

الهداية
في الاصول

نقيرا

الشيخ الفاضل الميرزا محمد باقر
المرعشي النجفي

قاله

العلامة الفقيه المصنف

آية الله الشيخ محمد باقر
المرعشي النجفي

المجلد الثاني

تمت في شهر ربيع الثاني سنة 1344
(في شهر رمضان)

42

المجلد الثاني

٣٥٩٤٢

في الأصول

نقرياً

لأخيه العلامة المحقق في الأصول والكبرى

آية الله العظمى السيد أبو الفاسر الخوئي

تأليف

العلامة الفقيه الأصولي

آية الله الشيخ حسن الصافي الأصفهاني

شبكة كتب الشريعة

الجزء الأول

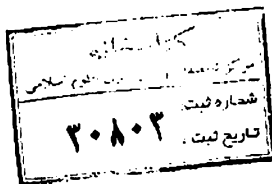
محققين ونشر مؤسسته مطابع لا مروت

(وقته المقدسة)



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



جميع الحقوق محفوظة
لمؤسسة صاحب الأمر (عج)
قم المقدسة

الكتاب:	الهداية في الأصول
المؤلف:	العلامة الفقيه آية الله الشيخ حسن الصافي الأصفهاني (رحمته الله)
تحقيق ونشر:	مؤسسة صاحب الأمر (عج)
الصف الالكتروني والإخراج الفني:	سعد فوزي جودة
الطبعة:	الأولى - ربيع الأول ١٤١٧ هـ
العلم والألواح الحساسة (الزئكغراف):	سيد الشهداء (رحمته الله) - قم
المطبعة:	ستاره - قم
الكمية:	٣٠٠٠ نسخة
السعر:	٨٠٠ تومان

قم - ميدان شهدا - خيابان معلم - كوچه / ١٢ - بن بست دوم

هاتف ٤ - ٧٤١١٥٣ - فاكس ٧٤٠١٥٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد كفاء آلائه ، وزنه فضله ونعمائه ، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ، وعلى آل بيته وصفوة أوليائه ، بهم نفتدي وإن عزت القدوة ، وطريقهم نسلك وإن تكأدت العقبات ، صلوات الله عليهم ، ما هفت قلوبنا إليهم .

وبعد لقد نما علم أصول الفقه أو علم أصول الاستنباط تنامياً ملحوظاً محسوساً في هذه العصور المتأخرة ، وبلغ الذروة العالية ، والدقة الراقية على أيدي المشاهير النوايع ، وعظماء الطائفة من خرّيجي مدرسة أهل البيت عليهم السلام .

وبعد ما كان هذا العلم في سالف الزمان - نعني زمن الأئمة عليهم السلام - محدوداً موجزاً ؛ إذ كان يرتبط أغلبه بمسائل تتعلق بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجّهها

إليهم عليهم السلام تلامذتهم ورواة أخبارهم وأحاديثهم ، إذ أصبح الآن على جانب كبير من السعة والإحاطة والشمول بحيث يستغرق تدريسه - خارجاً - سنواتٍ عديدةً وتحتوي محاضراته مجلداتٍ كثيرةً .

ويعدّ الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام ، وابنه الإمام أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أول من أسس علم أصول الفقه ، وفتح بابيه ، وفتح مسائله بما أُملياه على أصحابهما من قوانين محكمة ، ومعالم بيّنة ، وفرائد أصولية أصيلة ، احتفظت بها موسوعاتنا الحديثية الكثيرة^(١) .

وللتدليل على ذلك نذكر إمامةً من رواياتهم وأحاديثهم ، وعبقة من عبقات أنوارهم :

فمنها : ما جاء في حجية مفهوم الأولوية العرفية .
فقد روى الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في كتابه (التهذيب) عن الحسين بن سعيد عن حماد عن ربعي بن عبدالله ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام .

قال : «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟
فقلت الأنصار: الماء من الماء .

وقال المهاجرون : إذا التقى الختانان فقد وجب عليه

(١) أنظر تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٠ .

الغسل .

فقال عمر لعلي عليه السلام : ما تقول أنت يا أبا الحسن؟
فقال علي عليه السلام : أتوجبون عليه الحدّ والرجم ، ولا توجبون
عليه صاعاً من ماء؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل .
فقال عمر : القول ما قال المهاجرون ، ودعوا ما قالت
الأنصار^(١) .

ومنها : ما جاء في عدم حجّة قياس الأولوية الاعتبارية
الظنيّة غير المفهومة من اللفظ .

فقد جاء في كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ محمّد بن
علي بن الحسين بن بابويه القميّ رضوان الله عليه عن
عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب ، قال : قلت لأبي
عبد الله عليه السلام : ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم
فيها؟

قال : «عشر من الإيل» .

قلت : قطع اثنين؟ .

قال : «عشرون» .

قلت : قطع ثلاثاً؟ .

قال : «ثلاثون» .

قلت : قطع أربعاً؟ .

قال : «عشرون» .

قلت : سبحان الله ، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إِنَّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق ، فنبراً ممّن قاله ونقول : الذي جاء به شيطان .

فقال : «مهلاً يا أبان ، هذا حكم رسول الله ﷺ ، إِنَّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية ، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف ، يا أبان إِنَّك أخذتني بالقياس ، والسنة إذا قيست محق الدين»^(١) .

ومنها : ما جاء في حجية مفهوم الشرط .

ورد في كتاب (الكافي) للإمام الشيخ محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله تعالى عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن محبوب ، عن عبد العزيز العبدى ، عن عبيد بن زرارة ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : قوله عز وجل : ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(٢) ؟ قال : «ما أبينها ، من شهد فليصمه ، ومن سافر فلا يصمه»^(٣) .

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٨٣/٨٨ .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

(٣) الكافي ٤ : ١٢٦ (باب كراهية الصوم في السفر) الحديث ١ .

ومنها: ما دلَّ على أنَّ النهي يدلُّ على فساد المنهي عنه في العبادات وغيرها.

أخرج الشيخ الطوسي رحمته في (التهذيب) عن الحلبي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل صام في السفر، قال: «إن كان بلغه أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه»^(١).

ومنها: ما ورد في الاستصحاب.

فعن عبدالله بن بكير، عن أبيه قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت»^(٢).

ومنها: ما ورد في أصالة الحلّة.

أخرج الشيخ الصدوق رضوان الله عليه، عن عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٣). إلى غير ذلك ممّا لا مجال هنا لذكره واستقصائه، وحسبك كتاب (الأصول الأصلية والقواعد الشرعية) للعلامة

(١) التهذيب ٤: ٢٢٠ - ٦٤٣/٢٢١.

(٢) الكافي ٣: ١/٣٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦.

الكبير والمحقق الخبير السيد عبدالله بن السيد محمد رضا شبر الحسيني، المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ، فقد جمع فيه فأوعى، وضمّنه مهمّات المسائل الأصولية وأحسن ما روي فيها. وعلى هذا فقد ذكروا أنّ أول مَنْ صنّف في مسائل علم أصول الفقه هو:

هشام بن الحكم أبو محمد، مولى كندة، وكان ينزل بني شيان بالكوفة، ثم انتقل إلى بغداد. وعده الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وأخري من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام ^(١)، وله عنهما روايات كثيرة، وكان ممّن فتى الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، حاضر الجواب. صنّف عدة كتب منها: (كتاب الألفاظ) وهو أهمّ مباحث علم الأصول.

ثم يونس بن عبد الرحمن أبو محمد، مولى آل يقطين، كان وجهاً في أصحابنا متقدماً، عظيم المنزلة، وله تصانيف كثيرة، منها:

(كتاب اختلاف الحديث ومسائله) وهو مبحث تعارض

(١) رجال الطوسي: ١٨/٢٢٩ و١/٣٦٢.

الحديثين^(١).

ثم توالى حلقات التأليف والتصنيف في هذا العلم الشريف في كلّ الحواضر العلمية والحوزات الشيعية وإلى يومنا هذا.

(١) تأيسر الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠ - ٣١١.

بين يدي التقارير

التقارير عنوان عام لبعض الكتب المؤلفة من أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتى اليوم، وتنضمّن المباحث العلميّة - وأغلبها في علمي الفقه وأصوله - التي يُلقِيها الأستاذ على تلاميذه عن ظهر القلب، فيعيها التلاميذ ويحفظونها في صدورهم وصفحة أذهانهم ثمّ يدرجوها - بعد ذلك - في كتاب خاص فيُعدّ من تصانيفهم^(١).

وهي تشبه - إلى حدّ ما - الأطروحات والرسائل والبحوث العلميّة في عصرنا الحاضر، التي يقدّمها منتسبو وخريجو الكليّات والجامعات والمعاهد لنيل الشهادات العلميّة الراقية . وجرت العادة في أن يلاحظ الأستاذ تقرير تلميذه، فيسره نظراً في التنقيب، وغوراً في التدقيق لاختبار كنهها، واستيعاب مقررها وغزارة مادتها، ومدى دقّته، وسلامة ذوقه، وطول

(١) أنظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة - للعلامة الكبير الشيخ الطهراني - ٤ :

باعه، وحسن تعبيره...

ومن ثمَّ يقرّظه بكلمة تكون بمثابة شهادة علمية للتلميذ يبيّن فيه ميزانه ودرجته العلمية، وحظه منها.

هذا، والذي نقدّمه هذا اليوم للجامعة الإسلامية المباركة وحوزاتها الميمونة هي تقارير أصولية المسماة بـ «الهداية في الأصول» لعلم من أعلام الدين الكبار، وحجة من حجج الله العظام، وفقه من فقهاء أهل البيت الكرام، ألا وهو سماحة المغفور له آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، الذي كرّس عمره الشريف في خدمة الدين، والدفاع عن حياض شريعة جدّه سيد المرسلين، على مدى قرن من الزمان، خرّج فيه أفواجاً أفواجاً وجموعاً كثيرة من أعلام المجتهدين، ومشاهير العلماء الرساليين، الذين انتشروا في ربوع الأرض شرقاً وغرباً «يلفون رسالات الله»^(١) متحمّلين للمسؤولية الكبرى، مؤدّين الأمانة التي هي في أعناقهم، فتضيء بسناها النفوس ويتخرّج من معاقلها رجال الفضيلة.

لقد ورث الإمام الخوئي رحمته الله ميراثاً ضخماً من آباءه وأجداده تمثّل بجملة من الفضائل والاستعدادات والاتجاهات، وإلى جانبها ملكته العلمية الراسخة التي وهبها الله تعالى له، فجعلته في مقدّمة القافلة من العلماء المحقّقين ومن أقطاب

الزعامة الدينية القويمة في العالم الإسلامي ، فكان من مزج هذا
وذاك كوثر سائح هنيء فرات ، فاختلف إليه طلاب العلوم على
اختلاف أجناسهم وقومياتهم ، يستزيدون من معينه ، ويأخذون
عنه ، ويقتدون به :

علماء أئمة حكماء يهتدي النجم باتباع هداها
اسمعه يقول عن تدريسه وتربيته الطلاب في الجامعة
العلمية في معجمه الفخم ، فيقول :
ولقد أكثرْتُ من التدريس ، وألقيت محاضرات كثيرة في
الفقه والأصول والتفسير ، ورَبَّيت جمًّا غفيراً من أفاضل الطلاب
في حوزة النجف الأشرف .

فألقيت محاضراتي في الفقه (بحث الخارج) دورتين
كاملتين لمكاسب الشيخ الأعظم الأنصاري قدّست نفسه ، كما
درّست جملةً من الكتب الأخرى ، ودورتين كاملتين لكتاب
الصلاة ، وشرعتُ في ٢٧ ربيع الأول سنة ١٣٧٧ هـ في تدريس
فروع (العروة الوثقى) لفقيه الطائفة السيد محمد كاظم
الطباطبائي اليزدي قدّست نفسه ، مبتدئاً بكتاب (الطهارة) حيث
كنتُ قد درّست (الاجتهاد والتقليد) سابقاً ، وقطعت شوطاً بعيداً
فيها - والحمد لله - حيث وصلت إلى كتاب (الإجارة) فشرعت
فيه في يوم ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤٠٠ هـ . ق . وقد أشرفت

على إتمامه الآن في شهر صفر سنة ١٤٠١ هـ . ق .
 وألقيت محاضراتي في الأصول (بحث الخارج) ست
 دورات كاملات، أما السابعة فقد حال تراكم أشغال المرجعية
 دون إتمامها، فتخلّيت عنها في مبحث الضد^(١).
 ثم ذكر قائمة بأسماء المطبوع من تقريراته الفقهية
 والأصولية، فبلغت حوالي (٤٠) كتاباً ورسالة.
 نقول: وممن أخذ عن الإمام الخوئي رحمته، ورحق من
 سلسيله الفياض، وارنوى من نميره المترع، هو المغفور له
 سماحة الفقيه الكبير آية الله الشيخ حسن الصافي الاصفهاني
 رضوان الله عليه، فإنه لم يأل جهداً ولم يدخر وسعاً بضبط
 وتحرير محاضرات علم أصول الفقه لأستاذه الإمام
 الخوئي رحمته في دورته الثانية التي كان قد ألقاها على تلاميذه في
 النجف الأشرف، وانتهى منها في شهر ذي الحجة الحرام سنة
 ١٣٦٩ هـ . ق .

ومن مميزات هذه التقارير:

- ١ - عدم تكرار المطالب العلمية، واستجلاء غوامضها.
- ٢ - تقريب معضلات المعاني العلمية وتوضيحها بالأمثلة.
- ٣ - اشتغالها على جميع مباحث علم الأصول من المبدأ

إلى الختام.

٤ - وقد ذيلناها بنظراته العلمية في بعض الموارد حيث
محصّ الحق فيها، مثبتاً رأيه بالبيّنات القاطعة والحجج الملزمة.

لمحة من حياة آية الله الشيخ الصافي الاصفهاني:

كان مولده الشريف في مدينة اصفهان عام ١٢٩٨ هـ . ش ،
فأنشأه الله تعالى منشأ طيباً مباركاً زكياً ، في حضن أبوين
مقدسين قد بذلا جهداً في سبيل تربيته وتهذيبه .

فوالده - رحمه الله - كان أحد مقرّبي العلامة الأوحد المغفور له
سماحة الشيخ عبد الحسين الأميني رضوان الله تعالى عليه ،
المتوفى سنة ١٣٩٠ هـ . ق ، صاحب الموسوعة الخالدة (الغدير
في الكتاب والسنة والأدب) .

ويقال : إنه - رحمه الله - من ذرية العالم الفاضل المقدّس العارف
الشيخ محمد صالح المازندراني رحمه الله ، المتوفى سنة ١٠٨٦ هـ . ق ،
صهر العلامة المجلسي رحمه الله تعالى ، وصاحب التأليفات
الممنوعة التي منها كتابه الحافل الموسوم بـ (شرح أصول الكافي)
المطبوع في زهاء عدّة مجلّدات كبار .

هذا وكان الشيخ المترجم أعلى الله مقامه محبواً محبوراً
بخدمة والديه ، لا يألوا في رعايتهما والعناية بهما جهداً ، حسن
السيرة معهما ، جميل العشرة لهما ، عملاً بما أدب الله به

عباده المؤمنين على لسان رسوله الأمين محمد ﷺ .

في أحد أيام سنة ١٣١٦ هـ . ش . وعند الزوال يدخل شيخنا المترجم - عطر الله مرقده - المدرسة العلمية المعروفة بـ (كاسه گران) للاستعداد لأداء صلاة الظهرين ، فيأخذ بالوضوء ويباشر به مراعيًا فيه المستحبات وشروط السنن والآداب بكل ضبط وإتقان ، فيلفت بذلك نظر سماحة حجة الإسلام الشيخ أحمد الحججي النجف آبادي - رحمه الله تعالى - الذي كان جالساً في أحد زوايا المدرسة فطفق مسرعاً إلى شيخنا المترجم قائلاً له : ما اسمك ؟ فيجيبه شيخنا المترجم : حسن .

سأله : ما اسم أبيك ؟

أجابه : آقا نصر الله .

سأله : ما عملك ؟

فأجاب : إني أشغل مع أبي .

سأله : هل درست شيئاً ؟

أجاب : نعم .

فقال الشيخ الحججي : إنَّ طلعنك وملاحك تحكي سيماء

أهل العلم ، لك رغبة في دراسة العلوم الدينية ؟

فابتسم حينها - شيخنا المترجم - بوجه متهلل ، وصدر

منشرح ، وأجاب : نعم ، ولكن لا بدّ من استئذان الوالد .

وعلى كلّ حال ، فقد ظلت مسألة طلب العلم ، والانخراط

في جامعات الدين في نفس شيخنا المترجم أُمّنية من أعزّ الأمانى عليه ، وغاية من أسمى الغايات عنده ، إلى أن وفّقه الله تعالى لنيلها ، وذلك في حدود سنة ١٣١٩ هـ . ش .

أشهر اساتذته:

أما في السطح العالي :

١ - آية الله العظمى السيد شهاب الدين الحسيني
المرعشي النجفي رحمته الله

٢ - آية الله العظمى الإمام السيد روح الله الموسوي
الخميني رحمته الله .

٣ - آية الله الشيخ عبد الحسين الرشتي رحمته الله .

٤ - آية الله الشيخ عبد الرزاق القائني رحمته الله .

وفي البحث الخارج فقهاً وأصولاً :

١ - آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله .

٢ - آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم رحمته الله .

٣ - آية الله العظمى السيد عبد الهادي الحسيني

الشيرازي رحمته الله .

٤ - آية الله الشيخ محمد علي الكاظمي عليه السلام .

٥ - آية الله الشيخ محمد كاظم الشيرازي عليه السلام .

وفي التفسير :

١ - آية الله العظمى السيد الخوئي عليه السلام .

٢ - آية الله العظمى السيد أحمد الموسوي الخوانساري عليه السلام .

وفي الأخلاق :

آية الله العظمى السيد جمال الغلپايگاني عليه السلام .

وفي المعقول :

آية الله الشيخ صدرا بادكوبه اي عليه السلام .

وكانت حياته - طيب الله ثراه - جهاداً في سبيل الحق ونصرته ، ونور الهداية وشعلة الحق ، فاستنار المؤمنون بهذا اللأواء الدافق طيلة نصف قرن من الزمان ، وارتوى من ينابيعه الراخرة التي لا ينضب معينها طلاب العلم الذين انتجعوا فضله ،

وزودوا شرعته، فخرّج من أعلام الفقه، وأطواد الأصول، وأبطال البحث والمعرفة عشرات من العلماء المحققين وأهل الفضل والكمال أولي الروية الثاقبة، والغور البعيد في أبواب الفقه وفصول الأصول.

وله - رحمه الله - مؤلفات في الفقه وأصوله والأخلاق والرجال والاقتصاد.

وفاته:

انتقل إلى رحمة الله تعالى في صبيحة يوم الجمعة، الثالث من شهر جمادى الأولى سنة ١٤١٦ هـ. ق. المصادف لليوم السابع من الشهر السابع (مهر) لسنة ١٣٧٤ هـ. ش، وفي أيام شهادة الصديقة الطاهرة البتول بضعة الرسول وقرينة المرتضى ولي الله.

وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً، عطّلت له الحوزة العلمية والأسواق، وشيّع تشييعاً حافلاً من مدرسة الصدر - حيث كان محلّ تدريسه - إلى المسجد الجامع - حيث كان يقيم فيه صلاة الجماعة - وصُلّي عليه، ودفن في مقبرة العلامة المجلسي رضوان الله عليهما.

وكان لوفاته تَبَيُّرٌ رثّة أسى ملأت القلوب عبرة، ووقع أليم

عمّ نفوس عارفيه من المؤمنين، وكانت الخسارة فادحة **صمت** المسلمين جميعاً فإنّا لله وإنّا إليه راجعون .

منهج التحقيق:

١ - استنساخ الأصل الذي هو بخط الشيخ الفقيه رضوان الله عليه .

٢ - مقابلة المستنسخ مع الأصل .

٣ - تقويم النص وتقطيعه

٤ - تخريج أقوال العلماء وعزوها إلى مصادرهما .

٥ - استخراج الآيات القرآنية والإشارة إلى موضعها من السور الشريفة .

٦ - استخراج الأحاديث والآثار من مظانها الأصلية ومنابعها الرئيسية .

٧ - تكميلاً للفائدة أخذنا من تقارير درسه في بعض الموارد وأدرجناها في هامش الكتاب .

هذا، ولا يسعنا - قبل أن يجفّ القلم - إلا أن نقوم بما يجب علينا من تقديم الشكر والامتنان لمحققي المؤسسة الأمثل على ما أسدوه من جهود وأتعاب حول إخراج هذا الكتاب، ممّا يدلّ على إخلاصهم ووفائهم لتراث أهل البيت عليه السلام

وكذلك نتقدّم بالثناء الجميل والشكر الجزيل لحجّة الإسلام
والمسلمين السيد مرتضى الهاشمي حفظه الله على تقديمه لنا
تقريرات سماحة آية الله الشيخ الصافي عليه السلام للاستفادة منها
والرجوع إليها في موارد ذكرناها في هامش الكتاب .
والحمد لله ربّ العالمين، وصلاته وتحيّاته الدائمة على
رسوله الأمين، وآله الطيبين الطاهرين .

مؤسّسة صاحب الأمر (عج)

قم المقدّسة

٢١ ربيع الأول ١٤١٧ هـ . ق .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله
الطاهرين ، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام
يوم الدين .

أما بعد فالدين مشتمل على أصول وفروع ، والمتكفل لتحقيق
أصوله - التي هي عبارة عن عدّة عقائد - هو علم الكلام ، ولفروعه -
التي هي عبارة عن عدّة أحكام - هو علم الفقه ، و له مبانٍ ومدارك
يتوقّف عليها توقّف غصون الشجرة على أصلها ، ولذا يسمّى
بأصول الفقه .

ومنه ظهر أهميّة علم الأصول ؛ فإنّه ممّا تتوقّف عليه فروع
الدين وأحكام شريعة سيّد المرسلين ، ولولاه لما استقرّت قواعد
الشرع المبين ، ولأجل ذلك تصدّى الأكابر لتمهيد قواعده و تبين
ضوابطه بتدوين كتاب مستقلّ له أو في ضمن المباحث الفقهيّة ،
فكلّ مَنْ أراد الوصول في علم الفقه إلى محصول لا بدّ من علم

٤.....الهداية في الأصول / ج ١

الأصول كان أخبارياً أو أصولياً ، ولا وجه لجعله بدعة بمجرد إفراذه وتدوينه في كتاب مستقل .

ثم إن مباحث علم الأصول على أقسام :

فإن منها : ما لا نظر له إلى الواقع ، بل وظيفة عملية في ظرف الشك ، كمباحث أصالة البراءة والاشتغال والاستصحاب ، و لذا تسمى بالأصول العملية .

ومنها : ما هو ناظر إلى الواقع ، وهو على أقسام :

قسم : لا يرجع فيه إلى العرف ولا نظر فيه إلى اللفظ أصلاً ، بل البحث فيه عقلي محض ، كمباحث مقدمة الواجب ، واجتماع الأمر والنهي ، وحرمة الضد .

وقسم آخر ، له مقابلة تامة مع القسم السابق المسمى بالمباحث العقلية ، وهو ما يرجع فيه إلى العرف ، وتمام النظر فيه إلى اللفظ ، كمباحث دلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة ، و ثبوت المفهوم للقضية الشرطية ، وحمل المطلق على المقيّد ، ويسمى هذا القسم بمباحث الألفاظ .

وقسم ثالث يبحث فيه عن دليلية ما يصلح لأن يكون دليلاً وما يكون قابلاً لذلك ولو إمكاناً ، كمباحث حجّة الشهرة والإجماع المنقول و ظاهر الكتاب ونحو ذلك ، ويسمى هذا القسم بمباحث الحجج .

والقياس والاستحسان أيضاً من هذا القسم ، وإنما ألغوا

البحث عنهما ؛ لأنَّ بطلانهما صار من البديهيَّات ، وآلا فهما لا يكونان قابلين للبحث عن حجَّيتهما .

وقسم رابع يبحث فيه عن تعارض حجَّتين و دليلين ، سواء كانا من سنخين ، كتعارض أدلة الأمارات والأصول وتعارض الأدلة المتكفلة لأحكام العناوين الأولى والثانوية ، أو كانا من سنخ واحد ، كتعارض خبرين أو ظاهرين ، ويسمى هذا القسم بمباحث التعادل والتراجع .

وهنا مباحث آخر تسمى بالمبادئ تُبحث في مقدّمة الكتاب ، كالبحث عن تعريف علم الأصول وموضوعه ، والبحث عن الحقيقة الشرعية والصحيح والأعمّ والمشتقّ ، فلا بدّ من البحث عن كلّ قسم من الأقسام الستّة ، في محلّه ، فلا وجه لإدخال صاحب المعالم - رحمه الله - بحث مقدّمة الواجب في مباحث الألفاظ مع كونه من المباحث العقلية ، ونحن نتبع الأكابر في ترتيب هذه المباحث ، ونشرع أولاً فيما يُذكر في مقدّمة علم الأصول من الأمور :

الأول : في موضوع العلم ، وفيه جهات من البحث :
الأولى : في أنّ علميّة العلم بموضوعه أولاً يحتاج العلم إلى موضوع واحد جامع بين جميع موضوعات المسائل ؟ والحقّ : عدم الحاجة .

وما ذكروه في وجهه من أنّ كلّ علم له غرض واحد يترتب على مسائله ، وبما أنّ الواحد لا يصدر عن الكثير بما هو كثير

فلا بدّ من ترتّب هذا الغرض الواحد على الجامع بين موضوعات المسائل لا على نفسها ، مخدوش من وجوه^(١) ؛ إذ أولاً : لا يلزم أن يكون لكلّ علم غرض خارجي غير المعرفة بمسائله ؛ فإنّ من العلوم - كالفلسفة العالية ، والتاريخ ، وغيرهما - ما لا يكون الغرض منه إلّا نفس العلم والمعرفة بمسائله من دون تعلّق غرض آخر بالعلم بمسائله .

وثانياً : الكبرى المتسالم عليها في علم الفلسفة - على تقدير عدم المناقشة في أصلها - إنّما تتمّ في الواحد الشخصي لا النوعي ، وواضح أنّ الغرض من علم الأصول مثلاً - وهو القدرة على الاستنباط - واحد نوعي ؛ ضرورة أنّ الفروع المتفرّعة على مسألة حجّية الخبر الواحد مغايرة لما يتفرّع على مسألة حجّية الاستصحاب ، والقدرة على استنباط هذه مغايرة للقدرة على استنباط تلك الفروع .

وثالثاً : لو سلّم كون الغرض شخصياً مع ذلك لا يتمّ الاستدلال ؛ فإنّه يتمّ على تقدير ترتّب الغرض الشخصي على كلّ واحد من المسائل ، فيلزم أن يكون بين موضوعاتها جامع حتى

(١) هذه الوجوه واردة على من يريد كشف جامع مقولي بين موضوعات ، مسائل العلم ، ولكنّه لا دليل على لزوم جامع مقولي بينها ، بل يكفي جامع واحد عنواني أو اعتباري ، والجامع العنواني متحقّق بين مختلفة الحقائق ، كعنوان «الغرض» الجامع بين الأعراض التسعة ، وهو متحقّق حتى بين الجواهر والعرض والوجود والعدم ، وهو في علم الأصول «كلّ ما يمكن أن يستدلّ به لتوطيئة الفعلية» وفي الفقه «كلّ ما يصحّ تعلّق الاعتبار الشرعي به» (م) .

لا ينافي القاعدة، وليس كذلك في محلّ الكلام؛ فإنّ الغرض من أيّ علم مترتب على مجموع مسائله، نظير الخاصيّة الموجودة في المعاجين، والمصلحة المترتبة على مجموع أجزاء الصلاة من مبدئها إلى منتهاها.

ورابعاً: لو سلّم جميع ذلك ليس الغرض من العلم مترتباً على نفس المسائل بموضوعاتها ومحمولاتها ونسبها فضلاً عن ترتبه على خصوص موضوعاتها؛ بداهة أنّ مسائل علم الأصول وقواعدها ثابتة مدوّنة، وهكذا قواعد غيره من العلوم ثابتة في وعاء المناسب له، ومع ذلك لا يقدر كلّ أحد على الاستنباط، ولا يحصل الغرض من سائر العلوم لكلّ أحد، فالغرض من أيّ علم مترتب على المعرفة بمسائله والعلم بها فلا بدّ حفظاً للقاعدة المتسالم عليها من أخذ الجامع بين هذه العلوم، أي العلم بكلّ مسألة مسألة لا أخذ الجامع بين الموضوعات.

وخامساً: من العلوم ما لا يمكن أخذ الجامع بين موضوعات مسائله، كعلم الفقه^(١)؛ فإنّ بعض موضوعات مسائله من الأمور الوجودية و بعضها من الأمور العدميّة، كترك الأكل والشرب في

(١) ونوّه أنّ فعل المكثّف هو الجامع بين جميع موضوعات مسائل الفقه، مدفوع:

أوّلاً: بأنّه في الفقه يبحث عمّا ليس فعلاً للمكثّف أيضاً، كالبحث عن مطلق الأحكام الوضعيّة من العقود والإيقاعات والموارث وغيرها.
وثانياً: بأنّ فعل المكثّف جامع انتزاعي لا حقيقي.

الصوم ، وبعضها من الأمور الانتزاعية ، كالغصب المنتزع من الكون في دارٍ للغير تارةً ومن لبس لباسه أخرى ومن النوم في فراشه ثالثةً ، وبعضها من مقولة الوضع ، كالقيام في الصلاة ، وبعضها من مقولة أخرى ، كالنية والقراءة ، ومن المعلوم أن لا جامع بين الأمر الوجودي والعدمي ولا بين الأمر الحقيقي والانتزاعي ولا بين المقولات التسع العرضية ، وآلا لم تكن المقولات بمقولات ، بل مقولة واحدة .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر أن تمايز العلوم ليس بتمايز موضوعاتها ولا بتمايز محمولاتها ولا بتمايز أغراضها ، بل يختلف الأمر ، فربما لا نظر لمدوّن علمٍ إلا إلى معرفة أحوال موضوع خاص ، كعلم التاريخ المدوّن لمعرفة أحوال طائفة خاصّة أو شخص خاص .

وربما لا نظر له إلا إلى محمول خاص ، وغرضه معرفة ما يحتمل عليه هذا المحمول ، كما إذا دوّن علماً لمعرفة كلّ ما يعرضه الحركة والسكون .

وربما لا نظر له إلا إلى الغرض المترتب على ما دوّنه ، كغالب العلوم ، فلا يكون تمايز العلوم بأجمعها بالموضوعات ولا بالمحمولات ولا بالأغراض وإن كان الغالب أن يكون التمايز بالأغراض^(١) .

(١) والأولى أن يقال : تمايز العلوم أمر اعتباري تابع لغرض المدوّن ، فله أن يجعل العلم الواحد - كالفقه مثلاً - علمين لغرضين ، كما أن القواعد الفقهية دُوّنت مستقلةً وكذلك المعاملات (م) .

الجهة الثانية : في الفرق بين العرض الذاتي والغريب .

قد قَسَمُوا ما يُحْمَل على الشيء إلى ذاتي وغيره في بابين :
باب الكلّيات الخمس وباب البرهان .

والمراد بذاتيّ باب إيساغوجي (الكلّيات الخمس) ما يقابل
العرض العامّ والخاصّ ، وهو ما به قوام الشيء وحقيقته ذاته ،
كحيوانية الإنسان و ناطقيته وإنسانيته ، وبالجملّة الجنس والنوع
والفصل .

والمراد بذاتيّ باب البرهان ما يكون بين الثبوت للشيء بحيث
يكفي وضع الذات في ثبوته له ، كزوجية الأربعة وإمكان الإنسان ،
ويقابله العرضي بمعنى ما لا يكون بين الثبوت له ، كعلم الإنسان
وسخاوته وأمثالهما .

والمراد بالذاتي الذي ذكروه عند قولهم في مقام تعريف
موضوع العلم : « موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية »
لا هذا ولا ذاك ؛ ضرورة أنّ محمولات المسائل ليست من قبيل
الجنس والفصل لموضوع العلم وما به قوامه وحقيقته ذاته ، ولا بينة
الثبوت لموضوع العلم ؛ فإنّها نظريّة ، وآلا لا تقع مورداً للبحث ،
بل المراد منه معنى آخر اصطلاحوا عليه ، وهو ما يعرض للشيء
أولاً وبالذات بلا واسطة في العروض ، سواء كان له واسطة في
الثبوت . والمراد بالواسطة في الثبوت ما يكون علّة للعروض ،

كعروض الحرارة للماء بواسطة النار^(١) - أو لم يكن له واسطة في الثبوت أيضاً، كعروض إدراك الكليات للنفس الناطقة.

ويقابل العارض الذاتي بهذا المعنى، العارض الغريب، وهو ما يكون له واسطة في العروض بأن يعرض للشيء أولاً ثم بواسطته يعرض للشيء الآخر، كالتحرك العارض لجالس السفينة بسبب عروضة للسفينة، فظهر أنّ الذاتي في مقابل الغريب قسم من أقسام العرضي، وهو مقسم للعارض الذاتي والغريب.

ثم إنّ محمولات المسائل كلّها لها واسطة في الثبوت؛ لوجود العلة لها لا محالة، ولها واسطة في الإثبات؛ لعدم كونها بديهية ضرورية، بل نظرية، وذكروا أنّها عارضة لموضوع العلم بلا واسطة في العروض.

وقسموا العارض إلى سبعة أقسام:

١: ما يعرض للشيء بلا واسطة شيء لا ثبوتاً ولا عروضاً، كعروض الإدراك للنفس الناطقة، ومثله عوارض غيرها من البسائط، ولا إشكال في كونه من الذاتي.

٢ - ٣: وما يعرض بواسطة أمر داخلي أعمّ أو أخصّ.

٤ - ٧: وما يعرض للشيء بواسطة أمر خارجي أعمّ أو أخصّ

أو مساوٍ أو مباين.

(١) ليست النار علةً وواسطةً لعروض الحرارة للماء؛ لأنّ الحرارة لم تعرض أولاً للنار ثم بواسطتها للماء، بل هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء (م).

واتفقوا على أنَّ العارض بواسطة الأمر الداخلي الأخصَّ ، من الذاتي ، والعارض بواسطة الأمر الخارجي مطلقاً إلا المساوي ، من الغريب .

واختلفوا في الداخلي الأعمَّ والخارجي المساوي .
فإن قلنا بأنَّ العارض بواسطة الأمر الداخلي الأعمَّ غريب ، يلزم منه إشكال في خصوص علم الأصول ، وهو أن يكون كثير من محمولات علم الأصول عوارضَ غريبةً لموضوع علم الأصول ؛ فإنَّ موضوعه على ما ذكره : الأدلة الأربعة ، والبحث عن دلالة الأمر على الوجوب و غيره من مباحث الألفاظ ، وهكذا البحث عن حجّية الظواهر موضوعه أعمُّ من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة وظواهرها ، فالأمر الوارد في الكتاب والسنة نوع من مطلق الأمر الذي يقع البحث عنه في علم الأصول .

فقولنا : « يدلّ على الوجوب » عرض غريب له ؛ لعروضه أولاً وبالذات لمطلق الأمر .

وهنا إشكال آخر جارٍ في جميع العلوم ، وهو أنَّ لازم الاتفاق على أنَّ العارض بواسطة الأمر الخارجي الأخصَّ غريب هو أن يبحث في جميع العلوم عن العوارض الغريبة لموضوع العلم ، فإنَّ موضوعات المسائل أخصُّ من موضوع العلم ، فعوارضها تعرض لموضوع العلم بواسطة عروضها أولاً لما يكون أخصَّ منه .

وقد ذهب كلُّ في مقام الجواب يميناً وشمالاً ، ونحن

لا نتعرض لأجوبتهم ؛ لعدم الفائدة فيها ، ونقتصر على ما لعلّه يكون أحسن من جميعها ، ويظهر ما في الجميع من الوهن بما يرد عليه وما عندنا من الجواب .

وما نريد أن نقتصر عليه هو ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) .
وحاصله بتوضيح منّا : أنّ موضوع العلم لو كان مأخوذاً على نحو الإطلاق ، لكان الأمر كما ذكر ، لكنّ الأمر ليس كذلك ؛ ضرورة أنّ فعل المكلف ليس موضوعاً لعلم الفقه على الإطلاق من جميع الجهات حتى من حيث كونه صادراً عن اختيار أو عن جبر وقهر ، بل هو موضوع له من حيث خاصّ ، وهو حيث الاقتضاء والتخير ، فهو مقيد بما يكون من الأمور الانتزاعية ، والمقيد بشيء يكسب منه ماله من الحيثية .

مثلاً : يكون الإنسان المقيد بكونه فاعلاً وتاركاً في آن واحد ، ممتنع الوجود ؛ لكسبه من قيده ماله من الامتناع .

والأمور الانتزاعية وهكذا الأمور الاعتبارية في أعلى مرتبة البساطة ؛ لأنها أبسط من الأعراض التي تكون تحت المقولات التسع العرضية ؛ فإنها وإن كانت بسيطة في الخارج وليس لها مادة ولا صورة في مقابل بعض الجواهر ، الذي تكون له مادة وصورة قابلة للتبديل بصورة أخرى أحياناً ، فتتبدل صورة الحيوانية بصورة الملحية ، إلاّ أنها مركبات عقلية ولها جنس وفصل ، وهذا بخلاف

الأمر الانتزاعية والاعتبارية ؛ فإنها بسائط عقلية وخارجية ، ولا جزء لها ذهنياً وخارجاً ، فإذا كانت الأعراض لبساطتها الخارجية ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز ، فالأمر الانتزاعية والاعتبارية أولى بأن تكون كذلك ؛ لكونها أبسط منها ، فيكون المقيّد بالأمر الانتزاعي أيضاً ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك ، وتصير النتيجة : أنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل ، وتكون خصوصيات موضوعات المسائل - كالفاعلية والمفعولية والمضاف إليه - ملغاة في مقام عروض المحمولات لها .

وبعبارة أخرى : لو كانت نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل نسبة الجنس إلى أنواعه أو النوع إلى أصنافه وأفراده ، لتّم الإشكال ، لكن ليس كذلك ، بل نسبته إليها نسبة الأمر الانتزاعي إلى مناشئ انتزاعه .

وما أفاده - ﷺ - غير تام ، ويرد عليه :

أولاً : أنّ هذه الحثيات راجعة إلى البحث لا إلى موضوع البحث ، ضرورة أنّ الصلاة بنفسها واجبة لا من حيث الاقتضاء . مثلاً : يمكن البحث عن الدار الكذائية من جهات ، فيقال : هذه الدار قيمتها كذا أولاً ، مساحتها كذا أولاً ، ارتفاعها كذا أولاً ، والموضوع في الجميع هي الدار بنفسها ، لا الدار من حيثية خاصة ، فالبحث تارة يقع من حيث وأخرى من حيث آخر ، لا أنّ الموضوع مقيّد بحيث دون حيث .

وثانياً : هذا الأمر الانتزاعي - أي موضوع العلم المقيّد بالحيثية الخاصّة - إمّا أن يلاحظ معرّفًا ومشيرًا إلى موضوعات المسائل ، وإمّا أن يلاحظ مستقلًّا ، فإن لوحظ معرّفًا ومشيرًا ، فلازمه إنكار وجود الموضوع للعلم ، وإن لوحظ مستقلًّا ، فلازمه أن يكون ما يعرض لمنشأ انتزاعه - وهي موضوعات المسائل - عرضاً غريباً له ؛ إذ عارض النوع إذا كان غريباً بالإضافة إلى الجنس مع كون الجنس متّحداً مع النوع ذاتاً ، فعارض منشأ الانتزاع بالقياس إلى الأمر الانتزاعي الذي لا يتّحد مع منشأه أولى بالغرابة .

وثالثاً : الحيثيات وإن كانت من الأمور الانتزاعية البسيطة عقلاً وخارجاً ، إلّا أنّ المقيّد بها لا يكسب منها جميع مآلها من الجهات حتى البساطة ؛ ضرورة أنّ الدار الواقعة في جهة الفوق مقيّدة بالفوقية التي هي أمر انتزاعي بسيط ، ومع ذلك لها أجزاء خارجية .

نعم المقيّد بالممتنع يكسب ما للقيّد من الامتناع .

ورابعاً : سلّمنا أنّ موضوع العلم بسيط ، وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك الذي هو حيث خاصّ لكن لا تعرض عوارض موضوعات المسائل عليها - أي على موضوعات المسائل - ملغى عنها الخصوصيات مأخوذاً فيها مجرّد الحيث الذي يقيّد به موضوع العلم ؛ ضرورة أنّ خصوصية فاعلية الكلمة ومفعوليتها لها دخل في عروض الرفع والنصب لها .

وهكذا في علم الفقه فعل المكلف بعنوان كونه صلاة واجب ،

وبعنوان كونه غيبةً حراماً ، ولا معنى لعدم دخل عنوان الصلاة والغيبة في الوجوب والحرمة .

فالتحقيق في الجواب أن يقال : منشأ هذا الإشكال وسابقه الذي يختص بعلم الأصول أمران كلُّ منهما قابل للمنع : أحدهما : الالتزام بأن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، وهذا الالتزام بلا ملزم ومجرد دعوى بلا دليل ، وأظن أنه ابتدعه بعض الفلاسفة وجرى في الألسنة تقليداً .

وذلك لما عرفت من أن علمية العلم ربما تكون بالموضوع أو بالمحمول ، وغالباً تكون بالغرض الذي دعا المدون إلى تدوين العلم لأجله ، فكل ما له دخل في غرض المدون يصح البحث عنه في هذا العلم ولو كان عرضاً غريباً لموضوعه بل ولو كان عرضاً غريباً لموضوعات مسائله أيضاً .

نعم ينبغي أن لا يكون من قبيل الوصف بحال المتعلق والإسناد المجازي كـ « جرى الميزاب » بل يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف نفسه ، والإسناد الحقيقي ، وإن كان لا محذور في كونه من قبيل الإسناد المجازي إذا كان هو أيضاً له دخل في الغرض .

