أي الإرادة. وصحة الحمل بدون مثل هذه التصرفات وجدانية لا تحتاج إلى إقامة برهان.

والحاصل: أنه لا ينبغي أن يقع نزاع في هذه المرحلة، بل الكلام في مرحلة أخرى؛ وهي أن الدلالة هل هي تابعة للإرادة، أو لا؟

والتحقيق في هذا المقام: أما بالنسبة إلى الدلالة التصورية فلا يحتاج إلى الإرادة أصلاً، بل كل من علم بالوضع وسمع اللفظ ينتقل منه إلى المعنى ويخطر بباله، سواء أراد اللفظ أو لا. وأما بالنسبة إلى الدلالة التصديقية والحكم بأن هذا المعنى مراد له فتارة نتكلم في مقام الإثبات، وأخرى في مقام الثبوت.

أما الأول - أي التكلم في مقام الإثبات - فلاشك في تبعية الدلالة للظهورات، ولا بد أن يؤخذ بظواهر الكلمات والجمل، ويحكم بأنها مرادة له ما لم يكن علم بالخلاف، كما هو طريقة أهل العرف والمحاورة ودأبهم ودينتهم في مقام الإفادة والاستفادة وبيان مراداتهم، سواء أكانت في حاقّ الواقع للمتكلم إرادة، أم لا.

وبعبارة أخرى: المدار في الدلالة في مقام الإثبات على تحقق الظهور للفظ، فيجب عند أهل المحاورة العمل على طبقه والمشي على وفقه، سواء أراد أو لم يرد في حاقّ الواقع. نعم، هذه الدلالة متوقفة على عدم العلم بإرادة خلاف الظاهر، وإلا فمع العلم بعدم إرادة الظاهر لا يبقى مجال للأخذ بالظهور.

وأما الثاني؛ أي التكلم باعتبار مقام الثبوت وأنّ الدلالة في هذا المقام هل تتبع إرادة اللفظ لذلك المعنى المدلول، أو لا؟ فهذا شيء معلوم، ولا شك في تبعيتها لها، بل هو من قبيل الضرورة بشرط المحمول؛ لأنّه في مقام الثبوت كيف يمكن أن يكون مراد بدون إرادة؟!

ولعلّ ما نسب إلى العلمين: الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، والمحقق الطوسي رحمهما (١) من أنّ الدلالة عندهما تتبع الإرادة التبعية في هذا المقام؛ أي مقام الثبوت لا في مقام الإثبات.

وبعبارة أخرى: الدلالة التصديقية في مقام الثبوت لا يمكن أن تتحقّق إلاّ مع إرادة المتكلم. وأما أنّ الدلالة التصورية تابعة للإرادة فلا يمكن أن يسند إلى عاقل، فضلاً عنّ هو ملقّب برئيس العقلاء وأستاذ البشر؛ فإنّ الأوّل لقب ابن سينا، والثاني للمحقق الطوسي.

وحاصل الكلام في هذا المقام: أنّ الدلالة على ثلاثة أقسام:
الأوّل: الدلالة التصورية، وهي لا يمكن أن تكون محطّ نظر العلمين ومدلول كلامهما.

الثاني: الدلالة التصديقية في مقام الإثبات، وهي أيضاً لا يمكن أن تكون مورد كلامهما؛ لما ذكرنا من أنّها تابعة للظهورات مع عدم العلم بالخلاف.
الثالث: الدلالة التصديقية في مقام الثبوت، وهي مورد كلامهما.

١- أنظر الشفاء، قسم المنطق ١: ٤٣ - ٤٤ وشرح الإشارات ١: ٣٢.

الأمر الخامس

في وضع المركّبات

قد يتوهم أنّ المركّبات وضعت بمجموع موادّها وهيئاتها وضعاً آخر، مضافاً إلى وضع موادّها؛ أي مفرداتها التي تركّبت منها، التي أيضاً لها موادّ وهيئات، مضافاً إلى وضع هيئاتها.

وبعبارة أخرى: لا شكّ في أنّ موادّ المركّبات والجمال - أعني المفردات التي تشكّل منها القضايا والجمال - إن كانت من قبيل الجوامد كأسماء الأجناس والأعلام الشخصية فهي موضوعة بهيئاتها وموادّها وضعاً شخصياً بوضع واحد في كلّ واحد منها. وإن كانت من المشتقّات، سواء أكانت من قبيل الأفعال أم الأسماء المشتقة كاسم الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والنسبة وصفات المشبهة وسائر الأسماء المشتقة فهي موضوعة بموادّها وضعاً نوعياً، وبهيئاتها أيضاً كذلك.

ولا وجه لتوهم* أنّ وضعها بموادّها شخصي وبهيئاتها نوعي، وذلك لأنّ

* - صاحب الكفاية رحمه الله وتبعه تلميذه الشيخ محمد حسين رحمه الله.

نوعية الهيئات باعتبار عدم اختصاصها بمادة دون مادة*، مثلاً هيئة «فعال» للمبالغة في ضمن أيّ مادة كانت، فكذلك نقول: إنّ المادة الكذائية موضوعة للمعنى الكذائي متهيّئة بأيّة هيئة كانت، مثلاً مادة «ض ر ب» بهذا الترتيب - أي بتقديم الضاد على الراء والراء على الباء - موضوعة للحدث الكذائي في ضمن أيّ هيئة وجدت، سواء كانت في ضمن هيئة «فَعَلَ» أو «يَفْعُلُ» أو «افْعَلُ» أو «فاعِل» أو «فعال» أو غير ذلك.

والقول بأنّ نسبة الهيئة إلى المادة كنسبة العرض إلى معروضه، فكأنّ المادة لها تجوهر واستقلال في الوجود، فيمكن أن تلاحظ مستقلة فتوضع لمعنى بدون نظر إلى وقوعها في ضمن الهيئات، بخلاف الهيئة فإنّه ليس لها استقلال فلا بدّ وأن تلاحظ في ضمن مادة من الموادّ.

وبعبارة أخرى: وضع الهيئة مستقلاً لا يمكن، فلا بدّ وأن تلاحظ باعتبار تلك الموادّ المختلفة. وهذا معنى كون وضعها نوعياً، كما أنّ المراد من كون المادة وضعها شخصياً هو أنّ هذه المادة المعيّنة من دون أيّ عموم أو إبهام موضوعة للمعنى الكذائي.

خال عن التحصيل؛ لأنّه كما أنّ الهيئة لا يمكن أن تلاحظ بدون كونها في ضمن مادة، كذلك لا يمكن ملاحظة المادة بدون كونها في ضمن هيئة، وكما يمكن أن تلاحظ نفس المادة المتهيّئة بهيئة من دون نظر إلى تلك الهيئة، كذلك يمكن أن تلاحظ الهيئة في ضمن مادة من دون نظر إلى تلك المادة أصلاً، كما أنّهم يقولون بأنّ هيئة «فعال» مثلاً للمبالغة لا نظر لهم إلى تلك المادة أصلاً.

* - وبعبارة أخرى: الوضع النوعي هو الوضع الذي ينحلّ إلى أوضاع متعدّدة في الخارج، وإن كان في مقام الجعل واحداً، نظير القضايا الحقيقية التي تتحلّ بانحلال أفرادها في الخارج.

والحاصل : أنَّ الوضع في كليهما نوعي ، ولا اختصاص لهذا المعنى بالهيئة أصلاً .

وقد ظهر ممّا ذكرنا : أنَّ هاهنا - أي في باب الجمل والمركّبات - ثلاثة أوضاع لا ينبغي أن يشكّ فيها : وضع المفردات : أي أجزاء الجملة بمادّتها وضعاً نوعياً إن كانت من المشتقات ، ووضع هيئاتها أيضاً كذلك نوعياً ، ووضع هيئات نفس المركّب والجملة أيضاً علاوة على وضع المفردات وضعاً نوعياً .

وهذه الأوضاع الثلاثة ممّا لا بدّ منه في المركّبات ، وإن صدر قول بالتفصيل في المقام بين الجملة الفعلية والاسمية بأنّ الوضع الثالث - أي وضع هيئة مجموع الكلام والجملة وضعاً نوعياً - غير محتاج إليه في الجمل الفعلية بعد وضع الفعل بمادّته للحدث الكذائي وبهيئته لنسبة ذلك الحدث إلى الفاعل بأحد أنحاء النسب ، من الوقوعي أو الإيقاعي أو غيرهما .

وفيه أولاً : أنَّ هيئة الفعل لا تدلّ على أزيد من انتساب الفعل إلى فاعلٍ ما ، وأمّا تعيين الفاعل لهذا الفعل فليس إلّا مفاد هيئة نفس الجملة ، لا هيئة الفعل .

إن قلت : التعيين بواسطة ذكر «زيد» مثلاً بعد ضرب .

قلت : إنّ لفظ زيد من الجوامد وليس له إلّا وضع واحد شخصي للهيكل الفلاني ، لا أنّه فاعل لضرب أو لغيره من الأفعال . والرفع على تقدير دلالاته لا يدلّ إلّا على أنّه فاعل مع أنّه لازم أعمّ ، ولا يدلّ على أنّه فاعل لهذا الفعل الخاصّ ، فانتساب الفعل إلى هذا الفاعل الخاصّ ليس إلّا مفاد هيئة نفس الجملة .

وثانياً : أنّه ما الفرق بين هيئة ضرب وهيئة ضارب ؟ وكما أنّ هيئة ضرب موضوعة لاستناد الفعل إلى فاعلٍ ما ، غاية الأمر بالنسبة الصدورية الوقوعية في

الزمان الماضي، فكذلك الهيئة في نحو ضارب موضوعة لاستناد الحدث إلى ذاتٍ ما بالنسبة القيامية، فإذا كانت هيئة ضارب من جهة وضعها مغنية عن وضع هيئة الجملة فلتكن كذلك هيئة ضارب وأمثالها من الأسماء الجارية مجرى الأفعال.

وثالثاً: أنه لهيئة الجملة ربّما يكون بعض الإفادات التي لا ربط لها بهيئة الفعل أصلاً، وذلك كما أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر، مع أن هيئة الفعل لا تتغير بالتقديم والتأخير أصلاً.

وحاصل كلّ ما ذكرنا: أن الأوضاع الثلاثة - أعني وضع المفردات المشتقات بمادّتها وضعاً نوعياً، وكذلك بهيئاتها، ووضع هيئة المجموع المركّب أيضاً وضعاً نوعياً - معلومة لا ينبغي الشكّ فيها، وإنّما الكلام في وضع رابع وهو وضع المجموع المركّب بمادّته وهيئته، وربّما يتوهم ذلك ولكّنه توهم فاسد؛ لأنّ الغرض من الوضع سهولة التفهيم والتفهّم، فإذا حصل هذا المعنى بدون وضع كان الوضع لغواً.

وأما حديث دلالة الجملة على المعنى المقصود منها مرّتين بواسطة تعدّد الوضع - كما أفاده صاحب الكفاية رحمته - فلا محذور عقلي فيه أصلاً. نعم، إنّه خلاف الوجدان؛ لأنّ الجمل والقضايا ليس لها إلاّ دلالة واحدة على معانيها بالوجدان، مضافاً إلى أنّه لغو محض لا يترتّب عليه أيّ غرض عقلائي.

الأمر السادس

علائم الحقيقة والمجاز

فمنها: التبادر، وهو انسباق المعنى إلى الذهن من حاقّ اللفظ؛ أي لا بإطلاق ولا بقرينة، فتبادر الوجوب النفسي العيني التعيني من إطلاق صيغة الأمر ليس علامة الحقيقة، فإنه ليس مفاد نفس اللفظ، بل الوجوب المقيّد بهذه القيود مفاد مقدّمات الحكمة، كما سنذكرها في محله إن شاء الله، وهكذا التبادر بواسطة القرينة.

والسرّ في ذلك: أنّ انسباق المعنى إلى الذهن إذا كان من حاقّ اللفظ من دون توسّط شيء آخر فيدلّ على وجود علاقة وارتباط بين ذات اللفظ ونفسه، وبين ذلك المعنى المتبادر، وإلا فلماذا تبادر هذا المعنى دون غيره؟ فإذا عرفنا أنّ الألفاظ ليس لها دلالة ذاتية على المعاني فلا بدّ وأن تكون من ناحية الوضع. وأمّا إذا كان التبادر بواسطة إطلاقٍ أو قرينة فلا يمكن استكشاف ذلك.

إن قلت: إنّ استكشاف الوضع بهذه العلامة دوري؛ لعدم حصول الانسباق بغير معرفة الوضع.

قلت : إنَّ حصول الانسباق متوقَّف على معرفة الوضع بالعلم الإجمالي الارتكازي ؛ بمعنى أنَّ صورة الارتباط بين هذه اللفظة وهذا المعنى في ذهنه موجودة ، ولكن لا علم له بوجود هذه الصورة فعلاً ، فإذا راجع وجدانه ورأى انسباق هذا المعنى إلى نفسه وذهنه من ذات اللفظ ونفسه من دون توسُّط أيِّ شيء آخر ، فيعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه وخزائنه نفسه ، فالأوَّل علم بسيط ؛ أي لا يعلم فعلاً أنَّه يعلم ، والثاني علم مركَّب ؛ بمعنى أنَّه يعلم فعلاً في أنَّه يعلم .

فالذي يكون التبادر موقوفاً عليه تلك الصورة البسيطة ، والذي يحصل من ناحية التبادر ومعلول له هو ذلك العلم المركَّب ، فالموقوف على التبادر - أي ذلك العلم المركَّب ، الذي هو عبارة عن معرفة الوضع تفصيلاً - غير الذي يكون التبادر موقوفاً عليه - أي ذلك العلم الارتكازي البسيط ، وهو وجود صورة الارتباط بين اللفظ والمعنى في نفسه - هذا إذا كان المراد من التبادر التبادر عنده .

وأما إذا كان المراد التبادر عند أهل المحاورة فلا إشكال حتَّى يحتاج إلى الجواب .

وبعبارة أخرى : معرفة وضع اللفظ لمعنى معرفة تفصيلية عبارة عن الالتفات إلى وجود صورة الارتباط بينهما في ذهنه ، وأما نفس وجود صورة الارتباط في ذهنه مع الغفلة عن وجود هذه الصورة فهو علم ارتكازي بالوضع ، وإن شئت سمَّه بالعلم الإجمالي ؛ بمعنى أنَّه ليس له علم بذلك العلم . ومنها صحَّة السلب وعدمها ، فالأوَّل علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة .

بيان ذلك : أنَّه بعدما تقدَّم ممَّا أنَّ حقيقة الوضع عبارة عن جعل الهووية

والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار؛ أي جعل اللفظ وجوداً ادعائياً للمعنى فصحة سلب اللفظ عن معنى مع قبول ذلك الادعاء علامة على أنه ليس هناك ادعاء وتنزيل في البين.

وأما عدم صحة السلب؛ أي صحة الحمل والجري إذا كان بالحمل الأولي الذاتي، الذي هو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً وإن كان بينهما فرق بالإجمال والتفصيل، كقوله: الإنسان حيوان ناطق، فيمكن أن يقال بأنه علامة كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى، وإن كان لا يخلو عن نظر أيضاً؛ لأن اللفظ لم يجعل وجوداً ادعائياً تنزلياً لذلك المعنى التفصيلي، بل العلاقة والارتباط جعل بينه اللفظ وبين الصورة البسيطة من ذلك المعنى، لا الصورة التحليلية العقلية المسئة بالحدّ التام مثلاً.

وأما إذا كان بالحمل الشائع الصناعي الذي هو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً - وإن كانا متخالفين بحسب المفهوم - فلا يدلّ على أزيد من اتحاد وجودي بينهما.

وبعبارة أخرى: لا يدلّ إلا على أنّ اللفظ الحاكي عمّا هو الموضوع مع اللفظ الحاكي عن المحمول بما لهما من المفهوم متحدان وجوداً، سواء كانا كليّين أو مختلفين.

نعم، فيما إذا كان الموضوع فرداً ومصادقاً ذاتياً للمحمول، كقولنا «زيد إنسان» يدلّ على أنّ المحمول تمام حقيقة الموضوع وماهيته، وهذا أيضاً شيء يعلم من الخارج، لا من ناحية صرف الحمل.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحمل الشائع لا أمارية له؛ لا على الحقيقة ولا على المجاز.

ومنها: الاطراد وعدمه، وقد عدّوا الأوّل علامة الحقيقة والثاني علامة

المجاز .

والمراد من الاطراد أن يكون اللفظ المستعمل في فرد باعتباره كونه مصداقاً لكلي جازز الاستعمال في كل ما هو فرد لذلك الكلي ، مثلاً لفظ الإنسان يستعمل في زيد باعتبار كونه مصداقاً للحيوان الناطق ، وهذا المعنى مطرد بهذا الاعتبار في جميع الموارد ؛ أي يجوز استعمال لفظ الإنسان في كل ما هو مصداق للحيوان الناطق باعتبار أنه فرد له .

فيستكشف من هذا الاطراد وعدم التخلف - ولو في مورد واحد - أن بين اللفظ وذلك المعنى الكلي علاقة وارتباط تكون تلك العلاقة والارتباط علة لعدم التخلف ، ولا تحصل تلك العلاقة إلا بالوضع .

وهذا بخلاف المجاز فإن استعمال لفظة «أسد» في زيد الشجاع مثلاً باعتبار المشابهة في الشجاعة مع المعنى الحقيقي . وليس استعمال هذه اللفظة في كل ما له مشابهة مع المعنى الحقيقي بمطرد ؛ لأننا نرى أن من يشبه الحيوان المفترس في البخر لا يجوز إطلاق لفظة «أسد» عليه .

فمن هذا نستكشف أن لفظة «أسد» مثلاً لم توضع لكل ما يشبه الحيوان المفترس ، وإلا كان الاستعمال مطرداً في جميع ما يشبهه ، لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته ؛ لأن الوضع علة جواز الاستعمال ، ووجود العلاقة والارتباط بين كل ما يشبه الأسد - أي الحيوان المفترس - مع لفظ الأسد .

ولكن صحة هذا الكلام وكون الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز مبني على أن يكون المراد من عدم الاطراد في المجازات باعتبار نوع العلائق المذكورة في هذا الباب ؛ إذ من الواضح الجلي أن نوع علاقة الكلّ والجزء ليس مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ، ولا شك في ركاكة إطلاق لفظ المعدة والمعاء على الإنسان بخلاف القلب والكبد والرقبة .

وأما لو كان باعتبار الخصوصيات التي يصحّ معها الاستعمال فالمجاز أيضاً مطرد، فالاطراد في الكلّ، ويخرج عن كونه علامة وزيادة قيد على نحو الحقيقة أو بدون ادعاء أو ما يشابههما، ولو كان يخصّصه بالحقيقة، لكنّه دور واضح. والجواب بالإجمال والتفصيل بالمعنى الذي ذكرنا لا يتأتّى هاهنا، كما هو واضح.

ثمّ إنّه ربّما يتوهّم: أنّه على فرض تمامية هذه العلامات لا ثمرّة لها إلّا بناءً على حجّية أصالة الحقيقة تعبدًا.

بيان ذلك: أنّه لو استكشفنا أنّ لفظاً بواسطة إحدى هذه العلامات حقيقة في المعنى الفلاني، ولكن ليس له ظهور فيه بواسطة احتفافه بما يصلح للقرينية على خلاف ذلك المعنى فلا فائدة في هذا الاستكشاف، إلّا بناءً على لزوم الأخذ بالمعنى الحقيقي عند الشكّ تعبدًا، ولو لم يكن ظاهراً فيه.

وأما بناءً على ما هو التحقيق من أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور، وهو موضوع الحجّية، سواء كان مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينة، فكونه حقيقة فيه لا فائدة فيه.

وبعبارة أخرى: المدار على ظهور اللفظ في المعنى، سواء كان المعنى الظاهر حقيقةً أو مجازياً، فإذا أحرزنا الظهور أخذنا به ولا ننظر إلى أنّه معنّى حقيقي أو مجازي، كما أنّه لو لم نحرز الظهور لم نأخذ به ولو كان معنّى حقيقةً. وأنت خبير: بأنّ نفس كون اللفظ حقيقة في معنّى موجب لحصول الظهور في ذلك المعنى عند الشكّ في المراد وعدم نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي.

وبعبارة أخرى: أصالة الحقيقة عبارة عن أنّ العقلاء لو شكّوا في أنّ مراد المتكلّم هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي حكموا بإرادة المعنى الحقيقي ما

لم تنصب قرينة على الخلاف، فيرون أن اللفظ ظاهر فيه.
وهذا الظهور لا يسلب عنه إلا بمجيء القرينة على الخلاف، ومنشأ هذا
الظهور بهذه الكيفية هو بناء العقلاء وأهل العرف على ذلك في محاوراتهم.
وأما ما ذكره من أن إحدى العلامات للحقيقة والمجاز هو تنصيب
الواضع، فإن كان فيما إذا حصل من قوله العلم بالوضع فهو، وإلا ليس لنا دليل
على حجية قوله، مضافاً إلى أن هذا صرف فرض في زماننا بالنسبة إلى الألفاظ
التي هي محل ابتلائنا في استنباط الأحكام.
وأما تنصيب أهل اللغة فستكلم عن حجية إخبارهم في مبحث حجية
الأمارات.

وأما صحة استعمال اللفظ في معنى بلا عناية وتكلف مراعاة العلاقة
ونصب القرينة فقد قيل بأنها أيضاً من أمارات الحقيقة.
والإشكال عليه بلزوم الدور قد عرفت جوابه في التبادر، وحاصله أن
المعرفة الارتكازية لما وضع له كافية في صحة الاستعمال كذلك، ويحصل منها
العلم التفصيلي بأنه الموضوع له.

الأمر السابع

تعارض الأحوال

وهو عبارة عن دوران الأمر بين التجوّز والإضمار والاشتراك والنقل والتخصيص والتقييد والاستخدام وعدم هذه الأمور.

ولاشكّ في أنّ كلّ واحد من هذه الأمور خلاف الأصل، وليس بناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك، إلّا بنصب قرينة على إرادة أحدها فمقتضى أصالة الحقيقة عدم التجوّز عند احتماله، ومقتضى أصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأوّل عدم الاشتراك، ومقتضى أصالة عدم الإضمار هو عدمه، وهكذا في الاستخدام، ومقتضى أصالة عدم التقييد والتخصيص عدمهما، ومقتضى أصالة عدم وضع جديد وأصالة عدم هجر المعنى الأوّل عدم النقل. وكلّ هذا واضح لاشكّ فيه.

نعم، قد يقع التعارض بين أحد هذه الأمور مع البعض الآخر، أو الآخرين. وحينئذٍ إن قامت حجة على ترجيح بعضها على بعض فهو، وإلّا يصير اللفظ مجملًا، مثلاً في دوران الأمر بين التقييد والتخصيص نذكر وجه تقديم الأوّل على الثاني مفصلاً في مبحث التعادل والترجيح إن شاء الله.

وإذا دار الأمر بين التجوّز والاشتراك بأن علمنا أنّه لم يرد المعنى الحقيقي المعلوم وأريد معنى آخر معلوم أيضاً فبأصالة عدم وضع آخر في عرض الوضع الأوّل وإن كان يثبت التجوّز بناءً على حجّة مثبتات هذه الأصول العقلائية، ولكن لا أثر له بعد معرفة المراد، وإن كان المعنى الآخر غير معلوم.

وبعبارة أخرى: المراد غير معلوم مع العلم بأنّ المعنى الحقيقي غير مراد، فإن كانت المجازات متعدّدة وليست قرينة على تعيين أحدها فاللفظ يصير مجملاً، وإلاّ يتعيّن ذلك المعنى المجازي.

والحاصل: أنّه على الفقيه أن يفحص عن وجود حجّة على تعيين أحد هذه الأحوال عند تعارض بعضها مع بعض، فإن لم يجد فيكون اللفظ مجملاً. وأمّا الأمور الاستحسانية التي ذكرها الأصوليون لترجيح بعضها على بعض ما لم يقدّم دليل على اعتبار تلك الأمور في مقام الترجيح ولم تكن موجبة لإفادة الظهور فلا اعتداد بها أصلاً.

الأمر الثامن

الحقيقة الشرعية

وهي عبارة عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى الشرعي ، سواء كان بنقل في هذا الشرع أو في الشرائع السابقة وقد أمضى الشارع في هذا الشرع نقلهم . ومقابل هذا القول هو عدم الوضع للمعنى الشرعي أصلاً ؛ لا في هذا الشرع ولا في غيره ، أو عدم إمضاء الشارع لما هو واقع من الوضع في الشرائع السابقة . وبعبارة أخرى : المقصود من هذا البحث هو أنّ هذه الألفاظ هل هي موضوعة لهذه المعاني الموجودة في شرعنا ، بناءً على أنّ هذه المعاني غير المعاني اللغوية ؟

ولا فرق بين كونها مخترعة في شرعنا أو في الشرائع السابقة ، حتّى أنّه عند الشكّ في المراد نحمل اللفظ على هذه المعاني الشرعية بحكم أصالة الحقيقة ، أو نحمله على المعاني اللغوية أيضاً ؛ لعين تلك الجهة . فلو كان النقل في الشرائع السابقة والإمضاء من هذا الشرع ترتبت هذه الثمرة أيضاً . نعم ، هذه الثمرة لا تترتب ويكون هذا البحث لغوياً لو قلنا بأنّ المراد في الاستعمالات الشرعية معلوم دائماً ، ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها .

إذا عرفت هذا فنقول: ادعاء الوضع التعيني في المقام مشكل جداً؛ لأنه لو كان مثل هذا الأمر من قبل الشارع لظهر لنا؛ لتوفر الدواعي على نقله، وليس من قبيل الأمور الراجعة إلى الخلافة والرئاسة حتى تكون فيه دواعي الإخفاء. وبعبارة أخرى: هذا من قبيل «لو كان لبان»، لا من قبيل «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود».

وأما ما أفيد^(١) من أن الوضع التعيني كما يمكن أن يتحقق بالإعلان إلى عامة المسلمين بأنّي وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني، وهذا ممّا يقطع بعدمه؛ إذ لو كان لبان، كذلك يمكن أن يتحقق بنفس استعمال اللفظ في ذلك المعنى بقصد تحقق العلاقة والارتباط بين ذلك اللفظ وذلك المعنى، غاية الأمر أن مثل هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز؛ لأنه علّة لصيرورة اللفظ حقيقة في ذلك المعنى، فكيف يمكن أن يكون حقيقة؟

وبعبارة أخرى: الحقيقة متأخرة عن الوضع والوضع متأخر عن هذا الاستعمال؛ لأنه سببه، فلا يمكن أن يكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة في ذلك المعنى. وأما أنه ليس على نحو المجاز؛ لأنه لم تراعى علاقة ومناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المستعمل فيه أصلاً.

ثم إنه أفاد: بأنه لا ضير فيه بعدما عرفنا أن المدار في صحة الاستعمال في معنى هو حسنه عند الطبع السليم وعدم استنكاره له.

ففيه أولاً: أنه على تقدير صحة مثل هذا القسم من الوضع التعيني يكون هذا الاستعمال حقيقة، لا أنه لا حقيقة ولا مجاز، وتأخر الوضع عن الاستعمال رتبي، وإلا فهما في زمان واحد، كما هو الشأن في باب العلّة والمعلول.

فالاستعمال يقع في زمان وجود الارتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنى.
وبمثل هذا البيان صحّحنا إحدى المقدمات المهمة في باب الترتّب،
وقلنا: إنّ فعلية الأمر بالأهمّ وامتثاله وعصيانه مع فعلية الأمر بالمهمّ وامتثاله
وعصيانه كلّ هذه الستّة في زمان واحد، مع أنّ المفروض أنّ عصيان الأمر
بالأهمّ من مقدمات فعلية الأمر بالمهمّ وموضوع له وداخل في سلسلة علله.
وبهذا البيان صحّحنا الفسخ الفعلي من ذي الخيار بالنسبة إلى الأفعال
المتوقّفة على الملك، كوطء الجارية أو عتقها أو وقفها وأمثال ذلك.

نعم، لو قلنا بأنّ الاستعمال الحقيقي لا يكون إلّا إذا كان للفظ معنى
حقيقي قبل الاستعمال حتّى يتصوّر ذلك المعنى بما أنّه معنى حقيقي قبله، ثمّ
يستعمل فيستقيم هذا الكلام. ولكن هذه دعوى بلا برهان ومخالفة للوجدان.
وثانياً: أنّه لو كان هذا مصداقاً لمفهوم الاستعمال والوضع معاً - كما هو
المفروض والمدعى في مثل المقام - للزم منه اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي
بالنسبة إلى ملحوظ واحد في استعمال واحد وهو محال، كما أصرّ عليه المحقّق
النائيني رحمه الله.

بيان ذلك: أنّه في باب الاستعمال لابدّ وأن يلاحظ المعنى بالمعنى
الاسمي ومستقلاً وملتفتاً إليه، واللفظ يكون ملحوظاً بالمعنى الحرفي وآلة
ومغفولاً عنه.

وبعبارة أخرى: اللفظ ممّا به ينظر لا ممّا فيه ينظر، فاللفظ في باب
الاستعمال دائماً غير ملتفت إليه، وتمام النظر إلى المعنى. وأمّا اللفظ في باب
الوضع لابدّ وأن يكون ملحوظاً بالنظر الاستقلالي وملتفتاً إليه؛ لأنّ الواضع
يجعل الارتباط والعلاقة بين اللفظ والمعنى بأيّ معنى كان الارتباط الوضعي.
ولا يقدر على جعل هذا الارتباط إلّا بعد تصوّر كلا الطرفين اللذين

أحدهما اللفظ مستقلاً، وهذا واضح جداً، فيلزم في الاستعمال المفروض لحاظ اللفظ آلياً من ناحية الاستعمال واستقلالياً من ناحية الوضع، وهو محال. وأجيب عنه بوجه:

الأول: ما أفاده أستاذنا المحقق رحمته من أن الملحوظ باللحاظ الاستقلالي هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت إليه، وما هو ملحوظ بالنظر الآلي وغير ملتفت إليه هو شخص اللفظ، فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد^(١) وفيه: أنه لا شك في إمكان كون شخص اللفظ حاكياً عن نوعه، كما في قولك: «ضرب فعل ماضٍ»؛ حيث جعل شخص «ضرب» في هذا المثال حاكياً عن نوعه. ومعلوم أيضاً أنه لا يلزم من ذلك اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي.

لكن هذا الكلام أجنبي عن محل بحثنا؛ لأنّ كلامنا الآن في استعمال اللفظ في معنى وإلقائه وإرادة ذلك المعنى، كقوله: «أعطني ولدي محمّداً» مثلاً فيما إذا أراد التسمية بهذا الاسم بنفس هذا الاستعمال. ومعلوم أن في هذا الاستعمال لا نظر له استقلالياً إلى اللفظ أصلاً؛ لا إلى شخصه ولا إلى نوعه ولا إلى طبيعته، كما هو المفروض.

نعم، لو استعمل اللفظ في ذلك المعنى وتصور طبيعة اللفظ وذلك المعنى أيضاً وجعل علاقة بينهما فهذا أمر ممكن معقول، لكنّه خلاف الفرض؛ وهو تحقّق الوضع بنفس الاستعمال. ففي الحقيقة فرض الأستاذ يرجع إلى أنّ هاهنا استعمالاً ووضعاً، وكلّ واحد منهما غير مربوط بالآخر، وهذا ممكن لكنّه خروج عن الفرض، هذا.

مضافاً إلى أن إنشاء تلك العلاقة وذلك الارتباط بين طبيعة اللفظ والمعنى حيث إنها من الأمور الاعتبارية لا بد أن تكون بآلة، كسائر العناوين الاعتبارية في أبواب المعاملات، كالنكاح والبيع وأمثالهما، ولا بد أن تكون تلك الآلة سبباً عند العرف وقد أمضاها الشارع أو أحدث سبباً بنفسه وإن لم يكن عندهم بسبب، وفيما نحن فيه سببية الاستعمال غير معلومة.

وأما في باب المعاوضة والفسخ الفعلي فنفس الفعل مصداق لمفهوم البيع والفسخ ويحملان عليه بالحمل الشائع، وفيما نحن فيه لا يمكن ذلك؛ لأن كون الاستعمال مصداقاً لمفهوم الوضع وحمله عليه بالحمل الشائع يلزم منه اجتماع اللحاظين كما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: إن كان المدعي يدعي أن هذا الكلام استعمال ووضع معاً يلزم المحذور المذكور، وإن كان يدعي أن الوضع شيء آخر مقدم عليه أو مؤخر عنه أو مقارن له فذلك خروج عن الفرض. مضافاً إلى أن إنشاء مثل هذا الأمر في عالم الاعتبار يحتاج إلى سبب عرفي أو شرعي إمضاءً أو إحداثاً، والمفروض أن في المقام ليس شيء غير هذا الاستعمال.

الثاني: أن الوضع يحصل قبل الاستعمال بالبناء القلبي ويكون الاستعمال مظهراً ومبرزاً وكاشفاً عنه*. وقد قال بمثل هذا شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته في الفسخ الفعلي بالأفعال المتوقفة على الملك: بأن الفسخ يحصل بالبناء ويكون الفعل كاشفاً عنه^(١).

* - ونحن نقول به في البيع؛ وهو أن البيع من مقولة المعنى وهويته يكون بالقصد، وإنما الألفاظ والأفعال تكون مبرزة لذلك القصد. وبهذا البيان التزمنا: أنه لا فرق في حصول البيع على نحو المعاوضة أو على نحو الإنشاء اللفظي.

وفيه أولاً: أنه أيضاً خروج عن الفرض؛ لأنّ الكلام في تحقّق الوضع بنفس الاستعمال، لا بشيء آخر قبله.

وثانياً: ما يتّنا أخيراً من أنّ الوضع بالمعنى الاسم المصدري - أي تلك العلاقة - وذلك الارتباط من الأمور الاعتبارية، فلا بدّ وأن يكون له سبب عرفي أو شرعي، وسببية البناء عندهم لذلك غير معلوم، وإلاّ لو كان البناء القلبي عندهم سبباً لذلك - ولو باعتبار تعقّب بذلك الاستعمال مبيّناً على ذلك البناء - لكان هذا الوجه لتصوير الوضع التعيني حسناً في نفسه، وإن كان غير مربوط بما قيل من تحقّق الوضع بنفس مثل ذلك الاستعمال.

الثالث: أنّ حقيقة الوضع ترجع إلى جعل اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه من دون قرينة على إرادته منه، وهو بهذا الاستعمال يوجد مصداقاً لمفهوم كون اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه؛ لأنّ المفروض أنّه لم ينصب قرينة على حكاية اللفظ عن هذا المعنى المستعمل فيه، بل جعل اللفظ حاكياً عن المستعمل فيه بنفسه، فيكون هذا الاستعمال بهذه الكيفية - أي كونه حاكياً عن المعنى المستعمل فيه بنفسه - من لوازم تلك العلاقة التي نسمّيها بالوضع، وإنشاء الملزوم بإيجاد اللازم أمر معقول.

وفيه أولاً: أنّ هذا أيضاً خروج عن الفرض كما يتّنا.

وثانياً: أنّ الوضع عبارة عن العلاقة المذكورة، ولا يمكن حصول تلك العلاقة جعلاً إلاّ بتصوّر طرفيها مستقلاً وبالمعنى الاسمي، ففي هذا المقام إن لم يكن له تصوّر وإنشاء في البين غير هذا الاستعمال يلزم المحذور المذكور - أعني اجتماع اللحاظين - وإن كان تصوّر وإنشاء وجعل في البين غير هذا الاستعمال فيحتاج إلى سبب عرفي أو شرعي للإنشاء كما في سائر الإنشاءات، والمفروض أنّه غير هذا الاستعمال ليس شيء في البين.

وإن أراد المدعي أن تلك العلاقة توجد بنفس هذا الاستعمال من دون إنشاء آخر، وجعل ذلك الملزوم فهذا واضح البطلان؛ لأنه لو فرضنا أنه جعل اللفظ حاكياً عن المعنى في نفسه بدون قرينة في هذا الاستعمال فصرف هذا لا يوجب وجود علاقة وارتباط بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار، من دون أن يتعلّق جعل بنفس تلك العلاقة والارتباط، وهذا واضح جداً.

والإنصاف: أنه لو ساعد البناء العرفي وعلمنا أنهم في مقام تسمية أولادهم مثلاً يبنون على وجود مثل هذه العلاقة بمثل هذه الاستعمالات فلا بدّ وأن نحمل على أن البناء القلبي عندهم سبب لحصول تلك العلاقة إذا كان متعقّباً بمثل ذلك الاستعمال. هذا كلّ في الوضع التعيني.

وأما الوضع التعيني - أي حصول تلك العلاقة بواسطة كثرة الاستعمال - فإنه متوقّف على وجود الجامع بين أفراد كلّ واحد من هذه العناوين، وإلا فمع فقدّه لا يبقى مجال لهذا الكلام أصلاً؛ لأنه لو لم يكن جامع في البين فلفظ الصلاة مثلاً لم يستعمل دائماً في معنى واحد حتّى تحصل من كثرة الاستعمال علاقة وارتباط بينهما.

وعلى تقدير وجود الجامع - كما سنحقّقه في المبحث الآتي إن شاء الله - فالإنصاف أنه على تقدير عدم وضع تعيني في البين لا يمكن إنكار الوضع التعيني رأساً. نعم، حصوله في زمان الشارع المقدّس ﷺ لا يخلو عن إشكال، كما أن تعيين مبدئه أيضاً مشكل.

وحينئذٍ فبناءً على أن ثمرة هذا البحث هو الرجوع إلى المعنى الشرعي عند الشكّ في المراد وعدم نصب قرينة عليه بناءً على الثبوت، وإلى المعنى اللغوي بناءً على عدم الثبوت يقع إشكال فيما إذا شككنا في تأخّر الاستعمال عن النقل وعدمه.

وأصالة تأخر الاستعمال إلى زمان حدوث النقل معارض بأصالة عدم حدوث النقل إلى زمان حدوث الاستعمال، مضافاً إلى أنه مثبت لو أريد به الاستصحاب، ولم يثبت بناء من قبل العقلاء على تأخر الاستعمال عن النقل، أو تأخر النقل عن الاستعمال عند الشك في تأخر أحدهما عن الآخر أو تقدمه عليه بعد القطع بوجودهما.

نعم، في مورد الشك في أصل تحقق النقل بيني العقلاء على عدم النقل، فأصالة عدم النقل في هذا المقام أصل عقلائي، والأصل العقلائي مثبتة حجة، ولا ربط له بالاستصحاب.

وأما في محل بحثنا لم يثبت منهم بناء، فلا يبقى في البين إلا الاستصحاب، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله في بعض تنبيهات الاستصحاب بكلتا صورتيه من مجهولي التأريخ ومن أن يكون أحدهما معلوم التأريخ.

هذا كله لو قلنا بوجود الشك في المراد في الاستعمالات الشرعية. أما لو قلنا بأنه ليس في الاستعمالات الشرعية ما يشك فيه في مراد الشارع فلا يبقى مجال لهذه الكلمات، ولا ثمرة لهذا البحث أصلاً.

وأما إنكار الحقيقة الشرعية بواسطة وجود هذه العبادات في الشرائع السابقة - كما قيل - فإنه لا وجه له:

أما أولاً: فلأن وجود هذه العبادات في الشرائع السابقة لا يدل على أنها كانت في تلك الشرائع بهذه الأسماء، بل الظاهر خلافه؛ لاختلاف ألسنتهم مع لسان شرعنا. ألا ترى الآن اختلاف الأسماء عند المتشريعة في هذا الشرع بواسطة اختلاف الألسنة، فالأمة الفارسية مثلاً تسمي الصلاة والصوم بلفظ آخر. وأما حكايته تعالى بهذه الألفاظ في القرآن العظيم فباعتبار أن القرآن نزل باللغة العربية؛ فلذا عبّر بالتعبير العربي.

وأما ثانياً: فلأنه يمكن أن يتحقق النقل عن المعاني اللغوية بواسطة إضاء الشارع لتلك الاستعمالات، وبناءه على استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني الموجودة في الشرائع السابقة.

نعم، لو كانت معاني هذه الألفاظ في اللغة وفي العرف العام نفس هذه المعاني الشرعية - كما ربما يكون كذلك بالنسبة إلى الألفاظ المستعملة في باب المعاملات، وذلك كعناوين العقود والإيقاعات كالبيع والصلح والإجارة وأمثال ذلك فلا تبقى ثمرة وفائدة لهذا البحث، ولا يبقى معنى للحقيقة الشرعية أصلاً.

الأمر التاسع

الصحيح والأعمّ

ولتحقيق الحال نقدّم أموراً:

الأمر الأوّل : تحرير محلّ النزاع

إنّ هذا النزاع يجري حتّى بناءً على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية؛ وذلك لأنّ ثمرة هذا البحث كما سيجيء هو التمسك بالإطلاقات بناءً على الأعمّ، وعدمه بناءً على الصحيح.

ولا شبهة في أنّ هذه الثمرة ليست مختصة بما إذا كان اللفظ موضوعاً للصحيح أو الأعمّ، بل لو علمنا من القرينة العامة التي ينصبها الشارع لإرادة هذا المعنى الشرعي المجازي وصرف اللفظ عن ظهوره في المعنى الحقيقي اللغوي أنّه راعى العلاقة بين الصحيح منها مع المعاني اللغوية الحقيقية، وأنّ استعمالها في الفاسد يكون إمّا بادعاء أنّه من أفراد الصحيح، أو بمراعاة العلاقة بينه وبين الصحيح حتّى يكون من قبيل سبك المجاز بالمجاز -بناءً على صحّته- لكان مثل العلم بأنّه موضوع للصحيح في ترتّب هذه الثمرة؛ أي عدم جواز التمسك

بالإطلاق ولزوم الحمل على الصحيح عند الشك كما أنه لو علمنا أنه راعى العلاقة بين المعاني اللغوية وبين الأعمّ فيحمل على الأعمّ ويجوز التمسك بالإطلاق .
وأما بناءً على ما ذهب إليه الباقلاني^(١) من أنها مستعملة دائماً في المعاني الحقيقية اللغوية ، غاية الأمر اعتبر الشارع في تحقق ذلك المعنى الحقيقي اللغوي عنده أشياء أخر زائدة على أصل الطبيعة ؛ لدخلها في حصول غرضه فجريان هذا البحث مشكل جداً ؛ لأنّ غاية ما يمكن أن يقال - بناءً على مذهبه كما قيل - إنّ ما نصب الشارع بياناً لإفادة تلك الخصوصيات بطور العموم ، كقوله ﷺ : «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) هل هو إفادة جميع الخصوصيات التي لها دخل في الملاك والغرض ، أو في الجملة ؟

ولكن أنت تدري : بأنّ عمدة ثمرة هذا البحث هو التمسك بالإطلاق وعدمه بناءً على القولين ، وهذه الثمرة لا تترتب في هذا المقام على كلّ واحد من القولين ؛ لأنّ اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى اللغوي ، والخصوصيات تستفاد من دالّ آخر ، فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد .
وأما ذلك البيان العامّ فإن كان بياناً لجميع ما له دخل في غرضه فلأيّ شيء بالإطلاق نتمسك ؟ وإن كان بياناً في الجملة فبأيّ إطلاق نتمسك ؟ !

الأمر الثاني : المراد من التمامية

إنّ الصّحة والفساد متقابلان تقابل العدم والملكة . والمراد من الصّحة هو تمامية الشيء بمقتضى أصل خلقته التكوينية أو جعله التشريعي ، مقابل الفساد

١ - شرح العضدي ١ : ٥١ .

٢ - بحار الأنوار ٨٢ : ٢٧٩ ، باب التشهد وأحكامه .

الذي هو عبارة عن عدم هذا المعنى، وقد يعبر عنه بالناقص والمعيب أيضاً.
ثم إنه بعدما تبين أن المراد من الصحة والفساد التمامية وعدمها فهل
المراد من التمامية في المقام هو باعتبار خصوص الأجزاء، أو باعتبار جميع ما
له دخل في تماميته، وترتب الأثر عليه؛ سواء كان من الأجزاء أو الشرائط أو
عدم الموانع، وسواء كانت هذه الأمور في الرتبة المتقدمة على الأمر، أو
المتأخرة عنه؟

والتحقيق أن يقال: إن كل ما له دخل في الملاك وترتب الغرض - سواء
كان بنحو الجزئية أو الشرطية، أو بنحو عدم المانع - فله دخل في الصحة إن كان
في الرتبة المتقدمة على الأمر، وأما الأمور المتأخرة عن الأمر، كقصد القرية
وعدم المزاحم أو النهي المتعلق بالعبادة فلا مدخلة لها في الصحة في محل
الكلام، وإن كان لها دخل في الملاك والغرض.

وبعبارة أخرى: الذي يقول بأن اللفظ موضوع للصحيح يريد أن لفظ
الصلاة مثلاً موضوع للعبادة المخصوصة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط،
وفاقة لجميع الموانع؛ لأن هذا هو معنى الصحيح بقول مطلق.

نعم، الأمور المتأخرة عن الأمر لو كانت دخيلة في الصحة بهذا المعنى
- يعني لو كانت داخلة فيما وضع له - لزم أن يكون استعمال هذه الألفاظ في
متعلقات التكاليف مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء،
وهذا بعيد إلى الغاية.

إن قلت: إن معنى شرطية شيء لشيء هو أن يكون ذلك الشيء المشروط
له شيئاً في قبالة ذلك الشيء الذي هو شرط، غاية الأمر أن تأثير المشروط له
في أثره، وترتبه عليه منوط بوجود الشرط، فإذا كانت الصلاة مثلاً مشروطة

بالطهارة أو الاستقبال فلا محالة يكون هذان خارجين عن حقيقة الصلاة.
نعم، تأثير الصلاة في الآثار المترتبة عليها منوط بوجودهما، ومعلوم أنّ الألفاظ موضوعة لنفس حقائق الأشياء، لا لها ولما هي من شرائط تأثيرها.
قلت: ليس مرادنا من مدخلية الشرائط في الصحة وفي وجود المسمّى -بناءً على قول الصحيحي- أنّها داخلية في مفهوم الصلاة، بل المقصود أنّ المسمّى هو ليس ذوات هذه الأجزاء بنحو مطلق وكيف ما اتفق، بل هذه الأجزاء مقيدة بوجود شيء أو عدم شيء معه أو قبله أو بعده بنحو يكون القيد خارجاً والتقيّد داخلياً.

الأمر الثالث: حول الجامع للألفاظ

بعد الفراغ عن أنّ ألفاظ العبادات ليس وضعها من قبيل المشترك اللفظي بأن يكون موضوعاً بأوضاع متعدّدة للمعاني المتعدّدة، وبعد الفراغ عن وضعها لهذه المعاني الشرعية -ولو كان في الشرائع السابقة وكان الإمضاء من شرعنا كما هو ظاهر العنوان- حيث إنّ النزاع في تعيين الموضوع له بعد الفراغ عن أصل الوضع بأنّه هل هو الصحيح أو الأعمّ لا بدّ من وجود قدر جامع في البين حتّى يكون هو الموضوع له.

فلو كان تصوير الجامع بناءً على أحد القولين ممكناً دون الآخر فنفس هذا دليل على بطلان ذلك القول الآخر، ولا يحتاج إلى برهان آخر.

نعم، بناءً على ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ من أنّ الصلاة موضوعة للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط التامّة للمختار، واستعمالها في سائر أقسام

الصحيح بل الفاسد من باب الادعاء والتنزيل من قبيل ما ذهب إليه السكاكي في باب الاستعارة^(١)، بأن يكون في المقام أيضاً للصلاة مثلاً صنفان من الأفراد: صنف حقيقي تحقيقي؛ وهو التأم الواجد للأجزاء والشرائط في حق المختار، وصنف حقيقي ادعائي؛ وهو ما عده ممّا يطلق عليه لفظ الصلاة في سائر أفراد الصحيحة والفاصلة.

غاية الأمر: في سائر الأصناف الصحيحة الادعاء والتنزيل من قبل الشارع، وربما لا يساعد العرف في بعضها لو لم يكن تنزيل من قبل الشارع كصلاة الغرقى، وفي الفاسدة التنزيل من العرف بواسطة المشابهة والمشاكلة، فلا يحتاج إلى تصوير جامع بين الأفراد والأصناف الصحيحة، فضلاً عن الفاسدة. لكن ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ* ونسب الميل إليه أيضاً إلى الشيخ الأعظم الأنصاري - رضوان الله تعالى عليهما - لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ لازم هذا الكلام أن يكون إطلاق الصلاة مثلاً على سائر أفراد الصلاة الصحيحة بالعناية والتنزيل، ويكون سلب الصلاتية عنها صحيحاً، مع أنّها صلوات صحيحة، وهذا ممّا يقطع بخلافه.

وجوه تصوير الجامع للصحيحي

وأما وجوه تصوير الجامع بين خصوص أفراد الصحيحة:
فالأول: ما ذهب إليه صاحب «الكفاية» من طريق وحدة الأثر؛ فإنّ الشارع رتب أثراً واحداً على طبيعة الصلاة بوجودها الساري في جميع الأفراد،

١ - مفتاح العلوم: ١٥٦.

* - ذكر السيّد المجدّد الشيرازي في تقريراته ونسب هذا القول إلى شيخنا الأعظم^{رحمته}.

مثل النهي عن الفحشاء أو «قربان كلّ تقي»^(١) أو «معراج المؤمن»^(٢) وأمثال ذلك في الصلاة وسائر العبادات، ووحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر. وأمّا الفاسدة منها حيث إنّّه لا أثر مشترك بالنسبة إلى أفرادها فليس هناك ما يمكن أن يستكشف به الجامع بينها^(٣).

وفيه أولاً: أنّ وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر إذا كان واحداً شخصياً، وأمّا إذا كان واحداً بالنوع كما فيما نحن فيه حيث إنّ للنهي عن الفحشاء أو سائر الآثار المترتبة على الصلاة أو على سائر العبادات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف وليست واحداً شخصياً قطعاً فلا يلزم أن يكون بين عللها جامع.

ألا ترى أنّ الحرارة مع أنّها واحدة بالنوع عللها مختلفة بالماهية، كالنار والشمس والحركة وتعقّن الأخلاط وأمثال ذلك؛ ولذلك قالوا: إنّ برهان «أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد» لا ينعكس في الوحدة النوعية.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ وحدة الأثر كاشفة عن وحدة المؤثر، حتّى فيما إذا كان الأثر واحداً بالنوع، فذلك فيما إذا كان المؤثر من قبيل العلّة التامة، لا من قبيل المعدّات، وفيما نحن فيه هذه العبادات معدّات لهذه الآثار. فحال الصلاة مثلاً بالنسبة إلى كمال النفس وصيرورتها بمثابة ﴿تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾^(٤) أو عروجها إلى مقام الترقّي، أو قربها إلى الحضرة الربوبية ليس أعظم من العلم بالمقدّمين بالنسبة إلى العلم بالنتيجة.

١ - الكافي ٣: ٢٦٥ الحديث ٦.

٢ - الاعتقادات، المجلسي: ٣٩.

٣ - كفاية الأصول: ٣٩.

٤ - العنكبوت (٢٩): ٤٥.

فكما أنَّ العلم بالمقدمتين والحركة الفكرية معدّة لإفاضة الصورة العلمية من الباري تعالى وذلك «هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء»^(١)، كذلك هذه العبادات معدّات ومهيّئة للنفس إلى وصولها إلى مدارج الكمال بفضل الله وإفاضته، ومعلوم أنّه يمكن أن يكون لشيء واحد معدّات متعدّدة، فتأمّل.

وثالثاً: أنّه لو كان الجامع هو عنوان الناهي عن الفحشاء وأمثال ذلك من الجوامع العنوانية التي تنتزع من الشيء باعتبار ترتّب أثر كذا عليه فلا يمكن أن يرجع عند الشكّ في الجزئية أو الشرطية أو المانعية إلى البراءة؛ لأنّ المأمور به بناءً على هذا هي العبادة المعنونة بهذا العنوان المعلوم، فمتعلّق التكليف معلوم ويكون الشكّ في حصول هذا العنوان بإتيان الأقلّ، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في السقوط لا الثبوت.

والضابط في باب البراءة والاشتغال: هو أنّه متى كان الشكّ في أصل ثبوت التكليف بالنسبة إلى شيء فيكون مجرى البراءة، ومتى كان مرجع الشكّ إلى الشكّ في السقوط بعد الفراغ عن ثبوته فيكون مجرى قاعدة الاشتغال.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الأخير - بعد الغضّ عن الإشكاليين المتقدمين - بأنّ الجامع ليس هو نفس هذه العناوين الانتزاعية، بل هو المحكي عنه بهذه العناوين المتحدة مع جميع الأفراد اتحاد الكلّي الطبيعي مع مصاديقه، وذلك الكلّي الجامع حيث إنّّه متحد مع هذه الأفراد المركّبة في الخارج فيرجع الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته لذلك المركّب إلى الشكّ في نفس ذلك الكلّي باعتبار سعته أو ضيقه، وأنّه ينطبق على الواجد لهذا المشكوك أو هو خارج عن دائرة انطباقه.

وبعبارة أخرى: يرجع الشك في أحد هذه الأمور إلى الشك في الثبوت، الذي هو مجرى البراءة، لا الشك في السقوط، الذي هو مجرى الاشتغال.

الثاني: ما ذهب إليه بعض المحققين في حاشيته على «الكفاية»^(١) من أن الماهية إذا كانت مؤلفة من عدّة أمور؛ بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً فمقتضى الوضع لها بحيث يعمّها مع تفرّقها وتشتتها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرفيّة بعض العناوين غير المنفكّة عنها، ثمّ ينظر ذلك بالخرم فإنّها مبهمة من حيث اتخاذها من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم والرائحة، ومن حيث مرتبة الإسكار من ناحية الشدّة والضعف.

وخلاصة ما يستفاد من هذا الكلام: أن الموضوع له في مثل الصلاة مثلاً ماهية مبهمة؛ أعني ماهية اعتبارية مبهمة من حيث قلّة الأجزاء وكثرتها، ودخول بعضها في حالة وخروجها في حالة أخرى.

وأنت تدري: بأنّ مراده إن كان إبهام الماهية من حيث ذاتياتها فهذا معنى غير معقول؛ لأنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلّف؛ لأنّ اختلافه أيضاً يرجع إلى تخلّفه، وتخلّفه خلف.

ولذلك قالوا: إنّ إبهام الجنس بحسب الوجود لا بحسب الماهية، مع أنّ الجنس ماهية ناقصة، فما ظنك بالماهية التامة النوعية؟!

مع أنّ هذا القائل يعترف في بعض كلماته بأنّ الصلاة مركّبة من مقولتين، وما هذا شأنه لا يمكن أن تكون له ماهية مقولية، وإلاّ يلزم عدم كون الأجناس العالية أجناساً عالية، حتّى لو كان هناك ما بظاهره يدلّ على هذا، كقوله عليه السلام

«الصلاة معراج المؤمن» على تقدير صحّة ما ذكره صاحب «الكفاية»^(١) من أنّ وحدة الأثر تكشف عن وجود جامع ماهوي ذاتي بين المؤثرات في هذا الأثر الواحد، فلا بدّ وأن يؤول عن هذا الظهور؛ لعدم إمكان مثل هذا في مثل هذا المورد؛ لما ذكرنا من عدم إمكانه.

والإنصاف: أنّ كون مراده من الماهية الماهية الذاتية المقولية بعيد لا يلائم كلامه.

وأما إن كان مراده من الماهية المبهمة المفهوم الانتزاعي من أحد هذه المركّبات التي صارت متعلّقة للأوامر الشرعية، - وذلك كأغلب العبادات - فالإيهام لابدّ وأن يكون في منشأ الانتزاع، وإلا فلا معنى للإيهام في المفهوم الانتزاعي مع معلومية منشأ الانتزاع، ومعلوم أنّ منشأ الانتزاع أمور خارجية.

والإيهام فيها بمعنى قلّة الأجزاء وكثرتها، وخروج بعض الأشياء في حالة أو حين من الأحيان عنها، ودخول ذلك البعض في حالة أخرى أو حين آخر فيها لا يجتمع مع كونه جامعاً؛ لأنّ معنى الجامع هو أنّ هذا الواحد يجمع المختلفات، وجمعه للمختلفات معناه وجوده مع الجميع، والمفروض أنّه بناءً على ما ذكرنا أنّ منشأ الانتزاع لذلك المفهوم الانتزاعي ليس إلاّ أمور مختلفة من حيث القلّة والكثرة ودخول شيء في حالة وخروجه بعينه في حالة أخرى، فليس هناك شيء واحد في البين حتّى نسّميه بالجامع.

وأما المثل الذي ذكره من أنّ الخمر مبهم من حيث اتخاذها من العنب أو التمر أو غير ذلك فهذا ليس إيهاماً في الماهية، بل من جهة أنّه لم تؤخذ في التسمية مادّة خاصّة، بل أيّ مادّة من الموادّ المائعة لو تلبّست بالصورة النوعية

الخمرية تكون خمراً.

وبعبارة أخرى: الملاك في التسمية هو وجود الصورة الخمرية مقرونة بأيّ مادة من الموادّ كانت، كما أنّ الباب أو السرير أو السيف أيضاً هكذا، كلّ واحد منها موضوع للصورة الكذائية في ضمن أيّ مادة كانت، سواء كانت ذهباً أو فضّة أو حديداً، والحال أنّه لا إيهام في ماهية هذه الأشياء ولا في مفهومها. فتتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ كون الجامع بين أفراد الصلاة مثلاً ماهية مبهمّة من حيث قلّة الأجزاء وكثرتها ودخول بعض الأشياء وخروج ذلك البعض في حين آخر غير معقول.

الثالث: ما ذهب إليه أستاذنا المحقّق رحمته (١) من أنّ الجامع بين الأفراد هو مرتبة من الوجود سارية في جميع وجودات الأفراد. ولعلّ هذا هو المراد من قولهم: إنّ للطبيعة وجود سعي محفوظ في ضمن جميع الأفراد.

وبعبارة أخرى: وإن كانت الصلاة مثلاً مركّبة من مقولات متباينة بتمام الذوات، إلّا أنّ جميعها مشتركة في مرتبة من الوجود، وتلك المرتبة المشتركة بين جميع هذه المقولات المتباينة أخذت موضوعاً لها لفظ الصلاة مثلاً غير محدودة بحدّ خاصّ، بل مشكّكة من حيث القلّة والكثرة والضعف والقوّة.

وأيضاً ليس المراد من تلك المرتبة هو حقيقة الوجود الواسعة المشتركة بين جميع الوجودات الواجبة والممكنة حتّى تقول: يلزم أن يكون لفظ الوجود مرادفاً لجميع ألفاظ العبادات، بل كلّ واحد منها مرادفاً للآخر بأن يكون لفظ الصلاة مثلاً مرادفاً للصوم وهكذا.

بل المراد: أن في كل واحد من هذه العبادات تكون مرتبة من الوجود سارية في جميع وجودات أفرادها ومشاركة بينها فقط؛ بحيث ليست أوسع من تلك الأفراد ولا أضيق منها، وينطبق على جميع الأفراد ولا يشذ عن محيطته فرد من الأفراد، كما أنه لا ينطبق على أفراد العبادات الأخر؛ وذلك لعدم كونها جامعاً بينها.

وبعبارة أوضح: لكل واحد من هذه العبادات وجود سعي بمقدار سعة أفرادها، فقهاً لا يخرج فرد من تلك العبادة من دائرة انطباقه ولا يدخل فرد آخر من عبادة أخرى في تلك الدائرة، فكما أن اللفظ في باب الماهية المقولية موضوع للماهية المهمة المتحدة مع جميع الأفراد، كذلك هاهنا كل واحد من ألفاظ العبادات موضوع للوجود السعي المتحد مع وجودات أفراد تلك العبادة* هذا غاية ما يمكن أن يشرح كلامه، زيد في علو مقامه.

وأنت خير: بأن الوجود مساوق مع الشخص، وفي كل مورد وضع الوجود قدمه يحصل الشخص؛ لأن الشخص بنفس الوجود، فالوجود السعي بمعنى عموم الانطباق والصدق على الكثير غير معقول، فإذا فرضنا مرتبة من الوجود فرضنا شخصاً منه فلا يمكن أن يكون سارياً في جميع وجودات

* - مثلاً حقيقة الصلاة بأنها عبارة عن رتبة خاصة من الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة، مع اشتغالها أيضاً على الأركان، ولولا بوصف مقوليتها بل بسجدة وجودها الساري فيها - نظير تحديد مفهوم الكلمة مثلاً الملتزمة من حرفين فصاعداً بكونها مشتملة على الحرف أو حرفين من حروف التهجّي - وجعلها من طرف غير الأركان من الأفعال والأذكار مبهماً محضاً وعلى نحو اللا بشرط؛ كي تصدق على ذي أجزاء خمسة وذو أجزاء سبعة فصاعداً، بحيث يشار إليها في مقام الإشارة الإجمالية بما هو معراج المؤمن وما هو قربان كل تقى وما هو ناه عن الفحشاء والمنكر.

الطبيعة ؛ بحيث يكون له عموم انطباق و سعة صدق حتّى يكون جامعاً بين الأفراد الكثيرة ومنطقاً عليها.

وبعبارة أوضح : كون الشيء وجوداً ومرتبة منه يتنافى كونه جامعاً، وذلك واضح جداً.

الرابع : ما خطر بالبال، وهو أنّه لا شكّ في أنّ بين أفراد كلّ نوع من الأنواع والماهيات المتأصّلة الموجودة في الخارج سنخية وجودية، وهذه السنخية غير السنخية التي بين جميع الوجودات، وتكون زائدة عليها. فكأنّه هناك سنختان :

سنخية عامّة بين جميع مراتب الوجود، وهذا هو معنى أنّ حقيقة جميع الوجودات حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك.

وسنخية خاصّة مختصّة بأفراد كلّ نوع ؛ بمعنى أنّه بين كلّ فرد من أفراد نوع وسائر أفراد ذلك النوع سنخية ؛ بحيث ليس مثل هذه السنخية بينه وبين أفراد سائر الأنواع. وهذا أمر بديهي وجداني لا يمكن أن ينكر ؛ فإنّ السنخية الموجودة في الخارج بين زيد وعمرو بحسب الوجود ليس مثل السنخية بينه وبين الفرس أو الحمار مثلاً موجوداً. وهذه الوحدة السنخية لا تتنافى مع الكثرة العددية.

ولعلّ المراد من الوجود السعي لكلّ طبيعة هو هذا المعنى الذي لا يأبى عن الكثرة، وإلّا قلنا : إنّ الوجود الحقيقي الخارجي مع الكثرة العددية لا يتلائم ؛ لأنّه هو مناط التشخيص والوحدة، فمحال أن تصدق مرتبة من الوجود الخارجي على كثيرين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول : من الممكن أن يكون اللفظ موضوعاً لذلك السنخ الواحد.

وبعبارة أخرى : السنخية معنى مشترك بين جميع أفراد ذلك النوع، فليكن ذلك هو الجامع المطلوب في هذا المقام، ويكون هو الموضوع له لألفاظ العبادات، كل واحد منها للسنخية التي بين أفراد نوعه، مثلاً لفظ الصلاة موضوع للسنخية التي بين أفراد الصلاة، وهكذا لفظ الصوم والحج وغير ذلك. ولا شك في أن السنخية التي تكون بين أفراد الصلاة هي غير السنخية التي بين أفراد الصوم، وهكذا في غيرهما من سائر العبادات.

والشاهد على وقوع هذا المعنى - بعد فرض إمكانه - هو فهم المتشعبة بل العرف من لفظ كل واحد من العبادات ذلك السنخ الخاص الجامع بين جميع أفراد ذلك النوع.

ثم إن الجامع الذي ذكره صاحب «الكفاية» الذي استكشفه من وحدة الأثر - لو تم - يكون مخصوصاً بالأفراد الصحيحة؛ لأن الأثر مخصوص بها، وما ذكره المحقق المحشي وأستاذنا المحقق - لو تم - لا يختص بالأفراد الصحيحة، بل يمكن تصوير كل واحد منهما بنحو يكون شاملاً ومنطبقاً على الأفراد الصحيحة والفسادة، فإن الماهية المجملة أو مرتبة من الوجود الساري في جميع الأفراد كما يمكن أن تكون شاملة للأفراد الصحيحة، كذلك يمكن أن تكون شاملة للأفراد الفاسدة.

وبعبارة أخرى: شمول تلك الماهية المجملة من حيث الأجزاء والشرائط والموانع أو تلك المرتبة من الوجود الساري في وجودات الأفراد يمكن أن تكون سعتهما بحيث ينطبق على الأفراد الصحيحة والفسادة. وأمّا بناءً على ما ذكرنا فلا يمكن تصوير الجامع إلا بين الأفراد الصحيحة؛ لأن السنخية ليست إلا بين تلك الأفراد، وأمّا الأفراد الفاسدة فليس بينها وبين الأفراد الصحيحة سنخية أصلاً.

نعم، ربّما يشبهها صورة وشكلاً لا حقيقة وروحاً، فصلاة الشخص المرائي - والعياذ بالله - ليست مسانخة للصلاة الصحيحة؛ لأنّ الصلاة الصحيحة من أفضل العبادات وأحسن القربات وتكون معراج المؤمن، وتلك الصلاة الفاسدة تضرب على رأسه وتكون وبالاً عليه.

إن قلت: إنّ ما ذكرته صحيح في أفراد الماهيات المتأصلة؛ فإنّ بينها سنجية ربّما يكون حدّها تلك الماهية النوعية، وأمّا مثل الصلاة المركّبة من المقولات المتعدّدة فليس بين أفرادها تلك السنجية ولا يمكن أن تكون؛ لأنّ المقولات المختلفة متباينة بتمام ذواتها.

قلت: نعم، ليست تلك السنجية بين أفراد مقولة وأفراد مقولة أخرى، ولكن هاهنا ليس الأمر كذلك بل كلامنا في وجود السنجية بين أفراد المركّب من مقولتين؛ لأنّ مجموع المقولتين موجود في كلّ فرد من أفراد هذا المركّب. وبعبارة أخرى: كما أنّ السنجية بين أفراد السكّر وبين أفراد الخلّ موجودة، كذلك موجودة بين أفراد المركّب منهما؛ أي السكنجيين، وهكذا الحال في باب الصلاة مثلاً.

إن قلت: بأنّ تلك السنجية ليست أمراً مستقلاً؛ لا في الوجود الخارجي ولا في عالم تصوّر، فكيف يمكن أن يكون هو الموضوع له؟

وبعبارة أخرى: هي تكون مثل الشباهة التي تكون بين شيئين أو الأشياء، ولا يمكن أن يكون اللفظ موضوعاً لتلك الشباهة ومنطبقاً على كلا الشبهين أو جميع الأشياء نحو انطباق الكلّي على أفرادها؛ وذلك لأنّ الصلاة مثلاً تنطبق على جميع أفرادها نحو انطباق سائر الكلّيات على مصاديقها.

والحاصل: أنّ السنجية بين أفراد الصلاة - على فرض تسليمها - معنويّ عرضي لتلك الأفراد لا ينطبق عليها نحو انطباق الطبيعي على أفرادها.

قلت: إنَّ معنى السنخية بين شيئين أو أشياء بحسب الوجود هو أنَّ جهة وحدة تتحقّق بينها تكون هي منشأ أن يقال: إنَّها سنخ واحد.

نعم، إنَّ هذه الوحدة لا تتنافى مع الكثرة العددية؛ لأنَّ هذه سنخ آخر من الوحدة وتلك الجهة ذاتية للمتكرّرات وتحمل على جميعها، مثلاً مفهوم الوجود -بناءً على أنّه ليس مشتركاً لفظياً، بل هو مشترك معنوي - لا بدّ وأن يكون موضوعاً لتلك الجهة - أي جهة السنخية الموجودة بين الوجودات - وإلاّ فنفس الوجودات لا شكّ في أنّها متكرّرات.

وليس بينها جامع ماهوي -بمعنى الكلّي الطبيعي المقول في جواب ما هو- على الفرض؛ لأنَّ نفس الوجودات التي هي محكي هذا المفهوم بسائط ليس لها ماهية أصلاً. وأيضاً ليس بينها جامع خارجي -بمعنى أن تكون مرتبة من الوجود سارية في جميع الوجودات- لما ذكرنا من أن الوجود مساوق للتشخص ومنافٍ للسريان والعموم.

فلا يبقى إلّا تلك الوحدة السنخية التي هي جامعة للشئات وشاملة للمتكرّرات، ولا تأبى عن التعدّد والتكثّر بل تحمل على جميعها، كما يحمل الطبيعي على أفرادهِ ولو أنّه ليس من ذلك القبيل.

وجوه تصوير الجامع للأعمّي

ثمَّ إنَّهم ذكروا في تصوير الجامع بين الأعمّ من الصحيح والفاقد وجوهاً آخر لا بأس بذكر بعضها وبيان ما فيها:

فمنها: ما حكى عن المحقّق القمي رحمته الله ^(١) من أنّه عبارة عن الأركان، وأنَّ

١ - قوانين الأصول ١: ٤٣، مطارح الأنظار: ٧.

ما عداها من الأجزاء والشرائط اعتبر في الأمور به لا في المسمّى .
وفيه أولاً: أنّه لا تدور التسمية - بناءً على الأعمّ - مدار الأركان وجوداً
وعدماً، فلو وجد الأركان بدون سائر الأجزاء والشرائط لا يقال بأنّها صلاة، كما
أنّه قطعاً يطلق عليه الصلاة مع فقد بعض الأركان عند وجود سائرهما مع سائر
الأجزاء والشرائط. وهذا واضح جلي، بناءً على الأعمّ الذي هو المدعى في
المقام.

وثانياً: أنّه لو كان المسمّى هو الأركان فقط - كما هو المدعى
والمفروض - لزم أن يكون استعمال الصلاة في الجامع لجميع الأجزاء والشرائط
مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، وهذا عجيب.
ومنها: ما نسب إلى المشهور من أنّ الموضوع له هو معظم الأجزاء؛ أي
ما يصدق عليه هذا المفهوم لا نفسه؛ إذ المفاهيم بما هي في صقع الأذهان لا
تترتب عليها الآثار التي رتبها الشارع على كلّ واحد من هذه العبادات؛ من كونه
«جنة عن النار»^(١) أو «معراج المؤمن»^(٢) أو غير ذلك، فلا يمكن أن يكون
الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء، فلا ينبغي أن يسند إلى المشهور مثل هذا
المعنى الواضح البطلان.

ومع ذلك أيضاً لا يمكن المساعدة معهم؛ لأنّ مصداق معظم الأجزاء
يختلف ويتبدّل بحسب حالات المكلفين قطعاً، والذاتي لا يختلف ولا يتخلف.
وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ في تصوير هذا الوجه وتصحيحه بأنّ

١ - وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٥، أبواب الصوم المندوب، الباب ١، الحديث ١.

٢ - الاعتقادات، المجلسي: ٣٩.

الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكلّي في المعيّن، مثلاً الصلاة مركّبة من عشرة أجزاء، فالستّة أو السبعة أو الثمانية من هذه الأجزاء العشرة بنحو الكلّي في المعيّن؛ بمعنى أنّه ينطبق على أيّ ستّة مثلاً من هذه العشرة، مثل أن يبيع صاعاً من هذه الصيعان وله اختيار التطبيق على أيّ صاع أراد من هذه الصيعان الموجودة في الخارج.

فمن أعجب ما صدر منه - رضوان الله تعالى عليه - وذلك لأنّ في باب الكلّي في المعيّن الحكم على نفس الطبيعة المقيدة بكونها من هذا الموجود الخارجي، بمعنى تضيق دائرة انطباقها بواسطة ذلك التقييد، وأمّا فيما نحن فيه فليس الارتباط أو الهوية والعلاقة المجعولة بين اللفظ وطبيعة كلّية تضيقاً في انطباقها بواسطة تقييدها بكونها من هذا الخارج الموجود، بل لا بدّ وأن يكون الموضوع له مصداق مفهوم ستّة من العشرة مثلاً المرددة بين أن تكون هذه الستّة أو تلك الستّة أو غيرهما من مصاديق الستّة.

فالأولى: أن يقاس ما نحن فيه بالفرد المردّد لا بالكلّي في المعيّن. وبعبارة أخرى: في باب الكلّي في المعيّن لا بدّ وأن تكون نفس الطبيعة مع قطع النظر عن خصوصيات أفرادها الخارجية قابلة لأنّ تصير متعلّق الحكم، فلو لم يكن تقييد في البين لكانت سعة في دائرة انطباقها، وبواسطة التقييد حصل ضيق في تلك الدائرة.

وفيما نحن فيه لا يمكن أن يدعي المدعي وجود العلاقة، سواء كانت تلك العلاقة هي الهوية أو غيرها بين اللفظ وطبيعة كلّية؛ لما ذكرنا من أنّ مفهوم معظم الأجزاء أو ستّة من هذه العشرة ليس معنى الصلاة قطعاً، فلو كان لا بدّ وأن يكون مصداقهما - وليس مصداقهما إلاّ تلك المختلفات - فلا بدّ وأن

يكون طرف العلاقة تلك المختلفات، فيعود المحذور، فما فرضه جامعاً ليس بجامع، هذا.

مضافاً إلى أنه يرد عليه أيضاً الإشكال المتقدم، وهو أن يكون استعمال لفظ الصلاة في تامّ الأجزاء والشرائط مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، وبعيد أن يدعي المدعي شمول معظم الأجزاء لجميعها. وأما الجواب عن هذا بأنّ المعظم أخذ موضوعاً له بنحو اللابشرية عن الزيادة، فلا يأبى عن الاتحاد مع ما فيه الزيادة، فلا يصير مجازاً لو استعمل في التامّ، فغير تامّ؛ لأنّه من الواضح الجلي أن أسماء الأجناس موضوعة للماهيات اللابشرية، ومع ذلك استعمالها في الفرد بخصوصه مجاز، فاستعمال الإنسان وإرادة زيد بخصوصه مجاز.

الأمر الرابع: في ثمرة هذا البحث

ذكروا له ثمرتين:

الأولى: صحّة التمسك بالإطلاقات لرفع جزئية مشكوك الجزئية وشرطية مشكوك الشرطية ومانعية مشكوك المانعية بناءً على الأعم، وعدم الصحّة بناءً على الصحيح.

بيان ذلك: أنّ معنى التمسك بالإطلاق هو الأخذ بنفس الطبيعة التي ورد الحكم عليها، وإلغاء كلّ خصوصية وقيد يحتمل أن تكون مقيدة ومتخصّصة بها في مقام تعلّق الحكم.

وبعبارة أخرى: الإطلاق الذي نقول به في متعلّقات الأحكام بمقدّمات الحكمة هو تساوي أقدام متعلّق الحكم بالنسبة إلى جميع الخصوصيات الواردة

والحالات الطارئة عليه، ولكن كلّ ذلك مع انحفاظ نفس المتعلّق وتعلّق الشكّ بما هو خارج عن قوام ذات المتعلّق.

وأما الشكّ في شيء بأنّ له مدخلية في قوام ذاته أم لا؟ فلا يمكن رفعه بالإطلاق؛ لما بيّنا من أنّ معنى الإطلاق هو انحفاظ الذات وإرساله من حيث الخصوصيات، وأما مع الشكّ في مدخلية شيء في أصل الذات فلا يمكن أن تكون الذات منحفظة. فبناءً على هذا لو قلنا بالصحيح فالشكّ في الجزئية والشرطية والمانعية يرجع إلى أصل انحفاظ الذات، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

وأما لو قلنا بالأعم فيكون الشكّ في المذكورات راجعاً إلى الخصوصيات بعد انحفاظ الذات فيما لم يكن للمشكوك فيه مدخلية في المسمّى. ولا شكّ في أنّ صحّة التمسك بالإطلاق من ثمرات المسائل الأصولية؛ لأنّ منها يستنتج الحكم الكلّي الإلهي؛ وهو عدم كون الشيء الفلاني جزءاً أو شرطاً أو مانعاً للصلاة مثلاً.

وقد يشكل على هذه الثمرة؛ بأنّ الخطابات الواردة في الكتاب والسنة لم ترد في مقام بيان أجزاء العبادة وشرائطها، بل في مقام أصل التشريع، كقوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^(٢) وأمثالها من الآيات والروايات، والذي ورد في مقام ما يعتبر في المركّب العبادي، كصحيحة حمّاد الواردة في بيان أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها^(٣) يصحّ

١ - البقرة (٢): ٤٣.

٢ - التوبة (٩): ٦٠.

٣ - وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

التمسك بإطلاقها المقامي بناءً على كلا القولين، فلا تبقى ثمرة في البين.
وبعبارة أخرى: ماهية العبادات مجهولة عند أهل العرف والمحاورة؛ إذ
أنها من المخترعات الشرعية، ولا سبيل للعرف إلى فهم أجزائها وشرائطها،
فقبل بيان الشارع لأجزائها وشرائطها وموانعها لا معنى للتمسك بإطلاقها؛
لإجمالها من حيث المعنى، هذا. مضافاً إلى أن الأدلة العامة كلها وردت في مقام
أصل التشريع، وبعد بيان الشارع لها يصح التمسك بالإطلاق المقامي بناءً على
كل واحد من القولين؛ أي الصحيحي والأعمي.

والحاصل: أنه قبل بيان الشارع لأجزاء هذه الماهيات المخترعة
وشرائطها وموانعها لا معنى للتمسك بإطلاق الألفاظ الموضوعية لهذه الماهيات؛
لعدم فهم شيء منها وإجمالها، وبعد صدور البيان يمكن التمسك بالإطلاق
المقامي لتلك الأدلة المبيّنة للأجزاء والشرائط، ولا يحتاج إلى إطلاق تلك
الألفاظ أصلاً، إن فرض لها إطلاق.

والجواب: أن قضية عدم ورود الإطلاقات كلها في جميع ألفاظ العبادات
في مقام البيان دعوى بلا يتيّة وبرهان.

وأما إجمالها وعدم فهم شيء منها قبل صدور البيان من قبل الشارع وإن
كان صحيحاً ولكن بعدما صدر بيان من قبله بالنسبة إلى عدّة من الأجزاء
والشرائط والموانع؛ بحيث يصدق عليه لفظ الصلاة مثلاً بناءً على الأعم، ولم
نحرز كون دليل المبيّن في مقام بيان تمام ما له مدخلة في الصلاة مثلاً حتّى
يمكن التمسك بإطلاقه المقامي، ففي مثل هذا المورد يمكن التمسك بإطلاق
الأدلة العامة؛ أي الألفاظ الموضوعية للماهيات المخترعة.

الثانية: أنه بناءً على الأعم يمكن الرجوع إلى البراءة في مورد الشك في

الأقل والأكثر الارتباطيين إذا كان الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به. وأما بناءً على كون الألفاظ موضوعة للصحيح فلا يمكن الرجوع إليها، بل لابد من الرجوع إلى الاشتغال؛ وذلك لأنّ مورد البراءة دائماً فيما إذا كان الشك في ثبوت التكليف، ومورد الاشتغال هو الشك في السقوط بعد الفراغ عن الثبوت. ولا شك في أنّه بناءً على الأعم يرجع الشك إلى الثبوت فيما ليس له دخل في المسمّى، ويحتمل دخله في المأمور به، وبناءً على الصحيح يكون الشك في السقوط بعد الفراغ عن ثبوت التكليف وأنّ المأمور به هو الصحيح.

وأورد على هذه الثمرة بأنّ الرجوع إلى البراءة من آثار الانحلال - سواء قلنا بالصحيح أو الأعم - فلو قلنا بالانحلال تجري البراءة وإن كانت الألفاظ موضوعة للصحيح، كما أنّ أغلب القائلين بالبراءة هم القائلون بالصحيح.

والسرّ في ذلك: أنّه بناءً على الصحيح لابد أن يكون الجامع بين الأفراد الصحيحة منطبقاً على الأجزاء والشرائط الموجودة في الخارج - أعني المركّب الخارجي - انطباق الكلّي على أفرادهِ. فالمركّب الخارجي من حيث اتحاده مع الكلّي وانطباق الكلّي الجامع عليه يكون متعلّقاً للإرادة حقيقة، فإذا انحلّ إلى متيقّن المرادية ومشكوك المرادية فالبراءة تجري في المشكوك فيه؛ لأنّه بالنسبة إليه شك في الثبوت.

وشيخنا الأستاذ رحمته يقول بصحّة هذه الثمرة؛ حيث أنّه يقول بامتناع جامع ذاتي بين الأفراد الصحيحة، فالصحيح عنده ببر لابد أن يقول بوضع هذه الألفاظ للجامع البسيط المنتزع عن هذه المركّبات بعنوان أنّها ذات أثر كذا. ولا شك في أنّ مثل هذا الجامع الانتزاعي الذي ينتزع منها باعتبار كونها ذات أثر كذا لا ينطبق على نفس المركّبات انطباق الكلّي الطبيعي على أفرادهِ.

ويكون أمراً خارجاً عن حقيقة هذه المركبات، فالشك في جزئية شيء أو شرطيته لأحد هذه المركبات يرجع إلى الشك في حصول ذلك العنوان الانتزاعي الذي هو المأمور به بناءً على هذا القول وفي سقوط الأمر، فيكون مجرى الاشتغال.

ولكن تقدّم إمكان تصوير الجامع الذاتي الانطباقي بين الأفراد الصحيحة من كلّ واحد من هذه المركبات، وتثبت أدلة الإثبات كما تقدّم، فلا يمكن موافقته فيما أفاده، رضوان الله تعالى عليه.

ثمّ إنّ بعد ما تقدّم من إمكان تصوير الجامع السنخي بين الأفراد الصحيحة ووجودها بالوجدان لا يحتاج إلى ذكر الوجوه التي ذكروها لإثبات الجامع بينها من التبادر وعدم صحّة السلب وغير ذلك.

وكذلك بعدما تقدّم من عدم إمكان وجود الجامع بين أفراد الأعمّ من الصحيح والفاقد في مقام الثبوت فلا يبقى مجال للتمسك بالتبادر وعدم صحّة السلب وغير ذلك، كصحّة تقسيم تلك الألفاظ إلى الصحيح والفاقد، مع أنّها - أي تلك الأدلة - غير خالية عن المناقشة. هذا كلّ في العبادات.

حول وضع ألفاظ المعاملات

وأما المعاملات فقد وقع الكلام أيضاً في أنّها موضوعة للصحيح أو الأعمّ، وتنقيح الكلام في هذا المقام يتمّ برسم أمور:

الأول: في أنّ جريان هذا النزاع مبني على كون هذه الألفاظ - أي ألفاظ المعاملات - موضوعة للأسباب، وأما لو قلنا بوضعها للمسببات - كما هو كذلك - فلم يبق مجال للنزاع أصلاً، وذلك من جهة ما بيننا أنّ الصحّة والفساد متقابلان

تقابل العدم والملكة، والفساد عبارة عن عدم التمامية في موضوع قابل للتمامية، والمسببات عناوين واعتبارات بسيطة أمرها دائر بين الوجود والعدم، لا أنه هناك شيء موجود، تارة يكون غير تام فيقال بأنه بيع فاسد أو صلح فاسد مثلاً، وأخرى تام فيقال أنه صحيح.

وبعبارة أخرى: المتصف بالصحة والفساد لابد أن يكون مركباً حتى يقال عند وجود جميع أجزائه وشرائطه وفقد جميع موانعه بحيث يكون مؤثراً في وجود أثره: إنه صحيح وتام، وعند فقد جزء أو شرط أو وجود مانع: إنه فاسد غير تام.

وأما الشيء البسيط الذي لا جزء له ولا شرط ولا مانع له، بل إنما تكون هذه الأشياء من أسبابه، وليس هو إلا أثراً لما هو السبب التام فإذا تحقق السبب التام يوجد بلا تصوير نقص وعدم التمامية فيه، وإذا لم يتحقق لا يوجد شيء أصلاً، لا أنه يوجد ناقصاً وغير تام. هذا كله فيما إذا قلنا بأنها موضوعة للمسببات.

وأما إذا قلنا بوضعها للأسباب: فيمكن أن يقال بوضعها لخصوص السبب التام الذي اجتمعت فيه جهات التأثير، وهذا معنى وضعها للصحيح. ويمكن أن يقال بوضعها للأعم من ذلك.

الثاني: أنه من المعلوم أنها موضوعة للمسببات لا للأسباب؛ وذلك لأنّ الشارع لم يستعمل هذه الألفاظ إلا فيما يستعملها العرف فيها.

وبعبارة أخرى: لفظ البيع أو الإجارة أو الرهن أو القرض أو الصلح أو الطلاق أو النكاح أو غير ذلك من العناوين التي نسميها بالمعاملات كلها عناوين موجودة عند العرف والعقلاء؛ إذ عليها تدور معاش العباد، والشارع أمضى هذه العناوين بما لها من المعنى العرفي.

نعم، ربّما ينهى عن بعض أصنافها تخطئة أو تخصيصاً.
ولا شك في أنّ معاني هذه الألفاظ عند العرف عبارة عن نفس
المسببات، فلا يريد العرف من قوله: «بعت داري بكذا» أو «باع فلان داره
بكذا» إلا وقوع المبادلة بين داره وكذا من المال، وهكذا لا يفهم العرف من قوله:
«صالحت الشيء الفلاني بكذا» إلا وقوع المسالمة على مبادلة الشيء الفلاني
بكذا، وهكذا الحال في سائر العناوين.

فبناءً على هذا لا يبقى مجال للنزاع في باب المعاملات أصلاً، فالذين
بحثوا وتكلموا في أنّ ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة لخصوص الصحيح أو
للأعمّ منه ومن الفاسد لابدّ لهم من القول بوضع هذه الألفاظ للأسباب، وقد
عرفت ما في هذه الدعوى.

الثالث: أنّه بناءً على ما ذكرنا من وضعها للمسببات وأنّها أمور بسيطة فلا
يبقى مجال للتمسك بإطلاقها لرفع جزئية ما احتملت جزئيتها للسبب، أو شرطية
ما احتملت شرطيتها له، أو مانعية ما احتملت مانعيته له، مع أنّ المشهور قائلون
بصحّة التمسك بها في هذه المقامات.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الإطلاقات والعمومات الواردة في الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) منزلة على المعنى العرفي، فيكون
العموم وارداً على البيع بما له من المعنى عرفاً؛ بمعنى أنّ الشارع حكم بصحّة
كلّ ما هو بيع عرفاً من أيّ سبب حصل عنده.

فالحكم بنفوذ كلّ فرد من أفراد البيع العرفي ملازم لإمضاء سببية كلّ ما
هو سبب عند العرف، وإلا يلزم التخصيص في عموم ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ بخروج

ذلك الفرد المسبب عن السبب الكذائي .

نعم، لو كان الشك في مدخلية شيء عند العرف في السبب لا يمكن التمسك بهذا العموم أو الإطلاق لرفع المدخلية عندهم؛ لأن الحكم لا يثبت موضوعه؛ لأن موضوع حكم الشارع بالصحة والنفوذ هو ما كان بيعاً مسلماً عند العرف، ومع الشك يكون من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية لنفس العام، الذي لا يمكن أن يقول به أحد.

ومما تقدم تعرف ما فيما أفاده شيخنا الأستاذ في هذا المقام من أن إمضاء المسبب لا يلزم إمضاء السبب؛ لأنه على فرض السببية والمسببية فلبيع مثلاً وجود ولسببه وجود آخر، فيكون لكل واحد منهما وجود غير ما هو للآخر، وإمضاء أحد الوجودين ليس ملازماً لإمضاء الآخر.

ثم هو يردُّ أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: أن العقود والإيقاعات ليست من قبيل الأسباب بالنسبة إلى هذه العناوين، حتى يكون لهما وجودان، وإمضاء أحدهما لا يكون ملازماً لإمضاء الآخر، بل هي آلات لإيجاد هذه العناوين عند العرف، فإمضاؤه لهذه العناوين الموجودة بتلك الآلات بطور العموم إمضاء لآلية تلك الآلات عند الشرع أيضاً.

وإن شئت قلت: إن إمضاء الشارع الأقدس بطور العموم لهذه العناوين التي توجد بهذه الآلات التي هي آلات عند العرف كافٍ لنا لرفع الشك عن صحة بيع عند احتمال مدخلية شيء آخر في آلية تلك الآلة عند الشرع.

وفيه: أنه لا فرق بين الآلة والسبب؛ لأنه كما أن وجود السبب مغاير لوجود المسبب كذلك وجود الآلة مغاير لذي الآلة، فلو كان إمضاء المسبب غير ملازم لإمضاء سببية السبب فكذلك يمكن أن يقال: إن إمضاء ذي الآلة غير ملازم لإمضاء آلية الآلة، والجواب في كلا الموضعين واحد، وهو أن عموم

الحكم لجميع أفراد المسبب أو ذي الآلة ملازم لإمضاءهما.
وأما القول بأن الفرق بين الآلة والسبب التوليدي هو أن ذي الآلة بنفسه فعل اختياري قطعاً، وذلك كجميع الأفعال الاختيارية التي تصدر من أهل الصنائع بتوسط الآلات، بخلاف المسبب التوليدي فإنه ليس فعلاً اختيارياً بنفسه بل يتبع سببه، كالإحراق بالنسبة إلى الإلقاء في النار. ونتيجة هذا: أن أدلة نفوذ هذه العناوين تشملها إذا كانت العقود والإيقاعات من قبيل الآلات بالنسبة إليها؛ لأنها حينئذٍ أفعال اختيارية، وأما لو كانت من قبيل الأسباب والمسببات التوليدية فلا تشملها؛ لأنها غير اختيارية بنفسها.

فمخدوش من وجوه:

أما أولاً: فلأن باب السبب والمسبب بمعنى العلة والمعلول غير باب الأسباب والمسببات التوليدية؛ لأنه في الأول لكل واحد منهما وجود، وفي الثاني لهما وجود واحد، وما نحن فيه - أي باب العقود والإيقاعات مع هذه العناوين - لا يمكن أن يكون من قبيل الأول؛ لأن هذه العناوين لها وجود في عالم الاعتبار - غير وجودات أسبابها - أي العقود والإيقاعات - لأنها موجودات تكوينية؛ أي أفعال خارجية تصدر عن الأشخاص.

وثانياً: على فرض كونها غير اختيارية بنفسها لكن حيث إنها اختيارية بتوسط أسبابها فيقع محلاً للوضع والتكليف.

وثالثاً: عموم الحكم في البيع مثلاً بالنفوذ ملازم مع إمضاء سببية أسبابه بأي معنى كان.

الرابع: أنه بناءً على أن تكون ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب لا للمسببات فعلى مذهب الصحيح يمكن التمسك بالإطلاق أم لا؟

والتحقيق في هذا المقام: هو أنه لو قلنا بالوضع لما هو الصحيح عند

الشارع فيصير اللفظ مجملاً عند الشك في مدخلية شيء في سببته عند
الشارع؛ لعدم إحراز موضوع المطلق بناءً على هذا.

نعم، لو كان بصدد البيان من جميع الجهات لا بأس بالتمسك بالإطلاق
المقامي لا الكلامي، وأما لو قلنا بالوضع لما هو الصحيح عند العرف - كما هو
الصحيح؛ لأنه من المقطوع أن الشارع لم يضع هذه الألفاظ بوضع جديد في
مقابل الوضع العرفي - فلا مانع من التمسك بالإطلاق أصلاً إلا فيما احتمل دخله
فيها عرفاً أيضاً.

الأمر العاشر

الاشتراك

لا ريب في وقوع الاشتراك في أغلب اللغات وكذلك الترادف، فضلاً عن إمكانهما الوقوعي؛ وذلك لأنّ نفي الإمكان الذاتي لا ينبغي أن يحتمله أحد، وما ذكروه من الأدلة على الوجوب أو الامتناع^(١) معلوم الفساد، فلا يليق بأن يذكر أو يسطر.

وأما منشأ وجود الاشتراك وكذلك الترادف فلا يبعد أن يكون غالباً هو اختلاف الطوائف والبلدان من أمة واحدة، كما أنّه في الأعلام الشخصية يمكن أن يكون من هذه الجهة، ويمكن أن يكون من جهة استحسان اللفظ، فيختار الثاني كما اختاره الأول.

وعلى كلّ تقدير: بعد وضوح وجوده - فضلاً عن إمكانه - لا تبقى ثمرة للبحث عن منشأه.

١ - لاحظ مفاتيح الأصول: ٢٣.

الأمر الحادي عشر

استعمال اللفظ وإرادة المعنيين

هل يجوز استعمال اللفظ وإرادة معنيين منه في استعمال واحد، أو لا؟
فنقول: إنَّ محلَّ البحث هو إرادة كلِّ واحد من المعنيين بطور الاستقلال،
كما كان يراد كلُّ واحد منهما من اللفظ منفرداً، لا استعمال اللفظ في مجموع
المعنيين، سواء كان المجموع معنىً حقيقياً للفظ أو معنىً مجازياً له.
والتحقيق: عدم جوازه مطلقاً؛ لا على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز،
لا في المفرد ولا في التثنية ولا في الجمع.

بيان ذلك: أنَّ حقيقة الاستعمال - كما بيَّنا سابقاً - هو إلقاء المعنى إلى
الطرف بإلقاء اللفظ، وهذا لا يمكن إلَّا بأن يكون اتحاد بين اللفظ والمعنى،
وحيث إنَّ هذا الاتحاد ليس حقيقياً - لأنَّ اللفظ من مقولة والمعنى غالباً من
مقولة أخرى - فلا بدَّ أن يكون اعتبارياً.

وإن شئت فسمه بالهوهوية الاعتبارية، أو بأنَّ اللفظ وجود تنزيلي
للمعنى؛ ولهذا قالوا: إنَّ للشيء أربعة أنحاء من الوجودات، وعدّوا منها الوجود
اللفظي، فإذا كان حقيقة الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يكون وجود واحد

لطبيعي اللفظ وجوداً لهذه الماهية، ووجوداً آخر لماهية أخرى ؟
 لا يقال : إنّ الذي لا يمكن هو أن يكون وجود واحد شخصي وجوداً
 لماهيتين بالذات، لا وجوداً تنزلياً لهما. والفرق واضح ؛ لأنّ الماهية بناءً على
 أصالة الوجود عبارة عن حدّ الوجود، فهو تابع في الوحدة والتعدد للوجود،
 وبناءً على أصالة الماهية ينعكس الأمر ؛ أي الوجود تابع له في الوحدة والتعدد.
 وعلى كلّ تقدير : لا يمكن أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين
 بالذات، وأمّا الوجود التنزيلي فليس وجوداً للشيء حقيقة وإنّما هو صرف
 اعتبار، فيمكن أن يعتبر وجود واحد وجوداً لشيئين أو أكثر.

لأنّا نقول : نعم، لا مانع من أن يكون الوجود الواحد وجوداً اعتبارياً لعدّة
 أشياء مجتمعة، وأمّا على سبيل الاستقلال والانفراد فلا يمكن ؛ لأنّ معنى اعتبار
 الاتحاد بين اللفظ وهذا المعنى هو أن يكون الإثنين واحداً، وحيث إنّ وجود
 اللفظ وجود شخصي فليس هناك وجود آخر حتّى يتحد مع ذلك المعنى الآخر.
 ولا يقاس بمقام الجعل ؛ لأنّه هناك يعتبر الواضع الاتحاد بين طبيعي اللفظ
 والمعاني المختلفة بالنوع أو بالشخص، ففي الحقيقة مرجع ذلك الجعل
 والاعتبار إلى أنّ كلّ وجود من وجودات هذه اللفظة متحد مع معنى من هذه
 المعاني، وهذا غير مقام الاستعمال ؛ حيث إنّّه يوجد وجوداً واحداً من طبيعي
 اللفظ، ويجعله وجوداً تنزلياً لهذا المعنى ويفنيه فيه ويلقي المعنى بإلقائه،
 وليس وجود آخر في البين حتّى يلقي المعنى الآخر بإلقائه، هذا.

مضافاً إلى أنّ نظره إلى اللفظ آلي وإلى المعنى استقلالي ؛ بحيث يكون
 غافلاً عن اللفظ بالمرّة، فباللفظ ينظر إلى المعنى، فتمام نظره إلى هذا المعنى،
 وفي تلك الحالة - أي في حالة نظره الآلي إلى اللفظ والاستقلالي إلى ذلك
 المعنى - لا يمكن أن يكون له لحاظ آخر آلي إلى اللفظ ولحاظ آخر استقلالي

إلى المعنى الآخر. وهذا غير قدرة النفس على لحاظ المعاني المختلفة في آنٍ واحد كما توهم؛ لأنّه لا مانع من ملاحظة النفس في آنٍ واحد للمعاني المختلفة بالوجدان؛ لأنّها من عالم السعة والإحاطة.

والمحذور في المقام ليس ذلك؛ لأنّا نقول بصحّة إرادة مجموع المعنيين أو المعاني من اللفظ في استعمال واحد، بل المحذور في أنّه مع لحاظه اللفظ فانياً في هذا المعنى في حين هذا اللحاظ الآلي كيف يمكن أن يراه فانياً في المعنى الآخر.

فإذا عرفت هذا تعرف: أنّه لا فرق بين أن يكون المعنيان حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين؛ لاتحاد المناط في الجميع، وهو عدم إمكان أن يكون وجود واحد شخصي وجوداً تنزلياً لمعنيين، أو عدم إمكان لحاظ اللفظ في استعمال واحد بلحاظين آليين. وأمّا التثنية والجمع فقد ظهر حالهما ممّا ذكرنا؛ لوحدة الملاك والمناط في الجميع.

ولكن ربّما يتوهم: أنّهما في قوّة تكرار اللفظ، فكأنّه هناك لفظان في التثنية وألفاظ في الجمع.
وهو توهم فاسد:

أمّا أولاً: فلأنّ هيئة التثنية موضوعة لفردين من طبيعة واحدة من معنى المفرد، وأمّا فرد من أحد معنييه وفرد آخر من المعنى الآخر فلا؛ لأنّه خلاف المتفاهم العرفي، فإنّ العرف لا يفهم من العينين فرداً من الباكية وفرداً آخر من الجارية، بل إمّا فردين من الجارية أو من طبيعة أخرى، وهذا معنى واحد للفظ واحد، ولا تكرار في اللفظ أصلاً. وكذلك الحال في الجمع عيناً حرفاً بحرف.
وأمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّمنا أنّهما في قوّة تكرار اللفظ فهناك لفظان ومعنيان، لا لفظ واحد ومعنيان.

نعم، إذا أُريد من فردان من الجارية وفردان من الباكية مثلاً فيكون من قبيل ما نحن فيه - أي يكون من استعمال لفظ واحد في معنيين - ويكون محالاً. ولكنّه لا ربط له بمفهوم التثنية والجمع، ويكون حالهما من هذه الجهة حال سائر الألفاظ.

فالحقّ: عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مطلقاً في جميع الشقوق.

الأمر الثاني عشر

المشتق

وقبل البحث لابد من ذكر مقدّمة :

مقدّمة

قد وقع النزاع في أنّ المشتقّ بما له من المعنى الذي سنبينه هل هو حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ بعدما كان متلبساً سابقاً، أم لا؟ بعد اتفاقهم على أنّه حقيقة في المتلبّس في الحال، ومجاز فيما لم يتلبّس بعد.

وقد يقال: بأنّ السرّ في اختلافهم فيما انقضى عنه المبدأ واتفاقهم على مجازية ما لم يتلبّس بعد هو أنّ المشتقّ عبارة عن الذات الذي حصل له التلبّس بالمبدأ في الجملة - أي من دون تقييد ذلك التلبّس بزمان دون زمان - بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ يمكن أن يقال: حصل ذلك التلبّس وصار فعلياً ولو في الزمان الماضي، فيكون إطلاق المشتقّ عليه بما له من المعنى حقيقياً، وذلك بخلاف ما لم يتلبّس به بعد فإنّ معنى المشتقّ - أي من حصل له التلبّس بالمبدأ -

لم يصّر بالنسبة إليه فعلياً، فلا يصح إطلاقه عليه إلا بنحو من العناية؛ أي على سبيل الأول والمشاركة، كقوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه»^(١).

وأنت خبير: بأنه لو كان معنى المشتق «من حصل له التلبس بالمبدأ» من دون تقييد ذلك التلبس بزمان فلم يبق مجال للنزاع بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ أيضاً، بل يجب أن يقال بأن إطلاقه عليه أيضاً حقيقي كالتلبس في الحال.

بل لو كان معنى المشتق الذات المتلبس بالمبدأ من دون تقييده بزمان دون زمان - وربما يؤيد هذا قولهم: إن اسم الفاعل مشترك بحسب المفهوم بين الأزمنة الثلاثة؛ ولذلك يصح أن يقال: زيد ضارب الآن أو غداً أو أمس - يجب أن يكون إطلاقه واستعماله حتى فيما لم يتلبس حقيقياً.

فالسر في هذا الاختلاف والاتفاق ليس إلا من جهة ما يفهمه العرف وأهل المحاورة من ضيق المفهوم وسعته بالنسبة إلى بعض المفاهيم والشك بالنسبة إلى بعض الموارد الأخر. فكل مفهوم إذا لاحظناه يكون له سعة نعلم بانطباقه على بعض الموارد، وله ضيق من ناحية أخرى نعلم بعدم انطباقه على بعض الموارد الأخر.

وربما نشك بالنسبة إلى بعض الموارد من جهة الشك في سعته وضيقه بالنسبة إليه، وذلك كمفهوم الخشب مثلاً نعلم بانطباقه على الأخشاب المتعارفة، ونعلم بعدم انطباقه على الأوراق والأوراد اليابسة، ونشك في انطباقه على القصب مثلاً.

فكذلك فيما نحن فيه يفهم العرف من لفظ المشتق معنى معلوم الانطباق

على المتلبس فعلاً، وكذا معلوم عدم انطباقه على ما لم يتلبس بعد، ومشكوك الانطباق على ما انقضى عنه المبدأ بعدما كان متلبساً في الزمان الماضي، فهذا هو سرّ الاختلاف فيما انقضى والاتفاق في المتلبس في الحال وفيما لم يتلبس بعد.

وقد يتوهم: بأن منشأ الاختلاف هو اختلاف نظرهم في الحمل: فمن يقول بعدم صحّة الإطلاق على ما انقضى من دون عناية يقول بأنّ حمل المشتقّ على الذات من قبيل حمل المواطة وهو عبارة عن كون المحمول عين الموضوع وجوداً وإن كان غيره مفهوماً، ومعلوم عدم اتحاد الذات الذي انقضى عنه القيام مثلاً وجوداً مع مثل القائم.

ومن يقول بصحّة الإطلاق الحقيقي يقول بأنّ حمل المشتقّ على الذات حمل اشتقاقي الذي مناطه صرف انتساب الحدث إلى الذات، ومعلوم أنّ الذات الذي تلبس بالمبدأ ولو في الزمان الماضي حصل له هذا الانتساب، فيكون الإطلاق حقيقياً والاستعمال من دون عناية.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ.

وأما بالنسبة إلى ما لم يتلبس بعد فلا فرق بين أن يكون من قبيل حمل المواطة أو الاشتقاق، فلا يكون الاستعمال حقيقياً على كلّ حال: أمّا بناءً على الأوّل فواضح؛ لما ذكرنا فيما انقضى، وأمّا بناءً على أن يكون الحمل حمل اشتقاق فلأنّ الانتساب لم يحصل؛ لعدم حصول التلبس بعد.

وأنت خير أولاً: بأنّ حمل المشتقّ على الذات من قبيل حمل المواطة لا حمل الاشتقاق، وحمل الاشتقاق هو حمل المبدأ على الذات، وهو الذي لا يصحّ تحميله على الذات إلا بتقدير «ذو» أو باشتقاق مشتقّ من تلك المادّة وحمله على الذات؛ ولذلك سمّي بـ «حمل ذو هو» مقابل حمل المواطة

المسمّى بـ «حمل هو هو»، فلو كان المبنى ما ذكره لم يبق وجه للنزاع فيما انقضى بل يجب الاتفاق على المجازية فيه.

وثانياً: لو كان صرف الانتساب كافياً في صحّة الاستعمال على نحو الحقيقة فلا فرق في ذلك بين الانتساب إلى المبدأ الماضي المنقضي أو الآتي الذي لم يتحقّق بعد، وطرف النسبة معدوم في كليهما حال الانتساب، غاية الأمر في أحدهما كان وانعدم، وفي الآخر منعدم وسيكون.

وعلى كلّ حال: توضيح هذا البحث وتحقيقه يتمّ برسم أمور:

الأمر الأوّل: المراد من المشتقّ هنا

المشتقّ في هذا المقام عبارة عن كلّ مفهوم يحمل على الذات بملاحظة اتصافه بأمر خارج عن ذاته؛ بأن لا يكون ذلك الوصف العارض على الذات من قبيل الذاتي الإيساغوجي للذات؛ أي لا يكون جنساً ولا فصلاً ولا حدّاً تامّاً له؛ لأنّه لو كان أحد هذه الأمور فبانعدامه ينعدم الذات ولا يبقى موضوع في البين حتّى نقول بأنّ استعمال المشتقّ حقيقة فيه أو مجاز؛ وذلك لأنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلف، وإلا يلزم الخلف.

ولذلك قلنا في بعض المباحث العلمية: إنّ أحسن علامة للتمييز بين الذاتي والعرضي هو أن يسلب شيء عن الموضوع، فإن انتفى الموضوع بانتفاء ذلك الشيء فهذا علامة قطعية بأنّ ذلك الشيء ذاتي لذلك الموضوع، وإلا فلا. وأيضاً لا يكون ذلك المحمول من قبيل الذاتي في كتاب البرهان، والذاتي في ذلك الباب عبارة عمّا ينتزع عن نفس الذات بلا ضمّ أيّ ضميّة، ولو كانت تلك الضميّة من الأمور الاعتبارية كالزوجية بالنسبة إلى الزوج والملكية بالنسبة إلى الملك.

بل جميع مبادئ الأحكام الشرعية - وضعية كانت أم تكليفية - بالنسبة إلى مشتقاتها التي تحمل على موضوعات المسائل الفقهية - من الطهارات إلى الديات - مثلاً يحمل الوجوب على الصلاة فيقال: إنها واجبة، أو الجزئية مثلاً على السورة فيقال: إنها جزء، وكذلك في سائر الأحكام التكليفية والوضعية بواسطة ضم اعتبار شرعي إلى موضوعاتها.

فالذاتي في كتاب البرهان حيث إنه ينتزع من نفس الذات من دون ضم أيّ ضميّة إليه خارج عن هذا البحث؛ لأنّ الانقضاء لا يتصور في مثل هذا المحمول أيضاً، بل يكون من لوازم الذات ولا ينفك عنه. وأيضاً لا يكون المحمول من الأوصاف والعوارض الملازمة للذات غير المنفكة عنها كقرشية المرأة ومخالفة الكتاب بالنسبة إلى الشرط.

فتلخص ممّا ذكرناه: أنّ محلّ البحث هو كلّ ما يحمل ويجري على الذات، ويكون عنواناً للذات بملاحظة اتصاف الذات بمبدأ اشتقاقه أو بواسطة ضمّ ضميّة إلى الذات ولو كانت الضميّة من الأمور الاعتبارية، بشرط أن لا يكون المحمول ذاتياً إيساغوجياً ولا في كتاب البرهان. وأيضاً لا يكون المحمول من الأوصاف والعوارض غير المفارقة.

فالنسبة بين المشتق في محلّ البحث مع المشتق عند علماء العربية عموم وخصوص من وجه؛ لأنّ المشتق عند علماء العربية عبارة عن الألفاظ التي يكون لهيئتها وضع نوعي؛ بمعنى أنّ أهل اللسان وضعوا هذه الهيئة في ضمن أيّ مادة كانت للمعنى الفلاني.

بل يكون لمادّتها أيضاً وضع نوعي بالمعنى الذي تقدّم - أي وضعوا هذه المادّة في ضمن أيّ هيئة حصلت للمعنى الفلاني - وذلك كالأفعال الثلاثة؛ أي الماضي والمضارع والأمر، من المزيد أو المجزّد، ومن الصحيح أو غير

الصحيح، والمجرد من الثلاثي أو الرباعي، والمصادر مطلقاً، وأسماء المصادر، وأسماء الفاعلين والمفعولين، والصفات المشبهة، إلى غير ذلك من المشتقات. وأما الجوامد عندهم عبارة عن الألفاظ الموضوعية وضماً شخصياً بماذتها وهيئاتها لمعنى من المعاني، وذلك كأسماء الأجناس والأعلام الشخصية وغيرهما.

فمادة الاجتماع كالصفات المشتقة الجارية على الذوات إذا لم تكن ذاتياً إيساغوجياً ولا ذاتياً في كتاب البرهان، وذلك ككثير من أسماء الفاعلين والمفعولين وغيرهما.

ومادة الافتراق من جانب المشتق عند علماء العربية كل ما كان من المشتقات الموضوعية بالوضع النوعي من الذاتيات بكلاً قسميه. والافتراق من المشتق في محل البحث كالجوامد التي تجري على الذات، وليست بذاتية بكلاً معنييه للذات، وذلك كالزوج فإنه وما يشبهه من الجوامد الجارية على الذوات داخل في محل النزاع؛ لعموم الملاك، وهو جريه وحمله على الذات مع بقاء تلك الذات بعد انقضاء مبدئه عنه في بعض الأحيان.

ومما يشهد بذلك: ما ذكره فخر المحققين رحمته في «الايضاح» فيما إذا كان له زوجتان كبيرتان أَرْضَعَتَا زوجته الصغيرة، فقال: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، وأما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف. واختار والذي المصنف وابن ادریس رحمتهما تحريمها؛ لأنه يصدق عليها أنها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء مبدأ الاشتقاق»^(١)

وهذا الكلام ومثله ما عن «المسالك»^(١) يدلّ على دخول مثل الزوجة ممّا يجري على الذات، وليس بذاتي بكلا معنييه، ويكون ممّا يبقى الذات بعد انقضاء ذلك الأمر الاعتباري عنه في محلّ النزاع، مع أنّه من الجوامد وليس من المشتقات بالمعنى الذي ذكرنا لها.

ولا بأس في التكلّم في هذه المسألة من ناحيتها الفقهية، وإن كان خارجاً عن الفنّ.

فنقول: لا شكّ في أنّ ما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع، ومن جملة المحرّمات بالنسب الأمّ النسبي للزوجة، فتحرم أيضاً الأمّ الرضاعي لها؛ لقوله عليه السلام: «الرضاع لحمه كلحمه النسب»^(٢) وأيضاً تحرم بنت الزوجة نسباً مؤبداً بشرط الدخول بأُمّها، وجمعاً مع الأمّ ولو لم يدخل بها، فكذلك بنت الرضاعي للزوجة تحرم أبداً مع الدخول بأُمّها وجمعاً ولو لم يدخل بها.

إذا عرفت هذا فنقول: في مفروض المسألة لا بدّ وأن يفرض اللبن لغير زوج الصغيرة؛ أي يكون لبن كلّ واحدة من الكبيرتين لفحل آخر غير زوج الصغيرة، وإلا يكون حرمة الصغيرة من جهة البنتية لزوجها لا من جهة كونها ربيبة، فلا يحتاج إلى فرض الدخول بإحدى الكبيرتين بل لو حملتا منه بغير دخول - كما ربّما يتفق بالملامسة وانجذاب الماء - تحرم الصغيرة بعد حصول الرضاع الشرعي؛ لأنّها تصير بنته.

وبعد بيان ذلك نقول: أمّا حرمة المرضعة الأولى فمن جهة صيرورتها أمّ

١ - مسالك الأفهام ١: ٤٧٥.

٢ - لم نعثر عليه في كتب الحديث، ولكنّه موجود في الكتب الفقهية، كالمهذّب البارع ٣:

٢٣٦ والجواهر ٢٩: ٣١٠.

زوجته. وأمّا حرمة الصغيرة فلصيرورتها ربيبة بالرضاع، فمع الدخول بإحدى الكبيرتين تحرم مؤبداً، وإلاّ جمعاً. وأمّا المرضعة الثانية فإن قلنا بأنّ المشتق حقيقة فيما انقضى فتحرم كالأولى بواسطة صيرورتها أمّ زوجته، وإلاّ لا تحرم أصلاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ حصول الزوجية ولو كان في زمان متقدّم كافٍ لحرمة أمّها ولو في زمان متأخّر عن زمان الزوجية، مثلاً لو عقد على امرأة ثمّ طلقها تحرم أمّها أبداً، ولو بعد طلاق بنتها، فليكن الأمر في الأمومة الحاصلة من الرضاع أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: في باب النسب تحرم أمّ من كانت زوجته، فكذلك في باب الرضاع. وبناءً على هذا لا تكون حرمة المرضعة الثانية أيضاً مبنية على مسألة المشتق.

نعم، هاهنا إشكال آخر: وهو أنّه لا شكّ في أنّ الأمومة مع البنتية متضائفان، والمتضائفان متكافئان قوّة وفعلاً، وهما في مرتبة واحدة، فبناءً على هذا ظرف حصول الأمومة ظرف انتفاء الزوجية. فعنوان أمّ الزوجة -الذي هو موضوع الحرمة- لا يتحقّق في عالم الوجود؛ لأنّها حين ما تكون زوجة ليست بأمّ، وحين ما تكون أمّاً ليست بزوجة.

وأجيب عن هذا: بأنّ الرضاع الشرعي -سواء كان تحقّقه بخمسة عشر رضة متوالية أو بشدّ العظم وإنبات اللحم- علّة لحصول أمومة المرضعة وبنتيه المرتضعة، فالأمومة والبنتية معلولان لعلّة واحدة وفي رتبة واحدة، وما هو سبب ارتفاع الزوجية هو بنتية المرتضعة لزوجته الكبيرة؛ أي صيرورتها ربيبة له، فيكون ارتفاع الزوجية متأخراً رتبة عن حصول البنتية التي هي في رتبة حصول الأمومة، فالزوجية ثابتة في مرتبة حصول الأمومة للرضعة والبنتية للمرتضعة، وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة. فيتحقّق موضوع

الحرمة: أي عنوان أم الزوجة في رتبة حصول الأمومة للرضعة وحصول البنتية للمرتضعة.

ولكن أنت تدري: بأنّ التقدّم والتأخّر الرتبي لا يفيد في مثل هذه الموارد مع وحدة زمان حصول أمومة الرضعة وحصول بنتية المرتضعة مع ارتفاع وعدم الزوجية بحكم وحدة زمان العلة مع زمان المعلول، ففي زمان حصول الأمومة لا زوجية في البين، وإلا يلزم اجتماع النقيضين، مع أنّه يجب في التحريم اجتماع الأمومة مع الزوجية في عالم الوجود زماناً؛ لكي يتحقّق موضوع الحكم.

ويمكن أن يجاب: بأنّ موضوع الحكم هو أمومة من كانت زوجته كما تقدّم آنفاً، فلا يرد هنا إشكال أصلاً.

لكن فيه: أنّه بناءً على هذا لا تكون المسألة مربوطة بمحلّ بحثنا حتّى بالنسبة إلى الرضعة الثانية، فنحرم الرضعة الثانية أيضاً، سواء قلنا بأنّ المشتق حقيقة في الأعم، أم لا؟

الأمر الثاني: جريان النزاع في أسماء الزمان

بعدما عرفت في الأمر الأول: أنّ محلّ النزاع هو ما كان جارياً على الذات وحاكياً عنه وعنواناً له ولا يكون ذاتياً له بكلا معنييه حتّى يمكن بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ عنه، ربّما يتوهم عدم جريان هذا النزاع في أسماء الزمان؛ وذلك لأنّ الذات الموصوف بالمبدأ فيها نفس تلك القطعة من الزمان الذي هو ظرف حدوث هذا الحدث الذي نسمّيه بالمبدأ.

ولا شكّ في أنّ نفس تلك القطعة من الزمان أيضاً ينقضي بانقضاء الحدث

الواقع فيه ؛ لأنّه من الأمور غير القارّة التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود - أي ما لم ينعدم الجزء السابق لا يوجد الجزء اللاحق ، شأن جميع الأمور التدريجية غير القارّة - فلا يبقى موضوع في البين بعد انقضاء المبدأ حتّى نقول بأنّ استعمال المشتقّ - أعني اسم الزمان - حقيقة فيه أو مجاز .

وأجاب صاحب «الكفاية» عن هذا الإشكال^(١) : بأنّ انحصار مفهوم عامّ في فرد لا يوجب وضع اللفظ لذلك الفرد الخاصّ ، ألا ترى أنّ مفهوم واجب الوجود مع أنّه منحصر في الفرد - وذلك لامتناع تعدّد الواجب بأدلة التوحيد - لم يوضع لفظ واجب الوجود لذلك الفرد الخاصّ ، بل موضوع للمعنى العامّ الكلّي ، ففي المقام أيضاً زمان حدوث كلّ حادث - سواء كان ذلك الحادث من الأمور التدريجية غير القارّة مثل نفس الزمان ، أو من الأمور القارّة التي لوجودها بقاء في دار الوجود ، أو كان دفعي الحصول ثمّ ينعدم دفعة - عبارة عن تلك القطعة التي تكون ظرفاً لحدوث ذلك الحادث ويكون منحصرّاً به ، ولا يمكن أن يكون لهذا الحادث زمان آخر غير تلك القطعة .

فزمان وجود كلّ حادث مطلقاً - بأقسامها الثلاثة - منحصر في الفرد وله مصداق واحد ، ولكن مفهوم زمان ذلك الحادث عامّ ، فلو فرضنا - محالاً - أنّ لذلك الحادث ألف زمان لكان مفهوم زمان ذلك الحادث ينطبق على الكلّ ، فبانقضاء ذلك الفرد من الزمان - أي تلك القطعة التي هي زمان ذلك الحادث - لا ينقضي المفهوم العامّ . وما هو الموصوف للمشتقّ - أي اسم الزمان - ليس تلك القطعة الخارجية من الزمان بل ذلك المفهوم العامّ ، وهو لا ينقضي بانقضاء الحدث ، هذا ما أفاده بتقريب منّا .

وأنت خير أولاً؛ أنه بناءً على هذا يكون هذا البحث لغوياً لا ثمرة فيه أصلاً؛ لأن ذلك المفهوم العام ولو كان لا ينقضي بانقضاء الحدث ولكن حيث إنه لم يكن له مصداق آخر فلم يبق ثمرة وفائدة لإطلاق المشتق عليه حتى يقع النزاع في أن الاستعمال حقيقي أو مجازي.

وثانياً؛ أن حمل المشتق على الذات يكون على مفهوم الذات باعتبار حكايته ومرآيته عن مصاديقه، وإلا فنفس المفهوم بما هو هو لا يحكم عليه بهذه الأحكام، فإذا يقال مثلاً: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات» ليس هذا الحكم على مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم موجود في الذهن، بل بما هو حاكٍ عن مصداقه الأزلي القديم.

إذا عرفت هذا فنقول: حيث إنه لا مصداق آخر لهذا المفهوم غير ما انقضى وانعدم بانقضاء الحدث فلا يمكن أن يصير موضوعاً للمشتق أصلاً، حتى ولو التزمنا باللغوية وقلنا بعدم مضرية عدم الثمرة.

وأجيب أيضاً*: بأن الموضوع في مثل مقتل الحسين عليه السلام أو ميلاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمثالهما ليس تلك القطعة من الزمان الذي حصل فيه قتله عليه السلام أو ميلاده صلى الله عليه وآله وسلم، بل هو مفهوم يوم العاشر من المحرم من دون تقييده بتلك السنة التي وقع فيها هذه المصيبة العظمى، بل بما هو مرآة وحاكٍ عن مصاديق هذا المفهوم، من أي سنة من السنين التي بعد وقوع ذلك الحادث العظيم ونفس تلك السنة، ومعلوم أن هذا المعنى باقي بمرّ الدهور إلى قيام يوم القيامة، وهكذا الحال في لفظة الميلاد وغيره ممّا يشبهه.

ولكن أنت خير؛ بأنه لو كان الموضوع للفظ مقتل الحسين عليه السلام هو ماهية

يوم العاشر من دون ملاحظة وجودها الخارجي لكان لهذا الكلام وجه؛ لأنّ الماهية الكلّية لا تتبدّل بتبدّل الأفراد، فيكون الموضوع محفوظاً بعد انقضاء المبدأ.

وأما لو كان الموضوع هو اليوم العاشر من المحرّم مثلاً بوجوده الخارجي؛ بمعنى أنّ المفهوم موضوع ولكن بما هو حاكٍ عن وجوده الخارجي ومرة له فذلك الوجود الذي كان متلبساً بالمبدأ انقضى قطعاً؛ لأنّ وجود الطبيعة في ضمن كلّ فرد غير وجودها في ضمن فرد آخر، فيعود الإشكال.

والتحقيق في الجواب: أنّ اليوم والشهر والسنة والقرن وأمثالها ولو كان بالنظر الدقيق ما لم ينعدم جزء منها لا يوجد الجزء اللاحق لذلك الجزء، ولكنّه عند العرف توجد هذه الأمور تماماً وكمالاً في آن أول وجودها وفيما بعد ذلك الآن، ويرى العرف بقاء وجودها لا حدوث الأجزاء الآخر.

وسيجيء بيان هذا المطلوب في باب استصحاب الزمان والأمور التدريجية غير القارّة مفصلاً إن شاء الله.

فبناءً على هذا يكون اليوم العاشر من المحرّم، الذي قتل فيه الحسين عليه السلام مثل «زيد» مثلاً له حدوث وبقاء، فإذا كان في ساعة منه متلبساً بالمبدأ وفي ساعة أخرى غير متلبس به بل كان منقضياً عنه يصدق في الساعة الثانية أنّ هذه الذات كانت متلبسة بهذا الحدث، والآن انقضى عنها مع بقاء الذات.

نعم، إطلاق التقتل على غير تلك السنة التي قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازاً على كلّ حال، سواء قلنا بأنّ المشتق حقيقة في الأعمّ أم لا، ويكون إطلاقه من باب المماثلة، وهكذا الحال في سائر الألفاظ التي تكون من هذا القبيل.

الأمر الثالث : في المراد من الحال

المراد من الحال في قولهم : «المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال اتفاقاً» هو حال التلبس بالمبدأ ، لا حال النطق المقابل للزمان الماضي والاستقبال ، وحال الجري والانتساب ؛ أي حال النسبة الإيقاعية وظرفها . والفرق بين هذه الثلاثة واضح ؛ لأن المراد من حال التلبس بالمبدأ هو فعلية اتصاف الذات بالمبدأ وقيام المبدأ بها .

وبعبارة أخرى : عنوان المشتق عنوان ينتزع عن الذات بملاحظة قيام عرض من الأعراض التسعة أو قيام أمر اعتباري بالذات ، وأما المشتقات التي تكون مقومة لأصل الذات - التي نسميها بالذاتي الإيساغوجي - أو ما ينتزع عن نفس الذات من دون انضمام أمر خارج إليه - التي نسميها بالذاتي في كتاب البرهان - فقد تقدم أنها خارجة عن محل بحثنا ، وليس المراد من حال التلبس إلا هذا المعنى ؛ أي حال انضمام ذلك المبدأ إلى الذات .

ولا تتوهم ممّا ذكرنا : أنّ زمان الانضمام جزء لمفهوم المشتق ، بل المراد فعلية الانضمام ، وحيث إنّ فعلية الانضمام والتلبس من الحوادث الزمانية فلا بدّ من وقوعها في زمان ، وإلا فليس الزمان جزء لمفهوم الأفعال ، فضلاً عن الأسماء .

والحاصل : أنّ المراد من حال التلبس هو فعلية انضمام المبدأ إلى الذات ، والمراد من حال الجري هو حال النسبة التي توقعها بين الذات والمشتق . وأما حال النطق فواضح أنّ المراد منه حال التكلم بهذا الكلام ، فإذا

فرضنا أنَّ زيدا كان راكباً في اليوم الذي كان قبل يوم أمس وأنت قلت: «إنَّ زيدا راكب أمس» فحال التلبس في هذا المثال هو اليوم الذي قبل يوم أمس، وحال الجري والانتساب هو أمس، وحال النطق هو حال التكلم بهذا الكلام.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شك في أنَّ في حال التلبس - أي في حال قيام المبدأ بالذات وانضمامه إليها - يكون المشتق متحداً مع الذات نحو اتحاد - على اختلاف أنحاء المبادئ - وهذا هو مناط حمله عليه بالحمل الشائع والمواطاة.

فلا معنى لأن لا يكون الجري في هذا الحال حقيقة، ويكون حقيقة في غير هذا الحال، والحال أنَّ مناط انتزاع العرف المشتق عن الذات هو هذا الحال. وأمَّا حال التكلم والنطق فيمكن أن يكون في حال عدم قيام المبدأ بالذات، بل في حال انقضائه عنها أو عدم فعليته وتلبسها به بعد.

نعم، يمكن أن يكون في تلك الحال أيضاً، فإذا اتفق كونه فيها فلا شك في أنَّ استعماله فيه حقيقة، وأمَّا إذا اختلفا بالنسبة إلى ما لم يتلبس به بعد حصل الاتفاق على المجازية، وبالنسبة إلى ما انقضى عنه التلبس والفعلية وقع الخلاف.

وقد ظهر ممَّا ذكرنا: عدم منافاة قولهم: «إنَّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال» مع عدم أخذ الزمان في مفهوم الأسماء؛ وذلك لأنَّ منشأ هذا التوهم ليس إلا تقييد كونه حقيقة اتفاقاً بالحال، فيقال: لو لم يكن الحال داخلياً في مفهوم المشتق ومأخوذاً فيما هو الموضوع له لم يكن لهذا التقييد وجه. ولكنك عرفت أنَّ المراد من الحال ليس زمان الحال بل المراد منه فعلية التلبس. وأيضاً اندفع توهم آخر: وهو أنَّه حيث إنَّهم قالوا بأنَّ عمل اسم الفاعل عمل فعله مشروط بأن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال فربما يتوهم أنَّه لو لم

يكن الزمان جزء مدلول اسم الفاعل فكيف يشترط عمله بدلالته على الحال أو الاستقبال؟

ويندفع بما ذكرنا من أن المراد من الحال هو فعلية التلبس ومن الاستقبال عدم فعلية التلبس إلى زمان الجري، بل هو يصير فعلياً فيما بعد. نعم، فيما لو كان التلبس وانقضى لا يعمل عمل فعله.

وأما قولهم: «إن الجملة الاسمية ظاهرة في ثبوت المحمول للموضوع في زمان النطق» فيما إذا كان المحمول مشتقاً من المشتقات - بالمعنى الذي ذكرنا للمشتق - فالمراد به الظهور الإطلاقي؛ بمعنى أنه لو كان ثبوت المحمول للموضوع وتلبسه به في غير زمان النطق كان عليه البيان، وإذ ليس فلا بد وأن يكون مراده التلبس في تلك الحال، لا من جهة دلالتها وضعاً.

وعلى كل حال: هذا الظهور ليس من ناحية مفهوم المشتق الذي هو محلّ الكلام، بل هذا راجع إلى ظهور الجملة ظهوراً إطلاقياً لا وضعياً. ولو كان وضعياً كان أيضاً خارجاً عن محلّ الكلام وما نحن فيه. فلا وجه لتوهم المنافاة بين ما ذكرنا في معنى المشتق وما ذكره في ظاهر الجملة الاسمية من باب الظهور الإطلاقي وعدم ذكر الرابط الزماني.

وأما اختلاف الشيخين - أي الفارابي وابن سينا - في عقد وضع القضية وأنه موجهة بالإمكان أو بالفعلية^(١) فأجنيبي عن هذا المقام بالمرّة.

الأمر الرابع : في اختلاف مبادئ المشتقات

اختلاف المبادئ بحسب الفعلية والقوة والحرفة والملكة وغيرها من الأنحاء لا يوجب اختلافاً فيما نحن فيه ، من أن المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو الأعم منه ومما انقضى . نعم ، يختلف التلبس والانقضاء مصداقاً - لا مفهوماً - بواسطة اختلاف المبادئ .

بيان ذلك : أن المبدأ في المجتهد لو كان هو ملكة الاجتهاد فمصدق التلبس وجود تلك الملكة وفعلية اتصاف الذات بالملكة ، لا فعلية اتصاف الذات بالاستنباط الفعلي ، وهكذا في طرف الانقضاء لا يتحقق الانقضاء إلا بزوال تلك الملكة لا بزوال الاستنباط الفعلي . ففي حال النوم أو غيره من الأحوال التي لم يكن متلبساً فيها بالاستنباط الفعلي لا يصدق عليه الانقضاء . وأما لو كان المبدأ هو الاستنباط الفعلي فيصدق الانقضاء في أمثال هذه الأحوال قطعاً ، وهكذا الحال في سائر المبادئ والمشتقات .

وبعبارة أخرى : كلامنا في وضع الهيئة وأنها هل وضعت لخصوص المتلبس في الحال - أي في حال الجري - أو للأعم منه ومما انقضى ، وهذا لا ربط له باختلاف المواد والمبادئ من حيث الوضع والمعنى . فاستدلال بعضهم على الأعم بصدق المجتهد - مثلاً - على الذي ليس مشغولاً بالاستنباط فعلاً - صدقاً حقيقياً - ليس في محله .

وقد ذكر أستاذنا المحقق في هذا المقام ما يظهر منه إنكار اختلاف المبادئ من حيث القوة والفعلية وغيرهما .

وحاصل ما ذكره: أنَّ الأفعال المشتقة من تلك المبادئ - سواء كان فعل ماضٍ أو مضارع أو أمر - لا تستعمل إلا في المعنى الحداثي بالوجدان، مثلاً لا يستعمل «اجتهد» أو «يجتهد» أو «اجتهاد» إلا في الاستنباط الفعلي الذي هو معنى حداثي، أو في الجَدَّ والجهد ومطلق السعي، وهو أيضاً كذلك معنى حداثي، وهكذا الحال في سائر الأفعال المشتقة من سائر المواد.

ولم نشاهد بالوجدان استعمال فعل من الأفعال في المعنى غير الحداثي، فلا يقال «اتجر» بمعنى أنه أخذ التجارة حرفة له، أو «صاغ» أي أخذ الصياغة صنعة له، أو «اجتهد» أي صار ذا ملكة الاجتهاد، وهكذا. ويبعد كلُّ البعد أن يكون المبدأ في الأفعال والأسماء مختلفاً.

وبناءً على هذا فالمبدأ في الأسماء أيضاً ذلك المعنى الحداثي لا الملكة أو الحرفة أو الصنعة وأمثالها. وحينئذٍ السرُّ في إطلاق المشتق إذا كان من الأسماء على الذات المنقضي عنها التلبس - إطلاقاً حقيقياً - هو أنَّ العرف يرى أنَّ من يزاول هذه الأعمال ويجعلها شغلاً وحرفة لنفسه متلبساً بها دائماً، ويرون فترات الانقضاء بحكم العدم ولا يرونها موجبة لانقطاع هذه الأعمال لينفي التلبس بها، حتَّى يكون داخلاً في محلِّ الخلاف^(١). هذا حاصل ما أفاده طاب ثراه.

ولكن أنت خبير: بأنَّ في مثل العدالة المنتسبة إلى الذات عند قولك «زيد عادل» لا يمكن أن يكون المبدأ فيها معنى حداثياً؛ لأنَّه ليس معنى حداثي في البين، بل المراد من العادل هو الذات المتلبسة بالملكة، وهكذا في المجتهد بمعنى كونه ذا ملكة الاجتهاد.

وبعبارة أخرى: هذا المعنى - أي اختلاف المبادئ وكونها على أنحاء - ممّا لا يمكن أن ينكر، هذا. مضافاً إلى صحّة إطلاق المجتهد إطلاقاً حقيقياً مع عدم استنباطه الفعلي أصلاً وعدم مزاولته له، ولو في مسائل قليلة، حتّى نقول بأنّ العرف يرى الفترات بحكم العدم.

وأما السرّ في عدم كون المبادئ في الأفعال من قبيل الملكة والحرفة وأمثالهما - لو سلّمنا ذلك - فهو أنّ هيئة الأفعال موضوعة لانتساب الحدث والفعل بالمعنى الحدثي إلى الذات انتساباً صدورياً أو وقوعياً أو غير ذلك، فلا معنى لأن يكون المبدأ فيها الملكة أو الحرفة أو ما يشبههما من الصفات والنعوت التي ليست من الأحداث والأفعال.

ولعمري إنّ هذا واضح، وما صدر عن أستاذنا المحقّق في هذا المقام عجيب.

وأعجب منه ما أفاده بعض المحقّقين في «حاشيته على الكفاية» في هذا المقام في مثل «النار محرقة» و«الشمس مشرقة» و«السّم قاتل» و«السّناء مسهل»، إلى غير ذلك ممّا يكون مسوقاً لبيان المقتضيات لمبادئ هذه المشتقّات، وهو أنّه كما يمكن أن يكون التلبّس في هذه المذكورات بالتصرّف في مبادئها وجعلها عبارة عن اقتضاء الإحراق لا فعلية الإحراق، وهكذا الحال في سائر المذكورات وما يشابهها، كذلك يمكن أن يكون الجري باعتبار اتحاد هذه المشتقّات في عالم الوجود مع موضوعاتها، من دون نظر وملاحظة إلى اتحادهما - أي المشتقّات مع الموضوعات - في حال من الأحوال أو زمان من الأزمنة، حتّى يقال بأنّ جريها على الذوات يكون في حال الانقضاء وعدم

التلبس بها^(١).

فالقاتل مثلاً في قضيتي «زيد قاتل» و«السّم قاتل» على نهج واحد من حيث الاستعمال في معنى مطابقة الذات المتلبّسة حقيقة بالقتل.

وأنت خبير: بأنّه يصحّ في هذه المذكورات أن يقال مثلاً: «السّناء دائماً مسهل» و«السيف دائماً قاطع» و«النار دائماً محرقة» وهكذا في أمثالها، مع أنّه من الواضح البديهي: أنّ هذه الموضوعات ليست دائماً متلبّسة بهذه المبادئ لو أخذنا هذه المبادئ فيها بطور الفعلية، بل ربّما لا يحصل تلبس في بعضها أصلاً مدّة وجوده.

فلا مناص إلا أن نقول بالتصرّف في مبادئها بأنّ المراد اقتضاء هذه الأمور لا فعليتها، مثلاً المبدأ في مثل «السّم قاتل» اقتضاء القتل لا فعليته.

إن قلت: من الممكن أن يكون التصرّف في ناحية التلبس لا في ناحية المبدأ، وذلك بأن يكون تلبس الذات بالمبدأ الفعلي اقتضائياً؛ يعني أنّ السّم مثلاً متلبس بالقتل الفعلي بطور الاقتضاء، وهكذا في نظائرها. وفي اسم الآلة مثل المفتاح والمخيّط تكون الذات - أي هذه الآلة - متلبّسة بالفتح الفعلي أو الخياطة الفعلية بطور الاستعداد والقابلية، وهكذا في سائر الموارد.

قلنا أولاً: إنّ هذا مطلب آخر غير ما ذكره ذلك المحقّق، رضوان الله تعالى عليه.

وثانياً: من الواضح البديهي أنّ الشيء لا يوجد بصرف وجود المقتضي ما لم يتمّ تمام أجزاء علّة وجوده؛ من وجود الشرائط وفقد الموانع، علاوة على

وجود المقتضي . فالمعلول في ظرف عدم تمامية أجزاء العلة معدوم واقعاً ، ومع انعدامه في حاقّ الواقع والأعيان كيف يمكن أن يكون التلبّس به - بأيّ قسم ونحو كان التلبّس وفرضته - فعلياً ؟!

نعم ، الذي يمكن هو أنّ الذات في المقتضيات متلبّسة فعلاً باقتضائه للمبدأ ، وهذا عين التصرف في المبدأ بحمله على الاقتضائي لا الفعلي ، وهكذا الحال في أسماء الآلات وصيغ النسبة ، كالنامر والابن والبقال والعطار .

الأمر الخامس

جريان هذا النزاع في مرحلة الوضع والاستعمال فقط

هذا النزاع في مرحلة الوضع والاستعمال لا في مرحلة الانطباق والتطبيق .

وتوهم صاحب «المحنة» : أنّ هذا النزاع في مرحلة الصدق والانطباق ، بعد الفراغ عمّا هو الموضوع له والمفهوم ، وأنكر على الأصوليين بحثهم في ناحية المفهوم ؛ لأنّ المفهوم لا خفاء فيه بحسب المتفاهم العرفي ؛ لأنّه عنوان منتزع عن الذات بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق ، وهذا المعنى لا خلاف فيه ؛ لا في أصله ولا في سعته وضيقه ، بل إنّما الكلام في مقام صدقه وحمله على الذات وأنّه هل يحمل على الذات المتلبّسة بالمبدأ في حال الجري فقط ، أو أعمّ من ذلك وممّا انقضى عنه المبدأ ؟

وبعبارة أخرى : يدعي أنّ نزاعهم يرجع إلى أنّ حمل المشتقّ على الذات هل هو من قبيل حمل المواطة وحمل هو هو حتّى يكون إطلاقه على الذات المنقضي عنها المبدأ حملاً مجازياً بالعناية - لأنّه لا هوهوية للشخص القاعد مع

مفهوم قائم، ولو كان قبل زمان الجري قائماً، وهكذا الحال في سائر موارد الانقضاء بعد التلبس - أو من قبيل حمل ذو هو حتى يكون صرف انتساب المبدأ إلى الذات كافياً، ولا يحتاج إلى اتحاد في الوجود، فيكون إطلاقه على الذات المنقضي عنها المبدأ إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً؛ لأنه بصرف تلبس الذات بالمبدأ - ولو كان في زمان سابق على زمان الجري - حصل الانتساب وما هو مناط هذا الحمل؟

ففي الحقيقة هذا النزاع يرجع عند هذا المتوهم إلى أن حمل المشتق على الذات هل من قبيل حمل المواطة أو من قبيل حمل الاشتقاق؟
ولكنك خير: بأن صحة الإطلاق والانطباق على نحو الحقيقة وبلا عناية دائر مدار سعة المفهوم وضيقة؛ لأنه لا معنى للصدق والانطباق إلا كون الشيء فرداً لمفهوم من المفاهيم، فإذا كان فرداً له فقهاً ينطبق عليه ذلك المفهوم، وإلا فلا.

وبعبارة أخرى: الانطباق أمر تكويني منوط بوجود فرديته للمفهوم، فمع فرديته لا يمكن أن لا ينطبق، ومع عدم فرديته لا يمكن أن ينطبق، ولا تحصل الفردية إلا بسعة المفهوم. فإذا كان المفهوم موضوعاً للأعم من المتلبس والمنقضي فلا محالة تكون الذات فرداً للمشتق - حتى في حال الانقضاء - فقهاً ينطبق عليها، وإلا فلا، هذا.

مضافاً إلى ما ذكرنا سابقاً من أن حمل المشتق على الذات من باب حمل المواطة لا حمل الاشتقاق، فلا مقتضى للنزاع في البين أصلاً بناءً على ذلك.

وأما احتمال أن يكون وجه النزاع ادعاء كون الذات المنقضي عنها المبدأ

من مصاديق مفهوم المشتق مع عدم كونها من مصاديقه حقيقة، كما ذهب إليه السكاكي^(١) في باب الاستعارة، فيرجع النزاع بناءً على هذا إلى أنه هل مثل هذا الادعاء موجود عند أبناء المحاورة في استعمالاتهم، أو لا؟

فبعيد جداً، أمّا أولاً: فلأنّ ما ادعاه السكاكي إن رجع إلى التصرف في جانب المفهوم بأن يراد من الأسد مثلاً مطلق الشجاع لا خصوص الحيوان المقترس فحينئذٍ وإن كان انطباقه على زيد الشجاع انطباقاً حقيقياً - لأنّه على الفرض حقيقة من أفراد الشجاع ومصاديقه - إلّا أنّ هذا المعنى يرجع إلى مقالة المشهور؛ وهو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له؛ لعلاقة بين ما وضع له وهذا المعنى المستعمل فيه، وهذا خروج عمّا ادعاه ولا يقول به السكاكي.

وإن كان صرف ادعاء بلا تصرف في جانب المفهوم فيكون ادعاءً كاذباً، ولا يمكن أن يكون النزاع في هذه المسألة بين المحققين في وجود هذا الادعاء الكاذب وعدمه، كما هو واضح.

وأما ثانياً: فالمقصود من هذا البحث هو ترتيب ثمرته، وهو أنّه إذا رتب الشارع حكماً على عنوان عامّ من المشتقات، كحرمة أمّ الزوجة أو كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فبناءً على وضعه للأعمّ تكون أمّ من كانت زوجته فطلّقت أو حصل رضاع محرّم أو ماتت محرّمة عليه، والشجرة التي كانت مثمرة - ولو أنّها لا تكون مثمرة الآن - يكره البول تحتها.

وأما كونها أمّ زوجة، أو كونها مثمرة ادعاءً فلا أثر له أصلاً ولا فائدة يترتب عليها، إلّا أن يكون الادعاء من طرف الشارع، حتّى يكون تنزيلاً

بحسب الآثار، مثل «الطواف بالبيت صلاة»^(١)، وإلا لا فائدة في ادعاء أهل العرف والمحاورة ما لم يتحقق ظهور بلا قرينة.

فلا ينبغي الشك في أن هذا النزاع في تعيين مفهوم المشتق وما هو الموضوع له سعةً وضيقاً، لا في مقام صدقه وانطباقه.

الأمر السادس: حول الأصل في المشتقات

إن الأصل في المشتقات هل هو اسم المصدر أو المصدر أو الفعل أو ليس شيء منها أصلاً، بل كلّ واحد من هذه المذكورات صيغة لها مادة وهيئة في قبال سائر الصيغ وفي عرضها؟

والصحيح هو الأخير إن كان المراد بالأصل هي المادة السارية بلفظها ومعناها في سائر الصيغ.

بيان ذلك: هو أنه لا بدّ في المادة السارية أن تكون لا بشرط من حيث اللفظ عن جميع الهيئات الواردة عليها، ومن حيث المعنى أيضاً كذلك؛ أي يكون لا بشرط عن جميع الخصوصيات الواردة عليها، كما هو شأن المواد بالنسبة إلى الصور المختلفة التي تتلبّسها.

مثلاً الحديد أو الخشب بالنسبة إلى الأشياء التي تصنع منهما -كالسيف والسكين بالنسبة إلى الأول منهما، والباب والسرير بالنسبة إلى الثاني منهما- لا بدّ وأن يكونا لا بشرط عن هذه الخصوصيات؛ أي خصوصية السيفية والسكينية بالنسبة إلى الحديد، والبابية والسريرية بالنسبة إلى الخشب.

وهذه المذكورات كلّها ليست لا بشرط؛ لا من حيث اللفظ ولا من

١ - مستدرك الوسائل ٩: ٤١٠، أبواب الطواف، الباب ٣٨، الحديث ٢.

حيث المعنى :

أمّا من حيث اللفظ فظاهر : لأنّ لكلّ واحد منها هيئة تخصّه، وتكون مضادّة لسائر الهيئات .

وأمّا من حيث المعنى : فلأنّ جميع الأفعال والأحداث لكلّ واحد منها أنحاء من اللحاظ :

أحدها : لحاظها من حيث وجودها في أنفسها، وإن كانت وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها، ولكن تلاحظ بالاعتبار الأوّل، ولا يلاحظ اعتبار كونها نعتاً للغيرٍ ومرتبطةً به وأنّها وجودات رابطة، بل لها وجود في قبال سائر الأشياء والذوات والأفعال والأحداث، وبهذا الاعتبار تكون مفاد اسم المصدر .

فمفاد اسم المصدر يكون ذات ما يصدر من الفاعل من دون ملاحظة جهة إصداره وانتسابه إلى فاعلٍ ما ؛ ولذلك قلنا : إنّ البيع إذا تعلّق النهي به بالمعنى الاسم المصدري يكون دالّاً على فساد المعاملة ؛ لأنّه بذلك المعنى عبارة عن نفس النقل والانتقال الصادر عن البائع من دون ملاحظة جهة إصداره .
ومعلوم : أنّ ذات النقل والانتقال إذا كان مبعوضاً ومنفوراً من قبل الشارع فلا يتعلّق به الإمضاء ؛ لتنافي النهي مع الإمضاء .

ثانيها : لحاظها من حيث صدورها وانتسابها إلى فاعلٍ ما، وبهذا الاعتبار تكون مفاد المصدر .

فمفاد المصادر تكون تلك الأفعال والأحداث باعتبار صدورها عن فاعلٍ ما ؛ ولذلك قلنا : إنّ النهي المتعلّق بالبيع بالمعنى المصدري لا يدلّ على الفساد ؛ لأنّ مبعوضة جهة إصدار الشيء غير مبعوضة ذات الصادر، ولا ملازمة بينهما .

فلا تنافي بين النهي عن جهة الإصدار وإمضاء ذات الصادر.
ولعلّ إلى هذا الفرق بين اسم المصدر والمصدر يشير قول من يقول بأنّ
اسم المصدر ما هو الحاصل عن المصدر ونتيجته، كالغسل والاعتسال.
ثالثها: ملاحظتها منتسبة إلى الذات بالنسبة التحقّيقية الانقضائية، وبهذا
الاعتبار تكون مفاد هيئة الفعل الماضي.

رابعها: ملاحظتها منتسبة إلى الذات بالنسبة التحقّيقية التلبّسية -أي بتحقّق
الارتباط بين الذات والحدث- وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئة الفعل المضارع.
والفرق بين مفاد هيئة الفعل الماضي والمضارع - بعد اشتراكهما في أنّ
المادّة المنتسبة إلى الذات في كليهما لوحظت أمراً ممتازاً عن الذات غير ناعتي
له وفانياً فيه - هو أنّ النسبة في الماضي نسبة تحقّيقية؛ بمعنى أنّها تحقّقت
وانقضت.

ولذلك توهّموا دلالة الفعل الماضي على الزمان الماضي وأنّه جزء
مدلوله، مع أنّه من لوازم تلك النسبة التي تحقّقت وانقضت. فلا بأس بأن نسمّي
مفاد هيئة الفعل الماضي بالنسبة التحقّيقية الانقضائية، ومفاد هيئة الفعل المضارع
بالنسبة التحقّيقية التلبّسية بين الحدث المتصوّر مستقلاًّ مع الذات.

وكأنّ التلبّس الذي قلنا في الفعل المضارع أعّم من التلبّس الفعلي وغيره
مما لم يتحقّق بعد؛ ولذلك توهّموا دلالته على الحال والاستقبال واشترآكه بين
الزمانين، مع أنّ الزمانين من لوازم مدلول هيئة الفعل المضارع.

خامسها: ملاحظتها منتسبة إلى الذات بالنسبة الطلبية -أي طلب إصدار
المادّة وإيجادها عن الذات- وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئة الأمر.

سادسها: ملاحظتها منتسبة إلى الذات بالنسبة التلبّسية الاتحادية

الناعتية، وبهذا الاعتبار تكون مفاد هيئات الأسماء المشتقة، غاية الأمر على اختلاف أنحاء التلبّسات الاتحادية من الصدورية والوقوعية والحلولية والظرفية الزمانية والمكانية وسائر أنحاء التلبّسات.

لا يقال: إنّ النسبة التلبّسية قلتم إنّها مفاد الفعل المضارع، فلا يبقى فرق بين مفاد هيئة الأسماء المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الآلة وصيغ النسبة والمبالغة واسم الزمان والمكان، وبين مفاد هيئة الفعل المضارع.

قلنا: الفرق هو أنّ تلك النسبة الكذائية في الفعل المضارع تلاحظ بين المتمايزين، وفي الأسماء بين المتحدّين؛ ولذلك لا يحمل الفعل المضارع على الذوات، بخلاف الأسماء المشتقة.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

جميع هذه المعاني والاعتبارات ليست قابلة لأن تكون مادة سارية في المشتقات؛ لمقابلة كلّ واحد منها مع الآخر حتّى معنى اسم المصدر مع أنّه أبسط من الكل؛ لأنّه موضوع لنفس الحدث من دون لحاظ أيّة خصوصية معه؛ لأنّه لما لم يعتبر على نحو لا بشرط لا يمكن أن يكون مادة للكلّ.

وقد بيّنا أنّ المادة السارية لا بدّ أن تكون لا بشرط حتّى لا تتأبى عن الاجتماع مع الخصوصيات، ومفاد اسم المصدر نفس الحدث مهملاً لا لا بشرط فيكون من قبيل ما وضع له في أسماء الأجناس التي تكون عبارة عن نفس الماهيات المهمة؛ ولذلك نحتاج في إثبات الإطلاق وثبوته إلى مقدّمات الحكمة.

فلا يمكن أن تكون هذه الصيغ - لا المصدر ولا اسم المصدر ولا البقية -

مادة بالمعنى الذي ذكرنا لها لسائر المشتقات، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، بل مادة المشتقات ليست إلا الحروف التي تكون محفوظة في جميع المشتقات من دون ملاحظة هيئة معها، وهي موضوعة بالوضع النوعي؛ أي في ضمن أي هيئة كانت للحدث اللابشرط، والهيئات أيضاً موضوعة وضعاً نوعياً للنسب التي بينها مفصلاً.

الأمر السابع: في بساطة مفهوم المشتق أو تركيبه

اختلف أهل البحث والنظر في معنى البساطة والتركيب.

معنى البساطة والتركيب

ف قيل: إن المراد من البساطة هو أن يكون معنى المشتق ومفهومه والمنسب إلى الذهن منه صورة وحدانية، وإن كان العقل يحللها إلى أمرين، وهذا التحليل العقلي لا ينافي البساطة.

وذلك كما أن مفهوم النوع كالإنسان مثلاً بسيط قطعاً، مع أن العقل يحلله إلى جنس وفصل، سواء كان المنطبق عليه الجنس في الخارج غير ما ينطبق عليه الفصل، كما في الإنسان وجميع الأنواع المركبة في الخارج من مادة وصورة خارجيتين، أو لم يكن في الخارج شيان بحيث يكون أحدهما ممّا ينطبق عليه الجنس والآخر الفصل، وذلك كما في البسائط الخارجية كالأعراض حيث إنها ليست مركبة من موادّ وصور خارجية.

والتركيب قبال هذا المعنى: هو أن تكون الصورة التي تأتي من الشيء إلى الذهن صورة مركبة من صورتين لا صورة وحدانية. كما أنه ربما يكون الأمر في السكنجبين كذلك، فلعل الصورة التي تأتي منه إلى الذهن مركبة من صورة

الخلّ والسكر، وأمّا مثل غلام زيد أو سائر الجمل فكلّها جملة والكلام في المفاهيم الإفرادية.

وقيل: إنّ المراد من البساطة هي الحقيقية، لا صرف أن يكون الآتي في الذهن منه صورة وحدانية فقط، بل لابدّ وأن يكون بحسب الواقع كذلك؛ يعني لا يكون المفهوم في حاقّ الواقع مركّباً من جزأين أو أكثر حتّى عند التحليل العقلي. والتركّب قبال هذا المعنى هو أن تكون الصورة الذهنية من الشيء مركّبة ولو عند التحليل.

وإلى هذا القول ذهب شيخنا الأستاذ - رضوان الله تعالى عليه - وقال: إنّ التركيب - ولو تحليلاً - ينافي البساطة.

لا يقال: كيف يقول بالبساطة بهذا المعنى مع أنّ نفس المبدأ ليس بسيطاً هكذا؛ لأنّ العقل يحلّله إلى جنس وفصل، فكيف يكون المشتقّ بسيطاً بهذا المعنى؟ والحال أنّ البسيط بهذا المعنى منحصر بواجب الوجود - جلّ جلاله - أي بالنسبة إلى الكلمة الموضوعية للذات المقدّسة، ومفهوم الوجود وسائر ما ينتزع عن نفس الوجود كمفهوم الوحدة والتشخّص وأمثال ذلك، وإلّا فكلّ ممكن زوج تركيبّي له ماهية ووجود، وكلّ ماهية يحلّلها العقل إلى جنس وفصل.

لأنّا نقول: إنّ مقصود شيخنا الأستاذ رحمته من البساطة في باب المشتقّ بهذا المعنى ليس أنّه لا يحلّلها العقل حتّى إلى جنس وفصل؛ لأنّ المبدأ - كما تقدّم - يحلّله العقل إلى جنس وفصل، فكيف لا يكون المشتقّ كذلك، بل المراد أنّه ليس مركّباً من الذات والمبدأ حتّى بالتحليل العقلي.

ولبّ هذا الكلام يرجع إلى أنّ الذات خارجة عن مفهوم المشتقّ رأساً،

ولذا نقول بأنها ليست مأخوذة في مفهوم المشتق حتى عند التحليل .
وعلى كل تقدير: الصحيح عندنا من معنى البساطة هو الأول - أي عدم تنافي التحليل العقلي مع البساطة - وإلا لزم أن لا تكون مفاهيم الأنواع بسيطة؛ لانحلالها عند العقل إلى أجناس وفصول .

إن قلت : فما المركب في مقابل هذا المعنى ؟ لأنه إذا كان التحليل العقلي غير مضرّ بالبساطة فلا بد أن يكون المفهوم المركب مركباً من صورتين في الذهن ، بدون تحليل من طرف العقل ، وليس في باب المفاهيم الإفرادية ما يكون كذلك ، بل جميع المفاهيم الإفرادية تأتي بصورة وحدانية إلى الذهن ، غاية الأمر العقل يحلل بعضها إلى أجزاء عقلية دون بعض آخر .

قلت : إن المفاهيم من هذه الجهة على أربعة أقسام :

الأول : أن يكون في الذهن مركباً من صورتين متميزتين من دون أن تكون وحدانية في البين . وهذا كمفاهيم الجمل ، سواء كانت جملة غير تامة ، لا يصحّ السكوت عليها كـ « غلام زيد » ، أو كانت تامة يصحّ السكوت عليها كـ « زيد قائم » . وهذا القسم من التركيب خارج عن محلّ بحثنا ؛ لأنّ كلامنا في المفاهيم الإفرادية ؛ أي ما يفهم من الألفاظ المفردة ، وهذا من الجمل والألفاظ المركبة .

الثاني : أن تأتي إلى الذهن صورة وحدانية ، ولكن حيث إنّ ما ينطبق عليه ذلك المفهوم الواحد مركب خارجي له أجزاء خارجية والصورة الذهنية طبق ما في الخارج ، والمفروض أنّ المحكي بهذه الصورة الذهنية هو هذا المركب الذي لكلّ جزء من أجزائه في الخارج وجود مستقلّ ، فهذه الصورة أيضاً مثل ما تحكي عنه لها أجزاء في الذهن من دون احتياج إلى تحليل عقلي .