وبعبارة أخرى : لا بد أن لا يعدّ البحث لغواً بلا فائدة . وهكذا إذا كان نظر المدون إلى موضوع خاص أو محمول خاص يصحّ البحث عن كل ما يكون إسناده إلى هذا الموضوع أو

إسناد هذا المحمول إليه إسناداً حقيقياً ووصفاً بحال نفسه .
وثانيهما : القول بأن عوارض الأخص غريبة بالإضافة إلى
الأعم ، وهكذا العكس .

وهذا أيضاً ممنوع ؛ فإن السلسلة الطولية من الشخص
والصنف والنوع والجنس القريب إلى الجنس الأجناس مفاهيم
متعددة لها وجود واحد حقيقة ، فزيد حقيقة عالم وإنسان وحيوان
وجسم وجوهر ، فعوارض زيد حقيقة عوارض للإنسان وللعالم ،
فإذا كان عادلاً حقيقة يصح أن يقال : العالم عادل والإنسان عادل ؛
إذ ليس المراد العالم والإنسان بوجودهما السعي ، بل المراد الإنسان
بنحو الطبيعة اللابشرط القسمي وبنحو القضية المهمة التي هي في
قوة الجزئية .

ولعل هذا مراد المحقق السبزواري مما أفاده في حاشية
الأسفار^(١) من أن موضوعات العلوم مأخوذة لا بشرط ، فعوارض
موضوعات المسائل عوارض لموضوع العلم حقيقة .

وهكذا في العكس حقيقة يصح أن يقال : زيد يمشي
بالإرادة ، أو الإنسان يمشي بالإرادة ؛ إذ وجود زيد وإنسان حقيقة
وجود الحيوان .

فظهر أنه لو فرضنا لزوم كون البحث في العلوم عن العوارض
الذاتية لموضوعاتها أيضاً مع ذلك يندفع كلا الإشكاليين : إشكال

أعمية بعض موضوعات مسائل علم الأصول، وأخصية موضوعات مسائل جلّ العلوم عن موضوعات العلوم، وأنّ عوارض الأخصّ عوارض للأعمّ حقيقةً وبالعكس.

الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول.

وقد عرّفه القوم بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

وقد عدل عنه صاحب الكفاية، وعرّفه بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»^(١).

وأنى بلفظ المعلوم وذكر الفاعل في باب البراءة، وقال: «أو التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل»^(٢).

ووجه عدوله وإضافة قيد «أو التي ينتهي» إلى آخره: أنّه - رحمته - فهم من الحكم الشرعي في تعريف القوم الحكم الواقعي الذي هو مقسم للقطع والظنّ والشكّ - كما جعله الشيخ^(٣) - رحمته - مقسماً لها -؛ حيث إنّ الحكم الظاهري مقطوع الوجود أو العدم، فأضاف هذا القيد لإدراج ما هو خارج عن التعريف، وهو الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومة، والأصول العملية؛ فإنّها لا يستنبط منها الحكم الواقعي، بل العمل بالظنّ الانسدادي على

(١) كفاية الأصول: ٢٣.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٤.

(٣) فرائد الأصول: ٢.

الحكومة مجرّد وظيفة يعيّنُها العقل في مقام الامتثال ، وهكذا
الأصول العملية العقلية ، والشرعية منها وإن كان يستنبط منها الحكم
الشرعي ، إلّا أنّه الحكم الظاهري لا الواقعي .

ولكن لا وجه للعدول ؛ حيث إنّ المراد من الأحكام في
تعريف القوم هي الأحكام الأعمّ من الواقعية والظاهرية ؛ فلأنهم
عرّفوا الفقه بأنّه « علم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها
التفصيليّة » .

وأوردوا على أنفسهم: بأنّ الأحكام الشرعية ليس كلّها
معلوماً ، بل بعضها مظنون أو مشكوك ، فكيف يعرف الفقه بأنّه
العلم بالأحكام ؟!

وأجابوا: بأنّ المراد من الأحكام الأعمّ من الظاهرية والواقعية .
فعلى هذا يدخل في تعريف القوم الأصول العملية الشرعية
بأجمعها حيث إنّها أيضاً يستنبط منها الحكم الشرعي غاية الأمر
الظاهري منه لا الواقعي ، تبقى الأصول العقلية والظنّ الانسدادى
على تقدير الحكومة .

والأصول العقلية بأنفسها ليست من مسائل علم الأصول ؛ إذ
لا نزاع في قبح العقاب بلا بيان وقبح الترجيح من دون مرجّح
ووجوب دفع الضرر ، أي : العقاب المحتمل ؛ فإنّ الأوّل من فروع
قبح الظلم ، والأخيرين ممّا استقلّ العقل به ، فلا يقع البحث عن
هذه الكبريات بأنفسها في علم الأصول ، بل البحث في أنّ أخبار

الاحتياط هل هي تامة سنداً ودلالة وبلا معارض حتى تكون بياناً ،
أو لا حتى تتحقق صغرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ؟

وهكذا في دوران الأمر بين محذورين يبحث في أنّ الشارع
هل قدّم جانب الحرمة ورجّحه ، أو لا حتى يثبت التخيير العقلي
بقاعدة قبح الترجيح بلا مرجح ؟

وفي موارد العلم الإجمالي يقع البحث في أنّ أخبار البراءة
وسائر أدلتها الشرعية هل تشمل أطراف العلم الإجمالي كلاً أو
بعضاً ، أو لا تشمل أصلاً حتى يكون في الفرض الأخير صغرى
لوجوب دفع الضرر المحتمل ؟

وبالجملة ما لا يستنبط منه الحكم الشرعي - وهي الكبريات
بأنفسها - ممّا هو المتسالم عليه ، وليس من مسائل علم الأصول ،
وما هو من مسائل العلم ومورد البحث فيه يستنبط منه الحكم
الشرعي على بعض تقاديره ، يعني مثلاً البحث عن كون أخبار
الاحتياط بياناً ، أو لا ، يستنبط منه الحكم الشرعي الظاهري ، وهو
وجوب الاحتياط على تقدير القول بكونه بياناً ، كاستنباط الحكم
الشرعي من مسألة حجّة خبر الواحد على تقدير القول بالحجّة
دون القول بعدمها .

ومن هنا ظهر دخول الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومة ؛
حيث إنّ بهذا العنوان ليس مورداً للبحث ، بل البحث عن أنّ الظنّ
الانسدادي حجّة أولاً ، وعلى تقدير حجّيته هل هي بنحو

الكشف ، يعني العقل يستقل بأن الشارع جعله طريقاً وحجّةً ، أو بنحو الحكومة ، يعني أنّ العقل بنفسه يحكم بأنه حجّة ؟

فهذه المسألة لها تقادير يستنبط الحكم الشرعي منها على بعض تقاديرها ، ويكفي في كون المسألة أصوليةً ذلك ، ككثير من مباحث علم الأصول .

فاتضح من جميع ما ذكرنا أنّ تعريف القوم نأمّ لا إشكال فيه ، ولا يحتاج إلى إضافة قيد «أو التي ينتهي» إلى آخره .

نعم ، هناك شبهة أخرى ، وهي أنّ المراد من التمهيد للاستنباط إن كان مجرّد الدخل فيه ، فلازمه دخول مسائل علم اللغة والصرف والنحو والرجال وغير ذلك في علم الأصول ؛ ضرورة أنّ لها دخلاً في الاستنباط .

وإن كان المراد ما كان جزءاً أخيراً للاستنباط ويستخرج منه الحكم الشرعي بلا واسطة ، فأية مسألة أصولية كذلك ؟ ضرورة أنّ مباحث الألفاظ وحدها لا تكفي لذلك ، بل تحتاج إلى تنقيح مباحث آخر .

مثلاً : مجرّد إثبات أنّ الأمر ظاهر في الوجوب لا يكفي لاستفادة الحكم من الخبر الأمر بشيء ، بل يحتاج إلى إثبات حجّة الظواهر وحجّة الخبر و تنقيح بحث التعادل والتراجيح لتقديمه على معارضه إن كان له .

والجواب : أنّ المسألة الأصولية ما يستنبط منها الحكم

الشرعي بلا واسطة^(١) بنحو الموجبة الجزئية و في الجملة ، وكل مسألة أصولية كذلك ، بخلاف مسائل سائر العلوم التي تعدّ من مبادئ هذا العلم ؛ فإنها لا يستنبط منها الحكم الشرعي ولو في الجملة .

بيان ذلك : أنّ مباحث الألفاظ - نحو البحث عن أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أو لا - لا تحتاج دائماً إلى تنقيح غيرها من المباحث الأصولية لاستنباط الحكم الشرعي ؛ إذ نفرض الكلام في الخبر المقطوع الصدور الأمر بوجوب شيء مثلاً ، ونفرض أنّه بلا معارض ، فالبحث عن كون الأمر ظاهراً في الوجوب يستنبط منه - بعد البناء على ظهوره فيه - وجوب ما قام الخبر المذكور على وجوبه ، ولا نزاع بعد إثبات ظهور الأمر في الوجوب ، في حجّيته ؛ إذ حجّية الظواهر ممّا لا خلاف فيه ولم يشكّ فيه أحد ، وإنّما الخلاف في خصوصيات هذه الكبرى ، أي : حجّية الظواهر ، فذهب منهم إلى حجّيتها مطلقاً ، وآخر إلى حجّيتها بالإضافة إلى

(١) هذا التزام بلا ملزم ، فنقول : استنباط مسائل الفقه ، النظرية يحتاج إلى قياس مركّب من صغرى وكبرى ، وكلّ مسألة كانت دخيلة في تحقّق الصغرى أو الكبرى فهي من علم الأصول ، وما ليس له دخل في واحدة منهما فهو ليس منه سواء كان مذكوراً في الكتب الأصولية أم لا ، فلا وجه لخروج المشتق والصحيح والأعمّ وغيرهما من الأصول .

فالأصحّ في تعريف الأصول أن يقال : هو العلم بالقواعد المشتركة لاستنباط جعل شرعي .

ومنه يُعرف الفرق بين مسائل الأصول وقواعد الفقه . (م) .

خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم ، وثالث إلى اشتراط الظنّ بالوفاق في حجّيتها ، ورابع إلى اشتراط عدم الظنّ بالخلاف فيها ، وخامس إلى اشتراط عدم كون الظاهر من ظواهر الكتاب .

وبالجملة لا ريب في أصل حجّية الظواهر في الجملة ، ونحن نفرض الكلام فيما لم يستشكل فيه أحد ، نفرض مثلاً كونه خبراً ومظنونّ الوفاق وبالإضافة إلى المقصودين بالإفهام .

والحاصل : أنّنا لا ندّعي أنّ كلّ حكم فرعي يستنبط من مسألة واحدة من مسائل علم الأصول بلا واسطة ، بل ندّعي أنّ كلّ مسألة أصولية يستنبط منها الحكم الشرعي بلا واسطة في الجملة وبنحو الموجبة الجزئية ، وهذا المعنى متحقّق في جميع المسائل الأصولية دون غيرها .

ثمّ إنّ المراد من الحكم الشرعي الذي هو نتيجة المسألة الأصولية هو الحكم الكلّي القابل للإلقائه إلى المقلّدين ، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ووجوب السورة في الفريضة مثلاً .

وبذلك ظهر أنّ قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية مسألة أصولية لا قاعدة فقهية ؛ إذ الذي يمكن إلقاؤه إلى المقلّد طهارة الحديد وبول وخرء الخفّاش مثلاً ، لا مدرك هذا الحكم الذي هو أصالة الطهارة في مشكوك الطهارة ؛ إذ المقلّد عاجز عن تحصيل شرائط جريانها من الفحص عن الدليل أو عن معارضه وإعمال قواعده .

نعم قاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية ، وهكذا قاعدة اليد وقاعدة الفراغ وأصالة الصحة وأمثالها ؛ فلئنها بأنفسها قابلة للإقائنها إلى المقلّدين وكتايبها في الرسائل العمليّة ، وإنّما المسألة الأصولية هي مداركها .

ثم إنّ المراد من الاستنباط معناه اللغوي ، وهو الاستخراج ، ولا حاجة إلى ما تكلف به بعض^(١) مشايخنا المحقّقين من جعله بمعنى تحصيل الحجّة للحكم الشرعي وما يكون منجزاً له عند الإصابة أو معذوراً عنه مع المخالفة ؛ لما عرفت من تمامية التعريف من دون تغير فيه ، وشموله لجميع ما يكون من مسائل علم الأصول ، فارتكاب مثل هذا التكلف والخلاف الظاهر لإدخال الأصول العملية والظنّ الانسدادي على تقدير الحكومة ، بلا وجه .

مضافاً إلى عدم تماميته في نفسه ؛ إذ يخرج من التعريف حينئذ جميع ما يستنبط منه الأحكام غير الإلزامية مع الموافقة للواقع بمعنى أنّه إذا قام خبرٌ على إباحة شيء مثلاً وكان في الواقع مباحاً أيضاً لا يكون البحث عن مثل هذا الخبر من مسائل علم الأصول على هذا التعريف ، وهكذا فيما إذا قام الخبر على وجوب أو حرمة ما هو مباح واقعاً ؛ إذ لا معنى لتحصيل ما يكون منجزاً أو معذوراً في أمثال هذه الموارد ؛ فإنّه إنّما يتصوّر فيما إذا كان الحكم الواقعي حكماً إلزامياً و قام الخبر مثلاً على خلافه ، أو كان

حكماً غير الزامي ودلّ دليل على وجوبه أو حرمة .

الأمر الثالث : في الوضع .

ربّما يقال^(١) : إنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست بالوضع بل ذاتية ، وفساده من الوضوح بمكان ؛ إذ لازمه أن لا يجهل أحد معنى أيّ لفظ من أية لغة وإن كان المقصود أنّ بين اللفظ والمعنى مناسبات ذاتية يعلمها الواضع ويلاحظها في مقام الوضع ، والّا يلزم الترجيح بلا مرجّح ، فهو وإن كان محتملاً ممكناً سيّما إذا كان الواضع هو الله تعالى ، إلّا أنّ الجزم به ممنوع .

أولاً : بأنّ الترجيح بلا مرجّح ليس بقبیح فيما إذا كان الطبيعي ، له مصلحة ولم يكن لبعض أفراد مزّة على آخر ، فاختيار فرد دون آخر ليس من القبح بالضرورة .

ألا ترى أنّ المريض الذي علاجه بالمشي إلى أحد جوانبه بلا تفاوت بين الجوانب في إيفائها لهذا الغرض لا يتوقّف حتّى يموت من مرضه لأجل الفرار عن ترجيح بعض الجوانب - الذي لا مرجّح له - على البعض الآخر .

وثانياً : لا يلزم أن يكون المرجّح ذاتياً ؛ لارتفاع القبح - على فرض تسليمه - بوجود المرجّح أيّاماً كان ولو بجعل اسم ولده اسم والده المرحوم تحفظاً على بقاء اسم والده ، كما هو متعارف .

(١) القائل هو سليمان بن عباد الصيمري كما في الفصول الغروية : ٢٣ .

ثم إنَّ المحقِّق صاحب الكفاية^(١) أفاد في المقام أنَّ الوضع نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى وارتباط خاصَّ بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى .

وهذا الذي أفاده لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنَّ الأمور الحقيقية التي ليست تابعةً لاعتبار معتبر وفرض فإرضٍ إمَّا من قبيل الجواهر أو الأعراض التي داخله تحت المقولات الحقيقية والخارج ظرف لوجودها لا لأنفسها ، وإمَّا من قبيل الأمور الواقعية والنفس الأمرية التي يكون الخارج ظرفاً لأنفسها لا لوجودها كنفس الوجود واستحالة اجتماع النقيضين والملازمات الواقعية ، ومن الواضح أنَّ الربط بين اللفظ والمعنى ليس من شيء منها .

أمَّا عدم كونه من الجواهر : فواضح .

وأمَّا عدم كونه من الأعراض : فلأنَّ العرض لا يوجد إلا في موضوعه ، والربط يكون بين طبعي اللفظ والمعنى لا الموجود منهما ، مع أنَّ بعض المعاني من الممتنعات ، كمعنى الدور واستحالة اجتماع النقيضين .

ثمَّ إنَّه ذكر بعضُ أنَّ الوضع أمر اعتباري ، وله تقريران : أحدهما^(٢) : أنَّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى ، نظير تنزيل الرجل الشجاع منزلة الأسد ، واستعارة لفظ الأسد ، فكما يعتبر

(١) كفاية الأصول : ٢٤ .

(٢) نهاية النهاية - للإيرواني - ١ : ٧ ، وأجود التقريرات ١ : ١٣ و ٢٩ و ٣١ .

المعتبر الشجاع حيواناً مفترساً ويطلق لفظ الأسد عليه كذلك يعتبر الواضع اللفظ هو المعنى تنزيلاً .

وفيه أولاً : أنَّ إفادة المقاصد بالألفاظ أمر لا يختص بالعلماء بل يعمّ العوامّ والأطفال بل الحيوانات حيث نرى البرّون^(١) مثلاً له صوتان بأحدهما يجذب أولاده وبالأخر يزجرها ، وهذا المعنى بعيد عن أذهان العوامّ فضلاً عن الأطفال فضلاً عن الحيوانات .

وثانياً : أنَّ التنزيل يحتاج إلى ما به التنزيل وأثر للمنزل عليه حتى يترتب ذلك الأثر على المنزل ؛ ضرورة أنه لا يصحّ تنزيل أي شيء منزلة أي شيء ، فينزل مثلاً الخشب أو البعوضة منزلة الأسد ، وأي أثر لواقع الجبل العظيم يترتب على لفظه الذي نزل منزلته ؟ وبالجملّة لا بدّ وأن لا يكون لغواً ولا يعدّ غلطاً .

ثانيهما^(٢) : أنَّ الوضع له واقع ، كوضع العمامة على الرأس ووضع العلامة على رأس الفرسخ ، وله وجود اعتباري ، وهو : اعتبار كون اللفظ موضوعاً على المعنى ، نظير الملكية التي لها وجودان : حقيقي واعتباري .

وفيه أولاً : ما مرّ من بعده عن الأذهان .
وثانياً^(٣) : أنَّ في الوضع الحقيقي موضوعاً وموضوعاً عليه

(١) أي الهرة ، لغة شعبية .

(٢) نهاية الدراية ١ : ٤٧ .

(٣) هذا أيضاً يمكن أن يناقش فيه بأنّ وجود ثلاثة عناصر في وضع القلم مثلاً

وغيرُض الوضع ، فالعمود مثلاً موضوع ، والمكان المخصوص موضوع عليه ، وغيرُض الوضع كون هذا المكان رأس الفرسخ ، وغيرُض الوضع في الألفاظ نفس المعنى ، فالمعنى موضوع له لا موضوع عليه .

فالتحقيق - الذي هو موافق للغة والوجدان وفطريّ الإنسان والحيوان - أنّ الوضع حقيقةً هو البناء والالتزام بأنّه متى أراد معنى خاصاً أتى بذلك اللفظ ، فهو بمعنى الجعل والتعهد والالتزام ، ومنه وضع القانون ، ونظيره في الأفعال أيضاً موجود ، فيجعل فعل خاص - كحركة الرأس أو وضع العمامة على الرأس أو رفعها عنه وأمثال ذلك - علامة لإرادته شيئاً خاصاً ، فليس الارتباط والاختصاص بحقيقة الوضع ، كما أفاده صاحب الكفاية^(١) بل من شؤونه وتوابعه .

= لا ريب فيه ، وهي عبارة عن الموضوع وهو العَلَم ، والموضوع عليه وهو المكان المنسوب فيه العَلَم ، والموضوع له وهو كون المكان رأس الفرسخ . وأيضاً لا ريب في اتحاد الموضوع عليه والموضوع له في الوضع التكويني ، فإنّ ذلك المكان بعينه هو رأس الفرسخ ، هذا كلّهُ في الوضع التكويني .

ويجري ذلك كلّهُ في الوضع الاعتباري أيضاً ، فإنّ اللفظ موضوع والمعنى موضوع عليه وكون المعنى مدلولاً عليه هو الموضوع له ، فاتحد الموضوع عليه والموضوع له ، فكما أنّ المعنى يصدق عليه أنّه الموضوع له كذلك يصدق عليه أنّه الموضوع عليه سواء اتحد هذان العنوانان أم لا ، وهذا هو

المطلب الصحيح . (م) .

(١) كفاية الأصول : ٢٤ .

وقد ظهر من ذلك أنَّ إطلاق الواضع على شخص خاص - كعرب بن قحطان مثلاً - لمكان أسبقته وآلاً فعلى ما ذكرنا كل شخص واضح ؛ إذ ذاك الالتزام - الذي قلنا : إنه حقيقة الوضع - موجود في كل من يكون من أهل لغة واحدة ، غاية الأمر أنَّ بعضهم يلتزم ابتداءً والباقي يتبعه في ذلك .

وظهر أيضاً أنَّ الوضع التعيُّني أيضاً كالوضع التعيُّني حقيقته هو الالتزام والتعهد المزبور إن كان ابتدائياً يسمَّى تعيُّنياً ، وإن كان ناشئاً من كثرة استعمال المستعملين بحيث تكون كاشفةً عن التزامهم وتعهدهم يسمَّى تعيُّنياً ، ولا يفرق بين أن يكون الكاشف للالتزام هو اللفظ أو الفعل .

ثم إنَّ شيخنا الأستاذ - رحمته - ذكر أنَّ الوضع واسطة بين الأمور التكوينية المحضة والاعتبارية أي التشريعية الصرفة ؛ فإنَّ من الأمور ما هو تكويني محض لا يحتاج إلى إرسال رسل وإنزال كتب ، كحدوث الجوع والعطش عند احتياجه إلى الطعام والشراب ، فإنَّه جبلي له .

ومنها : اعتباري وجعلي تشريعي صرف ، كالأحكام الشرعية التكليفية والوضعية ؛ إذ لا طريق للإنسان إليها إلا بتبليغ الأنبياء والأوصياء .

ومنها : ما هو واسطة بينهما ، وهو وضع الألفاظ لمعانيها ، فإنَّه لا تكويني صرف حتى لا يحتاج إلى جاعل أصلاً ، ولا جعلي

تشريعي محض حتى يحتاج إلى تبليغ الأنبياء ، بل الله تعالى خلق الإنسان علّمه البيان وألهمه بالتلفظ بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص ، فالواضع في الحقيقة هو الله تعالى ، فوضع ألفاظاً خاصة لمعانٍ خاصة بمناسبات لا نعلمها^(١).

وفيه أولاً: أنَّ ما أفاده من وجود المناسبات بين المعاني والألفاظ معلومة له تعالى ، مجهولة عندنا ، قد مرَّ أنه وإن كان ممكناً محتملاً إلا أنه لا يمكن إثباته بالبرهان .

وثانياً: لا نتعلّل واسطة بين الأمور التكوينية والتشريعية الاعتبارية ؛ فإنَّ الشيء إن كان له مطابق في الخارج ونفس الأمر ، فهو من التكوينية ، وإن لم يكن كذلك ، فلا يكون منها ، بل يكون من الأمور الاعتبارية التابعة لاعتبار معتبر من شارع وغيره .

ومجرّد كون الوضع بإلهام منه تعالى [لا يوجب كونه] واسطة بينهما ؛ فإنَّ صنائع البشر بأجمعها بإلهام منه تعالى ، وجميع ما تفعله المخلوقات لرفع حوائجها حتى في الحيوانات بإلهام منه تعالى .

ثم إنَّ إطالة الكلام في المقام - مع أنَّ هذا البحث ليس له ثمرة عمليّة - لأجل أمرين :

الأول : أنه - بناء على المختار من كون الوضع هو التعهّد - لا مانع من استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، ولا يلزم

منه أن يكون المستعمل أحول العينين؛ إذ لا يلاحظ اللفظ على هذا المبني وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، بل يكون اللفظ علامة لمعنيين، وكاشفاً عن تعلق إرادة المتكلم بفهم اثنين، وهذا ممّا لا محذور فيه أصلاً.

نعم سيجيء في ذلك المبحث إن شاء الله أنّ هذا خلاف الظاهر، فيحتاج إلى قرينة دالة عليه.

الثاني: أنه بناء عليه تكون الدلالة الوضعية - كما ذكره القلّمتين: المحقّق الطوسي وبو علي سينا^(١) تابعة للإرادة؛ فإنّ الوضع على هذا فعل اختياري للواضع، وقد ذكرنا أنّ كلّ شخص واضح، فلا بدّ من تعلّقه بما يكون تحت اختياره، ومن المعلوم أنّ نفس المعنى ممّا هو خارج عن تحت اختياره، فلا يمكن أن يكون تحت اختياره، وأنّ المقدور له هو تفهيم المعنى عند إرادته بذلك اللفظ، فالقول بأنّ الموضوع له اللفظ هو المعنى مسامحة، بل هو تفهيم المعنى المراد به.

والإشكال على القلّمتين بأننا ننتقل إلى معنى اللفظ ولو سمعنا من لافظ بلا شعور واختيار، واضح الدفع؛ حيث إنّ هذا الانتقال منشؤه أنس الذهن بالمعنى من كثرة استعمال اللفظ فيه، ولذا يحصل ولو وجد اللفظ باصطكاك حجر على حجر، ونسمي هذه الدلالة بالدلالة الأنسيّة.

(١) كما في كفاية الأصول: ٣١.

ثم إنَّ الوضع ينقسم باعتبار اللفظ الموضوع ، إلى أقسام تأتي إن شاء الله .

وله تقسيم آخر باعتبار المعنى الملحوظ في مقام الوضع ، فإنه إما أن يكون معنى كلياً أو جزئياً .

وفي الأول إما أن يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الكلي ، فيكون الوضع عاماً والموضوع له أيضاً عاماً ، وإما أن يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى العام ، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً .

وفي الثاني لا مناص عن وضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المعنى الجزئي ، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له أيضاً خاصاً ، وإما وضع اللفظ بإزاء الكلي بعد لحاظ الجزئي بحيث يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فغير معقول ؛ فإنَّ الوضع من دون تصوّر لطرفيه : اللفظ والمعنى ، غير قابل لتعلّق القدرة عليه .

وهذا القسم الرابع لازمه وضع اللفظ بإزاء المعنى العام من دون تصوّر للمعنى ؛ فإنَّ الخاص لا يمكن أن يكون بما هو خاصّ مرآةً ووجهاً للعام .

وربما يقال : إن كان اللازم في الوضع تصوّر المعنى بكنهه ، فكما لا يمكن الوضع الخاصّ والموضوع له العام كذلك لا يمكن العكس ، يعني الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ بداهة أن تصوّر العام ليس تصوّر الخاصّ بكنهه وإن كان يكفي تصوّر المعنى بوجه ،

فيمكن كلا القسمين؛ لإمكان تصوّر العامّ بوجه من تصوّر الخاصّ .
 والجواب: أنّ ما يحمل على الكلّي على قسمين؛ فإثّه إمّا
 يحمل عليه بما هو كلّيّ، كقولنا: الإنسان كلّيّ، أو نوع؛ فإنّ
 الموضوع في هذه القضية هو الطبيعي بما هو طبيعي لا بما هو
 موجود فلا يصحّ أن يقال: « زيد إنسان، والإنسان نوع، فزيد نوع »
 وإمّا أن يحمل عليه بما هو موجود في الخارج بحيث لم يلحظ في
 مقام الحكم إلّا وجود الطبيعي في الخارج ملغى عنه جميع
 الخصوصيّات، كقولنا: « النار حارّة محرقة »؛ فإنّ الحكم بالإحراق
 ليس حكماً لطبيعيّ النار بما هو طبيعيّ، وإلّا يلزم الاحتراق
 بمجرد تصوّر النار، بل هو حكم الطبيعي بلحاظ وجوده في
 الخارج، وملغى عنه جميع خصوصيّات الفردية من كون النار من
 الخشب أو الحديد وفي وقت كذا ومكان كذا وأمثال ذلك، ومن
 هذا القسم جميع القضايا الحقيقيّة، ولذا قلنا في بحث التعارض: لو
 قال أحد: « كلّ مؤمن فاسق » فقد ارتكب المحرّم: الغيبة أو التهمة
 بعدد أفراد المؤمنين، ويستحقّ العقاب على حسب عددهم، فإذا
 كان الحكم على الطبيعي لا يخلو من أحد هذين القسمين، فجعل
 طبيعي المعنى موضوعاً لوضع اللفظ بإزائه أيضاً كذلك، فتارة
 يتصوّر الطبيعي بما هو طبيعي، ويوضع له اللفظ، فهو الوضع العامّ
 والموضوع له العامّ، وأخرى يتصوّر الطبيعي بلحاظ وجوده في
 الخارج ملغى عنه جميع خصوصيّات الأفراد، فيوضع اللفظ بإزائه،

فيكون من الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ فإنّ المعنى المتصوّر في مقام الوضع كلّی صادق على كثيرين ، واللفظ وضع بإزاء واقع هذا الكلّي ، وهو مصاديقه من حيث هي مصاديقه بلا دخل أیة خصوصيّة من الخصوصيّات ، وهذا كما إذا تصوّر الواضع معنى كلّیاً ، وهو مَنْ يتولّد يوم الجمعة ، ووضع لفظ «علي» [مثلاً] بإزاء واقع هذا الكلّي ، فاللازم في الوضع تصوّر الموضوع له ولو بوجه ، وهو موجود في الوضع العام والموضوع له الخاص ؛ إذ العام وإن لم يكن مرآةً ووجهاً لأفراده بخصوصيّاته الفردية ولكنّه مرآةً ووجه لأفراده ملغى عنها الخصوصيّات ، وقد عرفت أنّ الموضوع له في الوضع العام والموضوع له [الخاص] هي الأفراد ملغى عنها الخصوصيّات لا الأفراد بخصوصيّاتها الفردية ، وغير معقول في الوضع الخاص والموضوع له العام ؛ إذ الخاص بما هو خاص ليس وجهاً ومرآةً لعامّه بلا ريب .

نعم يمكن أن يكون تصوّر الخاص واسطةً في الثبوت وعلةً للانتقال إلى العام ، وتصوره بنفسه لا بوجهه ، بل الغالب [أن] يتصور الكلّي بتصور جزئياته ويعرف بمعرفة أفراده ، ولكن حينئذ يكون الوضع عامّاً لا خاصّاً .

وما قيل في تصوير هذا القسم من أنا إذا رأينا من البعيد شيئاً لا نعلم أنّه إنسان أو بقرة أو غنم أو غير ذلك ، فقد تصوّرنا جزئياً خارجياً ، فإذا وضعنا لفظاً بإزاء كلّی هذا الجزئي ، يكون الوضع

خاصّاً والموضوع له عامّاً ، مخدوش بأنّ رؤية الفرد من البعيد سبب للانتقال إلى كلّّي هذا الفرد الذي هو مفهوم عامّ لا نعلم مصداقه ، ولكّنه معيّن معلوم يعلمه الله تعالى ، فإذا وضعنا لفظاً بإزاء واقع كلّّي هذا الفرد الذي معلوم عند الله ، يكون الوضع عامّاً ، كما أنّ الموضوع له عامّ ؛ فإنّ ما تصوّر الواضع في مقام الوضع هو معنى كلّّي ومفهوم عامّ ، وهو مفهوم كلّّي هذا الفرد ، ووضع اللفظ بإزاء واقعه الذي هو أيضاً كلّّي قابل للصدق على كثيرين .

وبالجملة يكفي في الوضع تصوّر الموضوع له بوجه بحيث يمتاز عمّا عداه ، فلو سمع صوتاً من وراء الجدار ، له أن يضع لفظاً بإزاء المتصوّر بهذا الصوت أياً ما كان .

وفي المثال المذكور الفرد الذي نراه من بعيد سبب للانتقال إلى معنى عامّ يمكننا أن نشير به إلى واقعه بحيث يمتاز عمّا عداه ، فوضع اللفظ بإزائه ، وهذا أجنبى عن الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ .

ثمّ إنّ الأقسام الثلاثة التي عرفت إمكانها لا ريب في وقوع قسمين منها ، وهما : الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ والوضع العامّ والموضوع له العامّ .

أمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد وقع الخلاف فيه ، وادّعي أنّ وضع الحروف والهيئات من هذا القبيل ، فيقع الكلام في مقامين :

الأول : في معاني الحروف ، وأنها وضعت لأي شيء ؟

الثاني : في أن الموضوع له فيها خاص أو لا ؟

أما المقام الأول : فاختلف فيه على أقوال ثلاث :

الأول : ما نسب إلى الرضي - رحمته - من أن الحروف لا معنى له

أصلاً ، بل هي علامات لخصوصيات مدخولها كالإعراب^(١) .

مثلاً : كلمة «دار» تارة تلاحظ مستقلة وبما أنها موجودة

عينية ، فيقال : هذه الدار قيمتها كذا ، وأخرى تلاحظ بما أنها

ظرف مكان شيء آخر وموجود أينى ، فيقال : ضربت في الدار ،

فلفظة «في» في هذا المثال علامة لكون مدخولها ظرفاً لشيء

آخر ، وهو الضرب .

وفيه : أن الظرفية إما مستفادة من مفهوم الدار ، أو من لفظة

«في» لا مجال للأول ، فلا محالة تستفاد من لفظة «في» .

وهذه الدلالة إما طبيعية ، كدلالة «اح اح» على وجع الصدر ،

أو عقلية ، كدلالة الدخان على وجود النار ، أو وضعية ، لا ريب

في بطلان الأولين ؛ ضرورة أن لازمهما أن يعرفها كل أحد ولم يكن

عارفاً بهذه اللغة ، فيتعين الثالث ، أي : كونها وضعية .

الثاني من الأقوال : ما نسب إلى الرضي^(٢) - رحمته - أيضاً ،

واختاره صاحب الكفاية^(٣) - رحمته - وهو : أنه لا فرق بين الحروف

(١) شرح الكافية ١ : ١٠ .

(٢) شرح الكافية ١ : ١٠ .

(٣) كفاية الأصول : ٢٥ .

والأسماء الموضوعة لمعانيها أصلاً ، بل الموضوع له في كليهما واحد بمعنى أَنَّ ما وضع له لفظ «ابتداء» بعينه ما وضع له لفظه «من» بلا تفاوت بينهما أصلاً .

ويرد عليه ما أورده هو - أي صاحب الكفاية رحمته - على نفسه من أَنَّ لازم ذلك صحّة استعمال الحروف مكان الأسماء الموضوعة لمعانيها وبالعكس ، يعني مقتضاه صحّة قولنا : «مِنْ سيري البصرة» والآة الكوفة» وهكذا صحّة قولنا : «سرت ابتداء الكوفة انتهاء البصرة» مع أنّه من أفحش الأغلاط ^(١) .

وأجاب هو - رحمته - بأنّ الفرق إنّما هو اختصاص كلّ منهما بوضع ؛ حيث إنّهُ وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه ، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك ، بل بما هو حالة لغيره ^(٢) . وعبارته هذه ذات وجوه ذهب كلّ إلى وجه ، فقال بعض : إنّ المراد أَنَّ الواضع اشترط أن يُستعمل لفظ «الابتداء» عند إرادة معناه استقلالاً ، وتُستعمل لفظه «من» في عين هذا المعنى ، لكن عند إرادته حالة للغير .

وفيه : أنّه بماذا ثبت هذا الاشتراط ؟ وعلى تقدير ثبوته أيّ دليل على وجوب الوفاء بهذا الشرط ؟ وعلى فرض وجوب الوفاء به ؛ لكون الواضع المشترط هو الله تعالى ، أو لكون الاشتراط في

(١) كفاية الأصول : ٢٦ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٧ .

ضمن العقد اللازم مثلاً ، فمخالفته كمخالفة سائر الأحكام لا توجب
إلا استحقاق العقاب ، فالغلطية لماذا ؟

وحمل بعض آخر هذه العبارة على أن المراد منها أن
الموضوع له في الحروف والأسماء التي هي بمعناها متحد بحسب
الجنس والنوع ، وإنما الفرق في أن الاسم كلفظ «ابتداء» وضع
لحصة خاصة من معنى الابتداء ، وهي الحصة المتقيّدة بكونها
ملحوظة استقلالاً ، ولفظة «من» وضعت لحصة أخرى منه ، وهي
المتقيّدة بكونها ملحوظة آلة ، ولأجل ذلك لا يصح استعمال
أحدهما مكان الآخر .

وفيه - مضافاً إلى أن لازمه كون الموضوع له خاصاً وهو
خلاف ما صرح - بكسر الهمزة - في مواضع متعدّدة من أن ما وضع لها
الحروف عام كوضعها - أن المراد من الحصة إن كان الحصة بما هي
حصة بمعنى خروج القيد الذي هو اللحاظ ودخول التقيد ، فلازمه
أن لا يصدق الموضوع له على الخارجيات إلا بالتجريد ، لتقيّده
بالآخر الذهني ، مع أن صدق مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة»
على الخارجيات ممّا لا يحتاج إلى عناية تجريد أصلاً .

وإن كان المراد منها ذات الحصة بلا شرط حتّى من حيث
التقيّد باللحاظ ، يعود إشكال صحة استعمال الحروف مكان
الأسماء التي بمعانيها .

والظاهر أن مراده - بكسر الهمزة - أن الآلية والاستقلالية قيد لحصول

العلاقة الوضعية بنحو الواجب المشروط ، كما لعلّه صريح كلامه في بحث المشتق .

توضيحه أنّ الوضع - سواء كان حقيقته الاعتبار أو التعهّد والبناء - كما يمكن بنحو الإطلاق بأن اعتبر لفظاً خاصاً وجوداً تنزيليّاً لمعنى خاصّ على الإطلاق مثلاً ، أو التزم بأنّه متى أراد ذلك المعنى أتى بهذا اللفظ ، كذلك يمكن الوضع على تقدير خاصّ بأن يلتزم تفهيم معنى خاصّ من لفظ خاصّ في يوم الجمعة فقط ، فإذا كان التزامه بذلك مقيداً بيوم الجمعة فقط فليس لأحد أن يحمل كلامه هذا بعينه إذا أتى به يوم الخميس على ذلك المعنى بعينه ، وحينئذٍ إن كان بناء الواضع على تفهيم معنى الابتداء بلفظة «من» على تقدير خاصّ وتفهيم معنى الابتداء بلفظ «ابتداء» على تقدير آخر بأن قال : إذا لاحظت معنى الابتداء مستقلاً وأردت تفهيم معنى الابتداء ، اجعل مُبرزه لفظ «ابتداء» وإذا لاحظته آلة وحالة للغير وأردت تفهيم معنى الابتداء ، اجعل مبرزه لفظة «من» فعلى ذلك «ابتداء» و«من» كلاهما موضوعان لشيء واحد ، وهو تفهيم معنى الابتداء لكن مع ذلك لا يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر ؛ لأنّ الأوّل وُضع لتفهيم معنى الابتداء عند لحاظه استقلالاً ، والثاني عند لحاظه لا كذلك ، بل آلة وحالة للغير .

ومن ذلك ظهر أنّ المراد من الاستقلال وعدمه هو لحاظ المعنى استقلالاً في مقابل لحاظه آلة وحالة ، فلا يلزم أن يكون

المعنى لا مستقلاً ولا غير مستقل - كما أفاده شيخنا الاستاد^(١) رحمته - حتى يكون من ارتفاع النقيضين، بل لازمه أن يكون المعنى غير متعلق للحاظ الاستقلالي، بل كان متعلقاً للحاظ الآلي، فالمقصود من خروج الاستقلال وعدمه من حريم الموضوع له أن شيئاً من اللحاظين غير داخل في الموضوع له، وأين هذا من ارتفاع النقيضين؟

هذا، ولكن يرد عليه أن لا معنى معقول للآلية إلا كون المعنى مرآة ومعرفاً للجزئيات الخارجية بأن يكون معنى الابتداء معرفاً للابتداء الجزئي الخاص الخارجي، وهكذا معنى الانتهاء المستفاد من لفظ «إلى» معرفاً للانتهاء الجزئي الخارجي، ولزام ذلك أن يكون جميع ما أخذ موضوعاً ومعرفاً للوجودات الخارجية في القضايا الحقيقية، كقضية «النار حارة» من العناوين الكلية حروفاً.

وهكذا لا نتعلل للحالية معنى إلا دخل وصف القيام بالغير في العلاقة الوضعية بمعنى أن الفرق بين الحروف والأسماء التي هي بمعانيها هو الفرق بين المصادر وأسماء المصادر؛ حيث إن المصادر وُضعت للأعراض بما هي أعراض، وأسماء المصادر وُضعت لذوات الأعراض بلا دخل وصف العرضية في وضعها أصلاً. مثلاً: الابيضاض والاحمرار والاسوداد وُضعت للبياض

والحمرة والسواد بما هي أعراض ، ووجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها . وبعبارة أخرى : بما هي قائمة بموضوعاتها ، وهذا بخلاف لفظ البياض والسواد والحمرة ؛ فإنه وضع لذاك العرض الخاص بما أنه موجود في نفسه ، ولم يلحظ في وضعه وجوده لموضوع أصلاً .

وهكذا المصدر وُضع لذاك العرض بما هو منتسب إلى فاعل ما وبما هو قائم بالغير ، وأما اسم المصدر فلم يوضع إلا لنفس المعنى الحدثي بلا دخل قيامه بالغير في وضعه .

وفي اللغة أمثلة كلا القسمين كثيرة : « پاك بودن وپاكيزگی . گفتن ، گفتار . رفتن ، رفتار . كردن . كردار » فمعنى كون لفظ «ابتداء» وُضع لمعنى الابتداء ليستعمل مستقلاً أن لفظ «ابتداء» وُضع لمعنى بما هو موجود في نفسه ، ومعنى كون لفظ «من» وُضع ليستعمل حالة للغير أنه وضع لمعنى الابتداء بما هو عرض قائم بالغير ، فوصف العرضية والقيام بالغير دخيل في وضع الحروف . وهذا المعنى وإن كان في نفسه متيناً إلا أن لازمه أن يكون جميع المصادر معاني حرفية ؛ لما عرفت من أنها وُضعت لمعانيها بما أنها أوصاف لمعروضاتها وبلحاظ قيامها بموضوعاتها .

القول الثالث : أن الحروف وُضعت لمعانٍ ، وهذه المعاني معان غير مستقلة في أنفسها ومتدليات في حد ذاتها ، وهي النسب الكائنة بين الجواهر والأعراض ، والروابط الموجودة بينهما

في قبال الأسماء التي وُضعت لنفس الجواهر والأعراض ، فلفظ «في» في مثل : «زيد في الدار» موضوع للنسبة الظرفية الموجودة بين «زيد» و«دار» بخلاف لفظ «الظرفية» فإنه موضوع لنفس ذلك العرض .

وهذا الوجه لو كان استعمال الحروف منحصرأ في الجواهر والأعراض لكان تامأ وجيهاً ، لكن لا ينحصر بذلك ، بل تُستعمل الحروف فيما فوق الجواهر والأعراض ، فيقال : قال الله تعالى لموسى كذا ، و تكلم معه في جبل طور بكذا ، وأية نسبة بين الله وبين موسى عليه السلام ؟

وتُستعمل أيضاً فيما فوق الجواهر والأعراض ، فيقال : «اجتماع النقيضين مستحيل في الخارج» و«الإنسان في نفسه ممكن» و«شريك الباري في ذاته ممتنع» ولا معنى لثبوت النسبة الظرفية بين الخارج واستحالة اجتماع النقيضين ولا بين الشيء ونفسه .

ثم إن لشيوخنا الأستاذ^(١) - رحمه الله - في المقام كلاماً طويلاً حاصله بإسقاط زوائده : أنَّ المعاني على نحوين وسنخين :

منها : إخطارية تحضر في الذهن ، وهي معاني الأسماء ، فإنها تخطر بالبال بمجرد التلقظ بها ولو لم تكن في ضمن تركيب كلامي . ومنها : غير إخطارية لا تكون كذلك ، أي لا تخطر بالبال ما

لم تكن في ضمن تركيب كلامي ، ومعاني الحروف من هذا القسم ؛
إذ لا يستفاد من لفظ «من» و«إلى» و«على» مثلاً شيء ما لم تكن
في ضمن تركيب كلامي ، والحروف وُضعت لإيجاد الربط بين
الكلمات .

مثلاً : لا ترتبط كلمة «زيد» و«دار» إلا بلفظة «في» و«لام» إذ
كلّما ازداد اسماً بينهما ازداد بُعداً ، كما ترى أنّ قولنا : «زيد ،
الظرفيّة ، التعريف ، دار» لا يرتبط بعضها ببعض ، وبين كلماته كمال
المباينة بما يكون أكثر ممّا يكون في قولنا : «زيد ، دار» .

وبالجملة لم توضع الحروف إلا لإيجاد الربط بين مفهومين
لا ربط بينهما ، فما وُضع لها الحروف هي النسب الكلاميّة التي
توجد بالحروف بأنفسها ، كنسبة الابتدائيّة والظرفيّة وغير ذلك ،
وهذه النسب مصاديق لمفهوم النسبة ، الذي هو معنى اسمي ، كما
أنّ النسب الخارجيّة أيضاً مصاديق له ، ولكنها ليست بموضوع لها
الحروف ، بل الموضوع لها الحروف هي النسب الكلامية التي قد
تطابق النسب الخارجيّة ، فتكون القضية صادقة ، وقد لا تطابق ،
فتكون القضية كاذبة .

وما أفاده من أنّ شأن الحروف إيجاد الربط بين ما لا ربط
له من المفاهيم ممّا لا يكون قابلاً للإنكار ، إلا أنّ الكلام في
أنّها بما أنّها دالّة على معانٍ ومفاهيم توجب الربط ، أو أنّها توجد

الربط^(١) بلا استفادة معنى منها ؟

وبعبارة أخرى : لا ريب في أننا نستفيد من «زيد في الدار» شيئاً زائداً على ما نستفيد من «زيد الدار» والكلام فعلاً في تعيين هذا المعنى الزائد الذي نستفيدة بالوجدان ، وأنه لماذا يصح «زيد كالأسد» ويحصل الربط بـ «كاف» دون «في» مع أن جميع الحروف شأنها إيجاد الربط ؟

فالتحقيق أن يقال : إن المعاني الحرفية لا تدخل تحت جامع واحد ، لكنها بأجمعها مביانة مع المعاني الاسمية ، ويشارك الجميع في أنها غير مستقلة في ذاتها ، ومتدليات بغيرها ، بخلاف المعاني الاسمية ، فإنها مفاهيم مستقلة في نفسها غير متعلقة بغيرها ؛ إذ كل حرف من الحروف يبين خصوصية معنى اسمي إفرادي أو تركيب ، فهي بأجمعها مفيدة لتقييدات معاني الأسماء وموضوعة لذلك .

غاية الأمر تختلف الحروف في ذلك ، فأغلبها يوجب خصوصية الضيق في المفاهيم الاسمية ، كـ «باء» و «إلى» و «في» و «على» وغيرها ، وبعضها يوجب خصوصية في المعاني الاسمية التركيبية كحروف النافية ؛ فإنها بأجمعها تفيد نفي مضمون الجملة ،

(١) ليس لهذا التحقيق مجال ؛ لأنّ نظر المحقق النابني رحمه الله ليس هو الثاني ، بل غرضه أن الحرف بماله من المعنى يوجد الربط ، وبهذا الاعتبار يصح أن يقال : إن الحروف توجد الربط ، أي بما لها من المعاني ، فالربط ليس هو المعنى وحده ولا اللفظ وحده ، بل اللفظ بماله من المعنى . (م)

وبعضها - كأداة الشرط - يفيد تعليق المنشأ على الشرط .

وتفترق أيضاً بأن بعضها لا يصح وضع الاسم الذي بمعناه موضعه ، كلفظ «في» ، وبعضها يصح ، ككاف التشبيه ؛ إذ يصح قولنا : «زيد شبيه الأسد» ويصح «زيد كالأسد» فالحروف من هذه الجهات لا تدخل تحت ضابط واحد .

ولا يخفى أن مثل كاف التشبيه مما يصح وضع الاسم موضعه اسم في الحقيقة بصورة الحرف بمعنى أنه اسم يعامل معه معاملة الحرف ، ونحن نسمي أمثال هذا بحروف الأسماء ، فلإنها نظير أسماء الأفعال حيث إنها أيضاً أفعال حقيقة يعامل معها معاملة الاسم ، كما أن «ما» النافية أيضاً فعل حقيقة حيث يصح وضع «ليس» موضعه .

توضيح هذا المدعى : أن كل مفهوم اسمي كلي أو جزئي له سعة بالإضافة إلى أنواعه وأصنافه وأشخاصه إن كان كلياً ، وبالإضافة إلى حالاته إن كان جزئياً ، فله حصص كثيرة غير متناهية ، وحيث لا يمكن الوضع لكل منها بأن وضع لفظاً خاصاً مثلاً للإنسان ابن عشرين سنة ، وآخر للإنسان ابن عشرين سنة ويوم ، وثالثاً لابن عشرين سنة ويومين وهكذا ، ومن المعلوم أن الغرض ربما يتعلق بإفادة حصّة خاصّة من الحصص ، كما ربما يتعلق بإفادة الطبيعي على سعة وسريانه ، فلا بدّ للواضع الحكيم مما يوجب الوصول إلى حصول هذا الغرض ، وليس ذلك إلّا

الحروف والهيئات ، فكلُّ منهما وُضع لتخصّص المفهوم الاسمي بحصّة خاصّة ، ومفيد لتخصّصه بخصوصيّة وتقيدّه بقيد على أنحاء التقيدّات من حيث المكان والزمان والآلة وغير ذلك من ملابساته ، وهذا من دون فرق بين كون تلك الحصّة موجودةً في الخارج أو معدومةً ، ممكنةً أو ممتنعةً .

لفظة «في» في قولنا : «الصلاة في المسجد مستحبّة» مقيدة ؛ لأنّ الصلاة طبيعتها على سعة وسريانه ليس موضوعاً لهذا الحكم ، بل الموضوع حصّة خاصّة منه ، وهي خصوص الحصّة الواقعة في المسجد

وهكذا في قولنا : «ثبوت العلم للإنسان ممكن ، والله تعالى ضروريّ ، والجهل له تعالى ممتنع» ، فإنّ الجميع على نسق واحد في أنّ أغلب الحروف مضيق^(١) لسعة دائرة معاني الأسماء ، وبهذا المعنى يصحّ إطلاق الإيجاديّة عليها حيث إنّها موجدة للتضييق . ولعلّه المراد من قوله ﷺ في الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين ﷺ : «الحرف ما أوجد معنى في غيره لا في نفسه»^(٢) . وبيان آخر : لا إشكال في أنّ الأسماء وُضعت للمعاني

(١) فيه أنّ هذا تغير العبارة ، فإنّ إيجاد الربط والتضييق بمعنى واحد ، بل التضييق لازم لإيجاد الربط ، فهو - دام ظنّه - أخذ اللازم من دون الملزوم ، بل المعنى شيء عام يحصل به الربط والتضييق ، فمعنى الحرف ليس هو الربط ولا التضييق ، بل أمر ثالث ، وهما لازمان له . (م)

(٢) بحار الأنوار ٤٠ : ١٦٢ من دون «لا في نفسه» .

البيسطة المبهمة من جميع الجهات ، والماهيات العارية عن جميع الخصوصيات والتقييدات حتى التقيّد بالوجود والعدم ، فالحيوان مثلاً وضع لتلك الماهية المبهمة - ويتعبير القوم : اللابشرط القسمي - بلا لحاظ أية خصوصية فيه حتى الوجود والعدم ، فكل مفهوم اسمي يمكن فرض حصص غير متناهية له ؛ إذ لم يؤخذ الوجود فيه حتى تنحصر حصصه ، ولا ريب أنّ بعض المفاهيم الاسمية أضيق دائرة من بعض بحسب طبعه وذاته ، فنرى أنّ الإنسان مفهوم وسيع لكن لا على مثل سعة دائرة مفهوم الحيوان ؛ فإنه حصّة منه ، وبعض هذه الحصص غير المتناهية وُضع له لفظ خاص في الجواهر والأعراض .

أمّا الجواهر فكثير ، كلفظ «الإنسان» الموضوع لخصّة خاصّة من الحيوان ، والبقر لخصّة أخرى ، والغنم لخصّة ثالثة ، وهكذا . وأمّا في الأعراض : فكالجلوس والقعود ؛ حيث إنّ الأوّل وضع لهيئة منّ جلس عن قيام ، والثاني لهيئة منّ جلس عن نوم ، وبعض قال بالعكس ، وهذا البعض بالقياس إلى ما لم يوضع له لفظ خاص من الحصص نادر بحيث يكون ملحقاً بالعدم ، فإذا تعلّق الغرض بإفادة حصّة من مفهوم اسمي ، لم يوضع لها لفظ خاص ، كالقيام على قدم واحد أو على قدمين أو على يدين ، فلا بدّ من تفهيم تلك الحصّة بالحروف ، أعني تفهيم قيده بمفهوم اسمي آخر ، وتقيّده بالحرف و ما يشبهه ، كاليثبات .

وبالجملة : الحروف بأجمعها وإن وضعت لأنحاء التقيدات والتخصّصات الجزئية الثابتة للمفاهيم الاسمية ، كما أنّ الهيئات أيضاً كذلك ، إلّا أنّ أغلبها مضيق لسعة دائرة معاني الأسماء إفرادية ، كما في « الصلاة في المسجد » أو تركيبيّة ، كأداة الشرط المقيّدة لإطلاق مضمون جملة الجزاء ؛ فإنّ الجزاء في قولنا : « إن جاءك زيد فأكرمه » له سعة وإطلاق ، ولولا تعليقه على الشرط بواسطة « إن » يستفاد منه وجوب إكرام زيد مطلقاً ، جاء أو لم يجيء ، ولكن لفظ « إن » الشرطية بما أنّه علّق المنشأ - أي الوجوب - على مجيء زيد فقد ضيق وقيد هذه السعة والإطلاق بصورة مجيء زيد فقط .

وغرضنا من التطويل في هذا المقام إبطال الكلام المعروف من أنّ معاني الحروف ملحوظات آليّة ، بل في بعض الكلمات أنّها مغفول عنها عند الاستعمال ، وتمام الالتفات والتوجّه إلى المعاني الاسمية .

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا : أنّ هذا الفرق غير فارق ، وإنّما الفرق تمام الفرق أنّها متعلّقات ومتعلّقات في حدّ ذاتها وغير مستقلّة في أنفسها ، بخلاف المعاني الاسمية ، فإنّها مستقلّة بأنفسها .

وأما الاستقلالية وعدمها من حيث اللحاظ فخارجة عن حقيقتها ، بل ربّما يتعلّق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي ؛

والآلي بالمعنى الاسمي .

أما الثاني : ففي كل عنوان أخذ معرفاً للوجودات الخارجيّة يكون كذلك ، كما مرّ .

و أما الأول : ففي كل ما كان المقصود من الكلام بيان خصوص التقيّد المستفاد من الحرف ، وكان عناية المتكلّم إلى ذلك بحيث يكون غيره مفروغاً عنه ومعلوماً عند المخاطب ، كما إذا علم المخاطب بأنّ زيداً صلى وسأل عن خصوصيّة وقوعها في المكان ، فقال : « أين صلى ؟ » فإذا قال المتكلّم : « صلى في المسجد » في مقام بيان أنّ صلاته كانت متقيّدة بأنّها وقعت في المسجد لا يمكن أن لا يكون ملتفتاً إلى ما يكون بصدد بيانه ولا يلاحظه استقلالاً .

ويترتب على هذا البحث - بناءً على ما اخترناه - ثمرّة أصوليّة ، وهي : جواز رجوع القيد في القضية الشرطيّة ، مثل : « إن جاءك زيد فأكرمه » إلى مفاد الهيئة ، الذي هو معنى حرفي ، وهو الوجوب ؛ لكونه كنفس الوجوب الذي هو معنى اسمي قابل لتعلّق اللحاظ الاستقلالي به ، فيمكن تقييده ، وبعد ظهور القضية الشرطيّة أيضاً في ذلك تُستنتج نتيجة فقهية من أمثال هذه القضايا ، وهو وجوب المشروط .

وأيضاً ظهر من مطاوي ما ذكرنا : الكلام في المقام الثاني الذي وعدناه ، وهو : أنّ الموضوع له في الحروف عام أو خاص ؟

فإن مقتضى ما بيّنا من أنها وُضعت للتقيّدات والتخصّصات النفس الأمرية : أنّ الموضوع له في الحروف ليس كالوضع فيها عامّاً ؛ بل الوضع عامّ حيث لا يمكن تصوّر ما لا ينتهى من التقيّدات إلّا بتصوّر مفهوم عامّ ، فيتصوّر الواضع مثلاً مفهوم التقيّد من حيث الظرفية ، الذي له جزئيات النفس الأمرية ، لا نفس هذه الجزئيات ، والموضوع له فيها خاصّ ؛ ضرورة أنّ الصلاة في قولنا : « الصلاة في المسجد » مثلاً لم تنقيد بمفهوم التقيّد من حيث الظرفية ، بل بواقعه .

وبعبارة أخرى : الغرض من هذه الجملة أنّ الصلاة المتقيّدة بوقوعها في المسجد تقيّداً واقعياً مستحبّة ، لا المتقيّدة بمفهوم هذا التقيّد .

والحاصل : أنّ الحروف وُضعت لذوات هذه التقيّدات لا مفاهيمها ، وعلى ذلك يكون الموضوع له فيها خاصّاً .

ثم إنَّ الاسم عُرّف في الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام (١) بـ « ما أنبأ عن المسمّى » وعُرّف الفعل بـ « ما أنبأ عن حركة المسمّى » والحرف بـ « ما أوجد معنى في غيره » .

والمراد من الإنباء عن المسمّى : الحكاية والكشف عنه . وقد ظهر ممّا ذكر في المعاني الحرفية معنى إيجاد المعنى في غيره ، وأنّه عبارة عن إيجاد خصوصيّة من التضييق أو غيره في

معاني الأسماء .

وأما تعريف الفعل بـ « ما أنبأ عن حركة المسمى » فليس المراد من الحركة في هذا التعريف ، الحركة الكمية والكيفية ؛ ضرورة عدم انحصار الأفعال بهاتين المقولتين .

فالأولى صرف عنان الكلام إلى معاني هيئات المركبات وما وُضعت له حتى يتضح المرام ، فنقول : أما هيئة الجملة الاسمية فالمعروف أنها وُضعت للنسبة الإيجابية أو السلبية ، وعند بعض : سلب النسبة الإيجابية الخارجية .

ولنا في ذلك نظر ؛ لوجهين :

الأول : أن من الجملات ما لا يُعقل فيه ثبوت النسبة في أي وعاء كان ، وهذا كما في « الإنسان حيوان ناطق » ، فإن الموضوع في هذه القضية عين محمولها ، والمحمول عين موضوعها ذاتاً ووجوداً ، ذهنياً و خارجاً ، وهكذا قولنا : « الوجود موجود » و« العتقاء معدوم » ؛ فإن النسبة النفس الأمرية لا بد وأن يكون لها طرفان موجودان بنحو من أنحاء الوجود ولو بمثل « الإنسان ممكن » وإذا لم يكن هناك شيئان موجودان كيف يتصور النسبة النفس الأمرية؟! وبديهي أن شيئاً مما ذكر من القضايا ليس كذلك ، وبالوجدان لا نرى عناية فيها ولا فرقاً بينها وبين غيرها من القضايا .

الثاني : أن لا ريب [في] أن وضع الألفاظ للمعاني ليس جزائياً ، وإنما هو لغرض التفهيم والتفهيم ، وبما أن إحصار ذوات

المعاني عند المخاطبين غير ممكن غالباً ، والإنسان بطبعه محتاج إلى بيان مقاصده ، فأنعمه تعالى ، وعلمه البيان لرفع احتياجه بإظهار ما يريد تفهيمه بالألفاظ ، فإذا كان الوضع لحكمة التفهيم والتفهم ليس إلا ، فلا بد من أن نرى أن أي شيء يفهم من الهيئة ؟ هل يفهم منها تحقق النسبة في الخارج أو عدم تحققها بحيث لو قال أحد : « زيد قائم » وقال آخر : « زيد ليس بقائم » نفهم تحقق اجتماع النقيضين في الخارج ؟ بالضرورة ليس كذلك ، فكيف يتصور وضع الهيئة لما لا يفهم منها بوجه ؟!

نعم لا ننكر أنها توجب الانتقال إلى تحقق النسبة في الخارج انتقالاً تصورياً ، لكنه ليس بموضوع له قطعاً ؛ فإنه يحصل من مثل : « قيام زيد » أيضاً ، والمطلوب حصول الانتقال التصديقي إلى ذلك بمعنى أنه عند قول القائل : « زيد قائم » نصدق - مع قطع النظر عن كون القائل ثقة أو غير ثقة - بتحقيق القيام لـ « زيد » في الخارج ، ومعلوم أننا لا نظن بذلك فضلاً عن الجزم والتصديق به .

والتحقيق أن الجملة الاسمية وضعت لإبراز إرادة الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع ، ولا نفهم منها إلا أن المتكلم بصدد الحكاية عن تحقق النسبة في الخارج فيما يكون له نسبة خارجية ، وعن مجرد ثبوت المحمول للموضوع فيما لا يكون كذلك ، نحو : « الوجود موجود » وهذا الفعل من المتكلم مصداق للحكاية والإخبار بما أنه صدر عنه بقصد الحكاية والإخبار ، فيصح أن يقال :

«إِنَّ فلاناً أخبر عن قيام زيد وحكى عنه حقيقة» كما يصح أن يقال في حق مَنْ قام بقصد التعظيم : «إِنَّه عَظَّمَ فلاناً» .

والحاصل : أَنَّ كثيراً من الأفعال الاختيارية إذا صدرت بقصد شيء وبداعي عنوان من العناوين ، يكون مصداقاً لما قصده ومعنوياً بذلك العنوان المقصود به حقيقةً ، والتلفظ بالجملة الاسمية بقصد الحكاية من هذا القبيل بالجعل والمواضعة ، كما أَنَّ وضع العمامة على الرأس أو تحريك الرأس أحياناً يكون مصداقاً للإخبار أيضاً بالجعل والمواضعة .

ثمَّ إِنَّ دلالة الهيئة على معناها كدلالة المفردات على معناها لا تنصف بالصدق والكذب ، بل لو لم يُرد المتكلم الحكاية ومع ذلك أتى بجملة اسمية بلا نصب قرينة على الخلاف ، لا يصح إسناد الكذب إليه ، كما لا يصح ذلك لو لم يُرد من لفظ «زيد» و«قائم» معناه ، بل يقال : إِنَّه خالف تعهده ، فاتّصاف الكلام بالصدق والكذب ليس باعتبار دلالة وعدم دلالة ، بل باعتبار مطابقة ما قصد حكايته مع الواقع وعدم مطابقته .

ثمَّ إِنَّ مَادّة المشتقات لا تكون مصادر ولا أسماء المصادر ، فَإِنَّ المصدر لوحظ في مقام وضعه العرض بما هو عرض ، ووضع للعرض بوصف العرضية ، واسم المصدر وُضع لنفس العرض بلا لحاظ وصف العرضية فيه يعني بالغاثة ، وواضح أَنَّ كلّاً منهما على هذا مبين مع الآخر ؛ لأخذ خصوصية فيه مبينة مع ما أخذ في

الآخر من الخصوصية، فلا يمكن أن يكون أحدهما مادة للآخر، وهكذا غيرهما من المشتقات كل مابين مع الآخر، ومع المصدر واسم المصدر؛ لأخذ خصوصية فيه غير ما أخذ في الآخر، فلا بد أن تكون مادة الجميع والجامع بينها ما لم يؤخذ فيه شيء من هذه الخصوصيات ولا بشرط من جميع التقيدات حتى قيد اللاشروطية وهي مثلاً: مادة «ض» «ب» «ر» بهذا الترتيب، فإنها هي التي قابلة لاشتقاق أي صيغة نفرض من هذا الباب منها.

أما هيئة الفعل الماضي فوضعت لقصد الحكاية عن قيام المبدأ بالفاعل قبل أن التكلم؛ فإننا لا نفهم من قول القائل: «ضرب زيد» إلا أنه بصدد الحكاية عن تحقق الضرب وصدوره من «زيد» قبل تكلمه بهذا الكلام، كما أن في مثل «علم الله» و«مضى الزمان» مما يكون الفاعل نفس الزمان أو ما فوق الزمان أيضاً لا نفهم إلا ذلك.

وهيئة المضارع وضعت لقصد الحكاية عن قيام المبدأ بالفاعل في حال التكلم أو بعده، ولكن عند الإطلاق ينسب التلبس في الحال، بخلاف ما إذا دخل عليه «سين» أو «سوف» أو غيرهما مما يدل على الاستقبال، وعلى هذا القياس غيرهما من هيئات الإخباريات من الأفعال، وإنما الاختلاف في أنحاء التلبسات من الصدوري والوقوعي، والزمان والمكان والآلة وغير ذلك.

فقد ظهر أن ما تخيل أهل العربية من أخذ الزمان في

الموضوع له الفعل في غير محله .

والذي أوقعهم في هذا الوهم أنّ الفعل إذا أُسند إلى الزمانيات يفهم منه وقوعه في الزمان وغفلوا عن أنّه من باب أنّه يلازم عقلاً لوقوعه في الزمان ؛ فإنّ تحقّق المبدأ وصدوره من الفاعل الزماني قبل التكلّم بالفعل الماضي مثلاً لا محالة ملازم لصدوره عنه في الزمان الماضي ؛ لأنّه يدلّ على وقوعه في الزمان الماضي ، وآلّا لزم القول بالتجريد والمجاز عند إسناد الفعل إلى غير الزمانيات من نفس الزمان والمجرّدات ، مع أنّه خلاف الوجدان .

وبالجملة : لا ريب في فهم الزمان من الفعل عند إسناده إلى الزماني لكن بالدلالة العقلية الالتزامية ، ومن المعلوم أنّ المداليل الالتزامية خارجة عن حريم الموضوع له ؛ ضرورة أنّ «العمى» لم يوضع للبصر و«الحاتم» لم يوضع للجواد ، وهكذا «كثير الرماد» لم يوضع للجواد .

وملخص ما ذكرنا في الهيئات إلى هنا مع زيادة توضيح : أنّ الذي نستفيد من الجملة الاسمية كـ «زيد قائم» أنّ المتكلّم بها بصدد الحكاية عن ثبوت القيام لـ «زيد» ويريد الإخبار عن ذلك . وليس غرضنا من أنّها تدلّ على إرادة الحكاية وقصد الإخبار أنّها إخبار عن قصد الحكاية حتّى يكون قوله : «زيد قائم» في قوّة قوله : «قصّدت الحكاية عن ثبوت القيام لزيد» فيقال علينا : إنّّه على ذلك أخبر عن قصد الحكاية عن قيام زيد ، لا أنّه أخبر عن

قيام زيد ، وحينئذ إذا تحقق القصد منه واقعاً فصدق وآلاً فكذب ، بل غرضنا أن قول المتكلم : « زيد قائم » له عنوانان : عنوان أولي ، وهو أنه كيف مسموع ، قصد به شيئاً أو لا ، وعنوان ثانوي يتولد من قصده الإخبار والحكاية عن قيام زيد ، وهو عنوان الحكاية والإخبار عن قيام زيد - والصدق والكذب باعتبار مطابقة هذا العنوان للواقع وعدمها - والقصد محقق هذا العنوان الثانوي ، أي : الحكاية ، وإن شئت فسمه بالفعل التوليدي ، فالمخبر به والمحكي عنه هو قيام زيد في الخارج لا قصد الحكاية عن قيام زيد .

والمقصود أن « زيد قائم » لا يكون مصداقاً للحكاية والإخبار عن قيام زيد إلا إذا قصد المتكلم عنوان الإخبار والحكاية ، كما أن القيام الذي يكون تعظيماً عند جماعة لا يكون مصداقاً للتعظيم إلا إذا كان القائم - بفعله القيام - قاصداً للتعظيم ، وكل ذلك يكون بالجعل والمواضعة ، ولذا ما يكون مصداقاً للتعظيم عند جماعة ، ربما يعدّ هتكاً وتوهيناً عند جماعة أخرى ، كتحرّيك اليد على نحو مخصوص ؛ حيث يعدّ عند طائفة من أهل الهند تعظيماً ، وعند الفرس هتك ، هذا في هيئة الجملة الاسمية .

وأما هيئات الأفعال : فهية الفعل الماضي وُضعت للحكاية عن تلبس الفاعل بالمبدأ سابقاً على التكلم أو سبقاً خاصاً بالإضافة إلى غير التكلم ، فقوله : « ضرب زيد » يدل على تحقق الضرب من زيد قبل التكلم بهذا الكلام ، وقولنا : « يجيء زيد وقد صام قبله

بيومين» يدلّ على تحقّق الصوم من زيد وتلبّسه به قبل مجيئه ،
والإسناد إلى الزمانيّات والمجرّدات ونفس الزمان على حدّ سواء
في ذلك ، ولا يحتاج إلى عناية تجريد أصلاً .

وهيئة الفعل المضارع وُضعت للحكاية عن تلبّس الفاعل
بالمبدأ حال التكلّم أو بعده ، ولا دلالة له أيضاً على الزمان
كالماضي .

وهيئة اسم الفاعل وُضعت لذات مبهمّة من جميع الجهات إلّا
جهة تلبّسه بالمبدأ ، فإنّ الذي نفهمه من لفظ « قائم » هو ما يكون
بتلك الهيئة المخصوصة ، أمّا كون ذلك الشيء إنساناً أو حيواناً أو
شجراً أو حجراً أو غير ذلك فلا يفهم منه أبداً ، وسيجيء في
بحث المشتقّ أنّ أخذ الذات لهذا المعنى ضروريّ في المشتقّ
ومن مقوماته ، كما أنّ الأسماء غير المشتقّات أيضاً أخذ في
مفهومها الذات بهذا المعنى ، فالنار مثلاً اسم لذات مبهمّة من
جميع الجهات إلّا جهة أنّ له شعلّة واحرقاً ، كان من خشب أو
حديد ، قليل المقدار أو كثيراً .

وهكذا الخمر اسم لما هو مائع مسكر ، ولم يؤخذ فيه أية
خصوصيّة من الخصوصيّات .

وعلى هذا القياس اسم المفعول والزمان والمكان والآلة
وأمثالها على اختلاف أنحاء التلبّسات فيها .

هذا كلّه في الإخباريات من هيئات الأفعال ، أمّا الإنشائيّات

منها فمن حيث الدلالة على معانيها مع الإخباريات على حدّ سواء ،
بمعنى أنّ هيئة الفعل الماضي كما أنّها تدلّ على تحقّق المادّة سابقاً
على التكلّم وهذه الدلالة لا تنفك عنها ، كذلك هيئة « افعل » دالة
على تعلّق طلب المتكلّم بالمادّة مثلاً ، وفي هذه المرحلة كلاهما
سيّان لا يتّصف الخبر بالصدق والكذب كالإنشاء ، وإنّما الفرق
بينهما في ناحية المدلول ؛ فإنّ المدلول في الجملة الخبريّة له تعلّق
بالخارج ونفس الأمر ربّما يطابقه وربما لا يطابقه ، فالجملة الخبريّة
بهذا الاعتبار تتّصف بالصدق والكذب ، وهذا بخلاف المدلول في
الجملة الإنشائيّة ؛ فإنّه لا تعلّق له بالخارج ، وليس وراءه شيء
يطابقه أو لا يطابقه .

هذا إجمال الفرق بين الإنشاء والإخبار ، وسيأتي تفصيل كلّ
واحد من الجُمْل الإنشائيّة إن شاء الله .

وإذا عرفت ذلك ، فنقول في توضيح قوله ﷺ : « الفعل ما أنبأ
عن حركة المسمّى » : إنّ مادّة الأفعال بما أنّها - على ما عرفت - لم
يؤخذ فيها خصوصيّة من الخصوصيّات من كونها متحقّقة أو غير
متحقّقة ومتعلّقة للطلب أو الزجر ، وعدمها مع كونها في نفسها قابلة
لتخصّصها بكلّ من هذه الخصوصيّات لا بدّ لإفادة تخصّصها بذلك
وخروجها عن المرحلة القابليّة إلى المرتبة الفعلية من مُبرز
ومنبئ ، وهي هيئات الأفعال ، فهذه الفعل الماضي منبئة عن حركة
المسمّى - أي المادّة - من قابليّة تحقّقها في الخارج إلى المرحلة

الفعليّة ، وهيئة فعل الأمر منبثة عن حركة المادّة من قابليّتها لكونها متعلّقة للطلب إلى المرتبة الفعليّة ، وهكذا سائر هيئات الأفعال .

وهذا بخلاف هيئات الأسماء من المصدر واسم المصدر واسم الفاعل وغيرها ؛ فإنّ هيئة المصدر مثلاً وُضعت لنفس الحدث بما هو حدث ، وهيئة اسم الفاعل وُضعت لنفس الذات المبهمّة من جميع الجهات إلّا جهة اتّصافه بالمبدأ ، وهكذا غيرهما من مشتقات الأسماء ، فكلّ واحد منها ينبئ عن نفس المسمّى - بمعنى أنّه يفهم منه نفس المعنى ، أمّا أنّه موجود [أو] معدوم متعلّق للطلب [أو] غير متعلّق للطلب فشيء منها لا يفهم منه ، كالجوامد - لا عن حركة المسمّى .

فإن قلت : أسماء الأفعال - نحو «رويداً» بمعنى اصبر - منبثة عن حركة المسمّى ، كالأفعال ، فلا يكون تعريف الفعل مانعاً .

قلت : نعم ، لكن من باب أنّها ليس لها مادّة وهيئة حتّى تكون الهيئة فيها منبثة عن حركة المادّة ، غاية الأمر أنّ «رويداً» مثلاً اسم بسيط بمعنى الفعل ، فبحسب المعنى فعل ، وبحسب اللفظ اسم .

فإن قلت : الجُمْل الاسميّة مثل «زيد قائم» أيضاً منبثة عن حركة المسمّى ، فإنّها أيضاً تدلّ على خروج المادّة - التي هي القيام - من القابليّة إلى التحقّق والفعليّة .

قلت : نعم ، لكنّها خارجة عن المقسم في الرواية ، فإنّ المقسم في الرواية هي الكلمة و«زيد قائم» ليست بكلمة .

بقي شيء ، وهو : أنهم ذكروا أَنَّ الجملة الخبرية إذا استعملت في مقام الإنشاء كما إذا قيل : « يعيد صلاته » في مقام طلب الإعادة مدلولها بعينه هو مدلولها إذا استعملت في مقام الإخبار ، وإنما الاختلاف في الدواعي ، فإذا استعملت في مقام الطلب وبداعيه تكون إنشاءً ، وإذا استعملت بداعي الإخبار تكون إخباراً ، والمستعمل فيه على كل تقدير شيء واحد ، والمدلول في كليهما أمر فارد .

وهذا الذي ذكره مبني على ما هو المعروف من أَنَّ الجُمْل الإنشائية موضوعة لإيجاد معانيها بها ، وأما على ما اخترناه من أَنَّ الإنشاء ليس من مقولة الإيجاد في شيء ، وإنما الجُمْل الإنشائية^(١) كالجُمْل الإخبارية في أنها وُضعت لإبراز أمر نفساني بها - والفرق : أَنَّ ذلك الأمر النفساني في الجُمْل الإخبارية حيث إنه قصد الحكاية عما في الخارج ، فله واقع وراء نفسه ربّما يطابقه وربما لا يطابقه ، وبهذا الاعتبار يتّصف بالصدق والكذب ، وفي الجُمْل الإنشائية شيء ليس له واقع وراء نفسه ، فلا يقبل الاتصاف بالصدق والكذب - فاختلفاهما في المدلول واضح ؛ فإنَّ المدلول في أحدهما قصد الحكاية ، وفي الأخرى أمر آخر .

(١) ظاهر كلام سيدنا الأستاذ وغيره : هو الاشتراك اللفظي في مثل « بعث » بين الإنشاء والإخبار ، وكلّ مشترك لفظي يحتاج إلى قرينة معيّنة ، ولأزم ذلك أَنَّ كلاً من الإنشاء والإخبار يحتاج إلى قرينة معيّنة ، والأمر فيما نحن فيه ليس كذلك ؛ فإنّ مثل « بعث » عند إرادة الإنشاء يحتاج إلى القرينة ، وعند إرادة الإخبار لا يحتاج إليها (م) .

مثلاً: في مثل «يعيد صلاته» الدالّ على وجوب إعادة الصلاة، هو اعتبار أنّ الإعادة على ذمّة المكلف و على رقبته، كالذّين.

وهذا المبنيّ منهم غير مبنيّ على الدقّة؛ فإنّ لإيجاد المعنى باللفظ إن كان المراد أنّه يوجد وجوداً حقيقياً مقولياً، كوجود الجواهر والأعراض باللفظ، فواضح أنّ اللفظ مثل «بعت» ليس علّة لإيجاد الملكيّة خارجاً ولا آلة له، بل المعنى لو تحقّق في الخارج فبأمر أجنبيّ عن التلفّظ بلفظ والتكلّم بكلمة مثل «بعت» أو «افعل» بالكلّيّة.

وإن كان المراد أنّه يوجد بوجوده الاعتباريّ، يعني بالتلفّظ بلفظ «بعت» مع قبول القابل يوجد الملكيّة في عالم الاعتبار لا العين، فإن كان المقصود أنّ لفظ «بعت» موجد لاعتبار الالفاظ به الملكيّة، فهو خلاف الوجدان؛ فإنّ اعتبار الالفاظ ربّما يكون سابقاً على تلفّظه، وربّما يكون مقارناً، وربّما يكون متأخراً، وعلى أيّ حال هو أمر نفسانيّ كال تصوّر غير معلول للفظ.

وإن كان المقصود أنّ اللفظ موجد لاعتبار الشارع أو العقلاء، فهو وإن كان له وجه؛ حيث إنّ اعتبار الشارع أو العقلاء يكون في ظرف التلفّظ بلفظ «بعت» و«قبلت» ومرتّب عليه، يعني بنحو الانطباق، وإلاّ فهو سابق وجوداً، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: إنّ اللفظ موجد لاعتبار الشارع أو العقلاء إلاّ أنّ اعتبار الشارع أو

العقلاء مترتب على التلفظ بلفظ «بعث» و«قبلت» مع قصد معناه لا مجرداً عن ذلك ، وكلامنا في معناه الذي إذا استعمل فيه يكون محققاً لاعتبار الشارع .

وبالجملة^(١) : لا يمكن المساعدة على هذا الكلام المعروف من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ ، بل اللفظ ليس إلّا كاشفاً عما في نفس المتكلم ، كالإخبار ، والفرق بينهما في المنكشف ؛ فإنه في الإخبار قصد الحكاية ، وفي الإنشاء اعتبار الملكية مثلاً ، وعلى هذا يكون المدلول في الجملة الخبرية المستعملة بداعي الإخبار مغايراً للمدلول في الجملة الخبرية التي استعملت بداعي الإنشاء كما لا يخفى .

ومما يؤكد هذا : عدم صحة استعمال الجملة الاسمية ، مثل : «زيد قائم» بداعي الإنشاء وفي مقام طلب القيام من زيد مع أن لازم وحدة المدلول صحة الاستعمال ؛ إذ لا وجه للفرق بين الجملة الفعلية ، مثل «يعيد صلاته» والجملة الاسمية ، مثل : «هو يعيد صلاته» فإذا صح استعمال الجملة الخبرية في مدلولها بداعي الإنشاء صح في كليهما ، وإلا فلا يصح في شيء منهما .

(١) أقول : لا يصح نفي إيجاد المعنى عن الجمل الإنشائية مطلقاً ، فإن الجملة الإنشائية إيجادية لا بتلك المعاني التي ذكرت في المتن ، بل بمعنى صحة أن يقال بعد قوله : «بعث» : تحقق الملكية والبيع ، وهو المبدأ ، بخلاف الإخبار ، فإنه لا يقال بعد قوله : «جاء زيد» : تحقق المجيء ، بل يصح أن يقال : تحقق الإخبار عن مجيء زيد . وبهذا الاعتبار يصح أن يقال : إن الجملة الإنشائية إيجادية دون الجملة الخبرية . (م) .

تذييل : اختلف فيما وُضع له أسماء الإشارة ونحوها من الضمائر وسائر المبهمات .

فقال بعض - كصاحب الكفاية^(١) - : بأنَّ «هذا» مثلاً وُضع لمعنى عامّ ، وهو المفرد المذكر ، وأنما الخصوصية جاءت من قبل الاستعمال ، كما في الحروف ، فكما أنَّ لفظة «من» وُضعت لمعنى كلّي - وهو الابتداء - لأن يلاحظ آله وحالة لغيره كذلك لفظ «هذا» وضع لكلّي مفرد مذكر لأن يشار به إليه .

وفيه : أنّه لو سلّم^(٢) ذلك في الحروف لا يسلم في أسماء الإشارة ؛ إذ المراد بالإشارة إلى المعنى باسم الإشارة إن كان استعماله في معناه ، فجميع الألفاظ الموضوعّة كذلك ، ولا يختصّ هذا بأسماء الإشارة . وإن كان المراد الإشارة الخارجيّة ، فمن الواضح أنّها ليست كاللحاظ الآلي الذي هو أمر ذهني خارج عن الموضوع له ، فلا محالة يكون داخلاً في الموضوع له .

وذهب شيخنا الأستاذ - رحمه الله - إلى أنّها وُضعت للمعاني المتقيّدة بكونها المشار إليها بنفس هذه الألفاظ^(٣) .

(١) كفاية الأصول : ٢٧ .

(٢) والحقّ أنّه لا فرق بين المقامين ، وأمّا كون اللحاظ من لوازم الاستعمال فأخذه في الموضوع له لغو ، وعدم كون الإشارة مأخوذة فيه فلا ضير في أخذه فيه ، فكلّ ذلك مسلم ، إلا أنّ ما هو لازم الاستعمال هو أصل لحاظ المعنى ، وأمّا لحاظ الآلية للحروف والاستقلالية للأسماء فهو ليس بلامر للاستعمال . (م) .

(٣) أجود التقريرات ١ : ١٣ .

وقد ظهر ممّا ذكرنا ما فيه ، وأنّ الإشارة^(١) بمعنى استعمال اللفظ لا يختصّ بأسماء الإشارة ، وبمعنى آخر فما هو ذلك المعنى ؟ والكلام فيه .

وأفاد بعض مشايخنا المحققين وجهاً ثالثاً أحسن وأدقّ من الوجهين السابقين ، وهو أنّها وُضعت للمعاني التي وقعت موقع الإشارة الخارجيّة أو القليّة^(٢) .

وهذا الوجه متين لو كان استعمال أسماء الإشارة منحصرأ في مورد الإشارة بآلة حسّيّة ، كاليد ونحوها ، أو بالقلب ، كما هو الغالب ، لكن نرى بالوجدان صحّة استعمالها بلا إشارة أصلاً لا حسّاً ولا قلباً ، كما لا يخفى .

فالتحقيق^(٣) أنّها وُضعت بإزاء الإشارة الخارجيّة .

توضيحه : أنّ الإشارة - على ما يظهر من اللغة - بمعنى

(١) ليس لهذا التشقيق وجه ، وهذا ممّا لا يحتمل أصلاً ، وما توهم أحد أنّ اللفظ إشارة إلى المعنى حتى يقال : هذا موجود في جميع الأسماء ولا يختصّ بأسماء الإشارة . (م) .

(٢) نهاية الدراية ١ : ٦٤ .

(٣) المتبادر من أسماء الإشارة ليس هو الكلّي إلّا أن يكون المشار إليه كلياً ، بل المتبادر واقع الكلّي ، وذلك هو الموضوع له دون المفهوم الكلّي ، فالموضوع له خاص ، وليس بين كون المعنى خاصاً وكونه جزئياً حقيقة ملازمة ، فإنّ المراد من كونه خاصاً هو كونه أخصّ من المعنى المتصوّر ولو كان كلياً في نفسه ، وأمّا وضعها لمفهوم مفرد مدكّر كلياً فهو يستلزم أن يكون الوضع لقواً محضاً ؛ لعدم استعمالها في هذا أصلاً ، ويلزم أن يكون جميع الاستعمالات مجازاً . (م) .