وبعبارة أخرى: التحليل العقلي فيما إذا كان للأجزاء الذهنية وجود خارجي واحد، وأمّا إذا كانت الأجزاء في الوجود الخارجي متعدّدة متمايضة فلا يحتاج تعدّدها في الذهن إلى تحليل عقلي، مثلاً الصورة الذهنية من الصلاة صورة وحدانية، ولكنّها مشتملة على صورة الركوع والسجود والقيام وغير ذلك، بدون احتياج إلى تحليل عقلي أصلاً.

وهذا القسم هو محلّ النزاع في مسألة المشتقّ بناءً على ما هو المشهور عند المحقّقين. فمن يقول بالتركيب يقول بأنّ الصورة الذهنية من المشتقّ صورة وحدانية ولكن لها في الذهن أجزاء من دون احتياج إلى تحليل عقلي. وقد بيّنا الضابط في الأجزاء التحليلية وما لا يحتاج إلى التحليل بأنّه إن كانت الأجزاء موجودة في الخارج بوجود واحد فلا بدّ وأن يكون التعدّد في الذهن بالتحليل، وإلاّ فإن كانت في الخارج موجودة بوجودات متعدّدة ففي الذهن لا تحتاج إلى التحليل مع أنّها صورة وحدانية.

الثالث: أن تأتي إلى الذهن صورة وحدانية بسيطة بحيث لا يمكن تعدّد الأجزاء إلّا بالتحليل العقلي، وذلك كما هيئات الأنواع في الذهن حيث إنّها مفاهيم بسيطة لا تعدّد فيها إلّا باعتبار التحليل العقلي، فلو كان المشتقّ من هذا القسم لكان بسيطاً عند جماعة من المحقّقين، خلافاً لشيخنا الأستاذ حيث يراه مركّباً لو كان كذلك.

الرابع: هو أن تأتي إلى الذهن صورة بسيطة لا يمكن تجزئتها حتّى بالتحليل العقلي، وذلك كمفهوم اسم الجلالة ومفهوم الوجود. وشيخنا الأستاذ رحمته يقول: إنّ مفهوم المشتقّ بناءً على البساطة من هذا القبيل، غاية الأمر بالنسبة إلى جزئية الذات لا مطلقاً.

الاحتمالات في مفهوم المشتقّ وبيان المختار

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ الاحتمالات في مفهوم المشتقّ أربعة :
أحدها : أن يكون مركّباً من الذات ومبدأ الاشتقاق والنسبة بينهما، ولكن
هذه الأمور تأتي إلى الذهن بصورة وحدانية ؛ لأنّها بصورتها التفصيلية مفاد
الجملة .

وبعبارة أخرى : فرق بين جملة «زيد ضارب» وكلمة «ضارب»، فتلك
الجملة مفادها صورة تفصيلية للذات والحدث والنسبة التلبّسية التي بينهما، وأمّا
كلمة «ضارب» فهي عين ذلك المعنى، غاية الأمر بصورة إجمالية وحدانية
مشمّلة على الذات والمبدأ والنسبة بينهما، واشتمالها على هذه الأمور ليس
بتحليل من العقل . وهذا هو القول بالتركيب عند غالب من يقول به .

ثانيها : هو أنّ مفاد المشتقّ هو المبدأ المنتسب إلى الذات، فنفس الذات
خارجة عن مفهوم المشتقّ ولكنه من لوازم معناه ؛ لأنّ المبدأ المنتسب إلى الذات
ملازم مع الذات . وبناءً على هذا يكون معنى المشتقّ بسيطاً ؛ بمعنى أنّه ليس
مركّباً من الذات ومبدأ الاشتقاق^(١) .

ثالثها : أنّ مفاده ومعناه هو نفس المبدأ وليست الذات والنسبة داخليتين
في مفهومه أصلاً . نعم، الفرق بينهما هو أنّ المبدأ لوحظ بشرط لا والمشتقّ
لوحظ لا بشرط . والمراد بالمبدأ في هذه العبارة اللفظ الموضوع للمبدأ ؛ أي
المصدر .

ولكن يظهر من بعض عبارات القوم : أنّ الفرق بين المبدأ الحقيقي

والمشتق هو بهذا الاعتبار، لا بين ما هو مفاد المصدر وبينه، وذلك من جهة أن مفاد المصدر بناءً على ما ذكرنا عبارة عن المادة المنتسبة إلى الذات بالانتساب الصدوري، ولكن بالنسبة التقييدية الناقصة.

وهذا معنى قولهم: «إنَّ المصدر يدلُّ على الحدث الصادر عن فاعلٍ ما»، وهم يريدون أن يقولوا بأنَّ المشتق معناه صرف المبدأ اللابشرط ولم تؤخذ النسبة في مفهومه أصلاً.

ومع ذلك لا فرق بينه وبين المبدأ إلا بصرف اعتبار اللابشرط والبشرط لا، فلا بد أن يكون مرادهم من المبدأ المبدأ الحقيقي؛ أعني ذات العرض، مقابل العرضي؛ أي ذات السواد والبياض والعلم، مقابل الأسود والأبيض والعالم. وبعبارة أخرى: مرادهم بالمبدأ ملاحظة العرض في حدِّ نفسه بوجوده المحمولي من دون نظر إلى وجوده النعتي، سواء كان ذلك العرض معنىً حديثاً وفعلاً من الأفعال، أو كان ذاتاً من الذوات العرضية؛ أي كان من إحدى المقولات التسع المعروفة.

وحاصل كلامهم: أنَّ العرض تارة يلاحظ بما أنَّ له وجود، وهو موجود بذلك الوجود قبال سائر الموجودات، فهو بهذا الاعتبار لا يحمل على شيء ولا يتحد مع آخر أصلاً.

وتارة: يلاحظ باعتبار أنَّه معنىً ناعتي وأنَّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وأنَّه شأن من شؤون موضوعه وطور من أطواره، فهو بهذا المعنى يتحد مع موضوعه.

فمعنى أخذه بشرط لا هو أخذه بالاعتبار الأوَّل، ومعنى أخذه لا بشرط هو أخذه بالاعتبار الثاني. فإذا أخذناه بالاعتبار الثاني تكون الذات التي هي موضوعه مصداقاً عرضياً له ونفس العرض الحال في ذلك الموضوع

مصدقا ذاتياً.

نعم، إذا فرضنا وجود المبدأ مستقلاً من دون كونه شأنًا من شؤون غيره وطوراً من أطواره فيكون ذلك المبدأ مصداقاً ذاتياً لذلك المشتق، حتى عند أهل العرف والمحاورة؛ ولذلك يكون إطلاق الصفات المقدسة على الذات الواجبي إطلاقاً حقيقياً لا إطلاقاً مشهورياً، وتكون ذاته مصداقاً حقيقياً ذاتياً للصفات الحسنى. وهذا مراد من يقول: لو كانت الحرارة قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا: أن المشتق بناءً على هذا القول عبارة عن صرف المبدأ اللابشرط غير ملحوظ فيه لا ذات ولا نسبة أصلاً.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون المبدأ من الأعراض المحمولة بالضميمة أو من الأمور الاعتبارية كالزوجية، غاية الأمر المبدأ الخارجي شأن خارجي لموضوعه، والمبدأ الاعتباري شأن له في عالم الاعتبار.

وأيضاً لا يرد على ما ذكرنا: أنه لا يمكن اتحاد الموجودين المتغايرين بصرف الاعتبار؛ لأن هذا نحو من الاتحاد، وإلا قلنا: إن الاتحاد الحقيقي بين نفس المبدأ والذات، والفرد المتلبس بالمبدأ فرد عرضي للمشتق.

رابعها: هو أن يكون مفاده ومعناه هو الذات المتلبس بمبدأ الاشتقاق، وذلك تارة: بنحو يكون التلبس واسطة في الثبوت؛ لانتزاع هذا العنوان من نفس الذات وحكايته عنها، وأخرى: بنحو يكون التلبس من قبيل الواسطة في العروض؛ أي يكون المشتق حاكياً عن الذات المتلبسة وعنواناً لها.

فإن كان من قبيل الثاني - أي كان محكي المشتق هو الذات المتلبسة بقيد أنها متلبسة - فربما يرجع هذا إلى الوجه الأول. فالوجه الرابع حينئذ يكون عبارة عن كون المشتق عبارة عن عنوان نفس الذات، وإن كان منشأ انتزاع هذا

العنوان هو تلّسها بالمبدأ.

إذا تبيّنت هذه الوجوه الأربعة فنقول: الحقّ في معنى المشتقّ هو الوجه الثالث.

بيان ذلك: أنّ الوجه الأوّل غير تامّ؛ لما سنذكر من الأدلّة على بساطة مفهوم المشتقّ وعدم تركّبه من الذات والمبدأ، ولأنّه لو كان كذلك لزم أن يكون حمل الموجود على الوجود الحقيقي مجازاً أو غير صحيح، وكلاهما كما ترى. إن قلت: إنّنا نرى بالوجدان أنّ المتبادر والمنساق إلى الذهن من لفظة العالم مثلاً هو الذات المتصفة بالعلم. وبعبارة أخرى: لا نفهم من هذه الكلمة إلّا من انكشف لديه الشيء، وليس المراد من الموصول إلّا الذات.

قلت: حيث إنّ المشتقّ، كما بيّنا موضوع للعرض باعتبار وجوده الناعتي، وأنّه شأن من شؤون موضوعه، وطور من أطواره، وفانٍ في موضوعه فلذلك ينتقل الذهن إلى الذات، وكأنّ الذات التي هي غير العرض، وتكون موضوعه مدلول التزامي غالبي للمشتقّ؛ لأنّه في الأغلب الأكثر يكون المبدأ في الخارج مندكاً وفانياً في الذات التي هي غيره.

بل لا يوجد مصداق بغير هذا الشكل إلّا في المشتقات التي تحمل على حقيقة الوجود الخالص عن شوب التركيب والمجرّد عن الماهيات الإمكانية؛ ولذلك استأنس ذهن أهل المحاورة والعرف بفهم الذات المتلبّسة منه.

ولذلك نجد من المستهجن جدّاً أن يدعي أحد: أنّ الوجود ليس بموجود؛ لأنّه ليس بذات ثبت له الوجود، بل - كما بيّنا آنفاً - أنّ الموجود الحقيقي هو الوجود، والمصداق الذاتي له هو نفس الوجود، والماهيات الإمكانية الموجودة بسبب الوجود الحقيقي مصاديق عرضية لمفهوم الموجود.

وأما الوجه الثاني الذي اختاره أستاذنا المحقق رحمته فغير تام؛ لأن مفهوم المشتق لو كان هو المبدأ المنتسب إلى الذات، ومعلوم أن المشتق بما له من المفهوم ينسب إلى الذات في مقام تشكيل القضية، فمعناه أن المبدأ المنتسب إلى الذات ينسب إلى الذات، وهذا غريب.

وأيضاً المبدأ ليس قابلاً لأن يحمل على الذات؛ لأنه أخذ بشرط لا، وهذا المعنى الذي أخذ بشرط لا لا يصير قابلاً للحمل بمجرد ملاحظته منتسباً إلى الذات.

نعم، يصير قابلاً للحمل بانقلابه عن الشرط لائية إلى اللابشرطية. وهذا هو الذي ذكرنا من أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو الشرط لائية واللابشرطية. وبعبارة أخرى: ليس المصدر هو المادة السارية في المشتقات، بل المادة السارية في جميع المشتقات هي ذوات الحروف التي تتركب منه المصدر المجرد من حروف الزيادة، من دون عروض هيئة عليه كما ذكرنا مفصلاً، وهو الموضوع لذات الحدث العاري عن جميع الخصوصيات الواردة عليه. وهيئة المصدر تدل على ذلك الحدث بنحو لا يحمل على الذات، وهيئة المشتق تدل عليه بنحو يحمل.

وقد بينا جهة صحة الحمل وعدم صحته من ملاحظته بما أنه موجود من الموجودات، أو بما أنه طور وشأن من أطوار وشؤون غيره ومندك فيه، وبعبارة أخرى: كونه ظهور الغير بهذا المظهر.

ومما ذكرنا يظهر لك: عدم ورود ما ذكره أستاذنا المحقق في هذا المقام على القول بخروج النسبة عن مدلول المشتق، بأنه قد تحقق أن المادة وضعت لنفس الحدث وهيئة المشتق لانتساب تلك المادة إلى الذات بالنسبة التلبسية، فلو قلنا بخروج النسبة عن مدلوله لزم أن تكون الهيئة لغواً غير موضوعة

لمعنى^(١).

وبمثل هذا البيان ردّ على من يقول بدخول الذات في مفهومه، بأنّ المادّة موضوعة للحدث والهيئة للانتساب الكذائي، فمن أين جاءت الذات؟! وقد عرفت أنّ وضع الهيئة لما ذكره ممّا ننكره أشدّ الإنكار.

وأما الوجه الرابع: أعني كون معنى المشتقّ هو الذات المتلبّسة بمبدأ الاشتقاق ولكن بصورة وحدانية؛ بمعنى أنّه يتبادر إلى الذهن من لفظ المشتقّ عنوان بسيط وصورة وحدانية ومعنى جمعي لقي فرقه ونشره هو الذات المتلبّسة بمبدأ الاشتقاق، فتكون الصورة المنطبعة في الذهن من المشتقّ صورة مبهمّة متلبّسة بالمبدأ.

فنقول: كما سبق ممّا أنّ هذه الصورة المبهمّة الحاكية عن الذات التي هي من عناوين الذات بواسطة تلبّسها بالمبدأ تارة؛ يدعى أنّ التلبّس واسطة في الثبوت بالنسبة إلى عنوانية ذلك العنوان للذات، وأخرى يقال بأنّه من قبيل الواسطة في العروض؛ بمعنى أنّ تلك الصورة المبهمّة تحكي عن الذات المتلبّسة بما هي متلبّسة.

فإن كان من قبيل الأوّل؛ فلازمه أن يكون مطابق مفهوم المشتقّ في الخارج هو نفس الذات ولا يكون لاتصافها بالمبدأ دخل في موضوعيته؛ لأنّه على الفرض واسطة في الثبوت، فكما أنّ النار واسطة في ثبوت الحرارة للماء ولكن تمام موضوع الحرارة هو نفس الماء من دون مدخلة النار في موضوعيته؛ بمعنى أنّها ليست جزءاً للموضوع ولا قيداً؛ ولذلك لو انعدمت النار ربّما يبقى الماء حارّاً.

فهل ترضى نفسك بأن تقول: إنَّ موضوع النائم - وما هو متحد مع هذا المفهوم - هو ذات هذا الشخص، سواء كان متلبساً بالنوم، أو لا؟
فإن قلت: نعم، وهذا هو محلّ النزاع في باب المشتقّ فنسأل منك: أنّه إلى أين ذهب معنى المادّة الموجودة في المشتقّ؟ وذلك لأنّ المشتقّ مشتمل على مادّة وهيئة، ولكلّ منهما وضع.
فإن قلت: ننكر وضع الهيئة والمادّة كلّ واحدة منهما مستقلاً، بل نقول: إنّ المجموع وضع لهذا المعنى الذي ذكرنا.

قلت: فما تقول في حمل موجود على الوجود أو مضيء على الضوء أو مضاف على الإضافة، وكلّ ما كان من هذا القبيل: أي من الموارد التي يكون المشتقّ محمولاً على نفس المبدأ؟ فإنّه ليس هناك ذات غير المبدأ حتّى تكون معنونة هذا العنوان. والقول بأنّ حمل موجود على الوجود غلط أو مجاز كما ترى.

وإن كان من قبيل الثاني: فيرجع إلى أوّل الاحتمالات، وقد أثبتنا بطلانه. وأما ما أفاده بعض المحقّقين في هذا المقام من إقامة البرهان على اعتبار أمر مبهم مقوّم لعنوانية العنوان في المشتقّ، وادعى على ذلك الوجدان أيضاً.
وحاصل برهانه: أنّ المبدأ مغاير للذات وذو المبدأ، فلا يصحّ الحكم باتحاده معه في الوجود، وإن اعتبر فيه ألف اعتبار؛ إذ المغايرة بينهما حقيقة وليست بالاعتبار حتّى تنفي بالاعتبار، فلا بدّ أن يعتبر في ناحية مفهوم المشتقّ ذاتاً مبهمه متلبّسة بالمبدأ حتّى يكون ذلك الأمر المبهم المتلبّس متحداً مع الذات^(١).

فقيه ما عرفت : من دعوى الوجدان والسرّ فيه . وأمّا برهانه فقد بيّنا أيضاً معنى الاعتبار واللابشرطية ، وأنّه ليس صرف لحاظ اللابشرطية في الأمر المبين للذات ، بل في العرض جهتان واقعتان بإحداهما يكون مبيناً للذات ، وهي أنّ له وجوداً كسائر الموجودات ، وهو في هذا اللحاظ موجود في قبال سائر الموجودات ، فهو في هذا اللحاظ هو وليس غيره . وهذا معنى اعتباره بشرط لا ، فلا يتحد ولا يحمل على ذات من الذوات بهذا الاعتبار .

وبثانيتها يكون متحداً مع الذات نحو اتحاد ، على اختلاف أنحاء التلبّسات ، وهي كونه معنىً ناعتيّاً وشأناً من شؤون موضوعه وطوراً من أطواره ، وظهوره بهذا المظهر ، وبعبارة أخرى : وجوده لموضوعه فانياً ومندكاً فيه .

وبهذا الاعتبار واللحاظ لا مغايرة بينهما ، بل يكون بينهما نحو اتحاد ، وإن كان عند التحقيق الدقيق يصحّ سلب المشتقّ عن الذات المبين لمبدأ اشتقاقه ، بل الموضوع الحقيقي له نفس مبدئه .

ولذلك قلنا سابقاً : إنّ الموجود الحقيقي هو نفس الوجود ، وأمّا الماهيات الإمكانية فليست مصاديق ذاتية لذلك المفهوم . ولكن هذا طور آخر من الكلام لا يصل إليه أغلب الأفهام .

فتلخّص : أنّ ما أفاده ذلك المحقّق - قدّس سرّه العزيز - معتمداً على الوجدان والبرهان كما ترى : إذ ليس في البين لا وجدان ولا برهان .

ذكر وجوه آخر لبساطة المشتقّ

الأوّل : أنّ المشتقّ لوحظ لا بشرط ولذلك يحمل على الذات ، بخلاف المبدأ فإنّه لوحظ بشرط لا ولذلك لا يحمل عليها . فلو كانت الذات مأخوذة في

مفهومه لخرج عن كونه لا بشرط وصار بشرط شيء، وهو خلاف ما اتفقوا عليه.

وفيه: أن أخذ الذات في مفهومه لا ينافي لا بشرطيته؛ لأنّ هذا الاعتبار فيه ليس بلحاظ أخذ الذات وبالنسبة إليها حتّى يرجع أخذه فيها إلى اعتباره بشرط شيء، بل المراد منه: أن العرض باعتبار وجوده الناعتي، وأنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه الذي هو الذات وأنه شأن من شؤونه وطور من أطواره مفاد المشتق، وهذا معنى كونه لا بشرط. وهو بخلاف المبدأ فإنّ مفاده العرض باعتبار وجوده المحمولي، وأنه موجود في نفسه كسائر الموجودات. فقهرأ العرض بهذا الاعتبار لا يكون لا بشرط؛ ولهذا لا يحمل عليها.

الثاني: أنه يلزم من أخذ الذات في مفهوم المشتق تكرار الموصوف، وهو خلاف الوجدان؛ لأنّه لا ينسب إلى الذهن من مثل «زيد كاتب» أو «شيء بارد» مفهوم زيد أو الشيء إلّا مرّة واحدة، هذا.

مضافاً إلى لزوم كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في جميع المشتقات باعتبار أحد جزئي معانيها؛ وهي الذات المأخوذة فيها لو كان المأخوذ مصداق الذات؛ لأنّ مصاديق الذات في كلّ مشتق كثيرة غير محصورة. وفيه: أنه لو كان المأخوذ فيه هو مفهوم الذات لا مصداقها لارتفع كلا الإشكاليين:

أمّا الإشكال الثاني: فواضح لأنّ مبناه على أخذ المصداق لا المفهوم. وأمّا الأول: فلأنّ الموضوع في القضايا غالباً هو مصداق الذات والمأخوذ في جانب المحمول - أي المشتق - هو المفهوم على الفرض، فلا تكرار ولا ركاقة في حمل مفهوم الذات متصفة بصفة على مصداقها. وأمّا ما يتفق في بعض

الأحيان من كون نفس الذات موضوعة في القضية كقولك: «ذات باردة» فلا بد وأن يكون المراد منها المصداق أيضاً، كما هو يكون كذلك.

الثالث: ما أفاده المحقق الشريف في «حاشيته على شرح المطالع»^(١) من أن المأخوذ في مفهوم المشتق لو كان مفهوم الذات - أي الشيء - للزم دخول العرض العام في الفصل*، ولو كان مصداقه لزم أن لا تكون قضية ممكنة أصلاً؛ لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري؛ لأنه إن كان نفس الموضوع مأخوذاً في المحمول يلزم انقلاب جميع القضايا الممكنة إلى الضرورية**، كما أنه إذا أخذ المحمول في الموضوع يلزم ذلك، ولذلك قصر بعض المنطقيين القضية في الضرورية بهذا الاعتبار؛ أي باعتبار أخذ المحمول في الموضوع.

وأورد صاحب «الفصول» على الشق الأول من المنفصلة بأن الفصول المنطقية ليست هي المشتقات بتمام معانيها، بل جعلها المنطقيون فصلاً بعد تجريدها عن أحد جزئي معانيها؛ وهي الذات^(٢).

وبعبارة أخرى: الفصول عند المنطقيين هي المشتقات باعتبار نفس المبادئ التي هي بعض معانيها، فلا يلزم المحذور المذكور.

واعترض عليه صاحب «الكفاية»: بأنه من المعلوم أن المنطقيين جعلوا

١ - شرح المطالع: ١١.

** - لأن مفهوم الشيء من الأعراض العامة لصدقه على الأمور المتباينة. فمعنى «ناطق» الذي هو فعل للإنسان معناه شيء له النطق.

** - مثلاً: في قولك: «الإنسان كاتب» معناه: الإنسان إنسان له الكتابة، وهذا معنى حمل الشيء على نفسه الذي هو ضروري.

٢ - الفصول الغروية: ٦١.

المشتقات فصولاً بما لها من المعاني من دون تصرف وتجريد.
ثم إنه أورد على المحقق الشريف بأن هذه المشتقات ليست فصولاً
حقيقية، بل المنطقيون حيث إنهم لم يصلوا إلى الفصول الحقيقية جعلوا الخواص
والآثار لتلك الفصول مكانها*، فلا يلزم إلا دخول العرض العام في الخاصة،
وهذا ليس فيه إشكال^(١).

وأنت خير: بأن هذا الكلام يرجع إلى إنكار وجود الحد، والقول بعدم
إمكان تحصيله في باب الحدود والتعاريف، وانحصار التعاريف في الرسوم من
التام والناقص، وهذا ممّا لا يمكن أن يلتزم به. نعم، غالب الفصول التي ذكرها
المنطقيون ليست إلا خواصاً وآثاراً للفصول الحقيقية، وأمّا النفي بطور السالبة
الكلية وأنها كلّها من قبيل الخواص فممّا لا سبيل إليه.

وأما ما ذكره بعض المحققين من أن حقيقة الفصل والفصل الحقيقي عبارة
عن نحو وجود الشيء، فأنحاء الوجودات الخاصة هي الفصول الحقيقية والصور
النوعية^(٢) فأجني عن هذا المقام؛ لأنّ كلامنا الآن في ذاتيات الماهيات، وعلل
القوام والذاتيات في هذه المرحلة غير الصور النوعية والفصول الحقيقية بذلك
المعنى.

وأورد على الشق الثاني من هذه المنفصلة: بأن المحمول ليس هو
مصادق الذات فقط حتّى يلزم الانقلاب، بل مقيداً بكونها متصفة بالمبدأ، فإذا لم

* - كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في كتابه «التعليقات».

١ - كفاية الأصول: ٧١.

٢ - نهاية الدراية ١: ٢٠٥.

يكن ثبوت ذلك القيد لها ضرورياً فثبوت المجموع أيضاً ليس ضرورياً، وإلا يلزم الخلف.

ثم تنظر فيما أورده بقوله: لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة.

ولكن أنت تدري: بعدم صحّة هذا النظر وعدم إيجابه للانقلاب؛ لأنّ كلّ قضية إذا قيّدت الموضوع بثبوت المحمول أو بعدمه له تصير ضرورية، وهذا يسمّى عندهم بالضرورية بشرط المحمول. ولا فرق في هذا الأمر بين أن يكون المشتقّ بسيطاً أو مركّباً.

والانقلاب إنّما يحصل إذا كانت نسبة المحمول إلى الموضوع - مع قطع النظر عن ثبوته له أو عدم ثبوته له - ضرورية؛ أي إذا لاحظنا النسبة بين هذا الموضوع وهذا المحمول في حدّ نفسه نرى أنّها مكيفة بالضرورة، فثبوته له في حاقّ الواقع وعدمه كذلك لا ربط له بالانقلاب.

وأجيب عن هذا الإيراد: بانحلال قضية «زيد كاتب» مثلاً بناءً على أخذ مصداق الذات في المشتقّ إلى قضيتين: إحداها «زيد زيد» وهذه ضرورية، والأخرى «زيد ثبتت له الكتابة» وهذه ممكنة. مع أنّ القضايا الممكنة ممكنة لا غير، لا أنّها مركّبة من قضيتين: إحداها ممكنة والأخرى ضرورية.

وأنت خير: بعدم تمامية هذا الكلام؛ لأنّ المركّب من أمرين: تارة: يكون كلّ جزء منه خيراً مستقلاً للمبتدأ المتقدّم عليهما، مثل «زيد شاعر كاتب».

وأخرى: يكون المجموع خيراً واحداً، من دون تقييد أحدهما بالآخر،

كقولك هذا الرمان حلو حامض .

وثالثة : يكون المجموع أيضاً ولكن مع تقييد أحدهما بالآخر، كقولك «هذه رقة مؤمنة» أو «زيد رجل طويل القامة» .

وهذا الكلام لا يستقيم إلا في الشق الأول من هذه الشقوق الثلاثة : لأنه فيه تتحقق قضيتان في إحداهما الجزء الأول خبر وفي الأخرى خبر آخر، وأما في الشقين الآخرين فلا تحصل إلا قضية واحدة : لأن المفروض أن المجموع خبر واحد .

ولا شك في أن ما نحن فيه من قبيل الشق الثالث : لأن المحمول فيه مصداق الذات مقيداً بكونه كذا، فلا ينحل إلى قضيتين كما توهم .

نعم، يبقى كلام في أن هذا المحمول الذي هو عبارة عن مصداق الذات مقيداً بكونه كذا هل هو ضروري الثبوت للموضوع حتى يلزم منه الانقلاب، أو ليس ضرورياً؛ لمكان عدم ضرورة القيد فلا يلزم منه الانقلاب ؟

والتحقيق : أن ثبوت الإيمان مثلاً في مثل «هذه رقة مؤمنة» لمصداق الذات المأخوذة في المشتق بالإمكان، وأما ثبوت هذا المصداق الذي هو متصف بالإيمان بالإمكان للموضوع - أي لنفسه - بالضرورة .

وذلك من جهة أن القيد ثبوته لذاته المقيد بالإمكان، وأما ذات المقيد الذي ثبت له هذا القيد بالإمكان فثبوته لنفس الذات بالضرورة ؛ لأن الذات ذات بالضرورة وإمكانية القيد أيضاً ثابتة له بالضرورة، فكلا الجزأين ضروريان .

إذا عرفت هذه الأمور فنقول : إن في المسألة أقوالاً كثيرة : قول بوضعها لخصوص المتلبس بالمبدأ في حال الجري والانتساب، وقول بالأعم منه ومما انقضى عنه التلبس .

وأقوال آخر فيها تفصيلات:

فمنها: التفصيل بين اسم الفاعل واسم المفعول، ومنها: التفصيل بين غيرهما من سائر المشتقات، ومنها: التفصيل بين ما إذا كان المبدأ من الملكات والصناعات والحرف وبين غيرها، ومنها: التفصيل بين المتعدي وبين غيره. ومنها: التفصيل بين ما إذا طرأ ضد وجودي وبين غيره.

ولكن لا يهمنّا التعرّض لجميع هذه الأقوال والنقض والإبرام فيها، والعمدة في المسألة القولان الأولان المشهوران بين القدماء، فإنّ التفاصيل حدثت بين المتأخّرين.

والمختار: هو الوضع لخصوص المتلبّس بالمبدأ في حال الجري والانتساب مطلقاً، سواء كان المشتقّ من قبيل اسم الفاعل أو اسم المفعول أو من غيرهما، وسواء كان المبدأ من قبيل الحرف والصناعات والملكات أو من غيرها، وسواء كان من قبيل المتعدي أو من قبيل غيره، وسواء طرأ ضد وجودي على الذات بعد انقضاء المبدأ عنها أولاً. فالحقّ في جميع هذه الصور أنّه موضوع لخصوص المتلبّس دون المنقضي.

والدليل على ذلك: هو تبادل خصوص المتلبّس وصحّة سلب المشتقّ عن المنقضي عنه مبدأ الاشتقاق بلا شكّ وارتياب، فإنّه يصحّ أن يقال للرجل الذي كان عادلاً والآن هو فاسق: إنّ الآن ليس بعادل؛ بحيث يكون «الآن» قيداً للموضوع أو للسلب لا للمسلوب.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ الرجل الذي انقضت عنه العدالة وتلبّس بالفسق وارتكاب الجرائم مقيداً بهذا القيد دائماً فاسق.

وبناءً على ما ذكرنا لا يرد على هذا الدليل أنّه إن أراد المستدلّ صحّة

السلب مطلقاً فغير سديد، وإن أراد صحته مقيداً فغير مفيد؛ لأننا أخذنا التقييد في ناحية الموضوع أو السلب، ومثل هذا التقييد لا يضر بالاستدلال. ومما استدلوا به على الوضع لخصوص المتلبس لزوم اجتماع الضدين بالنسبة إلى بعض المشتقات لو قلنا بوضعها للأعم؛ لأنه حينئذ يصدق على من كان عادلاً والآن فاسق أنه عادل وفاسق، وعلى الماء الذي كان حاراً والآن بارد أنه حارّ وبارد.

وأما ما قيل في الجواب عن هذا الدليل بأن التضاد يكون بين المبادئ، وأما بين المشتقات من تلك المبادئ فممنوط بأن تكون موضوعة لخصوص المتلبس، وإلا لو قلنا بوضعها للأعم فلا تضاد بينها، فمما يشهد الوجدان بخلافه فإن الوجدان لا يرى فرقاً في ثبوت التضاد بين المبادئ وبين المشتقات من تلك المبادئ.

هذا كله لو قلنا بتركب المشتق من الذات ومبدأ الاشتقاق.

وأما لو قلنا ببساطته وأن الفرق بينها وبين مبادئ تلك المشتقات ليس إلا باعتبار اللابشرطية والبشرط لائية فلا ينبغي توهم الوضع للأعم أصلاً؛ لأنه بناءً على هذا تكون المشتقات موضوعة لنفس المعاني التي تكون المبادئ موضوعة لها، غاية الأمر يكون الفرق بينهما فرقاً اعتبارياً.

ومعلوم أن المبادئ موضوعة لنفس الأحداث والملكات والحرف والصناعات مثلاً، والمشتقات بناءً على ما ذكرنا موضوعة أيضاً لنفس تلك المعاني، ولكن باعتبار كون تلك المعاني من نعوت الغير وتجليات الذوات. فالذات المجردة عن هذه النعوت والفارغة عن هذه التجليات تكون أجنبية عن معاني المشتقات وتكون نسبتها إليها كنسبة المباين إلى المباين، فلا يمكن أن

تكون تلك المعاني مصداقاً حقيقياً لها.

نعم، في حال التلبّس تطلق على الذات باعتبار نعوتها، وبالنظر الدقيق البرهاني حتّى في حال التلبّس يكون إطلاق المشتقات على الذات إطلاقاً عنائياً، فما ظنك في إطلاقها على الذات المجردة المنقضي عنها المبدأ؟ ثم إنّ شيخنا الأستاذ - رضوان الله عليه - أفاد في وجه عدم الوضع للأعمّ عدم إمكانه، لا لعدم الدليل على إثباته أو للدليل على ضده؛ أعني الوضع للخصوص.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ القائل لوضعها للأعمّ لا يقول بالوضع لخصوص المنقضي؛ لأنّه خلف. وأيضاً لا يقول بوضعها للأعمّ بطور الاشتراك اللفظي؛ بمعنى أنّه تارة وضع لخصوص المتلبّس وأخرى لخصوص المنقضي، بل يقول بوضعها بنحو الاشتراك المعنوي؛ لأنّ غيره مقطوع بعدم، ولا بدّ في الاشتراك المعنوي من تصوير جامع بين الأمرين؛ أي المتلبّس والمنقضي. ولا يمكن تصويره بينهما إلّا باعتبار ثبوت التلبّس وتحقّقه في زمان من الأزمنة مشترك بين الماضي والحال، سواء بقي إلى حال الجري، الذي هو معنى التلبّس أو لم يبق، الذي هو معنى الانقضاء.

ولا شكّ في أنّ هذا المعنى لو كان هو الجامع بين الأمرين لكان لازمه دخول الزمان في معنى الاسم ومفهومه ومدلوله، مع أنّنا ذكرنا عدم دلالة الفعل على الزمان فضلاً عن الاسم. فإذا لم يكن الزمان جزءاً لمدلول الاسم فلا يمكن ثبوت جامع بينهما، فلا يمكن الوضع للأعمّ.

وأنت خير؛ بأنّ الجامع هو حصول التلبّس بمبدأ الذات، سواء كان باقياً إلى زمان الجري والانتساب أو كان منقضياً عنها. وهذا المعنى ملازم للزمان من

جهة أنّ حصول التلبّس أمر يقع في الزمان كسائر الحوادث الزمانية، فلا يلزم من الالتزام بمثل هذا الجامع دخول الزمان في مفهوم الاسم ومدلوله؛ كي يلزم منه ذلك المحذور.

فالصحيح في وجه عدم كونها موضوعة للأعمّ ما ذكرنا من الأدلّة من التبادر وصحّة السلب عن المنقضي ولزوم التضادّ. وأمّا ادعاء التبادر وعدم صحّة السلب بالنسبة إلى الأعمّ فمما يشهد الوجدان بخلافهما.

وأمّا الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) حيث استدلّ الإمام عليه السلام به على عدم لياقتهم لمنصب الإمامة؛ لكونهم مشركين قبل إسلامهم^(٢)، ولا يستقيم هذا الاستدلال إلّا بكون المشتق حقيقة في الأعمّ، حتّى يكون إطلاق الظالم بمعنى المشرك عليهم حين تصدّيهم لذلك المنصب على نحو الحقيقة، وإلّا فلقاتل أن يقول: إنهم لم يكونوا مشركين حين تصدّيهم للخلافة. ففيه: أنّ الموضوع لهذا الحكم - أي عدم لياقتهم لذلك المنصب الجليل - بمناسبة الحكم والموضوع هو تلبّسهم بالشرك في زمان من الأزمنة؛ بمعنى أنّ المتلبّس بالشرك ولو كان تلبّسه في آن من الآتات ليس لائقاً إلى الأبد. فأطلاق الظالم بمعنى المشرك عليهم يكون بلحاظ حال تلبّسهم بالشرك، ولا شك في أنّ مثل هذا الإطلاق حقيقي ويتمّ به الاستدلال. وكذلك الحال في استدلالهم بقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

١ - البقرة (٢): ١٢٤.

٢ - معاني الأخبار: ١٣١ / ١، الخصال: ٣١٠ / ٨٤.

أَيَّدِيَهُمَا^(١) إشكالاً وجواباً؛ فإنَّ الموضوع للجلد* والقطع هو حدوث الزنا والسرقة في زمان من الأزمنة، لا بقاءهما إلى زمانهما - أي الجلد والقطع - وكذلك الأمر في سائر أبواب الحدود.

وبعبارة أخرى: استعمال المشتق في جميع هذه الموارد بلحاظ حال التلبس، ومعلوم أنَّ مثل هذا الاستعمال حقيقة، حتّى على القول بالوضع لخصوص المتلبس.

ومما ذكرنا ظهر: حال التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به؛ مستنداً في ذلك إلى الآيتين وأمثالهما. مضافاً إلى أنَّ اختلاف الوضع بواسطة اختلاف وقوع الشيء محكوماً عليه ومحكوماً به غريب جداً.

ثمَّ إنَّهم استدلُّوا أيضاً للأعمَّ بكثرة الاستعمال في حال الانقضاء، ومعلوم أنَّ كثرة الاستعمال في خلاف ما وضع له تنافي حكمة الوضع.

وجوابه: أنَّ كثرة الاستعمال في حال الانقضاء - على فرض تسليمه - تخالف حكمة الوضع بناءً على وضعه لخصوص المتلبس لو كان بلحاظ حال الانقضاء، أمّا لو كان بلحاظ حال التلبس - كما هو كذلك - فلا يلزم منه محذور.

ثمَّ إنَّ صاحب «الكفاية»^(٢) بعد تمامية بحث المشتق وذكر المقدمات واستنتاج النتيجة ذكر أموراً ستّة بمناسبة المقام^(٣)، وقد ذكرنا اثنين منها بعنوان

١ - المائدة (٥): ٣٨.

* - إشارة إلى هذه الآية: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»، النور ٢: (٢٤).

٢ - كفاية الأصول: ٧٠ - ٧٨.

مقدمات البحث، وهما الفرق بين المشتق ومبدئه، وأنه بصرف اللابشرطية والبشرط لائية، وبساطة المشتق مفهوماً، وعدم أخذ الذات مفهوماً ومصداقاً فيه، على ما حققه المحقق الشريف.

وأما الأربعة الباقية:

فأحدها: أن ملاك الحمل هو الهووية والاتحاد، ولا ريب في أنه لا بد أن يكون بين المحمول والموضوع نحو اتحاد، ولو كان من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف، وإن كان أيضاً لا بد من مغايرة بينهما ولو اعتباراً؛ لثلاً يكون الحمل لغواً وبلا فائدة.

والاتحاد قد يكون بحسب المفهوم وهذا هو الحمل الأولي الذاتي، وأخرى بحسب الوجود وإن كانا متغايرين مفهوماً وهذا هو الحمل الشائع الصناعي.

لا يقال: في القضايا السالبة مثل «لا شيء من الإنسان بحجر» ليس بين المحمول والموضوع اتحاد؛ لا بحسب المفهوم ولا بحسب الوجود. لأننا نقول: إن إطلاق الحمل في القضايا السالبة صرف اصطلاح، وإلا ففي الحقيقة فيها سلب الحمل والربط.

وعلى كل تقدير: ما ذكره صاحب «الفصول» ^١ من لزوم ملاحظة مجموع الموضوع والمحمول مركباً واحداً متحد الأجزاء ^(١) لا يرجع إلى محصل، بل الناظر في شيئين إذا رأى اتحاداً بينهما - سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الوجود - يحمل أحدهما على الآخر، ولو كان الاتحاد اعتبارياً كما

ذكرنا في الحمل الذي يكون المحمول بالنسبة إلى الموضوع من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف.

وثانيها: كفاية مغايرة المبدأ مع الذات التي يجري عليها المشتق مفهوماً وإن اتحدا عيناً وخارجاً. ومقصوده من هذا الكلام نفي توهم عدم إمكان الحمل في صفات الواجب الجلالية والجمالية؛ لعدم المغايرة المعتبرة في الحمل، فيجيب بكفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات.

ولكن كان حقّ العبارة أن يقول: كفاية مغايرة المشتق مع الذات مفهوماً، لا المبدأ؛ لأنّ المحمول هو المشتق لا المبدأ، ولكن إشكال صاحب «الفصول» ليس ظاهراً من هذه الجهة؛ لأنّه يدري بأنّ الحق من المذاهب الثلاثة في باب اتحاد صفات الواجب مع الذات هو أنّها متحدة معها مصداقاً ومختلفة مفهوماً، ويدري أيضاً أنّ الاختلاف المفهومي كافٍ في صحّة الحمل. كيف وجميع أفراد الحمل الشائع من هذا القبيل؟!!

بل إشكاله من جهة اعتبار الذات في المشتق بحيث يكون المبدأ من عوارضها وقائماً بها، وفي الواجب تعالى لا يمكن ذلك؛ للزوم التركيب - تعالى الله عن ذلك - ولذلك قال بلزوم التجريد في الصفات الجارية على الذات المقدّسة عن المعنى العرفي.

وحينئذٍ ليس جوابه إلّا ما ذكرنا من بساطة مفهوم المشتق، لا ما ذكره صاحب «الكفاية» في هذا المقام.

ثالثها: أنّه هل يعتبر في صدق المشتق حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به، أو

لا؟

ربّما يتوهم: عدم لزوم ذلك؛ لصدق الضارب والمؤلم على الذي صدر

منه الضرب والإيلام، مع عدم قيام الضرب والألم بهما بل بالمضروب والمؤلم.
ولكن أنت تدري: بأن الضرب والألم كما أنّ لهما نحو قيام بالمضروب
والمؤلم كذلك لهما نحو قيام بالضارب والمؤلم، غاية الأمر أنحاء التلبّسات
مختلفة كما أنّ أنحاء المبادئ أيضاً مختلفة، واختلاف أنحائهما لا ربط له بما
ذكرنا من لزوم تلبّس الذات بالمبدأ، بأيّ معنى كان المبدأ وبأيّ نحو كان
التلبّس.

نعم، هاهنا إشكال آخر: وهو أنّه لو كان صدق المشتقّ على ذات حقيقة
منوطاً بتلبّس تلك الذات بمبدأ اشتقاق ذلك المشتقّ فكيف يطلق المشتقّ على
الذات المقدّسة، مع أنّها عين المبادئ لا أنّها متلبّسة بها؟

والجواب: أنّ المشتقّ كما يتّنا بسيط، والفرق بينه وبين المبدأ باعتبار
اللابشرية والبشرية لاثية، ولا شكّ في أنّ اللا بشرية من كلّ طبيعة وشيء
متحد مع البشرى لا أو البشرى شيء من نفس ذلك الشيء، لا مع شيء منضمّ
إلى هذه الطبيعة.

فبناءً على هذا يكون إطلاق المشتقّ على نفس المبدأ إطلاقاً حقيقياً إذا
كان المبدأ له استقلال الوجود كما تقدّم هذا الكلام، وإطلاقه على الذات
المتلبّسة بالمبدأ يحتاج إلى عناية عند البرهان الدقيق.

وبعبارة أخرى: المبدأ واسطة في العروض بالنسبة إلى اتصاف الذات
بالمشتقّ، بخلاف حمله على نفس المبدأ لو كان له استقلال، فإنّه لا يحتاج إلى
واسطة؛ لا في العروض ولا في الثبوت؛ ولذلك الموجود الحقيقي هو نفس
الوجود والمضيء الحقيقي هو نفس الضوء وهكذا في سائر المشتقات
والمبادئ.

رابعها: أن إطلاق المشتق على ذات -إطلاقاً حقيقياً- هل يحتاج إلى تلبسها بالمبدأ حقيقة وبدون واسطة في العروض، أو لا بل يكون الإطلاق حقيقياً ولو كانت هناك واسطة في العروض كـ «الميزاب الجاري»؟

لا ينبغي أن يشك في أن الإطلاق على غير ما هو له وفيما إذا كان له الواسطة في العروض إطلاق عنائي واستعمال مجازي، غاية الأمر من المحتمل أن يكون المجاز في الإسناد لا في الكلمة، بدعوى أن الميزاب مثلاً من أفراد الماء، على ما ذهب إليه السكاكي في باب الاستعارة.

وهذا الاحتمال لا يخلو من بعد في مثل المقام -وإن سلمنا صحة ذلك الكلام في ذلك المقام- وذلك للقطع بعدم ادعاء العرف أن الميزاب من أفراد الماء مثلاً أو من أفراد المتلبس بالجريان، بل صفة الماء -وهو الجريان مثلاً- استند إلى غير ما هو له مجازاً بعلاقة الحال والمحل.

هذا تمام الكلام في مباحث المشتق.

والحمد لله الذي وفقنا للإتمام، ونشكره على هذه النعمة، وهو خير ختام. وبعد هذا نشرع في مقاصد هذا الفن.

المقصد الأول

في الأوامر

وفيه مباحث :

المبحث الأول

فيما يتعلق بمادة الأمر

وفيه جهات من الكلام:

الجهة الأولى : معنى مادة الأمر

ذكروا معاني عديدة لهذه الكلمة، كالشيء والشأن والشغل والغرض والحادثة والفعل العجيب والفعل والطلب، فهل هو مشترك لفظي بين هذه المعاني، أو مشترك معنوي بين الكل، أو مشترك معنوي بين عدّة منها، ولفظي بين جامع تلك العدّة وبين ما عداها؟ وجوه، بل أقوال.

ثم إنّه من المعلوم أنّ ذكر بعض هذه المعاني له - أي للفظ الأمر - من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، كالفعل العجيب والحادثة، وبعضها يفهم من شيء آخر غير لفظ الأمر، كقولك: جئتكم لأمر كذا فإنّه يفهم منه الحاجة مثلاً أو الغرض من اللام. وعلى كلّ حال احتمال كونه من قبيل المشترك اللفظي بالنسبة إلى جميع المعاني المذكورة في غاية البعد.

وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون مشتركاً معنوياً بالنسبة إلى الكل كما احتمله شيخنا الأستاذ رحمته، أو مشتركاً لفظياً بين الطلب وبين جامع سائر المذكورات؛ بمعنى أنه بالنسبة إلى ما عدا الطلب مشترك معنوي، وأمّا بالنسبة إليه وما عداه فمشترك لفظي كما احتمله جمع من المحققين، وإن اختلفوا في تعيين الجامع بين ما عدا الطلب؛ فقال بعضهم: هو الشيء، وقال بعض آخر: هو الفعل، واحتمل بعض أن يكون هو الشغل أو الشأن.

وقد أفاد شيخنا الأستاذ رحمته في وجه ما ذهب إليه بأن الاشتراك اللفظي بعيد لا يمكن المصير إليه، فلا بد وأن نقول بالاشتراك المعنوي، والعجز عن تعيين جامع قريب ينطبق على جميع هذه المعاني لا يدلّ على عدم وجوده، بل من الممكن أن يكون ولا ندري به.

وفيه: أن صرف إمكان وجود جامع في البين لا يثبت وجوده، بل يبقى في حيز الإمكان. نعم، لو أثبتنا بطلان الاشتراك اللفظي بين الكلّ ولم يكن احتمال آخر هاهنا غير الاشتراك المعنوي بين الكلّ ثبت الاشتراك المعنوي لا محالة، كما هو شأن القياس الاستثنائي، ولكن هاهنا ليس الأمر كذلك بل من الممكن أن يكون مشتركاً معنوياً بين عدّة منها ومشاركاً لفظياً بين جامع تلك العدّة وبين الطلب، كما أنه ذهب إلى هذا القول جمع من المحققين.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصوير الجامع بين الكلّ: هو أن الفعل باعتبار معناه المصدرية يشمل جميع ما تعلّقت به إرادة الله - جلّ جلاله - حتّى أنّه بهذا الاعتبار تكون الأحكام الشرعية أيضاً فعلاً؛ لأنّها أيضاً تعلّقت بها الإرادة التشريعية؛ أي أنّها أيضاً فعل ومفعول في عالم الاعتبار والتشريع.

فالطلب الذي ينتزع عن إبراز الإرادة التكوينية أو التشريعية بالقول أو الفعل أو الكتابة - الذي هو أحد معاني الأمر - أيضاً داخل تحت هذا المعنى؛ لأنّه

أيضاً فعل ومن مصاديقه بهذا المعنى . نعم ، لا يطلق على الذات والأعيان باعتبار وجوداتها في أنفسها ، كما أن الأمر في الأمر أيضاً كذلك .

وبعبارة أخرى : جميع الأشياء باعتبار صدورها من فاعلها فعل بذلك المعنى وأمر ، وباعتبار وجودها في أنفسها لا فعل بذلك المعنى ولا أمر بل شيء وشخص وواحد وموجود وما يشبه ذلك . ولا شك في أن الطلب بالقول أو بالإشارة أو بالكتابة إذا لاحظنا جهة صدوره عن فاعله فعل .

فيرتفع إشكال من يشكل ويقول بعدم الاشتراك المعنوي بين جميع المعاني المذكورة ؛ لأجل عدم تصوير الجامع بين الطلب وبين سائر المعاني ما عداه ؛ لأن سائر المعاني من قبيل الجوامد ولا يشتق من الأمر بتلك المعاني مشتق ولا يجمع على «أوامر» ، بل يجمع على «أمور» ، بخلاف الطلب فإنه معنى حديثي تشتق منه المشتقات ويجمع على «أوامر» .

نعم ، يبقى الإشكال من ناحية الجمع ؛ حيث إن الأمر بمعنى ما عدا الطلب يجمع على «أمور» ، وبمعناه يجمع على «أوامر» ، وإن كان يمكن أن يقال : إنه لا مانع من أن يكون المفهوم الواحد إذا أريد منه بعض المصاديق يجمع على كذا ، وإذا أريد منه البعض الآخر يكون له جمع آخر .

ولكن مع ذلك كله يبقى إشكال الاشتقاقات فإنه إن أريد من الأمر ذلك المعنى الحديثي في جميع الموارد فلماذا تكون الاشتقاقات مخصوصة بهذا المعنى ؟ وإن كان يمكن أيضاً أن يقال : إن الاشتقاقات من جهة اختلاف نسب المعنى الحديثي ، فإذا كانت اختلافات النسب في معنى حديثي قليلة من جهة قلّة الاحتياج إليها فقهاً تكون الاشتقاقات قليلة ، وإذا كانت كثيرة فتكون كثيرة ، وذلك حسب الاحتياج . فالأمر بمعنى ما عدا الطلب من سائر المعاني يحتاج إلى اختلافات النسب بخلاف ما إذا كان بمعنى الطلب فإن الاحتياج إليها كثير ، هذا .

ولكن مع ذلك كله لا يخلو هذا الكلام عن مناقشات، ولعله لذلك ذهب جمع من المحققين إلى اشتراكه اللفظي بين الطلب وبين جامع ما عداه.

ثم على تقدير صحة ما ذهبوا إليه فالجامع بين ما عدا الطلب ليس هو مفهوم الشيء؛ لإطلاق الشيء على الأعيان والذوات -جواهر كانت أم أعراضاً- بخلاف الأمر فإنه لا يطلق على الذوات والأعيان إلا باعتبار صدورها عن فاعلها وخالقها.

فالأحسن أن يقال: إن الجامع بين ما عدا الطلب من تلك المعاني هو الفعل بالمعنى الذي ذكرنا.

الجهة الثانية: حول اعتبار العلو والاستعلاء

هل يعتبر العلو في مفهوم الأمر، أو لا؟ وكذا الكلام في الاستعلاء.

والاحتمالات ثلاثة: اعتبار كلا الأمرين، أو أحدهما، أو خصوص العلو.

والصحيح هو الأخير؛ لشهادة العرف والوجدان بأن الطلب الصادر من العالي أمر، سواء كان مستعلياً أو مستخفضاً بجناحه، وعدم صحة إطلاق الأمر على طلب السافل المستعلي إلا على سبيل العناية وتقبيحه على ادعائه أن طلبه أمر.

الجهة الثالثة: حول موضوع له لفظ الأمر

هل الأمر موضوع لخصوص الوجوب، أو لخصوص الاستحباب، أو للجامع بينهما، أو لغير ذلك؟

الظاهر: أن الأمر بمعنى الطلب موضوع لمطلق الطلب، وخصوصية الوجوب وكذا الاستحباب خارجتان عما وضع له.

نعم، لا يبعد أن يكون له ظهور إطلاقي في الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب، وذلك من جهة أن كل ما يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة على إلغاء أصل الطبيعة أو اللفظ ولم يؤت بتلك المؤونة الزائدة فالإطلاق يرفعه، سواء كانت نتيجته التوسعة في المراد أو التضييق فيه.

وذلك كما أنهم يقولون: إن إطلاق الأمر يقتضي أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً؛ لأن مقابل كل واحد من هذه الثلاثة يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة، مثلاً الغيري بيانه يحتاج - مضافاً إلى الأمر بالشيء - إلى ذكر «أنه لأجل التوسل به إلى واجب آخر»، والكفائي إلى ذكر «أو غيرك من المكلفين»، والتخييري إلى ذكر «أو الشيء الفلاني»، فإذا أمر وأطلق ولم يبين أحد هذه الأمور حمل الوجوب بحكم الإطلاق على ما ذكرنا، مع أن نتيجة هذا الإطلاق هو التضييق لا التوسعة.

وفيما نحن فيه: إذا كان الاستحباب عبارة عن طلب الشيء مع الإذن في الترك، والوجوب عبارة عن نفس طلب الشيء بدون أن يحتاج إلى المنع عن الترك كما توهمه بعض؛ لأن نفس الطلب الصادر ممن تلزم وتجب طاعته يقتضي بحسب طبعه لزوم طاعته وإتيانه وإن لم يمنع من الترك. نعم، إذا رخص في الترك نفهم حينئذ عدم اللزوم وأن إتيانه راجح لا واجب.

فبناءً على هذا: الاستحباب يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة، فبالإطلاق يحكم بعدمه وأن مفاد الأمر هو الوجوب.

وبعبارة أخرى: الطلب في الوجوب والاستحباب بمعنى واحد؛ وهو البعث وتحريك المأمور نحو إتيان الشيء، فإذا لم يجئ ترخيص بالترك من طرف الأمر ينتزع منه الوجوب، وإذا جاء الترخيص بالترك ينتزع منه الاستحباب. فمنشأ انتزاع الوجوب صرف الطلب بدون أي مؤونة، ومنشأ انتزاع

الاستحباب ليس صرف الطلب بل هو مع الترخيص في الترك .
وأما احتمال أن يكون كلّ منهما مركّباً؛ فالوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع من الترك، والاستحباب مركّب من الطلب والإذن في الترك فبعيد؛ لما ذكرنا من أنّ اقتضاء نفس الطلب هو لزوم الإتيان بالمطلوب لو لم يرد ترخيص من طرف الأمر، ولا يحتاج إلى ورود منع من الترك من قبل الأمر. وكذلك احتمال أن يكون الفرق بينهما بشدّة الطلب وضعفه؛ لأنّه لا فرق في كيفية الطلب بين الوجوب والاستحباب وجداناً، وإنّما ينتزع الاستحباب من الطلب المتعقّب بالترخيص في الترك.

وبعبارة أخرى: كما أنّ الإرادة من الفاعل المباشر إذا تعلّقت بإيجاد شيء لا فرق في شدّة الإرادة وضعفها بين أن يكون ممنوع الترك عنده؛ لكونه ذا مصلحة ملزمة، أو جائز الترك؛ لكون مصلحته غير ملزمة؛ لأنّ جهة اللزوم والجواز راجعتان إلى كيفية الملاك والمصلحة ولا ربط لهما بكيفية الإرادة أصلاً. كذلك الأمر في الإرادة التشريعية، وطلب الشيء من غيره لا ربط للوجوب والاستحباب بكيفية الإرادة بل الإرادة فيهما على نهج واحد.

وبما ذكرنا يرتفع الإشكال المعروف في مثل قوله: اغتسل للجمعة والجنابة، من أنّه يلزم استعمال الأمر في أكثر من معنى إذا أراد في استعمال واحد الوجوب والاستحباب، فإنّه لو كان الفرق بينهما بالشدّة والضعف لزم ذلك.

وأما بناءً على ما ذكرنا فالطلب فيهما واحد وبمعنى واحد، وطبع الطلب يقتضي الوجوب إلّا إذا جاء ترخيص في الترك، فيحمل على الوجوب إلّا فيما ثبت جواز تركه، فيحمل على الاستحباب فيرتفع الإشكال.

وأما ما احتمله أستاذنا المحقّق ^(١) من أنّ الوجوب عبارة عن الطلب التامّ غير المحدود، والاستحباب هو الطلب الناقص المحدود، فالاستحباب يحتاج إلى مؤونة زائدة بواسطة تركّبه من الطلب والحدّ، بخلاف الوجوب فإنّه بسيط لا تركيب فيه من جهة أنّه عبارة عن نفس الطلب غير المحدود.

فكأنّه قاس المقام بحقيقة الوجود؛ حيث إنهم يقولون بأنّ مرتبة منه غير محدودة وبسيط صرف؛ وهو وجود الواجب - جلّ جلاله - وهو في غاية التمام ولا نقص فيه ولا حدّ له أصلاً، والمراتب الأخر كلّها ناقصة محدودة مركّبة من ذات الوجود وحدّه الذي هو عبارة عن الماهية، فما عدا الوجود الواجبي ممكنات محدودة؛ ولذلك قالوا: «كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود».

وأنت خبير: بأنّ هذا القياس في غير محلّه؛ لأنّه من المعلوم أنّه ليس هذا التشقيق باعتبار مفهوم الطلب؛ لأنّه لا يتصف بالنقص والتمام قطعاً، فلا بدّ وأن يكون باعتبار محكي هذا العنوان؛ أي الإرادة التي هي قائمة بالنفس، ففي الوجوب تامّ غير محدود، وفي الاستحباب ناقص محدود.

وقد عرفت: أنّه لا فرق بين الاستحباب والوجوب في كيفية الإرادة من حيث الشدّة والضعف والتمام والنقصان. مضافاً إلى أنّ كون الإرادة تامة غير محدودة لا محصل له؛ لأنّ جميع الموجودات ما عدا الواجب محدودة، وحدودها ماهياتها، والإرادة كيفية نفسانية، فهي من مقولة الكيف، فكيف يمكن أن تكون غير محدودة؟!

واستدلّوا لكون معنى مادّة الأمر الوجوب بآيات وبعض الروايات، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ ^(٢)؛ لأنّه لا يجب الحذر إلّا في

١ - مقالات الأصول ١: ٢٠٨.

٢ - النور (٢٤): ٦٣.

مخالفة الأمر الوجوبي، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١)؛ حيث إن التوبيخ لا معنى له إلا على مخالفة الأمر الواجب، وكقوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(٢)، ولا شك في أن المنفي هو الأمر الوجوبي وإلا فالأمر الاستحبابي صادر عنه ﷺ قطعاً، وقوله ﷺ بعد قوله بريرة أتأمرني يا رسول الله؟ «لا، بل إنما أنا شافع»^(٣)، ومعلوم أن المنفي هو الأمر الوجوبي.

والجواب في الجميع - بعد تسليم الدلالة - أن الاستعمال أعم من الحقيقة. وقد أجاب أستاذنا المحقق ﷺ عن الجميع^(٤) بأن هذا من قبيل نفي مشكوك الفردية عن العام بعد القطع بخروجه عنه حكماً بأصالة العموم.

الجهة الرابعة: الطلب والإرادة

المشهور بين الإمامية - وفاقاً للمعتزلة، وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة. وهذا البحث قد يقع في ناحية المفهوم وقد يكون في ناحية المصادق.

أما البحث في ناحية المفهوم فبحث لغوي يرجع فيه إلى متفاهم العرف من هذين اللفظين. ولا ريب في أنه يفهم من لفظ الإرادة تلك الكيفية النفسانية المعبر عنها بالشوق المؤكد، والظاهر أن الطلب حسب المتفاهم العرفي ليس

١ - الأعراف (٧): ١٢.

٢ - وسائل الشيعة ٢: ١٧، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ٤.

٣ - مستدرک الوسائل ١٥: ٣٢، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٣٦، الحديث ٣.

٤ - مقالات الأصول ١: ٢٠٨.

عبارة عن نفس هذا المعنى، بل الطلب عند العرف عبارة عن السعي في تحصيل الشيء، فالظاهر أنّهما متغايران مفهوماً.

وأما البحث في ناحية المصداق فبحث كلامي، وقد ذهب الأشاعرة إلى تغايرهما مصداقاً أيضاً. وعمدة ما دعاهم إلى هذا القول هو زعمهم وجود الكلام النفسي وأنه من صفات النفس، وهو غير الإرادة والعلم وسائر الصفات المشهورة، وهو المدلول للكلام اللفظي. فإذا كان الكلام اللفظي من الإنشاءات فمدلوله - الذي هو من صفات النفس، وهو غير الإرادة وسائر الصفات المشهورة - يسمّى بالطلب.

فالطلب عندهم عبارة عمّا هو مدلول للكلام اللفظي الإنشائي، وهو من الصفات القائمة بالنفس غير الإرادة وغير الصفات المشهورة.

ومقابلهم الإمامية يقولون بعدم وجود صفة أخرى في النفس غير الإرادة وغير الصفات المشهورة؛ من العلم والقدرة والتمني والترجّي وغيرها صفة أخرى تكون قائمة بالنفس ومدلولاً للكلام اللفظي تسمّى بالطلب، بل الطلب هو عين الإرادة.

واستدلّ الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بأدلة:

الأول: أنّه في الأوامر الامتحانية لم تتعلّق إرادة بالفعل، وإلا يلزم أن تكون أوامر جدّية لا امتحانية واختبارية، مع أنّ الطلب قطعاً موجود ولا يمكن إنكاره، وإلا فنفي الاثنين يساوق إنكار أصل الأمر في البين.

الثاني: أنّ أمر الكفّار بالإسلام والإيمان والأوامر المتوجّهة إلى الكلّ بالنسبة إلى الفروع والأحكام الشرعية من الكفّار والعصاة لم تتعلّق بمتعلقاتها إرادة من قبل المولى، وإلا يلزم تخلف الإرادة عن المراد، ولكن الطلب موجود؛ لأنّ نفي الأمرين مساوق لإنكار الأمر، وهو خلف.

وبعبارة أخرى: يقولون في علم الكلام في صفات الواجب: إن من جملة صفاته - تبارك وتعالى - أنه متكلم، ولا شك في أن صفاته تعالى قديمة، والكلام المركب من الحروف والأصوات المتدرجة في الوجود حادث قطعاً، فلا يمكن أن تكون صفة من صفاته تعالى.

فلابد وأن يكون هناك أمر معنوي قائم بذاته تعالى يسمى بالكلام، حتى لا ينافي القدم؛ لأن هذا الكلام اللفظي ينعدم بعد النطق به بل ما لم ينعدم جزء منه لا يوجد جزء آخر منه كما هو شأن المتصرّيات، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلا يمكن أن يكون هذا الكلام اللفظي قديماً ومن صفاته تعالى، مع أنه بضرورة الأديان هو - تبارك وتعالى - متكلم.

ولذلك قالوا بالكلام النفسي؛ أي كما أن في الإنسان الصفات قائمة بالنفس كذلك بالنسبة إليه تعالى الصفات قائمة بذاته المقدسة، وقالوا بأن هذه الصفة غير العلم، وأيضاً غير الإرادة، وسمّوها في الإنشاءات بالطلب الجامع بين الأمر والنهي والاستفهام والنداء، وفي غيرها بالإخبار. فلذا اشتهر أنهم - أي الأشاعرة - يقولون بأن الطلب غير الإرادة.

وأما أصحابنا الإمامية - رضوان الله عليهم أجمعين - فيقولون - وفاقاً للمعتزلة - بأن الكلام النفسي بالمعنى المذكور لا وجود له أصلاً، بل الموجود في النفس في الإخبار ليس إلا الصور العلمية التصويرية أو التصديقية، وتلك الصور العلمية التصديقية نسمّيها بالقضايا المعقولة، التي هي مدلولات للقضايا الملفوظة، وأما ما عدا ذلك فليس شيء يسمى بالكلام النفسي ويكون مدلولاً للكلام اللفظي. وأما الطلب في الإنشاءات فهو عين الإرادة وليس شيء وراءها حتى يكون هو الكلام النفسي.

وأما ما يقال من أن انكشاف ثبوت القيام لزيد - مثلاً - للنفس علم، وأما

إقرار النفس وإذعانها وحكمها بذلك فهو غير العلم فهو الكلام النفسي وصفة من صفات النفس بالنسبة إلى النفوس الإنسانية، وصفة من صفات الذات المقدّسة بالنسبة إليه تعالى.

ففيه: أنّ الأوّل علم تصوّري؛ لأنّ انكشاف ثبوت القيام لزيد عند النفس معنىً تصوّري؛ حيث إنّ إدراك بلا حكم، وحكمها وإذعانها بثبوت هذه النسبة تصديق، وليس شيء غير العلم التصديقي حتّى نسّميه بالكلام النفسي.

وأما ما أفاده المحقّق الدواني في هذا المقام من أنّ ترتيب الكلمات وجعلها جملاً مرتّبة في الذهن هو الكلام النفسي؛ لأنّه معنىً قائم بالنفس غير العلم، فجوابه أنّ هذا عين العلم التصوّري، غاية الأمر هاهنا يكون المتصوّر الكلمات التي هي من مقولة الكيف المسموع، كما أنّه يمكن أن يكون من سائر المقولات، هذا في الإخبارات.

وأما في باب الإنشاءات: فما هو المسمّى بالطلب -الذي قد يتحقّق في ضمن الأمر، وقد ينطبق على النهي، وقد يقال له الاستفهام، وتارة يقال له النداء- ليس إلّا الإرادة، إرادة صدور شيء عن شخص أمر وإرادة تركه نهى، كما أنّ إرادة تفهيم الغير إياه استفهام وإرادة توجيه الغير إليه نداء.

وأما ما استدّلوا به في صورتي الاختبار والاعتذار على مغايرة الطلب

والإرادة فجوابه:

أما في الصورة الأولى: فبأنّه كما لا إرادة هناك بالنسبة إلى المتعلّق؛ لأنّ المولى في مقام الاختبار والامتحان لا البعث والتحريك نحو إيجاد، كذلك لا طلب هناك حقيقة، بل ليس إلّا أمراً صورياً يكون المقصود منه الامتحان والاختبار، فهناك طلب صوري، ونحن نقول باتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة لا الطلب الصوري.

هذا إذا لم نقل بأن مفاد الأمر هو الطلب الإنشائي، وإلا فهو موجود حقيقة، ولكن نحن لا نقول باتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية. وذهب صاحب «الكفاية» إلى أنه كما أن هناك طلب إنشائي كذلك أيضاً تكون إرادة إنشائية وهما متحدان، كما أن الطلب الحقيقي متحد مع الإرادة الحقيقية^(١).

وبعبارة أخرى: هو قائل باتحاد الطلب والإرادة في المقامات الثلاثة - أي مفهوماً وإنشاءً وخارجاً - والمقصود من الطلب الإنشائي عنده هو إيجاد وجود مفهوم الطلب في عالم الاعتبار بمادة الأمر أو بصيغة «افعل»، فليس هناك صفة قائمة بالنفس تكون مسماة بالإرادة أو الطلب. نعم، قد يكون الداعي إلى إنشاء هذا المفهوم وإيجاده في عالم الاعتبار تلك الصفة والكيفية النفسانية. وعلى كل حال: لو قلنا بهذه المقالة فلا يبقى إشكال في البين أصلاً؛ لأنه حينئذ نقول في الأوامر الامتحانية بوجود الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية معاً، وهما متحدان ولا يلزم منه محذور؛ لأن المحذور يلزم من وجود الإرادة الحقيقية لا الإرادة الإنشائية؛ لأنه لا مانع من أن ينشئ الشارع مفهوم الطلب والإرادة في عالم الاعتبار بمادة الأمر أو بصيغة «افعل» بداعي الامتحان. نعم، يبقى الكلام في صحة هذا المسلك، وسيجيء في مفاد صيغة «افعل» إن شاء الله. وأما في الصورة الثانية - أي في صورة الاعتذار والأوامر المتوجهة إلى الكفار والعصاة - فبالفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية، وأن الذي لا يمكن تخلف المراد عنها هي الإرادة التكوينية لا التشريعية؛ لأن الإرادة التشريعية عبارة عن الإرادة المتعلقة بفعل الغير الصادر عنه بالاختيار، لا بالقهر والإجبار.

فصدور الفعل عنه بالقهر والإجبار خلف وتخلّف للإرادة عن المراد.
نعم، قد تتعلّق الإرادة بصدور الفعل عن غير المرید مطلقاً، سواء اختار
أو لم يختار، وسواء كان الفاعل من ذوي الشعور أو لا، لمصلحة في ذلك الفعل
مطلقاً من دون تقييده بكونه صادراً بالاختيار.

فحينئذٍ إن كان مثل تلك الإرادة صادرة عن القادر المطلق الذي إذا أراد
شيئاً فقال له كن فيكون فلا محالة يقع ذلك الفعل، كقوله تعالى للسماء
والأرض: ﴿اِثْبِتَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(١)، ومثل هذه الإرادة لا
تسمّى بالإرادة التشريعية بل هي تكوينية. والإرادة التشريعية - كما ذكرنا -
عبارة عن الإرادة المتعلقة بفعل الغير الذي يصدر عنه بالاختيار. ومعلوم أنّ مثل
هذه الإرادة ليست ملازمة لإتيان متعلّقاتها، ولو كان المرید قادراً مطلقاً لا يشدّ
عن حيلة قدرته شيء.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا فرق بين الإرادتين بحسب حقيقتهما، وإنّما
الفرق بينهما بحسب متعلّقاتهما؛ حيث إنّ متعلّق الإرادة التكوينية فيما إذا تعلّقت
بالأفعال هو فعل نفس المرید أو فعل الغير مطلقاً - طوعاً أو كرهاً - وأمّا متعلّق
الإرادة التشريعية فهو فعل الغير الصادر عنه بالاختيار. وبعبارة أخرى: المراد
منه في هذه الإرادة هو القادر المختار، ففرض عدم اختياره وكونه مجبوراً في
فعله خلف.

وأما ما ذكره بعض المحقّقين رحمهم الله في «حاشيته على الكفاية»^(٢) في بيان
الإرادة التشريعية بأنّها لا تتعلّق بفعل الغير إلّا إذا كان ذلك الفعل الذي يصدر من
الغير ذا فائدة عائدة إلى المرید، وحيث إنّ فعل العبد ليس فيه فائدة عائدة إلى

١ - فضّلت (٤١): ١١.

٢ - نهاية الدراية ١: ٢٧٧ و ٢٧٨.

الله - تعالى عن ذلك - فلا يمكن تعلّق إرادته بفعل العبد، بل يتعلّق بإيصال النفع إلى العبد بتحريكه وبعثه نحو الفعل، وإيصال النفع إلى العباد بالبعث وتحريكهم نحو الأفعال الحسنة والزجر عن السيئات فعله تبارك وتعالى لا فعل العبد.

ف عجيب أولاً: من جهة أنّ إيصال النفع أيضاً ليس فيه فائدة عائدة إليه تعالى؛ لأنّه لا نقص فيه حتّى يستكمل بمثل هذه الفائدة، فلو كانت إرادته تعالى لفعل من أفعال نفسه أو غيره منوطاً بوجود فائدة عائدة إليه في ذلك الفعل لم تتعلّق إرادته بفعل من الأفعال؛ لما ذكرنا من عدم النقص فيه تعالى وعدم احتياجه إلى فائدة تصل إليه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - ولو كان تعلّق الإرادة بأيّ معنى كان من جهة صلاح ووجود مصلحة في متعلّقها - كما هو الصحيح والحقّ الصريح الذي يجب المصير إليه - فلا فرق بين فعل الغير وبين إيصال النفع إلى الغير في اشتمال كليهما على المصلحة في بعض الأحيان.

وبعبارة أخرى: الإرادة مطلقاً - من الله أو من الخلق - تابعة لما يرى المرید في متعلّقها من المصلحة إذا كان المرید عاقلاً حكيماً غير تابع للشهوات مجتنباً عن السفهيات.

ولا فرق بين أن تكون تلك المصلحة راجعة إلى النوع - أي تكون مصلحة للنوع والنظام والمجتمع - وبين أن تكون راجعة إلى شخص المرید أو إلى شخص المراد منه بواسطة لطف المرید بالنسبة إليه. ولا يمكن أن تكون دائرة متعلّق الإرادة أوسع ممّا له المصلحة أو تكون أضيق منه، بل كلّ ما له دخل في المصلحة لابدّ أن يكون تحت الإرادة، وكلّ ما ليس له دخل فيها لابدّ أن يكون خارجاً عن تحتها؛ لما ذكرنا من التبعية.

فإذا عرفت ذلك فنقول: إذا علم الله - تبارك وتعالى - بعلمه الأزلي أنّ الفعل الفلاني الصادر عن الشخص الفلاني أو عن أيّ شخص يكون متصفاً

بالصفات الكذائية له مصلحة راجعة إلى ذلك الشخص أو إلى النوع إذا كان صدوره بإرادته واختياره، لا أن يكون صادراً عنه بالقهر والإجبار، فلا محالة تتعلّق إرادته تعالى بذلك الفعل بعين ذلك النحو، من دون أدنى فرق وتغيير بين متعلّق الإرادة وبين ما قامت به المصلحة.

ولا شكّ في أنّ مثل هذه الإرادة يمكن تخلفها عن فعل الغير الذي تعلّقت به هذه الإرادة؛ لاختياره الترك والمعصية، وإلّا لو كان مجبوراً على الفعل لزم الخلف.

لا يقال: إنّ في صورة تعلّق الإرادة الأزلية من القادر المطلق بصدور فعل من شخص - ولو كان صدوره مقيّداً بكونه من الفاعل المختار لا بالإجبار، كما هو المفروض في المقام - يجب صدور ذلك الفعل، غاية الأمر بالاختيار.

لأنّا نقول: إن كان مراد هذا القائل أنّه يصير الفعل بواسطة تعلّق الإرادة الأزلية به ضروري الوجود؛ بحيث يخرج عن تحت اختياره ويصير الفاعل مضطراً إلى إيجاده فهذا خلف؛ لأنّا فرضنا أنّ المصلحة قائمة بالفعل الاختياري لا الاضطراري، والإرادة تابعة للمصلحة سعةً وضيقاً.

وإن أراد أنّه مع بقاء الاختيار في الفاعل وعدم كونه مقهوراً مجبوراً في إرادته، مع ذلك يكون الفعل ضروري الوجود من ناحية تلك الإرادة الأزلية فهذا كلام عجيب.

نعم، هاهنا إشكال آخر وهو أنّ إرادة العبد المستتبع لتحريك العضلات حادثة، ولا بدّ من انتهاء الحوادث إلى علّة تامّة، لا تكون معلولة لغيرها؛ لبطلان التسلسل، ومعلوم أنّ وجود الشيء عند وجود علّته التامّة ضروري، كما أنّ عدمه ضروري عند عدمها. فعند وجود العلّة التامّة للإرادة لا يمكن أن لا توجد ويكون وجودها ضرورياً، وعند عدمها لا يمكن أن توجد ويكون عدمها

ضرورياً. وترتب الفعل على الإرادة أيضاً ضروري، فأين الاختيار؟
وأجاب الحكماء عن هذا الإشكال: بأنّ وجوب الفعل وكونه ضرورياً من ناحية إرادته لا ينافي الاختيار؛ وذلك لأنّ الفاعل المختار القادر الحكيم إذا علم بوجود المصلحة الملزمة في فعل لا محالة تتعلّق إرادته بذلك الفعل، ويصير الفعل واجباً بالقياس إلى علته التي عبارة عن الإرادة؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. والوجوب بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي، وكذلك الوجوب بالقياس إلى الغير لا ينافيه؛ ولذلك قالوا: إنّ كلّ ممكن محفوف بالضرورتين.

ومع ذلك لا يخرج الفعل عن كونه فعلاً اختيارياً؛ لأنّ مناط اختيارية الفعل هو أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل*، وأمّا وجوب الفعل بالغير وعدم كونه كذلك فخارجان وأجنيبان عن الاختيار، وإلاّ لو كان وجوب الفعل موجباً لخروج الفعل عن الاختيار يلزم أن لا يكون الواجب تعالى - والعياذ بالله - فاعلاً مختاراً؛ لأنّ الصادر الأوّل منه تعالى لا بدّ أن تكون ذاته تعالى علّة تامّة لوجوده؛ لأنّ المفروض أنّه ليس هناك شيء غير ذاته تعالى موجوداً بأدلة التوحيد.

فصدور الصادر الأوّل يكون واجباً ضرورياً، وإلاّ يلزم تخلف المعلول

* - وبعبارة أخرى: أنّ مقتضى العناية الربّانية سوق الأشياء إلى كمالها وإعلام المكلفين بصلاحتهم وفسادهم وتحريك المكلفين إلى ما فيه الصلاح والرشاد وزجرهم عمّا فيه الفساد والإضلال. فالله تبارك وتعالى يوحى إلى نبيه على نحو الإرادة التشريعية، فتندح النفس النبوية بهذه الأحكام الشرعية، والرسول الأعظم ﷺ يبلغ تلك الأحكام والقوانين إلى عامّة المسلمين ويحذّرهم من المخالفة، وأين هذا من الجبر والقهر. ولعمري لو أمعنا النظر إلى كيفية الإيحاء إلى الرسول الأعظم ﷺ وكيفية تبليغه إلى المجتمع الإسلامي لم يبق مجال لطرح كثير من هذه المباحث.

عن علته التامة. وفرض عدم تمامية العلة في تلك المرحلة خلف؛ لأنّ المفروض أنّ المعلول هو الصادر الأول، وليس هناك شيء آخر غير الواجب حتّى يكون لذلك الشيء دخل في وجود الصادر الأول؛ إذ كلّ ما فرضته غير ذات الواجب في تلك المرحلة لابدّ وأن يكون ممكناً صادراً، وكلامنا في الصادر الأول.

فكلّ ما يجيب به الأشعري عن هذا الإشكال بالنسبة إلى الواجب نجيب به في هذا المقام.

وأما جوابه بالفرق بين المقامين بأنّ إرادة العبد مقهورة لإرادة الله، وليست إرادته تعالى مقهورة لإرادة غيره فغير تامّ؛ لأنّ مناط الإشكال في المقامين واحد؛ وهو وجوب الفعل وعدم إمكان عدمه، ولزوم المحال؛ أي انفكاك المعلول عن علته في صورة تركه وأنّ الفعل بعد وجود علته التامة ضروري الوجود.

إن قلت: الفرق هو أنّ إرادة العبد حيث إنّها كسائر الحوادث معلولة للغير فعند وجود علته التامة لا يمكن أن لا توجد، كما أنّها عند عدم علته التامة لا يمكن أن توجد، بخلاف إرادة الواجب فإنّها ليست معلولة للغير.

قلنا: أيضاً لا فرق بينهما في ضرورة الوجود، بل الضرورة في إرادة العبد بالغير؛ لأنّها آتية من قبل علته، والضرورة التي في إرادة الواجب ذاتية؛ لأنّها عين ذات الواجب.

وحلّ هذه الإشكالات جميعاً: أنّ ضرورة الفعل ووجوبه وعدم إمكان تركه لا ينافي الاختيار، بل الفعل الاختياري هو الفعل الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. ولا يلزم في صدق القضية الشرطية أن يكون طرفاها ممكنتين، بل يمكن أن يكونا واجبين ويمكن أن يكونا ممتنعين، فضرورة الفعل لمصلحة

فيه أو ضرورة الترك لمفسدة فيه لا ينافي الاختيار، وكذلك لا ينافي استحقاق العقاب والثواب؛ لأنَّ العقل لا يرى قبحاً في تعذيب من خالف أمر المولى، وأوجب وجود المعصية بإرادته؛ لشهواته النفسانية، بل يراه مستحقاً لذلك بعد إرشاد المولى له بأنَّ المطيع له النعيم والعاصي له الجحيم، وأرسل الرسل وأنزل الكتب؛ لكي لا تكون للناس على الله الحجة، بل تكون له الحجة البالغة؛ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة.

ثم إنَّ شيخنا الأستاذ رحمه الله أجاب عن هذا الإشكال تبعاً لصاحب «الحاشية»^(١) بأنَّ الطلب الذي هو عبارة عن حملة النفس وتصديها لتحصيل مطلوبه، وهو غير الإرادة؛ لأنَّ الإرادة كيفية نفسانية والطلب - أعني حملة النفس - فعل صادر عن النفس، والفعل والكيف مقولتان مختلفتان بالماهية، ولا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر.

ومما يؤيد ذلك: أنَّ تحرُّك العضلات انفعال، والانفعال لا يمكن أن يتحقَّق بدون الفعل؛ لأنَّ التأثير التدريجي لا يمكن أن يحصل بلا تأثير تدريجي، وذلك الفعل - أي حملة النفس - فعل اختياري لنفس النفس من دون مدخلة شيء آخر فيه أصلاً، والنفس هي السلطان المطلق في مملكة البدن تفعل ما تشاء لا منازع لها في سلطانها.

فلا جبر في البين؛ لأنَّه بعد تحقُّق الإرادة ليست النفس مجبورة على ذلك التصدي وتلك الحملة النفسانية، بل لها الاختيار المطلق، وهذا الاختيار ذاتي لها ليس معللاً؛ لأنَّ الذاتي لا يعلَّل.

وأنت خير؛ بأنَّ تلك الحملة حادثة وليست قديمة كما هو واضح. فيرجع

السؤال بأنّ تلك الحملة الحادثة عند وجود علّتها التامّة ضرورية الوجود كما أنّها عند عدمها ضرورية العدم، ولا بدّ من انتهاء علّتها أيضاً إلى علّة تامّة قديمة؛ لبطان التسلسل كما تقدّم، فلا فرق من ناحية هذا الإشكال بين أن تكون حملة النفس هو الجزء الأخير من العلّة التامّة للفعل أو تكون هي الإرادة.

والجواب عن هذا الإشكال بأنّ الاختيار ذاتي للنفس لا يسمّن ولا يُغني من جوع؛ لأنّه إن كان مراد هذا القائل من الاختيار فعلية هذه الحملة وأنّها ذاتية فهذا كذب واضح؛ لأنّ هذه الحملات أمور تتجدّد على النفس وتتعدّم، فكيف يمكن أن تكون ذاتية لها. وإن كان المراد أنّ قوّة هذه الحملات واقتدار النفس عليها ذاتية لها فهذا شيء معلوم.

ولكن يبقى السؤال: أنّ فعلية هذه الحملة تحتاج إلى علّة تامّة بحيث يجب وجودها بوجود تلك العلّة، وهكذا إلى أن ينتهي إلى علّة قديمة؛ لما ذكرنا من بطان التسلسل. فلا فرق فيما ذكرنا بين أن تكون النفس علّة لوجود الإرادة أو تكون علّة لهذه الحملة.

ومما ذكرنا ظهر أيضاً: عدم تمامية ما أفاده أستاذنا المحقّق رحمته الله في هذا المقام، وهو أنّ الاختيار من لوازم وجود الإنسان وليس مجعولاً بجعل مستقلّ، بل هو مجعول بنفس مجعولية الإنسان. ثمّ يلتفت إلى ما ذكرنا من أنّ فعلية الاختيار لا يمكن أن تكون من لوازم وجود الإنسان وهذا كذب واضح، فيقول: إنّ الاختيار قبل صدور الفعل قوّة في الإنسان فإذا صدر الفعل يصير ما بالقوّة بالفعل^(١).

فنقول: كلّ شيء يكون بالقوّة فصيرورته فعلياً يحتاج إلى علّة تامّة، إلى

أن ينتهي إلى علّة تامّة قديمة ؛ لما ذكرنا من بطلان التسلسل وعدم إمكان وجود الشيء بدون وجود علّته التامّة . وكون النفس علّة لتلك الفعلية لا يرفع هذه الشبهة .

فإذن في رفع هذه الشبهة لابدّ وأن يقال إمّا : بأنّها شبهة في مقابلة الوجدان ، كما قال جمع كثير من الأعظم من أصحابنا الإمامية ؛ لأننا بالوجدان نرى الفرق بين حركة اليد المرتعشة وحركتها الإرادية وأنّ الأولى جبرية والثانية اختيارية ، وليس برهان أصدق من الوجدان .

وإمّا أن نقول بما قاله الحكماء : من أنّ وجوب الفعل بإيجاب نفس الفاعل لا يخرج الفعل عن كونه اختيارياً إذا كان مسبوقاً بالإرادة ومبادئها ، وقد ذكرنا كلامهم بالتفصيل .

وإمّا أن نقول : بأنّ لزوم وجود الشيء عند وجود علّته التامّة ، وأنّه بدونها لا يوجد إمّا يكون في الفاعل الطبيعي لا الإرادي .

وبعبارة أخرى : هذه القواعد التي ذكرتم والتزم الحكماء بها لا تجري في الفاعل المختار ، مثلاً الفاعل المختار الحقيقي ؛ وهو الله - جلّ جلاله - مع أنّ ذاته تعالى علّة تامّة لوجود المعلول الأوّل من دون مدخلية أيّ شيء ؛ لأنّه في ذلك المقام وذلك الفرض ليس شيء آخر غير ذاته المقدّسة ؛ لأنّ الكلام في المعلول الأوّل مع الواجب حتّى يكون له المدخلية ، ومع ذلك ليس صدور الفعل - أعني المعلول الأوّل - ضرورياً ، بل هو تعالى بذاته مختار يمكن عدم صدور المعلول الأوّل منه تعالى ، ويمكن صدوره بعد حين بلا وجود أيّ شيء وحدوث أيّ أمر آخر ، وقد ذهب إلى هذا المسلك جمع من المتكلّمين .

المبحث الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيه أيضاً جهات من الكلام:

الجهة الأولى: معنى صيغة الأمر

ذكرنا لصيغة الأمر معاني كثيرة؛ من التهديد والإنذار والاستهزاء والطلب الحقيقي وغير ذلك ممّا ذكرناه في الكتب المفصلة الأصولية، والأقوال والاحتمالات هاهنا كثيرة، من الاشتراك اللفظي في الكلّ، والمعنوي كذلك، أو اللفظي في البعض والمعنوي في البعض الآخر، والحقيقة في البعض والمجاز في البعض الآخر، إلى غير ذلك من الاحتمالات.

والتحقيق: أنّها مركّبة من مادّة وهيئة:

أمّا المادّة: فهي موضوعة بالوضع الشخصي* للحدث الكذائي، سواء

* - بل بالوضع النوعي في ضمن أيّ هيئة كانت.

كانت متهَيَّئة بهيئة الأمر أو الماضي أو المضارع.

وأما الهيئة : حيث إنَّها من قبيل المعاني الحرفية ، وقد تقدّم في وضع الحروف أنَّها موضوعات للنسب والارتباطات ؛ لتحكي عنها في عالم البيان وإظهار المراد عند المحاورة فلا بدّ أن تكون هيئة الأمر أيضاً كذلك موضوعة لسنخ من أنواع الارتباطات والنسب ، فإذا راجعنا وجدنا نرى أنَّ في مادّة صيغة الأمر نسبتين : نسبة إلى الأمر ونسبة إلى المأمور . ونسبتها إلى الأمر نسبة الباعثية والطالبية وإلى المأمور نسبة المبعوثية ، والهيئة إمّا موضوعة لكلتا النسبتين أو لخصوص نسبة المبعوثية ؛ أي نسبة مبعوثية المأمور إلى إيجاد المادّة .

وجميع ما ذكر من المعاني لصيغة الأمر يكون من قبيل الدواعي لإيجاد هذه النسبة ، فلم تستعمل الصيغة في واحد منها ، فضلاً عن أن يكون هو الموضوع له .

الجهة الثانية : في إفادتها الوجوب

قد تقدّم مفصّلاً في دلالة مادّة الأمر على الوجوب : أنَّ طبع الطلب يقتضي لزوم إيجاد المادّة وأنّ المأمور لو لم يوجد لها عدّ عاصياً ، إلّا أن يأذن المولى في الترك .

فبناءً على هذا : الاستحباب يحتاج إلى المؤونة الزائدة في مقام البيان ، وقد تقدّم أنَّ كلّ ما يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة ولم يكن بيان لتلك الخصوصية الزائدة فالإطلاق يرفعه ويوجب ظهور اللفظ فيما لا يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة .

ففي المقام حيث إن الذي يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة هو الاستحباب - لأنه يحتاج إلى الإذن في الترك، بخلاف الوجوب فإنه لا يحتاج إلى أمر زائد على أصل الطلب - فالإطلاق يوجب ظهور الصيغة في الوجوب.

نعم، هذا الظهور إطلاقي وليس بوضعي، ولا فرق في حجية الظهور بين أن يكون وضعياً أو إطلاقياً.

نعم، من يقول بأن الوجوب والاستحباب كلاهما مركبان ومشاركان في طلب الفعل ومتميزان بالمنع من الترك والإذن فيه، فكل واحد منهما يحتاج إلى مؤونة زائدة، فلا يمكنه أن يتمسك بالإطلاق للظهور في الوجوب.

وكذلك من يقول بأن الفرق بينهما بشدة الطلب في الوجوب وضعفه في الاستحباب أيضاً لا يمكنه التمسك بالإطلاق لاستفادة الوجوب.

وأما ما يقال * : من أن شدة الطلب ليس إلا عين الطلب؛ لأن ما به الامتياز من سنخ ما به الاشتراك، كما هو الشأن في التشكيك الخاصي، فلا تنافي البساطة. وذلك كالوجود الواجبي بناءً على أن الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص، فإنه مع كمال شدته بسيط غاية البساطة وليس له حدّ محدود، بخلاف الاستحباب فإنه عبارة عن الطلب الضعيف والضعف أمر عديمي، فما به الامتياز ليس من سنخ ما به الاشتراك، فيكون مركباً، فيحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة. أما الوجوب فإنه بسيط، فمقتضى الإطلاق هو الوجوب.

فليس كما ينبغي؛ لأن الطلب، سواء كان شديداً أو ضعيفاً، وسواء كان من مقولة الكيف النفساني - أي كان عين الإرادة - أو كان فعل النفس **، وعلى كلّ

* - كما أفاده المحقق العراقي رحمته الله.

** - ومن مقولة الفعل؛ أي حملة النفس كما أفاده المحقق النائيني رحمته الله.

حال وتقدير يكون محدوداً، فيكون مثل العدد القليل والكثير كلاهما محدودان. وقياسه على الوجود الواجبي في غير محلّه؛ لأنّه تعالى صرف الوجود، وصرف الوجود لا ماهية له ولا تكرر فيه ولا ثاني له ولا حدّ له، وبسيط غاية البساطة فلا أجزاء خارجية له ولا أجزاء عقلية ولا مقدارية. وهذا الأمر من خواصّ صرف الوجود ولا يشترك معه غيره أصلاً، بل جميع ما عداه محدود ومركّب من ماهية ووجود، كما مثّلنا بالعدد القليل والكثير.

فالاثنتين والألف كلاهما محدودان، وهكذا الحرارة الشديدة والضعيفة كلاهما مركّبان محدودان؛ ولذلك قيل: كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود، فالطلب الشديد والضعيف - ولو سلّمنا صحّة هذا الكلام - كلاهما مركّبان.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّه بناءً على هذين المسلكين ليس ظهور إطلاقي للصيغة في الوجوب أصلاً، ولكن عرفت فيما تقدّم عدم تمامية هذين المسلكين وأنّ الوجوب يعتبر وينتزع من نفس الطلب من دون ملاحظة أيّ قيد زائد معه، والذي يحتاج إلى القيد الزائد هو الاستحباب؛ أعني يحتاج إلى الإذن في الترك، وأنّ الطلب لا يتصف بالشدّة والضعف، سواء كان من الكيفيات النفسانية - أعني عين الإرادة - أو كان من أفعال النفس ومن مقولة العقل - أعني حملة النفس - كما أفاده المحقّق النائيني رحمته.

الجهة الثالثة : في التعبدي والتوصلي

إن إطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية ، أو لا ؟ وبيان هذا المطلوب يتم برسم أمور :

الأمر الأول : المراد من التعبدي والتوصلي

وقد عرفنا بتعريفات متعددة :

الأول : أن التعبدي هو الواجب الذي لا يكون الغرض من الأمر به معلوماً للمأمور ، والتوصلي بخلاف ذلك ؛ أي ما يكون غرض الأمر من أمره معلوماً . فكان وجه تسمية هذا بالتعبدية والتوصلي من جهة أن المأمور إذا لم يعرف غرض الأمر فيفعله امتثالاً لأمره لا لأجل تحصيل غرضه ، وأما إذا عرف الغرض فيفعله ويأتي به لأجل ذلك الغرض . وهذا التعريف منسوب إلى القدماء . ولكن أنت تدري : بأن هذا المعنى لهما ليس كما ينبغي ؛ لأن غرض الأمر من الأمر في كثير من التوصليات ليس معلوماً ؛ لأن المراد من الغرض في هذا الكلام - على ما هو الظاهر - الملاك والمصلحة التي في المأمور به ، التي صارت سبباً للأمر بناءً - على ما هو الحق - من تبعية الأوامر للمصالح - ولا شك في أن أغلب الملاكات غير معلومة ، حتى في التوصليات .

نعم ، وردت أخبار في علل بعض الشرائع ، ولكن غالباً يكون مفادها حكم الأحكام لا عللها . وعلى فرض أن يكون مفادها العلل والأغراض فإنها كما وردت في التوصليات كذلك وردت في التعبديات .

ولو كان هذا المعنى اصطلاحاً منهم فلا مشاحة فيه، ولكنه أجنبي عن محلّ كلامنا؛ لأنّ محلّ كلامنا في أنّه إذا شككنا في اعتبار قصد القرية - بما له من المعنى المذكور في الفقه، وسيأتي شرحه - هل يمكن التمسك بإطلاق المادّة الوارد عليها الحكم لرفع هذا الاحتمال وإثبات التوصلية، أو لا؟

الثاني: أنّ الغرض من الأمر إن كان لا يحصل بصرف إتيان الأمور به بدون قصد القرية فهو تعبدّي، وإلا - أي إن كان يحصل، سواء قصد القرية أو لا - فتوصلي.

وهذا التعريف وإن كان أحسن من الأوّل لكن يرد عليه: أنّ وظيفة العبد هو إتيان الأمور به، وأمّا تحصيل الغرض فليس من وظيفته، ولا طريق إلى تحصيله إلا إتيان الأمور به، والكيفية التي يعتبرها العقل في مقام الإطاعة؛ لأنّه هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان.

الثالث: هو أنّ التعبدّي وظيفة شرعت لأجل التعبدّ بها، والتوصلي بخلاف هذا.

وأنت خير: بأنّ قصد القرية على تقدير إمكان أخذه في متعلّق الأمر بأمر واحد أو بأمرين وجعلين، فيكون التعبدّ - أي قصد القرية - داخلاً في نفس الوظيفة وجزءاً منها، لا علّة غائية لها.

الرابع: أنّ التعبدّي عبارة عن الواجب الذي تعتبر فيه المباشرة والإرادة والاختيار، وأن يكون امتثاله بالمباح لا بفعل المحرّم، بخلاف التوصلي فإنّه لا يعتبر فيه جميع هذه الأمور، وذلك كإزالة النجاسة عن الثوب للصلاة مثلاً أو نذر أن يزيل النجاسة عن ثوبه. فلو أزالها غيره أو هو بلا إرادة واختيار بمطهر شرعي كما لو ألقاه بلا قصد تحت المطر أو غسله في مكان مغسوب أو بماء مغسوب يحصل الواجب في جميع هذه الموارد.

ولكن هذا المعنى للتعبدي والتوصلي اصطلاح آخر سنتكلم عنه في آخر هذا المبحث، وأن إطلاق الصيغة هل يقتضي عدم اعتبار المباشرة والإرادة والاختيار وإباحة الفعل حتى يكون توصلياً بذلك المعنى أو لا حتى يكون تعبدياً بالمعنى المقابل له؟

الخامس: هو أن التعبدي ما لا يمكن تفريغ الذمة عنه في حكم العقل إلا بإتيانه بقصد القربة، والتوصلي مقابل هذا المعنى: أي ما يمكن تفريغ الذمة عنه في حكم العقل بإتيانه بدون قصد القربة.

وأنت خير: بأن في مورد الشك في إتيان المأمور به إذا كان تعبدياً، وفي الواقع كنت قد أتيت به فالمأتي به احتياطاً ينطبق عليه هذا العنوان من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط، مع أنه ليس بواجب، فضلاً عن أن يكون تعبدياً؛ لسقوط الوجوب، الذي هو مفاد الأمر بالإتيان.

السادس: هو أن التعبدي عبارة عن الواجب الذي لا يسقط أمره، ولا يحصل الامتثال في حاقّ الواقع إلا بإتيانه بقصد القربة، بخلاف التوصلي فإن أمره يسقط بنفس إتيان متعلقه من دون احتياج إلى قصد القربة.

وإن شئت قلت: إن التعبدي هو الواجب الذي يكون قصد القربة جزءاً أو شرطاً شرعياً مأخوذاً في المأمور به بأمر واحد أو بأمرين وجعلين عند من يقول بإمكان ذلك، أو يكون قيداً عقلياً لتحقيق الامتثال عند من يقول بعدم إمكان أخذه في المتعلق، والتوصلي مقابل هذا المعنى.

وأما ما يكون عبادة ذاتاً - وإن لم يكن لها أمر، بل كان منهيّاً عنها - فأجنبني عن محلّ كلامنا وما نحن بصدده من التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية في مورد الشك.

الأمر الثاني : المراد من قصد القربة

هل هو عبارة عن قصد الأمر فقط كما ذهب إليه جمع ؛ منهم صاحب «الجواهر»^(١) ، وعلى هذا الأساس أنكر الشيخ البهائي الثمرة في بحث الضد^(٢) ؛ لأنّ العبادة تتوقّف على قصد الأمر ، ولا أمر لضدّ الأهمّ ، ولو لم نقل باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاصّ . وجوابه بطلان هذا الأساس وأنّ تحقق العبادة ليس متوقفاً على قصد الأمر فقط .

أو هو عبارة عن قصد الأمر أو قصد المصلحة التي صارت سبباً للأمر ، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري^(٣) .

أو هو عبارة عن كلّ ما يكون موجباً لمرضاة الله من الوجوه التي ذكروها في الفقه وأنهاها في «الروضة»^(٤) إلى العشرة ؟
الظاهر : هو الأخير ؛ لأنّ الأخبار لا تدلّ على أكثر من أنّ العبادة يلزم أن يكون إتيانها ابتغاء مرضاة الله .

مضافاً إلى أنّ الملاك والمصلحة ، التي هي علّة للأمر قصدها - بما هي علّة للأمر - يرجع بالأخيرة إلى قصد الأمر ، وهكذا قصد كلّ ما هو واقع في سلسلة معاليل الأمر بما هي معاليل له يرجع إلى قصده ، فقصد كلّ واحد من هذه الوجوه المذكورة في الفقه يكفي في تحقيق العبادة وصدق الامتثال .

١ - جواهر الكلام ٢ : ٨١ .

٢ - زبدة الأصول : ٩٨ .

٣ - مطارح الأنظار : ٦٣ .

٤ - الروضة البهية ١ : ١١١ .

الأمر الثالث: في متعلق الأمر

كل ما هو متأخر عن الأمر لا يمكن أن يكون متعلقاً للأمر، وذلك من جهة أن نسبة المتعلق إلى الأمر نسبة المعروض إلى عرضه، وهكذا نسبة الموضوع إلى الحكم؛ أي المكلف مع شرائط التكليف نسبة المعروض إلى عرضه.

وبعبارة أخرى: متعلق التكليف: أي فعل المكلف، ومتعلق المتعلق: أي الموضوعات التي يتعلق بها فعل المكلف، وموضوع التكليف: أي المكلف مع شرائط التكليف ككونه عاقلاً بالغاً وغيرهما من الشرائط التي أخذها الشارع في بعض موضوعات التكليف، ككون المكلف حرّاً مستطيعاً في موضوع الحج، كلّ واحد من هذه الثلاثة في الرتبة المتقدمة على الحكم ونسبة الحكم إليها نسبة العرض إلى معروضه، فلا يمكن أن يكون الحكم متقدماً على أحد هذه الأمور. فكل ما هو متأخر عن الحكم لا يمكن أن يؤخذ في متعلق الحكم أو في متعلق المتعلق أو في موضوعه؛ لا جزء ولا قيداً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن متعلق الحكم له انقسامات قبل عروض الحكم؛ أي ينقسم إلى تلك الانقسامات بواسطة طرؤ حالات وخصوصيات عليه من غير ناحية ورود الحكم عليه، وذلك ككون الإكرام في قوله: «أكرم السادات بالإطعام أو بالتواضع أو بالاستقبال إذا قدم من السفر» إلى غير ذلك من الانقسامات الواردة على الإكرام، من غير ناحية ورود الحكم عليه. ولا فرق في ذلك بين متعلق التكليف ومتعلق المتعلق وموضوع التكليف.

فهذه الانقسامات في كلّ واحد من هذه الثلاثة اصطلاحوا عليها

«الانقسامات الأولية»، ومقابل ذلك كل انقسام ورد على كل واحد من هذه الثلاثة بملاحظة ورود الحكم عليها، فسميت من هذه الناحية بـ «الانقسامات الثانوية»؛ لأنّ هذا التقسيم أولاً وبالذات لا يرد على هذه الأمور بل ثانياً وبالعرض يرد عليها من ناحية الحكم، بخلاف القسم الأول فإنّها ترد عليها أولاً وبالذات لا من ناحية الحكم.

والمراد من هذا التقسيم والبيان هو إعطاء ضابط كلي بأنّ شمول الحكم للانقسامات الأولية لا مانع منه في مقام الثبوت لو كان الملاك والمصلحة مطلقة، وأمّا الانقسامات الثانوية التي ترد على المتعلّق -كقصد القرية في مسألتنا، أو التي ترد على الموضوع ككون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به، وهكذا في طرف متعلّق المتعلّق إن فرضنا وجود انقسام ثانوي فيه- فلا يمكن شمول الحكم لها بإرادة واحدة وجعل واحد.

بيان ذلك: أنّ متعلّق المتعلّق للتكليف -كالموضوع للتكليف على الاصطلاح الذي بيّنا فيهما- لابدّ وأن يفرض وجودهما على نحو القضايا الحقيقية في مقام جعل الأحكام الشرعية وإنشائها، فإذا قال الشارع في مقام جعل الحكم: يجب على كلّ إنسان عاقل بالغ حرّ مستطيع الوقوف في عرفات أو المشعر زمان كذا، أو الطواف حول الكعبة المعظّمة، أو سائر أعمال الحجّ ممّا لها المساس بموضوع خارجي، فهذه لابدّ وأن يفرض وجود الموضوع والمكلف بجميع شرائطه، كالعقل والبلوغ والاستطاعة والحرية فرضاً واقعياً، ويكون مفروضه وجوداً خارجياً في الرتبة السابقة على الحكم، فيوجّه الحكم في مقام الجعل والإنشاء إلى مثل ذلك الموضوع المفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى متعلّق المتعلّق حرفاً بحرف؛ أي لابدّ في المثال

فيما يتعلّق بصيغة الأمر ٢٠١

من أن يفرض وجود عرفات في الخارج، وهكذا الكعبة المعظمة في الرتبة السابقة على حكمه بالوقوف فيها والطواف حولها، وهكذا في سائر المقامات بالنسبة إلى سائر الموضوعات ومتعلّقات المتعلّقات.

وذلك لأنّ كلّ حاكم لابدّ أن ينظر ويلاحظ موضوع حكمه بكلا المعنيين -أي بمعنى المكلف ومتعلّق المتعلّق- في الرتبة السابقة فيحكم. وذلك في القضايا الشخصية أوضح بحسب الفهم العرفي، مثلاً إذا قال: «يازيد ادخل داري» فلا بدّ وأن يلاحظ وجود المأمور بالدخول، ويلاحظ وجود الدار كلاهما في الرتبة السابقة على أمره بالدخول، فيأمر به.

إذا عرفت هذا: فطُبِّقْهُ على ما نحن فيه، وهو أنّه إذا كان قصد الأمر نفسه مأموراً به فيكون القصد متعلّقاً للتكليف والأمر متعلّق المتعلّق.

وبعبارة أخرى: يكون حال الأمر فيما نحن فيه حال عرفات في المثال، فلا بدّ أن يفرض وجود الأمر في الخارج في الرتبة السابقة على الأمر المتعلّق بقصد الأمر حتّى يأمر به، والمفروض أنّ ذلك الأمر الذي يكون متعلّق المتعلّق ليس إلّا هذا الأمر الذي هو الحكم المتعلّق بقصد الأمر جزءاً أو شرطاً، فيلزم أن يفرض وجود الأمر قبل وجوده فرضاً حقيقياً واقعياً، وهذا محال.

ولا يرد على ما ذكرنا إمكان تصوّر الشيء قبل وجوده، فيتصوّر الأمر قبل وجوده فيأمر بقصد ذلك الأمر المتصوّر؛ لأنّك قد عرفت أنّه ليس المتوقّف عليه صرف تصوّر الأمر قبل وجوده حتّى تقول: إنّهُ بمكان من الإمكان، بل فرض وجوده قبل وجوده فرضاً واقعياً، لا فرضاً خيالياً من قبيل أنياب الأغوال.

ومعلوم: أنّ مثل ذلك الفرض ليس فرضاً واقعياً، بل يكون من قبيل فرض المحال؛ لأنّ المفروض -وهو وجود الشيء قبل وجوده- محال، فهذا

أسوأ من فرض الأنياب للأغوال؛ لأنّه فرض أمر ممكن غير واقع وهذا فرض أمر محال، هذا كلّه في مقام الجعل والإنشاء.

وهكذا الأمر في مقام فعلية الحكم، فإنّ فعلية الحكم منوطة بفعلية موضوعه ومتعلّق متعلّقه، فلا يصير وجوب إكرام العالم فعلياً إلا إذا كان في الرتبة السابقة وجود العالم الذي هو متعلّق متعلّق التكليف فعلياً.

ففيما نحن فيه لا يمكن أن يصير الأمر المتعلّق بقصد الأمر فعلياً إلا أن يكون وجود الأمر الذي هو متعلّق المتعلّق فعلياً في الرتبة السابقة، ولأزم هذا أن تكون فعلية الأمر منوطة بفعليته؛ أي وجوده منوطاً بوجوده في الرتبة السابقة، وهذا محال.

وهكذا في مقام الامتثال؛ لأنّ معنى الامتثال هو أن يأتي بتمام الأمور به بقصد امتثال أمره المتعلّق بمجموع الأمور به، وحيث إنّ المفروض في المقام هو أنّ قصد الامتثال؛ أي قصد الأمر جزء الأمور به فيلزم أن يأتي بقصد الأمر بقصد الأمر؛ أي يكون الداعي والمدعو إليه شيئاً واحداً وهذا محال. ومنشأ هذه المحالات هو أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر فهو محال؛ لأنّ ما يترتّب عليه المحال محال.

وحاصل ما ذكرنا من أوّل الأمر إلى ها هنا: أنّه من أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر يلزم عليه تقدّم الشيء على نفسه في المقامات الثلاثة؛ أي في مرحلة الجعل والإنشاء وفي مرحلة الفعلية وفي مرحلة الامتثال.

وقد ظهر لك ممّا تقدّم: عدم ورود ما اعترضه أستاذنا المحقّق رحمته (١) :

أوّلاً على هذا البيان: بأنّ توقّف الحكم على تحقّق الموضوع في مقام

الإنشاء والجعل إنّما يكون في عالم التّصوّر والذهن، وذلك بأنّه يلزم أن يتصوّر شيئاً أولاً ويحكم عليه في الرتبة المتأخّرة عن تصوّر الموضوع ثانياً، وليس متوقّفاً على وجود الموضوع خارجاً.

وإمكان تقدّم تصوّر الشيء على وجوده الخارجي من أوضح الواضحات، كيف لا يكون كذلك وأنّ كلّ فعل إرادي اختياري مسبوق بالتصوّر؟! وذلك لما ذكرنا من أنّ المحذور ليس هو تصوّر الشيء قبل وجوده الخارجي، بل المحذور هو فرض وجود الشيء قبل وجوده فرضاً واقعياً، مع أنّ المفروض في هذا الفرض محال.

وأعجب من هذا ما ذكره بعض المحقّقين رحمهم الله في «حاشيته على الكفاية»^(١) من أنّ ظرف وجود الموضوع خارجاً ظرف سقوط الحكم لا ظرف ثبوته، فتخيّل أنّ الكلام في موضوع الحكم بمعنى متعلّق الحكم، مع أنّ كلامنا في الموضوع بمعنى متعلّق المتعلّق مثل «العالم» في قوله: «أكرم العلماء»، وبديهي أنّ وجوب الإكرام لا يسقط بوجود العالم، بل يثبت. نعم، وجوب الإكرام يسقط بوجود الإكرام الذي هو المتعلّق لا «العالم» الذي هو متعلّق المتعلّق.

وثانياً: بأنّ فعلية الحكم ليست متوقّفة على فعلية وجود الموضوع خارجاً، بل على فعلية فرض وجوده وتقديره في الذهن.

وأنت خبير: بأنّ المراد من فعلية الحكم ليس إلّا مقام محرّكيته وباعثيته فعلاً. وفي هذا المقام لا بدّ من وجود الموضوع بمعنى متعلّق المتعلّق خارجاً، فما لم يكن زيد موجوداً في الخارج كيف يمكن أن يكون الأمر بنحو «يازيد

ادخل داري» محرّكاً فعلياً؟ ولا فرق في ذلك بين القضية الشخصية والكليّة.
وثالثاً: بأنّ ما ذكر من المحذور من توقّف قصد الامتثال على قصد
الامتثال لا يرجع إلى محضّل.

وأنت خير: بأنّ قصد امتثال الأمر علّة لوجود المأمور به في الخارج،
فإذا سئل المصلّي مثلاً: لماذا صلّيت؟ يجيب: من جهة امتثال أمر المولى، فقصد
امتثال ذلك الأمر الشخصي إذا كان مأخوذاً في المأمور به فمن حيث إنّ معلول
متأخّر عن نفسه من حيث إنّ علّة.

نعم، هذا المحذور لا يلزم إلّا فيما إذا فرضنا أنّ للمأمور قصد امتثال
واحد: بحيث يكون هو العلّة وهو المعلول. وأمّا لو فرضناه متعدّداً؛ بحيث قصد
الامتثال تارة؛ بما هو جزء للمأمور به وأخرى؛ بما هو علّة لإيجاد المأمور به
فلا دور.

ومما قيل في وجه امتناع أخذ قصد الأمر في متعلّقه هو: أنّه بناءً على
هذا يكون قصد الأمر داعياً ومحرّكاً لمحرّكية نفسه وداعويته، وهذا مساق
لعلية الشيء لعلية نفسه، وهذا أسوأ حالاً من كون الشيء علّة لنفسه؛ لأنّ وصف
العلية ينتزع من الشيء لخصوصية في ذاته، فليست مجعولة بالذات وبالجعل
البسيط مطلقاً، فضلاً عن أن تكون معلولة لنفسها. وبيان هذا اللازم المحال
والملازمة بأنّ قصد الأمر داعٍ ومحرّك إلى إيجاد متعلّقه كما ذكرنا.

فلو كان جزء من المتعلّق هو محرّكية الأمر نحو المتعلّق فحيث إنّ
محرّكيته نحو إيجاد المتعلّق علّة لإيجاده لكانت محرّكيته نحو إيجاد هذا الجزء
- أي محرّكية الأمر نحو المتعلّق - علّة لإيجاده، فمحرّكية الأمر بما هو جزء
للمتعلّق صار معلولاً لمحرّكية الأمر بما هو علّة لإيجاد المتعلّق، ومعلوم أنّه لا
معنى لمحرّكية الأمر إلّا عليّته، فصارت عليّته سبباً لعلّيته.

وأجاب أستاذنا المحقّق رحمته ^(١) عن هذا الإشكال: بالانحلال الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً إلى أمر بذات الصلاة وأمر بقصد الأمر، فالأمر الذي هو علّة هي القطعة المتعلّقة بقصد الأمر، والأمر الذي هو معلول هي القطعة المتعلّقة بذات الصلاة، فما هو علّة غير ما هو معلول.

وبعبارة أوضح: لا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلّقه إلّا علّة الأمر المتعلّق بقصد الأمر ومحركيّته لعلّة الأمر المتعلّق بالصلاة ومحركيّته نحو إيجاد الصلاة، كما لو كان أمران مستقلّان أحدهما متعلّق بذات الصلاة والآخر موضوعه ومتعلّقه الأمر الأوّل.

وأنت خبير: بأنّ هذا صرف فرض، وإلّا ففي مفروضنا ليس إلّا أمر واحد شخصي لا يمكن أن يكون بعض قطعاته علّة وبعض قطعاته معلولاً.

وقياس هذا القسم من الانحلال بالانحلال في باب القضايا الحقيقية إلى قضايا متعدّدة يمكن أن يكون بعضها متقدّماً على البعض الآخر ورافعاً لموضوع الآخر تعبّداً، كما في قضية لا تنقُض بالنسبة إلى الشكّ السببي والمسيبي، في غير محلّه وقياس مع الفارق.

وقيل وجه ثالث لا ممتنع أخذ قصد القرينة في متعلّق الأمر، وحاصله: أنّ الأمر لو تعلّق بمجموع الصلاة المأتي بها بقصد الأمر مثلاً فليس للصلاة وحدها أمر، بل الأمر متعلّق بمجموع القيد والمقيّد ولهما وجود واحد. وليس لذات الصلاة وجود ولقيدها - أي إتيانها بداعي أمرها - وجود آخر حتّى نقول بالانحلال، كما قالوا في الوجه السابق؛ ولذا لا تجيء مسألة تبعض الصفقة فيما إذا كانت للذات مالية والقيد ليس له منفعة محلّلة ومالية شرعية، كالجارية

المغنية، بل تكون المعاملة فاسدة رأساً بتمامها.

ولكن هذا الإشكال لا يتوجه إلا بناءً على كون قصد الأمر قيداً، أما لو كان جزءً فينبسط الأمر على كل واحد من الجزأين أو الأجزاء، فكل جزء له أمر نفسي ضمني فيمكن إتيان الصلاة بقصد ذلك الأمر النفسي الضمني.

اللهم إلا أن يقال: حيث إن الأمر ارتباطي لا يمكن أن يأتي بذلك الجزء إلا في ضمن إتيانه بالكل، وهاهنا لا يمكن إتيان المجموع بقصد الأمر المتعلق بالمجموع؛ لما ذكرنا من عدم إمكان إتيان قصد ذلك الأمر الشخصي بقصد ذلك الأمر الشخصي.

وأما تصوير إمكانه بالتحصص فقد أجبنا عنه في بيان جواب الوجه المتقدم، فراجع.

ومما أفاده أستاذنا المحقق رحمته في مقام تصوير أخذ قصد الأمر في متعلقه هو أنه من الممكن أن ينشأ وجوبان طوليان بإنشاء واحد؛ بحيث يكون أحدهما - أي المتقدم منهما - موضوعاً ومتعلقاً للآخر - أي للمتأخر منهما - كما أنه في مسألة «صدق العادل»، على ما سيجيء إن شاء الله في بحث حجية خبر العادل نقول: إنه بإنشاء واحد أنشأ وجوب تصديق كل خبر عادل، حتى الخبر التعبدية الذي تتحقق خبريته من ناحية نفس وجوب التصديق الذي هو مفاد هيئة «صدق» المذكور^(١).

وأجابوا هناك عن إشكال تحقق الموضوع بالحكم بالانحلال، وهو أن تعلق الحكم بموضوع وجداني يصير سبباً لوجود موضوع تعبدية، فيتعلق به فرد آخر من طبيعة ذلك الوجوب المنشأ بطور الكلّي الطبيعي؛ أي طبيعة

فيما يتعلّق بصيغة الأمر ٢٠٧

الوجوب بواسطة انحلال ذلك الكلّي إلى الأفراد المتعدّدة بمقدار تعدّد موضوعات تلك الأفراد؛ أي الإخبار الوجدانية والتعبّدية.

فالموضوع - أي متعلّق المتعلّق - في قضيّة «صدّق العادل»، الذي هو خبر كلّ انحلالي حسب تعدّد أفراد الوجدانية والتعبّدية، والحكم أيضاً كلّّي - وهو طبيعة وجوب التصديق - ينحلّ إلى أفراد متعدّدة؛ أي وجوبات متعدّدة حسب تعدّد موضوعاتها، فلا يلزم لا اتحاد الحكم والموضوع، ولا عليّة الشيء لنفسه.

وكذلك الأمر في المقام؛ أي ينشئ المولى وجوبين طوليين بإنشاء وجوب واحد كلّّي ينحلّ إلى وجوبين؛ أحدهما يتعلّق بذات المأمور به، لكن لا مطلقاً بل بتلك الحصّة من الذات التوأمة مع قصد الأمر؛ بحيث يكون القيد والتقيد كلاهما خارجين، والآخر يتعلّق بإتيان تلك الحصّة بقصد امتثال الأمر المتعلّق بتلك الحصّة، فلا يلزم شيء من المحذورات السابقة.

وفيه أولاً؛ أنّ التحصّص يجيء من قبل القيد، وإلاّ فنفس الطبيعة - من دون تقييدها بقيد، ولو كان بعنوان ذو المصلحة أو التوأم مع قصد القرية، أو أيّ قيد كان غير ذلك - لا تحصّص فيها، وإذا قيّدتها بالتوأمة مع الأمر تعود جميع المحاذير.

وأما القول بأنّ القيد معرّف ومشير إلى تلك الحصّة، مثل «عليك بصاحب القباء الأصفر» فغير تام؛ لأنّ المعرّف فيما إذا كان هناك ميّز واقعي، ففي مقام الإثبات يجعل هذا العنوان مشيراً ومعرّفاً، وفيما نحن فيه ليس ميّز واقعي في البين من غير ناحية هذا القيد.

وثانياً؛ هذا خروج عن الفرض؛ لأنّ كلامنا في أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر بأمر واحد.

وثالثاً: قياس المقام على مسألة «صدّق العادل» في غير محلّه؛ وذلك لأنّ نسبة الحكم إلى موضوعه ومتعلّق متعلّقه نسبة العرض إلى معروضه، فكما أنّ تعدّد العرض بتعدّد معروضه وتشخصه بتشخصه كذلك تعدّد الحكم ووحدته بتعدّد موضوعه ووحدته، فإذا كان وجوب التصديق متعلّقاً بالطبيعة السارية من الخبر العادل على نحو القضية الحقيقية فحيث إنّ الموضوع ينحلّ ويتعدّد فالحكم أيضاً يتبعه يتعدّد.

وأما في المقام إذا تعلّق الأمر بذات المأمور به من دون تقييده بقصد الأمر فلا انحلال في البين، وإذا تعلّق بالمجموع المركّب فتعود المحاذير، وإذا كان هناك أمران: أحدهما تعلّق بالذات والآخر بقصد الأمر فهذا خلاف الفرض. فقد تبين من كلّ ما أوردنا وجميع ما ذكرنا: أنّه لا يمكن للأمر أن يبعث ويحرّك المكلف نحو إتيان الشيء مقيداً بأن يكون إتيانه بداعي ذلك الأمر الشخصي الذي كان محرّكاً وباعثاً نحو إتيان هذا الشيء.

الأمر الرابع: عدم إمكان التمسك بأصالة الإطلاق

التقابل بين الإطلاق والتقييد للحاظيين تقابل العدم والملكة؛ بمعنى أنّ الإطلاق للحاظي مقابل التقييد للحاظي هو أن لا يقيّد متعلّق أمره بقيد وخصوصية مع إمكان ذلك التقييد. فيستكشف أنّ نظره إلى الطبيعة المرسلّة، من دون مدخلة أيّة خصوصية أو حالة في مقصده ومرامه.

وبعبارة أخرى: أنّ من له نظر إلى وجود شيء أو إلى عدمه بواسطة المصلحة التي في وجوده أو المفسدة التي فيه إن تعلّق نظره إلى إيجاد ذلك الشيء مقيداً بقيد ومخصّصاً بخصوصية لها دخل في غرضه فلا يخلو:

إمّا أن يكون التقييد في مقام البعث ممكناً، فإنّه لابدّ أن يقيّده بتلك الخصوصية.

وإمّا أن لا يكون التقييد بذلك ممكناً، فلا بدّ أن يتوسّل إلى تحصيل غرضه بجعل آخر يكون متمّماً للجعل الأوّل، وليس هذا تقييداً لحاظياً ولكسّته ينتج نتيجة التقييد.

وإن تعلّق نظره إلى إيجاد هذا الشيء في ضمن أيّ خصوصية كانت طبقاً لما يرى فيه من المصلحة ويتعلّق به غرضه، وبعبارة أخرى: يرى متعلّق حكمه في تحصيل غرضه متساوي الأقدام بالنسبة إلى جميع الخصوصيات، فإنّه لا محالة لا يقيّده بقيد ولا يخصّصه بخصوصية، فيستكشف من عدم التقييد أنّ مراده والذي بعث إليه هذه الطبيعة مرسلّة.

وعلى هذا يتّضح: أنّ هذا الاستكشاف فيما إذا أمكن التقييد، وأمّا إذا لم يمكن فلا يمكن استكشاف الإطلاق من عدم التقييد؛ لأنّه يمكن أن يكون عدمه لعدم إمكانه، لا لإرادة الإطلاق بل لإرادة الإطلاق محال أيضاً بعين محالية إرادة التقييد؛ لأنّ في الإطلاق اللحاظي لحاظ كلا طرفي وجود هذا القيد وعدمه، والمفروض أنّ لحاظ وجوده في المتعلّق محال، فجميع المحاذير التي ذكرناها في التقييد تأتي في الإطلاق أيضاً.

والحاصل: أنّ الشيء في عالم كونه ذا ملاك ومصلحة وممّا يتعلّق به الغرض لا يمكن أن يكون مهماً، بل إمّا مطلق أو مقيد. وأمّا في عالم البعث والتحريك فيمكن أن يكون مهماً ولا يكون مطلقاً ولا مقيداً.

أمّا عدم كونه مقيداً فلعدم إمكانه، وأمّا عدم كونه مطلقاً فلما ذكرنا من امتناعه بامتناع التقييد، فإذا كان الملاك مطلقاً ولا يمكن الإطلاق اللحاظي فلا بدّ وأن يتوسّل إلى تحصيله بجعل آخر متّم لجعله الأوّل حتّى ينتج نتيجة

الإطلاق.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: لا يمكن التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصلية وعدم اعتبار قصد الأمر في مقام امتثال المأمور به؛ وذلك لما بيننا من عدم إطلاق لحاظي في البين بالنسبة إلى قصد القرية؛ لامتناع التقييد بالنسبة إليه.

نعم، إذا لم تكن نتيجة تقييد في البين - أي لم يكن متمم جعل يدل على التقييد من إجماع على التعبدية - وكان في مقام بيان تمام مراده فلا بأس بالتمسك بالإطلاق المقامي للتوصلية لا الإطلاق الخطابي.

وأما كيفية إرادة الإطلاق بنتيجة الإطلاق وكيفية معرفته، وهكذا كيفية إرادة التقييد بنتيجة التقييد وكيفية معرفته فنقول:

إذا كانت الملاكات مطلقة حتى بالنسبة إلى الانقسامات الثانوية - لما بيننا من عدم تطرّق الإهمال في الملاك بالنسبة إلى جميع الانقسامات، كما أنه كذلك في باب الأحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل بها، والإطلاق للحاظي لا يمكن؛ لعدم إمكان التقييد للحاظي - فلا بد أن يحتال الأمر إلى الوصول إلى غرضه بجعل آخر متمم لذلك الجعل. وطريق معرفته في مقام الإثبات أن يجيء بيان على ذلك الجعل الآخر، كما وردت في ذلك الباب أخبار كثيرة على الاشتراك.

وأما إذا كانت الملاكات مقيّدة بقيد ولا يمكن تقييد المتعلق بذلك القيد فيلزم عليه أيضاً أن يتوسّل إلى غرضه بجعل آخر، كما في المقام. وطريق معرفته في مقام الإثبات أن يأتي دليل من إجماع على أنه تعبدية أو أمر آخر على إتيان متعلق الأمر الأوّل بقصد ذلك الأمر.

وما أفاده صاحب «الكفاية» رحمته من عدم إمكان التوسّل إلى أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر حتى بالأمر الثاني؛ لأنّ الأمر الأوّل بعد إتيان متعلقه إن

كان يسقط فلا يبقى مجال لامتنال الأمر الثاني؛ لأنّه لا يبقى له موضوع، وإن كان لا يسقط مع الإتيان بمتعلّقه فالعقل يحكم بلزوم الاحتياط وإتيان ما يحتمل أن يكون دخيلاً في الغرض، فلا يبقى مجال للأمر الشرعي؛ لأنّه لا معنى لعدم سقوطه إلّا من جهة عدم وفائه بالغرض، وإلّا يلزم تحصيل الحاصل، فلا يمكن التوسّل إلى أخذ قصد القرية بهذه الحيلة أيضاً في متعلّق الأمر^(١).

فإنّه ناشئ من تخيّل: أن ملاك كلّ واحد من الأمرين مستقلّ، وليس الأمر هكذا بل الملاك واحد، واستيفاء ذلك الملاك الواحد حيث لا يمكن بجعل واحد توّسل إليه بجعلين. ففي الحقيقة المجعول واحد والجعل متعدّد، فكلّ واحد من هذين الأمرين يشبه الأمر الضمني المتعلّق بأجزاء الصلاة، فسقوط الأمر الأوّل مراعى بامتنال الأمر الثاني.

وبعبارة أخرى: كما أن سقوط الأمر الضمني النفسي المتعلّق بالجزء الواجب الارتباطي إنّما يكون بامتنال مجموع الواجب ومراعى بإتمامه فكذلك في المقام سقوط الأمر الأوّل بإتيان مجموع ذلك الواجب المجعول بجعلين.

وأفاد بعض المحقّقين رحمهم الله في «حاشيته على الكفاية»^(٢) اختيار القول بسقوط الأمر الأوّل لاستيفاء مصلحته بإتيان متعلّقه، ولكن يمكن أن تكون مصلحة ملزمة أخرى قائمة بإتيان المأمور به بقصد أمره المتعلّق بذات المأمور به، فيتعلّق الأمر به بهذا الشكل؛ طبقاً لما فيه المصلحة، أو تكون مرتبة أوفى ممّا كان في ذات المأمور به وحده فيه مع إتيانه بقصد الأمر، فتجب إعادة المأتي به لأجل استيفاء تلك المصلحة الأخرى أو الأوفى.

١ - كفاية الأصول: ٩٦.

٢ - نهاية الدراية ١: ٣٣٢.

وأنت خير: أنَّ الأمر الأوَّل بعد سقوطه وانعدامه - كما هو المفروض - لا يمكن أن يكون محرَّكاً نحو إتيان الأمور به، فليس شيء في البين حتَّى يؤتي بالأمور به بذلك القصد.

ولو كان المراد من قصد الأمر المأخوذ في المتعلِّق هو الأمر الثاني فيعود جميع المحاذير. مضافاً إلى أنَّ المصلحة الأخرى أو الأوفى إن لم تكن واجبة التحصيل فخلاف الفرض، وإن كانت فالمصلحة الأولى أيضاً؛ إمَّا واجبة التحصيل أو راجحة، فيلزم أن تكون ذات الصلاة بدون قصد الأمر واجبة أو مستحبة، ومع قصده واجباً آخر، وهذا الكلام من أعجب العجائب.

وإن قلت: إنَّ بين المصلحتين تضاداً في عالم الوجود.

نقول: فكيف مع تحصيل المصلحة الأولى تحكم بلزوم تحصيل الثانية؟ ولا يمكن الالتزام بلزوم إتيان متعلِّق الأمر الأوَّل مجرداً عن قصد القرينة، بل إتيانه كذلك تشريع محرَّم.

هذا كلُّه إذا كان المأخوذ في متعلِّق الأمر هو قصد الأمر.

وأما سائر الدواعي: فصاحب «الكفاية»^(١) أفاد أنَّ أخذها بمكان من الإمكان، لكنَّها غير مأخوذة قطعاً؛ لصحَّة العبادة بدونها يقيناً^(٢).

ولكن التحقيق في هذا المقام أن يقال: أمَّا قصد المصلحة والملاك الموجودة في هذا الواجب التعبدى؛ حيث إنَّ تحقُّق الملاك في الخارج منوط بقصد الأمر فلا بدَّ في تعلُّق الحكم به من فرض وجود المصلحة قبل الأمر وفي الرتبة السابقة على الأمر؛ لأنَّها - أي المصلحة المتأخِّرة عن الأمر على الفرض - صارت من قبيل متعلِّق المتعلِّق للأمر، فجميع المحاذير المذكورة في مرحلة

الإنشاء ومرحلة الجعل وفي مرحلة الفعلية وفي مرحلة الامتثال من أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف تتوجه في هذا الفرض أيضاً - أي في فرض أخذ قصد المصلحة والملاك في متعلق الأمر - وذلك لأن ملاك الإشكال في كليهما - أي قصد المصلحة وقصد الأمر - واحد، وهو تأخرهما عن الأمر مع أخذهما في متعلق الأمر.

والحاصل: أنه يلزم من أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر ما كان يلزم من أخذ قصد الأمر، وهو فرض وجود الشيء فرضاً حقيقياً واقعياً قبل وجوده في مقام الإنشاء، ووجوده حقيقة في الرتبة السابقة على وجوده في مرحلة الفعلية والامتثال.

وأورد أستاذنا المحقق رحمته على هذا: بأن نفس الفعل وذات العمل فيها استعداد حصول هذه المصلحة به، وبانضمامه إلى هذا القصد يصير فعلياً، وذلك كما في باب التعظيم بالقيام مثلاً؛ حيث إن ذات القيام فيها هذا الاستعداد، وبانضمامه إلى القصد يصير فعلياً. فالمراد من قصد التعظيم بهذا الفعل ليس أن هذا الفعل فيه فعلية التعظيم في الرتبة السابقة على هذا القصد، وإلا يلزم الدور؛ لأن المفروض والواقع هو أن فعلية التعظيم لا يحصل إلا بهذا القصد.

ورفع هذا الدور لا يمكن إلا بما ذكرنا من أن معنى قصد التعظيم بهذا الفعل هو أن يقصد التعظيم بفعل فيه استعداد أن يصير تعظيماً بضميمة هذا القصد. فكذا فيما نحن فيه معنى أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر هو قصد أن ذات هذا العمل فيه استعداد كونه ذا مصلحة، ولو انضم إليه هذا القصد يصير فعلياً.

وأنت خير: بأن المراد من قصد المصلحة الذي يكفي في حصول العبادية والتعبد به هو قصد الملاك والمصلحة التامة؛ بحيث تكون علة للأمر ولا تنفك

عنها. ومثل هذا المعنى لا يترتب على ذات العمل في وقت من الأوقات، بل العمل جزء لما يترتب عليه هذا. فقصد المصلحة والملاك التام إذا صار متعلقاً للأمر فلا بد وأن يفرض وجود مصلحة تامة في الرتبة السابقة على الأمر، وهذا يرجع إلى فرض وجود الشيء قبل وجوده.

وقياس المقام على العناوين القصدية باطل؛ لأنها عبارة عن أن الأفعال التي ذات وجوه متعددة بقصد أحد الوجوه يتعين مصداقيتها لأحد تلك الوجوه، مثلاً إعطاء شيء لشخص يمكن أن يكون على وجه الإباحة ويمكن أن يكون هبة ويمكن أن يكون صدقة ويمكن أن يكون تمليكاً بعوض مال؛ أي كونه بيعاً، فما لم يقصد بهذا الفعل أحد هذه العناوين لا يقع شيء منها. وكذا القيام يمكن أن يكون لجهات متعددة ولا يتعنون بأحد تلك العناوين إلا بقصد ذلك العنوان، وهكذا صلاة أربع ركعات إخفاتاً لا تتعنون بالظهرية والعصرية إلا بقصد عنوانهما، وأين هذا مما نحن فيه؟

وبعبارة أخرى: معنى العناوين القصدية: أن الفعل الذي يصلح أن يكون مصداقاً لذلك العنوان لا يصير مصداقاً له إلا مع قصد ذلك العنوان.

نعم، لو كان مراده من قصد التعظيم بالقيام مثلاً هو أن يقصد أن القيام بنفسه تعظيم وفي الرتبة السابقة على القصد، مع أن هذا القصد له دخل في صيرورته تعظيماً فيكون نظير ما نحن فيه، ولكنّه على هذا التقدير يكون باطلاً ومحالاً مثل ما نحن فيه.

ففي الحقيقة معنى قصد العنوان في العناوين القصدية هو أن يصير الفعل بهذا القصد من مصاديق العنوان، لا أنه يقصد بهذا العنوان ما هو مصداق مع قطع النظر عن هذا القصد.

وأما فيما نحن فيه فلا بد وأن يفرض وجود المصلحة بما هو متعلق

المتعلّق في الرتبة السابقة على الأمر، فيرجع إلى ما قلنا من فرض وجود الشيء قبل وجوده، ويجري ما قلنا في المصلحة في كلّ داعٍ قربي واقع في سلسلة معلولات الأمر، ولا اختصاص لها بخصوص المصلحة؛ لاتحاد المناط.

وأما لو فرضنا وجود داعٍ قربي ليس وجوده منوطاً بوجود الأمر فهناك وجه آخر في امتناع أخذه في متعلّق الأمر مشترك بين الكلّ، وهو أنّ الداعي إلى إيجاد شيء تكويناً أو إلى طلب إيجاد شيء من غيره تشريعاً علّة لإرادة الفعل، أو لإرادته من غيره، ففي كلا المقامين يكون ذلك الداعي علّة لوجود الإرادة فوجود الإرادة منوط بوجوده.

ولا شكّ في أنّ الإرادة بكلا قسميها - تكوينية أو تشريعية - مؤثّرة في المراد وما تعلّقت به الإرادة، فيلزم أن يكون ما هو علّة الشيء معلولاً له. هذا بالنسبة إلى إرادة الأمر.

وكذلك الحال في الصورتين في إرادة المأمور المنبعثة عن إرادة الأمر، فلو كان شيء داعياً إلى إرادته فلا يمكن أن يكون ذلك الشيء تحت إرادته؛ لما ذكرنا.

وقد أورد أستاذنا المحقّق رحمته على هذا بأنّه على فرض القول بصحّة هذا الكلام لا يمكن أن يؤخذ قصد الأمر في متعلّقه - ولو كان بأمرين - مع أنّه ممكن عند القائل بهذا الكلام؛ وذلك لأنّ ما هو محال في مرحلة الثبوت لا يمكن جعله في مرحلة الإنشاء - ولو كان بجعلين - لأنّ تعدّد الجعل لا يجعل المحال ممكناً ولا يصحّ الباطل.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ جهة المحالية هي أنّ الداعي للإرادة لا يمكن أن يكون تحت الإرادة؛ لما ذكرنا من المحذور - أعني صيرورة ما هو علّة لشيء معلولاً لذلك الشيء - وهذه الجهة في مورد جعل واحد محقّق معلوم؛ لأنّ

الداعي للإرادة - أيّاً كان من الدواعي العشرة المذكورة - لو أخذ في متعلّق الإرادة يلزم المحذور المذكور، وأمّا لو كان الداعي المأخوذ في المتعلّق غير ما هو علّة للإرادة فلا بأس فيه أصلاً.

فإذا كان هناك أمران - كما هو المفروض - فالأمر الأوّل داع لإرادة ذات العمل. وذلك الأمر بعينه لا يمكن أن يؤخذ في متعلّق تلك الإرادة بعينها. وأمّا أخذه في متعلّق إرادة أخرى - وهي الإرادة المتعلّقة بإتيان العمل بقصد الأمر المتعلّق بذات العمل - الناشئة عن أمر آخر متعلّق بهذا المجموع بمكان من الإمكان.

ففي الحقيقة هناك إرادتان: إحدهما متعلّقة بذات العمل والداعي لها الأمر الأوّل، والثانية متعلّقة بإتيان ذلك العمل بداعي الأمر المتعلّق بنفس ذات ذلك العمل والداعي لهذه الإرادة الثانية هو الأمر الثاني. فلم يقع تحت الإرادة الثانية إلّا ما كان داعياً للإرادة الأولى، وهذا لا بأس به أصلاً.

وجوه آخر للفرق بين التبعدي والتوصلي

إذا عرفت هذا، وعرفت أنّ مناط التبعديّة هو وجود جعلين: أحدهما متعلّق بوجوب ذات العمل في الواجب التبعدي، والثاني بإتيان تلك الذات بقصد الأمر المتعلّق بها فاعلم: أنّهم ذكروا للفرق بين التوصلي والتبعدي وجوهاً أخرى: منها: ما نسب إلى أستاذ أساتيدنا الميرزا الشيرازي الكبير رحمته: وهو أنّ تلك الدواعي أو خصوص قصد الأمر وإن كان لا يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر - لما ذكرنا من المحاذير المتقدّمة - ولكن يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر عنوان ملازم لقصد القرية: بحيث لا ينفكّ عنه وجوداً وعدماً، فيمكن أن يتوسّل

الأمر بهذه الوسيلة إلى غرضه .

وذلك المعنى أيضاً قالوا به في توجيه الخطاب إلى الناسي ، وذلك بعدما لا يمكن توجيه الخطاب إليه بهذا العنوان - لعدم معقوليته كما سيجيء في محله إن شاء الله - أرادوا التصحيح بالتوجيه إلى عنوان ملازم للناسي .

وقد أورد عليه شيخنا الأستاذ رحمته الله بأنه لو فرضنا - محالاً - انفكاك قصد القرية مطلقاً أو الأمر بالخصوص عن ذلك العنوان الملازم يلزم عدم صحة العمل ولو أتى بقصد الأمر عند فقدان ذلك العنوان ، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به .

ولكن الصحيح أن يقال في الجواب عن هذا التوجيه والخذشة فيه :
أولاً : أن أخذ شيء في متعلّق الأمر بدون أن يكون له دخل في المصلحة والملاك لا يمكن ؛ لأنّ البعث إلى شيء لا مصلحة فيه جزاف .

إن قلت : بأنّ أخذه في المتعلّق من باب أنّه عنوان مشير إلى ما هو المراد الحقيقي .

فتعود المحاذير ؛ لأنّ معنى هذا الكلام هو أنّ الإرادة حقيقة تعلّقت بإتيان الذات بقصد الأمر ، وقد ذكرنا عدم إمكان ذلك إلّا بأمرين . ولا يرد على هذا البيان أنّ فرض الانفكاك لا معنى له مع فرض التلازم بين العنوانين ، وأنّه فرض محال لا أثر له في مقام تحصيل الغرض .

وثانياً : بأنّ هذا الفرض ؛ أي العنوان الملازم وجوداً وعدماً صرف فرض لا واقع له ، والأثر للوجود الواقعي المفروض لا لصرف الفرض .

والحاصل : أنّه لا يوجد عنوان ملازم لخصوص قصد الأمر أو مطلق قصد القرية . وأمّا عنوان التعبد لو كان مأخوذاً في متعلّق الأمر - كما احتملوه - فلا يفيد في رفع هذا الإشكال أصلاً ؛ لأنّه أيضاً متوقّف على الأمر كما هو واضح ، فتعود جميع المحاذير .

ومنها: أنَّ هذا الاختلاف ناشٍ من قبل نفس الأمر، وأنَّ الأمر التعبدي بحقيقته وذاته يقتضي إتيان متعلّقه بداعويته ومحركيته، بخلاف الأمر التوصلّي فإنّه لا يقتضي إلّا إيجاد متعلّقه من دون أن يكون الإتيان والإيجاد بقصده. نعم، يمكن أن يأتي بهذا القصد، ولكن ذلك ليس من مقتضيات نفس الأمر.

وبعبارة أخرى: بعد ما كان الأمر التعبدي والتوصلّي مشتركين في أصل البعث والتحريك نحو المتعلّق فإنّهما متميّزان بوجود خصوصية في الأمر التعبدي تقتضي تلك الخصوصية كون الأمر داعياً إلى الإتيان، بخلاف التوصلّي فإنّه ليس فيه تلك الخصوصية.

وفيه: أنَّ هذه دعوى بلا بينة ولا برهان، بل الوجدان، الذي هو من أقوى البراهين على خلافه.

وما ذكره شيخنا الأستاذ رحمه الله من أنَّ قصد داعوية الأمر ومحركيته في الرتبة المتأخّرة عن الأمر، فلا يمكن أن يوجد في عرض الأمر بظاهره لا يخلو عن مناقشة واضحة.

اللهمّ إلّا أن يريد بهذا: أنَّ طبع الأمر لا يقتضي إلّا البعث والتحريك نحو إتيان متعلّقه، وأمّا كون هذا الإتيان يلزم أن يكون بقصد دعوة ذلك الأمر فليس من شؤون نفس الأمر، بل هو متأخّر عن الأمر وعن تعلّقه بمتعلّق.

فيمكن أن يقال حينئذٍ بعد ذلك: أنَّ إتيان هذا المتعلّق يكون بقصد دعوة الأمر، ومثل هذا الأمر، الذي يكون متأخّراً عن نفس الأمر وعن تعلّقه بمتعلّق كيف يمكن أن يكون من شؤون نفس الأمر الوارد على المتعلّق، وموجوداً بوجوده؟

ومنها: أنَّ الفرق بين التوصلّي والتعبدّي بأنَّ الغرض من الأمر التوصلّي

يحصل بصرف إتيان متعلّقه، سواء قصد الامتثال أو لم يقصد، بخلاف الأمر التعبّدي فإنّ الغرض منه لا يحصل إلّا بإتيان متعلّقه بقصد امتثال أمره. وإلى هذا ذهب صاحب «الكفاية» ^(١).

واعترض عليه شيخنا الأستاذ ^(٢):

أولاً: بتوقّف هذا الفرق على مذهب صاحب «الجواهر» ^(٣) بأن يكون قصد القربة منحصراً في قصد الأمر ^(٤)، وقد عرفت خلافه، وإلّا ليس حصول الغرض متوقّفاً على خصوص قصد امتثال الأمر، بل ربّما يحصل بإتيان المتعلّق بجهات أخر، كما تقدّم القول فيه.

وأنت خير: بضعف هذا الكلام؛ لأنّ هذا القائل ليس نظره إلى خصوص قصد الأمر، بل مراده أنّ الغرض لا يحصل إلّا بقصد القربة، سواء كان حصول قصد القربة بقصد الأمر أو بشيء آخر من تلك الوجوه العشرة المتقدّمة.

والجواب الصحيح عن هذا الفرق: هو أنّ الغرض في كلام هذا القائل: إمّا أن يراد منه شيء آخر غير المناط والمصلحة التي في المأمور به، أو هو نفس ذلك.

فإن كان من قبيل الأوّل فلا بدّ وأن يكون مترتباً على نفس الأمر؛ لأنّه لا نفهم من الغرض إلّا ما هو المسمّى بالعلّة الغائية، التي هي علّة وجودها الذهني ومعلولة وجودها الخارجي، فلا بدّ أن يكون وجودها الخارجي مترتباً إمّا على الأمر أو على المأمور به. وحيث إنّ المترتب على وجود المأمور به ليس إلّا

١ - كفاية الأصول: ٩٤.

٢ - جواهر الكلام ٢: ٨١.

المناط والمصلحة التي فيه فلا بد أن يكون الشيء الآخر - إذا كان هناك - مترتباً على نفس الأمر .

ولعلّ هذا هو مراد من يقول بأنّ المصلحة قد تكون في نفس الأمر ، فإذا كان الغرض بهذا المعنى مترتباً على نفس الأمر فقد حصل بنفسه ، سواء أتى بالمأمور به أو لم يأت به ، فضلاً عن لزوم إتيانه بقصد الأمر .

وإن كان من قبيل الثاني - أي توقّف حصول المناط والمصلحة التي في المأمور به على قصد امتثال الأمر أو سائر ما تقدّم - فلا بدّ وأن يكون ذلك من جهة دخله في الملاك ومن أجزاء أو شرائط ما هو ذو المصلحة ، وإذا كان كذلك فلا بدّ أن يبعث المولى نحو كلّ ما له دخل في المصلحة ؛ لأنّ الإرادة والأمر يتبعان ما هو ذو المصلحة تبعية المعلول لعلته ، فإن أمكن البعث نحوه بجعل واحد يكون هناك جعل واحد ، وإذا لم يمكن إلاّ بجعلين يكون هناك جعلان .

نعم ، لو لم يمكن البعث إلى شيء نعلم بمدخليته في الملاك أصلاً ؛ لا بجعل واحد ولا بمتعدّد فحينئذٍ يكون نفس الملاك محرّكاً نحو إتيان ذي الملاك . هذا إذا علمنا بمدخلية شيء في الملاك .

وأما إذا شككنا فلا يمكن أن يكون الملاك موجباً لإتيان ذلك الشيء ؛ لأنّ الملاك على فرض باعثيته نحو إيجاد ذي الملاك وإن لم يكن بعث مولوي في البين يكون هذا فيما إذا علم بدخله في الملاك ، لا بصرف احتمال دخله فيه . نعم ، ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من أنّ الملاك ليس واجب التحصيل ؛ لأنّ المأمور به بالنسبة إليه من قبيل المعدّل لا العلة التامة ، فلو علمنا بأنّ قصد القرابة مثلاً له دخل في حصول الغرض - أي الملاك - ولم يتعلّق به أمر لا يجب ذلك القصد ؛ لعدم تكليفنا بتحصيل الملاك ، بل ما بعث إليه المولى هو الذي يجب

على العبد أن يأتي به .

غير خال عن المناقشة ؛ لأنَّ العقل مستقلٌّ بلزوم تحصيل الملاكات ، وإن لم يتعلق بها ، أو بما له مدخلية في الملاك أمر إذا كان عدم الأمر لعدم إمكانه ، لا للامتنان أو لجهة أخرى .

والحاصل : أن ما ذكر من أنَّ التوصلِّي هو ما يسقط أمره بصرف إتيان متعلِّقه ، بخلاف التعبُّدي فإنَّ أمره لا يسقط بصرف هذا ، بل يحتاج إلى قصد القرية ؛ يعني سقوط أمره لا يكون إلا بإتيان المأمور به بذلك القصد ، كلام صحيح ولكن منشأ هذا الأمر هو أخذ قصد القرية في متعلِّق الأمر في التعبُّدي -ولو بأمرين وبجعل آخر- وعدم أخذه في التوصلِّي .

فظهر من جميع ما ذكرنا إلى الآن : أنَّه لو شككنا في واجب أنَّه توصلِّي أو تعبُّدي لا يمكن إثبات التوصلِّية بالإطلاق ؛ لعدم إمكان التقييد كما تقدَّم . نعم ، لو كان بصدد البيان ومع ذلك لم يأخذ قصد القرية في متعلِّق الأمر بجعل آخر أمكن التمسُّك بهذا الإطلاق المقامي لإثبات التوصلِّية كما تقدَّم أيضاً .

مقتضى الأصول العملية عند الشكِّ في أخذ قصد القرية

وأما لو لم يكن حتَّى هذا القسم من الإطلاق في البين ، ووصلت النوبة إلى الرجوع إلى الأصول العملية فهل المرجع هو البراءة أو الاشتغال ؟ فمحلُّ الكلام بين الأعلام .

وتحقيق المقام : هو أنَّه إن قلنا بإمكان أخذ قصد القرية في متعلِّق الأمر -سواء كان بأمر واحد كما قاله بعض ، أو بأمرين كما قلنا واخترنا- فحال المقام هو حال الشكِّ في الأقلِّ والأكثر الارتباطيين ؛ لأنَّه من مصاديقه وصغرياته ، ولا

فرق بين أن يكون الجزء المشكوك فيه من قبيل قصد القرية أو يكون شيء آخر غيره. وسيجيء إن شاء الله في ذلك الباب أنه إن تعلّق الشكّ بنفس ما تعلّق به التكليف؛ بمعنى أنه شكّ في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له فلا محالة يكون مجرى للبراءة*، وأمّا إذا شكّ فيما هو محصل للمأمور به - أي شكّ في جزئية شيء أو شرطيته لما هو المحصل والسبب للواجب الشرعي - فهو مجرى الاشتغال، ولا فرق في ذلك بين أن تكون السببية تشريعية أو تكوينية.

وكذلك إذا كان الواجب من المسيّات التوليدية؛ أي ما هو عنوان ثانوي لأسبابها وموجود بوجودها، وما كان من قبيل العلّة والمعلول التكويني حتّى يكون للسبب وجود وللمسبّب وجود آخر، بل كلاهما موجودان بوجود واحد، ووجوب أحدهما عين وجوب الآخر، كالغسل مع التطهير مثلاً؛ بمعنى أنه إذا شكّ في مدخلية شيء في السبب فيكون مجرى للاشتغال.

ولا فرق أيضاً في هذا المقام بين أن تكون السببية تشريعية كالغسل بالنسبة إلى التطهير، أو تكوينية كقطع الرقبة بالنسبة إلى القتل. فلو شكّ في مدخلية شيء في السبب لا تجري البرائة ويكون مجرى للاشتغال.

كلّ ذلك من جهة أنّ مجرى البرائة هو الشكّ في الثبوت ومجرى الاشتغال هو الشكّ في السقوط، والتفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

* - فيما إذا قلنا بمقالة شيخنا الأعظم رحمته من انحلال العلم الإجمالي إلى يقين تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ على كلّ؛ سواء أكان الواجب هو الأكثر أو الأقلّ. فقهرأ أصل الوجوب بالنسبة إلى الأقلّ يكون متيقناً، وإنّما الشكّ يكون في لون هذا الوجوب هل هو نفسي أو غيري مقدّم؟ وأمّا إذا التزمنا بمقالة صاحب الكفاية رحمته من وجوب الاحتياط عقلاً بالنسبة إلى الأكثر، وكذلك المبنى المختار - وهو الاحتياط بإتيان الأقلّ والأكثر معاً - فلا مجال لكلام شيخنا الأعظم رحمته.

وأما لو قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر مطلقاً؛ لا بأمر واحد ولا بأمرين* فيكون لزوم قصد القربة في معلوم التعدّدية من جهة العلم بأنّ الغرض - أي المصلحة والملاك، الذي صار سبباً للأمر، بناءً على ما هو الحقّ من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد التي في متعلّقاتها - لا يحصل إلّا به. ولازم هذا أن يكون في مورد الشكّ في التوصلية والتعدّدية حصول الغرض بذلك المعنى مشكوكاً فيه بدون قصد القربة.

وحيث إنّ تحصيل الغرض لازم بحكم العقل فلا بدّ أن يقصد القربة، وإلّا يشكّ في الخروج عن عهدة ما اشتغلت ذمّته به. وبعبارة أخرى: يكون الشكّ في سقوط ما وجب عليه وقد قلنا: إنّ مجرى للاشتغال.

وأجاب شيخنا الأستاذ رحمته عن هذا البيان: بأنّه لو كانت نسبة المصالح والملاكات إلى متعلّقات التكليف من قبيل المسبّبات التوليدية إلى أسبابها لكان لهذا الكلام مجال؛ لأنّه حينئذٍ الواجب في الحقيقة ليس ذات المتعلّق مطلقاً، بل بما هو معنون بعنوان المسبّب، فالغسلة الواحدة أو الغسلتين مع العصر أو بدونه ليس متعلّقاً للتكليف إلّا بعنوان أنّه مطهر.

فإذا شككنا في مدخلية شيء آخر غير المقدار المعلوم في سببية السبب يكون مجرى للاشتغال، مثلاً لو شككنا في مدخلية العصر أو تعدّد الغسلات يكون مجرى للاشتغال لا البرائة؛ لأنّه شكّ في السقوط؛ لما قلنا من أنّ الغسل متعلّق للتكليف بما هو تطهير، كما هو الشأن في باب الأسباب والمسبّبات التوليدية.

وأما لو كان من قبيل المعدّ بالنسبة إلى المعدّ له، كالحرث وإلقاء البذر

* - كما اختاره صاحب الكفاية رحمته.

والسقي بالنسبة إلى صيرورة الزرع سنبلاً - كما هو كذلك عنده عليه السلام؛ لأنه أعلى الله مقامه يرى أن العبادات بالنسبة إلى الآثار التي رتبها الشارع عليها من قبيل المعدّ بالنسبة إلى المعدّ له - فتحصيل الغرض ليس بلازم على العبد؛ لأنه ليس من أفعاله الاختيارية، وما هو اللازم عليه هو إتيان متعلّق التكليف الموجهة إليه فقط، وأما الآثار والخواص المترتبة عليها فلا يجب عليه تحصيلها.

فإذا احتمل دخل شيء في الغرض بذلك المعنى لا يجب عليه إتيانه إن لم يكن مأخوذاً في متعلّق التكليف، فيكون مجرى للبرائة، هذا حاصل كلامه عليه السلام في هذا المقام.

ونحن وإن كنّا لا نوافقه في أن حال متعلّقات التكليف بالنسبة إلى ملاكاتها من قبيل المعدّ والمعدّ له، وليس أيضاً من قبيل الأسباب والمسبّبات التوليدية، بل هاهنا شقّ ثالث وهو أن يكون من قبيل العلّة والمعلول التكويني؛ بحيث يكون لهذه العبادات وجود ولآثارها وجود آخر ولا تنفكّ عنها، ولكن مع ذلك لا يكون مجرى للاشتغال؛ لأنه إذا كان متعلّق الوجوب نفس العلّة، لا بما هو معنون بعنوان أنّه علّة لكذا.

فإذا شكّ في مدخلية شيء في تمامية عليّته ولم يكن مأخوذاً في متعلّق التكليف - ولو من جهة عدم إمكان أخذه - فلا دليل على لزوم إتيانه، ويكون شكّاً في ثبوت التكليف، فيكون مجرى للبرائة؛ أي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ البرائة الشرعية أيضاً لا تجري؛ لأنّ المفروض أنّ وضعه ليس بيد الشارع حتّى يكون رفعه بيده.

وأما الغرض بمعنى آخر لو كان من قبيل الغاية المترتبة على نفس الأمر - كما تقدّم أنّه أحد الاحتمالين منه - فهو حاصل بنفس الأمر، ولا يبقى مجال لجريان البرائة أو الاشتغال فيه. ولو كان المراد منه شيء آخر كما قيل: إنّ

الغرض من الأمر التعبد به - فمضافاً إلى أنّ مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون غرضاً بالمعنى المعقول من الغرض؛ أعني غاية الشيء؛ لأنّه لا يترتّب لا على نفس الأمر ولا على المأمور به - لا دليل على لزوم تحصيل مثل هذا الغرض. وخلاصة الكلام في المقام: أنّ الشيء المعلوم الثابت للمكلف هو لزوم إتيان المأمور به، سواء كان الأمر توصلياً أو تعبدياً. نعم، على تقدير أن يكون تعبدياً يحتاج إلى شيء آخر؛ وهو إتيان ذلك المأمور به بقصد القرية. وحيث إنّ هذا التقدير غير معلوم على الفرض فلا دليل ولا بيان على هذا الشيء الآخر. والعقل لا يحكم بلزوم تحصيل غرض المولى إلّا بالمقدار الذي قام عليه البيان، وأمّا بصرف احتمال أن يكون له غرض آخر فلا يحكم بلزوم تحصيله أصلاً.