الإيماء في مقابل الصراحة ، فتارة يصرح الشخص بشيء ، وأخرى يشير إليه بـ « هذا » مثلاً ويقول في موضع قوله : « جثني بكتاب كذا » مشيراً إلى هذا الكتاب : « جثني » ولفظ « هذا » مثلاً بحسب الجعل والمواضعة يستعمل في مقام الإشارة إلى المعنى باللفظ دون التصريح به ، وبه تتحقق الإشارة ، فهو بمنزلة اليد التي هي آلة للإشارة ، وبما أنّ المعنى المشار إليه مبهم من جهة عدم التصريح به ، فدائماً لا بدّ له من معيّن وقرينة لفظيّة أو خارجيّة تعينه ، مثل أن يقال : « جثني بهذا الرجل » ولذا يعدّون أهل العريّة الرجل في هذا المثال من عطف البيان لـ « هذا » ومن هنا أيضاً يقال لأسماء الإشارة ونحوها : « المبهمات » .

فالصحيح ما هو ظاهر كلام ابن مالك في قوله :

بذا لمفرد مذكر أشر

من أنّ أسماء الإشارة وُضعت لنفس الإشارة إلى المعنى ، فهي آلة للإشارة اللفظيّة ، كما أنّ اليد مثلاً آلة للإشارة الخارجيّة . ولازم ما ذكرنا أن يكون « هذا » في قولنا : « هذا زيد » مبتدأً طريقاً لا مبتدأً حقيقياً ؛ فإنّ المبتدأ الحقيقي هو المشار إليه بـ « هذا » لا نفس « هذا » كما أنّ المبتدأ في قولنا : « جثني » مشيراً إلى كتاب خاص هو المشار إليه لا آلة الإشارة .

ومما ذكرنا اندفع القول بأنّ لازم وضع « هذا » لنفس الإشارة وكونه آلة لها صحّة قولنا : « الإشارة زيد » أو « آلة الإشارة زيد »

وذلك لما عرفت من أنَّ «هذا» بمنزلة اليد بعينها، فهو طريق إلى ما هو المبتدأ كاليد.

الأمر الرابع: لا شبهة في احتياج الاستعمال المجازي إلى وضع اللفظ لمعنى يصح أن يجعل المعنى المجازي فرداً له ادعاء؛ لشدة المناسبة والارتباط بينهما، ولذا لو كان لفظ «الأسد» موضوعاً للبحر لم يكن استعماله في الرجل الشجاع صحيحاً.

وأما احتياجه إلى الوضع المستقل فغير واضح بل واضح العدم، ضرورة عدم احتياج استعمال لفظ «الحاتم» أو «فرعون» أو «أفلاطون» مثلاً مجازاً في غير ما وُضعت له - بأن تقول: «هذا الشخص حاتم عصره» أو «فلان فرعون زمانه» أو «فلان أفلاطون وقته» - إلى ترخيص واضح لفظ «الحاتم» أو «أفلاطون» أو «فرعون».

ومما يشهد لذلك وجود هذه المعاني المجازية في غير اللغة العربية، فنرى صحة استعمال مرادف لفظ «الأسد» في لغة أخرى، في الرجل الشجاع، ومن البعيد جداً توافق جميع اللغات في ذلك، وهذه أمانة عدم الوضع للمعاني المجازية مستقلاً، وأنَّ صحة الاستعمال لأجل حسنه الطبيعي المسبب عن شدة الارتباط والمناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي.

الأمر الخامس: قد ذكروا أنَّ استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له؛

لأنّ الارتباط بين الطبيعي وأفراده والمناسبة بينهما - بحيث يصحّ إطلاق الفرد وإرادة الطبيعي منه - ممّا لا ريب فيه ، بل أشدّ من الارتباط الحاصل بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع الذي يباينه ذاتاً ويشابهه في بعض الصفات ، والاتّحاد بين الطبيعي وأفراده ذاتيّ ، فاستعمال اللفظ وإرادة طبيعي هذا اللفظ أولى بالصحة .

وأما استعمال اللفظ وإرادة شخصه : فذكر صاحب الفصول أنّه لا يصحّ من دون تأويل بأن يقال : إنّ مثل « زيد ثلاثي » إذا أُريد به شخص نفسه ، تقديره : « زيد هو ثلاثي » فـ « زيد » جيء به توطئةً ومقدّمةً للمبتدأ المقدّر الذي هو « هو » ، وذكر أنّه لولا التأويل لزم إمّا اتّحاد الدالّ والمدلول لو كان هناك استعمال ، أو تركّب القضية من جزءين لو لم يكن استعمال^(١) .

وشيخنا الأستاذ - رحمه الله - قال بامتناعه^(٢) ؛ نظراً إلى أنّ الاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ ، وجعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء وجوداً تنزيليّاً لنفسه ؛ فإنّه لا اثنيّة في البين حتّى ينزّل أحدهما منزلة الآخر .

ولنا في هذا المقام كلام ، وحاصله : أنّ الالتزام باستعمال اللفظ في نوعه أو شخصه أو غير ذلك بلا ملزم ، وكلّ ذلك شعر

(١) الفصول الغروية : ٢٢ .

(٢) أجود التقريرات ١ : ٣٠ - ٣١ .

بلا ضرورة^(١)؛ فإنَّ فائدة الوضع هو تفهيم ما لا يمكن تفهيمه إلا باللفظ، كالتضايي المعقولة والأمور المحسوسة البعيدة التي لا يمكن إحضارها بأنفسها بلا لفظ في ذهن المخاطب، أمَّا إذا أمكن إحضار المعنى في ذهن المخاطب من دون دالِّ كما إذا كان المعنى بمرأى من المخاطب، فلا يحتاج إلى استعمال اللفظ أصلاً، بل يقول: «ملكي» مشيراً إلى كتاب حاضر عنده مثلاً.

ففي المقام إذا قال: «زيد اسم» أو «الماء كلمة عربيّة» ينتقل المخاطب بمجرد سماع لفظ «زيد» أو «الماء» إلى طبيعيّ هذا اللفظ ويحضر في ذهنه، ويفهم أنّ هذا الحكم لطبيعيّ هذا اللفظ، فقد أحضر المعنى بنفسه في ذهن المخاطب، فأية حاجة مع ذلك إلى استعمال اللفظ في طبيعيّه؟ وإذا قال: «زيد اسم» ونصب قرينة على إرادته شخص هذا اللفظ، فقد أحضر أيضاً نفس المعنى في ذهن المخاطب بلا احتياج إلى استعمال اللفظ في شخصه.

وإذا أراد المتكلّم الحكم على حصّة خاصّة من طبيعيّ لفظ «زيد» فيمكنه أن يحضر الطبيعيّ بنفسه، ويقيده بدالِّ لفظي من الحرف أو غيره، كأن يقول: «زيد» في «ضرب زيد» فاعل،

(١) والحقّ هو القول بصحّة الاستعمال بلا لزوم اللغوية في الصور الأربع كلّها، نعم إطلاق اللفظ وإرادة مثله وإن يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال المجازي أو إحضار نفس المعنى، لكنّ الحقّ هو الاستعمال دون إحضار الموضوع له. وصرف عدم الاحتياج لا يوجب اللغوية، وألا يلزم اللغوية من الذكر فيما يعلم مع أنّ «حذف ما يُعلم جائز» لا واجب.

فـ«زيد» في هذا المثال لم يستعمل في نوع من أنواع طبيعي لفظ «زيد» بل هو الطبيعي بعينه وأحضر بنفسه في ذهن المخاطب، ولما تعلق غرض المتكلم بإفادة فاعلية حصّة خاصّة من هذا الطبيعي، جعل الدالّ عليه لفظة «في» وذلك لما عرفت من أنّ الحروف وُضعت لتضييق المعاني الاسميّة.

فانّضح ممّا ذكرنا أنّه لا حاجة في أمثال ذلك إلى الاستعمال حتّى يقال: إنّ استعمال اللفظ في شخص نفسه مستلزم لآحاد الدالّ والمدلول، وإن كان هذا الإشكال غير وارد من أصله؛ ضرورة كفاية التعدّد الاعتباري، ولذا ورد في بعض الأدعية: «يا مَنْ دَلَّ على ذاته بذاته»^(١) بل يؤتى بالمعنى بنفسه من دون حاجة إلى ما يدلّ عليه، ولا يلزم منه تركّب القضية الملفوظة من جزءين وأن تكون بلا موضوع، فإنّ موضوع القضية نفس المعنى.

هذا، ولو سلّمنا لزوم كون الموضوع لفظاً دالّاً على المعنى مستعملاً فيه، فلا بدّ^(٢) من القول بامتناع استعمال اللفظ في شخص

(١) البحار ٩١: ٢٤٣ باب أحرار أمير المؤمنين عليه من كتاب الذكر والدعاء.

(٢) هذا منه - دام ظله - يخالف ما مرّ عنه في بحث الوضع، فإنّ لزوم اجتماع المتقابلين في شيء واحد مبني على القول بأنّ الاستعمال إيجاد المعنى بالوضع أو غير ذلك ممّا ذكر في المتن.

والحقّ أنّ الاستعمال هو استخدام اللفظ لفهم الموضوع له، ولا إشكال في كون شيء واحد مستعملاً ومستعملاً فيه باعتبارين.

وبعبارة أخرى: لا فرق بين الدلالة العقلية واللفظية في كفاية التعدّد الاعتباري، فاستعمال اللفظ وإرادة شخصه لا محذور فيه عقلاً (م).

نفسه ، سواء قلنا : إنَّ الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ وجعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، أو قلنا : إنَّه عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى ؛ فإنَّ الشيء لا يمكن أن يكون وجوداً تنزلياً أو علامة لنفسه مع أنَّه موجود بوجود تحقيقي ؛ إذ من الواضح لزوم الاثنيَّة الحقيقيَّة بين الوجود الحقيقي والتنزيلي ، وهكذا بين العلامة وذو العلامة .

الأمر السادس : هل الدلالة الوضعيَّة - أي المعلولة للوضع - تابعة للإرادة أم لا ؟ قد ظهر ممَّا اخترناه في حقيقة الوضع أنَّها تابعة للإرادة .

توضيحه : أنَّ لَلْفَظِ دلالاتٍ ثلاثاً :

الأولى : الدلالة التصرُّفية ، وهي الموجبة لخطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ ولو من لفظ بلا شعور واختيار ، أو من اصطكاك حجر بحجر آخر .

الثانية : الدلالة التصديقيَّة ، وهي دلالته على أنَّ المتكلِّم بمثل «زيد قائم» مثلاً في مقام تفهيم ثبوت القيام لـ «زيد» في الخارج في مقابل أن يكون في مقام السخرية والاستهزاء .

الثالثة : دلالته على أنَّ معناه مراد جدي للمتكلِّم في مقابل كونه مراداً استعمالياً ، إمَّا ضرباً للقاعدة بأن أتى بلفظ عام تأسيساً لقانون كلي مع أنَّه لا يريد العموم جذاً ، أو كناية عن لوازم المعنى ، كما في جميع الاستعمالات الكنائية ؛ فإنَّها لم تتعلّق

بالمعاني المستعمل فيها إرادة جدية من المستعمل ، وإنما المتعلق للإرادة الجدية لازم المعنى ، مثلاً في مثل : « زيد كثير الرماد » المراد الجدي أنّ زيداً جواد لا أنه عنده مقدار كثير من الرماد . وبالجملّة لا ريب في استفادة هذه الأمور الثلاث من اللفظ من أيّ لفظ صدر إذا كان ذا شعور وإدراك .

والقوم ذكروا أنّ الدلالة الوضعيّة هي الأولى منها ، والآخرين منها ناشئتان من بناء العقلاء .

وما أفادوه من أنّ الثالثة ناشئة من بناء العقلاء تام لا غبار عليه ، وأما كون الأولى وضعيّة والثانية أيضاً كالثالثة من بناء العقلاء فغير تام لوجهين :

الأول : ما ذكرنا من أنّ الوضع حقيقته التعهّد والالتزام ، ومن المعلوم أنّ ما يلتزم ويتعهّد به العاقل لا بدّ وأن يكون أمراً اختيارياً له ، وواضح أنّ حصول الانتقال من سماع اللفظ ولو من اصطكاك حجر بحجر ، خارج عن تحت اختيار الواضع ، وليس مسبباً عن الوضع ، بل إنّما هو مسبب عن الأُنس الحاصل من كثرة استعمال اللفظ^(١) في المعنى ، وهذا الانتقال يحصل حتّى إذا صرح الواضع بأنّ الموضوع له هي الحصّة المتعلّقة للإرادة ، فإذا كان خارجاً عن تحت الاختيار ، فلا يمكن أن يكون طرفاً للالتزام والتعهّد .

(١) هذه الدلالة تتوقّف على الوضع والعلم به والانتفات حال السماع لا غير ، فلا تحتاج إلى أصل الاستعمال ولو مرّة واحدة فضلاً عن كثرته . (م) .

وعلى ذلك لا تكون الدلالة الأولى^(١) دلالةً وضعيّةً، بل دلالةً أنسيّةً، وأنّما الدلالة الوضعيّة هي دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم به في مقام تفهيم معناه، فإنّ التفهيم فعل اختياريّ مسبوق بالإرادة لا محالة، فيمكن أن يكون طرفاً للالتزام بأنّ التزم بأنّي أفهم ذلك المعنى الخاصّ بلفظ كذا، ومتى أردت ذلك المعنى جئتك بهذا اللفظ .

الثاني : أنّ الوضع لا بدّ وأن يكون لغاية وفائدة حتّى لا يصير لغواً، ومن المعلوم أن ليس فائدة الوضع إلّا التفهيم والتفهم، فلو فرضنا أنّ الوضع حقيقته أمر آخر غير التعهّد من اعتبار كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى أو غير ذلك، مع ذلك نقول : إنّ الدلالة الأولى ليست دلالةً وضعيّةً؛ ضرورة أنّ لحاظ الإطلاق في الموضوع له و وضع اللفظ بإزاء ذات المعنى - سواء كان صادراً من لافظ ذي شعور واختيار بداعي التفهيم وإرادته أو صادراً بغير داعي

(١) إخراج هذه الدلالة عن الوضعيّة غير صحيح، بل الدلالة الوضعيّة ما نولم يكن الوضع لم يتحقّق، والدلالات الثلاث من هذه الجهة مشتركة، فإنّه لو لا الوضع لم يتحقّق شيء منها، فحصر الدلالة الوضعيّة في غير الأولى لا وجه له .
والانتقال إلى المعنى وإن كان قهريّاً في الدلالة الأولى لكنّه لا يضّرّ بكونها وضعيّة؛ فإنّ ذلك الانتقال القهري معلول للوضع وهذا كما في كلّ فعل توليدي، فعدم اختيارية الانتقال لا يوجب خروجها عن الدلالة الوضعيّة؛ لأنّ علتها هي الوضع.

وكذا عدم وجود هدف الوضع فيها لا يوجب خروجها عن الدلالة الوضعيّة، غاية الأمر أنّ المتكلّم إذا لم يكن في مقام تفهيم المعنى تخلف عن داعي الوضع، وهذا لا يوجب عدم تسمية هذه الدلالة بالوضعيّة (م) .

التفهم - لغو محض ؛ لعدم ترتب فائدة التفهم على هذا الوضع بإطلاقه حتى فيما لم يُرد اللفظ تفهيم المعنى ، أو كان اللفظ بلا شعور ، فلا مناص عن كون الدلالة الوضعيّة تابعة للإرادة ، كما أفاده العلّمان ، وكلاهما في بحث الدلالات صريح في ذلك غير قابل للتأويل .

وليعلم أنّ الغرض من كون الدلالة الوضعيّة تابعة للإرادة أنّ الموضوع له للفظ هي تلك الحصّة من المعنى التي تعلّق بها واقع الإرادة ، فلا يحتاج إلى التجريد في مثل قولنا : « زيد قائم » ، كما تخيل صاحب الكفاية^(١) - « يَبْرُ » ؛ فإنّ الموضوع ذات المعنى والمحمول أيضاً كذلك ، لا المعنى العقيد بكونه مراداً للمتكلم حتى يحتاج إلى التجريد في مقام الحمل وإن كان يفهم من الكلام بحسب الوضع أنّ ذات المعنى في الموضوع والمحمول مراد للمتكلم ، إلّا أنّ هذه الإرادة ليست جزءاً للموضوع أو المحمول ، بل هي طريق إلى ما هو الموضوع والمحمول .

الأمر السابع : لا إشكال في أنّ المركّب بما هو مركّب ليس له وضع مستقل ؛ إذ المركّبات غير متناهية ، مضافاً إلى أنّ وضع المفردات مُغني عن الوضع للمركّب ، مع أنّا نختار من عند أنفسنا تراكيب لا سابقة لها حتى يوضع لها ، فالقول بأنّ المركّب بما هو مركّب ، له وضع ممّا لا يتفوّه به ذو مُسكة .

نعم ، لا ريب في أنَّ الجملة الخبرية يستفاد منها شيء لا يستفاد من مفرداتها ، وهذه الخصوصية المستفادة منها - كقصد الحكاية أو ثبوت المحمول للموضوع خارجاً - من المعلوم أنَّها لا تكون ذاتية لها ولا مستفادة منها بالطبع ، بل تكون بالوضع ، ولذا وقع النزاع في أنَّها هل تستفاد من الإعراب أو الضمير المستتر فيها أو الهيئة ؟ .

واختار شيخنا الأستاذ - رحمته - أنَّها مستفادة من الهيئة ، والأمر كما أفاده ؛ إلا أنه خصه بالجمل الاسمية^(١) .

ولا وجه لهذا التخصيص ؛ فإنَّ هناك خصوصيات ومزايا تستفاد من الجمل الفعلية ، كاستفادة الحصر من «إياك نعبد» واستفادة فاعلية موسى في قولنا : «ضرب موسى عيسى» ولا ريب [في] أنَّها بالوضع لا غير .

ثم إنَّ المعروف أنَّ وضع الموادَّ شخصيٍّ ووضع الهيئات نوعيٍّ .

فإن كان المراد أنَّ المادةَ كما دة «ضرب» بشخصها وُضعت لذلك المعنى ، ومن هذه الجهة يقال : إنَّ وضعها شخصيٍّ ، فهذا بعينه متحقِّق في وضع الهيئة ؛ فإنَّ هيئة «فاعل» بشخصها وُضعت لذات يصدر عنه الفعل .

وإن كان المراد من كون وضع الهيئات نوعياً أنَّ الهيئة بما أنَّها

لا تختص بمادة مخصوصة من القيام أو القعود أو الأكل أو غير ذلك ، بل هيئة «فاعل» في ضمن أية مادة تحققت موضوعة بخلاف المادة ، فواضح أنّ المادة أيضاً وضعها كذلك بعينها ، يعني مادة «ضرب» مثلاً وُضعت لذلك المعنى الخاص في ضمن أية هيئة تحققت .

والظاهر أنّ هذا الفرق اصطلاح باعتبار أنّ الهيئة لا يمكن تصوّرها بلا مادة مّا ، ففي وضع الهيئات كهيئة «فاعل» مثلاً لا بدّ للواضع أن يتصوّرها في ضمن مادة ، مثل مادة «ف» و«ع» و«ل» ووضع بعد ذلك كلّ ما كان على زنة «فاعل» وبهذه الهيئة لمن يصدر عنه المادة ، فيما أنّ الواضع تصوّر نوع هذه الهيئة بسبب تصوّر خصوص هيئة «فاعل» ، فالوضع نوعي باعتبار أنّ الموضوع أمر كلي ، وهذا بخلاف المادة ؛ فإنّها يمكن تصوّرها مستقلاً بلا أن تنهياً بهيئة من الهيئات ، فالموضوع شخص لفظ «ض» و«ر» و«ب» مثلاً ، وهو المتصوّر في مقام الوضع ، وبهذا الاعتبار يكون وضعها شخصياً ، فكما أنّ الوضع له تقسيم باعتبار الموضوع له كذلك له تقسيم باعتبار الموضوع ، فينقسم باعتبار كليّة الموضوع وشخصيّته إلى نوعي وشخصي .

ثمّ إنّ ظهر ممّا ذكرنا : أنّ القول بالمجاز في المركّب فاسد ؛ لما عرفت من أنّه لا وضع للمركّب حتّى يكون له حقيقة ومجاز ، وليس من هذا الباب «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى» ، بل من باب

التشبيه ، فيكون التقدير « أراك مثل مَنْ يُقَدِّم رَجُلًا وَيُؤَخِّرُ أُخْرَى »
أو من باب الكناية باستعمال الجملة في معناها الحقيقي وإرادة
لازمها الذي هو التحير .

وهكذا ليس من هذا الباب قوله تعالى : ﴿ مثلهم كمثل الذي
استوقد ناراً ﴾^(١) إلى آخره ، بل من باب تشبيه مجموع أحوال
المنافق بمجموع أحوال الذي استوقد ناراً ، إلى آخره ، أو تشبيه
كلِّ حال من أحواله بحال من أحوال المستوقد ، وكيف كان لا يكون
من باب المجاز في المركب بالضرورة .

الأمر الثامن : في الحقيقة الشرعية .

لا يخفى أنه لا يترتب على هذا البحث ثمرة عملية أصلاً ،
ولذا نظويه طيًّا .

وما ذكر - من أن ثمرته حمل الألفاظ المستعملة في
الروايات والآيات على المعاني الشرعية بناءً على ثبوتها ، وعلى
المعاني اللغوية بناءً على عدم ثبوتها ، وربما يقال بالتوقف على
تقدير عدم الثبوت نظراً إلى أنها صارت مجازاً مشهوراً - لا أصل
له ؛ فإن أكثر رواياتنا عن الصادقين صلوات الله وسلامه عليهم ،
والروايات النبوية لا تعتمد عليها إلا إذا نقلت عن أئمتنا عليهم السلام ،
ولا ريب في صيرورة هذه الألفاظ في زمان ورود هذه الروايات
حقائق في معانيها الشرعية التي نفهمها الآن منها .

وبالجملة لم نظفر إلى الآن على مورد نشك في المراد ،
فالبحت علمي محض ينبغي الاختصار عليه ، فنقول : الحقيقة
الشرعية تتصور على نحوين :

الأول : أن يوضع الألفاظ لهذه المعاني تعييناً .

والثاني : وضعها لها تعييناً .

والوضع التعيني أيضاً يمكن على وجهين :

أحدهما : أن يعين الشارع في زمان من الأزمنة هذه المعاني
لهذه الألفاظ بأن يقول : « وضعت لفظ الصلاة لكذا ، والصوم لكذا »
وهكذا .

والوضع التعيني بهذا المعنى مقطوع العدم ؛ إذ لو كان ،
لبأن ، وصار كالعيان ؛ لتوفر الدواعي إلى نقله ، فعدم ورود رواية
واحدة على ذلك دليل قطعي على العدم في أمثال هذه الموارد ،
بل النقل بالآحاد أيضاً في مثله يشهد بكذبه ؛ فإنه نظير ما إذا أخبر
واحد أو اثنان بأن ملك العراق مثلاً جاء في ساعة كذا وصعد
المنبر وألقى خطبةً ، وواضح أن مثل هذه القضية لا يمكن عادة أن
يخبر بها إلا واحد أو اثنان ، فنفس نقل الواحد أو الاثنين فقط
يشهد بكذبها .

ولا يقاس هذا بقضية غدير خم ؛ لكثرة دواعي الإخفاء فيها
دون المقام ، مع أن الروايات فيها أيضاً بحمد الله اشتهرت
وتضافرت من الفريقين إلى حد لا يقبل الإنكار .

ثانيهما : أن يستعملها الشارع في معانيها الشرعية ويعينها لها بنفس هذا الاستعمال ، كما إذا أراد أحد أن يسمي ابنه «حسناً» فيقول : «جثني بحسن» مشيراً إلى ولده ، فالوضع التعيني يحصل بنفس هذا الاستعمال .

وأورد على هذا الوجه شيخنا الأستاذ - رحمه الله - بأن لازمه لحاظ اللفظ آلة واستقلالاً في زمان واحد ، وهو محال ، وذلك لأن الاستعمال يقتضي لحاظ اللفظ آلة والنظر إليه مرآة وجعله فانياً في المعنى ، والوضع يقتضي لحاظ اللفظ مستقلاً ، ولا يمكن الجمع بينهما في زمان واحد هو زمان الاستعمال^(١) .

وفيه ما مرّ من أن الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى ، ولا محذور في كون الشيء علامةً لشيئين ، ولا مانع من لحاظ اللفظ مستقلاً حين الاستعمال ؛ فإنّ مَنْ يقول : «جثني بماء» في مقام إظهار أنه عارف باللسان العربي مع كونه عطشاناً يريد الماء جداً ، قد استعمل هذه الجملة في معناها ولاحظ ألفاظها مستقلاً .

وأفاد صاحب الكفاية أنّ لازم ذلك أن الاستعمال الأول الذي يتحقّق به الوضع لا يكون حقيقةً ولا مجازاً ، نظير استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه^(٢) .

وفيه : أنّ الوضع - بأيّ معنى كان - سابق على الاستعمال ؛

(١) أجود التقريرات ١ : ٣٣ - ٣٤ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٦ .

فإنه إما التعهد أو اعتبار كونه موضوعاً على المعنى ، كالوضع المقولي ، أو اعتبار كونه وجوداً تنزلياً للمعنى ، وأياً ما كان هو أمر نفساني يكون الاستعمال الخارجي مبرزاً ومظهراً له ، فمن يريد تسمية ولده ويقول في هذا المقام : « جثني بحسن » مشيراً إلى ولده يضع لفظ « الحسن » ابتداءً بمعنى أنه يلتزم في نفسه أنه متى أراد تفهيم تلك الذات أتى بلفظ « حسن » أو يعتبر كون لفظ « حسن » موضوعاً على تلك الذات أو وجوداً تنزلياً لها ، ثم يستعمله في معناه ، فيكون هذا الاستعمال كاشفاً عن وضعه واستعمالاً حقيقياً لا وضعاً بنفسه ، فلا إشكال في إمكان الوضع التعييني بهذا المعنى ، وتحققه في زمان النبي ﷺ ليس بذلك البعد .

النحو الثاني : الوضع التعيني ، بأن كانت تلك الألفاظ في زمان النبي ﷺ من كثرة استعمالها في المعاني الشرعية بحيث يفهم منها هذه المعاني بلا قرينة ووصلت إلى مرتبة الحقيقة .

وهذه الدعوى قريبة جداً ، بل لو كان لهذه الكبرى - أي صيرورة اللفظ من كثرة استعماله في معناه المجازي حقيقة فيه - صغرى ، لكان المقام من أوضح مصاديقها وصغرياتها ؛ فإن لفظ « الصلاة » مثلاً كان مستعملاً في معناه الشرعي في كل يوم مرات عديدة ، فلا يبعد الالتزام بوصوله إلى مرتبة الحقيقة في يوم أو يومين فضلاً عن سنة أو سنوات .

ولا يفرق فيما ذكرنا بين كون هذه المعاني مستحدثة في

شرعنا أو ثابتة في الشرائع السابقة ؛ إذ المناط في كونها حقائق شرعية انفهام المعاني الشرعية منها بلا قرينة بواسطة الوضع التعيني أو التعيني في لسان النبي ﷺ وتابعيه .

فما أفاده في الكفاية^(١) من أنها حقائق لغوية إذا كانت المعاني ثابتة في الشرائع السابقة ليس على ما ينبغي .

مع أن ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة يدل على إطلاق هذه الألفاظ عليها في ذلك الزمان ، فلعلها يتلفظ بها بألفاظ آخر غير لفظ الصلاة والزكاة والصوم والحج ، ويقرب ذلك أن لسان غالب أنبياء السلف لم يكن عربياً .

ثم إن البحث عن علائم الحقيقة والمجاز بما أنه لا يترتب عليه ثمرة عملية أصلاً و صار المتبع في الدورات الأخيرة هو ظهور الألفاظ كانت حقيقة أو لم تكن نلغيه ولا نتعرض له .

الأمر التاسع : في الصحيح والأعم .

لا إشكال في انسباق المعاني الشرعية من ألفاظ العبادات ، وإنما الإشكال في أن ما ينهم منها هو خصوص الصحيحة منها أو الأعم ؟

ولا يخفى أن ثمرة هذا البحث هو جواز التمسك بالإطلاق عند الشك في شرطية أو جزئية شيء للعبادة وعدمه ؛ فالصحيح لا يصح له التمسك بإطلاق الخطاب لرفع شرطية أو جزئية

المحتمل الشرطيّة أو الجزئيّة ؛ إذ مرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في الصدق ، وواضح أنّ التمسك بالإطلاق لا معنى له مع عدم إحراز أصل المسمّى ، وهذا بخلافه على الأعمى ؛ فإنّ فاقد السورة مثلاً يصدق عليه الصلاة ، فمع الشك في جزئيّة السورة يصحّ التمسك بإطلاق أدلّة الأجزاء والشرائط .

ثمّ إنّ لا ريب في لزوم تصوير الجامع بين أفراد الصلاة بأجمعها أو خصوص الأفراد الصحيحة منها حتّى يكون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً لذلك الجامع .

وتوقّف كون وضع هذه الألفاظ من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاصّ مدفوع :

أولاً : بأنّه خلاف الوجدان ؛ لاستعمال هذه الألفاظ كثيراً في الطبيعي والجامع بين الأفراد أينما سرى ، فيقال : « الصلاة تنهى عن الفحشاء »^(١) و« الصوم جنة من النار »^(٢) وليس المراد بالضرورة أنّ فرداً خاصّاً خارجيّاً من الصلاة أو الصوم يترتب عليه هذا الأثر ، بل المراد أنّ الطبيعي أينما سرى يكون كذلك .

وثانياً : بأنّه لو سلّم كون الموضوع له خاصّاً أيضاً ، لا مناص من تصوير الجامع بين الأفراد حتّى يُشار به في مقام الوضع إلى ما هو الموضوع له من الأفراد الخارجيّة .

(١) العنكبوت : ٤٥ .

(٢) الكافي ٤ : ٦٢ / ١ ، الفقيه ٢ : ٤٤ و ٤٥ / ١٩٦ و ٢٠٠ ، الوسائل ١٠ : ٣٩٥ و ٣٩٨ ، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب ، الحديث ١ و ٨ .

وشيخنا الأستاذ - رحمه الله - أنكر لزوم تصوير الجامع ، والتزم بأن الموضوع له للفظ « الصلاة » مثلاً هي المرتبة العالية من الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط ، وإطلاق لفظ « الصلاة » على غيرها من المراتب مبني على تنزيل الفاقد منزلة الواجد في الأفراد الصحيحة ، وعلى المسامحة من باب المشابهة والمشاكلة في الصورة في الأفراد الفاسدة^(١).

وما أفاده - رحمه الله - مخدوش :

أولاً : بأن المرتبة العالية أيضاً لها مراتب ؛ فإنها من الحاضر في صلاة الظهر أربع ركعات ، ومن المسافرين ركعتان ، وفي صلاة المغرب ثلاث ركعات ، وفي صلاة الآيات ذات عشر ركوعات ، وفي صلاة الأعرابي ذات اثنتي عشرة ركعة وهكذا ، فبالأخرة لا بد من تصوير الجامع بين هذه الأفراد ، فما وجه إنكاره ؟

وثانياً : بأن لازم ذلك أن يكون استعمال لفظ « الصلاة » في غير المرتبة العالية من المراتب استعمالاً مجازياً ، ونحن نرى بالوجدان عدم التفاوت بين موارد استعماله ، فنحمل ونطلق لفظ « الصلاة » على الفاقدة بلا عناية ولا علاقة ، كإطلاقه على الواجدة بلا تفاوت أصلاً .

ثم إن المراد من الصحيح - الذي هو محل الكلام في أنه موضوع له أو لا - ليس الصحيح من جميع الجهات حتى الجهات

المتأخرة عن المسمى قطعاً ، بل المراد الصحيح من حيث الأجزاء والشرائط .

وأما الصحيح من حيث عدم النهي أو عدم المزاحم أو قصد عنوان المأمور به كعنوان الصلاة فلا معنى^(١) لوقوع البحث فيه ؛ إذ هذه جهات متأخرة عن المسمى ، ولا بدّ من فرض ما يسمّى بالصلاة ، وفرض نهى متعلّق به أو مزاحم له وقصد عنوانه ، فكلّ ذلك خارج عن المسمى ولا معنى لأخذه فيه ، ولذا يبحث الصحيح أيضاً عن جواز اجتماع الأمر والنهي ، وعن أنّ النهي عن العبادة موجب لفسادها أو لا ؟ فلو كان المراد من وضعها للصحيح وضعها للصحيح حتّى من هذه الجهات ، لم يكن لهذه المباحث مجال أصلاً ، كما لا يخفى .

وبعد ذلك يقع [الكلام] في تصوير الجامع ، وما قيل في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة وجوه :

الأول : ما أفاده في الكفاية^(٢) ، وحاصله : أنّ الصلاة الصحيحة مثلاً بتمام أفرادها تشترك في خاصية وأثر ، واشتراكها في الأثر الواحد يكشف عن اشتراكها في جامع واحد به يؤثر فيه ، وبما أنّ

(١) إن قلنا بالوضع للأعم ، فهو ، وإن قلنا بالوضع للصحيح ، فالموضوع له هو الصحيح مطلقاً لا الصحيح من حيث الأجزاء والشرائط ، فالتفكيك بين شرائط الصلّة لا وجه له ، فإنّ القول بالصحيح معناه التساوي بين الصحيح والمأمور به ، والمأمور به ما هو الصحيح من جميع الجهات . (م) .

(٢) كفاية الأصول : ٣٩ .

الواحد بما هو واحد لا يصدر إلا من الواحد ، فيمكن أن يشار إلى ذلك الجامع إجمالاً بأثر النهي عن الفحشاء ووضع اللفظ بإزائه ، فيكون لفظ « الصلاة » موضوعاً لما يكون ناهياً عن الفحشاء .

وما أفاده غير تام من وجوه :

أما أولاً : فلأنَّ المراد ممَّا يكون ناهياً عن الفحشاء لو كان ما يكون ناهياً بالفعل ، فلازمه أخذ الجامع بين الأفراد الصحيحة من جميع الجهات حتى الجهات المتأخرة عن المسمَّى ، وقد عرفت فساد ، وأنه خارج عن محلَّ الكلام ، وإنما الكلام في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة من حيث الأجزاء والشرائط .

وإن كان المراد ما يكون ناهياً عن الفحشاء بالقوة ، بمعنى أن يكون قابلاً لذلك لو انضمَّ إليه غير ما أتى به ممَّا له دخل في ترتب هذا الأثر ، فهذا بعينه هو الجامع الأعمِّي ؛ إذ الصلاة عن جلوس قابلة للنهي عن الفحشاء ، غاية الأمر من العاجز عن القيام ، والصلاة مع الإيماء قابلة لذلك أيضاً ، لكن لا من هذا الشخص ، بل ممَّن لا يقدر على الركوع والسجود ، وهكذا .

وأما ثانياً : فلو أنَّ الجامع المنصَّور لا يمكن أن يكون أمراً مركَّباً ، كما اعترف به - ﷻ - ؛ إذ كلُّ ما فرضناه جامعاً إذا زيد [عليه] أو نقص عنه شيء يكون فاسداً ، فلا بدَّ أن يكون بسيطاً ، ومن المعلوم أنَّ الصلاة الواحدة مركَّبة من مقولات متعدِّدة ؛ فإنَّ النية - أعني قصد الفعل لا قصد الأمر - من مقولة كيف النفساني ،

والقراءة من مقولة الكيف المسموع ، والركوع من مقولة الوضع ، والمقولات أجناس عالية لا يمكن تصوير الجامع الحقيقي بينها ، فلا يتصور الجامع الحقيقي بين أجزاء صلاة واحدة ، فكيف بين جميع الأفراد الصحيحة على اختلاف مراتبها ، فإذا لم يمكننا تصور جامع يكون هو مؤثراً في النهي عن الفحشاء في جميع الصلوات على اختلافها ، لا بدّ من حمل قوله تعالى : ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) على أحد وجوه ثلاثة : إمّا على أنّ كلّ جزء من أجزاء الصلاة من التكبير والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك يوجب نسخاً خاصاً من النهي عن الفحشاء في حال انضمامه مع غيره مغايراً للآخر ، أو أنّ الصلاة بما أنّها مشروطة بشروط من طهارة البدن واللباس وإباحة المكان واللباس وغير ذلك ، فلا بدّ لمن يريد الصلاة صحيحةً [من] أن يجتنب عن النجاسات ، وأن لا يفسد أموال الناس ، ويخرج حقوق الفقراء من أمواله حتى لا يبتلى بالصلاة في اللباس النجس والمغصوب أو المتعلّق لحقّ الفقراء ، فكون الصلاة ناهيةً عن الفحشاء باعتبار أنّ المصلّي لا بدّ له في إحراز صحّة صلاته [من] أن يجتنب عن كثير من المحرّمات حتى لا يقع في محذور فقدان ماله دخل في صحّتها ، أو أنّ الصلاة حيث إنّها مقربة للعبد وموجبة لكمال النفس تصير سبباً لارتقاء النفس بمرتبة تأبى عن الفحشاء والمنكر .

وثالثاً لو فرضنا وجود جامع حقيقي بين أفراد الصلاة مع كونها لا تدخل تحت مقولة واحدة ، فهو ممّا لا يفهمه عامّة الناس ، بل أمر دقّي يلتزم به من باب أنّه لا يمكن أن يصدر الواحد من المتعدّد ، والجامع الذي هو محلّ البحث هو الجامع العرفي الذي يعرفه كلّ عربيّ : البدوي والقروي والمدني ، لا ما لا يصل إليه إلّا الأوحدي من الناس .

الوجه الثاني : ما أفاده بعض المحقّقين^(١) من أنّ الجامع الماهوي وإن كان لا يعقل بين أفراد الصلاة ، الصحيحة إلّا أنّ الجامع الوجودي يمكن تصويره ؛ فإنّ جميع أفراد الصلاة على اختلاف مراتبها كمّاً وكيفاً تشترك في حقيقة الوجود .

وما أفاده من الغرائب ؛ فإنّ هذه الألفاظ أسام للماهيات لا الوجودات ؛ فالصلاة اسم لماهيّة خاصّة تتّصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، فيقال : صلّى زيد ولم يصل عمرو مثلاً ، ولذا تُرتّب أحكام على نفس الطبيعي بما هو .

هذا ، مع أنّ الجامع الوجودي بين الأفراد الصحيحة من الصلوات الموجودة على اختلافها كمّاً وكيفاً لا يتصوّر إلّا حقيقة الوجود ، التي لا تختصّ بوجود دون آخر ، ويشترك فيها جميع موجودات العالم حتى وجود الباري عزّ اسمه ، وليس هناك وجود

(١) هو صاحب المقالات آقا ضياء العراقي ، راجع مقالات الأصول ١ : ١٤٢ ، ونهاية الأفكار ١ : ٨٢ .

حقيقي خاص مشترك بين خصوص أفراد الصلاة دون غيرها من الموجودات حتى يكون هو المسمى بلفظ «الصلاة» .

الوجه الثالث : ما أفاده بعض^(١) مشايخنا المحققين من أن الماهيات بحسب وضع اللفظ بإزائها على قسمين :

قسم تؤخذ مهملةً من حيث الطوارئ والعوارض ومعينةً من حيث الذات ، وهذا كماهية الإنسان ، فلو حظ في مقام الوضع ذات حيوان ناطق ، ولم يلاحظ فيها شيء من الطوارئ من الطول والقصر وكونها أصغر أو أكبر ذا رأس أو رأسين ورجل أو رجلين وهكذا ، فوضع لفظ الإنسان بإزائها .

وقسم آخر تؤخذ مهملةً من حيث الذات ومعينةً من حيث بعض الطوارئ ، وهذا كلفظ «الغداء» و«العشاء» فإن لفظ «الغداء» وضع لما يؤكل في وقت الظهر أو قُبَيْلَهُ أو بُعَيْدَهُ ، وأمّا كون المأكول خبزاً أو أرزاً أو غير ذلك فشيء منها لم يؤخذ في مفهومه .

وهكذا لفظ «عشاء» فإنه اسم لما يؤكل في وقت العشاء أيّاماً كان .

ومن هذا القبيل لفظ «الخمير» فإنه وضع لما يخمر ويستر العقل من جهة إسكاره سواء اتُّخذ من العنب أو الزبيب أو التمر أو غير ذلك .

فبناءً على ذلك من الممكن أن يكون لفظ «الصلاة» من هذا القبيل بمعنى أن يكون موضوعاً لماهية معرفتها فريضة الوقت أو الناهي عن الفحشاء، وتكون من غير هذه الجهة مهملة، كانت ذات ركعة أو ركعتين أو أكثر، قائماً أو قاعداً، مع السورة أو بلا سورة، وهكذا، فكما يكون لفظ «غذاء» موضوعاً لما يتغذى به في وقت الظهر كذلك لفظ «الصلاة» يكون موضوعاً لعبادة يؤتى بها في أوقات معينة، وأثرها النهي عن الفحشاء، غاية الأمر أن هذا معجون إلهي يتغذى به الروح وذاك غذاء للبدن. هذا حاصل ما أفاده.

وفيه أولاً: أن لازم ذلك أن يكون لفظ «الصلاة» مرادفاً للفظ فريضة الوقت والناهي عن الفحشاء إن كان من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، نظير وضع المشتقات على ما سيجيء إن شاء الله تعالى من أن التحقيق أخذ ذات ما في مفهوم المشتق، وهو باطل بالوجدان.

وإن كان من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، فلازمه أن يكون استعمالها في الجامع مجازاً، مع أننا لا نرى تفاوتاً بين قولنا: «زيد صلى» وقولنا: «الصلاة تنهى عن الفحشاء».

الوجه الرابع: ما أفاده بعض المدققين من أن من الأفعال ما ليس له إلا عنوان واحد، كالأكل والشرب والمشى. ومنها ما يعنون بعنوان عرضي غير عنوانه الذاتي نسميه بالمسبب

التوليدي أو العنوان الثانوي ، وهذا كعنوان التعظيم والهتك والاستهزاء والإرشاد وأمثال ذلك ، والعناوين الأولى لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص ؛ فالقيام بعنوانه الأولي قيام عند الكل ، ولكن العناوين الثانوية تختلف ، فيكون التعظيم عند قوم بالقيام ، وعند آخرين برفع القلنسوة عن الرأس ، وعند طائفة أخرى بشيء آخر .