وأما ما يقال من أنّ قصد القرية من كيفيات الإطاعة، والحاكم في باب الإطاعة والعصيان هو العقل فلا يفيد شيئاً في المقام؛ لأنّ العقل لا يحكم إلّا بلزوم إطاعة المولى بملاك الأمن أو الشكر، والإطاعة عبارة عن الجري على طبق ما أمر به الشارع أو نهى عنه. وأمّا الشيء الذي لم يأمر الشارع بإتيانه فإتيانه يكون خارجاً عن موضوع الإطاعة.

والحاصل: أنّ تحصيل غرض المولى لازم فيما إذا قام هناك بيان وحجّة على وجود مثل ذلك الغرض، وأمّا في صورة عدم قيام بيان عليه فلا.

حول الاستدلال بالكتاب والسنة على أصالة التعبدية

ثمّ إنّ بعضهم استدلّوا على لزوم قصد القرية في كلّية الواجبات إلّا ما خرج بالدليل بالأدلة السمعية من الآيات والروايات:

أما الآيات : فمنها قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾^(٢) .

وأما الروايات : فمنها قوله ﷺ : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ »^(٣) ، وقوله عليه السلام : « وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى »^(٤) ، وقوله عليه السلام : « لَا عَمَلَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ »^(٥) .

ويرد على الجميع : أنه لو كان مفادها ما توهم لزم تخصيص الأكثر المستهجن ، مع أن سياق هذه الأدلة يأبى عن التخصيص .

مضافاً إلى أن الأمر في الآية الأولى إرشادي إلى حكم العقل بلزوم إتيان ما أمر المولى بإتيانه ، فإن كان قصد القرية ممّا تعلق به الأمر يجب إطاعته وإتيانه كسائر الأجزاء والشرائط ، وإلا فلا أمر حتى تجب إطاعته ؛ لأننا لا نفهم من الإطاعة إلا الانبعاث عن بعث المولى .

وأما أن هذه الانبعاث يجب أن يكون مقروناً ومنضماً إلى قصد محرّكية ذلك الأمر وباعثيته فلا ، ولا يحتمل المولوية فيه أصلاً ؛ لأنه لو لم يكن أمر المولى بنفس الشيء وتحريكه نحوه مؤثراً فأمره بلزوم الإطاعة أيضاً كذلك ، وإن كان فلا يحتاج إلى الأمر بالإطاعة .

فعلى كلّ تقدير : يكون الأمر بالإطاعة لغواً وبلا فائدة وبلا ملاك .
وأما احتمال أن يكون مفهوم الإطاعة عبارة عن إتيان المأمور به بقصد الأمر خرج ما خرج وبقي الباقي تحت العموم فمخالف للمتفاهم العرفي قطعاً .

١ - النساء (٤) : ٥٩ .

٢ - البينة (٩٨) : ٥ .

٣ - وسائل الشيعة ١ : ٤٨ ، كتاب الطهارة ، أبواب مقدّمة العبادات ، الباب ٥ ، الحديث ١٠ .

٤ - وسائل الشيعة ١ : ٤٨ ، كتاب الطهارة ، أبواب مقدّمة العبادات ، الباب ٥ ، الحديث ١٠ .

٥ - وسائل الشيعة ١ : ٤٦ ، كتاب الطهارة ، أبواب مقدّمة العبادات ، الباب ٥ ، الحديث ١ .

وأما الآية الثانية فأجنبية عن هذا المقام؛ لأنّها بصدّد أن تكون العبادة خالصة لله ولا يجعل غير الله شريكاً فيها، أو يكون المراد منها هو الاعتراف بالعبودية لله بدون أن يشرك به، كما ورد في عدّة من التفاسير.

وأما الأخبار؛ فالظاهر منها أنّ العمل بحسب الأجر الأخروي لا يفيد إلاّ مع النية، أو لا يوجب كمال النفس إلاّ مع النية، وهذا المعنى أجنبي عمّا هو محلّ الكلام.

تذييل وفيه مقامات ثلاثة

قد تقدّم في الأمر الأوّل من الأمور التي رتّبناها لتتقيح هذا البحث أنّ أحد معاني التعبّدي والتوصّلي هو أنّ الواجب التعبّدي عبارة عن الواجب الذي تعتبر فيه المباشرة والإرادة، وأن يكون امثالته بفعل المباح لا المحرّم، والتوصّلي بخلاف ذلك في كلّ ذلك.

فإذا علمنا بأنّ الوجوب من أيّ واحد من القسمين فهو، وإن شككنا في أنّه من أيّ واحد منهما فهل مقتضى الإطلاق اللفظي هو أيّ واحد منهما، وعلى تقدير عدم الإطلاق فماذا يكون مقتضى الأصول العملية؟

يحتاج تنقيح المقام إلى التكلّم في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: حول لزوم المباشرة وعدمه

هل مقتضى الإطلاق هو لزوم المباشرة أو عدمه؟ وعلى تقدير عدم الإطلاق فماذا يكون مقتضى الأصول العملية؟

فنقول: لا شكّ في أنّ مقتضى ظهور هيئة الخطاب والأمر هو صدور

المادة عن نفس المخاطب، وأما كفاية صدورها عن الغير بالاستنابة أو بالتبرّع فيحتاج إلى مجيء دليل على سقوطه - أي الفعل - عنه بفعل النائب أو المتبرّع. وأما أن كلّ ما تنطرق فيه النيابة تنطرق فيه التبرّع أو ليس كذلك كبعض فروع الجهاد؛ حيث يمكن فيه النيابة ولا يمكن فيه التبرّع فللبحث عنه محل آخر.

وأما إذا لم يكن دليل في البين على جواز الاستنابة أو التبرّع فمقتضى الإطلاق هو عدم جواز الاثنين؛ لأنّ الإطلاق يدفع ثبوت كلّ ما يحتاج ثبوته في مقام البيان إلى مؤونة زائدة.

وقد يكون الإطلاق موجباً لضيق دائرة الانطباق وإن كان في الأغلب يوجب سعة دائرة انطباق المطلق؛ ولذلك قالوا: «إنّ إطلاق الوجوب يقتضي أن يكون نفسياً عينياً تعيينياً»؛ إذ بيان مقابل كلّ واحد من هذه الثلاثة في مقام الإثبات يحتاج إلى مؤونة زائدة فالإطلاق يدفعه، وإن كان موجباً لضيق انطباق دائرة المطلق.

ولا شكّ في أنّ الاستنابة ترجع إلى تخيير المكلف بالتخيير الشرعي بين أن يأتي بالمتعلّق مباشرة أو يستنيب، وليس التخيير عقلياً؛ لعدم جامع خطابي في البين حتّى يكون ذلك الجامع مورداً للخطاب. والجامع الملاكي يمكن تحقّقه في التخيير الشرعي أيضاً؛ إذ مناط كون التخيير عقلياً هو الجامع الخطابي لا الملاكي، كما سيجيء تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

ولا شكّ في أنّ مقتضى الإطلاق في دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي هو التعيين؛ لما ذكرنا، وإن كان هذا الكلام أيضاً لا يخلو من إشكال من جهة أنّ مرجع الاستنابة في الحقيقة إلى أنّ الواجب يسقط عنه بفعل النائب

بجعل بدنه بدنًا تنزيليًا للمنوب عنه حتّى يصير فعله من قبله، لا إلى التخيير بين المباشرة والاستنابة؛ لأنّه من المعلوم أنّه لا يسقط عنه بصرف الاستنابة.

ففي الحقيقة حال الاستنابة والتبرّع واحد، ومرجعهما إلى أنّ الوجوب يسقط عن المخاطب والمكلف بفعل النائب والمتبرّع أم لا؟ فإن علمنا بجواز الاستنابة والتبرّع نعلم بالسقوط، وأمّا في صورة الشكّ فالإطلاق يقتضي عدم سقوط الواجب عن المكلف بفعل الغير مطلقاً، سواء كان نائباً أو متبرّعاً. هذا كلّ لو كان إطلاق في البين.

وأما لو وصلت النوبة إلى الأصول العملية؛ لعدم الإطلاق:
ف قيل: بجريان البرائة؛ لأنّه بعد إتيان النائب أو المتبرّع نشكّ في ثبوت التكليف في تلك الحالة، فيكون مجرى للبرائة.

وفيه: أنّ قبل إتيان النائب أو المتبرّع لا شكّ في توجّه التكليف إلى المكلف، فبعد إتيانهما يكون شكّاً في السقوط لا في الثبوت، فيكون مجرى للاشتغال؛ لما ذكرنا مراراً من أنّ الضابط في باب الاشتغال هو الشكّ في السقوط، كما أنّ الضابط في باب البرائة هو الشكّ في الثبوت.

وأنت خبير: بأنّه من أوّل الأمر لا ندري بأنّ الوجوب مطلق - أي يكون حتّى في ظرف وجود فعل النائب أو المتبرّع - أو مشروط بعدم وجود فعل النائب أو المتبرّع، أو ليس الوجوب في ظرف وجود فعل أحدهما بناءً على أنّه يلزم من الاشتراط محذور الدور كما سيجيء تحقيقه في بيان حقيقة الواجب التخييري إن شاء الله تعالى. ففي ظرف وجود فعل أحدهما الوجوب مشكوك الثبوت من أوّل الأمر لا مشكوك السقوط، فيكون مجرى للبرائة.

ثمّ إنّ هل يجري الاستصحاب في المقام، بأن يقال: قبل وجود فعل

النائب أو المتبرّع كان وجوب متوجّه إلى المكلف قطعاً، وبعد وجود فعلهما أو أحدهما نشكّ في سقوط ذلك الوجوب، فيستصحب وجوده وبقاؤه.

أو لا يجري بأن يقال أولاً: إنّ الوجوب المطلق أو المشروط كلّ واحد منهما بالخصوص لا يمكن استصحابه؛ لعدم كون كلّ واحد منهما بالخصوص محرزاً، واستصحاب الجامع بينهما لا يثبت أحدهما بالخصوص، والتعبد ببقاء الجامع بين ما هو لا يسقط بفعل الغير وبين ما هو يسقط به مع وجود ذلك الفعل لا أثر له؛ وذلك لأنّ الجامع بين ما ينعدم بفعل الغير وما لا ينعدم في ظرف وجود فعل الغير لا يمكن أن يكون له أثر، وإلاّ ليس بجامع؛ إذ لا ينطبق على ما ينعدم حينئذٍ.

وثانياً: أنّ الواجب المشروط في حال عدم حصول شرطه ليس بواجب حقيقة، بل يطلق عليه الواجب مجازاً وفي ظرف وجود فعل النائب أو المتبرّع، الذي هو نقيض شرط الوجوب على المخاطب ليس وجود للواجب المشروط قطعاً، فكيف يتصوّر الجامع بين ما هو الواجب حقيقة كالواجب المطلق، وبين ما هو الواجب مجازاً كالواجب المشروط عند عدم شرطه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ هذا فيما إذا كان نقيض الشرط حاصلًا من أوّل الأمر -أي من زمان وجود الخطاب وتوجيهه إلى المكلف- وأمّا إذا مضى زمان ولم يكن فعل النائب والمتبرّع حاصلًا فلو كان الوجوب مطلقاً أو مشروطاً فقد حصل الجامع بين الوجوبين على كلّ تقدير، وبعد حصول فعل أحدهما يبقى الشكّ في بقائه، فيستصحب.

وثالثاً: بأنّ البرائة حاكمة على هذا الاستصحاب*؛ لأنّ موضوع هذا الاستصحاب هو الشكّ في بقاء الجامع بين الوجوبين، وهو مسبّب عن الشكّ في تقييد الواجب بكونه في ظرف عدم إتيان الغير؛ أي النائب أو المتبرّع؛ لأنّه لو علم بالتقييد بأنّ المخاطب له عدل على نحو التخيير يعلم بعدم البقاء بفعل النائب، ولو علم بعدم التقييد يعلم بالبقاء، فالشكّ في البقاء - الذي هو موضوع هذا الاستصحاب - مسبّب عن الشكّ في التقييد، فإذا ارتفع التقييد بالبرائة تعبّداً يرتفع موضوع هذا الاستصحاب تعبّداً، وهذا معنى الحكومة.

ولكن أنت خبير: بأنّه لا مجال لجريان البراءة في المقام إذ لازم إثبات التكليف مطلقاً - أتى به الغير أم لم يأت به الغير - وهو خلاف الامتنان. وأمّا استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوبين المطلق والمشروط فلا يجري أيضاً، لا لمحكوميته لأصالة البراءة عن القيد؛ لما تقدّم من أنّها خلاف الامتنان، بل لما تقدّم أنّ الجامع لا أثر له؛ لدورانه بين ما ينعلم بفعل الغير وبين ما لم ينعلم.

وبعبارة أخرى: عدم انطباق الجامع على ما ينعلم بفعل الغير مع فرض وجود فعل الغير وما لا ينعلم، فالمرجع إمّا قاعدة الاشتغال وإمّا البراءة، وحيث رجّحنا في صدر المسألة من أنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في ثبوت التكليف كان المرجع هي البراءة.

وهذا الكلام سارٍ في جميع موارد الأقلّ والأكثر؛ بمعنى أنّه بعد الإتيان بالأقلّ يشكّ في سقوط الوجوب؛ لأنّه لو كان في حاقّ الواقع متعلّقاً بالأقلّ سقط

* - لو قلنا بجريان البراءة في المقام، وأمّا لو التزمنا بأصالة الاشتغال - كما رجّحناها آنفاً - فلا موقع لهذا الكلام.

بالامتنال، وأما لو كان في حاقِّ الواقع متعلّقاً بالأكثر فالوجوب باقٍ .
ومع ذلك لا يجري الاستصحاب ؛ لما ذكرنا من أنّ هذا الشكَّ مسبّب عن
الشكَّ في تعلّق الوجوب بالأكثر أو بالأقلّ ، فإذا ارتفع هذا الشكَّ بالبرائة عن
وجوب الأكثر تعبّداً فیرتفع موضوع الاستصحاب تعبّداً ، وهذا عين الحكومة .
فتلخّص : أنّ في جميع موارد الأقلّ والأكثر ، التي تجري فيها البرائة عن
الأكثر تكون البرائة حاکمة على استصحاب بقاء الوجوب بعد إثبات الأقلّ .

المقام الثاني : مقتضى الإطلاق أو الأصل العملي في إرادة الواجب

الإطلاق أو الأصل العملي عند فقده هل يقتضي كون الواجب إرادياً
اختيارياً ، أو لا ؟

بمعنى أنّ الوجوب هل تعلّق بالفعل المقيّد بكونه مراداً أو الحصّة التوأمة
منه مع الإرادة ، أو جاء التضييق من قبل نفس الأمر ؛ بمعنى أنّ الأمر حيث إنّ
لفرض إحداث الداعي في المكلف وتحريكه لأن يريد فيفعل ، فلا يعقل شموله
للفعل غير المراد ، فقهرّاً يتضيق متعلّق الأمر ويختصّ ما نسّميه الواجب بالفعل
الذي يكون متعلّقاً للإرادة ولا يمكن أن يكون مطلقاً .

وتحقيق المقام : هو أنّه لا ينبغي أن يشكَّ في أنّ الأفعال بموادّها وهيئاتها
غير مأخوذة فيها الإرادة والاختيار ؛ لا الاختيار الذي هو بمعنى الإرادة ، ولا
الذي هو مقابل للكرهية ، ولا الذي هو مقابل للاضطرار .

وذلك لوضوح صدق الأكل والشرب مثلاً على الأكل والشرب اللذين
صدرا بغير إرادة وعن إكراه وعن اضطرار ، وهكذا بالنسبة إلى هيئة أكل وشرب

ويأكل ويشرب، ولا فرق في الهيئات بين هيئة الأمر وبين هيئة الفعل الماضي والمضارع.

وأما احتمال مجيء التضييق من قبل نفس الأمر في المتعلّق؛ لأنّه لغرض تحريك المكلف إلى أن يريد فيفعل؛ لأنّ الأمر عبارة عمّا هو يحدث الداعي إلى الفعل في المكلف، ولا يمكن إحداث الداعي إلى الفعل مع الغفلة وبدون الإرادة، فلا بدّ أن يكون ما يصدق عليه أنّه مأمور به، وما يكون مصداقاً للواجب بالحمل الشائع الصناعي هو الفعل لا مطلقاً؛ أي سواء أراد أم لا، بل الفعل التوأم مع الإرادة.

فمضافاً إلى أنّ هذا الاحتمال في حدّ نفسه لا يخلو عن إشكال لا يفيد تضييق الواجب؛ بحيث لا ينطبق على الفعل غير المراد؛ لأنّه على فرض عدم شمول الأمر للمحصّة غير المرادة لا فرق بين الحصّتين في شمولهما للمصلحة أصلاً؛

أما أولاً؛ فمن جهة القطع بأنّ إرادة المكلف لا دخل لها في المصلحة؛ لأنّه لو كان لها دخل لكانت تؤخذ في متعلّق الأمر.

وثانياً؛ أنّ التضييق الذي يتحقّق ويوجد من قبل نفس الأمر في المتعلّق، ككونه مقدوراً مثلاً بناءً على أنّ الأمر هو عبارة عن البعث إلى أحد طرفي المقدور، لا أنّ القدرة شرطها حسن الخطاب.

وبعبارة أخرى؛ بناءً على أن يكون أخذ القدرة في متعلّق الأمر من ناحية نفس الأمر؛ لأنّ الأمر بغير المقدور لا يمكن لأنّه قبيح، وشرط حسن الخطاب أن يكون المأمور به مقدوراً لا يمكن أن يكون دخيلاً في المصلحة؛ لأنّ وجود الأمر معلول للمصلحة، فلا يمكن أن يكون معلوله علّة للمصلحة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه على فرض تسليم قصور الأمر عن شموله للحصة غير المرادة لا قصور في المصلحة أصلاً، فلا يبقى فرق بين الحصتين في إتيان الواجب بهما أصلاً؛ لأنه لا شك في كفاية المصلحة في إتيان الواجب ولا يحتاج إلى وجود الأمر، كما يجيء في باب التزاحم بين الأهم والمهم إن شاء الله تعالى، من أنه مع سقوط أمر المهم بواسطة التزاحم تكفي المصلحة في امتثال الواجب، فلا يبقى شك في أنه هل يسقط الواجب بالحصة غير المرادة، حتى يرجع إلى الإطلاق أو إلى الاستصحاب مع فقده، وإن كنا بيتنا ما في الاستصحاب على فرض الوصول إلى ذلك المقام.

المقام الثالث: في سقوط الواجب بإتيان الفرد المحرم

مقتضى الإطلاق أو الأصل العملي عند فقده هل هو سقوط الواجب بإتيان الفرد المحرم، أم لا بل لا يسقط إلا بإتيان الفرد المباح من الطبيعة التي تعلق بها الأمر؟

وتحقيق المقام: أن الواجب إما تعبدي وإما توصلي.

فإن كان من قبيل الأول: فدليل الحرمة بالنسبة إلى دليل الوجوب: إما من قبيل العموم والخصوص المطلق، وإما من قبيل العموم والخصوص من وجه. فإن كان من قبيل الأول -بمعنى أن يكون دليل الحرمة أخص من دليل الوجوب- كما لو نذر أن يصوم يوماً من أيام السنة، مع ورود النهي عن صوم يوم العيدين فمرجع هذا إلى تقييد مورد الوجوب بغير مورد الحرمة، فلا يسقط الوجوب بإتيان الفرد المحرم حتى مع الغفلة عن حرمة، ويكون من قبيل النهي

عن العبادة، فلا مصلحة ولا ملاك في الفرد المنهي عنه؛ لأنّ الكاشف عن الملاك هو الأمر، والمفروض أنّه قيد متعلّقه بغير الفرد المحرّم، بل الكاشف عن المفسدة - وهو النهي - موجود.

ومن ذلك تعلم بعدم مسقطية الفرد المحرّم، ولو كان الواجب توصلياً؛ لعدم الملاك في هذه الصورة حتّى في حال الجهل، إلّا أن يجيء دليل خارجي على وجود الملاك في هذه الصورة أيضاً.

وأما إن كان من قبيل الثاني؛ أي كانت النسبة بين الدليلين العموم والخصوص من وجه:

فإن قلنا بأنّ التركيب في مورد الاجتماع اتحادي من جهة القول به مطلقاً، أو من جهة أنّ متعلّق المتعلّق عنوان انتزاعي، كقوله «أكرم العلماء» وقوله «لا تكرم الفسّاق» فيرجع أيضاً إلى تقييد دليل الوجوب بغير مورد الاجتماع، ولا يكون مسقطاً للواجب حتّى مع الجهل بالحرمة؛ لعين ما ذكرنا في الصورة الأولى.

وأما إن قلنا بأنّ التركيب انضمامي ولا يسري الأمر إلى متعلّق النهي ولا النهي إلى متعلّق الأمر فمع الالتفات إلى الحرمة لا يكون مسقطاً للواجب؛ لعدم تمشّي قصد القرية وعدم إمكان تحقّقه. وأما مع الجهل فلا مانع في البين أصلاً؛ لوجود الملاك، بل الأمر وإمكان إتيانه بقصد القرية.

هذا كلّه إن كان الواجب من قبيل الأوّل؛ أي كان تعبدياً.

وأما إن كان توصلياً - أي لا يحتاج سقوط الأمر إلى قصد القرية - فإن كان الدليلان من قبيل الأوّل - أي كان بينهما عموم وخصوص مطلق - فقد تقدّم أنّ مرجعه إلى تقييد دليل الوجوب، ولا يسقط بالفرد المحرّم؛ لعدم الملاك. ولا

فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعدياً.

وأما إن كان الدليلان من قبيل الثاني - أي كان بينهما عموم وخصوص من وجه - فإن قلنا بأن التركيب اتحادي فالأمر أيضاً كذلك، وأما إن قلنا بأن التركيب انضمامي فيصح مطلقاً ويكون إتياناً للواجب.

فقد ظهر من مجموع ما ذكرنا في هذا الباب: أن مقتضى الإطلاق في المقام هو لزوم المباشرة وعدم السقوط بفعل الغير ومع فقد، فعند وجود فعل النائب أو المتبرع وجوب مباشرته مشكوك فيه، فيكون مجرى للبراءة.

وفي المقام الثاني مقتضى الإطلاق أو بواسطة وجود الملاك عدم الفرق في إتيان الواجب وحصول الغرض بين أن يصدر عن إرادة أو عن غيرها.

وفي المقام الثالث ما ذكرنا من التفصيل حاصله عدم سقوط الوجوب بفعل المحرم مطلقاً إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص مطلق، وأيضاً على القول بالامتناع مطلقاً لو كان بينهما عموم من وجه. وأما على القول بالجواز فالسقوط مطلقاً إن كان الواجب توصلياً، وفي خصوص صورة الجهل بالحرمة إن كان تعدياً.

المبحث الثالث

أقسام الوجوب

اعلم: أنَّ للوجوب أو للواجب تقسيمات:

التقسيم الأول: في المطلق والمشروط

بيان حقيقتهما يحتاج إلى رسم أمور:

الأمر الأول: في كيفية جعل الأحكام وإنشائها

قبل تعيين أنَّ الجعل على أيِّ النحويين لابدَّ أن نبيِّن أولاً معنى القضية الحقيقية والقضية الخارجية، والفرق بينهما، وما به تمتاز إحداها عن الأخرى: فنقول: القضية الحقيقية عبارة عن ورود الحكم على الموضوع المفروض الوجود: بمعنى أنَّ الحاكم يفرض تحقُّق عنوان ويحكم على ذلك العنوان على تقدير وجوده في الخارج، حتَّى أنه في القضية الشخصية لو قال «يا صديقي ادخل داري» يكون من هذا القبيل؛ لأنَّ الحاكم والأمر بالدخول فرض عنوان أنَّ هذا الشخص صديقه، وأورد الحكم على هذا العنوان على فرض تحقُّقه في

الخارج؛ ولذلك لو لم يكن هو صديقه وكان الأمر مخطئاً في اعتقاده ليس له أن يدخل؛ لأن الأمر بالدخول وإذنه له فيه مترتب على وجود ذلك العنوان خارجاً لا اعتقاداً، ولو لم يكن.

نعم، لو قال «يا زيد ادخل داري»، وكان أمره بالدخول لاعتقاد أنه صديقه فهنا يجوز له الدخول وإن لم يكن صديقه؛ لأن الأمر في هذه الصورة لم يرتب الحكم والإذن بالدخول على عنوان مفروض الوجود في الخارج، بل أذن لهذا الشخص الخارجي بالدخول، غاية الأمر باعتقاد أنه صديقه وأخطأ في هذا الاعتقاد.

وخطؤه في اعتقاده لا يوجب رفع إذنه، بل يكون من قبيل تخلف الداعي في باب المعاملات؛ حيث إنه لا يوجب بطلان المعاملة؛ لأن الإنشاء هناك وقع على نقل هذا الثمن مثلاً بعوض انتقال هذا الدواء إليه بداعي أن يبرأه من مرضه، فعدم حصول البرء وتخلف هذا الداعي لا يوجب عدم إنشاء ذلك النقل والانتقال، فلا يبقى وجه لبطلان المعاملة.

وحاصل الكلام: أن القضية الحقيقية عبارة عن ورود الحكم على عنوان يكون موضوعاً له على تقدير وجوده في الخارج، سواء كانت الجملة خبرية أو إنشائية، عملية أو شرطية، كلية أو شخصية كما ذكرنا.

نعم، في هذا الأخير إطلاق القضية الحقيقية عليه خلاف اصطلاح المنطقيين؛ إذ أنهم لا يطلقونها إلا على القضية الكلية، ولكن المناط في الجميع عندنا في هذا المقام واحد؛ إذ المناط عندنا في هذا المقام هو أن يكون موضوع الحكم عنوان فرض وجوده خارجاً، سواء كان كلياً أو كان ذلك العنوان المفروض الوجود صفة مفروضة في شخص خارجي، كما ذكرنا في «ياصديقي ادخل داري».

وأما القضية الخارجية فهي عبارة عن ترتب الحكم على موضوع موجود في الخارج، سواء كان الموضوع شخصاً واحداً أو أشخاص متعددة، فلو حكم على جامع انتزاعي عن الأشخاص الخارجية؛ بحيث يكون المحكوم عليه نفس تلك الأشخاص الخارجية، والتعبير بالجامع؛ إما لسهولة البيان أو لعدم معرفة الأشخاص بعناوينهم الخاصة، كقولك: «كل من في العسكر قتل» أو «كل دار في البلد انهدمت» تكون القضية في جميع هذه الصور والفروض قضية خارجية؛ لأن المناط في كون القضية خارجية أن يكون الحكم وارداً على هذا الشخص أو الأشخاص الموجودة في الخارج، لا أنه يفرض وجودها في الخارج ويحكم عليها. والجامع لو كان في البين يكون بصرف الصورة وظاهر اللفظ، وإلا فمتعلق الحكم نفس الموضوعات الخارجية.

ولذلك الجواب الصحيح عن الإشكال المعروف - وهو أن الاستنتاج من الشكل الأول دوري - هو أن هذا الإشكال وارد وصحيح لو كانت الكبرى من قبيل القضية الخارجية؛ لأنه حينئذ يكون العلم بالنتيجة موقوفاً على العلم بكلية الكبرى، والعلم بكلية الكبرى موقوف على العلم بالنتيجة.

وأما لو كانت الكبرى من قبيل القضية الحقيقية فلا يبقى محل لهذا الإشكال أصلاً؛ لعدم توقف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة؛ وذلك لما بينا من أن الحكم في القضية الحقيقية يكون على الموضوع المفروض الوجود، ولو لم يكن له فرد ومصدق أصلاً.

فإذا كان موضوع القضية الحقيقية كلياً - كما هو الاصطلاح عند المنطقيين - فالحكم على العنوان العام المفروض الوجود بمناط واحد في الجميع - أي جميع وجودات ذلك العنوان العام - فحين ما يلقي الحاكم الكبرى، أو يتصورها عند نفسه لا نظر له إلى الأفراد والخصوصيات أصلاً، بل يرى الملاك في ذلك

العنوان العام، ويحكم بحكم إنشائي أو إخباري.

مثلاً إذ يقول: «كلّ متغيّر حادث» يرى أنّ التغيّر لا يلائم القدم، فيحكم بحدوث كلّ ما يتصف بهذا العنوان من دون توجّه والتفات إلى مصاديق هذا العنوان، فالحكم في الكبرى لا يتوقّف على معرفة الصغرى.

ومما ذكرنا ظهر لك: أنّ إحدى الجهات التي تمتاز بها القضية الحقيقية عن الخارجية هو أنّ الحكم في الأولى يكون بمناط واحد في جميع وجودات عنوان الموضوع، بخلاف القضية الخارجية فإنّه يمكن أن يكون المناط في كلّ شخص غير ما هو المناط في الآخر، بل لو كان المناط في الجميع واحداً لكان صرف اتفاق وليس من مقتضيات نفس القضية الخارجية.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الإنشاء في القضية الخارجية لا ينفكّ عن الحكم المنشأ بحسب الفعلية، ولا تقدّم ولا تأخّر بينهما إلّا بحسب الرتبة، ففي حال إنشاء الحكم فيها يتحقّق الحكم المنشأ ويصير فعلياً، وتكون نسبة فعلية الحكم إلى الإنشاء نسبة المعلول إلى العلة.

وأما في القضية الحقيقية ففعلية الحكم تابعة لوجود موضوعه في الخارج؛ لما ذكرنا من أنّ الموضوع في القضية الحقيقية واقعاً هو الوجود الخارجي لذلك العنوان الذي جعل موضوعاً في القضية. ومعلوم أنّه لا يمكن تحقّق الحكم بدون تحقّق موضوعه، فصيرورة الحكم فعلياً قبل تحقّق موضوعه محال.

وأما ما أفاده أستاذنا المحقّق رحمته من أنّ فعلية الحكم ليست تابعة لوجود الموضوع خارجاً، والذي هو تابع لوجوده الخارجي نفس باعثة الحكم ومحرّكيته وفاعليته؛ بمعنى أنّ تحريكه للمأمور والمكلّف نحو إتيان المأمور به منوط بوجود الاستطاعة مثلاً في الخارج، وهكذا بالنسبة إلى سائر شرائط

الموضوع ونفسه أيضاً، بل وكذا بالنسبة إلى الموضوع -بمعنى متعلق المتعلق- فإنه قد يطلق عليه الموضوع أيضاً، فلو جاء أمر وتوجه إلى المؤمنين بإكرام العلماء والسادات مثلاً فلا يصير هذا الحكم محرّكاً إلا بعد وجود المكلف مع شرائطه، وهكذا لا يكون محرّكاً إلا بعد وجود العلماء والسادات.

وأما بالنسبة إلى أصل وجود الحكم وتحققه وفعليته بهذا المعنى فلا يحتاج إلى الوجود الخارجي للموضوع بكلا المعنيين أصلاً؛ وذلك من جهة أن ظرف الجعل والإنشاء هو الذهن، فالحاكم يتصور الموضوع ويحكم عليه بحكم.

نعم، ليس الموضوع موضوعاً بوجوده الذهني ومن حيث إنه موجود في الذهن، بل بما هو مرآة للخارج، فكأنّ الحاكم يراه في الخارج بهذه الملاحظة الذهنية، فيحكم عليه. فموضوع الحكم ما هو الموجود في الذهن لا في الخارج، غاية الأمر بما هو مرآة للخارج لا بما هو موجود في الذهن.

فبمحض تصوّر الموضوع ووجوده في الذهن وإنشاء الحكم عليه يوجد ويتحقّق الموضوع، وإلا يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ وهو محال. وأيضاً يلزم تحقّق الإيجاد بدون الوجود والإيجاب بدون الوجوب، مع أنّ الفرق بينهما اعتباري ولا يمكن تفكيك أحدهما عن الآخر^(١).

ففيه: أنّ ظرف الحكم وإن كان هو الذهن، ولكن حيث إنه يكون مرآة للخارج ففي الحقيقة الموضوع يكون نفس الخارج.

وبعبارة أخرى: أنّ الموضوع في القضية الذهنية وإن كان هي الصورة الذهنية بلا كلام، ولكن هذه الصورة حيث أخذت موضوعاً للحكم بما أنّها

حاكية عن الخارج فالاعتبار الشرعي - أي ذلك الحكم المجعول من قبله - متعلق بنفس الموضوع الخارجي .

والسرّ في ذلك : أنّ الحكم الشرعي يتعلّق بما هو ذو الملاك ، وذو الملاك والمصلحة ليس إلّا الموضوع الخارجي لا الصورة الذهنية . فإذا حكم الشارع بنجاسة الدم مثلاً فالموضوع هو الدم الخارجي لا الصورة الذهنية من الدم ؛ لأنّ اعتبار النجاسة فيها لغو .

إن قلت : إنّ الصورة الذهنية موضوعة بما هي حاكية عن الخارج ومراة له ، لا بما هي موجودة في الذهن .

قلنا : هذا عين ما ذكرنا من أنّ الموضوع في الحقيقة هو هذا الشيء بوجوده الخارجي ، ولكن في مقام الجعل والإنشاء حيث إنّ لا يمكن إنشاء الحكم على نفس الموضوع الخارجي بلا توسط الصورة الذهنية فتؤخذ تلك الصورة بما هي مرآة للخارج ، فيحكم على الخارج بتوسط الصورة الذهنية .

وبعدما تتحقّق أنّ الموضوع بكلا معنييه - أي بمعنى المكلف وشرائطه ، ككونه حرّاً بالغاً عاقلاً مستطيعاً مثلاً ، وبمعنى متعلّق المتعلّق كالعلماء والسادات في قوله : «أكرم العلماء والسادات» مثلاً - لابدّ وأن يكون موجوداً في الخارج حتّى يتحقّق الحكم ويصير فعلياً ، تعرف أنّ حقيقة الواجب المشروط بالمعنى المعروف عند المشهور هو أن يكون الوجوب منوطاً بوجود قيد في جانب الموضوع ، سواء كان بصورة الجملة الشرطية أو كان بصورة الجملة الوصفية ؛ إذ ما لم يوجد الموضوع بجميع قيوده لا يوجد الحكم ؛ لما بيّنا أنّ الحكم تابع لوجود الموضوع بحسب الفعلية والتحقّق ، ولذلك قالوا : إنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول شرطه مجاز . ولا فرق في ذلك بين أن يقول : «المستطيع يجب عليه الحجّ» أو «إن استطعت فحجّ» .

وقد عرفت ممّا ذكرنا أيضاً: أنّ قياس الإنشاء في التشريعات على الإيجاد في التكوينات باطل؛ لأنّ الإيجاد في التكوينات يلازم الوجود، بل هو عينه والفرق اعتباري، ففرض أنّه أوجد شيئاً ولكن ما وجد ذلك الشيء خلف، فتأخّر الوجود عن الإيجاد محال في الجعل التكويني. وأمّا الجعل التشريعي فليس إلّا اعتبار شيء في مورد وعلى موضوع والاعتبار ليس إيجاد شيء واقعي له ما بحذاء في الخارج حتّى يكون لازم التحقق حال الاعتبار، بل كما يمكن اعتبار شيء يكون متحققاً حال الاعتبار كذلك يمكن اعتبار شيء متأخّر عن زمان الاعتبار.

والحاصل: أنّ تحقق الأمر الاعتباري تابع لكيفية اعتباره ووجود موضوعه في الخارج بناءً على أن يكون موضوعه الموجود الخارجي.

فالنقض على ما ذكرنا من التفكيك بين الإنشاء وفعلية الحكم في القضايا الحقيقية بعدم جواز التفكيك في التكوينات ليس كما ينبغي.

وأيضاً قد عرفت: أنّه بناءً على أن يكون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية ليس في البين شيء إلّا إنشاء الحكم وفعليته بعد وجود موضوعه، وليس حكم إنشائي في البين أصلاً، وإنشاء الحكم غير الحكم الإنشائي. ولو اصطلح أحد على تسمية ذلك بذلك فلا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الظاهر من كلام القائل بالحكم الإنشائي أنّه من مراتب الحكم واقعاً وإطلاق الحكم عليه حقيقة، وبالالتزام به يرفع التصويب المجمع على بطلانه.

وممّا تمتاز به القضية الحقيقية أيضاً عن القضية الخارجية: أنّ الموضوع في القضية الحقيقية بكلاً معنييه مع جميع قيوده وشروطه هو هذه الأشياء بوجودها الخارجي، فالإنسان العاقل البالغ الحرّ المستطيع بوجوده الخارجي موضوع لوجوب الحجج لا بوجوده العلمي، وكذلك بالنسبة إلى متعلّق المتعلّق

مثل العلماء والسادات بوجودهم الخارجي موضوع لا بوجودهما العلمي .
 وأما في القضية الخارجية فجميع القيود المأخوذة في جانب الموضوع
 لابد وأن تكون مدخليتها في الحكم بوجودها العلمي ، وإلا تخرج القضية عن
 كونها قضية خارجية ، وقد قلنا سابقاً : إنه إن قال مثلاً «يازيد ادخل داري»
 باعتقاد أنه صديقه فالقضية خارجية ويجوز له الدخول ، ولو كان الأمر خطأ في
 اعتقاده وكان زيد عدوه لا صديقه . وأما لو قال : «يا صديقي ادخل» أو «كل من
 كان صديقي فليدخل» فالقضية ليست بخارجية ، وكل من رأى نفسه غير
 صديقه ، بل كل من لم ير نفسه صديقه ليس له أن يدخل .

وبعبارة أخرى : في القضية الخارجية الحاكم بعدما علم بوجود كل ما يراه
 شرطاً أو قيداً يحكم حكماً فعلياً على موضوع خارجي ، وليس حكمه معلقاً
 على وجود شيء آخر ، بخلاف القضية الحقيقية فإن الحاكم يجمع جميع ما يراه
 من القيود والشروط ويفرض وجودها في الخارج ، ويحكم على ذلك التقدير
 عليها ، ولا أثر لوجودها العلمي أصلاً ، بل الحكم لا يتحقق إلا في ظرف وجود
 جميع ما فرض وجودها وحكم على ذلك التقدير .

ويترتب على هذه الجهة من الفرق بين القضيتين أمور كثيرة :

منها : عدم معقولية الشرط المتأخر بناءً على أن يكون جعل الأحكام
 على نحو القضايا الحقيقية ؛ وذلك لأن مبنى إيمان الشرط المتأخر عند من يقول
 به ، كما سيجيء في محله عما قريب إن شاء الله تعالى هو أن الشيء بوجوده
 العلمي شرط لا بوجوده الخارجي ، وقد عرفت أن جميع القيود والشروط في
 القضايا الحقيقية تؤخذ مفروض الوجود ، وما لم تتحقق في الخارج ولا يوجد
 الجميع فيه لا يتحقق الحكم ولا يوجد . ففرض كون الشرط متأخراً مع كون
 جعل الحكم على نهج القضايا الحقيقية خلف .

ومنها: عدم جريان النزاع المعروف من أنَّ الخطاب هل هو مخصوص بالحاضرين؛ أعني المشافهين أو يشمل الغائبين بل المعدومين؟ بناءً على كون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية؛ لأنَّ الحكم بناءً على هذا ليس متوجَّهاً إلى الأشخاص أصلاً حتَّى يقال بأنَّه خاصٌّ بالمشافهين أو يشمل كذا وكذا، بل وارد على عنوان كلِّي أخذ مفروض الوجود مع جميع قيوده وشروطه، فلا محالة يشمل جميع من يكون هذا العنوان منطبقاً عليه.

ومنها: أيضاً عدم جريان نزاع أنَّه هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه؟ بناءً على كون جعل الأحكام من قبيل القضايا الحقيقية وعلى ذلك النهج؛ لأنَّه لا دخل لعلم الأمر بوجود الشرط فيها أصلاً لما يتَّنا من أنَّ جميع القيود والشروط يؤخذ فيها مفروض الوجود في الخارج، فالوجود العلمي أجنبي عنها. ومما تمتازان به أيضاً: هو أنَّ النزاع المعروف - أعني النزاع في أنَّ المجعول هل هو سببية الأسباب الشرعية لتلك المسبِّبات، أو نفس المسبِّبات عند حصول أسبابها - يجري بناءً على أن يكون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية. وأمَّا إذا كان على نهج القضايا الخارجية فليس فيها إلاَّ الأحكام الشخصية على أشخاص خاصَّة. نعم، صدور هذا الحكم الشخصي على كلِّ واحد من هذه الأشخاص بعد علمه بوجود شرائط الحكم فيه.

فليس هاهنا سببية ومسبِّبية في البين حتَّى يقع النزاع في أنَّ المجعول هل هو السبب أو المسبَّب؟ هذا، وإن كان الأمر بناءً على كون الجعل على نهج القضايا الحقيقية أيضاً عند التحقيق كذلك؛ أي ليس سببية ومسبِّبية في البين، بل حكم وموضوع والمجعول هو الحكم على الموضوع الكذائي.

هذا كلُّه في بيان معنى القضية الحقيقية والخارجية وآثارهما وما به يمتاز كلٌّ عن الآخر.

وأما أن جعل الأحكام على أيّ النحويين فالظاهر بل المتعين أنه على نهج القضايا الحقيقية؛ لأنّ الجعل التشريعي مثل الجعل التكويني تابع للمصالح والمفاسد، فإذا كان في علم الله تعالى صدور الحجّ مثلاً عن الإنسان العاقل البالغ المستطيع من أمة محمد ﷺ ذا مصلحة ملزمة تتعلّق إرادته التشريعية بلزوم صدوره عن كلّ من ينطبق عليه مثل هذا العنوان، وإلاّ يلزم تخلف الإرادة عن ملاكها، وهو من قبيل انفكّك المعلول عن علّته.

وبعبارة أخرى: المصالح الموجودة في الأفعال الصادرة عن الأشخاص المقيدة بقيود خاصّة من العناوين والعوارض الطارئة على الإنسان، التي لها دخل في مصالح تلك الأفعال الصادرة من تلك الأشخاص معلومة في الأزل؛ لأنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة، فإذا كانت الإرادة تابعة للعلم بالمصلحة - كما ذكرنا، وقلنا: إنّ نسبتها إلى المصلحة التامة الملزمة مثلاً في الواجبات نسبة المعلول إلى العلّة* - فلا محالة يقع ذلك العنوان الكلّي المتعلّق بموضوع خارجي كلّّي تحت الإرادة، وذلك كقوله «أكرم العلماء» مثلاً.

فالإرادة الأزلية تعلّقت بطبيعة الإكرام المتعلقة بطبيعة العلماء مثلاً؛ لأنّ

* - إنّ حقيقة إرادته تعالى مطلقاً هو العلم بالصلاح، فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلّي، فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علّة للتكوين؛ فإنّ المحلّ قابل يسأل بلسان استعداد الدخول من دار الوجود والمبدأ تامّ الإفاضة لا يخل في ساحته المقدّسة والوجود بما هو خير محض، فلا محالة يستحيل تخلف المراد عن هذه الإرادة وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص لا بحسب النظام التامّ. فحيث إنّ مقتضى العناية الربّانية سوق الأشياء إلى كمالاتها وإعلام المكلفين بصلاحهم وفسادهم فهذا العلم يقتضي تحريكهم إلى ما فيه الصلاح والرشاد، وزجرهم عمّا فيه الفساد. فهذه الإرادة متعلّقة بالبعث والتشريع دون الخلق والتكوين.

المصلحة في مثل هذا الشيء، ولا يمكن أن لا تتعلق الإرادة الأزلية به وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته وهكذا الأمر بعينه في جانب الموضوع بمعنى المكلف. فصدور الحجّ مثلاً إذا كان ذا مصلحة، وذلك فيما إذا كان الفاعل عاقلاً بالغاً حراً مستطيعاً، وهذا المعنى معلوم في الأزل، فقهرأ يتوجّه الخطاب إلى العنوان المستجمع لهذه القيود في الأزل؛ أي يفرض وجود هذا العنوان الجامع لهذه القيود، وعلى تقدير وجوده يريد الحجّ منه.

والحاصل: أن الأمر الحكيم إذا رأى المصلحة الملزمة في فعل متعلّق بموضوع، سواء كان ذلك الموضوع مقيّداً بقيود أو كان مطلقاً، بشرط أن يكون صادراً عن عنوان مقيّد بقيود، أو كان مطلقاً فلا محالة تتعلق إرادته بذلك الفعل على تقدير وجود ذلك العنوان المقيّد أو المطلق الذي هو المكلف، وهكذا على تقدير وجود ذلك العنوان الذي يكون متعلّق المتعلّق؛ مطلقاً كان أو مقيّداً. فموضوع التكليف بمعنى المكلف مع جميع قيوده وشرائطه التي لها مدخلة في مصلحة الفعل الصادر عنه، وهكذا الموضوع بمعنى المتعلّق لفعل المكلف مع جميع قيوده وشرائطه التي لها دخل في المصلحة، مع نفس الفعل الذي هو متعلّق التكليف بجميع أجزائه وشرائطه وإعدام موانعه معلوم في الأزل، فتتعلّق الإرادة الأزلية بذلك الفعل على فرض وجود الموضوع بكلا معنييه مع جميع قيودهما وشرائطهما، فالمصلحة في ذلك الفعل حيث يكون على ذلك التقدير فالإرادة أيضاً تكون كذلك؛ لما ذكرنا من التبعية.

الأمر الثاني: في مرجع القيد في القضايا الشرطية

هل الشرط في القضية الشرطية - الذي هو قيد للجزاء - قيد لهيئة الجزء أو لمادته أو للمجموع المركّب منهما؟ والمقصود من المجموع المركّب هو مفاد

جملة الجزاء. ولا فرق في النتيجة بين الاحتمالات الثلاث، ولكن المقصود في المقام أنه بحسب القواعد العربية وما هو متفاهم العرف في مقام المحاوراة أي واحد من هذه الاحتمالات هو ظاهر الكلام؟

فنقول: أمّا عدم الفرق بين الاحتمالات الثلاث فمن جهة أنه لو كان الشرط قيداً لما هو مفاد الهيئة - وهو الوجوب مثلاً - فتكون النتيجة إناطة الوجوب بالشرط، ففي مثل «إن استطعت فحج» يكون مفاد هيئة الجزاء، الذي هو وجوب الحج منوطاً بوجود الاستطاعة، فما لم تتحقق الاستطاعة لا وجوب في البين، وهذا هو الواجب المشروط عند المشهور؛ ولذلك قالوا: إن إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول شرطه مجاز.

وإن شئت قلت: إن الشرط بناءً على هذا فوق دائرة الطلب والوجوب لا تحتها. ولو كان الشرط قيداً للمادة - يعني للحج - فكأن الطلب متعلق بالحج الصادر عن المستطيع؛ بحيث يكون الطلب مطلقاً غير مشروط بشيء ولا تقييد فيه، وإنما القيد لوحظ في جانب المادة، فالحج الصادر عن المستطيع مطلوب بدون تقييد في جانب الطلب.

فنقول: إمّا أن يكون هذا القيد تحت الطلب ومشمولاً له، فيجب تحصيله كسائر أجزاء المأمور به وقيوده وشرائطه، مثل «صل مستقبلاً» أو «مستطهراً»، ولكن هذا خلاف الفرض قطعاً؛ وذلك لعدم لزوم تحصيل ذلك القيد، الذي جعل شرطاً في القضية جزماً، سواء كان الواجب بالنسبة إليه مشروطاً كما هو الصحيح، أو كان معلقاً كما ربّما يتوهم، بل نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته وإن كانت النسبة غير صحيحة، كما ينقل شيخنا الأستاذ رحمته عن شيخه الأجل.

وإمّا أن لا يكون تحت الطلب، فلا بدّ وأن يفرض وجوده وفي ظرف

وجوده يتعلّق الوجوب بالمادّة، فيكون وجوب المادّة منوطاً بوجود ذلك القيد، وهذا هو عين مفاد تقييد الهيئة، الذي قلنا: إنّه هو الواجب المشروط عند المشهور.

ولو كان الشرط قيداً لمفاد جملة الجزاء؛ أي المجموع المركّب من المادّة والهيئة فالنتيجة هو إناطة وجوب الإكرام، الذي هو مفاد جملة الجزاء بالشرط في قضية «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً، وهذا أيضاً هو عين مفاد تقييد الهيئة، الذي تقدّم أنّه عبارة عن الواجب المشروط عند المشهور.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: اتحاد النتيجة على الاحتمالات الثلاث، ولكن في مقام الاستظهار لا يمكن إرجاع القيد إلى الهيئة؛ لأنّ مفاد الهيئة معنى حرفي ليس قابلاً للإطلاق والتقييد، لا من جهة جزئية المعنى الحرفي وأنّ الجزئي ليس قابلاً للإطلاق والتقييد حتّى تقول بإنكار الصغرى والكبرى جميعاً، بل من جهة أنّ المعنى الحرفي ليس ملحوظاً استقلالياً، بل مغفول عنه وغير ملتفت إليه؛ ولذلك لا يقع مسنداً ولا مسنداً إليه.

فلا يمكن أن يقيّد؛ لأنّ التقييد أيضاً مثل المسند والمسند إليه يحتاج إلى لحاظ ذات المقيّد أولاً باللحاظ الاستقلالي ثمّ تقييده بقيد، هذا.

مضافاً إلى أنّ ظاهر هيئة الجملة الشرطية وأدوات الشرط هو الربط بين الجملتين، بمعنى أنّ مفادهما هو ارتباط الجملة بالجملة، لا ارتباط المعنى الإفرادي بالمعنى الإفرادي.

ولذلك ترى أنّ كلّ واحدة من جملتي الشرط والجزاء قبل أن تصير جزءاً من الجملة الشرطية يكون كلاماً مفيداً يصحّ السكوت عليه، وبعد ما صارت جزءاً منها تخرج عن استقلالها وصحّة السكوت عليها، وليس هذا إلّا من جهة صيرورة جملة الجزاء مربوطة بجملة الشرط، بمعنى أنّ ثبوت الحكم في الجملة

الجزائية منوط بثبوته في الجملة الشرطية وعلى تقديره. وهذا عين أن مفاد الجملة الجزائية - أي مفاد المجموع المركب من الهيئة والمادة مقيد ومربوط بالشرط، لا خصوص الهيئة فقط.

ومن هذا البيان ظهر أن الشرط كما لا يمكن أن يكون قيداً للهيئة كذلك لا يمكن أن يكون قيداً للمادة، بل الشرط قيد لمفاد الجملة الجزائية؛ أي المجموع المركب من المادة والهيئة. وإن شئت عبّر عنه بالمحمول المنتسب، كما اصطلاح عليه شيخنا الأستاذ رحمته. وإن كان مآل الجميع واحداً، وسواء كان القيد قيداً للهيئة أو للمادة أو للمجموع المركب منهما؛ أي مفاد الجملة. نتيجة الجميع هو تقييد الحكم وإناطته بالشرط، وهذا عين الواجب المشروط عند المشهور.

الأمر الثالث: في الملابسات

ملابسات متعلّق الحكم الشرعي ومتعلّق متعلّقه الذي قد يسمّى موضوعاً أيضاً وموضوعه بمعنى المكلف، قد يكون من الأمور الاختيارية وقد يكون من الأمور غير الاختيارية.

والمراد من الملابسات: العوارض والحالات الطارئة على الشيء والصفات الجارية عليه، إمّا بالنسبة إلى المكلف ككونه مستطيعاً وحرّاً وعالمّاً وجاهلاً وأمثالها، وإمّا بالنسبة إلى الموضوع بمعنى متعلّق المتعلّق ككونه فاسقاً وعادلاً وأمثالهما، وإمّا بالنسبة إلى نفس المتعلّق ككون الصلاة في مكان كذا أو زمان كذا مثلاً وأمثالهما.

فإذا كان من الأمور غير الاختيارية فلا يمكن أن يقع تحت البعث والتكليف، سواء كان دخيلاً في صيرورة الواجب ذا مصلحة - أعني كان القيد من

المقدمات الوجوبية - أو في ترتب المصلحة على الواجب الذي هو ذو مصلحة؛ أعني أن القيد من المقدمات الوجودية* .

وبعبارة أخرى: كان من أجزاء ذي المصلحة أو من شرائطه أو من إعداد مواعنه .

أما لو كان من قبيل الأول فواضح؛ لأن المفروض أن صيرورة الواجب ذا مصلحة لا يتحقق إلا بعد وجود القيد والإرادة تتبع المصلحة، ولا يمكن أن تكون دائرة متعلق الإرادة أوسع من دائرة ذي المصلحة ولا أضيق، وإلا يلزم أحد الأمرين الباطلين؛ أي إما أن تتعلق الإرادة بشيء لا مصلحة فيه، أو لا تتعلق الإرادة بشيء تكون فيه المصلحة، وكلاهما باطلان؛ وذلك لأن نسبة الإرادة والطلب إلى المصلحة نسبة المعلول إلى العلّة، فيكون الوجوب منوطاً بوجوده .

ولو كان من قبيل الثاني - أي كان دخيلاً في ترتب المصلحة وجوداً على الواجب؛ يعني تكون مدخليته في المصلحة كمدخلية أجزاء الواجب وشرائطه وإعدام مواعنه** - فلا يمكن أيضاً أن يقع تحت التكليف؛ لأن الأمر غير المقدور

* - وإن شئت قلت: إن القيود ربما يكون لها دخل في أصل مصلحة الوجوب؛ بحيث لا يتم ملاك الآخر إلا بعد تحقق القيد، وقد تكون لها دخل في مصلحة الواجب؛ بمعنى أن فعل الواجب لا يمكن أن يستوفى المصلحة القائمة به إلا بعد تحقق القيد الكذائي، وإن لم يكن ذلك القيد له دخل في مصلحة الوجوب. وهذان الوجهان يتطرقان من جميع القيود الاختيارية وغيرها.

وبعبارة أخرى: بعض القيود تعدّ من المقدمات الوجوبية وبعضها تعدّ من المقدمات الوجودية للواجب.

** - بمعنى أن القيد يكون من شرائط ومقدمات الوجود، لا من مقدمات الوجوب.

لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، إمّا لقبح التكليف بالنسبة إلى غير المقدور، أو لامتناعه من جهة أنّ حقيقة الأمر هو البعث والتحرّيك نحو أحد طرفي المقدور. فالقدرة بناءً على هذا مأخوذة في نفس حقيقة الأمر؛ بحيث لو لم نقل بقبح تكليف العاجز وأنكرنا الحسن والقبح العقليين فمع ذلك أيضاً لا يجوز التكليف بغير المقدور؛ لامتناعه.

فظهر: أنّ الأمور غير الاختيارية لا تقع متعلّقةً للتكليف مطلقاً وعلى كلّ حال.

وأما القيود الاختيارية: فإن كانت ممّا لها دخل في صيرورة الواجب ذا مصلحة فلا محالة يكون الواجب بالنسبة إليها مشروطاً؛ لأنّها تكون من المقدمات الوجوبية للواجب؛ لما ذكرنا في القيود غير الاختيارية، وإن كان لها دخل في وجود المصلحة الملزمة وترتّبها على وجود ذلك الواجب؛ بمعنى أنّها تكون من المقدمات الوجودية للواجب فلا محالة تتعلّق بها الإرادة، وإلا يلزم أن تكون دائرة متعلّق الإرادة أضيق من دائرة ذي المصلحة، بمعنى أنّه هناك شيء له مدخلة في وجود المصلحة وصدورها عن الواجب وترتّبها عليه، ومع ذلك لا يكون متعلّقةً للإرادة، وهذا خلاف ما تحقّق عند الإمامية - رضوان الله تعالى عليهم - من تبعية الأوامر للمصالح.

وقد ظهر ممّا بينّا: أنّ في ثلاثة أقسام من الأقسام الأربعة المذكورة - أي في القيود غير الاختيارية بكلا قسميه، وفي الاختيارية منها إذا كان دخيلاً في صيرورة الواجب ذا مصلحة؛ أعني فيما إذا كان القيد من المقدمات الوجوبية - يكون الواجب بالنسبة إليها واجباً مشروطاً؛ وذلك لما ذكرنا من إناطة الوجوب في هذه الأقسام الثلاثة بوجود ذلك القيد؛ لأنّه لا بدّ وأن يؤخذ مفروض الوجود

فيحكم عليه، وفي قسم واحد منها يكون الواجب مطلقاً منجزاً* .
وقد عرفت من جميع ما ذكرنا: حقيقة الواجب المشروط، وأنه قبل حصول الشرط الذي أنيط به الوجوب لا وجوب في البين، بل كما ذكرنا يكون إطلاق الواجب عليه مجازاً.

وقد عرفت أيضاً: أن المقدمات الوجودية للواجب المشروط لا تتصف بالوجوب إلا بعد وجود مقدّمة الوجوب، وإلا يلزم أن يتحقّق وجود المعلول قبل وجود علّته، وهذا هو المراد من قولهم: «إنّ المقدمات الوجودية للواجب المشروط تتبع في الإطلاق والاشتراط ذبيها».

نعم، هنا وجه آخر لتصوير الواجب المشروط وهو أن الوجوب يكون مشروطاً بوجود شيء في الزمان المتأخّر بنحو الشرط المتأخّر، فيكون الوجوب موجوداً قبل حصول شرطه، كما أن الواجب يكون أيضاً حالياً قبل حصول شرط الوجوب، فتكون مقدّماته أيضاً واجبة قبل حصول مقدّمة الوجوب، ولكن سيأتي أن الشرط المتأخّر محال، فهذا القسم من الواجب المشروط باطل لا حقيقة له أصلاً.

* - بمعنى أن القيد يكون بالنسبة إلى الواجب من المقدمات الوجودية.

التقسيم الثاني : في المعلق والمنجز

وهذا التقسيم نسب إلى صاحب «الفصول»^(١) وتبعه على ذلك صاحب «الكفاية»^(٢) وجمع آخر من المحققين عليه السلام وتلقوه بالقبول. والمراد من المعلق هو أن يكون الوجوب حالياً، والواجب استقبالياً متأخراً.

وبناءً على هذا التعريف يكون القسم الأخير من الواجب المشروط - على فرض صحته - داخلاً في هذا التعريف؛ لأنّ الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخّر وجوبه حالي والواجب استقبالي.

ولكن أنت خبير: بأنّ الواجب المشروط بالشرط المتأخّر كما أنّ الوجوب فيه حالي كذلك يكون الواجب فيه حالياً كما تقدّم. وعليه يكون أجنياً عن الواجب المعلق الذي ذكره المشهور.

وقد عرفت بطلان هذا الوجه، سواء سمّيته بالواجب المشروط بالشرط المتأخّر أو بالواجب المعلق.

ولكن المشهور في معنى الواجب المعلق هو أن يكون الواجب ظرفه في الزمان المتأخّر ويكون وجوبه فعلياً؛ بمعنى أنّ الوجوب الفعلي والإرادة الحالية

١ - الفصول الغروية: ٧٩.

٢ - كفاية الأصول: ١٢٧.

تعلّقت بجميع أجزاء الواجب الذي يكون ظرف وجوده زماناً متأخراً، وليس هناك قيد للواجب لا يكون مشمولاً للبعث والتحريك ما عدا الزمان.

واحتمل صاحب «الفصول» ^(١) وجود قسم آخر للواجب المعلق، وهو أن يكون الوجوب فعلياً حالياً، ومع ذلك لا يشمل بعض القيود الاختيارية التي لها دخل في وجود مصلحة الواجب وترتبها عليه*؛ بمعنى أنه لا يعاقب على ترك الواجب من ناحية ترك تلك القيود، فلو اتفق وجود تلك القيود من باب الاتفاق يلزم عليه إتيان سائر الأجزاء والشروط ^(٢).

وبعبارة أخرى: مع أن تلك القيود تحت قدرة المكلف واختياره ولها دخل في ترتب المصلحة على الواجب، لم تنفع تحت الإرادة ولم يشملها البعث والتحريك المولويين.

وقد عرفت أنفاً فساد هذا القسم الأخير، وأنه لا يمكن أن يكون شيء دخيلاً في ترتب المصلحة الملزمة على الواجب وفي وجودها ويكون تحت القدرة والاختيار، ومع ذلك لا يكون مشمولاً للوجوب ومتعلقاً بالإرادة، وإلا يلزم عدم تبعية الإرادة للمصلحة.

إن قلت: من الممكن أن تكون المصلحة في شيء بهذا الشكل؛ أي يكون الشيء له المصلحة بشرط أن يتفق وجود الجزء الفلاني أو الشرط الكذائي. قلت: معنى هذا أنه ليس دخيلاً في وجود المصلحة الملزمة، وهذا خلاف الفرض.

* - وبعبارة أخرى بعض القيود يكون من المقدمات الوجودية للواجب على حذو سائر الأجزاء والشروط.

١ - الفصول الغروية: ٨٠.

وبعبارة أخرى: معنى هذا الكلام أنَّ صيرورة هذا الواجب ذا مصلحة منوط بوجود هذا الشيء، فرجع إلى الواجب المشروط، وخرج عن فرض كونه معلقاً*.

وعلى كلِّ حال: الواجب المعلق بمعناه المعروف - أي كون الوجوب حالياً، وزمان الواجب متأخراً استقبالياً - صار إمكانه ووقوعه محلَّ الخلاف بين الأعلام:

فبعضهم أنكره وقال بعدم إمكانه من جهة عدم إمكان تعلُّق الإرادة بأمر متأخِّر؛ لأنَّ الإرادة عبارة عن الكيفية النفسانية المحرَّكة للعضلات نحو المراد، وليس عبارة عن صرف الشوق حتَّى يكون تعلُّقه بأمر متأخِّر ممكناً، فإذا كانت الإرادة التكوينية عبارة عن تلك الكيفية فلا يمكن أن تتعلَّق بأمر متأخِّر بحسب الزمان، إلَّا بأنَّ يمكن أن يوجد الشيء المقيّد بالزمان المتأخِّر الآن.

ومعنى هذا: جرَّ الزمان المتأخِّر إلى الحال وإيجاده الآن وهو واضح البطلان، فإنَّ لم يمكن تعلُّق الإرادة التكوينية بالأمر المتأخِّر فالإرادة التشريعية أيضاً كذلك؛ لأنَّ الفرق بينهما ليس إلَّا بأنَّ الأولى تتعلَّق بفعل نفسه، والثانية تتعلَّق بصدور الفعل عن غيره، فالإرادة التشريعية أيضاً لا بدَّ وأن تكون بحيث لو كانت متعلِّقة بفعل نفسه وبالمباشرة لكانت محرَّكة للعضلات.

وبعبارة أخرى: لا يكون فيها نقص من هذه الجهة. ومعلوم أنَّ هذا المعنى بالنسبة إلى الأمر المتأخِّر بحسب الزمان غير ممكن في الإرادة التكوينية، فالإرادة التشريعية أيضاً كذلك؛ لما ذكرناه.

* - وإن شئت قلت: هذا القيد يكون من المقدمات الوجوبية بحيث لا ملاك ولا وجوب قبل خصوص هذا القيد، فقهرأ يكون الوجوب مشروطاً بوجود ذلك القيد.

وأجيب عن هذا تارة: بأنه خلاف الوجدان؛ لأننا نرى من أنفسنا بالضرورة إمكان إرادة الأمر المتأخر بحسب الزمان كالأمر الحالي. وأخرى: بأن جميع الإرادات المتعلقة بالأمور التدريجية وبالأمور التي لها مقدمات وجودية غير حاصلة من هذا القبيل؛ أي تكون متعلقة بالأمر المتأخر. ولكن يمكن أن يقال:

أما بالنسبة إلى الأمور التدريجية فالإرادة المحركة للعضلات نحو أول جزء منها ليست محركة نحو الجزء باعتبار أنه جزء المراد، بل باعتبار أنه أول وجود المراد والشروع في إيجاد المراد.

وأما بالنسبة إلى الأمور التي لها مقدمات وجودية غير حاصلة فتحرّك الإرادة للعضلات نحو تلك المقدمات يكون تحريكاً نحو نفس ذلك الشيء؛ لأن الشيء الذي تعلقت الإرادة بإيجاده إن لم تكن له مقدمات وجودية غير حاصلة الإرادة تحرك العضلات نحو نفسه، وإن كان له ذلك فقهاً يكون تحريك العضلات نحو ذلك الشيء بإيجاد مقدماته حتى تصل النوبة إلى نفسه.

نعم، بناءً على مسلك شيخنا الأستاذ رحمته من أن المحرك للعضلات ليس هو الإرادة بل هناك شيء متوسط بين حركة العضلات والإرادة وسمّاه باختيار النفس، وأفاد بأنه فعل النفس وتحرك العضلات ناشئ من ذلك الفعل النفساني، فإمكان تعلّق الإرادة بالأمر المتأخر في غاية الوضوح. ونحن بينا ما في هذا المسلك في مبحث الطلب والإرادة.

والحاصل: أنه إن قلنا بإمكان تعلّق الإرادة الفعلية بالأمر المتأخر بالوجدان فهو، وإلا هذه الأدلة لا تخلو من مناقشة.

وبناءً على مسلك أستاذنا المحقق رحمته من أن فاعلية الإرادة ومحرّكيتها يمكن أن تتأخر عن وجودها وفعاليتها - كما تقدّم كلامه - أن الإرادة في مرحلة

الإنشاء فعلية؛ لأنها تتعلق بالصورة الذهنية، وليس وجودها منوطاً بوجود موضوعها بكلاً معنييه في الخارج، كما أنّها وجوداً ليست منوطة بوجود متعلقها البتّة، وإلا يلزم طلب الحاصل.

فإمكان الواجب المعلق وإن كان لا مانع منه من هذه الجهة - أي من جهة عدم إمكان تعلّق الإرادة بأمر متأخّر بحسب الزمان - إلا أنّ الكلام في أصل المبني، وقد تقدّم ما فيه عند بيان القضية الحقيقية.

مضافاً إلى أنّ إمكان تعلّق الإرادة بالأمر المتأخّر لا يصحّح الواجب المعلق؛ لأنّ الكلام في أنّ الزمان مثل سائر القيود إن كان له دخل في صيرورة الواجب ذا مصلحة، فلا بدّ وأن يكون الواجب بالنسبة إليه مشروطاً، وإن كان له دخل في ترتّب المصلحة على الواجب، كسائر الأجزاء والشرائط وإعدام الموانع للمركّب المأمور به.

فحيث إنّ لا يمكن تعلّق البعث والإرادة به؛ لعدم إمكانه* لا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود، فقهاً يكون الواجب بالنسبة إليه مشروطاً.

ولا فرق في ذلك بين كون جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقية أو الخارجية. غاية الأمر أنّه لو كان من قبيل الأوّل يكون الأمر أوضح؛ لما ذكرنا من أنّ الحكم في القضية الحقيقية منوط بوجود موضوعه مع جميع القيود المأخوذة في جانبه خارجاً، وقد بيّنا عدم الفرق في ذلك بين الموضوع بمعنى المكلف والموضوع بمعنى متعلّق المتعلّق.

ومعلوم: أنّه لا فرق في ملاسبات الفعل بين الزمان والمكان، فكما أنّه بالصلاة مثلاً في المكان الكذائي يكون المكان من قبيل متعلّق المتعلّق، ولا بدّ

* - لأنّ الزمان من القيود غير الاختيارية، ولا يمكن تعلّق البعث بالأمر غير الاختياري.

أن يفرض وجوده ويحكم عليه وتكون فعلية الحكم منوطة بوجود ذلك المكان في الخارج، فكذلك الحال في الزمان طابق النعل بالنعل، حتى لو كان الجعل على نهج القضايا الخارجية فلا بد أن يكون قيد الزمان أيضاً مأخوذاً مفروض الوجود.

أما لو كان دخيلاً في صيرورة الواجب ذا مصلحة فواضح؛ لأن الواجب بالنسبة إليه لا محالة يصير مشروطاً كما تقدم مفصلاً، وأما لو كان دخيلاً في ترتب المصلحة على الواجب بعدما كان الواجب ذا مصلحة قبل وجوده فمن حيث إنه لا يمكن البعث إليه فلا بد أن يفرض وجوده ولو كانت القضية خارجية. فلو قال: «يازيد أعطني هذا الكتاب عند غروب الشمس»، وهو في ضحوة النهار مثلاً فلا بد أن يفرض وجود غروب الشمس وتحققه، وفي ظرف وجود ذلك الزمان وتحققه يحكم عليه بلزوم إعطائه الكتاب، ولو كان لذلك الزمان دخل في ترتب المصلحة على الإعطاء؛ إذ بما أنه أمر غير مقدور لا يمكن تعلق الإرادة والبعث به على حد سائر الأجزاء والقيود.

وإما أن لا يعتنى به أصلاً، فهذا أولاً خلاف الفرض؛ لأن لازمه الأمر بالمتعلق بإيجاده الآن، وثانياً: أن وجود المصلحة في الخارج حيث إنه متوقف على ذلك الزمان فلا يمكن عدم الاعتناء به، بل لابد من التقييد به، وحيث إن الواجب - أي ما هو متعلق الإرادة - بما هو متعلق للإرادة لا يمكن تقييده به؛ لما ذكرنا من كونه غير مقدور، فلا بد أن يكون الوجوب مقيداً به وإلا يلزم أن يكون أجنياً من الواجب والوجوب كليهما، وهو خلاف الفرض.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: عدم تمامية هذا التقسيم؛ أي تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق.

القول في المقدمات المفوَّتة

ثمَّ إنّ المقدمات الوجودية للواجب المشروط لا يمكن أن تتصف بالوجوب الغيري قبل وجود ذلك الشرط الذي يكون الواجب مشروطاً بالنسبة إليه، وإلا يلزم تحقق المعلول قبل تحقق العلة؛ ولذلك وقع الإشكال في موارد عديدة من الفروع الفقهية التي تكون من هذا القبيل، وحكم الأصحاب بوجوبها قبل وجود ذلك الشرط الذي يكون الوجوب منوطاً بوجوده.

والإشكال: هو أنّه كيف يمكن أن يوجد الوجوب الغيري الترشحي قبل وجود المترشح منه، وهل هذا إلا وجود المعلول قبل وجود علته؟ ونحن نذكر بعض هذه الفروع بعد بيان أصل المطلب ورفع هذا الإشكال. ولهم في رفع هذا الإشكال طرق عديدة:

الطريق الأول: ما أفاده أستاذنا المحقق رحمته بناءً على ما سلكه في الواجب المشروط من أنّ الإرادة فعلية قبل وجود الشرط خارجاً؛ لأنّها تتعلّق بالصورة الذهنية من المراد، والمشروط بوجود الشرط خارجاً إنّما هو فاعلية الإرادة ومحركيتها لا أصل وجودها. فبناءً على هذا لا يبقى إشكال في البين أصلاً؛ لأنّ وجوب ذي المقدّمة موجود وحاصل قبل وجود الشرط خارجاً وقبل مجيء زمان الواجب، فوجوب المقدّمة الوجودية لمثل ذلك الواجب قبل وجود شرط وجوبه خارجاً ليس من قبيل تقدّم المعلول على العلة.

نعم، نتيجة هذا الكلام هو وجوب جميع المقدمات الوجودية قبل وجود ذلك الشرط خارجاً، لا خصوص المقدمات المفوَّتة.

والمراد من المقدمات المفوَّتة هي المقدمات الوجودية التي لو تركها قبل

حصول زمان الواجب أو قبل وجود سائر شرائط الوجوب يكون تركها مفوّتاً لإتيان الواجب في وقته أو بعد حصول شرطه.

وبعبارة أخرى: يكون تركها قبل زمان الواجب أو قبل حصول شرط الوجوب موجباً لسلب القدرة، والعجز عن الإتيان بالواجب بعد حصول شرائط وجوبه من الزمان وغيره، ولذلك صار ترك التعلّم محلّ الكلام، وهل أنّه من هذا القبيل - أي يوجب تركه العجز عن إتيان الواجبات وامتنال الأحكام بعد حضور وقتها وحصول شرط وجوبها - أو ليس من هذا القبيل وليس مناط وجوب التعلّم مناط وجوب المقدمات المفوّتة ؟

ويظهر من شيخنا الأستاذ رحمته : عدم كونه من هذا القبيل، وأنّ الجهل ليس موجباً للعجز وإلاّ لما كانت التكاليف مشتركة بين العالم والجاهل، غاية الأمر بنتيجة الإطلاق لا بالإطلاق اللحاظي؛ لعدم إمكانه؛ وذلك لأنّ تكليف العاجز قبيح بل لا يمكن؛ لأنّ حقيقة الأمر هو البعث إلى أحد طرفي المقدور، فمن توجيه الأمر إلى الجاهل نستكشف عدم عجزه عن الإتيان بالمأمور به، فبناءً على ذلك لا بدّ أن يكون مناط وجوب التعلّم غير مناط وجوب المقدمات المفوّتة.

وقيل: بأنّ ترك التعلّم يوجب العجز عن امتثال الأحكام؛ لأنّ امتثالها فرع معرفتها، مثلاً كيف يمكن لمن لا يعرف أجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها وكذلك في الحجّ بل في جميع العبادات والمعاملات أن يمثل هذه الأحكام بدون العلم بها وبدون معرفتها، حتّى أنّ الصبي لو لم يتعلّم الأحكام قبل البلوغ يكون عاجزاً عن أداء التكاليف حال أوّل البلوغ، ولذلك يحكم العقل بلزوم التعلّم حتّى على الصبي قبل البلوغ؛ لئلا يفوته بعض التكاليف بواسطة العجز.

ولكن التحقيق: هو أنّ المكلف الجاهل لو كان قادراً على الاحتياط وقلنا

بصحة الاحتياط مع إمكان الامتنال التفصيلي فلا يوجب الجهل عجزه، وإلا - أعني فيما إذا لم يكن قادراً على الاحتياط - يكون سبباً للعجز، ويكون حال ترك التعلم حال سائر المقدمات المفوتة، ويكون ملاك وجوبه عين ذلك الملاك. الطريق الثاني: هو القول بأن الوجوب مشروط بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر، فيكون الوجوب فعلياً بواسطة وجود شرطه في الزمان المتأخر، وهو الزمان المتأخر. وعليه أيضاً يرتفع الإشكال من أصله؛ لأن مناط الإشكال هو وجوب المقدمة قبل وجوب ذيلها، فإذا كان وجوب ذي المقدمة حاصلًا من الأول فلا إشكال.

الطريق الثالث: هو القول بالواجب المعلق، فالوجوب فعلي والواجب استقبالي، فلا يبقى إشكال.

وقد عرفت فساد الطرق الثلاثة.

الطريق الرابع: ما ذهب إليه الأردبيلي^(١) وتلميذه صاحب «المعالم»^(٢) و«المدارك»^(٣) من أن المقدمات المفوتة واجبة بالوجوب النفسي التهيئي، بمعنى أن مصلحة وجوبها التهيؤ لامتنال الواجبات والأحكام. والظاهر أن ما أفادوه هو في خصوص التعلم قبل مجيء وقت امتثال الواجبات.

وفيه: أن ملاك التهيؤ في كل مقدمة موجود، فيجب أن يكون جميع المقدمات واجبة نفسياً تهييناً، مع أنه لا معنى للواجب النفسي إلا ما يكون واجباً لنفسه، لا ما يكون واجباً للوصول إلى واجب آخر.

١ - مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

٢ - معالم الدين: ٢٠١.

٣ - مدارك الأحكام ٢: ٣٤٥.

وبعبارة أخرى: يكون مطلوباً لنفسه لما يترتب عليه من الملاك والمصلحة، لا أن مطلوبيته تكون لأجل مطلوبة شيء آخر؛ بحيث لو لم يكن الشيء الآخر مطلوباً لما كان هذا مطلوباً.

الطريق الخامس: هو حكم العقل بلزوم إتيان المقدمات الوجودية التي لو لم يأت بها قبل زمان الواجب، أو قبل حصول سائر شرائط الوجوب لم يكن قادراً على إتيان الواجب، بعد حصول شرط الوجوب وفي زمان الوجوب.

بيان ذلك: أن القدرة المعتبرة في صحة التكليف: إما عقلية وإما شرعية، سواء كان اعتبار القدرة من جهة حسن التكليف وقبح تكليف العاجز، أو كان من جهة أن حقيقة الأمر هو البعث إلى أحد طرفي المقدور؛ بحيث يكون التكليف إلى العاجز ممتنعاً لا من جهة قبحه حتى لو جوّزنا على الأمر ارتكاب القبيح لا يجوز مع ذلك توجيه التكليف إلى العاجز. والفرق بين القدرتين هو أن القدرة العقلية ليست دخيلة في الملاك ثبوتاً، ولم تؤخذ في متعلق التكليف إثباتاً، بخلاف القدرة الشرعية فإنها تؤخذ في متعلق التكليف إثباتاً وتكون دخيلة في الملاك ثبوتاً.

فإن كانت القدرة المعتبرة عقلية فالعقل لا يحكم بالعجز إلا في صورة امتناع إيجاد المأمور به بقول مطلق، بمعنى أنه لا طريق له إلى إتيانه بأي صورة؛ لا بتحصيل القدرة حتى قبل وقت الواجب وقبل حصول سائر شرائط الوجوب، ولا بحفظ القدرة الموجودة وإبقائها إلى زمان حصول وقت الواجب ووجود سائر شرائط الوجوب.

وإلا لو كان متمكناً من إتيان الواجب في زمان وجوبه -ولو بتحصيل القدرة قبل ذلك الزمان أو حفظها إذا كانت موجودة قبل ذلك وإبقائها إلى زمان لزوم امتثال الواجب - فلا يعذر العقل في ترك ذلك الواجب، معتذراً بعدم القدرة

عليه لو لم يحصل مع إمكان تحصيلها، أو لم يحفظها مع إمكان حفظها وإبقائها إلى زمان امتثال الواجب ولا يعده عاجزاً، بل يحكم بدخوله تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً»، وإن قال به أيضاً بعض كأبي هاشم المعتزلي.

والمراد من هذه القاعدة العقلية في المقام - وإن كان لها معنى آخر خارج عن بحثنا، بل عن هذا الفن - هو أن المكلف بعد ما يمكنه إطاعة المولى ولو بتحصيل القدرة أو إبقائها - على التفصيل الذي ذكرناه - لو عجز نفسه عن الامتثال، ولو كان تعجز نفسه بعدم تحصيل القدرة أو عدم حفظها مع إمكانهما جعل الامتثال ممتنعاً باختياره. والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وإن كان ينافيه خطاباً؛ لما ذكرنا من امتناع توجيه الخطاب إلى العاجز مطلقاً؛ لقبه أو عدم إمكانه، وإن كان الامتناع بسوء اختياره.

وأورد عليه أستاذنا المحقق رحمته بأن مورد هذه القاعدة بعد وجود خطاب موجّه إليه من قبل المولى، ففي ظرف لزوم امتثاله لو عجز العبد نفسه بسوء اختياره، أو لم يحصل القدرة، أو لم يحفظ الموجودة منها مع إمكانهما يكون مشمولاً لهذه القاعدة، وأمّا عدم تحصيلها أو عدم حفظها قبل وجود خطاب في البين فلا ربط له بهذه القاعدة أصلاً^(١).

وأنت خير: بأنّه لا فرق في نظر العقل وحكمه بين أن يكون الخطاب موجوداً فعلاً أو يعلم بأنّه سيوجد، بل يحكم في كلتا صورتين بلزوم تحصيل القدرة لو لم تكن وأمكن، وبلزوم حفظها لو كانت وأمكن الحفظ، فكما لو نزل عليه ضيف واجب الإكرام بنظر العقل بملاك شكر المنعم أو الأمن من العقوبة أو

بأي ملاك آخر في نظره فإنّ العقل يحكم بدخول السوق مثلاً وتهيئة أسباب إكرامه .

فكذلك في نظره بلا تفاوت أصلاً لو كان يعلم بأنّه غداً ينزل عليه الضيف ولكن السوق غداً معطّلة لا يمكنه فيه تهيئة شيء من أسباب الإكرام، فإنّه يحكم بلزوم دخول السوق مثلاً وتهيئة أسباب الإكرام، وإن كانت عنده أسباب الإكرام موجودة ولا توجد في مكان، وغداً لا يمكن تحصيلها، فيحكم بلزوم حفظ ما عنده من القدرة، وإلاّ يعدّ في نظر العقل من الذين يجعلون الامتثال ممتنعاً عليهم بسوء اختيارهم* .

نعم، كلّ هذا فيما إذا كان الواجب مشروطاً بالقدرة العقلية والعقل حينئذٍ لا يعدّر المكلف، إلّا مع عدم كونه قادراً مطلقاً؛ أي لا يكون قادراً في زمان الامتثال، ولا على تحصيلها في ذلك الزمان، ولا على تحصيلها قبل ذلك الزمان، ولا على حفظها وإبقائها لو كانت موجودة قبل زمان الوجوب إلى زمانه، فقهرّاً إذا كان قادراً ولم يحفظها مع إمكانه أو لم يحصلها قبل ذلك الزمان مع إمكان تحصيله يكون مشمولاً لهذه القاعدة.

وأما إن كانت القدرة المعتبرة في المتعلق شرعية فهي :

إمّا أن يعتبرها الشارع بتلك السعة، التي كانت معتبرة في القدرة العقلية، بمعنى أنّه اعتبر مطلق القدرة من دون تخصيصها بزمان دون زمان، ولا بكونها عند وجود قيد أو عدمه، فيكون حكمها حكم القدرة العقلية طابق النعل بالنعل؛

* - مضافاً إلى أنّ إشكال المحقّق العراقي رحمته الله بناءً على صحّته لا يجري على مبناه في الواجب المشروط من أنّ الإرادة فعلية في الواجب المشروط لأنّها تتعلّق بالصورة الذهنية وليس وجود الإرادة منوط بوجود موضوعها في عالم الخارج، وإنّما الخارج يكون مقام فاعلية الإرادة ومحركيتها، لا أنّه ظرف فعلية الإرادة التشريعية.

لأنه بناءً على هذا معنى قول الشارع «افعل كذا إن قدرت» أي سواء قدرت عليه بعد زمان الوجوب وفي ظرف الامتثال، أو قدرت على الامتثال قبل زمان الوجوب ولكن يمكنك حفظ تلك القدرة إلى زمان الامتثال، أو إن قدرت على تحصيلها قبل زمان حصول الوجوب، وكذلك قبل حصول سائر شرائط الوجوب مع إمكان حفظها إلى زمان حصول الوجوب وإمكان الامتثال أو لزومه.

فالقدرة المأخوذة شرعاً في متعلق التكليف مطلقة بالنسبة إلى جميع هذه الأمور، ولا يعذره العقل لو ترك المكلف الامتثال في جميع هذه الصور، معتزلاً بعدم القدرة على الامتثال، بل يكون مشمولاً لقاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

إن قلت: إن ما ذكرت من أن القادر على تحصيلها أو حفظها قبل وقت الوجوب وقبل حصوله لو لم يحصل أو لم يحفظ يكون مشمولاً لهذه القاعدة بالنسبة إلى القدرة العقلية صحيح. وأما بالنسبة إلى القدرة الشرعية فمحل إشكال؛ لأنها دخيلة في صيرورة الشيء ذا مصلحة، ولذلك لا يجب تحصيلها وإن أمكن كالاستطاعة مثلاً؛ حيث لا يجب تحصيلها وإن أمكن ذلك، فكيف تقول بوجوب تحصيلها قبل حصول الوجوب ومجيء زمان الواجب؟ وهل هذا إلا السعي في صيرورة الشيء ذا مصلحة حتى يتعلّق به الوجوب وتتعلّق به الإرادة؟ والالتزام بهذا غريب.

قلت: المفروض أن الذي هو دخيل في المصلحة - أي في صيرورة الشيء ذا مصلحة - هو مطلق القدرة؛ أي أعم من القدرة الفعلية أو القدرة على القدرة أو القدرة على حفظها، فشرط كونه ذا مصلحة حاصل، فليس فرق بينها وبين القدرة العقلية أصلاً.

هذا كلّ إن اعتبرها الشارع في متعلّق التكليف بتلك السعة التي في القدرة العقلية .

وأما إن اعتبر قدرة خاصّة فلا بدّ أن يرجع إلى دليل اعتبارها، وأنّها بأية كيفية اعتبرت من السعة والضيق، فتراعى تلك الكيفية :

فتارة: اعتبر القدرة الحاصلة في خصوص زمان امتثال الواجب، فلا يجب تحصيلها أو حفظها قبل ذلك. وتارة: القدرة التي قبل زمان الواجب لكن بعد حصول أمر، فلا يجب تحصيلها قبل حصول ذلك الأمر، وإن كان يجب قبل حصول زمان الواجب وبعد حصول ذلك الأمر.

وحاصل الكلام: أنّ القدرة الشرعية لا بدّ أن تلاحظ أنّها بأية كيفية اعتبرت وأخذت في المتعلّق وتراعى تلك الكيفية ويرتّب آثارها.

فقد عرفت الضابط الكلّي في لزوم تحصيل المقدمات المفوّته قبل الوقت أو عدم لزومه، وأنّ الموارد مختلفة جدّاً في القدرة الشرعية، وهذا كلّ حكم العقل المحض فيكون حكماً عقلياً إرشادياً.

الطريق السادس: ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ رحمته من الوجوب الشرعي النفسي بمعنى آخر بطور متّمّ الجعل.

وحاصل ما أفاده في هذا المقام: هو أنّه بعدما حكم العقل بالتفصيل الذي تقدّم - أي بوجوب تحصيل القدرة قبل حصول شرط الوجوب وقبل مجيء زمانه، أو بوجوب حفظها كذلك في بعض الصور على التفصيل الذي تقدّم - نستكشف الوجوب الشرعي بقاعدة الملازمة، لكن هذا الوجوب وجوب نفسي؛ لأنّه لا يمكن أن يكون غيرياً ترشّحياً؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة بعد على الفرض.

لكنّه ليس نفسياً بالمعنى المعروف؛ أي بأن يكون عن ملاك في نفسه، بل

يكون عن ملاك في غيره - أي في ذي المقدّمة - بمعنى أنّ ملاك ذي المقدّمة حيث لا يمكن تحصيله بجعل واحد صار سبباً لجعلين: أحدهما متعلّق بنفس ذي المقدّمة، والآخر بالمقدّمات المفوّتة. فهناك جعلان مسببان عن ملاك واحد؛ ولذلك سمّيناه بمتّم الجعل. غاية الأمر متّم الجعل قد يكون بعد الجعل الأصلي الأوّلي وذلك كما في باب التوصلّي والتعبّدي، وقد تقدّم، وقد يكون قبله كما في المقام.

وربّما يتوهّم: أنّ هذا المقام ليس من موارد استكشاف حكم الشرع من حكم العقل بقاعدة الملازمة؛ لأنّ مورد هذه القاعدة هو فيما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الأحكام الشرعية؛ بحيث نستكشف مناط الحكم الشرعي وعلّته بواسطة الحكم العقلي، فنستكشف الحكم الشرعي من وجود مناطه وعلّته، وهذا معنى الملازمة بين الحكمين؛ ولذلك الذي ينكر القاعدة يقول بأنّ العقل عاجز عن إدراك العلّة والمناط للحكم الشرعي، وأنّ الفعل الفلاني مثلاً حسن وفيه المصلحة الملزمة أو الفعل الفلاني قبيح وفيه المفسدة الملزمة.

والحاصل: أنّ معنى القاعدة هو أنّ العقل لو وصل إلى ما هو مناط الحكم الشرعي من المصلحة الملزمة، التي هي مناط الوجوب، أو غير الملزمة، التي هي مناط الاستحباب، أو المفسدة الملزمة، التي هي مناط الحرمة، أو غير الملزمة، التي هي مناط الكراهة، أو أدرك أنّ الشيء لا مصلحة فيه ولا مفسدة فيه، أو هما متساويان حتّى يكون مناط الإباحة فيستكشف بواسطة حكم العقل بوجود المناط بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الحكم الشرعي.

فإذا لم يكن الحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام الشرعية لا يبقى مجال لجريان هذه القاعدة أصلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ حكم العقل

بلزوم تحصيل القدرة أو حفظها ليس لمصلحة في التحصيل أو الحفظ، بل من جهة إمكان الامتثال حتى لا يصير الامتثال ممتنعاً بالاختيار، فيدخل في موارد قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً»، فحكم العقل في الحقيقة هاهنا بملاك الأمن من العقوبة في مقام الامتثال. وهذا المقام ليس مورد جريان قاعدة الملازمة؛ لما عرفت، فلا يمكن استكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي؛ لأنه واقع في سلسلة معاليل الأحكام لا عللها.

وأنت خير: بأن حكم العقل في هذا المقام ناشئ عن نفس الملاك والمصلحة، التي في الواجب، فكما أن المقصود من الأمر النفسي هو وجود المصلحة المترتبة على المأمور به وحفظ تلك المصلحة، وحيث إنه في المقام لا يمكن تحصيل تلك المصلحة بصرف الأمر والبعث نحو الواجب، الذي هو ذو المصلحة؛ لأنه في زمان طلبه غير مقدور على الفرض فلا بد للأمر الحكيم من جعل آخر متعلق بالمقدمات الوجودية المفوَّتة على التفصيل الذي تقدّم، حتى يستوفي المصلحة في زمان إمكان تحصيلها.

فهذا الجعل الآخر أيضاً ناشئ عن تلك المصلحة وذلك الملاك، فليس من قبيل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(١)؛ لأنه إرشاد محض إلى الفرار عن العقاب، وليس ناشئاً عن المصالح والمفاسد الموجودة في متعلق الأحكام ومن جهة حفظها؛ لأن المفروض ورود هذا الأمر وما يشبهه بعد جعل الشارع وتشريعه ما يوجب حفظ المصالح الواقعية، وبعد سدّ جميع أبواب عدم ما له المصلحة ووجود ما له المفسدة في عالم التشريع ومن قبله.

إن قلت: كان له الإيكال إلى حكم العقل، فيكون جعله لغواً وبلا فائدة.

قلت: هذا الإشكال أولاً: متحد الورد في جميع موارد حكم العقل بوجود المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة مثلاً.

وثانياً: تبعية الإرادة لما لا يمكن تحصيل المناط بدونه قهرية، بمعنى أن الشيء الذي فيه المصلحة الملزمة يصير متعلقاً للإرادة قهراً، وكل ما يتوقف عليه وجود هذا الذي له المصلحة الملزمة تترشح عليه الإرادة من تلك الإرادة النفسية.

وأما إذا لم يمكن الترشح لتقدم زمان وجوده على زمان وجود الإرادة النفسية فقهاً تتعلق به إرادة نفسية ناشئة عن نفس ذلك الملاك القائم بالواجب النفسي، الذي لم توجد شرائط وجوبه بعد.

فهذه الإرادة معنى متوسط بين الإرادة النفسية بالمعنى المعروف وبين الإرادة الغيرية الترشحية؛ لأن الإرادة النفسية بالمعنى المعروف ما يكون عن ملاك في نفس المراد، وهذا ليس كذلك بل يكون عن ملاك في غيره، والإرادة الترشحية الغيرية تكون مترشحة من الغير وهذا ليس كذلك؛ لأنه ليس غير في البين قبل حصول شرائط وجوب الواجب النفسي.

إذا عرفت هذا الضابط والقاعدة تقدر على تطبيقها في جميع الموارد التي ذكرها الفقهاء وحكموا بلزوم إيجاد المقدمة المفوتة أو حفظها قبل زمان الواجب، نذكر جملة منها:

أحدها: فتواهم بلزوم إبقاء الماء إذا كان وأمكن الإبقاء، أو تحصيله إذا لم يكن وأمكن تحصيله، كل ذلك قبل حصول شرائط وجوب الوضوء أو الغسل، التي منها الزمان. فمن هذا الاتفاق نستكشف أن القدرة التي أخذت في الوضوء في لسان الدليل مطلق القدرة، بناءً على أن الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية بقرينة المقابلة مع التيمم، وأن التفصيل قاطع للشركة؛ حيث إن التيمم مشروط

بفقد الماء، ولا فاصل بين الوضوء والتيمّم، بل تكليفه إمّا الوضوء وإمّا التيمّم. فالوضوء أيضاً يكون مشروطاً شرعاً بالقدرة على الماء، وهي مطلق القدرة ولو كانت قبل حصول زمان وجوب الوضوء تحصيلاً أو حفظاً، لا خصوص القدرة في زمان وجوب الوضوء.

وأما لو قلنا بأنّ القدرة المأخوذة فيه هي القدرة العقلية وليست مأخوذة في لسان الدليل فالأمر أوضح.

الثاني: فتواهم بوجوب الغسل قبل الفجر للصوم الواجب غداً، وحيث إنّ الشارع اشترط في صحّة الصوم دخول الصائم فيه متطهراً من الحدث الأكبر لو أمكن، والقدرة المأخوذة في إيجاد هذا الشرط قدرة عقلية فلو أمكن الغسل قبل الوقت يصدق عليه أنّه قادر على الدخول فيه متطهراً، فلو ترك الغسل قبل الفجر وصبر إلى مجيء زمان وجوب الصوم يفوت هذا الشرط ولا يمكنه الدخول فيه متطهراً، هذا.

مضافاً إلى أنّ أمثال هذه التكاليف المشروطة بشرط شرعي أو عقلي، ويكون ذلك الشرط بحيث لو لم يوجد قبل حصول وجوب الواجب؛ لعدم مجيء زمانه أو لفقد سائر شرائط وجوبه لكان يفوت ذلك الواجب دائماً أو غالباً، كمثالنا هذا؛ حيث لو لم يغتسل قبل الفجر لا يمكنه الدخول في الصوم دائماً، وهكذا في الحجّ لو لم يتحرّك قبل وصول زمان الحجّ من بلده ولم يهتئ سائر أسباب الوصول إلى مكّة المكرمة يفوته الحجّ غالباً، خصوصاً بالنسبة إلى أهالي البلاد البعيدة.

فنفس ذلك الدليل الدالّ على وجوب ذلك الواجب يدلّ على لزوم إتيان ذلك الشرط قبل حصول زمان الوجوب أو سائر شرائط الوجوب بدلالة الاقتضاء، وإلا يلزم أن يكون جعل الوجوب لغواً.

وعلى ما ذكرناه فقس سائر الموارد المذكورة في الكتب الفقهية.

القول في وجوب التعلّم

هذا كلّ في غير التعلّم، وأمّا وجوب التعلّم فقد فصلنا القول فيه سابقاً، وأدخلنا بعض موارد في المقدمات المفوّتة، وذلك:

إمّا من جهة عدم الالتفات إلى لزوم الاحتياط بواسطة ترك التعلّم كما هو الحال في الجهلة الغافلين.

وإمّا من جهة عدم إمكان الاحتياط بالنسبة إلى الجاهل المحض، خصوصاً بالنسبة إلى العبادات المخترعة، فمن لم يعرف شيئاً من الصلاة مثلاً لا من أجزائها ولا من شرائطها ولا من موانعها كيف يمكن أن يحتاط بالنسبة إليها. وإمّا من جهة القول بأنّ الامتثال الإجمالي لا يكفي مع إمكان الامتثال التفصيلي.

ففي جميع هذه الصور وعلى هذه التقادير كلّها يكون مناط وجوب التعلّم هو بعينه مناط لزوم إتيان سائر المقدمات المفوّتة، وأمّا فيما عدا ذلك فحيث إنّ تركه لا يوجب ترك الواجب في وقته، بل يمكن أن يأتي به في ذلك الوقت - ولو كان إتيانه بطور الامتثال الإجمالي والاحتياط - فليس من صغريات المقدمات المفوّتة، ولا يكون مناط وجوبه ذلك المناط، بل مناط وجوبه حينئذٍ هو حكم العقل بأنّ وظيفة العبد هو تعلّم الأحكام والفحص عن المخصّصات بالنسبة إلى العمومات، وعن المقيّدات بالنسبة إلى المطلقات.

وبعبارة أخرى: للمولى وظيفة؛ وهي بيان أوامره ونواهيه وسائر أحكامه، فلو أخلّ بوظيفته ولم يبيّن أحكامه فليس له أن يعاقب العبد أو

يعاتبه ؛ لأنّ العقاب بلا بيان قبيح . وللعبد وظيفة ؛ وهو الفحص عن الأحكام الصادرة عن المولى في مظانّها وتعلّمها ؛ لكي يعمل بها .

ولا فرق في هذا الحكم العقلي بين المجتهد والعامّي . غاية الأمر تعلّم المجتهد بالرجوع إلى الأدلّة التفصيلية ، وتعلّم العامّي بالرجوع إلى الدليل الإجمالي ؛ وهو فتاوى مقلّده ، فيجب على كلّ مكلف وجوباً عقلياً تعلّم الأحكام حسب وظيفة العبودية ؛ إمّا اجتهداً أو تقليداً .

ثم إنّ هذا الوجوب العقلي هل يكون مستتبعاً لوجوب شرعي مولوي ، غيرياً كان أم نفسياً بكلاً معنييه ؛ أي النفسي بمعنى كونه مطلوباً بنفسه لملاك فيه ، أو لكونه طريقاً إلى تحصيل ما هو ذو الملاك ؟
الظاهر : أنّه إرشادي محض .

أمّا عدم كونه غيرياً فواضح ؛ لأنّ وجوبه قبل حصول وقت وجوب ذي المقدّمة بل قبل البلوغ إذا كانت أعماله في أوّل البلوغ متوقّفة على التعلّم قبله ، وهذا أحد الوجوه التي تدلّ على أنّ وجوبه ليس وجوباً شرعياً لرفع قلم التشريع عنه ، والقول بتخصيصه بما عدا التعلّم بعيد غايته .

وأمّا عدم كونه نفسياً مستقلاً بالمعنى الأوّل ؛ أي كونه مطلوباً بنفسه لملاك فيه ؛ فلعدم الملاك فيه أصلاً إلّا الوصول إلى ملاكات الخطابات الواقعية .

وأمّا ما ذهب إليه صاحب «المدارك» وأستاذه الأردبيلي رحمهما من الوجوب النفسي التهيّئي فقد تقدّم ما فيه .

وأمّا عدم كونه نفسياً بالمعنى الثاني ؛ أي لكونه طريقاً إلى تحصيل الواجبات الواقعية فلو جوه :

أحدها : ما تقدّم من وجوبه على الصبي غير البالغ مع ارتفاع القلم عنه ، فلا مناص إلّا أن يقال بأنّ وجوبه إرشادي محض .

ثانيها: أنَّ حكم العقل يلزوم التعلّم قبل وقت الواجب واقع في سلسلة معاليل الأمر؛ بمعنى أنَّ الأحكام والخطابات الواقعية تكون من قبيل الموضوع لهذا الحكم؛ بمعنى متعلّق المتعلّق. فكلّ حكم شرعي فرضته يكون في الرتبة السابقة على هذا الحكم؛ لأنّه موضوع بالمعنى المذكور لهذا الحكم، فلا يمكن أن يكون نفس هذا الحكم حكماً شرعياً.

وقد أثبتنا أنَّ جريان قاعدة الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي واستكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي يكون فيما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة المصالح والمفاسد، وما هي من قبيل علل الأحكام لا ما هو واقع في سلسلة معاليلها كما فيما نحن فيه. فما نحن فيه يكون من قبيل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) الذي هو أمر إرشادي محض، ولا مجال لاستكشاف الحكم الشرعي من هذا الحكم العقلي.

ثالثها: ما ذكره أستاذنا المحقّق رحمته من أنَّ الوجوب الطريقي هو الوجوب الذي يكون مؤدّى الواجب عين الواقع عند المصادفة، مثلاً حين ما يقال: إنَّ قبول خبر الثقة واجب فهو طريقي؛ يعني أنَّ مؤداه هو عين الواقع عند المصادفة، فمعنى طريقيته جعل مؤداه هو الواقع، فالمجوعول هو الهوهوية كما يقول به شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته في حجية الطرق والأمارات^(٢).

ولا يمكن من أن يكون فيما نحن فيه وجوب تعلّم أجزاء الصلاة مثلاً عين أجزاء الصلاة؛ لأنّ تعلّم الشيء غير نفس الشيء؛ لأنّ ظهور الشيء وإثباته غير وجوده الواقعي وثبوته.

١ - النساء (٤): ٥٩.

٢ - فرائد الأصول ١: ٤٤.

وبعبارة أخرى: موضوع الأمر بتعلّم أجزاء الصلاة - أي متعلّقه - هو التعلّم، ومتعلّق الأمر بالأجزاء هو نفس الأجزاء، فاختلف الموضوعان. واتحادهما شرط في كون الحكم طريقياً، وامتنال هذا الحكم: أي وجوب تعلّم أحكام الصلاة غير امتثال نفس أحكام الصلاة، فالأوّل يحصل بصرف التعلّم، والثاني لا يحصل إلّا بالعمل، مع أنّ وحدة الامتنال شرط في الحكم الطريقي، مع ما هو المطروق إليه، فتأمّل.

الرابع: وهو أيضاً ممّا ذكره أستاذنا المحقّق رحمته، وهو أنّه لو كان وجوب التعلّم حكماً شرعياً كان كسائر الأحكام الشرعية وفي عرضها، فكان للبعد أن يقول حينما يقال له: «هلا تعلّمت»: «ربّ ما علمت»: لأنّ حال هذا الحكم: أي حكم وجوب التعلّم أيضاً حال سائر الأحكام، فلا بدّ أن يكون حكماً عقلياً محضاً لا يتطرّق إليه الجهل، بل يكون من المستقلّات العقلية بحيث لا يخفى على أحد.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ وجوب التعلّم حكم إرشادي محض من قبيل «أطيعوا الله ورسوله»، فقهرّاً لا توجب مخالفته التي لا تؤدّي إلى مخالفة الواقع فسقاً وإثماً ولا استحقاق العقوبة، إلّا على مسلك من يقول بحرمة التجري وأنّه موجب لاستحقاق العقاب.

ثمّ إنّ الأقوال في مسألة استحقاق العقاب على ترك التعلّم ثلاثة: قول بالاستحقاق مطلقاً على ترك التعلّم، سواء أدّت مخالفته إلى ترك الواقع أو لا. وهذا القول منسوب إلى الأردبيلي وتلميذه صاحب «المعالم» و«المدارك» رحمته، وقد عرفت أنّ منشأه هو القول بالوجوب النفسي التهيّئي وقد أبطلناه.

وقول بأنّ العقاب على ترك التعلّم فيما إذا أدّى إلى مخالفة الواقع. واختار

هذا القول شيخنا الأستاذ رحمته، ومدركه هو القول بالوجوب النفسي الطريقي، وقد عرفت حاله*.

وقول بأن العقاب على ترك الواقع ومخالفته لتنجزه بحكم العقل بلزوم التعلم. وما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته من أن العقاب على الواقع المجهول قبيح صحيح فيما إذا كان الجهل عن قصور أو من جهة عدم بيان المولى، وأما لو كان عن تقصير بعد بيانه وإتمام الحجة فلا إشكال فيه أصلاً.

فأحسن الأقوال، بل الصحيح منها هو القول الأخير.

ثم إنه لا شك في وجوب التعلم مع العلم أو الاطمئنان بالابتلاء، كما أنه لا شك في عدم الوجوب مع العلم أو الاطمئنان بعدم الابتلاء، وإنما الكلام في مورد الاحتمال احتمالاً عقلائياً مع عدم العلم أو الاطمئنان بأحد الطرفين، فهل يجب مطلقاً، أو لا يجب كذلك، أو يفصل بين أن يكون المحتمل من الأمور العامة البلوى فيجب، أو لا فلا؟

يمكن أن يقال بالتفصيل بين الأمور التي يكثر الابتلاء بها، كمسائل السهو والشك في الأفعال، أو عدد الركعات بالنسبة إلى الصلاة مثلاً، فإن كل مكلف في معرض الابتلاء بهذه الأمور في كل يوم، والعقل يستقل بلزوم التعلم في مثل المقام، وإلا لم يؤدّ وظيفته العبودية، فتكون هذه الصورة في نظر العقل مثل صورة العلم والاطمئنان بالابتلاء.

وليس موضوع حكمه الابتلاء الواقعي حتى يرتفع باستصحاب عدم الابتلاء، مع أن جريان استصحاب عدم الابتلاء في هذا الفرض مشكل جداً؛

* - مضافاً إلى أنه يوجب استحقاق العقوبة إلى إناطة أمر غير اختياري - وهو المصادفة - وهذا قبيح.

لانتقاض الحالة السابقة في بعض الأحيان جزماً؛ لأنّ الأمور التي يكثر الابتلاء بها يطمئنّ الإنسان بابتلائه بها في بعض الأوقات، فأَيُّ إنسان لا يطمئنّ بابتلائه مدّة عمره بمسائل السهو أو الشكّ في صلاته؟ نعم بناءً على هذا يخرج عن الفرض، ويدخل في الفرض الأوّل؛ أي العلم أو الاطمئنان بالابتلاء.

فالجواب الصحيح بناءً على عدم حصول العلم والاطمئنان في هذه الأمور، التي يكثر الابتلاء بها في أغلب الأوقات، هو ما يتّنا من أنّ موضوع حكم العقل هو كونه معرضاً للابتلاء كثيراً، وهذا المعنى لا يرتفع باستصحاب عدم الابتلاء، وإن قلنا بجريان استصحاب العدم بالنسبة إلى الأمور المستقبلية إن كان لعدمها في المستقبل أثر في الحال أو هو بنفسه كان أثراً شرعياً.

نعم، لا بأس بجريان هذا الاستصحاب في مورد احتمال الابتلاء إذا لم يكن المحتمل من الأمور التي يكثر الابتلاء بها.

وبعبارة أخرى؛ ليس المكلف في معرض الابتلاء بها - وإن كان يحتمل أن يبتلي بها - فإنّ موضوع حكم العقل هو احتمال الابتلاء. وحكمه حينئذٍ يكون حكماً إرشادياً إلى عدم الوقوع في مخالفة الواقع عند الابتلاء، فإذا حكم الشارع بعدم الابتلاء بواسطة الاستصحاب لا يبقى مجال لذلك الحكم الإرشادي أو الشرعي الطريقي. فعلى كلا المسلكين - أي سواء قلنا بأنّ وجوب التعلّم شرعي طريقي، أو قلنا بأنّه إرشادي عقلي - حيث إنّ في الفرض موضوعه احتمال الابتلاء فإذا جرى استصحاب العدم يرتفع موضوعه.

ولا يقاس المقام بباب التشريع؛ لأنّ موضوع حكم العقل هناك بالقبح هو الافتراء والقول بغير علم، ولا فرق في صدق ذلك بين العلم بالعدم أو الشكّ فيه أو قيام الظنّ غير المعتبر عليه. ويصدق التشريع بمناط واحد على الاستناد بغير علم، سواء لم يكن واقعاً من الذين أو كان وهو لا يعلم، وسواء كان عالماً بالعدم

أو كان شاكاً أو كان ظاناً بالعدم بظنٍّ معتبر أو غير معتبر، أو كان ظاناً بالوجود ولكن بظنٍّ غير معتبر.

ففي جميع هذه الموارد يصدق التشريع، والعقل يحكم بقبحه بذلك المناط الواحد - وهو القول بغير علم وحجة - فاستصحاب العدم لا أثر له في هذا المقام؛ لأنه ليس موضوع حكم العقل عدم كونه من الدين، كما ربّما يوهمه ظاهر عبارة من يعرفه بـ «أنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين»، أو «إسناد ما ليس منه إليه»، ولذا يكون تعريفه الصحيح «أنّه إسناد ما لم يثبت أنّه من الدين بعلم أو علمي إلى الدين».

وبعبارة أخرى: ليس للتشريع حكمان أحدهما حكم العقل على موضوعه الواقعي وهو عدم كونه من الدين واقعاً، والثاني حكم طريقي مجعول بلحاظ حفظ ذلك الحكم الواقعي، وهو الاحتراز عن الإسناد في مورد الشك والظنّ غير المعتبر حتّى يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع الحكم الطريقي، كما هو كذلك في باب أموال الناس؛ حيث إنّ للعقل حكّمين: حكماً واقعياً وهو عدم جواز أكل مال الغير بدون طيب نفسه، وحكماً طريقياً وهو الاجتناب عنه في صورة الاحتمال، ففي هذا القسم استصحاب عدم كونه مال الغير يرفع موضوع الحكم الطريقي.

وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأوّل؛ بمعنى أنّ حكمه بلزوم التعلّم في موضوع احتمال الابتلاء ليس لوجود المناط في نفس الاحتمال كما كان في باب التشريع، بل هو بمناط عدم الوقوع في المحذور عند الابتلاء، فإذا حكم الشارع بعدم الابتلاء فموضوع حكم العقل - الذي كان هو احتمال الابتلاء - يرتفع تعبدّاً. نعم، لا بدّ أن يكون للابتلاء أثر شرعي حتّى يجري هذا الاستصحاب.

والحاصل : أنّه قد يكون للشيء حكم واقعي على واقعه وحكم طريقي في مورد الشكّ أو الظنّ غير المعتبر، الذي هو بمنزلة الشكّ. ففي مثل هذا المورد إذا جرى استصحاب العدم بالنسبة إلى الواقع يرتفع موضوع الحكم الطريقي، وهذا مثل مال الغير. وقد يكون له في صورة العلم والشكّ والظنّ غير المعتبر حكم واقعي واحد بمناط واحد، وذلك كمثال التشريع كما بيّنا، وفي هذا القسم لا يجري الاستصحاب؛ لارتفاع موضوع حكم العقل عند الشكّ. وقد يكون له حكم واحد طريقي محض في مورد الشكّ، ففي مثل هذا أيضاً يجري الاستصحاب؛ لأنّ مناط عدم جريان الاستصحاب هو كون حكم العقل في ظرف الشكّ حكماً واقعياً لا حكماً طريقياً، وليس مناط حكمه وحدة الحكم أو تعدّده، بأن يقال بجريانه في صورة تعدّد الحكم وعدم جريانه في صورة وحدته.

تتميم

إذا كان قيد ودار أمره بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة أو إلى المادّة ولم يكن في اللفظ ما يكون موجباً لرجوعه إلى أحدهما المعيّن، وذلك كما إذا كان القيد شرطاً في الجملة الشرطية؛ حيث رجّحنا رجوعه إلى نتيجة الجملة؛ أي المحمول المنتسب، ونتيجته تقييد الهيئة، أو كان القيد في الكلام من قبيل الملحقات للمادّة بأن يكون مفعولاً به أو فيه مثلاً مثل «صلّ في المسجد» أو «أعطه العباءة» وأمثال ذلك ممّا يرجع إلى المادّة يقيناً، بل كان بصورة الحال مثل «صلّ متطهراً»؛ حيث إنّ القيد حسب قواعد العربية يلائم كلّ واحد من الهيئة والمادّة، فهل يكون هناك ما يرجّح رجوع القيد إلى أحدهما المعيّن أو لا؟

أفاد صاحب «الحاشية»^(١) وجهاً لترجيح رجوع مثل هذا القيد إلى المادة، وهو أنه إذا رجع إلى المادة يكون تقييداً واحداً؛ لأنّ تقييد المادة لا ينافي بقاء الهيئة على إطلاقها، مثلاً في المثال المتقدم؛ أي «صلّ متطهراً» إن كان القيد راجعاً إلى المادة فيكون معناه يجب عليك الصلاة مع الطهارة، فالصلاة مقيدة بالطهارة والوجوب مطلق؛ أي يجب عليك، سواء كنت متطهراً أو لم تكن.

وأما لو كان القيد راجعاً إلى الهيئة فيكون معناه أنّ وجوب الصلاة يوجد في فرض كونك متطهراً، فما لم توجد الطهارة لا يتحقق وجوب الصلاة؛ لأنّه منوط بها قهراً، وتقيّد المادة أيضاً بتقييد الهيئة؛ لأنّ الصلاة التي هي معروض لهذا الوجوب بعد تقييد الوجوب بالطهارة لا يمكن أن تكون مطلقة بالنسبة إلى هذا القيد، وإلا يلزم تحقق المعروض بوصف معروضيته بدون عرضه وهو محال، فتقييد الهيئة يلزم تقييد المادة.

ففي تقييد الهيئة ورجوع القيد إليها يكون تقييدان وفي تقييد المادة تقييد واحد، وإذا دار الأمر بين تقييد واحد وبين تقييدين لا شك في أنّ التقييد الواحد أولى؛ لأنّ التقييد خلاف الأصل^(١). هذا ما ذكره صاحب «الحاشية»^(٢). وأجيب عنه: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وفي كلّ مورد لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق؛ لأنّ الإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد، وهاهنا بعد تقييد الهيئة بقيد لا تكون المادة قابلة للتقييد بذلك القيد؛ لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل؛ لأنّه بتقييد الهيئة حصل ما هو نتيجة التقييد في المادة، فتقييد الهيئة يبطل محلّ الإطلاق في المادة، فلا ينعقد ظهور إطلاقي في المادة حتّى يحتاج إلى التقييد.

ولذلك عدل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته ^(١) عن هذا الوجه الذي ذكره المحقّق المذكور رحمته لترجيح تقييد المادّة إلى بيان آخر، وهو أنّه وإن لم يكن الأمر دائراً بين تقييد واحد أو تقييدين - كما توهمه المحقّق المذكور - ولكن تقييد الهيئة يبطل محلّ الإطلاق في المادّة، وبعبارة أخرى: تحصل فيها نتيجة التقييد، ولا فرق في كونه خلاف الأصل بين نفس التقييد وبين أن يعمل عملاً ينتج نتيجة التقييد.

واعترض عليه صاحب «الكفاية» رحمته بأنّ كون التقييد خلاف الأصل من جهة أنّه يوجب رفع اليد عن الإطلاق، وفيما نحن فيه لا ينعقد ظهور إطلاقي أصلاً للمادّة بعد تقييد الهيئة حتّى تكون نتيجة تقييد الهيئة رفع ذلك الظهور الإطلاقي، فلا خلاف للأصل في البين أصلاً ^(٢).

ولكنّه رحمته قد اعترف أخيراً بأنّ التقييد لو كان من قبيل التقييد بالمنفصل؛ بحيث انعقد ظهور إطلاقي للهيئة وظهور إطلاقي للمادّة فتقييد الهيئة يرفع كلا الظهورين، ويتحقّق خلاف أصليين: أصالة الإطلاق في جانب الهيئة، وأصالة الإطلاق في جانب المادّة ^(٣).

وأنت خير: بأنّ الكلام لا بدّ أن يكون في التقييد بالمنفصل، وإلاّ لو كان التقييد بالمتصل فأصل التقييد ليس خلاف الأصل، ولو كان ألف تقييد في البين، فضلاً عن الاثنين؛ لأنّ معنى خلاف الأصل هاهنا هو خلاف أصالة الإطلاق وإذا لم يتحقّق ظهور إطلاقي بواسطة التقييد بالمتصل فلا يتحقّق خلاف أصل

١ - مطارح الأنظار: ٤٩.

٢ - كفاية الأصول: ١٣٤.

٣ - كفاية الأصول: ١٣٥.

أصلاً بنفس التقييد بالمتصل، فضلاً عن أن يتحقق بما هو نتيجة التقييد. فكلام صاحب «الحاشية»، وكلام شيخنا لابد أن يكون في فرض دوران الأمر بين تقييد المادّة وبين تقييد الهيئة في التقييد بالمنفصل* لا المتصل.

فالتحقيق في المقام: هو أنّ التقييد إن كان بالمتصل ودار أمره بين تقييده للمادّة أو للهيئة فيصير الكلام مجعلاً، ولا ينعقد كلا الظهورين؛ لوجود ما يصلح للقرينة بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، وكون مقتضى ظاهر اللفظ حسب القواعد رجوعه إلى أحدهما المعين خروج عن المفروض، فلا مناص حينئذٍ إلا من الرجوع إلى الأصول العملية، ومقتضاها هي البرائة عن الوجوب عند عدم وجود ذلك القيد وعدم لزوم تحصيله.

وأما إن كان بالمنفصل فلا شكّ في انعقاد الظهور الإطلاقي لكليهما، وحينئذٍ تقييد الهيئة موجب لرفع ظهورين كما ذكره شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته واعترف به في هذه الصورة صاحب «الكفاية» رحمته أيضاً.

وأما تقييد المادّة فلا يوجب إلا رفع ظهور واحد؛ وهو الظهور الإطلاقي للمادّة، وأما إطلاق الهيئة فيبقى بحاله. ولا شكّ في أنّه إذا دار الأمر بين خلاف ظاهرين وبين خلاف ظاهر واحد فالاجتناب عن الأول وارتكاب الثاني متعين، فيتعين تقييد المادّة.

اللهمّ إلا أن يقال: إن ارتفاع الظهور الإطلاقي في جانب المادّة مسلّم ومتيقّن على كلّ حال؛ إمّا من جهة تقييد نفس المادّة، وإمّا من جهة تقييد الهيئة،

* - وبعبارة أخرى: التقييد بالمتصل يمنع عن ظهور الإطلاق من أول الأمر، ولكن التحقيق في المقام: أنّه لا فرق بين التقييد بالمتصل وبالمنفصل؛ لأنّ ظهور الإطلاق تعليلي على عدم مجيء المقيد مطلقاً. وقياس المقام بالعام والخاصّ في غير محله؛ لأنّ العموم ظهوره تنجيزي، فقهرّاً يفرّق بين المخصّص المتصل والمنفصل، بخلاف المقام.

فيبقى الظهور الإطلاقي في جانب الهيئة سليماً عن المعارض. واحتمال ارتفاعه لاحتمال تقييد الهيئة مدفوع بالإطلاق.

ولسنا نقول: بأنّ تقييد المادّة متيقّن؛ إمّا بسبب تقييد نفسها، أو من جهة تقييد المادّة المنتسبة، بناءً على أنّه المراد من تقييد الهيئة؛ لأنّ تقييد مفاد نفس الهيئة غير معقول؛ لأنّه معنىً حرفي غير ملتفت إليه، وقد تقدّم ذلك مفصلاً.

حتى نقول: بأنّ لحاظ تقييد المادّة مع لحاظ تقييد المادّة المنتسبة متباينان، وليس هذان التقييدان من قبيل الأقلّ والأكثر؛ لأنّ أحدهما تقييد مفاد الجملة - وهو المعبر عنه بتقييد المادّة المنتسبة - والآخر تقييد المعنى الإفرادي - وهو تقييد نفس المادّة وحدها - وإذا كانا متباينين فلا قدر متيقّن في البين.

بل نقول: بأنّ عدم إرادة الإطلاق في طرف المادّة أمر معلوم متيقّن وجداناً، فلا معنى لاستعمال أصالة الإطلاق في المادّة بعد القطع بعدم إرادته. وأمّا أصالة الإطلاق في جانب الهيئة فباقية على حجّيتها؛ لعدم القطع بعدم إرادته*.

نعم، هذا الإشكال يرد على ظاهر تعبير شيخنا الأستاذ رحمته، وأيضاً هاهنا تعبيرات أخر لشيخنا الأستاذ رحمته، إمّا بظاهاها خارجة عن الفرض وذلك كقوله برجوع جميع القيود التي من ملابسات المادّة، سواء كان بصورة الحال أو بصورة المفعول به أو فيه أو غير ذلك إلى المادّة في مقام الإثبات، وإمّا لا تخلو عن إشكال كقوله إنّ في تقييد الهيئة يحتاج إلى عناية زائدة، وهي فرض وجود

* - ولكن يمكن أن يقال: إنّنا نعلم إجمالاً بأنّ القيد إمّا راجع إلى المادّة المنتسبة إلى الهيئة أو إلى المادّة نفسها. وفي كلتا صورتين لا يبقى مجال لأصالة الإطلاق في جانب المادّة، فقهرأ العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم تفصيلي بعدم الإطلاق في جانب المادّة، وعليه لا مانع من جريان أصالة الإطلاق في جانب الهيئة.

القيد حال تقييدها، فترفع بأصالة الإطلاق في جانب نفس القيد.
هذا كله في الوجه الأول الذي أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته لترجيح
تقييد المادّة عند دوران التقييد بين تقييدها وبين تقييد الهيئة.

الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته
لترجيح تقييد المادّة على تقييد الهيئة: هو أنّ إطلاق الهيئة شمولي؛ لأنّ معناه
وجود الوجوب على كلّ واحد من تقديري وجود القيد وعدمه*، وأمّا إطلاق
المادّة فبدلي؛ لأنّ الطلب تعلّق بصرف الوجود من طبيعة المادّة، وهو ينطبق
على أول وجود منها**، ومعلوم أنّ نسبة صرف الوجود إلى جميع الوجودات
على حدّ سواء؛ ولذلك يحكم العقل بالتخير في عالم التطبيق، فللمكلف
التطبيق على أيّ واحد من وجودات الطبيعة.

فلا يشمل الطلب فردين من الطبيعة في عرض واحد، بل متعلّق الطلب
ليس إلّا صرف الوجود من الطبيعة، وللمكلف تطبيقه إذا شاء على أيّ وجود من
هذه الوجودات على البديل لا عرضاً. وهذا التخير في التطبيق من جهة استواء
نسبة صرف الوجود إلى الجميع من جهة الإطلاق، وعدم تقييد المادّة بخصوصية
من الخصوصيات.

وهذا هو المراد من أنّ إطلاق المادّة بدلي؛ أي لا يشمل الوجودين منها
في عرض واحد، بل لا بدّ له أن يوجد المادّة في ضمن أحد هذه الوجودات،
بخلاف إطلاق الهيئة بالنسبة إلى قيد وخصوصية فإنّه يشمل كلتا صورتها وجود
القيد وعدمه في عرض واحد، فإذا قال «صلّ» ثمّ قال «لا صلاة إلّا بطهور»

* - وذلك للانحلال إلى أفراد متعدّدة في عرض واحد.

** - وصرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر، بل هو عبارة عن عادم العدم.

وفرضنا الشكّ في رجوع القيد إلى الهيئة أو إلى المادّة؛ وحيث إنّنا فرضنا المقيد منفصلاً فانعقد الظهور الإطلاقي في كليهما.

لكن الظهور الإطلاقي في طرف الهيئة معناه أنّ وجوب الصلاة موجود مطلقاً، سواء كان الظهور موجوداً أو لا، ففي كلتا صورتين الوجوب موجود، وهذا معنى الإطلاق الشمولي؛ أي يشمل الحكم كلا الفرضين والصورتين.

والظهور الإطلاقي في طرف المادّة معناه أنّ الصلاة مطلقاً، سواء كان الظهور موجوداً أو لا مطلوبة، لكن كلّ واحدة منها مطلوبة على البديل لا عرضاً؛ لما ذكرنا من أنّ المطلوب في طرف المادّة صرف الوجود، وهو لا ينطبق على المتعدّد إلّا على البديل. وإذا كان كذلك - أي كان إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادّة بديلياً، ودار الأمر بين تقييد أحد الإطلاقيين - فتقييد الإطلاق البدلي مقدّم على تقييد الإطلاق الشمولي*.

وسيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى في باب التعارض.

وإجماله: أنّ حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود على أيّ وجود من وجودات الطبيعة موقوف على أن لا يكون مانع عقلي أو شرعي في البين، وأن تكون نسبة صرف الوجود إلى الجميع على حدّ سواء، وأمّا إذا كان هناك مانع في البين، ولو كان ذلك المانع مشمولية المورد للإطلاق الشمولي، الذي ليس متوقفاً على عدم شيء؛ لأنّ الإطلاق الشمولي يشمل جميع الوجودات في عرض واحد، ولو كان بمقدّمات الحكمة.

* - ولكن أنت خير: أنّ أصالة الإطلاق في كليهما لا يجري؛ وذلك للعلم الإجمالي بورود القيد إمّا إلى الهيئة أو المادّة، فقهرّاً بمقدّمات الحكمة لا تجري في كليهما؛ ولهذا ليس هناك إطلاق لا في جانب الهيئة ولا في جانب المادّة.

نعم، لابد أن لا يكون شيء يمنع عن جريان مقدمات الحكمة كوجود القرينة أو ما يصلح للقرينة؛ لعدم إرادة الإطلاق ولذلك يكون العام الأصولي مقدماً على الإطلاق الشمولي؛ لكونه بالوضع، وصلاحيته لكونه قرينة على عدم إرادة الإطلاق.

فإذا انعقد الإطلاق الشمولي بواسطة عدم ما يمنع عن جريان مقدمات الحكمة فيه يكون مخرجاً لذلك الفرد، الذي يكون مورداً لكلا الإطلاقين عن حد الاستواء، فيرتفع الشرط للتخيير العقلي؛ لما ذكرنا من أنه مشروط بعدم مانع عقلي أو شرعي.

واعترض عليه صاحب «الكفاية»^١ : بأنه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي بعد كون الإطلاق في كليهما بمقدمات الحكمة، فتقديم أحدهما على الآخر يكون ترجيحاً بلا مرجح^(١).

وقد عرفت وجه تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي ولو كان كلاهما بمقدمات الحكمة فلا نعيده.

نعم، أورد شيخنا الأستاذ^٢ على هذا الوجه - مع أنه ممن يرى تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي - بأن ذلك فيما إذا كان بين الإطلاقين تنافٍ بحسب مدلولهما بعد تمامية مقدمات الحكمة في كليهما، فحينئذ نقول بأن الإطلاق الشمولي بمدلوله يمنع عن حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود على هذا الفرد، الذي يكون مشمولاً للإطلاق الشمولي المخالف في الحكم للإطلاق البدلي.

وأما إذا لم يكن بين الإطلاقين تنافٍ بل كان بينهما كمال الملائمة - كما

فيما نحن فيه فإنّ بين الإطلاق الشمولي في طرف الهيئة وبين الإطلاق البدلي في جانب المادّة لا تنافي أصلاً، مثلاً فيما إذا شككنا أنّ الطهارة قيد للوجوب، الذي هو مفاد الهيئة، أو للواجب؛ أعني المادّة في مثل «صلّ متطهراً» - فلا مانع من أن يكون الوجوب والواجب كلاهما بالنسبة إلى هذا القيد مطلقين ولا تنافي بينهما، فتكون الصلاة مطلقاً - سواء كانت مع طهارة المصلّي أو لا - واجبة مطلقاً، سواء كانت الطهارة موجودة أو لا.

والتنافي إنّما جاء من قبل العلم الإجمالي بأنّ القيد راجع إمّا إلى المطلق الشمولي وإمّا إلى المطلق البدلي، وحينئذٍ لا وجه لتقديم تقييد أحد الإطلاقين على الآخر، بل كلاهما يسقطان بواسطة التعارض بالعرض بمقتضى العلم الإجمالي، ويكون من قبيل تعارض الحجّة واللاحجّة في باب تعارض الخبرين إذا علم بكذب أحدهما.

واعترض على هذا البيان أستاذنا المحقّق رحمته : بأنّه لو قلنا بتقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي لم يكن فرق بين التعارض بالذات والتعارض بالعرض بواسطة العلم الإجمالي.

وأنت خبير: بأنّ الفرق بينهما في غاية الوضوح؛ لأنّه لو كانت جهة التعارض تنافي مدلوليهما قلنا: إنّ مدلول الإطلاق الشمولي يرفع موضوع حكم العقل بالتخيير في تطبيق صرف الوجود على الفرد الذي يكون مشمولاً للإطلاق الشمولي المخالف في الحكم للإطلاق البدلي.

وأما لو كان وجه التعارض هو العلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين فالموضوع وما هو مناط الإطلاق في كليهما موجود، وعدم إرادة الإطلاق في كلّ واحد منهما يدور مدار أن يكون القيد راجعاً إليه، وحيث إنّ تعيين رجوع القيد إلى أحدهما المعين ترجيح بلا مرجّح فيسقط كلا الظهورين عن الاعتبار،

حتى أنه لو كان عامّ أصولي وإطلاق بدلي وعلماً إجمالاً بورود قيد على أحدهما لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

وأنت عرفت: بأنّ عدم إرادة الإطلاق في جانب المادّة قطعي، فالعلم الإجمالي بعدم إرادة أحد الإطلاقيين ينحلّ إلى علم تفصيلي بعدم إرادته في جانب المادّة وشكّ بدوي في جانب الهيئّة، فأصالة الإطلاق في جانب الهيئّة تبقى بلا معارض. ونتيجة جريان أصالة الإطلاق في الهيئّة هو الوجوب في صورة الشكّ في وجود مشكوك القيدية، أو القطع بعدمه للوجوب، بعكس نتيجة الرجوع إلى الأصول العملية*؛ وذلك من جهة أنّه لو قلنا بسقوط كلا الإطلاقيين بواسطة العلم الإجمالي ورجعنا إلى الأصول العملية يكون من قبيل الشكّ في الوجوب عند القطع بعدم وجود ما هو مشكوك القيدية، والأصل البرائة، فالنتيجة هو عدم الوجوب.

هذا تمام الكلام في دوران القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئّة، وقد عرفت أنّ النتيجة في المقيّد المتصل هو الإجمال، وفي المنفصل المرجع هو أصالة الإطلاق في جانب الهيئّة**.

* - ولكن أنت خير: بأنّ الهيئّة لا يعقل أن تقيد؛ لأنّها معنئ حرفي، والمعنى الحرفي يكون من قبيل الوجود الرابط ومن سنخ النسب والارتباطات، ولهذا لا يكون مسنداً ومسنداً إليه، ولا يكون قابلاً للتعلّل بدون المتسبين. وتفصيله موكول إلى محله.

** - لكنّه تقدّم آنفاً: أنّ القيد لا محالة يرجع إلى المادّة، فقهرأ لم ينعقد ظهور إطلاقي أصلاً؛ لا في جانب الهيئّة ولا في جانب المادّة.

التقسيم الثالث : في النفسي والغيري

الواجب النفسي هو الواجب الذي لا تكون إرادته مترشحة عن إرادة غيره، سواء كان لمصلحة في نفسه أو لا، وهذا التعريف ينطبق على وجوب المقدمات المفوّتة، بناءً على أن يكون لها وجوب شرعي قبل حصول وجوب ذي المقدّمة؛ لعدم حصول وقته، بناءً على أن وجوبه مشروط بدخول الوقت، أو لعدم حصول سائر شرائط وجوبه؛ لأنّه لا يعقل أن تترشّح عليها الإرادة من إرادة ذي المقدّمة، وهي بعد لم توجد، فيلزم أن يوجد المعلول قبل وجود علّته وهو محال. وقد التزمنا بذلك وقلنا بأنّ وجوبها شرعي نفسي ومن قبيل متمم الجعل، ولكن لا لمصلحة في نفسها، بل ناشئ عن مصلحة نفس ذي المقدّمة. والغيري مقابل هذا المعنى؛ أي ما يكون وجوبه وإرادته مترشحة من إرادة أخرى، ويكون معلولاً لها.

ويمكن أن يكون وجه تسميته بالغيري لأجل أن إرادته مترشحة من إرادة غيره، وبالنفسي من جهة أن الإرادة ليست مترشحة من الغير بل هو بنفسه أولاً وبالذات صار متعلّقاً للإرادة، من دون أن تكون إرادته معلولة لإرادة أخرى.

وعرّف النفسي أيضاً؛ بما أمر به لأجل ملاك في نفسه، ومقابله الغيري وهو ما أمر به لا لملاك في نفسه بل لملاك في غيره.

ولكن يرد على هذا التعريف خروج المقدمات المفوّتة عنه بناءً على وجوبها الشرعي وأنها واجبات نفسية؛ لأنّ وجوبها ليس لملاك في نفسها، بل وجوبها ناشئ عن ملاك ذي المقدّمة.

اللهمّ إلا أن يقال: ليست تلك المقدمات عند من يعرف الواجب النفسي

والغيري بهذا التعريف من الواجبات النفسية.

وعرّف أيضاً: بما هو واجب لا لأجل التوصل إلى واجب آخر، بخلاف الغيري فإنّ وجوبه لأجل التوصل إلى واجب آخر.

واعترض على هذا التعريف: بأنّه منقوض بأغلب الواجبات النفسية، فإنّ جلّها واجبات لأجل التوصل بها إلى غايات هي أيضاً واجبات؛ لأنّ غاية الواجب لا يمكن أن لا يكون واجباً؛ لأنّ الغايات مطلوبة بالذات بناءً على هذا والواجبات مطلوبة بالعرض، ومعلوم أنّ المطلوب بالعرض لو كان واجباً فالمطلوب بالذات يكون واجباً بطريق أولى.

وجوابه: أنّ هذا الذي قلت صحيح لو كانت الغايات أفعالاً اختيارية، فحينئذٍ لا يمكن أن يكون الشيء واجباً وغايته التي هي فعل اختياري لا تكون واجبة، وأمّا لو لم تكن الغاية فعلاً اختيارياً كما في المقام فلا يمكن أن تكون واجبة؛ لأنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بفعل اختياري.

إن قلت: إنّ هذه الغايات تحت الاختيار بواسطة ترتّبها على هذه الواجبات التي تحت الاختيار والمقدور بالواسطة مقدور.

قلنا: نعم، الأمر كان كذلك لو كان ترتّبها عليها كترتب العناوين التوليدية على أسبابها كالإحراق والإلقاء في النار، أو كان من قبيل ترتّب المعلول على علته التامة، أو ما هو الجزء الأخير من العلة التامة، وأمّا لو لم يكن كذلك بل كانت الواجبات بالنسبة إلى تلك الغايات من قبيل العلة المعدّة، مثل حرث الأرض وإلقاء البذر والسقي بالنسبة إلى صيرورة الزرع سنبلاً فليست تلك الغايات تحت الاختيار حتّى يتعلّق بها التكليف؛ لأنّ كون معدّ الشيء تحت الاختيار لا يوجب كون المعدّ له تحت الاختيار، هذا.

ولكن قد تقدّم ممّا: أنّ في كون الواجبات من قبيل المعدّات بالنسبة إلى

غاياتها تأملاً واضحاً.

وعلى كل تقدير: لا خفاء فيما هو المراد من الواجب النفسى والغيرى، فالأمر فى عدم اطراد هذه التعاريف أو عدم انعكاسها سهل.

حكم التردد بين النفسىة والغيرية

إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فما هو مقتضى الإطلاق لو كان فى البين؟ ولو لم يكن فما هو مقتضى الأصول العملية؟
فهاهنا مقامان: الأول فى تعيين أنه ما هو مقتضى الإطلاق؟ والثانى: فى بيان أنه ما هو مقتضى الأصول العملية؟

المقام الأول: مقتضى الإطلاق

مقتضى الإطلاق مطلقاً - سواء كان إطلاق المادّة فى الغير، أو إطلاق الهيئة فى مشكوك الغيرية: أو إطلاق كليهما - كون الواجب واجباً نفسياً.
بيان ذلك: أنه لا شك فى أن وجود وجوب الواجب الغيرى منوط بوجود وجوب ذلك الغير؛ إناطة وجود كل معلول بوجود علته، فهو نظير الواجب المشروط من هذه الجهة فإذا شككنا فى أنه منوط - أى غيرى - أو غير منوط - أى نفسى - فالإطلاق يحكم بعدم الإناطة، فينتج كونه نفسياً.
وبعبارة أخرى: كما ذكرنا مراراً الإطلاق يدفع كل ما يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة بالنسبة إلى احتمال المقابل*، ولا شك فى أن الواجب الغيرى

* - والسرّ فى ذلك: أن الإطلاق عبارة عن رفض القيود.

يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة بالنسبة إلى الواجب النفسي، وكذلك الكفائي بالنسبة إلى العيني، والتخيري بالنسبة إلى التعيني؛ ولذلك قالوا: إن إطلاق الواجب يقتضي أن يكون الواجب نفسياً عينياً تعينياً. هذا بالنسبة إلى إطلاق الهيئة في مشكوك الغيرية والنفسية.

وأما إطلاق المادّة في جانب الواجب، الذي يحتمل أن يكون هذا المشكوك الغيرية مقدّمة له فيما إذا كان على تقدير كونه مقدّمة شرطاً شرعياً حتّى يكون موجباً لتقييد ذي المقدّمة به، لا من قبيل المقدّمات الوجودية العقلية حتّى لا يكون موجباً لتقييده، فأيضاً يدفع كونه واجباً غيرياً. فالإطلاق مطلقاً، سواء كان في هيئة مشكوك الغيرية، أو في مادّة ما هو محتمل أن يكون ذي المقدّمة، سواء كانا معاً أو منفرداً تثبت النفسية، وإثبات النفسية بإطلاق المادّة في جانب ذلك الغير لهذا المشكوك الغيرية والنفسية، ولو كان مثبتاً لا بأس به؛ لأنّ الإطلاق من الأمارات.

ثمّ إنّّه اعترض على التمسك بإطلاق الهيئة بوجهين:
الأوّل: أنّ مفاد الهيئة معنىً حرفي ليس قابلاً للتقييد؛ لأنّه جزئي، والجزئي ليس قابلاً للإطلاق والتقييد.

وفيه: أنّ هذا الكلام ممنوع صغرى وكبرى؛
أمّا الأوّل: فلما تقدّم في المعاني الحرفية من أنّ الموضوع له والمستعمل فيه كلاهما عامّ، فلا نعيد.

وأما الثاني: فلأنّ الجزئي يمكن تقييده أحوالاً بشهادة الوجدان وما هو دائر في المحاورات.

الوجه الثاني: أنّ المعنى الحرفي غير ملتفت إليه ومغفول عنه؛ ولذلك لا يقع محكوماً عليه ولا به، ولا يتشكّل الكلام منه ولا أحد جزأيه. وحال تقييد

شيء بشيء هو بعينه حال المسند والمسند إليه، فلا فرق من جهة الاحتياج إلى اللحاظ الاستقلالي بين باب التقييد وبين باب الإخبار.

فكما أنّ الجملة الخبرية - أي المركّب من المبتدأ والخبر - تحتاج إلى تصوّر المبتدأ استقلالاً والخبر كذلك، كذلك يكون القيد والمقيّد محتاجاً إلى تصوّر ذات المقيّد استقلالاً والقيد كذلك، فلا فرق في هذه الجهة بين الإخبار كقولك «الرقبة مؤمنة» بصورة المبتدأ والخبر، أو بصورة التوصيف، بأن تقول: «الرقبة المؤمنة»، ولذلك قيل: إنّ الإخبار بعد العلم بها أوصاف، كما أنّ الأوصاف قبل العلم بها إخبار.

فظهر أنّ مفاد الهيئة ليس قابلاً للتقييد.

وجوابه يظهر ممّا ذكرنا في الواجب المشروط: أنّه في الجملة الشرطية، المنوط بالشرط نتيجة الجملة الجزائية، وبعبارة أخرى: المحمول المنتسب أو إن شئت عبّر عنه بالمادّة المنتسبة مقيّد بالشرط ولا محذور فيه كما بيّنا*، فها هنا أيضاً نقول: وإن كان تقييد مفاد الهيئة غير معقول - لأنّه غير ملتفت إليه ومغفول عنه - ولكن يمكن تقييد المادّة المنتسبة، فنتيجة المادّة المتهيّئة منوطة بكذا أو مطلقة.

فالإطلاق والتقييد لا يلاحظان في مفاد نفس الهيئة حتّى تقول بأنّ التقييد فيه لا يمكن فالإطلاق أيضاً لا يمكن؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، والإطلاق عبارة عن عدم التقييد في مورد يكون قابلاً للتقييد؛ فالدليل على

* - والسّر في ذلك: أنّ القضية الشرطية إنّما هي تعليق جملة بجملة أخرى، وهذا لا يستقيم إلّا أن يرجع الشرط إلى مفاد الجملة؛ وهو وجوب الإكرام في الجملة الطلبية كقوله: إن جاءك زيد فأكرمه.

امتناع التقييد دليل على امتناع الإطلاق.

ففي الحقيقة معنى التمسك بإطلاق الهيئة هو التمسك بإطلاق المادة المنتسبة؛ أي نتيجة المركب من المادة والهيئة، وهذا معنى قابل لأن يلاحظ مستقلاً ويقيد، فعند الشك في التقييد يتمسك بإطلاقه. هذا كله لو كان إطلاق في البين.

المقام الثاني: مقتضى الأصول العملية

وأما لو لم يكن إطلاق في البين ووصلت النوبة إلى الأصول العملية فنقول: إذا علمنا بوجود شيء كالإقامة مثلاً، وشككنا في أنها واجب نفسي أو غيري؛ بمعنى أن تكون شرطاً شرعياً للصلاة؛ بحيث لو تركها عمداً تكون صلاته باطلة، فذلك الغير، الذي يحتمل أن يكون مقيداً بهذا المشكوك الغيرية والنفسية، بأن يكون هذا المشكوك الغيرية شرطاً شرعياً له لا يخلو حاله عن أحد أقسام ثلاثة:

فإما أن يكون واجباً فعلياً متيقن الوجوب؛ بمعنى أن وجوبه متيقن وحاصل فعلاً من دون توقفه على شرط غير موجود، وإما أن يكون متيقن الوجوب ولكن ليس وجوبه فعلياً؛ لتوقفه على شرط غير موجود، وإما أن لا يكون متيقن الوجوب بل يحتمل عدم وجوبه أصلاً، ولكن يعلم إجمالاً بأن هذا المشكوك الغيرية إما واجب نفسي أو ذلك الذي يحتمل أن يكون واجباً ويكون مقيداً بهذا المشكوك الغيرية.

فهاهنا صور ثلاث:

الصورة الأولى: فيما إذا كان ذلك الغير متيقن الوجوب وكان وجوبه فعلياً

غير مشروط بشرط لم يوجد بعد وغير حاصل* ، فبالنسبة إلى ذلك الغير يكون من قبيل الشك في التقيد، وأن ذلك المشكوك الغيرية شرط له أو لا، فيكون من قبيل الأقل والأكثر الارتباطي؟

والتحقيق: أنه مجرى البرائة**، وأما بالنسبة إلى ذلك المشكوك الغيرية فوجوبه مسلم على كل حال، فلا مورد لجريان البرائة فيه من هذه الجهة. وأما من جهة اشتراطه وإناطة وجوبه بوجوب ذات الغير وإن كان مشكوكاً فيه فيكون من هذه الجهة مجرى للبرائة، لكنه لا أثر شرعي في البين حتى نقول بجريان هذا الأصل لأجل ذلك الأثر الشرعي؛ لأن وجوبه معلوم على كل حال، فلا يبقى أثر للبرائة إلا إثبات نفسية هذا المشكوك الغيرية، وترتب العقاب على تركه، وهما ليسا أثرين شرعيين.

الصورة الثانية: فيما إذا كان ذلك الغير متيقن الوجوب ولكن لا يكون وجوبه فعلياً؛ بمعنى أنه مشروط بشرط لم يوجد بعد***، فكما أنه تجري

* - كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء والصلاة، وشك في وجوب الوضوء من حيث كونه غيرياً أو نفسياً.

** - فيما إذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي إلى يقين تفصيلي وشك بدوي، وأما إذا قلنا بمقالة صاحب «الكفاية» من وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الأكثر، وكذلك المبنى المختار من وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الأقل والأكثر معاً، لا وجه للبرائة.

*** - كما إذا علم قبل الزوال، ففي هذه الصورة يرجع الشك في غيرية الوضوء ونفسية الوضوء إلى الشك في اشتراط الوضوء بالزوال وعدم اشتراط الوضوء بالزوال؛ إذ لو كان الوضوء واجباً غيرياً يكون الوضوء مشروطاً بالزوال؛ لمكان اشتراط الصلاة بالزوال، فقهاً يكون من الشك بين كون هذا الواجب مطلقاً أو مشروطاً. والتحقيق يكون مقتضى الأصل العملي هو كونه مشروطاً؛ للشك في وجوب الوضوء قبل الزوال، وأصالة البرائة تنفي وجوب الوضوء قبل الزوال، كما تنفي شرطية الصلاة بالوضوء.

البراءة بالنسبة إلى شرطية هذا المشكوك الغيرية لذلك الغير المتيقن الوجوب، كذلك تجري البرائة عن وجوب هذا المشكوك الغيرية عند عدم حصول ذلك الشرط، الذي يكون وجوب ذلك الغير مشروطاً به.

وتوهم المنافاة بين البراءتين من جهة أن لازم جريان البرائة بالنسبة إلى شرطية هذا المشكوك الغيرية لذلك الغير المتيقن الوجوب المشروط بشرط لم يوجد بعد عدم تقييد وجوب هذا المشكوك الغيرية وعدم اشتراط وجوبه بذلك الشرط، الذي لم يوجد بعد، ولازم جريان البرائة عن وجوبه قبل وجود ذلك الشرط اشتراط وجوبه به، وهما متناقضان.

مدفوع: بأنه لا تنافي في نفس مؤدى البراءتين، والتنافي والتناقض إنما هو بين لازمهما، ولكن الأصول لا تثبت لوازمها العقلية حتى يتحقق التناقض.

الصورة الثالثة: فيما إذا كان الغير، الذي يحتمل أن يكون هذا المشكوك الغيرية والنفسية شرطاً شرعياً له محتمل الوجوب. ومرجع هذه الصورة إلى أنه يعلم إجمالاً بأنه: إما أن هذا المشكوك الغيرية والنفسية واجب نفسي، وإما أن ذلك الغير، الذي هو محتمل الوجوب واجب نفسي؛ بحيث أن كل واحد منهما معلوم أنه واجب نفسي في ظرف عدم كون الآخر واجباً نفسياً.

فحينئذ هذا المشكوك الغيرية والنفسية على تقدير كونه واجباً نفسياً من المحتمل أن يكون ذلك الآخر أيضاً واجباً نفسياً، ومن المحتمل أن لا يكون واجباً أصلاً. وعلى تقدير عدم كونه واجباً نفسياً فلا محالة يكون ذلك الغير واجباً نفسياً؛ بحيث لا يحتمل خلافه.

وبناءً على هذا: أمّا بالنسبة إلى ذلك الغير المحتمل الوجوب فالبراءة تجري عن وجوبه، وأمّا بالنسبة إلى المشكوك الغيرية والنفسية فلا مورد لجريان البرائة؛ لأن وجوبها المرّد بين النفسية والغيرية معلوم.

إن قلت: إن ذلك العلم الإجمالى - أعنى العلم بوجود المشكوك الغيرية المرّد بين الوجوب الغيرى والنفسى - ينحلّ بواسطة جريان البرائة فى محتمل الوجوب النفسى؛ لأنّه على تقدير كون وجوبه غيرياً لا يجب الإتيان به بعد فرض أنّه لا يجب الإتيان بما هو ذو المقدّمة له ظاهراً بواسطة إجراء البرائة فيه، وإلاّ تخرج عن كونه مطلوباً غيرياً وهو خلاف الفرض، فلا يبقى إلاّ شكّ بدوى فى وجوبه النفسى، وهو مجرى البرائة.

قلنا: إنّ ما قلت من عدم لزوم الإتيان به على تقدير كونه غيرياً؛ لعدم وجوب ما هو ذو المقدّمة له ظاهراً مبني على عدم جواز التفكيك فى التنجّز بين أجزاء واجب واحد وهكذا بين أجزائه ومقدّماته، وأمّا لو قلنا بذلك كما أنّه لا بدّ من القول به عند من يجرى البرائة فى الأقلّ والأكثر فلا يبقى محذور فى البين؛ لأنّه حينئذٍ من الممكن أن يكون الواجب الواقعى بالنسبة إلى جميع أجزائه غير منجّز، وبالنسبة إلى مقدّماته أو بعضها يكون منجّزاً؛ وذلك لكون نفس الواجب مجرى للبرائة، وعدم إمكان إجرائها بالنسبة إلى المقدّمة كما فى المقام.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته الله.

وأنت خير: بأنّ هذا الكلام بالنسبة إلى الجهل ببعض أجزاء المركّب وإن كان صحيحاً، بل لا مناص منه بناءً على جريان البرائة فى الأقلّ والأكثر، ولكن لا وجه له مع تعلّق الجهل بجميع المركّب وتمامه؛ للعلم بأنّ مطلوبة المقدّمة ليست ذاتية، وإنّما يكون من جهة حصول ذى المقدّمة بتلك الخصوصية، التى تحصل له بواسطة وجود ذلك الشرط الشرعى، وذلك كما أنّه للصلاة خصوصية تؤثّر فى حصول ملاكها بواسطة اقترانها بالوضوء مثلاً.

فإذا أجريت البرائة فى ذى المقدّمة فلا تترتب على إيجاد هذا المشكوك الغيرية على تقدير كونه واجباً غيرياً فائدة وثمرة أصلاً. فنعلم بعدم لزوم إتيان

المشكوك الغيرية على تقدير كونه غيرياً، فينحلّ ذلك العلم الإجمالي ولا يبقى إلا شك في لزوم إتيانه؛ لاحتمال كونه نفسياً.

وعمدة ما قلنا: هو القطع بعدم تنجّز إرادة الشرط مع عدم تنجّز إرادة المشروط والترخيص في تركه. وقياس تنجّز الشرط مع عدم تنجّز تمام المركّب المشروط بتنجّز معظم أجزاء المركّب مع عدم تنجّز بعضها في غير محلّه.

إن قلت: إنّ العلم الإجمالي بأنّه: إمّا هذا المشكوك واجب نفسي أو ذاك الآخر كافٍ في تنجّزهما، فلا يجوز جريان البرائة حتّى في ذلك الآخر.

قلت: جريان حديث الرفع بالنسبة إلى المشكوك الغيرية لا يمكن؛ للعلم بأصل وجوبه، فيبقى الآخر شكّاً بدوياً، وتجري فيه بلا معارض.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قد أفاد إمكان وقوع مثل هذا الشكّ في محتمل الجزئية؛ بمعنى أن يشكّ في شيء أنّه واجب نفسي أو جزء من واجب نفسي مع العلم بأصل وجوبه، وزعم أنّه من قبيل ما نحن فيه.

وأنت خير: بأنّ محلّ كلامنا في دوران وجوب شيء بين كونه نفسياً أو غيرياً، وفي هذا الفرض يكون الوجوب على كلا التقديرين نفسياً، غاية الأمر أنّه على أحد التقديرين نفسي استقلالي وعلى الآخر نفسي ضمني.

فتلخص وظهر ممّا ذكرنا: أنّ جريان البرائة في هذه الصورة لا يخلو عن وجه وجهه، والمراد من البرائة في هذا المقام ليس هو حديث الرفع حتّى يكون من باب كزّ على ما قرّر، بل المراد هو أنّ العقل يحكم بعد لزوم الإتيان على تقدير كونه واجباً غيرياً بعد إجراء البرائة في النفسي المحتمل الوجوب، فلا يبقى إلا لزوم الإتيان على تقدير كون وجوبه وجوباً نفسياً، وحيث إنّ هذا التقدير مجهول فليس منجّزاً لهذا الاحتمال.

إن قلت: المنجّز لهذا الاحتمال هو العلم بأصل الوجوب المرّد بين كونه

وجوباً غيرياً أو نفسياً.

قلت: لا أثر لهذا العلم، الذي نعلم بعدم تأثيره في التنجيز على أحد التقديرين؛ أي كون وجوبه وجوباً غيرياً بعد إجراء البرائة في ذلك الآخر؛ أعني النفسي المحتمل الوجوب.

تذنيبان

الأول: استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيري وعدمه

الأول: في أنه هل الإتيان بالواجب الغيري يوجب استحقاق الثواب ومخالفته وعدم إتيانه يوجب استحقاق العقاب، وهو في كلا الموردين مثل الواجب النفسي، أم لا بل لا يكون امتثاله موجباً لترتب الثواب ولا مخالفته موجباً لترتب العقاب؟

وقبل تحقيق ما هو الحق في المقام نذكر:

أولاً: أن أصل الثواب والعقاب - حتى في الواجب النفسي - هل هو بالاستحقاق، أو من باب التفضل؟ وهذه مسألة اختلف فيها المتكلمون؛ فمنهم من قال بالأول وهم أغلب المتكلمين، ومنهم من قال بالثاني ومنهم المفيدون. والتحقيق في المقام: هو أن القائل بالاستحقاق إن كان يقول: إن العبد بواسطة إطاعة أمر المولى ونهيه أو أوامره ونواهيه يكون له حق على الله تعالى بأن يعطيه الثواب، مثل الأجير، الذي يعمل لشخص عملاً فيستحق بذلك العمل أجرة ويكون أجره في عهده، فمثل هذا المعنى في حقه تعالى واضح البطلان. نعم، استحقاق العقاب لا بأس بالقول به بهذا المعنى عند المخالفة وعدم إطاعة أوامره؛ لأن العقل مستقل في الحكم بأن كفران المنعم الحقيقي - الذي

ينتهي إليه جميع النعم، حتى نعمة وجود هذا الكافر للنعم - ظلم عليه، فيستحق العقاب لهذا الظلم. وأمّا إطاعة الأمر والنهي بالموافقة لهما فهي وظيفته وأداء الوظيفة لا يوجب أجراً. نعم، يوجب المدح والثناء عند العقلاء؛ بمعنى قابليته لهذا المعنى وأهليته عندهم لهما، لا بمعنى وجوبهما عليهما. فإطاعة العبد لمولاه لا يوجب أجراً عليه في نظر العقل.

نعم، بناءً على القول بتجسّم بعض الأعمال في عالم البرزخ أو الدار الآخرة - وقد دلّت على ذلك أخبار كثيرة في طرفي الثواب والعقاب، التي يعتبر عنها بالآثار الوضعية - يمكن القول بالاستحقاق بالنسبة إليها؛ بمعنى أنّ تلك المثوبات أو العقوبات نفس تلك الأعمال الحسنة تتشكّل هناك بهذا الشكل، وتشير إلى هذا المعنى أخبار وآيات كثيرة.

وإن كان يقول بمعنى قابليته وأهليته لذلك بواسطة أعماله الحسنة؛ بمعنى أنّ فيضه تعالى عامّ ولا بخل في المبدأ الفياض، فإذا لم تكن نفسه الدنسة أو الدنيئة الخبيثة مانعة عن صيرورته مورداً للألطاف الإلهية بواسطة كفره أو بعض المعاصي المانعة من قابليته للفيض الإلهي فيفيض الله عليه من أنواع الخيرات ما هو أهل لذلك وبمقدار قابليته.

فهذا حقّ لا إشكال فيه، لكن هذا هو عين التفضّل، ولا ينبغي أن يقع مثل هذا المعنى محلّ نزاع بين المتكلّمين ولا ينكره موحد، فضلاً عن المسلم. وجميع الإفاضات من المبدأ الفياض، سواء كان في دار الدنيا أم في النشأة الأخرى على هذا الشكل ومن هذا القبيل.

ثمّ إنّ يمكن أن يكون مرادهم من الاستحقاق هو وجوب الإعطاء على الباري - جلّ جلاله - من باب وعده؛ حيث إنّ تعالى وعد المتقين والمطيعين بالجنة وإنه لا يخلف الميعاد ووعدته وعد غير مكذوب.

وبعبارة أخرى: كما أنَّ أمره تعالى ونهيه من مقدمات إحداث الداعي للمكلف للفعل أو الترك، كذلك الوعد والوعيد أيضاً من مقدماتهما نحوهما، وخلف الوعد قبيح، فيجب عليه تعالى الوفاء بوعدده.

وأنت خير: بأنَّ هذا أيضاً لا ينافي التفضل، بل وعده الثواب على إتيان المأمور به وترك المنهي عنه، والكف عنه لتقوية الأمر في إحداث الداعي عين التفضل، وأما لزوم وفائه بوعدده -لقبح خلف الوعد- فلا ربط له بالاستحقاق أصلاً، كما هو واضح وظاهر.

والحاصل: أنَّ الاستحقاق بالمعنى الأول لا يمكن الالتزام به، وبالمعنيين الآخرين لا ينافي التفضل، وخصوصاً بالمعنى الأخير؛ لأنَّه عين التفضل.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: أمَّا الاستحقاق بالمعنى الأول فلا يمكن الالتزام به في الواجب النفسي، فضلاً عن الواجب الغيري. وأمَّا بالمعنى الثاني -أي بمعنى قابليته وأهليته لأن يثاب ويؤجر- فإن كان تحرّكه نحو إتيان الواجب الغيري ناشئاً عن قصده التوصل بذلك الفعل إلى إتيان الواجب النفسي للمولى والمطلوب الذاتي له فقطعاً تحصل له القابلية والأهلية للشواب؛ لأنَّه بصدد الإطاعة والانقياد، فإذا أتى بالمقدّمة بهذا القصد فكأنَّه من ذلك الحين شرع في إطاعة أمر مولاه وأظهر الانقياد له تعالى، وهذا يوجب قربه منه، وإذا قرب بتقرّبه فيستحقّ الفيض؛ بمعنى أنّه يكون أهلاً وقابلاً لهذا المعنى.

وأما إن كان تحرّكه نحو إتيانه عن دواعٍ أخر عقلانية أو شهوانية فلا وجه لصيرورته مقرباً من المولى، ولا يحصل له بذلك قرب أصلاً؛ لأنَّ المطلوب للمولى حقيقة وما هو غرضه وتترتب عليه المصلحة والمفسدة ليس إلّا الواجب النفسي، وأمّا مطلوبة الواجب الغيري فليس إلّا للوصول إلى ذاك؛ بحيث لو فرضنا حصوله بدون إتيان هذا الواجب الغيري لم يتعلّق به طلب أصلاً.

فالغرض والمقصود الحقيقي هو الواجب النفسي وهو المقرَّب، وأمَّا بإتيان الواجب الغيري فلا يحصل له قرب إلَّا بالشكل الذي ذكرنا. وقابليته وأهليته للفيوضات من لوازم قربه منه تعالى، حتَّى أنَّه لو أتى به بقصد أمره الغيري الأصلي لا التبعية يمكن أن يقال: إنَّه إن لم يرجع إلى قصد التوصل به إلى إتيان ما هو ذو المقدَّمة وما هو المطلوب بالذات - أعني الواجب النفسي - لا يكفي في كونه مقرَّباً.

فلو قال: «ادخل السوق واشتر اللحم» بحيث ندري بأنَّه لا غرض له في دخول السوق أصلاً، بل هو مطلوب لأجل اشتراء اللحم، فلو دخل السوق في الفرض بقصد أمر المولى له بالدخول ولكن ليس بناؤه على شراء اللحم مع علمه بأنَّ الدخول ليس مطلوباً ذاتياً نفسياً وإنَّما المطلوب الذاتي هو شراء اللحم، فمثل هذا الشخص لا يعدُّ مطيعاً ومنقاداً، مع أنَّه أتى بالمأمور به بالأمر الغيري بقصد أمره الغيري.

والسرُّ في ذلك: ما ذكرنا من أنَّ المطلوب الغيري ليس مطلوباً ذاتياً، بل إنَّما هو مطلوب بالعرض، فإذا لم يكن إتيانه بقصد التوصل إلى المطلوب الذاتي لا يعدُّ مطيعاً ومنقاداً لأمر مولاه. ولا يحصل له قرب بإتيان الواجب الغيري، ولو كان بقصد أمره الغيري.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب الغيري من قبيل المقدَّمات العقلية أو يكون من قبيل الشروط الشرعية كالاستقبال وطهارة البدن مثلاً. نعم، لو كان قصده من إتيان الشروط الشرعية التوصل بها إلى وجود تلك الخصوصية التي توجد في الواجب النفسي بواسطتها فهذا يرجع إلى ما ذكرنا من التوصل به إلى إيجاد الواجب النفسي، فيصير أهلاً لأن يثاب ويؤجر بذلك.

هذا كله بناءً على أن يكون الاستحقاق بمعنى القابلية والأهلية.

وأما الاستحقاق بالمعنى الثالث؛ أى بمعنى الوعد ولزوم الوفاء به من قبله تعالى، لئلا يلزم القبيح - وهو خلف الوعد - فلا بد من التمتع فى الأدلة الواردة فى هذا الباب، وأنه هل فيها ما يشمل بخصوصها أو عمومها ترتب الثواب على إتيان الواجب الغيرى ولو لم يأت به بقصد التوصل إلى الواجب النفسى أو لا؟ فنقول: أما الأدلة العامة الواردة فى هذا الباب فالوعد فيها غالباً يكون بعنوان المطيع والمنقاد وأمثالهما، وقد عرفت عدم شمول هذه العناوين لمن يأتى بالواجب الغيرى إلا إذا كان بقصد التوصل به إلى ذى المقدمة والواجب النفسى.

وأما الأدلة الخاصة فلو كان هناك دليل على ترتب الثواب على واجب غيرى من دون إتيانه بقصد التوصل به إلى الواجب النفسى فمثل هذا الدليل يدل على استحباب ذلك الواجب الغيرى نفسياً، كما هو الشائع فى الأخبار من بيان الاستحباب بلسان ترتب الثواب، ويكون من قبيل ذكر اللازم وإرادة الملزوم، كباب الكنايات، ولا ضير فى كون المستحب النفسى واجباً غيرياً ومقدمة لواجب نفسى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنه سواء قلنا بأن الثواب من باب الاستحقاق أو قلنا بأنه من باب التفضل، بأي معنى كان التفضل ممّا ذكرنا من المعنيين الآخرين لا يترتب الثواب على الواجب الغيرى إلا إذا أتى به بقصد التوصل إلى الإتيان بذى المقدمة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أيضاً: أنه لو أتى بالواجب الغيرى بهذا القصد - أى بقصد التوصل إلى الواجب النفسى - لا يكون له ثواب مستقل فى عرض الثواب على الواجب النفسى، بل إذا أتى به بهذا القصد يكون شروعاً فى امتثال الواجب النفسى وإطاعة له، فتوابه عين ذلك الثواب، وإلا فالمتصل التدريجى قابل

للقسمة إلى ما لا يتناهى، وتصدق الإطاعة على جميع الآنات من حين الشروع إلى حين الانقضاء.

فلو كان في كلِّ آنٍ يستحقُّ ثواباً غير ثواب الآن الآخر يلزم استحقاقه لثوابات كثيرة لا تحصى، وهو بعيد.

وأما ما ورد في زيارة مولانا سيّد الشهداء - صلوات الله وسلامه عليه - من أنَّ له بكلِّ خطوة حجة مقبولة وعمرة مقبولة^(١) فقد بينّا أنه ممّا يدلُّ على أنَّ هذه الخطوات مستحبّ نفسي، فيكون خارجاً عن محلِّ الكلام.

والحاصل: أنَّ الثواب الموعود على الواجب النفسي هو الذي يستحقُّه من أوّل شروعه في إتيان المقدّمة بقصد التوصل إلى إتيان ذي المقدّمة، وليس هناك ثواب آخر.

نعم، ربّما يزيد في ثواب ذي المقدّمة بواسطة كثرة المشقّة الحاصلة في مقام امتثال الواجب النفسي؛ لكثرة مقدّمات ذلك الواجب، أو لصعوبة مقدّمة من المقدّمات؛ بحيث لا بدّ له من تحمّل المشاقّ الكثيرة والجهد الطويل في تحصيل مثل تلك المقدّمة.

والحاصل: أنه كلّما كان تعب العبد أزيد وجهده أكثر في مقام إطاعة أوامر مولاه ونواهيه يكون أجره أكثر، وذلك بناءً على ما ذكرنا من أنَّ الاستحقاق بمعنى القابلية والأهلية واضح؛ لأنّه كلّما كان تعب أكثر تكون قابليته وقربه منه تعالى أزيد، ولعلّه إلى هذا يشير قوله ﷺ «أفضل الأعمال أحمرها»^(٢).

١ - راجع وسائل الشيعة ١٤: ٤٤٥، كتاب الحج، أبواب المزار، الباب ٤٥، الحديث ٢.

٢ - أنظر بحار الأنوار ٦٧: ١٩١.

الثانى : الإشكالات الواردة على الطهارات الثلاث

منها : أنه لا ريب فى استحقاق الثواب على فعلها كسائر العبادات ، مع أن أوامرها مقدّمية غيرية ، وقد تقدّم أن الأمر الغيرى توصّلى لا يوجب استحقاق الثواب على إتيان متعلّقه .

وأجيب عن هذا الإشكال بما تقدّم من استحقاق الثواب على إتيان الواجب الغيرى بقصد التوصل إلى الواجب النفسى ، الذى هو مقدّمة له .

وأنت خير : بعدم صحّة هذا الجواب ؛ لأنّ الإتيان بالطهارات الثلاث يوجب استحقاق الثواب إذا أتى بها بقصد القرية ، سواء قصد التوصل أو لم يقصد ، بل لو لم يقصد إلاّ صرف الكون على الطهارة يكفى فى صحّته وترتب الثواب على فعله ، فتأمل .

ومنها : أن أوامر الطهارات الثلاث غيرية ، والأمر الغيرى توصّلى لا يشترط فى امتثالها وسقوطها إتيان متعلّقها بقصد التعلّد والقرية ، مع أن الامتثال فى الطهارات الثلاث لا يتحقّق إلاّ بإتيانها بقصد القرية .

ومنها : أن ما هو المقدّمة بالحمل الشائع فيها ليس ذوات هذه الطهارات ، بل هي بما أنّها عبادات ؛ لما ذكرنا فى الإشكال الثانى من أنّه لا يتحقّق امتثالها إلاّ بقصد القرية ، فىكون الأمر الغيرى متعلّقاً بها بما أنّها عبادة . فيتوقّف الأمر الغيرى على عباديتها ، وعباديتها تتوقّف على هذا الأمر الغيرى ؛ لأنّه ليس هنا أمر آخر تتحقّق به عباديتها ، هذا .

مع أنّه يصحّ إتيانها بقصد امتثال ذلك الغيرى ولو لم يقصد أمراً آخر أصلاً ، ولو كان مناط عباديتها ذلك الأمر الآخر لما كان مناص وبداً إلاّ من إتيانها

بقصد ذلك الأمر الآخر .

وهذا الإشكال الثالث مع الإشكال الثاني من قبيل المنفصلة المانعة الخلوّ لا يجتمعان ، فإنّ مناط الثاني هو كونها واجبات توصّلية ومناطق الثالث كونها تعبدية ، فيرد الإشكال الثالث بعد الجواب عن الإشكال الثاني بقبول أنّها أمور عبادية ؛ ولذلك لا يمكن امتثالها إلّا مع إتيانها بقصد القربة .

وأجاب صاحب «الكفاية»^(١) عن هذه الإشكالات بالالتزام بأنّها مستحبّات نفسية يترتّب الثواب عليها ؛ لأنّها مستحبّات نفسية كسائر المستحبّات التي يستحقّ فاعلها الأجر والثواب ، واحتياج امتثالها إلى قصد القربة أيضاً من هذه الجهة .

وأما الجواب عن الإشكال الثالث فواضح من جهة أنّ عباديتها ليست متوقّفة على الأمر الغيري ، بل لو لم يتعلّق بها أمر غيري أصلاً ولم تكن هذه الأشياء ممّا يتوقّف عليها واجب نفسي لكانت نفسها راجحة مطلوبة ، غاية الأمر بالطلب الاستحبابي لا الوجوبي^(٢) .

وأوردوا على هذا الجواب إشكالات :

أحدها : أنّ الأمر الاستحبابي ينعدم حين مجيء الأمر الغيري الوجوبي ، وإلّا يلزم اجتماع الضدين ؛ لأنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها ، ولو باعتبار منشأ انتزاعها ومنشأ اعتبارها .

ثانيها : عدم التزامهم بالاستحباب النفسي للتيمّم .

ثالثها : أنّ قصد الأمر الغيري كافٍ في إتيانها من دون توجّه إلى استحبابها النفسي ، حتّى قال بعض الفقهاء^(٣) : إنّّه لو أتى بها بعد دخول الوقت

بنية الندب لا يصحّ، بل لابدّ من إتيانه فى ذلك الحين بنية الوجوب، وقال بعضهم لو دخل الوقت فى الأثناء يستأنف النية.

والجواب أمّا عن الأوّل: فبأنّ حقيقة الوجوب والاستحباب إن قلنا بأنّه عبارة عن نفس المرادية والمطلوبية والفرق بينهما بصرف الشدّة والضعف، فمجيء الوجوب لا يوجب انعدام واقع الإرادة الضعيفة، بل يوجب انعدام حدّ الضعف، كما هو الحال فى جميع موارد الاشتداد والحركة فى الكيف، فالعنب أو التمر، الذى يأخذ فى اشتداد الحلاوة بمجيء مرتبة أشدّ لا تنعدم ذات الحلاوة الضعيفة، بل الذى ينعدم هو حدّها العدمى وضعفها يتبدّل إلى القوّة.

وفى جميع الاستكمالات يكون الحال على هذا المنوال، فالنفس الإنسانية أيضاً فى استكمالها ووصولها إلى مرتبة قوية كاملة من مرتبة ضعيفة ناقصة لا ينقص منها شيء، بل كمال فوق كمال ولبس فوق لبس. فبناءً على هذا بعد مجيء الوجوب الغيرى لا ينقص من الإرادة الاستحابية شيء، بل تلك باقية وتشتدّ وتزيد على تلك المرتبة مرتبة أخرى، فينعدم حدّ الضعف ولا ينعدم أصل الإرادة الاستحابية.

وإن قلنا بأنّ الفرق بينهما ليس فى أصل الإرادة ولا فى مرتبتها من الشدّة والضعف، بل الفرق بوجود ترخيص فى الترك فى طرف الاستحباب دون الوجوب كما تقدّم فالأمر أوضح وأنّه بمجيء الوجوب لا ينعدم إلّا ذلك الترخيص، وأمّا أصل الإرادة فباقية بلا زيادة ولا نقص؛ لأنّ المفروض أنّها فى شيء واحد، هذا.

مع أنّ الوجوب الغيرى ليس فى عرض الاستحباب النفسى حتّى يلزم انعدامه بمجيء الوجوب، بل يكون الاستحباب النفسى بمنزلة الموضوع للوجوب الغيرى، فلا انعدام ولا اندكاك.

وبعبارة أخرى: الاندكاك يتوقّف على أمرين مفقودين في المقام:
 الأوّل: أن يكون متعلّق الإرادة الاستحابية والوجوبية واحداً.
 والثاني: أن يكون الفرق بينهما بالشّدّة والضعف، فحينئذٍ يندكّ الضعيف
 في القوي.

وفيما نحن فيه متعلّق الإرادة الاستحابية النفسية هو نفس الذات،
 ومتعلّق الإرادة الوجوبية الغيرية هو الذات المقيّدة بأن يؤتّى بها بقصد القرابة -
 أي الذات المقيّدة بكونها عبادة - فاختلف المتعلّقان بحسب الرتبة.
 وأيضاً قد تقدّم أنّ اختلاف الوجوب والاستحاب ليس بشدّة الإرادة
 وضعفها كما توهم، بل الإرادة في كليهما عبارة عن الشوق المؤكّد، وإنّما الفرق
 بينهما بالترخيص في الترك في الاستحاب دون الوجوب، وإلا من حيث شدّة
 الإرادة وضعفها لا فرق بينهما أصلاً، فليس هناك ضعيف وقوي حتّى يندكّ
 أحدهما في الآخر، ولا يلزم اجتماع المثليين ولا الضدّين؛ لاختلاف رتبة
 المتعلّقين، فيمكن القول بالاستحاب النفسي لها مع ثبوت الوجوب الغيري أيضاً
 لها، ولا يلزم محذور انعدام الاستحاب النفسي بعد مجيء الوجوب الغيري.
 وأمّا الجواب عن الثاني: فبأنّه يمكن استفادة استحاب التيمّم نفسياً أيضاً
 عن بعض أخبار الباب.

وأما عن الثالث: فبأنّه إذا رجع قصد الأمر الغيري إلى قصد التوصل
 بإتيانها إلى الواجبات النفسية التعبدية، التي هي مقدّمة لها فهذا هو عين العبادة
 ومقرّب من حين الشروع في هذه المقدّمات بهذا القصد، وأمّا إن كان المراد منه
 غير هذا المعنى فلا نسلم كفايته، بل يحتاج إلى قصد عباديتها في نفسها.
 وأمّا ما أفاد صاحب «الكفاية» رحمته في هذا المقام من أنّ قصد الأمر
 الغيري، مع أنّه توصلي يكفي من جهة دعوته إلى ما هو مقدّمة في الواقع

وبالحمل الشائع الصناعي؛ لأنَّ الأمر لا يدعو إلَّا إلى متعلِّقه، والمفروض أنَّ متعلِّقه ليس ذات هذه الأفعال المسماة بالطهارات الثلاث، بل هي مع قصد أمرها. فقصد أمرها النفسي منطوي في قصد أمرها الغيري^(١).

ففيه: أنَّه من الممكن الإتيان بها بقصد أمرها الغيري المتعلِّق في نظره بنفس ذوات هذه الأفعال من دون التفاته إلى أنَّ لهذه الأفعال أمراً نفسياً استحبابياً عبادياً، ومع الغفلة عن ذلك وعدم التفاته إليه أصلاً كيف يمكن أن يقال: إنَّ قصده منطوي في قصده؛ لأنَّ الأمر لا يدعو إلَّا إلى متعلِّقه.

ثمَّ إنَّ شيخنا الأستاذ رحمته صَحَّح عبادة الطهارات الثلاث بوجه آخر، حاصله: أنَّ الأمر المتعلِّق بذِي المقدَّمة كما أنَّه له تعلُّق بأجزاء المركَّب كذلك له تعلُّق بشرائطه، غاية الأمر الفرق بينهما أنَّ الأجزاء تحت الأمر قيدياً وتقييداً والشرائط تكون تحت الأمر تقييداً لا قيدياً.

فللشرائط أيضاً مثل الأجزاء حصَّة من الأمر المتعلِّق بالمجموع المركَّب، فإذا كان الأمر المتعلِّق بالمركَّب عبادياً فالأجزاء تصير بذلك الأمر عبادية، ولو كان ذلك بتوسيط جعل آخر وأمر آخر غير الأمر الأوَّل، الذي اصطلح عليه شيخنا الأستاذ رحمته وسماه بمتَّمَّ الجعل.

وكذلك الشرائط تصير أيضاً بنفس ذلك الأمر، الذي هو مناط عبادة الأجزاء عبادية، من دون احتياجها إلى أمر نفسي استحبابي مستقلٍّ، بل لو كان لها في حدِّ أنفسها مثل ذلك الأمر لاندكَّ ذلك الأمر الاستحبابي في ذلك الأمر الوجوبي، الذي هو مناط عبادة العبادة على مسلكه، بناءً على أن يكون الفرق بينهما بالشدَّة والضعف، لا بما ذكرنا من الترخيص في الترك وعدمه.

إن قلت : إذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون جميع الشرائط عبادة، مع أن الأمر ليس كذلك، ولا كلام في عدم عبادية سائر الشرائط ما عدا الطهارات الثلاث.

قلت : حيث إن العبادة تكون بأمر وجعل ثانوي وذلك الأمر الثانوي أيضاً مثل الأمر الأولي تابع للملاك فكل ما كان فيه ملاك العبادة يتعلّق الأمر به وإلا فلا، وملاك العبادة موجود في الطهارات الثلاث دون سائر الشرائط ؛ بمعنى أن الغرض والمصلحة القائمة بالواجب المركّب المترتبة عليه لا تترتب عليه إلا بإتيان الطهارات الثلاث من بين الشرائط بقصد القربة، وهذا الملاك ليس في سائر الشرائط.

وهذا المعنى الذي ذكره شيخنا الأستاذ رحمه الله يمكن تصويره في نفس الأجزاء أيضاً بأن يكون الأمر والجعل الثاني متعلقاً ببعض الأجزاء دون بعض آخر بالبيان الذي ذكرنا في الشرائط، ولكن هذا صرف فرض ؛ لأنه ليس في الواجبات الشرعية ما يكون بعض أجزائه عبادياً يلزم إتيانه بقصد القربة، وبعضها الآخر يكون توصلياً لا يلزم إتيانه بقصد القربة.

وأنت خير: بأن ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمه الله لا يتم إلا بناءً على بسط الإرادة النفسية المتعلقة بالمجموع المركّب على الشرائط، كما أنّها تنبسط على الأجزاء، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، ولا هو التزم به ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك فيكون حال الشرائط حال الأجزاء في أنّها واجبات نفسية، فلا يبقى مجال لوجوبها الغيري، لا لأنه يلزم اجتماع المثليين كما توهم ؛ لأنّ الوجوبين في رتبتين وليس في مرتبة واحدة حتّى يلزم اجتماع المثليين، بل للزوم اللغوية كما سيجيء في بحث مقدّمة الواجب إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكر في محله من أنّ التقيد بالنسبة إلى الشرائط الشرعية تحت

الأمر فليس معناه أن القيد تحت الأمر، وإلا لا يبقى فرق بين الجزء والشرط، مع أنه قد صرح في موارد عديدة بأن ذات الشرط خارجة عن تحت الإرادة قيدا، وإنما هو داخل تقيدا.

فالمراد منه أن متعلق الإرادة النفسية ليس هو ذات المأمور به مطلقاً، بل هي مقيدة بكونها مقارنة أو مسبوقة أو ملحوقة بكذا، فمعنى كون التقيد داخل تحت الأمر أن طبيعة المأمور به مقيدة ومضيق تحت الأمر لا مطلقة، فالتقيد الذي تحت الأمر من خصوصيات المشروط لا الشرط، وإلا فنفس التقيد معنى حرفي ليس قابلاً لأن يقع تحت الأمر مستقلاً، ومعلوم أنه ليس من خصوصيات الشرط.

فالإنصاف: أن ما أفاده شيخنا الأستاذ قد لا يمكن المساعدة عليه. وأما ما أفاده أستاذنا المحقق في مقام الجواب عن هذا الإشكال من أن الإرادة الغيرية تنبسط على ذوات هذه الأفعال وعلى قيد الدعوة، كما هو شأن كل إرادة متعلقة بمركب، سواء كانت أجزاء المركب كلها خارجية أو كان بعضها ذهنية كما في ما نحن فيه؛ حيث إن الجزء الذي هو قصد القرية أمر ذهني، ونفس هذه الأفعال - أي الغسلات والضربات على الأرض بالكيفية المخصوصة - أمور خارجية، فإذا انبسط على مجموع الأجزاء ف يأخذ كل جزء نصيبه ويصير واجباً ضمناً.

ومعنى هذا الكلام: أن إرادة مثل هذا المركب في الحقيقة تنحل إلى إرادتين: إحداهما متعلقة بذوات هذه الأفعال، والأخرى بإتيانها بقصد أمرها. وهاتان الإرادتان، اللتان انحلّت الإرادة المتعلقة بالمجموع إليهما طوليتان؛ لطولية متعلقتهما حيث إن الجزء الذهني من ذلك المركب ليس في عرض الأجزاء الخارجية بل نسبته إليها نسبة العرض إلى معروضه.

وبعبارة أخرى: قصد أمر الشيء ليس في عرض نفس الشيء، فإن تحقق ووجدت هناك إرادتان طوليتان: إحداهما تكون متعلقة بذوات هذه الأفعال، والأخرى بإتيانها بقصد أمرها، فالإرادة الأولى ليست متوقفة على أن يكون متعلقها متعلقاً للأمر؛ لأنها تعلقت بنفس الذات، والإرادة الثانية ولو أنها متوقفة على ثبوت أمر في الرتبة السابقة عليها ولكنها موجودة كذلك؛ وهي الإرادة المتعلقة بذوات هذه الأفعال في الرتبة السابقة على الإرادة الثانية، فلا دور.

وأنت خير: بأن الإرادة الشخصية الواحدة لا يمكن أن تتحلل إلى إرادتين طوليتين، وقياسها بباب انحلال العام الأصولي في غير محله؛ لأن الإرادة هناك متعلقة بالطبيعة السارية للطبيعة وجودات، فكأنها تعلقت بجميع تلك الوجودات. ففي الحقيقة هناك إرادات متعددة بصورة إرادة واحدة بخلاف ما نحن فيه، فليس هاهنا إلا إرادة واحدة في البين متعلقة بالمجموع المركب، هذا. مضافاً إلى أن تعلق الإرادة بالمجموع المركب لا يمكن إلا بعد فرض وجود أمر متعلق بذوات هذه الأفعال في الرتبة السابقة على هذه الإرادة، والمفروض أنه ليس غير هذه الإرادة إرادة أخرى في البين، فلا مناص إلا من الالتزام باستحباب هذه الأفعال الثلاثة في حد أنفسها مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيري بها.

إن قلت: بأن تصوّر الصلاة المأتي بها بقصد الأمر المتعلق بها بحيث يكون هو المحرك لإتيانها أمر ممكن معقول؛ إذ النفس من عالم السعة والحيطة، ولها أن تصوّر حتى عدمها، وأيضاً من الواضح المعلوم أن الإرادة التي ظرف وجودها الذهن لا يمكن أن تتعلق بوجود خارجي بدون توسيط صورة ذهنية؛ وذلك من جهة لزوم وجود العرض في وعاء وجود معروضه وعدم إمكان أن يكون العرض في وعاء كالذهن مثلاً، والمعروض في وعاء آخر كالخارج، وإلا

لم يتّحدا، وبناءً على هذا لابدّ أن تتعلّق الإرادة بالصورة الذهنية .
ففيما نحن فيه أيضاً كذلك يمكن تصوّر الوضوء المأتي به بقصد الأمر
المتعلّق به، وتعلّق الإرادة به أيضاً لاشكّ في إمكانه، وحيث إنّ تلك الصورة
الذهنية مركّبة من أمرين طوليين فلا يمكن أن لا تتخصّص الإرادة المتعلّقة بها،
فتكون قطعة من تلك الإرادة متعلّقة بالذات، وقطعة أخرى بكون الأمر المتعلّق
بها محرّكاً لإتيانها، هذا في مقام الجعل .

وأما في مقام الامتثال : فلو أتى بالذات بقصد تلك القطعة المتعلّقة بنفس
الذات فقد امتثل مجموع القطعتين ؛ لأنّ مفاد القطعة الثانية ليس إلاّ إتيان الذات
بقصد الأمر المتعلّق بها، وقد حصل ذلك على الفرض .

قلت : قد تقدّم في مبحث التوصلّي والتعبّدي عدم إمكان هذا المطلب،
وإن كان تصوير ذلك المعنى المركّب من الذات وقصد الأمر أمراً ممكناً لا ريب
فيه .

وهكذا لزوم تعلّق الإرادة بالصورة الذهنية وعدم إمكان تعلّقها بوجود
خارجي بدون توسيط الصورة الذهنية أمر مسلّم معلوم ؛ لما ذكر .
أما أولاً : فلأنّ باب القيد والمقيّد غير باب الأجزاء، وفي باب الأجزاء هذا
المطلب صحيح ؛ بمعنى أنّ الإرادة تنبسط على الأجزاء ويأخذ كلّ واحد منها
بحصّة منها؛ ولذلك تجري البرائة في الجزء المشكوك الجزئية ؛ لأنّ وجوب
سائر الأجزاء معلوم ووجوبه مشكوك فيه .

وأما في باب القيد والمقيّد فلا تنبسط الإرادة وليس هناك للذات وجوب
وللقيد وجوب، بل لهما وجوب واحد وتعلّقت بالمجموع إرادة واحدة غير
متخصّصة بحصص متعدّدة؛ ولذلك لا تجري البرائة بالنسبة إلى القيد إذا علم
إجمالاً بوجوب شيء بدون القيد الفلاني أو بوجوبه مقيّداً بذلك الشيء، بل

يكون من قبيل العلم الإجمالي بين المتباينين ؛ ولذلك أيضاً لا يجري حكم باب تبعض الصفقة في باب القيد والمقيّد، ولا تبعض الصفقة بالنسبة إلى الجارية المغنّية بأن يكون البيع صحيحاً بالنسبة إلى ذات الجارية وفاسداً بالنسبة إلى وصف الغناء، ويتبعض الثمن بالنسبة إليهما.

والسرّ في ذلك كلّهُ : أنّ القيد والمقيّد موجودان بوجود واحد عرفاً وإن كان بالدقّة العقلية لكلّ واحد منهما وجود ؛ لأنّ وجود العرض غير وجود الجوهر، ومعلوم أنّ ما نحن فيه من قبيل القيد والمقيّد ؛ لأنّ المفروض في كلام هذا القائل هو أنّ متعلّق الإرادة هو ذوات هذه الطهارات الثلاث مقيّدة بأن يكون إتيانها بمحرّكية أمرها المتعلّق بها، فليس قصد أمرها - أي كونه محرّكاً لإتيانها - إلّا قيداً لمتعلّق الإرادة وليس من أجزاء المتعلّق. نعم، هو جزء تحليلي عقلي مثل «الرقبة المؤمنة».

وأما ثانياً: فلما تقدّم في مبحث التوضلي والتعدي من أنّ الموضوع للتكليف بكلاً معنييه - أي بمعنى المكلف وشرائطه من كونه عاقلاً بالغاً حرّاً مستطيعاً مثلاً، كما في توجّه تكليف الحجّ، وبمعنى متعلّق المتعلّق كالسادات والعلماء في قوله «أكرم العلماء والسادات» - لا بدّ وأن يؤخذ مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم حتّى يحكم عليه. ففي المثاليين لا بدّ وأن يفرض وجود الحرّ البالغ العاقل المستطيع حتّى يحكم عليه بوجوب الحجّ، وأيضاً لا بدّ وأن يفرض وجود العلماء والسادات حتّى يحكم بوجوب إكرامهما، فلا يمكن أن يتحقّق الشيء، الذي لا بدّ وأن يكون في الرتبة السابقة على الإرادة بنفس الإرادة.

التقسيم الرابع : في التعيني والتخييري

الواجب التعيني ما لا بدل له في مقام الامتثال ، بل يتعين عليه هو بنفسه ، والتخييري هو ما يكون المكلف مخيراً بين أن يأتي به أو بما جعل بدلاً منه .

وفي بيان حقيقة هذين القسمين من الواجب احتمالات بل أقوال :

الأول : ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ رحمته من أن متعلق الإرادة في الواجب التخييري هو الأمر المردد بين أمرين أو أكثر ، وقال بالفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية ، وأن الأخيرة لا يمكن أن تتعلق بالأمر المبهم ولكن الأولى لا مانع من تعلقها به .

والسّر في ذلك : أن الإرادة التكوينية محرّكة لعضلات المرید نحو الفعل ، وتحرك العضلات نحو المردد غير معقول .

وأما الإرادة التشريعية ، التي تكون لإحداث الداعي للمكلف نحو الفعل كما أنه يمكن أن تتعلق بشيء معين لتوجيه المكلف نحو إتيانه كذلك يمكن أن تتعلق بأمر مردد بين أمرين أو أكثر ؛ بمعنى أن المطلوب ليس خصوص هذا ولا خصوص ذاك ، بل المطلوب أمر مبهم قابل للانطباق على كلّ واحد منهما أو منها .

وبعبارة أخرى : الإرادة التشريعية كما أنها يمكن أن تتعلق بالكلّي بحذف جميع الخصوصيات ، بل غالباً تكون كذلك ؛ لأنّ متعلق الأوامر غالباً الطبائع المجردة عن الخصوصيات والعوارض المشخّصة ، بخلاف الإرادة التكوينية ؛ حيث إنها لا يمكن أن تتعلق إلا بالفرد ؛ لامتناع وجود الكلّي في الخارج بدون الخصوصيات ، فليكن الأمر هاهنا أيضاً كذلك ؛ أي يكون متعلق الإرادة

التشريعية أمراً مبهماً، ولو كان هذا الأمر بالنسبة إلى الإرادة التكوينية غير ممكن؛ لما ذكرنا.

والحاصل: أنّ الوجدان أقوى شاهد في الفرق بينهما، ألا ترى أنّ الإرادة التشريعية تنقسم إلى تعبدية وتوصّلية؟ ولكن هذا التقسيم لا يجري في التكوينية.

وهذه الأمور تدلّ على أنّ قياس إحدى الإرادتين بالأخرى من جميع الجهات والحيثيات ليس في محله، بل قد تكون لكلّ واحدة منهما جهة خاصة مخصوصة بها دون الأخرى، كما في هذا المقام حيث إنّ التشريعية يمكن أن تتعلق بأمر مبهم مردّد بين عدّة أشياء، ولا يمكن ذلك في التكوينية؛ ولذلك ترى أنّ أمر المولى عبده بأحد الشيئين أو الأشياء ممكن وواقع في الأوامر العرفية، من دون احتياج إلى انتزاع مفهوم كليّ مثل مفهوم أحدهما؛ حتّى يكون ذلك المفهوم الكليّ للإرادة متعلّقاً، فإنّ العرف لا يلتفتون إلى أمثال هذه العناوين أصلاً.

والحاصل: أنّ متعلّق الإرادة التشريعية عند شيخنا الأستاذ رحمته واقع أحدهما - أي هذا الخاصّ أو ذاك الخاصّ - وهكذا لو كانت أطراف التخيير أكثر من اثنين.

وأنت خبير: بأنّ المردّد لا وجود له في الخارج، وهكذا واقع أحدهما بوصف أنّه مردّد. نعم، يمكن أن يكون مفهوم أحدهما بما هو حاكٍ عن كلّ واحد منهما ومنطبق على الاثنين على البدل متعلّقاً للإرادة، ولكن هذا غير أحدهما المردّد بل هو جامع انتزاعي، وكلّ واحد منهما مصداقه، فيكون حاله من هذه الجهة كسائر الجوامع فيما إذا تعلّقت الإرادة بصرف الوجود من الطبائع المأمور بها؛ حيث تنطبق على كلّ فرد من أفراد تلك الطبيعة وذلك الجامع.

وهذا مطلب آخر غير ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته.

وأما ما أفاده من الفرق بين الإرادتين من عدم إمكان تعلّق التكوينية بالمرّدّد وإمكان تعلّق الأخرى.

فليس كما ينبغي؛ وذلك لأنّ الإرادة التشريعية أيضاً لا يمكن أن تتعلّق بالمرّدّد؛ لما تقدّم من أنّ إرادة المأمور في مقام الامتثال لا بدّ وأن تتعلّق بعين ما تعلّقت به إرادة الأمر؛ لأنّه لا معنى للامتثال إلّا إتيان مراد المولى، وإتيان مراده بالاختيار لا يمكن إلّا بتعلّق إرادته بما تعلّقت به إرادة المولى.

وبعبارة أخرى: تعلّق إرادة المولى بشيء إنّما يكون ويتحقّق لأجل أن يكون محرّكاً للعبد نحو إرادة نفس ذلك الشيء، لا إلى شيء آخر، فلا بدّ وأن يكون ذلك الشيء، الذي أراده المولى قابلاً لأن تتعلّق به إرادة العبد، ففي كلّ إرادة تشريعية لا بدّ وأن تكون هذه القابلية.

فتنتج هذه المقدمات: أنّ كلّ ما لا يمكن أن تتعلّق به إرادة تكوينية لا يمكن أن تتعلّق به إرادة تشريعية.

وأما ما أفاده من الفرق بينهما بإمكان تعلّق التشريعية بالكلّي دون التكوينية.

ففيه: أنّ الإرادة التكوينية أيضاً قد تتعلّق بالكلّي والتشخص يكون مراداً بالعرض؛ بمعنى أنّ الكلّي حيث لا يمكن أن يوجد بدون الخصوصيات والعوارض المشخّصة في الخارج فتقع متعلّقة للإرادة بواسطة ملازمة وجودها لوجود الكلّي وبالتبع، وإلّا فالإرادة من العاقل الحكيم لا تتعلّق بشيء جزافاً، فإذا كانت المصلحة الموجبة لتعلّق الإرادة في نفس الطبيعة ولم يكن للخصوصيات والعوارض المشخّصة دخل فيها أصلاً فلا محالة المراد بالذات يكون نفس الطبيعة والملازمات تكون مرادة بالعرض وبالتبع؛ لعدم انفكاكها عن

تلك الطبيعة وذلك الكلّي * .

وأما ما أفاده من الفرق بأن التشريعية تنقسم إلى التعبدية والتوصلية دون التكوينية .

ففيه : أن التعبدية بناءً على ما هو التحقيق - وهو الذي اختاره أيضاً - ليست لونا للإرادة حتى تكون موجبة لتقسيم الإرادة بقسمين ، حتى تقول بوجود هذا التقسيم في التشريعية دون التكوينية ، بل التعبدية تحصل بوجود إرادتين : إحداها متعلقة بذات العمل والأخرى بإتيانه بقصد مراديته بتلك الإرادة المتعلقة بذات العمل .

والحاصل : أن هذه الفروق المذكورة ليست فروقا بينهما ، ولو سلم صحة هذه الفروق فمع ذلك ليس فرق بينهما من ناحية إمكان تعلق إحداها بالأمر المبهم دون الأخرى ، بل كلتاها لا يمكن أن تتعلقا بالأمر المبهم ، ولا اختصاص لذلك بالإرادة التكوينية .

الثاني : ما ذهب إليه أستاذنا المحقق رحمته من تعلق الإرادة بكل واحد من الطرفين أو الأطراف ، غاية الأمر كل واحدة من الإرادتين أو الإرادات ليست إرادة تامة ، بل كلها تكون ناقصة ؛ بمعنى أن كل واحدة منهما لا توجب سد جميع أبواب عدم متعلقه ، بل تسد أبواب عدمه إلا باب عدمه في ظرف وجود

* - ولكن يمكن أن يقال : إن الإرادة التكوينية التي تكون مستتعبة لتحريك العضلات هو حملة النفس الذي هو من مقولة الفعل ، فقهر الإرادة تكون عين المراد وهو في عالم الخارج ، وعليه لا يعقل أن يتعلّق بالكلّي . نعم لو قلنا إن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكّد - الذي هو من مقولة الكيف - لا يكون في عالم الخارج ، لكن التحقيق هو القول الأول ، وبه التزم المحقق النائيني رحمته .

الطرف الآخر* .

وبعبارة أخرى : تحريكها للمكلف نحو الفعل ليس تحريكاً تاماً ؛ بحيث يحركه نحوه في جميع الظروف والحالات ، بل لا تحريك لها في حال وجود الطرف الآخر . فالقول بأنها ناقصة باعتبار نقص في تحريكها وداعويتها في بعض الظروف والحالات ، ونتيجة هذا القسم من الإرادة أنه يجوز ترك الآخر أو الآخرين عند وجود بعض الأطراف ، ويلزم فعله عند ترك الآخر أو الآخرين ، ولو ترك الجميع يأتى بعصيانه وعدم امتثاله للإرادة الفعلية .

نعم ، لازم هذا الكلام ورود إشكال : وهو تعدد العقاب عند عدم الإتيان بالجميع .

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال أولاً : بأنه لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب لأجل مخالفته وعدم امتثاله للإرادات المتعددة . وثانياً : بأن العقاب تابع لفوت المصلحة الملزمة ؛ أي المصلحة التي يجب ويلزم تحصيلها .
ففيما نحن فيه : إن قلنا بأن مصلحة جميع الأطراف واحدة فلم تفت إلا مصلحة واحدة ، فلا يكون إلا عقاب واحد .

وإن قلنا بتعددتها ولكن لا يجتمع الكل في عالم الوجود بل بينها تضاد في الوجود فلم تفت أيضاً إلا مصلحة واحدة . وإن كان هذا الاحتمال فيما نحن فيه غير صحيح ؛ لأنه في الواجبات التخيرية الواردة في الشرع يمكن الجمع بينها ، بل يكون الجمع في بعض الموارد كخصال الكفارات أفضل وأولى .

وإن قلنا بتعددتها وإمكان اجتماعها فعلى هذا الفرض وإن فاتت مصالح

* - وإن شئت قلت : يكون هناك إرادتين أو إرادات أو تكليفين أو تكاليف ناقصة بضدين .

متعددة لكن حيث إنَّ كلَّها غير لازمة التحصيل ، بل إيجاد إحداها كان كافياً عند المولى بحيث لم يكن مطالباً بالبقية لو كان يأتي بإحداها فلا يستتبع إلاَّ عقاباً واحداً ؛ وذلك لأنَّ فوت المصلحة التي يجب تحصيلها يكون مستتبعا للعقاب ، لا فوت كلِّ مصلحة .

نعم ، الإشكال الذي في هذا الوجه هو أنَّه لا نفهم من النقصان والتمامية في الإرادة إلاَّ ضعف الشوق وتأكُّده ، كما فرَّق جماعة بين الوجوب والاستحباب بهذا المعنى .

ونحن ، وإن أنكرنا هذا المطلب وقلنا بأنَّ الإرادة هي الشوق المؤكَّد المستتبع لتحريك العضلات ، ولو لم يصل إلى هذه المرتبة فليس بإرادة كما أنَّ الزائد على هذه المرتبة - لو قلنا بإمكانه - يكون خارجاً عن حقيقة الإرادة . وأمَّا النقصان بمعنى عدم داعويتها وتحريكها مع وجودها بالنسبة إلى متعلَّقاتها فغير معقول ، ولا يمكن إلاَّ بتقييدها بغير حال وجود الطرف ، فيرجع هذا إلى وجه آخر في معنى التخييري سنبينه إن شاء الله تعالى .

وبعبارة أخرى : لا يعقل أن تكون الإرادة المتعلَّقة بشيء موجودة ولا تكون مقيدة بقيد بل كانت مطلقة ، ومع ذلك لا تكون لتلك الإرادة محرَّكية وداعوية ، وهل هذا إلاَّ خلف ومناقضة واضحة ؟

فتصحیح الواجب التخييري بنقص الإرادة المتعلَّقة بكلِّ واحد من الأطراف ممَّا لا يمكن المساعدة عليه * .

* - مضافاً إلى أنَّ نقص الإرادة وضعف الشوق المؤكَّد في جانب الباري تعالى لا معنى له ، ولا يعقل الإيحاء إلى النفس النبوي أو الولوي على نحو النقص في الإرادة . ولنا معه كلام طويل وطور آخر من الكلام لا يسع المقام .

الثالث: أن كل واحد من الأطراف واجب ومتعلق للإرادة التامة، غاية الأمر أن متعلق كل واحدة من الإرادتين ليس مطلقاً واجباً، بل وجوب كل واحد منهما مشروط بعدم وجود الآخر، فلا إطلاق في وجوب كل واحد منهما يشمل حتى حال وجود الآخر.

ونتيجة هذا القسم من الوجوب أنه لو ترك الجميع عصي الجميع، وأما لو أتى بواحد من الأطراف فلم يعص أصلاً؛ لأن شرط وجوب الباقي ما حصل؛ وهو عدم الإتيان بما عداه.

واعترض على هذا الوجه بوجوه:

أحدها: أنه مستلزم لاجتماع النقيضين؛ لأن وجوب كل واحد منهما متأخر عن عدم الآخر؛ لأن المفروض أنه مشروط به والمشروط متأخر عن شرطه، وعدم كل واحد منهما في رتبة وجود نفسه؛ لأن النقيضين في مرتبة واحدة، فينتج أن وجوب كل واحد منهما متأخر عن وجود الآخر، فيكون موقوفاً على وجود الآخر والحال أنه موقوف على عدمه، فيلزم اجتماع النقيضين.

وأنت تعلم: بأن هذه مغالطة واضحة؛ لأن ما في رتبة علّة الشيء وأجزاء علّة الشيء ليس علّة ولا جزء علّة للشيء. فما في رتبة الشرط ليس بشرط ولا ممّا يتوقف عليه الشيء من حيث إنه في رتبته، بل لو كان لابد وأن يكون لجهة وخصوصية في نفسه.

وظهر ممّا ذكرنا: عدم ورود إشكال الدور أيضاً بأن يقال: إذا كان وجوب كل واحد منهما متوقفاً على عصيان الآخر ومتأخراً عنه فيكون متوقفاً على وجوب الآخر؛ لأن العصيان لا يتحقق إلا بعد وجود الأمر والوجوب، فيكون وجوب كل واحد منهما متوقفاً على وجوب الآخر، وهذا دور؛ وذلك لأن

وجوب كل واحد منهما ليس متوقفاً على عصيان الآخر، بل على عدم الإتيان بالآخر. ومثل هذه المغالطات الواضحة ينبغي أن يعرض عنها ولا يذكر.

ثانيها: أنه مستلزم لتعدد العقاب عند ترك الجميع؛ لحصول شرط وجوب الكل. وهو عدم وجود سائر الأطراف وما عداه.

وفيه: ما ذكرنا في جواب هذا الإشكال على الوجه الثاني من وجوه تصوير التخييري، الذي ذهب إليه أستاذنا المحقق رحمته فلا نعيد.

ثالثها: أن هذا الوجه لا يكون صحيحاً إلا فيما إذا كانت هناك ملاكات متعددة لا يمكن جمعها؛ لتضادها في عالم الوجود؛ بمعنى أن وجود أحدها مانع عن استيفاء الآخر أو الأخر.

وبعبارة أخرى: لكل واحد من الأطراف ملاك يختص به، ولكن استيفاء كل واحد منها مانع عن إمكان استيفاء الآخر، فقهرراً الإرادة التي تتبع مثل هذه الملاكات لا يمكن أن تكون مطلقة؛ لأن الإرادة تتبع الملاكات تبعية المعلول للعلّة، وتتحقق لأجل تحصيل الملاك.

فإن لم يمكن تحصيله إلا في ظرف عدم وجود الآخرين - كما هو المفروض في المقام - فقهرراً تعلق الإرادة بكل واحد من الأطراف لابد وأن يكون في ظرف عدم الأطراف الأخر، وإلا يلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علته، وهو محال.

فإذا كان هذا هو مبنى الواجب التخييري - أي كان وجوبه مشروطاً بعدم وجود الطرف الآخر - فترد عليه إشكالات:

أولاً: أنه لا يتوقف الواجب التخييري على أن يكون لكل واحد من الأطراف ملاك يخصه، بل من الممكن أن يكون هناك ملاك واحد قائم بجميع الأطراف، ولو كان باعتبار وجود جامع بينها، حتى لا يلزم صدور الواحد عن

الكثير. وإذا كان الأمر كذلك وأمكن أن يكون فلا معنى لأن يقال: إن الواجب التخييري هو ما يكون وجوبه مشروطاً بعدم الطرف الآخر، بل لابد وأن يوجه بوجه آخر ينطبق على هذا المعنى، بأن يقال مثلاً: إن الواجب التخييري هو ما تكون الإرادة تعلقت بأمر مبهم بين أمرين أو أكثر من الأمور التي يكون ذلك الملاك الواحد قائماً بها.

وأنت خبير: بأن وحدة الملاك وتعدده ليس مناط اشتراط الوجوب بعدم وجود الطرف الآخر، بل المناط كل المناط فيه هو أن يكون وجود الملاك القائم بأحد الأطراف كافياً في الوفاء بغرض المولى؛ بحيث لا يكون تحصيل الملاكات الأخر أو الوجودات والأفراد الأخر من ذلك النوع من الملاك لازماً وواجباً، وإن كان ربّما لا يخلو من رجحان غير واصل إلى درجة اللزوم، وهذا يكون منشأ لاستحباب الجمع.

فلا فرق في إمكان اشتراط الوجوب في أحد الأطراف بعدم الأطراف الأخر بين أن تكون هناك ملاكات من أسنخ متعددة لا يمكن اجتماعها، أو يمكن ولا يجب، وبين أن يكون ملاك واحد بحسب السنخ والنوع لا يمكن اجتماع أفرادها أو لا يجب.

فهذا الإشكال لا يرد على هذا الوجه. وصرف إمكان أن يكون ملاك الواجب التخييري بذلك الشكل، الذي ذكره المستشكل لا يوجب بطلان هذا الوجه في بيان حقيقة الواجب التخييري.

ثانياً: أنه على فرض تعدد الملاكات في الأطراف مع تزامنها في عالم الوجود لا يمكن أن يكون كل واحد منها ملاكاً تاماً مستتباً للحكم الشرعي؛ لابتلاء كل واحد منها بالمزاحم.

وبعبارة أخرى: جميع هذه الملاكات لا يمكن تحصيلها، فالمستتب

للكم الشرعي في الحقيقة هو أحد هذه الملاكات القائم بأحد هذه الأطراف، فلا يمكن إلا جعل حكم واحد متعلق بأحد هذه الأطراف لا حكمين بنحو الاشتراط، كما هو المفروض في هذا الوجه.

ولا يقاس بباب تراحم الحكمين والواجبين المتساويين في الملاك؛ حيث نقول هناك بتقييد كل واحد من الخطابين بعدم وجود متعلق الآخر؛ لأن ملاك كل واحد من الحكمين هناك تام والتقييد إنما جاء من ناحية العجز وعدم القدرة؛ إذ فعلية الخطاب منوطة بأمرين: كون المأمور به ذا ملاك تام، وكونه مقدوراً للمكلف، وبانعدام كل واحد من هذين ينعدم الخطاب.

كما أنه لو كان ذو الملاك التام مقدوراً في بعض الأحيان والظروف دون بعض آخر فلا محالة يتقيد الخطاب وبصير مشروطاً بتلك الحال وذلك الظرف، كما هو الحال في باب تراحم الحكمين. ولا معنى لسقوط الخطابين بعد وجود الملاك التام في كل واحد من المتعلقين، بل لابد من تقييد الخطاب بمقدار العجز؛ إذ الضرورات تتقدر بقدرها.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ وذلك لعدم وجود ملاك تام في كل واحد من الطرفين أو الأطراف؛ لابتلاء كل واحد منها بالمزاحم، وإلا كان كل واحد منها واجباً تعييناً لا تخييراً؛ لوجود القدرة وإمكان الجمع مع وجود الملاك التام، وقد ذكرنا أن فعلية الخطاب منوطة بهذين الأمرين.

وفيه: ما ذكرنا من أن اشتراط الخطاب هاهنا ليس من جهة عدم القدرة، ولا من جهة قصور في الملاك، بل التقييد والاشتراط من جهة وفاء كل واحد من الملاكات بالغرض وعدم لزوم الجمع بينها مع إمكانه بل مع رجحانه في بعض الأحيان، ولذلك يستحب الجمع في بعض الموارد. وأمّا احتمال كون كل واحد من الملاكات وافياً بالغرض مضرراً بكونه ملاكاً تاماً فمما لا يصغى إليه أصلاً.

ثم إن لازم هذا الوجه هو أنه لو جمع بين الأطراف في الوجود دفعة لما أتى بما هو مصداق الواجب؛ إذ الواجب هو كل واحد منها في ظرف عدم الآخر، وها هنا ليس كذلك. وأمّا لو أوجدهما تدريجاً ومرتّباً فالأوّل مصداق للواجب دون ما هو بعده؛ لوجود الشرط في الأوّل دون الباقي. وهذا أمر ليس فيه كثير إشكال، غاية الأمر أنه في الفرض الأوّل وإن أتى بما ليس مصداقاً للواجب لكن أتى بما هو محض للغرض، ومع حصوله يسقط الأمر والوجوب لا محالة؛ وذلك لزوال المعلول بزوال العلّة.

الرابع* : إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، بأن يقال: إن غرض الأمر من وجوب الطرفين أو الأطراف شيء واحد، وذلك الغرض الواحد يحصل بفعل كل واحد من هذه الأطراف، فلا بدّ وأن يكون بين هذه الأطراف جامع يكون بذلك الجامع مؤثراً في هذا الغرض الواحد، وإلا يلزم صدور الواحد عن المتعدّد، وهو في الاستحالة كصدور المتعدّد عن الواحد. وإذا كان جامع في البين ففي الحقيقة متعلّق التكليف والإرادة ذلك الجامع، والعقل يخيّر المكلف بين إيجاد ذلك الجامع في ضمن أي خصوصية أراد.

فالخصوصية ليست داخلية في ما هو متعلّق الأمر الشرعي، كما هو الحال في جميع التخييرات العقلية؛ حيث إنّ الأمر والإرادة تعلّقت بالجامع والطبيعة، والخصوصيات الفردية خارجة عن المطلوب وليست مقومة له، بل إنّما هي ملازمة له في الوجود الخارجي. وهذا هو مناط الفرق بين التخييرين، ففي التخيير العقلي كما ذكرنا الخصوصية خارجة عن المطلوب، وفي التخيير الشرعي خصوصيات الأطراف داخلية فيه.

وفيه أولاً: أنّ وجود الجامع بين الأطراف ليس ممّا لا بدّ منه، وبرهان عدم إمكان صدور الواحد عن المتعدّد في الوحدة النوعية غير تامّ.
وثانياً: ليس كلّ جامع ممّا يمكن أن يكون متعلّقاً للإرادة ومورداً للتكليف، بل لا بدّ وأن يكون جامعاً قريباً عرفياً يكون حاله بالنسبة إلى الأطراف حال سائر الطبائع بالنسبة إلى أصنافها وأفرادها.
وبعبارة أخرى: يكون فعلاً اختيارياً ينطبق على أطراف التخيير انطباق الكلّي الطبيعي على أفرادها، والبرهان المذكور - على فرض تماميته - لا يفيد ثبوت مثل هذا الجامع.

وثالثاً: أنّ هذا خلاف ظاهر أدلّة الواجب التخييري: إذ ظاهر كلمة «أو» في قوله «افعل هذا أو ذاك» أنّ خصوصية كلّ واحد من الأطراف مرادة، لا أنّ الإرادة تعلّقت بالجامع بينهما وعقله يختّره بين إيجاد ذلك الجامع في ضمن هذه الخصوصية أو تلك.

الخامس: أنّ متعلّق الإرادة هو الكلّي الانتزاعي، لا الجامع الملاكي؛ وهو مفهوم أحدهما أو أحدها مثلاً.

وفيه: أنّ الإرادة تتبع ما فيه المصلحة، ولا شكّ في أنّه لا مصلحة في ذلك المفهوم الانتزاعي، فلا بدّ وأن تكون الإرادة في مقام اللبّ متعلّقة بمحكي هذا العنوان، فيرجع إلى أحد الوجوه الآخر؛ وذلك لأنّ محكي هذا المفهوم الانتزاعي ليس إلّا هذه الأطراف، وإنّما الكلام في كيفية تعلّق الإرادة وأنّها بأيّ نحو تعلّقت بها، هذا.

مضافاً إلى عدم مساعدة ظواهر أدلّة التخيير الشرعي لهذا المعنى، وأنّ متعلّق الإرادة في قوله «افعل كذا أو كذا» هو مفهوم أحدهما، بل ظاهره إرادة كلّ واحد في ظرف عدم الآخر.

السادس: أن يكون كل واحد من الأطراف واجباً على التعيين، وإنما يسقط وجوب باقي الأطراف بعد الإتيان بأحدها.

وفيه: أنه لو كان كل واحد من الأطراف وافياً بغرضه فلا وجه لوجوب كل واحد منهما تعييناً مطلقاً؛ لأن المفروض أن الأمر لا يريد سائر الأطراف في ظرف وجود أحدها، فلا محالة تنقيد الإرادة في كل واحد منها بعدم وجود الأطراف الأخر.

وهذا هو الوجه الثالث الذي تقدّم واخترناه وإن لم يكن وافياً بغرضه، بل كان في كل واحد ملاك تامّ مستقلّ، فلا وجه لسقوط وجوب الأطراف الأخر بصرف إيجاد أحدها.

السابع: أن الواجب هو المعين عند الله وفي علمه - تبارك وتعالى - وإنما الترديد حصل عندنا.

وفيه: أن إرادته تعالى بالنسبة إلى أفعال المكلفين - كأفعاله التكوينية - لا بدّ عن ملاك ومصلحة، فإن كان الملاك والمصلحة في أحدهما المعين فلا بدّ وأن يكون هو متعلّق الإرادة تعييناً، ولا يبقى حينئذٍ معنى ومجال للترديد والأمر من طرفه تعالى بصورة التخيير والترديد، بل يجب أن يكون بصورة البتّ والتعيين.

وإن لم تكن المصلحة في أحدهما المعين، بل كان كل واحد من الأطراف مشتملاً على مصلحة وافية بالغرض من الأمر به - كما هو كذلك، وإلا يلزم تفويت المصلحة في إبراز الأمر وإظهاره بصورة التخيير والترديد - فلا وجه لسقوط وجوب الآخر بإتيان أحد الأطراف لو كان الملاك في كل واحد منها تاماً مستقلاً، سواء وجد الملاك الآخر أو لم يوجد.

وأما لو كان كل واحد من الملاكات وافياً بالغرض؛ بحيث يستغني

الغرض عن الأطراف الآخر فلا وجه لكون أحدها المعين واجباً في علم الله تعالى، بل لابد من وجوب كل واحد منها في ظرف عدم وجود الأطراف الآخر، كما تقدّم في الوجه الثالث الذي اخترناه.

وهذا الكلام له وجه في مورد العلم الإجمالي بوجوب أحد الشيئين في الشبهة الحكمية؛ حيث إنّ التردد في مقام الإثبات والتعيين في مقام الثبوت، لا في الخطابات الصادرة بنحو التخيير من قبل نفس الشارع.

ثمّ إنّه هل يمكن في الواجب التخييري أن يكون التخيير بين الأقل والأكثر أم لا؟ والمقصود من التخيير هو التخيير الشرعي، وإلاّ فإمكان التخيير العقلي - خصوصاً فيما يوجد دفعة لا تدريجاً - في غاية الوضوح. والتخيير الشرعي أيضاً إذا كان بين الأقل بشرط لا وبين الأكثر - كالتخيير بين القصر والإتمام في أماكن التخيير - لا مانع منه، لكنّه في الحقيقة يكون من قبيل التخيير بين المتباينين؛ لأنّ الشيء بشرط لا مباين معه بشرط شيء؛ لتباين القيدتين والاعتبارين.

وأما التخيير بين الأقل لا بشرط عن الزيادة وبين الأكثر - تخييراً شرعياً - فلا يخلو عن إشكال، من جهة أنّه في التدريجيات يحصل الغرض. والواجب دائماً - خصوصاً في التدريجيات، التي أجزاؤها وأبعاضها منفصلة بعضها عن بعض - قبل الأكثر، فيسقط الأمر بإتيان الواجب، فلا يبقى وجه لوجوب الباقي، فلا يجتمع وجوب الأقل لا بشرط مع وجوب الأكثر.

وأما وجه عدم إمكانه في الدفعيات؛ فلأنّه يجوز ترك الزائد على الأقل لا إلى بدل. وكلّ واجب - سواء كان واجباً نفسياً مستقلاً أو كان جزءاً واجباً للواجب؛ أي كان واجباً ضمناً - إمّا لا يجوز تركه أصلاً كما هو الحال في الواجب التعيني مستقلاً كان أو جزءاً، أو يجوز ولكن إلى بدل كالواجب

التخييري مستقلاً كان أو جزءاً، كالسورة في الصلاة مثلاً، هذا.
ولكن يمكن أن يقال في الدفعيات: إنه لو كانت هناك مصلحة قائمة بالأقلّ ومصلحة أخرى قائمة بالأكثر، وكلّ واحدة من المصلحتين وافية بغرض الأمر فلا محالة تتعلّق الإرادة بهما تخييراً، بأيّ معنى فسّرنا التخيير من المعاني السبعة المتقدّمة.

والإشكال الأوّل مخصوص بالتدريجيّات فلا يرد في المفروض، وأمّا الإشكال الثاني - وهو عدم جواز ترك الواجب لا إلى بدل - فلا يجري بالنسبة إلى الأجزاء في دوران الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّه من قبيل المصادرة، ولم يدلّ دليل عقلي أو نقلي على أنّ من خواصّ أجزاء كلّ واجب أنّه لا يجوز ترك أيّ جزء منها إلّا إلى بدل لذلك الجزء.

نعم، من خواصّ الواجب التخييري أنّه لا يجوز ترك مجموع الواجب إلّا إلى بدل. وما نحن فيه أيضاً كذلك، فلا يجوز ترك الأقلّ إلّا إلى الأكثر وبالعكس، بل الترك بالنسبة إلى الأقلّ لا يتصوّر فيما إذا امتثل أحدهما؛ لأنّه إمّا هو الأقلّ بنفسه أو هو في ضمن الأكثر؛ لأنّ المفروض أخذه لا بشرط، وأمّا الأكثر فيجوز تركه إلى بدل وهو الأقلّ.

والتحقيق في هذا المقام: هو أنّه بناءً على صحّة التشكيك الخاصّي - وهو أن يكون ما به التفاوت عين ما فيه التفاوت - فالأقلّ والأكثر من تلك الحقيقة كلّ واحد منهما بتمامه - من قرنه إلى قدمه - مصداق لتلك الحقيقة، فإذا كان ذو المصلحة نفس تلك الحقيقة بجميع مراتبها وكانت من الدفعيات فالعقل يخيّر المكلّف في إيجاد أيّ مرتبة أراد من تلك الحقيقة، سواء كان هو الأقلّ أو الأكثر، وأيّ واحد منهما أوجده يكون بتمامه وكمال مصداقاً للواجب. وليس في البين ما يكون مشتملاً على الواجب وزيادة؛ بحيث يكون مركّباً من

المطلوب وما هو ملازم للمطلوب، بل بتمامه مطلوب، هذا في التخيير العقلي.
وأما التخيير الشرعي فيمكن أيضاً إذا كان لكل مرتبة من الأقل والأكثر مصلحة وافية بغرض الأمر، ولا محذور فيه أصلاً.

نعم، هذا صرف فرض ولكن ليس في الشرعيات على الظاهر ما يكون من هذا القبيل، بل التخيير الواقع في الشرعيات بين الأقل والأكثر إنما يرجع إلى المتباينين لأخذ الأقل بشرط لا كالتخيير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة، أو يرجع إلى وجوب الأقل واستحباب الزائد.

التقسيم الخامس: في العيني والكفائي

الواجب العيني هو ما يكون الخطاب والتكليف متوجّهاً إلى آحاد المكلفين بحيث لا يكون الإتيان من بعضهم موجباً لسقوطه عن آخرين، كالصلاة والصوم وغيرهما من أغلب الواجبات العبادية وغير العبادية. وأما الكفائي فهو الواجب الذي يسقط بفعل بعض عن الآخرين، ولو تركوا جميعاً يستحقّون كلّهم العقاب.

والظاهر: أنّ حال الواجب الكفائي في الترديد والدوران هو بعينه حال الواجب التخييري، غاية الأمر الترديد والتخيير في التخييري كان في المكلف به، هاهنا في المكلف.

فبناءً على ما اخترنا هناك يكون الواجب الكفائي هاهنا عبارة عن توجه الخطاب إلى آحاد المكلفين بالخطابات الانحلالية كالواجب العيني*، غاية الأمر تلك الخطابات في الواجبات العينية مطلقة بالنسبة إلى إتيان الآخرين أو

* - كما اختاره صاحب الكفاية رحمه الله.

في باقي أقسام الواجب ٣٣١

اشتغالهم بالإتيان، وفي الواجبات الكفائية مشروطة بعدم إتيان الآخرين حدوثاً وبقاءً؛ بمعنى أنّ الوجوب يحصل بصرف وجود عدم اشتغال الآخرين وعدم إتيانهم له. وبقاء هذا الوجوب ببقاء هذا عدم، ففي أيّ وقت اشتغل مكلف آخر وأتى به يسقط الوجوب عن الآخرين.

ونتيجة هذا التصوير في الواجب الكفائي؛ هو أنّه لو ترك الكلّ يستحقّون العقاب كلّهم، ولو أتى البعض يسقط عن الآخرين. نعم، لازم هذا الوجه هو أنّه لو امتثل الكلّ دفعة بدون تقديم وتأخير لا يكون امتثالاً للواجب في الجميع؛ لعدم حصول الشرط؛ أعني عدم اشتغال الآخرين.

ويحتمل أن يكون الوجوب الكفائي عبارة عن تعلّق الخطاب بصرف الوجود من طبيعة المكلفين؛ أي كما أنّ التكليف باعتبار المتعلّق أو باعتبار متعلّق المتعلّق قد يكون بنحو السريان إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه - أي بنحو العام الاستغراقي - وقد يكون بنحو صرف الوجود، كذلك باعتبار المكلف أيضاً ينقسم إلى قسمين، فإذا كان بهذا الاعتبار بنحو العام الأصولي والاستغراقي فتكون الخطابات الانحلالية من قبيل الواجب العيني، وإذا كان بنحو صرف الوجود فيكون من قبيل الواجب الكفائي. ونتيجة مثل هذا الخطاب هو أنّ أيّ مكلف أتى به يصدق امتثال صرف الوجود، فيحصل الغرض ويسقط الأمر، ولو تركوا جميعاً فكّلهم يستحقّون العقاب؛ لأنّ كلّ واحد منهم مصادق صرف الوجود.

وهذا الوجه في مقام الثبوت ممكن ومنوط بأن يكون الملاك في صرف الوجود من طبيعة المكلف ولا يكون لخصوصية الأشخاص دخل فيه، إلّا أنّ ظاهر الأدلّة في مقام الإثبات أنّ الخطاب موجّه إلى عامّة المكلفين بنحو الانحلال، وحيث لا يمكن أن تكون تلك الخطابات الانحلالية بنحو الإطلاق

فلا بدّ وأن يكون مشروطاً بعدم إتيان الآخرين؛ وذلك لأنّ الإرادة تابعة للملاك تبعية المعلول لعلته، بناءً على ما هو الحقّ من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلّقاتها؛ بمعنى أنّه لو كانت في شيء مثلاً مصلحة ملزمة فقهاً تتعلّق به الإرادة، إلّا أن يكون المكلف عاجزاً عن إتيانه.

فتعلّق الإرادة بشيء منوط بأمرين: أحدهما مقتضي لها؛ وهو عبارة عن المصلحة الكامنة في متعلّقاتها. وثانيهما؛ هو الشرط؛ أي القدرة على الإتيان.

فإذا كان الملاك الموجود في الشيء مطلقاً فلا بدّ وأن تكون الإرادة مطلقة، وإن كان مشروطاً فلا بدّ وأن تكون الإرادة مشروطة. ولا يمكن أن يكون الملاك في الخطابات الانحلالية مطلقاً، وإلّا يلزم إتيانها حتّى بعد إتيان الآخرين.

فلا محالة الإرادة أيضاً ليست مطلقة، فلا مناص إلّا من اختيار الوجه الأوّل، كما تقدّم في الواجب التخيري أيضاً.

ومما ذكرنا تبين فساد ما احتمل أيضاً من كون كلّ واحد منهما واجباً عينياً، غاية الأمر أنّه يسقط بفعل الآخر؛ لأنّه لو لم يكن الملاك مطلقاً فلا وجه لوجوبها بالوجوب العيني؛ لأنّ الوجوب العيني عبارة عن إطلاق الوجوب؛ بمعنى وجود الوجوب وتحقّقه مطلقاً سواء فعل الآخرون أم لا. وبناءً على تبعية الإرادة للملاك لو لم يكن الملاك مطلقاً لا يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً، وأمّا لو كان الملاك مطلقاً فلا معنى لسقوط الوجوب مع بقاء ملاكه، وإن كان الملاكان متضادين.

فلا بدّ من القول بالوجوب التخيري من أوّل الأمر، وذلك كما إذا كان هناك ماء مباح لا يكفي إلّا لوضوء شخص واحد، وكان هناك شخصان كلّ واحد منهما قادر على التوضّي بذلك الماء لو لم يزاحمه الآخر، ولا شكّ في أنّ

ملاك الوضوء لكل واحد منهما تامّ لكن لا يمكن الجمع بين الملاكين في عالم الوجود؛ لعدم كفاية الماء إلّا لوضوء أحدهما، فلا محالة وجوب الوضوء يكون مشروطاً لكل منهما بعدم توضع الآخر ومزاحمته. وهذا الاشتراط من ناحية عدم القدرة وليس من ناحية عدم تمامية الملاك.

ثم إن شيخنا الأستاذ رحمته ذكر هاهنا فرعاً بمناسبة الفرض المذكور، وهو أنّه لو وجد جماعة من التيمّمين ماءً مباحاً يكفي لوضوء أحدهم، فأفتى ببطالان تيمّمهم أجمع؛ لكون كل واحد منهم قادراً على الحيّزة والتمكّن من استعمال ذلك الماء، ومعلوم أنّ صحّة التيمّم مشروطة حدوثاً وبقاءً بعدم وجدان الماء وعدم التمكن من استعماله.

وأنت خبير؛ بأنّ قدرة كل واحد منهم على الاستعمال - على فرض صحّته وإغماض النظر عن الإشكال بأنّ الماء الذي لا يمكن استعمال الجميع له لا مجتمعاً ولا منفرداً كيف يمكن أن يكون استعماله مقدوراً لكل واحد منهم - إنّما يكون في فرض عدم مزاحمة الآخرين، وأمّا مع المزاحمة فلا يبطل إلّا تيمّم الغالب منهم على الآخرين أو السابق إليه، وإلّا إن لم يكن سبق أو غلبة فلا يبطل تيمّم كل واحد منهم.

التقسيم السادس: في الموسّع والمضيّق

بيان ذلك: أنّ الواجب إمّا أن يعيّن له وقت * وإمّا أن لا يوقّت بوقت، فالأوّل هو الموقّت والثاني يقال له غير الموقّت.

والموقّت إن كان الوقت الذي عيّن له بمقدار امتثال الواجب كالصوم فإنّ

* - بمعنى أنّ الوقت يكون دخیلاً في حصول الملاك كالصلاة والصوم.

الزمان الذي عيّن له - وهو من أوّل تبين الخيط الأبيض من الأسود إلى دخول الليل - مطابق لامتنال الصوم بلا زيادة ولا نقصا يسمى بالمضيّق، وإن كان أوسع من مقدار الامتنال يسمى بالموسّع. وأمّا العكس - أي كون مقدار الامتنال أزيد من الزمان الذي عيّن له - فغير ممكن؛ لعدم إمكان الامتنال حينئذٍ في ذلك الوقت.

وقد أشكل على الموسّع: بأنّه مستلزم لتترك الواجب في أوّل الوقت؛ لجواز تأخيرهِ إلى آخر وقت إمكان أدائه في الوقت وهذا دليل عدم وجوبهِ، إلّا في ذلك الوقت الأخير بحيث لو أخره من ذلك الوقت لم يتمكّن من الامتنال في الوقت الذي عيّن له.

وجوابه: أنّ الواجب إذا كانت له أفراد وكان المطلوب الجامع بين تلك الأفراد لا بنحو السريان بل بنحو صرف الوجود فالعقل يخيّر المكلف بين الأفراد، وله إتيان أيّ فرد أراد. ولا فرق في نظر العقل في هذا الحكم بين الأفراد العرضية في زمان واحد أو الأفراد الطولية بحسب الأزمنة المتعدّدة.

وأشكل أيضاً على المضيّق: بأنّه لا بدّ وأن يكون الزمان الذي عيّن ظرفاً له أزيد من مقدار امتناله - ولو بمقدار آني - لأنّ البعث لا بدّ وأن يتحقّق قبل الانبعاث والامتنال؛ ضرورة لزوم تقدّم العلّة بجميع أجزائها على المعلول، فزمان الوجوب لا بدّ وأن يكون أزيد من زمان الامتنال، ولو بمقدار آني.

وجوابه: أنّ تقدّم العلّة على المعلول رتبي وليس بزمانيّ، بل لا يمكن أن يكون زمانياً، وإلّا يلزم تخلف العلّة عن المعلول.

وعلى كلّ حال: لا ينبغي أن يشكّ في وجود الموسّع كالصلوات اليومية، والمضيّق كالصوم، فضلاً عن إمكانه.

ثم إنّ هاهنا بحث في الموقّت مطلقاً - موسّعاً كان أو مضيّقاً - وهو أنّ

الأمر المتعلق به هل يدلّ على لزوم الإتيان بالواجب في خارج الوقت إن لم يأت به فيه، أم لا بل يحتاج ذلك إلى أمر آخر؛ لسقوط الأمر بالموقت بفوات الوقت؟ وهذا هو المراد من قولهم: إنّه هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟ الاحتمالات، بل الأقوال في هذه المسألة أربعة:

الأوّل: عدم الدلالة مطلقاً. الثاني: أنّه يدلّ مطلقاً. الثالث: التفصيل بين التوقيت بالمتصل والمنفصل. الرابع: عين هذا التفصيل ولكن بشرط أن يكون لدليل التوقيت المنفصل إهمال، ويكون في دليل الواجب إطلاق؛ حيث إنّه يؤخذ بإطلاق دليل الواجب ويقال بلزوم الإتيان في خارج الوقت أيضاً*.

واختار شيخنا الأستاذ رحمته من هذه الأقوال القول الأوّل، وذلك من جهة أنّ الظاهر من دليل التقييد بعد أن قيّد الواجب بكونه في وقت كذا هو وحدة المطلوب، وهو مجموع القيد والمقيّد.

وأما مطلوبة وجود ذات المقيّد - ولو في حال عدم وجود القيد، بل عدم إمكان وجوده كما في المقام - فيحتاج إلى دليل آخر، ولا يمكن استفادته من نفس دليل القيد أو المقيّد، وإن كان التقييد بدليل منفصل؛ لأنّ المنفصل إمّا أن يدلّ على التقييد فيكون حاله كالمتصل، وإمّا أن لا يدلّ عليه فيكون خارجاً عن الفرض.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ التقييد إذا كان بدليل منفصل وكان ذلك الدليل مهملاً، وكان لدليل الواجب إطلاق أخذ بالقدر المتيقّن من دليل التقييد؛ لإهماله، ويرجع فيما عداه إلى إطلاق دليل الواجب إن كان له إطلاق كما هو المفروض

* - حيث اختار هذا المعنى صاحب الكفاية رحمته، ونتيجة هذا القول هو أنّ الوقت مع الواجب يكون على نحو تعدّد المطلوب.

في المقام. وبعبارة أخرى: ربّما يكون دليل الواجب مع دليل التقييد كلاهما مطلقين، وربّما يكون كلاهما مهملين، وربّما يكونان مختلفين.

وهذه الصور الأربع المفروضة كلّها في مورد التقييد بالمنفصل، فلو كان لدليل التقييد إطلاق يؤخذ به ويقال بمدخليته في جميع مراتب المصلحة والملاك، سواء كان لدليل الواجب إطلاق أو لم يكن*.

أمّا لو كان دليل الواجب مهملاً فمعلوم، وأمّا لو كان له إطلاق فلاّ إطلاق دليل التقييد حاكم على إطلاق دليل ذات المقيّد؛ شأن حكومة كلّ قرينة على ذي القرينة، وذلك كحكومة ظهور «يرمي» على ظهور الأسد في قولهم «رأيت أسداً يرمي» فإطلاق دليل التقييد؛ أي كون الذات مقيّدة بهذا القيد هو المراد مطلقاً، سواء تمكّن المكلف من تحصيل هذا القيد أو لم يتمكّن كما إذا فات الوقت ويكون حاكماً على إطلاق دليل الواجب، وهو لزوم الإتيان به مطلقاً، سواء كان في الوقت أو لم يكن.

وأمّا لو لم يكن لدليل القيد إطلاق يشمل صورة التمكّن من إتيانه في الوقت وعدم التمكّن فيه فحينئذٍ إن كان دليل الواجب أيضاً مهملاً فلا بدّ وأن يرجع إلى الأصول العملية، ومقتضى الاستصحاب هو بقاء الوجوب لو كان جارياً ولم تقل باختلاف الموضوع حتّى عند العرف، أو لا أقلّ من الشكّ في بقائه عندهم، وأمّا مع عدم جريان الاستصحاب فلا مناص إلّا من الرجوع إلى البرائة.

وأمّا إن كان دليل الواجب مطلقاً مع إهمال دليل التقييد كما في قوله عليه السلام: «اغتسل للجمعة» مع قيام الدليل على تقييده بما قبل الظاهر فلو فرضنا أنّ

* - فقهاً يكون الوقت على هذا الفرض على نحو وحدة المطلوب.

قوله عليه السلام: «اغتسل للجمعة» مطلق يشمل قبل الظهر وبعده، ودليل التقييد بما قبل الظهر مهمل؛ من حيث التمكن من إيجاده في ذلك الوقت وعدمه فلا بد من الرجوع إلى إطلاق دليل الواجب في هذا الفرض والقول بعدم سقوط الأمر بفوات الوقت.

وهذا موافق للقول الرابع الذي ذهب إليه صاحب «الكفاية» رحمته (١) وهو الصحيح؛ لأن دليل التقييد إذا كان مهملًا يجب أن يؤخذ به بمقدار المتيقن؛ لعدم حجتيته إلا فيه، فلا محالة في المقدار الزائد إن كان دليل لفظي يرجع إليه، وإلا فإلى الأصول العملية.

فما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من أن حال التقييد بالوقت حال سائر التقييدات فيستظهر من التقييد بالوقت أيضاً مثل سائر التقييدات وحدة المطلوب، ليس كما ينبغي؛ لأننا لا ننكر أن حال هذا التقييد حال سائر التقييدات، ولكن نقول بمثل هذه المقالة في جميع موارد التقييد بالمنفصل، ففي أي مورد كان دليل التقييد مهملًا وكان دليل الواجب مطلقاً بالنسبة إلى مورد وجود ذلك القيد وعدمه نأخذ في مورد الشك في التقييد بإطلاق دليل ذلك الواجب المقيّد في الجملة ونحكم بوجود الوجوب في مورد عدم وجود القيد. وأما قوله عليه السلام: إن المقيّد المنفصل: إما أن يدل على التقييد فيكون حاله كالمتصل في الظهور في وحدة المطلوب إلا أن يدل دليل خارجي على تعدده، وإما أن لا يدل عليه فيكون خارجاً عن الفرض.

ففيه: أن دليل التقييد يدل عليه لكن إذا لم يكن فيه إطلاق بحسب الحالات بحيث يشمل حال عدم التمكن من إيجاد القيد، وهو في المفروض

حال فوات الوقت والخروج منه. فالمكلف في المثال المتقدم بعد الظهر لا يتمكن من إيجاد غسل الجمعة قبل الظهر، ففي هذه الحالة لابد من الرجوع إلى إطلاق دليل الواجب لو كان في البين، وإلا فالرجوع إلى الأصول العملية كما بيناه.

فظهر ممّا تقدّم: أنّه ربّما يمكن أن يكون القضاء بالأمر الأوّل، وذلك فيما إذا كان دليل التقييد مهملًا ودليل الواجب مطلقاً. وإن كان صدق القضاء عليه حينئذٍ لا يخلو من إشكال؛ لأنّ ظاهر لفظ القضاء عبارة عن تدارك ما فات في الوقت وليس في المفروض فوات أصلاً.

نعم، موارد وجوب القضاء ليست من هذا القليل غالباً، بل في أغلب الموارد يكون لدليل التقييد أيضاً إطلاقاً بالنسبة إلى قيديته، حتّى في حال عدم التمكن من إيجاد القيد - كما سيجيء في باب الاشتغال إن شاء الله تعالى في مورد الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته في حال عدم التمكن منه - أنّ ظاهر أدلّة الأجزاء والشرائط جزئيتها وشرطيتها مطلقاً، لا في خصوص حال التمكن فقط؛ ولذلك قلنا بأنّ الأصل في جميع الأجزاء والشرائط هي الركنية.

ثمّ إنّ بعد مجيء الدليل على وجوب القضاء في جميع الفرائض الموقّنة كما هو مفاد قوله عليه السلام: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت»^(١)، أو في خصوص الصوم والصلاة بناءً على عدم ثبوت هذه المشهورة في الأفواه فهل يكون واجباً آخر ثابتاً بدليل آخر أو يكون هو نفس الواجب الأوّل، وأنّ إيجاده في الوقت كان واجباً آخر غير أصل وجوبه، أو كان تقييده بكونه في وقت كذا مخصوصاً بحال التمكن من إيجاده مقيّداً بذلك القيد، فينحصر التقييد في الحقيقة

بصورة بقاء الوقت بمقدار أداء الواجب.

ولكن هذا الفرض الأخير باطل؛ لأنَّ انحصار التقييد بصورة بقاء الوقت من قبيل الضرورة بشرط المحمول؛ لأنَّ مفاد هذا القسم من التقييد هو أنه ما دمت أيُّها المكلف في الوقت يجب أن تأتي به في الوقت، ومعلوم أنَّ مثل هذا التقييد لغو، فينحصر وجه كون مدلول هذا الدليل الدالَّ على وجوب القضاء هو بقاء الواجب الأوَّل بأن يكون تقييده بالوقت من قبيل واجب في واجب.

وأنت خير؛ بأنَّه لو كان الأمر من هذا القبيل لكان إطلاق لفظ القضاء ولفظ الفوت عليه غير صحيح؛ لأنَّ ما فات - أي كون هذا الواجب في الوقت - لا يمكن تداركه إلَّا بجعل شيء آخر بدلاً عنه وقائماً بمصلحته، لا بإيجاد أصل الواجب الباقي وجوبه في خارج الوقت.

وأما ما يمكن أن يؤتى به في خارج الوقت فهو أصل الواجب وهو لم يفت بل باقي بنفسه إلى خارج الوقت، فليس إتيانه في خارج الوقت قضاء؛ لأنَّه عبارة عن إتيان ما فات في الوقت في خارجه ولا تدارك لما فات؛ لأنَّه لم يفت حتَّى يتدارك، بل يكون كسائر الواجبات غير المؤقَّته، التي متى ما أتى بها تكون أداء، ولا يتصوَّر القضاء فيها أصلاً. فينحصر الأمر في أن يكون مدلول الدليل الدالَّ على وجوب القضاء بعنوان تدارك ما فات وجوباً آخر مغايراً لذلك الواجب الأوَّل ثابتاً بدليل آخر، وهو دليل وجوب القضاء.

ثم إنَّ شيخنا الأستاذ رحمته الله ذكر مؤيداً لما ذكرنا - من أنَّ مدلول أدلَّه وجوب القضاء ليس هو بقاء الواجب الأوَّل، بل يكون وجوباً آخر مغايراً لذلك - أنه إذا لم يبق من الوقت بمقدار إدراك ركعة بل كان أقلَّ من ذلك، ولم ينقض الوقت تماماً ففي ذلك المقدار الباقي من الوقت، الذي هو أقلَّ من مقدار إدراك الركعة لا يجب إتيان ذلك الواجب؛ لا أداء ولا قضاء.

أما عدم وجوبه أداءً فلعدم بقاء الوقت الكافي؛ لا الحقيقي منه ولا التنزيلي. وأما عدم وجوب القضاء فلائنه لابد وأن يكون في خارج الوقت، والوقت لم يخرج بعد، وليس هناك وجوب آخر في البين غير معنون بأحد ذينك العنوانين، فلا بد وأن يكون الوجوب الأول قد انعدم، فلا يمكن أن يكون باقياً إلى خارج الوقت.

وأنت خير؛ بأنه يمكن أن تشمل أدلة وجوب القضاء؛ لأن موضوعها فوت الواجب والفريضة وعدم إمكان إدراكها في الوقت، لا خروج الوقت بتمامه، ولا مخصص لهذا العموم؛ لا عقلاً ولا شرعاً.

ثم إنه لو شككنا في فوت واجب فهل يمكن إثبات الفوت باستصحاب عدم الإتيان في الوقت أم لا؟ مبني على القول بأن الفوت أمر وجودي أم عبارة عن عدم الإتيان به في الوقت؟

فإن قلنا بأنه أمر وجودي فاستصحاب عدم الإتيان في الوقت بالنسبة إليه يكون من قبيل الأصل المثبت.

وإن قلنا بأنه أمر عديمي وعبارة عن عدم إتيان الواجب في الوقت فلا مانع من إثباته بالاستصحاب؛ لآئنه متيقن بعدم إتيانه قبل دخول الوقت أو بعد دخوله في الموسعات في بعض الأحيان، فيستصحب ذلك العدم في تمام الوقت وإلى انقضائه.

ولكن الصحيح وإن كان هو أن الفوت أمر عديمي؛ بمعنى عدم الملكة كالزوال والموت؛ أي عبارة عن عدم وجود الشيء أو عدم بقائه فيما إذا كان قابلاً للوجود أو للبقاء، إلا أنه لا فائدة في هذا الاستصحاب في مورد الشك في إتيان الصلاة في وقتها؛ لحكومة قاعدة «الوقت حائل»، التي مفادها عدم اعتبار الشك بعد مضي الوقت على هذا الاستصحاب.

في باقي أقسام الواجب ٣٤١

نعم، لا بأس بجريان هذا الاستصحاب في غير باب الصلاة من الموقّعات التي يجب فيها القضاء على تقدير فوتها، كالصوم في بعض أقسامه - صوم شهر رمضان - أو المنذور بنذر معيّن مثلاً.

التقسيم السابع : في الأصلي والتبعي

قال في «الكفاية»: الظاهر أنّ هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت لا الدلالة والإثبات.

فالمراد من الواجب الأصلي ما يكون مراداً بالإرادة الاستقلالية بواسطة الالتفات إليه، وما يترتب عليه من المصالح والأغراض أو توقّف وجود ما له المصلحة عليه، سواء كان واجباً نفسياً أو غيرياً.

فبناءً على هذا لا فرق في الاتصاف بالأصلية بين النفسي والغيري، وكلّ واحد منهما يتصف بها؛ لإمكان تعلّق الإرادة الاستقلالية بكلّ واحد منهما بعد الالتفات إليه.

والمراد من الواجب التبعي أن يكون مراداً بالتبع من دون التفات إليه، فتكون مراديته لأجل أنّ إرادته لازمة لإرادة شيء آخر وإن لم يلتفت إليه. وهذا القسم ينحصر في الواجب الغيري؛ لأنّ الواجب النفسي هو ما يكون مراداً لأجل المصلحة التي فيه، لا من جهة كون إرادته لازمة لإرادة أخرى.

فالواجب الغيري بناءً على هذا يمكن أن يكون أصلياً، وهذا فيما إذا كان متعلّقاً للإرادة المستقلّة بعد الالتفات إلى أنّ هذا الشيء ممّا يتوقّف عليه وجود ما له المصلحة الملزمة. ويمكن أن يكون تبعياً، وهذا فيما إذا لم يكن مراداً بالإرادة الاستقلالية من جهة عدم الالتفات إلى أنّه ممّا يتوقّف عليه وجود ما له

المصلحة، بل تكون إرادته من جهة أنها لازمة لإرادة أخرى.
وأما الواجب النفسي فيكون أصلياً فقط، ولا يمكن أن يكون تبعياً بهذا
المعنى؛ لما ذكرنا من أن إرادته ليست من جهة كونها لازمة لإرادة أخرى، بل
لما في متعلقها من المصالح.

وبعبارة أخرى: المرید إما أن يلتفت إلى المصلحة التي فيه فيريده
استقلالاً، وإما أن لا يلتفت فلا يريده أصلاً؛ ولذلك لو غرق ولده ولم يلتفت إليه
فليس له إرادة إنقاذه أصلاً. نعم، فيه ملاك الإرادة؛ أي المصلحة الملزمة.

ثم يقول: نعم، لو كان هذا التقسيم بلحاظ مقام الدلالة والإثبات لاتصف
النفسى أيضاً بهما؛ وذلك لأن المراد من الأصلية والتبعية في مقام الإثبات هو أن
يكون الوجوب مقصوداً بالإفادة وأن لا يكون كذلك، ولا شك في أن الواجب
النفسى كما يمكن أن يكون مقصوداً بالإفادة كذلك يمكن أن لا يكون كذلك، بل
كان أفيد بالتبع لغيره الذي هو مقصود بالإفادة^(١).

هذا حاصل ما ذكره في «الكفاية» في هذا المقام تبعاً للشيخ الأعظم
الأنصاري رحمه الله^(٢).

وأنت خير: بأن ما ذكره الله عز وجل إن كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه، وإلا
فظاهر لفظ الأصلي والتبعي إذا أسند الواجب إليهما يقتضي أن يكون المراد من
الأصلي -مقابل التبعي بقرينة المقابلة- هو الواجب الذي ليس وجوبه وإرادته
تابعة لإرادة غيره ووجوبه، ومثل هذا المعنى ينحصر في الواجب النفسي. وأن
يكون المراد من التبعي هو الواجب الذي يكون وجوبه تبعاً لوجوب شيء آخر،

١ - كفاية الأصول: ١٥٢ - ١٥٣.

٢ - مطارح الأنظار: ٧٨.

وإرادته ناشئة من إرادة أخرى. ومثل هذا المعنى ينحصر في الواجب الغيري؛ وذلك لأنّ الواجب الغيري مع النفسي، الذي يكون ذلك الغيري مقدّمة له متعاكسان وجوداً ووجوباً، فوجود النفسي مترتب على وجود الغيري؛ لأنّه من أجزاء علّة وجوده، كما أنّ وجوب الغيري مترتب على وجوب النفسي، وهذا هو الظاهر من التبعية. ففي الحقيقة، بناءً على هذا لا فرق بين أن تقول الواجب الأصلي والتبعي، وبين أن تقول الواجب النفسي والغيري.

نعم، لو كان المراد من الأصالة والتبعية هما في مقام الدلالة والإثبات فيتصف بهما كلّ واحد من النفسي والغيري كما ذكرنا، وليس ببعيد أن يكون كذلك؛ لأنّ ذكرهم للأصلي والتبعي في قبال النفسي والغيري قرينة على أنّ مرادهم من هاتين الكلمتين الأصالة والتبعية في مقام الإثبات لا الثبوت، وإلّا كان ذكرهما لغواً بناءً على ما استظهرنا منهما.

والذي يسهّل الخطب: أنّه لا ثمرة عملية لهذا البحث أصلاً، فأصل الكلام فيه زائد، وما ذكرنا إنّما هو من جهة متابعة القوم. ومن هذا تعرف أنّ البحث في أنّ الاستصحاب هل يجري لإثبات أنّ الواجب تبعي أو لا؟ عند الشكّ والدوران بين الأصلية والتبعية لغو لا فائدة فيه؛ لعدم ترتّب أثر شرعي على إثبات أنّ هذا الواجب تبعي أم لا.

وإن كان ما ذكره الله في وجه جريان الاستصحاب^(١) - بناءً على ما ذهب إليه من أنّ الأصلي هو ما يكون مراداً بالإرادة الاستقلالية، والتبعي ما كانت إرادته لازمة لإرادة أخرى - من أنّ الأصل عدم تعلّق إرادة مستقلة بذلك الشيء، فيثبت أنّه تبعي لو كان التبعي أمراً عدمياً؛ أي كان عبارة عن الواجب الذي لم

تتعلّق به إرادة مستقلّة. نعم، لو كان التبعي عبارة عن أمر وجودي؛ أي كان عبارة عن الواجب الذي تعلّقت به إرادة تابعة لإرادة أخرى ولازمة لها، فيصير الأصل مثبتاً، لا يخلو من مناقشة وإشكال؛ لأنّ حقيقة الواجب التبعي - كما هو واضح - ليس عبارة عمّا لم تتعلّق به إرادة مستقلّة، بل هي عبارة عن أن يكون مراداً بإرادة تابعة لإرادة أخرى، من دون التفات تفصيلي إلى جهة مرادية ذلك الشيء، ومثل هذا المعنى لا يثبت باستصحاب عدم تعلّق إرادة مستقلّة به إلّا على القول بالأصل المثبت، هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا أنّ حقيقة الواجب التبعي مركّبة من أمرين: أحدهما أن يكون مراداً، وثانيهما أن لا تكون تلك الإرادة مستقلّة، وحيث إنّ تلك الإرادة من أوّل وجودها مشكوكة الاستقلال فليس لعدمها النعتي حالة سابقة متيقّنة، وعدمها المحمولي مثبت.

المبحث الرابع

دلالة الأمر على المرّة أو التكرار

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الفور والتراخي

أما الأول - أي دلالة على المرّة أو التكرار - فالتحقيق أنّه لا يدلّ على كلّ واحد منهما؛ وذلك لأنّ مادّة المشتقات، التي منها الأمر كما تقدّم موضوعه لنفس الحدث، الذي يصدر عن الفاعل، من دون ملاحظة أيّ انتساب فيه؛ ولذلك قلنا بأنّ المصدر أيضاً كسائر الصيغ مشتقّ من المشتقات؛ لملاحظة النسبة إلى فاعل ما فيه أيضاً، فلا يمكن أن يكون مادّة محفوظة في سائر المشتقات؛ لعدم انحفاظ تلك النسبة في جميعها.

فبناءً على هذا لم يؤخذ في المادّة لا مرّة ولا تكرار، بل هي عبارة عن نفس الحدث، والهيئة معنّى حرفي ليس مفادها إلّا النسبة الكذائية التي تقدّم شرحها، ولا تدلّ على مرّة ولا على تكرار.

وقد تقدّم أنّ المجموع المركّب من المادّة والهيئة ليس له وضع آخر، فمن أين جاءت دلالة على المرّة أو التكرار؟!!

نعم، حيث إنّ الهيئة تدلّ على طلب إيجاد ذلك الحدث فلو كان المطلوب

صرف الوجود منه لا الوجود الساري فقهرأ يحصل الامتثال بالمرّة ويسقط الأمر.

كما أنّه لو كان المطلوب هو الوجود الساري لا يحصل الامتثال بإيجاد فرد واحد منه، بل على المكلف أن يوجد جميع ما يصدق عليه المطلوب. وحينئذٍ وإن كانت نتيجة هذا إيجاد الطبيعة مراراً لكن ليس هذا التعدّد من ناحية دلالة الأمر على التكرار، بل من جهة انحلال القضية الكلّية إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد ذلك الكلّي، فهذا تعدّد الحكم بواسطة تعدّد الموضوع، فكأنه حكم بأحكام متعدّدة على موضوعات متعدّدة، وأين هذا من دلالة الأمر على التكرار؟!

ولو كان الأمر دالّاً على التكرار لما كان فرق في ذلك بين القضايا الكلّية والجزئية، ففي مثل قوله «أكرم زيداً» أيضاً لابدّ وأن يدلّ على لزوم التكرار وإيجاد إكرامات متعدّدة وعدم حصول الامتثال بإكرام واحد، فلا ربط للقضايا الانحلالية بدلالة الأمر على التكرار أصلاً.

ومما ذكرنا يظهر: حال دلّته على الفور والتراخي، وأنّه لا دلالة له على كلّ واحد منهما؛ وذلك لما ذكرنا من أنّ الأمر بمادّته لا يدلّ إلاّ على الحدث الكذائي، وبهيئة موضوع لصرف النسبة الطلبية، فهاتان الخصوصيتان - أي الفورية، التي هي عبارة عن لزوم المبادرة وعدم جواز التأخير في الامتثال عن أوّل أزمنة الإمكان، والتراخي، الذي هو عبارة عن جواز تأخير الامتثال عن أوّل أزمنة الإمكان - خارجتان عن مدلول صيغة الأمر، فثبت كلّ واحد منهما يحتاج إلى دليل آخر.

وأما الأدلّة التي ذكروها لأحد الأمرين في الكتب المفصّلة فكأنّها واضحة البطلان، فلا وجه للتعرّض لها والردّ عليها.

المبحث الخامس

حول الإجزاء

وهذه مسألة كثيرة الفائدة في الفروع الفقهية ، وتحقيق البحث يتم برسم
أُمور :

الأمر الأوّل : في عنوان هذا البحث

قد عنونها جمع بأنّه هل الأمر يقتضي الإجزاء عند إتيان المأمور به على وجهه أم لا ؟ فأسندوا اقتضاء الإجزاء إلى الأمر ،
وعنون بعض آخر بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا ؟ فأسندوا الاقتضاء إلى الإتيان لا إلى الأمر ، وذكرها في مبحث الأوامر بالاعتبار الأوّل ، وإلّا لو كان عنوان المسألة هي العبارة الأخيرة فلا ربط له بمبحث الألفاظ أصلاً بل يكون من الأحكام العقلية وأنّ العقل هل يحكم بأنّ إتيان المأمور به على وجهه علّة للإجزاء من جهة حصول الغرض وسقوط الأمر فلا يحتاج إلى الإعادة في الوقت ولا إلى القضاء في خارجه ، أم لا ؟

فيكون حال هذه المسألة بناءً على هذا حال مسألة مقدّمة الواجب وأنّ العقل هل يحكم بوجود الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته أم لا؟ ولكن حيث إنّ الأصوليين لم يفرّدوا باباً للبحث عن الأحكام العقلية ذكروها في أبواب متفرقة.

الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء

ومما يتفرّع على اختلاف هذين العنوانين هو أنّه بناءً على أن يكون محلّ البحث هو العنوان الأوّل يكون الاقتضاء بمعنى الدلالة في مقام الإثبات؛ لأنّه لا معنى لأن تكون صيغة الأمر علّة للإجزاء في مقام الثبوت؛ لأنّ الإجزاء في مقام الثبوت من لوازم حصول الغرض وسقوط الأمر، ولا يمكن أن يكون الأمر علّة لحصول الغرض وسقوط الأمر، وإلاّ يلزم أن يكون الشيء علّة لسقوط نفسه.

وبناءً على أن يكون هو العنوان الثاني يكون الاقتضاء بمعنى العلة في مقام الثبوت؛ لأنّ إتيان المأمور به علّة لحصول الغرض وإذا حصل الغرض فقهرّاً يسقط الأمر؛ لأنّ علّة وجود الأمر حدوثاً وبقاءً هو تحصيل الغرض، فإذا حصل فلا يبقى مجال لبقاء الأمر، وإلاّ يلزم أن يكون بقاءه بلا علّة، ومعلوم أنّ المعلول يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً.

بقي الكلام في أنّه أيّ واحد من العنوانين أولى بأن يكون محلّ البحث والنزاع؟ ربّما يتوهّم: أنّ العنوان الأوّل أولى، وهو الذي ينبغي أن يكون محلّ البحث والنزاع؛ وذلك من جهة أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي لا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع في أنّه هل يجزي ولا يحتاج إلى الإعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت؟ لأنّ هذا المعنى ضروري.

إلا أن يقول أحد بأن الأمر يدلّ على التكرار، ومع ذلك أيضاً لا يفيد؛ لأنّ

المأمور به بناءً على هذا القول لم يؤت به بعد، لا أنه أتى به وليس بمجزي.
وكذلك إتيان المأمور به بكل أمر بالنسبة إلى ذلك الأمر معلوم أنه يوجب سقوط ذلك الأمر، وإلا يلزم طلب الحاصل.

فالذي ينبغي أن يكون محل النزاع في هذه المسألة هو أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي وكذلك الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يكون مجزياً عن الإتيان ثانياً بعد رفع الاضطرار في القسم الأول والجهل في القسم الثاني بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي أم لا؟ ولا شك في أن هذا النزاع يرجع إلى مقام الإثبات وأنه هل تدل أدلة الأحكام الواقعية الثانوية وأدلة الأحكام الظاهرية على كفاية الإتيان بمؤداها عن الواقع الأولي أم لا؟

وأنت خبير: بأنه وإن كان الأمر كذلك ولكن النزاع في أن الإتيان هل يكون علّة للإجزاء وعدم لزوم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار أو رفع الجهل وكشف الخلاف، أم لا؟ ولو كان منشأ الحكم بالإجزاء أو بعدمه هي أدلة تلك الأحكام الواقعية الثانوية أو الظاهرية.

والحاصل: أن اقتضاء الإجزاء من آثار الإتيان لا من آثار نفس الأمر، وإن كان إثبات هذا الاقتضاء بأدلة تلك الأحكام.

الأمر الثالث: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار

وهكذا مسألة تبعية القضاء للأداء

ثم إن الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار، وهكذا بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء معلوم لا سترة فيه.

أما الأول: فلأن النزاع في المرة والتكرار في تعيين مدلول الصيغة وأنه

هل هو إيجاد الطبيعة المأمور بها مرّة واحدة أو مراراً، وهاهنا في أنّ الإتيان بما هو مدلولها - بعد الفراغ عن كونه مدلوله - هل يكون مجزياً أم لا؟

بل الأمر أوضح من هذا أيضاً؛ لأنّ النزاع في الحقيقة هاهنا كما عرفت في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي أو الظاهري هل يكون مجزياً عن الإتيان بالمأمور به بأمر آخر، وهو المأمور به بالأمر الواقعي الأولي؟ وأين هذا من دلالة الأمر على المرّة والتكرار؟!

وأما الثاني: فلأنّ النزاع في مسألة أنّ القضاء هل هو بالأمر الأول، أو بأمر جديد مرجعه إلى وحدة المطلوب؛ بمعنى أنّ الصلاة مثلاً مقيدة بكونها في الوقت مطلوبة بالأمر الأول، فلو كنّا نحن وذلك الأمر، ولم يكن في البين دليل آخر على وجوب القضاء بعد فوات الوقت لما قلنا به. أو تعدّد المطلوب؛ بمعنى أنّ الأمر الأول كما أنّه يدلّ على إيجاد المأمور به في الوقت كذلك يدلّ على لزوم إيجاده في خارج الوقت إن لم يوجد في الوقت.

والحاصل: أنّ النزاع في مسألة القضاء في أنّ الأمر هل يدلّ على مطلوب واحد - وهو لزوم إيجاد المأمور به في الوقت، وإذا فات الوقت فات الموقت - أو يدلّ على أمرين؛ وهو أنّه أولاً يجب إيجاده في الوقت، وإذا لم يوجد - إمّا عصيانياً أو عذراً - فيجب إيجاده في خارج الوقت، وأين هذا ممّا نحن فيه؟!

خصوصاً بناءً على ما ذكرنا من أنّ أصل النزاع في هذه المسألة في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الثانوي، وهكذا الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يكون مجزياً عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي بعد رفع الاضطرار أو كشف الخلاف ورفع الجهل، أو لا؟

فلا ربط لإحدى المسألتين بالأخرى، فضلاً عن أن تكونا متحدثتين.

الأمر الرابع : في المراد من قيد «على وجهه»

وأما قيد «على وجهه» في العنوان :

فاحتمل أن يكون المراد منه قصد الوجه .

لكن يرد عليه أولاً : عدم اعتبار قصد الوجه في شيء من الواجبات ؛
توصلياً كان ذلك الواجب أم تعدياً .

وثانياً : لو فرضنا اعتباره لا وجه لاختصاصه بالذكر من بين جميع القيود
المعتبرة في الواجبات .

واحتمل أن يكون المراد منه قصد القرية .

وفيه أولاً : أن قصد القرية مخصوص بالعبادات ، فيوجب تخصيص
العنوان بها ؛ لأن غير العبادات ليس لها وجه بهذا المعنى ، مع أن النزاع ليس
مخصوصاً بالعبادات .

وثانياً : بناءً على ما حققنا سابقاً من إمكان أخذ قصد القرية في متعلق
الأمر - ولو بمتّم الجعل - يكون قصد القرية أيضاً كسائر الأجزاء والشرائط
داخلاً في المأمور به ، فيكون ذكره بخصوصه لغواً مستدركاً .

واحتمل أن يكون المراد منه كلّ ما يعتبر في المأمور به عقلاً أو شرعاً ،
فالمراد حينئذٍ من إتيان المأمور به على وجهه : أي على النهج الذي يلزم أن
يؤتى به على ذلك النهج عقلاً أو شرعاً .

وهذا هو الصحيح بناءً على عدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر .
وبناءً على إمكانه يكون ذكر هذا القيد مستدركاً على كلّ حال ، إلا أن يكون
المراد بالمأمور به في العنوان هو المأمور به بالأمر الأول ، لا ما يكون داخلاً فيه

ولو بمتّم الجعل .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ الكلام في هذا المبحث في ثلاث مقامات :

المقام الأول : في الإجزاء عند الامتثال

الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر - سواء كان ذلك الأمر أمراً واقعياً أوّلياً أو واقعياً ثانوياً أو ظاهرياً - هل يكون مجزياً ؛ بمعنى أن يكون موجباً لحصول الغرض من ذلك الأمر فيكون الأمر ساقطاً ، أم لا ؟

وفي هذه المرحلة لا ينبغي أن يشكّ في الإجزاء ، وذلك من جهة أنّه بعد وجود المأمور به يسقط الأمر قهراً ، وإلاّ يلزم أن يكون من قبيل طلب الحصول ؛ ولذلك يكون الامتثال عقيب الامتثال غير معقول ؛ لأنّه بالامتثال الأوّل يسقط الأمر كما يتّنا ، فلا يبقى مجال للامتثال الثاني .

وأما مسألة تبديل الامتثال : فقد توهم إمكانه بل وقوعه في مثل إعادة المنفرد صلاته جماعة ، والإمام إماماً في المرّة الأولى ؛ يعني مرّة واحدة . ولكن التحقيق : أنّه أيضاً لا يمكن إن كان المراد بالامتثال - كما هو كذلك - انبعاث المكلف إلى إتيان المأمور به عن أمر المولى ؛ لما ذكرنا من سقوط الأمر بمحض إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه وإعدام موانعه ، فلا يبقى أمر حتّى ينبعث عنه ثانياً .

وأما مسألة إعادة المنفرد صلاته جماعة ، أو الإمام مرّة واحدة أخرى إماماً فليس من قبيل تبديل الامتثال ، بل من جهة أنّ الغرض الأقصى حيث لم يحصل بعد فللعبد أن يأتي بفرد آخر من طيعة المأمور به ، لا بعنوان الامتثال الثاني أو بعنوان تبديل الامتثال ؛ لأنّ الامتثال حصل بالإتيان الأوّل وسقط

الأمر، بل برجاء أن يكون أحب إليه من الفرد الأول، فيختاره لغرضه الأقصى .
 وهذا المعنى متوقف على أمرين :
 أحدهما: عدم حصول الغرض الأصلي بمجرد وجود المأمور به أو
 اختياره لغرضه الأصلي بمجرد وجوده .
 وثانيهما: احتمال أن يكون ما يريد أن يأتي به ثانياً هو الذي يختاره
 المولى، وبعد وجود هذا الاحتمال لا فرق بين أن يكون ما يريد أن يأتي به ثانياً
 في نظره أفضل من الذي أتى به أولاً أو مساوياً له، ولا يحتاج إلى وجود دليل
 على هذا الأمر بعد هذا الاحتمال أيضاً إذا جاء به برجاء أنه هو المختار. نعم،
 استحبابه يحتاج إلى الدليل، كما أنهم أفتوا به في الموردين المتقدمين لأجل
 ذلك .

وعلى كل حال: لا يمكن أن يكون إتيانه بعنوان الوجوب لا وصفاً ولا
 غاية، كما أنه لا وجه للجزم بأنه هو المختار إلا إذا دلّ دليل على ذلك أو حصل
 له القطع من أمانة خارجية .

ثم إن ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته في هذا المقام من إمكان تبديل الامتثال
 عقلاً وثبوتاً، واحتياجه إلى الدليل إثباتاً بناءً على ما هو مسلكه من أن هذه
 العبادات معذات بالنسبة إلى آثارها وليست من قبيل العلة التامة، التي لا يتخلف
 ولا يتأخر وجود المعلول عنها، بل يمكن أن توجد، ومع ذلك قبولها وترتب
 الأثر عليها يحتاج إلى أشياء أخر لا ربط لها بفعل العبد، كاحتياجه إلى تصفية
 الملائكة وغير ذلك من الجهات، فلو أتى بفرد آخر يمكن أن يصير هو الآخر
 مصفى ومورداً للقبول .

فهو - على فرض صحته وغيض النظر عما تقدم من الإشكال عليه ومن
 غرابة هذا الكلام، وهو أن يكون القبول وترتب الأثر عليها بتصفية من الملائكة

- لا يصحح مسألة تبديل الامتثال، إذا كان المراد من الامتثال هو الانبعاث عن بعث المولى كما تقدّم؛ وذلك لما ذكرنا من سقوط الأمر بالإتيان الأول وبعده لا بعث حتّى يكون الانبعاث عنه* .

وقد أفاد أستاذنا المحقّق تيّز في هذا المقام ما حاصله: أنّ فعل العبد؛ من صلاته وصيامه وسائر عباداته مقدّمة لما يترتّب عليه غرض المولى. مثلاً يترتّب غرض المولى الذي هو رفع عطشه على شرب الماء بفعل نفسه، وإتيان الماء مقدّمة لشربه الذي يترتّب عليه غرضه؛ أي رفع عطشه، فالأمر المتعلّق بإتيان الماء أمر مقدّمي غيري. فبناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة إذا كان إتيان الماء متعدّداً فالكأس الذي شرب منه ورفع عطشه به هو الذي يقع على صفة الوجوب، سواء كان هو الكأس الذي أتى به أولاً، أو الذي أتى به ثانياً.

وفي مثل الصلاة مثلاً أيضاً يكون الأمر كذلك، فالصلاة التي يختارها الله ويقبلها هي التي تقع على صفة الوجوب، سواء كانت هي الأولى أو الثانية المعادّة، فالامتثال يقع بما اختاره الله ويكون أحبّهما إليه، وهذا هو المراد من الروايات الواردة في هذا الباب.

ثمّ اعترض على نفسه بقوله: فإن قلت بناءً على هذا لا معنى لاستحباب المعادّة؛ لأنّ ما وقع عليه الاختيار هو الواجب والآخر، الذي لا يقع عليه الاختيار خارج عن دائرة الأمر رأساً لا واجب ولا مستحبّ، فمن أين جاء استحباب الإعادة؟

* - وبعبارة أخرى: قبول العمل غير مسألة الإجزاء وسقوط الأمر.

قلنا: إنه من الممكن أن يكون في نفس توسعة المولى في عالم الاختيار مصلحة توجب محبوبية الإعادة واستحبابها؛ إذ فرق واضح بين أن يكون المولى ملزماً باختيار فرد خاص من الطبيعة المأمور بها، أو يكون مخيراً بين اختيار أحد الأفراد المأتي بها، هذا حاصل كلامه.

وأنت خبير: بأنه - على فرض صحته وتماميته - لا يصحح مسألة تبديل الامتثال، بل الامتثال لا يحصل إلا بالفرد المختار. مضافاً إلى أن القول بأن مثل الصلاة، التي هي من أفضل الطاعات وأكمل القربات لا يكون وجوبها نفسياً، بل كان غيرياً مقدّمياً لا يخلو من غرابة، بل ينبغي أن يعدّ من الأعاجيب.

وأما احتمال أن تكون الإعادة في باب إعادة المنفرد جماعة، أو الإمام إماماً مرة واحدة أخرى مستحبّاً مثل استحباب إعادة صلاة الآيات مادامت الآية باقية؛ بمعنى أن الصلاة الأولى واجبة وسائر الصلوات مستحبة، يبعده أن ظاهر قوله ﷺ «إِنَّ اللَّهَ يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ»^(١) أن الذي يقع على صفة الوجوب هو الذي يختاره، سواء كان هو الأول أو الثاني، لا أن الأول واجب والثاني مستحب. وهكذا ما في بعض الروايات من قوله ﷺ «يَجْعَلُهَا فَرِيضَةً»^(٢) يدلّ على أن الله يجعل الثاني فريضة، لا أن الأول فريضة والثاني مستحب، بخلاف صلاة الآيات فإن الأولى واجبة والثانية والثالثة وهكذا ما دامت الآية باقية مستحبة.

١ - وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١٠.

٢ - وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٤، الحديث ١.

وما وجهه به بعض المحققين في «حاشيته على الكفاية» من أن المراد بجعله فريضة جعلها قضاء لما فات من الفريضة^(١) يردّه قوله عليه السلام «يختار أحبهما إليه».

فتلخص ممّا ذكرنا: أن الصحيح في توجيه هذه الروايات هو ما ذكرناه من أن الإتيان برجاء أن يكون المأتي به ثانياً أحب إليه من الأول، ولعلّه هو الذي يختاره محبوب ومستحب.

المقام الثاني: في إجزاء الاضطراري عن الواقعي

الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يكون مجزياً عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة وفي خارج الوقت قضاء، أم لا؟
فها هنا موضعان للبحث:

الموضع الأول: في الإجزاء عن القضاء

بمعنى أنه لو تعذر قيد - جزء كان أو شرطاً أو من قبيل عدم المانع - في تمام الوقت، وأتى المكلف بما هو فاقد القيد بواسطة تعلق الأمر الاضطراري به هل يكون مجزياً ولا يلزم الإتيان بواجد ذلك القيد بعد رفع الاضطرار في خارج الوقت، أم لا بل يجب الإتيان به ثانياً في خارج الوقت؟
وقد أفاد شيخنا الأستاذ رحمته في هذا المقام: أن مقتضى وجود الأمر وتعلقه

بفاقد القيد في تلك الحال عدم مدخلية ذلك القيد المتعذر في تمام الوقت في الملاك، وإلا لكان الأمر متعلقاً بفاقد الملاك، وذلك لا يمكن؛ لما تحقق في محلّه من تبعية الأوامر للملاك التام، ومعنى لزوم القضاء في مورد هو فوت الملاك بناءً على أن يكون المراد من فوت الفريضة هو فوت الملاك لا فوت الواجب الفعلي، وإلا لا فوت قطعاً؛ لوضوح عدم تعلّق الأمر والتكليف بالواجد في حال التعذر.

فالحكم بلزوم القضاء مع تعلّق التكليف الفعلي بفاقد القيد متناقضان، فلا بدّ من بطلان أحدهما، وحيث إنّ المفروض أنّ التكليف تعلّق بفاقد القيد فلا بدّ من إنكار وجوب القضاء.

وأنت خير: بأنّه في مقام الثبوت من الممكن أن تكون هناك مصلحة ملزمة للفاقد، ولو كانت ملزمتها بواسطة انضمامها بمصلحة الوقت وإيجاد الفاقد للقيد المتعذر فيه.

ولكن هناك مصلحة أخرى أو مرتبة أخرى من تلك المصلحة تكون لواجد ذلك القيد المتعذر ملزمة أيضاً، ويمكن استيفائها ولو كان في خارج الوقت.

ففي هذا الفرض فانت المصلحة الملزمة، التي تكون موضوعاً للقضاء، بناءً على أنّه تابع لفوت المصلحة الملزمة لا لفوت الواجب الفعلي كما هو الصحيح؛ لأنّ في كثير من موارد القضاء لم يفت الواجب الفعلي، كصوم شهر رمضان بالنسبة إلى المسافر والمريض، وهكذا في صوم الحائض. نعم، في مقام الإثبات يحتاج إلى دليل على فوت هذا المقدار من الملاك وأنّه ممكن الاستيفاء.

وأما ما ربّما يتوهم، أو يقال: بأنّ المكلف ليس ملزماً بتحصيل المصلحة،

بل يجب عليه إطاعة المولى، فإن كان هناك أمر إلزامي يجب عليه بحكم العقل امتثاله، وإلا فلا شيء عليه، وفيما نحن فيه لا أمر بالنسبة إلى واجد القيد المتعذر، لا في الوقت؛ لأنه متعذر، ولا في خارجه بعنوان القضاء؛ لأنه فرع فوت الفريضة.

فجوابه: أنه لو فرضنا أن متعلق الأمر الاضطراري ليس وافياً بتمام مصلحة المأمور به بالأمر الواقعي الأولي - وإن كان وافياً بمرتبة من المصلحة التي تكون تلك المرتبة أيضاً ملزمة ولازم الاستيفاء، ولو بانضمامها إلى مصلحة الوقت - وكان المقدار الفائت أيضاً لازم الاستيفاء مع إمكان استيفائه فيشملة دليل «من فاتته فريضة» بناءً على أن المراد من فوت الفريضة هو فوت المصلحة الملزمة، لا فوت الواجب الفعلي كما تقدّم.

وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته أخيراً من أن الفاقد على فرض عدم وفاته بتمام مصلحة الواجد وفوت مقدار منها لا يلزم إعادته؛ لأنه لا يمكن استيفاء ذلك المقدار؛ لأن حصولها لا بد وأن يكون في ضمن مصلحة أصل المأمور به ولا يمكن تحصيلها منفرداً، والمفروض أن أصل مصلحة الواجب حصل ولا يمكن تحصيل الحاصل ثانياً.

ففيه: أنه من الواضح الجلي إمكان تكرار العمل مقدّمة لحصول المقدار الفائت، إلا أن يدلّ دليل على عدم جواز تكرار العمل ثانياً، وهذا الفرض خارج عن محلّ الكلام.

فالأحسن أن يقال: بأن الحال في مقام الثبوت مختلف، فربما يكون الفعل الاضطراري وافياً بتمام مصلحة الفعل الاختياري إذا طرأ عليه الاضطرار ولا غرابة في ذلك فإنّ مصالح الأشياء تختلف باختلاف الأحوال، وهذا أيضاً على قسمين؛ لأنه تارة: يكون وفاؤه بتمام المصلحة في ظرف طرؤ الاضطرار بغير

اختياره، وأمّا إذا جعل نفسه مضطراً باختياره فلا يكون وافياً حينئذٍ بتمام المصلحة، وأخرى: يكون وافياً مطلقاً.

وفي كلتا الصورتين بعد فرض وفائه بتمام المصلحة لا وجه للقضاء، بل ولا للإعادة إذا فرضنا كونه وافياً بتمام المصلحة، حتّى ولو حصل الاختيار وارتفع الاضطراب في الوقت.

نعم، فرق بين الصورتين بالنسبة إلى جعل نفسه مضطراً، ففي الصورة الأولى لو جعل نفسه مضطراً لا يكون مجزياً لو كان الفائت لازم الاستيفاء ويمكن الاستيفاء، وفي الصورة الثانية يكون مجزياً مطلقاً.

وهناك فروق آخر لا تخفى على المتأمل، وربما لا يكون وافياً بتمام المصلحة بل يفوت مقدار منها، ولكن لا يمكن استيفائها؛ لا في خارج الوقت قضاءً ولا في الوقت إعادة، وفي هذا الفرض أيضاً لابدّ من القول بالإجزاء؛ لعدم إمكان تحصيل المصلحة الفائتة.

نعم، يقع كلام في جواز البدار وعدم جواز البدار، وإتيانه في الوقت أو لزوم صبره وإتيانه بالعمل التام في خارج الوقت. ولكن يمكن أن تكون مصلحة الوقت أو مصلحة أول الوقت ووقت الفضيلة أهمّ من المقدار الفائت، الذي لا يمكن استيفائه، وحيث يدور الأمر بين فوت إحداها فيقدم الأول على الثاني. وربما يكون المقدار الفائت ممكن الاستيفاء، وهذا أيضاً على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون لازم الاستيفاء، أو لا بل يستحبّ استيفائه؟ ففي صورة لزوم استيفائه في الوقت إعادة أو في خارجه قضاءً لا وجه للقول بالإجزاء.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات فلا بدّ في كلّ باب بل في كلّ مسألة من مراجعة أدلّة ذلك الباب وتلك المسألة:

فما كان منها بلسان جعل البدل وأنّ الشيء الفلاني بمنزلة القيد المفقود، كما في قوله ^(١) «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» ظاهره كفاية البدل في ظرف حصول الاضطرار، وأنّه وافٍ بتمام الغرض في تلك الحال، كما أنّه كذلك لو نزل العمل الفاقد منزلة الواجد، وبعبارة أخرى: قد ينزل شيئاً منزلة القيد المفقود، ففي الحقيقة هذه توسعة في ذلك القيد.

ومسألة الطهارة الترايبية من هذا القبيل، فكأنّه جعل الطهارة المائية شرطاً عند التمكن منها، وعند عدمه جعل الشرط الطهارة الترايبية. وظاهر هذا الجعل أنّ الثاني وافٍ بتمام غرضه في حال تحقق موضوعه مثل الأول؛ وقد ينزل العمل الفاقد منزلة العمل الواجد في حالة الاضطرار إلى ترك قيد، وهذا أيضاً مثل الأول في وفائه بالغرض بحسب ظاهر هذا الجعل.

وما كان منها بلسان رفع الاضطرار أو عدم جعل الأحكام الحرجية والضرورية فلا يستفاد منها إلّا عدم وجوب ما هو مضطرّ إلى تركه أو فيه ضرر أو حرج بناءً على حكومة هذه القواعد على أدلّة الأحكام الواقعية الأولية حكومة واقعية. وأمّا أنّه هناك أمر بباقي الأجزاء ما عدا هذا الذي اضطرّ إلى تركه بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط أو إلى فعله بالنسبة إلى الموانع، أو في فعله حرج أو ضرر، أو في تركه كذلك فلا تدلّ تلك الأدلّة عليه، فضلاً عن دلالتها على الإجزاء. فلا بدّ في إثبات الإجزاء من التماس دليل آخر.

نعم، بالنسبة إلى القضاء يمكن أن يقال: بعد وفاء المأمور به بالأمر الاضطراري بمرتبة من الملاك والمصلحة لا نعلم بفوت المصلحة اللازمة الاستيفاء مع كونها ممّا يمكن استيفاؤه، فما أحرز موضوع القضاء، الذي هو

عبارة عمّا ذكر.

وما كان منها بلسان رفع النسيان فلا يدلّ أيضاً على أنّ الباقي مأمور به ، فضلاً عن الإجزاء . نعم ، في خصوص باب الصلاة يدلّ حديث لا تعاد على عدم لزوم الإعادة أو القضاء إذا كان الخلل الواقع فيها من ناحية نسيان شرط أو جزء . وما كان منها بلسان الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه أو كان بلسان الأمر بما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع والقواطع ، وذلك ككثير من موارد التقية وغيرها فلا يدلّ إلّا على اشتمال المأمور به على المصلحة الملزمة .

وأما أنّ هذه المصلحة هي تمام الملاك وتماّم ما هو الغرض فلا يدلّ على ذلك أصلاً ، إلّا أن يدلّ دليل من الخارج على عدم وجوب أمرين وعدم وجود تكليفين ، ولو كان أحدهما اضطرارياً والآخر اختيارياً لا في الوقت وحده ولا فيه وفي خارجه . نعم ، بالنسبة إلى القضاء بناءً على أنّه بأمر جديد وتابع لفوت المصلحة التي يلزم استيفؤها ويمكن استيفائها يأتي ما ذكرنا آنفاً من عدم إحراز موضوعه . هذا كلّ بالنسبة إلى القضاء .

الموضع الثاني : الإجزاء عن الإعادة

وأما بالنسبة إلى الإعادة في الوقت فما كان من قبيل جعل البدل ؛ سواء كان جعل شيء بدلاً عن الجزء أو الشرط المفقود ، أو كان من قبيل جعل العمل الفاقد للجزء أو الشرط المتعذّرين ، أو الواجد للمانع المتعذّر تركه بدلاً ونازلاً منزلة العمل التامّ الواجد للأجزاء والشرائط الفاقدة للموانع فيدلّ على عدم لزوم الإعادة في الوقت كما كان يدلّ على عدم لزوم القضاء ؛ وذلك لما ذكرنا من أنّ ظاهر تلك الأدلّة أنّ البدل في تلك الحال وافٍ بتمام الغرض من المبدل منه ولم

يفت شيء، فلا يبقى موضوع للإعادة؛ لحصول الغرض وسقوط الأمر الواقعي.
نعم، يبقى الكلام في مسألة جواز البدار مطلقاً أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار في الوقت، أو عدم جوازه مطلقاً. وهذا ليس له ضابط كلي بل لابد من النظر والتعمق في الأدلة الخاصة في الموارد المخصوصة، وأن جعل البديل بأيّ كيفية، وأن بدليته بصرف طرؤ الاضطرار أو مع اليأس عن حصول الاختيار أو بشرط الصبر والانتظار إلى آخر وقت إمكان الأداء؟

وأما ما كان بسائر الألسنة فقلنا: إنها لا تدلّ على الإجزاء بالنسبة إلى القضاء، فضلاً عن الإعادة، فلا بدّ من التماس دليل آخر - من إجماع أو غيره - على الإجزاء. هذا كله بحسب مفاد الأدلة.

الشك في الإجزاء وحكمها

وأما حكم الشك على فرض عدم دلالة الأدلة في مقام الإثبات على شيء من الإجزاء وعدمه فتارة نتكلم فيه بما هو مقتضى الإطلاق، وأخرى فيما هو مقتضى الأصول العملية.

أما الأول: فمقتضى إطلاق دليل الاختياري - لو كان - هو عدم الإجزاء؛ لأن مقتضى إطلاقه تعيينه ولزوم الإتيان به، سواء أتى ببديله أو لم يأت به.

وبعبارة أخرى: قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يقم صلبه»^(١) أو قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢) وهكذا سائر أدلة الأجزاء والشرائط هو لزوم

١ - وسائل الشيعة ٥: ٤٨٨، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ١، مع اختلاف يسير.

٢ - مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥.

الإتيان بهذه الأمور، سواء أتى بالمأمور به بالأمر الاضطرابي أو لم يأت به، خصوصاً في الوقت، إلا أنه عند التعذر وعدم القدرة معذور.

نعم، لو دلّ دليل من الخارج على عدم وجوب عمليين، ولو كان أحدهما اختياريّاً والآخر اضطرابيّاً، لا في الوقت فقط ولا فيه وفي خارجه يكون مقيّداً لهذا الإطلاق.

وأما الثاني: فمقتضاها البراءة، وذلك من جهة أنه حال الاضطراب لم يكن مكلفاً بالاختياري قطعاً - لعدم قدرته واضطراره - وبعد رفع الاضطراب في الوقت وإتيان العمل الاضطرابي يشكّ في حدوث تكليف جديد بالاختياري فالأصل البراءة. وهكذا الأمر في رفع الاضطراب بعد خروج الوقت بالنسبة إلى القضاء بطريق أولى.

وأما ما يقال: من حكومة الاستصحاب التعليقي على هذه البراءة، وهو أنه كان يجب عليه إتيان المأمور به بالأمر الاختياري على تقدير رفع الاضطراب قبل إتيان المأمور به بالأمر الاضطرابي، وبعد الإتيان يشكّ فيه فيستصحب. ففيه أولاً: عدم صحّة الاستصحاب التعليقي كما سيّجيء في محله إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أن من يقول به لا ينبغي أيضاً أن يقول به في مثل المقام ممّا لم يجعل المركّب من الجزء الموجود والجزء المعلق عليه موضوعاً شرعاً، بل يقول به في مثل «العصير العنبي إذا غلا يحرم بعدما جفّ وصار زيبياً»، وشكّ في بقاء هذا الحكم المعلق؛ حيث إنّ الشارع جعل العصير معلقاً على الغليان؛ أي على تقدير الغليان وقبل ذهاب الثلثين موضوعاً للحرمة.

بخلاف ما نحن فيه فإنّ الشارع لم يجعل المكلف - على تقدير رفع الاضطراب أو عدم كونه مضطراً - موضوعاً للحكم الواقعي الأولي، بل العقل

يحكم بأنه قبل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري لو ارتفع اضطراره يلزم عليه إتيان المأمور به بالأمر الواقعي الأولي.

نعم، من يقول بحجية الاستصحاب التعليقي - ولو كان التعليق مستفاداً من حكم العقل - كما ذهب إليه أستاذنا المحقق قده (١) فلا يرد عليه هذا الإشكال.

نعم، فيما إذا كان الإجزاء بمناط عدم إمكان استيفاء المصلحة الفائتة - ولو كانت لازمة التحصيل على تقدير إمكانه - لو شك في إمكانه بعد القطع بفوات المصلحة أو مرتبة منها لازمة الاستيفاء، لو كان الاستيفاء ممكناً يجب عليه الإقدام حتى يثبت عجزه؛ لأنه في هذا الفرض يكون الشك من قبيل الشك في القدرة، ومعلوم أنه في مورد تيقن التكليف أو تيقن وجود ملاكه مع الشك في القدرة على امتثاله يجب الانبعاث عقلاً حتى يظهر ويتبين عدم قدرته.

وحاصل الكلام: أنه ابتداءً يجب الرجوع إلى دليل البذل، فإن كان له إطلاق؛ بمعنى أن بدليته بلحاظ جميع الخواص والآثار ويكون وافياً بتمام الغرض، الذي كان يترتب على المبدل منه فيؤخذ به، ويقال بالإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء، ولا يعارضه إطلاق أدلة المبدل منه؛ لحكومته عليها؛ لأن مفاد دليل البذل إما توسعة في الجعل أو في عالم الامتثال، وعلى كل من التقديرين لا يبقى محل لإطلاق دليل المبدل منه.

وأما إن لم يكن لدليل البذل إطلاق فالمرجع لإطلاق دليل المبدل منه، وقد عرفت مقتضاه؛ وهو عدم الإجزاء إلا أن يدل دليل خارجي على عدم وجوب عمليين كلاهما في الوقت أو أحدهما يكون في خارج الوقت. وإن لم يكن لدليل المبدل منه أيضاً إطلاق ووصلت النوبة إلى الأصول العملية فالأصل البراءة.

والاستصحاب التعليقي الحاكم على هذا الأصل لا يجري كما ذكرناه مفصلاً.
وفي صورة القطع بفوات مصلحة ملزمة إذا شككنا في إمكان تحصيلها
يكون من قبيل الشك في القدرة، ويجب الإقدام حتّى يظهر العجز.

المقام الثالث : في إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي

الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يكون مجزياً عن الإتيان
بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي بعد كشف الخلاف ورفع الجهل، أم لا؟
وكشف الخلاف قد يكون قطعياً وقد يكون ظنّياً، بالظنّ المعبر أو بمطلق
الحجّة المعبرة شرعاً، ولو كانت أصلاً عملياً، تنزيلاً أو غير تنزيلي.
فيجري البحث فيه في موضعين:

الموضع الأوّل : في انكشاف الخلاف القطعي

وهو أيضاً على صور:

الصورة الأولى: أن يكون المأمور به بالأمر الظاهري مفاد الأمارات،
وكان من الأحكام الكلية -وضعية كانت أم تكليفية- وذلك كما إذا قامت أمانة
على طهارة العصير العنبي بعد الغليان، أو حلية لحم الحيوان الفلاني، ثم انكشف
خلافهما انكشافاً قطعياً، أو قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة في عصر
الغيبية، ثم انكشف خلافه انكشافاً قطعياً، فباختلاف المسالك فيما هو المجعول
في باب الأمارات يختلف الحال:

فمن يقول بأن قيام الأمانة على حكم شرعي وضعي أو تكليفي، بل

وعلى موضوع خارجي يوجب حدوث مصلحة أو مفسدة في مؤداه* تغلب على مصلحة الواقع أو مفسدته عند المخالفة وعدم الإصابة، وتستتبع تلك المصلحة والمفسدة الحادثان بواسطة قيام الأمانة جعل الشارع حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً وجوبياً أو تحريماً إلزامياً أو غير إلزامي، حسب ما تقتضيه تلك المصلحة والمفسدة.

فلابد له من القول بالإجزاء وأنّ مؤديات الأمارات أحكام واقعية، ولا وجه لتسميتها بالأحكام الظاهرية إلاّ صرف الاصطلاح.

ويدور أمر هذا القول بين أحد أمرين، فإنّه حينئذٍ: إمّا أن ينكر الحكم الواقعي رأساً أو فعليته، فهذا هو التصويب المجمع على بطلانه. وإن لم ينكر وقال ببقائه وفعليته يلزم: إمّا اجتماع المثليين أو الضدين أو النقيضين.

ولذلك نسب إلى الشهيد أنّ القول بالإجزاء مساوق للقول بالتصويب، ومن آثار هذا المسلك قولهم: إنّ ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، وذلك من جهة أنّ الطريق الظنيّ بعدما جعله الشارع حجة يكون مؤداه بناءً على هذا المسلك حكماً شرعياً حقيقياً، فلا تنافي ظنية الطريق إلى الحكم الواقعي الأولي القطع بأنّ مؤداه حكم شرعي حقيقي.

وأما من يقول بأنّ حجّة الأمارات ليست إلاّ من باب جعل الطريقة والكاشفية - كما سيأتي تحقيقه في مبحث الظنّ في مسألة حجّة الطرق والأمارات إن شاء الله تعالى - فلا معنى للقول بالإجزاء، ولا وجه له أصلاً. بيان ذلك بطور الإجمال - ويأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى - أنّ

* - على نحو جعل المؤدى، أو على نحو جعل الهوهوية والاتحاد بين مؤدى الأمارات والحكم الواقعي.

لصفة القطع ؛ أي الاعتقاد الجازم، الذي لا يحتمل الخلاف أربع جهات :
الأولى : كونه صفة خاصة ومن الكيفيات النفسانية وموجوداً من
الموجودات ، وله ماهية ذاتية ، وبهذا الاعتبار داخل تحت مقولة الكيف .

الثانية : جهة إراءته وكشفه عن متعلّقه وطريقته إليه .

الثالثة : ثبوت المتعلّق به وانكشافه من قبله ومنكشفيه المتعلّق به ، وإن
كانت من صفات المتعلّق ، ولكن لها جهة إضافة إلى القطع أيضاً ، وبذلك الاعتبار
تعدّ من جهات القطع .

الرابعة : الجري العملي على طبقه .

فالقطع من الجهة الأولى مثل سائر الموجودات الإمكانية هو أيضاً مقولة
من المقولات ، وأمّا حجّيته فمن الجهة الثانية ، وحيث إنّ هذه الجهة فيه ذاتية
تكوينية فتكون حجّيته من دون جعل جاعل في عالم التشريع والاعتبار . نعم ،
هو مجعول بجعل تكويني بالعرض .

إذا تبين هذا فنقول : معنى حجّية الأمارات هو إعطاؤها في عالم الاعتبار
التشريعي الجهة الثانية من القطع ، وحيث إنّ هذه الجهة ليست في الأمارات
الظنيّة ذاتية فيحتاج إلى جعل من طرف من بيده الاعتبار ، سواء كان هم العقلاء
وأمضاه الشارع ، أو كان ابتداءً هو الشارع .

فمعنى تنمिम الكشف ، الذي اصطلح عليه شيخنا الأستاذ رحمته الله هو أنّ
الأمارات فيها جهة كشف ناقص تكويناً ، وذلك المقدار من الكشف الناقص
التكويني ليس موضوعاً لحكم العقل بلزوم الجري على وفقه والعمل على طبقه ،
ولكن الشارع بعدما اعتبر ذلك المقدار الناقص كشفاً تاماً يصير موضوعاً لحكم
العقل بالتنبّز لمتعلّقه ، وليس معناه أنّ الشارع يضع من كيسه مقداراً آخر من
الكشف الاعتباري على ذلك المقدار الموجود فيها تكويناً حتّى تكون الكاشفية

فيها مركبة من الكشف التكويني والكشف الاعتباري. ومعنى حجية الأصول التنزيلية إعطاؤها في عالم التشريع الجهة الثالثة من القطع.

ومعنى حجية الأصول غير التنزيلية - أي غير المحرزة باصطلاح آخر - هو إعطاؤها في عالم التشريع الجهة الرابعة من القطع.

وأنت خبير: بأن القطع الذي هذه الجهات ذاتية له لو أخطأ ولم يصب الواقع لا يمكن القول بالإجزاء فيه؛ لأنه بواسطة قيام القطع لم تحدث في المتعلق مصلحة من طرفه، وليس جعل شرعي في البين، فلا وجه للإجزاء أصلاً، فكيف ظنك بالأمارة والأصول التي هذه الجهات فيها اعتبارية؟!

وبعبارة أخرى: لا تحدث في المتعلق بسبب قيامها مصلحة ولم يتحقق من طرف الشارع جعل بالنسبة إلى مؤداها بناءً على هذا المسلك، بل ليس المجعول فيها إلا ما ذكرنا من الجهات على التفصيل المتقدم. فحال الأمارة القائمة على الحكم الشرعي - وضعياً أو تكليفاً - حال القطع، فإذا أخطأت وما أصابت لا وجه للقول بالإجزاء بناءً على هذا المسلك. وبناءً على المسلك الأول وإن كان الإجزاء له وجه وجيه لكن عرفت أنه يلزم أحد الأمرين: إما التصويب الباطل، وإما اجتماع المثليين أو الضدين أو النقيضين. هذا كله فيما إذا كان مؤدى الأمارة حكماً شرعياً كلياً وضعياً أم تكليفاً.

الصورة الثانية: فيما إذا كان متعلق الأمارة موضوعاً خارجياً ذا حكم شرعي، فبناءً على هذا المسلك الأخير - الذي هو الصحيح في باب جعل الأمارات - لا يبقى مجال لاحتمال الإجزاء؛ لعدم تغيير الموضوع الخارجي عما هو عليه بواسطة قيام الأمارة. فإذا كان موضوع وجوب الوضوء - بمعنى متعلق المتعلق - هو الماء، وقامت بيّنة شرعية على أنّ المايح الفلاني ماء فبواسطة قيام البيّنة لا يصير ماءً إذا أخطأت البيّنة؛ لأنه حينئذٍ ليس ماءً حقيقياً ولا تنزيلياً. أمّا

الأوّل فمفروض، وأمّا الثاني فلما يتّنا من أنّ المجعول في باب الأمارات ليس هو المؤدّي، بل المجعول هي الطريقة على التفصيل المتقدّم، والطريق إذا أخطأ لا يحدث شيئاً في متعلّقه. نعم، بناءً على مسلك جعل المؤدّي يكون ماءً تنزلياً.

والقول بالسببية والموضوعية في الأمارات القائمة على الموضوعات وإن كان ممكناً - لأنّ التصويب المجمع على بطلانه في الأحكام لا في الموضوعات - ولكن ظاهر أدلّة حجّية الأمارات في الموضوعات أيضاً الطريقة لا السببية والموضوعية، هذا. مضافاً إلى أنّ لسان أدلّة حجّية الأمارات في الأحكام والموضوعات واحد، فإن لم يمكن القول بالسببية وجعل المؤدّي في الأحكام - لما ذكرنا من التوالي الفاسدة - فلا يمكن في الموضوعات أيضاً؛ لعدم التفكيك.

الصورة الثالثة: فيما إذا كان الحكم الظاهري مفاد الأصول العملية، سواء كان أصلاً تنزلياً محرّزاً أو غير تنزيلي غير محرّز. والحقّ فيها أيضاً بكلا قسميه عدم الإجزاء بناءً على المسلك المختار من أنّ المجعول فيها هي الجهة الثالثة والرابعة من القطع؛ أي الجهة الثالثة في المحرزة والرابعة في غيرها؛ إذ بناءً عليه لا تحدث مصلحة في المؤدّي ولا جعل حكم في المؤدّي من طرف الشارع بالنسبة إلى المؤدّي، فلا وجه للإجزاء.

إن قلت: جعل الطهارة في قاعدة الطهارة أو في استصحابها، وهكذا جعل الحليّة في قاعدة الحلّ وفي استصحابه ممّا لا يمكن أن ينكر، وجعل الطهارة والحليّة فيها من الواضحات.

قلنا: إنّ الطهارة المجعولة فيهما طهارة إثباتية لا ثبوتية؛ بمعنى أنّ الشارع حكم بالجري العملي على طبق الطهارة في عالم الإثبات في ظرف

الشك والجهل، ومثل هذا المعنى قيامه بعدم كشف الخلاف، فإذا انكشف الخلاف فيظهر أنه كان سراباً لا أنه حكم واقعاً.

وبعبارة أخرى: اجتماع الضدين لا يمكن، وهكذا اجتماع المثليين والنقيضين، فلا بد إما من إنكار الحكم الواقعي بجميع مراتبه أصلاً أو فعليته. والأول يقول به الأشاعرة، والثاني المعتزلة. وإما من إنكار الحكم الظاهري، وهو الصحيح؛ لأنّ المجعول من طرف الشارع في مؤديات الأمارات والأصول ليس إلا ما ذكرنا من الكاشفية في الأمارات، ومنكشفية المفاد والمؤدى عملاً في مقام الإثبات في الأصول المحرزة، وصرف البناء العملي إثباتاً في الأصول غير المحرزة. ومعلوم أنّ هذه الأمور ليست بحكم مجعول يماثل الحكم الواقعي أو يضاؤه.

وأما بناءً على مسلك جعل المؤدى وأنّ مؤدى الأصول أحكام فعلية، ورفع التضاد أو اجتماع المثليين أو النقيضين بحمل الأحكام الواقعية على مرتبة الإنشاء أو الاقتضاء كما يظهر من صاحب «الكفاية»^(١) فللاجزاء وجه وجيه؛ لأنّه بناءً على هذا المسلك تكون أدلة الأصول حاکمة على أدلة الأجزاء والشرائط بالحكومة الواقعية، فيكون موسعاً لها.

مثلاً مفاد قاعدة الطهارة أو استصحابها - بناءً على هذا المسلك - طهارة ما هو مشكوك الطهارة طهارة حقيقية واقعية، وتسميتها بالطهارة الظاهرية بناءً على هذا مجرد اصطلاح، وإلا ففي الحقيقة هي مجعولة عن ملاك، وإلا يلزم أن يكون الجعل جزافاً.

ولعل وجه تسميتها بالظاهرية من جهة أنّ هذا الجعل في ظرف الجهل

بالواقع واستتاره، وإلا فهو مجعول حقيقة مثل الواقعي الأولي؛ ولذلك ينبغي أن يسمّى بالواقعي الثانوي مثل الأحكام الاضطرارية.

فدليل القاعدة أو الاستصحاب كأنه يوجد مصداقاً آخر للطهارة التي أخذت شرطاً للصلاة في بدن المصلي مثلاً أو لباسه أو في الماء الذي توضع به، وليس انكشاف خلاف بالنسبة إلى هذا المعنى، بل لا يمكن أن يكون؛ لأنّ هذا أمر مجعول حقيقة. فيكون حال قاعدة الطهارة واستصحابها حال «الطواف بالبيت صلاة»^(١) حيث إنّ مفاده جعل الطواف فرداً تنزلياً ومصداقاً تعبدياً للصلاة، فيكون حاكماً على أدلة الأجزاء والشرائط بالحكومة الواقعية ودليلاً على اتساع دائرة الشرط، فيكون دالاً على الأجزاء.

اللهمّ إلا أن يقال بانصراف أدلة الأجزاء والشرائط إلى الطهارة الواقعية الأولية، لا الطهارة المجعولة في ظرف الشك. وأنت خير بما فيه.

أو يقال: إنّ لفظ الطهارة مشترك لفظي، فالطهارة الواقعية بمعنى والظاهرية بمعنى آخر. وهذا القول أسوأ حالاً من الأول.

هذا كلّ بناء على مسلك جعل المؤدّي في الأصول.

وقد عرفت: أنّ هذا المسلك غير تام؛ لما يترتب عليه من المفاصد، ومن جعلتها لزوم القول بنجاسة ملاقي مستصحب النجاسة، حتّى بعد انكشاف الخلاف لو فرض ملاقاته له قبل انكشاف الخلاف، وذلك من جهة أنّه لاقى ما هو نجس حقيقة؛ لأنّ نجاسته بناء على جعل المؤدّي مجعولة حقيقة، وهكذا في سائر آثار النجاسة الواقعية، وأيضاً سائر المؤدّيات للأصل والأمارات

١ - وسائل الشيعة ١٣: ٣٧٦، كتاب الحج، أبواب الطواف، الباب ٣٨، الحديث ٦، مع اختلاف يسير.

كالطهارة والملكية والزوجية وغيرها يجب ترتيب آثار الواقعيات منها عليها باعتبار زمان قبل انكشاف الخلاف، حتّى بعد انكشاف الخلاف. ولا شك في فساد هذه التوالي غير القابلة للقبول.

فالصحيح: أنّ حكومة أدلّة الأصول مثل حكومة أدلّة الإمارات حكومة ظاهرية لا واقعية، وسيجيء إن شاء الله تعالى تفصيل ذلك في محله. والمراد بها إجمالاً أنّ التوسعة والتضييق اللذين مفادها يكونان في عالم الإثبات فقط وما لم ينكشف الخلاف؛ بمعنى أنّه يحكم بوجود الطهارة في بدن المصلّي أو لباسه مثلاً ما دام الجهل موجوداً، فإذا ارتفع الجهل وانكشف الواقع يتبيّن أنّها كانت سراياً، فلا تبقى طهارة في البين، بل يستكشف أنّها لم تكن من أوّل الأمر لا أنّها كانت وانعدمت، فما كان شيء في البين حتّى تترتب عليه آثاره.

ولا فرق في ذلك بين الأصل التنزيلي وغيره أصلاً، فتردّد صاحب «الكفاية» في الأصل التنزيلي لا وجه له؛ لأنّه بناءً على مسلك جعل المؤدّي قد عرفت أنّ الإجزاء في كليهما بمقتضى القاعدة، وبناءً على المختار أيضاً لا فرق بينهما كما عرفت. اللهمّ إلا أن يقول بجعل المؤدّي في غير التنزيلي، ولا يقول به فيه.

الموضع الثاني: في الانكشاف الظني

أي ما قامت الحجّة المعتبرة من أمانة أو أصل بكلا قسميه على خلاف الحجّة السابقة، سواء كانت أمانة أو أصلاً. وهذا كما في موارد تبدّل الاجتهاد أو تبدّل التقليد، كما في موارد موت المقلّد الذي يفتي بطهارة العصير العنبي مثلاً والمقلّد الثاني يقول بنجاسته، أو المقلّد الأوّل يقول بوجوب صلاة الجمعة تعييناً والمقلّد الثاني يفتي بوجوب صلاة الظهر.

ويظهر من شيخنا الأستاذ رحمته الفرق بين تبدل الاجتهاد في الموضوعات وبين تبدله في الأحكام، وأفاد بأن الأول خارج عن محل الكلام؛ إذ لا ينبغي أن يظن بأحد فيما إذا توضحاً بمائع باستصحاب مائيته، ثم قامت أمانة على أنه كان مضافاً الحكم بصحة مثل هذا الموضوع. فينحصر النزاع والكلام في تبدل الاجتهاد في الأحكام الكلية، سواء كانت وضعية أو تكليفية.

وأنت خير؛ بأنه لا فرق بينهما؛ لأنه بناءً على مسلك جعل المؤدى يمكن القول بالإجزاء في كلا الموردين - أي في الموضوعات والأحكام - وبناءً على مسلك جعل الطريقة في الأمارات والجري العملي في مقام الإثبات ما لم ينكشف الخلاف لا يمكن القول بالإجزاء أيضاً في كلا الموردين.

بيان ذلك بطور الإجمال: أنه لو قلنا بأن الحكم الفعلي وما هو المجعول حقيقة هو ما أدت إليه الأمانة أو الأصل بكلا قسميه فإذا أدت الأمانة أو الأصل إلى موضوع كعدالة الشاهدين مثلاً، ثم قامت أمانة أقوى من الأمانة الأولى أو الأمانة مقابل الأصل على عدم عدالتهما في ذلك الوقت:

فإن قلنا بأن الدليل الثاني يبطل دليلية الدليل الأول؛ بحيث نستكشف عدم دليلية الدليل الأول من أول الأمر، بل لم يكن إلا تخيل الدليل فلا جعل من قبل الشارع للمؤدى؛ لأن الشارع بناءً على مسلك جعل المؤدى لا يجعل إلا ما هو مؤدى الدليل الواقعي لا مؤدى موهوم الدليلية ومتخيلها، فلا يكون محلاً للقول بالإجزاء؛ لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وإن قلنا بأن كل واحد منهما دليل كما في تبدل التقليد بالموت حيث إن رأي المجتهد الأول دليل كما أن رأي المجتهد الثاني أيضاً دليل، وكل واحد منهما لا يبطل دليلية الآخر في ظرف دليليته، فكما أن في تبدل الاجتهاد في الأحكام بناءً على مسلك جعل المؤدى يمكن القول بأن الحكم الأول مثل

الحكم الثاني مجعول حقيقة، كذلك يمكن أن يقال في تبدل الاجتهاد في الموضوعات: إن الموضوع الأول مجعول مثل الموضوع الثاني، فيمكن القول بالإجزاء في هذه الصورة وهذا الفرض حتى في الموضوعات.

وأما بناءً على مسلك جعل الطريقة في الأمارات والجري العملي في عالم الإثبات في الأصول - مع فرق بين قسمي الأصل؛ أي المحرز وغير المحرز بأن الجري العملي في الأول على أن الواقع منكشف، وفي الثاني ليس هذا القيد في البين - فلا وجه للقول بالإجزاء؛ لأن المفروض أن مؤدى الأمارات والأصول السابقة قبل تبدل الاجتهاد مثلاً لم يكن أحكاماً شرعية مجعولة من قبل الشارع، وإنما كان الأصل والأمانة حجة في مقام الإثبات على ثبوت الواقع أو الجري العملي على طبق المؤدى، وبعدما قام دليل آخر، الذي هو الدليل فعلاً - أي يجب الجري على طبقه بنظره حسب القواعد والموازن - ورأى خطأ مؤدى الدليل السابق يرى أنه ما أتى بالواقع ولا بشيء يكون بدلاً عنه في الوفاء بغرضه وتحصيل المصلحة التي فيه.

وحاصل الكلام: أن قيام الأمانة والأصل على خلاف الحجة السابقة: قد يكون مبطلاً لحجية الحجة السابقة حتى في الزمان السابق، كما أنه لو وجدت أمانة على خلاف الأصل السابق أو مخصصاً على خلاف أصالة العموم السابق أو مقيداً على خلاف الإطلاق السابق أو قرينة صارفة أو معيّنة على خلاف ما استظهره سابقاً، أو مرجحاً للرواية المتروكة على الرواية التي أخذ بها سابقاً وأمثال تلك المذكورات مما يكشف عن عدم حجية ما عمل بها سابقاً حتى في الزمان السابق.

فلا ينبغي احتمال الإجزاء حتى بناءً على مسلك جعل المؤدى والقول بالسببية التصويبية؛ لأن من يقول بالسببية بذلك المعنى يقول فيما هو مستوف

لجهات الحجّية، لا فيما هو موهّم الحجّية وينكشف فيما بعد أنّه ما كان حجّة واقعاً، بل كانت حجّيته بصرف الوهم والخيال.

وقد لا يكون كذلك، بل يكون كلّ واحد من المتقدّم والمتأخّر حجّة في زمانه، كاجتهادين من شخصين لمقلّد واحد على الترتيب، بأنّه قلّد أحدهما فمات فقلّد الآخر. أو لو قلنا بأنّ التخيير في الخبرين المتكافئين استمراري لا بدوي، فاختار في واقعة إحداهما وفي الأخرى الأخرى.

ففي مثل هذا المورد يمكن القول بالإجزاء بناءً على السببية، وأمّا بناءً على الطريقة فلا؛ لأنّه الآن لا يرى ذلك طريقاً بل يراه مخطئاً، فالصلاة التي أتى بها مثلاً بفتوى المجتهد الأوّل بلا جلسة الاستراحة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية أو بلا استعاذة بواسطة اختياره الرواية التي تقول بعدم وجوبها - على كلام في هذا الأخير؛ أي في مسألة التخيير - يراها الآن غير تامّة بواسطة قيام هذا الطريق الفعلي.

ومقتضى هذا الطريق عدم الإتيان بذلك المركّب المأمور به واقعاً ولم يأت بما هو بدل عنه في الوفاء بغرضه، فلا وجه لأن يكون مجزياً. هذا بحسب القواعد الأوليّة. وربّما قيل بالإجزاء لوجوه:

ذكر وجوه للقول بالإجزاء

الوجه الأوّل:

أنّه لو لم نقل بالإجزاء يلزم العسر والهرج من جهة أنّه ربّما يتفق أنّ شخصاً عمل عملاً خمسين سنة باجتهاده أو اجتهد مقلّده ثمّ تبدّل اجتهداه أو اجتهد مقلّده، فلو لم نقل بالإجزاء يلزم أن يقضي عمل خمسين سنة. أو عامل معاملات كثيرة من أنواع مختلفة من العقود والإيقاعات باجتهاده أو اجتهد

مقلّده ثم تبدّل اجتهاده أو اجتهاد مقلّده، فلو قلنا ببطلان تلك المعاملات جميعاً - كما هو مقتضى القول بعدم الإجزاء - لزم العسر الشديد والحرص الأكيد.

والحاصل: أنّه لا شكّ في أنّه لو لم نقل بالإجزاء بالنسبة إلى الأعمال السابقة في أبواب العبادات والمعاملات والأحكام، بل قلنا بأنّ عليه الإعادة والقضاء وترتيب أثر البطلان على المعاملات السابقة الباطلة بحسب الاجتهاد الثاني لزم العسر والحرص المنفيان في لسان الشرع.

وفيه: أنّ ظاهر أدلّة نفي الحرج والضرر هو نفي الحكم الضرري والحرّجي. وبعبارة أخرى: يكون دليل نفي الضرر والحرص حاكماً على أدلّة الأحكام الأولى حكومة واقعية في جانب المحمول.

بيان ذلك بطور الإجمال: أنّ العمومات والإطلاقات الأولى لولا دليل نفي الضرر والحرص كانت تشمل حتّى المورد الذي كان المجمعول الشرعي ضررياً أو حرّجياً، ولكن هذين الدليلين ينفيان وجود المجمعول الضرري والحرّجي في الدين والإسلام، فينتج هذان الدليلان نتيجة التقييد بالنسبة إلى الإطلاقات والتخصيص بالنسبة إلى العمومات، غاية الأمر بلسان نفي المحمول لا قطع نسبة المحمول عن الموضوع، الذي هو التخصيص. ولذلك نقول بأنّهما حاكمان على الأدلّة الأولى، وحيث إنّ الرفع رفع حقيقي لا في مرحلة الجهل نقول بأنّه حكومة واقعية.

فبناءً على هذا يكون مفاد دليل نفي الحرج وموضوعه هو أنّ الحكم الحرّجي مرفوع وعدم الإجزاء ليس حكماً ومجمعولاً شرعياً حرّجياً حتّى يكون مرفوعاً بذلك الدليل.

نعم، وجوب الإعادة والقضاء لو كان حرّجياً يدلّ على رفعه بالنسبة إلى نفس المورد، الذي يكون فيه حرّجياً، لا بالنسبة إلى كلّ شخص وفي كلّ مورد.

والحاصل: أنَّ دليل رفع الحرج ليس مفاده إلا رفع الحكم المجعول شرعاً، الذي تعنون بعنوان الحرج، ومعلوم أنَّ هذا يختلف بالنسبة إلى الأحكام وإلى الأشخاص، فالقول بالإجزاء في جميع الموارد بواسطة كون عدم الإجزاء في بعض الموارد لبعض الأشخاص ضرورياً أو حرجياً لا وجه له.

نعم، قد يكون الحرج النوعي حكمة لتشريع حكم كلي وضعي أو تكليفي، كجعل حق الشفعة للشفيح أو الطهارة للحديد، ولكنه أجنبي عن مفاد دليل نفي الحرج.