ثم إنَّ الملك العرفي له أن يعيّن لرعيّته - كلّ بحسب حاله - تعظيماً خاصّاً ، فيقول مثلاً : تعظيم الوزير عندي هكذا ، والفقير هكذا ، وفي وقت الصبح كذا والظهر كذا ، وهكذا ، فإذا دخل أحد على الملك في وقت الظهر وقَعَلَ ما جعله الملك مصداقاً لتعظيمه في وقت الصبح لا غير ، فلم يعظّمه ، وهكذا الوزير إذا عظّمه بما يعظّم الفقير ، لم يعظّمه أيضاً .

وبعد ذلك نقول : إنَّ لفظ « الصلاة » وُضِعَ لمعناه اللغوي الذي هو العطف والميل والرغبة ، غاية الأمر أنَّ ملك الملوك جعل مصداق العطف فعلاً خاصّاً ، وجعل في وقت الصّبح ركعتين ، وفي الظهر والعصر والعشاء أربع ركعات للحاضر ، وركعتين للمسافر ، وفي المغرب ثلاث ركعات مطلقاً ، وللعاجز عن القيام جالساً ، وللعاجز عن الجلوس أيضاً مضطجعا ، وهكذا ، فعنوان الصلاة نظير عنوان التعظيم يختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات والحالات بحسب تعيين ملك الملوك ، كما أنَّ عنوان التعظيم يمكن

أن يختلف كذلك بتعيين الملك العرفي .
وهذا الوجه وإن كان له وجاهة صورةً إلا أنه أيضاً كسابقه ؛
فإن لازمه أن يكون لفظ « الصلاة » مرادفاً للفظ « العطف » إن كان من
قبيل الوضع العام والموضوع له العام .
وأيضاً لازمه أن لا يجوز التمسك بالبراءة في الأقل والأكثر ؛
إذ الأمور به على هذا عنوان العطف الذي هو كعنوان التعظيم
مسبب توليدي ، ومن المعلوم أن لا مجال في مثل ذلك للتمسك
بالبراءة ؛ فإنه من الشك في الامتثال بعد العلم بالتكليف المقتضي
للاشتغال .

مثلاً : لو أمرنا بتعظيم عالم مثلاً ، وشككنا في صدق التعظيم
بمجرد القيام ، لا يجوز لنا الاقتصار عليه في مقام امتثال هذا الأمر ،
بل لا بد من ضم ما يعلم بتحقق هذا العنوان ، إلى القيام .
وهكذا لو أمرنا بقتل أحد وشككنا في تحققه بضربة السيف
مرة واحدة ، ليس لنا الاقتصار عليها .

وإن كان من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص ، ففيه -
مضافاً إلى أنه خلاف الوجدان كما مرّ آنفاً - أننا لا شغل لنا بمعرفة
مسمى لفظ « الصلاة » أو غيره من ألفاظ العبادات إلا التمسك
بالإطلاقات على تقدير وضعها للأعم ومن المعلوم أنه لو كان
الموضوع له خاصاً لا يمكننا التمسك بالإطلاق ؛ إذ المفروض عدم
وضع لفظ « الصلاة » لمفهوم العطف حتى يتمسك بإطلاق « أقيموا

«الصلاة» ونحوه لرفع جزئية ما نشك في جزئيته لها بعد إحراز صدق المسمى بالصلاة عليه، بل وضع للأفراد الخارجيّة، والصلاة بلا سورة مشكوك المصادقية لعنوان الصلاة، نعني لا نعلم بوضع لفظ «الصلاة» لهذا أيضاً.

وبالجملة لم نتصور جامعاً عرفياً بين الأفراد الصحيحة من الصلاة ونحوها.

فالآن نصرف عنان الكلام إلى تصوير الجامع الأعمى، وذكروا له وجوهاً:

الأول: ما أفاده بعض^(١) مشايخنا المحققين من أن ما يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة إذا ألغى جهة صدورهم من مكلف خاص فهو بعينه جامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة، فإن كل صلاة كانت صحيحة من أحد يمكن أن تكون فاسدة من آخر [مثلاً] صلاة الظهر من المسافرين ركعتان، وهذه الصلاة لا تصح من الحاضر، والصلاة قاعداً تصح من العاجز عن القيام، وهي بعينها فاسدة لو صدرت من القادر، وهكذا، فما من صلاة صحيحة ممن كلف بها إلا وهي بعينها فاسدة ممن لا يكون مأموراً بها، فإذا لم يلاحظ جهة صدور ذلك الجامع الصحيح من أهله وعدم صدورهم من أهله، يصير هو الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة. وفيه: أنه مبتن على أمرين شيء منهما لا يكون تاماً:

الأول : تصوير الجامع الصحيحي ، وقد عرفت أنه غير متصور .

الثاني : كون الملازمة من الطرفين ، وليس كذلك ؛ فإنها تامة من طرف واحد ، وليست بتامة من طرف آخر ؛ إذ كل ما فرض صلاة صحيحة ممن كلف بها وإن كانت فاسدة ممن لا يكون مأموراً بها ، إلا أنه ليس كل ما لا يكون صحيحاً ممن لا يكون مأموراً به صحيحاً من شخص آخر ؛ فإن الصلاة بلا طهور أو بلا ركوع لا تكون صحيحة من أحد ، فإلغاء جهة الصدور من الجامع الصحيحي لا يجعله جامعاً بين جميع أفراد الصلاة ؛ إذ الصلوات التي لا تصح من واحد خارجة عن تحت هذا الجامع ، نعم يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة وبعض الأفراد الفاسدة لا جميعها .

الثاني : ما ذكره في الكفاية^(١) ونُسب إلى المحقق القمي^(٢) من أن الصلاة مثلاً وُضعت للأركان وباقي الأجزاء والشرائط ممّا له دخل في المأمور به لا في المسمّى .

وقد أورد عليه في الكفاية بإيرادات ثلاثة :

الأول : أن لازمه أن يكون استعمال لفظ « الصلاة » في مجموع الأجزاء من باب استعمال لفظ الموضوع للجزء في الكل ؛ فإن نسبة الأركان إلى مجموع الصلاة نسبة الجزء إلى الكل

(١) كفاية الأصول : ٤٠ .

(٢) قوانين الأصول ١ : ٤٤ و ٦٠ .

لا الجزئي إلى الكلّي ، فلا يكون إطلاق لفظ « الصلاة » على المشتمل على الأركان وغيرها من باب إطلاق الكلّي على بعض أفرادهِ حتى لا يكون مجازاً ، بل يكون من باب الاستعمال ، فيكون مجازاً ، مع أنّه خلاف الوجدان .

الثاني : أنّ لازمه صحّة إطلاق الصلاة على مجرد الأركان حقيقة ، مع أنّه لا يصحّ .

الثالث : أنّ لازمه عدم صدق الصلاة على الفائد لركن من الأركان فقط ولو كان واجداً لكلّ ماله دخل في صحتّها غيره ، مع أنّه يصدق قطعاً^(١) .

ويظهر الجواب عن هذه الإشكالات عند التكلّم في الوجه الآتي .

الثالث : أنّ الصلاة مثلاً وُضعت لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً .

وهذا الكلام بظاهره واضح البطلان ؛ فإنّ هذه المعاني معاني شرعيّة لا طريق للعرف إليها ، فلعلّ المراد أنّها وُضعت لمقدار من الأجزاء التي هي دخيلة في المسمّى بحسب ما هو مرتكز في أذهان عرف المتشرّعة الذين وصلت إليهم هذه الحقائق من الأئمّة سلام الله عليهم أجمعين . وهذا ممّا له وجه وجيه .

توضيحه : أنّ المركّب على قسمين : حقيقي واعتباري .

والمركَّب الحقيقي : ما كانت أجزاؤه متَّحدةً في الوجود بمعنى أن لا يكون لجزءيه وجودان ممتازان منحاَزان في الخارج ، بل ليس في الخارج إلَّا وجود واحد .
والمركَّب الاعتباري : ما كان لكلِّ جزء منه وجود ممتاز عن وجود الجزء الآخر .

والأوَّل كالإنسان ؛ فإنَّه مركَّب من الحيوانية والناطقة ، ولا يكون أعلاه ناطقاً وأسفله حيواناً أو العكس ، بل كلُّ ما فرض كونه مصداقاً للناطق هو بعينه مصداق للحيوان .
والثاني كالدار ؛ فإنَّها مركَّبة من أجزاءٍ كلُّ منها له وجود منحاَز في الخارج عن وجود جزئها الآخر .
ومن خواصِّ المركَّب الاعتباري : أنَّه يمكن أن لا يكون له أجزاء معيَّنة بأن كان محدوداً من حيث القلَّة ولا بشرط من حيث الكثرة بمعنى أنَّه إذا زاد شيء مسانخ له يكون جزءاً له وإلَّا فلا .
وأمثلته في العرف كثيرة .

منها : الكلمة ؛ فإنَّها مركَّبة اعتبارية من حرفين فصاعداً ، فمن حيث الزيادة على حرفين لا بشرط ، يعني مثل «أحد» كلمة و«أحمد» أيضاً كلمة ، لا أنَّه كلمتان أو كلمة وزيادة .

ومنها : لفظ الدار ، فإنَّه وضع لمركَّب اعتباري له ساحة وقبة وحيطان ، فمع فقد أحد هذه لا يسمَّى داراً ولكن لم يؤخذ في مفهومه أن يكون ذا قبة أو قبتين أو أزيد ، فإذا لم يكن له إلَّا قبة

واحدة ، دار ، وإن كان له قبتان أيضاً دارّ ، وإن كان له سرداب أيضاً ، دار .

ومن هذا القبيل أيضاً لفظ «قصيدة» فإنه وُضع لعدّة أشعار كان عددها عشرة أو عشرين أو مائة أو أزيد .

وأيضاً من خواص المركّب الاعتباري : أنه يمكن أن يكون أحد الأمور على البديل دخیلاً في مسماه على نحو الواجب التخييري ، وهذا كلفظ «حلواء» فإنه وُضع لما تركّب من مادّة سكرية ودقيق حنطة أو أرز أو جزر أو غير ذلك ، فإن كان مركّباً من السكر والجزر ، سُمّي حلواء ، وإن تركّب من دبس ودقيق ، أيضاً حلواء .

ثمّ إنّه لا ريب في كون الصلاة ليست من المركّبات الحقيقية بل من المركّبات الاعتبارية ، فيمكن أن يكون موضوعاً لعدّة أجزاء ، ويكون لا بشرط من حيث الزيادة بحيث كلّما زاد شيء عليها ممّا له دخل في المأمور به يكون جزءاً لها أيضاً حتى يكون صدق الصلاة عليها كصدق الدار ، الذي لا يختلف بزيادة قبة أو سرداب عليها .

وهكذا يمكن أن يكون أحد أمور على البديل دخیلاً في المسمّى ، كالركوع الحقيقي أو الإيماء بالرأس أو الإيماء بالعين نظير الحلواء ، فإذا أمكن ذلك ثبوتاً ، نراجع في مقام الإثبات إلى مخترع هذا المركّب ؛ ضرورة أن لا طريق إلى معرفة أيّ مركّب

اعتباري إلا الرجوع إلى مخترعه ، وإذا راجعنا الروايات الواردة في باب الصلاة ، المبيّنة لحقيقتها ، نرى أنّ بعضها جعل أوّل الصلاة وافتتاحها التكبير وآخرها واختتامها التسليم ، فنستكشف أنّ التكبيرة والتسليمة دخيلتان في المسمّى .

فإن قلنا : إنّ حديث « لا تعاد » يشمل نسيان السلام - كما هو الصحيح ، ويظهر من السيّد في العروة أيضاً حيث أفتى بصحة الصلاة التي نسي المصلّي أن يسلم فيها^(١) - نحكم بأنّ السلام دخيل في المسمّى على تقدير الذكر لا على فرض النسيان ؛ إذ السلام في حال النسيان إذا لم يكن دخيلاً في المأمور به بمقتضى حديث « لا تعاد » وكانت الصلاة بدونه في حال نسيانه صلاةً صحيحةً بحكم الشارع ، لا يكون دخيلاً في المسمّى قطعاً .

وإن قلنا بعدم شمول الحديث له - كما هو مختار شيخنا الأستاذ^(٢) ، ولذا أفتى في حاشية العروة بالبطلان في ذلك الفرع^(٣) - يكون دخيلاً في المسمّى على كلّ تقدير بمقتضى ظهور هذه الروايات الدالة على أنّ الصلاة أوّلها التكبير وآخرها التسليم .

ونستكشف أيضاً ممّا دلّ على « أنّ الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلثها

(١) العروة الوثقى : فصل في التسليم .

(٢) كتاب الصلاة ج ٣ ص ١٢ و ١٣ .

(٣) العروة الوثقى ١ : ٢٤٣ فصل في التسليم (مطبعة العرفان - صيدا - سنة

الطهور، وثلاثها الركوع، وثلاثها السجود»^(١) أن هذه الأمور الثلاثة أيضاً دخيلة في المسمّى، وأمّا غير ذلك من الأجزاء والشرائط فكلّ ما لم نقل بشمول حديث «لا تعاد» له في حال السهو والنسيان وكان معتبراً حتى في حالة الاضطرار، نلتزم بكونه أيضاً دخيلاً في المسمّى أيضاً.

وأما الوقت والقبلة فهما وإن كانا من الخمسة المستثناة في الحديث، إلّا أنّهما لا يكونان دخيلين في المسمّى؛ فإنّ الوقت معتبر في الفرائض وبعض النوافل، وأمّا النوافل المبتدأة فلا يعتبر فيها الوقت قطعاً. وهكذا الاستقبال لا يعتبر في النافلة حال المشي. فإذا كانت النافلة الفاقدة لهذين الشرطين صلاةً صحيحةً بحكم الشارع فكيف لا تكون صلاة؟!.

وبالجملة المستفاد من الروايات أنّ الطهور وطبيعي الركوع والسجود والتكبير والتسليم على تقدير دخيلة في المسمّى والباقي أمور اعتبرت في المأمور به لا في المسمّى.

ثم إنّ الركوع أو السجود الذي هو دخيل في المسمّى ليس خصوص الركوع أو السجود الحقيقي بل أحد أمور ثلاثة: الركوع أو السجود الحقيقي أو الإيماء بالرأس أو الإيماء بالعين؛ لما عرفت من أنّ المركّب الاعتباري من خواصّه إمكان أخذ أحد أمور

(١) الكافي ٣: ٢٧٣/٨، الفقيه ١: ٦٦/٢٢، التهذيب ٢: ٥٤٤/١٤٠،

الوسائل ١: ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الرضوء، الحديث ٨.

على البدل - على نحو الواجب التخييري - في مسمّاه ، ومثلنا له بلفظ « حلواء » فهذه الأمور الثلاثة الواحد منها على البدل دخيل في المسمّى ، ولا طولية ولا ترتّب في مقام التسمية وإن كان كذلك في مقام الطلب .

ومن التأمل فيما ذكرنا يندفع جميع الإشكالات التي أوردتها في الكفاية .

أمّا لزوم تبادل ما هو معتبر في المسمّى ودخوله فيه تارةً وخروجه عنه أخرى : فقد عرفت أنّه لا يمكن في المركّبات الحقيقية لا في مثل الصلاة .

وأمّا لزوم كون إطلاق لفظ الصلاة على مجموع الأجزاء من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل : فقد مرّ أنّها أخذت من حيث الزائد لا بشرط ، كما في نظائره من الدار والكلمة والقصيدة ، فكما أنّ لفظ الدار صادق على الدار المشتملة على السرداب وغير المشتملة عليه على حدّ سواء وليس الأوّل من باب الاستعمال المجازي ، كذلك لفظ الصلاة يصدق على المشتمل على القراءة وغير المشتمل عليها على حدّ سواء .

وأمّا إشكال عدم صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان : فإن كان المراد أنّه يصلّي صلاة بلا ركوع أصلاً حتى ركوعاً واحداً ، فنلتزم بعدم الصدق ، ولا ضمير فيه ، كما لا ضمير في الالتزام بعدم كون صلاة الغرقى صلاةً ، وإنّما هو شيء أمر به لأن يكون الغريق

متوجّهاً إلى الله تعالى في حال الغرق ، ولذا أمر بأربع تكبيرات ، ولم يؤمر بثلاث تكبيرات وتسليم ، فلو كان بدلاً عن الصلاة ، لكان بدلاً فيما لا يمكن الإتيان بالمبدل منه ، والتسليم يُمكنه الإتيان كالتكبير ، وإنما لا يمكنه الإتيان بالركوع والسجود .

وأما صلاة الميت : فهي ليست بصلاة بمقتضى الروايات ؛ فإنّها دلّت على أنّها ليست بصلاة ذات ركوع وسجود ، وإنما هي دعاء ، ولذا لا يعتبر فيها شيء ممّا يعتبر في الصلاة من الطهارة وعدالة الإمام وغير ذلك ، إلّا ما دلّ دليل بالخصوص على اعتباره فيها .

وإن كان المراد الإخلال بركوع واحد منها مثلاً مع الإتيان بركوع أو أكثر ، فلا نلتزم بعدم الصدق ، بل هي صلاة ؛ فإنّ المستفاد من الروايات أنّ ما له دخل في المسمّى هو طبعي الركوع والسجود لا عدد خاص .

وأما لزوم صدق الصلاة على خصوص الأركان ، فهو - **لا بدّ له من الالتزام به** ، فإنّه ربما يكون صلاةً صحيحةً ، كما إذا كبر أحد لصلاة الوتر ونسي القراءة فرقع ونسي ذكر الركوع فسجد ونسي ذكر السجود ورفع رأسه وانصرف عن الصلاة نسياناً ، فإنّها صلاة صحيحة بمقتضى حديث « لا تعاد » فمثل هذه الصلاة لا بدّ من شمول الجامع الصحيحي لها ، فكيف لا يصدق الصلاة عليه ؟

وهكذا اندفع ما أورده شيخنا الأستاذ^(١) - رَحِمَهُ - من أنَّ التشكيك لا يعقل إلا في الماهيات البسيطة ، كالبياض والسواد ، لا في الماهيات المركبة ، فإنه لا يعقل في الماهية المركبة تركيباً حقيقياً ، كماهية الإنسان والبقر والغنم ، لا في المركبات الاعتبارية ، كالدار والكلمة والقصيدة والصلاة ، فاندفع الإشكال بحذافيره .

وبعد ما ظهر عدم إمكان الوضع للصحيح ؛ لعدم تصوّر الجامع العرفي بين الأفراد الصحيحة يتعين القول بوضعها للأعم ، ولا حاجة إلى تكلف إثبات ذلك بعد ما لم يمكن غيره .

تنبيه : لهذا البحث ثمرتان :

الأولى : جواز التمسك بالبراءة في باب الأقل والأكثر الارتباطي على الأعمى ، وعدم جوازه على الصحيح .

وشيخنا الأنصاري - رَحِمَهُ - أفاد في المقام : أنَّ جواز التمسك بالبراءة ، وعدمه مبني على القول بالانحلال وعدمه^(٢) ، فلو قلنا بأنَّ الأمر بالمركب الارتباطي أمر واحد صورة ، منحل بأوامر متعددة ، كل منها متعلق بشطر أو شرط من المركب ، فيدخل المورد في الشك في أصل التكليف المقنضي للبراءة ، قلنا بالوضع للصحيح أو للأعم .

ولو لم نقل بالانحلال ، نظرأ إلى أنَّ المأمور به ليس الطبيعة

(١) أجود التقريرات ١ : ٤٢ .

(٢) فرائد الأصول : ٢٨٠ .

المهمة المعبر عنها باللابشرط المقسمي ؛ لعدم إمكان الإهمال في الواقعيّات ، بل أمر مردّد بين أمرين متقابلين متضادّين : الطبيعة اللابشرط من السورة ، والطبيعة البشرط شيء ، المتقيّدة بالسورة ، فلا متيقّن في البين حتّى يكون الشكّ بالقياس إلى الزائد شكّاً في التكليف ، فالشكّ في دخل شيء في المأمور به شكّ في حصول الامتنال بالفاقد بعد العلم بالتكليف ، كان الوضع للصحيح أو للأعمّ .

وبالجملة لم يستشكل أحد من الأصوليّين والأخباريّين - إلّا من شدّد - في جريان البراءة عند الشكّ في أصل التكليف الوجوبي الذي هو محلّ الكلام ، وأنّما النزاع بين الأخباري والأصولي في الشبهات التحريمية ، ولا كلام أيضاً في أنّ القاعدة عند الشكّ في حصول الامتنال بعد العلم بالتكليف هو الاشتغال ، وأنّما الكلام في بحث الأقلّ والأكثر في أنّه داخل في آية القاعدتين؟ أعني أنّ النزاع صفرويّ ، فعلى الانحلال يكون مصداقاً للشكّ في التكليف الذي هو مورد للبراءة بلا كلام ، ولّا يكون من الشكّ في الامتنال الذي هو مورد للاشتغال بلا إشكال .

هذا ، والصحيح أنّ جواز التمسك بالبراءة وعدمه مبنيّ على الانحلال وعدمه على قول الأعمّيّ ، وأمّا على قول الصحيحي فلا مناص عن الاشتغال ؛ لعدم تصوّر الانحلال ؛ إذ الجامع - سواء كان نسبته إلى الأفراد نسبة الكلّي إلى أفراد أو الأمر الانتزاعي إلى

منشأ انتزاعه كعنوان التعظيم أو المسبّب التوليدي إلى أسبابه كالقتل - أمر بسيط مجمل نشير إليه بإشارة مّا ، وليس أمراً مبيّناً معيّناً حتى يكون الأمر به متيقّناً وبغيره مشكوكاً ، وإذا كان كذلك فكلّ ما احتملنا دخله في المأمور به نحتمل دخله في ذلك الأمر البسيط الوجداني الذي هو متعلّق التكليف يقيناً ، ونشكّ في حصول الامتثال بدونه ، ومعه لا مجال إلّا للاشتغال .

هذا على تقدير كون الجامع الصحيحي من قبيل المسبّب التوليدي أو الأمر الانتزاعي واضح ؛ إذ لا معنى للاكتفاء بما يشكّ معه في حصول عنوان التعظيم أو القتل مع العلم بتعلّق التكليف بهما .

وأما على تقدير كون نسبته إلى أفراد الصلاة نسبة الكلّي إلى مصاديقه ، فالجامع وإن كان موجوداً بوجود الأفراد - بناءً على ما هو الحقّ من أنّ الكلّي الطبيعي موجود بوجود أفراد ، فوجود الفرد عين وجود الجامع لا أنّه محصّل له - إلّا أنّ الفاقد للمشكوك ، مصداقيّته وفرديّةته لذلك الجامع مشكوكة ، ومعه كيف يمكن الاكتفاء به في مقام امتثال الأمر المتعلّق بذلك الجامع ؟!

نعم لو كان الجامع من قبيل المعرّف للأفراد - بأن لا نسلم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج ، ويكون المأمور به في الحقيقة هي الأفراد لا الجامع - يبتنى جريان البراءة وعدمه على الانحلال وعدمه .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنَّ هذه الثمرة ثابتة لهذا البحث ،
وليس جريان البراءة وعدمه مبنياً على الانحلال وعدمه مطلقاً حتى
على الصحيح ، بل على الصحيح لا تجري البراءة إلا على
القول بعدم وجود الكلّي الطبيعي ؛ فإنه على هذا القول الصحيح
والأعمى على حدّ سواء .

الثمرّة الثانية : جواز التمسك بإطلاق الخطاب على الأعمى
وعدم جوازه على الصحيح ، ونعني بالإطلاق الإطلاق اللفظي لا
الإطلاق المقامي ، فإنه يتمسك به حتى الصحيح ؛ فإذا كان
المتكلم في مقام بيان الأجزاء والشرائط ولم يبيّن جزئية السورة
مثلاً ، فحيث كان المقام مقاماً يقتضي بيان جميع الأجزاء والشرائط
ولم يبيّن المتكلم أنَّ السورة جزء يستكشف منه عدم وجوب
السورة وعدم دخلها في المأمور به ، وكما يتمسك الأعمى بهذا
الإطلاق كذلك الصحيح يتمسك به ، وقد يعبر عن هذا بعدم
الدليل دليل عدم .

وبالجملة : التمسك بالإطلاق اللفظي لا يمكن على الصحيح ؛
لأنَّ أول مقدّمة من مقدّمات الحكمة إحراز صدق متعلّق التكليف
على المورد ، وهو مشكوك فيه في المقام ؛ إذ لا نعلم بأنّ ما عدا
السورة من الأجزاء والشرائط معنون بعنوان الصلاة ، وإذا شككنا
في كونه صلاةً كيف يمكن التمسك بإطلاق الأمر بإقامة الصلاة ؟!

مثلاً : مقتضى قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) أَنْ ما يصدق عليه عنوان البيع في الخارج حلال أو ممضى عند الشارع ، فيصح التمسك بهذا الإطلاق لنفي اعتبار العريئة والماضوية وغير ذلك مما لا نحتمل تقوّم مفهوم البيع بها .

أما لو احتملنا دخل شيء في مفهوم البيع بحيث لا يصدق البيع بدونه ، كما إذا احتملنا كون مالّية العوضين دخيلة في مفهوم البيع لتفسير المصباح البيع بأنّه مبادلة مال بمال^(٢) ، فليس لنا التمسك بقوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لإثبات صحّة تبديل غير المال .

وليعلم أنّ ما ذكرنا من عدم جواز تمسك الصحيحي بإطلاق الخطاب ليس من باب أنّ الصّحّة مأخوذة في المسمّى وأنّ المسمّى بالصلاة هي الأجزاء والشرائط المتّصّفة بالصّحّة حتّى يقال : إنّ الصّحّة أمر منتزع عن مطابقة المأثريّ به للمأمور به ، فهو متأخّر عن المسمّى ، فكيف يعقل أخذه فيه؟! بل لما ذكرنا من أنّ صدق نفس عنوان الصلاة على ما عدا السورة مشكوك فيه على الصحيح ، وهذا بخلافه على الأعمّ ، فإنّ الصدق محرز معلوم ، وما عدا السورة صلاة يقيناً ، وإنّما الشكّ في دخل أمر زائد على المسمّى ، فينفى بالإطلاق .

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) المصباح المنير : مادّة «بيع» .

وقد أورد على هذه الثمرة بوجهين :

الأول : أَنَّ الأعمى أيضاً لا يمكنه التمسك بالإطلاق لفقد مقدّمة أخرى من مقدّمات الحكمة ، وهي إحراز كون المتكلّم في مقام البيان ؛ فإنّ إطلاقات الكتاب والسنة ، الأمرة بهذه العبادات كلّها في مقام بيان أصل التشريع فقط .

وفيه : أَنَّ إطلاقات الكتاب وإن كانت كذلك إلّا أنّ كونها كذلك في إطلاقات السنة أيضاً ممنوع ، بل لنا إطلاقات^(١) في باب المعاملات والعبادات يمكننا التمسك بها ؛ لكون مطلقها في مقام البيان .

الثاني : أَنَّ الأعمى أيضاً لا يصحّ له التمسك بالإطلاق ؛ لأنّ المسمّى وإن كان أعمّ إلّا أنّه قيّد بالصحيح قطعاً ، فلا تكون طبيعة الصلاة بما هي مأموراً بها ، بل بما هي صحيحة ، وبعد تقييد إطلاق الخطاب لا يحرز صدق الصلاة المقيّدة بالصحيحة على الصلاة بلا سورة ، وهذا كما في قوله تعالى : ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾^(٢) حيث قيّد إطلاق الماء - الذي جعل موضوعاً للحكم بالطهورية بمقتضى الروايات - بكونه كراً ، فبعد التقييد يصير

(١) منها : قوله ﷺ مضموناً : «مَنْ فاتته فريضة فليقضها كما فاتت» حيث يستدل بإطلاقه لعدم اعتبار الترتيب مطلقاً : مَنْ لا تكون أدلة الترتيب عنده نامةً ، أو لعدم اعتبار الترتيب في خصوص مورد الجهل بالترتيب : مَنْ كانت أدلة الترتيب عنده نامةً في خصوص صورة العلم التفصيلي بالترتيب دون غيرها ، كصاحب «مصباح الفقيه» الحاج آغا رضا الهمداني .

الموضوع الماء الكرّ، فلا يصحّ التمسك بالآية للحكم بطهورية مشكوك الكرّة .

وفيه ما مرّ من أنّ الصحيح لا يأخذ قيد الصّحة في الأمور به ، فكيف بالأعمى ، فإنّه لا بدّ من فرض أمر متعلّق بشيء ثمّ فرض الإتيان بالأمور به ومطابقة المأني به للأمور به ثمّ انتزاع الصّحة ، وما يكون متأخراً عن الأمور به بمرتبين كيف يمكن أخذه في الأمور به وتقبيده به؟!

ومن ذلك ظهر أنّ قياس المقام بإطلاق قوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً ﴾^(١) مع الفارق ؛ فإنّه قابل للتنقيد ودلّ الدليل عليه ، بخلاف المقام .

والحاصل : أنّا نتمسك بإطلاق الخطاب ، ونحكم بعدم جزئية السورة ، فيكون الأمر به الصلاة بلا سورة ، فيكون ما يأتي المكلف بلا سورة مطابقاً له ، ويتّصف بالصّحة حينئذ .

ثمّ إنّنا ذكرنا ثمرة أخرى - في الدورة السابقة - لهذا البحث ، وهي بطلان صلاة مَنْ يصليّ وبحذائه أو قدّامه امرأة تصليّ صلاة فاسدة - على القول بالبطلان - إذا شرع الرجل بعد المرأة ، وعدم بطلانها ؛ فإنّه على الأعمّ يصدق «الرجل يصليّ وبحذائه امرأة تصليّ» كما في الرواية ، وهذا بخلافه على الصحيح حيث لا يصدق الصلاة على صلاة المرأة ؛ لفساد ما تأني به ، فتصحّ

صلاة الرجل حينئذ .

وهكذا إذا شرع الرجل أو المرأة بالصلاة صحيحة ثم صَلَّى بحذائه الآخر؛ فإنَّ المتأخَّرَ صلاته فاسدة، وأمَّا المتقدم فبطلان صلاته متوقَّف على الوضع للأعم، كما هو ظاهر غير خفي .

وهذه الثمرة وإن كانت مفيدة إلاَّ أنَّها ليست بثمرة للمسألة الأصولية^(١)؛ إذ ليس كلُّ ما يترتب عليه ثمرة بمسألة أصولية، وإلَّا كان البحث عن معنى الصعيد أيضاً مسألة أصولية، بل ما وقعت نتيجتها كبرى للحكم الكلِّي الفرعي .

هذا كلُّه في ألفاظ العبادات، وأمَّا ألفاظ المعاملات : فقد ذكروا أنَّها لا ثمرة للبحث عن كونها موضوعاً للأعم أو الصحيح، فالصحيح أيضاً يتمسك بإطلاق الخطاب وينفي اعتبار العربية أو اللفظية في صيغة البيع بإطلاق قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) حيث لم يقل البيع العربي أو اللفظي .

والسرُّ فيه : أنَّ المعاملات أمور عقلائية جارية حتى فيمن لا يتدين بدين؛ فإنَّ الطبيعي أيضاً عنده نكاح وبيع وهبة وعارية، فهي ليست من تأسيسات الشارع ومخترعاته، كالعبادات، وأنما الشارع تصرَّف في بعضها، فأَمْضاه مع زيادة قيد كأن لا يكون ربوياً، ولم يَمْضِ بعضها، كبيع المنابذة والعلامة، وإذا كانت

(١) هذه العبارة تؤهم كون المسألة مسألة أصولية، ولكن الثمرة ليست ثمرة لها، وليس كذلك؛ فإنَّ مسألة الصحيح والأعم ليست أصولية رأساً (م) .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

كذلك ، أي كانت أموراً أمضاها الشارع ولم يؤسسها ، فلا محالة الشارع الممضي لها يستعمل ألفاظها في معانيها العرفية ، فقول الشارع : ﴿أحل الله البيع﴾^(١) كقول غيره بما أنه في هذا الاستعمال كأحد من العرف ، وحينئذ كل ما صدق عليه عرفاً أنه بيع فهو ممضى عند الله بمقتضى إطلاق قوله تعالى : ﴿أحل الله البيع﴾ سواء كان عريئاً أو عجمياً ، لفظياً أو فعلياً ، أي معاطياتاً .

ولا يفرق في ذلك بين أن نقول بوضعه للأعم أو للصحيح . والمقصود من الوضع للصحيح الوضع لما يكون متعلقاً لإمضاء العقلاء لا ما يكون ممضى شرعاً ؛ ضرورة أنها معانٍ عرفية ، وألفاظها كانت مستعملة في معانيها قبل الشرع والشرعية . وفيما أفادوه نظر ؛ فإن هذا التقريب تام لو كان الإمضاء متعلقاً بالأسباب بأن كانت هذه الألفاظ أسامي للأسباب ، فإطلاق دليل الإمضاء يقتضي أن يكون كل ما كان سبباً عرفياً للتملك أو النكاح أو غير ذلك سبباً له شرعاً أيضاً ، وأما لو كانت هذه الألفاظ أسامي للمسببات ، فالدليل الدال على إمضاء المسببات العرفية بأية دلالة يدل على إمضاء الأسباب العرفية ، مع أنها أيضاً محتاجة إلى الإمضاء ، وللشارع أن يمضيها وله أن لا يمضيها ويقول مثلاً : أما هذه المسببات التي بينكم - من البيع والنكاح والطلاق وأمثالها - فقد أمضيها ، وأما ما تروونه سبباً لإنشائها فإنا لا أراه سبباً ، بل اجعلوا

سببها كذا ، وحيث إنهم التزموا بأنها أسام للمسببات دون الأسباب صاروا بصدد الجواب عن هذا الإشكال ، فأجابوا بأن مثل ﴿أحل الله البيع﴾^(١) و﴿تجارة عن تراض﴾^(٢) وإن لا يكون دليلاً لإمضاء الأسباب العرفية إلا أنه يكفي لذلك قوله تعالى : ﴿أوفوا بالعقود﴾^(٣) ؛ فإن العقود ظاهرة في الأسباب لا المسببات ، وبما أنه معنى عرفي ليس من مخترعات الشارع فهو أيضاً كأحد العرف يستعمله فيما يستعمله العرف ، فظاهر هذا الكلام أن كل ما كان عقداً عرفاً وسبباً لإيجاد معاملة من المعاملات عند العرف فهو سبب شرعاً ، فقله تعالى : ﴿أوفوا بالعقود﴾ بوحده وافي لإمضاء جميع الأسباب العرفية .

وشيخنا الأستاذ^(٤) - رحمه الله - أورد على هذا الجواب : بأن العقود في نفسها وإن كانت ظاهرة في الأسباب ، إلا أن مادة الوفاء قرينة على أن المراد منه في الآية هي المسببات ؛ لأن الوفاء في لغة العرب بمعنى الإنهاء والإتمام ، ومنه الدرهم الوافي ، ومن المعلوم أن السبب غير قابل لإتمامه وإنهائه ، فإنه لفظ أو فعل يوجد وينعدم ، وأما القابل للإتمام هو التزام البائع بأن هذا المال لـ«زيد» مثلاً ؛ فإنه يمكن أن يرفع اليد عن التزامه ، ويمكن أن يُبقيه إلى

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) النساء : ٢٩ .

(٣) المائدة : ١ .

(٤) أجود التقريرات ١ : ٤٨ - ٤٩ .

الآخر ويُتمّه ، كما أنّ الوفاء بالعهد معناه أنّ المكلف لا يرفع اليد عن التزامه بأنّ الله على ذمّته كذا ويُتمّه ويعمل على طبقه .

ثمّ أنّه - ﷺ - أتى بجواب آخر^(١) حاصله : أنّ نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبّاتها ، بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذبيها ، فإذا كان كذلك ، فليس هناك وجودان في الخارج حتى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر ، وأنّما هو وجود واحد يوجد البائع بالآلة اللفظ أو الفعل ، غاية الأمر أنّ آلة الإيجاد مختلفة ، وإذا تعلّق الإمضاء بذى الآلة ولم يقيّد إمضاءه بما يوجد بالآلة مخصوصة ، يتمسّك بالإطلاق ، ويحكم بحلّيّة البيع بقوله تعالى : ﴿أَحْلَ الله البيع﴾^(٢) مثلاً ، وكونه ممضًى عند الشارع وُجِدَ بالآلة الفعل أو اللفظ العربي أو الفارسي أو غير ذلك من اللغات ، كما أنّه إذا أمر المولى بقتل أحد وقال مثلاً : «اقتل زيداً» ولم يقل «اقتله بالسيف أو الحرق أو آلة كذا» يتمسّك بإطلاق كلامه ، ونحكم بجواز القتل بأيّة آلة شئنا .

هذا ، ولكن ما أفاده - ﷺ - لا يدفع الإشكال ؛ فإنّ المفروض أنّ آليّة اللفظ الكذائي مثلاً للتعمليك أمر اعتباريّ لا تكوينيّ ، نظير آلة القتل ، وما لم يُمض الشارع آليّة ما يرويه العقلاء آلة لا يصحّ الحكم بحدوث ما أوجدناه به ، فإنّه موجود عند العقلاء لا عند

(١) أجود التفريعات ١ : ٤٩ - ٥٠ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

الشرع ، فبالأخرة نحتاج إلى إمضاء ما هو آلة عند العرف ، وواضح أن إمضاء ذي الآلة لا يدلّ على إمضاء كلّ ما يكون آلة له بشيء من الدلالات إذا كان قدر متيقّن في البين ، كالبيع اللفظي العربي الماضي المتوالي مع سائر ما يحتمل دخله في آليته عند الشارع . ولا يقاس المقام بمثل « اقتل زيداً » حيث يتمسك بإطلاقه من حيث الآلة وعدم تقييده بآلة خاصّة ؛ لجواز القتل بأيّة آلة كانت ، فإنّ آلات القتل أمور تكوينيّة غير قابلة للجعل التشريعي ؛ إذ لا معنى لأن يجعل الشارع السيف آلة للقتل أو لا يجعل ، ولا معنى أيضاً لإمضاء آليته التكوينيّة والتمسك بالإطلاق من جهة أن المولى أمر بإيجاد ما لا يوجد إلّا بآلة تكوينيّة وأطلق ولم يبيّن لزوم أعمال آلة خاصّة ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإنّه أمضى ما له آلة عند العقلاء وحيث إنّ آليته أمر اعتباري ليس بتكوينيّ يمكن أن يعتبره الشارع أيضاً ، ويمكن أن لا يعتبره ولا يمضيه ، ومع احتياج الآلة العقلانيّة إلى إمضاء الشارع أيضاً مضافاً إلى إمضاء ذي الآلة لا بدّ من دلالة دليل على الإمضاء ، وإذا كان الخطاب ناظراً إلى إمضاء ذي الآلة فأيّ معنى لكونه مطلقاً من حيث الآلة ودلالته بالإطلاق على إمضاء كلّ ما يكون عرفاً آلة له ؟

نعم لو كان الأمر دائراً بين المتباينين ولم يكن قدر متيقّن في البين كما إذا احتملنا اعتبار العربيّة وأن يكون البيع الفارسي باطلاً عند الشارع ، واحتملنا أيضاً اعتبار الفارسيّة ، وأن يكون البيع

العربي باطلاً عنده ، نتمسك بإطلاق قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾^(١) صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية ؛ إذ في مثل هذا الفرض لو لم يكن إمضاء ذي الآلة إمضاءً لكل ما يكون آلة له عرفاً ، يكون إمضاء ذي الآلة لغواً محضاً .

والتحقيق أن يقال : إنَّ ما نجد من أنفسنا إنما هي أمور ثلاثة :
الأول : اعتبار البائع كون ماله ملكاً لآخر ، وهذا فعل مباشري
نفساني قائم بنفس المعتبر .

الثاني : إبراز ذلك الاعتبار النفساني بمبرز ما من لفظ أو فعل .
الثالث : إمضاء العقلاء أو الشرع لذلك الاعتبار المبرز .

ولا ريب في أنَّ إمضاء الشرع لا دخل له في مفهوم البيع ؛
ضرورة ثبوت هذه المعاملات قبل الشرع والشرعة وعند من
لا يتدين بدين أصلاً .

مضافاً إلى عدم معقولية أخذه في مفهومه ؛ للزوم أخذ الحكم
في موضوعه في قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ ؛ فإنَّ مفاده حينئذٍ
يكون كذا : أحلَّ اللهُ وأمضى البيع الحلال والممضى .

وهكذا لا دخل لإمضاء العقلاء في مفهوم البيع بل إمضاؤهم
متعلق بما هو بيع عندهم تارةً وغير متعلقٍ أخرى ؛ حيث أنَّهم في
محاكمهم لا يمشون بيع من ليس أهلاً للبيع ، كالمجنون والساهي
والغافل وغير المالك .

وواضح أيضاً أنَّ مجرد الاعتبار النفساني ما لم يُبرَز بِمُبرَز، لا يكون بيعاً أيضاً، فالذي هو موافق للوجدان هو أنَّ البيع اسم للاعتبار النفساني المُبرَز بِمُبرَزاً من لفظ أو فعل .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إذا كان البيع موضوعاً للصحيح ، أي : ما يكون مورداً لإمضاء العقلاء ، وشككنا في صحّة معاملة سارية بين العقلاء ، ممضاة عندهم ، كالمعاطاة ، وأنها هل هي ممضاة عند الشارع أيضاً أو لا ؟ نتمسك بإطلاق قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وندفع اعتبار قيد اللفظيّة بالإطلاق ؛ فإنَّ الشارع حكم بالإطلاق بحليّة كلّ ما يكون بيعاً عند العرف والعقلاء ، وسوق العقلاء مملوءة من البيع المعاطاني .

هذا على تقدير أخذ إمضاء العقلاء في مفهوم البيع ، أعني وضعه للصحيح ، وأمّا على تقدير وضعه للأعمّ ممّا هو ممضى عند العقلاء وما ليس كذلك فهو - أي التمسك بالإطلاق - أوضح .

نعم لو شككنا في معاملة أنها بيع عند العقلاء أو لا ، لا يمكن التمسك بالإطلاق على الصحيح دون الأعمّ .

وهذه ثمرة مفيدة في المعاملات المستحدثة التي لا يُعلم كونها موزداً لإمضاء العقلاء ؛ فإنه يتمسك بإطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ويحكم بصحّتها شرعاً على تقدير عدم وضع لفظ البيع لخصوص الصحيح العقلاني ، ولا يمكن التمسك به على القول بوضعه

لخصوص الصحيح .