الوجه الثاني: من الوجوه التي ذكرها للإجزاء:

أنَّه لا وجه لترجيح الاجتهاد الثاني على الأول، ويكون ترجيحه من قبيل الترجيح بلا مرجح، بل هناك حجتان كل واحدة منهما يجب العمل على طبقها في زمانه.

وفيه: أنَّ المقام ليس من قبيل تعارض الأمارتين وترجيح إحداهما على الأخرى حتَّى يكون ترجيحاً بلا مرجح، بل قد يكون ترجيح المرجوح على الراجح في بعض الصور، كما إذا مات المقلد الأول وهو أعلم من الحي الذي رجع إليه بناءً على جواز الرجوع في مثل هذه الصورة، بل من جهة أنَّ الطريق الفعلي في حقّه ليس إلا الاجتهاد الثاني ومفاد الطريق الفعلي في حقّه بطلان العمل السابق، وليس له فعلاً طريق آخر على صحته حتَّى يتعارض الطريقان، فيرى المكلف باعتبار هذا الطريق الفعلي أنَّه ما أتى بالواقع، فيكون عليه أن يعيد أو يقضي، وليس له دليل آخر يعتمد عليه في عدم وجوب الإعادة والقضاء أو ترتيب آثار ما قامت عليه الأمانة سابقاً في الوضعيات.

مثلاً لو قامت الأمانة على وقوع التذكية ولو كان الذبح بآلة من غير حديد، فوقع مثل هذا الشيء في الخارج، فتبدل اجتهاده وأفتى بعدم وقوع

التذكية في مثل هذا المورد، والمفروض أنَّ الحجَّة الفعلية في حقِّه وحقِّ مقلَّديه هو الاجتهاد الثاني، فلا يمكن له أو لمقلَّديه ترتيب أثر التذكية على لحم هذا الحيوان المذبوح بتلك الآلة، التي هي من غير الحديد لو كان اللحم موجوداً أو على جلده.

الوجه الثالث :

أنَّ الواقعة الواحدة لا تتحمَّل اجتهادين كما ادعاه صاحب «الفصول»^(١)، فإذا اجتهد في واقعة واستنبط حكمها لا يبقى مجال للاجتهاد الثاني.

وهذا كلام عجيب؛ لأنَّه إن أراد اجتهادين من شخص واحد في زمان واحد بالنسبة إلى واقعة واحدة فمحالية هذا من أوضح الواضحات، ولكنَّه أجنبي عن محلِّ كلامنا؛ لأنَّ كلامنا في تبدُّل رأي المجتهد ولا محالة يكون الرأي الأوَّل في زمان والاستنباط الثاني في زمان آخر.

وإن أراد عدم إمكان ذلك من شخص واحد في زمانين أو من شخصين، ولو كان الاجتهادان في زمان واحد فبطلان هذا الكلام من البديهيات. ولا فرق في إمكان ذلك بين أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية الكلِّية أو يكون على نحو القضايا الخارجية الشخصية.

الوجه الرابع :

أنَّ الاجتهاد الأوَّل مع الثاني مثل الدليل الناسخ والمنسوخ، فكما أنَّ الدليل المنسوخ يجب العمل على طبقه إلى زمان النسخ، ومن زمان وجود الناسخ يجب ترتيب الأثر على الناسخ من دون نفي أثر المنسوخ إلى زمان

وجود الناسخ، فكذلك في الاجتهاد يجب ترتيب الأثر عليه إلى زمان الاجتهاد الثاني، ومن زمان الاجتهاد الثاني يجب ترتيب الأثر عليه من دون نفي آثار الاجتهاد الأول إلى زمان الاجتهاد الثاني.

وفيه: أن هذا قياس عجيب، وذلك من جهة أن مفاد الدليل المنسوخ حكم واقعي إلى زمان وجود الناسخ. وبعبارة أخرى: أمد ذلك الحكم وانتهاءه زمان وجود الناسخ وليس فيه انكشاف خلاف.

نعم، ظاهر الدليل كان استمرار الحكم، وبواسطة وجود الناسخ زال ذلك الظهور، بخلاف المقام بناءً على مسلك جعل الطريقة، فإن مؤداه ليس حكماً مجعولاً أصلاً، بل ليس في البين إلا إحراز الواقع أو الجري العملي على طبقه، فإذا تبدل الاجتهاد فلا إحراز ولا حكم إثباتي في البين. نعم، بناءً على مسلك جعل المؤدى والتصويب - وإن كان تصويماً معتزلياً - فلهذا الكلام وجه.

الوجه الخامس:

الإجماع على الإجزاء، وهو المعول في المقام لو ثبت. ولكن تحصيل الإجماع المصطلح في مثل هذه المسألة التي اعتمد المجمعون على مثل هذه المدارك، التي عرفت حالها في غاية الإشكال. اللهم إلا أن يقال: إن التمسك والاستناد إلى هذه المدارك عند المتأخرين، وأما الفقهاء القدماء فكانوا يقولون بالإجزاء من دون اتكائهم على مثل هذه المدارك، وفي اتفاقهم غنى وكفاية.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته أن في هذه المسألة ثلاث مقامات:

الأول: في باب العبادات بالنسبة إلى الإعادة والقضاء وجزم بوجود الإجماع فيها على الإجزاء.

الثاني: في الأحكام الوضعية فيما إذا خرج الموضوع عن محلّ الابتلاء

بتلف أو غيره، كما إذا عقد على امرأة باللغة الفارسية ثم ماتت، وبعد موتها تبدل اجتهاده وأدى إلى بطلان عقد النكاح بالفارسية، ففي هذا القسم تردّد في تحقّق الإجماع، وإن لم يستبعد انعقاده بالنسبة إلى تبعات ذلك الموضوع التالف الخارج عن محلّ الابتلاء.

الثالث: في الأحكام الوضعية أيضاً. أمّا فيما إذا كان الموضوع باقياً ولم يكن تالفاً وخارجاً عن محلّ الابتلاء، وجزم في هذا القسم بعدم انعقاد الإجماع على الإجزاء، كما إذا فرضنا المرأة المفروضة في القسم الثاني لم تمت إلى زمان تبدل الاجتهاد.

فذلكة الكلام

ومما ذكرنا عرفت الحال بالنسبة إلى الأمر العقلي بعد انكشاف الخلاف، وأنّه لا وجه لتوهم الإجزاء فيه؛ وذلك لأنّه بعد انكشاف الخلاف يعلم بأنّه ما أتى بالواقع ولا يبدله الذي يفى بغرضه؛ لأنّه لا جعل ولا إحداث مصلحة في البين قطعاً ولا يقول أحد بالسببية والتصويب فيه.

وبعبارة أخرى: القول بالإجزاء صار محلاً للبحث من جهة ذهاب جماعة من الإمامية إلى التصويب المعتزلي وإنكارهم وجود الإجماع على بطلان هذا القسم من التصويب، ولكن قولهم هذا في مؤدّى الأمارات والأصول الشرعية. وأمّا بالنسبة إلى القطع أو الظنّ - بناءً على تمامية دليل الانسداد على الحكومة أو الأصول العقلية - فلا مجال لهذا التوهم؛ إذ لا جعل من قبل الشارع حتّى تتوهم تلك السببية والموضوعية.

ثمّ أنّه بناءً على القول بعدم الإجزاء من الواضح الجلي أنّه ليس لأحد

المجتهدين المختلفين في الفتوى القائل ببطلان ما أفتى به الآخر ولا لمقلديه ترتيب آثار الصحة على تلك الفتوى، وذلك من جهة أنه حسب الفرض يراه باطلاً وخلاف الواقع، فكيف يرتب عليه آثار الصحة؟ مثلاً إذا كان يرى كون الذبح بالحديد من شرائط التذكية، والمجتهد الآخر لا يرى ذلك فذبح بغير الحديد فكيف يجوز له أن يأكل من هذا اللحم أو يرتب سائر آثار الصحة عليه، مع أنه حسب الحجة التي عنده يراه غير مذكي؟ وهكذا في سائر الموارد.

فصل

في نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فهل يدلّ الدليل الناسخ أو المنسوخ أو الاستصحاب على بقاء الرجحان أو الجواز؟ فيه كلام.

وتفصيله: أنه إن كان المراد من الرجحان الاستحباب الشرعي المجعول في عالم الاعتبار التشريعي والمراد من الجواز الإباحة الشرعية فلا شك في أنهما متباينان ومتضادّان للوجوب؛ بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما مع الوجوب في موضوع واحد، وإلا فالضدّان بحسب الاصطلاح عبارة عن العرضيين الوجوديين المتعاقبين على موضوع واحد، ويكون بينهما غاية الخلاف.

والأحكام الخمسة التكليفية كلّها مجعولات تشريعية وليست من الأعراض الخارجية المحمولة بالضميمة حتّى يكون بينها تضادّ، ولكن في عدم إمكان الاجتماع مثل الضدّين.

فلو نسخ الوجوب فوجود الاستحباب أو الإباحة بالمعنى المذكور يحتاج إلى جعل آخر جديد في عالم الثبوت، ولا ربط لوجود الوجوب المنسوخ سابقاً بوجودهما بعد نسخه. والاستصحاب أيضاً لا وجه له؛ لعدم

وجود الاستحباب والإباحة سابقاً ثمّ الشكّ في بقائهما حتّى يكون مجرى للاستصحاب، بل يكون احتمالهما احتمال حدوث لا احتمال بقاء.

وإن كان المراد منهما منشأ اعتبارهما - أي الرضا بالفعل وطلبه - فحينئذٍ تارة نقول: بأنّ الفرق بين الاستحباب والوجوب بشدّة الطلب وضعفه. وأخرى نقول: بأنّ مرتبة الطلب فيهما واحدة، وإنّما الفرق بينهما بأنّه في الاستحباب رخص في الترك دون الوجوب.

فالوجوب عبارة عن نفس الطلب ولا يحتاج بيانه إلى مؤونة أخرى، بخلاف الاستحباب فإنّ بيانه يحتاج إلى مؤونة أخرى زائداً على الطلب، وهو الترخيص في الترك؛ ولذلك إطلاق صيغة الأمر يقتضي الوجوب، فإنّ شأن الإطلاق دائماً هو إثبات ما لا يحتاج في مقام البيان إلى مؤونة زائدة ونفي ما يحتاج إليها، وأمّا الرضا بالفعل، الذي هو يمكن أن يكون منشأ الإباحة فليس فيه طلب أصلاً، بل الرضا بالفعل وجوازه يجتمع مع إلزام الفعل وعدمه، ورجحانه وعدمه.

فإن قلنا بالأوّل: فإنّه من الممكن ثبوتاً ارتفاع الطلب الشديد وبقاء مرتبة ضعيفة منه؛ لأنّ الإرادة الشديدة - مثل سائر الكيفيات - المقولة بالتشكيك، يمكن أن تزول مرتبة منها مع بقاء مرتبة أخرى منها، وذلك مثل الثوب الأسود الحالك الشديد السواد إذا غسل بالماء يمكن أن تزول منه مرتبة من السواد، وتبقى مرتبة ضعيفة منه. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فظاهر إطلاق الدليل الناسخ هو ارتفاع جميع مراتب الإرادة الشديدة، التي هي منشأ اعتبار الوجوب؛ وذلك لما ذكرنا آنفاً من أنّ شأن الإطلاق دائماً إثبات ما لا يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة ونفي ما يحتاج إلى ذلك.

ومعلوم أن بيان نفي جميع مراتب الطلب لا يحتاج إلى مؤونة زائدة على نفي أصل الوجوب ونسخه، بخلاف نفي بعض مراتبه فإنه يحتاج إلى تقييد في الكلام، وهكذا بالنسبة إلى بقاء الجواز والإباحة في ضمن الوجوب.

فبناءً على هذا إطلاق الدليل الناسخ ينفي بقاء الاستحباب والإباحة بالمعنى الذي ذكرنا، فلا يبقى مجال للرجوع إلى الاستصحاب.

وعلى تقدير أن لا يكون إطلاق في البين ووصول النوبة إلى الاستصحاب فلا مانع من جريانه؛ لأن هذه المرتبة الضعيفة من الطلب والإرادة كانت موجودة في ضمن الإرادة الأكيدة القوية الشديدة حقيقةً، فكانت متيقنة الوجود، ويحتمل بقاؤه وعدم ارتفاع الطلب بجميع مراتبه، فتتم أركان الاستصحاب.

ولكن يمكن أن يقال: بعدم مساعدة العرف في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها، فإن القضية المتيقنة بنظره هو وجود الطلب الأكيد لا الطلب الضعيف في ضمن الأكيد، وإن كان بالدقة العقلية هكذا، والقضية المشكوك فيها هو وجود الطلب الضعيف الآن، فالموضوع فيهما بنظره مختلفان. وهكذا الكلام في استصحاب الجواز الموجود في ضمن الطلب الأكيد حرفاً بحرف، فافهم.

وإن قلنا بالثاني: فمقتضى الدليل الناسخ هو ارتفاع ذلك الطلب، وليس شيء آخر في البين حتى نستصعبه.

نعم، بناءً على هذا الفرض يكون حال الجواز الموجود في ضمن الوجوب حال الاستحباب في الصورة السابقة من أن مقتضى إطلاق الدليل الناسخ هو ارتفاع الوجوب بجميع المراتب المنطوية فيه - ومنها الإذن في الفعل الذي كان في ضمنه - فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

وعلى فرض إهمال الدليل الناسخ ووصول النوبة إليه يتوجه الإشكال المتقدم في استصحاب الاستحباب؛ وهو عدم اتحاد القضية المشكوك فيها

والمتيقنة بنظر العرف بطور أوضح وأولى .

ثم إنه لا يتوهم أنه من الممكن التمسك بإطلاق الدليل المنسوخ لبقاء الاستحباب والجواز ، فيقع التعارض بينهما ؛ وذلك لأن أصالة الظهور في جانب الدليل الناسخ حاكم على أصالة الظهور في جانب الدليل المنسوخ ؛ وذلك لأن النسخ في الحقيقة تقييد زماني . ومعلوم أن أصالة الظهور في جانب دليل المقيّد - بالكسر - حاكم على أصالة الظهور في جانب المقيّد - بالفتح - وسيجيء تحقيق ذلك فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

فصل

في الأمر بالأمر

هل أن الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لا ؟ وذلك كما أنه ﷺ قال : «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين»^(١) .

وثمره هذا البحث هو أنه لو قلنا بأن الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء فيكون أمره ﷺ الأولياء بأمر غير البالغين بالصلاة أمراً لهم بالصلاة ، فتكون عباداتهم مشروعة .

والمراد حينئذٍ من رفع القلم عنهم رفع قلم الإلزام ؛ لأنه لا معنى لأن يكون الشارع أمرهم بالعبادات ، ومع ذلك تكون عباداتهم غير مشروعة . وأما احتمال أن يكون أمره لصرف التمرين وصيرورتها عادة لهم من دون فائدة أخرى فيها فبعيد وخلاف ظاهر الأمر الذي يصدر من الشارع . وإثبات شرعية عبادات الصبي بعمومات أدلة التشريع - لو أغمضنا عن انصرافها عنها -

١ - وسائل الشريعة ٤ : ١٩ ، كتاب الصلاة ، أبواب أعداد الفرائض ، الباب ٣ ، الحديث ٥ .

لا ينافي الإثبات بذلك أيضاً.

وعلى كل حال : لا شك في أنه في مقام الثبوت يمكن كلا الشقيين ؛ لأنّ الأمر بالأمر بشيء إن لم يكن نظره إلى الأمر الثاني إلّا من جهة طريقتيه إلى إيجاد متعلّقه ، وليس له - أي للأمر الثاني - موضوعية ؛ بمعنى أنّ غرض الأمر بالأمر لا يحصل بصرف تحقّق الأمر من المأمور بالأمر ، بل غرضه مترتب على وجود ذلك الشيء ، الذي أمر بالأمر به . فالأمر بالأمر بشيء بناءً على هذا أمر بذلك الشيء .

وأما لو لم يكن غرضه إلّا تحقّق الأمر من الطرف ، وليس له غرض في وجود ذلك الشيء الذي أمر بالأمر به فلا يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذلك الشيء .

وأما في مقام الإثبات : فلا يبعد أن يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذلك الشيء ، وذلك بشهادة الوجدان ؛ حيث إنّ الإنسان إذا أراد شيئاً من شخص وكان هناك من لو أمره بذلك الشيء كان أدعى له إلى ذلك الفعل من مباشرة نفس الأمر بالأمر في أمره بلا توسط ذلك الشخص ، كما أنّه ﷺ لو كان يأمر الأطفال من كان عمره سبع سنين ابتداءً بدون توسط الأولياء بالصلاة لما كانوا يعتنون ؛ لضعف عقولهم وإدراكاتهم ، وأما لو أمرهم الأولياء بذلك يعتنون ؛ لأنّهم يخافون منهم ، ولذلك عدل ﷺ عن أمرهم مباشرة إلى أمر أوليائهم بذلك .
فما ذكر في «الكفاية» من عدم دلالة مجرّد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمراً بذلك ، بل يحتاج في الدلالة عليه إلى قرينة عليه ^(١) ليس كما ينبغي ، وذلك من جهة وجود القرينة النوعية .

فصل

في الأمر مع العلم بانتفاء الشرط

هل يجوز للأمر أن يأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه؟
اختار صاحب «الكفاية»^(١) في هذا المقام عدم الجواز، مستنداً إلى أن الشرط من أجزاء علّة وجود الشيء، ولا يمكن أن يوجد الشيء إلا بعد تمامية علّة وجوده^(١).

والظاهر من هذا الكلام أنه أرجع ضمير «شرطه» إلى الأمر لا إلى المأمور به؛ ولذلك يقول: نعم، لو كان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر - يعني كان النزاع في جوازه بمرتبة الإنشاء مع العلم بعدم شرط مرتبة الفعلية - لكان جائزاً.

وما ذكره في غاية الوضوح، ولكن الظاهر أن هذا البحث والنزاع ليس في هذا المقام؛ لأنه لا ينبغي أن يسند إلى عاقل النزاع في أنه هل يمكن أن يوجد المعلول مع انتفاء بعض أجزاء علّته أم لا؟

بل النزاع في أنه هل يجوز أمر الأمر بشيء مع العلم بانتفاء شرط ذلك الشيء؛ بمعنى أن المأمور به مشتمل على شرط لا يمكن للمكلف تحصيله، وإلا لو أمكن تحصيله يجب ذلك عليه.

فمرجع هذا البحث في الحقيقة إلى أنه هل يمكن تكليف العاجز من إتيان شيء بذلك الشيء، أم لا؟

وحيث إنّ الأشاعرة لا يرون بأساً في تكليف العاجز من شيء بذلك الشيء قالوا في هذا المقام بإمكان أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وصحته. وحيث نحن نقول بعدم صحة ذلك بل عدم إمكانه - لأنّ حقيقة الأمر هو البعث بأحد طرفي المقدور - فنقول بامتناعه.

وقد أفاد شيخنا الأستاذ رحمته في هذا المقام: أنّ أصل هذا البحث - بناءً على ما هو الموافق للتحقيق من جعل الأحكام بنحو القضية الحقيقية؛ أي على الموضوع المقدّر وجوده مع أخذ جميع الشرائط في ناحية الموضوع، ومنها القدرة - لغو وباطل، وذلك من جهة أنّه بعدما فرضنا أنّ جميع شرائط صحة التكليف مأخوذة في ناحية الموضوع، غاية الأمر بعضها مأخوذ شرعاً وبعضها مأخوذ عقلاً، كالقدرة العقلية فلا يتوجّه خطاب إلى عاجز حتّى نتكلّم في صحته وعدم صحته.

نعم، لو كان جعل الأحكام على نحو القضايا الخارجية لكان لهذا النزاع وجه، وهو أنّه هل يجوز توجيه الخطاب بشيء إلى العاجز عن إتيان ذلك الشيء، أم لا؟

وهذا الذي ذكره في غاية المتانة. نعم، لابدّ في جعل الأحكام على هذا النحو من أن يوجد لموضوع كلّ حكم مصداقاً أو مصاديق ولو في بعض الأزمنة، حتّى لا تلزم لغوية الجعل.

فصل في متعلق الأمر

في أنّ الأوامر هل هي متعلقة بالطبائع أو الأفراد؟ والمراد من تعلق الأوامر بالطبائع هو أن لا تكون الخصوصيات الفردية داخلية في قوام المطلوب، بل تكون خارجة عنه وملازمة للمطلوب على البديل في مقام الامتثال. والمراد من تعلقها بالأفراد هو أن تكون الخصوصيات داخلية في قوام المطلوب.

وقد تقدّم: أنّ مادّة صيغة «افعل» موضوعة للحدث الكذائي، وهيئتها موضوعة للنسبة الطلبية بين المادّة والمخاطب. ونتيجة هذين الوضعين هو أنّ الأمر يطلب وجود المادّة من المخاطب؛ لأنّ تعلق الطلب بماهية المادّة لا يمكن ولا معنى له، وذلك من جهة أنّ الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً حتّى تكون قابلة لتعلق الطلب بها، فلا محالة يكون متعلق الطلب هو وجود المادّة لا ماهيتها المجردة. وأيضاً الطلب الحقيقي لا يتعلّق إلا بما فيه المصلحة، ومعلوم أنّ ما فيه المصلحة وجود المادّة لا ماهيتها.

والحاصل: أنّ مسألة تعلق الإرادة بوجود الأشياء لا بماهياتها وطبائعها المجردة عن الوجودات ينبغي أن تعدّ من الضروريات والبديهيات بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهيات، فإذا كان الأمر كذلك فحقيقة هذا النزاع بناءً على هذا ينبغي أن يكون المراد منه أنّ الأوامر متعلقة بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد؟

والمراد بوجود الطبيعة ذلك الوجود السعي، الذي له وحدة سنخية الذي نعبر عنه بالجامع الوجودي بين وجودات الأفراد مقابل الجامع الماهوي بين

الماهيات الشخصية من أفراد نوع واحد.

وبعبارة أخرى: بين أفراد نوع واحد نحوان من الجامع: أحدهما الجامع الماهوي وهو الكلّي الطبيعي؛ أي الماهية الكلّية، والثاني: هو الجامع الوجودي المعبر عنه بالوجود السعي، الذي وحدته سنجية لا تنافي الكثرة العددية.

وقد تقدّم في بحث الصحيح والأعمّ أنّ المختار عندنا أنّ ما وضع له ألفاظ العبادات هو ذلك الوجود السعي المشكّك بالقلّة والكثرة، والمراد بوجود الفرد هو ذلك الوجود الشخصي، الذي لا ينطبق على وجود سائر الأفراد، بخلاف المعنى الأوّل فإنّه ينطبق على جميع وجودات أفراد ذلك النوع.

إن قلت: إن كان الأمر متعلّقاً بمثل هذا الوجود الشخصي فلا يقع الامتثال إلّا به، وهو باطل بالضرورة؛ لأنّ المكلف مخيّر بين إيجاد طبيعة المادّة في ضمن أيّ واحد من الوجودات الشخصية.

قلت: الأمر بناءً على هذا تعلّق بعنوان أحد هذه الوجودات الشخصية، فيكون التخيير أيضاً تخييراً عقلياً؛ لأنّ عنوان أحد هذه الوجودات عنوان كلّي أمر تطبيقه بيد العقل، ولا شكّ في أنّ العقل يحكم بالتخيير في مقام الامتثال وتطبيق هذا العنوان على مصاديقه.

وحاصل الكلام:

أنّه بناءً على أصالة الوجود، وأنّ إرادة الأمر تتعلّق بوجود الماهية مثل إرادة الجاعل فالمراد من القول بتعلّق الأوامر بالطبيعة؛ أي بذلك الوجود السعي، والمراد من القول بتعلّقها بالأفراد؛ أي بأحد الوجودات الشخصية.

وبناءً على هذا المسلك تخرج الملازمات والمقارنات لوجود الطبيعة من سائر الماهيات عن دائرة المطلوب، والمراد على كلا شقيّ النزاع؛ لأنّ تعلّق الإرادة بالوجود السعي أو بأحد الوجودات الشخصية لا ربط لها بالماهيات

الأخر، التي توجد مقارنة لوجود هذه الماهية، أو يكون وجودها ملازماً لوجود هذه.

ولذلك يعبر عنها مسامحة بالمشخصات، وقد يعبر عنها أيضاً بأمارات التشخص، وإلا فالتشخص بنفس الوجود، وإلا فبقول بعض المحققين من الحكماء «ضم ألف ماهية كلية إلى ماهية من الماهيات لا يفيد الشخصية». فما لم يضع الوجود الحقيقي قدمه في البين لا يحصل التشخص، بل التشخص عين الوجود.

فالتمرة التي رتبوها على هذا النزاع في باب الاجتماع - هي أنه بناءً على تعلّقها بالطبائع لا يسري الأمر إلى الملازمات والمقارنات الوجودية من سائر الماهيات والمقولات، وهكذا في طرف النهي، فلا يلزم اجتماع الضدين من اجتماع الأمر والنهي إذا كان متعلقهما من مقولتين، وبناءً على تعلّقها بالأفراد يلزم ذلك - ليس على ما ينبغي بناءً على هذا المسلك؛ لأنّ هناك وجودان والتركيب بينهما انضمامي، فتعلّق الأمر بأحد الوجودين الشخصيين لا يلزم تعلّقه بالوجود الآخر، كما أنّ النهي عن أحد الوجودين لا يلزم النهي عن الوجود الآخر، ولو قلنا بتعلّق الأوامر بالأفراد بالمعنى الذي ذكرناه الآن.

وأما بناءً على أصالة الماهية، وأنّ المَجْعول هي الماهية، وأنّ الإرادة تتعلّق بالماهية؛ لأنّ الوجود بناءً على هذا أمر انتزاعي لا أثر له أصلاً، والملاك والمصلحة قائمة بالماهية، والإرادة تتبع الملاك والمصلحة.

فالمراد بتعلّق الأوامر بالطبائع: أي الماهيات الكلية المجردة عن جميع الخصوصيات وأمارات التشخص؛ أي الماهيات المقارنة أو الملازمة لها من سائر المقولات، وتكون تلك الماهيات بناءً على هذا خارجة عن المراد والمطلوب وتكون مقارنة أو ملازمة له.

والمراد بتعلّقها بالأفراد: أي الماهيات المتخصّصة بتلك الخصوصيات المقارنة لها؛ بحيث تكون تلك المقارنات والخصوصيات داخلة في المراد والمطلوب. والثمرّة المذكورة في باب الاجتماع تأتي وترتّب بناءً على هذا المسلك كما هو واضح.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فلا شكّ في أنّ متعلّق الإرادة هو الوجود لا الماهية، وقد تقدّم في بعض المباحث السابقة أنّ إرادة الأمر تتعلّق بما تتعلّق به إرادة الفاعل المباشر الذي يأتي بفعل ويوجده لأجل ترتّب غرض عليه، ولا شكّ في أنّ إرادة الفاعل تتعلّق بوجود الفعل وإيجاده في الخارج لا بماهيته.

والإشكال على هذا: بأنّه يلزم من ذلك طلب الحاصل، وأيضاً تتعلّق الإرادة بأمر متأخّر عنها؛ لأنّها من مبادئ وجود الفعل في الخارج، مع أنّ نسبة الإرادة إلى متعلّقها نسبة العرض إلى معروضها، فلا بدّ أن تكون متأخّرة عنه، فيلزم تقدّم الشيء على ما هو متأخّر عنه، وهذا محال.

ليس في محلّه: من جهة أنّ هذا الإشكال يرد لو قلنا بأنّ الإرادة تتعلّق ابتداءً بنفس الوجود الخارجي، وأما لو قلنا بأنّها تتعلّق بما هو صورة ذهنية له ومرآته في الذهن فلا يرد أصلاً.

وأما ما يقال: من أنّ صيغة «افعل» مثلاً لها مادّة ولها هيئّة. أمّا مادّتها فلا تدلّ إلّا على الماهية نفسها، وأمّا هيئتها فلا تدلّ إلّا على النسبة الطلبية، فمن أين جاء الوجود حتّى يكون هو متعلّق الطلب؟

فجوابه: أنّ المادّة وإن كانت موضوعة - كما يقول - لنفس الماهية ولكنّه لمكان اتحادهما في الخارج، وأنّها ليست في الخارج إلّا حدّاً للوجود يصحّ التعبير عن أحدهما بالآخر، فإذا قيل: «أكرم زيداً» أو «جاء زيد» فهل تحتل

أن يكون مراد القائل أكرم ماهية زيد أو الجائي هو ذلك ؟
وأما ما ذكر: من أن متعلق الطلب هي الماهية التي في الذهن لكن لا بما هي في الذهن حتى يكون من قبيل الكلّي العقلي الذي لا ينطبق على الخارجية؛ لأن الماهية بهذا القيد لو وجدت في الخارج لزم أن ينقلب الذهن خارجاً أو بالعكس، ولا بما هي هي؛ لأنه ليست إلا هي لا مصلحة ولا مفسدة فيها حتى تكون متعلقاً للأمر والنهي، ولكن بما هي خارجية وأنها عين الخارج، فهذا الاعتبار تقع متعلقة للإرادة والطلب.

ففيه: أن هذه العبارات لا تتغير الواقع عما هو عليه، فإن أراد أستاذنا المحقق تبيين من هذه العبارات أن الذي هو متعلق الطلب هو وجود الماهية فهو، وإلا فالماهية بأي وجه لوحظت ليس فيها مصلحة ولا مفسدة، والماهية الخارجية أيضاً مثل الذهنية اعتبارية.

والذي له الأثر هو الوجود الخارجي، وإلا فالماهية محفوظة في كلتا نشأتي الذهن والخارج، ولا تتغير عما هي عليها، فإن الذات والذاتيات محفوظة في أنحاء الوجودات، واختلاف الآثار في الوجودين مع انحفاظ الذات فيهما أحد الأدلة على أصالة الوجود.

فلا بد ولا مناص إلا من القول بأن متعلق الإرادة والطلب هو الوجود الخارجي لكن بصورتها الذهنية، حتى لا تلزم تلك المحاذير المذكورة.
وإذا كان الأمر كذلك فأنت تدري بأن المصلحة لا تقوم بخصوصيات الوجودات، بل الأثر لذلك الوجود السعي؛ أي هذا السنخ من الوجود والماهية النوعية حدّ لذلك السنخ. فالأثر الذي ينسب إلى ذلك النوع وتلك الماهية هو في الحقيقة أثر ذلك السنخ من الوجود، وإلا يلزم أن تكون الماهية أصيلة، ومعلوم أن نسبة الطلب والإرادة إلى المصلحة والملاك كنسبة المعلول إلى علته.

فكل شيء تكون المصلحة والملاك قائمة به يكون هو متعلق الإرادة بدون أن تكون دائرة متعلق الإرادة أوسع مما فيه المصلحة أو أضيق، وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته.

فلا بد وأن نقول: بتعلق الأوامر بالطبائع؛ بمعنى ذلك الوجود السعي وأن خصوصيات الوجودات الشخصية خارجة عن دائرة الطلب، فيكون التخيير بين الأفراد تخييراً عقلياً؛ لأن العقل يحكم بعدم الفرق في تطبيق ذلك الوجود السعي على أي واحد من الوجودات الخاصة، وأن بكل واحد من تلك الوجودات يحصل الغرض.

ومن المحتمل القريب: أن الأصوليين القدماء حيث إن أغلبهم بل جميعهم كان رأيهم رأي أغلب المتكلمين، الذين يقولون بأصالة الماهية عبّروا هكذا بناءً على مسلكتهم، وإلا فحق التعبير أن يقال: إن متعلق الأمر هل هو الوجود السعي أو الوجودات الخاصة؟

المبحث السادس

وجوب المقدّمة

وتنقيح هذا المبحث يتمّ برسم أمور:

الأمر الأوّل: في أنّ هذه المسألة من المسائل الأصولية

هذه المسألة هل هي أصولية أو كلامية أو فقهية أو من مبادئ الأحكام؟ وقد بينّا سابقاً أنّ المدار في كون المسألة أصولية صحّة وقوعها كبرى في قياس يستنتج من ذلك القياس الحكم الفرعي الكلّي الشرعي، وأنّ لمعرفة المسألة أنّها من أيّ علم طرقاً ثلاثة:

أحدها: أن يكون محمولها من العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم، ولازم ذلك أن يكون موضوعها إمّا عين موضوع ذلك العلم، كمسألة أنّ الوجود خير ومنبع كلّ شرف، وإمّا أن يكون من مصاديقه.

ثانيها: انطباق تعريف ذلك العلم عليها نحو انطباق، فتأمل.

ثالثها: ترتّب مرتبة من الغرض الذي دوّن ذلك العلم لأجله عليها، أو جهة من جهاته إن كان الغرض ذو جهات.

وحيث إنّ تقدّم: أنّ علم الأصول ليس له موضوع واحد تكون نسبته إلى

موضوعات المسائل نسبة الطبيعي إلى مصاديقه فالطريق الأوّل هاهنا مفقود، والطريق الثاني أيضاً - مع أنّه في حدّ نفسه لا يخلو عن إشكال - ليس طريقاً مقابلاً للثالث؛ لأنّ الغرض أخذ في تعريفه، فلا يكون طريقاً مستقلاً.

فلا يبقى في البين إلّا الطريق الثالث؛ وهو ترتّب مرتبة من الغرض أو جهة من جهاته عليها، ولما كان الغرض من جمع هذه المسائل وتسميتها باسم علم الأصول هو تحصيل الكبريات التي تقع في طريق استنتاج الحكم الفرعي الكلّي الشرعي فكلّ مسألة كانت هذه خاصّيته تكون من المسائل الأصولية.

وبعبارة أخرى: ليس علم الأصول إلّا عبارة عن العلم بأمثال هذه القواعد، وتكون مسائله من المبادئ التصديقية لمسائل علم الفقه.

ولا شكّ في أنّ نتيجة البحث في هذه المسألة تقع كبرى في مثل ذلك القياس المذكور؛ وذلك لأنّ مورد البحث هاهنا هو وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته وعدمها، فبعد ثبوت الملازمة وورود الدليل على وجوب شيء وضميمة حكم العقل بوجود تلك الملازمة يستنتج وجوب مقدّمات ذلك الشيء.

فيعرف من هذا: أنّ هذه مسألة أصولية، ومع كونها كذلك لا وجه لعدّها من المسائل الفقهية أو الكلامية أو من مبادئ الأحكام، وإن كانت فيها جهاتها، كما هو كذلك فإنّ فيها جميع تلك الجهات، أمّا الجهة الفقهية فهو البحث عن نفس وجوب المقدّمة كما هو ظاهر عبارات المتقدّمين.

وقد أفاد شيخنا الأستاذ رحمته في هذا المقام: أنّ المسألة الفقهية ما يكون موضوعها من الموضوعات الخاصّة، كالصلاة والصيام والحجّ وأمثال ذلك، ووجوب المقدّمة ليس من هذا القبيل؛ لأنّ عنوان المقدّمة عنوان عامّ ينطبق على عناوين كثيرة في موارد مختلفة.

وأنت خير: بأنّ هذا لا يضرّ بكون المسألة فقهية؛ لأنّ المناط في كون المسألة فقهية هو أن تترتب عليها معرفة الحكم الفرعي الكلّي الشرعي لموضوع من الموضوعات؛ عامّاً كان ذلك الموضوع أو خاصّاً، من أفعال المكلفين أو من الموضوعات الخارجية التي تتعلّق بها أفعال المكلفين، وذلك كطهارة الماء ونجاسة الدم، هذا.

مضافاً إلى أنّ كثيراً من القواعد الفقهية يكون موضوعها عامّاً كذلك، حتّى أنّ مناط الفرق بين القاعدة الفقهية ومسألتها ربّما يكون بهذا المعنى.

ولا يخفى: أنّ تسمية بعض المسائل الفقهية بالقواعد مجرد اصطلاح، وإلاّ فكلّها مسائل فقهية، وليست خارجة عن ذلك العلم كما هو واضح.

وأما ما أفاده أستاذنا المحقّق رحمته الله في هذا المقام لإخراج هذه المسألة - ولو كان البحث فيها عن نفس وجوب المقدّمة لا عن الملازمة - من المسائل الفقهية، بأنّ المناط فيها هو كون المحمول خاصّاً؛ بمعنى أنّه يكون أحد الأحكام وضعيّة أو تكليفية، بدون اختلاف المرتبة في ذلك الحكم بالنسبة إلى آحاد الموضوعات المندرجة تحت ذلك العنوان العامّ.

وما نحن فيه أولاً؛ يمكن أن يكون المحمول أكثر من حكم من واحد، بل يكون البحث في أنّ مقدّمة كلّ شيء يكون محكوماً بحكم - سواء كان حكم ذلك الشيء هو الوجوب أو الاستحباب أو الحرمة أو الكراهة أو الإباحة - تكون مقدّمته مثله في الحكم، إن كان واجباً كانت واجبة، وإن كان مستحبّاً كانت مستحبّة، وهكذا.

وثانياً: أنّه لو فرضنا أنّ البحث في خصوص وجوب مقدّمة الواجب لكن وجوب المقدّمات ليس على شكل واحد من حيث المرتبة، بل يختلف فيها

شدّة وضعفاً^(١).

ففيه: أنّ الفرض الأوّل خلاف الفرض؛ لأنّ الكلام في وجوب مقدّمة الواجب، لا في أنّ المقدّمة لكلّ ما هو محكوم بحكم من الأحكام الخمسة هل هي محكومة بحكم ذلك الشيء، أم لا؟

وأما كلامه الثاني، وهو أنّ المحمول في المسألة الفقهية لابدّ وأن يكون حكماً وحدانياً بمرتبة واحدة ناشئاً عن ملاك واحد، وجوب المقدّمة ناشئ عن ملاكات متعدّدة؛ لأنّ ملاك وجوبها هي ملاكات الواجبات النفسية، وهي مختلفة ومراتبها أيضاً متفاوتة.

فهذا دعوى بلا بينة وبرهان، بل البرهان على خلافه؛ وهو ما بيّنا من أنّ المسألة الفقهية هي ما يبحث فيها عن الحكم الفرعي الشرعي الكلّي لموضوع، وليس فيها مثل هذه القيود أصلاً.

وأما الجهة الكلامية فبناءً على أنّ علم الكلام هو العلم الذي يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد، أو ما يرجع إليهما من الثواب والعقاب والتحسين والتقييح العقليين فيمكن أن يقال: إنّ الملازمة بين الوجوبين بالآخرة تنتهي إلى ما ذكر.

ولكن يشكل ذلك بأنّ وجوب المقدّمة لا يستتبع عقاباً، واستتباعه للثواب وإن كان مسلماً لو أتى بها بقصد إطاعة أمر ذي المقدّمة لکنّه يترتب عليه مطلقاً؛ قلنا بالملازمة أو لم نقل.

وأما بناءً على أنّ علم الكلام عبارة عن العلم بأحوال أعيان الموجودات بقدر الطاقة البشرية فيمكن أن يقال بأنّ البحث عن الملازمة بحث عن حالات

وجوبات الأشياء .

ولكن يشكل ذلك بأن المراد بأعيان الموجودات هي الموجودات العينية الواقعية ، لا الموجودات الاعتبارية كالأحكام الشرعية التي هي مجموعات في عالم الاعتبار .

وأما كونها من مبادئ الأحكام فلما تقدّم في أوّل الكتاب من أنّها عبارة عن الحالات العارضة على نفس الأحكام ، ككونها متضادة مثلاً ، ومن جملتها هي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته .

ثم إنّك بعدما عرفت أنّ المسألة أصولية فلتعلم أنّها عقلية لا لفظية ؛ لأنّ الكلام في أنّ العقل هل يحكم بوجود الملازمة بين تعلّق الإرادة بوجود شيء لوجود ملاك الوجوب والمصلحة فيه ، وبين تعلّق إرادة أخرى ترشّحية بالنسبة إلى مقدّماته الوجودية ، أو لا ؟ سواء كان وجوب ذلك الشيء مدلول لفظ أو لا . فالكلام في حكومة العقل ، ولا ربط له بباب الألفاظ أصلاً . نعم ، إنّ هذا الحكم ليس من المستقلّات العقلية ، بل العقل يحكم بهذا الحكم بعد ورود الدليل على وجوب شيء شرعاً أو لا يحكم .

والمراد من المستقلّات العقلية هي الأحكام العقلية المحضة ، كحكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء وأنّ الواحد نصف الاثنين ، وكحكمه ببطلان الدور والتسلسل واجتماع النقيضين . وبعبارة أخرى : معنى كونه مستقلاًّ أنّه كان يحكم بهذا الحكم ، سواء صدر من طرف الشارع حكم أو لم يصدر أصلاً .

فمسألتنا هذه ومسألة أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ومسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ومسألة المفاهيم وأمثالها من المسائل العقلية غير المستقلّة ؛ لاحتياج العقل في حكمه في تلك الموارد إلى صدور الحكم أولاً من طرف الشارع .

الأمر الثاني: المراد من وجوب المقدّمة

الظاهر: أنّ المراد منه هو أنّه إذا تعلّقت الإرادة النفسية المستقلّة بشيء بواسطة الملاك والمصلحة الملزمة الموجودة فيه فهل تكون هذه الإرادة علّة وملزوماً لتعلّق إرادة أخرى متولّدة من هذه الإرادة بكلّ ما يتوقّف عليه وجود هذا الشيء؟

فالإرادة المتعلّقة بالمقدّمة - أي ما يتوقّف عليه وجود المراد الأصلي - في طول الإرادة المتعلّقة بالمراد الأصلي - الذي نسمّيه بذي المقدّمة - و مترشّحة منها.

ولا يتوهّم من قولهم: إنّ إرادة المقدّمة مترشّحة من إرادة ذي المقدّمة أنّ قطعة من إرادة ذي المقدّمة تنفصل وتتعلّق بالمقدّمة، وكيف يكون كذلك مع أنّ وجوب المقدّمة وجوب غيري؟!

ولو كان كما توهم لكان وجوبها وجوباً نفسياً ضمناً وكان حال المقدّمات الخارجية حال الأجزاء، بل المراد أنّ منشأ تحقّق إرادة المقدّمة وعلّتها هي إرادة ذي المقدّمة، فالملازمة المدعاة في المقام ملازمة بين الملزوم ولازمه، لا بين أمرين عرضيين كما ربّما يظهر ممّا نسب إلى المحقّق القمي رحمته الله من أنّ النزاع في أنّه هل المقدّمة واجبة مثل ذي المقدّمة بوجوب عرضي استقلالي ناشٍ عن كونه مقدّمة للواجب النفسي والمراد الأصلي.

وأنت خير: بفساد هذا الزعم من جهة أنّ الوجوب الاستقلالي العرضي يحتاج تحقّقه إلى أمرين:

الأوّل: الالتفات إلى هذا العنوان، وكثيراً ما يكون الإنسان غافلاً عن

مقدّمية بعض المقدّمات.

الثاني: كونه واجداً لمصلحة وملاك أوجب تعلّق الإرادة به. وهذا في المقام خلف؛ لأنّ المفروض أنّه ليس بواجب نفسي، ففرض كونه ذا مصلحة ملزمة خلاف الفرض.

إن قلت: يمكن تعلّق الإرادة به بعنوان ما يتوقّف عليه المراد الأصلي ولو لم يلتفت إلى أنّه مصداق هذا العنوان.

قلنا: نعم، يمكن ذلك لكن لا بدّ في اشتمال ذلك العنوان على مصلحة ملزمة حتّى يصير متعلّقاً للإرادة، وإلاّ يرجع إلى ما ذكرنا من كون إرادته من لوازم المراد الأصلي، وأمّا اشتمال ذلك العنوان على مصلحة ملزمة فخلاف الفرض كما ذكرنا.

وأما احتمال أن يكون المراد من الوجوب في محلّ النزاع هو اللابدية العقلية فمعلوم العدم، من جهة أنّ هذا أمر ضروري على كلّ حال، سواء قلنا بالوجوب الشرعي للمقدّمة أو لم نقل. فلا يمكن أن يكون مثل هذا الأمر الضروري محلاً للنزاع بين الأعلام.

وأردأ من هذا الاحتمال هو أن يكون المراد منه انتساب الوجوب النفسي الثابت لذي المقدّمة إلى المقدّمة بالعرض والمجاز؛ لأنّ مرجع صحّة الإطلاقات المجازية وعدمها إلى العرف، وليس بحثاً علمياً حتّى يكون محلاً للنزاع بين الأعلام، مضافاً إلى لغوية هذا البحث كما هو واضح.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ رحمته أنكر وجود ثمرة لهذا البحث في هذا المقام، حتّى بناءً على القول بوجوب المقدّمة، وحيث إنّنا نتكلّم فيما سيأتي في ثمرة هذا البحث فندع الكلام إلى ذلك المقام.

وقد أفاد أستاذنا المحقّق رحمته في هذا المقام أنّ مقدّمية شيء للواجب

النفسي الذي وجوبه محلّ الكلام متوقّفة على أمرين :
 الأوّل: أن يكون من أجزاء علّة وجود ذلك الواجب النفسي. الثاني: أن
 يكون وجوده غير وجود ذلك الواجب النفسي، فباب التلازم خارج عن محلّ
 الكلام؛ لعدم توقّف وجود أحدهما على الآخر، وهكذا باب الكلّي ومصادقه؛
 لعدم تعدّد الوجود^(١).

وأنت خير: بأنّه لو كان الأمر كذلك لكانت الأجزاء والمقدّمات الداخلية
 أيضاً خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّ وجود الواجب - أي المركّب الكلّ - عين
 وجود الأجزاء بالأسر، والتفاوت بصرف الاعتبار، مع أنّ لهم بحث طويل في
 الأجزاء والمقدّمات الداخلية كما سيأتي.

الأمر الثالث: تقسيمات المقدّمة

الأوّل: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية

وكلّ واحدة منهما على قسمين بالمعنى الأخصّ والمعنى الأعمّ،
 فالداخلية بالمعنى الأخصّ هي ما تكون ذاتها داخلة في الواجب والمركّب
 المأمور به وتحت الطلب والإرادة النفسية، وتقابلها الخارجية بالمعنى الأعمّ؛
 وهي ما لا تكون ذاتها داخلة تحت الطلب والإرادة النفسية، سواء كان التقيد بها
 داخلاً في الواجب أو لا؛ إذ المراد من الخارجية هاهنا عدم دخولها، فيكون
 التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ومعلوم: أنّ نقيض الأخصّ أعمّ، وبالعكس - أي نقيض الأعمّ أخصّ -
 فمقابل الداخلية بالمعنى الأخصّ الخارجية بالمعنى الأعمّ، كما أنّ مقابل

الداخلية بالمعنى الأعم الخارجية بالمعنى الأخص. والمراد بالداخلية بالمعنى الأعم هو أن يكون التقيد به داخلاً في الواجب ويكون تحت الطلب والإرادة النفسية، سواء كانت ذاتها أيضاً داخلة تحته أو لا، وتقابلها الخارجية بالمعنى الأخص؛ وهي أن لا يكون التقيد بها داخلاً في الواجب، فقهرأ تكون ذاتها خارجة عنه بطريق أولى.

وبعبارة أخرى: الخارجية بهذا المعنى أجنبية عن الواجب ذاتاً وتقييداً، غاية الأمر يكون وجود الواجب في الخارج موقوفاً على وجودها.

إذا عرفت هذا فنقول: لاشك في دخول المقدمات الداخلية؛ بمعنى ما يكون التقيد به داخلاً في الواجب وتكون ذاته خارجة عنه، وهذا ينحصر بالشرائط والموانع الشرعية في محل النزاع، وذلك من جهة أن لها وجود وللواجب وجود آخر، فيقع النزاع في وجود الملازمة بين تعلق الإرادة بأحدهما مع تعلقها بالآخر وعدمها. وإنما الكلام في دخول المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص في محل الكلام.

والسر في الإشكال في دخولها: هو أن المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص - التي هي عبارة أخرى عن الأجزاء - يكون وجودها عين وجود الكل، لا أن لها وجود وللكل وجود آخر حتى يكون أحد الوجودين واجباً بالوجوب النفسي والآخر واجباً بالوجوب الغيري. ومعلوم أن الوجود الواحد لا يتحمل الوجوديين؛ للزوم اجتماع المثليين، وأيضاً لا عليّة بينهما؛ لأنّ العلة لابد وأن يكون لها وجود غير وجود المعلول ومتقدماً عليه.

ولكنه بالنسبة إلى الإشكال الأخير يمكن أن يقال: إنه مغالطة من جهة أن ما ذكر من لزوم تعدد وجود العلة مع وجود المعلول وتقدمه عليه بنحو تخلل «الفاء» في علل الوجود لا في علل القوام، ولا شك في أن أجزاء المركب من

علل قوامه لا من علل وجوده.

وأما الإشكال الأوّل فنسب الجواب عنه إلى شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته كما في «التقريرات» بأنّ للجزء لحاظين: لحاظه بشرط لا وهو بهذا اللحاظ غير الكلّ وأجنبي عنه ومباين معه، ولحاظه لا بشرط وهو بهذا اللحاظ عين الكلّ ومتّحد معه. فهو باللحاظ الثاني كلّ وواجب نفسي، وبالحاظ الأوّل جزء وواجب غيري ومقدّمة^(١).

وقد أشكل عليه عامّة من تأخّر عنه من الأساطين: بأنّ الفرق بين الجزء والكلّ ليس بما ذكره رحمته من كون لحاظ الجزئية لحاظ الشيء بشرط لا ولحاظ الكليّة لحاظ الشيء لا بشرط، وذلك من جهة أنّ لحاظ الشيء بشرط لا أو لا بشرط هاهنا ليس من ناحية الاتحاد مع شيء آخر أو عدم اتحاده معه؛ لأنّ الكلام في المركّبات الاعتبارية التي لا اتحاد بين أجزائها ولا هي متحدة مع الكلّ، ولا يتغيّر الواقع عمّا هو عليه باختلاف اللحاظات والاعتبارات، بل هذان اللحاظان للجزء باعتبار الانضمام مع شيء آخر وعدم انضمامه معه.

وإذا كان الأمر كذلك فلحاظه بشرط لا - مع كونه جزءاً - متباينان لا يجتمعان؛ لأنّ الشيء - مقيداً بعدم انضمامه مع غيره - محال أن يكون جزءاً للمركّب. وهكذا بصرف اعتباره ولحاظه لا بشرط عن الانضمام مع غيره وعدم انضمامه معه لا يتحد مع الكلّ ولا يكون عينه، بل لصيرورته عين الكلّ لا بدّ من اعتباره بشرط الانضمام.

فالفرق بين الكلّ والجزء هو أنّ الأجزاء إذا لوحظت بشرط الاجتماع كانت كلّاً، وإذا لوحظت لا بشرط عن الاجتماع والانضمام كانت أجزاءً.

وإن شئت قلت : إذا نظرت إلى المركّب من عدّة أشياء فبملاحظة تلك الأشياء مجتمعة ومنضمّاً بعضها إلى بعض فهذا الاعتبار كلّ، وبملاحظتها في حدّ أنفسها من دون اشتراط الانضمام والاجتماع ولا اشتراط عدمه تكون أجزاء* .

وعلى كلّ تقدير - سواء كان ملاك المقدّمية والجزئية هو اعتباره بشرط لا كما نسب إلى شيخنا الأعظم رحمته في «التقريرات»، أو اللابشرط عن الانضمام وعدمه كما هو الصحيح - نقول : بأنّه من الواضح أنّه ليس في الخارج للمركّب وجود وللأجزاء وجود آخر. فبناءً على أنّ البعث والتحريك يكون بالنسبة إلى الوجود الخارجي - أي إلى إيجاد الشيء بتوسيط الصورة الذهنية ؛ لأنّ الفرق بين الوجود والإيجاد اعتباري - فنعود المحاذير ؛ لأنّه لا تغيّر هذه الفروق الاعتبارية في ناحية ما هو المبعوث إليه حقيقة .

وأما ما ربّما يتوهّم في توجيه كلام الشيخ من أنّ الأوامر تتعلّق بالصورة الذهنية ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل لو قلنا بتعلّقها بالوجود الخارجي ، مضافاً إلى أنّ وجود المأمور به في الخارج ظرف سقوط الأمر لا ظرف ثبوته وتعلّقه ، وإذا كان الأمر كذلك فالواجب النفسي تلك الصورة الوجدانية التي تكون الأجزاء مندكّة فيه .

فالأجزاء - أي الأشياء المندكّة في تلك الصورة الوجدانية - لا تكون واجبة بالوجوب النفسي .

ومثّل لذلك بالمطلق والمقيّد ، فإذا تعلّق الوجوب بالمقيّد فذات المطلق مع أنّه موجود في ضمن المقيّد ، ولكن حيث إنّ مندكّة فيه لا يكون واجباً ضمناً

* - كما أفاد ذلك صاحب الحاشية رحمته .

نفسياً في ضمن وجوب المقيّد، ولذلك ترى أنّه لا يجري الانحلال الذي نقول به في باب الأقلّ والأكثر في الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى المطلق والمقيّد؛ لأنّ المطلق من ذلك في المقيّد، وليس له وجود في قبال وجود المقيّد.

ففيه أولاً: أنّ قياس المقام بباب المطلق والمقيّد في غير محلّه؛ لما ذكر من أنّ المطلق في ضمن المقيّد ليس له وجود استقلالي بل هو مع قيده موجودان بوجود واحد، بخلاف الأجزاء فإنّ لكلّ جزء وجود استقلالي في مقابل الأجزاء الأخر.

وبعبارة أخرى: في باب المطلق والمقيّد لا ينبسط الوجوب على ذات المطلق وذات المقيّد؛ بحيث يأخذ كلّ واحد منهما حظّه ونصيبه من الوجوب؛ لأنّهما موجودان بوجود واحد فلهما وجوب واحد، بخلاف أجزاء المركّب فإنّ الوجوب ينبسط عليها، وكلّ واحد منها يأخذ حظّه ونصيبه منه. وهذا هو السرّ في عدم جريان الانحلال وتبعّض الصفقة في باب المطلق والمقيّد وجريانها في باب المركّب والأجزاء.

والحاصل: أنّ الوجوب ينبسط على الأجزاء وتكون واجبات ضمنية نفسية.

وثانياً: أنّ الوجوب وإن كان يتعلّق بالصورة الذهنية - وهذا أمر مسلّم معلوم لو كان المراد منه الإرادة؛ لأنّ الإرادة صفة ذهنية ومن الكيفيات النفسانية، ولا يمكن أن يعرض العرض الذهني على الموجود الخارجي الذي هو غير ذلك الذهن - ولكن من الواضح المعلوم أنّ تعلّق الإرادة بتلك الصورة الذهنية باعتبار كونها مرآة وحاكية عن الخارج وفانية فيه، وذلك كما أنّ الواضع في وضع الأعلام الشخصية يتصوّر صورة زيد ويجعل العلاقة والارتباط بين اللفظ ومحكي تلك الصورة؛ أي الهيكل الخارجي لا تلك الصورة الذهنية.

نعم، يعيّن الموضوع له بتوسيط تلك الصورة الذهنية وهكذا في المقام يريد الخارج بتوسيط الصورة، فالخارج يكون مطلوباً وجوده قبل وجوده في الخارج، فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا المحاذير الآخر.

فإذا كان وجوب الكلّ عين وجوب الأجزاء فيرجع المحذور؛ لأنّه بناءً على هذا متعلّق الوجوب والمبعوث إليه في الحقيقة هو الوجود الخارجي؛ لأنّه الذي يفى بالعرض وتكون فيه المصلحة، وتبعية الإرادة للملاك والمصلحة من أوضح الواضحات، فإذا فرضنا أنّ وجود الأجزاء في الخارج عين وجود الكلّ ومتعلّق الأوامر هي الوجودات فلا محالة تكون الأجزاء واجبة بعين وجوب الكلّ، فيلزم اجتماع المثليين، وإن أجيب عنه بأنّهما لا يجتمعان إن كانا في مرتبتين كما هو كذلك؛ لأنّ المفروض في المقام أنّ أحد الوجوبين علّة والآخر معلول له، ويتأكّدان إن كانا في مرتبة واحدة ويصيران وجوباً واحداً.

ولا يصغى إلى ما ربّما يقال: من أنّ الوجوب من الأمور الاعتبارية ولا تماثل ولا تضادّ في الأمور الاعتبارية؛ لأنّ المراد من اجتماع المثليين في المقام هو اجتماع الإرادتين بالنسبة إلى متعلّق واحد في زمان واحد بحدّهما، ومحالية مثل هذا أيضاً معلوم.

كما أنّه لا يمكن إنكار تحقّقه في المقام بعد بطلان التأكّد؛ لما ذكرنا من اختلاف الرتبة. مضافاً إلى أنّ النزاع في وجود الملازمة بين وجوب شيء وبين وجوب شيء آخر يتوقّف عليه وجود الشيء الأوّل، لا بين وجوب شيء وبين وجوب نفسه ثانياً.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا: عدم الاحتياج إلى ما أتعّب نفسه أستاذنا

المحقّق ﷺ^(١) في إثباته من أنّ متعلّق الوجوب هو ذوات الأجزاء التي تألّف منها المركّب، لا الكلّ بوصف الكلّية؛ لأنّ الكلّية والجزئية ممّا ينتزع من مجموع الأجزاء، أو كلّ واحد واحد بعد ورود الأمر على هذه الأشياء ووقوعها تحت أمر واحد، وإلّا لو فرضنا وجود أوامر متعدّدة مستقلّة بحسب عدد تلك الأشياء، لما كانت هناك كلّية أو جزئية في البين، فإذا كان كذلك فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بما هو كلّ؛ لأنّ ما يتأتّى من قبل الأمر لا يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر.

فالمأمور به بالأمر النفسي هو ذوات هذه الأشياء، وليس هناك شيء آخر حتّى يكون هو ذي المقدّمة وتكون هذه الأجزاء مقدّمة له. فلا يبقى موضوع لهذا النزاع أصلاً؛ لأنّه لا فرق في ما ذكرنا بين أن يكون هناك كلّ متعلّق للأمر أو لا يكون؛ لما ذكرنا من تعلّق الأوامر بالوجودات؛ أي بإيجاد الطبائع، وليس في باب المركّبات إلّا وجود واحد ينسب إلى الأجزاء باعتبار وإلى الكلّ باعتبار آخر.

والوجود الواحد لا يتحمّل الوجوبين، وإلّا أمكن فرض الكلّية والجزئية في الرتبة السابقة على الأمر، وذلك باعتبار وحدة الغرض والمصلحة، بل لا بدّ من هذا الفرض لوضوح قيام مصلحة واحدة بهذا المجموع.

فيمكن أن يقال - بل لا بدّ منه - إنّ الأمر النفسي تعلّق بكلّ ما تقوم المصلحة به، فيكون معروض الوجوب النفسي ذلك الكلّ. وكلّ واحد من أجزاء ما تقوم به المصلحة مقدّمة لذلك الكلّ، فيكون واجباً بالوجوب الغيري، فلا مناص ممّا ذكرنا في مقام نفي الوجوب الغيري عن الأجزاء بأنّها واجبات نفسية

ضمنية، فلا يتحمل وجوباً آخر.

وأما المقدمات الخارجية بالمعنى الأعم؛ أي ما لا تكون ذاته تحت الطلب النفسي، سواء كان التقيد به داخلياً تحته كالشرائط الشرعية وإعدام موانعها، أم لا بل كان نفس الذات والتقيد بها كلاهما خارجان عن تحت الإرادة والطلب، كالمقدمات العقلية والعادية التي لم يؤخذ التقيد بها ولا ذاتها في الواجب، فجميعها بجميع أقسامها داخلية في محلّ الكلام، سواء كانت من قبيل العلة التامة أو المعدّة أو المقتضي أو الشرط أو من قبيل عدم المانع.

وذلك من جهة أنّ وجود جميع هذه المذكورات غير وجود ذي المقدّمة والواجب، فيمكن أن يقال بوجود الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب هذه المذكورات، ولا يلزم شيء من المحذورات التي كانت تلزم من القول بالملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب أجزائه.

نعم، بالنسبة إلى العلة التامة من المقدمات الخارجية ربّما يتوهم عدم جريان هذا النزاع بتوهم أنّ المعلول ليس تحت القدرة والاختيار، بل ما هو تحت القدرة هو نفس العلة، فتكون واجبة بالوجوب النفسي، فلا يبقى مجال لأن تكون واجبة بالوجوب الغيري.

وأنت خبير: بأنّ المقدور بالواسطة مقدور، والقدرة على العلة التامة لشيء أو على جزئها الأخير قدرة على ذلك الشيء، فإذا كانت المصلحة قائمة بالمعلول والمعلول مقدور بتوسيط القدرة على علته فلا محالة تتعلّق الإرادة النفسية بالمعلول، وذلك من جهة تبعية الإرادة للملاك والمصلحة. فإذا كانت المصلحة في تحريك الثوب مثلاً وكان تحريك الثوب مقدوراً بواسطة علته التامة أو الجزء الأخير من علته التامة، التي هي تحريك اليد مثلاً فلا محالة تتعلّق الإرادة النفسية بتحريك الثوب ويكون تحريك اليد واجباً غيرياً بناءً على وجود

الملازمة .

وأما ما قيل : من أنّ الأمر بالإحراق مرجعه إلى الأمر بالإلقاء في النار ؛ لأنّ ما هو المقدور للمكلّف هو الإلقاء لا الإحراق .
ففيه أولاً : أنّ الإحراق أيضاً مقدور ؛ لأنّ المقدور بالواسطة مقدور كما تقدّم .

وثانياً : أنّ هذا خلط بين باب العلل والمعلولات التكوينية والأسباب والمسبّبات التوليدية .

والفرق بينهما : أنّ العلل التكوينية مع معلولاتها موجودات بوجودات متعدّدة بخلاف باب الأسباب التوليدية مع مسبّباتها ، فإنّ السبب التوليدي مع المسبّب التوليدي - سواء كان المسبّب التوليدي من الأمور القصديّة كالبيع بالنسبة إلى الإعطاء الخارجي في البيع المعاطاتي أو القيام بالنسبة إلى التعظيم ، أو لم يكن من الأمور القصديّة كالإحراق والقتل والرجوع بالنسبة إلى الإلقاء في النار وإطلاق الرصاص أو الضرب بالسيف وتقييل المرأة المطلقة رجعية بناءً على عدم لزوم القصد في تحقّق الرجوع كما هو الصحيح - لهما وجود واحد .
فهناك ليس إلّا فعلاً واحداً صادراً من الفاعل يسمّى بعنوانه الأوّل سبباً وبعنوانه الثانوي مسبّباً . فتعلّق الإرادة النفسية بأحدهما مساوق لتعلّقها بالآخر ، فلا يبقى مجال للوجوب الغيري ، بخلاف باب العلل التكوينية مع معلولاتها ، فحيث إنّ هناك وجودان : أحدهما للمعلول والآخر للعلّة فلو كانت للمعلول مصلحة ويترتّب على وجوده غرض فلا محالة تتعلّق به الإرادة النفسية ؛ لتبعيتها للملاك والمصلحة .

وأما العلّة فإن كانت أيضاً لوجودها مصلحة ملزمة أخرى فقهرّاً تتعلّق به أيضاً إرادة نفسية أخرى ، وإلّا فلا وجه لكونه واجباً نفسياً . نعم ، بناءً على وجود

الملازمة بين وجوب شيء ووجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء تكون العلة واجباً غيرياً.

وبعبارة أخرى: المقدمات الداخلية - أي أجزاء المركب المأمور به - حيث إنه لا وجود لها غير وجود ذبها - أي المركب الكل - فتكون واجبات نفسية ضمنية بعين وجوب الكل، فلا مجال لأن تكون واجبة بالوجوب الغيري. وكذلك الأسباب في باب الأسباب والمسببات التوليدية حيث إنه ليس لها وجودات غير وجودات المسببات فتعلق الوجوب النفسي بالمسببات عين تعلقه بالأسباب، ولا معنى لكون أحدهما واجباً دون الآخر، فلا مجال أيضاً لكونها واجبة بالوجوب الغيري.

وأما العلل التامة للواجب النفسي، أو الجزء الأخير منها، أو المقتضي له؛ بمعنى ما يكون الواجب رشحاً وأثراً له، أو الشرط له؛ بمعنى ما يكون متمماً لفاعليته للأثر المترتب عليه، أو يكون موجباً لقابلية المحل للتأثر بذلك الأثر، أو عدم المانع أيضاً كذلك؛ أي يكون موجباً لقابلية المحل للتأثر أو المعدّات له؛ بمعنى ما يقرب تأثير العلة في وجود الواجب، فجميع ذلك داخل في محل النزاع ويكون كلّ واحد منها واجباً بالوجوب الغيري بناءً على ثبوت الملازمة.

الثاني: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية

والمراد من العقلية توقف الواجب عليها عقلاً، وذلك كما إذا كان المعلول التكويني لعلّة تكوينية واجباً، فيكون توقف هذا المعلول الواجب على علّتها عقلياً.

والمراد من الشرعية ما يكون التوقف شرعياً؛ بمعنى أنّ الشارع أخذ

الواجب بنحوٍ يكون التقيّد بذلك الشيء دخیلاً فيه، ولكن كون التوقّف شرعياً بلحاظ نفس هذا الجعل وأخذه كذلك، وإلاّ فبعد الفراغ عن أخذه كذلك يكون التوقّف عقلياً، وذلك من جهة أنّ حصول التقيّد بدون حصول القيد محال عقلاً. والمراد من العادية هو أن يكون التوقّف بحسب العادة، وإلاّ فلا مانع عقلاً من وجود ذلك الشيء بدونها، وذلك كصعود السلم أو نصبه بالنسبة إلى الكون على السطح.

وهذا القسم لا وجه لوجوب خصوص تلك المقدّمة العادية مع إمكان الإتيان بالواجب بطريق عادي.

وبعبارة أخرى: إن لم يكن طريق آخر لإتيان الواجب منه - ولو كان غير عادي - فالتوقّف عقلي، وإن كان فلا وجه لوجوب خصوص الطريق العادي، بل لابدّ من تعلّق الوجوب بأحدهما على البدل.

الثالث: تقسيمها إلى مقدّمة الصّحّة ومقدّمة الوجود

والمراد بمقدّمة الصّحّة ما يكون حكم الشارع بصحّته متوقّفاً عليها، لا أصل وجوده فإنّه يمكن أن يوجد المركّب بتمامه وكماله ولكن لا يكون صحيحاً؛ لأجل اشتراطه بوجود شيء سابق عليه أو مقارن معه أو لاحق له مع فقدّه، أو اشتراطه بعدم شيء كذلك مع وجوده، بخلاف مقدّمة الوجود فإنّها عبارة عمّا يكون وجود المركّب متوقّفاً عليها لا صحّته فقط.

وأنت خير: بأنّ مرجع صحّة الشيء أيضاً إلى وجوده؛ لأنّ فقد الشرط أو وجود المانع مانع عن وجود تلك الخصوصية المأخوذة فيه، التي عبّرنا عنها بالتقيّد بوجود ذلك الشيء أو بعدمه، فما يوجب فقد الصّحّة يوجب فقد الوجود

أيضاً. ومحال أن يوجد الشيء بجميع خصوصياته المأخوذة فيه ولا يكون صحيحاً.

الرابع : تقسيمها إلى مقدّمة العلم ومقدّمة الوجود

بديهي أنّ مقدّمة العلم لا ربط لها بمقامنا ومحلّ كلامنا أصلاً، وإنّما هي عبارة عن حكم العقل بلزوم إتيان جميع المحتملات؛ إرشاداً إلى حصول الإطاعة والامتثال.

الخامس : تقسيمها إلى مقدّمة الوجوب ومقدّمة الوجود

وأنت خبير بخروج مقدّمة الوجوب عن محلّ كلامنا؛ لأنّ محلّ كلامنا إنّما هو بعد الفراغ عن ثبوت وجوب ذي المقدّمة وتحقّقه في وجود الملازمة بين وجوب الشيء وبين وجوب مقدّماته الوجودية.

السادس : تقسيمها إلى المتقدّمة والمتأخّرة والمقارنة

المقدّمة المتأخّرة المسماة عند الأصوليين بالشرط المتأخّر هي التي وقع الكلام في إمكانها وامتناعها، وأمّا المقدّمة المقارنة والمتقدّمة فلا كلام فيهما. وإن أفاد صاحب «الكفاية» تبرّك بمجيء الإشكالات التي أوردوها على الشرط المتأخّر في المتقدّمة أيضاً؛ من تأثير المعدوم في الموجود والخلف وانفكاك العلّة عن المعلول، غاية الأمر الانفكاك قد يكون بواسطة تقدّم المعلول على العلّة وقد يكون بواسطة تقدّم العلّة على المعلول زماناً، خصوصاً إذا كان

مع الانفصال^(١).

ولكن التحقيق: عدم مجيء هذه الإشكالات في الشرط المتقدم زماناً إلا إذا كانت المقدمة المتقدمة هي العلة التامة، فإنها لا يمكن أن تنفك عن معلولها، وإلا فتقدم المعدّات زماناً على المعلول ممّا لا يقبل الإنكار، فالكلام هو في خصوص الشرط المتأخّر.

والتحقيق: أنّ الشرط المتأخّر - بمعنى أن يكون للمتأخّر دخل في وجود المتقدم؛ أي يكون من أجزاء علّة وجوده أو من أجزاء موضوعه وقيوده - محال وممتنع، وامتناعه من البديهيات، ولا يحتاج إلى تجشّم استدلال وبرهان؛ بداهة امتناع تقدّم المعلول على جميع أجزاء علّته، ولو كان جزءاً أو شرطاً يسيراً ضعيفاً حقيراً؛ للزوم الخلف والمناقضة، وأيضاً بداهة امتناع تقدّم الحكم على موضوعه، ولو على جزء أو قيد يسير منه.

وبعبارة أخرى: لا بدّ من تقدّم العلة والموضوع على المعلول والحكم بجميع أجزائهما والقيود المأخوذة فيهما.

فبناءً على ما تقدّم تحقيقه من أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية وأنّ شرائط الحكم مطلقاً، سواء كان حكماً تكليفاً أو وضعياً ترجع إلى قيود الموضوع؛ بمعنى المكلف في الحكم التكليفي، وإلا ففي الحكم الوضعي شرائط الحكم ترجع إلى قيود نفس الموضوعات الخارجية، كالغليان في العصير العنبي بالنسبة إلى نجاسته، أو بمعنى متعلّق المتعلّق، فشرائط الأحكام حيث إنّها من قيود الموضوعات بأحد المعنيين لا يمكن أن تكون متأخّرة عن الحكم، وإلا يلزم تأخّر الموضوع عن الحكم، ولو ببعض قيوده وأجزائه، فيلزم الخلف

والمناقضة.

وإما أن يكون الشرط هي الصورة العلمية من المتأخر حتى لا يكون ما هو الشرط - أي الصورة العلمية - متأخراً، وما هو المتأخر - أي الوجود الخارجي لذلك الشيء - لا يكون شرطاً. فهذا الكلام خروج عما ذكرنا من الفرض؛ وهو أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية دون الخارجية، وأنَّ علل الجعل وشرائطه غير علل المجعول وشرائطه.

وذلك من جهة أنَّ شرائط الجعل وعلله عبارة عن العلة الغائية لهذا الفعل؛ أي لذلك الجعل؛ لأنَّ الجعل التشريعي أيضاً فعل من الأفعال، وكلَّ فعل يصدر عن الفاعل الحكيم المختار لابدَّ أن تكون له غاية عقلائية، حتى لا يكون جزافاً منافياً للحكمة.

والعلة الغائية لكلَّ فعل عبارة عن الصورة العلمية لما يترتب في الخارج على الفعل الخارجي، فيحرك الفاعل نحو الفعل، فتلك الصورة بوجودها الذهني علة وبوجودها الخارجي معلول لذلك الفعل.

وهذا هو المراد من قولهم: إنَّ العلة الغائية علة بماهيتها؛ أي بوجود الماهية في الذهن، ومعلول بإتيانها؛ أي بوجودها الخارجي.

وأما شرائط المجعول فإنَّها من قيود الموضوعات بوجودها الخارجي، وحال تلك القيود حال نفس الموضوعات، فكما أنَّ نفس الموضوعات ما لم توجد في الخارج لا يوجد حكم فعلي وإلا يلزم الخلف والمناقضة، فكذلك حال قيودها المأخوذة فيها فإنَّه لا يصير الحكم فعلياً ما لم توجد تلك القيود في الخارج.

فقياس المقام بباب العلل الغائية وأنَّ الشرط هي الصورة العلمية في غير محلّه وخلط بين علل التشريع والجعل وشرائط المجعول.

نعم، لو كان جعل الأحكام على نحو القضايا الخارجية كان من الممكن هذا الكلام؛ بمعنى أنّ الجاعل يتصوّر وجود صفة في المكلّف فيأمره بأمر باعتقاد وجود تلك الصفة فيه، فعلاً أو سابقاً أو لاحقاً. هذا كلّه بالنسبة إلى شرائط الأحكام بكلا قسميه من الوضعي والتكليفي.

وأما شرائط المأمور به - أي ما كان التقيّد بها جزءاً للمأمور به وإن كانت بأنفسها خارجة عنه، كالأغسال الليلية بالنسبة إلى صوم المستحاضة الكثيرة بناءً على اشتراطه به - فخارجة عن محلّ الكلام.

ولا إشكال في إمكان اشتراط المأمور به بأمر متأخّر أو متقدّم، مثل إمكان اشتراطه بأمر مقارن، وذلك من جهة أنّ معنى اشتراط المأمور به بشيء كون ذلك الشيء تحت الأمر المتعلّق بالمأمور به تقييداً لا قيداً؛ أي لا تكون ذاته تحت ذلك الأمر. ومن المعلوم الواضح إمكان تعلّق الأمر بشيء مقيداً بوجود شيء آخر معه أو قبله أو بعده.

ولا تلزم منه المحاذير التي تلزم من الشرط المتأخّر للأحكام؛ لأنّ المحاذير الواردة هناك هو الخلف والمناقضة وتأثير المعدوم في الموجود إذا كان المتأخّر من أجزاء علّة وجود المتقدّم.

لأنّ شرائط الأحكام؛ إمّا أنّها ترجع إلى موضوعاتها كما هو الصحيح، ومع ذلك تكون متأخّرة عنها، فيلزم الخلف والمناقضة.

ولا يصغى إلى ما يقال من أنّ الموضوع بالنسبة إلى حكمه وإن كان لا بدّ وأن يفرض وجوده ولكن من الممكن أن يفرض وجوده في الخارج بعد وجود الحكم، وذلك من جهة لزوم فرض وجود الموضوع في الخارج قبل الحكم لئلا يبقى الحكم بلا موضوع؛ لتوقّفه عليه عقلاً، وإلا فإن وجد الحكم وصار فعلياً بدون أن يتحقّق تمام موضوعه أو بعض أجزائه فأيّ فائدة وأثر لوجوده بعد

ذلك؟!

وإن أراد أن الموضوع المفروض وجوده متأخراً يجعل موضوعاً للحكم المتقدم، مع أن الحكم متقدّم وذلك متأخّر فهذا عين الخلف والمناقضة.

وإما أن ترجع إلى ما هو مؤثر في وجود الحكم؛ بمعنى كونه سبباً أو شرطاً اصطلاحياً، كما ربّما يقال: إن الاستطاعة سبب لوجوب الحجّ أو أن بلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة أو أن الإجازة المتأخّرة شرط أو سبب لحصول الملكية المتقدّمة، فحينئذٍ يلزم تأثير المعدوم في الوجود وتأخّر بعض أجزاء العلّة عن المعلول، مضافاً إلى الخلف والمناقضة.

فعلى كلّ من التقديرين - أي سواء قلنا برجع شرائط الأحكام إلى الموضوعات، أو قلنا بأنّها مؤثرات في وجود الأحكام - يمتنع الشرط المتأخّر، وامتناعه بديهي.

وهذه المحاذير أجنبية عن الشرط المتأخّر بالنسبة إلى المأمور به؛ لأنّ الشرط المتأخّر للمأمور به ليس موضوعاً له كما هو واضح، ولا من أجزاء علّة وجوده.

نعم، يوجد تضيق من ناحية الشرط المتأخّر في المأمور به. ولا فرق في حصول مثل هذا التضيق من ناحية الشرط بين كونه مقارناً أو متقدّماً أو متأخّراً. وحصول التضيق بواسطة تقييد المطلوب بأمر متأخّر زماناً عن زمان المطلوب فيه لا محذور فيه أصلاً.

وحاصل الكلام: أنّه بعدما عرفت أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية على ما تقدّم في الواجب المشروط، وعرفت أن شرائط الأحكام ترجع إلى قيود الموضوعات، وعرفت أن الموضوع لا بدّ وأن يفرض وجوده في الخارج في الرتبة السابقة على الحكم؛ بمعنى أن فعلية الحكم وتحققه - بمعنى

المجعول لا يجعل - متوقّف ومنوط بوجود الموضوع وفعليته في الخارج، وعرفت أنّ شرائط الجعل غير شرائط المجعول، وأنّ الأوّل لابدّ وأن يكون بوجودها العلمي كما هو الشأن في باب العلل الغائية، وأنّ الثاني بوجودها الخارجي - لأنّها كما بيّنا ترجع إلى قيود الموضوعات ونعوتها، فكما أنّ الموضوعات موضوعات بوجودها الخارجي فكذلك قيودها وأوصافها - فلا يبقى لك شكّ في امتناع الشرط المتأخّر للأحكام، وتعرف أنّ شرائط المأمور به أجنبية عن محلّ الكلام.

ثم إنّ جماعة من المحقّقين تصدّوا لإثبات إمكان الشرط المتأخّر؛ منهم صاحب «الكفاية»^(١) فإنّه جعل الشرط المتأخّر بالنسبة إلى المأمور به أيضاً داخلاً في محلّ الكلام، كالأغسال الليلية بالنسبة إلى صوم المستحاضة الكثيرة، وفرّق في مقام الجواب عن المحاذير الواردة في هذا المقام بين شرائط المأمور به وشرائط الأحكام من التكليفية والوضعية.

فأجاب عن القسم الأوّل: بأنّه يحصل للمتقدّم بواسطة تعقّبه بالتأخّر وإضافته إليه عنوان حسن يفي به للغرض؛ بحيث لو لاه لما كان كذلك، ولا شكّ في أنّ الحسن والقبح والأغراض تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتقدّم والمتأخّر بلا تفاوت أصلاً^(٢).

وقد عرفت: أنّه لا يرد إشكال ولا محذور في كون المتأخّر شرطاً للمأمور به بوجوده الخارجي أصلاً حتّى يحتاج إلى مثل هذا الجواب، مع أنّ الكلام فيما هو شرط بوجوده الخارجي، لا العنوان الاتزاعي من الشيء بواسطة

إضافته إلى أمر متأخر.

ودعوى أن جميع الشرائط المتأخرة للمأمور به من هذا القبيل؛ أي الشرط فيها في الحقيقة عنوان انتزاعي ينتزع عن المتقدم بواسطة إضافته إلى أمر متأخر بعيدة إلى الغاية لا تساعدنا أدلة تلك الشروط، هذا.

مضافاً إلى أن الإضافة المقولية بناءً على ما هو التحقيق موجود خارجي ومن المحمولات بالضمائم، ولا يمكن أن يوجد أحد طرفيها فعلاً قبل وجود الطرف الآخر، الذي يوجد فيما بعد، فلا يمكن أن توجد الأبوة فعلاً قبل وجود الابن بصرف أن البنوة توجد في الزمان المتأخر.

اللهم إلا أن يقال: إن المراد من الإضافة هاهنا ليست هي الإضافة المقولية، بل المراد منها هي المفاهيم الانتزاعية التي تنتزع عن الأشياء باعتبار تعقبها بأمر آخر.

وعلى كل حال: لا إشكال في إمكان أن يكون المأمور به مقيداً بوجود شيء متأخر عن زمان وجوده، ولا داعي إلى مثل هذه التكاليفات.

وأجاب عن القسم الثاني: بأن الشرط للتكليف والوضع هو لحاظ الأمر المتأخر، وذلك من جهة أن الأمر أو الجاعل للحكم الوضعي لابد وأن يلاحظ الشيء بجميع أطرافه؛ ليرغب في طلبه ويأمر به بالنسبة إلى الحكم التكليفي، أو يجعل الحكم ويخترعه بذلك اللحاظ بالنسبة إلى الحكم الوضعي.

فالذي نسميه بالشرط في كلا الموردين - أي في الحكم التكليفي والوضعي - ليس إلا اللحاظ والوجود العلمي، وهو مقارن للأمر والجعل، فليس المتأخر بوجوده الخارجي المتأخر شرطاً حتى ترد تلك الإشكالات^(١).

وقد عرفت : أنّ باب العلل الغائية خارج عمّا نحن فيه ، وذلك من دواعي الجعل وعلله لا من شرائط المَجْعُول ، وكلامنا في الثاني لا في الأوّل . وما هو مؤثّر بوجوده العلمي في مقام جعل الحكم الوضعي أو التكليفي هو الذي نسمّيه بعلة الجعل وداعيه ، وهو الذي أيضاً نسمّيه بالعلّة الغائية .

وشرائط المَجْعُول ترجع في الأحكام الوضعية إلى قيود الموضوع الخارجي ، الذي جعله الشارع موضوعاً لذلك الحكم الوضعي ، كما إذا قال : «العصير إذا غلا ينجس» ففي الحقيقة الغليان الذي جعل في ظاهر الدليل شرطاً لنجاسة العصير ليس إلّا قيداً من قيود موضوعه ، فالموضوع للنجاسة عبارة عن العصير المغلي .

وفي الأحكام التكليفية أيضاً ترجع إلى قيود الموضوع ، لكن الموضوع في الأحكام التكليفية قد يكون بمعنى المكلف وقد يكون بمعنى متعلّق المتعلّق . والموضوع بأيّ واحد من هذه المعاني لابدّ وأن يكون مقدّماً على الحكم بجميع أجزائه ، وإلّا يلزم الخلف والمناقضة . وما ذكرنا فيما إذا أرجعنا الشرائط إلى قيود الموضوع واضح .

وأما لو قلنا بأنّها من علل وجود الحكم ؛ بمعنى أنّ لها تأثيراً في ثبوت الحكم ووجوده ، فيلزم منه تأخّر العلة - ولو ببعض أجزائها - عن المعلول ، وأيضاً يلزم تأثير المعدوم في الموجود .

فظهر لك ممّا ذكرنا : أنّه بناءً على أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لا على نحو القضايا الخارجية ، وكان الشرط شرطاً للمَجْعُول لا للجعل ، ولم يكن من المفاهيم الانتزاعية التي يمكن انتزاعها عن المتقدّم فعلاً بواسطة وجود أمر متأخّر فيما بعد لا يمكن تأخّر الشرط عن المشروط ؛ أي

الحكم المجعول، سواء كان وضعياً أم تكليفاً، خصوصاً بناءً على ما هو التحقيق من أن شرائط المجعول كلها ترجع إلى قيود الموضوع.

نعم، لو كان جعل الأحكام على نحو القضايا الخارجية لأمكن أن يقال بأن الشرط هي الصورة الذهنية لا الوجود الخارجي، كما أنه يقول: «يازيد ادخل داري» باعتقاد أنه صديقه، فأذن لزيد بدخول داره، سواء كان مصيباً في اعتقاده صداقته أم كان مخطئاً، فيجوز لزيد أن يدخل داره، ولو لم ير نفسه صديقاً له؛ لأن إذنه له بالدخول صدر عنه بنحو القضية الخارجية، والشرط هو اعتقاده بأنه صديقه لا صداقته الواقعية، وقد حصل ولو كان مخطئاً في هذا الاعتقاد.

وأما لو أعطى الإذن بنحو القضية الحقيقية بأن يقول: «كل من كان صديقي فليدخل داري» أو يقول: «أيها الصديق ادخل داري» فلو لم ير نفسه صديقاً ليس له أن يدخل؛ لأن الشرط بناءً على هذا ليس هي الصورة الذهنية، بل وصف الصداقة بوجوده الخارجي شرط للإذن وإباحة الدخول.

وبعبارة أخرى: بناءً على ما هو التحقيق من رجوع شرائط الحكم المجعول إلى قيود الموضوع موضوع الإذن وإباحة الدخول هو الصديق، لا مثل الفرض الأول؛ حيث إنه فيه يكون هذا الشخص الخارجي لإحراز صداقته، ومن الواضح الجلي أن موضوع وجوب الحج هو الإنسان المستطيع لا الأشخاص الخارجية لإحراز استطاعتهم حتى يكون هو الصورة الذهنية.

وأما ما أفيد في باب المعاملة الفضولية من أن الشرط بناءً على القول بالكشف وحصول الملكية قبل إجازة المالك هو عنوان التعقّب بالإجازة، ولا بأس في انتزاع هذا العنوان في الزمان المتقدم باعتبار حصول الإجازة في

موطنها - أي الزمان المتأخّر - إذ ليس انتزاع المفهوم والعنوان الانتزاعي في الزمان المتقدم متوقفاً على وجود منشأ الانتزاع في ذلك الزمان، بل يكفي فيه وجوده في الزمان المتأخّر.

فإذا قلنا: إنّ العقد المتعقّب بإجازة المالك سبب للنقل والانتقال، وحصل العلم مثلاً بإجازته بعد وقوع العقد، ولو كانت الإجازة المعلومة بعد سنة يصدق على ذلك العقد من حين وقوعه أنّه العقد المتعقّب بالإجازة، فيتحقّق السبب ويترتب عليه أثره: أي النقل والانتقال من ذلك الحين، ولو كانت الإجازة لم تحصل بعد.

وهذا هو المراد من الكشف الحقيقي، لا أنّ الإجازة بوجودها الخارجي المتأخّر مؤثّرة في النقل والانتقال المتقدم حتّى يلزم منه تأخّر العلّة عن المعلول أو الموضوع عن الحكم.

وهذا الكلام وإن كان لا تلزم منه تلك المحاذير العقلية لكنّه خلاف ظاهر الأدلّة؛ لأنّ ظاهر الأدلّة اعتبار الإذن والإجازة الخارجية في تأثير العقد في النقل والانتقال، لا وصف التعقّب بالإجازة.

وبعبارة أخرى: ما جعله الشارع موضوعاً للنقل والانتقال هو العقد الصادر من الفضولي مع صدور الإجازة من المالك، لا مع تعقّب ذلك العقد بإجازته، وإلاّ لو كان كذلك يخرج عن باب الشرط المتأخّر ويدخل في باب الشرط المقارن؛ لأنّ وصف التعقّب حاصل من زمان العقد إذا وجدت الإجازة في الزمان المتأخّر.

فتصحیح الشرط المتأخّر بهذا الوجه أيضاً ممّا لا يمكن، وإن كان أبعد من الإشكالات المذكورة الواردة على الذي يلتزم بالشرط المتأخّر.

التحقيق في المقام

إذا عرفت هذه الأمور فنقول في محلّ البحث: إنّ الحقّ هو وجود الملازمة بين وجوب شيء نفسياً وبين وجوب مقدّماته غيرياً؛ بمعنى أنّ إرادة الشيء ملازم لإرادة ما يتوقّف عليه وجوده إذا التفت إلى أنّه ممّا يتوقّف عليه ذلك الشيء.

ويدلّ على ذلك ما ذكرناه مراراً من أنّ حال الإرادة التشريعية حال الإرادة التكوينية، ولا فرق بينهما إلّا في أنّ متعلّق الإرادة التكوينية فعل نفس المرید وفي الإرادة التشريعية فعل الغير.

ولا شكّ في أنّه في الإرادة التكوينية إذا تعلّقت إرادته بشيء والتفت إلى أنّ الشيء الفلاني ممّا يتوقّف عليه مراده الأصلي: فإمّا أن يرفع اليد عن مراده الأصلي إذا رأى في إيجاد ذلك الشيء مفسدة غالبية على مصلحة مراده الأصلي، أو تتعلّق إرادته بإيجاده أيضاً؛ لتوقّف وجود مراده الأصلي عليه، فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فليكن كذلك حال الإرادة التشريعية كما هو كذلك بالوجدان.

وبعد وضوح هذه المسألة برهاناً ووجداناً لا نطيل الكلام بذكر ما أورده في المقام من النقض والإبرام في أدلّة الطرفين؛ أي القائل بوجود الملازمة والقائل بعدمها.

تنبيهات

التنبيه الأوّل : في تبعية وجوب المقدّمة عن ذي المقدّمة

وجوب المقدّمة حيث إنّهُ معلول وجوب ذي المقدّمة لا يمكن أن يكون أوسع أو أضيق منه، وإلاّ يلزم تخلف المعلول عن علته، فيتبعه في الإطلاق والاشتراط. وأيضاً لا يمكن تقدّمه عليه، وإلاّ يلزم تقدّم المعلول على علته. فلو تحقّق في مورد وجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة لابتدأ وأن يكون بملاك آخر غير الملازمة وعلية وجوبه لوجوبها، كملاك حفظ القدرة أو حكم العقل بلزوم الاتيان بأمر يكون في تركها تفويت غرض المولى أو بملاك تهوُّ العبد لإطاعة أوامر مولاه، أو يكون وجوباً نفسياً ولو كان ملاكه نفس ملاك ذي المقدّمة بعنوان متّمّ الجعل.

التنبيه الثاني : في معروض الوجوب

على القول بثبوت الملازمة ووجوب المقدّمة ما هو معروض هذا الوجوب ؟ هل هو ذات المقدّمة، سواء أراد إيجاد ذي المقدّمة أو لم يرد، وسواء قصد التوصل بها إلى ذبيها أو لم يتحقّق هذا القصد، وسواء أوصلت إلى وجود ذي المقدّمة أو لم توصل، أو المقدّمة عند إرادة ذبيها أو هي بقصد التوصل، أو هي إذا كانت موصلة ؟

أقوال :

ذهب صاحب «المعالم» رحمته الله إلى أنّ معروض الوجوب هي الذات عند

إرادة ذي المقدمة^(١).

وذهب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته إلى أنّ المعروض هي الذات بقصد التوصل^(٢).

وذهب صاحب «الفصول»^(٣) وأستاذنا المحقق رحمته إلى أنّه ذات المقدمة بقيد الإيصال.

وذهب صاحب «الكفاية» رحمته^(٤) ووافقه شيخنا الأستاذ رحمته إلى أنّ معروضه نفس الذات مطلقاً مجرداً عن كلّ قيد وشرط. نعم في المقدمة المحرّمة ذاتاً لا تسقط عنها الحرمة إلّا إذا وقعت في طريق الإيصال، كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

والحقّ من هذه الأقوال: هو ما ذهب إليه صاحب «الكفاية» وشيخنا الأستاذ رحمته.

أمّا ما ذهب إليه صاحب «المعالم» رحمته من تقييد وجوبها بإرادة ذيها فغريب إلى الغاية؛ لما بيّنا في الأمر الأوّل من أنّ وجوب المقدمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة، فلا بدّ وأن يكون وجوب ذي المقدمة مقيداً بهذا القيد - أي يكون وجوب ذي المقدمة أيضاً مشروطاً بإرادة إتيانها - وإلّا يلزم تخلف المعلول عن علّته، والحال أنّ الغرض من إيجاب الشيء جعل الداعي لإرادة إتيانه، فكيف يمكن أن يكون تحقّقه مشروطاً بتلك الإرادة؟! هذا.

١ - معالم الدين: ٧١.

٢ - أنظر مطارح الأنظار: ٧٢-٧٣.

٣ - الفصول الغروية: ٨٦.

٤ - كفاية الأصول: ١٤٢.

مضافاً إلى لزوم محاذير آخر:

منها: أنّ الشيء في ظرف إرادة إيجاده يصير ضروري الوجود من قبل علته، فيكون طلبه من قبيل تحصيل الحاصل.

ومنها: عدم إمكان تحقّق العصيان في الواجبات أصلاً؛ لأنّه عند إرادتها لا معنى لتحقّق العصيان، وعند عدم إرادتها لا وجوب في البين حتّى تكون مخالفته عصيانه، وغير ذلك من المحاذير التي لا تخفى على الأذكياء.

وأما ما ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري - رضوان الله تعالى عليه - من اعتبار قصد التوصل في معروض الوجوب ففيه: أنّ علّة عروض الوجوب على المقدّمة وترشّح الإرادة الغيرية المتولّدة من الإرادة النفسية عليها هو توقّف وجود الواجب النفسي على وجودها.

ولا شكّ في أنّ الموقوف عليها هي ذات المقدّمة لا هي مع قصد التوصل ولا عنوان المقدّمية، فعروض الوجوب على عنوان المقدّمية أو على قصد التوصل - ولو بأن يكونا من أجزاء ما عرض عليه الوجوب - يكون بلا ملاك ولا مناط، ويلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علته، أو يكون عروض الوجوب عليهما بلا ملاك وجزافاً، وكلاهما محال.

فالحقّ: أنّ ما هو معروض الوجوب هو ذات المقدّمة لا عنوان المقدّمية ولا ذاتها مع قصد التوصل. ويكون عنوان المقدّمية واسطة في الثبوت بالنسبة إلى عروض الوجوب على ذات المقدّمة لا واسطة في العروض، ويكون بالنسبة إلى معروض الوجوب من قبيل الحيثية التعليلية لا التقييدية.

ولذلك حمل شيخنا الأستاذ رحمته كلام شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته على مورد المقدّمة المحرّمة ذاتاً، كالدخول في الدار المغصوبة لإنقاذ الفريق أو واجب آخر أهمّ بحسب المصلحة من هذا الحرام الذي يتوقّف وجوده عليه.

فكأنه أفاد: أن ارتفاع حرمة ذلك الحرام وجواز ارتكابه حيث إنه يكون من جهة تحصيل ذلك الواجب النفسي الأهم فلا يقع على صفة الوجوب إلا إذا أتى به بقصد التوصل إلى ذلك الواجب، لا بقصد التفرّج والتونس، فإنه لو كان مراده هذا فليس بتلك الغرابة.

ولا يبعد أن يكون نظر صاحب «المعالم» ﷺ في قوله: إن وجوب المقدّمة مخصوص بصورة إرادة إيجاد ذي المقدّمة أيضاً إلى هذا المعنى؛ أي يشترط في وقوع المقدّمة المحرّمة ذاتاً بصفة الوجوب أن يكون مريداً لذي المقدّمة، لا أنه يأتي بالمقدّمة بقصد التفرّج والتونس. وهناك احتمالات أخرى في كلام شيخنا الأعظم ﷺ لا حاجة إلى ذكرها بعد وضوح المطلب.

وأما ما ذهب إليه صاحب الفصول ﷺ من القول بوجوب المقدّمة الموصلة ففيه: أن الإيصال إذا كان قيداً للوجوب يلزم طلب الحاصل، وإذا كان قيداً للواجب يلزم الدور.

أما لزوم طلب الحاصل في الشقّ الأول: فلأنّ الوجوب لو كان مشروطاً بوجود ذي المقدّمة فلا بدّ أن يكون مشروطاً بوجود نفس المقدّمة أيضاً؛ لتوقّف وجود ذي المقدّمة على وجودها على الفرض، وإلا ليست بمقدّمة. واشتراط وجوب شيء بوجود ذلك الشيء عين طلب الحاصل.

وأما لزوم الدور في الشقّ الثاني: فمن جهة أن الإيصال لو كان قيداً للواجب لكان وجود ذي المقدّمة من المقدّمات الوجودية بوجود المقدّمة، فكلّ واحد من المقدّمة وذي المقدّمة يكون مقدّمة للآخر، فيتوقّف وجود كلّ واحد منهما على وجود الآخر، وهذا عين الدور.

ويرد عليه أيضاً: أنه لو كان معروض الوجوب مركّباً من الذات وقيد الإيصال فتكون الذات جزءاً لما هو معروض الوجوب، ولا شك في توقّف الكلّ

على الجزء، فتكون الذات مقدّمة للمقدّمة. فأما إن يعتبر أيضاً فيه قيد الإيصال فيعود الكلام أيضاً بمثل ما قلنا، فإن قال بعدم اعتبار هذا القيد في بعض هذه الصور فليكن من أوّل الأمر كذلك، وإلا فيتسلسل، وهو محال.

وأيضاً يرد عليه: أنّ المكلف لو أتى بذات المقدّمة من دون حصول قيد الإيصال وترتب ذي المقدّمة عليها؛ فإما أن يسقط الأمر الغيري بالمقدّمة فذلك آية أنّ معروض الوجوب هي ذات المقدّمة لا هي مع قيد الإيصال، وإما أن لا يسقط فيلزم طلب الحاصل.

ثمّ إنّ أستاذنا المحقّق رحمته صحّح القول بالمقدّمة الموصلة بطريق آخر يسلم عن الإشكالات التي أورد عليها؛ وهو أنّ معروض الوجوب هي الذات ولكن لا مطلقاً عن الإيصال وعدم الإيصال، ولا مقيّدة بالإيصال؛ لعدم إمكان التقييد؛ للزوم تلك المحاذير*، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لما سيجيء في مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالى من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملّكة، فنفس الدليل على عدم إمكان التقييد دليل على عدم إمكان الإطلاق، فيكون معروض الوجوب عنده حصّة من الذات، التي لا تنفك عن الإيصال، ويعبّر عن هذا بالحصّة التوأمة والملازمة مع وجود ذي المقدّمة وترتبه عليها؛ بحيث لا يكون مقيّداً ولا مطلقاً بالنسبة إلى وجود ذي المقدّمة.

وبعبارة أخرى: كما أنّ وجود زيد غير سائر أفراد الإنسان كذلك الحصّة التوأمة مع وجود ذي المقدّمة من تلك الذات غير سائر الحصص في حدّ نفسه

* - من لزوم طلب الحاصل لو جعلنا الإيصال قيداً للوجوب، ولزوم الدور المصرّح لو جعلنا الإيصال قيداً للواجب.

من دون احتياج إلى تقييده بشيء، فقولنا الحصة التوأمة والملازمة مع وجود ذي المقدّمة ليس تقييداً لتلك الحصة* كي تلزم تلك المحاذير، بل للإشارة إلى تلك الحصة، التي هي غير سائر الحصص من دون احتياج إلى التقييد، بل القيد والتقييد كلاهما خارجان عنها. وبهذا البيان صحّح تعلّق الأمر بالحصة التي هي توأمة مع قصد القرية من طبيعة الصلاة من دون تقييد الصلاة بها حتّى تلزم المحاذير المذكورة هناك.

وبعبارة أخرى: مطلوبة المقدمات من شؤون مطلوبة ذي المقدّمة، والغرض من مطلوبة كلّ مقدّمة سدّ باب عدم من أعدام ذي المقدّمة، وليس كلّ سدّ باب عدم من أعدامه مطلوباً مستقلاً بل المطلوب في الحقيقة جميع هذه السدود، فكلّ واحد من هذه السدود مطلوب في ضمن المجموع لا مستقلاً. فمطلوبة كلّ سدّ في حال سائر السدود لا مقيّداً بها ولا مطلقاً عنها. فينتج: أنّ معروض الوجوب وما يقع بصفته في الخارج ليس هي الذات المطلقة أو المقيّدة بقيد الإيصال، بل هي الذات التوأمة والملازمة مع الإيصال إلى ذي المقدّمة.

هذا ما فهمناه من كلامه، وسمعناه منه ﷺ مراراً.

وفيه: أنّ تحصّص الطبيعة بواسطة تقييدها بقيد فالحصة هي الطبيعة المقيّدة بقيد بحيث يكون التقيّد داخلياً والقيد خارجاً. وأمّا لو قطعت النظر عن القيد والتقييد جميعاً - كما هو مدعاه في المقام - فلا حصة في البين أصلاً. وأمّا ما أفاده المحقّق صاحب «الحاشية» ﷺ من أنّ الواجب هي ذات

* - نظير الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء في المركّبات الارتباطية في اختصاص شمولها لكلّ جزء من المركّب بحال انضمام بقية الأجزاء أيضاً.

المقدّمة من حيث الإيصال لا المقدّمة الموصلة فلعلّ مراده ذلك المعنى الذي حكيناه عن أستاذنا المحقّق رحمه الله؛ أي الواجب ليس ذات المقدّمة مطلقاً بل من حيث وقوعها في سلسلة علل وجود ذي المقدّمة، وكونها في ضمنها بحيث لو وجدت مستقلة منفردة، ولم تكن في ضمن سائر مقدّمات وجود ذي المقدّمة وأجزاء علته التامة لم تكن تتصف بالوجوب.

وبعبارة أخرى: يكون حال المقدّمة من ناحية كونها معروضة للوجوب حال الأجزاء الواجب النفسي الارتباطي، فكما أنّه هناك لو أوجد المكلف بعض الأجزاء دون البعض الآخر لما اتصف البعض الذي أتى به بالوجوب؛ لأنّ وجوبه في ضمن وجوب الكلّ، ومطلوبيته في ضمن مطلوبية الجميع، كلّ ذلك من دون أن يكون وجوبها أو ما هو الواجب مقيداً بالإيصال، ووجود ذي المقدّمة حتّى تلزم تلك المحاذير.

وأنت خير: بأنّ القول بكون معروض الوجوب مقيداً بالإيصال عين القول بالمقدّمة الموصلة، الذي أنكره أشدّ الإنكار، وتلزم منه المحاذير المذكورة.

نعم، لا يرد عليه ما توهم من أنّ التقييد إذا كان ممتنعاً فيتحقّق مقابله - أي الإطلاق - فيلزم أن تكون الذات مطلقاً - أي سواء حصل الإيصال أو لم يحصل - معروضة للوجوب؛ لأنّ هذا التوهم مبني على أن يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الإيجاب والسلب لا العدم والملكة. فامتناع التقييد حينئذٍ يكون دليلاً على الإطلاق وتكون الذات المطلقة معروضة للوجوب.

وأما بناءً على ما هو الحقّ عندنا من أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة - كما تقدّم وسيجيء مفصلاً في مبحث المطلق والمقيّد إن شاء الله تعالى - فليس امتناع التقييد دليل الإطلاق، بل يكون دليلاً على امتناع الإطلاق أيضاً.

فالمعروض للوجوب هي الذات المهملة لا مطلقة ولا مقيدة.

وهذا هو الحق، الذي يجب المصير إليه ولو لم يكن مقيداً بالإيصال، فهذا هو عين القول بأنّ معروض الوجوب هي الذات المهملة.

ثمّ إنّه لو شككنا في وجوب المقدّمة ولم يقدّم دليل لا على الوجوب ولا على عدمه، ووصلت النوبة إلى الأصل العملي فليس أصل عملي في نفس المسألة الأصولية؛ أي الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة وبين وجوب مقدّماتها؛ لأنّ الملازمة لو كانت بينهما فلا يمكن انفكاكهما حتّى يحصل الشكّ في البقاء، بل تكون باقية قطعاً، ولو لم تكن من أوّل الأمر فلا تحدث بعد ذلك يقيناً.

وهذا هو المراد بقولهم: إنّ الملازمة بين شيئين أزلية وجوداً وعدمًا، بل وأبدية كذلك، وأمّا في المسألة الفقهية فاستصحاب عدم وجوبها عند وجوب ذي المقدّمة وإن كان يجري من حيث تمامية أركانه؛ لليقين السابق بعدم وجوبها، والشكّ فعلاً فيه؛ للشكّ في الملازمة، لكن جريانه موقوف على أن يكون له أثر عملي يكون حكم الشارع بإبقائه وعدم نقضه بلحاظ ذلك الأثر. وليس هاهنا أثر عملي في البين؛ لأنّ إتيان المقدّمة لازم بحكم العقل بعد وجوب ذي المقدّمة، ولزوم إتيانه بحكم الشرع لتوقّف وجوده عليها، فليس أثر عملي للبناء على عدم الوجوب بحكم الاستصحاب حتّى يبنى عليه.

تتميم في ثمره البحث عن هذه المسألة

وقد ذكروا لها ثمرات، وهي:

الأولى: أنّه بناءً على القول بوجوب المقدّمة تكون عبادة تاركي الضدّ الواجب الأهمّ باطلة، كالصلاة لتاركي الإزالة بناءً على أن يكون ترك الضدّ مقدّمة وجودية لإتيان الضدّ الآخر، فيكون ترك الصلاة واجباً؛ لكونه مقدّمة

للإزالة الواجبة، فيكون فعلها حراماً؛ لأنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام. والضدّ العام للترك الواجب هو الفعل، فتكون العبادة باطلة.

وفيه: أنّ ترك أحد الضدّين ليس مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، وسيجيء تحقيق ذلك في مبحث الضدّ إن شاء الله تعالى.

الثانية: تحقّق الامتثال بإتيان المقدّمة لو نذر أن يأتي بواجب بناءً على القول بوجوب المقدّمة.

وفيه: أنّ مثل هذا الأمر لا يمكن أن يقع ثمرة ونتيجة للمسألة الأصولية؛ لما ذكرنا مراراً من أنّ نتيجة المسألة الأصولية هي التي تكون كبرى في قياس الاستنباط، وإلاّ فليست المسألة أصولية، أو هي ليست نتيجتها. ومن أوضح الواضحات أنّ برّ النذر بإتيان المقدّمة لو نذر أن يأتي بواجب بناءً على القول بوجوب المقدّمة لا يستنبط منه حكم شرعي كلّ البتّة، فلا يمكن جعله كبرى في قياس الاستنباط.

الثالثة: حصول الفسق عند ترك كلّ واجب؛ لأنّ كلّ واجب أو أغلب الواجبات لابدّ من أن تكون له مقدّمة واحدة على الأقلّ، فيكون ترك ذلك الواجب مع ترك مقدّمته ترك واجبين، فيتحقّق عصيانان، فيصير إصراراً على المعصية ويحصل الفسق.

وفيه: أنّ ترك كلّ واجب ليس فيه إلاّ معصية واحدة، وذلك من جهة حصول ترك الواجب بترك أوّل مقدّمة من مقدّماته وامتناع إتيانه بدونه، فيتحقّق العصيان من ذلك الحين. ففي كلّ واجب لا يتحقّق إلاّ عصيان واحد ولو كان له ألف مقدّمة.

نعم، في باب الامتثال تكون إطااعات وامتنالات متعدّدة لو كانت له مقدّمات متعدّدة.

وبعبارة أخرى: فرق بين باب الامتثال وباب الإطاعة، وبين باب العصيان، ففي باب الإطاعة والامتثال حيث إنه تكون أوامر متعددة حسب تعدد المقدمات وبإطاعة بعض تلك الأوامر لا يسقط البعض الآخر فقهرأً تحصل الامتثال المتعددة بإطاعة تلك الأوامر المتعددة، وهذا بخلاف باب العصيان فإنه بعصيان أحد تلك الأوامر يمتنع عليه الواجب، فيسقط جميع تلك الأوامر، فلا يبقى مجال لتحقيق عصيان آخر. وهذا معنى قولهم: إن لكل واجب عصيان واحد ولو كان له ألف مقدمة.

الرابعة: توسعة دائرة التقرب بالمقدمة بناءً على القول بوجوبها، خصوصاً إذا كانت المقدمة عبادية، وذلك من جهة أنه إذا أتى بقصد الأمر المتعلق بها تكون عبادة، فتكون عبادية المقدمة من نتائج وجوبها شرعاً. وفيه: أنه إن كان المراد أنها بواسطة تعلق الأمر الشرعي بها تصير عبادة بالمعنى الأخص فهذا خلاف الواقع قطعاً؛ لأن وجوب المقدمة - على فرض القول به - وجوب توصلي لا تعبدي.

وإن كان المراد إمكان التقرب بها وتحصيل القرب والأجر والثواب بإتيانها فهذا يمكن ولو لم نقل بوجوبها الشرعي؛ لأنه إذا أتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذي المقدمة وما هو محبوب للمولى تحصل هذه الأمور، ولو لم نقل بتعلق الأمر الشرعي بها.

الخامسة: أنه لو أمر الشخص بفعل له مقدمة وجودية فبناءً على القول بملازمة الأمر بشيء مع الأمر بمقدمات وجود ذلك الشيء فيكون أمره بذلك الشيء علّة لأمره بالمقدمات، فكما يستحق المأمور الأجرة على نفس ذلك الشيء من الأمر - لأنه فعله بأمره - فكذلك يستحق الأجرة على إيجاد المقدمات؛ لعين تلك الجهة.

وفيه : أن استحقاقه الأجرة على المقدمات ليس متوقفاً على ملازمة الأمر بالشيء مع الأمر بمقدماته ، بل يكون مستحقاً للأجرة على المقدمات ؛ لمكان تلك اللابدية العقلية .

السادسة : عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة لو قلنا بوجوبها ، بناءً على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات .

وفيه : أنه - على فرض تمامية هذا الكلام كلية ، والتصديق بأن كل واجب نفسياً كان أو غيرياً لا يجوز أخذ الأجرة عليه - لا يمكن أن يكون مثل هذه الثمرة ثمرة للمسألة الأصولية ونتيجتها ؛ لما ذكرنا في بعض الثمرات السابقة من عدم وقوعها كبرى في قياس الاستنباط ؛ أي القياس الذي يستنبط منه حكم كلي فرعي شرعي . فثمرة البحث في هذه المسألة ليست إلا ثبوت الملازمة أو عدمها . ولا شك في أنها تقع كبرى في قياس يستنبط منه الحكم الكلي الإلهي ؛ وهو وجوب المقدمة وجوباً شرعياً غيرياً على تقدير ، وعدم وجوبه على تقدير آخر .

المبحث السابع : في الضدّ

فصل

في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا ؟

وتوضيح هذا المطلب يتمّ برسم أمران :

الأمر الأوّل : المراد من الأمر

المراد من الأمر ليس خصوص الأمر اللفظي حتّى يتوهم أنّ الاقتضاء يكون بنحو الدلالة اللفظية الوضعية ؛ مطابقة أو تضمناً أو التزاماً ، بل المراد أنّ وجوب الشيء مطلقاً - سواء كان ذلك الوجوب مفاد اللفظ أو الإجماع أو الدليل العقلي - هل يقتضي النهي عن ضده ، أو لا ؟

ولذلك عدّت هذه المسألة من المسائل الأصولية العقلية لا من مباحث الألفاظ ، ويكون حالها حال المسألة السابقة - أي مسألة مقدّمة الواجب - كما تقدّم وجهه ، وإنّما ذكروها في مباحث الألفاظ لأنّهم لم يفرّدوا باباً للمسائل العقلية . وحيث إنّ غالباً تكون الواجبات مفاد الأوامر اللفظية فلعلّه بهذه المناسبة ذكروها في مباحث الألفاظ ، ومن الواضحات أنّه لا خصوصية

لخصوص اللفظ في المقام.

وأما كونها من المسائل الأصولية فلما ذكرنا مراراً من أن المناط في كون المسألة أصولية هو وقوع نتيجة البحث عنها في طريق استنتاج الحكم الفرعي الكلي.

وبعبارة أخرى: تكون واسطة في الإثبات للمحمولات الفقهية بالنسبة إلى موضوعاتها. ومعلوم أن مسألتنا كذلك؛ لأنه على تقدير الاقتضاء تكون واسطة لإثبات الحرمة للضد، كالصلاة التي هي ضد للإزالة الواجبة مثلاً، وعلى تقدير العدم يثبت عدم الحرمة.

وقد ظهر ممّا تقدّم: أنه ليس المراد من الاقتضاء إحدى الدلالات الثلاث في مقام الإثبات، بل المراد به الاقتضاء في مقام الثبوت.

الأمر الثاني: المراد بالضدّ

المراد بالضدّ ليس هو الضدّ الاصطلاحي الحكمي الذي هو عبارة عن أمر وجودي يكون بينه وبين أمر وجودي آخر غاية الخلاف ويتعاقبان على موضوع واحد، بل المراد مطلق المنافي والمعاند ولو كان أمراً عديمياً، كتنقيض الشيء؛ أعني عدمه. وبهذه الجهة يقولون: إن ترك الإزالة مثلاً ضدّ عام لها مع أنّه تنقيضها. وأما تسميته بالعام فمن جهة ملائحته واجتماعه مع كلّ واحد من الأضداد الخاصّة، فترك الإزالة مثلاً يلائم ويجتمع مع الصلاة والأكل والشرب والنوم والسكوت وهكذا سائر الأفعال والحركات والسكنات.

إذا تبين ما ذكرنا فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في الاقتضاء وعدمه بالنسبة إلى ضده العام

فنقول: بعد ما تقدّم أنّ الاقتضاء ليس هاهنا باعتبار الدلالة اللفظية بل هو من باب حكم العقل، فإمّا أن يكون المراد من النهي الحرمة التي هي اعتبار تشريعي، وإمّا أن يكون المراد منه منشأ هذا الاعتبار؛ أعني الكراهة، التي هي من الكيفيات النفسانية والأعراض البسيطة الخارجية.

فإن كان هو الأول فلا وجه للقول بأنّ اعتبار وجوب شيء ملازم عقلاً لاعتبار حرمة ترك ذلك الشيء، بل يمكن تفكيك أحد الاعتبارين عن الآخر؛ لأنّهما معتبران يحتاج كلّ واحد منهما إلى اعتبار مستقلّ، وذلك كما أنّه لو كان هناك مجعولان تكوينيان؛ بحيث يكون لكلّ واحد منهما وجود مستقلّ، يحتاجان إلى جعلين مستقلّين تكوينيين، كذلك الحال بالنسبة إلى الأمور الاعتبارية. ولا ملازمة بين الجعلين في المقام؛ لأنّ أحدهما ليس علّة للآخر، ولا كلاهما معلولان لعلّة واحدة، والتلازم منحصر في هذين القسمين.

وإن كان هو الثاني: فربّما يكون مريداً وطالباً لشيء وغافلاً عن تركه غير ملتفت إليه أصلاً، حتّى يكون كارهاً له. نعم، لو كان المراد الكراهة التقديرية -أي بحيث لو التفت إليه لكان يكرهه- فلا بأس به، ويكون مثل هذا المعنى من لوازم طلب الشيء وإرادة وجوده، لا الكراهة الفعلية مطلقاً وعلى كلّ حال.

وبعبارة أخرى: كراهة ترك الشيء والمنع عنه من لوازم طلب وجوده وإرادته لو التفت إليه ولم يكن مغفولاً عنه، فحينئذٍ لو التفت إليه فعلاً وحصلت له الكراهة الفعلية بالنسبة إليه فلا شكّ في أنّه يكون منشأ اعتبار حرمة.

وأما لو كان غافلاً عنه غير ملتفت إليه فهل تكون تلك الكراهة التقديرية موجبة لاعتبار حرمة حتى يكون المَجْعُول في كلِّ واجب حكيمين : أحدهما وجوب الفعل والثاني حرمة تركه ؟ فلا يخلو عن إشكال ؛ لأنَّ وجود حكيمين فعليين كذلك يحتاج إلى مصلحة ومفسدة فعليتين ، والالتزام بهما في كلِّ واجب كما ترى .

ومما ذكرنا ظهر لك : بطلان القول بأنَّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العامّ ، وذلك من جهة وضوح عدم كون وجوب الشيء عين حرمة تركه ؛ لما ذكرنا من أنَّهما اعتباران مختلفان من حيث أنفسهما ، ومن حيث منشأ اعتبارهما ، ومن حيث موضوعهما ؛ لأنَّ موضوع أحدهما فعل الشيء وموضوع الآخر تركه ، فتشكل قضيتان مختلفتان موضوعاً ومحمولاً وبحسب منشأ اعتبار المحمول .

وحديث انطباق ترك الترك على الفعل كلام وهمي إن كان مرادهم بذلك كون الفعل مصداقاً حقيقياً له ؛ ولذلك عدل صدر المتألهين عن تعريف المشهور للتناقض بـ «أنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه» وزاد كلمة أخرى ، وهي قوله «أو مرفوع به» ؛ وذلك لأنَّ الوجود ليس رفعاً للعدم بل يرتفع به العدم من باب «أنَّ النقيضين لا يجتمعان» .

وأما القول بدلالته عليه بالتضمّن ؛ بمعنى أنَّ النهي عن الترك جزء مفاد الوجوب ؛ لأنَّ مفاد الوجوب مركّب من طلب الفعل مع المنع عن الترك فقد ظهر فساده ممّا تقدّم سابقاً من أنَّ مفاد الوجوب والاستحباب من ناحية الطلب والإرادة شيء واحد لا فرق بينهما ، وإنّما الفرق بإتيان الترخيص في الترك في ناحية الاستحباب دون الوجوب .

وبعبارة أخرى: طبع الطلب والإرادة يقتضي الوجوب إلا إذا جاء ترخيص في الترك، والاستحباب يحتاج إلى مؤونة زائدة دون الوجوب؛ ولذلك يقولون: إن إطلاق الطلب يقتضي الوجوب.

المقام الثاني: في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده الخاص

والقول بالعينية أو التضمن في هذا القسم؛ بمعنى كون النهي عن الضد الخاص جزءاً لمدلول الأمر بالشيء، لا الدلالة اللفظية التضمنية التي هي إحدى الدلالات الثلاث الوضعية اللفظية؛ لما عرفت أن محل البحث أعم من اللفظ، لا وجه له أصلاً ولا قائل بهما أيضاً على ما هو ظاهر الكلمات. واستدل القائلون بالدلالة بطريقتين:

الطريق الأول: ملازمة فعل الضد لترك الأضداد الخاصة، مثلاً فعل الإزالة، التي هي واجبة ملازم لترك الصلاة، وهكذا مع ترك سائر الأضداد والمتلازمان لابد وأن يكونا متفقين ومتوافقين في الحكم، فيكون ترك الأضداد واجباً، فيكون فعلها حراماً، وهو المطلوب.

وفيه: أنه إن كان المراد من ملازمة فعل الواجب لترك جميع الأضداد الخاصة - حتى السكوت - التلازم من الطرفين كما هو ظاهر هذه اللفظة فهذه الدعوى لا صغرى لها ولا كبرى:

أما عدم الصغرى: فمن جهة أن اللزوم يكون من طرف واحد فقط؛ وهو لزوم فعل كل واجب مع ترك كل واحد من أضداده الخاصة.

وأما ترك كل واحد منها ليس ملازماً مع فعل الواجب إلا في الضدين اللذين لا ثالث لهما أو في العدم والملكة. والثاني خارج عن محل الفرض

ويدخل في القسم الأول* إذا كان في الموضوع القابل؛ أي يدخل في الضد العام لا الخاص. وأما إن كان في الموضوع غير القابل فليس عدم أحدهما ملازماً لوجود الآخر؛ إذ يمكن ارتفاعهما جميعاً.

أما ما رُبما يقال: من أن ترك الجامع بين جميع الأضداد الخاصة ملازم لفعل ذلك الضد؛ لأن ترك الجامع بترك الجميع، حتى السكوت؛ لأنه أيضاً من الأضداد الخاصة، وذلك من جهة أن انعدام الطبيعة بانعدام جميع أفرادها، فيصح ادعاء وجود التلازم بين فعل الواجب وترك الجامع بين الأضداد الخاصة، حتى في الضدين اللذين لهما ثالث.

ولا فرق في وجود التلازم من الطرفين بين ما ليس لهما ثالث وبين ما لهما ثالث، إلا أن طرف الملازمة في الأول ترك الضد الخاص وفي الثاني الجامع بين الأضداد الخاصة. وهذا الفرق ليس بفارق؛ لأن الجامع بين التروك - أي تروك الأضداد الخاصة - إذا كان واجباً فيسري إلى نفس الأضداد الخاصة؛ لانطباقه عليها، فيحرم فعل الجميع؛ لوجود ترك الجميع على الفرض، فيثبت المدعى.

ففيه أولاً: أن تصوير الجامع بين السكوت وعدم صدور فعل منه، الذي هو أحد الأضداد، وبين سائر الأفعال الوجودية لا يخلو عن غموض وإشكال. وثانياً: أنه - على فرض إمكان ذلك ببعض التمحلات - لا يكون ذلك المفهوم الانتزاعي المنطبق على الكل قابلاً لأن يجعل مرآة ليحكم به على وجوب جميع الأضداد الخاصة؛ من السكوت وسائر الأفعال الوجودية، وذلك من جهة أن القضية الحقيقية، التي نقول فيها بسراية الحكم إلى الأفراد يكون

* - بمعنى أنه يدخل في الضد العام.

ذلك من جهة أنَّ ملاك الحكم في الطبيعة بوجودها الساري، والخطاب يتبع الملاك، فقهرًا جميع وجودات الطبيعة يكون محكومًا بذلك الحكم.

وأما فيما نحن فيه: فعلى فرض تصوير وجود الجامع ببعض التكاليفات ليس إلا مفهوماً انتزاعياً غير موجود فيه مناط الحكم أصلاً.

وبعبارة أخرى: ليست هناك طبيعة متأصلة لها وجود سار بحيث تكون متحدة مع جميع الأفراد. نعم، المفاهيم الانتزاعية إذا تعلّق بها بنحو القضية الكلية فلا بدّ وأن يكون ذلك المفهوم كناية وإشارة إلى العناوين الخاصّة. فموضوع الحكم وما فيه الملاك في الحقيقة هو نفس تلك العناوين الخاصّة، فيعود المحذور؛ وهو عدم التلازم بين نفس تلك العناوين مع الضدّ المأمور به من الطرفين.

وعلى فرض غضّ النظر عن جميع ما ذكرنا والقول بوجود التلازم في الضدّين اللذين لهما ثالث، كما أنّه موجود في اللذين لا ثالث لهما يقيناً فالكبرى -وهي لزوم كون المتلازمين في الوجود متوافقين في الحكم- ممّا هو واضح البطلان؛ لأنّ مناط الحكم ربّما يكون في أحدهما دون الآخر، فيكون وجوده في فاقد الملاك جزافاً.

وأما توهم أنّ لزوم الموافقة في الحكم مناطه أن يكون المحكوم بالوجوب مثلاً لا ينفكّ عن ذلك الشيء، ولو كان هو الآخر ينفكّ عنه، وبعبارة أخرى: ولو كانت الملازمة من طرف واحد ففي غاية السقوط؛ لوضوح أنّ لوازم الشيء لا يجب أن تكون محكومة بحكمه، ولم يدع أحد ذلك، وإنّما التوهم في مورد التلازم فقط وكون الجعل في أحد المتلازمين ملازماً للجعل في الآخر دعوى بلا بينة وبرهان، وهكذا إرادة أحدهما مع إرادة الآخر.

ومما ذكرنا ظهر: عدم تمامية ما احتمله شيخنا الأستاذ رحمته في الضدّين

الذين ليس لهما ثالث من أن وجوب أحدهما ملازم عرفاً كالحركة مثلاً لوجوب عدم الآخر كالسكون.

ولعل السر في هذا التوهم: هو أن غالب موارد الضدين اللذين لا ثالث لهما من قبيل عدم والملكة، وقد اشتبهوا في تسميتهم إياها بالضدين، فحينئذ يكون داخلاً في القسم الأول - أي النهي عن ضده العام - كما تقدم.

الطريق الثاني: مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر الواجب، مثلاً ترك الصلاة مقدّمة للإزالة الواجبة، فيكون واجباً، فيكون فعلها الذي هو ضد للإزالة الواجبة حراماً، وهو المطلوب.

نقل الأقوال وبيان المختار في مسألة مقدمية الضد للضد

والأقوال في هذه المسألة - أي مسألة مقدمية الضد للضد - وجوداً وعدماً مختلفة متعدّدة:

الأول: هو توقّف وجود كلّ واحد منهما على عدم الآخر؛ توقّف وجود الشيء على عدم مانعه، وتوقّف عدم كلّ واحد منهما على وجود الآخر بعد وجود المقتضي له مع شراشر شرائطه؛ توقّف عدم الشيء على وجود مانعه في ذلك الحين. ونسب هذا القول إلى الحاجبي والعضدي^(١).

الثاني: توقّف وجود كلّ واحد منهما على عدم الآخر بدون توقّف عدم كلّ واحد منهما على وجود الآخر. وهذا القول هو قول القائلين بمقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر، كصاحب «الحاشية»^(٢) وصاحب «القوانين»^(٣) رحمهما الله.

١ - شرح العضدي ١: ١٩٩.

٢ - هداية المسترشدين: ٢٢٥.

٣ - قوانين الأصول ١: ١٠٨.

ومستند هذا القول هو أن وجود الضد مانع عن وجود الضد الآخر، ولا شبهة في أن عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء، فيكون وجود الضد متوقفاً على عدم الضد الآخر.

وأما عدم الضد فليس متوقفاً على وجود الضد الآخر؛ لإمكان ارتفاعهما.

وفي الضدين اللذين ليس لهما ثالث ولو لم يمكن ارتفاعهما، ولكن ذلك ليس من جهة أن وجود أحدهما علّة لعدم الآخر، بل من جهة أنه إذا فرض أنه لا ثالث لهما ولا يمكن خلوّ الموضوع عنهما فدائماً علّة وجود أحدهما موجود، لا أن وجود أحدهما علّة لعدم الآخر. ولا يمكن اجتماع العلتين في الوجود وإلا يلزم اجتماع الضدين، ولا ارتفاعهما وإلا يلزم خلوّ الموضوع عنهما.

وقد أشرنا آنفاً إلى أن الضدين اللذين لا ثالث لهما بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان لا ينطبق على غالب الموارد التي توهموا أنها من هذا القبيل، بل تلك الموارد من قبيل العدم والملكة.

وبعبارة أخرى: عدم كلّ واحد منهما مستند إلى عدم وجود مقتضيه، لا إلى وجود المانع بعد وجود المقتضي وجميع الشرائط، وذلك من جهة عدم إمكان وجود المقتضي لكلا الضدين.

وتوهم إمكان ذلك إذا كان المقتضيان إرادتين من شخصين، فيريد أحدهما هذا الضد والآخر يريد الآخر، فيتحقق المقتضيان لكلا الضدين.

مدفوع بأن الشخصين: إما متكافئان في القوة والقدرة، فلا تبقى لكليهما إرادة.

وإما أحدهما غالب فيوجد على طبق إرادته ويدفع الآخر، والآخر

مغلوب لا يمكن له أن يوجد مراده. فلا تبقى له وحده إرادة، فعدم وجود مراده مستند إلى عدم إرادته لا إلى وجود الضد الآخر.

والسر في ذلك: أن العاقل إذا علم بعدم قدرته على إيجاد شيء فلا يريده، فإذا كان هذا العلم من أول الأمر فلا تحدث تلك الإرادة، وأما إذا حصل هذا العلم بعدما أراد، ولكن وجد المزاحم الغالب فلا يبقى بل تنعدم إرادته.

وعلى كل حال: عدم وجود مراد الشخص المغلوب في قدرته مستند إلى عدم بقاء إرادته، لا إلى وجود الضد الآخر، فليس العدم في أي وقت من الأوقات مستنداً إلى وجود الضد الآخر. وهذا هو منشأ هذا التفصيل بين الوجود والعدم.

الثالث: توقّف عدم كلّ واحد منهما على وجود الآخر؛ توقّف عدم الشيء على مانعه من دون العكس. ويمكن أن يكون مستند هذا الوجه والاحتمال هو أنه بعدما وجد المقتضي لأحد الضدين مع جميع شرائط وجوده فلا بدّ وأن يكون العدم بواسطة المانع؛ أي الضد الآخر، وأما وجود الضد فلا بدّ وأن يكون بعد وجود المقتضي له وشرائطه. وفي هذا الظرف لا يمكن أن يكون الضد الآخر مانعاً حتّى يكون عدمه من قبيل عدم المانع لهذا الضد؛ وذلك لما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين المقتضيين للضدين في عالم الوجود.

الرابع: التفصيل الذي صدر من المحقق الخوانساري رحمته في القول الثاني^(١)، وهو الفرق بين الضد الموجود، فيكون وجود الضد الآخر متوقفاً على عدمه، دون المعدوم فإنّ وجود الآخر حينئذٍ غير متوقّف على عدم هذا الضد المعدوم.

مثلاً وجود الإزالة متوقّف عنده على عدم الصلاة لو كانت الصلاة موجودة -أي كان المكلف في حال الاشتغال بالصلاة- إذ لا فرق في وجود الضدّ بين أن يكون قارّاً تجتمع أجزاؤه في الوجود كالجلوس في المكان الفلاني، أو لا يكون كذلك كالصلاة.

وأما لو لم تكن الصلاة مثلاً موجودة فلا يتوقّف وجود الإزالة على عدم الصلاة، وذلك من جهة أنّ الصلاة مثلاً في ظرف عدمها لا يمكن أن تكون مانعة حتّى تتوقّف الإزالة على عدمها؛ وذلك لما ذكرنا من أنّه بعد وجود المقتضي وجميع الشرائط للإزالة لا يمكن وجود المقتضي للصلاة التي هي ضدّ للإزالة حتّى تكون الصلاة مانعة عن الإزالة، وأمّا مع وجود الصلاة فلا محالة تكون مانعة عن الإزالة.

الخامس: عدم التوقّف من الطرفين بأن لا يكون وجود أحد الضدّين متوقفاً على عدم الآخر، ولا عدم أحدهما على وجود الآخر.
وهذا القول ذهب إليه جمع من أساتيدنا رحمهم الله؛ وفاقاً لجمع من المحقّقين، وهو الحقّ الموافق للتحقيق، وسائر الأقوال والوجوه المذكورة باطلة.
أما الأوّل: فلأنّه دور واضح.

وأما الثاني: فقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمهما الله في وجهه: أنّ مرتبة مانعية المانع متأخّرة عن وجود المقتضي وعن وجود جميع الشرائط؛ بمعنى أنّ الرطوبة مثلاً لا يمكن أن يقال: إنّها مانعة عن احتراق الجسم إلّا بعد وجود النار ومماسّتها مع الجسم القابل للاحتراق.

نعم، يمكن أن يكون وجود الرطوبة في الجسم القابل للاحتراق قبل وجود النار وقبل مماسّتها لذلك الجسم، ولكن اتصافها بصفة المانعية وفعلية هذه الصفة فيها لا يمكن إلّا بعد وجود المقتضي للإحراق وجميع شرائطه.

وعلى هذا الأساس ينكر إمكان كون شيء شرطاً لشيء وضده مانعاً عنه؛ لأن مانعية الضد لا تتحقق إلا بعد وجود الشرط الذي هو عبارة عن الضد الآخر، وبعد وجود ذلك الضد الذي هو شرط يمتنع وجود هذا الآخر الذي يدعى أنه مانع، وإلا يلزم اجتماع الضدين. ومع امتناع وجوده كيف يمكن أن يكون مانعاً؟!

ولذلك اعترض على صاحب «الجواهر»^(١) استفادته من موثقة ابن بكير^(٢) شرطية كون لباس المصلي من المأكول إذا كان من الحيوان، ومانعية كونه من غير المأكول.

إذا تقرّر ذلك فنقول: توقّف وجود الإزالة على عدم الصلاة مثلاً لا بدّ وأن يكون من جهة عدم المانع؛ أي حيث إنّ وجود الصلاة مانع عن وجود الإزالة وعدم المانع من أجزاء علّة الشيء، والعلّة لا بدّ وأن توجد بجميع أجزائها وخصوصياتها حتّى يوجد المعلول - ومن جملتها عدم المانع - وقد تبين أن كون الصلاة مانعة عن وجود الإزالة، لا يمكن إلا بعد وجود المقتضي للإزالة ووجود جميع شرائطها. وقد عرفت ممّا تقدّم أنّه إذا وجد المقتضي للإزالة لا يمكن أن يوجد المقتضي للصلاة أصلاً؛ لما ذكرنا من عدم إمكان اجتماع المقتضيين للضدين في عالم الوجود، ففي هذا الفرض - أي في فرض وجود المقتضي للإزالة - لا بدّ وأن تكون الصلاة معدومة؛ لعدم وجود المقتضي لها، ومع انعدامها كيف تكون مانعة عن وجود الإزالة؟!

وحاصل الكلام: أنّه مع عدم وجود المقتضي للإزالة لا معنى لمانعية

١ - جواهر الكلام ٨: ٨١.

٢ - وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢، الحديث ١.

الصلاة عنها؛ لما ذكرنا من توقّف فعلية المانعة على وجود المقتضي للممنوع، ومع وجود المقتضي لها لا يبقى مجال لوجود المقتضي للصلاة مثلاً، ولا يحدث أو لا يبقى بعد حدوثه، فتكون الصلاة حينئذٍ وفي ذلك الحين معدومة، فكيف يمكن أن يكون مانعاً؟! فليس عدمها من قبيل عدم المانع حتّى تكون الإزالة متوقّفة عليه.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ وجود أحد الضدّين لا يمكن أن يكون متوقّفاً على عدم الآخر؛ توقّف الشيء على عدم مانعه؛ لاستلزام ذلك وجود المقتضي للضدّين مع وجود جميع شرائطهما، وقد تبين عدم إمكان ذلك.

وأما ما ربّما يتوهّم من إمكان ذلك، وإلّا لا يتحقّق المانع في مورد من الموارد؛ لأنّ أثر المانع دائماً ضدّ للممنوع، الذي هو أثر لمقتضية الموجد، فالمقتضي لكلا الضدّين دائماً موجد في ذلك الباب.

ففيه أولاً: أنّ المانع لا يقتضي أثراً يكون ضدّاً للأثر الممنوع، مثلاً الرطوبة لا تقتضي أثراً مضادّاً للإحراق، بل توجب عدم قابلية الجسم المرطوب للاحتراق وتأثير النار فيه. وهكذا الترس مثلاً حيث إنّ جسم صلب لا يقبل التأثر بالسيف، لا أنّه يقتضي وجود شيء يكون ضدّاً للقطع، الذي هو أثر السيف حتّى تقول بأنّ المقتضي لكلا الضدّين موجد في المفروض.

وبعبارة أخرى: عدم قابلية الجسم المرطوب للاحتراق أو الجسم الصلب للانقطاع والتأثر بالسيف ليسا أثريين للرطوبة والترس حتّى يكونان ضدّين للاحتراق والقطع، اللذين هما من آثار النار والسيف؛ لأنّ عدم قابلية المحلّ أمر عديمي، لا معنى لأن يقال: إنّ ضدّ للإحراق أو القطع مثلاً.

فإن قلت: إنّ نفس الرطوبة في الجسم ضدّ للاحتراق وهكذا الصلابة ضدّ القطع، والمفروض أنّ المقتضي وجد لكليهما: أمّا بالنسبة إلى المانع - أي

الرطوبة والصلابة مثلاً - فالمفروض وجودهما، فلا بدّ وأن يكون المقتضي لهما موجوداً أيضاً، وأمّا بالنسبة إلى الممنوع فالمفروض أيضاً وجود المقتضي له، وإلا لا يصدق المانع على المفروض مانعاً، وهو خلف.

قلنا: إنّ الرطوبة والصلابة مثلاً ليسا ضدّين للاحتراق والقطع، بل الجسم المائي ليس قابلاً للاحتراق، فما دام الماء موجوداً في الجسم يمنع عن احتراق الجسم لا أنّ الماء الموجود في الجسم ضدّ للاحتراق وصلابة الجسم تمنع من قبول الجسم للانقطاع بسهولة لا أنّها ضدّ للقطع. ولذا لو كان السيف حاداً كثيراً واليد الضاربة قوية جداً وجنس السيف من الصلب الجيد ربّما يقطع الترس، ولو كان من الفولاذ.

وثانياً: أنّ كلامنا في الأفعال الاختيارية المضادة، ولا شكّ في أنّ المقتضي لها هو إرادة المكلفين، كما أنّه لا شكّ أيضاً في عدم إمكان تحقّق الإرادة بالنسبة إلى الفعلين المتضادّين، كالصلاة والإزالة مثلاً من الفاعل المختار الملتفت إلى وجود التضادّ بينهما، وإذا تحقّق في أوّل الأمر؛ لعدم الالتفات فلا يمكن بقاؤهما بعد الالتفات.

ولولا ذلك لما كان وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته من أنّه على فرض إمكان وجود المقتضي لكلا الضدّين عرضاً يكون عدم أحدهما مستنداً إلى وجود أقوى المقتضيين في مقام التأثير، أو إلى ما هو المساوي معه؛ وذلك لأنّه بعد وجود المقتضي للشيء مع شرائطه ليس موجباً لعدم وجوده إلا ما هو المانع عن وجوده، وليس في البين مانع عن وجوده إلا وجود الضدّ الآخر.

ولو نسبت المانعية إلى مقتضي الضدّ الآخر يكون من جهة اقتضائه ما هو ضدّه، فمانعيته تكون بالعرض والمجاز ومن باب الوصف بحال متعلّق الموصوف، وإلا فالمقتضي لهذا الضدّ لا يقتضي عدم الضدّ الآخر، بل أثره

ينحصر في وجود هذا الضدّ، فعدم ذلك الضدّ الآخر يكون مستنداً إلى وجود هذا الضدّ.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ عدم توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر من جهة عدم إمكان مانعية أحدهما عن الآخر؛ لأنّ مانعية أحدهما عن الآخر لا يمكن إلّا في ظرف وجود المقتضي للآخرين، وقد تقدّم عدم إمكان ذلك.

اللهم إلّا أن يقال: بأنّ استناد عدم الشيء إلى وجود المانع لا يلزم أن يكون بعد وجود المقتضي مع شرائطه، بل استناد عدم المعلول إلى عدم كلّ واحد من أجزاء العلّة مثل استناد وجوده إلى وجود كلّ واحد منها في عرض واحد، كما قال به أستاذنا المحقّق تيّز في هذا المقام^(١) وفي رسالته المعمولة في اللباس المشكوك^(٢).

ولكن هذا الكلام خلاف الوجدان كما تقدّم مفصّلاً، ولو أغمضنا عن هذا الوجه وقلنا بأنّ عدم المعلول مستند إلى وجود المانع - حتّى في فرض عدم وجود المقتضي وعدم وجود الشرائط - أو قلنا بإمكان وجود المقتضي مع جمع الشرائط لكلا الضدّين فلا يمكن إنكار مانعية كلّ واحد من الضدّين للآخر بواسطة لزوم الدور كما قيل؛ وهو أنّ عدم كلّ واحد من الضدّين في رتبة وجوده؛ حفظاً لوحدة رتبة النقيضين.

فلو كان عدم أحدهما مقدّماً على وجود الآخر من جهة أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، والعلّة بجميع أجزائها مقدّمة على المعلول لكان وجوده أيضاً كذلك؛ لحفظ رتبة النقيضين.

١ - مقالات الأصول ١: ٣٠٢.

٢ - روائع الأمالي: ١٢٢.

وبعبارة أخرى: ما مع المقدم على الشيء مقدّم أيضاً على ذلك الشيء، وهذا هو الدور؛ لأنّ نتيجة ذلك هو أن يكون وجود كلّ واحد منهما مقدّماً على وجود الآخر؛ لأنّ المانعية من الطرفين، وذلك من جهة أنّ ما مع المتقدّم على شيء وفي رتبة ربّما لا يكون متقدّماً على ذلك الشيء؛ وذلك لوجود ملاك السبق والتقدّم في أحدهما دون الآخر.

نعم، في التقدّم الزماني ما مع المتقدّم زماناً لا محالة يكون متقدّماً على ذلك الآخر بالزمان، وذلك من جهة أنّ ملاك التقدّم في التقدّم الزماني هو الزمان، فإذا كان زمان شيء متقدّماً على زمان الآخر فلا محالة ما معه في الزمان أيضاً يكون متقدّماً على ذلك الآخر بالزمان؛ لوحدة الملاك والجهة. وأمّا التقدّم الرتبي فملاكه وجهته العلّية، وهذه الجهة يمكن أن تكون في أحدهما دون الآخر، كما هو كذلك في المقام.

وأما القول الثالث - وهو أن يكون عدم كلّ واحد منهما متوقّفاً على وجود الآخر من جهة مانعية وجود الآخر لوجوده من دون العكس - فبطلانه أوضح من أن يخفى؛ لأنّه إذا كان وجوده مانعاً وكان العدم متوقّفاً عليه توقّف عدم الشيء على وجود مانعه، فيكون وجوده متوقّفاً على عدمه؛ توقّف الشيء على عدم مانعه بطريق أولى.

وجه الأولوية: هو أنّ العدم يمكن أن يكون مستنداً إلى عدم المقتضي من دون احتياج إلى المانع، ولكن الوجود لا يمكن أن يكون مستنداً إلى المقتضي فقط، بل لابدّ من وجود تمام أجزاء علّته، ومن جملتها عدم المانع. فالقول بتوقّف العدم على الوجود دون العكس في غاية الفساد.

وأما القول الرابع - وهو التفصيل في التوقّف بين الضدّ الموجود والمعدوم، بأن يكون وجود أحد الضدّين متوقّفاً على عدم الضدّ الآخر إن كان

ذلك الآخر موجوداً، وإلا فلا. ونسب هذا القول إلى المحقق الخوانساري رحمته الله - فبطلانه أيضاً واضح، من جهة أنه إن قلنا بمانعية الضد لوجود الضد الآخر فلا فرق بين أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ إذ ليس مانعية المانع في ظرف وجوده فقط، وإلا لم يكن عدمه من أجزاء العلة؛ لأنه في ظرف عدم وفي ذلك الحين بناءً على هذا لا مانعية له، فليس عدمه من قبيل عدم المانع بل عدم شيء أجنبي عن المعلول.

والحاصل: أن المراد من المانع هو أن يكون مانعاً عن تأثير المقتضي لو كان موجوداً، لا أن مانعيته في ظرف وجوده، وإلا ففي حال عدم ليس بمانع. وما قيل في توجيه هذا الوجه: من أنه في ظرف عدم وجود الضد ووجود المقتضي للضد الآخر لا يمكن أن يوجد المقتضي لهذا الضد المعدوم؛ لعدم إمكان الجمع بين المقتضيين للضدين، وإذا لم يكن وجود المقتضي له ممكناً فكيف يمكن أن يكون مانعاً؛ لأن ما لا يمكن أن يوجد غير قابل لأن يكون مانعاً، وأما لو كان موجوداً فيكون مانعاً عن وجود الآخر؛ لعدم إمكان اجتماعهما.

ففيه أولاً: أن مانعية المانع ليس متوقفاً على وجوده، بل المانع - كما قلنا - هو ما يكون مانعاً عن تأثير المقتضي على تقدير وجوده، ومثل هذا المعنى لا فرق فيه بين أن يكون الضد موجوداً أو معدوماً.

وثانياً: أن ما أفاده من عدم إمكان الجمع بين المقتضيين للضدين هو الذي استندنا إليه في عدم كون كل واحد من الضدين مانعاً عن الآخر. ونتيجته عدم توقف وجود كل واحد منهما على عدم الآخر، ولا عدم كل واحد منهما على وجود الآخر. ولا فرق في عدم توقف وجود كل واحد منهما على عدم الآخر بين الضد الموجود والمعدوم.

فالحقّ الصحيح الموافق للتحقيق الدقيق هو القول الخامس الذي بيّنا وجهه مفصلاً.

ومن جملة ما استدّلوا به على عدم مقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو الدور، وهو أنّه لو كان الأمر كذلك لا وجه له إلّا من باب مانعية وجود كلّ واحد منهما عن وجود الآخر حتّى يكون عدمه دخيلاً في وجود الآخر من باب أنّ عدم المانع أحد أجزاء العلّة التامة.

فالوجود من كلّ واحد منهما متوقّف على العدم من هذه الجهة، ولكن عدم كلّ واحد منهما أيضاً معلول لوجود الآخر؛ لأنّ المانع أيضاً مثل عدم المقتضي وعدم الشرائط من علل العدم، فالتوقّف من الطرفين، وهذا هو الدور. وأجيب عن هذا الدور: بأنّ استناد عدم الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر باعتبار كونه مانعاً لا يمكن إلّا في ظرف وجود المقتضي لذلك الضدّ المعدوم مع جميع شرائطه؛ لما ذكرنا مفصلاً من أنّ مانعية المانع لا تتحقّق إلّا بعد وجود المقتضي والشرائط.

وهذا الجواب وإن كان صحيحاً ويرتفع به الدور ولكن يهدم أساس المانعية والتوقّف من الطرفين. والعجب من المحقّق الخوانساري رحمته الله حيث أجاب عن الدور بهذا الجواب، ومع ذلك قال بتوقّف وجود الضدّ على عدم ضده الآخر الموجود لا الضدّ المعدوم من باب توقّف الشيء على عدم مانعه، مع ما عرفت من أنّ هذا الجواب يهدم أساس المانعية.

وأيضاً بيّنا سابقاً: أنّه لو كان وجود أحد الضدّين مانعاً عن الضدّ الآخر فلا فرق بين الضدّ الموجود والمعدوم أصلاً، فتفصيله ليس كما ينبغي من وجوه. وأمّا احتمال أن يكون تفصيله بين الضدّ الموجود والمعدوم من جهة أنّ الممكن ليس محتاجاً إلى العلّة في البقاء، كما يقول به المفوّضة - خذلهم الله

تعالى - فهذا الضدّ الموجود باقيّ مع انعدام علّته بتمامها من مقتضيه وجميع شرائطه، فيمكن تصوير وجود المقتضي مع جميع الشرائط لذلك الضدّ المعدوم؛ لأنّه لا يكون بناءً على هذا من الجمع بين المقتضيين للضدين حتّى تقول بأنّه محال، فلا يبقى وجه لعدمه إلّا وجود هذا الضدّ الموجود؛ لكونه مانعاً عنه.

فبعيد إلى الغاية؛ لأنّ مثل هذه الهفوة، التي صدرت من المفوضة لا ينبغي أن تستند إلى ذلك المحقّق المدقّق الذي بلغ من التحقيق والتدقيق مرتبة حتّى لقّب بالعقل الحادي عشر.

فتحقّق ممّا ذكرنا: أنّ هذا الدور لا يمكن أن يجاب عنه إلّا بما ذكرنا، وهو يهدم أساس المدعى؛ أي مقدّمية أحد الضدين للآخر وجوداً وعدماً. وأما ما قيل: من عدم جواز تقدّم الشيء على ما يصلح أن يكون علّة له تأييداً وتثبيتاً له - أي للدور - بمعنى أنّ المفروض أنّ الضدّ الموجود أيضاً متوقّف على عدم الضدّ الآخر؛ توقّف وجود الشيء على عدم مانعه على تقدير وجود المقتضي مع جميع الشرائط له - وإن كان هذا التقدير محالاً؛ لما ذكرنا - فكلام فارغ؛ لأنّه بعد كون هذا التقدير محالاً وممتنعاً فلا يكون وجود الضدّ الموجود متوقّفاً على عدم ذلك الضدّ الآخر؛ توقّف وجود الشيء على عدم مانعه؛ لأنّ ثبوت المانع للضدّ المعدوم محال.

وبعبارة أخرى: ليس في البين توقّف من الطرفين لا وجود الضدّ الموجود متوقّف على عدم الضدّ المعدوم؛ إذ في فرض وجود الضدّ الموجود لا يمكن أن يوجد المقتضي للضدّ المعدوم حتّى يوجد ويكون مانعاً، فليس عدمه من قبيل عدم المانع حتّى يكون وجود الضدّ الموجود متوقّفاً عليه؛ توقّف وجود الشيء على عدم مانعه. وفرض المانع له في هذه الصورة فرض محال لا يوجب توقّفاً أصلاً.

ولا عدم الضد المعدوم يكون متوقفاً على وجود الضد الموجود؛ توقّف
العدم على وجود المانع، وذلك من جهة استناد العدم إلى أسبق علله؛ وهو عدم
المقتضي، الذي لا يمكن أن يوجد مع وجود المقتضي لهذا الضد الموجود. هذا
إذا قلنا بعدم إمكان وجود كلا المقتضيين لكلا الضدين معاً.

وأما إذا قلنا بإمكان ذلك مع إمكان وجود جميع شرائطهما فلا محالة
يكون عدم كلّ واحد منهما مستنداً إلى وجود الآخر؛ استناد عدم الشيء إلى
مانعه، كما أنّ وجود كلّ واحد منهما مستند إلى عدم الآخر؛ استناد وجود
الشيء إلى عدم مانعه، وهذا دور واضح.

وبعضهم أنكر الاستناد الأول باعتبار أنّ عدم كلّ واحد من الضدين فيما
إذا كان كلاهما معدومين، وعدم خصوص الضد المعدوم فيما إذا كان أحدهما
معدوماً دون الآخر مستند إلى مقتضي الآخر، لا إلى وجود الآخر.

فعدم الإزالة مثلاً مستند إلى إرادة الصلاة لا إلى نفسها، غاية الأمر في
الضدين المعدومين من جهة تراحم المقتضيين وعدم غلبة أحدهما على الآخر
كلّ واحد منهما يمنع عن تأثير الآخر، وفيما إذا كان أحدهما موجوداً والآخر
معدوماً فمقتضى الضد الموجود يمنع عن تأثير مقتضي الضد المعدوم ويغلب
عليه. فليس عدم الضد مستنداً إلى وجود الضد الآخر بل إلى مقتضيه.

وأنت خير؛ بأنه لو تمّ هذا الجواب عن الدور يهدم أيضاً أساس المانعية
والتوقّف من الطرفين.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الجواب عن شبهة الكعبي، وهي: أنّ ترك الحرام
واجب، وهو متوقّف على أحد الأفعال الوجودية التي هي أضداد لذلك الحرام؛
توقّف عدم الضد على وجود أحد الأضداد الآخر من باب توقّف عدم الشيء
على وجود مانعه.

وذلك لما ذكرنا من عدم مانعية الضد للضد الآخر؛ لأنَّ المكلف إن لم يرد الحرام يكون ترك الحرام مستنداً إلى عدم المقتضي، الذي هي الإرادة، ولا تصل النوبة إلى الاستناد إلى المانع الذي هو الضد. وإن أراد الحرام فلا يمكن أن تتعلق إرادته بأحد الأضداد الوجودية أو بالسكوت؛ لما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين المقتضيين للضدين فوجود أحد الأضداد في ذلك الحين - أي في حين إرادة الحرام - محال، فكيف يمكن أن يكون مانعاً؟! فلا يتوقف ترك الحرام الواجب على وجود أحد الأضداد الوجودية حتَّى يقال بوجوب ما يشتغل به منها من باب وجوب مقدّمة الواجب، فتكون نتيجته إنكار المباح، هذا.

مضافاً إلى إمكان عدم صدور فعل من المكلف أصلاً؛ إذ ليس ارتفاع الضدين أو الأضداد ممتنعاً مثل ارتفاع النقيضين.

ألا ترى أنَّ الألوان المتضادة في الجسم يمكن ارتفاع جميعها وكونه بلا لون. وأمّا الضدان اللذان لا ثالث لهما على فرض وجودهما وعدم رجوعهما إلى العدم والملكة - كما احتملنا سابقاً رجوع أغلب مواردها إلى ذلك - فليس عدم إمكان ارتفاعهما من ناحية تضادهما وتوقف وجود أحدهما على عدم الآخر أو عدم أحدهما على وجود الآخر. ولا ملازمة ارتباطية بين وجود أحدهما وعدم الآخر، بل صرف اتفاق أنَّ الموضوع لا يخلو عنهما، كالزوجة والفردية بالنسبة إلى العدد. وأمّا القول بأنَّ السكوت أيضاً أحد الأضداد الوجودية والأفعال الصادرة عن المكلف فلا يخلو عن غرابة.

ثمرة بحث الضد بناءً على الاقتضاء

ثم إنهم ذكروا: أن عمدة ثمرة هذه المسألة هي بطلان العبادة لو كان ضدًا للواجب الأهم؛ أي الفعلي، وذلك من جهة أنه لو قلنا بالاقتضاء تكون حينئذٍ منهاً عنها، فلا يمكن أن يتقرب بها؛ للنهي عنها. وأما إن لم نقل بذلك فتقع صحيحة لوجود الملاك وعدم النهي عنها.

ولكن الشيخ البهائي عليه السلام أنكر الثمرة من جهة أن العبادة باطلة على كل حال، سواء قلنا بالاقتضاء أم لا؛ إذ العبادة تحتاج إلى قصد الأمر، وهو لا يمكن بدون الأمر، وهو ليس وإلا يلزم طلب الضدين والتكليف بالمحال^(١). وأجيب عنه بوجوه:

الأول: أن العبادية ليست متوقفة على قصد الأمر فقط، بل كما يمكن أن تتحقق به كذلك يمكن أن تتحقق بقصد الملاك والمصلحة اللزومية الموجودة فيها؛ بحيث لا يمكن أن تنفك عن الأمر وتكون نسبتها إلى الأمر نسبة العلة إلى المعلول من ناحية الملاك، فإن اتفق عدم وجود أمر فليس ذلك من جهة نقص فيما هو ملاك الأمر، بل لابد وأن يكون من جهة أخرى، كعدم قدرة المكلف مثلاً.

بل حققنا في مبحث النية في العبادات: أن قصد كل ما كان واقعاً في سلسلة علل الأمر أو كان واقعاً في سلسلة معاليله - أعني الآثار المترتبة على تلك العبادة - كافٍ وإن كان من الأمور الدنيوية التي جعلها الشارع من آثار تلك العبادة، كالمال والجمال وسائر الحوائج الدنيوية المترتبة شرعاً على تلك

العبادة. فما التزم به صاحب «الجواهر»^(١) من لزوم قصد خصوص الأمر في تحقق العبادية^(٢) ليس كما ينبغي.

الثاني: أن هذا الفرد المزاحم بالأهم وإن لم يكن له أمر في عرض الأمر بالأهم؛ لأنه تكليف بالمحال إلا أن الحق كما تقدّم هو أن الأوامر متعلقة بالطبائع لا بالأفراد، فمتعلق الأمر هو صرف الوجود من الطبيعة، والقدرة على صرف الوجود منها تحصل بمحض القدرة على بعض وجوداتها، وإن لم يكن قادراً على البعض الآخر.

وليس التكليف مشروطاً إلا بصرف القدرة على إيجاد الطبيعة، لا بالقدرة على إيجاد جميع أفرادها الطولية والعرضية، وإلا فليس في الغالب هناك طبيعة يكون جميع أفرادها بكلاً قسميه من الطولية والعرضية مقدورة. فعدم القدرة على فرد خاص من الطبيعة - وهو الفرد المزاحم بالأهم مثلاً - لا ينافي تعلق الأمر بصرف الوجود من الطبيعة باعتبار القدرة على سائر أفرادها.

فيمكن إثبات هذا الفرد المزاحم، الذي ليس له بالخصوص أمر بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة؛ لأنّ انطباق الطبيعة التي لها أمر على هذا الفرد قهري؛ لاتحاد اللا بشرط من كلّ شيء مع البشرط شيء منه، والإجزاء عقلي، بل في جميع الموارد يكون إثبات الفرد بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة ولو لم تكن مزاحمة في البين؛ لما ذكرنا من أن الحقّ تعلق الأوامر بالطبائع لا بالأفراد.

وفيه: أنه لا شك في اشتراط التكاليف بالقدرة؛ إمّا من جهة أن تكليف العاجز قبيح وصدور القبيح عن الحكيم تعالى محال، وإمّا من جهة أن حقيقة الأمر وماهيته عبارة عن البعث إلى أحد طرفي المقدور، فالقدرة على إيجاد

متعلق الأمر مأخوذة في نفس حقيقة الأمر وماهيته ؛ بحيث لو قلنا - كالأشاعرة - بعدم قبح تكليف العاجز وأنكرنا الحسن والقبح العقليين فمع ذلك أيضاً لا يجوز تعلق الأمر بغير المقدور ؛ لأن القدرة على المتعلق مأخوذة على ما قلنا في نفس حقيقة الأمر وماهيته ، ويكون من قبيل ذاتياته ، وهي لا تختلف ولا تتخلف .

فيكون بناءً على الأول من هذين الوجهين لاشتراط القدرة في متعلق الأمر ولو كان هو صرف الوجود مقيداً بالقدرة بتقييد عقلي ، وذلك كما في العامّ الوارد في لعن بني أمية قاطبة ؛ حيث إنّه مقيد عقلاً بكونهم غير مؤمنين ، فلا يشمل المؤمنين منهم ؛ لعدم جواز لعن المؤمن عقلاً . وعلى الثاني من الوجهين لا تقييد في البين ؛ لأن الأمر في حدّ نفسه قاصر عن شموله لغير المقدور ، فيكون بالنسبة إليه من قبيل التخصّص لا التقييد والتخصيص .

وعلى كلا التقديرين لا تنطبق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها على الفرد غير المقدور ، وذلك من جهة أنّه بناءً على الأول من الوجهين في اشتراط القدرة حيث إنّها مقيدة بالقدرة بتقييد عقلي ، ومعلوم أنّ الطبيعة المقيدة لا تنطبق على الفرد الفاقد لذلك القيد . وبناءً على الثاني من الوجهين لا تنطبق على هذا الفرد ، الذي له مزاحم أهمّ لضيق في المتعلق آتٍ من قبل نفس الأمر .

إن قلت : بناءً على هذا فيكون جميع الأوامر مشروطاً بالقدرة الشرعية ؛ لأنّه لا نعي من القدرة الشرعية إلّا ما كان متعلق الأمر مقيداً بالقدرة .

قلت : إنّ القدرة الشرعية في مقام الثبوت هي ما كان لها دخل في ملاك الحكم ، وفي مقام الإثبات هي ما كان مأخوذاً في لسان الدليل ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ؛ لأنّه لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل في المتعلق حتّى نستكشف منه دخلها في الملاك في مقام الثبوت ، بل هي معتبرة في المتعلق ؛ إمّا من جهة قبح التكليف بما لا يطاق ، أو من جهة الضيق الآتي من قبل نفس الأمر وحقيقته .

ويمكن أن يجاب عن مقالة المحقق: بأنه وإن كان الصحيح كما ذكرنا هو تعلّق الأوامر بالطبائع لا بالأفراد ولكن تعلّق الأمر بالطبيعة وصرف الوجود منها أيضاً مشروط بالقدرة عليها، والقدرة عليها لا يمكن إلاّ بأن يكون بعض وجوداتها ولو كان واحداً منها ولا أقلّ من ذلك مقدوراً للمكلف.

وأما إذا كان جميع أفرادها ووجوداتها غير مقدور، ولو كان ذلك في زمان دون سائر الأزمنة فلا يصحّ التكليف بنفس الطبيعة وصرف الوجود منها في ذلك الزمان، الذي غير مقدور جميع أفرادها الطولية والعرضية، إلاّ بناءً على صحّة الواجب المعلّق، الذي أثبتنا بطلانه.

وفيما نحن فيه الأمر كذلك؛ أي الطبيعة وصرف وجودها غير مقدور للمكلف بجميع وجوداتها الطولية والعرضية في زمان لزوم الإتيان بالواجب الأهم؛

أما الأفراد العرضية في ذلك الزمان؛ فمن جهة امتناعها الشرعي؛ إذ الشارع صرف قدرة المكلف إلى الأهم، والممتنع الشرعي كالممتنع العقلي. وأما الأفراد الطولية - أي المتأخّر زمانها عن ذلك الزمان - فلأمتناعها التكويني بناءً على إنكار الواجب المعلّق كما هو الصحيح.

فبناءً على ما ذكرنا صرف الوجود من الطبيعة أيضاً مثل الفرد المزاحم بالأهم ليس تحت القدرة، ولا يمكن أن يتعلّق به الأمر حتّى يقال بأنّ انطباقها على الفرد المزاحم بالأهم قهري والإجزاء عقلي.

فالجواب عن الإشكال الذي تقدّم من البهائي على ترتّب بطلان العبادة على هذا البحث بناءً على الاقتضاء، وعدم البطلان بناءً على عدم من أنّ بطلان العبادة على كلّ حال ثابت؛ لعدم الأمر، سواء قلنا بالاقتضاء أم لا، منحصر بما تقدّم من عدم لزوم قصد خصوص الأمر في تحقّق العبادة، بل قصد المصلحة

التامة ، وما هو ملاك الأمر أيضاً يكفي .

ثم إن شيخنا الأستاذ رحمته ذكر : أن قصد الملاك يكفي حتى لو قلنا بالاعتضاء ؛ لأنه على تقدير أن يكون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ليس ذلك النهي نهياً نفسياً ناشئاً عن مفسدة في متعلقه ؛ بحيث يكون مبغوضاً للمولى ، بل نهى غيري مقدّمة لحصول ذلك الضد الآخر ، من دون أن ينقص من مصلحته ومحبوبيته .

وليس من قبيل النهي النفسي المتعلق بالعبادة في باب النهي عن العبادة ، أو النهي المتعلق بطبيعة اتحدت مع الطبيعة المأمور بها بأمر عبادي بناءً على الامتناع ؛ لأنّ النهي النفسي المتعلق بالعبادة يكون كاشفاً عن مفسدة ومبغوضة فيها لا يمكن التقرب بها بواسطة تلك المفسدة والمبغوضة .

وهكذا الحال في باب الاجتماع بناءً على الامتناع ؛ إذ مبنى الامتناع اتحاد متعلقي الأمر والنهي وسراية كلّ واحد منهما إلى متعلق الآخر . ففي الحقيقة في باب الاجتماع أيضاً بناءً على الامتناع النهي النفسي تعلق بنفس العبادة ويكون كاشفاً عن وجود مفسدة في العبادة ، التي لأجلها صارت العبادة مبغوضة ، فلا يمكن أن يتقرب بها .

وذلك بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ النهي بناءً على الاقتضاء نهى مقدّمي غيري لا يتغيّر متعلقه عمّا كان عليه من المصلحة والمحبوبة ، فيمكن أن يقع عبادة ويتقرب به .

وبناءً على هذا يكون هذا البحث الطويل والعريض بلا ثمرة ؛ لأنّ عمدة ثمرة هذا البحث كانت هي بطلان العبادة بناءً على الاقتضاء ، وقد عرفت عدم بطلانها حتى بناءً على هذا القول .

اللهم إلا أن يقال : إنّ النهي المولوي ولو كان غيرياً تكون مخالفته هتك

حرمة المولى وعصيانه له فكيف يمكن أن يتقرب إليه بما هو هتك حرمة ويكون عصيانه له؛ إذ لا يطاع الله من حيث يعصى.

وهناك إشكال تقدّم شطر من الكلام فيه، وهو أنّه بعد تقييد متعلّق الأمر بالقدرة؛ إمّا من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز، أو من جهة أنّ حقيقة الأمر وماهيته عبارة عن البعث إلى أحد طرفي المقدور، فما ليس بمقدور لا يمكن أن يكون متعلّقاً للأمر، فالأمر يتعلّق قهراً بالحصّة المقدورة من الطبيعة، فالحصّة غير المقدورة خارجة عن تحت الأمر لأحد الأمرين وعلى كلّ حال. والمفروض أنّه لا طريق لنا إلى استكشاف الملاك إلّا تعلّق الأمر بها، ففي الحصّة التي منها وقعت تحت الأمر - أي المقدورة منها - نستكشف الملاك بواسطة وجود الأمر، وأمّا الحصّة الخارجة عن تحت الأمر فليس هناك شيء نستكشف وجود الملاك به.

وأجاب شيخنا الأستاذ رحمته عن هذه الشبهة بأنّ هذا التقييد بأيّ شكل كان من الوجهين المتقدمين - أي سواء كان باقتضاء نفس الأمر؛ أو بواسطة قبح تكليف العاجز - لا يمكن أن يكون في الرتبة السابقة على الأمر؛ لأنّ هذا التقييد على كلّ واحد من الوجهين يأتي من قبل الأمر ومتأخّر عن نفس الأمر:

أمّا بناءً على اقتضاء نفس الأمر مقدورية متعلّقه فواضح. وأمّا بناءً على قبح تكليف العاجز عن الامتثال: فلأنّ هذا الحكم العقلي بواسطة وجود الأمر وحينئذٍ بالتقييد الذي يحكم به العقل لمتعلّق الأمر يكون في الرتبة المتأخّرة عن وجود الأمر. فالمتعلّق في الرتبة السابقة على الأمر - التي في تلك المرتبة له اقتضاء الأمر ويطلب الأمر بواسطة وجود الملاك فيه - مطلق غير مقيد بهذا القيد، بل محال أن يكون كذلك؛ لأنّ كلّ ما يتأتّى من قبل الأمر ويكون متأخراً عن الأمر لا يمكن أن يتحقّق في الرتبة السابقة على الأمر، وإلّا يلزم تقدّم

الشيء على ما هو مقدّم عليه .

ومن الإطلاق في تلك المرتبة - أي من إطلاق المادّة قبل تعلّق الأمر بها ، وعدم تقييدها بكونها مقدورة - نستكشف إطلاق الملاك في كلتا الحالتين ؛ أي سواء كانت مقدورة أو لم تكن .

إن قلت : من مقدّمات الإطلاق هو لزوم نقض الغرض لو كان مراده المقيّد ولم يقيّد ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ؛ لأنّه لا يلزم من ترك التقييد بالقدرة لو كان مراده المقيّد بها نقض غرض أصلاً ؛ إذ لا يمكن للمكلّف أن يأتي بالحصّة غير المقدورة من الطبيعة المأمور بها حتّى يلزم نقض الغرض .

وأيضاً من مقدّمات الإطلاق أن يكون في مقام البيان وبصدد إفهام المكلّف بأنّ الملاك قائم بأيّ شيء وبالطبيعة المطلقة أو بحصّة منها . ومن المعلوم أن إحراز ذلك وأنّه بصدد بيان أنّ الملاك قائم بأيّ مقدار من المادّة لا طريق إليه ، فالتمسك بإطلاق المادّة لإطلاق الملاك لا وجه له .

قلنا : أمّا الأوّل ؛ أي لزوم نقض الغرض لو كان مراده المقيّد ولم يقيّد :

فأولاً أنّه يلزم ذلك فيما إذا كان الفرد المزاحم للواجب الفعلي كالصلاة في سعة الوقت بالنسبة إلى الإزالة غير مقدور شرعاً مع مقدوريته تكويناً ، فيمكن أن يأتي المكلّف بها ويأخذ بإطلاقها من جهة عدم تقييدها بكونها مقدورة ، فلو كان مراده الصلاة المقدورة ولم يقيدها بذلك فقد نقض غرضه .

وثانياً ؛ أنّه ليس نقض الغرض من مقدّمات الإطلاق بل الإطلاق يتمّ بعد كونه بصدد بيان تمام مراده مع عدم التقييد فقط ، من دون احتياج إلى نقض الغرض ؛ إذ كونه بصدد بيان تمام مراده مع كون مراده المقيّد ومع ذلك لم يقيّد خلف ومناقضة ؛ إذ معنى كونه بصدد بيان تمام مراده ؛ أنّه في مقام ذكر جميع ما له دخل في مقصوده ، فلو كان مراده المقيّد ولم يذكر القيد الذي له دخل في

مراده فقد ناقض ما كان بصدد بيانه .

وإن شئت قلت : يلزم من عدم ذكره أنه لم يكن بصدد بيان تمام مراده ، وهذا عين الخلف ؛ لأنه خلاف المفروض ؛ لأن المفروض هو أنه كان بصدد بيان تمام مراده .

وأما الثاني - أي عدم إمكان إحراز أنه بصدد بيان تمام ما له دخل في الملاك - ففيه : أن الإطلاق تارة يتمسك به لاستكشاف المراد ، فيحتاج إلى هذه المقدمة - أي كونه بصدد بيان تمام مراده - وإلا لو كان في مقام الإهمال أو الإجمال فمن عدم التقييد لا يمكن استكشاف أن المراد مطلق .

وتارة يتمسك به لاستكشاف الملاك ، فلا يحتاج إلى هذه المقدمة بل من صرف عدم تقييد المتعلق في الرتبة السابقة على الأمر يستكشف إطلاق الملاك ؛ لأن تبعية إطلاق الملاك لإطلاق المتعلق في الرتبة السابقة على الأمر وعدم تقييده تكوينية ومن قبيل العلّة والمعلول ، فلا يمكن أن يتخلف إطلاق المتعلق في تلك الرتبة عن إطلاق الملاك ، سواء كان بصدد بيان تمام ما له دخل في الملاك أو لم يكن إذا كان بصدد بيان تمام مراده .

وحاصل الكلام في هذا المقام : هو أن الطلب ورد على الطبيعة غير المقيّدة بالقدرة ، والطبيعة التي ورد عليها الطلب مطلقة ؛ لما بينا من أن ما في رتبة نفس الطلب أو ما يكون متأخراً عنه لا يمكن أن يؤخذ في متعلق الطلب بما هو مورد الطلب ، وإلا يلزم ما قلنا من تقدّم ما هو متأخّر عن الشيء أو في رتبته على الشيء ، وهو خلف . فلا محالة يكون مراد شيخنا الأستاذ رحمته من تقييد المتعلق والمطلوب بالقدرة تقييده في الرتبة المتأخّرة عن الطلب بواسطة اقتضاء نفس الطلب أو بواسطة حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، والتقييد في تلك المرتبة لا ينافي الإطلاق في المرتبة السابقة ، الذي سمّيناه بإطلاق المادّة .

ونتيجة هذا التقييد هو عدم إلزام العقل بإتيان جميع الحصص، سواء كانت مقدورة أو لا، بل يكون إلزامه فقط بالحصّة المقدورة. وأيضاً نتيجة عدم انطباق الطبيعة بما هي مأمور بها ومطلوبة على الحصّة غير المقدورة. وليست نتيجته تقييد المتعلّق بالقدرة بما هو معروض الأمر ومورود للطلب كيف يكون كذلك، وهو خلف.

فلا تنافي بين الجواب عن المحقّق الثاني بأنّ الطبيعة المأمور بها بما أنّها مأمور بها ومطلوبة لا تنطبق على الفرد المزاحم للواجب الفعلي لأنّه غير مقدور شرعاً والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، وبين وجود الملاك فيه؛ وذلك لاستكشافه فيه من إطلاق المادّة في الرتبة السابقة على ورود الأمر على الطبيعة. فظهر ممّا ذكرنا: صحّة العبادة إذا كانت ضدّاً للواجب الفعلي بواسطة الملاك.

جهات الفرق بين التزاحم والتعارض

وأيضاً ظهر: أنّ الواجب الفعلي مع ضده يكونان من باب المتزاحمين لا المتعارضين؛ وذلك من جهة أنّ الفرق بين المتزاحمين والمتعارضين يكون من جهات ثلاث:

الجهة الأولى: هي أنّ المتعارضين ما لا يمكن اجتماعهما في عالم الجعل والتشريع كلّ واحد على موضوعه، كما أنّه لا يمكن تشريع صحّة بيع العذرة وتشريع فسادها معاً وجمعاً؛ لأنّهما متناقضين.

وأما المتزاحمان - فبعد الفراغ عن إمكان جعلهما وتشريعهما كلّ واحد منهما على موضوعه، ووجود الملاك في كلّ واحد منهما - عبارة عن الحكّمين اللذين لا يمكن امتثالهما جمعاً، بل لا مناص للمكلّف من ترك أحدهما، وذلك

من جهة عدم قدرته على الجمع بينهما، لا من جهة فقدان الملاك في أحدهما كما في المتعارضين. وأيضاً تراحم الحكيم غير تراحم المقتضيين؛ لأن الأخير عبارة عن وجود الملاكين المتضادين في عالم الوجود في شيء واحد؛ بحيث يقتضي كل واحد من الملاكين جعل الحكم على طبقه ويدفع الآخر.

وحينئذٍ فإن كانا متساويين لا ترجيح لأحدهما على الآخر فلا بد من إنشاء حكم تخيري على طبق كليهما بحيث يكون المكلف مخيراً بين العمل بأيهما شاء، وإن كان أحدهما راجحاً فبعد وقوع الكسر والانكسار لابد من جعل الحكم على طبق أقوى الملاكين والمقتضيين. وعلى كل حال يكون أجنبياً عن باب تراحم الحكيم.

ثم إن الحكيم للموضوعين اللذين لكل واحد منهما ملاك الحكم لو كان التراحم وعدم القدرة على الامتثال بينهما دائماً بحيث لا يمكن امتثال كليهما ولو مرة واحدة فيرجع إلى باب التعارض، ويكون جعل كليهما بهذه الصورة لغواً قبيحاً وممتنعاً على الحكيم، بل لابد حينئذٍ من جعل واحد؛ إما تعييناً إذا كان أحد الملاكين أقوى، أو تخيراً إذا كانا متساويين.

الجهة الثانية: هي أن الحاكم بالتخير في باب التعارض هو الشرع، وإلا فمقتضى القاعدة بناءً على الطريقة هو التساقط، ولكن الشارع تعبداً حكم بالتخير في خصوص الخبرين المتعارضين.

وأما الحاكم بالتخير في باب المتزاحمين فهو العقل؛ لأنه يحكم بالتخير عند تساوي الملاكين وعدم وجود مرجح في البين من مرجحات باب التراحم. وأما مع المرجح فيحكم بتعيين ما فيه المرجح وسقوط الأمر الآخر إن قلنا بامتناع الترتب أو تقييد إطلاقه إن قلنا بإمكانه، كما سيجيء الكلام فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

الجهة الثالثة : هي أنَّ المرجّحات في باب التعارض غير المرجّحات في باب التزامح، فالمرجّحات في باب التعارض : أمّا في الروايتين المتعارضتين فهي ما جعلها الشارع مرجّحاً من المرجّحات المنصوصة من حيث السند أو الجهة أو الدلالة - أعني المتن - وفي بعض الأمارات الأخر المتعارضة كتعارض البيّنات أيضاً مرجّحات خاصّة، وذلك كتقديم بيّنة الخارج على الداخل، وبيّنة الإثبات على النفي، وكتقديم البيّنة على اليد - بناءً على كون اليد حجة مرجوحة عند قيام البيّنة على خلافها، لا أن تكون حجّيته مشروطة بعدم قيام البيّنة على خلافها - وفي سائر الأمارات بأقوائية إحداها من الأخرى من حيث الكشف. وربّما يكون تقديم إحداها على الأخرى بجهات أخر مبيّنة مذكورة في الكتب الفقهية، كما في تعارض اليد مع السوق مثلاً.

مرجّحات باب التزامح

وأمّا المرجّحات في باب التزامح فهي خمسة :

المرجّح الأوّل : تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل

سواء كانت بدلية البدل له عرضياً أو طولياً. ووجه ذلك : أمّا بالنسبة إلى ما له البدل العرضي كما إذا كان ماله غير وافي بأداء دينه وإطعام ستّين مسكيناً إذا كان عليه دين وكفّارة مخيّرة بين الخصال الثلاث، فهاهنا أداء الدين مقدّم على إطعام ستّين مسكيناً؛ لأنّ التخيير يكون بين هذه الخصال الثلاث مثلاً إذا كان كلّها مقدوراً للمكلّف، وإلّا فلو كان بعضها غير مقدور تعيّن البعض الآخر. ولا شكّ في أنّ إطعام الستّين مسكيناً يصير غير مقدور بواسطة وجوب أداء الدين؛ لأنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فيتعيّن ما عداه من الخصال

الثلاث، ولا يبقى موضوع للتخيير بالنسبة إلى الإطعام.

وهذا البيان، الذي ذكرناه جارٍ في التخيير العقلي بطريق أولى؛ لأنّ المأمور به في التخيير العقلي هو الجامع، وانطباقه على جميع الأفراد من جهة تساوي أقدام صرف الوجود من الطبيعة بالنسبة إلى جميع الأفراد.

وهذا فيما إذا لم يكن مانع شرعي أو عقلي من إتيان بعض الأفراد، وأمّا لو كان في البين فيخرج ذلك البعض عن حدّ التساوي ويصير متعذراً، فيرتفع موضوع التخيير بالنسبة إلى ذلك البعض.

وأما بالنسبة إلى ماله البدل الطولي: فمن جهة أنّ الوضوء أو الغسل مثلاً لو زاحم إزالة الخبث عن ثوب المصلّي أو بدنه؛ لعدم كفاية الماء للجمع بينهما، فيدور الأمر بين استعمال الماء في الوضوء أو الغسل ورفع اليد عن إزالة الخبث بالمرّة؛ ليفوت ملاكها وشرط من شروط الواجب الفعلي، وبين استعماله في إزالة الخبث والانتقال من الطهارة المائية إلى الترابية، وتحصيل الشرط بوجود البدل.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين ترك واجب بالمرّة وإدراك مصلحة أحد الواجبين دون الآخر، وإدراك كليهما ولو بأن يكون درك أحدهما ببدله لا بالمبدل منه.

والعقل يستقلّ في مثل هذا المقام بترجيح الثاني على الأوّل، خصوصاً فيما إذا كان ملاك البدل ومصلحته في ظرف وصول النوبة إليه؛ أي في ظرف تعذّر المبدل منه بمقدار مصلحة المبدل.

إن شئت قلت: إنّ الشارع جعل البدل في ظرف تعذّر المبدل منه شرعاً أو عقلاً. ولا شكّ في أنّ استعمال الماء في المثل المفروض في الوضوء أو الغسل متعذّر شرعاً بواسطة لزوم استعماله في رفع الخبث، فيرتفع موضوع وجوب

الغسل والوضوء شرعاً.

ولا يمكن أن يقال بالعكس؛ لأن استعمال الماء في الوضوء أو الغسل لا يوجب ارتفاع موضوع وجوب إزالة الخبث عن ثوبه أو عن بدنه، بل يكون موجباً لفوات واجب فعلي بلا مسوّغ.

ثم إن من فروع هذه المسألة فرع فقهي، وهو: أنه لو زاحم إدراك جميع الوقت، الذي هو واجب، ومن شرائط الصلاة الطهارة المائية؛ بحيث لو توضّأ أو اغتسل لم يدرك من الوقت إلا ركعة واحدة، ولو تيمّم أدرك جميع الصلاة في الوقت فحيث إنّ للطهارة المائية بدل فإدراك جميع الوقت مقدّم عليه؛ لما ذكرنا من تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل.

إن قلت: كما أن للطهارة المائية بدل كذلك الوقت، فإن الشارع جعل إدراك ركعة في الوقت بدلاً عن إدراك الجميع فيه.

قلت: وإن كان الأمر كذلك إلا أن بدلية مقدار إدراك ركعة من الوقت عن جميعه في ظرف تعذر إتيان جميع الصلاة في الوقت، والمفروض أن إتيان جميع الصلاة في الوقت ليس بمتعذر، غاية الأمر مع الطهارة الترابية.

نعم، لو كان موضوع جعل البدلية هو تعذر جميع الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية لكان لهذا الكلام مجال، ولكن الظاهر من قوله عليه السلام: «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الصلاة»، أو «الوقت»^(١) هو إدراك ركعة من الوقت عند تعذر إدراك جميع الصلاة في الوقت مع مطلق الطهارة لا خصوص المائية، ففي ظرف إمكان إدراك جميع الصلاة في الوقت - ولو كان بالطهارة الترابية - لم يجعل إدراك الركعة في الوقت بدلاً عن إدراك الجميع، فتأمل.

١ - وسائل الشيعة ٤: ٢١٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠، الحديث ٤.

المرجّح الثاني

تقديم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية

بيان ذلك : أنّ الواجبين المتزاحمين بعد أن لم يكن لأحدهما البديل دون الآخر: فإمّا أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر، أو يكون كلاهما مشروطين بها، أو لم يكن شيء منهما كذلك.

أمّا الأول: فما هو المشروط بالقدرة العقلية مقدّم على ما هو المشروط بالقدرة الشرعية، وذلك من جهة أنّ القدرة الشرعية كما تقدّم دخيلة في الملاك والخطاب تابع للملاك فعند عدم القدرة عقلاً أو شرعاً لا ملاك فلا خطاب.

وما ليس بمشروط بالقدرة الشرعية ملاكه مطلق ليس بمشروط بوجود القدرة ووجوبه تابع لملاكه، فيكون رافعاً شرعاً للقدرة على الواجب المشروط بالقدرة الشرعية فيذهب بموضوعه؛ لأنّ القدرة من قيود موضوعه، فيبقى بلا ملاك.

لا يقال: إنّ الآخر وإن لم يكن ملاكه مشروطاً بالقدرة إلا أنّ خطابه أيضاً مشروط بالقدرة عقلاً كما تقدّم؛ إمّا من باب اقتضاء نفس الأمر ذلك، أو من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز.

ففعلية خطابه متوقّفة على قدرته على امتثاله وقدرته على امتثاله متوقّفة على عدم فعلية ما هو مشروط بالقدرة الشرعية، وعدم فعليته متوقّفة على فعلية ما ليس بمشروط بالقدرة الشرعية، ففعلية خطابه متوقّفة على فعليته، وهذا دور واضح.

لأنّنا نقول: إطلاق ملاكه يكفي لصرف القدرة إليه وتعجيز المكلف بالنسبة

إلى المشروط بالقدرة الشرعية، فيذهب موضوعه.

وبعبارة أخرى: فعلية خطابه ليست متوقفة على عدم فعلية المشروط بالقدرة الشرعية، بل فعلية خطابه بواسطة فعلية ملاكه وعدم المانع، الذي هو عبارة عن العجز عن الامتثال؛ لأنه قادر على الامتثال تكويناً وعقلاً.

وأما الثاني - أي فيما إذا كان كلاهما مشروطين بالقدرة الشرعية - فمقتضى القاعدة هو التخيير، إلا أن يكون هناك مرجح آخر في البين، كما هو كذلك في الفرع المعروف؛ أعني ما لو نذر أن يبيت كل ليلة عرفة في كربلاء، ويزور الحسين عليه السلام، واتفق أنه صار مستطيعاً في هذه الأثناء، فيزاحم كل واحد من الواجبين - أي الحج والوفاء بالنذر - الآخر، وحيث إن كل واحد منهما مشروط بالقدرة الشرعية كان مقتضى القاعدة هو التخيير أو تقديم ما هو أهم ملاكاً، كما قيل.

ولكن حيث إن وجوب الوفاء بالنذر مضافاً إلى أنه مشروط بالقدرة الشرعية مشروط أيضاً بأن لا يكون مفوتاً لمصلحة دينية أو دنيوية، ولا يكون سبباً لفوت واجب أو فعل حرام كما هو مفاد بعض الأخبار، بل عقد في «الوسائل» باباً لهذا المعنى^(١)، فلذلك يكون الحج مقدماً عليه وذلك من جهة أن الوفاء بالنذر يكون مفوتاً لمصلحة الحج ووجوبه مشروط بأن لا يكون كذلك. إن قلت: إن وجوب الوفاء بالنذر ليس مشروطاً بالقدرة الشرعية، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿يُؤْفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾^(٢).

قلنا: إن النذر حقيقته عبارة عن إلزام شيء على نفسه لله والالتزام به. ولا

١ - وسائل الشيعة ٢٣: ٣١٧، كتاب النذر والعهد، الباب ١٧.

٢ - الإنسان (٧٦): ٧.

شكّ في أنّ العاقل لا يلتزم بشيء غير مقدور له، فلا بدّ وأن يلتزم بالشيء المقدور، فالمندور مقيّد بكونه مقدوراً، وذلك باقتضاء نفس النذر، كما قلنا بمثل هذا في البعث والأمر، وأنّ المأمور مقيّد بالقدره من جهة نفس الطلب والبعث وباقتضاء ذاتيهما.

ولكن الفرق بينهما: أنّ التقييد في باب الطلب لا يمكن أن يكون من قبيل التقييد بالقدره الشرعية؛ لما ذكرناه من تأخّر رتبة هذا التقييد عن الطلب، وفيما نحن فيه لا مانع منه، بل لا بدّ من ذلك؛ لأنّ التقييد جاء من قبل النذر وفي المندور ووجوب الوفاء متأخّر عن النذر وعن هذا التقييد ووارد عليهما. فوجوب الوفاء بالنذر مقيّد بالقدره على العمل بالنذر، وهذا هو معنى الاشتراط بالقدره الشرعية.

المرجّح الثالث: تقديم المضيق على الموسّع

وأما الثالث - أي فيما إذا كان كلاهما مشروطين بالقدره العقلية ولم يكن لأحدهما بدل دون الآخر - فيقدّم المضيق على الموسّع، وهذا هو المرجّح الثالث في باب التزام.

والسرّ في تقديم المضيق وترجيحه على الموسّع هو ما ذكرناه في تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، بل هو عينه ومن أقسامه؛ لأنّ الواجب الموسّع هو ما كان له أفراد طولية بحسب الزمان، فالفرد المزاحم منه للواجب المضيق له بدل، بل غالباً تكون له أبدال متعدّدة، غاية الأمر أنّ تلك الأبدال عقلية لا شرعية، كبديلية التيمّم عن الغسل أو الوضوء، وعرضية مع المبدل لا طولية؛ بمعنى أنّ بدليتها ليست بعد تعذّر المبدل منه، كما في باب التيمّم، وإن كانت طولية معه بمعنى آخر؛ أي بحسب الزمان.

المرجّح الرابع : تقديم الأهمّ ملاكاً

هو أهمّية ملاك أحد الواجبين المتزاحمين ، فيقدّم الأهمّ ملاكاً على الآخر إن كان الملاكان فعليين ، ولو كان خطاب الأهمّ ملاكاً مشروطاً بأمر متأخّر . وأمّا لو كان ملاكه مشروطاً بأمر متأخّر ؛ أي لا يكون فعلياً في زمان فعلية المهمّ فلا وجه لمزاحمته له .

وبعبارة أخرى : تقديم الأهمّ على المهمّ بواسطة حكم العقل بلزوم تحصيل ملاكه عند الدوران ؛ لقبّح ترجيح المرجوح على الراجح ، وهذا فيما إذا كان هناك للأهمّ ملاك ، وإلّا فكيف يزاحم ما ليس بموجود الملاك موجود الملاك ، وإن لم يكن بأهمّية ما ليس بموجوده .

نعم ، وجود الخطاب ليس بلازم في المزاحمة ، غاية الأمر هو أنّه لو كان الخطاب مثل الملاك موجوداً لكان المزاحم للمهمّ هو الخطاب النفسي المتعلّق بالأهمّ ، وإن كان مشروطاً بأمر متأخّر غير حاصل .

فالمزاحم هو الخطاب المقدّمي المتعلّق بحفظ القدرة ، سواء قلنا بأنّ مثل هذا الخطاب خطاب عقلي ومن باب حكم العقل بلزوم حفظ المقدمات المفوّتة أو تحصيلها إن لم تكن موجودة ، أو خطاب شرعي نفسي ناشئ عن الملاك الموجود ، وهو من قبيل متمّ الجعل قبل الخطاب الأصلي المشروط بأمر متأخّر .

المرجّح الخامس : التقدّم في الوجود بحسب الزمان

والسرّ فيه : أنّه بعد ما لم تكن أهمّية في البين ، وكان كلاهما متساويين من هذه الحيثية فلا يبقى وجه لعدم صرف القدرة في المتقدّم وإبقائها للمتأخّر

مع فعلية ملاك المتقدم وخطابه؛ لأنه بناءً على إنكار الواجب المعلق والقول بامتناعه لا بعث ولا تحريك من قبل المولى قبل وصول زمان المتأخر بالنسبة إليه حتى يزاحم المتقدم. وأمّا بالنسبة إلى المتقدم فجميع شرائط حكم العقل بلزوم الامتثال من وجود الملاك والخطاب والقدرة على الامتثال موجودة، فلا يبقى للمكلف عذر في تركه.

نعم، بناءً على إمكان الواجب المعلق وتحققه بالنسبة إلى المتأخر يمكن أن يقال: إنّ هاهنا واجبين فعليين وجد ملاكهما وخطابهما، وليس لأحدهما ترجيح على الآخر من حيث الملاك والمناط، غاية الأمر ظرف امتثال أحدهما متقدم، وليس للمكلف إلا القدرة على إيجاد أحدهما. فالعقل الذي هو الحاكم في باب الإطاعة لا يحكم بلزوم صرف القدرة في المتقدم دون المتأخر، بل يحكم بالتخير بينهما.

ولا فرق فيما ذكرنا في تقديم المتقدم بالزمان أو التخير بينهما بين أن يكونا واجبين مستقلّين أو جزءين أو شرطين لواجب واحد، ولكنهما كانا طوليين بحسب الزمان.

وأيضاً لا فرق فيما ذكرنا من المرجّحات الأخرى غير التقدم بالزمان بين أن يكون المتزاحمان واجبين مستقلّين أو من أجزاء أو من شرائط واجب واحد وواجبات متعدّدة.

ثمّ إنّّه قد أشرنا سابقاً إلى أنّ منشأ تزاحم الحكّمين دائماً عدم القدرة على امتثالهما جميعاً. نعم، قد يختلف منشأ عدم القدرة على الجمع، فربّما يكون لتضادّ متعلّقي الواجبين، وربّما يكون لجهات أخرى، لا أنّ عدم القدرة على الامتثال أحد أسباب التزاحم، وهناك أسباب آخر كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ رحمته، فتأمّل.

تصحيح العبادة بالأمر الترتبي

الثالث من وجوه الجواب عما أورد البهائي عليه السلام من الإشكال على صحة العبادة عند عدم الاقتضاء التي هي ثمرة هذا البحث: أنه على فرض احتياج صحة العبادة إلى الأمر الأمر الترتبي موجود؛ لأنّ المحال هو تعلّق الطليين المطلقين بما لا يقدر المكلف على الجمع بينهما، وهو الذي نسميه بالطليين العرضيين.

وأما إذا كان أحدهما مطلقاً - وهو الطلب المتعلّق بالراجع كالإزالة مثلاً؛ لأنّه واجب مضيّق بالنسبة إلى الصلاة في أوّل وقتها مثلاً، وقد ذكرنا أنّ أحد أسباب الترجيح هو كون أحد المتزاحمين مضيّقاً - والآخر - أي الطلب المتعلّق بالمرجوح، كالصلاة في المثال المفروض - مشروطاً بعصيان الطلب المتعلّق بالراجع وعدم إتيان متعلّقه فليس بمحال.

وهذا ما نسميه بالطليين الطوليّين، والأمر المتعلّق بالمرجوح المشروط فاعليته بعصيان الأمر المتعلّق بالراجع نسميه بالأمر الترتبي؛ لترتبه على عصيان ذلك الأمر.

وإمكان مثل هذا الأمر وقع محلاً للكلام، فالمشهور أنكره، ومنهم شيخنا الأعظم الأنصاري^(١) وصاحب «الكفاية» عليه السلام^(٢) وجماعة من أعظم المحقّقين اعترفوا بإمكانه وأثبتوه، مثل صاحب «جامع المقاصد»^(٣) والشيخ

١ - فرائد الأصول ٢: ٧٦١.

٢ - كفاية الأصول: ١٦٦.

٣ - جامع المقاصد ٥: ١٢.

الكبير كاشف الغطاء^(١) وأستاذ أساتيدنا الميرزا الكبير الشيرازي^(٢) وشيخنا الأستاذ وأستاذنا المحقق^(٣). ولهم طرق في إثباته وإمكانه :
منها : ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ^(٤)، ورتب لذلك مقدمات :

مقدمات صحة الترتيب

المقدمة الأولى

في أنه إذا كان أحد الطلبين المتعلق بشيء مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان ذلك الأمر المطلق وعدم إتيان متعلقه فمثل هذين الأمرين ليس طلباً للجمع بين متعلقيهما في عالم الوجود، بل لا يمكن أن يكون؛ لأن المفروض أن فعلية طلب المقيّد والمشروط في ظرف عدم امتثال المطلق وعصيانه فهو يدعو إلى متعلقه، ويطلبه في ظرف عدم وجود متعلق الآخر.

ولذلك ترى أنه لو تعلق مثل هذين الطلبين - أي الطلبين اللذين أحدهما مطلق والآخر مشروط بعصيان ذلك الأمر المطلق - بأمرين يمكن أن يجتمعا ويمكن أن يوجداهما المكلّف معاً، كقوله : «ادخل المسجد، وإن لم تدخل فاقراً القرآن» لما كان اجتماعهما مطلوباً، بل لو أتى بالاثنتين بقصد مطلوية الاثنتين لكان تشريعاً محرّماً.

فليس له أن يقرأ القرآن ويدخل المسجد بعنوان مطلوبيتهما؛ إذ تحقّق

١ - كشف الغطاء : ٢٧.

٢ - تقريرات المجدّد الشيرازي ٢ : ٢٧٣.

٣ - مقالات الأصول ١ : ٣٤٢.

دخول المسجد ووجوده وامتنال أمره يذهب بموضوع الأمر بالقراءة؛ لأن موضوعه العاصي للأمر بدخول المسجد والتارك لامتناله، فلو امتثل ولم يعص لم يبق موضوع للأمر بقراءة القرآن.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنَّ الأمرين المتعلقين بما لا يقدر المكلف على الجمع بينهما إن كانا مطلقين فلا محالة يكون طلباً للجمع بينهما؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما مطلوب حتّى في ظرف وجود الآخر وامتنال أمره، فيكون طلباً لغير المقدور والمحال، وصدور مثل هذا الطلب من الحكيم قبيح ومحال؛ ولذلك لو تعلّق بما يمكن جمعهما يجب على المكلف جمعهما.

وأما إن كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان ذلك الأمر المطلق ليس طلباً للجمع، بل لو كان الجمع بين متعلّقيهما مقدوراً للمكلف ليس له أن يجمع بينهما بعنوان المطلوبة، بل لو فعل ذلك كان تشريعاً محرّماً.

وظهر أيضاً ممّا ذكرنا: أنَّ الموجب والمقتضي للجمع هو إطلاق مثل ذينك الخطابين لا فعليتهما وصرف وجودهما. نعم، لو كان المقتضي للجمع فعلية الأمرين لا إطلاقهما لكانت النتيجة سقوط خطاب المهمّ رأساً وامتناع الأمر الترتيبي؛ إذ مبنى الترتّب على سقوط إطلاق الأمر بالمهمّ لا أصله.

وهذا الكلام يجري بالنسبة إلى المتزاحمين المتساويين فإنّه لو قلنا أنَّ منشأ التزام فعلية الخطابين، فلا بدّ وأن نقول بسقوط كلا الخطابين وحدوث خطاب تخيري جديد. ولا فرق حينئذٍ بين هذا الخطاب التخيري الجديد وسائر الخطابات التخيرية إلّا أنّها ابتدائية وهذا حادث جديد بواسطة التزام. وأما لو قلنا بأنّ منشأ إطلاق الخطابين لا أصلهما فلا وجه حينئذٍ لسقوط أصل الخطابين، بل لابدّ من القول بسقوط إطلاقهما، وذلك من جهة تمامية الملاك في الطرفين المتزاحمين. وليس المانع من تعلّق أصل الطلب

بالطرفين، بل المانع - وهو طلب غير المقدور - في إطلاق الطلبين، فلا يسقط إلا إطلاق الطلبين؛ لأن الضرورات تتقدّر بقدرها.

فالقول بأنّ الذي يسقط في المتزاحمين المتساويين هو إطلاق الطلب لا أصله مساوق مع القول بصحّة الترتّب؛ لأنّه لو كان الأمر في المتساويين هكذا لكان في غيرهما من المتزاحمين أيضاً كذلك؛ وقد تقدّم أنّه مبني القول بالترتّب. ولذلك تعجّب شيخنا الأستاذ رحمته ممّا ذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته في مبحث الخبرين المتعارضين في «فرائده»^(١) بناءً على القول بالسببية من سقوط إطلاق الأخذ بكلّ واحد من الخبرين وتقييد وجوب العمل بكلّ واحد منهما بعدم الأخذ بالآخر، لا سقوط أصل الأخذ بكلّ واحد منهما وحدوث خطاب تخيري جديد، وهو العمل بهذا أو بذاك، ومع ذلك أنكر صحّة الترتّب وقال: إنّنا لا نعقل الترتّب. فهو أنكر الترتّب من طرف واحد واعترف به من الطرفين. وبعبارة أخرى: أنكر تقييد الإطلاق من طرف واحد وقبله من الطرفين.

ولكن الإنصاف: أنّ هذا التعجّب لا وجه له؛ لأنّ الخطابين المتعلّقين بالضدّين أو بما لا يمكن أن يجمع المكلف بينهما: إمّا مطلقين أو كلاهما مقيّدين أو يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً. فإن كانا مطلقين فلا شبهة في أنّهما تكليف بالمحال وبما هو غير مقدور، فلا بدّ من أحد الأمرين: إمّا سقوط كلا الخطابين أو تقييدهما على ما تقدّم من المسلكين.

وإن كانا مقيّدين - أي كان كلّ واحد منهما مقيّداً بعدم العمل بالآخر - فليس طلباً للمحال، ولا وجه لأن يتوهّم ذلك، وما توهّم أحد بمثل ذلك.

والحاصل : أنه مع التقييد من الطرفين لا وجه لاحتمال عدم الإمكان ، وإنما الكلام في الشق الثالث ؛ وهو أن يكون أحد الخطابين - وهو الخطاب المتعلق بالأهم - مطلقاً والآخر - أي الخطاب المتعلق بالمهم مثلاً - مشروطاً ، وأنه هل هو من قبيل القسم الأول ؛ كي يكون محالاً - كما ذهب إليه جمع من المحققين ، بل هو المشهور بينهم ، وذهب إليه شيخنا الأعظم الأنصاري وصاحب «الكفاية» رحمهما الله - أو يكون من قبيل القسم الثاني حتى يكون ممكناً ، كما ذهب إليه جمع آخر من الأساطين ، ومنهم شيخنا الأستاذ رحمهما الله بل هو الذي نقح هذا المبحث غاية التنقيح ، فجزاه الله عن أهل العلم خير الجزاء .

وعلى أي حال ؛ فقياس القسم الثالث بالقسم الثاني لا وجه له ؛ لأن إمكانه واضح لا يحتاج إلى ترتيب مقدمات ، بخلاف القسم الثالث فإنه - على فرض صحته وإمكانه - إثباته يحتاج إلى هذه المقدمات الطويلة العريضة ، فلو وجد خلل في كلها بل في بعضها لم يمكن إثباته .

نعم ، ما اختاره شيخنا الأعظم الأنصاري رحمهما الله في ذلك القسم من تقييد كلا الإطلاقين لا سقوط أصل الخطابين وحدوث خطاب تخيري جديد مما يؤيد صحة الترتب ، بل يكون من جملة مقدمات إثباته ، لا أن صرف هذا يكفي ، فإنه لابد من ضم سائر المقدمات إليه حتى ينتج المجموع هذه النتيجة .

المقدمة الثانية

هي أن الواجب المشروط لا يصير مطلقاً بعد حصول شرطه في الخارج بناءً على ما تقدّم من أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية ، وأن شرائط الأحكام وأسبابها مطلقاً ، سواء كانت وضعية أم تكليفية ترجع إلى قيود الموضوعات ، فالاستطاعة التي يقال إنها شرط لوجوب الحج في الحقيقة

من قيود موضوع وجوب الحجّ؛ أي أنّه يجب على الإنسان العاقل البالغ المستطيع الحرّ. وهكذا قولهم: إنّ ملاقة جسم للنجس أو للمتنجّس مع الرطوبة سبب لنجاسته يرجع إلى أنّه من قيود موضوع النجاسة، وهو أنّ الشارع حكم بنجاسة الجسم الملاقى للنجس أو المتنجّس مع الرطوبة*.

والحاصل: أنّه بعد ما تقدّم في الواجب المشروط أنّ شروط الأحكام ترجع طرّاً إلى قيود الموضوعات وفرّقنا بين علل الجعل وشرائط المجعول، وأيضاً قلنا: إنّ العلل الغائية ودواعي الجعل مؤثّرات بوجودها العامي، بخلاف شرائط المجعول فإنّها شرائط بوجودها الخارجي، وبعدما أثبتنا أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية لا يبقى مجال لتوهّم أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يصير مطلقاً، ويخرج عن كونه مشروطاً؛ لأنّ هذا الكلام في قوّة أن يقال: إنّ الموضوع المقيّد بعد وجود قيده في الخارج يخرج عن كونه مقيّداً ويصير مطلقاً. وأنت خير بأنّ هذا خلف**.

وعلى ما ذكرنا: بيّنا امتناع الشرط المتأخّر، وقلنا: إنّ تأخّر الشرط عن الحكم مرجعه إلى تأخّر بعض أجزاء الموضوع وقيوده عن الحكم، وهو محال. وفائدة هذه المقدّمة هي أن لا يتخيّل أحد أنّه بعد تحقّق عصيان الأمر بالأهمّ الذي هو شرط فعلية الأمر بالمهمّ يصير الأمر بالمهمّ فعلياً ومطلقاً؛ لأنّه بحصول شرطه وإن كان يصير فعلياً ولكن لا يمكن أن يصير مطلقاً؛ لما ذكرنا من لزوم خروج الموضوع المقيّد عن كونه مقيّداً، وهذا خلف.

* - وبعبارة أخرى: أنّ الشرط دائماً يكون من قبيل الواسطة في العروض، لا من قبيل الواسطة في الثبوت.

** - خلافاً لما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يصير مطلقاً؛ حيث جعل الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه في عرض الأمر بالأهمّ.

فلا يمكن لمدعي امتناع الترتب أن يقول: إنَّ المهمَّ أيضاً بعد حصول شرطه يصير مطلقاً، ولازمه وجود أمرين مطلقين بالنسبة إلى ضدَّين، فيكون من قبيل طلب المحال.

المقدِّمة الثالثة

في بيان أنَّ زمان فعلية خطاب الأهمَّ وزمان امتثاله وزمان عصيانه واحد، كما أنَّ زمان عصيان الأهمَّ وزمان فعلية خطاب المهمَّ وزمان امتثال أمره وزمان عصيانه واحد، فينتج أنَّ جميع هذه الستَّة - أي فعلية خطاب الأهمَّ مع امتثاله وعصيانه مع فعلية خطاب المهمَّ وامتثاله وعصيانه - واحد بحسب الزمان، وإن كان بين بعضها تقدُّم وتأخُّر رتبي، كتقدُّم فعلية الخطاب على امتثاله أو عصيانه رتبة، وكتقدُّم عصيان الأهمَّ على فعلية المهمَّ.

أمَّا اتحاد زمان فعلية الخطاب مع الامتثال فمن جهة أنَّه بعدما أثبتنا بطلان الواجب المعلق فلا يمكن أن يتعلَّق البعث الفعلي بأمر متأخِّر، بل لابدَّ وأن يتعلَّق بأمر حالي، ولا يجوز تقدُّم البعث آنأً واحداً؛ إذ لو جاوزنا ذلك لم يبق فرق بين طول الزمان وقصره، فيمكن أن يكون البعث الآن إلى أمر متأخِّر بعد مرور سنين.

وبعد أن فرغنا من إثبات عدم إمكان كون البعث فعلياً والمبعوث إليه في زمان متأخِّر فلا بدَّ وأن يكون البعث في زمان يمكن انبعاث المكلف عنه؛ بحيث لو انبعث عنه عدَّ ممتثلاً، وإلَّا عدَّ عاصياً إذا كان مضيقاً. ففي كلِّ زمان صار البعث فعلياً وكان الواجب مضيقاً ليست له أفراد طولية.

فلا بدَّ وأن يتحقَّق أحد الأمرين: إمَّا أن ينبعث المكلف عن ذلك البعث فيكون ذلك امتثالاً، وإمَّا أن لا ينبعث في ذلك الزمان فيكون عصياناً. واجتماع

كلا الأمرين وكذلك ارتفاعهما لا يمكن؛ لأنَّهما متقابلان متناقضان.

ومما ذكرنا ظهر: أنَّ زمان الامتثال وزمان العصيان أيضاً واحد؛ لأنَّهما في مرتبة واحدة، وكلُّ واحد منهما بدل عن الآخر، وأمَّا في زمان فعلية الامتثال فلا بدَّ وأن يكون الخطاب موجوداً وفعلياً، وإلاَّ يلزم أن يكون الانبعاث عن غير بعث والتحرُّك عن غير تحريك، مع أنَّ نسبة الانبعاث إلى البعث نسبة المعلول إلى علته.

وبعبارة أخرى: الامتثال هو إتيان المأمور به والانبعاث نحوه عن بعث المولى، فإذا تحقَّق البعث من قبل المولى، وقلنا بعدم إمكان الواجب المعلق فلا يخلو في نفس زمان تحقُّق البعث إمَّا أن ينبعث المكلف نحو المأمور به أو لا، فالأوَّل امتثال والثاني عصيان إذا كان الواجب مضيئاً.

وأما لو لم نقل ببطلان الواجب المعلق فحينئذٍ وإن كان وجود الخطاب ممكناً مع عدم تحقُّق الامتثال ولا بدَّ له - أعني العصيان - ولكن العكس - أي وجود الامتثال - لا يمكن أن يتحقَّق بدون وجود الخطاب. ففي ظرف وجود الامتثال لا بدَّ وأن يكون الخطاب موجوداً، وإلاَّ يلزم أن يكون الانبعاث لا عن بعث.

وأما في الواجب الموسع فتقدَّم حدوث الخطاب على إمكان الامتثال زماناً مبني على الواجب المعلق، وأمَّا وجود الخطاب في زمان الامتثال وأنَّه بدونَه لا يمكن فضروري. وأمَّا العصيان فلا يتحقَّق فيه إلاَّ بترك آخر فرد يقدر على إتيانه منه؛ لأنَّ ترك سائر الأفراد الطولية جائز إلى بدلها؛ وهو الفرد الأخير الممكن. فيمكن في الواجب الموسع أن يكون إتيان بعض الأفراد امتثالاً ولا يكون تركه وعدم إتيانه عصياناً.

فظهر من جميع ما ذكرنا في هذه المقدِّمة إلى الآن: أنه لا يمكن أن يتحقَّق

الامتثال في زمان ولا يكون الخطاب في ذلك الزمان، كما أنه لا يمكن تحقق العصيان في زمان لا يمكن تحقق الامتثال فيه، فكما أن الامتثال لا يتحقق بدون فعلية الأمر فكذلك عصيان أمر أيضاً لا يتحقق بدون فعليته في ذلك الزمان. إذا عرفت هذا فنقول: قد بينا في المقدمة السابقة أن جميع شرائط الأحكام يرجع إلى قيود موضوعاتها، وكذلك ما نسميها بأسبابها. فبناءً على هذا عصيان الأهم، الذي يكون شرطاً لفعلية المهم يرجع إلى كونه قيداً لموضوع وجوب المهم.

ففي الحقيقة موضوع خطاب المهم يكون معنوياً بعنوان «أيها العاصي للأهم افعل المهم» ففي المثل المعروف في هذا الباب يكون موضوع وجوب الصلاة «أيها العاصي لأمر الإزالة صل»، ولا شك في اتحاد زمان الموضوع مع حكمه، وإلا يلزم الخلف والمناقضة: أي كون ما فرضته موضوعاً ليس بموضوع، والتقدم والتأخر بينهما رتبي، وتكون نسبة الموضوع إلى حكمه نسبة المعلول إلى علته النائمة.

فبناءً على هذا يكون زمان عصيان الأهم، الذي هو من قيود موضوع وجوب المهم مع فعلية خطاب المهم واحداً؛ لما ذكرنا من لزوم اتحاد زمان الحكم مع زمان موضوعه بجميع أجزائه وقيوده.

وقد عرفت: أنه في زمان عصيان كل أمر لابد وأن يكون ذلك الأمر فعلياً، فينتج أن زمان فعلية الأمر بالأهم والأمر بالمهم واحد، وهو المطلوب. بل ينتج: أن زمان فعلية أمر الأهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه، وزمان فعلية أمر المهم وزمان امتثاله وزمان عصيانه كل هذه الأزمنة الستة واحد.

فبما ذكرناه اتضح الجواب عما أوردوه في المقام من الإشكال على الترتب بأن العصيان: إما شرط متقدم أو متأخر، فإن كان شرطاً متقدماً فلا بد

وأن يتحقق حتى يصير وجوب المهمّ فعلياً، ولكن في ذلك الظرف والزمان يسقط أمر الأهمّ؛ لأنّ سقوط الأمر كما أنّه يحصل بالامتنال كذلك يحصل بالعصيان.

وهذا خلاف فرض الأمر الترتيبي؛ لأنّ القائل بصحة الأمر الترتيبي يقول بوجود كلا الأمرين؛ أي الأهمّ والمهمّ في زمان واحد، ومع ذلك ليس بمحال؛ لأنّه ليس طلب الجمع بين الضدين وإن كان شرطاً متأخراً. فقبل وجوده وإن كان المهمّ يصير فعلياً مع عدم سقوط أمر الأهمّ؛ لأنّ العصيان بعد لم يتحقق إلا أنّه يكون حينئذٍ طلب الجمع بين الضدين، وهو من الحكيم محال.

وذلك من جهة أنّ الأمر الأهمّ حيث لم يتحقق العصيان بعد يدعو إلى إيجاد متعلّقه؛ أي الإزالة مثلاً في المثال المشهور، والأمر بالمهمّ أيضاً يدعو إلى إيجاد متعلّقه قبل حال العصيان؛ لأنّ المفروض أنّه شرط متأخّر. فالأمر بالأهمّ قبل تحقّق عصيانه يدعو لزوماً إلى إيجاد الإزالة مثلاً، والأمر بالمهمّ أيضاً كذلك قبل عصيان الأهمّ يدعو لزوماً إلى إيجاد الصلاة مثلاً، فهل هذا إلا طلب الضدين، الذي هو طلب المحال؟! فالإشكال وارد على كلّ حال، سواء قلت بأنّ العصيان شرط متقدّم أو شرط متأخّر.

وقد عرفت ممّا ذكرنا: أنّ العصيان شرط مقارن لا متقدّم ولا متأخّر، ولا يمكن أن يكون أحدهما؛ لما ذكرنا من رجوع الشروط إلى قيود الموضوعات، ولا يمكن أن يتخلّف الحكم عن الموضوع. ففي نفس زمان عصيان الأهمّ يكون خطابه محفوظاً؛ لما تقدّم مفضلاً، فليس بساقط في زمان العصيان، مع أنّه شرط مقارن. وخطاب المهمّ أيضاً فعلي في نفس ذلك الزمان أيضاً؛ لما تقدّم، ومع ذلك ليس طلباً للجمع بين الضدين، نعم هو جمع بين طلبين، لا أنّ الأمر أراد

الجمع بين المطلوبين .

ولو تنازلنا وقلنا بأنه شرط متأخر - مع أننا أثبتنا محاليتة - فلا يلزم أيضاً ذلك المحذور الذي ذكره المستشكل ، سواء قلنا بأن واقع العصيان شرط متأخر ، أو قلنا بأن الشرط هو عنوان التعقّب بالعصيان .

أمّا لو قلنا بالأوّل : فواضح عدم طلب الجمع ؛ لأنّ شرط مطلوبة المهمّ عدم الإتيان بالأهمّ ، ولو كان تحقّق هذا العدم في الزمان المتأخّر عن فعلية المهمّ ، ولكّنه على كلّ حال وتقدير لابدّ وأن يتحقّق هذا العدم ، ومعه كيف يكون طلباً للجمع ؟!

وأمّا لو قلنا بالثاني - أي بأنّ الشرط هو التعقّب - فذلك العنوان الانتزاعي ولو كان موجوداً قبل تحقّق العصيان في الخارج إلا أنّ انتزاعه في الزمان السابق فرع وجود منشأ انتزاعه في الزمان اللاحق ، فلو لم يعص المكلّف في الزمان المتأخّر أمر الإزالة مثلاً يكشف ذلك عن عدم تعقّب الصلاة مثلاً بعصيان الإزالة ، بل كان توهم التعقّب .

ففعلية أمر الصلاة مثلاً في المثل المفروض وإن كان مشروطاً بتعقّب الصلاة بترك الإزالة وعصيان أمرها ولكن تحقّق التعقّب في الزمان المتقدّم منوط بتحقّق العصيان في الزمان المتأخّر .

فحصول شرط المهمّ - أي التعقّب بالعصيان - لا يجتمع مع عدم العصيان وإتيان الأهمّ ، فليس طلباً للجمع كما توهم بناءً على أن يكون نفس العصيان أو التعقّب به شرطاً لفعلية المهمّ .

فلو فرضنا أنّ ما هو موضوع الصلّة وما يؤثّر في ملكية الثمن للبائع والمثمن للمشتري هو العقد الصادر عن الفضولي المتعقّب بإجازة المالك ، لا أنّ نفس الإجازة الخارجية شرط حتّى لا يمكن الكشف الحقيقي فحينئذٍ لو

حصلت الإجازة في الزمان المتأخّر قلنا بأنّ العقد المؤثّر الصحيح وجد من أوّل الأمر وترتبت آثار الصّحة من ذلك الزمان على ذلك العقد، فيكون كشفاً حقيقياً. وأما لو لم تتحقّق الإجازة فهل يمكن لأحد أن يقول بصّحة ذلك العقد بمحض أنّ عنوان التعقّب شرط لا واقع للإجازة؟ فكما أنّ صّحة العقد بدون واقع الإجازة ولو كانت في الزمان المتأخّر غير ممكنة، فكذلك فيما نحن فيه فعلية خطاب المهمّ بدون واقع العصيان غير ممكنة، ولو كان في الزمان المتأخّر. فلو لم تجتمع مطلوبة المهمّ مع عدم العصيان وعدم ترك متعلّق أمر الأهمّ فكيف يقول المدعي أنّه على هذا الفرض يكون طلباً للجمع بين الضدّين؟!

ثمّ إنّ ما ذكره بعض* من لزوم تقديم الخطاب - ولو آناً ما - على الانبعاث في الواجب المضيق؛ بمعنى أنّ الخطاب لابدّ وأن يتحقّق قبل حصول زمان الواجب في الواجب المضيق حتّى يمكن الانبعاث من أوّل آنٍ من زمان الواجب المضيق، وإلّا يلزم عدم إمكان الانبعاث من أوّل زمانه؛ لأنّه لو وجد الخطاب في أوّل آنٍ من آنات زمان المضيق فبعد توجّه المكلف إليه ينبعث منه إلى الواجب.

ولاشكّ في أنّه يمضي آن حينئذٍ حتّى يتحقّق الانبعاث عن ذلك البعث، فلا يمكن بعد خروج ذينك الآنين من زمان الواجب المضيق عن دائرة الامتثال امتثال ذلك الواجب؛ لأنّ الواجب المضيق عبارة عن واجب يكون وقته بمقدار زمان امتثاله وأدائه، فإذا أخرجنا آنين عن ذلك الوقت؛ لما ذكرنا لا يمكن أدائه في ذلك المقدار الباقي.

مردود أولاً؛ بأنّه لو كان هذا الكلام صحيحاً لجرى في الواجب الموسّع

أيضاً؛ إذ فيه أيضاً يمكن أن يمثل من أول آنٍ من آنات ذلك الوقت الموسع؛ بمعنى أنه يجوز بل يستحب مؤكداً - إجماعاً بل ضرورة - الشروع في الامتثال من أول آنٍ من آنات ذلك الوقت الموسع المضروب لذلك الوجوب، كالصلوات الخمس اليومية؛ حيث إنها كلها واجبات موسعة، ويستحب مؤكداً أن يشرع فيها من أول وقتها، فيلزم عليه أن يقول فيها أيضاً بتقدم الخطاب أناً ما على زمان الواجب، ولا يكون كلامه وإيراده مختصاً بالمضيّق، مع أنه لا يقول به إلا في المضيّق.

وثانياً: بأن أصل هذا الكلام غير تامّ وهذه الدعوى باطلة؛ لأنه لا دليل على لزوم أن يكون الانبعاث عن بعث سابق عليه زماناً، بل ذلك لا يمكن. وقد أثبتنا محاليتة وقلنا: إن نسبة البعث إلى إمكان الانبعاث نسبة العلة إلى المعلول. وعليه بنينا إنكار الواجب المعلق، بل البعث في الزمان السابق كما توهمه المتوهم؛ إما أن لا يبقى إلى زمان الانبعاث فيكون الانبعاث لا عن بعث وهو محال، وإما أن يكون باقياً فيكون وجوده في الزمان السابق لغواً وبلا فائدة.

نعم، الذي لا بدّ من سبقه في الواجب المضيّق بل في الواجب الموسع إذا أراد الامتثال فيه من أول الوقت هو العلم بالخطاب حتّى يتهيأ للامتثال من أول زمان وجود الخطاب.

فلو علم المكلف بلزوم الإمساك من أول الفجر وأنّ هذا الخطاب يصير فعلياً أول آن طلوع الفجر فينبعث منه إلى الإمساك من ذلك الوقت، بل ربّما يمسك قبل آن وجود الخطاب مقدّمةً للعلم بحصول الإمساك من آن أول طلوع الفجر.

وثمرة هذه المقدّمة: أنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط في ظرف عصيانه الذي هو في زمان فعلية المهمّ، ففي ظرف فعلية المهمّ الأمر بالأهمّ أيضاً موجود، فيجتمع

الطلبان في الوجود بحسب الزمان، فإذا ضمنا هذه المقدمة إلى المقدمتين السابقتين ينتج: أن الطلبين موجودان في زمان واحد بدون أن يكون الأمر مريداً للجمع بين المطلوبين.

المقدمة الرابعة

في أن انحفاظ الخطاب على ثلاثة أقسام:

الأول: انحفاظه بواسطة الإطلاق والتقييد للحاظيين؛ بمعنى أن الحكم الوارد على طبيعة والخطاب المتعلق بها يتحقق بعد ملاحظتها؛ إما مقيدة بقيد من جهة تقييد الملاك بذلك القيد، وإما مرسله ومطلقة؛ لإطلاق الملاك وعدم تقييده بقيد.

وبعبارة أخرى: الخطاب تابع للملاك، فإن كان الملاك مطلقاً غير مقيد وجوده في متعلق الخطاب بقيد وخصوصية فالأمر أو الناهي يلاحظ متعلق خطابه أو موضوعه مطلقاً ومرسلاً إن أمكن لحاظه كذلك، وأما إن كان وجود الملاك فيه مقيداً بقيد فلا محالة يلاحظ المتعلق أو الموضوع مقيداً بذلك القيد إن أمكن لحاظه كذلك.

وأما إن لم يمكن لحاظ موضوع الخطاب مقيداً فيما إذا كان الملاك مقيداً أو لم يمكن لحاظه مطلقاً فيما إذا كان الملاك مطلقاً فلا بد من حفظ الخطاب حينئذٍ بنتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، وذلك في الانقسامات الثانوية؛ وهي عبارة عن الانقسامات الواردة على الطبيعة بعد ورود الخطاب عليها وبملاحظته.

الثاني: انحفاظ الخطاب بواسطة نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد؛ بمعنى

أنّ الخطاب وارد على الطبيعة التي لا يمكن تقييدها إن كان الملاك مقيداً، ولا يمكن لحاظها مطلقة إن كان الملاك مطلقاً، ولا يمكن إهمال الملاك بل لابدّ وأن يكون: إمّا في الطبيعة المقيدة بقيد؛ لمدخلة ذلك القيد فيه، وإمّا في المطلقة بالنسبة إلى ذلك القيد؛ لعدم دخله فيه.

فكلّ قيد أو خصوصية يمكن أن يطرأ على موضوع التكليف أو متعلّقه أو متعلّق متعلّقه إمّا له دخل في الملاك أو ليس له دخل فيه، ولا يمكن ارتفاعهما؛ لأنّ كونه دخیلاً وعدم كونه دخیلاً متناقضان، فينتج أنّ الملاك لا يمكن أن يكون مهملاً بالنسبة إلى أيّة حالة من الحالات الطارئة على الشيء والانقسامات الواردة عليه.

فحينئذٍ لو كان من الانقسامات الأولية وكانت الطبيعة قابلة للإطلاق والتقييد فيتبع لحاظ الإطلاق والتقييد فيها إطلاق الملاك أو تقييده.

والمراد بقولنا كانت قابلة للإطلاق والتقييد إخراج ما ليس كذلك ولو كان من الانقسامات الأولية، كالتقييد بالوجود والعدم في الأمور به، فمع أنّهما من الانقسامات الأولية - لأنّ اتصاف فعل المكلف بأنّه موجود أو معدوم، وهذا الانقسام ليس متوقفاً على تعلّق الأمر به - ووروده عليه لا يمكن تقييد المتعلّق بهما، ولا إطلاقه بالنسبة إليهما، كما سيجيء في القسم الثالث من انحفاظ الخطاب.

وأما لو كان من الانقسامات الثانوية - أي الانقسامات التي لا ترد على الشيء إلّا بعد تعلّق التكليف به وورود الخطاب عليه - فلو كان الملاك مقيداً بمثل ذلك القيد كما أنّ ملاك الصلاة مقيد بكون إتيانها بقصد القرية لما أمكن لحاظ المتعلّق مقيداً بهذا القيد؛ لأنّ هذا القيد وهذا الانقسام لا يتحقّق إلّا بعد ورود الأمر، فكيف يمكن أن يؤخذ في متعلّقه؟! ١

وقد تقدّم تفصيل ذلك في مسألة الشكّ في التوصلية والتعبدية، كما أنّه لو كان الملاك مطلقاً بالنسبة إلى مثل هذا القيد، الذي هو من الانقسامات الثانوية لما أمكن لحاظه مطلقاً؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالإطلاق ممتنع إذا امتنع التقييد؛ لأنّ الإطلاق وإن كان عبارة عن عدم التقييد ولكنه لا بدّ وأن يكون في موضوع قابل للتقييد، فإذا لم يكن قابلاً للتقييد كما في الانقسامات الثانوية - للمحذور الذي ذكرنا وتقدّم تفصيله - لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً؛ لأنّ حقيقة الإطلاق اللحاظي عبارة عن ملاحظة الشيء مرسلاً ومقروناً وواجداً لأية خصوصية كانت.

فلو لم يمكن لحاظ المتعلّق مقروناً بخصوصية لما يلزم من المحذور، فلحاظه مرسلاً بالمعنى الذي ذكرنا أيضاً لا يمكن؛ لعين ذلك الدليل؛ لأنّ لبّ الإطلاق اللحاظي هو لحاظ الشيء بحيث يكون موضوعاً ومتعلّقاً للحكم مقروناً بتلك الخصوصية أو مقروناً بنقيضها.

ولست أقول: بأنّه في الإطلاق يجب أن يلاحظ جميع الخصوصيات التي يمكن أن تتخصّص بها الطبيعة، التي تعلّق بها الأمر وصارت موضوعاً له تفصيلاً وبعناوينها الخاصّة.

بل أقول: لا مناص في باب الإطلاق اللحاظي ملاحظة الشيء متساوي الأقدام بالنسبة إلى جميع الحالات والخصوصيات، التي يطلق الحكم بالنسبة إليها بحيث قد يظهر ويأتي به في قالب التعبير بلفظ «سواء كان كذا أو كان كذا». وأنت خير: بأنّ الإطلاق بهذا المعنى يجتمع فيه محذور التقييد بقيد ومحذور التقييد بمقابله أيضاً.

وبعبارة أخرى: الإطلاق اللحاظي بالنسبة إلى كلّ قيد يكون في قوّة التقييد به وبمقابله، فلو كان محذور في التقييد بشيء وفي التقييد بمقابله يجتمع

كلا المحذورين في الإطلاق بالنسبة إلى ذلك الشيء وإلى مقابله.
وإذا تبين عدم إمكان الإطلاق والتقييد للحاظيين في هذا القسم من
الانقسامات، وقد تبين أن الملاك لا يمكن أن يكون مهملاً، بل إما أن يكون
مقيّداً أو مطلقاً، فلا بد من استيفائه بنتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد بجعل آخر
متّم للجعل الأول، وقد تقدّم تفصيل ذلك مفصّلاً.

فانحفاظ الخطاب بنتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد يكون في مورد يكون
الملاك مطلقاً أو مقيّداً، والملاك لا محالة يكون كذلك، ولكن لا يمكن التقييد
والإطلاق للحاظيين؛ لكون الحالة من الانقسامات الثانوية.

الثالث: أن يكون انحفاظ الخطاب في حالة وتقدير لأجل اقتضاء نفس
الخطاب ذلك التقدير وتلك الحالة، فيكون ذلك التقدير وتلك الحالة من
مقتضيات نفس الخطاب وآثاره، وذلك مثل فعل متعلّق الخطاب وتركه حيث لا
يمكن أن يكون انحفاظ الخطاب بالإطلاق أو التقييد للحاظيين بالنسبة إلى مثل
هذه الحالة، ولا بنتيجة الإطلاق أو بنتيجة التقييد؛ لأنّ كلّ ذلك بالنسبة إلى مثل
هذه الحالة غير ممكن، أمّا التقييد للحاظي فمن جهة أنّه بالنسبة إلى الفعل
والوجود يصير من قبيل تحصيل الحاصل، وبالنسبة إلى الترك يكون من قبيل
طلب النقيضين. هذا إذا كان الطلب أمراً.

وأما إن كان نهياً فبعبكس ما ذكرنا؛ أي يكون تقييد المتعلّق بالترك من
قبيل طلب الحاصل والتقييد بالفعل من قبيل طلب النقيضين.

وإطلاق المتعلّق بالإطلاق للحاظي بالنسبة إلى هاتين الحالتين مستلزم
لكلا المحذورين؛ أي يكون طلباً للحاصل وللنقيضين جميعاً؛ وذلك لما ذكرنا
من أنّ الإطلاق بالنسبة إلى قيد ومقابله في قوّة تقييديين ومستلزم للمحذور الذي
يترتّب على كلّ واحد منهما، فالإطلاق في المقام جامع لكلا المحذورين.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: عدم إمكان التقييد أو الإطلاق بهاتين الحالتين، ولو بجعلين - أي بنتيجة الإطلاق ونتيجة التقييد - وذلك من جهة أنّ امتناع التقييد والإطلاق في هذا المقام ليس من جهة امتناع لحاظيهما حتّى يتوصّل إليهما بجعل آخر، ويسمّى بنتيجة الإطلاق ونتيجة التقييد، بل من جهة أنّ التقييد تحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين والإطلاق مستلزم للجمع بين المحالين.

ومعلوم أنّ هذه الأمور من المحالات والممتنعات في حدّ نفسها، لا من ناحية عدم إمكان الجعل بجعل واحد، بل لا يمكن ولو كان بألف جعل.

فتحقّق: أنّ انحفاظ الخطاب في المقام - أي في القسم الثالث - لا يمكن أن يكون لا بالإطلاق والتقييد للحاظيين ولا بنتيجتهما، بل هاتين الحالتين حيث إنّهما من آثار الخطاب ولا يمكن وجود الأثر بدون وجود المؤثر حدوثاً وبقاءً - إذ أنّ الممكن كما أنّه محتاج إلى العلّة حدوثاً كذلك محتاج إليها بقاءً - فلا بدّ من وجود الخطاب حال وجودهما؛ لأنّ الامتثال عبارة عن الانبعاث عن بعث المولى، فكما أنّ فعلية الانبعاث تدريجية كذلك تكون فعلية البعث والعصيان عدم الانبعاث عن البعث، وإلا فلا معنى للعصيان؛ لأنّ العصيان، الذي يحكم العقل بقبحه واستحقاق فاعله للعقاب هو مخالفة الأمر الموجود، لا الأمر المعدوم.

والحاصل: أنّه لاشكّ في وجود الخطاب وانحفاظه في هاتين الحالتين. وأيضاً لاشكّ في أنّ انحفاظه عند هاتين الحالتين يكون من قبيل انحفاظ المؤثر حال وجود الأثر.

والفرق بين الانحفاظ في هذا القسم وبينه في القسمين الأوّلين من

جهتين:

الأولى: أن نسبة الخطاب في الأولين إلى تقادير الإطلاق والتقييد نسبة المعلول إلى العلة؛ لأن ذلك التقدير الملحوظ بالإطلاق أو التقييد للناظرين أو بنتيجة الإطلاق والتقييد أخذ في موضوع الخطاب، ومعلوم أن نسبة الموضوع بجميع أجزائه وخصوصياته إلى الحكم والخطاب نسبة العلة إلى المعلول في تقدّمه عليه وعدم إمكان انفكاكه عنه.

وأما نسبة الخطاب في هذا القسم إلى هذين التقديرين - أي فعل المتعلّق وتركه - نسبة العلة إلى معلولها؛ لما ذكرنا من أن هذين التقديرين من آثار الخطاب ومقتضياته.

الثانية: أن الخطاب في القسمين الأولين لا تعرّض له إلى ذلك التقدير، سواء كان من قيود الموضوع بمعنى المكلف، أو كان من قيود الموضوع بمعنى متعلّق المتعلّق.

والسرّ في ذلك: أن الموضوع بكلا المعنيين لابدّ وأن يفرض وجوده حتّى تصل النوبة إلى وجود الحكم وتحقّقه، فوجود الخطاب والحكم في الرتبة المتأخّرة عن وجود الموضوع، ولا يوجد إلّا بعد وجوده بجميع أجزائه وقيوده، فكيف يمكن أن يكون متعرّضاً لوجوده أو لعدمه؟! وذلك بخلاف القسم الثالث فإنّ الخطاب في هذا القسم متعرّض لهذين التقديرين، فإنّ الأمر يتعرّض لوجود فعل المتعلّق وترك تركه، والنهي يتعرّض لترك متعلّقه ويطرد فعله.

والحاصل: أن الخطاب - سواء كان وجوبياً أو تحريمياً - يقتضي إيجاد أحد التقديرين وهدم التقدير الآخر. غاية الأمر أن الأمر في الأمر والنهي يكون في كلّ واحد منهما بعكس الآخر، فالتقدير الذي يهدمه في الأمر - أي ترك المتعلّق - يقتضيه في النهي، والتقدير الذي يقتضيه في الأمر يهدمه في النهي، وهكذا الحال في طرف النهي.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن خطاب الأهم في ظرف عصيانه يكون انحفاظه من القسم الثالث؛ أي يكون انحفاظه من قبيل انحفاظ المؤثر في ظرف تأثيره، والعلة في ظرف وجود معلوله، والمقتضي في ظرف وجود ما يقتضيه. فخطاب الأهم يقتضي إيجاد متعلّقه وامتثاله وإطاعته، وأيضاً يقتضي ترك عصيانه وهدم عدم إطاعته.

وبعبارة أخرى: خطاب الأهم بمدلوله يقتضي هدم عصيانه، الذي هو من أجزاء موضوع المهم. فخطاب الأهم دائماً يطرد ويهدم ما هو من أجزاء موضوع المهم؛ أي عصيان الأهم. وأمّا خطاب المهم فلا تعرّض له؛ لا لعصيان الأهم ولا لعدمه؛ لأنّه موضوع له، والحكم لا يستدعي وجود موضوعه، بل بعدما وجد الموضوع يوجد الحكم ولا يتخلّف عنه. وكيف يقتضي وجود موضوعه وهو معدوم حين عدم موضوعه.

ومما ذكرنا ظهر لك: أنّ هذه المقدّمة هي عمدة مقدّمات الترتّب، بل ينبغي أن تسمّى بروح الترتّب؛ لأنّه بهذه يثبت أمران:

الأوّل: طولية الأمرين؛ لأنّ أمر الأهم مقدّم على عصيانه، لأنّه كما عرفت في رتبة علّته وعصيانه مقدّم على أمر المهم؛ لأنّه من أجزاء موضوعه، فأمر الأهم مقدّم على أمر المهم برتبتين.

الثاني: عدم مزاحمة أحدهما للآخر إذا كانا بهذا الشكل؛ وذلك لما ذكرنا من أنّ أمر الأهم يهدم موضوع الأمر بالمهمّ ويطرده، فلو عمل بمقتضاه لا يبقى مجال لمجيئه ووجوده حتّى يزاحم الأهمّ.

والأمر بالمهمّ يدعو إلى إيجاد متعلّقه بعد وجود موضوعه ولا تعرّض له لوجود موضوعه ولا لعدمه. ومزاحمته له إنّما هي فيما إذا كان له تعرّض إلى وجود شرط موضوعه وقد تقدّم أنّه لا يمكن ذلك.

وأيضاً ظهر ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى مثل هذين الخطابين محال أن يكون هو الجمع بين متعلّقيهما؛ لأنّ مقتضى أحدهما رفع موضوع الآخر وهدمه. فتبيّن أنّ هذه المقدّمة هي الأصل وأساس الترتّب، كما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته.

المقدّمة الخامسة

في تشخيص الموارد التي يلزم من تعلّق الخطابين بأمرين طلب الجمع بين متعلّقيهما، والموارد التي لا يلزم ذلك*.

فنقول: الشرائط التي يكون الخطاب منوطاً بوجودها: إمّا أن لا تكون قابلة لتلك الشرائط للتصرّف الشرعي رفعاً ووضعاً، وإمّا أن تكون قابلة لذلك؛ أعني التصرّف الشرعي رفعاً ووضعاً.

أما الأوّل: فلو كان هناك خطاب آخر متعلّق بأمر آخر فلا يمكن أن يكون رافعاً لموضوع الخطاب الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّ شرائط ذلك الخطاب أمور تكوينية غير قابلة للوضع والرفع التشريعي، فلو قال الشارع: «إذا انكسفت الشمس أو انخسف القمر صلّ كذا»، وكان هناك خطاب آخر بإكرام زيد مثلاً في تلك الساعة فهذا الخطاب لا يمكن أن يكون رافعاً لموضوع الخطاب الأوّل؛ لأنّ الكسوف والخسوف غير قابلين للوضع والرفع التشريعي، كما أنّهما لا يمكن للمكلّف رفعهما تكويناً أيضاً.

* - وإن شئت قلت في إثبات أنّ منشأ طلب الجمع هو إطلاق الخطابين لا مجرد فعليتهما، ثمّ إثبات أنّه لا بدّ من تقييد الإطّلاقين لو لم يكن أهمّ في البين، ومن تقييد إطلاق المهمّ لو كان في البين أهمّ، أو تقييد إطلاق الموضع منهما لو كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيقاً.

فمثل هذين الخطابين، اللذين أحدهما مطلق والآخر مشروط بشرط غير قابل للرفع التشريعي إن لم يكن تضاداً بين متعلقيهما في عالم الوجود وأمكن المكلف الجمع بينهما وجب، وإلا قيّد إطلاق كلّ واحد منهما بعدم إيجاد الآخر كما هو الشأن في باب تراحم الحكّمين إن لم يكن أهمّ في البين، وإلا تعيّن الأهمّ وسقط الخطاب الآخر بالمرّة كما يقول به منكر الترتّب، أو يقيّد إطلاقه بعضيان خطاب الأهمّ كما يقول به مثبت الترتّب.

وعلى كلّ حال: يلزم طلب الجمع من مثل هذين الخطابين، فلا بدّ وأن يعالج لو لم يمكن الجمع بالتخيير ولم يكن أهمّ في البين، أو بسقوط خطاب المهمّ رأساً أو بتقييده بعضيان الأهمّ إن كان أهمّ في البين.

وأما الثاني - أي ما كان قابلاً للرفع والوضع التشريعي - فإمّا أن يكون هناك خطاب آخر رافع لموضوع هذا الخطاب، الذي موضوعه قابل للرفع في عالم التشريع، أو لا يكون. هناك خطاب آخر رافع لموضوع هذا الخطاب. فإن لم يكن مثل هذا الخطاب فيكون حاله حال القسم الأوّل بعينه؛ لأنّ صرف إمكان الرفع لا أثر له ما لم يكن رفع في البين، فيكون أيضاً مفاد الخطابين طلب الجمع، فإن كان المكلف قادراً على الجمع وجب عليه، وإلا فالتخيير وإن كان أحدهما أهمّ. فسقوط أمر المهمّ أو تقييده بعضيان الأهمّ على القولين كما تقدّم. وبعبارة أخرى: مجرّد كون الموضوع قابلاً للرفع التشريعي لا أثر له في عدم طلب الجمع ما لم يكن الخطاب الآخر متعرّضاً لذلك، وهو واضح.

ثمّ إنّّه لو كان في كلا القسمين رفع الموضوع - بمعنى إعدام شرطه تكويناً - بيد المكلف، ولكن لم يكن للخطاب الآخر تعرّض لرفع الموضوع كما هو المفروض؛ لأنّه في القسم الأوّل حسب الفرض ليس قابلاً للتعرّض وفي القسم الثاني وإن كان قابلاً له لكن لا تعرّض حسب الفرض، فلو كان متعلقهما

مما لا يمكن للمكلف الجمع بينهما فيكون تكليفاً بالمحال، ولا يصح صدوره عن الحكيم بمجرد قدرة المكلف على إعدام موضوع أحدهما، وذلك من جهة عدم جواز التكليف بالمحال، ولو كان معلقاً على أمر يمكن رفعه وإعدامه.

فلو قال: «صلّ مطلقاً، سواء أزلت النجاسة عن المسجد أم لا»، و«إن دخلت المسجد أزل»، والمفروض أنّ الإزالة والصلاة مثلاً ضدّان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما فبمحض تعليق الإزالة على أمر يمكن عدم إيجاده، كدخول المسجد في المثال المفروض لا يرتفع محذور طلب الضدين وما هو المحال، أترى أنّه يجوز أن يقول: «إذا دخلت الدار فاجمع بين الضدين أو النقيضين مثلاً»؟!

والحاصل: أنّه لا فرق في نظر العقل وحكمه بقبح تكليف ما لا يطاق بين ما إذا كان التكليف مطلقاً، أو كان معلقاً على أمر يكون وجوده وعدمه تحت اختيار المكلف.

ومما ذكرنا ظهر: أنّ ما نسب إلى أستاذ جملة من أساتيدنا الميرزا الكبير الشيرازي رحمته من تصحيح الترتّب بأنّ عصيان الأهمّ الذي هو موضوع خطاب المهمّ تحت اختيار المكلف، فيمكن أن لا يعصي الأهمّ حتّى يقع في محذور لزوم امتثال الضدين والإتيان بالمحال ليس كما ينبغي.

بل كما أفاد شيخنا الأستاذ رحمته لا ينبغي أن يظنّ بصدور مثل هذا الكلام من ذلك الأستاذ العظيم الشأن، وذلك من جهة أنّه لو اعترفنا بأنّ مفاد الأمرين اللذين أحدهما مترتب على عصيان الآخر هو طلب الجمع بين متعلّقيهما، الذي لا يمكن ولا يقدر المكلف عليه، فطلب هذا المحال بصرف أنّه معلق على العصيان، الذي هو تحت الاختيار وجوداً وعدمًا لا يخرج عن كونه قبيحاً بحكم العقل، بل لا يمكن بناءً على ما رجّحنا من أنّ حقيقة الطلب والأمر هو البعث

نحو أحد طرفي الأمر المقدور، وإن جَوَّزَ أحد ارتكاب القبيح على الحكيم أو أنكر الحسن والقبح العقليين.

بل لا يصحّ هذا ولو قلنا بمقالة أبي هاشم بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتّى خطاباً؛ إذ أنّ هذا الكلام وإن كان فاسداً في نفسه لكنّه مع ذلك غير ما نحن فيه وغير ما نسب إلى ذلك الرجل العظيم، من جهة أنّ متعلّق ما نحن فيه من أوّل الأمر وحدوثاً غير مقدور، وأبو هاشم يقول بأنّ العجز الطارئ بسوء اختيار المكلف لا يضرّ ببقاء التكليف، فأين أحدهما من الآخر؟!

والمظنون: أنّ نظر السيّد الكبير إلى أنّه مادام أمر العصيان بيد المكلف واختياره - وهو موضوع لطلب المهمّ - فلا يلزم من اجتماع مثل هذين الطلبين طلب الجمع. وبعبارة أخرى: الجمع بين الطلبين غير طلب الجمع بين المتعلّقين. وأما إن كان هناك خطاب ناظر إلى رفع موضوع هذا الخطاب، الذي يمكن رفعه ووضعه في عالم التشريع فذلك الخطاب: إمّا أن يكون رافعاً لموضوع الآخر بصرف وجوده وفعليته أو رافعاً له بامتناله لا بصرف وجوده وفعليته.

فالأوّل كما أنّ موضوع وجوب الحجّ، الذي هو الاستطاعة يرتفع بصرف وجود الأمر بأداء الدين وفعليته ولو عصى ولم يمثل، وذلك فيما إذا لم يكن المال وافياً بأداء الدين والاستطاعة جميعاً، ففي هذا القسم لا يجتمع الطلبان والأمران ولا يصيران فعليين في زمان واحد، فضلاً عن أن يكون مفادهما الجمع بين متعلّقيهما، وذلك من جهة أنّ المفروض أنّه بوجود أحدهما يرتفع الآخر.

والثاني - وهو مورد بحث الترتّب - وهو أن يكون أحد الخطابين بامتناله رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، من دون أن يكون الخطاب الآخر رافعاً

لموضوعه، وإلا لو كان الخطاب الآخر أيضاً بامتناله رافعاً لموضوع هذا الخطاب، ومعناه تقييد إطلاق كل واحد من الخطابين بعدم امتثال الآخر حتى يكون الخطاب خطاباً تخييرياً فلا يستشكل فيه أحد. ومعلوم عدم طلب الجمع والمحالية في مثل ذلك الخطاب، بخلاف ما إذا كانت فعلية أحدهما مقيدة بعصيان الآخر ولكن كان الآخر مطلقاً.

ففيه خلاف عظيم، وقد عرفت أنه أيضاً مثل التقييد من الطرفين لا يوجب طلب الجمع بين متعلقي الأهم والمهم، حتى فيما إذا كان الإتيان بكليهما ممكناً، وذلك من جهة أن موضوع أحدهما عصيان الآخر، وفي مثل ذلك محال أن يكون طلباً للجمع*.

فروع فقهية تنطبق على الترتب

ثم إن هاهنا فروعاً فقهية لا بد ولا مناص للفقيه من الالتزام بها، وهي تنطبق تمام الانطباق على الترتب، فلو كان الترتب محالاً لما كان وجه للالتزام بها:

الأول: أنه لو حرم قصد الإقامة عليه بجهة من الجهات ولكنه عصى وقصد الإقامة وجب الصوم عليه؛ لأن موضوعه الحاضر أو المسافر الذي قصد الإقامة. فالتكليف بالصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة قصد الإقامة ومقيداً بعدم امتثال تلك الحرمة، والخطاب التحريمي المتعلق بقصد الإقامة مطلق غير

* - وبعبارة أخرى: كيف يعقل اقتضاؤهما لإيجاب الجمع، مع أن الجمع لا يكون مطلوباً، بحيث لو أمكن للمكلف الجمع بينهما لم يقع على صفة المطلوبة، بل لو قصد بكل منهما امتثال الأمر كان من التشريع المحرم.

مشروط بعدم الآخر، فهذا هو عين الترتب.

غاية الأمر أنه إن قلنا: إن قصد الإقامة قاطع لحكم السفر مع بقاء موضوعه يكون خطاب وجوب الصوم مترتباً على نفس عصيان النهي عن الإقامة. وإن قلنا: إنه قاطع للموضوع فخطاب وجوب الصوم مترتب على عنوان الحاضر، الذي هو معلول لعصيان النهي عن الإقامة. ولا فرق في كونه مترتباً على عصيان الخطاب الآخر بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة أو مع الواسطة، ومناطق الإمكان أو الامتناع فيهما واحد.

الثاني: ترتب وجوب إتمام الصلاة أيضاً على عصيان حرمة قصد الإقامة، والكلام فيه عيناً مثل الكلام في الصوم من جميع الجهات.

الثالث: أنه لو كان قصد الإقامة واجباً عليه بجهة من الجهات فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان خطاب وجوب قصد الإقامة، وهذا عين الترتب.

والحاصل: أنه في هذا القسم من الأمرين الفعليين في زمان واحد، اللذين يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان ذلك الأمر المطلق مع أن المكلف غير قادر على الجمع بينهما - لتضادهما في عالم الوجود، ولو بالنسبة إلى هذا المكلف - يكون أيضاً مثل ما إذا كان التقييد من الطرفين لم يرد الجمع بين المتعلقين حتى يكون تكليفاً بالمحال؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أن امتثال المهم متوقف على وجود أمره وفعليته، وهو متوقف على تحقق موضوعه، الذي هو عصيان الأهم، وعدم إتيان متعلقه والأمر بالأهم في تلك الرتبة - أي رتبة عصيان الأهم - ولو كان موجوداً ولكن لا دعوة له إلا إلى هدم موضوع المهم، وليست دعوته إلى إيجاد متعلقه مع حفظ هذا التقدير - أي عصيانه وعدم إتيان متعلقه - لأننا قلنا: إن انحفاظ الطلب في هذه الرتبة

وعلى هذا التقدير ليس بالإطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الإطلاق، بل باقتضاء ذاته قلب هذا التقدير وهدمه.

فحينئذٍ مثل هذين الأمرين محال أن يكون طلباً للجمع؛ ولذلك قلنا: إنّ المقدّمة الرابعة هي الأساس المهمّ في إثبات الترتّب، بل هي روح الترتّب بل لا مقدّمة للترتّب إلّا تلك المقدّمة؛ لأنّ باقي المقدّمات أمور واقعية، ومبان علمية - أي المقدّمة الثانية والثالثة - سواء قلنا بالترتّب أو لم نقل. وأمّا المقدّمة الأولى فهي أشبه بتحرير محلّ النزاع، كما أنّ الخامسة أشبه بالنتيجة من كونها مقدّمة. فالمقدّمة الرابعة هي التي عليها يبتني الترتّب، وحاصلها: أنّ أمر المهمّ لا يدعو إلى إيجاد متعلّقه إلّا في ظرف عدم الإتيان بالمأمور به في جانب الأهمّ، وعصيان أمره وأمر الأهمّ في ذلك الظرف لا يدعو إلّا إلى هدم موضوع المهمّ، فمحال أن يكون المطلوب فيهما الجمع بين المتعلّقين.

الثاني: البرهان المنطقي على عدم إرادة الجمع وعدم طلبه، وذلك بتشكيل قضية منفصلة مانعة الجمع، ومعلوم أنّ القضية المنفصلة المانعة الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين جمعاً وفي عالم الوجود، ولا شكّ في تنافي نسبة مطلوبية متعلّق المهمّ مع نسبة صدورية متعلّق الأهمّ إلى المأمور. وإن شئت عبّر عنها بالنسبة التلبّسية إلى الفاعل؛ أي المطلوب منه، وهو عبارة أخرى عن الامتثال، فينتج: أنّ امتثال الأهمّ مع مطلوبية المهمّ متنافيان، فيصحّ أن يقال: إنّ المكلف بهذين الأمرين المترتّب أحدهما على عصيان الآخر بطور القضية المنفصلة المانعة للجمع: إمّا ممثّل للأهمّ، وإمّا المهمّ مطلوب منه.

الثالث: الفروع الثلاثة المتقدّمة وما يشبهها في تضاعيف الفقه، التي لا مناص للفقيه من الالتزام بها مع أنّها تنطبق على الترتّب غاية الانطباق، ومعلوم أنّ الجمع ليس مطلوباً في تلك الفروع كما هو واضح.

إن قلت: إن الأمر في جانب المهم وإن كان مقيداً وليس في ظرف امتثال الأمر بالأهم إلا أن الأمر بالأهم مطلق وموجود في ظرف امتثال الأمر بالمهم ويدعو إلى إيجاد متعلقه، فيكون طلباً للجمع بين الضدين؛ لأنه لا معنى لطلب الجمع بين الضدين إلا كون أمرين في زمان واحد كل منهما متعلق بأحد الضدين، وليس منحصراً في أن يكون الطلب متعلقاً بعنوان الجمع بين الضدين، كأن يقول مثلاً: «أجمع بين الإزالة والصلاة في زمان واحد»، بل إذا كان طلبان فعليان في زمان واحد متعلقين بضدين فلازم مثل هذين الطلبين هو الجمع بين متعلقيهما.

قلنا: إن جواب هذا الإشكال ظهر ممّا تقدّم مفصلاً. وحاصله: أن أمر الأهم وإن كان موجوداً في ظرف فعلية أمر المهم - وهو ظرف عصيان الأهم - إلا أنه لا يدعو إلى إيجاد متعلقه مع حفظ هذا التقدير، بل دعوته تكون إلى هدم هذا التقدير وإعدام موضوع المهم، فمثل هذا الطلب كيف يمكن أن يكون المطلوب منه هو الجمع بين متعلقه ومتعلق الأمر بالمهم؟!

إن قلت: إن كل أمر مولوي نفسي ناشئ عن مصلحة ملزمة وملاك في متعلقه لابد وأن تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب بحكم العقل، والأحكام العقلية لا تخصّص.

فبناءً عليه لو خالف المكلف كلا الأمرين ولم يأت لا بالأهم ولا بالمهم استحقّ عقابين، مع أن العقاب لا يصحّ إلا على ترك الامتثال الممكن؛ لقبح عقاب العاجز، وهاهنا امتثال الأمرين غير ممكن؛ لأن المفروض أنهما ضدّين، فكيف يجوز العقاب على تركهما مع أن فعلهما ليس بمقدور له.

قلنا أولاً نجيب بالنقض: وهو أن في الواجب الكفائي وباب تعاقب الأيادي على المال المغصوب لو خالف الكل - بمعنى أنه لم يأت بالمكلف به

جميع المكلفين في الواجب الكفائي ولم يرد المغضوب أحد منهم - عوقبوا كلهم، مع أن جميعهم لا يمكن لهم الامتثال جمعاً؛ لعدم قابلية المأمور به لتعدد الامتثال، فليس تعدد العقاب منوطاً بتعدد الامتثال وإمكان الجمع بين امتثالات متعددة.

وثانياً بالحل: وهو أنه تلاحظ القدرة على الامتثال بالنسبة إلى كل تكليف مع قطع النظر عن سائر التكاليف المتوجّهة إليه، ولا شك في أن المكلف هاهنا قادر على امتثال كل واحد من التكليفين مع قطع النظر عن توجه التكليف الآخر إليه.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته.

ولكنه عجيب؛ لأنه بالنسبة إلى جميع الأوامر المتعلقة بالأضداد عرضاً أيضاً يمكن امتثال كل واحد منها في حدّ نفسه، ومع قطع النظر عن سائر التكاليف فهل يرضى أحد بأن يقول بجواز تعدد العقاب على ترك الأوامر المتعلقة بالأضداد عرضاً وعدم قبحه؟

فالأحسن أن يقال: حيث إن المطلوب بهذين الأمرين على هذا الشكل ليس هو الجمع بين متعلّقيهما، بل كما ذكرنا قضية منفصلة مانعة الجمع، بأنه إما هدم موضوع المهمّ أو امتثاله فلا يحتاج في استحقاق العقاب إلى إمكان امتثال الجمع بين المتعلّقين؛ لأنّ الجمع ليس مطلوباً؛ لا بعنوان الجمع ولا من باب كونه لازم اجتماع الأمرين المتعلّقين بالضدين في زمان واحد، كما في الأمرين العرضيين؛ حيث إنّ لازمهما هو الجمع بين المتعلّقين في عالم الامتثال.

وبعبارة أخرى: لو ألقي إلى المكلف مثل هذه القضية المنفصلة المانعة الجمع لا مانع لديه من امتثال مثل هذه القضية؛ لأنّ الأمر لم يطلب الجمع حتّى يكون محالاً وتكليفاً بما لا يطاق، فالعقاب على مخالفة مثل هذين التكليفين

ولو كان متعلقاً بضدين لا مانع منه .

وأعجب من ذلك : أنَّ شيخنا الأستاذ رحمته أفاد بأنَّه على فرض تسليم أنَّ العقاب على الجمع لا على عصيان كلِّ واحد منهما في حدِّ نفسه لابدَّ أن يكون العقاب على الجمع في الترك لا على الجمع في الفعل ؛ لأنَّ الجمع في الفعل لا عقاب عليه . فعدم إمكان الجمع في الفعل لا أثر له ، وما له الأثر هو الجمع في الترك وهو ممكن .

وذلك من جهة أنَّ الإشكال في أنَّ حقيقة العصيان عبارة عن عدم امتثال أمر فيما إذا كان امتثاله ممكناً ، وإلاَّ يلزم كون العقاب على ترك ما يكون عاجزاً عن فعله وهو قبيح . فالمدعي يقول : حيث إنَّ امتثال كلا الأمرين لا يمكن ؛ لأنَّهما ضدَّين فالعقاب على تركهما قبيح ، ولا يمكن الجواب عنهما إلاَّ بما ذكرنا .

ثمَّ إنَّه بناءً على ما ذكرنا من إمكان الأمر الترتبي بالشكل الذي تقدَّم تفصيله ، فصرف إمكانه يكفي في ثبوته ، ولا يحتاج إثباته إلى دليل آخر عدا إمكانه وعدم لزوم التكليف بما لا يطاق ، وذلك من جهة ما بيَّنا من تمامية الملاك في كلا المتزاحمين ، وإنَّما يقيد إطلاق الأمر بالمهمِّ بعصيان الأهمِّ بواسطة عدم القدرة على الجمع بينهما ، وإلاَّ لو كان يقدر على الجمع مثلاً بين الإزالة والصلاة لكان عليه إتيانهما جميعاً بدون تقييد كلِّ واحد منهما .

وبعبارة أخرى : إطلاقات الأدلَّة كاشفة عن وجود الملاك في متعلقات الأوامر مطلقاً ، وبيَّنا أنَّ القدرة العقلية غير دخيلة في الملاك أصلاً ، فلو كان قادراً على الجمع لوجب ، ولكن المفروض أنَّ المكلف عاجز عن الجمع والخطاب مشروط بالقدرة ، فلا يمكن أن يكون الخطاب فيهما مطلقاً ؛ لأنَّ لازمه الجمع وهو غير ممكن .

فلا بدّ إمّا من تقييد كليهما فينتج نتيجة التخيير، وذلك فيما إذا لم يكن لأحدهما مرجح في البين، أو تقييد خصوص المرجوح فيما إذا كان وهذا الأخير هو الترتّب. فنفس إطلاقات الأدلّة الأولى بضميمة إمكان الأمر الترتّبي وعدم لزوم محذور منه كافٍ في إثباته.

تنبيهات الترتّب

ثم إنّ شيخنا الأستاذ رحمته ذكر تنبيهات للترتّب، نذكرها هاهنا:

التنبيه الأول

في عدم صحّة الترتّب فيما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة العقلية والآخر بالقدرة الشرعية، كما إذا كان عنده مقدار من الماء يكفي إمّا للوضوء وإمّا لرفع العطش عمّن هو مشرف على الهلاك بواسطة العطش، أو يدور الأمر بين صرفه في الوضوء أو إعطائه للعيال الواجب النفقة.

فبناءً على أنّ الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية - أي بالتمكّن من الماء - المستفاد هذا الاشتراط من اشتراط التيمّم بفقدان الماء وعدم التمكن منه بقرينة المقابلة وأنّ التفصيل قاطع للشركة فلا يجوز فيه الترتّب، وإن يكون الأمر بالوضوء مقيداً بعصيان أمر الراجح؛ أي الأمر بإعطاء الماء للعطشان المشرف على الهلاك، أو للعيال الواجب النفقة؛ لأنّهما مشروطان بالقدرة العقلية والوضوء مشروط بالقدرة الشرعية على الفرض، وقد تقدّم أنّ المشروط بالقدرة العقلية مقدّم على المشروط بالقدرة الشرعية.

والسرّ في عدم مجيء الترتّب في هذا القسم هو أنّ الوضوء مثلاً يكون

غير مقدور شرعاً؛ لأنَّ الممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً، فلا يبقى للوضوء ملاك ومصلحة بعد تراحمه مع الواجب المطلق المشروط بالقدرة العقلية، فإذا لم يكن له ملاك ومصلحة فعصيان ذلك الأمر لا يفيد ولا يحدث فيه مصلحة وملاك. وقد عرفت أنَّ الأمر الترتيبي لا يتعلّق بشيء إلا بعد تمامية الملاك فيه.

وبعبارة أخرى: الأمر المشروط بالقدرة العقلية كالأمر بإعطاء المال للعيال الواجب النفقة لا يبقى قدرة لما هو المشروط بالقدرة الشرعية، وحيث إنَّ القدرة الشرعية دخيلة في الملاك فإذا ذهب بالقدرة يذهب بالملاك أيضاً بصرف فعلية الأمر لا بامتناله.

ففي ظرف عصيان ذلك الأمر المشروط بالقدرة العقلية أيضاً لا ملاك لما هو المشروط بالقدرة الشرعية، فلا يمكن تعلّق أمر به؛ لامتناع وجود الأمر بدونه ولو كان ترتيبياً.

فلو اعترف شخص بأنَّ الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية فليس له أن يفتي بصحّة الوضوء إذا عصى وجوب إعطاء الماء إلى من هو مشرف على الهلاك من العطش، أو عصى إعطاء المال للعيال الواجب النفقة وتوضأً لا بالأمر الترتيبي ولا بالملاك؛ ولذا لم يفت الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله وهكذا السيّد الكبير الميرزا الشيرازي رحمته الله بصحّة الوضوء في الفرض، وليس هذا إلا من جهة ما قلنا من عدم مجيء الترتيب في مثل المقام وعدم وجود الملاك فيه.

التنبيه الثاني

عدم صحّة الترتيب في مسألة الجهر والإخفات، بأن يكون الجهر واجباً مطلقاً في الصلوات الجهرية ويكون الإخفات واجباً على تقدير عصيان خطاب الجهر، وهكذا الإخفات واجباً مطلقاً في الصلوات الإخفائية وعلى تقدير

عصيان هذا الخطاب يكون الجهر أو الإخفات واجباً، وذلك لوجوه:
 الأول: لما تقدّم من أنّه لو كان التضادّ بين المتعلّقين دائماً؛ بحيث
 لا يمكن الاتيان بكلا المتعلّقين معاً دائماً فالدليلان الدالّان على وجوب كلا
 الأمرين يكونان متعارضين ويجب أن يعامل معهما معاملة تعارض الدليلين،
 وذلك من جهة أنّ تشريع الحكمين اللذين لا يمكن اجتماعهما في عالم الوجود
 دائماً لغو، بل لابدّ من تشريع التخيير بينهما لو كان فيهما الملاك وكانا متساويين
 من هذه الجهة.

وأما لو كان ملاك أحدهما أهمّ فلا بدّ وأن يجعل الحكم على طبق الملاك
 الأهمّ، وإلّا لو جعل على طبق الملاك غير الأهمّ يلزم ترجيح المرجوح على
 الراجح، ولو جعل التخيير تلزم التسوية بين الراجح والمرجوح، ولو لم يجعل
 حكم أصلاً لزم تفويت كلا الملاكين. ومعلوم أنّ هذه الثلاثة كلّها قبيحة عقلاً،
 فيتعيّن الأوّل؛ أيّ الجعل على طبق الملاك الأهمّ.

فلو كان مفاد كلّ واحد من ذينك الدليلين، اللذين بين متعلّقيهما تضادّ؛
 بمعنى عدم إمكان اجتماعهما في عالم الوجود دائماً وجوب متعلّقيهما مطلقاً، فلا
 محالة يكون مثل هذين الدليلين متعارضين؛ لعدم إمكان جعل مفادهما؛ للزوم
 اللغوية.

فيكون مثل هذا الجعل، الذي لا يمكن دائماً إلّا امتثال أحدهما قبيحاً على
 الحكيم، بل كما ذكرنا لو كان الملاك في كليهما وكان فيهما متساويين فلا بدّ وأن
 يجعل التخيير، وإلّا لو كان أحدهما أهمّ فلا بدّ وأن يجعل على طبق ذاك الأهمّ.
 إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ لا شكّ في أنّ التضادّ بين الجهر والإخفات في
 القراءة دائمي، فإذا دلّ دليل على وجوب الجهر في القراءة مطلقاً، ودلّ دليل
 آخر على وجوب الإخفات فيها فيكونان متعارضين. فلو أحرزنا فيهما الملاك

وكان متساوياً فيهما فلا بدّ من جعل التخيير بينهما، وإن كان أحدهما أهمّ فلا بدّ من الجعل على طبق الأهمّ، فيكون من باب تزاحم الملاكين لا تزاحم الحكمين، والترتب لا يجري إلّا في مورد تزاحم الحكمين.

وبعبارة أخرى: في مورد تزاحم الحكمين - أي بعد الفراغ عن جعلهما وعدم لزوم محذور من قبل جعلهما من اللغوية وغيرها - فإن كانا متساويين من ناحية الملاك فيقيّد إطلاق كلّ واحد منهما بعدم الآخر فينتج نتيجة التخيير، وإن كان أحدهما أهمّ فيقيّد إطلاق المهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ. وأمّا فيما نحن فيه فلا يمكن جعل حكمين؛ للزوم اللغوية، فليس مورداً للخطاب الترتبي أصلاً.

إن قلت: أيّ مانع من أن يكون خطاب وجوب الجهر مثلاً في الصلوات الجهرية مطلقاً؛ لكون مصلحة الجهر في نظر الشارع أهمّ، وهكذا خطاب وجوب الإخفات في الصلوات الإخفائية، ويكون خطاب وجوب الإخفات في الصلوات الجهرية وخطاب وجوب الجهر في الصلوات الإخفائية مقيّداً بعضيαν ذلك الخطاب المطلق الأهمّ من جهة حدوث المصلحة في حال عصيان خطاب الأهمّ. أو كونه ذا مصلحة من أوّل الأمر، ولكن لم يجعل وجوبه في عرض الأهمّ؛ لعدم قدرة المكلف على الجمع وإدراك كلا الملاكين، وعدم كون مصلحته بمقدار مصلحة الأهمّ، لا أنّه هناك خطابان مطلقان مفاد أحدهما لزوم الجهر في القراءة، ومفاد الآخر وجوب الإخفات فيها حتّى يقال بأنّ هذين الخطابين متعارضان؛ لعدم إمكان جعلهما؛ للزوم اللغوية، وهو على الحكيم قبيح ومحال. قلنا: بعدما علمنا أنّ ما هو المجمعول صلاة واحدة في كلّ يوم، وتلك الصلاة: إمّا جهرية وإمّا إخفائية، وليس المجمعول كليهما في صلاة واحدة في يوم واحد فالدليلان على فرض وجودهما يكونان متعارضين. نعم، لو علمنا بجعل ترتبي بأنّ يصرّح بأنّه «اجهر في صلاتك، وإن لم تجهر فاخفت» مثلاً يمكن مثل

هذا الجعل في حدّ نفسه لولا الموانع الآخر، التي سنذكرها إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنّ الجهر والإخفات في القراءة من الضدين اللذين لا ثالث لهما، أو هما من قبيل العدم والملكة إذا قلنا بأنّ الإخفات عبارة عن عدم ارتفاع الصوت بحيث يسمع. وعلى كلّ حال: عدم أحدهما إمّا عين الآخر أو ملازم لوجود الآخر، وفي مثل هذا لا يمكن الترتّب بحيث يكون عدم أحدهما شرطاً وموضوعاً للأمر بالآخر؛ لأنّ في ذلك الظرف يكون الآخر حاصلًا؛ لما ذكرنا من الملازمة، فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

وأما توهم أنّ إيجاد القراءة الجهرية مع القراءة الإخفائية ليس من الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل لهما ثالث؛ وهو عدم إيجاد القراءة أصلاً، فهو خلاف الفرض؛ لأنّ وجوب القراءة في الصلاة معلوم وليس مشروطاً بشرط، وإنّما الكلام في الجهر بها والإخفات كذلك.

وبعبارة أخرى: القراءة المفروضة الوجود - لقوله عليه السلام: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»^(١) - تعلّق الأمر بالجهر أو الإخفات فيها، ومعلوم أنّ عدم أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما في القراءة ملازم لوجود الآخر أو عينه كما ذكرنا.

الثالث: أنّه لا بدّ وأن يؤخذ الجهل في موضوع المهم؛ لأنّ العالم بوجوب الجهر مثلاً في الصلوات الجهرية لا يكفي في حقّه الإخفات بل تكون صلاته باطلة، والالتفات إلى الموضوع شرط في فعلية الحكم وتنجزه. وأمّا لو لم يكن قابلاً للالتفات كما فيما نحن فيه - لأنّه يلزم من وجوده عدمه - فلا يمكن فعلية مثل هذا الأمر وليس قابلاً للداعوية ويكون كأخذ النسيان في موضوع الحكم.

١ - مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، کتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١،

كما سيجيء مفصلاً إن شاء الله تعالى في باب الاشتغال.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته تقريباً آخر في بيان عدم إمكان الالتفات إلى الموضوع، وهو أنه لا شك في أن أمر المهم في باب الترتب مشروط بعصيان الأهم، والعصيان لا يتحقق إلا بعد وصول التكليف إلى المكلف، وهو منافي للجهل؛ لأن المراد من الجهل عدم وصول التكليف إلى المكلف ولو كان عن تقصير، فبدون الوصول لاعتصيان، ومعه لاجهل. فمن الالتفات إلى أحد الجزأين يلزم ارتفاع الآخر؛ لأن الموضوع مركب من جزأين متنافيين؛ وهما عصيان أمر الأهم والجهل به.

إن قلت: إن الجاهل المقصر في حكم العاقد؛ بمعنى أن التكليف ينتج عنه عليه؛ ولذلك يعاقب على فعل المحرمات وترك الواجبات، ولو كان جاهلاً إذا كان جهله عن تقصير. وإذا كان التكليف منجزاً عليه حتى في حال جهله فيكون تركه عصيانياً؛ لأنه لا نعي من العصيان إلا مخالفة التكليف المنجز، فلا تنافي بين العصيان والجهل حتى يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر.

قلنا: إن التكليف المجهول لا يمكن أن يكون منجزاً مع كونه مجهولاً. وأما العقاب فهو على ترك التعلم عند أدائه إلى مخالفة الواقع، وذلك من جهة أن التعلم عند شيخنا الأستاذ رحمته واجب نفسي عن ملاك نفس الواقع، ويكون من قبيل متمم الجعل، وتفصيله في محله.

والحاصل: أن تنجز التكليف عند شيخنا الأستاذ رحمته الذي يكون تركه ومخالفته عصيانياً يكون: إما بالعلم التفصيلي أو بالأمانة المعتبرة أو بالأصل المعتبر، ولو كان أصلاً غير تنزيلي أو بالعلم الإجمالي.

فبناءً على هذا: تكون أصالة الاحتياط في الشبهة الموضوعية في باب الفروج والدماء، أو في الشبهة التحريمية الحكيمة، كما عند الأخباريين لو قلنا

في الضدّ ٥٠٩

به أيضاً منجزة للتكليف وتكون مخالفة التكليف الواقعي مع قيام أصالة الاحتياط على لزوم مراعاته عصيانياً.

فهو يُوقِلُ يقول: إنَّ مخالفة التكليف الواقعي؛ بمعنى ترك الواجب الواقعي وفعل الحرام الواقعي ليس عصيانياً في موردين:

أحدهما: في كل مورد تجري البراءة فيه، سواء كان من الشبهات الحكمية أو الموضوعية.

ثانيهما: الشبهات البدوية قبل الفحص، فإنّه وإن كان يعاقب في هذا الظرف على مخالفة الواقع إلاّ أنّ تلك المخالفة ليست بعصيان بل العقاب على ترك التعلّم كما ذكرنا.

وفيه: أنّ احتمال التكليف منجز قبل الفحص بحكم العقل، فتكون مخالفته عصيانياً.

فظهر من مجموع ما ذكرنا: أنّ تصحيح عمل من أخفت في الصلوات الجهرية أو جهر في الصلوات الإخفائية، مع كونه معاقباً على ترك الجهر في الجهرية والإخفات في الإخفائية بالترتب، كما ذهب إليه كاشف الغطاء - رضوان الله تعالى عليه -^(١) ليس كما ينبغي.

التنبية الثالث

في أنّ الترتّب كما أنّه يجري في المضيقين - بناءً على إمكانه كما أثبتناه ورفعنا عنه المحاذير المتوهّمة - كإنقاذ الغريقين، اللذين لو أنقذ هذا يغرق ذاك وبالعكس. كذلك يجري فيما إذا كان المهمّ موسّعاً، فلو احتاجت صحّة العبادة إلى الأمر وكان في أوّل الوقت مثلاً دخل المسجد للصلاة فرأى نجاسة فيه

١ - كشف الغطاء: ٢٧.

فوجوب إزالة النجاسة من حيث إنه مضيّق مقدّم على وجوب الصلاة؛ لأنّه موسّع، كما تقدّم في مرجّحات باب التراحم.

فحينئذٍ لو قلنا بصحّة الترتّب وإمكانه تكون الصلاة أيضاً مأموراً بها في ظرف عصيان الإزالة، فلو قلنا باحتياج صحّة العبادة إلى الأمر وعدم كفاية الملاك لكان لها الأمر الترتّبي أيضاً.

نعم، بناءً على مقالة المحقّق الثاني^(١) من أنّ الطبيعة في الواجب الموسّع مقدورة ولو ببعض وجوداتها؛ وهي الأفراد الطولية التي لا تراحم المضيّق، وهذا المقدار من مقدوريّتها كافٍ في تعلّق الأمر بها.

وحينئذٍ انطباق الطبيعة المأمور بها على ذلك الفرد قهري والإجزاء عقلي، فلا يحتاج إلى الأمر الترتّبي. بل لو قلنا بمحالية الأمر الترتّبي أيضاً يكفي في صحّتها الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة. وقد تقدّم جواب ذلك مفصّلاً وأنّ متعلّق الأمر لا محالة يتقيّد بالقدرة؛ إمّا من جهة حكم العقل، أو من جهة اقتضاء نفس الخطاب.

وعلى كلّ حال: لا تنطبق الطبيعة المقيّدة بالقدرة على الفرد غير المقدور؛ لأنّ واجد القيد لا ينطبق على فاقده، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، هذا. مضافاً إلى أنّه بناءً على إنكار الواجب المعلّق الطبيعة غير مقدورة بجميع أفرادها الطولية أيضاً في ذلك الزمان؛ أي زمان المزاحمة مع الأهمّ.

التنبيه الرابع

في أنّه ربّما يستشكل في جريان الخطاب الترتّبي فيما إذا كان متعلّق الأمر المترتّب والمترتّب عليه تدريجيّ الوجود باستلزامه للشرط المتأخّر،

الذي أثبتنا محاليتة وعدم إمكانه.

بيان ذلك : أنَّ الأمرين الطولين : إمَّا أن يكون متعلّق كليهما تدريجياً ، أو يكون متعلّق كليهما آنياً وليس له البقاء ، أو يكونان مختلفين . ويجري الترتّب في ثلاثة شقوق من هذه الشقوق الأربعة بناءً على إمكانه وعدم كونه تكليفاً بما لا يطاق ، ولا يرد هذا الإشكال - أي فيما إذا كان كلاهما آنياً أو كان أحدهما كذلك - وذلك من جهة أنّه لو كان كلاهما آنيين فعصيان الأهمّ منهما موضوع لفعلية المهمّ ، وقد ذكرنا في بعض مقدّمات الترتّب مقارنتهما واتحادهما بحسب الزمان ، فلا يلزم محذور الشرط المتأخّر .

ولو كان المهمّ آنياً فالشرط هو عصيان الأهمّ في الآن الأوّل المقارن لفعلية المهمّ كما تقدّم ، فلا يلزم أيضاً ذلك المحذور .

ولو كان الأهمّ آنياً دون المهمّ فعصيان الأهمّ في ذلك الآن المقارن لفعلية المهمّ فيه شرط لها ، وبعد ذلك الآن يسقط أمر الأهمّ ويصير وجوب المهمّ بلا مزاحم . وهذا فيما إذا لم يكن الأهمّ واجباً موسّعاً - أي له بقاء واستمرار - وإلاّ لو كان كذلك فعصيانه في الآن الأوّل المتعقّب بعصياناته في جميع أزمنة امتثال المهمّ شرط لفعلية وجوب المهمّ ، فيجري الإشكال الذي ذكرناه في القسم الرابع ، وهو ما إذا كان كلاهما تدريجيين .

وحاصل الإشكال : أنَّ عصيان الأهمّ في الآن الأوّل ، الذي يكون أقلّ من زمان امتثال المهمّ لا يكفي في فعلية المهمّ ؛ لأنّه في أيّ وقت له أن يرجع إلى الأهمّ ويعدم موضوع المهمّ . وبقاء أمر المهمّ إلى آخر زمان امتثاله منوط ببقاء موضوعه - وهو عصيانه للأهمّ - فلا بدّ وأن يكون موضوعه عصيان الأهمّ في جميع أزمنة امتثال المهمّ موجوداً . ففعلية وجوب المهمّ في أوّل أزمنة امتثاله منوط بعصيان الأهمّ ، حتّى في آخر أزمنة امتثال المهمّ ، وهذا هو الشرط

المتأخر، لو كان الشرط هو نفس العصيان المتأخر كما هو مقتضى تقييد إطلاق الأمر بالمهمّ وكون الواجب المهمّ ارتباطياً.

إن قلت: لِمَ لا يكون الشرط هو العصيان في الآن الأول المتعقّب بعصيانات الأهمّ في جميع أزمنة امتثال المهمّ حتّى لا يلزم هذا المحذور؟ قلت: هذا الفرض وإن كان يرتفع به محذور الشرط المتأخر ولكنه يحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، ولا يكفي في إثبات كون التعقّب شرطاً حكم العقل بارتفاع محذور الأمر الترتيبي بتقييد إطلاقه بعصيان أمر الأهمّ.

نعم، لو كان دليل بالخصوص في المقام مثلاً بـ «أنك إن لم تزل النجاسة عن المسجد فصلّ» لكان من الممكن أن يقال - صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية - بدلالة الاقتضاء: إنّ الشرط هو العصيان المتعقّب بعصيانات الإزالة مثلاً في جميع أزمنة الصلاة، ولكنه ليس في المقام إلا إطلاقات الأدلّة التي تشمل مورد تراحم المتعلّقين.

وأنت خبير: بأنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالأمر الترتيبي، بل يرد على كلّ أمر يكون متعلّقه تدريجي الوجود، وذلك من جهة أنّ فعلية التكليف بالجزء الأول من الواجب الارتباطي منوط بوجود القدرة على المجموع حتّى على الجزء الأخير، فلو كانت القدرة المتأخّرة بوجودها الخارجي شرطاً لفعلية التكليف في الزمان المتقدم يلزم منه الشرط المتأخر وهو محال.

فلا مناص من كون عنوان التعقّب شرطاً حتّى تكون القدرة على الجزء الأول المتعقّب بالقدرة على الأجزاء المتأخّرة شرطاً حاصلاً بالفعل؛ كي يرتفع محذور الشرط المتأخر.

فيجب الالتزام لدفع هذا المحذور بشرطية عنوان التعقّب في جميع الواجبات التدريجية، سواء قلنا بالترتّب أم لم نقل، وذلك من جهة اشتراط كلّ

تكليف بالقدرة؛ إما من جهة اقتضاء ذات الأمر ذلك، وإما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز. فاشتراط كلّ تكليف تدريجي بعنوان التعقّب من جهة تحصيل القدرة الفعلية في أوّل زمان الواجب؛ لأنّ القدرة على إتيان الجزء الأوّل المتعقّب بالقدرة على سائر الأجزاء بالفعل موجودة في أوّل زمان الامتثال للواجب التدريجي، وفي الأمر الترتيبي اشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ ليس إلّا من جهة القدرة؛ لعجز المكلف عن إتيان المهمّ في غير هذا التقدير.

فاشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ في آن أوّل امتثال المهمّ المتعقّب بعصيانه في جميع أزمنة امتثال المهمّ ليس شيئاً غير ما هو الذي يكون في جميع الواجبات التدريجية؛ أي فعلية القدرة بواسطة الاشتراط بعنوان التعقّب، وهذا لا بدّ منه في جميع الواجبات التدريجية.

ثمّ إنّ بعد الشروع في المهمّ في ظرف عصيان الأهمّ في أوّل أزمنة امتثال المهمّ ربّما يوجد موضوع حكم آخر في طرف المهمّ يزاحم الأهمّ؛ لمساواته معه أو لرجحانه عليه.

فلو كان مساوياً له في الملاك أو من جهة أخرى فيكون المكلف مخيراً بين الاشتغال بالمهمّ، وبين رفع اليد عنه والاشتغال بالأهمّ. ولو كان راجحاً يتعيّن عليه الاشتغال بما كان مهماً والآن صار أهماً، فينقلب موضوع الترتّب في هذا الفرض، فيكون وجوب الاشتغال بما كان أهماً مترتباً على عصيان خطاب ما كان مهماً، وذلك مثل الصلاة في الوقت الموسّع مع الإزالة، التي تكون واجباً فورياً. فتكون الإزالة مقدّمة لأجل فوريتها وتضيّقه عليها، فيكون وجوب الصلاة مشروطاً بعصيان الإزالة.

ولكنّه بعد الشروع فيها يتحقّق موضوع حكم آخر؛ وهو حرمة الإبطال، فيزاحم هذا الحكم وجوب الإزالة؛ لأنّه كما يكون وجوب الإزالة مضيّقاً وفورياً

كذلك تكون حرمة الإبطال ووجوب الاستمرار في الصلاة أيضاً مضيّقاً وفورياً، فلا رجحان لأحدهما على الآخر من هذه الجهة - أي من جهة التوسعة والتضييق - فلا بدّ من الرجوع إلى ملاكهما وأنّ أيّهما أهمّ فيقدّم، أو هما متساويان من هذه الجهة أيضاً فيكون الحكم التخيير.

ولذلك ربّما ينعكس الأمر من حيث الترتّب حدوثاً وبقاءً، فمن حيث الحدوث مثلاً تكون الصلاة مترتبة على عصيان الإزالة، ومن حيث البقاء تكون الإزالة مترتبة على عصيان حرمة الإبطال إذا كان أهمّ ملاكاً من الإزالة بعد أن كان كلاهما فوريين ومضيّقين.

ثم إنّ هاهنا فرعاً زعم صاحب «الفصول» رحمه الله جريان الترتّب فيه، وهو أنّه لو كان هناك ماء مباح له التصرف فيه، ولكنه في إناء يكون استعماله حراماً؛ إمّا من جهة كون الإناء مغسوباً، أو من جهة أنّه من ذهب أو فضة فيكون وجوب الوضوء مشروطاً بعصيان النهي عن الاستعمال، كما أنّ وجوب الصلاة بناءً على صحّة الترتّب وإمكانه مشروط بعصيان أمر الإزالة، فيكون الوضوء صحيحاً حتّى بناءً على احتياج العبادة إلى الأمر.

ولكن هذا الزعم ليس بصحيح؛ لأنّ المتوضّئ من مثل ذلك الإناء مع الانحصار إن اغترف غرفة كافية لتمام الوضوء فوضوؤه صحيح لا إشكال فيه؛ لأنّه بعد عصيان بالاغتراف بمثل تلك الغرفة صار واجداً للماء وحصل موضوع الوضوء.

وأما لو احتاج الوضوء إلى اغترافات متعدّدة فبعد الاغتراف الأوّل لا يصير واجداً للماء؛ إذ الممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً؛ لأنّ الاغترافات المتأخّرة كلّها أيضاً محرّمة.

فبناءً على اشتراط الوضوء بالقدرّة الشرعية كما تقدّم وجهه عند

الاغتراف الأول لا ملاك له ؛ لأن القدرة الشرعية دخيلة في الملاك ولا قدرة فلا ملاك ، فلا أمر ، فلا ترتب ؛ لأن الأمر الترتبي لا يكون إلا بعد وجود الملاك في متعلقه .

ولايقاس ما نحن فيه بالصلاة والإزالة ؛ لأن الصلاة ليست مشروطة بالقدرة الشرعية والملاك فيها موجود ، وعدم الأمر المطلق لعدم القدرة . فإذا تصوّرنا وجود القدرة بشرط عصيان الأهم فقهاً يكون الأمر بهذا الشرط - أي الأمر الترتبي - موجوداً ، وأما فيما نحن فيه فحيث إنه لا قدرة شرعاً فلا ملاك حتى نقول بالأمر الترتبي .

وأما لو كان استعمال الكأس والإناء جائزاً من جهة تخليص مائه فيما إذا كان الماء ملكاً له ، ولم يكن وجوده في الإناء بسوء اختياره بل كان قد غصبه صاحب الإناء مثلاً أو صبه فيه جهلاً بالموضوع أو غفلة فخارج عن الفرض ، ويكون الموضوع صحيحاً بلا ريب ، ولا يحتاج إلى أمر ترتبي أصلاً .

التنبيه الخامس

في أن الترتب لا يجري في المتزاحمين الطولين بحسب الزمان ، وذلك كوجوب القيام في الركعة الأولى وفي الثانية مثلاً .

والسر في ذلك بعد ما بيننا سابقاً ؛ أن المتزاحمين الطولين بحسب الزمان إن لم يكن أحدهما أهم فلا يحكم العقل بالتخير بل يعين صرف القدرة في الأول ؛ لأن الخطاب بالنسبة إلى الأول فعلي والقدرة موجودة وليس مانع عقلي أو شرعي في البين ، فقهاً يكون امتثال الخطاب الأول موجباً لعجز المكلف عن امتثال الخطاب الثاني كما هو المفروض ، وأنه لا يقدر على الجمع بينهما ، بل

ليس له إلا القدرة على امتثال أحدهما لا بعينه* .

وإن كان الثاني أهمّ فالعقل أو الشرع بناءً على ما تقدّم من باب متمّم الجعل يحكم بحفظ القدرة للواجب الأهمّ المتأخّر زمان امتثاله عن زمان امتثال الواجب المهمّ.

فالترتّب المزعوم: إمّا بأن تكون فعلية أمر الواجب الأوّل، الذي فرضناه المهمّ مشروطة بعصيان خطاب الأهمّ المتأخّر زماناً، وإمّا بأن تكون مشروطة بعصيان خطاب «احفظ قدرتك للأهمّ» المقارن للمهمّ في الزمان.

فإن كان الأوّل: يلزم منه - مضافاً إلى لزوم الالتزام بالشرط المتأخّر الممتنع؛ لأنّ عصيانه متأخّر عن فعلية المهمّ المفروض وعن امتثاله، أو الالتزام بأنّ الشرط هو عنوان التعقّب بدون دليل في مقام الإثبات يدلّ عليه؛ لأنّ هذا ليس من قبيل اشتراط الخطاب بالقدرة على جميع أجزائه كما تقدّم في التنبيه السابق أيضاً - طلب الجمع بين الضدّين؛ لأنّ الذي يزاحم خطاب المهمّ هو خطاب «احفظ قدرتك» المتولّد من أهميّة ملاك الخطاب الثاني عقلاً أو متمّم له شرعاً، غاية الأمر هاهنا المتمّم - بالكسر - تقدّم على المتمّم - بالفتح - بعكس متمّم الجعل في باب قصد القرية، وانحفاظ الأحكام الواقعية في ظرف الجهل.

والاشتراط بعصيان الخطاب الثاني - سواء كان بنحو الشرط المتأخّر، أو كان بعنوان التعقّب - لا يرفع هذا الخطاب؛ أي خطاب «احفظ قدرتك»، فالتزاحم وطلب الجمع بين الضدّين لا يرتفع بهذا الاشتراط، مع أنّ ارتفاع هذين بالاشتراط هو المصحّح للترتّب والمخرج له من المحالية إلى الإمكان.

* - هذا كلّ بناءً على إنكار الواجب المعلق.

وإن كان الثاني - أي كانت فعلية خطاب المهمّ مشروطة بعصيان خطاب «احفظ قدرتك»، الذي هو خطاب عقلي أو شرعي كما تقدّم - فيلزم منه: إمّا طلب الحاصل أو طلب الممتنع أو كليهما؛ لأنّ عصيان حفظ القدرة لا يمكن إلّا بصرفها في شيء، وذلك الشيء إن كان إيجاد المهمّ فيلزم طلب الحاصل، وإن كان شيء آخر غير المهمّ فيلزم طلب الممتنع؛ لأنّ المفروض أنّ قدرته كانت بذلك المقدار، الذي صرفها في ذلك الشيء. فيرجع الاشتراط في الفرض الأوّل إلى طلب الشيء بشرط وجوده، وفي الفرض الثاني إلى طلب الشيء بشرط العجز عن إتيانه.

وإن كان المراد من عصيان حفظ القدرة صرفها في أيّ شيء كان - سواء كان هو المهمّ المفروض أو فعل وجودي آخر - فيلزم كلا المحذورين؛ لأنّ هذا المطلق والجامع: إمّا أن ينطبق على نفس المهمّ فيلزم الأوّل - أي طلب الحاصل - وإمّا أن ينطبق على شيء آخر غير المهمّ فيلزم الثاني - أي طلب الممتنع - ومن المعلوم أنّ كلّ هذه الفروض محال.

إن قلت: في جميع موارد الترتّب يرد هذا الإشكال حتّى في مثل الإزالة والصلاة فإنّ عدم الإزالة، الذي هو شرط الصلاة مثلاً: إمّا أن ينطبق على الصلاة فيلزم طلب الحاصل، وإمّا أن ينطبق على فعل آخر فيلزم طلب الممتنع، وإمّا أن يراد من الشرط الجامع بين الأمرين فيلزم كلاهما، كما ذكرنا في اشتراط عصيان حفظ القدرة طابق النعل بالنعل.

قلت: بين المقامين فرق واضح؛ لأنّ في اشتراط وجوب أحد الضدّين بعصيان الأمر المتعلّق بال ضدّ الآخر، كوجوب الصلاة بالنسبة إلى عصيان الإزالة ليس وجود هذا الضدّ: أي الصلاة مثلاً من مصاديق عدم الإزالة ولا من لوازمه، بل من مقارناته، وهكذا الحال في جميع الأضداد الوجودية للإزالة.

أمّا عدم كونها مصاديق له: لأنّ وجود أضداد الشيء ليست مصاديق لعدم ذلك الشيء؛ لأنّ عدم ذلك الشيء عدم، والوجود لا يمكن أن يكون مصداقاً لعدم؛ ولذلك غيّر بعض المحقّقين تعريف النقيض إلى «أنّه رفع الشيء أو ما يكون مرفوعاً به»؛ لأنّ الوجود، الذي يكون نقيض عدم ليس رفعه، بل شيء يرتفع به عدم.

وأمّا عدم كونها من لوازمه: إذ من الممكن أنّه عند ترك الإزالة مثلاً لا يصدر منه فعل وجودي أصلاً، وهذا بخلاف المقام؛ لأنّ حفظ القدرة عبارة عن عدم إعمالها في شيء، فعصيانه يكون عبارة عن عدم عدم إعمالها، فيكون الشرط في الحقيقة هو إعمال القدرة في شيء، وذلك الشيء: إمّا أن يكون هو المهمّ المفروض فيكون طلب الحاصل، وإمّا أن يكون غيره فيكون طلب الممتنع، وإمّا أن يكون الجامع فيلزم كلا المحذورين.

وبعبارة أخرى: كلّ مفهوم وعنوان وجودي انطبق على شيء أو على أحد أضداده الوجودية لا يمكن أن يكون طلب ذلك الشيء مشروطاً بتحقيق ذلك العنوان؛ لما ذكرنا من أنّ شرطيته لو كانت باعتبار انطباقه على هذا الشيء المطلوب واتحاده معه لكان من قبيل طلب الحاصل، وإن كان باعتبار انطباقه على أحد أضداده يكون من قبيل طلب الممتنع، وباعتبار الجامع بينهما يكون واجداً لكلا المحذورين.

ولذلك لا يجري الترتّب في باب الاجتماع، كما سيجيء بناءً على تقديم جانب الحرمة، فيقال: وجوب الصلاة مثلاً مشروط بعصيان النهي عن الغضب؛ أي بفعل الغضب؛ لأنّ شرطية فعل الغضب إمّا باعتبار انطباقه على الصلاة فيلزم طلب الحاصل، وإمّا باعتبار انطباقه على أحد الأضداد الوجودية لها فيلزم طلب الممتنع، وإمّا باعتبار الجامع بين الأمرين فيلزم كلا المحذورين.

والسّر في ذلك كلّهُ : هو الفرق بين المفهوم العدمي ؛ أي العدم لأحد الأضداد حيث لا ينطبق على واحد من الأضداد أصلاً مع المفهوم الوجودي ، الذي ينطبق لا محالة على أحد الأضداد للشيء . ففي القسم الأوّل المهمّ المفروض ليس بمصادق لعدم الأهمّ ولا بملازم له ، وفي القسم الثاني يكون المهمّ لا محالة من مصاديق ذلك المفهوم الوجودي أو ينطبق على أحد أضداده ، فتلزم المحاذير المذكورة .

نعم ، في الضدّين اللذين لا ثالث لهما يكون عدم أحدهما ملازماً لوجود الآخر ، ولذلك لا يجري فيهما الترتّب ؛ لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل .

التنبيه السادس

في جريان الترتّب في الحرام الذي وقع مقدّمة لواجب يكون فعله أهمّ من ترك ذلك الحرام ، وعدم لزوم محذور عقلي أو شرعي من ذلك . بيان ذلك : أنّ مثل تلك المقدّمة ؛ إمّا أن تكون سابقة على وجود ذلك الواجب ، أو تكون مقارنة له .

فالأوّل - أي المقدّمة السابقة - إمّا أن يكون الواجب مساوياً في الملاك مع ملاك حرمتها ، أو يكون أهمّ .

وأما لو كان ملاك الحرمة أهمّ فمعلوم أنّه يسقط ذلك الوجوب حينئذٍ ؛ لأنّ التزاحم يقع بين الحرمة النفسية لتلك المقدّمة مع الوجوب النفسي ، الذي يكون لذّي المقدّمة .

فإذا كانت الحرمة أهمّ يسقط الوجوب ، وأما لو كانا متساويين في الملاك فقال شيخنا الأستاذ رحمته أيضاً بتقديم الحرمة ، وجعل ذلك من نتائج أنّ التخيير

في باب تراحم الحكمين ليس بشرعي، بأن يسقط كلا الخطابين المتراحمين المطلقين ويحدث خطاب تخيري من جديد كسائر الخطابات التخيرية الشرعية، بل العقل؛ إما أن يحكم بسقوط أحد الخطابين، أو تقييد إطلاق أحدهما، أو كليهما بناءً على عدم إمكان الترتب أو إمكانه وأهمية الملاك في أحدهما وعدم أهميته. فالعقل لا يحكم بجواز ارتكاب هذا الحرام إلا في صورة أهمية ملاك الواجب.

وبعبارة أخرى: لا وجه لسقوط الحرمة الذاتية لو كان الآخر المزاحم مساوياً له في الملاك، بل تكون حرمة هذا معجزاً مولوياً عن إتيان الواجب؛ لأنّ الممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً، هذا.

وأنت خبير: بأنّه بعدما كان الملاك في كلا الحكمين متساوياً فالعقل لا يحكم بتعيين أحدهما؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد منهما حكم إلزامي فعلي له ملاك ملزم لا يرضى الشارع بتفويته عند القدرة.

ولا يتوهم: أنّ وجود المقدّمة حيث إنّّه مقدّم على وجود ذي المقدّمة فتنبّز الحرمة في الرتبة السابقة وفي الزمان السابق لا يبقى مجالاً لتنبّز الوجوب وفعليته؛ لعدم القدرة، كما قلنا في المتراحمين الطولين بحسب الزمان إذا لم يكن أهمّ في البين؛ لأنّه:

أولاً: صرح شيخنا الأستاذ رحمته بعدم الفرق في هذا الأمر بين المقدّمة السابقة والمقارنة.

وثانياً: أنّ الكلام والفرض في فعلية وجوب ذي المقدّمة في ذلك الظرف والزمان؛ بحيث يحرك المكلف نحو إيجاد ولو كان بإيجاد مقدّماته الوجودية. وعلى كلّ تقدير: لو كان ملاك الواجب أهمّ فلاشكّ في تقديمه على النهي عن المقدّمة، وحينئذٍ فهل يسقط النهي بالمرّة وتصير المقدّمة واجبة مطلقاً، أو

يقيّد إطلاقه بصورة عدم الإتيان بذوي المقدمة وعصيانه كما هو الصحيح؟ مبني على جريان الترتّب وعدم جريانه.

ولاشكّ في أنّ القول بوجوب مثل تلك المقدمة مطلقاً مستنكر لايساعده العقل والاعتبار، ولا يمكن القول بأنّ من يدخل دار الغير بدون إذن صاحبه ظلماً وعدواناً بقصد التفرّج والأنس وليس في نيّته إنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق أصلاً لم يفعل حراماً أصلاً، بل أتى بالواجب.

ولعلّه لأجل ذلك قال صاحب «المعالم»^(١) : إنّ المقدمة لاتقع على صفة الوجوب إلّا فيما إذا أراد إتيان ذوي المقدمة^(٢) ، وقال شيخنا الأعظم الأنصاري^(٣) : معروض الوجوب المقدمة بقصد التوصل^(٤) ، وقال صاحب «الفصول»^(٥) : معروض الوجوب هي المقدمة الموصلة^(٦) .

ونحن صَحّحنا المقام بالترتّب ؛ بمعنى تقييد إطلاق النهي بصورة عصيان ذوي المقدمة ، فيكون فيما إذا لم يأت بذوي المقدمة لو أتى بالمقدمة فعل حراماً . وينحصر الوجوب قهراً بصورة إتيان المقدمة ولكن بدون التقييد به حتّى ترد الإشكالات التي ترد على القول بالمقدمة الموصلة ، بل يرتفع جميع تلك الإشكالات .

نعم ، يرد على هذا القول إشكالان :

الأوّل : اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد مع عدم إمكان اجتماعهما .

١ - معالم الدين : ٥٨ .

٢ - مطارح الأنظار : ٦٩ .

٣ - الفصول الغروية : ٨٦ .

الثاني: لزوم الالتزام بالشرط المتأخر إن قلنا بأن الحرمة مشروطة بواقع عصيان ذي المقدّمة وقد تقدّم امتناعه، أو الالتزام بشرطية التعقّب مع عدم دليل على شرطيته؛ لأنّه ليس في المقام إلّا إطلاقات أدلّة حرمة المقدّمة وأدلّة وجوب ذي المقدّمة.

ويتوقّف الجواب عن هذين الإشكاليين على بيان أمرين:

الأول: أنّه بعدما تبين أنّ الأمر المقدّمي مترشّع ومعلول لأمر ذي المقدّمة وليست لمتعلّقه مصلحة، وإنّما تكون مطلوبيته لأجل تحصيل الغرض من الواجب النفسي فيتبع في الإطلاق والاشتراط والإهمال وجوب ذي المقدّمة؛ بمعنى أنّ مطلوبيته في ظرف كون المولى بصدد تحصيل الواجب النفسي، وإلّا ففي ظرف اليأس عن تحصيله وعدم كونه بصده لا وجوب للمقدّمة، وإلّا يلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علّته.

فلو كان الخطاب النفسي في مرتبة قاصر الشمول لتلك المرتبة، من جهة أنّ شموله لتلك المرتبة مستلزم للمحال والجمع بين النقيضين فلا يعقل تحريك الخطاب المقدّمي في تلك المرتبة إلى إتيان متعلّقه، وإلّا يلزم ما ذكرنا من أوسع دائرة وجود المعلول عن دائرة وجود علّته، وهذا محال.

وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب النفسي لا يدعو إلى إيجاد متعلّقه في تقدير من التقادير بل يقتضي هدم ذلك التقدير فالخطاب المقدّمي أيضاً في تلك المرتبة وعلى ذلك التقدير لا يقتضي إيجاد متعلّقه؛ لما ذكرنا من التبعية.

فإذا كان الخطاب النفسي بالنسبة إلى تقدير من التقادير لا إطلاق له؛ لا بالإطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الإطلاق. فكذلك الخطاب المقدّمي ليس له إطلاق بالنسبة إلى ذلك التقدير؛ لا بالإطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الإطلاق.

وحيث إنّ لا ملاك له بل مطلوبيته لأجل الوصول إلى شيء آخر، ولعلّ

هذا مراد صاحب «الحاشية» تدبر من قوله بوجوب المقدمة من حيث الإيصال - أي ليس لوجوبه إطلاق بحيث يشمل صورة يأس المولى عن وجود ذي المقدمة وعدم كونه بصدد تحصيله - فلا يمكن القول بوجوبها حتى في تلك المرتبة وتلك الحالة .

الأمر الثاني : أنه تقدّم في المقدمة الخامسة من مقدمات الترتّب أن انحفاظ الخطاب في حالة عصيانه وعدم إتيان متعلّقه لا يمكن أن يكون بالإطلاق أو التقييد للحاظيين ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد، بل انحفاظه يكون باقتضاء ذاته هدم ذلك التقدير .

وبعبارة أخرى : كلّ خطاب بالنسبة إلى أيّ خطاب آخر يمكن فرضه مطلقاً بالنسبة إلى حالتي عدم إتيان متعلّقه وعصيانه، وإتيان متعلّقه وعدم عصيانه إن لم يكن ضدّاً له، ويمكن فرضه مقيداً بإحدى الحالتين . ولكن بالنسبة إلى حالة الوجود لا يمكن إذا كان الخطاب الآخر ضدّاً له .

وأما بالنسبة إلى متعلّق نفسه فلا يمكن تقييده لا بحال وجوده ؛ لأنّه من قبيل طلب الحاصل ، ولا بعدمه ؛ لأنّه من قبيل الجمع بين النقيضين ، ولا إطلاقه ؛ لا بالإطلاق للحاظي ولا بنتيجة الإطلاق ؛ للزوم كلا المحذورين .

إذا عرفت ذلك تعرف : عدم ورود الإشكال الأوّل - أي اجتماع الوجوب والحرمة في موضوع واحد - لأنّ ما هو معروض الحرمة هو دخول دار الغير أو أرضه مثلاً بدون إذنه ورضاه المتعقّب بعصيان ذلك الواجب الأهمّ .

وفي ذلك الظرف والتقدير أمر الأهمّ لا يكون محرّكاً نحو متعلّقه ؛ لما ذكرنا من لزوم المحال - أعني طلب الجمع بين النقيضين - بل أمر الأهمّ - أي الأمر المتعلّق بإنقاذ الغريق مثلاً في حال عصيانه وعدم الإنقاذ - يقتضي بذاته طرد هذا التقدير وهدمه ، لا أنّه مع حفظ هذا التقدير يدعو إلى إيجاد متعلّقه .

والأمر المقدمي بالنسبة إلى حالتي فعل ذي المقدمة وتركه يكون من قبيل كل أمر بالنسبة إلى حالتي فعل نفسه وتركه، فلا يمكن انحفاظه على ذلك التقدير؛ بمعنى أن يكون داعياً إلى إيجاد متعلقه مع حفظ ذلك التقدير، بل يكون هادماً لذلك التقدير؛ بمعنى أنه يقول بدخول الدار أو أرض الغير وإنقاذ الغريق وهدم عصيان الإنقاذ.

وأما مع حفظ عصيان الإنقاذ فلا داعية لذلك الأمر بالنسبة إلى إيجاد متعلقه على ذلك التقدير، وإلا يلزم أن يكون المعلول أوسع وجوداً من علته، وذلك محال؛ لأن المعلول شأن من شؤون علته ويكون كالفيء من الشيء، وهل يمكن وجود الفيء بدون ذي الفيء. فالوجوب قهراً ينحصر معروضه في دخول دار الغير مثلاً المتعقب بالإنقاذ، لا بمعنى التقييد حتى ترد عليه الإشكالات التي ترد على القول بوجوب المقدمة الموصلة، بل يكون الوجوب قاصر الشمول بذاته لمورد عصيان خطاب الأهم، فمعروض الوجوب هو الدخول المتعقب بالإنقاذ.

وإن شئت قلت: إن معروض الوجوب هو التصرف في مال الغير بدون إذنه ورضاه غير المتعقب بعصيان الواجب الأهم، ومعروض الحرمة هو نفس ذلك الدخول ولكنه المتعقب بذلك العصيان. فموضوع الوجوب والحرمة لم يتحد، فارتفع الإشكال الأول.

وأما الإشكال الثاني - أي لزوم الالتزام بالشرط المتأخر، أو أخذ عنوان التعقب شرطاً بدون دليل يدل عليه - ففيه أن الشرط ليس هو واقع العصيان حتى يكون من قبيل الشرط المتأخر المحال كما تقدم تفصيلاً امتناعه، بل الشرط هو عنوان التعقب والدليل هو حكم العقل.

وذلك بعد ما تقدم أن وجوب مثل تلك المقدمة مطلقاً - أي سواء أتى

بالواجب الأهمّ أو لم يأت به - ممّا لا يساعده العقل ولا الاعتبار، بل الدخول في دار الغير بقصد التفرج والأنس بدون أن يكون بصدد الإنقاذ مثلاً يعدّ ظلماً في نظر العقل والعرف، ويكون عندهما عدواناً على صاحب المال. وبعدها أثبتنا امتناع الشرط المتأخّر وعدم شمول الوجوب الغيري رتبة عصيان الواجب الأهمّ وعدم الإتيان به فالعقل لا محالة يحكم بحرمة دخول ملك الغير بدون إذنه ورضاه المتعقّب بعصيان الواجب الأهمّ الذي هذا الدخول مقدّمة له، ويحكم بوجوب ذلك الدخول غير المتعقّب بذلك العصيان. هذا كلّ في المقدّمة السابقة. وأما المقدّمة المقارنة: فقد مثل شيخنا الأستاذ رحمته لها بمثال فرضي، وهو عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، ولاشكّ في أنّ عدم الضدّ بناءً على مقدّميته لوجود الضدّ الآخر - وإن أبطلناها - يكون من المقدّمات المقارنة.

وبعبارة أخرى: عدم أحد الضدّين - كترك الصلاة مثلاً في زمان الإزالة - مقدّمة وجودية لها، لا العدم المتقدّم عليها أو المتأخّر عن زمان وجودها؛ لوضوح عدم كونه في ذينك الزمانين مقدّمة وجودية لها قطعاً.

فبناءً على مقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر ففي المثل المعروف - بناءً على كون الإزالة أهمّ لكونها مضيقة ووجوب الإزالة مطلقاً - يكون ترك الصلاة واجباً بالوجوب المقدّمي، فيكون فعلها حراماً. فلو كانت الصلاة واجبة بالوجوب الترتبي يلزم اجتماع الحرمة المقدّمية الغيرية مع الوجوب النفسي الترتبي في موضوع واحد؛ وهي الصلاة.

نعم إشكال الشرط المتأخّر لا يرد في هذا القسم؛ لفرض المقارنة بين المقدّمة وذو المقدّمة.

وإن شئت قلت: إنّ ترك الصلاة حرام نفسي - لوجوبها بالوجوب الترتبي - وواجب مقدّمي للإزالة، فاجتمع فيه الوجوب المقدّمي والحرمة النفسية.

وأما إشكال الشرط المتأخر فقد قلنا: إنه لا يرد في هذا القسم أصلاً. والجواب عن إشكال اجتماع الوجوب والحرمة في ترك الصلاة مثلاً هو عين الجواب الذي تقدّم في المقدّمة السابقة من أنّ الوجوب الغيري لترك الصلاة في رتبة عدم عصيان الإزالة، والحرمة النفسية تكون في رتبة العصيان، فلا تصادم بينهما ولا اجتماع. نعم هاهنا في هذا القسم - أي في الضدين بناءً على مقدّمة عدم كلّ واحد منهما لوجود الآخر - يرد إشكال آخر على القول بالترتب.

والمحقّق الرشتي رحمته الله أنكر الترتب لأجل هذا الإشكال^(١)، وأورده على صاحب «الحاشية» وهو: أنّه كما أنّ الأهمّ الواجب المطلق متوقّف على ترك المهمّ - أي الصلاة مثلاً - كذلك المهمّ الواجب المشروط بناءً على القول بالترتب مشروط ومتوقّف على ترك الأهمّ - كالإزالة مثلاً - فترك الإزالة يكون واجباً غيرياً؛ وذلك لأنّ التوقّف من الطرفين، فيكون فعلها حراماً غيرياً مع أنّه واجب نفسي مطلق، فاجتمع فيها الحرمة الغيرية والوجوب النفسي المطلق.

ولا يمكن الجواب هاهنا بما أجبنّا به في طرف المهمّ؛ لأنّ وجوب الإزالة مطلق غير منحصر بحال دون حال؛ لعدم تقيّد موضوعه، بخلاف المهمّ فإنّ وجوبه حيث كان مقيداً بعصيان الأهمّ لا يشمل حال وجوده وامتناله، فالتنافي والتضادّ في ظرف الأهمّ ثابت لا يمكن رفعه.

وأجاب شيخنا الأستاذ رحمته الله عن هذا الإشكال: بأنّ ترك الأهمّ كما أنّه مقدّمة وجودية - بناءً على هذا المسلك - كذلك مقدّمة وجوبية للمهمّ. وفي كلّ مورد كانت المقدّمة الوجودية مقدّمة وجوبية أيضاً لا يمكن ترشّح الوجوب

عليها من طرف وجوب ذي المقدمة؛ وذلك لجهات ثلاث:

الأولى: أن رتبة المقدمة الوجوبية رتبة العلة بالنسبة إلى وجوب ذي المقدمة، سواء قلنا بجعل السببية أو الشرطية فيما يكون الحكم مشروطاً به أو قلنا بإرجاعها إلى قيود الموضوع. وذلك بناءً على الأول واضح، وبناءً على الثاني أيضاً رتبة الموضوع بجميع أجزائه وقيوده مقدمة على رتبة الحكم، وتكون نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته، فالوجوب المتأخر عن وجود المقدمة كيف يمكن أن يكون علة لوجوبها؟!

الثانية: أن ترك الإزالة مثلاً أخذ مفروض الوجود بالنسبة إلى وجوب المهم، كالصلاة مثلاً؛ لأنه من قيود موضوعه، فلو عرض عليه وجوب من ناحية حكمه يلزم تحصيل الحاصل، بل أسوأ منه؛ لأنه يلزم تحصيل ما هو حاصل تكويناً تشريعاً.

الثالثة: أنه يلزم من وجوب مقدمة الوجوب بالوجوب الغيري وجوب ذي المقدمة قبل زمان وجوبه، وذلك من جهة أنه لو كان زمان المقدمة الوجوبية قبل زمان الواجب - كالاستطاعة والحج مثلاً - فلا بد أن يتقدم وجوب الحج على زمانه وموطنه، ويحصل قبله في زمان الاستطاعة حتى يترشح عليها منه وجوب، وإلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، ومعلوم أن وجود الشيء قبل زمانه خلف.

والمحقق الرشدي رحمته الله حيث تخيل أن المحذور منحصر بالوجه الأخير أجاب عن ذلك بإمكان ذلك بناءً على القول بالتقدير، بأن يقدر وجوب ذي المقدمة آنما قبل زمانه وموطنه.

وهذا الإشكال الأخير - على فرض صحة الجواب عنه بالتقدير أو

بالواجب المعلق - لا يفيد في أصل المطلب؛ أي في عدم إمكان ترشّح الوجوب من الواجب إلى مقدّمته الوجوبية للوجهين الأوّلين، بل ينبغي أن يعدّ هذا من البديهيات، ولا يليق للباحث الخبير الإصغاء إلى هذه الكلمات.

أقول: لو فرضنا عدم استحالة تحصيل الحاصل وطلبه، وأغضنا عن سائر المحاذير المذكورة فيمكن أن يجاب أيضاً عن إشكال اجتماع الوجوب والحرمة في طرف الأهمّ بما أجبنا به في طرف المهمّ، بأن يقال: إنّ وجوب الأهمّ وإن كان مطلقاً غير مختصّ بحال دون حال إلاّ أنّه ليس له إطلاق يشمل حال عصيانه وترك إيجاد متعلّقه؛ لا بالإطلاق اللحاطي ولا بنتيجة الإطلاق. فالوجوب ليس في هذه الحالة؛ لأنّه طلب الممتنع، فهذا مكان فارغ للحرمة؛ أي كون الإزالة مثلاً حراماً حال عصيانها وعدم وجودها. نعم، يلزم منه طلب الحاصل، ولكن هو المحذور المتقدّم، الذي أغضنا النظر عنه.

التنبية السابع

في أنّ الترتّب يجري في المتزاحمين اللذين بينهما تلازم اتفاقي؛ إذ لو كان بينهما - أي بين المتلازمين في الوجود المختلفين في الحكم - تلازم دائمي فيرجع إلى باب التعارض؛ إذ جعل الحكمين اللذين لا يمكن امتثالهما دائماً بل لا مناص في جميع الأوقات إلاّ من امتثال أحدهما وعصيان الآخر لغو وقبيح، بل حينئذٍ إن كان الملاك في أحدهما أقوى فلا بدّ من الجعل على طبقه، وإن كانا متساويين فيكون المجهول حكماً تخييراً.

وعلى كلّ حال يخرج عن باب التزام؛ لأنّ التزام بين الحكمين

يتحقّق بعد الفراغ عن جعلهما وثبوت الملاك لكلّ واحد منهما.
 ووجه عدم جريان الترتّب في المفروض هو لزوم طلب الحاصل، وذلك
 من جهة أنّ عصيان كلّ واحد منهما ملازم لامتنال الآخر، ففي ظرف عصيان
 أحدهما الأمر بالآخر يكون من قبيل طلب الحاصل.
 مثلاً لو كان استقبال القبلة في العراق الأوسط واجباً في وقت مخصوص،
 واستدبار الجدي حراماً في عين ذلك الوقت فعصيان النهي بإيجاد الاستدبار
 والاستقبال في ذلك الظرف حاصل، فيكون طلبه طلب الحاصل. وهكذا الأمر
 في الطرف الآخر.

وكذلك الجهر والإخفات فيما إذا كان أحدهما أهمّ، فوجوب المهمّ منهما
 مشروطاً بعصيان الأهمّ من قبيل طلب الحاصل إذا كان المخاطب هو القارئ
 لفاتحة الكتاب، لا الشخص حتّى تقول بإمكان تركهما جميعاً؛ فإنّ القارئ
 لفاتحة الكتاب مثلاً لا بدّ له من أحدهما.

التنبيه الثامن

في أنّ الترتّب لا يجري في باب الاجتماع بناءً على أنّ التركيب بين
 متعلّقي الأمر والنهي انضمامي لا اتحادي؛ لأنّه لو كان التركيب بينهما اتحادياً
 لخرج من باب التزاحم، بل يكون من باب التعارض. والدليلان الشاملان لمورد
 الاجتماع بالعموم أو الإطلاق يكونان متعارضين.