هذا كله في لفظ البيع والتمسك بقوله تعالى : ﴿أَحْلَ اللهُ
الْبَيْعَ﴾^(١) وأما قوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) فالظاهر أنه أمر
بإيفاء الالتزامات العرفية ؛ فإنَّ العقد من العقدة ، ومعناه بالفارسية
(گره بستن) وبما أنَّ المتعاقدين كلُّ منهما يربط التزامه بالتزام
الآخر ، فالتزامه المربوط عقد .

وهذا الدليل بوحدته شامل لجميع المعاملات الصحيحة عند
العقلاء والفاصلة لديهم ؛ فإنَّ العقد في الآية مستعمل فيما هو
معناه لغةً وعرفاً ، وهو ربط العقدة ، وليس كلفظ البيع موضوعاً
لخصوص الربط المعاملي حتى يتوهم دخل إمضاء العقلاء في
مفهومه ، فيمكن التمسك بإطلاقه في جميع المعاملات ، والمستفاد
منه أمران :

الأول : مطابقة ، وهو لزوم كلِّ ما صدق عليه العقد عرفاً كيفما
كان بالتقريب الذي ذكرنا في بحث المكاسب ، وإجماله أنَّ الأمر
بالإيفاء ليس أمراً مولوياً بحيث يوجب مخالفته استحقاق العقاب
وارتكب مَنْ لا يُوفي بعقده ولا يُنهيهِ إلى آخره ويرفع اليد عن
التزامه محرماً من المحرّمات ، بل الأمر أمر إرشاديّ يرشد إلى لزوم
العقد وعدم ارتفاعه وافتكاكه برفع اليد والفك عنه .

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) المائدة : ١ .

الثاني : التزاماً ، وهو صحة كل عقد شرعاً ؛ فإن الشارع لا يأمر بإيفاء ما يكون باطلاً عنده ، فمن أمره بالإيفاء بكل عقد نستكشف صحة كل عقد أيضاً .

فظهر من جميع ما ذكرنا أن ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) دليل لصحة كل معاملة ولزومها ، ويتمسك به في موارد الشك في الصحة أو اللزوم حتى على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح العقلاني ، وظهر أيضاً أنه لا ثمرة لهذا البحث أصلاً .

ثم إننا ذكرنا في صدر المبحث أن المراد من وضع ألفاظ العبادات للصحيح ليس الوضع للصحيح من جميع الجهات حتى من الجهات المتأخرة عن المسمى ، كعدم المزاحم وعدم النهي ، بل المراد الوضع للصحيح من حيث الأجزاء والشرائط ، ولا وجه لتوهم خروج الشرائط عن محل الكلام أيضاً بأن كان النزاع في الوضع للصحيح من حيث الأجزاء وعدمه ، بل لا بد من القول بالوضع للأعم أو للصحيح من حيث الأجزاء والشرائط معاً .

بقي الكلام في خصوصيات الفرد :

ذكروا أن ما لا دخل له في المسمى على الصحيح فضلاً عن الأعم كالاستعاذة والقنوت وإيقاع الصلاة في المسجد من أجزاء الفرد وشرائطه ، لا الطبيعي المأمور به ؛ فإنه يتحقق بدونه أيضاً ، فالقنوت ليس من أجزاء الطبيعة المأمور بها بأمر وجوبي بل من

أجزاء الفرد. وهكذا إيقاع الصلاة في المسجد ليس من شرائط الطبيعة، بل من شرائط الفرد.

هذا، ولكن نحن لم نعقل معنى صحيحاً لجزء الفرد وشرطه؛ فإنَّ الفرد ليس إلا الطبيعي بلحاظ الوجود الملازم للتخصّص بخصوصيات خارجيّة من مكان وزمان وغير ذلك، فلماذا كانت الطبيعة المأمور بها بأمر استقلالي وجوبي ماهيّة مركّبة من عدّة أجزاء ومتقيّدة بشرائط خاصّة كماهية الصلاة، فكلّما وجد في الخارج مركّب مشتمل على تلك الأجزاء ومتقيّد بتلك الشرائط، كان فرداً لتلك الطبيعة، ولا دخل لغير ماله دخل في تحقّق الطبيعة المأمور بها في فرديّة الطبيعة أصلاً، فما معنى لكون القنوت أو الاستعاذة جزءاً للفرد مع أنّه خارج عن تحت دائرة الأمر الوجوبي المتعلّق بطبيعة الصلاة ومع تحقّق الطبيعة بدونه؟ وعلى هذا لا مناص عن الالتزام بكون مثل القنوت مأموراً به بأمر آخر استجابي غير الأمر الوجوبي المتعلّق بالصلاة.

وهذا الأمر الاستجابي يمكن أن يُتصوّر على نحوين:
الأول: أن يكون متعلّقاً بنفس القنوت، وتكون الصلاة ظرفاً؛ فإنّه كما يمكن أن يكون الزمان أو المكان الخاصّ ظرفاً لعبادة كذلك يمكن أن تكون عبادة ظرفاً لعبادة أخرى، نظير الأدعية الواردة في نهار رمضان أو لياليه ولو لغير الصائم، وما ورد للصائم في خصوص حال الصوم.

الثاني : أن يكون متعلقاً بالصلاة مقترنة به ومتخصصة بهذه الخصوصية . وبعبارة أخرى : كان متعلقاً بإيقاع الصلاة المأمور بها - التي رخص في إيقاعها بأية خصوصية كانت - بهذه الخصوصية بحيث تكون نفس الطبيعة متعلقة للطلب الإلزامي وتخصصها بخصوصية وقوعها في المسجد أو اشتغالها على القنوت مطلوباً بالطلب الاستحبابي .

ونظيره موجود في الأوامر العرفية ؛ فإذا أمر المولى العرفي أمراً إلزامياً بالمجيء بالماء ثم قال : « وأنت مرخص من حيث وعاء الماء ولكنني أحب أن تصبه في إناء البلور وتجيء به » ففي هذا المثال خصوصية كون الماء في إناء البلور مطلوبة بطلب آخر استحبابي غير الطلب الوجوبي المتعلق بأصل المجيء بالماء .

وبالجملة خصوصيات الفرد الخارجة عن تحت دائرة الأمر اللزومي المتعلق يمكن أن تكون مباحة ومستحبة وواجبة ومنهياً عنها بالنهي التنزيهي ، وأما النهي التحريمي فغير معقول ، كما يأتي في محله إن شاء الله .

فإذا نذر أحد أن يصلّي صلاة الظهر في المسجد ، فإذا لم يصل أصلاً ، يُعاقب بعقابين ، وإذا صلّى في غير المسجد ، يُعاقب من جهة حث النذر فقط ؛ لأنّ أصل الصلاة مأمور به بأمر ، وإيقاعها في المسجد مأمور به بسبب نذره ، فهناك أمران مستقلان عصيان كلٍّ موجب لاستحقاق العقاب عليه .

الأمر العاشر: اختلف في وقوع الاشتراك وعدمه ، فأوجبه بعض ، وأحاله آخر ، وقال بإمكانه ثالث (١) .

واستدل القائل بالوجوب - والمراد من الوجوب والاستحالة : ما يلزم من وقوعه أو عدمه تالي فاسد ، لا الوجوب الذاتي والاستحالة الذاتية ؛ فإنه ضروري الفساد - بأن المعاني غير متناهية ، والحروف التي يتركب منها الألفاظ متناهية تبلغ ثمانين وعشرين ، فلا يمكن وضع اللفظ لكل معنى ، ولا مناص عن الاشتراك .

وأجاب في الكفاية بأجوبة ثلاثة :

أحدها : أن باب المجاز واسع ، ولا يلزم أن يكون جميع الاستعمالات بالوضع .

ثانيها : أن المعاني وإن كانت غير متناهية إلا أن الاستعمالات متناهية ، ولا فائدة في وضع الألفاظ للمعاني التي لا تستعمل أصلاً ، فلا يلزم وضع الألفاظ المتناهية للمعاني غير المتناهية ، بل للمعاني المتناهية المستعملة .

ثالثها : أن المعاني الكلية متناهية وإن كانت جزئياتها غير متناهية ، ويكفي الوضع بإزاء الكليات (٢) .

وعمدة أجوبته هو الجواب الثاني ، وإلا فالجواب الأخير غير تام ؛ حيث إن المعاني الكلية الفرضية - كإنسان ذي رأسين وذئب ثلاث رؤوس وذئب أربعة أرجل وذئب أربعة أيد - غير متناهية وإن

كانت المعاني الكلية الواقعية متناهيةً .

هذا ولنا الجواب^(١) بأنّ الألفاظ أيضاً غير متناهية ؛ فإنّ توهم تناهي الألفاظ المركبة نشأ من توهم كون التركيب خارجياً وليس كذلك ، بل التركيب فرضي ، فكلّ ما فرض كلمة إذا غيرنا حرفاً أو حركةً منه أو زدنا عليه حرفاً تتحصّل كلمة أخرى غيرها .

ومجرد كون الحروف - التي تتركّب منها الكلمات - متناهيةً لا يوجب تناهي ما يتركّب منها ، كما أنّ تناهي أصول الأعداد لا يوجب تناهي الأعداد .

واستدلّ القائل بالامتناع بأنّ الغرض من الوضع التفهيم

(١) هذا في مقام الفرض والتصور صحيح ، والعدد والكلمات فيه سيان ، ولكنّه في الخارج والواقع ليس كذلك ، فإنّ ما نقصد عدّه من المعدود محدود ، وكذا في الكلمات ، فإنّ أقلّ ما عليه الكلمة من الحرف اثنان ، وأكثره سبعة - وليس لذلك وجه عدا عدم الاحتياج إلى أكثر من سبعة أحرف - فإذا كانت الكلمة محدودةً من حيث الحروف فحركاته أيضاً محدودة ، فالكلمات المستعملة ليست غير محدودة .

نعم الألفاظ المهملة وغير المستعملة غير محدودة وذلك لا يضرّ . فتحصّل أنّ الأعداد والكلمات وإن كانت غير محدودة ثبوتاً وفرضاً ولكن الممكن الاستعمال منها محدودة ، هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّم عدم تناهي الألفاظ الممكنة الاستعمال لما احتيج إلى وضع كلّها ، فإنّ بني آدم من أوّل الخلقة إلى الآن يضعون الألفاظ بقدر احتياجهم لا أكثر وإن كان وضعه واستعماله ممكناً .

ويشهد على ذلك - أي الوضع على حسب الاحتياج لا أكثر - أنّ المهملات في كلّ كلمة أكثر من مستعملها ، نحو : بَقَر ، وهو مستعمل ، وأمّا بقية المحتملات نحو : بَقْر وبقر وبقر وهكذا ، فهي مهملة ، وهذا يكشف عن أنّ الوضع إنّما هو بحسب الاحتياج . (م) .

والتفهم ، والاشتراك يوجب إجمال اللفظ وعدم فهم المراد منه ، فيكون نقضاً لفرض الوضع .

وأجاب عنه في الكفاية : بأن الإجمال قد يكون متعلقاً لفرض المتكلم ؛ إذ ربما يريد تفهيم أحد المعنيين على الإجمال مع أن القرائن الحالية أو المقالية ترفع الإجمال^(١) .

هذا ، والتحقيق : أن هذا الخلاف مبني على الخلاف في حقيقة الوضع ، فمن ذهب إلى أن حقيقتها جعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى أو اعتبار كون اللفظ موضوعاً على المعنى ، كوضع العلم على الفرسخ ، لا بدّ له من القول بالإمكان ؛ ضرورة أن الاعتبار أمره بيد المعتبر ، فكما يمكن اعتبار كون اللفظ وجوداً تنزيليّاً أو موضوعاً على معنى واحد كذلك يمكن اعتبار كونه وجوداً تنزيليّاً لمعنيين أو موضوعاً على معنيين .

وأما من بنى^(٢) على المبني المختار من أنها عبارة عن التعهد

(١) كفاية الأصول : ٥١ .

(٢) إن التفريق بين مبناه في الوضع من التعهد ومبنى غيره فيه بالإمكان على مبنى غيره والاستحالة على مبنى نفسه ؛ غير صحيح ؛ فإن استحالة الاشتراك على مبناه إذا كانت بالنظر إلى عدم وجود القرينة - كما هو المراد بدليل قوله : نعم... - فالاشتراك مستحيل على مبنى غيره أيضاً بالبيان المذكور ، وهو أن التناقض كما يلزم من الاشتراك بناءً على التعهد كذلك يلزم بناءً على مباني أخرى ؛ لأنّ لوضع اللفظ لهذا المعنى مدلولاً مطابقاً ومدلولاً التزامياً ووضعه للآخر أيضاً كذلك ، والمدلول المطابقي من كل نقض لمدلول الآخر ، الالتزامي ، فيحصل التناقض .

فتحصل أن الاشتراك مستلزم للتناقض ، والمباني كلها فيه سواها . (م) .

والالتزام بأنه متى ما أراد معنى خاصاً ، جعل علامته ومُبرزه اللفظ الكذائي ، فلا مناص له عن القول بالاستحالة ؛ فإنَّ الالتزام الثاني إمَّا ناسخ للالتزام الأوَّل وإبطال له ، فلا كلام لنا فيه ، فإِنَّه مثل وضع اللفظ ابتداءً للمعنى الثاني ، وإمَّا يلتزم بإرادة المعنى الثاني من اللفظ مستقلاً مع بقاءه على التزامه الأوَّل بإرادته المعنى الأوَّل من اللفظ مستقلاً . وهذا مستحيل ؛ ضرورة امتناع كون الملتزم الواحد متعهداً بكونه مُريداً للمعنى الأوَّل من اللفظ مستقلاً من دون انضمام شيء آخر إليه ، ومُريداً أيضاً للمعنى الثاني مستقلاً منه بعينه من دون انضمام شيء إليه .

نعم لا محذور في التزامه بإرادة المعنى الأوَّل من اللفظ مع إقامة قرينة حاليَّة أو مقاليَّة عليه ، وإرادة الثاني منه بانضمام قرينة عليه أيضاً ، إلا أنَّ المبرز حينئذٍ في أحدهما غيره في الآخر ؛ فإنَّ اللفظ في كلِّ متخصَّصٍ بخصوصية مغايرة للخصوصية الأخرى ، والكلام في المبرز الواحد من جميع الجهات حتى أنَّ اللفظ الواحد من دون انضمام شيء إليه يمكن وضعه لمعنى في حال التلفُّظ به بالصوت العالي ولمعنى آخر في حال التلفُّظ به بالصوت الخافض ، كما أنَّه لا محذور في الالتزام بإرادة المعنيين معاً أو الالتزام بإرادة الجامع بينهما ولو كان جامعاً انتزاعياً كعنوان « أحدهما » ولكنَّه غير ما هو محلُّ الكلام .

والقائل بوقوع اللغات المشتركة إنَّ أراد بأنَّ في لغة العرب أو

غيرها لغاتٍ يُستعمل كلُّ منها في معاني متعدّدة ، فلا ننكره .
وان أراد أنّ هذه اللغات كلّ منها وُضع لمعاني متعدّدة ، فلا
دليل عليه ، بل على هذا المبنى مستحيل .

ولا بدّ من إرجاع هذه اللغات إلى أحد أمرين :

إمّا إلى وضعها للجامع بين الجميع ، كما هو متحقّق في جملة
الموارد ، نظير مادة «جنّ» التي بمعنى الستر ، وكلّ ما يشتقّ منه
الجنين والجنّ والمِجَنَّة والجنّة وغير ذلك ممّا يستعمل في الجوامد
باعتبار هذا المعنى ، فيقال للجنين : الجنين ، باعتبار كونه مستوراً
في بطن أمّه ، وللجنّ باعتبار كونه مستوراً عن الأنظار ، وللمِجَنَّة
باعتبار كونه يستر عن الشدّة ، وللجنّة باعتبار سترها عن الناس في
الدنيا .

وإمّا إلى ما يظهر من بعض المؤرّخين من أنّ الاشتراك في
اللغات حصل من جمع اللغات وخلطها بعد ما كانت متفرّقة ، وكان
يعبّر كلّ طائفة عن معنى بهذه الألفاظ واللغات غير ما يعبّر عنه
طائفة أخرى بها ؛ فبعد الجمع والتأليف في كتاب واحد حصل
الاشتراك ، فلم يكن الواضع للفظ واحد في معاني متعدّدة شخصاً
واحداً ، بل كلّ وَضَعَ لمعنى غير ما وضع له الآخر .

وليُعلم أنّه بناء على ما مرّ - من أنّ كلّ شخص واضع إمّا
تأسيساً أو إمضاء - هذه اللغات بعد الجمع موضوعة عند
مستعملها لأحد المعاني أو الجامع بينها - لو كان - ؛ فإنّهم كما

لا يمكن لهم الالتزام ابتداءً بعلاميّة اللفظ لإرادة معانٍ متعدّدة على نحو الاستقلال كذلك لا يمكن لهم إمضاء وضع واضعين الذين كلّ يضع اللفظ لمعنى مستقلّ غير ما يضعه له آخر، بل لا بدّ لهم إمامن إمضاء علاميّة لواحد أو التزامهم ابتداءً للجوامع بين الجميع ولو كان عنوان «أحدهما» ولا يخفى أنّه لا يترتب على هذا البحث ثمرة أصلاً.

الأمر الحادي عشر: أنّه بعدما أرجعنا اللغات المشتركة إلى وضعها للجوامع بين جميع المعاني ولو كان انتزاعياً بأن كان الموضوع له لما يسمّونه بالمشترك أحد معانيه أو معنييه على سبيل منع الخلوّ، يقع الكلام في أنّه هل يجوز استعماله في أكثر من معنى واحد بحيث يكون هناك استعمالان واللفظ مستعملاً بأحدهما في معنى وبالأخر في آخر، نظير ما إذا كان اللفظ متعدّداً؟ عمدة ما ذكر للاستحالة ما أفاده في الكفاية^(١) من أنّ الاستعمال جعل اللفظ وجوداً تنزليّاً للمعنى بحيث يكون المعنى كأنه الملقى، واللفظ يكون حين الاستعمال ملحوظاً آلة، بل مغفولاً عنه، واللحاظ الاستقلاليّ متعلّقاً بالمعنى، فإذا احتاج كلّ استعمال إلى لحاظ اللفظ فانياً في المعنى - والمفروض أنّ اللفظ يستعمل باستعمالين في معنيين - فاستعماله كذلك في معنيين يحتاج إلى تعلّق اللحاظين الالّيين باللفظ الواحد في آن واحد، وهو أن

الاستعمال ، واجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد في آنٍ مستحيل ؛ ضرورة امتناع كون الشيء في آن واحد متصوراً بتصورين وملفتاً إليه بالتفاتين ، وملحوظاً بلحاظين ، سواء كانا آليين أو مستقلين أو مختلفين .

هذا ، وقد مرّ عدم تمامية هذا المبنى ، وأنّ الاستعمال ليس إلّا مجرد جعل اللفظ علامةً للمعنى ، وإذا كان علامةً ، فمن الممكن جعل شيء علامةً لشيئين .

وما أفاده من أنّ اللفظ غير ملحوظ استقلالاً وإن كان صحيحاً في الجملة إلّا أنّ الاستعمال لا يستلزم ذلك ، بل كثيراً ما يلتفت المتكلمون والمستعملون إلى مزايا كلامهم وخصوصيات ألفاظهم من الإعراب والقافية وغير ذلك ، بل الشعراء والخطباء لا يمكنهم في مقام إنشاد الشعر واللقاء الخطبة إلّا التوجّه التام إلى الألفاظ ، ولولاه لا يصدر منهم شعر ولا خطبة ، فإذا لم يكن الاستعمال دائماً ملازماً للحاظ اللفظ فانياً في المعنى وآلةً له ، نستكشف أنّ حقيقته ليست كما أفاده ، بل مجرد جعل اللفظ علامةً لإرادة المعنى .

وامكان علاميّة شيء لشيئين في التكوينيات والجعليات من الواضحات ، ولكن لا يخفى أنّ مجرد الإمكان لا يوجب حمل المشترك على أكثر من معنى واحد ، بل يحتاج إلى قرينة عليه . ثم إنّ صاحب الكفاية أورد سؤالاً على نفسه بأنّ الأخبار الدالة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال

المشترك في أكثر من معنى .

وأجاب عنه : أولاً بإمكان أنَّ المعاني المتعددة المعبر عنها بالبطون كانت مرادةً بإزادات مستقلة حال استعمال اللفظ في معناه الظاهر ، لا أنها مرادةً بأجمعها من اللفظ حتى يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

وثانياً : باحتمال كون المراد من البطون لوازم المعنى الواحد المستعمل فيه اللفظ^(١) .

وما أفاده ثانياً أحسن معنى لهذه الأخبار على تقدير وجودها ، ومثلنا له في الدورة السابقة بقول القائل : « فلان أكل عشر حبات كذايئة » فإنَّ العامة لا يفهمون من هذا الكلام إلا أنه وضعها في فمه وبلعها ، ولكنَّ الطبيب الحاذق العالم بأجزاء هذه الحبات وكيفية تركيبها يفهم بأنَّ هذا المسكين مات بسببها ؛ لكونها مسمومة .

والحاصل : يمكن أن يكون للكلام لازم وللأزمة لازم وهكذا إلى أن ينتهي إلى سبعة أو سبعين . والسبعة والسبعين في لغة العرب كناية عن الكثرة .

ولكن ما أفاده أولاً فغريب منه - ﷺ - ؛ إذ بطن الشيء لا بد له من إضافة إليه ، وأي ربط بما أريد من المعاني التي لا تكون لازمة لمعنى اللفظ ولا مرادةً من التلفُّظ به ؟

وهل يمكن عدّ ما أريد حالّ قولنا : «أكرم زيداً» من تعليم عمرو أو بيع كتاب ، من بطون هذا الكلام ؟

هذا كلّهُ - كما ذكرنا - على تقدير وجود هذه الأخبار ، لكنّا تتبّعنا المواضع المناسبة من الوافي والوسائل والبحار ولم نجد خيراً واحداً يدلّ على ذلك .

نعم ورد ما يدلّ على أنّ للقرآن ظهراً وبطناً^(١) وأنّ له تنزيلاً وتأويلاً^(٢) ، وقد فسر الظهر والبطن والتنزيل والتأويل في الروايات بما يستفاد منه أنّ ظاهره ما يفهمه العامة وباطنه ما يحتاج إلى التعمّق والتدبّر وإمعان النظر ، وتنزيله مورد النزول ، وتأويله انطباق الآية على غير مَنْ نزل في حقّه ممّن هو مثله في الصفة ؛ فإنّه ورد ما مضمونه أو لفظه : «أنّ القرآن ظاهره قصّة ، وباطنه عظة»^(٣) ، وأنّه يجري كجري الشمس والقمر^(٤) .

وبالجملة : البطن والتأويل بهذا المعنى لا يختصّ بالقرآن بل رسائل الشيخ أيضاً كذلك ؛ فإنّ الأشخاص مختلفون في فهمه ، فربما يفهم الملتفت إلى مزايا كلامه بإرجاع بعضه إلى بعض وأخذ لوازمه ما لا يخطر ببال غيره الذي أيضاً يعرف ظواهر كلامه ، فاختلف الناس في فهم القرآن كاختلافهم في فهم سائر الكتب .

(١) أنظر : البحار ٨٩ : ٩٤ وما بعدها .

(٢) البحار ٨٩ : ٩٧ / ٦١ و ٦٢ و ٦٤ .

(٣) بصائر الدرجات : ١٦٥ .

(٤) البحار ٨٩ : ٤٧/٩٤ ، و ٩٧/٦٤ .

نعم فهم القرآن بجميع خصوصياته ومزاياه مختصّ بمن نزل في بينهم من الأئمة الطيّبين الطاهرين الوارثين لعلم النبي صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

الأمر الثاني عشر: وقع الخلاف في كون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدأ أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه المبدأ بعد الاتفاق - عدا ما حُكي عن السكاكي - على أنّه مجاز فيما لم يتلبّس به بعدُ ولكنه يتلبّس به في الاستقبال إذا كان الحمل بعلاقة الأول لا باعتبار حال التلبّس ، كـ «زيد ضارب غداً» فإنّه حقيقة بلا إشكال ولا كلام.

وقبل الورود في البحث نقول: المحمولات على أقسام خمسة:

منها: ما يكون محمولاً على الذات باعتبار أنّ مبدأه مقوّم للذات ، الذي يسمّى بذاتيّ باب إيساغوجي ، كقولنا : زيد إنسان أو حيوان أو ناطق .

ومنها: ما يكون من قبيل خارج المحمول ، الذي يحمل على الذات باعتبار أنّ مبدأه منتزع عن مقام الذات ، ويكون من الذاتيّ في باب البرهان ، الذي يكفي وضع الذات فقط لانتزاعه ، وهذا كقولنا : الإنسان ممكن ، أو اجتماع النقيضين ممتنع ، أو هذه علّة ؛ فإنّ الإمكان والامتناع والعلّيّة كلّ منها خارج عن الذات ومحمول على الذات باعتبار انتزاعه عن نفس الذات ، وبهذا الاعتبار يسمّى

بخارج المحمول .

ومنها : ما يكون من قبيل المحمولات بالضميمة ، التي تحمل على الذات باعتبار انضمام ضميمة إليها ، أي إلى الذات . وهذا القسم الثالث على أقسام ثلاثة ؛ فإن الضميمة تارة تكون نفسها من المقولات الخارجية ، كالبياض والسواد ، فباعتبار ضميمة البياض إلى جسم يقال له : أبيض .

وأخرى لا تكون نفسها من المقولات ، لكنها منتزعة عنها ، وهذا مثل الفوقية والتحتية والأصغرية والأكبرية وأمثال ذلك ؛ فإن قولنا : هذا فوق ذاك ، لا باعتبار نفس الذات فقط ، بل باعتبار انضمام الفوقية إلى الذات ، التي ليس لها ما بحذاء في الخارج ، وإنما تنتزع عن مقولة خارجية ، وهي مقولة الأين ، التي هي عرض قائم بالذات ، وهذا الأمر الانتزاعي ينتزع عن قيام عرض من الأعراض التسعة بموضوعه ، ويكون أمراً إضافياً بمعنى أن لو سأل أحد عن شيء «إنه فوق أو لا» لا جواب له إلا بعد السؤال أنه بالإضافة إلى أي شيء ؟

وثالثة تكون الضميمة من الأمور الاعتبارية ، التي قوامها باعتبار المعتبر كالزوجية والرقية والملكية وغير ذلك مما هو متعلق للاعتبارات الشرعية والعرفية ، فيقال : هذا ملك لزيد باعتبار اتّصاف الذات بأمر اعتباري وهو ملكيته لأحد .

ولا إشكال في خروج القسم الأول من محل النزاع ؛ فإنه

لا يتصور فيه زوال وصف وبقاء ذات حتى [يتكلم] في عموم وضعه لما زال عنه الوصف وعدم عمومه ؛ فإنَّ شَيْئَةَ الإنسان مثلاً بصورته لا بمادته ؛ إذ لا يصح إطلاق لفظ الإنسان على التراب باعتبار كونه إنساناً في زمان ، ولا إطلاق لفظ التراب على الإنسان باعتبار صيرورته بعد ذلك كذلك ، ويعدّ هذا الإطلاق من الأغلاط ، فاستعماله مجازاً غير صحيح فضلاً عنه حقيقة .

وهكذا لا ريب في دخول الأقسام الثلاثة الأخيرة في محلّ النزاع ؛ لعدم الإشكال في صحّة استعمال مثل العالم في المنقضي عنه العلم ، والأصغر فيما زال عنه مبدؤه ، والزوجة فيمن كانت زوجةً في زمان ، وأنما الكلام في كونه بنحو الحقيقة أو المجاز ، فمثل الزوج والزوجة ونحوهما داخل في محلّ النزاع وإن لم يكن مشتقاً اصطلاحياً .

وإن أبيت - على قول صاحب الكفاية^(١) - إلا عن اختصاص النزاع المعروف ، بالمشتق ، فمثل هذه الجوامد أيضاً داخل في محلّ البحث ؛ فإنّ لفظ «المشتق» لم يرد في آية ولا رواية حتى يدور مداره ، ولذا فرّع الفخر في الإيضاح حرمة المرضعة الثانية لمن له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ، على مسألة كون المشتق حقيقةً في الأعم^(٢) .

(١) كفاية الأصول : ٥٧ .

(٢) إيضاح الفوائد ٣ : ٥٢ أحكام الرضاع .

هذا كله في القسم الأول والأقسام الثلاثة الأخيرة، وأما القسم الثاني : فقد ألحقه شيخنا الأستاذ^(١) - رحمه الله - بالقسم الأول نظراً إلى جريان ملاك الخروج فيه أيضاً ؛ حيث إنه فيه أيضاً لا يتصور زوال الوصف وبقاء الذات ؛ إذ الوصف المنتزع عن مقام الذات يدور مدار الذات وجوداً وعدماً .

ولكن الصحيح دخوله في محل النزاع أيضاً ؛ حيث إن النزاع ليس في مادة المشتق ، وإنما هو في الهيئة ، وهيئة «ممكن» و «ممتنع» كهيئة «مكرم» و «مقعد» وإنما الفرق في المادة ؛ فالمادة في الأولين ، لها خصوصية غير قابلة للزوال مع بقاء الذات ، بخلاف الأخيرين ، وهذا لا يوجب التفاوت في وضع هيئة اسم الفاعل ، فلو قلنا بوضع الهيئة للأعم ، لا ننظر إلى مادة دون مادة ، غاية الأمر فيما لا تكون مادته قابلة للزوال مع بقاء الذات ليس له إلا مصداق واحد ، وهو المتلبس .

وبعبارة أخرى : لو كان لكل من لفظ «مكرم» و «مقعد» و «ممكن» و «ممتنع» وضع مستقل ، لكان لهذا الكلام مجال ، ولكن حيث إن الوضع في الجميع واحد ، فلا مجال لإخراج صيغة من الصيغ لخصوصية في مادته .

ألسنا نتكلم في أن لفظ «الغني» وُضع للمتلبس بالمبدأ أو الأعم منه ومن المنقضي مع أن الانقضاء في بعض مصاديقه - وهو

الباري تبارك وتعالى - مستحيل ؟

بل نقول : إِنَّ القسم الأول أيضاً داخل في محلّ النزاع إذا كان من المشتقات الاصطلاحية ، كالناطق والحيوان ؛ فإنه صفة مشبهة على زنة فعلان ؛ لما ذكرنا من أَنَّ الهيئة ، لها وضع نوعي ، فهيئة فاعل بأية مادة كانت وُضعت لما قام به المبدأ ، سواء كان مبدؤها ما يعقل فيه الزوال مع بقاء الذات أو لم يكن كذلك .

وبالجملة : الميزان الكلّي أَنَّ المشتقات الاصطلاحية بأجمعها داخلية في محلّ النزاع حتّى إذا كان من القسم الأول فضلاً عن الثاني ؛ لأنّ لها وضعين : وضعاً للهيئة ، وهو نوعي ، ووضعاً للمادة ، وهو شخصي ، وكلّ هيئة من هيئاتها وُضعت بوضع واحد إمّا للمتلبّس أو للأعم .

ولا ينافي وضعها للأعم أنّ لا تكون في بعض مصاديقها قابلة للاستعمال في المنقضي ، كما في لفظ « الغني » ؛ فإنّ الذي في حقّ الباري تعالى لا يعقل الانقضاء في مبدئه حتّى يستعمل في المنقضي ، وفي غيره تعالى ، له مصداقان يمكن أن يستعمل في كلّ منهما .

وأما الجوامد التي لها وضع واحد شخصي هيئة ومادة ، فإن كانت موضوعةً لنفس الذات ، فهي خارجة عن محلّ الكلام ؛ إذ لا يعقل بقاء الذات وفناؤها معاً ، وهذا كالحجر والمدر ؛ فإنّهما اسمان للذات ، وما زال عنه صورة الحجرية والمدرية ليس بحجر

ولامدر ، بل إنما هو شيء وذات آخر ؛ فإن شئيت الشيء بصورته .
وبذلك ظهر خروج جميع أسماء الأعراض أيضاً ، كالبياض
والسواد ونحوهما ؛ فإنها وُضعت لنفس الذات .

وإن كانت موضوعة لا لنفس الذات فقط ، بل لها باعتبار قيام
وصف بها ، كلفظ «العبد» و«الزوج» وغيرهما - وإن كان لفظ
«الزوج» يحتمل أن يكون صفة مشبهة على وزن فَعْل - حيث لم
يوضع لفظ العبد لنفس الذات ، بل لها باعتبار مملوكيتها لأحد ،
فهي داخلة في محل النزاع وإن لم تكن من المشتق الاصطلاحي .
ومما ذكرنا ظهر وجه دخول اسم الزمان مع كون الذات فيه
مما لا يعقل بقاؤه مع زوال مظهره ؛ إذ لو كان لخصوص اسم
الزمان وضع مخصوص في لغة العرب أو غيرها ، لكان للإشكال
في دخوله في محل البحث مجال ، ولكن ليس الأمر كذلك ، بل
هيئة «مفعول» مثلاً وُضعت لوعاء الفعل وظرفه ، سواء كان الظرف
هو الزمان أو المكان ، فإذا كان موضوعاً للأعم ، تكون هذه الهيئة -
التي وُضعت لمطلق وعاء الفعل - موضوعة [له] .

وعدم انفكاك زمان زوال المبدأ عن زمان زوال الذات في
بعض مصاديقها لا ينافي الوضع للأعم بعدما كان استعمالها في
المكان المنقضي عنه المبدأ ممكناً وصحيحاً .

والحاصل : يكون لفظ «مقتل» بعينه مثل لفظ «غني» فكما
يصح النزاع في وضع هيئة «فعليل» - مع أن بعض مصاديقها وهو

لفظ «غني» بالقياس إلى الباري تعالى لا يعقل إلا المتلبس بالمبدأ - كذلك هيئة «مفعول» يمكن أن توضع للأعم من وعاء الفعل ، المتلبس بالوعائية والمنقضي عنه تلك ، غاية الأمر استعمال مثل «مقتل» في المكان المنقضي عنه وعائيته للقتل ممكن وصحيح ، كما أنَّ استعماله في المتلبس ممكن ، ولكن استعماله في زمان القتل لا يمكن إلا في المتلبس ؛ لعدم تعقل انقضاء فعل القتل وبقاء زمانه .

والمسألة لا تحتاج بعد ذلك إلى مزيد بيان ومؤونة برهان ، ولذا لا نتعرض للإشكالات الواردة على دخول اسم الزمان ، والجواب عنها بعد وضوح المطلب .

وهكذا ظهر ممّا ذكرنا دخول مثل «المتحرك» و«السيال» المسند إلى ذات ينقضي ويتصرّم ، كنفس الحركة والزمان ؛ إذ ليس لهذه الهيئة وضع مخصوص ، ولو قُرض ، ليس لخصوص ما كان الذات فيه ينقضي وضع مخصوص ، بل لها وضع عام ، في بعض مصاديقها يعقل بقاء الذات وزوال الوصف ، كالإنسان المتحرك ، وفي بعض آخر لا يعقل ، كالزمان المتحرك .

ثم إنَّ هذا البحث ليس له ثمرة عملية أصلاً ؛ فإنَّ المناط والمتبع في باب الألفاظ هو الظهور العرفي ، وقد مرَّ أنه لا شغل لنا بمعرفة الحقائق وتمييزها عن المجازات ، فلو ثبت الوضع للأعم ، لا ينبغي الريب في انصرافه إلى المتلبس وظهوره فيه ؛ ضرورة أنه

لا يشك فيما إذا ورد «إن الخمر حرام» أو «الصلاة في النجس أو المنتجس باطلة» أن المقصود الخمر الفعلي، والنجس أو المنتجس الفعلي، لا ما كان خمراً أو نجساً أو منتجساً في زمان. وهكذا إذا قال: «يحرم إهانة العلماء والعدول» لا يرتاب أحد في عدم شموله لمن كان عالماً أو عادلاً في زمان والآن من أجهل الجهال وأفسق الفساق.

ومن هذه الجهة تُجمل البحث؛ فإن التطويل بلا فائدة. وأما ما أفاده الفخر من ابتناء حرمة المرضعة الثانية، على وضع المشتق للأعم فليس بصحيح؛ فإن المسألة، لها مبنى آخر لا ربط له بمسألة الوضع للأعم وعدمه. ولتوضيح ذلك نقدم مقدمتين:

الأولى: أن حرمة أم الزوجة وبنت الزوجة إن فرضنا أنها حرمة جمعية - نظير حرمة الجمع بين الأختين بمقتضى قوله تعالى: «وأن لا تجمعوا بين الأختين»^(١) - فلازمها بطلان زوجية كل من الأم والبنت إذا وقع العقد عليهما في زمان واحد، كما في الأختين؛ إذ المفروض أن الجمع بين الزوجين لا يمكن، فلا يمكن صحة كلا العقدین، وبطلان أحدهما معيّنًا ترجيح بلا مرجح، وأحدهما لا بعينه لا معنى له، وأحدهما لا بعينه أي مخيراً بحيث يكون التخيير بيد المكلف بلا دليل، فلا بد من الحكم ببطلان كلا

العقدين، وزوال كلا الزوجين.

وهذا من دون فرق بين أن يكون الجمع متحققاً حدوثاً كما إذا وقع العقد هو ووكيله على الأختين أو الأم والبنت واتفقت المقارنة بين العقدين، أو بقاء، كما إذا كانت لأحد زوجتان إحداهما صغيرة، فارتضعت الصغيرة من أم الزوجة الأخرى، فبعد تمامية الرضاع يبطل كلا العقدين؛ لصيرورة الزوجة الصغيرة أختاً للأخرى بسبب الرضاع، وما يحرم بالسبب يحرم بالرضاع أيضاً.

المقدمة الثانية: أن مقتضى ظهور قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^(١) أن بنت الزوجة الفعلية المدخول بها من المحرمات، وأمّا بنت من كانت زوجة له سابقاً والآن تزوجت بآخر، وهكذا بناتها المتأخرة عن زوجيتها له المتولدة من الزوج المتأخر، فلا؛ لما عرفت من أن المشتق وإن قلنا: [إنه] حقيقة في الأعم، لا شك في كونه منصرفاً إلى المتلبس وظاهراً فيه، فظاهر الآية حرمة البنت الفعلية من الزوجة الفعلية المدخول بها دون غيرها، لكن من المتسالم عليه ظاهراً بين الأصحاب أن حدوث الزوجية في زمان يكفي لحرمة بناتها الفعلية أو المتأخرة، فمن ذلك نستكشف أن الآية من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢) ويكون حدوث الزوجية

(١) النساء: ٢٣.

(٢) البقرة: ١٢٤.

موضوعاً للحرمة العينية الأبدية، كما أنّ حدوث الظلم من أحد موجب لعدم لياقته ونيله الخلافة إلى الأبد.

فالمستفاد من الآية بضميمة التسالم الخارجي حرمة بنت الزوجة المدخول بها ولو زالت عنها الزوجية، كما أنّ مقتضى قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١) حرمة بنت الزوجة، الرضاعية كذلك.

وأيضاً مقتضى ظهور قوله تعالى: «وأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»^(٢) حرمة أُم الزوجة الفعلية لا أُم مَنْ كانت زوجة، ولكن حرمتها أيضاً من المتسالم عليه. ولا فرق أيضاً في ذلك بين الأُم النسبي والرضاعي.

فقد ظهر ممّا ذكرنا حرمة البنات المتأخّرة للزوجة نسيّةً كانت أو رضاعيةً.

وربما يدعى الإجماع على حرمة الأمّهات المتأخّرة للزوجة أيضاً، غاية الأمر أنّها لا تتصور إلا في الرضاع. وبعد ذلك نقول: إنّ للمسألة فروضاً ثلاثة:

- ١ - عدم الدخول أصلاً لا بالكبيرة الأولى ولا بالثانية.
- ٢ - والدخول بالمرضعة الأولى.
- ٣ - والدخول بالمرضعة الثانية.

(١) التهذيب ٨: ٢٤٤/٨٨٠، الفقيه ٣: ٤٦٧/٣٠٥، الوسائل ٢٠: ٣٧١،
و٣٧٢، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١ و٧.
(٢) النساء: ٢٣.

وأما فرض الدخول بكليتهما فلا ربط له بما نحن بصدده ،
ولعل ما في الكفاية^(١) من سهو القلم .

أما الفرض الأول : فإن قلنا بالحرمة الجمعية ، فلازمها - كما
ذكرنا - بطلان عقد المرضعة الأولى والصغيرة بمجرّد تمامية
الرضاع ؛ لتحقق الجمع بين الأمّ والبنت بذلك بقاءً ، وأما الحرمة
الأبدية فمنتفية بالنسبة إلى الصغيرة ؛ لفرض^(٢) عدم الدخول بأُمّها
الرضاعية .

وأما بالنسبة إلى أمّها فمبنيّة على حرمة الأمّهات المتأخّرة ،
ومع عدم القول بها فالقول بالحرمة مشكل من جهة أنّ آن تحقّق
الأمية بعينه أنّ زوال زوجية الصغيرة ولم يمض زمان تكون
الصغيرة زوجةً والمرضعة الأولى أمّاً لها .

نعم زوال الزوجية يكون متأخراً عن الأمية ؛ لكونه معلولاً
لها ، لكنّ المراتب تلاحظ في الأحكام الدقّية الفلسفية لا في
الأحكام الشرعية المترتبة على الموضوعات العرفية . اللهم إلا أن

(١) كفاية الأصول : ٥٧ .

(٢) يمكن أن يكون اللبن للزوج مع عدم الدخول بأن تجذب الرحم المنّي ،
فتحقّق الرضاع الكامل تصير الصغيرة بنت الزوج ، الرضاعية ، فتحرّم أبداً .

فالحقّ في الفرض الأول - أي عدم الدخول بالكبيرة - هو التفصيل بين كون
اللبن للزوج أو غيره ، أو تقييد عدم الدخول بكون اللبن للغير .

وبعبارة أخرى : ليس فرض عدم الدخول مساوياً لكون اللبن لغير الزوج
حتى يعمل انتفاء الحرمة الأبدية بعدم الدخول ، فالصغيرة يمكن أن تكون
محترمةً أبداً ، لا لكونها ربيته ؛ لفرض عدم الدخول بأُمّها ، بل لأجل إمكان كون
اللبن للزوج ، وصيرورتها بنته الرضاعية . (م) .