والسرّ في عدم جريان الترتّب في ذلك الباب هو أنّه بناءً على تغليب
 جانب النهي لا يمكن أن يقال: «إن عصيت النهي - أي إن غصبت مثلاً - فصل»؛
 لأنّ الغصب، الذي به يتحقّق عصيان النهي عن الغصب إن كان هو الغصب، الذي

يوجد في ضمن الصلاة وينطبق عليها ففي ذلك الظرف تكون الصلاة موجودة وحاصلة، فيكون طلبه طلب الحاصل، وإن كان غصباً آخر غير منطبق على الصلاة فيكون طلباً للممتنع، وإن كان مطلقاً يلزم كلا المحذورين.

فقد ظهر ممّا بيّنا إلى الآن: أنّ الترتّب يجري في القسمين من الأقسام الخمسة التي ذكرنا للتزاحم:

الأوّل: فيما إذا كان التزاحم من جهة التضادّ بين متعلّقي الحكمين، كالإزالة والصلاة مثلاً.

الثاني: فيما إذا كان التزاحم من جهة وقوع حرام نفسي مقدّمة لواجب أهمّ، كالنصرّف في أرض الغير بدون إذنه بل مع منعه لإتقاد الغريق. وفي ثلاثة أقسام من تلك الأقسام الخمسة لا يجري الأمر الترتّبي: الأوّل: الطولين بحسب الزمان.

الثاني: المتزاحمين المتلازمين وجوداً؛ بحيث يكون عصيان أحد الحكمين ملازماً لامتنال الآخر، كما إذا كان الاستقبال واجباً والاستدبار للجدي في العراق حراماً؛ حيث إنّ عصيان كلّ واحد من الحكمين ملازم لامتنال الآخر، وكما إذا كان الجهر أو الإخفات أحدهما واجباً أهمّ، فيكون وجوب المهمّ منهما مشروطاً بعصيان الأهمّ منهما، وهذا أيضاً لا يمكن؛ لأجل كونه من قبيل طلب الحاصل.

الثالث: باب الاجتماع، كما ذكرناه آنفاً.

ثمّ إنّ أستاذنا المحقّق رحمته - بعدما صدّق صحّة هذه المقدّمات لاستنتاج الترتّب، وقال: إنّ ما أفيده في بيان المراد في غاية المتانة - أورد عليه بأنّ هذه المقدّمات وإن انتجت صحّة الأمر بالأهمّ والمهمّ في زمان واحد حتّى يكون

اجتماع الأمرين بالضدين ثابتاً في زمان واحد، ولكن هذا المقدار لا يقتضي طولية الأمرين واشتراط أحدهما بعصيان الآخر، بل يمكن استنتاج صحة الترتب متى ذكر مع كون الأمرين عرضيين.

وإن كانت تسميته بالترتب حينئذٍ لا وجه لها، وذلك من جهة أن عمدة ما يدل على صحة الأمر بالمهم في زمان وجود الأمر بالأهم في المقدمة الرابعة من هذه المقدمات، وهي أن الأمر بالأهم ليس له إطلاق يشمل حال عصيانه؛ لا بالإطلاق اللحاظي ولا بنتيجة الإطلاق.

فلو تعلق أمر بالمهم في تلك الحالة لا يطارده الأمر بالأهم ولا يكون طلباً لما لا يطاق ولا الجمع بين ضدين؛ وذلك لما تقدم مفصلاً. وهذا المعنى لا يقتضي تقييد موضوع المهم واشتراطه بعصيان الأهم.

والشاهد على ذلك: أنه في المتزاحمين المتساويين من حيث الملاك من دون وجود مرجح لأحدهما في البين يحكم العقل بالتخير، من دون أن يكون الأمر في أحدهما مقيداً بعصيان الآخر، بل ذلك لا يمكن؛ لأنه يلزم منه تأخر كل واحد من الأمرين عن الآخر؛ لأن تقييد موضوع كل واحد منهما بعصيان الآخر لازمه تأخر كل واحد من الأمرين عن عصيان الآخر.

ومعلوم أن عصيان كل واحد منهما في رتبة امتثاله؛ لأنهما نقيضان وامتنال كل أمر متأخر عن ذلك الأمر رتبة؛ لأن الأمر من علل الامتنال، ويكون الامتنال عبارة عن الانبعاث عن ذلك البعث.

فيتنتج: أن العصيان المتقدم على هذا الأمر - لأنه موضوعه - متأخر عن ذلك الأمر الآخر؛ لأنه في رتبة امتثاله، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الطرف الآخر. ولا شك في أن العقل يأبى عن مثل ذلك، بل الصحيح في وجه التخير هو

أنَّ الطلب والإرادة في كلِّ واحد منهما ناقص متوجّه إلى سائر جهات وجود متعلّقه وسدّ أبواب عدمه، من غير ناحية عدمه من وجود ضده، فإنّه - أي الطلب - لا يتعرّض لتلك الجهة.

فكلّ واحد من الأمرين لا تعرّض له لسدّ باب عدم متعلّقه من ناحية وجود ضده - أي متعلّق الآخر - ومثل هذين الأمرين إذا تعلّق كلّ واحد منهما بأحد الضدين في زمان واحد لا مطاردة بينهما ولا يكون تكليفاً بما لا يطاق.

ففي باب الأهمّ والمهمّ أيضاً لا داعي إلى التقييد واشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ أو بعدم متعلّقه، بل يكفي في رفع المطاردة بين الأمرين وعدم كونهما طلباً للجمع بين الضدين أن تكون الإرادة المتعلّقة بالمهمّ ناقصة - بالمعنى الذي ذكرنا لنقصانها - وإن لم تكن مشروطة بعصيان الأهمّ، فكما أنّ نقص الإرادة من الطرفين في باب التخيير كان رافعاً للمطاردة بين الطلبين، فكذلك النقص من طرف واحد.

إن قلت: إنّ الإرادة المتعلّقة بالمهمّ وإن كانت ناقصة لا تطارد الأمر بالأهمّ ولكن الإرادة التامّة الكاملة المتعلّقة بالأهمّ حيث إنّها كاملة ولا نقص فيها تطارد الأمر بالمهمّ؛ بمعنى أنّه في ظرف فعلية أمر المهمّ ودعوته إلى إيجاد متعلّقه تلك الإرادة الكاملة موجودة ولها الدعوة إلى إيجاد متعلّقه، وبالدلالة الالتزامية تدعو إلى عدم الاعتناء بتلك الإرادة الناقصة، وهذا هو عين المطاردة. قلت: بعدما تقدّم أنّ الطلب الناقص لا تعرّض له إلى إيجاد متعلّقه في ظرف وجود الأهمّ فكيف يقتضي الطلب التامّ طرد مقتضى مثل هذا الطلب الناقص؟! إذ لا يقتضي الطلب التامّ إلاّ إيجاد متعلّقه، وفي ذلك الظرف لا اقتضاء للطلب الناقص بالنسبة إلى متعلّقه حتّى يصادم مقتضى الطلب التامّ ولو بالالتزام.

والحاصل: أنَّ نتيجة كون الطلب تاماً هو لزوم الاشتغال بإتيان متعلّقه وطرّد انسداد باب عدم المهمّ من ناحية وجود ضده - أي المهمّ - وقد قلنا: إنّ معنى كون الطلب ناقصاً عدم تعرّضه لتلك الجهة، فأين المطاردة؟!

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ اللازم بحكم العقل رفع اليد عن ظهور الطلب في التمامية؛ إذ ذلك المقدار الناقص - أي حفظ وجود متعلّقه إلا من ناحية وجود ضده - هو القدر المتيقّن من الطلب، سواء قلنا باشتراطه بعضيان الأهمّ لرفع المحال - أي طلب الجمع بين الضدّين - أو قلنا بنقصان الطلب، فهذا المقدار من النقص شيء لا بدّ منه.

وبعبارة أخرى: بعدما كان الطلب المتعلّق بالأهمّ تاماً - أو إن شئت فسمّه مطلقاً - فلا مناص إلا من القول بنقصان الطلب في طرف المهمّ؛ إمّا من باب كون الإرادة ناقصة أو من باب التقييد، فلا بدّ من الخروج عن ظهور الأمر في التمامية، فتبقى جهة ظهور الأمر في عدم الاشتراط والإناطة تحت الإطلاق، ولازمه عدم طولية الطلبين المتعلّقين بالضدّين، بل كلّ واحد منهما مطلوب في عرض مطلوبية الآخر. غاية الأمر مع تساوي المصلحتين كلّ واحد منهما ناقص، ومع كون أحدهما أهمّ فخصوص المهمّ ناقص. نعم، حينئذٍ لا مجال لإطلاق لفظ الترتّب على هذا البحث؛ لأنّ الأمرين بناءً على هذا عرضيان لا تقدّم لأحدهما على الآخر رتبة^(١). هذا ما أفاده^(٢).

وفيه أولاً: أنّ اشتراط كلّ واحد من الأمرين في المتراحمين المتساويين بعدم إتيان متعلّق الآخر لا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه أو تأخّره عن نفسه بحسب المرتبة؛ لأنّه لا تأخّر لعدم إتيان المتعلّق عن الأمر، بل يمكن إتيانه

وعدم إتيانه، سواء كان أمر أو لم يكن.

وثانياً: على فرض أن يكون كل واحد من الأمرين مشروطاً بعصيان الآخر لا يلزم ذلك المحذور أصلاً؛ لأنّ العصيان وإن كان في مرتبة الامتثال -لأنّه نقيضه؛ إذ الامتثال هو الانبعاث عن البعث والعصيان عدمه- والامتثال أيضاً وإن كان متأخراً رتبة عن الأمر -لأنّ الأمر من دواعيه وعقله- إلا أنّ ما مع شيء في الرتبة لا يلزم أن يكون متأخراً عن كلّ ما يكون ذلك الشيء متأخراً عنه؛ إذ ربّما يكون ملاك التأخّر أو التقدّم في ذلك الشيء ولا يكون فيما هو معه.

ففيما نحن فيه ملاك التأخّر في الامتثال موجود -وهي معلوليته للأمر- ولكن ذلك الملاك ليس في العصيان بمعنى عدم الإتيان بما هو متعلّق الأمر، لا بمعنى مخالفة الأمر؛ إذ من الواضح أنّ الأمر ليس علّة لعدم الانبعاث. نعم، ما يكون له معية بالزمان مع شيء يكون متأخراً عن شيء آخر بالزمان، فلا بدّ وأن يكون هو أيضاً متأخراً عن ذلك الشيء بالزمان؛ وذلك لاتحاد الملاك فيهما، وهو التأخّر بالزمان.

وثالثاً: لو فرض أنّ هذا الاشتراط لا يمكن من الطرفين لأجل ذلك المحذور ولكن لا مانع من الاشتراط من طرف واحد كما هو المدعى فيما نحن فيه.

ورابعاً: لا يتصور النقص أو الكمال في الإرادة إلّا من حيث الشدّة والضعف في حقيقتهما؛ لأنّ الإرادة من الكيفيات النفسانية وكمالها ونقصها لا يكون إلّا بما ذكرنا كما قيل بذلك في الفرق بين الوجوب والاستحباب، وإن أنكرنا كون النرق بينهما بذلك في محلّه. وأمّا سعة المتعلّق وضيقه أو إطلاقه

وتقييده فلا ربط له بكمال الإرادة ونقصها.

فما يقوله بأن الإرادة تعلقت بالشيء الفلاني بحيث يريد سد جميع أبواب عدمه إلا باب عدمه من ناحية وجود ضده الفلاني: إن رجع إلى التقييد فهو، وإلا فلا وجه لذلك أصلاً؛ لأن العاقل إذا توجه إلى شيء له المصلحة الملزمة: فإما أن يريده مطلقاً، سواء وجد التقدير الفلاني أو لم يوجد، وإما أن لا يريده إلا في ظرف وجود الشيء الفلاني وتحقق ذلك الأمر ولو كان هو عصيان أمر آخر، فالأول هو الإطلاق، والثاني هو التقييد.

المقصد الثاني

في النواهي

وفيه مباحث :

المبحث الأول

مفاد مادة النهي وصيغته

الظاهر: أنه لا فرق بين مادة النهي وصيغته في ظهوره في التحريم إذا كان من العالي المستعلي، كما ذكرنا هذين القيدتين في الأوامر أيضاً. وكثرة استعمال مادة النهي في لسان الشرع في المكروهات لا يوجب صرف هذا الظهور إذا كانت تلك الاستعمالات مع القرينة.

ثم إن هيئة النهي موضوعاً للنسبة الطلبية العدمية مثل الأمر، غاية الأمر النسبة الطلبية في الأمر وجودية وفي النهي عدمية.

والقول بأن العدم ليس معلولاً حتى في مرحلة البقاء، فليس قابلاً لأن يكون مطلوباً.

مردود بأن ذلك لا ينافي قابليته لوقوعه متعلقاً للطلب والإرادة باعتبار مرحلة البقاء؛ لأنه بعدما كان قادراً على هدم هذا العدم بإرادة الفعل فيصح أن يطلب منه إبقاء هذا العدم وعدم تقضه بإرادة الفعل؛ ولذلك يقولون في تعريف القدرة هو كونه بحيث «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»، وإلا فليس عدم إرادة

فعل من الأفعال علّة لعدمه ؛ لعدم العلّية والتأثير في الأعدام.
وأما القول بأنّ متعلّق الطلب في النهي هو الكفّ عن الفعل ؛ لأجل أنّ
الطلب لا يتعلّق بالترك والعدم، فقد اتضح جوابه ممّا ذكرنا من إمكان تعلّق
الطلب بالترك بالاعتبار المتقدّم، هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين هيئة الأمر وبين هيئة النهي أنّ الأمر
مفاده النسبة الطلبية الوجودية والنهي عبارة عن نسبة طلبية عدمية، فهما
مشاركان في بعض المفهوم.

وأما ما ذكره أستاذنا المحقق رحمته : من أنّ المادّة حاكية عن وجود تلك
الماهية، سواء كانت في الجمل الخبرية أو الإنشائية، والإنشائية سواء كانت في
الأوامر أو النواهي. فلا بدّ وأن يكون مفاد النهي معنى قابلاً لأن يتعلّق بالوجود،
وليس هو إلّا الزجر والردع كما أنّه في الأمر يسمّى بالبعث^(١).

ففيه: أنّ ألفاظ الموادّ موضوعات للماهيات المهملة غير مأخوذ فيها؛ لا
الوجود ولا العدم، فالوجود والعدم لا بدّ وأن يؤخذ في جانب مفاد الهيئة.
نعم، لاشكّ في أنّ لازم طلب ترك الشيء هو الزجر والردع عنه، كما أنّ
لازم طلب وجود الشيء هو البعث والتحريك نحوه، فلا الأمر موضوع للبعث
ولا النهي موضوع للزجر والردع؛ لأنّهما معنيان اسميان، ومفاد الهيئة معنّى
حرفي؛ لما تقدّم.

نعم، من الممكن أن يقال: إنّ هيئة النهي موضوعة للنسبة الزجرية، كما
أنّ هيئة الأمر موضوعة للنسبة البعثية. وأمّا تعلّق الكراهة والبغض في باب
المنهيات بوجود الفعل فممّا لاشكّ فيه، ولكن هذا لا يدلّ على أنّ مفاد النهي

بالدلالة المطابقة هو الزجر والردع عن ذلك الوجود، بل كراهة صدور هذا الفعل وكونه مبغوضاً صار سبباً لطلب تركه.

ثم إنَّ النهي في مقام الثبوت يمكن أن يقع على أنحاء:

الأول: أن يتعلّق الطلب بنفس عدم الطبيعة مقابل تعلّق الأمر بصرف وجودها. غاية الأمر الفرق بينهما: أنَّ صرف الوجود يتحقّق بوجود واحد، وأمّا إذا كان المطلوب صرف عدم الطبيعة من دون نظر إلى خصوصيات الأفراد فلا يقع الامتنال إلّا بإعدام جميع أفراد الطبيعة.

والسرّ في ذلك: أنَّ وجود الطبيعة يحصل بوجود فرد واحد، وأمّا انعدام الطبيعة فبانعدام جميع الأفراد؛ ولذلك لو أتى بفرد واحد فقد عصى النهي وسقط بالعصيان، ولا يمكن بعد ذلك امتثال مثل هذا النهي.

وبعبارة أخرى: كما أنَّ للطبيعة وجود سعي جامع بين جميع الوجودات التي لها كذلك للطبيعة عدم جامع بين جميع أعدامها التي هي نقائص لوجوداتها، فلو تعلّق الطلب بمثل هذا العدم لم يكن امتثاله إلّا بترك جميع وجوداتها.

إن قلت: في ظرف الوجود أيضاً لا يمكن حصول ذلك الوجود السعي بسعته بوجود فرد واحد، فالقول بأنَّ وجود الطبيعة بوجود فرد وعدمها بانعدام جميع الأفراد قول مشهوري لا أساس له.

قلنا: الفرق بين الوجود والعدم أنَّ في طرف الوجود في تلك الكثرات وحدة سنخية تكون هي المقصود من الجامع، ولا شكّ في حصول تلك الوحدة بحصول كلّ واحد من الأفراد.

وبعبارة أخرى: تكون تلك الوحدة في باب الوجود مثل الطبيعة اللابشرط في باب المفاهيم، فكما أنَّ اللابشرط يصدق وينطبق على كلّ فرد من

أفراد الطبيعة ويكون كل فرد من أفرادها مصداقاً حقيقياً لذلك المعنى العام، كذلك ذلك الوجود السعي والواحد السنخي ينطبق على كل واحد من وجودات تلك الطبيعة.

وأما في طرف العدم فالعدم الجامع عبارة عن مجموع الأعدام بإضافة العدم إلى الطبيعة؛ لأن مجموعها يصدق عليه: أنه عدم الطبيعة، وليس هناك شيء واقعي يكون جامعاً بين تلك الأعدام ومنطقاً على كل واحد منها ومحكياً لمفهوم عدم الطبيعة.

نعم، الصورة الذهنية لتلك الأعدام المتكثرة في الذهن واحدة إذا أضيفت إلى نفس الطبيعة، فعدم الطبيعة لا يحصل إلا بانعدام جميع الأفراد.

فظهرت: صحة القول المشهور بأن وجود الطبيعة يحصل بوجود فرد واحد، وعدمها بانعدام جميع الأفراد.

الثاني: أن يتعلّق النهي باعتبار سرايته إلى جميع وجودات الطبيعة؛ بحيث يكون كل فرد من الأفراد موضوعاً مستقلاً للنهي.

وبعبارة أخرى: ينحلّ النهي المتعلّق بالطبيعة إلى نواهي متعدّدة حسب تعدّد الأفراد التي يمكن أن تتحقّق لمتعلّق النهي أو لمتعلّق متعلّقه. ولا فرق حينئذٍ بين الأفراد العرضية والطولية، سواء كانت الطولية بحسب الزمان، أو كانت بحسب العلّية والمعلولية. وهذا القسم هو المسمّى بالعام الاستغراقي الأصولي، الذي يكون لكل فرد امتثال وعصيان مستقلّ غير مربوط بالامتثال أو العصيان لسائر الأفراد.

الثالث: أن يكون النهي وطلب الترك متعلّقاً بمجموع الأفراد؛ بحيث لو ارتكب بعضها لم يخالف النهي ولم يأت بالمبغوض. نعم، ارتكاب الجميع يكون

مبغوضاً، وذلك مثل قولهم: «لا تأكل كلّ رمانة في هذا الإناء»، فالمنهي عنه هو أكل الجميع وأما أكل البعض فلا محذور فيه أصلاً.

الرابع: أن يكون النهي متعلقاً في الحقيقة بعنوان بسيط وصفة تحصل من ممارسة الفعل المنهي عنه، وذلك كعنوان شارب الشاي الحاصل من ممارسة شربه، فيكون المقصود من قوله «لا تشرب الشاي» أي لا تكن ممن تعود شربه، فلو شرب مقداراً لم يوجب تعوّده وحدث مثل هذه الصفة فيه ما خالف النهي. فهذه أقسام أربعة في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فحيث إنّ النهي بناءً على ما هو الحقّ عند الإمامية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد يكون لا محالة من جهة مفسدة في المتعلّق.

والظاهر من هذا: أنّ الطبيعة في ضمن أيّ فرد وجدت تكون مشتملة على المفسدة؛ إذ لو كانت المفسدة في فرد من أفرادها أو في صنف من أصنافها كان عليه البيان، فمن عدم تقييده بفرد أو صنف نستكشف أنّ المفسدة والمبغوضية في جميع الأفراد. ونتيجته: أن يكون النهي انحلالياً، ومن قبيل العام الاستغراقي الأصولي، وأما سائر الأقسام فيحتاج إلى وجود قرينة في البين.

وقد ظهر ممّا ذكرنا من أنّ النهي يشمل جميع الأفراد الطولية والعرضية بعد حمله بحكم الإطلاق على السريان: أنّ نتيجة النهي هي الفورية؛ لأنّ النهي يدلّ على مبغوضية جميع الأفراد من زمان وجوده لو كان مطلقاً.

المبحث الثاني

اجتماع الأمر والنهي

والمقصود من هذا البحث هو أنه إذا اجتمع الأمر والنهي في واحد إيجاداً من جهة تعلق الأمر والنهي بعنوانين يكون بينهما عموم من وجه، ولكنه اجتماع العنوانان في واحد بحسب الإيجاد - أي يوجد العنوانان بإيجاد واحد - فهل يكون من قبيل اجتماع الضدين حتى لا يمكن مثل هذا الجعل والتشريع، فيرجع في مادة الاجتماع إلى كونه من باب التعارض، أو لا يلزم ذلك حتى يكون من باب التزام، كالمتلازمين المختلفين في الحكم إذا كان التلازم بينهما اتفاقياً؟ إذ لو كان التلازم بين العنوانين دائماً لكان من باب التعارض كما تقدم.

وبعبارة أخرى: النزاع صغروي، وهو أنه هل أن المسألة من صغريات باب التعارض باعتبار اجتماع الضدين في المجمع؛ لوضوح التضاد بين الوجوب والحرمة؛ بمعنى منشأ اعتبارهما لا بما هما أمران اعتباريان؟

فإذا سرى الأمر من متعلقه إلى متعلق النهي أو إلى جزء يسير منه أو سرى النهي من متعلقه ولو إلى جزء يسير من متعلق الأمر فيصير من قبيل

اجتماع الضدين ولو بالنسبة إلى ذلك الجزء اليسير، فيدخل الدليلان في باب التعارض بالعموم من وجه.

وأما إذا لم يسر أحدهما إلى شيء من متعلق الآخر بعدما كان ملاك كل واحد من الحكمين في متعلقه تاماً فقهرأ تدخل المسألة في باب التزاحم؛ لاختلاف الحكمين، ومفاد أحدهما البعث إلى المجمع ومفاد الآخر الزجر عنه بعد الفراغ عن جعلهما لوجود الملاك وعدم لزوم محال من الجعل. ومعلوم أنه لا يمكن امتثال مثل ذينك الحكمين المتضادين في مجمع واحد، وهذا هو التزاحم.

نعم، يمكن أن يقع نزاع بعد ذلك - أي بعد أن فرغنا عن المقام الأول وقلنا بعدم سراية كل واحد من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، وعدم لزوم محال من جعل كلا الحكمين بحيث يشمل عمومهما أو إطلاقهما المجمع - في أن وجود المندوحة هل يكفي لرفع غائلة التزاحم أم لا؟
فهاهنا مقامان:

المقام الأول

في تعدّد متعلق الأمر والنهي بحسب المفهوم

هل تعدّد متعلق الأمر والنهي بحسب المفهوم والماهية كافٍ في رفع غائلة اجتماع الضدين في المجمع، وإن كان العنوانان واحداً بحسب الإيجاد، أم لا؟
وفي هذه المرحلة مسالك القائلين بالجواز مختلفة:

فبعضهم يقول به من جهة أن الصورة الذهنية من الطبيعة التي تعلّق بها الأمر، غير الصورة الذهنية التي تعلّق بها النهي، فمعروض كل واحد منهما غير

ما هو معروض الآخر ولا يسري إلى الوجود الخارجي، وإلا يلزم طلب الحاصل في جانب الأمر والممتنع في جانب النهي.

وبعضهم يقول به من باب أنّ الجهتين المجتمعتين في المجمع، اللتين إحداهما متعلّق الأمر والأخرى متعلّق النهي تقييدتان لا تعليلتان؛ بمعنى أنّ معروض الأمر نفس الجهة التي اجتمعت مع الجهة الأخرى، التي هي متعلّق النهي، من دون سراية إلى وجود الجهة الأخرى حتّى على القول بسراية الأمر والنهي من الصورة الذهنية إلى الخارج، وكذا الأمر في طرف النهي.

ولكن سيجيء أنّ هذا المعنى لا يمكن إلاّ بكون التركيب بين الجهتين في الخارج انضمامياً، وإلاّ فمع وحدة المجمع وجوداً وسراية الحكم من الصورة الذهنية إلى الخارج لا يعقل أن تكون الجهتان تقييديتين بالمعنى الذي ذكرنا. مضافاً إلى أنّ صرف كون الجهتين تقييديتين مع اجتماع القيدتين في ذات واحدة، ووحدة وجود الذات مع كلا القيدتين لا ترفع غائلة اجتماع الضدين في واحد بناءً على السراية.

فالقائل بالجواز لا بدّ له من إثبات أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ؛ إمّا عدم سراية الحكم من الصورة الذهنية إلى الخارج، أو كون وجود كلّ واحدة من الجهتين غير وجود الجهة الأخرى في الخارج، ويكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً.

وأما إشكال أستاذنا المحقّق رحمه الله عليه بأنّ هذا الفرض خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لا ينبغي أن يحتمل أحد امتناع تعلّق الأمر بطبيعة تكون وجوداتها في الخارج غير وجودات الطبيعة المنهي عنها، وهكذا في طرف النهي بادعاء لزومه لاجتماع الضدين، بل يكون هذا الفرض من قبيل المتلازمين في الوجود المختلفين في الحكم، وهذا غير باب الاجتماع؛ أي باب اجتماع الأمر والنهي

بعمومهما أو إطلاقهما في واحد إيجاداً ووجوداً^(١).

ففيه أولاً: أنَّ هذا الإشكال بعينه يجري في الطرف الآخر؛ أي على المسلك الذي يقول بأن المجمع له وجود واحد حقيقة وليست الجهتان فيه منضمّتين، بل بينهما تركيب اتحادي، بأنّه بعدما قلنا بأن الحكم لا يقف على الصورة الذهنية بل يكون مرآة للخارج، وآلة لملاحظته، وأنّ بين الوجوب والحرمة تضادّ، بمعنى عدم إمكان اجتماعهما في متعلّق واحد فلا ينبغي النزاع حينئذٍ في الجواز والامتناع، بل يكون الامتناع ضرورياً.

وثانياً: أنّه في باب المتلازمين المختلفين في الحكم ليس تركيب بين المتلازمين، وليس موجودين بإيجاد ووجود واحد، ولا يكون كلّ واحد منهما مشخّصاً للآخر، بل يكون كلّ واحد منهما منفصلاً عن الآخر ويكون موجوداً مستقلاً، غاية الأمر لا ينفكّ وجود أحدهما عن الآخر.

وهذا بخلاف باب الاجتماع فإنّه من انضمام متعلّق الأمر إلى متعلّق النهي يحصل شيء مركّب من جهتين تكون كلّ واحدة من الجهتين مشخّصة للجهة الأخرى، فكما أنّ الجوهر يتشخّص بالأعراض المنضمّة إليه من الكيف الكذائي والكمّ الكذائي والوضع الكذائي وهكذا بالنسبة إلى سائر الأعراض وإن كان الحقّ أنّ التشخّص بالوجود، وهذه الأعراض الخاصة الخارجية أمارات التشخّص فكذا يمكن أن يكون في مورد اجتماع عرضين وتركيبهما تركيباً انضمامياً كلّ واحد منهما مشخّصاً للآخر بالمعنى الذي ذكرنا في كون الأعراض مشخّصة فيحصل شخص واحد من اجتماع عرضين ولكن في عين الحال كلّ واحدة من الجهتين في الخارج غير الجهة الأخرى لأنّ التركيب انضمامي لا اتحادي.

المقام الثاني

حول كفاية المندوحة في رفع التزام

بعد الفراغ عن المقام الأول وعدم كون المسألة من صغريات باب التعارض، وأنه لا يلزم من اجتماع الأمر والنهي في متعلق واحد اجتماع الضدين، ولا أي محال آخر هل يكفي وجود المندوحة في رفع التزام في مقام الامتثال، أولاً؟ بأن يقال: إن وجود المندوحة موجب لوجود الأمر بالنسبة إلى الطبيعة؛ لكفاية مقدورية بعض أفراد الطبيعة ووجوداتها لتعلق الأمر بها. وحينئذ لو أتى بالمجمع يكون انطباق الطبيعة للأمور بها عليه قهرياً والإجزاء عقلياً. وهذا هو مقالة المحقق الثاني رحمته ^(١)، وقد تقدّم الكلام فيه في مبحث الترتب، وسيجيء أيضاً في البحث في المقام الثاني.

استدلال المحقق النائيني على الجواز

ثم إن شيخنا الأستاذ رحمته قال بالجواز في المقام الأول، وأن التركيب بين متعلقي الأمر والنهي انضمامي لا اتحادي، ولا يسري الأمر من متعلقه إلى متعلق النهي، وهكذا الحال في طرف النهي. ورتب لإثبات مرامه مقدمات نحن نذكرها بتلخيص واختصار وحذف ما ليس بلازم ذكره.

فنقول أولاً: إن هذه المسألة هل هي أصولية أو فقهية أو كلامية أو من مبادئ الأحكام أو من المبادئ التصديقية للمسائل الأصولية؟

رَجَّحَ شيخنا الأستاذ رحمته كونها من الأخير باعتبار أن البحث في هذه المسألة في المقام الأول في أنها هل تكون من صغريات باب التعارض، أو لا؟ وفي المقام الثاني في أن التزامهم الذي بينهما في مقام الامتثال هل يرتفع بوجود المندوحة، أو لا؟

وحيث إن هذين البابين من المسائل الأصولية فيكون البحث عن كون شيء من مصاديق موضوعهما بحثاً عن المبادئ التصديقية لتحقيق موضوعهما، لا المبادئ التصديقية لأصل المسألة الأصولية؛ لأن المبدأ التصديقي لها عبارة عن الدليل الذي يستند الأصولي إليه في إثبات محمولات المسألة لموضوعها. ومعلوم أن هذه المسألة ليست مدركاً لإثبات أحكام التعارض والتزام.

ولكن الحق: أن هذه مسألة أصولية؛ لأنه لو قلنا بالامتناع وتغليب جانب النهي فيستنبت الفقيه منها فساد العبادة، ولو في حال الجهل بالنهي. ولو قلنا بالجواز فيستنبت الصحة في حال الجهل بالنهي قطعاً. وأما في حال تنجز النهي فالحكم بالصحة مبني على ما ذهب إليه المحقق الثاني، وسيجيء مفصلاً إن شاء الله تعالى.

وأما كونها كلامية أو فقهية أو من مبادئ الأحكام: فقد عرفت مما تقدم في المسائل السابقة أنه على فرض إمكان كونها من أحدها لا وجه لعدّها منه مع إمكان كونها من مسائل الفن، مضافاً إلى ما فيها من المناقشة.

المقدمة الأولى

من المقدمات التي ذكرها شيخنا الأستاذ رحمته: أن المفاهيم التي تعلّقت بها الأحكام، سواء كانت من المفاهيم المتأصلة في عالم العين؛ أي تكون متأبّزاً في الخارج أو كانت من المتأصلة في عالم الاعتبار؛ أي التي يكون

بإزائه شيء في عالم الاعتبار دون عالم العين، أو كانت من المفاهيم الانتزاعية؛ أي التي ليس بإزائها شيء؛ لا في عالم العين ولا في عالم الاعتبار ليس تعلق الأحكام بها باعتبار وجوداتها الذهنية، بل بما هي حاكيات عن الخارج ونفس الأمر، وباعتبار وجوداتها في الذهن لا تنطبق على الخارج أصلاً، وتكون من قبيل الكلّي العقلي في عدم صدقها وانطباقها على الخارجيات. ولا تقع بينها النسب الأربع بذلك الاعتبار، بل يكون دائماً بينها التنافي والتباين بذلك الاعتبار، بل المفهوم الواحد لو أوجده في الذهن مرتين يكون باعتبار وجوده في الذهن ومقيّداً به في المرة الثانية غير ما هو في المرة الأولى.

المقدمة الثانية

إنّ المفهومين اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه - كما هو المفروض في محلّ البحث وباب الاجتماع كمفهوم الصلاة والغصب - لا يمكن أن تكون جهة الصدق في أحدهما عين جهة الصدق في الآخر، وذلك من جهة أنّ صدق كلّ مفهوم على شيء لا بدّ وأن يكون بمناط اتحاد بينهما؛ إمّا من ناحية المفهوم وإمّا من ناحية الوجود.

فإذا كان من قبيل الأوّل فيسمّى حملاً ذاتياً؛ لجريانه في الذاتيات، والمحمول في هذا القسم لا بدّ وأن يكون إمّا حذاً تاماً أو جنساً أو فصلاً للموضوع بعد لغوية حمل الشيء على نفسه.

وفي هذا القسم من الحمل لا يمكن أن يكون بين مفهومين عموم وخصوص من وجه؛ لأنّ المحمول الذاتي على الشيء إن كان حذاً تاماً أو فصلاً قريباً له فلا محالة يكون مساوياً معه، وإلا فلا محالة يكون أعمّ منه، سواء كان فصلاً بعيداً أو جنساً له.

وحيث إنّ الذاتي لا يختلف ولا يتخلف فلا يمكن أن يكون هناك ذاتي آخر لهذا الشيء يكون بين هذين الذاتيين عموم من وجه.

نعم، يمكن أن تتحقّق هذه النسبة - أعني العموم والخصوص من وجه - بين ذاتي له مع عرضي يحمل عليه بالحمل الشائع، كالحيوان والماشى بالنسبة إلى الإنسان، ويمكن أن تتحقّق بين عرضيين كالماشى والأبيض بالنسبة إليه.

أمّا في القسم الأوّل - أي فيما إذا كان أحد العامّين من وجه ذاتياً لمصاديقه والآخر عرضياً - فاختلاف جهة الصدق معلوم فيهما؛ لأنّ مناط الصدق في الذاتي هو عدم خروج المحمول عن حقيقة الموضوع، وفي العرضي هو انضمام شيء خارج عن حقيقة الموضوع إليه، سواء كان من الأمور الاعتبارية أو من الأمور التكوينية الخارجية.

وأمّا في القسم الثاني - أي فيما إذا كانا عرضيين لمصاديقهما - فلاّته لو كان مناط الصدق وجهته في أحدهما عين ما هو في الآخر لكان الافتراق بينهما محالاً؛ إذ لو لم يكن ذلك المناط في مادّة الافتراق يلزم تحقّق المعلول بلا علّة. وإن كان ذلك المناط موجوداً ومع ذلك لا يصدق أحدهما كما هو المفروض يلزم عدم تحقّق المعلول مع وجود علّته، وكلاهما محال.

وأمّا الاعتراض على ما ذكرنا بصفات الواجب بأنّه مع كون النسبة بينها عموماً من وجه لا يمكن أن تكون جهة الصدق في أحدها غير جهة الصدق في الأخرى؛ للزوم التركيب في ذاته المقدّسة.

فقيه: أنّ هذا القياس في غير محلّه من جهة أنّ كلامنا هاهنا في المفاهيم التي تحمل على موضوعاتها باعتبار قيام مبادئها بتلك الموضوعات؛ لأنّه بعدما فرغنا من أنّ هذه النسبة لا تتحقّق بين المفاهيم الذاتية فلا بدّ وأن يكون؛ إمّا بين عرضيين أو بين ذاتي وعرضي، كالإنسان أو الحيوان والأبيض؛ حيث إنّ

الإنسان أو الحيوان ذاتي لمصاديقه، والأبيض عرضي لها.
وفي كلا المقامين لا يمكن أن يكون محكي أحد المفهومين عين ما يحكيه الآخر؛ لأنه في الأول كل واحد منها يحكي عن قيام مبدأ عرضي بالموضوع غير ذلك المبدأ الآخر، سواء كان من قبيل الاعتباريات، كالملكية والمالية بناءً على أن يكون بينهما عموم من وجه، أو من الأعراض التكوينية كالأبيض والحلو.

وفي الثاني: أحدهما يحكي عن تمام ماهية الشيء أو بعضها، والآخر عن قيام عرض تكويني أو أمر اعتباري بموضوعه، وفي صفات الواجب ليس إطلاق تلك الصفات عليه - تبارك وتعالى - باعتبار قيام مبادئها به، بل باعتبار أنه عين مبادئها لا أنه ذات ثبتت لها المبادئ.

فإذا كان الوجود ناقصاً فيكون كل مبدأ غير المبدأ الآخر، وتكون تلك المبادئ أعراضاً لموضوعاتها، وليس لها استقلال في الوجود بل تكون من شؤون موضوعاتها، ووجودها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. وأمّا إذا كان تاماً وبسيطاً فهو في عين وحدته وبساطته وأحدثه جامعة لجميع الكمالات، من دون تطرّق كثرة أو تركّب فيه، ولتحقيق هذه المسألة مقام آخر.

المقدمة الثالثة

إنّ مبادئ الاشتقاقات، سواء كانت من الأعراض الخارجية المحمولة بالضمائم على موضوعاتها أو كانت من الأمور الاعتبارية كالطهارة والنجاسة والولاية والقضاة وأمثالها إذا كان بينهما عموم من وجه ففي مادة الاجتماع - بعد ما عرفت أنّ جهة الصدق في كلّ منهما غير جهة الصدق في الآخر في المقدمة السابقة - إمّا أن يحصل تركيب بينهما، أو لا يكون ارتباط بينهما إلّا في صرف

وجودهما في موضوع واحد كالعلم والفسق مثلاً، أو قيامهما بشخص واحد كالتكلم وحركة اليد مثلاً.

لا كلام على الثاني؛ لأنهما أمران ووجودان، فلو تعلّق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي لا يكون من باب الاجتماع، ولا ينبغي أن يتوهم أحد امتناع مثل ذلك؛ لأنّ صرف اجتماع متعلّق الأمر والنهي في موضوع واحد مع أنّ لكلّ واحد منهما وجود مستقلّ لا ربط له بالأخر لا يصير منشأ لتوهم اجتماع الضدين.

وأما على الأول - أي بناءً على حصول تركيب بينهما، بأن يكون كلّ واحد منهما مشخّصاً للآخر - فلا بدّ وأن يكون التركيب بينهما تركيباً انضمامياً، وذلك من جهة أنّ المبادئ، سواء كانت من الأعراض الخارجية أو من الاعتباريات أخذت بشرط لا بالنسبة إلى موضوعاتها، وكذلك كلّ واحد بالنسبة إلى الآخر أخذت بشرط لا، فلا يمكن اتحاد أحدهما مع الآخر، فإذا اجتمعا لا بدّ وأن يكون اجتماعهما وتركيبهما بنحو الانضمام لا بنحو الاتحاد.

وبعبارة أخرى: المشتقات حيث إنّها أخذت لا بشرط تكون متحدة مع الذات المتصفة بمبادئها، وفي مورد الاجتماع كلّ واحد منها متحد مع الآخر أيضاً، كما أنّه متحد مع الذات المتصفة به، مثل «العالم الفاسق»، فإنّه عالم وفاسق أيضاً، وفي مورد اجتماع هذين الوصفين كلّ واحد منهما أيضاً متحد مع الآخر، ف«هذا العالم فاسق» و«هذا الفاسق عالم».

فإذا قال: «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق» تكون الحثيثتان تعليليتين بالنسبة إلى حكمهما؛ بمعنى أنّ موضوع الحكمين ليس نفس الحثيثتين فقط؛ بحيث يكون تمام الموضوع لوجوب الإكرام حيثية العلم فقط، وتمام الموضوع لحرمة حيثية الفسق فقط، بل تكون هناك ذات مشتركة بين الحكمين. فهذا الشخص الخارجي بما أنّه متصف بالعلم محكوم بوجوب الإكرام، وبما أنّه

متصف بالفسق موضوع لحرمة الإكرام، فكانت علّة وجوب إكرامه علمه وعلّة حرمة إكرامه فسقه.

ولذلك سمّيت الحيثية تعليلية، وإن كان ظاهر هذه اللفظة - أي كون الحيثية تعليلية - معناه أن يكون موضوع الحكم نفس الذات، ويكون الوصف واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض.

ولكن هذا المعنى ليس بمراد هاهنا قطعاً، كما أن مرادهم من كون الحيثيتين تقيديتين ليس أن تكونا قيدين للموضوع، كما هو ظاهر هذه اللفظة. بل المراد أن تكونا تمام الموضوع؛ أي تكون إحداهما تمام الموضوع للوجوب والأخرى كذلك تمام الموضوع للحرمة*، وهذا بخلاف المبادئ فإنّها حيث أخذت بشرط لا فلا تتحد مع الذات المعروضة لها، أو تكون تلك المبادئ قائمة بها، وأيضاً لا يتحد كلّ واحد منها مع الآخر.

والحاصل: أنّه لو كان متعلّق التكليف الوجوبي والتحريمي المشتقّين، اللذين بينهما عموم من وجه فلا محالة في مورد الاجتماع تتحقّق أمور ثلاثة: الأول: أن كلّ واحد من المشتقّين يحمل على الآخر بالحمل الشائع؛ للاتحاد الذي بينهما؛ لمكان أخذهما لا بشرط، وهكذا يحملان على الذات المتصفة بهما لعين تلك الجهة.

الثاني: أن الحيثيتين تكونان تعليليتين بالمعنى الذي تقدّم.

الثالث: أن التركيب بينهما يكون اتحادياً لا انضمامياً.

* - من دون أن يكون هناك ذات مشتركة بين الحكمين، ففهماً يكون تمام الموضوع لوجوب الإكرام حيثية العلم فقط، وتمام الموضوع لحرمة الإكرام حيثية الفسق لا غير. والسّر في ذلك بما أن المبدأين أخذاً بشرط لا، لا يحملان على الذات ولا هما يحملان على الآخر.

كل ذلك لأجل أخذها لا بشرط، وأما لو كان متعلق التكليفين هما المبادئ فلا يحمل أحدهما على الآخر، ولا هما على الذات المتصفة بهما، ولا يكون التركيب بينهما اتحادياً، بل لابد وأن يكون انضمامياً والحيثتان تقيديتان، لا تعليليتان بالمعنى الذي تقدم. كل ذلك لأجل أخذها بشرط لا. وهناك فرق آخر بين المبادئ والمشتقات، وهو أن المبادئ في مادة الافتراق هي عين تلك المبادئ في مادة الاجتماع، مثلاً الصلاة غير المجتمعة مع الغصب هي عين الصلاة المجتمعة معه من حيث الكمية والكيفية، وهكذا في طرف الغصب.

وأما المشتقات فليست في مادة الافتراق تمام مدلولها عين تلك المشتقات في مادة الاجتماع، ففي مادة اجتماع العالم والفاسق مع فرض أن الذات المتلبسة بالمبدأين هي زيد مثلاً ففي مادة افتراقهما لابد وأن يكون العالم شخصاً آخر غير زيد، وهكذا الفاسق. ففي مادة الاجتماع العالم عبارة عن زيد المتلبس بالعلم، وفي مادة الافتراق عبارة عن شخص آخر متلبس بالعلم، وهكذا الأمر في طرف الفاسق.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته وجعله مؤيداً لكون التركيب بين المشتقين في مورد الاجتماع اتحادياً، وبين المبدأين انضمامياً في ذلك المورد أيضاً. وأنت خير: بأن هذا الكلام مبني على أن يكون مدلول المشتق عبارة عن الذات المتلبسة بمبدأ الاشتقاق، وأما إذا قلنا بأنه عبارة عن المبدأ اللابشرط، ويتحد مع الذات من جهة ملاحظته لا بشرط كما هو الصحيح وتقدم تفصيله في مبحث المشتقات فالمبدأ اللابشرط في مادة الافتراق هو عين ذلك المبدأ اللابشرط في مادة الاجتماع، غاية الأمر اتحد في مادة الاجتماع مع موضوع وفي مادة الافتراق مع موضوع آخر؛ لكونه لا بشرط.

المقدمة الرابعة

في أن محلّ النزاع في هذه المسألة هو فيما إذا كان العنوانان اللذان تعلّق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي من الأفعال الاختيارية التي تصدر من المكلف ابتداءً وأولاً وبالذات، ويكونان من قبيل المبدأين لا من قبيل المشتقين، ويكون بينهما عموم وخصوص من وجه، لا العموم والخصوص المطلق كما زعمه صاحب «الفصول» (١).

أمّا الأول - أي لزوم كونهما من الأفعال الاختيارية التي تصدر من المكلف أولاً وبالذات - فمن جهة أنّه لو كان العنوانان من المسبّبات التوليدية فيمكن أن يكون تحقّق العنوانين بسبب واحد، كالحركة والقيام بقصد تعظيم شخصين، فيحصل عنوانان: أحدهما تعظيم زيد مثلاً والأخر تعظيم عمرو، وبين العنوانين عموم من وجه بالمعنى الذي سنذكره له، وكلاهما من قبيل المبدأين لا المشتقين.

ولكن حيث إنّهما من المسبّبات التوليدية ويحصلان بسبب واحد - أي حركة واحدة - فيكونان خارجين عن باب الاجتماع.

والسرّ في ذلك: أنّ التكليف يتوجّه إلى السبب؛ لأنّه فعل اختياري، فإذا كان تعظيم زيد مثلاً مأموراً به، وتعظيم عمرو مثلاً منهياً عنه ففي الحقيقة الأمر والنهي يتعلّقان بما هو سبب تعظيمهما؛ لما ذكرنا من أنّه هو الفعل الاختياري القابل لتعلّق الطلب به ابتداءً وبدون واسطة، غاية الأمر ليس تعلّق الطلب به بعنوانه وبما هو هو، بل بما هو معنونه بعنوان المسبّب. والمفروض أنّ الحركة

التي هي سبب لحصول التعظيمين في المثال واحدة، فيكون اجتماع الأمر والنهي فيها من قبيل اجتماع الضدين.

وأما الثاني - أي لزوم كونهما من قبيل المبدأين لا المشتقين - فلاّنه لو كانا من قبيل المشتقين لكان التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً؛ لكون المشتقات ملحوظة لا بشرط كما تقدّم، بخلاف المبدأين فإنهما لوحظا بشرط لا ويكون التركيب بينهما انضمامياً، كما تقدّم*.

وأما الثالث - أي لزوم كون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه - فمن جهة أنّه لو كانت هي العموم والخصوص المطلق فإمّا أن نقول بالتخصيص أو التقييد وإخراج الخاصّ أو المقيّد عن تحت العامّ أو المطلق، أو لا.

وبناءً على الأوّل لا اجتماع؛ لأنّ حكم العامّ أو المطلق لا يبقى لذلك الصنف أو الشخص بعد التقييد أو التخصيص وإخراجه من حيث الحكم عن تحت العامّ.

وبناءً على الثاني يكون النهي متعلّقاً بعين ما تعلّق به الأمر مثلاً؛ لأنّ الأمر إذا تعلّق بعامّ أو مطلق شمولي أو بدلي يشمل مورد النهي بذلك العموم أو الإطلاق الشمولي أو البدلي بناءً على عدم التخصيص أو التقييد، والمفروض أنّ النهي أيضاً ورد على ذلك المورد، فيكون متعلّق الأمر والنهي واحداً وجوداً وعنواناً، وتصير المسألة من قبيل اجتماع الضدين وباب التعارض.

ثمّ إنّ العموم والخصوص في هذا المورد ليس بمعناه المشهور المصطلح

* - وأيضاً إذا كانا من قبيل المشتقين تكون الحثيتان تعليلية، وأمّا إذا كانا من قبيل المبدأين تكون الحثيتان تقيديتين.

من انطباق عنوانين على موضوع واحد وحملهما عليه وحمل كل واحد منهما على الآخر في مورد الاجتماع حتى يقال: إذا كان التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً فلا يحمل أحدهما على الآخر، بل يكون كل واحد منهما أجنبياً عن الآخر، بل المراد من العموم والخصوص من وجه هاهنا باعتبار الاجتماع والانضمام ووجودهما بإيجاد واحد وعدم الاجتماع والانضمام. فالمراد من مادة الاجتماع هاهنا انضمام الأمرين وتركبهما، ومن مادة الافتراق تفرقهما وعدم اجتماعهما.

المقدمة الخامسة

في رفع ما رتباً يتوهم من أن الغصب والصلاة ولو كانا من قبيل المبدئين وأخذاً بشرط لا؛ ولذلك لا يحملان على الذات التي يكونان قائمين بها، بخلاف المصلي والغاصب؛ أي المشتقين منهما فإنهما يحملان على تلك الذات، وأيضاً لا يحمل أحدهما على الآخر؛ أي لا الغصب على الصلاة ولا الصلاة على الغصب، ولكن كل واحد منهما يحمل على تلك الحركة الواحدة الموجودة في الدار المغصوبة.

فهما بالنسبة إلى تلك الحركة الواحدة بالهوية التي لها وجود واحد يكونان من قبيل اللابشرط، وإن كان كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر والاثنان بالنسبة إلى الذات التي صدرا منها من قبيل بشرط لا، ولكن كونهما كذلك لا يدفع المحذور، بل اتحادهما مع تلك الحركة الواحدة كافٍ في إثبات المحذور، وفي صيرورتهما بهذا الاعتبار مورداً للحكمين المختلفين تكون موجبة لاجتماع الضدين.

وبعبارة أخرى: لا فرق بين أن يكون كل واحد منهما متحداً مع الآخر

ابتداءً من جهة كونهما مأخوذين لا بشرط، وبين أن يكونا متحدين مع ثالث، في أن ورود حكمين إلزاميين مختلفين عليهما يكون موجباً لاجتماع الضدين وصيرورة المسألة من باب التعارض.

بيان الدفع: أن الصلاة والغصب حيث إنهما من مقولتين وأخذاً بشرط لا فمحال أن يتحد كل مع الآخر أو هما مع ثالث، فهذه الحركة الواحدة يوجد أمران كل واحد منهما من مقولة مباينة للآخر، وليس أحدهما قائماً بالآخر وفانياً فيه حتى يكون من شؤونه ويكون وجوده في نفسه عين وجوده لذلك الآخر حتى يكونان متحدين؛ وذلك لعدم جواز قيام العرض بالعرض، فلا الصلاة قائمة بالغصب ولا الغصب قائم بها.

على أن الحركة في الأين أين؛ لأن الحركة في كل مقولة هي عين تلك، وهي عبارة عن تجدد المقولة، وليست مقولة مستقلة. فكما أن الأين المتحقق في الدار المغصوبة غصب وليس بصلاة، فكذلك الحركة في ذلك الأين غصب وليست بصلاة؛ لأن الصلاة من مقولة الوضع والحركة التي توجد في الدار المغصوبة أجنبية عن الوضع ولا تتحد معه ولا تنطبق عليه.

فما توهم المتوهم من اتحاد الصلاة والغصب مع تلك الحركة الواحدة الموجودة في الدار المغصوبة باطل.

نعم، لو قلنا بأن الحركة في الأيون المغصوبة في الدار الغصبية كما أنها غصب كذلك تكون جزءاً للصلاة أيضاً فلا محالة يصير من قبيل اجتماع الضدين بالنسبة إلى ذلك الجزء، وترجع المسألة بهذا الاعتبار إلى باب التعارض، لكنه خلاف الواقع.

إن قلت: إنه بناءً على هذا يكون كل واحد من الصلاة والغصب أجنبياً عن الآخر فكيف يحصل التركيب بينهما؛ بحيث يقال: إن هذا الشيء صلاة وغصب؟

بل ما هو غصب غير ما هو صلاة. فليس هناك شيء واحد إيجاباً ووجوداً، وأيضاً ليس في البين مجمع واجتماع.

قلنا: كما أنَّ الجوهر يتشخص بواسطة احتفافه بالعوارض المشخصة - وإن كان الصحيح أنَّ التشخص بالوجود وأنَّ هذه العوارض أمارات التشخص - كذلك العرض يتشخص بواسطة انضمامه إلى عرض آخر؛ بمعنى أن يكون كل واحد من العرضين من مشخصات الآخر، ولا شك في حصول وحدة ونحو تركب بين الشخص ومشخصاته. وما نحن فيه بناءً على هذا حيث إنَّ كلاً من الغصب والصلاة يكون من مشخصات الآخر تحصل بينهما وحدة وتركيب يكون بذلك الاعتبار مجعماً للعنوانين.

ولا يخفى على الفطن الخبير مواقع النظر فيما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته؛
منها: أنَّ قيام العرض بالعرض جائز، وذلك كالكيفيات المختصة بالكميات، مثل الاستقامة والانحناء العارضين على الخط والزوجية والفردية العارضتين على العدد.

ومنها: أنَّه لو كانت الصلاة والغصب عرضان قائمان بالمكلف وليس أحدهما قائماً بالآخر فكيف يمكن أن يكون أحدهما مشخصاً للآخر، مع عدم ارتباط أحدهما بالآخر إلا في أنَّهما عرضان قائمان بموضوع واحد؟ ومن المعلوم أنَّ قيام عرضين بموضوع واحد لا يوجب أن يكون أحدهما مشخصاً للآخر، بل يكون تشخص العرض بتشخص موضوعه ومحلّه.

ومنها: أنَّ الوحدة والتركب بين فردين من مقولتين أو من مقولة واحدة لا يحصل إلا بأن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو قائماً به، كالمادة والصورة والعرض ومعرضه.

المقدمة السادسة

في أن هذا البحث والنزاع في هذه المسألة هل يبتني على القول بتعلق الأوامر بالطبائع، أو لا بل لافرق في وجود هذا النزاع بين القول بتعلقها بالطبائع أو الأفراد؟

ذهب بعضهم إلى الابتناء، بتخيّل أنّه لو قلنا بتعلقها بالأفراد لابدّ من القول بالامتناع؛ إذ حينئذ يكون هذا الفرد الخارجي المسمّى بالمجمع مورداً للأمر والنهي، ولا شك في أنّه إذا كان فرداً خارجياً وجزئياً حقيقياً مورداً لكل الحكيم فيصير من اجتماع الضدين.

ولكن لو تعلق الأمر بالطبيعة يبقى مجال للبحث في أن الطبيعتين المتصادقتين على المجمع هل يكون التركيب بينهما انضمامياً أو اتحادياً؟ وأنّ الحثيتين تقيديتان حتّى يقال بالجواز، أو تعليلتان حتّى يقال بالامتناع؟ وأنكر الابتناء بعض آخر، باعتبار أنّه لو قلنا بتعلقها بالأفراد أيضاً يمكن أن يقال: إنّ الفردين من الطبيعتين المجتمعين في مورد واحد كالصلاة والغضب مثلاً هل التركيب بينهما انضمامي أو اتحادي؟ وأنّ هاتين الحثيتين تقيديتان أو تعليلتان؟

ولكن الحقّ في المقام: هو التفصيل بين أن يكون المراد من تعلقها بالأفراد سراية الأمر إلى المشخصات بالتبع أو كان معنى آخر ممّا ذكرنا. وتقدّم تفصيله في مبحث تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع والأفراد.

فإن كان من قبيل الأوّل فلا بدّ من القول بالامتناع، حتّى بناءً على أن

يكون التركيب بين المتعلقين انضمامياً؛ لأنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ كلّ واحد منهما من مشخّصات الآخر حتّى على التركيب الانضمامي يسري الأمر إلى ما هو متعلّق النهي، وهكذا في ظرف النهي، فيصير اجتماع الضّدين.

وأما لو كان المراد بتعلّقها بالطبائع أو الأفراد ذلك الوجود السعي الجامع أو الوجودات فلا يبتني النزاع والبحث في هذا المقام على ذلك النزاع والبحث أصلاً؛ إذ يجري هذا النزاع على كلا الاحتمالين؛ لأنّه بناءً على الأوّل يجتمع في المجمع وجودين سعيين، فيقع النزاع في أنّ التركيب بينهما انضمامي أو اتحادي وعلى الثاني فردين من الوجود: أحدهما من وجودات الطبيعة المأمور بها، وثانيهما من وجودات الطبيعة المنهي عنها، فأيضاً يجري ما قلنا من أنّ التركيب بينهما انضمامي والجهتان تقيديتان، أو اتحادي والجهتان تعليليتان.

وأيضاً؛ لا فرق في جريان هذا النزاع بين القول بأصالة الوجود أو الماهية؛ إذ بناءً على الأوّل يكون مورد البحث أنّ الوجودين المجتمعين في المجمع هل التركيب بينهما انضمامي أو اتحادي؟ وبناءً على الثاني يقال بأنّ التركيب بين الماهيتين المجتمعتين فيه انضمامي أو اتحادي؟

وأيضاً؛ لا فرق في جريان هذا النزاع بين القول بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، أو إنكار ذلك كما قال به الأشاعرة، وذلك من جهة أنّ مبنى القول بالامتناع من جهة لزوم اجتماع الضّدين، وبالجواز من جهة عدم لزومه.

فلا ربط لهذا البحث بثبوت المصلحة والمقتضي في الحكمين وعدم ثبوتهما. فما ذكره بعض الأعلام من ابتناء المسألة على ثبوت المقتضي والملاك في كلا الحكمين لا أساس له.

المقدمة السابعة

في أنه لا فرق فيما ذكرنا من أن مورد البحث هو أن يتعلّق الأمر بمقولة والنهي بمقولة أخرى بين أن يكون كلّ واحدة منهما مقولة مستقلة أو تكون إحداها متممة للمقولة، فكما أنه لو كان كلّ واحدة من المقولتين مستقلة لكان التركيب بينهما انضمامياً، كذلك يكون التركيب انضمامياً لو كانت إحداها متممة للمقولة؛ لأنّ المناط في التركيب الانضمامي تعدّد وجود الجزأين. ولا فرق في ذلك بين أن تكون كلتاها مستقلّين، أو تكون إحداها متممة.

والمراد من متمم المقولة باصطلاح شيخنا الأستاذ رحمته هو الارتباطات التي بين أفعال المكلفين ومتعلقاتها من زمان أو مكان، كصلاته في المسجد مثلاً أو خطبته في يوم الجمعة أو ركوبه الفرس أو أكله أو شربه من أنية الذهب والفضّة وأمثال ذلك، فمثلاً لصلاة زيد وجود ولكونها في المسجد وجود آخر وهكذا في سائر ما ذكرنا من الأمثلة وما يشبهها في سائر المقامات. وتسميتها بمتمم المقولة من جهة عدم إمكان صدورها من المكلف ابتداءً وبلا توسط فعل من الأفعال، بل يكون متمماً للفعل ومن إضافاته ومتعلقاته.

نعم، قد يكون المتمم - بالكسر - من سنخ المتمم - بالفتح - كالحركة السريعة الصادرة من الإنسان، أو صبغ الثوب بالحمرة الشديدة مثلاً، فليس للمتمم وجود آخر؛ لأنّ ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فهذا القسم خارج عن باب الاجتماع؛ لأنّه لو كان نفس المتمم - بالفتح - في هذا القسم واجباً، والمتمم - بالكسر - حراماً لصار اجتماع الضدين قطعاً؛ لما قلنا من أن ما به الاشتراك في هذه الأمور عين ما به الامتياز، فيكون وجوداً شديداً واحداً بسيطاً

لا تركيب فيه أصلاً، فضلاً عن أن يكون انضمامياً.

والحاصل: أن مناط جواز الاجتماع وعدم لزوم اجتماع الضدين كون المجمع مركباً انضمامياً؛ بحيث يكون لمتعلق الأمر وجود وملتعلق النهي وجود آخر، وإن حصلت بينهما وحدة من ناحية صيرورتهما مركباً واحداً، وكون كل واحد منهما مشخّصاً للآخر، سواء كانا مقولتين مستقلّتين تصدران ابتداءً من المكلف وبدون واسطة، أو كان أحدهما لا يصدر إلا بواسطة فعل من أفعال المكلفين.

فلو كان الأكل أو الشرب مثلاً واجباً واستعمال آنية الذهب والفضة حراماً فوقع الأكل والشرب فيهما يكون من باب اجتماع الأمر والنهي، ويكون التركيب بينهما انضمامياً؛ لأن الأكل والشرب من مقولة وكونهما في آنية الذهب أو الفضة من مقولة أخرى وإن لم يكن الثاني مقولة مستقلة بل كان متمماً للمقولة بناءً على الضابط الذي ذكرنا للمتّم، وهكذا الحال في جميع متعلقات الأفعال. ثم إنه قد تقدّم أن السبب التوليدي مع مسببه متحدان وجوداً؛ ولذلك قلنا بخروجه من باب الاجتماع. ولكن لو كان فعل من الأفعال بواسطة إضافته إلى شيء آخر سبباً توليدياً لعنوان من العناوين. كالإلقاء فإنه بواسطة إضافته إلى النار يكون سبباً للإحراق فلو كان نفس الإلقاء واجباً وكونه في النار حراماً، أو بالعكس لكان من باب الاجتماع؛ لأن الإلقاء من مقولة وكونه في النار متمم للمقولة، وله وجود آخر غير وجود الإلقاء. وكذلك لو كان فعل واحد سبباً توليدياً لمسببين توليديين.

ومعلوم: أن ذلك لا يمكن إلا بانضمام جهة أخرى إلى ذلك الفعل؛ لكونه سبباً لكل واحد من المسببين، فهناك فعل واحد وجهتان منضمّتان إليه، فلو كان الفعل واجباً مثلاً واحدي الجهتين أو كلتاهما حراماً أو بالعكس فيكون من باب

الاجتماع؛ لما ذكرنا.

ولكن هذه الفروض لا تخالف ما ذكرنا من خروج العناوين والمسببات التوليدية عن حريم النزاع؛ لأنّ ما ذكرنا سابقاً كان في نفس الأسباب التوليدية مع مسبباتها بحيث يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهيّاً عنه، وحيث إنّهما متحدان وجوداً فخارجان عن باب الاجتماع. وأمّا في هذه الصور المفروضة فبواسطة انضمام جهات وحيثيات إليهما أو إلى أحدهما يتعدّد الوجود، فيدخل في هذا الباب.

هذا تمام ما ذكره شيخنا الأستاذ - أعلى الله مقامه الشريف - في تصوير جواز الاجتماع والاستدلال عليه.

والإنصاف: أنّ ما ذكره أحسن ما قيل في الاستدلال على الإمكان والجواز؛ لأنّه بعد تمامية هذه المقدمات وضمّ بعضها إلى البعض ينتج أنّ المجمع فيه جهتان: إحداهما متعلّق للأمر والأخرى للنهي، والتركيب بينهما انضمامي لا ربط لمتعلّق الأمر بمتعلّق النهي، ولا يسري أحد الحكمين إلى متعلّق الآخر، فلا يكون من قبيل اجتماع الضدّين. ولا مانع من جعل الحكمين وتشريعهما؛ بحيث يشمل الدليلان بعمومهما أو إطلاقهما لمورد الاجتماع.

ولكن مع ذلك كلّه لا يخلو من مناقشة بل مناقشات:

بيان ذلك أولاً: أنّ ما ذكره من أنّ متعلّق الأمر والنهي إذا كانا مبدأين وكان بينهما عموم من وجه وكانا من الأفعال الاختيارية فلا بدّ وأن يكون التركيب بينهما في المجمع تركيباً انضمامياً يصحّ فيما إذا كان كلّ مبدأ من مقولة غير المقولة الأخرى أو ولو كانا من مقولة واحدة يكون أحدهما من نوع أو صنف منها والآخر من نوع أو صنف آخر منها حتّى يكون لهما وجودان ولكن لو كان أحدهما أو كلاهما مفهوماً انتزاعياً أمكن اتحادهما في الوجود مع كونهما مبدأين.

كما هو ﷺ اعترف بذلك في التوضي بالماء المغصوب، مع أنَّ الأمر متعلّق بالتوضؤ وهو مبدأ والنهي متعلّق بالغصب وهو أيضاً مبدأ، وكلاهما من الأفعال الاختيارية وبينهما عموم وخصوص من وجه.

والسرّ في ذلك: أنَّ الغصب ليس من مقولة مستقلة بحيث يكون من إحدى المقولات، بل هو عبارة عن التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه أو رضاه.

إن قلت: إنَّ الغصب هو الاستيلاء بغير حقّ على مال الغير أو حقّه أو غيرهما ممّا يتصوّر الاستيلاء بغير حقّ فيه.

قلنا: المراد أنَّ المنهي عنه الذي اجتمع مع المأمور به في المجمع هو ذلك المعنى، سواء سمي غصباً أو لم يسم، وذلك المعنى ليس مقولة مستقلة خارجية بل ينتزع من مقولات متعدّدة؛ ولذلك قد ينتزع من نفس ما هو مأمور به كما في المثال فإنَّ إجراء الماء المغصوب على الوجه واليدين وضوء ومصدق حقيقي للتصرف في مال الغير، الذي هو حرام، فاتحد متعلّق الأمر والنهي مع أنّهما من الأفعال الاختيارية ومن قبيل المبدئين اللذين بينهما عموم من وجه.

وثانياً: أنّه على فرض تسليم كونهما من مقولتين مختلفتين فلا يمكن أن يكون كلّ واحد منهما مشخّصاً للآخر أو من أمارات تشخّصه؛ لأنّ تشخّص الشيء بعوارضه المشخّصة - عند من يقول بذلك - إنّما يكون فيما إذا كانت العوارض من شؤونه وخصوصياته المحتقّة به والمتحدة معه، لا بصرف اقترانه معه وانضمامه إليه.

وبعبارة أخرى: كلّ عرض إذا عرض على شيء - سواء كان ذلك الشيء جوهرًا كبياض القند وحلاوته، أو عرضاً كالانحناء العارض على الخطّ مثلاً -

فيكون من مشخصاته. ولكن في هذا الفرض ليس التركيب بين العرض ومعرضه تركيباً انضمامياً؛ لأنّ هذا الفرض فرض اتحاد العرض مع معرضه وفنائه فيه وكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، فيكون خارجاً عما فرضه شيخنا الأستاذ رحمته.

وأما إذا لم يكن عارضاً عليه، بل كان صرف مقارنة اتفاقية بينهما، بل وإن كانت دائمية، مثل حلاوة القند وبياضه فلا يكون أحدهما مشخصاً للآخر ولا اتحاد ولا تركيب بينهما، بل يكونان موجودين بوجودين مستقلّين غاية الأمر يكونان مقترنين منضمّين، ومثل هذا لا يمكن أن يقع محلّ النزاع بين هؤلاء الأعلام في إمكانه وامتناعه؛ لأنّ إمكان أن يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه ضروري.

ذكر أدلة أخرى على الجواز

وهناك أدلة أخرى ذكروها على الجواز لا بأس بذكرها، وإن كانت غير تامة ولا تخلو عن مناقشة:

الأول: ما أفاده المحقّق القمي رحمته من تعلّق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة أخرى، والفرد الذي هو مجمع العنوانين مقدّمة للطبيعي الذي هو واجب نفسي، ومقدّمة الواجب ليست بواجبة.

فعلى تقدير سراية النهي إلى هذا الفرد الذي هو مجمع لكونه من قبيل الإطلاق الشمولي أو العامّ الأصولي فلا يلزم اجتماع الضدين؛ لأنّ ما هو منهى عنه ليس بواجب، وما هو واجب - أي الطبيعة - ليس بحرام.

ثمّ إنّه على تقدير القول بوجوب المقدّمة يكون وجوبها غيرياً، ولا منافاة

بين الوجوب الغيري والنهي النفسي^(١).

وفيه: أنَّ دعاويه الثلاثة ممنوعة؛ لعدم كون الفرد مقدّمة للطبيعة، بل متحد معها ويحمل عليها بالحمل الشائع، حتّى ولو كان المراد من الطبيعة صرف الوجود منها لا الوجود الساري، ولوجوب المقدّمة كما تقدّم، ولمنافاة الوجوب والحرمة مطلقاً، سواء كانا نفسيين أو غيريين أو مختلفين.

الثاني - وهو الذي اعتمد عليه جمع من المحقّقين - أنَّ متعلّق الأوامر والنواهي هي الصور الذهنية؛ لأنّ وجودها الخارجي ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته. ومعلوم أنّ في ظرف العروض وتعلّق الأحكام بتلك الصور الذهنية لا يكون تعارض وتناف ولا اجتماع ضدّين. نعم، في مرحلة الامتثال والتطبيق يقع التزاحم إذا أراد أن يطبق الاثنين على المجموع.

وفيه: ما ذكرناه في المقدّمة الأولى من مقدّمات جواز الاجتماع على رأي شيخنا الأستاذ^(٢) من أنّ تعلّق الأوامر والنواهي بالصور الذهنية وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ تعلّقهما بها ليس باعتبار وجوداتها الذهنية، بل بما هي حاكيات عن الخارج ومرآة لها وفانية فيها، وذلك من جهة أنّ الإرادة والكراهة تابعتان للمصالح والمفاسد.

ومعلوم أنّ الصور الذهنية بما هي موجودات ذهنية ليس فيها تلك المصالح والمفاسد، بل هي قائمة بوجوداتها الواقعية النفس الأمرية، التي هي وجودات لها بالذات، لا أنّ الوجود للنفس بالذات ويكون لها بالعرض.

وحيث إنّ الإرادة والكراهة من صفات النفس والحالات الطارئة على الذهن ولا يمكن أن يتعلّقا ابتداءً وأوّلًا وبالذات بالموجود الخارجي، بل

الموجود الخارجي كما ذكرنا يكون ظرف سقوطهما -إما بالإطاعة أو بالعصيان- لا ظرف ثبوتهما، فتجعل النفس تلك الصور الذهنية وسيلة لإرادة تلك الوجودات الخارجية؛ بحيث يسري الطلب إليها قبل تحققها في الخارج بمرآتية هذه الصور وحكايتها عنها قبل تحققها في الخارج حتى لا يلزم ذلك المحذور.

ولا يقال: إنَّ الوجود الخارجي ظرف السقوط لا الثبوت، فالخارج هو المطلوب بالذات؛ بمعنى أنَّ ملاك المطلوبة -أي المصلحة فيه- والصورة الذهنية مطلوبة بالعرض؛ بمعنى أنَّ تعلق الطلب بها لأجل كونها حاكية عن الخارج وفانية فيه.

وأما ما قرع سمعك من أنَّ الصورة الذهنية هي التي مرادة ومطلوبة بالذات فهو صحيح ولكن بمعنى آخر؛ وهو أنَّ عروض الإرادة والطلب أولاً وبالذات على تلك الصورة وليست هناك واسطة في العروض، بخلاف الخارج فإنه مراد بالعرض؛ أي بواسطة تلك الصورة الذهنية، فللخارج واسطة في العروض.

فإطلاق المطلوبة بالذات وبالعرض على الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج مع إطلاقهما على الخارج المحكي بها متعاكسان ولكن بمعنىين، فبأحد المعنيين الخارج مراد بالذات والصورة الذهنية مرادة بالعرض، وبالمعنى الآخر يكون بعكس ذلك.

فظهر ممَّا ذكرنا: أنَّ اختلاف متعلقي الأمر والنهي في الذهن لا يرفع إشكال اجتماع الضدين.

الثالث: أنَّ الاجتماع مأموري لا أمري؛ بمعنى أنَّ الأمر في عالم الجعل

والتشريع لم يجمع بين الأمر والنهي في موضوع واحد، وأنه أورد الأمر على طبيعة، والنهي على طبيعة أخرى لا ربط لإحداهما بالأخرى، وإنما المأمور فيما إذا كان له المندوحة طبق الاثنين بسوء اختياره على الواحد، الذي هو مجمع العنوانين.

وأنت خير: بأن هذا الوجه يرجع إلى الوجه الثاني، والجواب عنه هو الجواب عن ذلك الوجه بعينه؛ لأننا إذا قلنا بأن الصورة الذهنية متعلق للأمر والنهي بما هي حاكية عن الخارج وفانية فيه، ويسري الأمر والنهي بواسطة تلك الصورة الذهنية إلى الخارج فيكون الاجتماع أمرياً، لا مأمورياً فقط.

الرابع: أنه ليس متعلق الأحكام المفاهيم باعتبار نتيجة الحمل، بل تكون المفاهيم باعتبار رتبة نفس الحمل؛ إذ تلك الرتبة رتبة تغاير الموضوع والمحمول، ورتبة نتيجة الحمل رتبة اتحادهما، ولا بد في الحمل من هذين اللحاظين؛ أي التغاير من وجه والاتحاد من وجه.

وحيث إن حقيقة حمل شيء على شيء ومفهوم آخر هو الهوهوية والاتحاد في الوجود فلا بد من أن يكون بينهما اتحاد في الوجود، وهذا هو المراد من نتيجة الحمل. ومن ذلك الطرف كون الشيء موضوعاً ومسنداً إليه غير كونه محمولاً ومسنداً. فبهذا الاعتبار يحتاج الحمل إلى مغايرة واثنينية، وهذا هو المراد من رتبة نفس الحمل؛ أي رتبة تصحيح الحمل بالاثنينية والمغايرة.

وحاصل هذا الكلام: أن تعلق الأحكام بالمفاهيم في رتبة تغايرها مع مصاديقها الخارجية القابلة للحمل والانطباق عليها، لا أنها متعلقات لها في رتبة اتحادها مع تلك المصاديق وانطباقها عليها حتى يلزم اجتماع الضدين في المجمع.

وأنت خبير: بأنّ مراد هذا القائل إن كان هو أنّ المفاهيم والصور الذهنية بما هي موجودات ذهنية وبما هي هي، من دون حكايتها عن الخارجيات وكونها مرآة لها وفانية فيها متعلّقات للأحكام، فقد تقدّم جوابه وبينّا أنّ تعلّق الأحكام بها باعتبار حكايتها عن الخارجيات وفنائها فيها.

وإن اعترف بأنّ تعلّقها بها بهذا الاعتبار فقهاً إطلاقاً كلا الحكمين يشمل المجمع ويسري إليه فيلزم اجتماع الضدين والتعارض.

والحاصل: أنّ هذه عبارات مختلفة والمعنى شيء واحد يدور بين النفي والإثبات لا يمكن جمعهما ولا رفعهما؛ وهو أنّ تلك الصور الذهنية، التي تكون متعلّقات للأحكام: إمّا باعتبار فنائها في المصاديق والخارجيات، أولاً بل بما هي هي.

فإن كان الأوّل فقهاً يسري الأمر والنهي كلاهما إلى المجمع، فيكون اجتماع الضدين وتصير المسألة من صغريات باب التعارض.

وإن كان الثاني فقد ظهر لك بطلانه وفساده وأنّه لا مصلحة ولا مفسدة فيها وأنّها بهذا الاعتبار لا تنطبق على الخارجيات وليست قابلة للامتثال إذ ظرف وجودها الذهن ولا يمكن إثباتها في الخارج وإلا يلزم انقلاب الذهن خارجاً.

الخامس: أنّ متعلّق الأحكام هي الماهيات والمفاهيم بلحاظ عدم تحصّلها في الخارج، وهي في تلك المرتبة وذلك اللحاظ متباينة؛ لأنّ ما به الاتحاد هو التحصّل والوجود، وإلا فهي في حدّ أنفسها مثار الكثرة والغيرية. ففي ظرف الخطاب وتعلّق الأحكام لا يلزم اجتماع؛ لأنّ ذلك الظرف - أي ظرف التعلّق - ظرف قبل التحصّل، وظرف التحصّل ظرف التطبيق والامتثال.

وأما كون النسبة بين الطبيعتين اللتين إحداها تعلّق بها الأمر والأخرى

تعلّق بها النهي هي العموم والخصوص من وجه فلا ينافي ذلك؛ لأنها أيضاً باعتبار التحصّل في الخارج وتطبيقهما على مصاديقهما، وإلا فكما قلنا آنفاً الماهيات باعتبار أنفسها، ورتبة قبل تحصيلها متباينة دائماً، ولا تستطرق إليها النسب الأربع أصلاً.

وبعبارة أخرى: المناطق في إمكان الجعل والتشريع حتّى يكون من باب التزام وعدم إمكانه حتّى يكون الإطلاق بالنسبة إلى المجمع من باب التعارض هو ظرف تعلّق الخطابات لا ظرف امتثالها وتطبيقها على الخارجيات. وقد عرفت أنّ في ذلك الظرف بين المتعلّقين كمال المغايرة وليس هناك اجتماع بينهما أصلاً.

وفيه: أنّ الماهيات في ظرف التعلّق: أمّا إن تعلّق بها الخطابات بما هي موجودات ذهنية أو بما هي هي فقد تقدّم بطلانه، وأمّا إن تعلّق بها باعتبار حكايتها عن المصاديق الخارجية وفنائها فيها واتحادها معها فيعود الإشكال. والحاصل: أنّ الطلب وإن كان تعلّق بالطبائع والمفاهيم قبل تحصيلها في الخارج ولكن المطلوب هو تحصيلها في الخارج في الأوامر وترك تحصيلها في النواهي.

التحقيق في المقام

هذه هي الوجوه التي استدّلوا بها على جواز الاجتماع، وقد عرفت أنّ كلّها مخدوشة وغير مفيدة بالنسبة إلى المرام، حتّى أنّ ما ذكره شيخنا الأستاذ - أعلى الله مقامه الشريف - غير خال عن الخلل.

نعم، لو كانت هناك مقولتان: إحداها صارت متعلّقة للأمر والأخرى

للنهي، واجتماعاً - أي اقترنتا؛ لأن الاجتماع بمعنى حمل إحداها على الأخرى واتحادهما يعطي خلاف ما ذهب إليه من أن التركيب بينهما انضمامي - فلا يكون هذا من قبيل اجتماع الضدين البتة، ولكن مثل هذا خارج عن فرض القوم ومورد نزاعهم.

وما ذكرنا سابقاً في ابتداء الباب من دخوله في محل النزاع وعدم خروجه عن الفرض كان على مسلك شيخنا الأستاذ رحمته باعتبار كون إحداها من مشخصات الأخرى، وحصول وحدة بينهما بمعنى صيرورتها مركباً واحداً، وقد عرفت بطلان هذه المقالة.

وبعبارة أخرى: فرض اثنتيية الوجودين مع عدم حصول اتحاد بينهما خلاف مفروض المقام، مضافاً إلى أن المثل المشهور عند الأصوليين - وهي الصلاة في الدار المغصوبة - ليس من هذا القبيل؛ أي ليست الصلاة من مقولة الوضع والغصب من مقولة الأين مثلاً بحيث لا يكون قدر مشترك بينهما ماهية ووجوداً.

بيان ذلك: أن الغصب ليس عنواناً منتزِعاً من مقولة واحدة دائماً، بل هو عبارة عن السيطرة على مال الغير أو حقّه بدون رضاه، أو السيطرة على شيء لا يجوز له ذلك شرعاً، كما لو غصب مسجداً وجعله داراً لنفسه مثلاً.

وعلى كل حال: سواء كان الغصب بهذا المعنى أو لم يكن الذي هو محرّم هو التعدي على الغير، فكل حركة تصدر منه في دار الغير أو أرضه مثلاً بدون رضاه تكون مصداقاً حقيقياً لما هو المحرّم، ومعلوم أن الصلاة أيضاً ليست إلا نفس هذه الحركات.

وعلى فرض كونها عبارة عن الأوضاع الحاصلة عن هذه الحركات فأيضاً يجتمع الوجوب والحرمة في نفس الحركات، غاية الأمر الوجوب

المقّدي مع الحرمة النفسية .

وبهذا يندفع ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من أنّه أيّ فرق بين كون «زيد في الدار» وبين كون «الصلاة في الدار»، فكما أنّ كون «زيد في الدار» غير أصل وجوده فليكن كذلك أيضاً وجود الصلاة في الدار غير أصل وجودها .
وذلك من جهة أنّه بعدما عرفت فيما تقدّم أنّ المأمور به هو إيجاد الصلاة مثلاً في الخارج فيكون إيجادها في المكان الغصبي - الذي هو بنفسه تصرف في مال الغير ويكون حراماً - مصداقاً حقيقياً للمأمور به ، ومعنواً واقعياً للعنوان الواجب ؛ أي إيجاد الصلاة في مكان من الممكنة .

فظهر من مجموع ما ذكرنا : أنّه إن كان متعلّق الأمر مع متعلّق النهي متعدّداً وجوداً في الوجود الخارجي - ولو كان الوجودان منضمّاً بعضهما ببعض أو كان أحدهما متلازماً مع الآخر - فلا ينبغي أن يشكّ في إمكان أن يكون أحد الوجودين متعلّقاً للأمر والآخر متعلّقاً للنهي ، ولا يلزم اجتماع الضدّين البتّة .
ولكن هذا الفرض ليس محلّ الكلام بين الأصحاب ظاهراً كما يظهر من أمثلتهم في مختلف الموارد . وأيضاً تسمية هذا بالحيثية التقييدية لا وجه له كما هو ظاهر ، وإن كان واحداً وجوداً ومتعدّداً مفهوماً . فبناءً على ما هو الحقّ من تعلّق الطلب بالوجود الخارجي فلا محالة يصير اجتماع الضدّين في المجمع .
وأما ما يقال : من إمكان أن تكون لوجود واحد شؤون وأطوار وحالات ، ويكون أحد تلك الأطوار أو الحالات واجباً والآخر حراماً ، ولا يلزم اجتماع الضدّين ؛ لاختلاف مركز الأمر والنهي ، ويقال بأنّ هذا هو المراد من كون الحيثيتين تقييديتين .

ففيه : أنّ تلك الحالات والشؤون إن كانت متحدة وجوداً مع الذات المتشكّنة بها وبعضها مع البعض فيعود المحذور ، وإلّا خارج عن الفرض كما بيّنا ،

هذا. مع أنَّ التركيب بين الشيء وشؤونه لا يمكن أن لا يكون اتحادياً؛ وذلك لفناء الشأن في ذي الشأن واندكاكه فيه. هذا كله في المقام الأول؛ أي في مقام الجعل والتشريع.

حول الجواز وعدمه في المقام الثاني

وأما المقام الثاني - أي مرحلة الامتثال - فهل يجوز الامتثال للطبيعة المأمور بها بإتيان المجمع، أو لا؟ فنقول:

أما بناءً على الامتناع في المقام الأول فلا بدّ وأن يعامل مع الدليلين معاملة التعارض، فإن قدّمنا ورجّحنا الأخذ بدليل الأمر فلا نهى في البين حتّى نقول بعدم كفاية المجمع في مقام الامتثال، ويكون حال المجمع حال سائر الأفراد التي لم تقع تحت النهي. وإن قدّمنا جانب النهي فالمجمع يكون حراماً لا مصلحة فيه، وليس فيه ملاك الوجوب أصلاً، فلا وجه للقول بتحقيق الامتثال به وكفاية إتيانه في حصول إطاعة الأمر المتعلّق بالطبيعة، التي يكون المجمع أحد أفرادها ومصاديقها.

وأما بناءً على جواز الاجتماع في المقام الأول وعدم لزوم اجتماع الضدّين منه فقد بنى شيخنا الأستاذ رحمته جواز الامتثال به وكفايته في تحقّقه على أن اشتراط الأمر بالقدرة على إتيان متعلّقه هل هو من جهة أن حقيقة الأمر هي عبارة عن البعث إلى أحد طرفي المقدور؛ بحيث تكون القدرة مأخوذة في ماهية الأمر وحقيقته، أم يكون اشتراطه بها من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز. فإن كان وجه الاشتراط هو الأوّل فيقول بعدم تحقّق الإطاعة والامتثال بالمجمع؛ لأنّ المأمور به بناءً على هذا الوجه يصير مقيداً بكونه مقدوراً، فلا ينطبق على الفرد غير المقدور؛ لأنّ المقيد بقيد لا ينطبق على فاقده.

وأما إن كان الوجه هو الثاني فليس في نفس الأمر قصور ولا يجيء من قبله تضيق وتقييد في جانب المتعلق بكونه مقدوراً. فالأمر يتعلّق بالطبيعة المجردة عن هذا القيد، غاية الأمر بحكم العقل لا يشمل غير المقدور. وخروج الفرد غير المقدور عن تحت الأمر بحكم العقل لا يوجب تقييداً في المتعلق بكونه مقدوراً حتّى تقول بأنّ المقيّد بقيد لا يمكن أن ينطبق على فاقده. فالمأمور به هو نفس الطبيعة من دون أيّ قيد، فينطبق على المجمع كاتطابقه على سائر الأفراد.

وأنت خبير: بأنّه لا فرق بين الأمرين؛ إذ لو كان المراد تقييد المتعلق لحاظاً في الرتبة السابقة على الأمر ثمّ ورود الأمر على ذلك الملحوظ المقيّد فليس في كلا الموردين تقييد كذلك.

وإن كان المراد أنّ واقع المبعوث إليه مضيق لا يشمل الفرد غير المقدور فهذا القسم من التضيق موجود في كلا المقامين، وإنّما الاختلاف في منشأ التضيق، ففي أحدهما قصور الأمر ذاتاً وعدم إمكان تحقّقه وتوجيهه إلى غير المقدور، وفي الآخر قبح ذلك مع إمكانه تكويناً.

وحاصل الكلام: أنّ المكلف يكون عاجزاً عن إتيان هذا الفرد من الطبيعة المأمور بها المنضمّ إلى الخصوصية المبعوضة المحرّمة شرعاً، فلا ينطبق المأمور به المضيق على هذا الفرد، فلا يكون الانطباق قهرياً والإجزاء عقلياً كما نسب إلى المحقّق الثاني رحمته، فلا تحصل الإطاعة والامتثال.

فعلى فرض القول بالجواز في المقام الأوّل - أي مقام الجعل والتشريع - لا وجه للقول بالجواز في المقام الثاني - أي مقام الإطاعة والامتثال - مضافاً إلى عدم تحقّق قصد القرية بالنسبة إلى هذا الفرد المبتلى بالمزاحم؛ أي الخصوصية المبعوضة المحرّمة.

وبعبارة أخرى: صرف كون الطبيعة مقدورة ببعض وجوداتها وأفرادها لا يصحح انطباقها بما هي مقدورة على الفرد غير المقدور منها، سواء كان عدم القدرة بواسطة عجزه خارجاً وتكويناً أو بواسطة المنع الشرعي كما في المقام. وأما توهم أن المأمور به هو ذات الشيء لا بوصف أنه مقدور فقد أجبنا عنه بأن تضيق المأمور به قطعي، وليس هو إلا الحصّة التوأمة مع المقدورية، وإن كان منشأ هذا التضيق يختلف عندهم؛ فعند بعض يكون لضيق في نفس الأمر ومن مقتضيات ذاته ومن ناحية حكم العقل بقبح خطاب العاجز عند آخرين.

وجهان آخران للجواز

ثم إنه قد ذكر هاهنا وجهان آخران للجواز:

الأول: أن الإرادة والكراهة من صفات النفس وقائمتان بها، وبعبارة أخرى: موضوعهما النفس وليس معروضهما وجودات الطبائع الخارجية حتى يلزم اجتماع الضدين. وأما في النفس فلا يلزم من جهة أن قيامهما بها يكون قياماً صدورياً لا حلولياً، وتكونان بالنسبة إليها كالمعلول بالنسبة إلى علته، وحيث إن النفس تكون من عالم السعة والإحاطة فلا مانع من قيامهما بها بمثل هذا المقام.

نعم، لو كان متعلقهما واحداً لما أمكن من جهة عدم إمكان تحقق البعث والزجر نحو شيء واحد في زمان واحد من شخص واحد.

وأما لو كان هناك عنوانان تعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي فلا يلزم اجتماع، ولو تصادق العنوانان على واحد شخصي. نعم، يقع التزاحم في مرحلة امتثال العبد لو لم تكن مندوحة في البين.

وأنت خير: بأن الصفات النفسية وإن كانت قائمة بالنفس ولكن قد يقع التضادّ بينها باعتبار متعلقاتها، فلو قلنا بسراية الإرادة والكراهة إلى الخارج -ولو كان بتوسيط الصورة الذهنية كما تقدّم شرحه مفصلاً- فلا محالة يتحقّق اجتماع الضدّين بهذا الاعتبار.

الثاني: وقوعه في الشرعيات، وذلك كالعبادات المكروهة. ولا فرق في تحقّق التضادّ بين أن يكون الضدّان من قبيل الوجوب والحرمة، وبين أن يكون من قبيل الاستحباب والكراهة، وذلك من جهة أنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأسرها، فلو كان اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بعنوانين موجباً لاجتماع الضدّين فلا بدّ وأن يكون اجتماع الكراهة والاستحباب أيضاً موجباً لاجتماع الضدّين ومحالاً. لكنّه واقع في الشرعيات، وأدلّ دليل على إمكان الشيء وعدم محالّيته وقوعه.

وأنت خير: بأنّ مركز الأمر والنهي في الموارد المتوهّمة ليس بواحد، بل إمّا أن يكون الأمر متعلّقاً بالطبيعة والنهي التنزيهي بالخصوصية، وإمّا أن يكون النهي متعلّقاً بعنوان آخر ينطبق على التعبّد بالمأثور به، كالتشبّه بأعداء الدين أو عبدة الأصنام مثلاً، وإلّا فكون التضادّ بين الاستحباب والكراهة معلوم وواضح، ومحالية اجتماع الضدّين وامتناعه أوضح.

حول الامتثال بإتيان المجمع مع عدم المندوحة

ثم إنّ الكلام في مقام الامتثال يكون نارة مع وجود المندوحة وأخرى مع عدمها. وما تقدّم من الإشكال في الامتثال بإتيان المجمع إنّما كان مع وجود المندوحة، وأمّا مع عدمها والاضطرار إلى الغصب مثلاً فتارة يكون الاضطرار لا بسوء الاختيار كالمحبوس في الأرض أو الدار المغصوبة، وأخرى يكون بسوء

اختياره كالمتوسط فيها اختياراً وعدواناً.

ففي القسم الأول يسقط النهي بواسطة الاضطرار، فلا يبقى مانع عن امتثاله؛ إذ ليس مانعية النهي النفسي مثل مانعية النهي الغيري بحيث يكون لعدم المنهي عنه دخل في ملاك الشيء، وذلك كلبس الذهب والحرير للرجال، ولبس غير المأكول مطلقاً، حيث إن ملاك الصلاة لا يحصل مع وجود هذه الأمور، بل تكون مانعيته من جهة عدم إمكان التقرب بالمبغوض أو عدم وجود الملاك بواسطة وجود النهي، فإذا سقط النهي بواسطة الاضطرار فلا مبغوضية في البين. ويستكشف الملاك من الإطلاقات التي كانت مقيدة بواسطة وجود النهي، حتى بناءً على الامتناع؛ لأنه لا مقيد بعد سقوط النهي، فكأنه لم يكن من أول الأمر. وأما القسم الثاني - أي فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، كالاضطرار إلى الخروج للتخلص عن الغضب - فقد وقع الكلام واختلفت الآراء في مثل هذا التصرف والصلاة التي تقع في ضمنه.

أما حكمه التكليفي؛ فقليل بأنه يقع عصياناً؛ للنهي المتوجه إليه بترك الغضب مطلقاً، سواء كان التصرف هو التصرف الدخولي أو البقائي أو الخروجي؛ إذ كان يمكنه ترك جميع هذه التصرفات في أول الأمر بترك الدخول، وهو بسوء اختياره جعل ترك هذا التصرف ممتنعاً على نفسه، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. وبناءً على هذا يكون الخروج حراماً يعاقب عليه.

ونسب إلى أبي هاشم المعتزلي^(١) والمحقق القمي^(٢) وجوبه أيضاً؛

١ - راجع مطارح الأنظار: ١٥٣.

٢ - قوانين الأصول ١: ١٥٣.

لكونه مصداقاً للتخلص الواجب وترك العدوان ورفع اليد عن مال الغير ورده إليه.

ففي الحقيقة هاهنا قولان: أحدهما أنه حرام فعلاً فقط. وثانيهما: أنه مع ذلك واجب أيضاً.

وكلا القولين في غاية السخافة؛ لأن النهي الفعلي مع عجز المكلف قبيح عقلاً لا يمكن أن يصدر عن الحكيم. بل بناءً على ما أشرنا إليه سابقاً في الأمر أنه عبارة عن البعث إلى أحد طرفي المقدور فالنهي أيضاً حقيقة عبارة عن الردع والزجر عن أحد طرفي المقدور. فغير المقدور لا يمكن أن يكون متعلقاً؛ لا للأمر ولا للنهي، لا أنه قبيح فقط.

وأما قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» فلا ربط لها بالمقام؛ لأن المراد منها أن التكليف إذا توجه إلى المكلف وكان قادراً على امتثاله ثم بسوء اختياره جعل ذلك الامتناع ممتنعاً على نفسه فلا يكون معذوراً في ترك الامتناع، بل يؤاخذ ويستحق العقاب؛ لأنه في الحقيقة ترك الامتناع عمداً وبسوء اختياره.

وبعبارة أخرى: عجز نفسه اختياراً لا أنه في حال العجز يكون التكليف متوجّهاً إليه، كما يدعيه المدعي في المقام، فإن هذا إما قبيح أو غير معقول كما أشرنا إليه.

والقول الآخر - أي كون التصرف الخروجي فعلاً حراماً فقط من دون أن يكون واجباً - باطل أيضاً؛ لعين ما ذكرنا من قبح تكليف العاجز عقلاً أو امتناعه تكويناً. ولا فرق في ورود هذا الإشكال بين القول بوجوبه أيضاً كما نسب ذلك إلى أبي هاشم المعتزلي والمحقق القمي رحمهما الله وبين القول بعدم وجوبه، مضافاً إلى حرمة الفعلية.

القول الثالث: ما ذهب إليه صاحب «الفصول» رحمته الله من أنه واجب فعلاً، ولكن مع ذلك يعاقب عليه من جهة عصيانه السابق لترك الخروج بواسطة عصيانه لترك الدخول، فبمحض دخوله حيث عجز عن ترك الخروج - إذ هذا المقدار من التصرف لابد منه بحكم العقل بل الشرع - سقط النهي عن التصرف الخروجي، ولكن سقوطه بالعصيان، فيعاقب عليه. فإذا سقط النهي فلا مانع من تعلّق الأمر به وصيرورته واجباً بعد ذلك ^(١).

وأنت خبير: بأنه وإن أمكن حدوث النهي قبل زمان المنهي عنه، ولكن صرف هذا لا يكفي بل لابد من بقائه إلى زمان المنهي عنه. وبعبارة أخرى: الجلوس يوم الجمعة إذا كان مبغوضاً ومنهياً عنه لابد وأن يكون طلب الترك أيضاً في ذلك اليوم، حتّى بناءً على إمكان الواجب المعلق. وبعبارة واضحة: الامتثال لابد وأن يكون ممكناً، ومعنى الامتثال هو الانبعاث عن البعث في باب الأوامر والانزجار بالزجر في باب النواهي، وفي هذا المقام لا يمكن الانزجار بالزجر؛ لا قبل الدخول ولا بعده. أمّا قبله: فمن جهة عدم وجود الموضوع، وأمّا بعده: فلسقوط النهي بنظر هذا القائل، فلا زجر حتّى ينزجر به.

القول الرابع: هو أنه ليس فعلاً مأموراً به ولا منهياً عنه، ولكن يجري عليه حكم المعصية من جهة استحقاقه للعقاب، والعقل يلزمه بالخروج فعلاً من باب أقلّ المحذورين ^(٢).

ويرد عليه: ما أورده على صاحب «الفصول» رحمته الله، وحاصله: أن

١ - الفصول الغروية: ١٣٨.

٢ - كفاية الأصول: ٢٠٤.

استحقاقه للعقاب لابد وأن يكون من جهة مخالفته لنهي المولى عن مثل هذا التصرف، وقد أثبتنا أن النهي عن مثل هذا التصرف لا يمكن، لا بعد الدخول ولا قبله.

اللهم إلا أن يقال: بكونه منهياً عنه بعد الدخول، ولا ينافي كونه منهياً عنه شرعاً مع إلزام العقل بمثل هذا التصرف من باب أقل المحذورين. ولكن صاحب هذا القول - وهو صاحب «الكفاية» رحمه الله - لا يقول بوجود النهي الفعلي.

القول الخامس: هو أن التصرف الخروجي مصداق للتخلص من الغضب ورفع العدوان ورد مال الغير إليه، ومثل هذا المعنى حسن عقلاً ومرغوب فيه ومبعوث إليه شرعاً لا قبح فيه أصلاً، فلا منع عنه لا عقلاً ولا شرعاً، لا قبل الدخول ولا بعده، فيقع بصفة الوجوب دائماً. وهذا الوجه هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ رحمه الله تبعاً لشيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله (١).

ولكن القول بأن التصرف الخروجي مطلقاً يقع حسناً وواجباً مما لا يقبله الوجدان، فإن الذي يدخل بستان الغير للتفرج والأنس فيدخل ويستفرج ثم يخرج لا بعنوان رد المال إلى صاحبه والتخلص من الحرام، بل خروجه أيضاً بقصد التفرج والأنس أو لشغل له أو لكونه ملّ من البستان فخرج يكون جميع تصرفاته الثلاثة من الدخول والبقاء والخروج قبيحة عقلاً وممنوعة شرعاً.

نعم، لا بأس بأن يقال: التصرف الخروجي إذا وقع بعنوان التخلص من الحرام يكون حسناً عقلاً وواجباً شرعاً، ومثل هذا العنوان لا يعرضه قبح في وقت من الأوقات، سواء كان قبل الدخول أو بعده؛ إذ هو نقيض الظلم والعدوان، فلا يمكن أن يكون ظلماً وعدواناً.

وأما مسألة الصلاة في حال الخروج بناءً على عدم استلزامه للتصرف الزائد - وإلا فلا يجوز مع وجود المندوحة قطعاً ومع عدم وجودها لابد وأن نقول بسقوط النهي ومانعية الغصب - فيختلف حكمها حسب اختلاف الأقوال في مسألة الخروج:

فبناءً على ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ وشيخنا الأعظم الأنصاري رحمهما الله من وقوع الخروج حسناً ومأموراً به عقلاً فالصلاة تقع صحيحة قطعاً؛ لأن المفروض أن الصلاة لا تستلزم تصرفاً زائداً على الخروج الذي هو حسن عقلاً وشرعاً، فلا يبقى وجه للإشكال في صحتها.

حتى أن ما يفتون به من الإيماء للركوع والسجود فلعله من جهة استلزامهما لمقدار من التوقف زائداً على مقدار الخروج، وإلا فلو فرضنا عدم لزوم ذلك كما لو كان راكباً سيارته أو سفينته ويسير في أرض الغير أو نهره بدون إذنه ففي حال خروج السيارة أو السفينة من أرض الغير أو نهره حيث إن الركوع والسجود لا يستلزمان حينئذ لا تصرفاً زائداً ولا زماناً زائداً على زمان الخروج فلا مانع من إيجادهما، ولا وجه لأن يوميئ لهما.

اللهم إلا أن يقال: إنهما يعدّان عند العرف تصرفاً زائداً، وإن لم يكن بالدقة العقلية كذلك.

ولكنك خبير: بأنه لا شأن للعرف في هذا المقام أصلاً؛ لأنّ نظر العرف وفهمه متبع في تعيين المفاهيم وتشخيصها وسعتها وضيقها، وأما مقام تطبيق تلك المفاهيم على مصاديقها فالمناط هو تطبيقها بالدقة، ومعلوم أن هاهنا مورد تطبيق المفهوم المعين لا تعيين المفهوم.

وبعبارة أخرى: معنى الغصب والعدوان والتصرف في مال الغير معلوم، وإثما الشك في تحقق الغصب الزائد على التصرف الخروجي بهذا الركوع

والسجود، وهذا لارتباط له بالعرف، وأنه يفهم أنه تصرف زائد.
وأما بالنسبة إلى سائر الأقوال في المسألة: حيث إن مثل هذا التصرف أيضاً كالصرف الدخولي والبقائي يقع مبغوضاً للشارع - سواء قلنا بأنه منهي عنه بالنهي الفعلي أو بالنهي السابق الساقط بعد الدخول - فمع وجود المندوحة وإمكان إتيان الصلاة التامة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط لا ينبغي أن يشك في فسادها وعدم صحة مثل تلك الصلاة، ولو قلنا بجواز الاجتماع في المقام الأول؛ لأن جواز الاجتماع في ذلك المقام لا يرفع القبح الفاعلي وعدم إمكان التقرب بها. وأما مع عدم وجود المندوحة وضيق الوقت فلا بد من القول بسقوط النهي وعدم مانعية الغضب؛ لقيام الضرورة والإجماع على عدم سقوط الصلاة بحال*.

* - وأما في صورة سعة الوقت فهل يجوز البدار أم لا؟ الظاهر عدم الجواز وعليه الانتظار لوجود المندوحة، ومع اليأس وضيق الوقت يصلي في حالة الخروج، وقهراً النهي التحريمي يكون ساقطاً.

المبحث الثالث

حول تعلّق النهي بالعبادة والمعاملة

إنّ النهي إذا تعلّق بالعبادة أو المعاملة هل يقتضي الفساد، أو لا؟ والكلام يقع هاهنا في مقامين: أحدهما فيما إذا تعلّق النهي بالعبادة، وثانيهما فيما إذا كان متعلّقاً بالمعاملة.

وقبل بيان ذلك نقدّم أموراً:

الأمر الأوّل: في الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة

الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة في كمال الوضوح؛ لأنّ هذه مختلفة مع تلك موضوعاً ومحمولاً؛ لأنّ موضوع تلك المسألة هو تعلّق الأمر والنهي بعنوانين يكون بينهما افتراق في الجملة، وقد ينطبقان على واحد. وموضوع هذه المسألة هو ما إذا تعلّق النهي بعين ما تعلّق به الأمر في العبادات أو الإمضاء في المعاملات أو ببعضه.

فموضوع تلك المسألة مغاير لموضوع هذه المسألة، حتّى بناءً على قول

من يقول بأنّه إذا كان بين المتعلّقين عموم وخصوص مطلق أيضاً داخل في باب الاجتماع، كـ «صلّ، ولا تغصب الغصب الصلاتي»؛ لأنّه في هذه الصورة أيضاً متعلّق الأمر والنهي متعدّد أولاً وبالذات، والكلام في أنّ أحدهما أو كلاهما يسري إلى متعلّق الآخر، أو لا؟ وأمّا في هذه المسألة فالاتحاد مفروغ عنه. نعم، بناءً على السراية في تلك المسألة تكون موارد الاجتماع من صغريات هذه المسألة.

وأمّا الفرق بينهما محمولاً؛ ففي غاية الوضوح؛ إذ المحمول في تلك المسألة هو أنّه هل يسري ويتحد المتعلّقان، أو لا؟ وفي هذه المسألة بعد الفراغ عن السراية هل يقتضي الفساد، أو لا؟

الأمر الثاني: في أنّ هذه المسألة مسألة أصولية

لاشكّ في أنّ هذه المسألة مسألة أصولية؛ لأنّ نتيجتها تجعل كبرى في قياس الاستنباط، فالفقيه يفتي ببطالان العبادة أو المعاملة الفلانية إذا كانتا منهيّاً عنهما مستنداً إلى دلالة النهي على الفساد، أو يفتي بالصحة مستنداً إلى عدم الاقتضاء.

الأمر الثالث: في أنّ النهي لا يشمل النهي التنزيهي

لأنّ النهي التنزيهي المتعلّق بالمعاملة لا ينافي إمضاءها، حتّى لو تعلّق بالمعنى الاسم المصدري للمعاملة؛ لأنّ وجود حزاة في الشيء والنهي عنه لتلك الجهة مع اشتغال مثل ذلك النهي على الترخيص أيضاً لا يمنع عن إمضائه؛ لوجود مصلحة نوعية أو شخصية فيه.

وهذا بخلاف النهي التحريمي إذا تعلق بالمعنى الاسم المصدري، فإنَّ مَبْغُوضِيَّةَ نَتِيجَةِ المَعَامَلَةِ وما هو من قبيل اسم المصدر للمعاملة، والمنع عن إيقاعه بغير ترخيص ينافي إمضائه.

وأما النهي التنزيهي المتعلق بالعبادة: حيث لا يمنع عن إيجادها بل هو بنفسه متضمن للرخصة في الإيجاد فلا يقيد إطلاق الأمر أو عمومه.

وأما النهي الغيري: فقد قال شيخنا الأستاذ رحمته بخروجه عن حريم النزاع أيضاً، مثل النهي عن الضدِّ بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص من باب مقدِّمة ترك الضدِّ لوجود الضدِّ الآخر، وبناءً على وجوب المقدِّمة.

وأفاد في وجهه: أنَّ مثل هذا النهي لا يضرُّ بوجود الملاك في المنهي عنه ولا يكشف عن عدمه، فلا يدلُّ على فساد العبادة، بل تقع العبادة صحيحة بواسطة الملاك.

ولكن قد تقدَّم منَّا الكلام في هذا المقام في مبحث الضدِّ: أنَّ تصحيح العبادة مع وجود النهي الفعلي المولوي - ولو كان غريباً مقدِّمياً - لا يخلو عن إشكال.

الأمر الرابع: المراد بالعبادة

المراد بالعبادة في العنوان هي العبادة بالمعنى الأخص، وهي التي لا يسقط أمرها ولا يحصل الغرض منها إلاَّ بإتيانها بقصد القرية، وذلك من جهة أنَّ النهي المتعلق بالعبادة بالمعنى الأعم لا يدلُّ على الفساد يقيناً، فإنَّ غسل الثوب النجس لأنَّ يصلِّي فيه بالماء المغصوب مثلاً منهي عنه، وهذا النهي لا يدلُّ

على فساد الغسل قطعاً.

وأما المعاملة فلها ثلاثة استعمالات:

أحدها: الأخص والأضيق، والمراد به العقود المعاوضية بل مطلق المعاوضات والمبادلات، كما هو المتبادر من هذه اللفظة عند العرف.

ثانيها: المعنى المتوسط بين هذا المعنى والمعنى الثالث الأخير، والمراد به مطلق أبواب العقود والإيقاعات، وهذا المعنى والمعنى الثالث اصطلاح فقهي.

ثالثها: ما عدا العبادات بالمعنى الأخص، فيطلق حتى على أبواب الأحكام، كإحياء الموات والصيد والذبابة والموارث والحدود والديات والقضاء والشهادات، فيقابلون العبادات بالمعاملات، ويقسمون الفقه إلى قسمين: العبادات والمعاملات. ومن اصطلاح إرادة المعنى المتوسط قسم الفقه إلى ثلاثة أقسام: العبادات والمعاملات والأحكام.

والمراد من هذه الكلمة هاهنا في العنوان هو المعنى الأول أو الثاني؛ إذ من الواضح المعلوم عدم تأثير النهي في الفساد بالنسبة إلى الأحكام. مثلاً لو نهى الوالد عن إحياء أرض فبناءً على وجوب إطاعة الوالد شرعاً في أمثال هذه النواهي الصادرة منه يكون الإحياء منهيّاً عنه، ومع ذلك لو خالف وفعل يؤثّر أثره. وهكذا الأمر لو حلف على ترك إحياء أرض ثمّ خالف وحنث حلفه وأحيّاها.

الأمر الخامس: المراد بالصحة والفساد

المراد بالصحة والفساد ترتّب الأثر المطلوب من الشيء وعدم ترتّبه، فالصحيح هو الذي يترتب عليه الأثر والفاقد في قبالة ما لا يترتب عليه مع

قابليته له، وهذه القابلية مأخوذة في مفهوم الفاسد.
وهذا هو السرّ في أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من أنّهما من لواحق الماهية الموجودة. ثمّ إنّ الصحيح المقابل للفاسد غير الصحيح المقابل للمعيب؛ لأنّه عبارة عن عدم الخروج عن الخلقة الأصلية ومقابله المعيب.

ومما ذكرنا ظهر: أنّهما لا يتطرّقان في البسائط، فإنّ أمرها يدور بين الوجود والعدم، فإن وجدت فقهرّاً يترتب عليها أثرها، وإلاّ يلزم الخلف - أي عدم كون ما فرض أثرّاً لها أثرّاً لها - وأيضاً لا يتطرّقان في موضوعات الأحكام وإن كانت مركّبة، فإنّ أمرها أيضاً يدور بين الوجود والعدم، بل محلّها متعلّقات الأحكام والعقود والإيقاعات. ولا يلزم أن تكون نسبة الصحيح إلى أثره، الذي يترتب عليه نسبة العلّة التامّة إلى معلولها أو نسبة الأسباب التوليدية إلى مسبّباتها، بل في الغالب بل الأغلب يكون من قبيل المعدّات، وقد تقدّم تفصيل ذلك في بعض المباحث السابقة.

إشكال ودفع

أما الأوّل: فهو أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للمسبّيات، والمسبّيات يدور أمرها بين الوجود والعدم ولا تنطرق إليها الصّحة والفساد فلا يبقى مجال للنزاع في أنّ النهي في المعاملات يدلّ على الفساد، أو لا؟
وأما الثاني - أي الدفع - فهو أنّ العقود آلات لإنشاء المعاملات، فالمنشئ يوجد المعاملة بتلك الآلة، غاية الأمر آليّة تلك الآلات تشريعية لا تكوينية، كالقدوم للنحت، فمعنى النهي عن معاملة هو النهي عن إيجادها بتلك

الآلة، فيبقى المجال للتكلم في أنه هل مثل هذا النهي يدلّ على عدم ترتّب الأثر على مثل هذا الإيجاد بمثل تلك الآلة أو لا؟

فمن يقول بأنّ النهي يدلّ على الفساد يقول بعدم ترتيب الأثر على مثل ذلك الإيجاد، ومن يقول بعدم دلّالته على الفساد يقول بترتيب أثر تلك المعاملة على ذلك الإيجاد.

ثمّ إنهم اختلفوا في أنّ الصّحة والفساد هل هما مجعولان بالجعل الاستقلالي التشريعي كالملكية والزوجية، أو منتزعان عن مطابقة المأتي به للمأمور به في العبادات ولما جعل موضوعاً للأثر؛ بمعنى أنّ الشارع رتب الأثر عليه في المعاملات.

والحقّ هو الثاني، وذلك من جهة أنّ أثر الصّحة ونتيجتها في العبادات هو الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء، وهذا يترتب على مطابقة المأتي به للمأمور به. وفي المعاملات هو ترتيب أثر تلك المعاملة على المأتي به في الخارج.

فالصّحة في كلا البابين تنتزع من تلك المطابقة، كما أنّ الفساد أيضاً ينتزع من عدم تلك المطابقة. ونفس المطابقة أمر تكويني وليست من المجعولات في عالم الاعتبار.

نعم، ربّما يحكم الشارع بالمطابقة الظاهرية في بعض الموارد مع الشكّ فيها واقعاً، كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصّحة بجعل الموجود بدلاً عن الواقع التامّ، أو بالتوسعة في مقام الامتثال، ففي مثل هذه الموارد يمكن أن يقال بأنّ منشأ انتزاع الصّحة مجعول شرعي وإلاّ ففي غالب الأحيان لا هما مجعولان ولا منشأ انتزاعهما.

ومما ذكرنا ظهر لك : أنّ التفصيل بين الصّحة والفساد في باب المعاملات

وبينهما في باب العبادات بجعل الأول من المجعولات الشرعية والثاني من الانتزاعات لا وجه له، وأنهما في كلا البابين ينتزعان من المطابقة وعدم المطابقة.

الأمر السادس: عدم توقّف النزاع على وجود عموم أو إطلاق

النزاع في هذه المسألة ليس متوقفاً على أن يكون عموم دليل أو إطلاقه في البين؛ بحيث يدلّان على صحّة تلك العبادة المنهي عنها أو تلك المعاملة المنهي عنها لولا النهي.

وذلك من جهة أنّ غاية ما يمكن أن يقال في المقام للزوم وجود عموم أو إطلاق في البين هو أنّه لو لم يكن كذلك فلا يحتاج في إثبات الفساد إلى النهي، بل مقتضى الأصل هو فسادهما ولو لم يكن نهى، فلا تبقى ثمرة للنزاع في أنّ النهي يدلّ على الفساد، أو لا؟

كما ذهب إلى هذا الوجه المحقّق القمي رحمته الله حيث قال: إنّ الأصل في المعاملات دائماً هو الفساد، من جهة أصالة عدم ترتّب الأثر مثل النقل والانتقال، وهكذا بالنسبة إلى سائر الآثار كأصالة عدم تحقّق العلاقة بين الزوجين وغير ذلك من الآثار. وهكذا في العبادات إذا شككنا في مشروعيتها عبادة فمقتضى الأصل هو عدم مشروعيتها.

وقد مثّل للمعاملة التي لا يشملها عموم أو إطلاق بالقمار، وللعبادة التي لا يشملها عموم أو إطلاق بصوم الوصال، وقال بأنّه لو لم يتعلّق نهى بهذين المشكوكين أيضاً كان مقتضى الأصل فسادهما^(١).

وأنت خير: بأن دلالة الأصل على الفساد يكون في طول دلالة الدليل عليه؛ وذلك لحكومة الأمارات على الأصول وإن كانت موافقة لها في المؤدى، هذا. مضافاً إلى أن الشك في الفساد قد يكون من جهة الشبهة الحكمية من جهة احتمال شرطية شيء أو جزئيته أو مانعته في العبادة أو المعاملة، ففي هذه الصورة ربّما يكون مقتضى الأصل العملي صحتها؛ لجريان البرائة، ولكن النهي ربّما يدلّ على الفساد.

الأمر السابع: عدم وجود أصل عند الشكّ

لا أصل عند الشكّ في نفس المسألة الأصولية يعتمد عليه في هذه المسألة.

وأما بالنسبة إلى المسألة الفرعية: فإن كان الشكّ من جهة المشروعية وعدمها فمقتضى الأصل هو عدمها، وإن كان من جهة الشبهة الموضوعية وأنّ هذا الفرد هل هو مصداق لتلك العبادة المشروعة أو لتلك المعاملة المشروعة؟ فأيضاً مقتضى الأصل اشتغال الذمة وعدم فراغها بذلك الفرد المشكوك الفردية بالنسبة إلى العبادة وأصالة عدم ترتّب الأثر في مشكوك الفردية للمعاملة المشروعة.

وأما إن كان من جهة الشبهة الحكمية وأنّ الشيء الفلاني هل هو جزء أو شرط أو مانع لهذه المعاملة أو تلك العبادة؟ فقد يبيّن أنّه ربّما يكون مجرى البرائة، فيكون مثل تلك العبادة أو المعاملة صحيحة يترتّب عليهما الأثر المقصود منهما.

إذا عرفت هذه المقدمات فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول : النهي عن العبادة

ما يقال من عدم إمكان تعلق النهي بالعبادة ؛ لأنّ العبادة ما هو المحبوب لله تعالى ومقرّب منه ، والنهي لا يتعلّق إلاّ بما هو مبغوض ومبغذ أيضاً إذا كان نفسياً .

مردود بأنّه ليس المراد بالعبادة العبادة الفعلية حتّى في ظرف تعلق النهي بها ووجوده ، بل المراد بها ما تكون عبادة ، ولا يمكن امتثالها لا بقصد القرينة لو أمر به ، ولم يكن نهى يدلّ على الفساد في البين .

وقد ظهر ممّا ذكرنا : الجواب عن إشكال آخر ، وهو أنّ النهي عن العبادة مستلزم لاجتماع الضدين ؛ لأنّ العبادية لا تتحقّق إلاّ بعد وجود الأمر وتعلّقه بها ، والنهي أيضاً لو تعلق يلزم اجتماع الضدين . ولا يقاس بباب الاجتماع ؛ لأنّه هناك من يقول بالجواز والإمكان يكون من جهة تعلّقهما بعنوانين ، فيقول : كلّ واحد منهما لا يسري إلى متعلّق الآخر ، وأمّا فيما نحن فيه فحيث إنّهما تعلّقا بشيء واحد لا يمكن هذا القول .

وقد عرفت : أنّه ليس المراد بالعبادة العبادة الفعلية وأنّ الأمر موجود حال وجود النهي حتّى يلزم اجتماعهما ، فيندفع الإشكال من أصله ولا يبقى له مجال . وأمّا الإشكال حينئذٍ بأنّه لو لم يكن أمر في البين فمقتضى الأصل - أي أصالة عدم المشروعية - هو الفساد ، فلا يبقى مجال للنزاع في أنّ النهي يدلّ على الفساد أم لا ؟ فقد أجبنا عنه وتقدّم أنّ استناد الفساد إلى الأصل في طول الاستناد إلى الأمانة .

وما يقال أيضاً : من أنّ النهي المتعلّق بالعبادة دائماً يكون من جهة خصوصية زائدة على ذات العبادة خارجة عن حقيقتها ؛ لأنّ ذات العبادة ما لم

تتخصّص بتلك الخصوصية ولم تتصف بذلك الوصف تكون محبوبة ومقرّبة، فلا يمكن أن يتعلّق بها نهى إلا باعتبار تلك الخصوصية وذلك الوصف. ففي الحقيقة النهي يتعلّق دائماً بذلك الأمر الخارج عن ذات العبادة.

فما قيل في مقام أقسام النهي عن العبادة: إنّ النهي إمّا متعلّق بذات العبادة أو بوصفه لا وجه له، بل ينبغي أن يجعل قسماً واحداً ويقال بأنّ النهي دائماً متعلّق بأمر خارج عن حقيقة العبادة.

ففيه: أنّ الخصوصيات الطارئة على ذات العبادة على قسمين: قسم ينوّع العبادة، فكان الخصوصية الطارئة عليها تجعلها حقيقة أخرى ونوعاً آخر، وذلك كصلاة الحائض وصوم الوصال.

وبعبارة أخرى: الخصوصية المشخّصة أو المصنّفة كأنّها ركن في نظر الشارع من حيث مدخليتها في الملاك. ففي هذا القسم ولو كان منشأ النهي وجود مثل تلك الخصوصية أو عدمها إلا أنّ النهي يتعلّق بنفس تلك العبادة؛ لتنوّعها بها.

وقسم آخر ليس كذلك - أي ليس منوّعاً حتّى بذلك المعنى من التنوّع الذي قلنا به - بل يكون في نظر الشارع من صفات العبادة التي توجب فضلها أو حزاها أو مفسدة فيها، أو لا توجب شيئاً من ذلك أصلاً. والمناقشة في بعض الأمثلة وأنّه من أيّ القسمين لا تضرّ بأصل المطلب.

أقسام النهي عن العبادة

إذا ظهر لك ما ذكرنا فنقول: إنّ النهي المتعلّق بالعبادة له أقسام: الأول: أن يتعلّق بنفس العبادة بلا واسطة في العروض ولا في الثبوت غير ذاته، وذلك كصوم الوصال وصلاة الحائض. وقد تقدّم الإشكال في إمكان

هذا القسم في قبال سائر الأقسام مع جوابه.

الثاني: أن يتعلّق بجزئها كذلك؛ أي بدون واسطة في العروض أو الثبوت.

الثالث: أن يتعلّق بشرطها.

الرابع: أن يتعلّق بوصفها الملازم لها أو غير الملازم.

وهذه الثلاثة الأخيرة قد تكون واسطة في الثبوت بالنسبة إلى تعلّق النهي بذات العبادة فيرجع الأمر في الحقيقة إلى النهي عن نفس العبادة، وقد تكون واسطة في العروض، ففي الحقيقة متعلّق النهي نفس ذوات هذه الثلاثة واستناده إلى ذات العبادة يكون بالعرض والمجاز.

أما الأوّل - أي ما تعلّق النهي بذات العبادة، سواء كان بلا واسطة في الثبوت أو كان معها - فيدلّ على الفساد:

أما بناءً على مقالة صاحب «الجواهر»^(١) من احتياج العبادة إلى الأمر^(٢) فواضح؛ لأنّه مع تعلّق النهي به لا أمر في البين، وإلّا يلزم اجتماع الضدين. وأما بناءً على المختار من عدم احتياجها إلى الأمر وكفاية الملاك في صحتها فمن جهة أنّ الملاك التامّ مع النهي لا يتلائم؛ إذ مع وجود النهي النفسي التحريمي لا بدّ وأن تكون في المتعلّق مفسدة فعلية غالبية على مصلحة الأمر وملاكه، حتّى يكون مقيداً لإطلاق دليل الأمر أو مخصّصاً لعمومه ويكون موجباً لسقوط الأمر، فكيف يمكن إحراز الملاك التامّ؟

ولا يمكن ذلك إلّا في مورد عدم القدرة في المتزاحمين؛ وذلك لما تقدّم من أنّ القدرة العقلية لا دخل لها في الملاك، وإلّا لأخذت في متعلّق الأمر كسائر

ما له دخل في الملاك. وحينئذ كانت تلك القدرة شرعية لا عقلية وكانت خارجة عن الفرض.

فحيث إنّ الطبيعة تعلّق بها الأمر ولم يكن مانع عن تعلّقه بهذا الفرد غير المقدور إلّا عدم القدرة التي لا دخل لها في الملاك على الفرض فباب إحراز الملاك مفتوح بكلا مصراعيه، بخلاف ما نحن فيه كما اتضح ذلك.

وأما الثاني - أي فيما إذا تعلّق بجزء العبادة - فأيضاً يدلّ على الفساد، وذلك من جهة أنّ معنى تعلّق النهي بجزء العبادة تقييدها بعدم ذلك الجزء ومانعية وجوده مطلقاً، سواء كان من الأفعال أو من الأقوال، وسواء اقتصر على ذلك الفرد المحرّم كما أنّه لو اقتصر على قراءة سورة العزيمة في الصلاة المفروضة، أو أتى بفرد آخر غير محرّم من طبيعة الجزء كما أنّه لو أتى بسورة أخرى مباحة بعد قراءة سورة العزيمة، ولو قلنا بجواز القرآن بين السورتين.

والسرّ في ذلك كلّهُ: هو ما ذكرنا من أنّ معنى النهي عن الجزء تقييده بعدم ذلك الجزء، ولا شكّ في أنّ الصلاة المقيّدة بعدم شيء لا تنطبق على التي وجد فيها ذلك الشيء.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته وجهين آخرين أيضاً: أحدهما شمول أدلّة الزيادة في المكتوبة الموجبة لبطلانها وفسادها ثانيهما: شمول أدلّة التكلم العمدي المبطل. واستثناء الذكر والقرآن مخصوص بالجائز منهما. ولا بأس بما ذكره رحمته.

وأما الثالث والرابع - أي تعلّق النهي بشرط العبادة أو بوصفها - فهما أولاً من واد واحد؛ لأنّ الشرط: إمّا من صفات المصلّي مثلاً وإمّا من صفات الصلاة، وبالأخرة يرجع إلى صفات المأمور به، فليس هاهنا إلّا شيء واحد؛ وهو تعلّق النهي بوصف العبادة.

وهو إما متحد مع المأمور به وجوداً وليس له وجود استقلالي، فمرجع النهي المتعلق به إلى النهي عن أصل العبادة، وقد تقدّم الكلام فيه. وإما له وجود استقلالي فيكون من قبيل المقارنات والملازمات الوجودية، ولا وجه لدلالة النهي عنها على الفساد؛ لأن لزوم اتصاف المأمور به بصفة لا يستفاد من ذلك تقييده بوجود صفة محللة.

نعم، لو استفيد ذلك من أدلة الاشتراط والاتصاف يكون النهي حينئذٍ دالاً على الفساد، والوجه واضح كما أنه لو كان الشرط عبادة فيصير فاسداً فيسري فسادُه إلى المشروط.

تنبيهان

الأول: أن النهي في العبادة إذا سقط بواسطة الاضطراب أو النسيان أو أي شيء يكون موجباً لسقوطه واقعاً، لا أنه يكون موجباً لسقوطه عن التنجّز فقط مع بقاءه واقعاً، كالجهل فهل ترتفع المانعية التي أثبتناها له أو لا؟ ذهب المشهور إلى ارتفاعها بسقوطه بما ذكرنا، ولذلك افتوا بصحة الصلاة في الذهب والحرير لو اضطرّ إلى لبسهما، أو وجد موجب آخر لرفع الحرمة وسقوط النهي واقعاً.

ولكن التحقيق: عدم ارتفاع المانعية بذلك، من جهة أن عمدة مستند المشهور هو أن المانعية من ناحية النهي فإذا ارتفع ترتفع؛ لضرورة انعدام المعلول بانعدام علته.

وفيه: أن المانعية ليست معلولة لوجود النهي، بل هي معلولة لما هو علّة للنهي أيضاً - أعني المفسدة التي صارت سبباً للنهي - وبواسطة الاضطراب أو

غيره من الموجبات ترتفع الحرمة فقط لا المفسدة؛ لأنها أمر تكويني غير قابلة للرفع تشريعاً إلاً بلحاظ آثارها الشرعية، وإلاً فهي بنفسها لا ترتفع إلاً برفع تكويني.

وبعبارة أخرى: الملاك والمفسدة التي صار سبباً ومقتضياً للنهي والتحريم كان مقتضياً للممانعة أيضاً، ومن الممكن أن يقترن المقتضي بالمانع بالنسبة إلى أحد مقتضيه دون الآخر، وليس من قبيل العلة التامة لهما حتى يكون ارتفاع أحد المعلولين ملازماً لارتفاع الآخر.

الثاني: هل أن الحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية في إيجابها لبطلان العبادة أو المعاملة إذا تعلقت بهما أو لا، أو التفصيل بين العبادة والمعاملة فالبطلان في الأول دون الثاني؟

الحق هو الأخير، أمّا بطلان العبادة بها فمن جهة أن الحرمة التشريعية عبارة أخرى عن القبح الفاعلي؛ أي حكم العقل بقبح إصدار هذا الفعل من هذا الفاعل بما أنه من الدين مع عدم قيام حجة عنده على أنه منه، وهذا الحكم العقلي يستتبع حكماً شرعياً بقاعدة الملازمة.

وعلى كل حال: كلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن حرمة التشريع شرعاً، سواء كان إثباتها بقاعدة الملازمة أو بأحد الأدلة التي وردت في هذا الباب من الآيات والروايات، فإذا كان إصدار الفعل حراماً ومبغوضاً شرعاً ينافي ذلك عباديته، ولا يمكن التقرب به.

وأما بالنسبة إلى المعاملة فمثل هذا لا يوجب البطلان؛ لأنه لا منافاة بين مبغوضية جهة الإصدار وإمضاء ما هو الصادر.

فالحق هو التفصيل بين العبادة وبين المعاملة بدلالاتها على الفساد في الأول دون الثاني.

المقام الثاني : النهي عن المعاملة

وخلاصة الكلام في هذا المقام هو أنّ النهي المتعلق بالمعاملة إمّا إرشادي ؛ بمعنى أنّه يرشد إلى عدم وقوع مثل هذه المعاملة وعدم صحّتها، ولا كلام في دلالة مثل هذا النهي على الفساد. وإمّا أنّ مفاده نفي ترتيب آثار الصّحة على مثل تلك المعاملة، كقوله ﷺ «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(١)، وقوله ﷺ «ثَمَنُ الْعَذْرَةِ سُحْتٌ»^(٢) وأمثال ذلك من الروايات. ولا شك في دلالة هذا القسم على الفساد أيضاً؛ لأنّ نفي الأثر ملازم لنفي المؤثر.

القسم الثالث : وهو أن يتعلّق النهي بنفس المعاملة، وهو على قسمين ؛ لأنّ النهي إمّا أن يتعلّق بالمعنى المصدري ؛ أي بجهة إصدار هذه المعاملة ؛ أي مباشرة إنشائها بأحد تلك العقود كالبيع وقت النداء، أو يتعلّق بالمعنى الاسم المصدري ؛ أي ما هو الصادر.

أمّا الأوّل فقد تقدّم أنّه لا يدلّ على الفساد؛ لما ذكرنا من الوجه.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته وجهاً آخر، وهو أنّ ما تعلّقت به الحرمة أو الوجوب يخرج عن كونه مقدوراً بعد تعلّق أحد هذين به في عالم التشريع. وعليه بنى عدم صحّة أخذ الأجرة على الواجبات إلّا النظامية منها مطلقاً، سواء كان نفسياً أم غيرياً، عينياً أم كفائياً، تعيينياً أم تخييرياً، من جهة أنّ الوجوب في جميع هذه الصور سلب السلطنة والقدرة بالنسبة إلى الفعل الواجب، ومعلوم أنّ من شرائط صحّة الإجارة في الأفعال أن يكون فعل الأجير تحت قدرته

١ - بحار الأنوار ١٠٠ : ٥٥، الحديث ٢٩.

٢ - وسائل الشيعة ١٧ : ١٧٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، الحديث ١.

وسلطانه.

وأما الواجبات النظامية - أي الحرف والأشغال التي يتوقف عليها السوق ونظام المجتمع - فالواجب فيها ليس ذات الفعل ونفسه، بل الواجب الاشتغال بهذه الأشغال، وبعبارة أخرى: الواجب المعنى المصدرى - أي إصدار هذه الأفعال - لا المعنى الاسم المصدرى - أي نفس هذه الأفعال التي تصدر منه - فنفس الفعل يبقى تحت قدرته وسلطانه، فيصح أخذ الأجرة عليه.

والحاصل: أن الحرمة إذا تعلقت بالمعنى الاسم المصدرى - أي بالمنشأ الصادر وربما يعبر عنه بالمسبب، لا بالمعنى المصدرى؛ أي إنشاء ذلك الصادر بأحد أسبابه وربما يعبر عن ذلك بالنهاي عن السبب أو التسبب - فيدل على أن ذلك المنشأ ليس تحت قدرته واختياره شرعاً. فكما أنه لو لم يكن قادراً تكويناً على إيجاد ذلك المعنى لم يكن يوجد فكذلك في مورد عدم القدرة التشريعية. وأما إذا تعلقت بالمعنى المصدرى فيبقى نفس الفعل تحت قدرته وسلطانه، فيشملة دليل الإمضاء.

وأما الاستدلال على دلالته على الفساد في باب المعاملات بالأخبار المعللة لعدم فساد نكاح العبد بدون إذن سيده بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فالرواية تدل على أنه لو كان عصى الله، وكان الله نهى عن هذه المعاملة لكانت فاسدة.

وفيه: أن المراد من هذه الرواية أن نكاح العبد ليس ممّا لم يشرعه الله كنكاح المحارم، غاية الأمر أنه عبد مملوك لا يقدر على شيء إلا بإذن سيده، فحيث إن نكاحه كان بدون إذن سيده فعصى سيده وتصرف في سلطانه، فلا يجوز نكاحه إلا بإجازته، فهذه الرواية تدل على أن كلّ من أوجد معاملة مشروعة بحسب أصل الشرع وكان تصرفاً في سلطان الغير فيجوز بإجازته.

ومعنى هذا صحة المعاملة الفضولية إذا تعقبت بإجازة المالك، وأين هذا من دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته؟!

وأما ما حكى عن أبي حنيفة والشيباني^(١) من أن النهي في كلا المقامين - أي العبادات والمعاملات - يدل على الصحة، بتقريب أن متعلق النهي لا بد وأن يكون مقدوراً فعلاً وتركه حتى بعد النهي ليتمكن موافقته ومخالفته، ولو كان النهي عنهما موجباً لفسادهما فلا يمكن للمكلف مخالفة هذا النهي؛ لأنه بنفس تعلق النهي بهما خرجا عن تحت قدرته، ولا يمكن له إيجادهما.

ففيه: أنه أما في العبادات فقد تقدم أن متعلق النهي ليس العبادات الفعلية، بل الوظيفة التي شرعت لأن يتعبد به؛ بمعنى أنه لو تعلق به أمر ولم يتعلق به نهى لم يمكن امتثاله ولا يسقط أمره ولا يحصل الغرض منه إلا بإتيانه بقصد القرية.

وأما في المعاملات فمتعلق النهي أيضاً ليس هو المعاملة الصحيحة الشرعية حتى يلزم هذا الإشكال، بل المتعلق هي المبادلات العرفية كما في بيع الخمر فإنهم مع علمهم بفساد بيع الخمر يبادلونها بالمال ويبنون على صحته ويرتبون جميع آثار الصحة عليه، فيندفع الإشكال من أصله.

المقصد الثالث

في المفاهيم

وفيه مبحثان:

تعريف المفهوم والمنطوق

عرّف المنطوق بـ «أنّه ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق». والظاهر من هذه العبارة هو أنّ المنطوق هو المدلول المطابق للفظ، أو التضمّني، إن قلنا بأنّ للفظ مدلول تضمّني خلافاً لما ذهب إليه شيخنا الأستاذ رحمته من إنكاره، وأنّ مداليل الألفاظ التي نسمّيها بالمفاهيم باعتبار، وبالمدركات العقلانية والصور الذهنية باعتبار آخر بسائط ليس لها أجزاء حتّى تكون دلالة اللفظ على بعض تلك الأجزاء دلالة تضمّنية؛ لأنّ هذين القسمين هما مدلول اللفظ في محلّ النطق. بخلاف المدلول الالتزامي فإنّه ليس مدلولاً في محلّ النطق، بل لا ينتقل الذهن إليه إلّا بواسطة الملازمة التي تكون بين مدلول اللفظ وبينه؛ ولذلك لو لم يعلم بتلك الملازمة - لا إجمالاً وارتكازاً ولا تفصيلاً - لا ينتقل ذهنه إليه، فهو معنّى خارج عن محلّ النطق؛ أي ليس مدلولاً لنفس اللفظ ابتداءً وبلا واسطة. عرّفوا المفهوم مقابل هذا المعنى بـ «أنّه ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق».

وبناءً على هذين التعريفين لهما يكون جميع مداليل الألفاظ منحصرّاً في هذين، ولا يخرج شيء منها منهما وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين، مثل دلالة الإيحاء والإشارة إن قلنا بأنّهما من مداليل الألفاظ، وإلّا يكونان خارجين عن أصل

المقسم؛ لأن المقسم هو مداليل الألفاظ، سواء كانت مداليل الألفاظ الأفرادية أو الجمل التركيبية؛ لأن الجمل التركيبية أيضاً لها مداليل مطابقة وتضمنية، ولها مداليل التزامية.

ولكن الظاهر: أن اصطلاحهم في باب المنطوق والمفهوم ليس بهذه السعة، بل المراد من المفهوم عندهم هو المداليل الالتزامية - لزوماً بيتناً بالمعنى الأخص - للجمل التركيبية، ولذلك يكون البحث عن المفاهيم بحثاً صغرياً، وأنه هل لهذه الجمل مثل هذه المداليل أم لا؟ لا في حجيتها بعد ثبوتها؛ إذ لا معنى لعدم حجيتها بعد دلالة اللفظ عليها ولو بالدلالة الالتزامية وظهوره فيها؛ لأن بناء العقلاء في باب حجبة الظهورات لا فرق فيه بين أن يكون المعنى الظاهر فيه مدلولاً مطابقاً أو تضمنياً أو التزامياً؛ إذ ما هو المعتبر عندهم الدلالة اللفظية الوضعية بأقسامها الثلاثة من المطابقة والتضمن والالتزام.

فالمداليل الالتزامية للأفراد كلها خارجة عن المفهوم بهذا المعنى المصطلح، وأيضاً دلالة الإيماء والإشارة خارجة عنه؛ لأن اللزوم فيهما بين بالمعنى الأعم لا الأخص، فتعريفهم للمفهوم المصطلح بذلك التعريف الذي ذكرنا يكون تعريفاً بالأعم.

ولكن العذر من هذا وأمثاله بأن هذه التعريفات التي يذكرها القوم لعناوين الأبحاث ليست إلا تعاريف لفظية ومن قبيل شرح الاسم، وليست تعاريف حقيقية ومن قبيل الحدّ والرسم، فكونها أعم أو أخص من نفس العناوين لا ضير فيها؛ لأنها لصرف الإشارة إليها لا لبيان حقيقتها وماهيتها حتى يستشكل عليها بعدم الطرد أو العكس.

إذا ظهر لك ما ذكرنا من أن المراد من المفهوم في المقام هي القضية التي تكون مدلولاً التزامياً للقضية الملفوظة المذكورة التي نسميها بالمنطوق؛ لكونها

لازماً لها باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، ويكون ما نسمّيه بالمفهوم مخالفاً للمنطوق في الكيف متحدداً معه في الموضوع والمحمول، بل من جميع الجهات عدا ما علّق عليه الحكم المذكور، فاعلم: أنّ هناك قضايا وقع الخلاف في ثبوت مثل هذا المفهوم لها وعدمه:

مفهوم القضية الشرطية

القضية الشرطية مركّبة من جملتين: إحداها تسمّى بالشرط والأخرى بالجزاء، ولا شكّ في أنّ مفادها تعليق الحكم في طرف الجزاء على ثبوته في طرف الشرط وإنّاطته به. ولا فرق بين أن يكون هذا التعليق والإناطة مفاد أدوات الشرط أو مفاد هيئة الجملة.

ولكن هذا المقدار من التعليق والإناطة لا يكفي في إثبات المفهوم؛ لأنّ المفهوم كما ذكرنا يكون من المداليل الالتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ للمنطوق، فلا بدّ وأن تكون في القضية الشرطية خصوصية مستتبعة للجملة التي نسمّيها بالمفهوم؛ بحيث تكون تلك الجملة من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخصّ لتلك الخصوصية، حتّى تكون دلالتها عليها من أقسام الدلالة اللفظية الوضعية المعتبرة في باب المحاوره.

وليس مثل تلك الخصوصية إلّا كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، فإذا دلّ اللفظ بالوضع أو بالإطلاق أو بهما جميعاً، كما أنّه لو فرضنا أنّ اللفظ دلّ على العلّية والإطلاق على الانحصار فيثبت المطلوب؛ أي المفهوم.

ولكن الشأن في إثبات ذلك: أمّا أدوات الشرط أو هيئة القضية فلا تدلّ على أزيد من ترتّب الجزاء على الشرط والملازمة بينهما. وأمّا إثبات هذا الترتّب من جهة علّية المقدّم والشرط للجزاء أو من جهة أخرى فمشكل، فضلاً

عن إثبات انحصار العلة.

نعم، يمكن أن يدعى - كما ادعاه شيخنا الأستاذ رحمته - الظهور السياقي لإثبات علية الشرط للجزء، وهو أن الكلام كما عرفت مسوق لترتب الجزء على الشرط وتأخره عنه، وهذا السياق ظاهر في أن الترتب الواقعي أيضاً بينهما هكذا، فيكون الجزء في الواقع مترتباً على الشرط ويكون للشرط سبق على الجزء. وحيث إنه لا محلّ لسائر أقسام السبق غير السبق بالعلية هاهنا فينحصر الأمر فيه، وهذا عين ما ادعيناه من دلالة سياق القضية الشرطية على العلية.

ولكن ذلك أيضاً لا يفيد في إثبات الانحصار؛ ولذلك تمسك بعضهم لإثباته بإطلاق الشرط، وتقريبه: أنه لو كان لشيء آخر غير الشرط أيضاً دخل في ثبوت الحكم في طرف الجزء فإن كان ذلك الآخر تمام العلة لكان عليه أن يأتي بكلمة «أو»، وإن كان جزءاً لكان عليه أن يأتي بـ «والواو العاطفة».

فمن عدم تقييده بأحد هذين مع أنه في مقام البيان نستكشف عدم دخل شيء آخر في الجزء؛ لا مع الشرط ولا مستقلاً، ومعنى هذا هو الانحصار، فمن إطلاق الشرط نستكشف انحصار العلة فيه.

واستشكل عليه شيخنا الأستاذ رحمته أولاً: بأن التمسك بالإطلاق في الشرعيات لا مورد له إلا في المجعولات الشرعية والعلية وانحصارها أمر تكويني.

وثانياً: بعدم دلالة القضية الشرطية على علية الشرط للجزء حتى يثبت الانحصار بإطلاق الشرط.

لكنك عرفت: اعترافه بدلالة سياق القضية عليها.

وثالثاً: بأن استناد المعلول إلى علته المنحصرة وغير المنحصرة على نسق واحد، فإن منشأ انتزاع الانحصار وعدم الانحصار علية غير الشرط أيضاً

وعدم عليّته، لا النقص والكمال في تأثير الشرط.

وبهذا البيان يجاب أيضاً كما في «الكفاية»^(١) عن انصراف العلّة إلى أكمل الأفراد - بعد منع هذه الكبرى - بمنع الصغرى أيضاً، وأنّ العلّة المنحصرة ليست أكمل من غير المنحصرة؛ إذ مناط العلّة والتأثير فيها واحد، وليست المنحصرة أكمل في العلّة والتأثير من غير المنحصرة، بعدما كان الاثنان علّة تامّة وواحداً لما هو مناط التأثير على حدّ سواء.

وقد تمسك - أعلى الله مقامه الشريف - لإثبات الانحصار ودالاتها على المفهوم بإطلاق الجزاء، وتقريبه: أنّ الحكم الذي هو نتيجة الجملة الجزائية والمحمول المنتسب في طرف الجزاء كما عرفت علّق وأنيط على الشرط. فإن كانت تلك الإناطة عقلية تكوينية كقوله «إن رزقت ولداً فاختنه» فلا تدلّ على المفهوم أصلاً؛ لأنّ هذا من قبيل تعليق الحكم على الموضوع، وانتفاؤه بانتفائه عقلي.

وإن لم يكن كذلك بل كانت إناطة جعلية فحينئذٍ يقال بأنّه لو كان الحكم الذي في طرف الجزاء منوطاً بشيء آخر استقلالاً في نظر الشارع كان عليه أن يعقّب الشرط بذلك الآخر مقروناً بكلمة «أو»، كما أنّه لو كان منوطاً به وبالشرط جميعاً كان عليه أن يعقّب الشرط بذلك الآخر مع كلمة «واو العاطفة»، وحيث لم يفعل شيئاً من هذين مع أنّه في مقام البيان نستكشف من إطلاق الجزاء وعدم إناطته بشيء آخر غير الشرط عدم مدخلية غيره، وهو الانحصار.

وبعبارة أخرى: حكم الشارع معلّقاً على شيء ومنوطاً به، مع أنّه في مقام بيان جميع ما له دخل في حكمه من دون تقييد ذلك الحكم وإناطته بشيء آخر

دليل على عدم مدخلية شيء آخر، وإلا كان عليه البيان. وإنكار كونه بصدد البيان من جميع الجهات مساوق مع سدّ باب التمسك بالإطلاقات مطلقاً؛ لأنّ هذا الاحتمال يمكن إيدأؤه في جميع موارد التمسك بالإطلاقات.

ثم إنّ أستاذنا المحقق رحمته سلك مسلكاً آخر لإثبات المفهوم، وحاصله: أنّ كلّ عنوان أخذ موضوعاً للحكم، مع ما كان من شؤونه وقيوده وحالاته وأطواره فظاهر الكلام يقتضي أن يكون له دخل بخصوصه في الحكم، ويكون هو تمام الموضوع للحكم، لا هو مع شيء آخر غيره، أو هناك موضوع آخر غيره أيضاً لهذا الحكم، وهذا هو معنى الانحصار.

فظهر كلّ قضية في أنّ الموضوع المذكور فيها المأخوذ في طيّ الخطاب هو تمام الموضوع لمضمون الخطاب ممّا لا يمكن أن ينكر، ومع ذلك وقع النزاع بينهم في أنّ القضية الفلانية هل لها مفهوم أو ليس لها ذلك؟ ومن جملتها القضية الشرطية.

فليس المناط في وجود المفهوم وثبوته هو ظهور القضية في كون المقدّم علّة منحصرة للتالي، كما قيل؛ لأنّ هذا المعنى ثابت حتّى في اللقب، بل في جميع القضايا كما ذكرنا.

فالسرّ في ثبوت المفهوم - بعد ظهور جميع القضايا في أنّ ما أخذ في طيّ الخطاب تمام الموضوع وعلّة منحصرة للحكم - يكون شيئاً آخر، وهو أنّ المنشأ في طرف المحكوم هل هو سنخ الحكم حتّى تنتفي طبيعة وجوب إكرام زيد مثلاً بانتفاء مجيئه ويكون هو المفهوم لقضية «إن جاءك زيد فأكرمه» أو شخصه حتّى لا يدلّ على انتفاء الطبيعة عند انتفاء المجيء، فلا يكون لها مفهوم؟ فمورد المفهوم هو تعليق السنخ لا تعليق شخص الحكم ولو كان على العلّة المنحصرة.

فتمام مركز البحث بين المنكر والمثبت هو في مضمون الخطاب المعلق على العنوان بخصوصه، بأنه هو السنخ أو الشخص. فمآل البحث في المقام إلى أنّ الظاهر من القضية - تعليقية كانت أو غيرها - كونها في مقام تعليق الشخص أو السنخ، بعد الفراغ عن ظهور العنوان المأخوذ فيها في دخله في مضمون الخطاب بخصوصه، الذي هو ملازم لانهصاره فيه، وليس له موضوع آخر غيره مستقلاً، ولا مشتركاً معه.

ثمّ إنه يقول - في مقام تشخيص أنّ المنشأ في القضايا هل هو شخص الحكم الذي ينتفي بانتفاء موضوعه عقلاً، وليس انتفاؤه من المدلولات الالتزامية للقضية المنطوقة أو سنخه حتّى يكون انتفاؤه من المفهوم المصطلح - إنّ طبع القضايا باقتضاء ذواتها ليس إلّا ترتّب الحكم مهملة على موضوعاتها، ومعلوم أنّها في قوّة الجزئية، لا إطلاق لها يشمل جميع وجودات طبيعة الحكم حتّى ينتفي الجميع بانتفاء الشرط؛ لما يتّنا من ظهوره في الانحصار، فيكون بهذا الاعتبار للقضية مفهوم.

نعم، لو كانت في البين جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه، كما هو كذلك في القضية الشرطية من حيث اقتضاء أداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربطه بموضوعه أمكن أن يدعى الإطلاق في هذه الجهة الزائدة وخروجه عن الإهمال من هذه الجهة. ولا منافاة بين إهمال الحكم من جهة وإطلاقه من جهة أخرى. فبهذا البيان يثبت المفهوم في القضية الشرطية والغاية وأداة الحصر.

وأما في باب مفهوم الوصف: فحيث إنّ الوصف من شؤون موصوفه الموضوع وبلحاظ يكون عينه ونفسه فيقع التشكيك في أنّ ترتّب الحكم عليه هل هو من قبيل ترتّب الحكم على موضوعه فقط، وليست جهة أخرى زائدة

على ذلك في البين يكون الحكم مربوطاً بها حتى لا يكون لمثل تلك القضية مفهوم، بل يكون حال الوصف حينئذٍ حال اللقب ولا يكون له مفهوم، أو لا بل يكون ربطه بالوصف جهة زائدة على ربطه بالموضوع الذي هو ذات الموصوف، فيكون حاله حال القضية الشرطية ويكون له مفهوم؟

ثم اختار الأول ورجح أن ربط الحكم بالوصف عين ربط الحكم بموصوفه والموضوع؛ لأنه من شؤونه^(١). انتهى حاصل كلامه زيد في علو مقامه.

وأنت خبير: بأنّ المنشأ - سواء كان مفاد الجملة الإنشائية أو الخبرية - دائماً هو طبيعة الحكم؛ إذ خصوصيات الإنشاء لا يمكن أن تؤخذ في المنشأ، فحينئذٍ كون المنشأ وجوباً خاصاً وأحد أفرادها في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً يحتاج إلى قرينة وعناية، وإلا فطبع القضية يقتضي أن يكون المنشأ هو طبيعة الوجوب، ومعلوم أنّ الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها.

فلو كان ما علقت عليه هذه الطبيعة علّة منحصرة لها ينعدم جميع أفرادها بانعدام ذلك المعلق عليه؛ لانحصار العلّة، فيصدق انعدام الطبيعة ويثبت المفهوم، وإلا أمكن أن تنوب عن تلك العلّة علّة أخرى ولا تنعدم طبيعة الحكم.

فصرف كون المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه لا يفيد، بل يحتاج إلى أمرين: أحدهما هو هذا، والآخر كون المعلق عليه علّة منحصرة لطبيعة الحكم، وكل واحد منهما وحده لا يكفي. ولذلك لو كان المعلق عليه علّة منحصرة ولكن كان المنشأ في طرف الجزاء شخص الحكم لا يمكن أخذ المفهوم، وكذلك لو كان المنشأ سنخ الحكم ولكن كان المعلق عليه علّة غير منحصرة أيضاً لا يمكن

أخذ المفهوم.

ولذلك ترى أن كل من يقول بالمفهوم من ناحية كون المقدم علة منحصرة في القضية الشرطية يشترط في ثبوته كون المنشأ في طرف الجزاء هو سنخ الحكم لا شخصه؛ لأن انتفاء الشخص بانتفاء موضوعه عقلي ليس من باب المفهوم.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: حول الإشكال في مفاد الهيئة

أنه لا إشكال في أن أخذ المفهوم في القضية متوقف على أن يكون المنشأ في طرف الحكم ومضمون الخطاب هو سنخ الحكم؛ لأن انتفاء شخصه بانتفاء موضوعه عقلي ليس من باب المفهوم، كما تقدم.

وحينئذ ربما يستشكل في أن الهيئة معنى حرفي والموضوع له في باب الحروف هو المعاني الجزئية الشخصية فلا يمكن أن يكون المنشأ بالخطابات هو سنخ الحكم إذا كان مفاد الهيئة - التي هو معنى حرفي - جزئياً غير قابل الصدق على كثيرين.

وربما يجاب عن هذا الإشكال: بعدم كون المعاني الحرفية جزئية غير قابلة للانطباق على كثيرين، بل الموضوع له فيها أيضاً كلي على حذو الأسماء. وربما يجاب: بأن مفاد الهيئة ولو كان شخصاً من الوجوب مثلاً، ولكن هذا التشخص جاء من قبل الإنشاء، والخصوصيات الجائية من قبل الإنشاء لا يمكن أخذها في المنشأ، فيكون المنشأ مطلقاً من هذه القيود والخصوصيات. وربما أجابوا بأجوبة أخرى.

ولكن الصحيح في مقام الجواب كما تقدم في مبحث الواجب المشروط:

أنَّ المعلق ليس هو نفس الحكم؛ أي الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، لا من جهة أنَّه جزئي والجزئي ليس قابلاً للتقييد؛ لأنَّ معاني الحروف عامّة كما تقدّم؛ بل لأنَّ المعنى الحرفي غير قابل لأن يلاحظ مستقلاً ويلتفت إليه؛ ولذلك لا يقع محكوماً عليه ولا به.

فالمعلق هو نتيجة الجملة الجزائية؛ أي طبيعة وجوب إكرام زيد مثلاً في قوله «إن جاءك زيد فأكرمه»، وهذا معنى اسمي قابل للتقييد، وهو سنخ الوجوب لا شخصه.

وربّما يقال في هذا المقام: بأنَّ أخذ المفهوم غير متوقّف على أن يكون المنشأ هو سنخ الحكم، بل يمكن أخذه ولو كان شخص الحكم إذا كان المقدم والشرط مثلاً علّة منحصرة لسنخ الحكم، ودلّ اللفظ على ذلك؛ أي كان مدلول لفظ القضية أنَّ المقدم علّة منحصرة لسنخ الحكم.

وفيه: أنّه إن علمنا من الخارج بأنَّ المقدم مثلاً علّة منحصرة لطبيعة الحكم ومضمون الخطاب فليس من المفهوم في شيء، بل يكون هذا أمراً عقلياً، بأنَّ بانتفاء العلّة ينتفي المعلول، فتنتفي طبيعة الحكم بانتفاء هذا المقدم أو هذا الوصف أو غيرهما من موارد الخلاف في أنّه هل له المفهوم، أو لا؟ وليس مدلولاً التزامياً للقضية الملفوظة.

وأما إن كان منشأ علمنا بأنَّ ما ذكر علّة منحصرة هو ظاهر القضية ودلالة اللفظ المنطوق عليها فواضح أنَّ غاية ما يمكن أن يدلّ اللفظ عليه بالوضع أو بالإطلاق هو كون المقدم أو غيره ممّا ذكرنا علّة منحصرة للمنشأ بالخطاب، لا لشيء أجنبي عن مضمون الخطاب وغير مذكور في الخطاب.

وبعبارة أخرى: لو كان مفاد الخطاب ومضمونه شخص الحكم وفرداً من أفراده لكانت طبيعة الحكم أو سائر الأفراد غير مذكورة في القضية، فلا بدّ وأن

يكون المعلق والمجْعول - أعني مضمون الخطاب المعلق - هو سنخ الحكم، حتى يكون انتفاءه بانتفاء علته المنحصرة مدلولاً التزامياً للفظ والمنطوق.

الأمر الثاني: حول مفهوم قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء...»

إنَّ المفهوم هو القضية المخالفة في الإيجاب والسلب مع القضية المذكورة في المنطوق مع اتحادهما موضوعاً ومحمولاً.

وبعبارة أخرى: المفهوم رفع الحكم المذكور في المنطوق عن موضوعه بواسطة انتفاء أحد قيوده أو جميعها، فلو كانت للموضوع قيود متعددة وكان الحكم المذكور معلقاً على جميعها فبانتفاء كل واحد منها ينتفي ذلك الحكم.

وعلى هذا ربّما يتوهم: أنَّ مفهوم قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لا ينجسه شيء»^(١) تنجس الماء بشيء ما عند ارتفاع الكَرَّة، وذلك من جهة أنَّ السلب الكلّي، الذي هو الحكم المذكور في المنطوق يرتفع بالإيجاب الجزئي.

ولذلك يقول المنطقيون: «إنَّ نقيض السالبة الكلّية هي الموجبة الجزئية»؛ لأنَّ نقيض كل شيء رفعه، والسالبة الكلّية ترتفع بالموجبة الجزئية، فمفهوم هذه الرواية لا يدلّ على تنجس الماء القليل بكل واحد من النجاسات، فضلاً عن دلالة على تنجسه بالمتنجّسات؛ لأنَّ مفاد مفهومها كما ذكرنا هو ارتفاع العاصمية بارتفاع الكَرَّة، وأمّا أنَّ جميع النجاسات بل المتنجّسات تؤثر في انفعاله ونجاسته إذا لاقى أحدها فلا.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّه فرق بين نظر المنطقي في باب الأقيسة والقضايا

١ - وسائل الشيعة ١: ١٥٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ٦، مع اختلاف يسير.

التي يتألف القياس البرهاني منها، ونظر الفقيه في باب الحجج الشرعية على ثبوت الأحكام؛ فإنّ ظواهر الألفاظ حجة عند الفقيه إذا كان ذلك الكلام حجة بحسب الصدور وبحسب جهة الصدور ولو لم يكن موجباً لليقين بالمراد، بخلافه عند المنطقي.

ولاشكّ في أنّ أهل العرف والمحاورة يفهمون من هذا الكلام أنّه كما أنّ الماء إذا كان كراً فلا يؤثّر أيّ واحد من النجاسات والمنتجّسات في نجاسته، فإذا ارتفعت الكثرة كلّ واحد منها يؤثّر في نجاسته عند الملاقاة.

وثانياً: أنّ المنطوق قضية حقيقية تنحلّ إلى قضايا متعدّدة، ففي الحقيقة المنطوق عبارة عن أنّ الماء الذي بلغ مقدار الكثرة لا ينتجّس بملاقاة العذرة والبول والدم وغير ذلك من النجاسات والمنتجّسات.

فعلّق في الرواية عدم انفعال الماء بأحد المذكورات على الكثرة، فمفهومه رفع هذا الحكم بارتفاع الكثرة، ورفع عدم الانفعال بأحد المذكورات عبارة أخرى عن الانفعال بأحدها عند ارتفاع الكثرة وهو المطلوب.

وثالثاً: أنّ الكلام في انفعال الماء القليل وأصل عدم اعتصامه مثل الكثرة، لا في أنّه هل ينتجّس بجميع النجاسات أو ببعضها؟ وهكذا بالمنتجّسات، أم لا؟ ومثل هذا المعنى يثبت بهذا المفهوم يقيناً وعلى كلّ حال. مضافاً إلى عدم القول بالفصل بين النجاسات، وإن كان لا يجري هذا الأخير في المنتجّسات.

الأمر الثالث: في تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء فإمّا أن يكون اتحاده نسخياً قابلاً للتعدّد، أو لا بل يكون غير قابل للتكثّر والتعدّد. فإن كان من قبيل الأوّل فظاهر إطلاق القضيتين أنّ كلّ واحد من الشرطين مؤثّر مستقلّ، ولا وجه لتداخل الأسباب.

نعم، لو كان مفاد الجزاء صرف الوجود وما هو عادم العدم فحينئذٍ يخرج عن الفرض؛ لأنه ليس قابلاً للتعدد؛ لأنَّ صرف الوجود عبارة عن أول وجود للطبيعة، وهو مصداق عادم العدم، والوجود الثاني ليس مصداقاً له؛ لأنَّ عدم الطبيعة انعدم بالوجود الأول، لكن قد تقدّم أنَّ مضمون الخطاب ليس إلا طلب وجود الطبيعة، سواء تحقّق وجود الطبيعة قبل هذا، أو لا.

فظهر ممّا ذكرنا: أنَّ مقتضى القاعدة الأولى وظاهر القضية الشرطية إذا تعدّد شرطها واتحد جزاؤها وكان الجزاء ممّا يمكن تعدّده وتكرّره هو تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، وهذا هو المراد من عدم تداخل الأسباب.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشرط المتعدّد من سنخ واحد كالأكل المتعدّد مثلاً في نهار رمضان بالنسبة إلى كفّارة الإفطار، أو من أسناخ متعدّدة كالأكل والشرب في نهار ذلك الشهر بالنسبة إلى الكفّارة، وإن وقع الخلاف من بعض؛ لأنَّ المناط في الجميع واحد، وهو أنَّ ظاهر تعدّد الشرط والسبب تعدّد المسبّب فيما يمكن تعدّده.

وأيضاً لا فرق بين الإتيان بالجزاء قبل تكرّر الشرط وبين عدمه. مثلاً لا فرق بين أن يكفّر بعد الأكل الأوّل في نهار رمضان أو لم يكفّر.

ففي جميع هذه الصور مقتضى القاعدة تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، إلا أن يجيء دليل على كفاية الجزاء الواحد عن الشروط المتعدّدة، كما أنّه ورد في باب الوضوء والغسل بالنسبة إلى أسباب متعدّدة من سنخ واحد أو من أسناخ مختلفة، ويكون من باب تداخل المسبّبات بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب.

وتداخل الأسباب في جميع الصور المتقدّمة على خلاف القاعدة فيما يمكن التعدّد فيه، وإن وقع الخلاف بينهم في بعض تلك الصور، فقالوا بالتداخل

في متحد السنخ دون مختلفه، كما أنَّ البعض فرّقوا بين ما إذا أتى بالجزء بعد الشرط الأول مثلاً فقالوا بلزوم الإتيان بعد الشرط لو وجد ثانياً، وبين ما إذا لم يأت بالجزء حتّى تكرر الشرط، فيكفي الإتيان بجزء واحد من باب تداخل المسببات أو الأسباب.

وحاصل الكلام في هذا المقام: أنَّ كلّ شرط في كلّ واحدة من القضيتين ظاهر في كونه مؤثراً مستقلاً في وجوب إتيان الجزء، لا بدليل له في هذا التأثير ولا شريك له فيه. فمع إمكان تكرر الجزء وعدم ما يصادم هذا الظهور لا وجه للخروج عن مقتضى هذا الظهور والقول بتداخل الأسباب.

وأما ما ربّما يتوهم: من ابتناء التداخل فيها على كونها معرّفات وعدمه على كونها عللاً حقيقية ومؤثّرات واقعية؛ لما توهم من إمكان تعدّد المعرّف للشيء وعدم إمكان تعدّد العلل والمؤثّرات الواقعية، فكلام لا أساس له؛ لما تقدّم من أنَّ ما نسمّيه بالأسباب للأحكام ليست في الحقيقة إلّا من قيود الموضوع.

فالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ وإن كانت تعدّ من أسبابه ولكنّه في الحقيقة من قيود موضوع ذلك الوجوب، فالوجوب تعلّق بالإنسان العاقل البالغ المستطيع، فهي جزء موضوعه لا سبب له ولا معرّف له. نعم، لا مانع من إطلاق السبب عليه باعتبار دخله في ملاك الحكم.

وعلى كلّ: ظاهر كلّ واحدة من القضيتين أنَّ المقدّم تمام الموضوع بخصوصه بنحو القضية الحقيقية؛ بمعنى أنّه لو وجد هذا الموضوع ألف مرّة يترتّب عليه كذلك الجزء ألف مرّة.

وبعبارة أخرى: ظاهر القضية الشرطية حدوث الجزء عند وجود الشرط، وهذا ينافي التداخل في الأسباب.

فعمدة الوجه في عدم تداخل الأسباب وأنه على خلاف القاعدة في جميع الصور المتقدمة هو ظهور كل قضية شرطية في استقلال شرطها في ترتب جزائها عليه، سواء أسبقه شيء آخر أم لا، أو قارنه أم لا.

ولا يصادم هذا الظهور شيء إلا توهم ظهور الجزاء في وحدة الطلب بتخيّل أن مفاد الهيئة هو صرف الوجود من الطلب، وما هو نقيض عدمه المطلق، وهو لا ينطبق إلا على أول وجود منه. وهذا معنى ظهور الجزاء في وحدة الطلب.

وفيه: أنه ليس هناك شيء يدلّ على أن مفاد الجملة الجزائية في القضايا الشرطية المتكفلة للأحكام الشرعية هو صرف الوجود من الطلب؛ لأنها مركبة من مادة وهيئة؛ أما مادتها فهي عبارة عن ماهية ذلك الفعل، الذي تعلّق به الطلب، وأما هيئتها فمفادها ليس إلا طلب إيجاد تلك الماهية، فمن أين جاء عنوان صرف الوجود من الطلب حتّى لا ينطبق إلا على أول وجود منه، الذي ملازم لوحدة الطلب؟

نعم، لو لم يكن هناك ما يقتضي التعدّد فقهاً يحصل الامتثال بأول وجود من طبيعة المطلوب، فيسقط الطلب بالامتثال، وهذا غير أن يكون مفاد الجملة الجزائية وحدة الطلب وصرف الوجود منه.

هذا تمام الكلام في تداخل الأسباب؛ بمعنى أن يكون للأسباب المتعددة أثر واحد. وقد عرفت أن هذا خلاف الأصل والقاعدة، بل القاعدة تقتضي أن يؤثر كل سبب أثراً غير ما يؤثر فيه الآخر.

وأما تداخل المسببات: بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب فالمراد به أن يكون الإتيان بمسبّب واحد كافياً في امتثال ما تقتضيه الأسباب المتعددة. وبعبارة أخرى: لو اجتمعت أسباب متعددة للزوم الإتيان بشيء فإتيان

تلك الطبيعة القابلة للتكرّر والتعدّد مرّة واحدة يكفي عن الجميع، وإن اشتغلت ذمّته بالجميع.

ومن هذا عرفت: أنّ مرجع الشكّ في تداخل الأسباب إلى الشكّ في التكليف الزائد، وأنّ ذمّته هل اشتغلت بالزائد أم لا؟ لأنّ نتيجة عدم التداخل فيها اشتغال ذمّة المكلف بالمتعدّد من المسبّبات، كما أنّ نتيجة التداخل عدم اشتغال ذمّته بأزيد من واحد.

فالشكّ فيه شكّ في اشتغال ذمّته بأزيد من واحد، ومجره البرائة؛ لأنّه شكّ في ثبوت الزائد لا في السقوط بعد الثبوت، ومرجع الشكّ في تداخل المسبّبات إلى الاشتغال؛ لأنّه من الشكّ في الامتثال والسقوط بعد الفراغ عن أصل الثبوت واشتغال ذمّته به، فهو - أي تداخل المسبّبات - أيضاً خلاف الأصل والقاعدة؛ لأنّه بعدما اشتغلت عهده وذمّته بأزيد من واحد فكفاية الواحد تحتاج إلى دليل.

وقد ورد في بعض الموارد والأبواب كباب الوضوء والغسل إذا اجتمعت أسباب متعدّدة من سنخ واحد كتعدّد البول، أو من أسناخ متعدّدة كالبول والنوم أو الاحتلام والجماع مثلاً، أو يكون ما أتى به مصداقاً لعنوانين تعلّق بهما الأمر يكون بينهما عموم من وجه كقوله «ضيّف عالماً وأكرم سيّداً» فضيّف عالماً سيّداً فيصدق عليه أنّه ضيّف عالماً وأكرم سيّداً بواسطة تلك الضيافة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بجواز الاجتماع وعدمه أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني: فلأنّ انطباق كلّ واحد من متعلّقي الأمر على المجمع قهري والإجزاء عقلي.

إن قلت: إن كان امتثال العبادة لا يمكن إلّا بوجود الأمر ولا يكفي فيه الملاك، فيرد على هذا الكلام ما أوردناه على صاحب «جامع المقاصد» رحمته الله فيما

تقدّم بناءً على الامتناع.

قلنا: إنّ هناك بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي لا أمر في المجمع، فاستشكلنا في انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها على ذلك الفرد الذي لا أمر في البين بالنسبة إليه، بخلافه ها هنا فإنّ الأمرين المتعلّقين بالعنوانين اللذين بينهما عموم من وجه يتحدان في المجمع ولا يبقيان بحدّهما حتّى يلزم اجتماع المثليين، فيسقط الاثنان من باب عدم جواز الترجيح بلا مرجّح، أو أحدهما إذا كان للآخر مرجّح في البين.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تداخل المسبّبات خلاف الأصل مثل تداخل الأسباب.

وأما إن كان من قبيل الثاني؛ أي لم يكن الجزاء قابلاً للتعدّد والتكرّر، إمّا لكونه أمراً شخصياً لا ينطبق على كثيرين، مثل قتل زيد إذا اجتمعت له أسباب متعدّدة فإنّه ليس قابلاً للتعدّد والتكرّر، وإمّا من جهة أنّ المراد في جانب الجزاء صرف الوجود.

نعم، ربّما يكون ما ليس بقابل للتعدّد والتكرّر قابلاً للتقيّد بسببه، مثل الخيار فإنّه ملك فسخ العقد وحلّه وإبرامه. وهذا معنى غير قابل للتعدّد بالنسبة إلى عقد واحد من شخص واحد، ولكن إذا اجتمعت أسباب متعدّدة كالمجلس وكون المبيع حيواناً والغبن وغير ذلك من أسباب الخيار يمكن تقييده بأحد هذه الأسباب، فيقول ذو الخيار مثلاً «أسقطت خيارى المسبّب عن الغبن أو عن المجلس» فلا يسقط إلّا من حيث إضافته واستناده إلى ذلك السبب، وأمّا من سائر الجهات فيبقى بحاله.

وهذا الأخير - أي ما يكون قابلاً للتقيّد وإن لم يكن قابلاً للتعدّد أيضاً - يلحق بالقسم الأوّل ويدخل في محلّ النزاع، وأنّه هل تتداخل الأسباب بالنسبة

إليه، أم لا؟ وأما بالنسبة إلى ما ليس بقابل للتعدد ولا للتقيّد فيخرج عن محلّ النزاع البتّة.

وعلى الفرض: فإذا اجتمعت أسباب في مثل تلك فلا بدّ من صرف النظر عن ظهور القضية الشرطية في كون كلّ شرط مؤثراً مستقلاً؛ بحيث لا شريك له في تأثير هذا الأثر حتّى يكون هو جزء المؤثر، ولا بديل له حتّى يكون علّة غير منحصرة.

وحينئذٍ إذا تقارن وجود أحد الشرطين مع الآخر فلا بدّ من استناد الأثر إلى كليهما، فيكون كلّ واحد منهما جزء المؤثر؛ إذ استناده إلى أحدهما ترجيح بلا مرجّح، ولو تعاقبا فمقتضى ظهور القضية الشرطية في كون المقدّم والشرط علّة تامّة للجزاء استناده إلى أوّلهما وجوداً، فيبقى الثاني بلا أثر؛ لعدم قابلية المحلّ. فلو زنى زيد مثلاً محصناً ثم ارتدّ عن فطرة فوجب قتله مستند إلى زناؤه ولا يؤثّر الارتداد في شيء؛ لعدم قابلية المحلّ لعروض وجوب القتل عليه ثانياً. وأما احتمال تأكّده بالسبب الثاني فلا وجه له؛ لأنّ الوجوب من الاعتباريات التي لا تقبل التأكّد، ومنشأ اعتباره - وهو الطلب الحقيقي والبعث نحو المطلوب بنحو لا يأذن في الترك - قد حصل على الفرض بالسبب الأوّل، فيكون تحصيله ثانياً من قبيل تحصيل الحاصل.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ ما ذكره من الوجوه الخمسة في المقام ليس كما ينبغي، وأنّه يرجع بعض تلك الوجوه إلى البعض الآخر، والصحيح هو ما ذكرنا من أنّه مع التقارن والاجتماع يكون كلّ واحد منهما جزء السبب، ولزوم رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في كون الشرط تمام العلّة للجزاء، ومع التعاقب يكون الحكم المذكور في الجزء مستنداً إلى أوّل الشرطين وجوداً، والشرط المتأخّر وجوداً عن الأوّل لا يبقى له محلّ للتأثير.

مفهوم الوصف

قد وقع الخلاف في أنه هل له مفهوم، أو لا؟ والتحقيق عدمه، وذلك من جهة ما عرفت في القضية الشرطية أنَّ المناط في ثبوت المفهوم للقضية هو ظهورها في كون سنخ الحكم المذكور في القضية مقبداً بقيد يكون ذلك القيد علّة منحصرة لذلك الحكم، حتّى ينتفي بانتفائه سنخ ذلك الحكم.

فثبوت المفهوم في القضية الوصفية متوقّف على أمور: منها أن يكون المنشأ في جانب المحمول سنخ الحكم. ومنها: أن يكون الوصف قيداً للحكم. ومنها: أن يكون بخصوصه دخيلاً في الموضوع. ومنها: أن يكون الموضوع باقياً في الحالين؛ أعني في المنطوق والمفهوم.

ولاشكّ في ظهور القضية المشتملة على الوصف في أمرين من هذه الأمور: أحدهما: أنَّ المنشأ هو سنخ الحكم في جانب المحمول. ثانيهما: أنَّ هذا الوصف بخصوصه له دخل في الموضوع.

ولكن هذا المقدار من الظهور ثابت في القضايا اللقبية أيضاً؛ لأنّ فيها أيضاً ظهور في أنَّ المنشأ هو سنخ الحكم، وأنّ ما جعل موضوعاً في ظاهر القضية هو الموضوع الواقعي لهذا الحكم المذكور، ولكن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي ليس من المداليل اللفظية.

فالعمدة في المقام هي الجهة الثالثة، وهي أن يكون الوصف قيداً للحكم بالمعنى المعقول لقيديته للحكم، وهو أن يكون قيداً للمادّة المنتسبة لا للموضوع.

فحينئذٍ لو كان قيداً للحكم أمكن التمسك بإطلاق الحكم - كما ذكرنا في

القضية الشرطية طابق النعل بالنعل - لإثبات العلية المنحصرة للوصف، فيكون للقضية مفهوم.

وأما لو كان قيداً للموضوع فليس هناك ما يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع، إلا أن يعلم من الخارج أن ليس لسنخ هذا الحكم موضوع غير هذا الموضوع المقيد. وهذا أمر آخر ربما يتفق في بعض المقامات، ولا ربط له بالمفهوم أصلاً؛ لأن معنى المفهوم كما تقدّم هو أن تكون للقضية اللفظية دلالة التزامية على جملة أخرى*.

وبعبارة أخرى: تكون الجملة الأخرى مستفادة من ظاهر القضية الملفوظة حتى تشملها أدلة حجّة الظواهر، وإلا لكان لجميع القضايا مفهوم؛ لأن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع ثابت في جميع القضايا فالمعدة في ثبوت المفهوم في قضيته هو إناطة الحكم بقيد، سواء كانت هذه الإناطة بصورة القضية الشرطية، أو بالتقييد بالوصف، أو بشكل آخر.

ومما ذكرنا ظهر لك: أن هذا النزاع لا يجري في الوصف غير المعتمد على الموصوف؛ لأنه هناك جعل نفس الوصف موضوعاً، فلا يبقى مجال للبحث في أن الوصف قيد للحكم أو قيد للموضوع.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته، لكن الصحيح: أن الوصف - سواء كان معتمداً على الموصوف أو لم يكن معتمداً - يجري فيه هذا النزاع؛ لأنه في الوصف غير المعتمد على الموصوف كما في قوله «في السائمة زكاة» مثلاً يفهم العرف أن الحيوان أو الغنم السائمة فيها زكاة، وأيضاً كما في قوله: يجوز الاقتداء خلف العادل يفهم العرف يجوز الاقتداء خلف الرجل العادل.

* - باللزوم البين بالمعنى الأخص.

ثم إنَّ ظاهر القضايا المشتعلة على الوصف أنَّ الوصف قيد للموضوع لا للحكم؛ بمعنى أنَّ تقييد الموضوع بوصفه في الرتبة السابقة على الإسناد ويكون من قيود عقد وضع القضية قبل الإسناد، فالإسناد وارد على الموضوع المقيّد، فلا يكون من قيود الحكم؛ لأنَّ الحكم بناءً على هذا متأخّر عن التقييد فكيف يمكن أن يكون التقييد تقييداً له.

فالموضوع الذي ورد عليه الحكم موضوع مضيقّ بواسطة ذلك القيد، وليس في ظاهر القضية ما يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم الثابت لهذا الموضوع المقيّد عن نفس هذا الموضوع إذا كان فاقداً لهذا القيد، فضلاً عن نفيه عن موضوع آخر لم يكن منعوتاً بهذا النعت، كما توهّم بعض الشافعية أنَّ قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة»^(١) يدلّ على نفي الزكاة عن الإبل المعلوفة.

وأما ما اشتهر من أنَّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليّة مبدأ الاشتقاق فربّما يؤيّد ما ذكرنا من أنَّ ثبوت المفهوم في القضية المشتعلة على الوصف موقوف على أن يكون الوصف قيداً للحكم لا للموضوع ولا للمحمول؛ أي لا يكون لأحدهما قبل الإسناد؛ لأنَّ قولهم: «تعليق الحكم على الوصف» أي تقييده به، لا أن يكون قيداً لعقد الوضع أو عقد الحمل.

وأما قولهم: إنَّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً لا توضيحياً فأيضاً لا يثبت به المفهوم؛ لأنّه لا يثبت به أزيد من أنَّ هذا الحكم موضوعه المقيّد لا المطلق، وأما كون مفاده انتفاء سنخ هذا الحكم بجميع وجوداته عن هذا الموضوع غير مقترن بهذا القيد فلا. ولذلك اشتهر «أنَّ إثبات شيء لشيء لا ينفي

١ - مستدرک الوسائل ٧: ٤٣، کتاب الزکاة، أبواب ما تجب فيه الزکاة، الباب ١٥،

الحديث ١، مع اختلاف يسير.

عمّا عداه»، مع أنّه هناك فوائد أخر قد تكون لذكر القيد غير كونه احترازياً.
وأما مسألة حمل المطلق على المقيّد فليس من باب المفهوم، بل من جهة أنّه بعد إحراز وحدة المطلوب وأنّ المراد من المطلق والجملة المشتملة على المقيّد شيء واحد فالمقيّد نصّ في تعيين المراد في واجد القيد، ومفاد المطلق هو التخيير بحكم العقل ومقدمات الحكمة.

والمفروض أنّ المراد والمطلوب واحد، ولا يمكن أن يكون ذلك المطلوب الواحد معيّناً ومخيّراً، فيتعارضان. والجمع العرفي بينهما يكون بحمل المطلق على المقيّد، فهذا هو السبب في حمل المطلق على المقيّد، لا ثبوت المفهوم للوصف كما توهّمه المتوهّم.

إن قلت: إنّ هذا الكلام بالنسبة إلى المطلق البدلي، الذي يكون المطلوب فيه صرف الوجود صحيح، ولكنّه لا يجري في المطلق الشمولي؛ لأنّه في الإطلاق الشمولي لا تخيير في البين، بل ينحلّ المطلق إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد الطبيعة، ويكون مثل العامّ الأصولي كلّ فرد معيّناً مورداً للحكم لا مخيّراً. فحمل المطلق على المقيّد لا يكون إلّا من باب المفهوم، وإلّا فلا تعارض بين ثبوت الحكم لجميع الأفراد تارة وفي لسان دليل، وبين ثبوته للبعض بدليل آخر.

نعم، لا بدّ وأن يكون لاختصاص هذا البعض بالذكر من نكتة وجهة؛ لكونه أفضل الأفراد مثلاً، أو جهة أخرى.

قلنا أولاً: لا نسلم لزوم حمل المطلق على المقيّد في الإطلاق الشمولي إذا كانا مثبتين؛ لعدم التنافي والتعارض بينهما حتّى يحتاج إلى الجمع كذلك.
وثانياً حال التقييد بالمنفصل حال التقييد بالمتصل، فكما أنّه في التقييد بالمتصل ليس إلّا تضيق الموضوع لا نفي الحكم عن مورد فاقد القيد فكذلك

يكون في المنفصل . وأمّا حمل المطلق الشمولي على المقيّد على تقدير القول به في غير المتنافيين فمن جهة نصوصية المقيّد في واجد القيد مع وحدة المطلوب . ثمّ إنّنا قد أشرنا إلى أنّه على تقدير أن يكون للقضية المشتمة على الوصف مفهوم إنّما يكون بالنسبة إلى نفس الموضوع المذكور في القضية الذي موصوف لهذا الوصف إذا كان خالياً عن هذا الوصف ، لا موضوع آخر فاقده لهذا الوصف ، فلا بدّ في الدخول في محلّ النزاع من كون الوصف أخصّ من موصوفه ولو كان من وجه . وأمّا الوصف المساوي أو الأعمّ فلا يجري فيه هذا النزاع ؛ لعدم وجود الموضوع حينئذٍ خالياً عن هذا الوصف * .

مفهوم الغاية

قد عرفت في باب مفهوم الوصف : أنّ المناط في كون القضية ذات مفهوم هو أن يكون التقييد المذكور في القضية من شرط أو وصف أو غاية قيداً للحكم بالمعنى المعقول منه ؛ أي يكون قيداً لمفاد الجملة ونتيجتها بعد تحقّق الإسناد ؛ بمعنى أن يكون التقييد في رتبة نفس الإسناد ولا يكون متقدّماً عليه . وبعبارة أخرى : لا يكون التقييد راجعاً إلى عقد وضع القضية أو عقد حملها حتّى يكون الإسناد وارداً على عقد الوضع المقيّد أو عقد الحمل كذلك . وبناءً على هذا ؛ إن كانت الغاية المذكورة في القضية قيداً للحكم المذكور فيها فتكون القضية ذات مفهوم ، وأمّا إن كانت قيداً للموضوع أو للمحمول فلا .

* - وبعبارة أخرى : لم يكن الموضوع باقياً في الحالين ، إلّا إذا كان الوصف أخصّاً من الموصوف ؛ كي يفرض فيه أنّ الموصوف تارةً يكون متلبساً بالوصف وأخرى لا يكون متلبساً .

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فحيث إنّ الغاية غالباً تكون مفاد أحد الحروف الجارّة فتكون من قبيل الجارّ والمجرور، ولا بدّ من تعلّق الجارّ والمجرور بشيء. وبمقتضى القواعد العربية يكون المتعلّق هي الجملة التي تمّ الإسناد فيها، فيكون من قيود الجملة بعد تحقّق الإسناد فيها، لا من قيود عقد وضعها أو عقد حملها.

فقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»^(١) أو قوله تعالى: ﴿أَتَيْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢) وأمثال ذلك من الموارد ظاهرة في أنّ الغاية قيد للحكم المستفاد من الجملة التي سمّيناها بنتيجة الجملة، فيكون حال الغاية حال الشرط في كونه قيداً للحكم لا للموضوع ولا للمحمول، لا حال الوصف من كونه قيداً لعقد الوضع أو الحمل قبل الإسناد. وبعبارة أخرى: الغاية من قيود الجملة، لا من قيود المعنى الافرادي قبل تحقّق الجملة.

وأما التفصيل بين «حتّى» و«إلى» من أدوات الغاية بعدم الدلالة على المفهوم في مورد «حتّى» ودلالته عليه في «إلى»؛ لأنّ ما بعد «حتّى» داخل في حكم ما قبلها والمفهوم انتفاء حكم ما قبل الغاية عمّا بعدها، فهو وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى «حتّى» من عدم كون المفهوم لها غالباً لعين تلك الجهة لكنّها حينئذٍ ليست للغاية، وإلاّ لو كانت غاية للحكم كان لها أيضاً مفهوم، وأمّا بالنسبة إلى «إلى» وما يشابهها فيحتاج أخذ المفهوم إلى ما قلنا من إثبات أنّ

١ - الكافي ٥: ٣١٣، الحديث ٤٠، مع اختلاف سير.

٢ - البقرة (٢): ١٨٧.

القيد قيد للحكم لا للموضوع أو المحمول.

وأما مسألة دخول الغاية في المعنى: فإن كان المراد منه موضوعاً؛ بمعنى أنه داخل في موضوع حكم المعنى فهذا شيء يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون. ولكن في مقام الإثبات والاستظهار ربما يختلف باختلاف التعبيرات، فإذا قال مثلاً: «مات الناس، حتى الأنبياء» أو «قدم الحاج، حتى المشاة» فلا شك في ظهور ما ذكر في الدخول، كما أنه لو قال: «سرت من الكوفة إلى البصرة» لا شك في ظهوره في عدم الدخول.

وإن كان المراد هو الحكم المعنى؛ بمعنى أن تكون الغاية قيداً للحكم فلا شك في خروجه؛ لأن معنى كون الحكم معني بغاية زماناً، مثل «أتموا الصيام إلى الليل» بناءً على أن تكون الغاية قيداً للحكم، أو زمانياً مثل «ابق في هذا المكان إلى أن يجيء زيد» انتهاء ذلك الحكم عند الوصول إلى تلك الغاية، فكيف يمكن أن تكون تلك الغاية داخلية في ذلك الحكم المعنى؟!

مفهوم الحصر

الحصر إذا كان في الحكم لا شك في أنه يفيد المفهوم، فإذا قال: «جاءني القوم إلا زيداً»، وقلنا بأن ظاهر هذا الكلام هو حصر الحكم؛ أي المجيء بالقوم دون زيد فيدل على أن زيداً لم يشمل هذا الحكم، وهو منتف عنه. ولا نعني من المفهوم إلا انتفاء نسخ هذا الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، بل ربما لا تخلو تسمية مثل هذا بالمفهوم عن مناقشة فإنه بالمنطوق أشبه.

وأما إذا كان في الموضوع - أي المستثنى منه مثلاً - لا في الحكم، كما أنه لو قال مثلاً «العلماء إلا الفساق منهم يجب إكرامهم» فهذا لا يدل على المفهوم،

بل يكون مفاد هذا الكلام أنّ موضوع وجوب الإكرام مضيق مقيد، وقلنا: إنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وليس من المداليل اللفظية. وبين كون موضوع الحكم مضيقاً ومقيداً بقيد، وبين انحصار سنخ الحكم فيه فرق واضح. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات: فلا شكّ في أنّ ظاهر كلمة «إلا» الاستثنائية هو حصر الحكم في المستثنى منه وإخراج المستثنى عن تحت ذلك الحكم المذكور في القضية؛ ولذلك قالوا بأنّ الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

وأما ما قيل في رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء بخروج المستثنى عن المستثنى منه قبل ورود الحكم على المستثنى منه ففي الحقيقة الحكم الإيجابي أو السلبي والإخباري أو الإنشائي يرد على المستثنى منه الذي خرج عنه المستثنى، فلا يرد الحكم المذكور في جملة المستثنى منه على المستثنى أصلاً، حتّى يكون استثناءه وإخراجه تناقضاً.

فكلام لا واقع ولا صحّة له، وإن نسب إلى نجم الأئمة (عليه السلام) (١)، وذلك من جهة أنّ التناقض بين الكلامين لا يحصل إلا بعد تماميتهما وعدم تقييد متصل أو منفصل، ولا قرينة متصلة أو منفصلة في البين. ولذلك ترى أنّ التعارض يرتفع بين دليلين بواسطة الجمع العرفي، ومن أظهر موارد الجمع العرفي هو المطلق مع المقيّد المنفصل.

والسرّ في ذلك كلّّه: أنّه في باب المحاورات صار الدأب والديدن في بعض الأحيان على بيان المراد بالمخصّصات والمقيّدات والقرائن المنفصلة والاستثناءات، وأيضاً كلّ من راجع وجدانه لا يرى في نفسه شكّاً في أنّ

الاستثناء عن المستثنى منه يكون بلحاظ الحكم الوارد عليه، فيكون هذا القيد في الرتبة المتأخرة عن الإسناد وتامة جملة المستثنى منه، فلا يمكن أن يكون من قيود المستثنى منه قبل الإسناد.

نعم، يمكن أن يقيد المستثنى منه بغير المستثنى، سواء كان التقييد بلفظة «غير» أو بكلمة «إلا» أو بلفظة «ما عدا» أو بشيء آخر مما يدل على خروج المستثنى من المستثنى منه في الرتبة السابقة على الإسناد ومجيء الحكم، فيقول مثلاً «القوم غير زيد - أو ما عداه - جاءني»، لكن هذا خلاف المستفاد من ظاهر الاستثناء كما تقدّم لكل من راجع وجدانه.

والحاصل: أنه من الممكن تقييد المستثنى منه بقيد عدم المستثنى وخروجه عنه قبل الاستثناء، ولكنه حينئذ ليس باستثناء عن الحكم، كما هو ظاهر الاستثناء.

نعم، قد تكون «إلا» بمعنى غير، وتكون وصفاً لا استثناء فلا مفهوم حينئذ، ولكن كلامنا في مفهوم الحصر، وهو لا يفيد الحصر بل من قيود الموضوع، ويوجب تضيقاً فيه، وذلك كقوله: «العلماء إلا الفساق منهم أكرمهم»، فيكون مفاده أن العلماء الموصوفين بأنهم ليسوا من الفساق يجب إكرامهم.

وأما استدلال أبي حنيفة على عدم المفهوم للجملة الاستثنائية بقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) وأمثال ذلك من الموارد التي نفيت الحقيقة فيها إلا بوجود شرط أو جزء مثلاً بأنه لو كان لها مفهوم تدل على أن الصلاة مثلاً توجد مع وجود الطهارة، سواء وجد سائر ما يعتبر فيها أو لم يوجد،

مع أنّ هذا قطعاً ليس بصحيح^(١).

فجوابه: أنّ المراد من هذه العبارة وأمثالها أنّ الصلاة الصحيحة لا يمكن أن توجد وتتحقّق إلّا مع هذا الشرط أو الجزء، ومفهوم هذا الكلام هو أنّه مع وجود هذا المستثنى يمكن أن تقع وتوجد، ولو بضمّ سائر الشرائط والأجزاء وكلّ ما يعتبر فيها. وليس المفهوم أنّها توجد مع هذا المستثنى مطلقاً، سواء انضمّ إليها سائر ما اعتبر فيها أو لم ينضمّ، حتّى يرد ذلك الإشكال.

وأما الإشكال على كلمة التوحيد بأنّه لو قدر «ممكن» خبراً لـ «لا» لا تدلّ الكلمة إلّا على إمكان الله تعالى، لا على وجوده تبارك وتعالى؛ لأنّ الإمكان أعمّ من الوجود. ولو قدر «موجود» لا ينفي إمكان الغير؛ لأنّ نفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ.

فواضح الدفع؛ لأنّ الواجب تعالى لو لم يكن موجوداً فليس بممكن، ولو لم يكن ممكناً فليس بموجود؛ لأنّ إمكانه يلزم وجوده؛ ولذا قالوا: إنّ كلّ ما يمكن في حقّه تعالى بالإمكان العامّ يجب أن يكون. وكذلك قالوا: واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات. وأما الإمكان الخاصّ فلا يحمل عليه؛ لأنّه - تبارك وتعالى - واجب، والوجوب والإمكان متقابلان.

ومن جملة أدوات الحصر: هي «إنّما»، ولا شكّ في أنّ المتبادر منها حصر المسند في المسند إليه، سواء قلنا بأنّ الكلمة مركّبة من «إنّ» الإثباتية و«ما» النافية، أو لم نقل بذلك، وقلنا بأنّها كلمة بسيطة.

وبعبارة أخرى: إذا دخلت على جملة فمفادها إثبات محمول تلك الجملة لموضوعها ونفي سنخ ذلك المحمول عن غير ذلك الموضوع، فمفادها جملتان

مختلفتان في الإيجاب والسلب: إحداهما المنطوق وهي نفس الجملة المدخولة، والأخرى المفهوم وهي المدلول الالتزامي لما هو المنطوق بعد دخول «إنما» عليها.

فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١) يدل على أن هؤلاء أولياء وغيرهم ليسوا كذلك. نعم، المفهوم ليس حكماً عقلياً غير قابل للتخصيص. وأما سائر ما يفيد الحصر كتقديم ما حقه التأخير، أو تعريف المسند إليه إذا كان مبتدئاً، كقولهم «الكرم في العرب» وأمثال ذلك فيختلف باختلاف القرائن والمقامات.

مفهوم العدد واللقب

وأما العدد واللقب فالظاهر أنه لا مفهوم لهما؛ لأنهما من قبيل تعلق الحكم بموضوع خاص، وليس الحكم المتعلق بهما منوطاً بشيء حتى يتمسك بإطلاق ذلك الحكم بانتفائه عند انتفاء ذلك الشيء، كما هو الشأن في باب المفاهيم. نعم، لا يبعد ظهور العدد في المفهوم إذا كان واقعاً في مورد التحديد، كالأعداد الواقعة في تحديد المسافة مثلاً.

المقصد الرابع

في العامّ والخاصّ

تعريف العام وأقسامه

عرّف العموم بالسريان وشمول المفهوم لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه، والخصوص ما يقابل هذا المعنى؛ أي عدم الشمول والسريان؛ إمّا لكونه جزئياً لا يصلح للانطباق على كثيرين، وإمّا من جهة أخذه مهملاً لم يلاحظ فيه الشمول والسريان، وإن كان طبيعة كلّية.

ولاشكّ في أنّ هذين المفهومين من المفاهيم العامة المبيّنة فلا يحتاجان إلى التعريف، كما هو الشأن في أغلب المفاهيم العامة، فهذه التعاريف تعاريف لفظية للإشارة إلى ما هو محلّ الكلام، فأمر عدم طردها أو عكسها ليس بمهمّ. إنّ الشمول والسريان إن كان بالوضع يستمى بالعموم، وإن كان بمقدّمات الحكمة يستمى بالإطلاق، ولذلك يقدّم العموم على الإطلاق عند التعارض، وذلك من جهة أنّ جريان مقدّمات الحكمة حتّى يثبت الإطلاق بها موقوف على عدم ما يصلح بياناً للتقييد، والعام يصلح للبيان، ولا يمكن هذا القول في العكس؛ لأنّ ظهور العامّ وضعي وليس موقوفاً على شيء.

وبعبارة أخرى: ظهور العامّ في العموم حيث إنّهُ بالوضع تنجيزي، وظهور المطلق في الإطلاق حيث إنّهُ بمقدّمات الحكمة تعليلي، والمقتضى التعليقي لا يعارض المقتضى التنجيزي.

إنَّ العموم على ثلاثة أقسام: العموم الاستغراقي وقد يسمّى مثل ذلك العامّ بالعامّ الأصولي، والعموم المجموعي، والعموم البدلي. والعموم في الثلاثة بمعنى واحد؛ وهو الشمول والسريان.

غاية الأمر: أنَّ الشمول في الاستغراقي لكلّ فرد فرد بنحو الاستقلال والانفراد، ولذلك ينحلّ العامّ الأصولي إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، ويكون لكلّ واحدة منها امثال مستقلّ وعصيان مستقلّ.

وفي المجموعي شموله للأفراد يكون بنحو الاجتماع؛ ولذلك لا يكون امثاله إلّا بإتيان الجميع. وأمّا العصيان فكما أنّه يكون بترك الجميع كذلك يحصل بترك أيّ واحد من الأفراد.

وفي البدلي يكون الشمول بنحو البدلية؛ بمعنى أنَّ المكلف في سعة في تطبيق المأمور به على أيّ واحد من أفراد ذلك العامّ؛ ولذلك يحصل امثاله بإتيان أيّ فرد شاء ممّا هو مأمور به.

والعموم البدلي قد يكون مفاد كلمة موضوعة لهذا المعنى، وذلك مثل كلمة «أيّ» كقولك «جئني بأيّ شخص شئت». وقد يكون من جهة تعلّق الحكم بصرف الوجود من الطبيعة، وهو وإن كان غير قابل للتكرّر، ولكنّه قابل للانطباق على أيّ فرد وأيّ وجود من وجودات الطبيعة، هذا ما قيل.

ولكن الإنصاف: أنَّ وضع كلمة «أيّ» للعموم البدلي في غاية الإشكال؛ لاستعمالها كثيراً في العموم الاستغراقي المسمّى بالعامّ الأصولي بلا عناية أصلاً، كقوله: «أكرم أيّ عالم رأيته وصادفته».

وأما الثاني - أي في مورد تعلّق الحكم بصرف الوجود - فالظاهر أنّه بالإطلاق وإجراء مقدّمات الحكمة وليس من باب العموم؛ لما ذكرنا من أنَّ الفرق بين العموم والإطلاق هو أنَّ الشمول في الأوّل بالوضع وفي الثاني

بمقدمات الحكمة.

فالأولى أن يقال: إنَّ اختلاف أنحاء العموم بواسطة اختلاف أنحاء الحكم، وتعلُّقه بالطبيعة المأمور بها، فإن تعلُّق بصرف الوجود منها تكون النتيجة هي العموم البدلي، وإن تعلُّق بجميع وجودات الطبيعة مقيدة باجتماعها فهذا هو العام المجموعي، وإن كان تعلُّقه بها بنحو الانفراد والاستقلال فهذا هو العام الاستغراقي.

إذا شكَّ في عموم: أنه مجموعي أو استغراقي فمقتضى الإطلاق أنه استغراقي؛ لأنَّ الشمول والسريان إلى جميع وجودات العام هو المعنى المشترك بينهما، وإنَّما يختصَّ المجموعي بعناية زائدة؛ وهي لحاظ جميع تلك الوجودات مجتمعة موضوعاً للحكم الشرعي، فبالنسبة إلى الاستغراقي ليس إلاَّ شمول الحكم لجميع الأفراد. ولازم هذا المعنى هو استقلال كلِّ فرد في موضوعيته للحكم.

نعم، لو جاء لحاظ آخر؛ وهو أنَّ مجموع هذه الأفراد موضوع واحد، فيخرج كلُّ فرد عن الاستقلال، لكن الإطلاق يدفع هذا اللحاظ الأخير، فيكون بمقتضى الإطلاق ظاهراً في العموم الاستغراقي.

وأما إذا شكَّ في أنه عموم بدلي أو عموم استغراقي فالظاهر: أنه لا يمكن تعيين أحدهما بالإطلاق؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما يحتاج إلى عناية ليست تلك العناية في الآخر. فالعموم البدلي يحتاج إلى ملاحظة موضوع الحكم صرف الوجود من الطبيعة، أو كون المدخول لأداة العموم نكرة، والعموم الاستغراقي يحتاج إلى ملاحظة موضوع الحكم الطبيعة السارية، وهما لحاظان مختلفان كلُّ واحد منهما خلاف مقتضى الإطلاق.

ثمَّ إنَّه لا يتوهم أنَّ ظاهر لفظة «كلَّ» وأمثالها من ألفاظ العموم التي هي

أسماء هو العموم المجموعي؛ لأنّ العموم الأفرادي كما تقدّم ملاحظة كلّ فرد موضوعاً للحكم، فالنظر إلى الأفراد لا إلى عنوان الكلّ والجميع وأمثالهما.

وبعبارة أخرى: لا بدّ وأن يكون العموم من قبيل المرأة إلى ملاحظة الأفراد؛ بحيث ينظر به إلى الأفراد، وهذا لا يمكن إلّا فيما إذا كان العموم مفاد الهيئة أو غيرها ممّا هو من قبيل المعاني الحرفية، لا مثل الكلّ ونظائره ممّا هو منظور استقلالي؛ ولذا يقع محكوماً عليه. فهو وأمثاله ممّا ينظر فيه مستقلاً ويحكم عليه أو به، لا أنّه غير ملتفت إليه وينظر به إلى غيره، فلا بدّ وأن يكون مفاده العموم المجموعي؛ وهو ملاحظة المجموع، الذي هو معنى لفظة «كلّ» ولفظة «جميع» و«تمام» وأمثالها موضوعاً واحداً ثمّ الحكم عليها.

فإذا كانت لفظة «كلّ» وما هو من قبيلها موضوعاً في القضية بما لها من المعنى الاستقلالي، وليس هو إلّا الجميع والمجموع فيكون ظاهراً في العموم المجموعي، وليس معنى هذه الألفاظ كلّ فرد فرد حتّى يكون المراد منها العموم الاستغراقي.

ودفع هذا التوهم: بأنّه من الممكن أخذ المعنى الاسمي عنواناً مشيراً إلى الآحاد والأفراد، وكان بحيث ينظر به إلى تلك الأفراد؛ بحيث يكون كلّ فرد موضوعاً مستقلاً. وبعبارة أخرى: لا مانع من جعل المعنى الاسمي الذي هو ملحوظ مستقلّ في مرحلة الاستعمال حاكياً عن الأفراد، لا بما هي مجتمعات بل بما أنّ كلّ فرد موضوع مستقلّ للحكم.

نعم، استعمالها في العامّ المجموعي أيضاً صحيح، ولكن بعد ملاحظة مجموع تلك الأفراد موضوعاً واحداً، التي هي ملاحظة زائدة على حكاية هذه الألفاظ عن تلك الأفراد وفنائها فيها.

الفصل الأول

حجية العام المخصّص في الباقي

في أنّ العامّ المخصّص بالمخصّص المبيّن مفهوماً حجةً في الباقي، سواء كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً، وسواء كان من قبيل الاستثناء أو لم يكن. أمّا في المخصّص المتصل وباب الاستثناء: فمن جهة أنّه لا ينعقد من أول الأمر ظهور للعامّ إلّا في ما عدا مورد المخصّص، فدائرة الظهور وما هو الحجة من أول الأمر ضيقة.

وأما في المخصّص المنفصل: فلاّنه لا يصادم الظهور الذي هو موضوع الحجة، بل الظهور باقي على حاله، وكما كان قبل التخصيص.

نعم، أقوائية ظهور الخاصّ في الكشف عن المراد لنصوصيته بالنسبة إلى عنوان الخاصّ صارت سبباً لتقديمه على ظهور العامّ وسلب حجّيته في تلك القطعة - أي في المقدار الخاصّ - وأمّا بالنسبة إلى ما عدا الخاصّ فالظهور وحجّيته كلاهما باقيان بلا معارض ولا مزاحم.

إن قلت: ليس للعامّ إلّا ظهور واحد، وهو حكايته وكشفه عن كلّ ما يصلح أن ينطبق عليه. والمفروض أنّ هذه الدلالة سقطت عن الحجّية بواسطة مجيء حجة أقوى على خلافه، وليست هناك دلالة أخرى تكون حجةً في الباقي.

قلنا: إنّ الظهور وإن كان واحداً ولكن حيث أنّه يحكي عن أحكام متعدّدة حسب تعدّد الأفراد فالظهور حجةً بالنسبة إلى جميع هذه الحكايات.

ثمّ إذا جاء ظهور أقوى بالنسبة إلى بعض هذه الحكايات، وأسقط ذلك

الظهور بالنسبة إلى ذلك البعض عن الحجية فذلك لا يوجب سقوطه عن الحجية بالنسبة إلى ذلك البعض الآخر؛ لأنّه بالنسبة إليه لا معارض ولا مزاحم له، وسقوطه عن الحجية بالنسبة إلى قطعة لا يوجب سقوطه عن القطعة الأخرى؛ لعدم الملازمة بينهما وعدم توقّف دلالته على كلّ بعض على دلالته على البعض الآخر؛ لإمكان وجود المزاحم بالنسبة إلى البعض، دون البعض الآخر.

وبعبارة أخرى: للعامّ دلالات وحكايات عرضية لا يتوقّف وجود بعضها أو حجيتها على حجية البعض الآخر.

والسرّ في ذلك كلّّه: أنّ بناء العقلاء على حجية جميع تلك الدلالات والحكايات في عرض واحد، لا على توقّف حجية بعض على حجية البعض الآخر.

هذا إذا كان المخصّص مبيّناً بحسب المفهوم.

وأما إذا كان مجعلاً بحسبه: فتارة يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وأخرى بين المتباينين.

ففي الأوّل فرق بين أن يكون متصلاً فيسري إجماله إلى العامّ، وذلك من جهة عدم انعقاد ظهور للعامّ إلّا بعد تمامية الكلام، فلا يمكن التمسك بالعامّ للفرد المشكوك الدخول في الخاصّ من جهة الشبهة المفهومية، فإذا شككنا في دخول مرتكب الصغيرة تحت مفهوم العادل، من جهة إجمال ذلك المفهوم ودورانه بين الأقلّ والأكثر، وكان المخصّص متصلاً كقوله: «أكرم العالم العادل» فلا يمكن التمسك بعموم «أكرم العالم»؛ لأنّ ظهوره انعقد في خصوص العالم العادل بواسطة كون المخصّص متصلاً، والمفروض أنّه مشكوك الدخول تحت مفهوم العادل.

وبين أن يكون منفصلاً فلا يسري إجماله إلى العامّ، بل يمكن التمسك

بذلك العموم لدخول الفرد المشكوك فيه ، وذلك من جهة انعقاد ظهور العام في العموم وعدم مصادمته بالتخصيص المنفصل ، فيكون ذلك الظهور حجة إلا في المقدار الذي جاء ظهور أقوى على خلافه ، والمفروض أنه ليس للمخصص ظهور بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه ، فضلاً من أن يكون أقوى من ظهور العام . وأخرى يكون مردداً بين المتباينين ، ففي هذه الصورة لا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل .

وفي كلتا صورتين يسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى ذلك المردد بين المتباينين ، غاية الأمر في المخصص المتصل بواسطة عدم انعقاد ظهور العام إلا فيما عدا ذلك المردد بين المتباينين ، وفي المخصص المنفصل بواسطة العلم بخروج ذلك المردد عن تحت حجة العام ، فلا تجري أصالة الظهور والعموم مع العلم بخروج ذلك المردد بين المتباينين عن تحت العام . فلا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل في هذه الصورة في عدم إمكان التمسك بأصالة العموم لإدخال المشتبه والمحمّل تحت حكم العام ، وإنما الفرق في وجه عدم التمسك كما عرفت .

الفصل الثاني

في أن العام المخصص حقيقة في الباقي أو لا ؟

والحق : هو الأول ، وذلك من جهة أن الألفاظ موضوعة للماهيات المهمة ، فليس العموم أو الإطلاق من مقتضيات وضع الألفاظ ؛ ولذلك إثبات الإطلاق يحتاج إلى مقدمات الحكمة ، والعموم إلى أداة أو هيئة وأمثال ذلك . فلفظ العام ما استعمل إلا في تلك الماهية المهمة ، فما استعمل في خلاف

ما وضع له أصلاً لا قبل التخصيص ولا بعده، بل مستعمل أبداً في تلك الماهية المهمة، والعموم يكون بدالاً آخر، وهكذا القيود الواردة عليها المتصلة أو المنفصلة، والمخصّصات كذلك لا تخرجها عن كونها تلك الماهية.

وغاية الأمر: يكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول، فأحد الدالّين هو لفظ العامّ والثاني هو المقيّد أو المخصّص، وأحد المدلولين هو الطبيعة والماهية المهمة والآخر تلك الخصوصيات أو الحالات الواردة على الطبيعة التي تكون مفاد المقيّدات والمخصّصات. هذا حال نفس لفظ العامّ الذي نعبر عنه بمدخول أداة العموم.

وأما في جانب نفس الأداة فأيضاً لا تجوز في البين، من جهة أنّها وضعت لشمول الحكم لكلّ ما أريد ممّا ينطبق عليه مدخولها، وسعة انطباق مدخولها أو ضيقه لا يغيّر شيئاً من مفاد الأداة.

فلفظة «كلّ» في قولك «أكرم كلّ من في المجلس» تفيد استيعاب الحكم لكلّ من في المجلس، ولا يتفاوت الحال بالنسبة إلى معنى لفظة «كلّ» بين أن يكون من في المجلس قليلاً أو كثيراً، وكذلك لا يتفاوت بالنسبة إلى مفادها ومعناها بين أن يضيق مدخولها بالتقييد أو التخصيص أو لم يضيق بهما. وبعبارة أخرى: تضيق المدخول بالتقييد أو التخصيص لا ربط له بمفاد أداة العموم.

وقال صاحب «الكفاية» رحمته في وجه عدم كون العامّ المخصّص مجازاً: إنّ مناط الحقيقة والمجاز هي الإرادة الاستعمالية لا الإرادة الجدّية، فإذا استعمل شخص كلمة في معناها الحقيقي يكون هذا الاستعمال حقيقة ولو لم يكن مراداً جدّياً له. والعامّ في المقام لم يستعمل إلّا في العموم، وإنّما التخصيص بلحاظ الإرادة الجدّية، فلا يضرّ بكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي الذي هو مدار

كون الاستعمال حقيقياً ومناطه^(١).

وفيه: أنّ حقيقة الاستعمال هي إرادة المعنى وإلقاء اللفظ فانياً فيه، والإرادة في مقام الاستعمال هي الإرادة الواقعية، وإلاّ فيكون الكلام صرف لقلقة لسان بدون أن يكون قاصداً لمعناه.

والحاصل: أنّه ليس لنا عند إلقاء الكلام إرادتان: إحداهما الإرادة الاستعمالية والأخرى الجدّية، فهذا التوجيه غير وجيه.

وقد ذكرت هنا وجوه آخر مثل: أنّ العامّ استعمل في العموم بالإرادة التهديدية ليكون توطئة لبيان مخصّصة، أو أنّه استعمل في العموم ضرباً للقاعدة والقانون. وثمرة مثل هذا العموم هو التمسك به في ظرف الشكّ، حتّى تجيء حجة أقوى على خلافه فيؤخذ بها.

وكلّ هذه الوجوه كما ترى غير وجيهة، فالأحسن ما ذكرنا من أنّ لفظ العامّ موضوع للماهية المهملة، كما ذهب إليه سلطان المحقّقين رحمهم الله واستعمل فيها أيضاً. وأداة العموم موضوعة لاستيعاب ما أريد من المدخول.

فالمخصّص ولو كان منفصلاً وكان التخصيص أفرادياً لا أنواعياً، وكان العموم من قبيل القضية الخارجية لا الحقيقية، فمع ذلك كلّ لا يضرّ التخصيص لا يكون لفظ العامّ حقيقة في معناه؛ لأنّه استعمل في الماهية المهملة حتّى بعد التخصيص، ولا يكون الأداة مستعملة في معانيها الحقيقية؛ لأنّها استعملت في عموم ما أريد من مدخولها، وهذا هو المعنى الحقيقي لها.

الفصل الثالث

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

هل يجوز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية للمخصّص المنفصل المبيّن مفهوماً، أو لا؟

الحقّ: عدم الجواز؛ لأنّ المخصّص بعدما كان أقوى ظهوراً من العام؛ لأنّ شمول العام لمورد المخصّص بواسطة أصالة العموم وظهور العام في العموم. وأمّا شمول دليل المخصّص لذلك المورد فبالنصوصية.

فظهور العام يسقط عن الحجّية فيما ينطبق عليه مفهوم الخاصّ واقعاً لا فيما أحرز أنّه من مصاديق الخاصّ فقط، وذلك من جهة أنّ الخاصّ بعدما كان حجّة أقوى من العام في عنوانه المبيّن فعنوان الخاصّ بمصاديقه الواقعية يخرج عن تحت حكم العام.

والمخصّص المنفصل ولو لم يصادم ظهور العام؛ لأنّ ظهور الكلام ينعقد بعد تماميته، والشياء لا ينقلب عمّا هو عليه، ولكن يصادم حجّية ذلك الظهور في ذلك المقدار؛ بمعنى أنّ حجّية ذلك الظهور تسقط في المقدار الواقعي للخاصّ، فيخرج كلّ ما هو مصادق واقعاً للخاصّ عن تحت حجّية ظهور العام وأصالة العموم.

فالتمسك بالعموم يحتاج إلى إحراز عدم كونه من مصاديق الخاصّ؛ لأنّ مصاديقه الواقعية خارجة عن تحت أصالة العموم، سواء أحرزت مصداقيتها أو لم تحرز.

فيكون حال التمسك بأصالة العموم في الشبهة المصداقية للمخصّص

المبين مفهوماً حال التمسك بها في الشبهة المصدقية لنفس العام. ولا فرق بينهما إلا في أن الشبهة المصدقية للمخصص مشمول لظهور العام والشبهة المصدقية لنفس العام ليس مشمولاً لذلك الظهور، لكن المناط في التمسك هو الظهور الحجّة وفي تلك المرحلة كلاهما متساويان؛ لأنّ الظهور الذي هو حجّة في جانب العام على الفرض هو ما عدا المصاديق الواقعية للخاص.

فالمشكوك فيه - على فرض كونه من مصاديقه - خارج عن تحت ما هو حجّة قطعاً، ففي ظرف الشكّ شكّ في دخوله تحت ظهور العام بما هو حجّة، فلا يبقى فرق بينهما في الدخول تحت العام بما هو حجّة، وإن كان أحدهما داخلاً تحت العام يقيناً، لكن الدخول تحت العام الذي ليس بحجّة مثل عدم الدخول.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون العام أو الخاص من قبيل القضية الحقيقية أو الخارجية أو مختلفين، وذلك من جهة أنّ المناط في الجميع واحد؛ وهو أنّ ظهور العام يسقط عن الحجّة بالنسبة إلى ما هو مصداق واقعي لعنوان المخصص المنفصل المبين مفهوماً. فالتمسك بالظهور الذي ليس بحجّة ممّا لا وجه له.

وأما التمسك لجواز التمسك بالعموم بقاعدة المقتضي والمانع بتقريب أنّ انطباق عنوان العام على المشكوك فيه مقتضى لإثبات حكم العام له، وانطباق عنوان الخاص عليه مانع، فالمقتضي موجود والمانع مشكوك فيه، فيؤثر المقتضي أثره لتلك القاعدة.

ففيه: أنّ جريان تلك القاعدة في المقام ممنوع صغرى وكبرى؛ أمّا الأول: فمن جهة أنّه من الممكن أن لا يكون عنوان الخاص من قبيل المانع لحكم العام، أو لا يكون العام مقتضياً في تلك القطعة؛ لعدم حجّة ظهوره

في قطعة الخاص.

وأما الثاني: فمن جهة عدم دليل على صحة تلك القاعدة، بل الدليل يقتضي خلافها؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يوجد إلّا بعد وجود جميع أجزاء علته التامة إن كانت العلة مركبة، ولا يوجد بصرف وجود المقتضي مع عدم وجود الشرائط ومع عدم فقد الموانع.

فالحكم بوجود الشيء لابدّ وأن يكون في ظرف إحراز وجود المقتضي وإحراز وجود جميع الشرائط وفقد جميع الموانع. فمع احتمال وجود المانع - على فرض تسليم كون المورد من ذلك القبيل - كيف يمكن الحكم بوجود المقتضي؟ إلّا أن يكون حكماً تعبدياً بلحاظ ترتيب الآثار، وذلك يحتاج إلى وجود دليل شرعي أو عقلي عليه، وليس في المقام مثل ذلك قطعاً.

فظهر من مجموع ما ذكرنا: عدم جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصادقية.

وأما حكم المشهور بالضمان في الشبهة المصادقية في اليد المشكوك في كونها مأذونة أو عادية فليس من جهة التمسك بعموم العام في الشبهة المصادقية، بل لمكان الأصل المنقح للموضوع - أي أصالة عدم مأذونيته - فيخرج بذلك عن تحت المخصّص فيشملة العام، وذلك من جهة أنّ ما هو موضوع الضمان شرعاً هو الاستيلاء على مال الغير، الذي هو معنى اليد على مال الغير، مع عدم كونه مأذوناً في هذا الاستيلاء؛ أي عدم تحقّق الإذن من قبل المالك.

فالموضوع مركّب من جزأين: أحدهما الاستيلاء والسيطرة - التي هي عبارة أخرى عن اليد - وثانيهما: هو عدم صدور الإذن والإجازة من قبل المالك بمفاد ليس التامة؛ بمعنى عدم وجود الإجازة والإذن من طرف المالك بالنسبة

إلى هذا التصرف.

ولا شك في أن مثل هذا عدم عدم محمولي مسبق بالعدم الأزلي، ويجري فيه الأصل بدون شائبة وإشكال*.

ثم إنه بناءً على ما هو الحق من عدم جواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية للمخصص المبين مفهوماً هل يمكن تنقيح موضوع العام وإدخال الفرد المشتبه تحت حكم العام بإجراء أصالة عدم كونه من مصاديق الخاص ومعنوياً بعنوانه، أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام:

فقال صاحب «الكفاية»^(١) بإمكان ذلك وصحته، وذلك مثل إجراء أصالة

* - ولكن يمكن أن يكون عدم عدم نعتي لا عدم محمولي، مع ذلك يجري فيه الأصل بدون إشكال؛ وذلك لأن النعوت على قسمين: منها النعوت التي لا تنفك عن الذات كالقرشية بالنسبة إلى المرأة أو مخالفة الكتاب بالنسبة إلى السنة، ففي هذا القسم لا يمكن جريان الأصل لعدم؛ لعدم تمامية أركان الاستصحاب؛ لأن المرأة من أول وجودها إما قرشية أو ليست بقرشية، فإذا وجدت قرشية فلا يعقل سلب القرشية عنها، وهكذا بالعكس، ولم تكن حالة سابقة للقرشية أو مخالفة الكتاب.

منها النعوت التي تنفك عن الذات كالعدل والفسق والاجتهاد، ففي هذا القسم لا مانع من جريان استصحاب عدم، وذلك لو كان حالة سابقة للعدل. مثلاً زيد ليس بعاقل الآن، نشك في زوال فسقه، فنستصحب تلك الحالة السابقة؛ أي عدم عدالته، وهكذا ما نحن فيه الإذن. والإجازة يمكن أن يكون من صفات غير المالكي، وأيضاً الإذن ليس من الصفات غير المنفكة عن اليد؛ لأن اليد غير المالكي يمكن أن تكون ولم تكن مأذونة، فنشك هل أنها صارت مأذونة؟ نستصحب الحالة السابقة؛ وهي عدم مأذونيتها. لكن الحق: عدم صدور الإذن من المالك عدم محمولي؛ لأنه يمكن أن يكون نعت من موضوع مع موضوع آخر موضوعاً لحكم شرعي، ولكن وجود ذلك النعت بمفاد كان التامة أو بمفاد ليس التامة، كما في ما نحن فيه. وتفصيل الكلام موكول إلى محله.

عدم كون المرأة قرشية لإثبات أنها ممن تحيض إلى خمسين، بناءً على أن حدّ اليأس وعدم رؤية الحيض في القرشية إلى ستين، وفي غيرها إلى خمسين.

وأفاد في وجه ذلك: أن العامّ بواسطة التخصيص بالمنفصل لا يستعنون بعنوان خاص، بل يشمل الشيء بكلّ عنوان تعنون ذلك الشيء به ما لم يكن معنوياً بعنوان الخاصّ الخارج عن تحت حكم العامّ بواسطة التخصيص إذا كان ذلك الشيء من مصاديق العامّ.

مثلاً العامّ في المثل المذكور هو قوله عليه السلام: «المرأة ترى الحمرة إلى خمسين»، والخاصّ هو استثناء القرشية أو النبطية أيضاً، فكلّ امرأة لم تكن معنونة بأحد هذين العنوانين - أي القرشية والنبطية - تكون داخلّة تحت العامّ؛ لأنّ الخارج فقط هذان العنوانان، وإلا فالعامّ يشمل كلّ من هو من مصاديقه؛ أي تكون امرأة، ولم يتحقّق بينها وبين القريش أو النبط انتساب؛ إذ لم يحدث التخصيص تضييقاً في جانب العامّ أصلاً، ولذلك أفراد العامّ - بأيّ عنوان تعنونوا - يشملهم العامّ، إلا إذا كانوا معنوين بعنوان الخاصّ؛ لأنّ ذلك العنوان خارج عن تحت العامّ.

ففي الحقيقة موضوع الحكم مركّب من أمرين: أحدهما صدق عنوان العامّ عليه، وهو في المثل المفروض بالوجدان؛ لأنّ العنوان هو كلّ امرأة والمشكوك فيه امرأة، وثانيهما: عدم صدق عنوان الخاصّ عليه وعدم اندراجها تحته، وهذا في المثل المفروض بالأصل؛ لأنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش يثبت عدم اندراجها تحت عنوان الخاصّ، هذا ما أفاده ^(١).

وأنت خير؛ بأنّ التخصيص ولو كان بالمنفصل يوجب تعنون العامّ،

وتقييده بنقيض ما خرج بالتخصيص عن تحت العام، وذلك من جهة أن موضوع الحكم بحسب الواقع تابع لملاكه، والملاك في الموضوع: إما مطلق بالنسبة إلى الخصوصيات التي يمكن أن ترد عليه، أو مقيد بوجودها أو بعدمها، والإهمال لا يمكن في ذلك المقام.

فالمولى الملتفت إذا التفت إلى جميع هذه الأمور فلا بد وأن يكون موضوع حكمه: إما مطلقاً بالنسبة إلى تلك الخصوصيات أو مقيداً بوجودها أو بعدمها، والإهمال لا يجوز؛ لما تقدّم.

فاذا أُلقي مطلقاً أو عاماً ولم يقيد المطلق أو لم يخصص العام بالنسبة إلى تلك الخصوصيات نستكشف أن الموضوع الواقعي مطلق بالنسبة إلى تلك الخصوصيات ونقيضها، وإذا أخرج خصوصية من تلك الخصوصيات فلا يمكن أن يبقى الموضوع على إطلاقه، فلا محالة يتقيد بنقيض الخارج؛ لأن الإهمال لا يجوز والإطلاق ليس على الفرض، فلا يبقى إلا التقيد بنقيض الخاص الخارج.

وحيث إن الخارج كان من النعوت الوجودية للموضوع فعدمها الذي يكون نقيضها أيضاً يكون نعتاً للموضوع وفي الرتبة المتأخرة عن وجود الموضوع، كما أن وجوداتها كانت في الرتبة المتأخرة عن الموضوع.

لسنا نقول: إنَّ العدم حيث إنَّه في رتبة وجود ذلك النعت بحكم وحدة رتبة النقيضين ووجود النعت متأخر عن وجود المنعوت ومتفرع عليه فعدم النعت أيضاً متأخر عن وجود المنعوت، وذلك من جهة أن أحد المتحدين في الرتبة إذا كان متأخراً عن شيء لا يلزم أن يكون الآخر أيضاً كذلك؛ لا إمكان وجود ملاك التقدّم والتأخر في أحدهما دون الآخر.

بل مرادنا: أن نفس ذلك العدم نعت، فيحتاج إلى وجود المنعوت. وهذا

هو المراد بالعدم النعتي، مقابل العدم المحمولي الذي هو في رتبة نفس وجود الشيء؛ لأنّه نقيضه وبديله. فإذا كان جزء موضوع الأثر مثل هذا العدم المتأخّر عن وجود الشيء الذي نعبر عنه بالعدم النعتي فليس له حالة سابقة؛ لأنّ المفروض فيما إذا كان العرض من لوازم الوجود، وعدم إمكان انفكاك الذات عنه مثل القرشية بالنسبة إلى المرأة ومخالفة الكتاب بالنسبة إلى الشرط.

فالذات والموضوع من أوّل زمان وجوده إمّا متلبّس بهذا العرض إلى الأبد أو غير متلبّس به أيضاً إلى الأبد، واستصحاب العدم المحمولي الأزلي بالنسبة إليه يكون من الأصل المثبت.

لا يقال: إخراج خصوصية من تلك الخصوصيات عن تحت العامّ ليس معناه اتصاف العامّ بعدم تلك الخصوصية حتّى لا تكون له حالة سابقة متيقّنة، بل معناه عدم اتصاف العامّ بتلك الخصوصية، وعدم الاتصاف كما أنّه قد يكون مع وجود الموضوع؛ لعدم المحمول كذلك قد يكون مع عدم الموضوع، وذلك من جهة أنّ الاتصاف قائم بالطرفين، ومع انعدام أيّ واحد منهما - أي الموضوع أو المحمول - ينعدم.

لأنّا نقول: ليس المراد من الاتصاف إلّا عروض خصوصية خارجة عن الذات وطروّها عليها، والمفروض كما بيّنا أنّ العامّ بعد التخصيص لا إطلاق له بالنسبة إلى الخصوصية الخارجة، ولا إهمال له بالنسبة إليها أيضاً، فلا بدّ وأن يكون مقيّداً بالنسبة إليها. ومعلوم أنّه ليس التقييد بوجودها؛ لأنّه خلاف صريح مضمون الخاصّ، فلا محالة يكون التقييد بعدمها. وهذا معنى اتصاف العامّ بعدم تلك الخصوصية.

فظهر من مجموع ما ذكرنا: أنّ استصحاب العدم النعتي في تلك الموارد ليست له حالة سابقة متيقّنة، واستصحاب العدم الأزلي المحمولي لإثبات ذلك

العدم النعتي الذي هو جزء موضوع للأثر مثبت.

وبعبارة أخرى: ليس معنى انتصاف العام بعدم الخاص إلا تقييده بذلك العدم، وإذا أثبتنا أنه لا إطلاق ولا إهمال في البين، والتقييد بالوجود لا معنى له مع وجود دليل الخاص؛ لأنه مناقض له فلا يبقى إلا التقييد بالعدم.

وليس الانتصاف بالعدم من جهة كونه نقيض الانتصاف بالوجود؛ لأن نقيض الانتصاف بالوجود عدم الانتصاف به لا الانتصاف بالعدم، بل لما ذكرنا من أن الملاك في لب الواقع؛ إما مطلق أو مقيد بوجود عنوان الخاص أو بعده، ولا يجوز الإهمال والإطلاق، والتقييد بوجود الخاص لا يمكن؛ لأنه مناقض للتخصيص، فلا يبقى إلا التقييد بعدم ذلك العنوان.

فلا يمكن عدم التقييد بعدم ذلك العنوان الخاص، وإلا فلا بد وأن يكون العام مطلقاً بالنسبة إليه؛ لأننا لا نعني من الإطلاق إلا عدم تقييده بوجود خصوصية من الخصوصيات الطارئة عليه، وعدم تقييده بعدمها أيضاً بشرط أن يكون المحل قابلاً للتقييد.

والمفروض في المقام عدم تقييد العام بوجود عنوان الخاص قطعاً، فلو لم يكن مقيداً بعدمه لزم أن يكون مطلقاً، والمفروض أنه ليس بمطلق، فلا بد وأن يكون مقيداً بعدم تلك الخصوصية وهو عين الانتصاف بالعدم. وهذا هو المراد من قولهم: «أن الخاص يوجب تعنون العام بعنوان عدم الخاص». هذا كله إذا كان المخصص لفظياً.

وأما إذا كان لثباً، كالإجماع ودليل العقل فربما يقال بجواز التمسك في المصداق المشتبه إلا إذا كان ذلك الدليل اللبّي كالقرينة المتصلة مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، مثلاً لو قال «أكرم جيرانى» وحكم العقل أو قام إجماع على عدم وجوب إكرام أعدائه فإن كان ذلك الدليل العقلي أو الإجماع مانعاً عن

انعقاد ظهور العام؛ أي قوله «أكرم كل واحد من جيراني» في العموم حتى بالنسبة إلى أعدائه فليس هناك عموم حتى يتمسك به في مورد الشك. وأما إن لم يكن كذلك - أي لم يكن كالتقييد بالمتصل مانعاً عن انعقاد الظهور، بل انعقد الظهور في العموم - فأصالة الظهور حجة إلا فيما إذا قطع بالخروج عن تحت العام، وأنه ليس بمراد. ففي المصادق المشتبه حيث إنه لا قطع بالخروج لا مانع من شمول أصالة العموم له، وذلك الظهور حجة بالنسبة إليه.

ولكن التحقيق: أنه لا فرق بين المخصص اللفظي واللبّي في تقييد حجية العام بما عدا الخاص؛ لما ذكرنا من أنه بعد خروج الخاص عن تحت العام بواسطة دليل لفظي أو لبّي فالعام بالنسبة إلى ذلك العنوان لا يمكن أن يكون مطلقاً ولا مهملاً ولا مقيداً بوجوده، فلا بد وأن يكون مقيداً بعدمه. فإذا استكشفنا من المخصص اللبّي مثل المخصص اللفظي أنّ المراد الواقعي من العام مقيد بعدم كونه من مصاديق الخاص فلا بد من إحراز هذا العنوان حتى يكون مشمولاً لحكم العام، ومع الشك في المصادق لا يمكن إحراز ذلك العنوان إلا بالأصل الموضوعي، كما تقدّم.

فالمخصص اللبّي إذا كان من قبيل العقل الضروري بحيث كان مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم يكون حاله حال المخصص اللفظي المتصل، وإذا لم يكن كذلك وانعقد ظهور العام في العموم يكون حاله حال المخصص اللفظي المنفصل. فلم يبق فرق بين المخصص اللفظي واللبّي أصلاً في عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية للمخصص؛ وذلك لعدم انطباق المقيد بقيد على فاقد ذلك القيد.

فإذا شككنا في مصداقيته للخاص نشك في وجود ذلك القيد الذي يكون

العامّ مقيداً به، ولا بدّ في مشموليته لحكم العامّ في مقام الإثبات من إحراز انطباق العامّ عليه بقيوده، وجميع الخصوصيات المأخوذة فيه. نعم، لو كان الدليل اللبّي المخصّص للعموم من جهة إدراك العقل عدم وجود ملاك حكم العامّ في بعض أفراد أو أصنافه، كما في قوله عليه السلام: «لعن الله بني أميّة قاطبة»، فإنّ العقل بعدما أدرك أنّ ملاك اللعن - وهو بغض أهل البيت - ليس في المؤمن منهم فلا محالة يخصّص العامّ بما عدا المؤمن منهم، ولكن ليس ذلك من جهة تقييد العامّ بعدم كونه مؤمناً.

والسرّ في ذلك: أنّ كون موضوع الحكم ذا ملاك أو عدم كونه ذا ملاك ليس من وظيفة العبد، بل تشخيصه يكون من وظائف المولى.

فإذا ألقى حكماً بصورة العموم نستكشف وجود الملاك في الجميع، إلّا مع القطع بعدم وجود الملاك في بعض الموارد، فيكون خارجاً عن تحت عموم حكم العامّ قطعاً. وأمّا مع الشكّ في وجود الملاك في بعضهم من جهة الشكّ في إيمانه في المثل المتقدّم مثلاً فنستكشف من عموم الحكم وجود الملاك في ذلك الفرد المشكوك فيه ونقول بأنّه ليس بمؤمن، فيشمّله اللعن.

والسرّ في ذلك: هو ما ذكرنا من أنّ تشخيص وجود الملاك في جميع أفراد موضوع حكمه بيد الحاكم والمولى، لا بيد العبد والمكلّف. فنفس إلقاء حكمه بصورة العموم مع عدم ورود مخصّص من قبله - لا متصلاً ولا منفصلاً - يبيّن مراده يكون دليلاً وأمارة على أنّه استكشف الملاك في الجميع، ففي مورد الشكّ في وجود الملاك تلك الأمانة على وجود الملاك موجودة.

نعم، في مورد القطع بعدم وجود الملاك - كما إذا قطع بإيمان بعضهم - لا معنى لدعوى وجود الأمانة؛ إذ الأمانة مع القطع بالخلاف لا معنى لها.

وبمثل هذا أفاد شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته في الشكّ في الخروج عن

محلّ الابتلاء الرجوع إلى الإطلاقات.

وأورد عليه صاحب الكفاية رحمته : لا مجال للرجوع إلى الإطلاقات ؛ لأنّ المورد يكون مجرى البراءة ؛ لأنّه يرجع إلى الشكّ في التكليف .
ولكن أنت خبير : بأنّ الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء لا مجال لجريان البراءة ، بل يجب الرجوع إلى الإطلاقات مثل اغسله ويحرم وغير ذلك ؛ لأنّ الشكّ بعدما أُلقي حكمه بصورة العموم مع عدم ورود نص نستكشف الملاك في الجميع في مورد الشكّ ، فتكون أصالة العموم أمانة على وجود الملاك ، ومع الشكّ في الملاك لا يكون شكّاً في التكليف ، فيتعيّن الرجوع إلى أصالة العموم ؛ لأنّه أمانة .

والحاصل : أنّ المناط في عدم جواز التمسك هو تقييد العامّ بنقيض المخصّص ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون المخصّص لفظياً أو لبّياً ، والتخصيص أنواعياً أو أفرادياً ، والعامّ والمخصّص يكون بنحو القضية الخارجية أو الحقيقية ، كانا متفقين في ذلك أو مختلفين ، بأن يكون أحدهما - أي العامّ أو الخاصّ - قضية حقيقية مثلاً ، والآخر قضية خارجية . وقد تقدّم تفصيل ذلك ووجهه فلا نعيد .

وأما لو لم يكن المخصّص اللبّي - سواء كان من قبيل العقل الضروري أو النظري أو الإجماع - موجباً لتقييد العامّ بنقيض عنوان الخاصّ ، كباب الملاكات التي تشخيصها بيد المولى والأمر لا العبد والمكلف ، فلا مانع من التمسك بعموم العامّ لإدخال الفرد المشتبه من جهة الشبهة المصادقية في حكم العامّ واستكشاف الملاك من نفس العموم . هذا كلّ مع العلم بأنّ المخصّص اللبّي من أيّ القسمين .

أما لو شكّ في ذلك وكان المخصّص في حدّ نفسه صالحاً لكلّ الأمرين

-بمعنى صلاحيته لأن يكون من قيود العام ويكون أمر تشخيصه بيد العبد والمكلف، وأن يكون من قبيل الملاكات ويكون أمر تشخيصه بيد المولى والامر- فقد فرّق شيخنا الأستاذ رحمته في هذه الصورة:

بين أن يكون المخصّص من قبيل العقل الضروري، حتّى يكون من قبيل القرائن المتصلة بالكلام، وموجباً لعدم انعقاد الظهور من أوّل الأمر إلّا فيما عدا الخاصّ، فقال بعدم جواز التمسك لو كان هكذا، وذلك من جهة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية. ومعلوم أنّ مثل هذا مانع عن انعقاد الظهور في العموم، فلا عموم حتّى يتمسك به.

وبين أن لا يكون كذلك، بأن كان المخصّص إجماعاً أو عقلاً نظرياً، ففي هذه الصورة قال بجواز التمسك؛ مستنداً إلى أنّ ظهور العام في العموم قد انعقد، وذلك الظهور حجة ما لم تقم حجة أقوى على خلافه، ولا يعتنى بصرف احتمال الخروج عن تحت العام، فإنّ مورد أصالة العموم هو احتمال خروج هذا الفرد أو هذا الصنف عن تحت حكم العام.

الفصل الرابع

في لزوم الفحص

لا يجوز العمل بأصالة العموم وأصالة الإطلاق إلّا بعد الفحص عن المخصّص والمقيّد، كما أنّه لا يجوز أيضاً العمل بالأصول العملية إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم الظفر به.

نعم، هناك فرق بين البابين، وهو أنّ الفحص في باب الأصول العملية دخیل في موضوع حجّيتها؛ لأنّها وظائف عملية جعلت للمجتهد الشاك المتحرّر

في الحكم الشرعي بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، فقبل الفحص لا حجة في البين، وإلا يلزم وجود الحكم بدون موضوع.

وأما الفحص هاهنا فهو عما يكون معارضاً ومزاحماً للحجة، ومن جهة أنه أقوى يقدّم عليه، فافتضاء الحجية هاهنا موجود، وإثما الفحص يكون عن المانع. وأما في باب الأصول العملية فحيث إنّ الموضوع أخذ فيه الفحص فقبل الفحص لا شيء في البين أصلاً.

وعلى كلّ حال: الدليل هاهنا على عدم جواز الأخذ بالعموم قبل الفحص عن المخصّص أمران؛ لأنّهم وإن استدّلوا بالإجماع أيضاً إلاّ أنّه مع وجود هذين الأمرين واستناد المجمعين إليهما لا يبقى اعتبار لذلك الإجماع:

الأوّل: العلم الإجمالي بوجود مقبّلات ومخصّصات لتلك الإطلاقات والعمومات في جملة من الآيات والأخبار المعتبرة الموجودة في الكتب التي بأيدينا، التي ثبت اعتبارها وحجّيتها، ولاشكّ في أنّه مع مثل هذا العلم لا يمكن الأخذ بجميع هذه العمومات وهذه الإطلاقات أيضاً إلاّ بعد الفحص عن تلك المخصّصات والمقبّلات.

كما أنّ العلم الإجمالي بوجود أمارات وحجج بين تلك الأخبار والآيات مانع أيضاً عن الرجوع إلى الأصول العملية، وذلك من جهة أنّ معنى الأخذ بتلك العمومات مع العلم بوجود المخصّصات بين الحجج التي بأيدينا هو طرح الحجة وعدم الاعتناء بها من غير علّة.

كما أنّ معنى الرجوع إلى الأصول العملية قبل الفحص مع العلم بوجود حجج معتبرة في مواردّها هو عدم الاعتناء بتلك الحجج والأمارات، هذا. مضافاً إلى ما ذكرنا من الفرق بين البابين، وهو أنّ موضوع الأصول العملية مأخوذ فيه اليأس عن الظفر بالدليل بعد الفحص.

الثاني: كون هذه العمومات في معرض التخصيص، فإنّ بناء الشارع غالباً على ذكر العامّ بصورة العموم أولاً، ثمّ إخراج الأفراد أو الأصناف غير المرادة بالمخصّص المنفصل؛ ولذلك ترى أنّ العموم في الكتاب العزيز أو في السنّة النبوية أو أحد الأئمّة المتقدّم زماناً، والمخصّص يصدر عن لسان أحد الأئمّة المتأخّر زماناً، صلوات الله عليهم أجمعين.

وإذا كان الأمر كذلك فلا تجري أصالة العموم أو أصالة الإطلاق، من جهة أنّ هذه أصول عقلائية ومدرك حجّيتها هو بناء العقلاء وسيرتهم في محاوراتهم، ولا يمكن إثبات مثل هذه السيرة والبناء في مثل المقام - أي فيما إذا كان العامّ في معرض التخصيص وكان دأب المتكلّم وديدنه بيان مراده بالمخصّصات والمقيّدات المنفصلة - بل يمكن دعوى استقرار بنائهم وسيرتهم على العدم.

وبعبارة أخرى: لا يحصل الوثوق والاطمئنان بإرادة العموم بعدما كان من دأبه وعادته بيان مراده بالمخصّصات المنفصلة.

والأصول العقلائية - كأصالة العموم والإطلاق - ليست أصولاً تعبدية، بل إنّما يعملون بها من باب الوثوق والاطمئنان ولو نوعياً، وبعد الفحص فيما بأيدينا من الحجج، وعدم العثور على المخصّص والمقيّد يحصل ذلك الوثوق والاطمئنان، وأيضاً بعد الفحص وعدم العثور على المخصّص أو المقيّد يعلم بخروج ذلك المورد عن أطراف المعلوم بالإجمال، من جهة أنّ العلم تعلّق بوجود المخصّصات والمقيّدات بالنسبة إلى العمومات والإطلاقات فيما بأيدينا من الحجج.

فإذا تحقّق الفحص بالنسبة إلى عموم أو إطلاق ولم يوجد المخصّص والمقيّد فيحصل الاطمئنان بخروج هذا العامّ أو هذا الإطلاق مثلاً عن دائرة ذلك العلم الإجمالي من أوّل الأمر، وإلاّ لو كان لبان.

وأما ما يقال : من حصول الانحلال حقيقة أو حكماً بالظفر بالمقدار
المعلوم بالإجمال من المخصّصات والمقيّدات فلا يلزم الفحص فيما زاد، مع أنّ
بناء الفقهاء على لزوم الفحص في جميع العمومات والإطلاقات من الطهارات
إلى الديات.

ففيه : أنّ ذلك فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال منجزاً بعنوان آخر غير
عنوان الكميّة، وهو في المقام كونه في الكتب المعتبرة وفيما بأيدينا من الحجج،
فالانحلال باعتبار الكميّة لا ينافي تأثير العلم بعنوان كون معلومه في الخجج
التي بأيدينا، واعتبر ذلك ممّن يعلم أنّ جميع ديونه مكتوبة في دفتره، فيتنبّز
عليه بهذا العنوان.

فلو علم بمقدار من ذلك الدين وشكّ في الزائد فهذا وإن كان يوجب
الانحلال من حيث الكميّة، ولكن يبقى التنبّز في المحتملات من حيث ذلك
العنوان الآخر؛ أعني وجود كلّ واحد من الديون في مجموع مكتوبات هذا
الدفتري.

ففيما نحن فيه : كما أنّه يعلم مثلاً بوجود مائة مخصّص ومقيّد لهذه
العمومات والإطلاقات ويحتمل الزيادة، كذلك يعلم بوجود مخصّصات لهذه
العمومات والمقيّدات لهذه المطلقات في الكتب المعتبرة التي بأيدينا المنتشرة
في الأبواب من الطهارات إلى الديات.

ومقتضى هذا العلم الإجمالي هو لزوم الفحص عن جميع موارد احتمال
وجود المخصّص في جميع الأبواب من الطهارات إلى الديات، حتّى يحصل له
الوثوق والاطمئنان بعدم وجوده بالنسبة إلى ذلك العامّ الذي يريد أن يعمل به؛
لما ذكرنا من كون أصالة العموم أصلاً عقلاً، جريانها منوط بالاطمئنان

والوثوق بعدم وجود المخصّص .

ولو لم تكن أتعاب جمع كثير من أعظم المحدثين - جزاهم الله عن أهل العلم خير الجزاء - وتبويبهم الأبواب حسب ترتيب الكتب الفقهية، وضبط كلّ حديث ورواية راجعة إلى باب ومسألة في ذلك الباب وتلك المسألة لوجب على كلّ مجتهد فحص جميع كتب الحديث لكلّ عامّ أو مطلق أراد أن يفتي على طبقه، ولا يخفى ما في هذا الأمر من الصعوبة والإشكال .

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ مقدار لزوم الفحص هو إلى حصول الوثوق والاطمئنان بعدم وجود المخصّص أو المقيّد لهذا العامّ، أو لهذا المطلق؛ لأنّهما المدار في جريان الأصول العقلائية وسيرتهم، فلا يحتاج إلى حصول العلم بالعدم؛ لما ذكرنا، مع أنّ لزوم تحصيل العلم بالعدم لا يخلو عن العسر الشديد. كما أنّ مطلق الظنّ بالعدم أيضاً لا يفيد ولا دليل على اعتباره؛ لأنّ المناسط والميزان في جريان الأصول العقلائية وبناءهم هو ما ذكرنا من حصول الوثوق والاطمئنان، لا مطلق الظنّ بالعدم كما ربّما يتوهم .

لا يقال: إنّ العلم بوجود المخصّصات والمقيّدات فيما بأيدينا من الكتب المعتبرة أيضاً يدور أمره بين الأقلّ والأكثر، فينحلّ بالظفر بالمقدار الأقلّ المتيقّن، فيعود الإشكال .

لأنّا نقول: إنّ مناط تنجّز الاحتمالات في هذا العلم هو وجود المحتمل في الكتب المعتبرة، فلا يرتفع تأثير هذا العلم إلّا بالاطمئنان بعدمه في تلك الكتب وفيما بأيدينا من الحجج والأدلة .

الفصل الخامس

في الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب ولا تشمل الغائبين - فضلاً عن المعدومين - أو لا؟ قولان: الحق هو الثاني.

وهنا تفصيل؛ وهو الفرق بين أن يكون الخطاب - أي دليل الحكم - مشتملاً على أداة الخطاب فلا يشمل، أو لا بل كان بصورة ثبوت حكم كلي لعامة المكلفين، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) فيشمل حتى المعدومين.

ولكن الأصح خروج الفرض الأخير عن محل النزاع؛ لأن ثبوت الحكم الكلي لطبيعة المكلفين مما لا إشكال فيه، وشمول الطبيعة لجميع ما يمكن أن ينطبق عليه ويكون من أفرادها أيضاً كذلك؛ لأن نسبة الكلي والطبيعة إلى الأفراد الموجودة والمعدومة، والحاضرة والغائبة على حد سواء. فإذا ورد الحكم عليها بوجودها الساري يسري إلى المعدومين - فضلاً عن الغائبين - بدون شك وارتياح.

فعمدة الكلام في المقام وما هو محل البحث والنقض والإبرام: هو أن الخطاب هل يمكن توجيهه عقلاً إلى الغائبين بل المعدومين، أو لا؟ وعلى تقدير إمكان ذلك عقلاً هل يصح استعمال أدوات الخطاب في ذلك وضعاً، أو يكون استعمالاً عنائياً مجازياً، أو لا يصح ذلك، حتى ولو على نحو العناية والمجاز؟

فنقول: أمّا مسألة توجيه الخطاب نحو المعدومين -فضلاً عن الغائبين- فأمر ممكن معقول، والخطاب -سواء كان مفاد الهيئة أو كان مفاد الحرف- وإن كان يحتاج إلى مخاطب، ولكن لا يلزم أن يكون شخصاً خارجياً وموجوداً في الخارج، كما أنه لا يجب أن يكون قابلاً للتخاطب والمفاهمة ويكون من ذوي العقول. بل فرض وجوده وادعاء حضوره وشعوره يكفي في ذلك، كما أنه في قوله «أيا جبلي نعمان» أو قوله «اسرب القطا هل من يعير جناحه؟» فرض الشعور وخاطب غير ذوي العقول.

وأما مسألة صحّة استعمال أدوات الخطاب، وأنه على تقدير الصحّة هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟ فالظاهر كما تقدّم في المعنى الحرفي وضعها للنسب الخطائية التي بين المتكلّم والمخاطب، وكون المخاطب موجوداً خارجياً أو كان مفروض الوجود، وهكذا بالنسبة إلى الحضور والشعور يكونان حاصلين بالفعل أو يفرض وجودهما.

لا دخل لما ذكر بصحّة استعمال أدوات الخطاب، أو كون استعمالها حقيقياً أو مجازياً؛ لأنّها على كلّ حال وتقدير من هذه التقادير تستعمل في تلك النسبة، وهذه الأمور لا تتغيّر شيئاً من طرف استعمال تلك الأدوات أصلاً.

ثمّ إنهم ذكروا لهذا البحث والنزاع ثمرات: أحسنها هو أنه بناءً على الشمول للغائبين والمعدومين لا نحتاج في إثبات ذلك الحكم الملقى إلى المكلفين بصورة الخطاب إلى دليل الاشتراك الثابت بالإجماع والضرورة، بل يكون ثابتاً لكلتا الطائفتين - أي الغائبين والمعدومين - بنفس ذلك الدليل.

لا يقال: إنّ هذا الحكم ثابت لهما على كلّ حال؛ إمّا بدليل الاشتراك وإمّا بنفس ذلك الدليل، فلا فرق بين أن يقال بالشمول، أو يقال بعدمه.

لأنّا نقول: إنّ ما قام عليه الإجماع من الاشتراك منحصر في متحد

الصفة، وأما في غير متحد الصنف فلم يثبت إجماع أصلاً. والمراد من متحد الصنف هو أن يكون غير الحاضرين من الغائبين والمعدومين واجدين لكل ما كان الحاضرون واجدين له من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في الحكم. ومقابل ذلك مختلف الصنف، والمراد به مقابل هذا المعنى، وهو أن لا يكون غير الحاضرين واجدين لجميع تلك الخصوصيات الكائنة في الحاضرين التي يحتمل دخلها في الحكم.

وبناءً على ذلك لو احتملنا دخل خصوصية الحضور أو الوجود في ذلك الزمان أو في ذلك البلد في الحكم فلا يمكن إثبات ذلك الحكم للغائبين والمعدومين بدليل الاشتراك؛ لعدم الاتحاد في الصنف. وأما لو قلنا بشمول نفس دليل ذلك الحكم لهم فيشملمهم، ولا يحتاج إلى دليل الاشتراك حتى يستشكل بعدم اتحادهما في الصنف. وهذه ثمرة مهمة لهذه المسألة، ومع وجود مثلها لا يبقى مجال للقول بأنه لا ثمرة لهذه المسألة.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من إمكان توجيه الخطاب إلى الغائب والمعدوم وغير ذوي الشعور - بعد فرض حضوره ووجوده وشعوره - بين أن يكون جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، أو يكون على نحو القضايا الخارجية؛ لأنه على فرض تسليم جعلها على نحو القضايا الخارجية؛ أي ورود الحكم على الأشخاص الموجودين في الخارج، ويكون موضوعه نفس الأشخاص فيمكن أيضاً فرض وجودهم وتوجيه الخطاب إليهم ادعاءً.

اللهم إلا أن يقال: بأن فرض وجودهم منافٍ مع كون القضية خارجية؛ لأن القضية الخارجية، كما تقدّم الكلام فيه في الواجب المشروط هو ورود الحكم على الأشخاص الموجودين فعلاً في الخارج، لا على الأشخاص ولو كان توجيه الخطاب إليهم بفرض وجودهم.

الفصل السادس

في التخصيص والاستخدام

لو تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفرادها، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾^(١) إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾. ولا شك في أنّ ضمير «بعولتهن» يرجع إلى بعض أفراد المطلقات وهنّ الرجعيات لا عموم المطلقات، فيدور الأمر بين الاستخدام أو التخصيص.

لأنّه إن أريد من المرجع عموم المطلقات فذلك استخدام؛ لأنّه أريد من المرجع معنى - وهو عموم المطلقات - ومن الضمير معنى آخر - وهو خصوص الرجعيات - وإن أريد من المرجع خصوص الرجعيات فهذا هو التخصيص، ولا يخلو الأمر من أحد هذين.

ولاشكّ في أنّ التخصيص والاستخدام كلاهما خلاف الظاهر ومخالفان للأصل العقلاني - أي أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام - فيتعارض الأصلان ويتساقطان إذا لم يكن مرجح لأحدهما في البين. ونتيجته الشكّ في ثبوت هذه الأحكام المذكورة في الآية الشريفة لغير الرجعيات، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية في غيرها.

ولكن هذا التعارض والتساقط فرع أن تكون إرادة العموم من العامّ في حدّ نفسها مع إرادة الخصوص باعتبار كونه مرجعاً للضمير موجبة لاستعماله في

معنيين، حتى يكون بهذا الاعتبار من قبيل الاستخدام الذي هو خلاف الأصل.
وأما لو لم يكن كذلك؛ أي لم تكن إرادة العموم باعتبار موضوعيته لبعض
الأحكام، والخصوص بالنسبة إلى البعض الآخر موجبة لتعدد المعنى وتغيره،
كما تقدّم أنّ اللفظ دائماً يستعمل في معنى واحد - وهي الماهية المهملة - والقيود
والخصوصيات الواردة عليه تستفاد من دالّ آخر، فليس في البين معنيين حتى
يكون استخدام، فتجري أصالة عدمه وتعارض أصالة العموم.

وبعبارة أخرى: إرادة خصوص الرجعيات من المطلقات باعتبار كونه
مرجعاً للضمير لا يوجب استعمال لفظ المطلقات في معنى آخر غير ذلك المعنى
العام، بل المعنى المستعمل فيه اللفظ في كلتا صورتين واحد، فلا استخدام في
البين أصلاً حتى تعارض أصالة عدمه أصالة العموم.

نعم، بناءً على مسلك من يقول بأنّ التخصيص يوجب مجازية استعمال
العام في الباقي يكون ما نحن فيه أيضاً من قبيل الاستخدام؛ لأنّه حينئذٍ يكون
معنى العام باعتبار كونه مرجعاً معنىً مجازياً، وباعتبار إرادة العموم يكون معناه
معنىً حقيقياً، فينطبق عليه تعريف الاستخدام، هذا.

مع أنّ إحراز بناء من العقلاء على اتحاد المرجع من حيث المعنى، مع ما
أريد من الضمير، مع معلومية ما أريد من الضمير في غاية الإشكال.

نعم، لو كان المراد من الضمير مشكوكاً فيه، والمراد من المرجع معلوماً
فلا يبعد دعوى اتحادهما؛ لبناء العقلاء على ذلك، وهذا هو المراد من أصالة عدم
الاستخدام عندهم.

نعم، اتصال مثل هذا الضمير بالعام ربّما يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام
في العموم، وهذا لا يربط له بأصالة عدم الاستخدام بل من جهة عدم بناء العقلاء
على إجراء أصالة العموم مع وجود ما يصلح للقرينية متصلاً بالعام وفي كلام واحد.

الفصل السابع

في الاستثناء المتعقب بجمل متعددة

كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...﴾^(١).

اختلفوا في أنه هل يرجع إلى الجميع أو إلى خصوص الجملة الأخيرة، أو لا ظهور له في شيء منهما بل رجوعه إلى كل واحد من تلك الجمل يحتاج إلى قرينة، أو التفصيل بين أن تكون الجمل السابقة مذكوراً فيها الموضوع والمحمول جميعاً، كقوله: «أكرم العلماء، وضيّف السادات، ووفّر الكبار، إلّا الفساق منهم»، فالإلى خصوص الأخيرة، وبين أن لا يكون كذلك، بل يكون الموضوع فقط مذكوراً دون المحمول كقوله: «أكرم العلماء والسادات والكبار، إلّا الفساق منهم»، فيرجع إلى الجميع؟

وهذا التفصيل ذهب إليه شيخنا الأستاذ رحمته، ونظره في هذا التفصيل إلى أن الاستثناء المتصل -الذي هو الأصل في باب الاستثناء- يكون المستثنى خارجاً بواسطة الاستثناء عن الموضوع: أي المسند إليه الحكم المذكور، والمستثنى المنقطع أيضاً يكون خارجاً عنه، غاية الأمر خروجاً عنائياً حكماً لا حقيقياً.

فإذا تكرّر الموضوع والمسند إليه وأعيد في الجملة الأخيرة فيأخذ

الاستثناء محله؛ لأنّه المتيقّن في الرجوع إليه. وليس هناك ما يدلّ على رجوعه بعد ذلك إلى سائر الجمل، لا من باب لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما توهم، بل من جهة عدم وجود ما يدلّ على عدم حجّية سائر الجمل في العموم إلّا توهم وجود ما يصلح للقرينية في المقام - وهو الاستثناء - وهو لا يصلح لذلك؛ لأنّه بعدما كانت الجملة الأخيرة مشتملة على الموضوع والمحمول وأخذ الاستثناء محله فليس هناك شيء آخر يكون موجباً لتضييق الموضوعات بالنسبة إلى الحكم المذكور في القضية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه - زيد في علوّ مقامه - كما أنّه **تَوَيَّرَ** أيضاً أشار إلى بعض ذلك.

وأنت خير؛ بأنّ هذا الاستثناء يصلح للرجوع إلى الجميع؛ بحيث لو علمنا أنّ المتكلّم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل أو ارتكاب تجوّز وعناية، وأمثال ذلك من تقدير وإضمار وغيره، ومع وجود مثل ذلك كيف يمكن إجراء أصالة العموم، وهل للعقلاء بناء على عدم المخصّص مع وجود ما يصلح للمخصّصية؟ فيه إشكال.

نعم، لا ننكر أنّ في بعض الموارد بحسب المتفاهم العرفي يكون المرجع خصوص الجملة الأخيرة أو الجميع؛ لقرائن حالية أو مقالية أو لجهة أخرى، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام.

ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الاستثناء بواسطة حرف الاستثناء مثل «إلّا»، أو بواسطة الاسم مثل «سوى» و«غير» وأمثال ذلك، وإن قلنا بأنّ الوضع والموضوع له في الحروف خاص، وذلك من جهة أنّ تعدّد المخرج لا يلزم منه تعدّد الإخراج بل يمكن إخراج المستثنى من تحت العناوين المتعدّدة بإخراج واحد.

فإذا قال «أكرم العلماء والزهاد والسادات، إلا النحويين منهم»، وقصد إخراج النحويين من الجميع أو من خصوص العلماء مثلاً لا يقع تفاوت في مفاد «إلا» أصلاً؛ لأنها أبدأ تستعمل في إخراج ما بعدها عن حكم ما قبلها، وليس في البين إلا إخراج واحد عن جميع تلك الجمل المتعددة، هذا.

مضافاً إلى أن الوضع والموضوع له فيها مثل الأسماء عام، فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بتوهم أن إخراجه من كل واحد من الجمل معنى غير إخراجه من الجملة الأخرى.

نعم، لو كان هناك المسمى يزيد مثلاً شخصين: أحدهما مثلاً زيد بن عمرو والآخر زيد بن بكر، ويريد إخراج زيد بن عمرو مثلاً عن تحت موضوع جملة وزيد بن بكر عن جملة أخرى فقلوه «أكرم العلماء والسادات، إلا زيداً» يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد إذا أراد إخراج زيد بن عمرو وزيد بن بكر كليهما، إلا أن يريد المسمى يزيد حتى يكون مفهوماً جامعاً بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر.

ولكن ليس من جهة مفاد أداة الاستثناء، بل من جهة إرادة معنيين من مدخولها؛ أعني زيداً إذا لم يرد به المسمى يزيد.

الفصل الثامن

تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالمفهوم المخالف

اختلفوا في جواز تخصيص العمومات الواردة في الكتاب أو السنة بالمفهوم المخالف بعد اتفاقهم على جوازه بالمفهوم الموافق، سواء كان المفهوم الموافق باعتبار القطع بأولوية الملاك فيه مثل «أكرم خدام العلماء» فإنه يدل على إكرام نفس العلماء بالفحوى، أو كان من جهة أن تعلق الحكم بالمنطوق

باعتبار أنه فرد خفي من جامع مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١) أي لا تؤذهما.

والتحقيق أن يقال: إن المفهوم إذا كان بينه وبين العام العموم والخصوص المطلق بحيث يجمع العرف بينهما بحمل العام على الخاص ولا يرى تعارضاً بينهما فلا ينبغي الشك في تخصيصها به؛ لأنه لا فرق بين المفهوم والمنطوق إلا في أن المفهوم مدلول التزامي والمنطوق مدلول مطابقي أو تضمني، والمفروض أنه لا فرق في مقام الحجية بين الأقسام الثلاثة من الدلالات، وكلها معتبرة. فكما أنه لو كان هناك خاص معتبر من حيث السند من قسم المنطوق يقدم على العام الكتابي فكذلك لو كان من قسم المفهوم.

وأما لو كان بينهما العموم والخصوص من وجه، وكان التعارض مستقراً بينهما فحينئذ لا بد وأن ينظر إلى ظهور العام في العموم أنه هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ وأيضاً إلى ظهور القضية في المفهوم، وأنه بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ ففي صورة اختلافهما وضعاً وإطلاقاً لا شك في تقديم الظهور الوضعي على الإطلاقي إذا كانا في كلام واحد.

وذلك من جهة أن الظهور الإطلاقي تعلقي معلق على عدم البيان على خلافه، والظهور الوضعي تنجيزي غير معلق على شيء، فالظهور الوضعي يذهب بموضوع الظهور الإطلاقي عند المصادمة.

فلو كان ظهور العام وضعياً وظهور القضية في المفهوم إطلاقياً كان ظهور العام في العموم مانعاً عن انعقاد ظهور للقضية في المفهوم، فلا يكون مفهوم في عالم الوجود حتى تخصص به العمومات.

وأما لو كان ظهور العام في العموم أيضاً إطلاقاً، مثل ظهور القضية في المفهوم - بناءً على إمكان عدم كون العموم مستنداً إلى الوضع، وكونه مستنداً إلى الإطلاق - فلا عموم ولا مفهوم، بل يصيران بحكم المجمل إذا كانا في كلام واحد؛ لعدم انعقاد الظهور في كليهما؛ لا العام في العموم ولا القضية في المفهوم. وأما إذا كانا في كلامين وانعقد الظهوران فيتعارضان تعارض العموم من وجه، كما إذا كانا منطوقين.

وأما التمسك لعدم جواز تخصيص عمومات الكتاب بالمفهوم المخالف بالأخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في عدم الاعتناء بالخبر المخالف للكتاب، وأنه يجب طرحه، وأنه زخرف وباطل، وأنهم عليه ما قالوه^(١). ففيه أولاً: أنه لا فرق حينئذ بين المفهوم والمنطوق، فالمنطوق المخالف أيضاً زخرف وباطل، فلا وجه لاختصاص المنع بالمفهوم.

وثانياً: أن الظاهر والمتفاهم العرفي من مخالف الكتاب هو المخالفة بالتباين أو العموم من وجه، وإلا فالمخالف بالعموم والخصوص المطلق ليس مخالفاً عندهم.

وثالثاً: أنه على فرض شمولها لذلك عرفاً لا بد ولا مناص من تخصيصها بما عده؛ لصدور مثل ذلك؛ أي المخالف بالعموم والخصوص المطلق منهم عليه السلام يقيناً.

١ - الكافي ١: ٦٩، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، كتاب

القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد

وتوضيح هذا المبحث يحتاج إلى رسم أمور:

الأمر الأول

حول تعريف الإطلاق والتقييد

إنهم عرّفوا المطلق بـ «أنه ما دلّ على معنى شائع في جنسه»، والمراد بالشيوع في الجنس شموله لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه شمولاً استغراقياً أو بديلاً أو مجموعياً، وقد تقدّم في باب العامّ والخاصّ أن تحقّق هذه الأقسام الثلاثة من ناحية اختلاف كيفية تعلّق الأحكام بالطبائع والماهيات.

وإلاّ فالإطلاق في جميع الأقسام الثلاثة بمعنى واحد؛ وهو شمول المطلق لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه:

إمّا شمولاً عرضياً بحيث يكون كلّ فرد من أفراد الطبيعة المطلقة موضوعاً مستقلاًّ للحكم في عرض سائر الأفراد، وهذا يسمّى بالإطلاق الشمولي، ويكون نظير العامّ الأصولي. والفرق بينهما هو أنّ العامّ الأصولي يكون شموله بالوضع والإطلاق الشمولي بمقدمات الحكمة.

وإمّا شمولاً بديلاً، وهو بأن تكون نفس الطبيعة المهملة مجردة عن كلّ خصوصية وقيد موضوعاً للحكم الشرعي بحيث لو أتى المكلف بأيّ فرد من الأفراد كان ممثلاً، وهذا هو البديلية.

وإمّا شمولاً مجموعياً، وهو بأن يكون مجموع الأفراد من حيث المجموع

موضوعاً واحداً، وهذا نظير العامّ المجموعي. والفرق بينهما هو ما تقدّم في العامّ الأصولي والإطلاق الشمولي.

الأمر الثاني : عدم تطرّق الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية

إنّ الإطلاق والتقييد لا يتطرّقان في المعاني الحرفية، لا لما ربّما يتوهّم من جزئية المعاني الحرفية، وأنّ المعنى الجزئي غير قابل للإطلاق والتقييد، وذلك من جهة ما تقدّم في المعنى الحرفي أنّ معانيها كلّية وأنّ الوضع والموضوع له كلاهما فيها عامّان، بل من جهة أنّ تقابل الإطلاق والتقييد كما سنبيّن تقابل العدم والملكة؛ بمعنى أنّه في كلّ مورد لا يتطرّق فيه التقييد ويكون محالاً فالإطلاق أيضاً يكون محالاً.

ولاشكّ في أنّ المعاني الحرفية غير قابلة للتقييد؛ لعدم استقلالها وكونها غير ملتفت إليها؛ ولذلك لا تقع مسنداً ولا مسنداً إليه؛ لاحتياجهما إلى اللحاظ الاستقلالي.

الأمر الثالث : اتصاف المعاني التركيبية بالإطلاق والتقييد

أنّه كما تتصف المعاني الإفرادية بالإطلاق والتقييد كذلك قد تتصف الجمل والمعاني التركيبية بهما، وذلك كتقييد جملة الجزاء بالشرط، وكتقييد العقد بالقيود الخاصّة. ولكن المقصود من الإطلاق والتقييد في هذا المبحث هو الإطلاق والتقييد في المعاني الإفرادية لا الجمل التركيبية.

الأمر الرابع : حول التقابل بين الإطلاق والتقييد

التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، لا الإيجاب والسلب أو التضادّ كما ربّما يتوهّم. أمّا أنّه ليس من قبيل تقابل التضادّ؛ فمن جهة أنّ

الإطلاق ليس أمراً وجودياً بناءً على ما هو التحقيق من أنّه يثبت بمقدّمات الحكمة، وليس مدلول نفس اللفظ بالوضع؛ ولذلك يحتاج إلى مقدّمات لا يثبت إلّا بها، بل الإطلاق عبارة عن عدم تقييد الطبيعة والماهية بقيد وجودي أو عدمي في الموضوع القابل للتقييد، وإلّا لو لم تكن الطبيعة والماهية قابلة للتقييد فليست مطلقة إطلاقاً اصطلاحياً بالمعنى المعروف عند أهل الفنّ.

ومما ذكرنا ظهر لك: أنّ التقابل بينهما ليس تقابل الإيجاب والسلب أيضاً، وذلك من جهة اعتبار القابلية للتقييد في طرف الإطلاق.

الأمر الخامس: في اعتبارات الماهية والطبيعة

وهي كونها إمّا مطلقة أو مخلوطة أو مجردة. ومعنى كونها مطلقة هو عدم تقيدها بقيد وتخصّصها بخصوصية. كما أنّ معنى كونها مخلوطة هو تخصّصها بخصوصية، ومعنى كونها مجردة هو ملاحظتها مفارقة عن جميع الخصوصيات، وكلّ ما يمكن أن يطرأ عليها من العوارض والمصفّات والمشخصات والتعيّنات، وبعبارة أخرى: ملاحظة الماهية محذوفة عنها جميع العوارض ومجردة عن جميع الطوارئ. والكلمات في هذا المقام لا تخلو من الخلل والاضطراب.

والتحقيق أن يقال: إذا لوحظت الماهية من حيث هي بدون ملاحظة أيّ شيء معها غير ذاتها وذاتياتها، وبهذه الحيثية يقال: إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا كليّة ولا جزئية، لا واحدة ولا كثيرة، حتّى يقال: إنّها لا موجودة ولا معدومة، وهذه هي الماهية المهملة التي هي فوق المقسم؛ بمعنى أنّها بهذا الاعتبار لا قسم ولا مقسم بعد؛ لأنّه حتّى اعتبار المقسمية متأخّر عن هذه المرتبة؛ إذ اعتبار المقسمية في رتبة ملاحظة الماهية غير مقيّدة بأحد الاعتبارات؛ أعني اعتبارها لا بشرط أو بشرط شيء أو بشرط لا.

والماهية في هذه الملاحظة لا ينظر إلا إلى ذاتها ونفسها؛ ولذلك ينتفي جميع النقائص عنها في هذه المرتبة. وأسماء الأجناس موضوعة للماهية التي في هذه المرتبة؛ أي الماهية المهملة، وذات المعنى من دون ملاحظة أية خصوصية أخرى معها.

وإذا لوحظت مع ما هو خارج عن ذاتها فتارة: تلاحظ مجردة عنه وبشرط عدم اقترانها أو اتحادها معه وهذا هو البشروط لا القسمي، وتارة تلاحظ بشرط الاتحاد أو الانضمام معه وهذا هو البشروط شيء، وتارة تلاحظه لا بشرط عن الاتحاد وعدم الاتحاد والانضمام وعدم الانضمام وهذا هو اللابشرط القسمي.

وأما اللابشرط المقسمي - وهو أن لا يلاحظ فيها حتى هذا الاعتبار؛ أي اعتبار أن تكون لا بشرط - فهو عبارة عن لحاظ الماهية مع الخارج عن ذاتها غير مشروط بوجوده ولا بعدمه؛ أي تكون لا بشرط بالنسبة إليه، ولكن لا يلاحظ فيها هذا الاعتبار أيضاً؛ أي اعتبار اللابشرطية.

والحاصل: أن الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي هو أن اللابشرطية في القسمي بالنسبة إلى التقييد بالعوارض والطوارئ والتقييد بعدمها، واللابشرطية في المقسمي تكون بالنسبة إلى نفس هذه الاعتبارات الثلاثة؛ أعني البشروط لاثية والبشروط شئئية واللابشرطية، التي كلها أقسام اللابشرط المقسمي.

فاللابشرط القسمي هو ملاحظة الطبيعة غير مقيدة بوجود خصوصية أو خصوصيات وأيضاً غير مقيدة بعدمها، واللابشرط المقسمي هو ملاحظة الطبيعة غير مقيدة بأحد هذه الاعتبارات الثلاثة ولا بعدمها؛ لأنها مقسم لهذه الاعتبارات، فلا بد وأن تكون غير مقيدة لا بوجود أحدها ولا بعدم أحدها حتى

يكون سارياً في الجميع .

وقد عرفت : أنّ الألفاظ وأسماء الأجناس موضوعة لنفس الماهيات المهمة بالوجدان ؛ لأنّ الذي راجع وجدانه يرى من نفسه أنّ الواضع حين الوضع لا يتصور إلّا ذات المعنى ، لا الخصوصيات التي يمكن أن تطرأ عليها . فجميع الخصوصيات والعوارض غير ملحوظة في الموضوع له ولا مأخوذ فيه . فما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته من وضع الألفاظ للماهية اللابشرط المقسمي ليس كما ينبغي ، وذلك من جهة أنّ اللابشرط المقسمي كما تقدّم آنفاً عبارة عن ملاحظة الماهية والنظر إليها والاعتبارات الثلاثة وملاحظتها غير مقيّدة بأحدها ولا بعدمها .

ومعلوم : أنّ الواضع حال الوضع لا نظر له إلّا إلى ذات المعنى ، ولا نظر له إلى هذه الاعتبارات أصلاً ؛ لا إلى بشرط شيئية الماهية ولا إلى بشرط لايتها ولا إلى لا بشرطيتها . فالموضوع له للألفاظ ليس في نظر الواضع إلّا ذات المعنى الذي تقدّم أنّه الماهية المهمة .

ومما ذكرنا عرفت : الفرق بين الماهية المهمة واللابشرط المقسمي ، وأنّ الأوّل عبارة عن ملاحظة الماهية من دون التفات إلى ما هو خارج عن ذاتها ، والثاني عبارة عن ملاحظة الماهية مع الاعتبارات الثلاثة . وكونها لا بشرط بالنسبة إليها لكونها مقسماً لها ، والمقسم لابدّ وأن يكون لا بشرط بالنسبة إلى خصوصيات الأقسام ، وإلّا فلا يكون سارياً فيها .

ثمّ إنّّه ربّما يتوهم : أنّ اللابشرط القسيمي عبارة عن لحاظ الماهية والطبيعة بشرط الإطلاق والسريان . ومثل هذا المعنى من قبيل الكلّي العقلي لا ينطبق على الخارجيات أصلاً ؛ لأنّ كلّ ما في الخارج شخص غير قابل الصدق على كثيرين فلا تنطبق الطبيعة المقيّدة بقيد السريان والإطلاق عليه .

ولكن هذا توهم فاسد؛ لأنّ اللابشرط القسّمى - كما تقدّم - هو ملاحظة الماهية غير مقيدة بطرف وجود الخصوصية ولا بطرف عدمها. ولذلك يلائم وجودها ويتحد مع واجدها ومع فاقدها ويحمل على كليهما، وذلك من جهة أنّ اللابشرط القسّمى في قبال القسمين الآخرين، وحيث إنّهما عبارة عن تقيّد الطبيعة واشتراطها بوجود الخصوصية أو بعدمها فهذا لابدّ وأن يكون عبارة عن عدم تقيدها لا بالوجود ولا بعدم تلك الخصوصية، لا تقيدها بالإرسال والإطلاق كما توهم.

ثمّ إنّّه بعدما عرفت معنى اللابشرط القسّمى والمقسّمى والماهية المهملة فلو قلنا بوضع الألفاظ وأسماء الأجناس للماهية المهملة أو اللابشرط القسّمى فلا بدّ في إثبات الإطلاق من التمسك بمقدمات الحكمة، وإن قلنا بوضعها لذلك المعنى اللابشرط القسّمى، فيكون الإطلاق مدلولاً لنفس اللفظ، ولا يحتاج إثباته إلى مقدمات الحكمة.

بيان ذلك: أنّ الإطلاق - سواء كان عبارة عن استواء نسبة الطبيعة إلى جميع الخصوصيات أو الإرسال - يكون مفاد اللابشرط القسّمى؛ إذ الطبيعة غير المقيدة بطرف وجود شيء ولا بطرف عدمه تكون مرسلّة قهراً، ونسبتها إلى وجود القيد وعدمه متساوية قطعاً.

وأما لو كان الموضوع له هي الماهية المهملة فنفس اللفظ بما هو لا يدلّ إلّا على نفس الذات، والسريان والإطلاق خارجان عن مدلوله، ولا بدّ في إثباتهما من دالّ آخر، سواء كان هو مقدمات الحكمة أو شيء آخر غيره.

وأما لو كان الموضوع له هو اللابشرط القسّمى فحيث إنّ لا بشرطيته تكون بالنسبة إلى الاعتبار الثلاثة لا بالنسبة إلى الخصوصيات والعوارض التي يمكن أن تطرأ على الطبيعة والماهية فالإطلاق الذي هو عبارة عن عدم

تقيّد الطبيعة لا بوجود الخصوصيات ولا بعدمها يكون خارجاً عن مدلول اللفظ، ويحتاج إثباته إلى التمسك بمقدّمات الحكمة.

مقدّمات الحكمة

وحيث إنك عرفت: أنّ الحقّ هو أنّ الألفاظ وأسماء الأجناس موضوعة للماهيات المهمة فإثبات الإطلاق يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، وهي أمور:

الأوّل: أن يكون المورد - أي اللفظ والمعنى الذي نريد إثبات إطلاقه - قابلاً للإطلاق والتقييد، ولا يكون من قبيل الخصوصيات التي تطرأ على الطبيعة بعد تعلق الخطاب بها، فإنّ مثل ذلك المتعلّق أو الموضوع بالنسبة إلى مثل تلك الخصوصية الجائية من قبل الخطاب المتعلّق به لا يمكن أن يكون مقيّداً بها؛ لأنّ معنى كون المتعلّق مقيّداً بخصوصية هو تقدّم تلك الخصوصية على ذلك الخطاب؛ لأنّ المتعلّق بجميع خصوصياته مقدّم على الخطاب المتعلّق به؛ لأنّ نسبة الخطاب إلى متعلّقه نسبة العرض إلى معروضه.

والمفروض أنّها جائية من ناحية الخطاب، فيكون متأخراً عنه، فيلزم أن يكون ما هو متأخّر عن الشيء مقدّماً عليه، فإذا امتنع تقييد المتعلّق أو الموضوع بها يمتنع الإطلاق أيضاً؛ وذلك لما ذكرنا من أنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد في موضوع قابل للتقييد.

والحاصل: أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق متعلّق الخطاب أو موضوعه بالنسبة إلى جميع الانقسامات الثانوية، كقصد القرية والعلم والجهل بالحكم، وكلّ ما كان من هذا القبيل.

الثاني: أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نريد أن نأخذ

بإطلاقها، وإلا فإن لم يكن في مقام البيان أصلاً كما إذا كان في مقام أصل تشريع العبادة كقوله تعالى: ﴿أَقِمُْوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، أو المعاملة كقوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، أو لم يكن في مقام البيان من تلك الجهة بل كان في مقام البيان من جهة أخرى كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(٣)؛ أي ممّا أمسك كلب الصيد، فإنه تعالى في مقام بيان حكم ما أمسك كلب الصيد من جهة كونه مذكّي وعدم كونه ميتة لا من جهة طهارة موضع عضّ كلب الصيد وجواز أكله بدون غسله وتطهيره فلا يمكن التمسك بإطلاقه من هذه الجهة.

ثم إن أصالة كون المتكلم في مقام البيان ولو كان أصلاً عقلياً لكنّه لا يجري عندهم إلّا فيما إذا شكّ في أنّه بصدد البيان أو الإهمال والإجمال، لا في مورد إحراز كونه في مقام التشريع أو في مقام بيان حكم آخر.

الثالث: عدم تقييده بدليل لفظي أو لبي متصل أو منفصل؛ إذ مع التقييد بالمتصل لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق، ومع التقييد بالمنفصل لا تبقى حجية لذلك الظهور في مورد عدم القيد، فلا يمكن الأخذ بالإطلاق.

الرابع: عدم قدر متيقّن في مقام التخاطب. والمراد بمقام التخاطب مقام التفهيم والتفهّم بحسب الدلالة اللفظية الوضعية.

والمقصود من هذا القيد إخراج القدر المتيقّن بالنسبة إلى كونه موضوعاً للحكم؛ إذ ما من مطلق إلّا وله قدر متيقّن بحسب موضوعيته للحكم، مثلاً إذا قال: «أكرم العلماء» فلا يشكّ أحد في أنّ العالم العادل الفاطمي يقيناً موضوع

١ - النور (٢٤): ٥٦.

٢ - البقرة (٢): ٢٧٥.

٣ - المائدة (٥): ٤.

لهذا الحكم، ومع ذلك لا يضرّ ذلك بالتمسك بالإطلاق عند الشكّ في شموله لبعض الأحوال.

ولكنّه مع ذلك كلّ القدر المتيقّن مطلقاً - بأيّ معنى كان - لا يضرّ بالإطلاق، بل الظهور الإطلاقي حجة ولو مع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب بالمعنى الذي ذكرنا له.

وذلك من جهة أنّ ورود المطلق في مورد خاصّ يدلّ - دلالة صريحة - على شموله لذلك المورد، ويكون ذلك المورد قدراً متيقّناً من مدلول ذلك المطلق في مقام التخاطب؛ إذ ربّما يمكن تقييده بالنسبة إلى الموارد الأخر، ولا يمكن تقييده بالنسبة إلى ذلك المورد؛ لاستهجانه، ومع ذلك لا يضرّ بالإطلاق بل يؤخذ به في موارد الشكّ.

وما ادعى أحد تخصيص المطلقات بموارد ورودها باعتبار أنّها القدر المتيقّن. نعم، انصراف المطلق إلى بعض أفراد أو أصنافه مانع عن الأخذ بإطلاق ذلك المطلق فيما عداه.

والانصراف قد يكون لغلبة الوجود، ومثل هذا الانصراف بدوي لا اعتبار به ولا يضرّ بالأخذ بالإطلاق في موردّه. وقد يكون بواسطة حكم العرف بأنّ هذا الفرد ليس من مصاديق المطلق قطعاً. أو بواسطة شكّه في كونه من مصاديقه، وذلك من جهة كون طبيعة المطلق ذات تشكيك وكونها متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص. فربّما تنصرف الطبيعة من الناقص في نظر العرف مع كونه منها بالدقّة. وهذا القسمان يمنعان عن الأخذ بالإطلاق في موردّهما.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ مقدّمات الحكمة مركّبة من ثلاث لا أربع، وأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب ليس من مقدّماتها، بل ينبغي عدم عدّ قابلية

المحلّ أيضاً من المقدمات ؛ لأنّ موضوع إجراء تلك المقدمات هو المحلّ القابل للإطلاق والتقييد، فتكون قابلية المحلّ للإطلاق والتقييد داخلة في موضوع مقدمات الحكمة، لا أنّها من جملتها.

فبناءً على هذا تكون مقدمات الحكمة مركبة من مقدمتين : إحداها كون المتكلم في مقام البيان. والثانية : عدم التقييد بالنسبة إلى مورد نريد الأخذ بالإطلاق فيه. بل التحقيق هو حذف هذا الأخير أيضاً ووضع حكم العقل بقبح نقض الغرض وأنّ القبيح على الحكيم محال مكانه.

فصل

في مجازية استعمال المطلق في المقيّد

في أنّ التقييد بالمتصل أو المنفصل هل يوجب كون استعمال المطلق في المقيّد مجازاً، أو لا ؟

اختلفوا على أقوال ، ثالثها : التفصيل بين التقييد بالمتصل وبين التقييد بالمنفصل ، فقالوا بالمجازية في الثاني دون الأول .

والحق : عدم كونه مجازاً مطلقاً بناءً على ما هو التحقيق من وضع أسماء الأجناس للماهية المهمة وخروج الإطلاق والتقييد عن كونهما مدلولين للفظ ، بل كلّ واحد منهما لابدّ وأن يستفاد من الخارج وبدالّ آخر .

غاية الأمر : أنّ الإطلاق يستفاد - كما تقدّم - من مقدمات الحكمة ، وكون المتكلم في مقام البيان وعدم تقييده - لا بالمتصل ولا بالمنفصل - والتقييد من التقييد لفظاً أو لبتاً بأحدهما ، وفي كلا الموردين لا يستعمل اللفظ إلا في معناه الحقيقي ؛ أي الماهية المهمة .

ولا فرق بين أن يستفاد التقييد من دليل منفصل أو متصل . وعلى أيّ حال

يكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول.

نعم، لو قلنا بأنّ الإطلاق جزء مدلول اللفظ وداخل في الموضوع له، بأن يكون اللفظ موضوعاً للأبشرط القسمي - كما ذهب إليه المشهور - فيكون استعمال المطلق في المقيّد مجازاً؛ لأنّه استعمال في خلاف ما وضع له؛ لاستعمال اللفظ الموضوع للأبشرط القسمي في البشروط شيء.

ولكنّه بناءً على هذا المبنى أيضاً لا فرق بين التقييد بالمتصل أو بالمنفصل؛ لأنّه في كلتا الصورتين استعمال في خلاف ما وضع له، فالتفصيل بين المتصل والمنفصل باطل على كلّ حال.

ثمّ إنّّه لا يخفى أنّ التقييد من جهة وبحسب حالة وخصوصية لا ينافي الإطلاق بحسب حالة أخرى؛ ولذلك نأخذ بإطلاق المطلقات، مع أنّها ربّما كانت مقيّدة بأزيد من تقييد واحد بتقييد متصل أو منفصل.

والسرّ في ذلك واضح من جهة أنّ تقييد المتكلّم للطبيعة بقيد متصل أو منفصل بتقييد واحد أو متعدّد يدلّ على مدخلية ذلك القيد في المراد، وأمّا بالنسبة إلى سائر الحالات والخصوصيات فلا يدلّ على شيء، فتجري مقدّمات الحكمة بالنسبة إليها ويؤخذ بالإطلاق من تلك الجهات.

فصل

توافق المطلق والمقيّد في الحكم أو تنافيهما

إذا ورد مطلق ومقيّد؛ فإنّما أن يكونا متنافيين في الإيجاب والسلب، كقوله: «أعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة»، وإنّما أن يكونا متوافقين فيهما؛ بمعنى أنّ كليهما إمّا متعلّقان للأمر أو للنهي.

فإن كانا من قبيل الأوّل، وكان المطلق مأموراً به والمقيّد منهياً عنه كقوله:

«اعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة» فقد يكون من باب حمل المطلق على المقيد، كما في نفس المثال؛ حيث إنَّ ظهور أمر المطلق في وجوب عتق أيِّ رقبة - مؤمنة كانت أو كافرة - مع ظهور نهي المقيد في حرمة عتق الرقبة الكافرة لو كان النهي نفسياً لا اجتماعان، فلا بدَّ من رفع اليد إمَّا عن ظهور المطلق في الإطلاق وإمَّا عن ظهور النهي في التحريم.

وحيث إنَّ ظهور المطلق في الإطلاق تعليلي معلق على عدم البيان وعدم مجيء قرينة على المراد، ويكفي في البيانية ورود المقيد، وتكون أصالة الظهور في طرف المقيد واردة على أصالة الظهور في طرف المطلق؛ لأنَّه من قبيل أصالة الظهور في طرف القرينة بالنسبة إلى ذي القرينة، وظهور المقيد في التقييد تنجيزي غير معلق على شيء، فقهرأ يكون وارداً على ظهور المطلق ولا يبقى له محل أصلاً.

وهذا هو المراد من حمل المطلق على المقيد؛ أي رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق وحمله على إرادة المقيد.

وبعبارة أخرى: الإطلاق البدلي في ناحية المطلق كان مقتضياً لتطبيق صرف الوجود من الطبيعة على أيِّ فرد أراد ومقترنة بأية خصوصية كانت. وهذا هو المراد من التخيير العقلي في مقام الامتثال.

ولكن هذا التخيير العقلي بالنسبة إلى الأفراد حيث لا مانع عن التطبيق، ومعلق على عدم مجيء قرينة على الخلاف وعدم بيان على المراد، والنهي التحريمي النفسي كافٍ في البيانية وقرينة على عدم إمكان التطبيق بالنسبة إلى ذلك الفرد.

وقد يكون من قبيل النهي عن العبادة، كقوله: «صلّ، ولا تصلّ في الحمّام» أو «صمّ، ولا تصمّ يوم العيد» بناءً على أن يكون الإطلاق في المثال

الأخير إطلاقاً بدلياً، والمناط في كونه نهياً عن العبادة أن يكون المطلق عبادة بالمعنى الأخص والمقيّد المنهي عنه أخصّ مطلقاً من المطلق الأعمّ منه مطلقاً، وبعبارة أخرى: يكون بين متعلّق الأمر والنهي عموم وخصوص مطلق.

وأما لو كان بينهما عموم وخصوص من وجه: فإن كانت هذه النسبة بين ما هو متعلّق الأمر ومتعلّق النهي، كقوله «صلّ، ولا تغصب» فيكون من باب الاجتماع، وقد تقدّم الكلام فيه تفصيلاً فلا نعيد.

وخلاصة ما تقدّم: هو أنّه لو كان التركيب في المجمع بين العامّين من وجه اتحادياً كمفهومي العالم والفاسق يكون من باب التعارض ويتساقطان، والمرجع الأصول العملية. وإن كان التركيب انضمامياً فيكون من باب اجتماع الأمر والنهي، وقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته الله.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّه لو قلنا بأنّ التركيب في مورد الاجتماع اتحادي فيكون من قبيل النهي عن العبادة ويكون من القسم الثاني المتقدّم، مثل «صلّ، ولا تصلّ في الحمّام» وليس قسماً ثالثاً.

وإن قلنا بأنّ التركيب انضمامي - كما تقدّم - فخارج عن الإطلاق والتقييد المصطلح؛ لأنّ ما هو المصطلح من الإطلاق والتقييد هو أن يكون الأمر والنهي واردين على طبيعة واحدة. غاية الأمر في أحدهما تكون الطبيعة مطلقة وفي الآخر تكون مقيّدة، لا أنّ الأمر يكون وارداً على طبيعة والنهي على طبيعة أخرى، كما في باب الاجتماع بناءً على أن يكون التركيب انضمامياً.

وقد يكون من باب التعارض، فيجب أن يعمل فيه عمل الدليلين المتعارضين ويرجع إلى قواعد باب التعارض، وذلك فيما إذا كانت نسبة العموم من وجه بين متعلّقي المتعلّقين للأمر والنهي، كقوله «أكرم عالماً، ولا تكرم

الفاسق». وهذا القسم غير خارج عن الإطلاق والتقييد الاصطلاحي؛ لأن الأمر والنهي واردان على موضوع واحد في المجمع، والتركيب في المجمع اتحادي لا انضمامي، فما هو مصداق للعالم مصداق للفاسق بعينه.

وإن كانا من قبيل الثاني - أي كان المطلق والمقيّد متوافقين في الحكم؛ فإن كان كلّ واحد منهما متعلّقاً للنهي فحيث إنّ مفاد النهي غالباً هو الإطلاق الشمولي والمطلوب به ترك جميع وجودات الطبيعة فلا تنافي بين طلب ترك المطلق وترك المقيّد أيضاً.

نعم، ذكر المقيّد حينئذٍ يحتاج إلى نكتة وجهة، ولو كانت شدة الاهتمام بتركه. وإلا فطلب ترك المطلق بالإطلاق الشمولي يغني عن طلب ترك المقيّد ثانياً، فلو قال للمريض مثلاً «لا تشرب الحامض» يغني عن قوله «لا تشرب ماء الحصرم»، إلا أن تكون في ذكره نكتة من كونه أضرباً من سائر الحوامض مثلاً. وأما إن كان كلّ واحد منهما متعلّقاً للأمر كقوله «أعنت رقبة، واعتق رقبة مؤمنة» فتارة: لا يذكر السبب في كلّ واحد منهما كما في المثال المتقدم، وتارة: يذكر السبب في كليهما.

وما يذكر السبب في كليهما: تارة مع وحدة السبب كقوله «إن ظاهرت فاعتق رقبة، وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، وأخرى: مع اختلاف السبب كقوله: «إن ظاهرت فاعتق رقبة مثلاً، وإن أفطرت متعمداً في نهار شهر رمضان فاعتق رقبة مؤمنة» وتارة: بذكر السبب في أحدهما دون الآخر.

أما ما يذكر السبب في كليهما مع وحدة السبب فلا مناص فيه من حمل المطلق على المقيّد، وذلك من جهة دلالة وحدة السبب على وحدة المسبب. فحينئذٍ ذلك الحكم الواحد المجعول لا يمكن أن يكون متعلّقه مطلقاً لا دخل لخصوصية القيد فيه ويحصل الامتثال بدونه، كما هو قضية الإطلاق، وأن يكون

القيد دخيلاً فيه لا يحصل الامتثال بدونه، كما هو قضية التقييد، فلا بدّ في رفع هذا التناقض من حمل المطلق على المقيّد وأنّ المراد من كليهما واحد؛ وهو المقيّد.

وأما مع اختلاف السبب فيهما فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد، بل يستكشف من تعدّد السبب تعدّد المسبّب، وأنّ الحكم المجعول في جانب المطلق غير ما هو المجعول في طرف المقيّد، فلا يبقى تنافٍ بينهما حتّى يحمل المطلق على المقيّد، بل كلّ واحد منهما محكوم بحكمه.

وأما ما يذكر السبب في أحدهما دون الآخر فلا يمكن فيه حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّه لا بدّ فيه من وحدة المطلوب؛ فإن أحرزت من الخارج فهو، وإلا فمشكل من جهة أنّ هناك تقييدان كلّ واحد منهما متوقّف على الآخر؛

أحدهما: تقييد الحكم في الطرف الذي لم يذكر السبب بالسبب المذكور في الطرف الآخر، وإلا - أي إن كان هناك سببان يقتضيان مسببين؛ أي حكّمين؛ أحدهما للمطلق والآخر للمقيّد - فلا منافاة بينهما حتّى يحمل المطلق على المقيّد.

ثانيهما: تقييد المتعلّق في طرف المطلق بالقيد المذكور في المقيّد. ومعلوم أنّ تقييد الحكم بذلك السبب المذكور في الطرف الآخر متوقّف على تقييد المتعلّق، وإلا - أي إن لم يقيّد - فهناك متعلّقان لكلّ واحد منهما حكم غير ما هو للآخر، ولا منافاة بينهما ولا موجب لوحدة السبب.

وتقييد المتعلّق أيضاً متوقّف على تقييد الحكم، وإلا - أي إن لم يقيّد الحكم - فهناك حكمان لكلّ واحد منهما متعلّق، فلا موجب لتقييد المتعلّق، وهذا دور واضح، فلا طريق إلى حمل المطلق على المقيّد. هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ رحمته.

ولكن أنت خبير: أن حمل المطلق على المقيّد في المفروض وإن كان
يوجب تقييد كلّ واحد من إطلاقي الحكم والمتعلّق ولكن لا دور في البين؛ لأنّه
ليس كلّ واحد من التقييدين علّة للآخر؛ كي يلزم الدور، بل كلاهما معلولان
لعلّة واحدة - وهي وحدة المطلوب - فيكونان من قبيل المتلازمين، فلا دور.

وأما ما لم يذكر السبب في كليهما فحيث إنّ الأمر في المطلق والمقيّد
ظاهر في طلب صرف الوجود ممّا تعلّق به، وصرف وجود الطبيعة ينطبق على
أوّل وجود منها وليس قابلاً للتعدّد والتكرّر فلامحالة يكون الإطلاق إطلاقاً بديلاً
لا شمولياً، ولا بدّ حينئذٍ من حمل المطلق على المقيّد.

وذلك من جهة ما ذكرنا من أنّ ظاهر دليل المقيّد هو لزوم إتيان صرف
الوجود من الطبيعة في ضمن ذلك القيد المذكور فيه، وظاهر دليل المطلق هو
تخير المكلف في تطبيقه صرف الوجود على أيّ فرد أراد وعدم لزوم إتيانه في
ضمن تلك الخصوصية فيتناهيان.

وحيث إنّ ظهور المقيّد كما ذكرنا وارد على ظهور المطلق ومن قبيل
ظهور القرينة بالنسبة إلى ذي القرينة؛ لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق بمقدّمات
الحكمة، ومن جملة تلك المقدّمات عدم وجود بيان على التقييد، فإذا ورد بيان
- ولو كان بديل منفصل - لا يبقى موضوع للإطلاق.

نعم، الفرق بين المتصل والمنفصل هو أنّه في المقيّد المتصل لا ينعقد
ظهور في الإطلاق، وفي المنفصل ينعقد ذلك الظهور ولكن بواسطة ورود المقيّد
المنفصل يسقط عن الحجّة في غير مورد وجود القيد.

وبعبارة أخرى: حمل المطلق على المقيّد يحتاج إلى إحراز وحدة
المطلوب فيهما، ولكن وحدة المطلوب قد تحرز من الخارج وقد تستفاد من
نفس الدليل. وفي المقام تستفاد من نفس الدليل من جهة أنّ المفروض أنّ

المطلوب فيهما هو صرف الوجود، وصرف وجود الشيء لا يتعدّد ولا يقبل التكرّر، بل ينطبق على أوّل وجود منه. ففي هذا القسم بعد أن فرضنا أنّ المطلوب في الطرفين صرف الوجود، والحكم المجعول فيهما حكم إلزامي لا مناص من حمل المطلق على المقيّد.

بقي هنا أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الاحتمالات في مورد حمل المطلق على المقيّد في المثبتين اللذين يكون المطلوب فيهما صرف الوجود أربعة: أحدها: هو ما اخترناه، وعليه المشهور من حمل المطلق على المقيّد، وقد تقدّم آنفاً مع وجهه فلا نعيد.

ثانيها: حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، وكونه أفضل الأفراد. وفيه: أنّه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الأمر في المقيّد في الوجوب إلّا منافاته مع ظهور المطلق في الإطلاق. وقد عرفت أنّ ظهور المقيّد وارد على ظهور المطلق في الإطلاق، ومعه لا يبقى له محلّ أصلاً.

ثالثها: أن يكون مفاد أمر المقيّد هو الواجب في الواجب؛ بمعنى أن يكون أصل الطبيعة المطلقة واجباً ويكون القيد واجباً آخر، فلو أتى بأصل الطبيعة وترك القيد أتى بواجب وترك واجباً آخر؛ وهو القيد.

وفيه: أنّ ظاهر دليل المقيّد وجوب الطبيعة المقيّدة بحيث لو أتى بالقيد وحده أو بذات المقيّد وحده لما امثل أصلاً. ومعنى وجوب شيء في واجب آخر هو أن يكون ذلك الشيء بنفسه ومستقلاً واجباً، غاية الأمر أن محلّ وجوبه في أثناء واجب آخر كالقنوت بناءً على القول بوجوبه، أو قبله كالإقامة بناءً

على وجوبها، أو بعده كما لو نذر أن يعقّب بعد الصلاة مثلاً، فكونه من قبيل الواجب في الواجب لا يساعده دليل المقيد.

رابعها: تعدّد الواجب؛ بمعنى أنّ المطلق واجب والمقيد واجب آخر، فالمجوعول حكمان: متعلّق أحدهما المطلق ومتعلّق الآخر هو المقيد، وإذا كان حكمان فلا منافاة بينهما؛ لأنّه لكلّ واحد منهما متعلّق غير ما هو للآخر.

وفيه: أنّ مفروض كلامنا هو فيما إذا كان المطلوب في كليهما - أي المطلق والمقيد - هو صرف الوجود، وقد عرفت أنّ صرف الوجود لا يتكرّر ولا يقبل التعدّد، وإذا كان المتعلّق واحداً فلا يمكن أن يكون المجوعول حكمين، وإلا يلزم اجتماع المثليين. فتعدّد الواجب أيضاً خلاف ظاهر دليل المطلق والمقيد. فيتعيّن الاحتمال الأوّل؛ وهو حمل المطلق على المقيد، الذي عليه المشهور، وهو المختار.

الأمر الثاني: أنّ قوام حمل المطلق على المقيد في المثبتين بأمرين: أحدهما: وحدة المطلوب في كليهما - أي في المطلق والمقيد - سواء أحرز من الخارج أو من وحدة السبب فيهما أو من نفس الدليلين، وأنّ المطلوب فيهما صرف الوجود.

ثانيهما: أن يكون المجوعول فيهما إلزامياً.

ووجه الأوّل: هو أنّه لو لم تحرز وحدة المطلوب، بل كان من المحتمل أن يكون هناك حكمين مجعولين متعلّق أحدهما المطلق ومتعلّق الآخر المقيد، فلا يمكن إحراز المنافاة بينهما حتّى يرفع التنافي بحمل المطلق على المقيد، بل يكون الحكم بالنسبة إلى المقيد معلوماً، وفي مورد عدم القيد يكون مشكوكاً فيه يرجع إلى الأصل.

ووجه الثاني: هو أنّه لو كان التكليف بالمقيد استحبائياً لما كان يمنع من

تركه والإتيان بسائر الأفراد الذي هو قضية المطلق. فلا منافاة بين ما هو مفاد المطلق وما هو مفاد المقيّد حتّى يحمل المطلق على المقيّد.

الأمر الثالث: أنّ الأدلّة الواردة لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية وإن كانت تقيّد المطلقات الواردة بالنسبة إلى المركّبات لكنّها خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّه ليس هناك تلك الاحتمالات التي ذكرناها في مورد حمل المطلق على المقيّد من احتمال كون المقيّد من قبيل أفضل الأفراد أو واجباً في واجب أو واجباً آخر ويكون المطلق أيضاً واجباً آخر، بل تلك الأدلّة لا محالة تقيّد المطلقات، وإلّا فلا معنى لكونها دليلاً على الجزئية والشرطية والمانعية.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون منشأ انتزاع المانعية أو الجزئية أو الشرطية من قبيل الأوامر والنواهي الغيرية كقوله: «إذا قمت إلى الصلاة فتوضّأ» و«اقرأ فاتحة الكتاب في الصلاة»، و«لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، أو كان من قبيل نفي المركّب بعدم شيء بالنسبة إلى الجزئية والشرطية، أو بوجوده بالنسبة إلى المانعية كقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة مع لبس غير المأكول»، أو كان بتوصيف المركّب بعدم شيء أو بوجوده كقوله: «صلّ مستقبلاً» فإنّ تقييد المركّب بالوجود بالنسبة إلى الجزء والشرط وبالعدم بالنسبة إلى المانع أمر معلوم ليس محلاً للإشكال أو الكلام.

المقصد السادس

المجمل والمبيّن

عرّفوا المجمل والمبيّن بـ «ما ليس له ظاهر، وما له ظاهر»، وحيث إنّ لا ثمرة فقهية في فهم مفهوم المجمل والمبيّن لايهمّنا ذكر تعريفات القوم لهما والنقض والإبرام فيها^(١)، هذا. مع وضوح هذين المفهومين وعدم إجمال في البين.

ثم إنّ الإجمال والتبيين كما يكونان في مداليل الأفراد كذلك قد يكونان في الجمل، فربّ كلام تامّ من حيث أركان الكلام ومع ذلك ليس له ظاهر يستكشف مراد المتكلّم منه.

ولاشكّ في أنّهما معنيان إضافيان يختلفان باختلاف الأشخاص؛ فربّ كلام أو لفظ يكون مجملاً بالنسبة إلى شخص ومبيّناً بالنسبة إلى آخر.

تمت والحمد لله أولاً وآخراً.

فهرس المحتويات

الحياة العلمية للمؤلف	٥
مؤلفاته	٧
منهجنا في التحقيق	٩
تمهيد	١٣
الأول: مرتبة علم الأصول	١٣
الثاني: تعريف علم الأصول	١٤
الثالث: موضوع علم الأصول	١٨
تتيم في تقسيم المبادئ	٢٨

المقدمة

وهي تشتمل على أمور:

الأمر الأول: الوضع	٣١
الجهة الأولى: دلالة الألفاظ	٣١
الجهة الثانية: في الواضع	٣١
الجهة الثالثة: حقيقة الوضع	٣٢

- الجهة الرابعة: أقسام الوضع ٣٤
- الأقوال في المعنى الحرفي ٣٦
- المختار في كيفية وضع الحروف ٥١
- الأمر الثاني: الاستعمال المجازي ٥٥
- الأمر الثالث: استعمال اللفظ وإرادة شخصه ٥٩
- الأمر الرابع: حول تبعية الدلالة للإرادة ٦١
- الأمر الخامس: في وضع المركبات ٦٤
- الأمر السادس: علائم الحقيقة والمجاز ٦٨
- الأمر السابع: تعارض الأحوال ٧٤
- الأمر الثامن: الحقيقة الشرعية ٧٦
- الأمر التاسع: الصحيح والأعم ٨٥
- نقدّم فيه أموراً:
- الأمر الأول: تحرير محلّ النزاع ٨٥
- الأمر الثاني: المراد من التمامية ٨٦
- الأمر الثالث: حول الجامع للألفاظ ٨٨
- وجوه تصوير الجامع للصحيح ٨٩
- وجوه تصوير الجامع للأعمّي ٩٩
- الأمر الرابع: في ثمرة هذا البحث ١٠٢
- حول وضع ألفاظ المعاملات ١٠٦
- الأمر العاشر: الاشتراك ١١٢
- الأمر الحادي عشر: استعمال اللفظ وإرادة المعنيين ١١٣
- الأمر الثاني عشر: المشتقّ ١١٧

١١٧	 مقَدِّمة
١٢٠	 الأمر الأول: المراد من المشتقِّ هنا
١٢٥	 الأمر الثاني: جريان النزاع في أسماء الزمان
١٢٩	 الأمر الثالث: في المراد من الحال
١٣٢	 الأمر الرابع: في اختلاف مبادئ المشتقات
١٣٦	 الأمر الخامس: جريان النزاع في مرحلة الوضع والاستعمال فقط
١٣٩	 الأمر السادس: حول الأصل في المشتقات
١٤٣	 الأمر السابع: في بساطة مفهوم المشتقِّ أو تركِّبه
١٤٣	 معنى البساطة والتركَّب
١٤٧	 الاحتمالات في مفهوم المشتقِّ وبيان المختار
١٥٤	 ذكر وجوه آخر لبساطة المشتقِّ

المقصد الأول: في الأوامر

وفيه مباحث:

١٧١	 المبحث الأول: فيما يتعلَّق بمادَّة الأمر
١٧١	 الجهة الأولى: معنى مادَّة الأمر
١٧٤	 الجهة الثانية: حول اعتبار العلوّ والاستعلاء
١٧٤	 الجهة الثالثة: حول موضوع له لفظ الأمر
١٧٨	 الجهة الرابعة: الطلب والإرادة
١٩١	 المبحث الثاني: فيما يتعلَّق بصيغة الأمر
١٩١	 الجهة الأولى: معنى صيغة الأمر
١٩٢	 الجهة الثانية: في إفادتها الوجوب

الجهة الثالثة: في التعبدية والتوصلي	١٩٥
الأمر الأول: المراد من التعبدية والتوصلي	١٩٥
الأمر الثاني: المراد من قصد القرية	١٩٨
الأمر الثالث: في متعلق الأمر	١٩٩
الأمر الرابع: عدم إمكان التمسك بأصالة الإطلاق	٢٠٨
وجوه آخر للفرق بين التعبدية والتوصلي	٢١٦
مقتضى الأصول العملية عند الشك في أخذ قصد القرية	٢٢١
حول الاستدلال بالكتاب والسنة على أصالة التعبدية	٢٢٥
تذييل وفيه مقامات ثلاثة	٢٢٧
المقام الأول: حول لزوم المباشرة وعدمه	٢٢٧
المقام الثاني: مقتضى الإطلاق أو الأصل العملي في إرادة الواجب	٢٣٢
المقام الثالث: في سقوط الواجب بإتيان الفرد المحرّم	٢٣٤
المبحث الثالث: أقسام الوجوب	٢٣٧
التقسيم الأول: في المطلق والمشروط	٢٣٧
الأمر الأول: في كيفية جعل الأحكام وإنشائها	٢٣٧
الأمر الثاني: في مرجع القيد في القضايا الشرطية	٢٤٧
الأمر الثالث: في الملابس	٢٥٠
التقسيم الثاني: في المعلق والمنجز	٢٥٤
القول في المقدمات المفوّتة	٢٦٠
القول في وجوب التعلم	٢٧٢
تتميم	٢٧٩
التقسيم الثالث: في النفسي والغيري	٢٨٩

حكم التردّد بين النفسية والغيرية ٢٩١

المقام الأوّل: مقتضى الإطلاق ٢٩١

المقام الثاني: مقتضى الأصول العملية ٢٩٤

تذنيبان:

الأوّل: استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيري وعدمه ٢٩٩

الثاني: الإشكالات الواردة على الطهارات الثلاث ٣٠٥

التقسيم الرابع: في التعيني والتخييري ٣١٥

التقسيم الخامس: في العيني والكفائي ٣٣٠

التقسيم السادس: في الموسّع والمضيق ٣٣٣

التقسيم السابع: في الأصلي والتبعي ٣٤١

المبحث الرابع: دلالة الأمر على المرّة أو التكرار والفور أو التراخي ٣٤٥

المبحث الخامس: حول الإجزاء ٣٤٧

الأمر الأوّل: في عنوان هذا البحث ٣٤٧

الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء ٣٤٨

الأمر الثالث: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار

وتبعية القضاء للأداء ٣٤٩

الأمر الرابع: في المراد من قيد «على وجهه» ٣٥١

المقام الأوّل: في الإجزاء عند الامتثال ٣٥٢

المقام الثاني: في إجزاء الاضطرابي عن الواقعي ٣٥٦

الموضع الأوّل: في الإجزاء عن القضاء ٣٥٦

الموضع الثاني: الإجزاء عن الإعادة ٣٦١

الشكّ في الإجزاء وحكمها ٣٦٢

المقام الثالث: في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي	٣٦٥
الموضع الأول: في انكشاف الخلاف القطعي	٣٦٥
الموضع الثاني: في الانكشاف الظني	٣٧٢
ذكر وجوه للقول بالأجزاء	٣٧٥
فذلكة الكلام	٣٨٠
فصل: في نسخ الوجوب	٣٨١
فصل: في الأمر بالأمر	٣٨٤
فصل: في الأمر مع العلم بانتفاء الشرط	٣٨٦
فصل: في متعلق الأمر	٣٨٨
المبحث السادس: وجوب المقدمة	٣٩٤
الأمر الأول: في أنّ هذه المسألة من المسائل الأصولية	٣٩٤
الأمر الثاني: المراد من وجوب المقدمة	٣٩٩
الأمر الثالث: تقسيمات المقدمة	٤٠١
الأول: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية	٤٠١
الثاني: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية	٤١٠
الثالث: تقسيمها إلى مقدمة الصحة ومقدمة الوجود	٤١١
الرابع: تقسيمها إلى مقدمة العلم ومقدمة الوجود	٤١٢
الخامس: تقسيمها إلى مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود	٤١٢
السادس: تقسيمها إلى المتقدمة والمتأخرة والمقارنة	٤١٢
التحقيق في المقام	٤٢٢
تنبيهات:	
التنبيه الأول: في تبعية وجوب المقدمة عن ذي المقدمة	٤٢٣

فهرس المحتويات	٧٠٣
التنبیه الثاني : في معروض الوجوب	٤٢٣
تتميم في ثمره البحث عن هذه المسأله	٤٣٠
المبحث السابع : في الضد	٤٣٤
فصل : في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا ؟	٤٣٤
الأمر الأول : المراد من الأمر	٤٣٤
الأمر الثاني : المراد بال ضد	٤٣٥
المقام الأول : في الاقتضاء وعدمه بالنسبة إلى ضده العام	٤٣٦
المقام الثاني : في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده الخاص	٤٣٨
نقل الأقوال وبيان المختار في مسألة مقدمية الضد لل ضد	٤٤١
ثمره بحث الضد بناءً على الاقتضاء	٤٥٥
جهات الفرق بين التزاحم والتعارض	٤٦٣
مرجحات باب التزاحم :	
المرجح الأول : تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل	٤٦٥
المرجح الثاني : تقديم ما هو المشروط بالقدرة العقلية	
على المشروط بالقدرة الشرعية	٤٦٨
المرجح الثالث : تقديم المضيق على الموسع	٤٧٠
المرجح الرابع : تقديم الأهم ملاكاً	٤٧١
المرجح الخامس : التقدّم في الوجود بحسب الزمان	٤٧١
تصحيح العبادة بالأمر الترتبي	٤٧٣
مقدمات صحه الترتب	٤٧٤
فروع فقهية تنطبق على الترتب	٤٩٧
تنبيهات الترتب	٥٠٣

المقصد الثاني: في النواهي

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: مفاد مادة النهي وصيغته ٥٣٩
- المبحث الثاني: اجتماع الأمر والنهي ٥٤٤
- المقام الأول: في تعدّد متعلّق الأمر والنهي بحسب المفهوم ٥٤٥
- المقام الثاني: حول كفاية المندوحة في رفع التزاحم ٥٤٨
- استدلال المحقّق النائيبي على الجواز ٥٤٨
- ذكر أدلّة أخرى على الجواز ٥٦٧
- التحقيق في المقام ٥٧٢
- حول الجواز وعدمه في المقام الثاني ٥٧٥
- وجهان آخرا للـجواز ٥٧٧
- حول الامتنال بإتيان المجمع مع عدم المندوحة ٥٧٨
- المبحث الثالث: حول تعلّق النهي بالعبادة والمعاملة ٥٨٥
- الأمر الأول: في الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ٥٨٥
- الأمر الثاني: في أنّ هذه المسألة مسألة أصولية ٥٨٦
- الأمر الثالث: في أنّ النهي لا يشمل النهي التنزيهي ٥٨٦
- الأمر الرابع: المراد بالعبادة ٥٨٧
- الأمر الخامس: المراد بالصحة والفساد ٥٨٨
- إشكال ودفع ٥٨٩
- الأمر السادس: عدم توقّف النزاع على وجود عموم أو إطلاق ٥٩١

فهرس المحتويات ٧٠٥

الأمر السابع: عدم وجود أصل عند الشكّ	٥٩٢
المقام الأوّل: النهي عن العبادة	٥٩٣
أقسام النهي عن العبادة	٥٩٤
تنبيهان	٥٩٧
المقام الثاني: النهي عن المعاملة	٥٩٩

المقصد الثالث: في المفاهيم

تعريف المفهوم والمنطوق	٦٠٥
مفهوم القضية الشرطية	٦٠٧
الأمر الأوّل: حول الإشكال في مفاد الهيئة	٦١٣
الأمر الثاني: حول مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء...»	٦١٥
الأمر الثالث: في تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء	٦١٦
مفهوم الوصف	٦٢٣
مفهوم الغاية	٦٢٧
مفهوم الحصر	٦٢٩
مفهوم العدد واللقب	٦٣٣

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

تعريف العام وأقسامه	٦٣٧
الفصل الأوّل: حجّة العامّ المخصّص في الباقي	٦٤١
الفصل الثاني: في أنّ العامّ المخصّص حقيقة في الباقي أو لا؟	٦٤٣
الفصل الثالث: التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية	٦٤٦

٧٠٦ منتهى الأصول / ج ١

٦٥٧ الفصل الرابع: في لزوم الفحص

٦٦٢ الفصل الخامس: في الخطابات الشفاهية

٦٦٥ الفصل السادس: في التخصيص والاستخدام

٦٦٧ الفصل السابع: في الاستثناء المتعقب بجمل متعددة

٦٦٩ الفصل الثامن: تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالمفهوم المخالف ...

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

٦٧٥ الأمر الأوّل: حول تعريف الإطلاق والتقييد

٦٧٦ الأمر الثاني: عدم تطرّق الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية

٦٧٦ الأمر الثالث: اتصاف المعاني التركيبية بالإطلاق والتقييد

٦٧٦ الأمر الرابع: حول التقابل بين الإطلاق والتقييد

٦٧٧ الأمر الخامس: في اعتبارات الماهية والطبيعة

٦٨١ مقدّمات الحكمة

٦٨٤ فصل: في مجازية استعمال المطلق في المقيّد

٦٨٥ فصل: توافق المطلق و المقيّد في الحكم أو تنافيهما

٦٩١ بقي هنا أمور

٦٩٥ المقصد السادس: المجل والمبيّن