يقال : إنَّ مثل هذا لا يضُرُّ بصدق أمِّ الزوجة الفعلية عرفاً .
هذا في المرضعة الأولى ، أمَّا الثانية فحيث إنَّها أرضعت مَنْ
كانت زوجةً له سابقاً ، فحرمتهأ أبدأً من جهة صيرورتها أمّاً للصغيرة
بالرضاع ، مبنية على القول بحرمة الأمهات المتأخِّرة لا على مسألة
المشتق .

هذا كلُّه لو قلنا بالحرمة الجمعية ، أمَّا لو أنكرنا ذلك ؛ لعدم
دليل عليه من آية أو رواية ، وقلنا بأنَّ أمِّ الزوجة من المحرَّمات
العينية ، فتحقَّق الرضاع بين الأولى والصغيرة لا يقتضي بطلان كلا
الزواجين ، بل يقتضي بطلان زوجية الأمِّ فقط .

وذلك لأنَّ زوال الزوجية لا بدَّ له من سبب ، والمفروض أنَّ
الصغيرة لا تصير محرَّمةً أبديةً بالرضاع ؛ لفرض عدم الدخول
بأمِّها ، والطلاق أيضاً مفروض العدم ، فبأيِّ سبب نحكم ببطلان
زوجيتها؟ فإذا كانت الصغيرة زوجةً فعليةً ، فتكون أمُّها الرضاعية .
وهي المرضعة الأولى - محرَّمةً أبدأً .

وبعبارة أخرى : صحَّة زواج الصغيرة لا تتوقَّف على شيء ،
بخلاف صحَّة زواج أمِّها الرضاعية ، فإنَّها متوقِّفة على عدم صحَّة
زواج بنتها .

وهذا بعينه هو الوجه في تقديم الأصل السببي على المسببي
والآمارات على الأصول .

واجماله أنَّه كلُّما كان شمول الدليل لفرد بلا مانع وشموله

لفرد آخر منه دورياً متوقفاً على عدم شموله للفرد الآخر، لا بد من الحكم بخروج الثاني عن تحت الدليل دون الأول .

ثم إذا أرضعت الثانية الصغيرة التي قلنا بعدم بطلان زوجيتها بإرضاع الأولى أيضاً يبطل زواجها دون الصغيرة بناءً على عدم تحريم الجمع بين الأم والبنت ، وتحريم المرضعة الثانية أبداً ؛ لصيرورتها أم الزوجة الفعلية .

ويترتب على هذا المبني - أي إنكار الحرمة الجمعية - ثمرات :

منها : أنه لو وقع العقد على كل من الأم والبنت في زمان واحد ، يبطل زواج الأم دون البنت ، بل لو تزوج ابتداءً بالأم ثم بعد ذلك تزوج بالبنت ، يبطل زواج الأم .

وكل ذلك لأن صحة زواج البنت لا تشترط بشيء ، ولكن صحة زواج الأم مشروطة بعدم كون البنت في حبالته ، وألا تكون الأم أمّاً للزوجة ، التي هي من المحرمات العينية .

فتلخص : أن حرمة المرضعة الثانية أبداً لا تبثني على مسألة المشتق والقول بالأعم ، بل على مبني آخر ، وهو القول بحرمة الأمهات المتأخرة بناءً على كون الحرمة حرمة جمعية ، أو بطلان عقد الأم فقط وصيرورتها أم الزوجة الفعلية بناءً على الحرمة العينية .

هذا في فرض عدم الدخول أصلاً ، أما الفرض الثاني - وهو

فرض الدخول بالأولى - فيبطل أيضاً بإرضاع الأولى للصغيرة كلا الزوجين، بناءً على الحرمة الجمعية، وأما حرمة الصغيرة أبداً فمن جهة التسالم على حرمة بنات الزوجة المدخول بها فعلياً كانت أو متأخرة، كما أنّ حرمة المرضعة الأولى أبداً مبنية على القول بحرمة الأمهات المتأخرة للزوجة، كالبناات المتأخرة.

وأما بناءً على الحرمة العينية: فيبطل زواج الصغيرة؛ لصيرورتها بالرضاع بنتاً للزوجة المدخول بها ومحرمّة أبداً، وأما بطلان زواج أمّها وحرمتها الأبديّة فمبني على حرمة الأمهات المتأخرة للزوجة، وأما المرضعة الثانية فكذلك، فبطلان زواجها وحرمتها الأبديّة مبني على حرمة الأمهات المتأخرة، ولا يبتني على مسألة المشتق.

ومن ذلك ظهر حكم الفرض الثالث - وهو فرض الدخول بالثانية - فإنّ حكم إرضاع الأولى قد مرّ في الفرض الأوّل، وأما إرضاع الثانية المدخول بها فعلياً تقدير بطلان زواج الصغيرة والمرضعة الأولى من جهة الحرمة الجمعية، فحرمة المرضعة الثانية مبنية على حرمة الأمهات المتأخرة للزوجة، وعلى تقدير بطلان زواج المرضعة الأولى فقط دون الصغيرة فهي بما أنّها أمّ للزوجة الفعلية تحرم أبداً بلا إشكال، إلّا على القول بالحرمة الجمعية، فيبطل كلا الزوجين، وتبني حرمة الكبيرة الثانية على حرمة الأمهات المتأخرة. وعلى كلّ تقدير لا تبني على مسألة

المشتق . وأما الصغيرة فمحزومة على كل حال .

فقد اتضح أن هذه المسألة بتمام شقوقها وفروعها لا تبتني على مسألة المشتق أصلاً ، ولم يكن المقصود في المقام إلا هذا ، وتفصيل الكلام فيها في الفقه ، فانتدح أنه لا ثمرة لهذا البحث أصلاً .

ثم إن صاحب الكفاية^(١) - رحمه الله - أفاد أن اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها فعلياً ، كالآكل والشارب والقاعد والقائم ، وفي بعضها ملكة ، كالمجتهد والفقيه ، وفي بعضها شأنية وقوة ، كالمفتاح والشجرة المثمرة ، وفي بعضها حرفة ، كالعطّار والنجار والحفّار لا يوجب اختلافاً في وضع الهيئة ، ولا يجعل بعضها خارجاً عن محلّ النزاع ، بل الجميع داخل في محلّ النزاع ، وإنما التفاوت في مبادئها ، والتلبّس والانقضاء يلاحظ في كل بحسبه .

ففي مثل المجتهد بوجود ملكة الاستنباط - ولو لم يكن مستنبطاً حالّ الجري - وانقضائها وزوالها ، وفي المفتاح بآليته للفتح الفعلي ، وزوالها بانكسار سنّ من أسنانه مثلاً ، وفي العطّار ونحوه يتلبّسه بهذه الحرفة ورفع يده عنها ، وهكذا .

هذا ، ولكن يمكن أن يقال : إن المبادئ لا اختلاف فيها ، وإنما الاختلاف في الهيئات ؛ فإنّ هيئة «فعل» وغيرها من هيئات

صيغ المبالغة - كالأَكُول ونحوها - موضوعة لتلبس الذات بالمبدأ كثيراً؛ فالْبَكَاءُ معناه من يصدر منه هذا المبدأ كثيراً، ويصح إطلاقه على المتّصف بهذه الصفة ولو كان حين الإطلاق ضاحكاً، والأَكُول مدلوله مَنْ يَأْكُل كثيراً حينما يأكل، ويصح إطلاقه على المتّصف بهذه الصفة ولو لم يكن مشتغلاً بالأكل، فإذا زال عن البكاء والأَكُول هاتان الصفتان بأن عرض للأوّل ما أوجب قلة بكائه وللثاني ما أوجب قلة أكله، يدخل في محلّ النزاع، فمادة «بكى» و«أكل» في جميع المشتقات بمعنى واحد، وأنما الفرق من ناحية الهيئة، لا أنّ مادة «باكي» معناه البكاء، ومادة «بكاء» كثرة البكاء.

ومن هذا القبيل النَجَار والخِياط ونحوهما؛ إذ النَجَار مَنْ يَنْجِر كثيراً، والخِياط مَنْ يصدر منه الخياطة كثيراً.

وأما غير صيغ المبالغة من مثل التاجر والقاضي والكااتب ونحوها ممّا يدلّ على الجِزْف والصناعات، فموادّها أيضاً لا تكون مختلفة في المعنى مع سائر مشتقاتها، فالكااتب مادّة - وهو الكُتّب - كسائر مشتقاتها في المعنى من كتب ويكتب ومكتوب وغير ذلك؛ إذ لا نجد بالوجدان فرقاً بينها في مادّتها، وأنما هيئة الفاعل تدلّ على قيام المبدأ بالذات في الجميع، يعني في مثل الكااتب والتاجر والقاضي، ومثل الأكل والشارب والقاعد والقائم، غاية الأمر أنحاء القيام مختلفة.

ففي مثل الأكل والشارب يكون القيام قياماً فعلياً، وفي مثل

التاجر والقاضي قياماً شغلياً، كما أنَّ اسم الآلة - كالمفتاح - أيضاً هيئتها وُضعت لقيام المبدأ بالذات لكن قياماً شأجياً آلياً، فالمفتاح معناه ما يقوم به الفتح الفعلي قياماً شأنيّاً وآلياً، أي: ماله شأنية للفتح الفعلي وآليته له، وهكذا الكاتب معناه مَنْ يقوم به الكتابة قياماً صدورياً شغلياً.

بقي الكلام فيما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمه الله - من إخراج اسم الآلة واسم المفعول عن محلّ النزاع، بدعوى: أنَّ اسم الآلة موضوع لما يكون له آلية الشيء، واسم المفعول كالمقتول موضوع لمن وقع عليه القتل، وبعد ذلك يصدق عليها المقتول إلى يوم القيامة؛ لأنَّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، كما أنَّ الشيء إذا كان له شأنية الفتح وآليته يصدق عليه المفتاح إلى يوم القيامة، والّا فلا يصدق أصلاً^(١).

ولكن هذه الدعوى ساقطة.

أمّا اسم الآلة: فلما مرَّ من أنَّ انقضاء كلّ شيء بحسبه، فالمفتاح بعد انكسار سنِّ من أسنانه بحيث يخرج عن شأنية الفتح الفعلي وآليته يدخل في محلّ النزاع.

وأما اسم المفعول فيه - مضافاً إلى أنَّ ما أفاده من أنّه وُضع لمن وقع عليه الفعل منقوض بأنَّ اسم الفاعل أيضاً موضوع لمن صدر عنه الفعل والشيء لا ينقلب عمّا هو عليه - أنّه لم يوضع

للموجود الخارجي القائم به العرض الخاص ، بل طبيعي هيئة
المفعول وُضع لطبيعي مَنْ يقوم به هذا العرض قياماً وقوعياً ، وكما
أنَّ اسم الفاعل له انقضاء ، فتارة يطلق على مَنْ يصدر منه الضرب
حال صدور الضرب منه ، وأخرى يطلق باعتبار حال انقضائه ،
كذلك اسم المفعول تارة يطلق على الشخص باعتبار حال اشتغال
الضارب بضربه ، وأخرى يطلق عليه باعتبار حال انقضاء هذا
العرض وزواله عنه ، أي : حال رفع يد الضارب عنه .

ثم إنَّ صاحب الكفاية - رحمته - وغيره ^(١) أخذ في عنوان محلّ
البحث «الحال» حيث قال : «أنَّه اختلفوا في أنَّ المشتقَّ حقيقة في
خصوص ما تلبَّس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه» ^(٢) إلى آخره ،
ثم ذكر في ذيل خامس الأمور التي قدَّما أنَّ المراد بالحال هو
حال التلبَّس لا حال النطق ، نظراً إلى أنَّ مثل «زيد كان ضارباً
أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» حقيقة بالضرورة إذا كان متلبساً
بالضرب في أمس في الأوَّل وفي الغد في الثاني ^(٣) .

ولمَّا تخيَّل ثبوت الاتفاق على أنَّ مثل «زيد ضارب غداً»
مجاز ، صار بصدد التوجيه وبيان عدم المنافاة بأنَّ لفظة «غد» في
المثال تكون لبيان زمان التلبَّس ، فمعنى «زيد ضارب غداً» «زيد
ضارب بالفعل» بما أنَّه يصدر منه الضرب في الغد .

(١) آقا ضياء العرافي في المقالات ١ : ١٨٢ ، وراجع نهاية الأفكار ١ : ١١٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٥٦ .

(٣) كفاية الأصول : ٦٢ .

هذا ، وما أفاده - **فَرَّقَ** - ليس على ما ينبغي ؛ إذ أولاً : التلبس الخارجي في أمس في مثل «زيد كان ضارباً أمس» أو في الغد في مثل «زيد يكون ضارباً غداً» مناط صدق القضية ، لا مناط كون المشتق حقيقة في المتلبس في حال الجري والنسبة ؛ ضرورة أن قول القائل : «زيد ضارب الآن» إخبار عن ثبوت صفة الضارية لـ «زيد» بالفعل ، فإذا كان «زيد» في الواقع ضارباً ، فالقضية صادقة ، وإلا فهي كاذبة .

وثانياً لا اتفاق على مجازية «زيد ضارب غداً» أصلاً بل هذا الكلام اشتباه من العضدي على ما نقل عنه .

وعلى فرض ثبوت الاتفاق هذا التوجيه غير وجيه ؛ فإن استعمال «زيد ضارب غداً» في الضارب بالفعل لكونه يضرب في الغد يعدّ من الأغلاط .

والصحيح أنّ هذا القيد ، أي قيد الحال غير محتاج إليه أصلاً ، بل لو قلنا بأنّ المشتق حقيقة في المتلبس ، يكون حاله حال ألفاظ الجوامد من الإنسان والحجر والشجر ، فكما لا يحتاج في الجوامد إلى قيد الحال كذلك في المشتق ، وكما يصح حقيقة أن يقال : «زيد إنسان» أو «كان نباتاً» أو «يكون تراباً» كذلك يصح حقيقة أن يقال : «زيد كان ضارباً» أو «هو ضارب الآن» أو «يكون ضارباً غداً» سواء كان متلبساً بالضرب أمس أو الآن أو غداً أو لا ، غاية الأمر إذا كان في الواقع متلبساً ، فالقضية صادقة ، وإذا لم يكن

متلبساً ، فالقضية كاذبة .

والسرّ في ذلك ما ذكرنا سابقاً من أنّ اللفظ مشتقاً كان أو جامداً موضوع لطبيعي المعنى من غير لحاظ الوجود والعدم فيه بحيث يقع تارة مورداً للنفي وأخرى للإثبات ، والمعنى الموضوع له أيّاً ما كان إذا كان هو المستعمل فيه ، فالاستعمال حقيقة ، وإلاّ يكون مجازاً أو غلطاً ، والمعنى المستعمل فيه إن كان له مطابق في نفس الأمر ، فالقضية - إذا كانت خبريّة - صادقة ، وإلاّ فكاذبة .

وبالجملة : على القول بأنّ المشتق حقيقة في المتلبس يكون وضعه كوضع الجوامد بلا تفاوت ، ولا يفرق بين قولنا : « جاءني إنسان » وقولنا : « جاءني ضارب » .

فالأولى أن يُعْثَر محلّ البحث بأنّ المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه ومن المسبوق بالتلبس .

ثمّ إنّنا إذا لم يمكننا إثبات أحد أمرين بالدليل فلا أصل يثبت أحد النحوين ، وأصالة عدم لحاظ الخصوص ممّا لا أصل له ؛ إذ الوضع أيّاماً كان أمر وجودي مسبوق بالعدم ، فكما أنّ الأصل عدم الوضع لخصوص المتلبس كذلك الأصل عدم الوضع للأعمّ .

ولحاظ خصوصية التلبس ممّا لا بدّ منه ، كان الوضع للخصوص أو للأعمّ ؛ إذ لا بدّ في الإطلاق - كالتيقيد - من لحاظ الخصوصيات والغائها إذا لم تكن دخيلة في الوضع ، فلا معنى لأصالة عدم لحاظ الخصوص .

هذا، مع أنه على تقدير جريانه لا يثبت الوضع للأعم مع ما عرفت من عدم أثر شرعي له؛ ضرورة انصرافه إلى خصوص المتلبس ولو كان موضوعاً للأعم.

هذا في الأصل اللفظي، أما الأصل العملي: فأفاد في الكفاية أنه البراءة إذا كان ورود الحكم بعد الانقضاء بأن كان زيد عالماً وانقضى عنه العلم وبعد زوال علمه ورد «أكرم العلماء» وذلك لأن الشك في أصل التكليف، وأما إذا كان ورود الحكم قبل الانقضاء بأن كان حين صدور الحكم متلبساً وبعد ذلك صار جاهلاً، فيستصحب وجوب الإكرام الذي كان متحققاً حال تلبسه^(١).

وما أفاده في الصورة الأولى تام لا إشكال فيه، أما حكمه بجريان الاستصحاب في صورة الانقضاء بعد حدوث الحكم فغير تام؛ إذ مع الإغماض عما بنينا عليه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام لا يصح الاستصحاب الحكمي في المقام، وذلك للشك في بقاء موضوع الحكم؛ لاحتمال كون عنوان العالم الذي هو موضوع لوجوب الإكرام موضوعاً لخصوص المتلبس، وإذا كان كذلك، فالحكم مقطوع الارتفاع.

والحاصل: أن الموضوع في المقام ليس ذات زيد، نظير الماء المتغير الذي ذكروا أن التغير فيه من الحالات بما أنه لم يؤخذ في دليله عنوان حيث إن لسان الدليل «الماء إذا تغير»

لا «الماء المتغير» بل الموضوع عنوان العالم ، ومن المعلوم أنه مشكوك البقاء ، فكيف يستصحب حكمه مع عدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة؟

فإن قلت : أي مانع من الاستصحاب الموضوعي بأن يستصحب عالمية زيد ، كاستصحاب خمرة الخمر عند الشك في بقاء صفة الخمرة وزوالها؟

قلت : فيه - مضافاً إلى أنه منقوض بالصورة الأولى ؛ حيث إن لازم ذلك جريان استصحاب عالمية زيد إلى زمان ورود الحكم ، ويكفي لجريان الاستصحاب كون المستصحب ذا أثر شرعي عند الشك ولو لم يكن له أثر حال اليقين - أن الاستصحاب إنما يجري في مورد شك في بقاء أمر وجودي ولو كان أمراً اعتبارياً أو انتزاعياً ، أو عديمي لإثبات ذلك الوجود في الوعاء المناسب له وترتيب أثره الشرعي عليه ، أو لإثبات عدمه كذلك ، وفي المقام وهكذا في جميع موارد الشبهات المفهومية لا شك لنا في وجود شيء أو عدمه ، فإن بقاء زيد معلوم لنا ، وزوال علمه أيضاً مقطوع به ، وليس لنا شك إلا في وضع لفظ العالم ، وأنه وُضع لمفهوم وسيع أو ضيق ، ولو لم يكن وضع الواضع لم يكن لنا شك أصلاً ، وليس لنا أصل يثبت كَيْفِيَّة وضع الواضع كما مرّ ، فالصحيح أن مقتضى الأصل العملي هو البراءة مطلقاً .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن الأقوال في المسألة - كما أفاده

صاحب الكفاية^(١) - وإن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين عند القدماء .

والحقّ معهم ؛ لأنّ التفصيلات التي ذُكرت - كالتفصيل بين كون المشتقّ موضوعاً ومحمولاً - جلّها بل كلّها بديهيّ الفساد ؛ ضرورة أنّ اللفظ الواحد لا يكون موضوعاً لمعنى في مورد ولآخر في مورد آخر قطعاً ، فإمّا يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس أو الأعمّ .

والظاهر بل المقطوع به أنّه موضوع للمتلبّس ؛ للتبادر وصحّة السلب .

وإثبات الوضع بالتبادر هنا سهل ؛ إذ وضع المشتقات نوعي ، وما يكون كذلك لا يختصّ بمعنى عند طائفة دون أخرى ؛ ضرورة أنّ مثل «ضارب» يفهم منه ما يفهم من مرادفه في اللغة الفارسية : «زنده» وهو معنى موجود في جميع اللغات ، فلا يتوهم كون التبادر ناشئاً من كثرة استعمال طائفة في المعنى المتبادر إليه ، كما في الأوضاع الشخصية ؛ حيث إنّ إثبات الوضع فيها بالتبادر مشكل جداً .

وبالجملة لا ريب في انسباق المتلبّس إلى الذهن من المشتقّ بحسب معناه المركّوز في أذهاننا .

ولا شكّ أيضاً في صحّة سلب «الضارب» أو «العالم» عمّن

انقضئ عنه الضرب والعلم ، فلا معنى لأن يقال : « فلان نائم »
يمشي في الأسواق ، أو « عالم » لا يعرف شيئاً .

ولا فرق في دعوى التبادر وصحة السلب بين أن نقول ببساطة
مفهوم المشتق - كما أفاده المحقق الشريف^(١) - أو تركبه .

أمّا على البساطة : فواضح ؛ فإنّ مفهوم المبدأ لا فرق له مع
مفهوم المشتق إلّا باعتبار اللابشرطية والبشرط اللاتية ، فيكون
مفهوم الأبيض عين مفهوم البياض ، وكما لا معنى للقول بأنّ
البياض موضوع للأعم من البياض وغيره كذلك لا معنى للقول
بكون الأبيض موضوعاً للأعم من المتلبس والمنقضي .

وأما على التركيب - كما هو المختار ، وسيجيء أنّه أخذت
فيه ذات مبهمّة من جميع الجهات إلّا جهة قيام المبدأ به ، وعليه
فالمبدأ معرّف له ، نظير الموصول وصلته - فالمبدأ ركن من مفهوم
المشتق ، ويكون معنى « ضارب » بحسب الارتكاز قريباً من معنى
« الذي يضرب » .

فإن قلت : لعلّ منشأ التبادر وصحة السلب هو الانصراف إلى
خصوص المتلبس مع كونه موضوعاً للأعم .

قلت : فيه - مضافاً إلى أن لا حاجة لنا إلى إثبات الحقيقة
والمجاز ؛ لعدم الفائدة فيه ، وإنّما المتبع هي الظهورات العرفية من
أيّ سبب كانت - أنّ هذه الدعوى تُشبهه الجراف ؛ إذ لا ريب في

(١) في حاشيته على قول شارح المطالع ص ١١ .

غلبة استعمال المشتق في المنقضي ، فإن كان موضوعاً للمتلبس ، فهذه الاستعمالات تكون عند القائل بالتلبس بلحاظ حال التلبس وحقيقة ، وأما على الأعم فلا يمكن أن تكون بلحاظ حال التلبس ؛ لعدم الاحتياج في كون الاستعمال حقيقة إلى لحاظ حال التلبس ؛ ضرورة أن المنقضي والمتلبس على حد سواء في كونهما فردين للمفهوم الواقعي للمشتق ، ومع عدم لحاظ حال التلبس ولحاظ حال الانقضاء في هذه الاستعمالات الكثيرة كيف يدعى الانصراف إلى خصوص المتلبس؟

هذا كله ، مضافاً إلى عدم تعقل الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ حتى يوضع اللفظ له ؛ فإن الجامع بين الواجد للوصف والفاقد له غير معقول .

نعم يمكن الوضع لمن تحقق منه المبدأ ، سواء كان باقياً أو زائلاً ، ولكنه - مضافاً إلى أن لازمه أخذ الزمان في مفهوم المشتق الذي لا يلتزم الخصم به أيضاً - واضح الفساد ؛ ضرورة صحة استعمال المشتق فيما سيأتي بأن يقال : « زيد سيكون ضارباً » بلا كلام ، وكونه حقيقة ، ولا معنى لقولنا : « زيد سيكون تحقق منه الضرب » .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما أورد على دعوى صحة السلب ، بأنه لو أريد بها صحة السلب مطلقاً ، فممنوع ، وإن أريد مقيداً ، فلا يدل على الوضع للمتلبس ، ولا تتعرض له .

وتلخص ممّا ذكرنا: أنّ المشتقّ موضوع لمفهوم لو وُجد له في الخارج مصداق، يكون متلبساً بالمبدأ ومتصفاً به، نظير وضع الإنسان لمفهوم حيوان ناطق، الذي لم يلاحظ في مفهومه الوجود ولا العدم.

واستدلّ للأعمى بوجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو المتلبس.

الثاني: عدم صحّة السلب عن المنقضي.

وفيه: أنّه إن أُريد عدم صحّة السلب على الإطلاق، فهو تامّ، وليس لنا كلام فيه.

وإن أُريد عدم صحّة السلب بلحاظ حال الانقضاء، فممنوع؛ ضرورة صحّة سلب «النائم» عمّن نام وقعد، في حال قعوده.

الثالث: كثرة استعماله في المنقضي؛ فإنّ حمله على المجاز يوجب أكثرية المجاز على الحقيقة.

وفيه - مضافاً إلى أنّ كثرة المجاز لا توجب ذلك، بل قد قيل: أكثر محاورات العرب مجازات - أنّ الاستعمال في المنقضي يكون بلحاظ حال التلبس، فقولنا: «هذا قاتل زيد» أو «جاءني ضارب عمرو» أو «شاتم بكر» يراد به مَنْ كان كذلك، ولذا يصحّ تقييده بلفظ «سابقاً» ونحوه، كأن يقال: «جاءني ضارب عمرو سابقاً» و«هذا قاتل زيد في الأمس» ولا يصحّ تقييده بلفظ «اليوم» بأن يقال: «هذا قاتل زيد اليوم» مع أنّه قتله في الأمس.

الرابع : قوله تعالى : ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(١) وهكذا قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾^(٢) ؛ حيث إنَّ السارق والزاني استعمل في المنقضي . وفيه : أنَّ السارق استعمل في المتلبس ؛ فإنَّ الحكم بوجود القطع أو جوازه مترتب على السارق حال تلبسه بالسرقة ، وهكذا في الزاني ، غاية الأمر أنَّ القطع أو الجلد الخارجي لا يتفق غالباً إلا بعد الانقضاء .

فإن قلت : أليس الحكم حدوثاً وبقاءً دائراً مدار موضوعه؟ كقولنا : «اجتنب عن الخمر أو النجس» ولازم كون وجوب القطع والجلد مترتباً على المتلبس بالسرقة والزنا أن يرتفع وجوب القطع والجلد بمجرد انقضاء المبدأ .

قلنا : نعم إلا إذا قام قرينة خاصة أو عامة على بقاء الحكم حتى بعد انقضاء مبدأ عنوان الموضوع ، مثلاً : إذا ورد «مَنْ زار الحسين في رجبٍ يجب إكرامه إلى آخر رمضان» فقد قام قرينة خاصة على أنَّ زائر الحسين في رجب ولو بعد انقضاء زيارته محكوم بوجوب الإكرام . وإذا قال المولى : «لا تطعم شامي» يفهم منه أنَّ حدوث الشتم موضوع لهذا الحكم .

والمقام من هذا القبيل ، إذ قلما يتفق إمكان القطع والجلد

(١) المائدة : ٣٨ .

(٢) النور : ٢ .

حال السرقة والزنا ، فهذه قرينة على كفاية الحدوث في ترتب هذا الحكم حال الحدوث ، وبقائه حال الانقضاء .

وبالجملة لم يستعمل السارق والزاني في حال الانقضاء ، ولذا يجوز قطع يد السارق حال سرقة .

الخامس : استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ ^(١) على عدم أهلية الثلاثة لمنصب الخلافة بما أنهم عبدوا الصنم مدةً مديدة ؛ فإنّ الاستدلال لا يتمّ إلّا على القول بالأعم ؛ إذ الخصم لا يعترف بظلمهم حال تصديهم للخلافة ، بل يعدّهم من العدول .

وفيه : أنّ الأعمّي أيضاً معترف بانصراف المشتقّ إلى المتلبّس ، فالاستدلال لا يبتني على الوضع للأعمّ ، بل هو مبتني على أمر ارتكازي تكون الآية إرشاداً إليه ، وهو ما ثبت في علم الكلام من لزوم كون النبيّ أو الوليّ معصوماً ؛ فإنّ النبوة والإمامة بما أنهما من المناصب الإلهيّة ، ومثل هذا المنصب العظيم والمقام الرفيع - الذي يكون صاحبه رئيس المسلمين وأميرهم وواجب الإطاعة عندهم - الطبع البشريّ يأباه ولا يقبله لمن سقط عن أعين الناس بارتكابه الفواحش واكتسابه الرذائل سيّما إذا ارتكب الكبائر منها بل أعظمها الذي هو الشرك وعبادة الوثن مدةً مديدة من الزمان ، وهذا أمر جبليّ للبشر ، فإذا ادّعى من أتى بفاحشة مبينة

في زمانٍ أنة نبيّ ، فهل يقبل عاقل دعوته ؟ كلا ، بل يكذبه كلُّ أحد ويقول له : أنت الذي كنت كذا وكذا ، فمن شرائط النبل إلى هذا المنصب العظيم الإلهي بمقتضى جبلة البشر وفطرتهم أن يكون ممدوحاً من أوّل طفولته بين الناس ، ولا يرتكب حتى في زمان طفولته صغيرة من الصغائر بل مكروهاً ، إلّا إذا انطبق عليه عنوان راجح ، والآية إرشاد إلى هذا الأمر الارتكازي الجبليّ الفطري .

بقي أمور ينبغي التنبيه عليها :

الأوّل : اختلفوا في أنّ مفهوم المشتقّ بسيط أو مركّب .

والمراد من البساطة والتركيب ليس البساطة والتركيب في مقام الإدراك بأن يتصوّر عند إدراك مفهوم « القائم » أمور ثلاثة : الذات والنسبة والمبدأ ؛ فإنّه واضح الفساد^(١) ؛ ضرورة بساطة مفهومه في

(١) والدليل على ذلك : أنّ إثبات البساطة في مقام التصوّر والإدراك لا يحتاج إلى الأدلة العقلية ، بل يكفي فيه التبادر والانسباق ، فالاستدلال العقليّ يكشف عن أنّ محلّ النزاع هو البساطة والتركيب من حيث التحليل العقليّ . ويرد عليه : أن القائل بالتركيب في مقام التحليل العقليّ ليس له أن يتمسك بالتبادر والوجدان ونحوهما ، ولا بدّ له أن يستدلّ بالبرهان مع أنّه دام ظلّه قد تمسك - فيما يأتي - بالوجدان ، وهو ليس إلّا التبادر ، والتبادر دائماً لكشف الموضوع له لا لكشف حقيقة الموضوع له . هذا أولاً .

وثانياً : أنّ عنوان البحث - كما ترى - كاشف عن أنّ البحث فيما وُضع له المشتق لا التحليل العقليّ .

فثبت أنّ البحث يمكن أن هو في مفهوم المشتقّ وما وُضع له في مقام الإدراك والتصوّر كما يمكن أن يكون في مقام التحليل العقليّ ، وأمّا الاستدلال العقليّ فلا ضير فيه كما وقع ذلك في الأصول كثيراً باختلافهم في أنّ المشتقّ

مقام التصوّر والإدراك ، بل مفاهيم المركّبات الحقيقية - كمفهوم «ألف» و«دار» و«زيد» وأمثال ذلك - بسيطة في مقام الإدراك ؛ حيث لا ينتقل الإنسان من لفظ «ألف» إلى عشر مئات ، أو مائة عشرة ، أو مائتي خمسة وهكذا ، ولا يفهم من لفظ «زيد» إلا معنى وحداني وإن كان المعنى مركّباً ، له أجزاء لكن لا يلتفت إليها تفصيلاً عند إدراكه بحيث يُتصوّر عند تصوّر زيد ، إنسان ذو رأس ورجلين ولسان وشفنتين وصدر ويدين وهكذا ، وإنما المراد من البساطة والتركيب في محلّ النزاع هما في مقام التحليل العقلي .
وبالجملة ذهب شارح المطالع إلى تركّب مفهوم المشتق^(١) .
واستشكل عليه السيّد الشريف : بأنّ المأخوذ في مفهوم المشتق إمّا مفهوم الشيء والذات أو مصداقه .

والأوّل : لازمه أخذ العرض في الفصل في مثل الناطق .
والثاني : انقلاب القضية الممكنة بالضرورة في مثل «الإنسان ضاحك» ؛ حيث إنّه ينحلّ إلى قضية «الإنسان إنسان له

= هل وُضع للأعمّ أو الأخصّ واستدلّاهم على استحالة وضعه للأعمّ مع أنّ البحث هناك في تعيين الموضوع له .
فتحصّل : أنّ الاستدلال العقلي لا يكشف عن أنّ الاختلاف في مقام التحليل العقلي دون التصوّر والإدراك .

وبعبارة أخرى : قال السيّد الأستاذ في مقام إثبات مدّعاء : إنّ المتفاهم العرفي هو التركّب ، واستدلّاه هذا لإثبات التركّب بالوجدان والمتفاهم العرفي إمّا رجوع عمّا سبق أو الجمع بين التقيضين . (م) .
(١) شرح المطالع ص ١١ في تعريف «النظر» .

الضحك»^(١).

هذا، والمحذور الثاني الذي ذكره - يعني لزوم الانقلاب - لا نتعرض له أصلاً؛ لأنه مبني^(٢) على أخذ المصداق في مفهوم المشتق، وهو مقطوع العدم؛ إذ لازمه أحد أمرين كل منهما غير محتمل: إما كون وضع المشتقات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، أو من قبيل المشترك اللفظي.

وهل يحتمل وضع هيئة «القائم» تارة للإنسان القائم، وأخرى للحرب القائم، وثالثة للشجر القائم، ورابعة للحائط القائم؟ ولو فرضنا تعميمه للجزئيات يلزم الأوضاع غير المتناهية؛ إذ الجزئيات الخارجية وإن كانت متناهية إلا أن الفرضية منها غير متناهية، وكلما نفرض إنساناً مثلاً يصح إطلاق القائم أو الموجود ونحوهما عليه أو سلبه عنه بأن نقول: العنقاء ليس بموجود، وولد زيد ليس بموجود، وولد ولده ليس بقائم، وهكذا.

وأما المحذور الأول - يعني لزوم أخذ العرض العام في الفصل - ففيه: أن الناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان؛ فإن معناه صاحب النطق بمعنى التكلم، ومن المعلوم أنه من خواص الإنسان

(١) في حاشيته على قول شارح المطالع ص ١١.

(٢) أقول: إذا كان الكلام في بساطة المعنى وتركبه عقلاً دون تعيين الموضوع له، فهو لا يناسب ما هنا؛ فإن لزوم الوضع العام والموضوع له الخاص أو الاشتراك اللفظي يناسب كون البحث في تعيين ما وضع له اللفظ، لا البحث في حقيقة ذلك وأنه بسيط عقلاً أو مركب، فكيف الجمع بين هذا واختيار أن البحث في حقيقة الموضوع له؟ (م).

لا من مقوماته ، وليس معناه المدرك للكليات ، مع أنه أيضاً ليس بفصل حقيقي ؛ ضرورة أن الصبي غير المميز إنسان مع أنه لا يدرك الجزئيات إلا بعضها فضلاً عن الكليات ، بل إنما هو فصل منطقي بمعنى أنه خاصة وضعها المنطقيون مكان الفصل الحقيقي ، وأي مانع من جعل عرضين خاصةً لشيء ، كما جعل « الطائر الولود » خاصةً للخفاش .

ويشهد لما ذكرنا أيضاً جعلهم الحساس والمتحرك بالإرادة فصلاً للحيوان مع أنه لا يمكن لأن يكون شيء واحد ذا فصلين حقيقيين .

ثم إن شيخنا الأستاذ - رحمه الله - أفاد في المقام وجوهاً عديدة لاستحالة التركيب^(١) ، أكثرها مبني على أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق ، كلزوم أخذ النوع في الخاصة في مثل « ضاحك » وفي مثل « ناطق » على تقدير كونه خاصة ، ولزوم كون الجنس نوعاً في مثل : « الناطق حيوان » وانقلاب الفصل نوعاً في مثل : « بعض الحيوان ناطق » ولزوم أخذ الجنس في الفصل والفصل في الجنس . وهذه المحذورات مندفة بأجمعها بما ذكرنا من فساد المبني ، وأن أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق مقطوع العدم . ثم إنه - رحمه الله - بما أنه ذهب إلى أن مفهوم « الشيء » هو جنس الأجناس عدل عن تعبير المحقق الشريف وجعل محذور أخذ

مفهوم الشيء في المشتق أخذ الجنس في الفصل^(١).

والحق أن الشيء من المفاهيم العامة ، ويطلق على الوجود والعدم وما يقبل الوجود والعدم كالماهيات الممكنة ، فيقال : «الوجود شيء يعرض للماهية» و«العناء شيء قابل للوجود والعدم» و«العدم شيء لا يحتاج إلى علّة» .

وأيضاً يطلق على الواجب تعالى والممتنع ، فيقال : «إنه تعالى شيء لا كالأشياء» و«اجتماع النقيضين شيء مستحيل في الخارج» وأيضاً يطلق على المفاهيم الانتزاعية والاعتبارية ، فيقال : «الفوقية شيء انتزاعي» و«الملكية شيء اعتباري» .

وما شأنه كذلك كيف يعقل أن يكون جنساً ؛ إذ أي جامع يتصور بين الوجود والعدم حتى يكون الشيء جنساً لهما ؟ ثم هل يعقل كون الشيء جنساً للواجب تعالى وغيره ؟ ثم هل يمكن وجود الجنس للأمر الاعتبارية والانتزاعية ؟ فالصحيح أنه من الأعراض العامة ؛ فإن الجنس ما يحمل على الذات باعتبار كونه مقوماً له وجهة مشتركة بينه وبين غيره في مقابل الفصل الذي يحمل على الذات باعتبار كونه مقوماً وجهة مميزة له ، كما أن النوع يحمل على الذات باعتبار كونه منتزعا عن نفس الذات وليس خارجاً من الذات .

وكيف كان ذكروا لاستحالة أخذ مفهوم الشيء في المشتق

وجوهاً عمدتها ثلاث :

الأول : ما أفاده المحقق الشريف ، وقد عرفت جوابه .

الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمته - من أنَّ المشتقات

لا شبهة في كونها معربةً تدخل عليها الإعراب ، ولأزم كونها مفاهيم تركيبية كونها مبنيةً ؛ لشباهتها بالحروف معنىً من جهة أخذ النسبة فيها ؛ إذ لا يمكن أخذ الذات بدون النسبة ، فمن كونها معربةً نستكشف عدم أخذ النسبة فيها ، ومن عدم أخذ النسبة نستكشف عدم أخذ الذات فيها^(١) .

وفيه أولاً : أنَّ القواعد العربية ليست بقواعد عقلية غير قابلة

للتخصيص ، بل هي مستكشفة من الاستقراء ومناسبات وتُكتَبُ ذكروها بعد الوقوع .

وثانياً : ينقض بالمصادر ؛ فإنه لا ريب في أخذ النسبة الناقصة

في مفاهيمها مع كونها معربةً .

وثالثاً : ما ذكره النحويون من أنَّ بناء ما يشبه بالحروف من

الأسماء إنما هو فيما إذا كان له وضع واحد بمادته وهيئته ، مثل :

«الذي» و«هذا» ويكون شبيهاً بالحروف ، لا ما يكون له وضعان :

وضع لمادته ، وهي لا شباهة لها بالحروف ، ووضع لهيئته ، وهي

شبيهة بالحروف ، كالمشتقات ، فالذي يشبه بالحروف الهيئة ،

والذي يدخله الإعراب ، الكلمة المركبة من الهيئة والمادة .

الثالث : ما أفاده صاحب الفصول - رحمته - أخذاً من المحقق الشريف من أن لازم أخذ مفهوم الشيء في المشتق انقلاب القضية الممكنة في مثل : «الإنسان ضاحك» بالقضية الضرورية ؛ لأنها تنحلّ إلى أن «الإنسان شيء له الضحك» ومن المعلوم أن الشيئية للإنسان ضروري^(١).

وجوابه : ما أفاده في الكفاية^(٢) من أن المحمول ليس نفس الشيء ، بل الشيء المقيد ، وواضح أنه ممكن الثبوت للإنسان لاضروري ، والميزان في أخذ جهة القضية ملاحظة المحمول بتمام قيوده ، وآلا ربما يكون ذات المقيد ممكن الثبوت للموضوع ، أو ضرورية ومع قيده ممتنع الثبوت ، كما في «زيد إنسان يطير إلى السماء بلا سبب من الأسباب» .

ومن هنا ظهر الجواب عما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمته - من أن لازم ذلك انقلاب النسبة التصورية في المحمول إلى النسبة التصديقية ؛ فإن «ضاحك شيء له الضحك» الذي هو مفهوم للضاحك أيضاً مفهوم تصوّري ؛ ضرورة أنه لا يصح السكوت عليه ، بل يمكن أن يقال : «شيء له الضحك موجود أو معدوم» ففي مثل «الإنسان ضاحك» المنحلّ إلى «الإنسان شيء له الضحك» المحمول هو المقيد الذي ليس إلا نسبة تصوّرية

(١) الفصول الفروية : ٦١ .

(٢) كفاية الأصول : ٧١ .

لا تصديقية .

فظهر من جميع ما ذكرنا إمكان أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق .

وأما الدليل على وقوعه : فهو الوجدان^(١) ؛ فلما إذا راجعنا إلى وجداننا نرى انتقالنا من لفظ « قائم » و « ضارب » و « مفتاح » وهكذا من مرادفاتنا في لغتنا إلى « الذي يقوم ويضرب ويُفتح به الباب » ونحوه ، فما أخذ في مفهوم المشتق بحسب الوجدان ذات مبهمة من جميع الجهات إلا جهة قيام المبدأ به ، ويكون مرادفاً لـ « ما » الموصولة و « الذي » ؛ حيث إن الموصولات أيضاً مبهمة من جميع الجهات إلا من جهة الصلة ، ولذا يقال لها : « المبهمات » .

وما ذكره وجهاً للبساطة - من أن وجود العرض وإن كان وجوداً مغايراً مبايناً لوجود موضوعه إلا أنه وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وطور من أطواره وشأن من شؤونه ، وطور الشيء وشأنه لا يباينه ، فوجود البياض عين وجود موضوعه وهو أبيض بما فيه طور من أطواره ، فالبياض إذا لوحظ بشرط لا بياض ، وإذا لوحظ لا بشرط ، يكون أبيض ، فالفرق بين المشتق ومبدئه فرق اعتباري لا حقيقي - ليس إلا سجعاً وقافية لا يرجع إلى محصل .
أولاً : لأن وجود العرض إذا كان مبايناً مع وجود موضوعه

(١) أقول : إذا كان البحث في تركيبه وبساطته بالتحليل العقلي لا الإدراك والتصور ، فكيف يتمسك بالوجدان ؟! وهو ليس إلا التبادر الذي يثبت به الوضع والموضوع له . (م) .

وهذا وجود وذاك وجود آخر فكيف يصير عينه باللحاظ واعتبار كونه لا بشرط؟!

وثانياً: كون وجود العرض طوراً لوجود موضوعه أمر دقي فلسفي لا يلتفت عامة الناس إليه ولو فرضنا العلم في الواقع وبحسب الدقة الفلسفية يكون العالم لكن بالضرورة يرون العرف العلم مغايراً للعالم ، ويفهمون منه غير ما يفهمون منه ، فهو أمر - لو سلم - لا ربط له بمقام الوضع والتفهم والتفهم .

وثالثاً: لا تنحصر المشتقات بأسماء الجواهر والأعراض بل منها ما يكون مبدؤها الإمكان والامتناع ، ومن الأمور الاعتبارية ، كالزوجية والملكية ، ومن الواضح أنّ مثل هذه الأمور ليس لها وجود حقيقي حتى يكون طوراً لموضوعه وعيناً له ، وكيف يمكن أن يكون العدم طوراً للمعدوم والإمكان طوراً للممكن والامتناع طوراً لاجتماع النقيضين والملكية شأنًا للدار فيكون الملكية عين الدار؟!

هذا، مع أنّ لازم ذلك أن يكون الخلق أو الرزق في مثل قولنا: «الله تعالى خالق ورازق» عين الخالق والرازق .

مضافاً إلى أنّ ما ذكر لا يتم في بعض المشتقات ، كاسم الآلة والزمان والمكان والمفعول ؛ فإنّ المتلبّس بمبادئها ليس موضوعاتها حتى يقال : إنّ وجود العرض من شؤون وجود موضوعه ، وشأن الشيء لا يباين الشيء .

التنبيه الثاني : ذكر الفلاسفة أنَّ الفرق بين المشتق والمبدأ بالاعتبار ، وأنَّ المبدأ مأخوذ بشرط لا والمشتق مأخوذ لا بشرط . وصاحب الكفاية - رحمته - أرجع كلامهم إلى أنَّ المشتق أخذ لا بشرط من حيث الحمل ، فهو بمفهومه لا يأتى ولا يعصى عن الحمل ، بخلاف المبدأ ؛ فإنه بما أنه أخذ بشرط لا من جهة الحمل فهو بمفهومه عاصٍ عن الحمل^(١) .

وبالجملة جعل - رحمته - اللابشرطية ذاتية للمشتق ، والبشرط اللائية ذاتية للمبدأ بمعنى أنَّ مقصود الفلاسفة من كون المشتق لا بشرط : أنَّ مفهومه في ذاته مفهوم لا بشرط ، أي غير عاصٍ عن الحمل ، ومن كون المبدأ بشرط لا : أنَّ مفهومه في ذاته بشرط لا ، أي عاصٍ عن الحمل ، فهناك مفهومان : أحدهما لا بشرط بذاته ، والآخر بشرط لا بذاته .

ثم نسب الغفلة إلى صاحب الفصول - رحمته - حيث أورد عليهم بأنَّ العلم - وإن اعتبر لا بشرط - لا يكون عالماً بالضرورة ، فاعتبر صاحب الفصول^(٢) اللابشرطية والبشرط اللائية بالقياس إلى شيء واحد ومفهوم فارد .

والحق ما استظهره صاحب الفصول - رحمته - من كلامهم ؛ فإنَّ كلام المحقق الدواني^(٣) صريح في ذلك .

(١) كفاية الأصول : ٧٤ .

(٢) الفصول الغروية : ٦٢ .

(٣) الأسفار ٦ : ٦٣ ذيل الفصل ٧ .

وظاهر استدلالهم لبساطة مفهوم المشتق بأنّ طور الشيء لا يباين الشيء إلى آخره : أيضاً أنّ هذين الاعتبارين واردان على مورد واحد ؛ فإنّ ظاهره أنّ البياض بما أنّه عرض وموجود في قبال موضوعه يكون بياضاً ، وبما أنّه طور لموضوعه وطور الشيء لا يباينه يكون أبيض .

ومما يؤكد ما ذكرنا : كلامهم في بيان الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة ؛ فإنّ المحققين منهم ذهبوا إلى أنّ التركيب بين المادة والصورة اتّحادي وخالف في ذلك المحقق المير سيد شريف^(١).

واستدلّوا على ذلك بأنّ كلّ ممكن له جهة مشتركة بينه وبين غيره من الممكنات وجهة مائزة بها يمتاز عن غيره ، فإذا كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك بحيث لا يكون في الخارج وجودان منحاّزان فهو ، وإلاّ يلزم التسلسل ؛ إذ يكون ما به الاشتراك أيضاً مركّباً ممّا به الاشتراك وما به الامتياز ، وهكذا ، فلا مناص عن كون ما به الاشتراك متّحداً مع ما به الامتياز ، وإذا لوحظ ما به الاشتراك بما هو ما به قوّة الشيء في قبال ما به الامتياز أي ما به فعلية الشيء ، يقال له : « المادة » ولذا لا يصحّ أن يقال : « البدن نفس » وإذا لوحظ لا بشرط ممّا به الامتياز ولم يلاحظ عدمه يقال له :

(١) شرح المواقف ٣ : ٧ .

«الجنس» ولذا يصح قولنا: «الحيوان ناطق» و«الناطق حيوان» فالجنس عين المادّة، وهي عين الجنس.

وهكذا ما به الامتياز تارة يلاحظ بشرط لا ممّا به الاشتراك ملاحظاً فيه عدم ذلك، فيطلق عليه الصورة.

وأخرى يلاحظ لا بشرط من غير لحاظ عدم ما به الاشتراك فيطلق عليه الفصل، فالفصل عين الصورة، وهي عين الفصل، والفرق في الجميع بالاعتبار، ففي هذا المقام أيضاً كلامهم يؤكّد مافهمه صاحب الفصول لا ما استظهره صاحب الكفاية؛ فإنّ اللابشرطية والبشرط اللائية تردان على شيء واحد، وهو ما به الاشتراك أو ما به الامتياز.

وبالجملة ظاهر جملة من كلماتهم وصريح بعض هو أنّ مفهوماً واحداً تارة يؤخذ بشرط لا، فيكون مبدأً، وأخرى لا بشرط، فيكون مشتقاً، وعلى ذلك يرد عليهم ما أوردناه في التنبيه السابق من الوجوه.

ولو فرضنا إرادتهم ما أفاده صاحب الكفاية من كون المشتق بمفهومه غير آيٍ عن الحمل والمبدأ بمفهومه آيياً عن الحمل، قلنا: إنّ المراد إن كان الحمل على مصاديق هذا المفهوم، فكلّ من المشتق والمبدأ يكون كذلك؛ حيث إنّ القيام أيضاً قابل لحمله على مصاديقه من قيام زيد وعمرو، وهكذا، وإن كان بالقياس إلى غير مصاديقه، فالمشتق أيضاً آيٍ وعاصٍ عن الحمل، كما هو

واضح لا يخفى .

التنبيه الثالث : يعتبر في صحّة الحمل أمران : الاتحاد من جهة ، والمغايرة من أخرى ؛ ضرورة عدم صحّة حمل المباین على المباین ، ولا حمل الشيء على نفسه .

وتارة يكون الاتحاد حقيقياً ذاتياً ، والمغايرة اعتباريةً وأمرأ خارجاً عن الذات ، وأخرى بالعكس .

والأوّل : كحمل «حيوان ناطق» على «إنسان» في قولنا : «الإنسان حيوان ناطق» ، فإنّ الموضوع - وهو إنسان - عين حيوان ناطق مفهوماً ، ومتّحد معه ذاتاً ، وتغايرهما بالإجمال والتفصيل .

ومن هذا القبيل قولنا : «الإنسان بشر» بناءً على كونهما مترادفين ؛ حيث إنّ المفهومين واحد حقيقةً ، وتغايرهما باعتبار الوضع ؛ إذ لكلّ وضع على حدة ، ويسمّى بالحمل الأوّل الذاتي . والثاني : كحمل المشتقّات على الذوات ؛ فإنّ الاتحاد

اعتباري والمغايرة حقيقيّة ، مثل «زيد قائم» ؛ حيث لا اشكال في تغاير مفهومي «زيد» و«قائم» حقيقةً ، ولكن يصحّ الحمل باعتبار أنّ لهما مصداقاً واحداً في الخارج ، ويسمّى هذا بالحمل الشايع ؛ لشيوعه وتعارفه ، والصناعي ؛ لكون الحمل في باب الأقيسة لا بدّ وأن يكون كذلك ؛ للزوم كلفة الكبرى في الشكل الأوّل ورجوع سائر الأشكال إليه .

ومما ذكرنا ظهر أنّ الحمل في قولنا : «الإنسان حيوان» أو

«ناطق» أو «الناطق حيوان» أو «إنسان» وأمثال ذلك من قبيل الحمل الشائع لا الأولي؛ ضرورة تغاير مفهومي «الإنسان» و«الحيوان» حقيقة، ومفهومي «الإنسان» و«الناطق» كذلك، وهكذا.

ثم إنَّ صاحب الفصول - رحمه الله - ذهب إلى كفاية لحاظ التركيب بين المتغايرين في الحقيقة، في صحّة الحمل^(١).

والظاهر إرادته لحاظ الاتحاد بينهما في النفس، واعتبار كونهما شيئاً واحداً، وعلى ذلك لا يرد عليه إلّا أنَّ اعتبار الاتحاد بين زيد وعمرو مثلاً لا يجعلهما متحدّاً في الخارج، فلا يصحّ أن يقال: «زيد عمرو» نعم يصحّ أن يقال: «زيد عمرو» في اعتبار المعبر.

التنبيه الرابع: إنَّ صاحب الفصول - رحمه الله - بعد ما رأى اعتبار مغايرة مبدأ المحمول في المشتقّ مع الموضوع التزم بالنقل أو التجوّز في الصفات الذاتية المحمولة على الله تعالى، كالعالم والقادر والحيّ؛ لعدم تغاير المبدأ فيها مع الذات وكونها عين الذات^(٢).

وأورد عليه صاحب الكفاية بأنَّ المعبر مغايرة المبدأ مع الذات الجاري عليها المشتقّ مفهوماً لا خارجاً، ومن الواضح أن

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

(٢) الفصول الغروية: ٦٢.

مفهوم القدرة والعلم والحياة مغاير لمفهوم الله تعالى وإن كان مصاديق ذلك في الباري عزَّ اسمه عين الذات^(١).

والصحيح^(٢) عدم اعتبار المغايرة بين المبدأ وما يجري عليه المشتق أصلاً لا مصداقاً ولا مفهوماً، بل المعتبر مغايرة المحمول والموضوع؛ لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه.

وذلك؛ لأنَّ هذا الاعتبار التزام بلا مُلزم؛ حيث لم يَقم عليه برهان ولا يساعده لغة؛ بل المبدأ قد يكون مغايراً مع الذات مفهوماً ومصداقاً، كما في «زيد عالم» وربما يختلفان مفهوماً لا مصداقاً، كما في «الله تعالى عالم» وقد يتحدان مفهوماً ومصداقاً، كما في «الوجود موجود» و«النور منير» و«الضوء مضى».

ثمَّ إنَّه لا يرد على صاحب الفصول - رحمه الله - ما أورده شيخنا الأستاذ^(٣) - رحمه الله - وصاحب الكفاية^(٤) - رحمه الله - أخذاً من السبزواري في

(١) كفاية الأصول: ٧٦.

(٢) يرد عليه: أنَّ اعتبار التغاير بين الموضوع والمحمول - كما اعترفت به - يقتضي أن يكون بين «الوجود» و«الموجود» وكذا بين «النور» و«منير» أيضاً تغايراً، فإنَّ «الوجود» مثلاً موضوع، و«موجود» محمول، وكذا سائر الأمثلة، وحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء، فلا بدَّ من علاج. نعم صدق «الموجود» على «الوجود» وإن كان أولي من صدقه على الماهية إلا أنَّ هذا لا يوجب خروج «الوجود» عن الموضوعية و«الموجود» عن المحمولية. (م).

(٣) أجود التقريرات ١: ٨٤.

(٤) كفاية الأصول: ٧٦.

منظومته في بحث اشتراك الوجود ، وفي مقام الجواب عن إشكال أنّ الوجود كيف يمكن أن يكون مشتركاً بين الوجود الواجب والممكن مع أنّ وجود الواجب وجود حقيقي ووجود الممكن وجود ظليّ تبعي ليس شيئاً في قبال وجود الواجب^(١).

وحاصل الإيراد : أنّ هذه الصفات لو لم تكن بمعانيها العامة إمّا أن يفهم ما يقابلها ، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وإمّا أن لا يفهم منها شيء ، فلازم ذلك تعطيل عقولنا عن إدراك صفاته تعالى ، وكون قولنا : « يا عالم » و « يا قادر » صرف لقلقة اللسان .

وحاصل الدفع : أنّ صاحب الفصول يلتزم بأنّ لفظ « عالم » استعمل في مثل « الله تعالى عالم » مجازاً أو نقلاً في العلم ، فقولنا : « يا عالم » معناه « يا علم » أو قولنا : « يا عالم » معناه « يا من علمه عين ذاته » فأبى تعطيل للعقول من إدراك الأوراد والأدعية ؟
 ١٠ التنبيه الخامس : ذكر بعض^{السلبي} أنّه لا يلزم قيام المبدأ بالذات وتلبّسه به في صدق المشتقّ على نحو الحقيقة . واستدلّ عليه بصدق « الضارب » و « المؤلم » مع قيام المبدأ بالمضروب والمؤلم

وهذا القول لا بدّ أن يعدّ من المضحكات ؛ ضرورة أنّه إذا لا يعتبر تلبّس الذات فلماذا لا يصدق عنوان « الضارب » على غير من يصدر منه الضرب ويصدق عليه فقط ؟ فتلبّس الذات بالمبدأ تلبّساً ممّا لا ريب في اعتباره ولزومه ، غاية الأمر أنّ أنحاء التلبّس

مختلفة من الصدوري والحلولي والوقوعي وغير ذلك ، فالضارب معناه من ينتسب إليه الضرب انتساباً صدورياً ، والمضروب من ينتسب إليه الضرب انتساباً وقوعياً ، والقائم من انتسب إليه القيام انتساباً حلولياً .

فإن قلت : أما بنيتم على أخذ الذات في مفهوم المشتق ، ولازمه أخذ النسبة أيضاً ، فكيف يمكن أن تكون الصفات الجارية عليه تعالى على معانيها العامة مع أنَّ المبدأ فيها عين الذات ، ولا يعقل النسبة بين الشيء ونفسه ؟! فلا مناص عن الالتزام بالنقل أو التجوُّز ، كما التزم في الفصول .

قلت : نعم الأمر كذلك لو كانت النسبة المأخوذة في المشتق نسبةً خارجية ، أما لو كانت نسبةً مفهومية - كما هو الصحيح - فلا . توضيحه : ما ذكرنا في المعاني الحرفية من أنها وُضعت لتضييق المعاني الاسمية في عالم المفهومية لا الخارج ، والهيئة أيضاً وُضعت لتضييق المعنى الاسمي ، وقد ذكرنا أنَّ الذات المأخوذة في المشتق مبهمة من جميع الجهات عدا انتساب المبدأ لها الذي يستفاد من الهيئة ، فالعالم معناه من انكشف لديه الأشياء - وبعبارة أخرى : شيء له الانكشاف والعلم - وأما كون العلم والانكشاف عينه أو خارجاً عنه قائماً به فأمر خارج عن المفهوم ، فالشيء صُيِّق بسبب الهيئة بعد ما لم يكن مضيقاً ، وصار مفهومه مقيداً بانتساب العلم إليه ، وهذا المفهوم المضيق - أي شيء له

العلم - حقيقةً منطبق على الباري تعالى كإنباقه على غيره بلا تفاوت .

فأخذ النسبة في المشتق لا ينافي صدق صفات الذات عليه تعالى على نحو الحقيقة ؛ لكون النسبة المأخوذة نسبة مفهومية لا خارجية ، ولأمتنع صدق قولنا : «العدم معدوم» و«العناء معدوم» و«اجتماع التقيضين ممنوع» ؛ لاستحالة تحقق النسبة الخارجية بين العدميين ، بل لا يمكن صدق قولنا : «الإنسان ممكن» ؛ إذ الإمكان أمر اعتباري لا وجود له .

ثم إن هنا إشكالاً ، وهو : أن المفهوم الواحد لا يمكن أن ينتزع من [الأمر] المتعددة بما هي متعددة بل ينتزع باعتبار الجهة المشتركة بينها ، وكذلك العكس بمعنى أنه لا يمكن انتزاع مفاهيم وعناوين متعددة عن شيء واحد بما هو واحد ، فمع بساطة الواجب تعالى ووحدته من جميع الجهات كيف ينتزع منه تعالى عناوين متعددة من العالم والقادر والحي وأمثالها؟

والجواب : أن هذه أسماء نحن سمينا وتعابير نعبر بها كل باعتبار ، ولألا فالواجب تعالى وجود بحث بسيط لا نقص فيه أصلاً ، وليس هناك صفة وموصوف كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : «وكمال التوحيد نفي الصفات عنه»^(١) فباعتبار أن ذاته تعالى وغيره مما سواه منكشف لديه يطلق عليه «العالم» وباعتبار وجود من سواه من

قَبْلَهُ تعالى مع عدم كونه مجبوراً على إيجاده ، يطلق عليه «القادر» وهكذا .

عبارتنا شَتَّى وحسنك واحد وكلُّ إلى ذاك الجمال يشير والحاصل : أنَّ انتزاع هذه العناوين من ذات الباري تعالى لا ينافي بساطته من جميع الجهات وخلوّه من أية شائبة نقص وتركيب ؛ لأنَّ الأمور الواقعية النفس الأُمريّة - التي لها واقعية مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض ، وينتزع منها مفاهيم وعناوين - لا تنحصر بالمقولات ، بل تعمّ المعدومات والممتنعات والملازمات ، فقولنا : «العدم معدوم» قضية لها واقعية ، وهكذا «الدور أو التسلسل مستحيل» و«طلوع الشمس ملازم لوجود النهار» ومن هذا القبيل قولنا : «الإنسان غير الحيوان» فإنَّ كلّ ذلك من الأمور النفس الأُمريّة ، مع أنّه لا يدخل تحت مقولة من المقولات ، فكما يدرك الإنسان أنّه هو لا غيره - كما قيل : إنَّ كلّ ذي إدراك أوّل ما يدركه أنّه هو لا غيره - وهذا أمر واقعي لا فرضي ، كذلك يدرك الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار مع عدم وجود شيء منهما ، فانتزاع عنوان من شيء لا يلزم أن يكون باعتبار وجود صفة أو عرض فيه ، بل اللازم أن يكون باعتبار أمر له واقعيّ ولو لم يدخل تحت المقولات أصلاً .

فظهر أنَّ ذات الباري تعالى مع بساطتها ووحدتها من جميع الجهات بما أنّه لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماء ولا في الأرض

من دون قيام عرض به - تعالى عن ذلك - نحن ننتزع عنها العلم ،
ونقول : « علم وعالم » وبما أن جميع ما سوى وجوده مُفاض منه
تعالى نقول : « أنه قادر » وهكذا . ولعمري هذا واضح لا ستره عليه .
التنبيه السادس : أن صاحب الفصول - رحمه الله - ذكر ما حاصله :
أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات على نحو الحقيقة ، التلبس
بالمبدأ حقيقة ، كما في « الماء جارٍ » لا مجازاً ، كما في « الميزاب
جارٍ »^(١) .

وأورد عليه صاحب الكفاية - رحمه الله - بأن كون المشتق حقيقة
لا يتوقف على ذلك ، بل المشتق في « الميزاب جارٍ » استعمل في
معناه الحقيقي كما استعمل الفعل الماضي في « جرى الميزاب » في
معناه الحقيقي ، وإنما المجاز في الإسناد لا في الكلمة^(٢) .
ولعله - رحمه الله - خلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في
الكلمة .

وشيخنا الأستاذ - رحمه الله - أفاد في المقام أنه إذا بنينا على أن
المشتق بسيط ، فلا مجاز إلا في الإسناد .
ولو قلنا بالتركيب ، فيمكن أن يقال : حيث إن المأخوذ في
المشتق هو الذات مع النسبة الناقصة التقييدية التي هي نتيجة
النسبة الناقصة الخبرية ؛ فإن الأوصاف قبل العلم بها أخبار ، فحال

(١) الفصول الغروية : ٦٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٧٨ .

هذه النسبة المأخوذة في المشتقّ حال النسبة الخبرية التامة ، ومن المعلوم أنها لو كانت تامةً ، لكانت النسبة مجازيةً ، فالكلمة المشتعلة على هذه النسبة المجازية - وهو المشتقّ - كلمة مجازية أيضاً .

ولكنّ الصحيح عدم مجازية المشتقّ حتى على القول بالتركيب ؛ فإنه بسيط في مقام الإدراك ، فلا ذات ولا نسبة فيه في هذا المقام وإن كان مشتملاً عليهما في مقام التحليل العقلي ، فلا تكون ملازمة بين المجازية في الإسناد والمجازية في الكلمة أصلاً^(١) .

والتحقيق أنه لا ملازمة بينهما حتى لو قلنا بأن المشتقّ مركّب في مقام الإدراك ؛ إذ المأخوذ في المشتقّ هو مفهوم الذات لا مصداقها ، فقولنا : «الميزاب جارٍ» بمنزلة قولنا : «الميزاب شيء له الجريان» فقد حملنا هذا المفهوم الخاص - أعني «شيء له الجريان» - على الميزاب ، فلم يسند إلى الميزاب إلّا هذا المحمول المقيد ، أمّا في نفس المحمول فلا إسناد إلى الميزاب أصلاً لا حقيقةً ولا مجازاً ، بل أسند الجريان إلى مفهوم الشيء المبهم من جميع الجهات ، وهذا الإسناد حقيقي ، ثمّ أسند هذا الشيء - المسند إليه الجريان - إسناداً ناقصاً حقيقةً - إلى الميزاب .

فظهر أنّ ما بنى عليه شيخنا الأستاذ - رحمه الله - من لزوم المجاز

في الكلمة في المقال على تقدير كون المشتق مركباً في مقام الإدراك - في غير محله .

ثم إنَّ صاحب الفصول إن أراد من صدق المشتق على الذات وجريه عليها حقيقةً مصداقيةً الذات لعنوان المشتق حقيقةً وفرديتها له واقعاً - كما هو ظاهر كلامه - فلا يرد عليه شيء ؛ ضرورة أن كل شيء لا بدّ في كونه مصداقاً لعنوان حقيقة أن يكون متلبساً بالمبدأ ؛ بداهة أن ما لا يكون متصفاً بصفة الإنسانية لا يكون مصداقاً حقيقياً للإنسان ، وصدق «الجاري» على الميزاب - الذي لا يكون فرداً حقيقياً له ومصداقاً واقعياً له - ليس بصدق حقيقي . وإن أراد منه استعمال المشتق فيما وُضع له وفي معناه الحقيقي ، وأنه لا بدّ فيه من أن يكون الإسناد حقيقياً ، فما أورده صاحب الكفاية في محله ؛ إذ استعمال المشتق في معناه الحقيقي لا يعتبر [فيه] تلبس الذات بالمبدأ أصلاً لا حقيقةً ولا مجازاً ، بل لو قلنا : «إنَّ الحجر جارٍ» أو «الكتاب جارٍ» استعمل لفظ «الجاري» في معناه الحقيقي ، لكن القضية كاذبة ، كما إذا أشير إلى مَنْ يكون من أجهل الجهال وقيل : «إنَّه عالم» فالتلبس بالمبدأ وعدمه مناط الصدق والكذب لا مناط مجازية الكلمة وعدمها . نعم ، التلبس بالمبدأ حقيقةً مناط كون الإسناد حقيقياً ، والتلبس به مجازاً مناط مجازية الإسناد .

هذا تمام الكلام في المقدمات ، ولنشرع في المقاصد بعون

١٧٦ الهداية في الأصول / ج ١

الله الملك العلام ، عصمنا الله من الزلل في الأقدام والأقلام بحق
محمد خير الأنام وآله البررة الكرام .

ليلة ٦ / جمادى الأولى / ١٣٧٠ هـ ق .

* * * * *

المقصد الأول:
في الأوامر

وفيه فصول :

الفصل الأول :

فيما يتعلّق بمادّة الأمر .

والكلام فيه من جهات :

الأولى : أنّه قد ذكر للفظ الأمر معاني متعدّدة ، منها : الطلب ،
ومنها : الفعل ، ومنها : الشأن ، والشيء ، والحادثة ، والغرض ،
ولا يهّمنا ذكر أمثلتها^(١) ، إنّما المهمّ بيان أنّه هل يتصوّر الجامع بين
جميع المعاني حتى يكون مشتركاً معنوياً في جميعها ، أو يكون
الجامع بين غير الطلب من المعاني الآخر لا بين جميعها حتى يكون
مشتركاً لفظياً في هذا الجامع والطلب ، أو يكون حقيقةً في الطلب ،
مجازاً في الباقي ؟

النزم شيخنا الأستاذ - رَحِمَهُ - بالأوّل ، وأنّ الجامع بين جميع

(١) وما ذكر مثلاً أغلبها يدخل تحت جامع واحد ، مثلاً : «وما أمر فرعون
برشيد» (هود : ٩٧) لم يستعمل الأمر في هذه الآية في الفعل العجيب ، بل
استعمل في معنى الطلب حيث إنّ قبله «فأتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون
برشيد» كما أنّ لفظ «أمر» في «جئتكم لأمر كذا» لم يستعمل في الغرض ، بل
في الواقعة ، فاللام في المثال دلّ على الغرض .

المعاني هو الواقعة التي لها أهميّة ^(١)، وأصرّ على ذلك نهاية الإصرار.

لكن هذا الجامع لا يغني عن الجوع؛ إذ الأمر يطلق على الواقعة التي لا أهميّة لها، كما يقال: «هذا الأمر من الأمور التي لا أهميّة لها» و«هذا أمر غير مهم».

مضافاً إلى أنّ اختلاف الجمع - حيث إنّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على الأوامر، وبمعنى غيره يجمع على الأمور، وأيضاً الأمر بمعنى الطلب مشتقّ وله ماضٍ ومضارع وغيرهما، وأمّا الأمر بمعنى الواقعة فلا اشتقاق فيه - دليل قطعي على اختلاف المعنى؛ إذ لو كانت هناك جهة وحدة بين جميع المعاني موضوعاً بإزائها اللفظ، لكانت مفهوماً واحداً ومعنىً فardاً هي مصاديقه، فإن صحّ جمعه على الأمور عند إرادة بعض مصاديقها، فلا بدّ وأن يكون صحيحاً عند إرادة بعض آخر، فنستكشف من عدم صحّة الجمع على نهج واحد في جميعها عدم وجود الجامع بين جميعها أصلاً لا ذلك الجامع ولا غيره، فثبت أنّ الأمر لا يكون مشتركاً معنوياً بين الطلب وغيره من المعاني، بل يكون مشتركاً لفظياً بينهما.

لا يقال: يمكن أن يكون مفهوم «الشيء» جامعاً بين جميعها؛ حيث أنّه يطلق على الطلب وعلى غيره.

فإنّه يقال: لا يصحّ جعله جامعاً بين المشتقّ وغيره - وإن كان

في ما يتعلّق بمادّة الأمر ١٨١

ينطبق عليهما -؛ لأنّ الجامع بينهما لا بدّ وأن يقبل الاشتقاق،
والقابل له هو الحدث ليس إلّا.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأمر يطلق على ما لا يصحّ إطلاق لفظ
«الشيء» عليه، فيقال: «لا ندري بماذا ينتهي أمر فلان» ولا يصحّ
أن يقال: «شيء فلان».

وبعد ما ثبت أنّه مشترك لفظي بين الطلب المخصوص وغيره
من المعاني، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في أنّ معنى الطلب المخصوص ماذا؟

فنقول: لا ريب في أنّ الإرادة النفسانية بإيجاد الغير فعلاً في
الخارج مالم تبلغ بمرتبة الإبراز والإظهار لا تكون أمراً وإن كان
للمريد اشتياق به بما لا يتصوّر فوقه شيء؛ إذ من الواضح - الذي
لاسترة عليه - أنّه لا يقال: «أمر المولى عبده بإحضار الماء» إذا كان
له كمال الاشتياق به وأراد إرادة شديدة، ما لم يبرز تلك الصفة
النفسانية - التي هي الاشتياق بإحضار الماء وإرادته - بمبرز من قول
أو فعل أو إشارة أو كتابة أو نحو ذلك ولو كان الإبراز بنفس مادّة
الأمر، بأن يقول: «أمرك بكذا» أو «أمرتك بكذا» أو «إني أمرك
بكذا» أو غير ذلك.

وذلك لأنّ الإبراز مأخوذ في مفهوم الأمر لا في مصداقه حتى
يلزم تجريده عن معنى الإبراز إن كان الإبراز بنفس مادّة الأمر،
فبقولنا: «أمرتك بكذا» يتحقّق مصداق لذلك المفهوم، كما يتحقّق

بقولنا: «افعل كذا» نظير «بعث» الانشائي الذي يتحقق به مصداق البيع كما يتحقق بـ «ملكت» .

ونظير الهبة والتعظيم والهتك والاستهزاء وغير ذلك من العناوين التي تتحقق مصاديقها بنفس ألفاظها وبغيرها ، فبقولنا : «وهبتك» يتحقق مصداق الهبة وبـ «عظمتك» مصداق التعظيم ، وهكذا .

وبعبارة أخرى : تُلاحظ المادّة في تلك الإنشاءات على نحو ما تُلاحظ الموضوعات في القضايا الحقيقية ، فوزانها وزان قولنا : «كلّ خبري صادق» الذي يشمل بعمومه لنفس هذه القضية .

وبهذا ظهر فساد ما في كلام بعض الأساطين من أنّ الإبرازان كان بنفس مادّة الأمر ، يلزم تجريد الأمر - الذي بمعنى إبراز الإرادة والاشتياق النفساني المتعلّقين بإيجاد الغير فعلاً من الأفعال - عن معنى الإبراز ؛ إذ لو لم يجزّد ، يكون معنى «أمر المولى عبده بكذا» «أبرز إبراز إرادته المتعلّقة بكذا»^(١) .

وجه الفساد : ما عرفت من أنّ الإبراز لم يؤخذ في مصداق الأمر حتى يلزم هذا المحذور ، بل أخذ في المفهوم ، وعليه لا محذور أصلاً .

المقام الثاني : في أنّه هل يكون الجامع للمعاني الأخر غير

الطلب حتى يكون لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين المعنيين أو لا؟^(١).
 الظاهر الأول^(٢)، وأنه مفهوم «الشيء» لكن لا بمفهومه السعي
 الذي يطلق على الجواهر والأعراض؛ إذ من الواضح أنه لا يقال:
 «رأيتُ أمراً عجيباً» فيما إذا تعلّق الرؤية بفرس عجيب أو جبل
 كذلك، بل بمفهومه المحدود، المطلق على الصفات والأفعال.
 وبعبارة أخرى: هو عبارة عن معنى يساوق مفهوم «الشيء»
 الذي يطلق على الأعراض فقط دون الجواهر.
 لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون لفظ الأمر حقيقةً في الطلب
 المخصوص، ومجازاً في غيره؟.

فإنه يقال: لا بدّ بين المعنى الحقيقي والمجازي من مناسبة
 وعلاقة مصحّحة للاستعمال، وأيّة مناسبة بين الطلب وسائر
 المعاني؟.

والجواب عن هذا الإشكال - كما عن بعض الأكابر^(٣) - بأنّ
 اختلاف الجمع دليل على تعدّد المعنى وأنه مشترك لفظي بين

(١) ولكن الصحيح بعد التأمل في موارد استعمال هذا اللفظ أنه يستعمل بمعنى
 الطلب وبمعنى الشّور، ومنه المؤامرة، أي: المشاركة، وبمعنى العجب - كما
 في أساس البلاغة [٩: ١] - فيقال: أمر من كذا: «عجب منه» وبمعنى الواقعة
 والحادثة. (م).

(٢) لا بأس بأن يقال بعدم الجامع بين المعاني الأخر، فعليه يكون «الأمر»
 مشتركاً لفظياً لا بين المعنيين فقط بل بين ثلاث معانٍ على الأقل، فيمكن
 الاشتراك اللفظي بين المعنيين والأكثر على حدّ سواء لكن لا داعي إلى
 الأخير. (م).

(٣) نهاية الدراية ١: ٢٥٦.

المعنيين، فلو كان له معنى واحد واستعمل في الآخر مجازاً لكان الجمع واحداً لا متعدداً، فيستكشف منه أنه ليس من قبيل الحقيقة والمجاز، غير صحيح؛ إذ ربما يكون للمعنى الحقيقي جمعٌ وللمعنى المجازي جمعٌ آخر، صرح بذلك التفتازاني في المطول^(١) في باب البيان.

وذلك كما في [لفظ] اليد حيث إنه إذا استعمل في معناه الحقيقي - الذي هو العضو الخاص - يُجمع على «أيدي» وإذا استعمل في معناه المجازي - الذي هو القوة - يُجمع على «أيادٍ». ثم إنه ربما يقال: إن الأمر بحسب الاصطلاح حقيقة في القول المخصوص، كصيغة «افعل» مثلاً، ومجاز في غيره.

واعترض صاحب الكفاية^(٢) - رحمه الله - بأنه على هذا لا يمكن الاشتقاق منه؛ إذ الاشتقاق لا بد وأن يكون من معنى حديثي، والأمر بمعنى القول المخصوص ليس كذلك، بل يكون من قبيل الجوامد التي لا تقبل الاشتقاق ذاتاً.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأساطين^(٣) بأن الإشكال في المقام مبني على أحد أمرين:

الأول: أن الموضوع له لفظ الأمر لفظاً لا معنى، فكيف يكون اللفظ معنى فضلاً عن أن يكون حديثاً! وظاهر أن الاشتقاق يكون

(١) المطول: ٢٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ٨٢.

(٣) الشيخ محمد حسين الاصفهاني في نهاية الدراية ١: ٢٥٣ - ٢٥٤.

من معنى حدثي لا غير .

وفيه : أنا لم نشترط في الوضع أن يكون الموضوع له غير لفظ ، بل كل ما يقبل الحكاية عنه - سواء كان لفظاً أو غيره - يصح وضع اللفظ بإزائه ، كما في القول والكلام ، بل نفس اللفظ ؛ فإن مفاهيمها ليست إلا الألفاظ ، فالقول المخصوص الذي من الكيف المسموع أيضاً وضع اللفظ بإزائه ، كما في القول والكلام وغير ذلك ، ولا مانع منه بوجه .

والثاني : أنه لا يكون معنى حدثياً .

وفيه : أن الفرق بين المشتق والجامد بقابلية المعنى للحاظ نسبه إلى شيء وعدمها ، وصيغة «افعل» من الكيف المسموع ، وهي من الأعراض القائمة بالمتكلم ، فإن لوحظ نفسها من غير نظر إلى صدورها من الغير ، فهي المبدأ الحقيقي الساري في جميع المشتقات ، وإن لوحظ صدورها فقط من دون ملاحظة أنها صدرت في أي زمان ، فهي المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة ، وإن لوحظ صدورها في الزمان الماضي ، فهي المعنى الماضي ، أو الحال والاستقبال ، فهي المعنى المضارعي ، فصيغة «افعل» من الأعراض التي يمكن لحاظ نفسها أو صدورها فقط أو في الزمان الماضي وهكذا .

فعلى هذا ، الأمرُ بمعنى الصيغة المخصوصة والقول المخصوص هو المبدأ الحقيقي ، وبمعنى التكلم بالصيغة

المخصوصة هو المصدر، و«أمر» بصيغة الماضي بمعنى تكلم بالصيغة المخصوصة في الزمان الماضي و«يأمر» بمعنى يتكلم بها في الحال أو الاستقبال وهكذا.

أقول : هذا الجواب غير سديد أولاً : بالنقض بالاسم والفعل والحرف والكلام والكلمة ؛ فإنّ مداليلها هي الألفاظ ، وهي من طبيعة كيف المسموع القائم بالمتكلم قيام العرض بمعروضه ، فلم لا يمكن منها الاشتقاق ؟ كما في لفظ الأمر ، بأن يقال : «أسم» بمعنى تكلم بلفظ دالّ على معنى مستقل غير مقترن بأحد الأزمنة ، وهكذا «يأسم» و«فعل» بصيغة الماضي بمعنى تكلم بلفظ دالّ على معنى مستقل مقترن بأحدها ، وهكذا «يفعل» وكذلك في الحرف والكلمة والكلام .

وثانياً : بالحلّ ، وهو أنّ الفرق بين المصدر والمبدأ والجامد كون الأوّل بشرط النسبة والثاني لا بشرط منها والثالث بشرط لا ، ولفظ الأمر والاسم والكلمة وأمثالها من القسم الثالث .

وبعبارة أخرى : الواضع تارة يوضع اللفظ بإزاء المعنى الملحوظ فيه النسبة ، كوضع الابيضاض والاسوداد والاحمرار للبياض والسواد والحمرة الملحوظة فيها نسبة القيام بالغير لا بشرط ، وهو بهذا المعنى قابل للاشتقاق ، وتارة يوضع اللفظ بإزاء المعنى بشرط لا ، كوضع البياض والسواد والحمرة لنفس كيف المبصر الملحوظ فيها عدم النسبة المعبر عنها بالفارسية

«سفيدى» «سياهى» «سرخى» وهو بهذا المعنى لا يقبل الاشتقاق كما لا يخفى، ولفظ الأمر يكون من هذا القبيل، كلفظ الاسم والفعل والحرف بلا فرق أصلاً.

فالإنصاف أن الإشكال وارد على القوم على تقدير ثبوت النقل والاصطلاح الخاص في معنى لفظ الأمر، ولا يرتفع إلا بالتوجيه المذكور في المتن من أنه يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا نفس القول إلا أن الكلام في أصل ثبوت هذا الاصطلاح حيث إن النقل لا بد له من فائدة ولا فائدة^(١) في نقل لفظ الأمر من معناه العرفي - الذي هو محط نظر الأصولي وما يحمل عليه الخطابات الشرعية - إلى هذا المعنى أصلاً.

ثم لا يخفى أنه ليس لنا مورد من آية أو رواية نشك في المراد من لفظ الأمر وأنه هل هو الطلب أو غيره؛ إذ كلما استعمل في مقام بيان الحكم استعمل بصيغة الماضي أو المضارع أو غير ذلك، وقد عرفت أن الأمر بمعنى غير الطلب لا يشتق منه.

وعلى تقدير الاشتباه، فليس لنا أصل لفظي نرجع إليه، بل يكون اللفظ حينئذ مجملاً، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي.

(١) أقول: يمكن أن تكون فائدة النقل سهولة الأمر في هذا البحث بأن لا يحتاجوا إلى البحث عن كل صيغة برأسها أو عن إحدى الصيغ وقباس الباقي عليها، وعلى تقدير ثبوت النقل لا محذور فيه، ولا يلزم أن يكون هذا المعنى المنقول إليه معنى حديثاً. ومشتقات لفظ الأمر كلها مشتق من الأمر بالمعنى العرفي لا منه بالمعنى المصطلح، فتأمل. (م).

الجهة الثانية : أنه هل يعتبر في تحقق مفهوم الأمر أن يكون الأمر :

- ١ - عالياً فقط ، ولا يعتبر أن يكون مُستعلياً أيضاً .
- ٢ - أو يعتبر عكس ذلك .
- ٣ - أو يعتبر كلاهما .
- ٤ - أو يكفي أحدهما على سبيل منع الخلؤ .
- ٥ - أو لا يعتبر شيء منهما ؟ وجوه أقواها : ثالثها ، وهو أن يكون الأمر عالياً ومُستعلياً^(١) أي مظهراً للعلو وأمرأ بعنوان المولوية والأمرية ، وذلك لأن الطلب الصادر عن الداني بل عن المساوي يكون مصداقاً للالتماس أو الدعاء والصادر عن العالي لا بعنوان المولوية بل بعنوان آخر من الشفاعة ، كقوله ﷺ لبريرة بعد قولها : «أتأمرني يا رسول الله ؟» : «لا ، بل إنما أنا شافع»^(٢) أو الإرشاد ،

(١) والفاصل باعتبار الاستعلاء في مفهومه إن أراد منه هذا المعنى فهو ، وإن أراد منه الكبريائية والجبروتية ، فلا وجه له .

وهنا نكتتان :

الأولى : أن العلو المعتبر لا بد وأن يكون بالإضافة إلى المأمور ، ولا يكفي علوه بالإضافة إلى غير المأمور .

الثانية : أن لازم اعتبار العلو في صدق الأمر هو عدم وجوب الأمر بالمعروف إلا على العالي بالنسبة إلى الداني ، لا مثل الابن بالنسبة إلى الأب ونحوه ؛ فإن أدلة وجوب الأمر بالمعروف لا يشمل كل شخص .

نعم يجب الأمر بالمعروف على الكل مع وجود الشرائط لا لأجل تلك الأدلة ، بل لأجل عناوين أخر كعنوان قلع مادة الفساد أو إشاعة الخير ونحوهما . (م) .

(٢) صحيح البخاري ٦ : ٥٢٨٣/٢١١ ، سنن أبي داود ٢ : ٢٢٣١/٢٧٠ ، سنن

كأوامر الطبيب ، يكون مصداقاً للشفاعة والإرشاد دون الأمر .
 وصدقه وإطلاقه على طلب المستعلي من العالي - كما في
 إطلاقه على طلبه في مقام تقييحه وتوبييحه بمثل « لِمَ تأمره؟ » -
 يكون بالعناية والمجاز ، وجعل نفسه عالياً ادعاءً ، فطلبه حينئذٍ أمر
 ادعائي لا حقيقي ، فإطلاق الأمر على طلبه لا يكون ناشئاً من
 استعلائه حتى يكون الإطلاق حقيقياً حيث إن الاستعلاء حقيقي
 لا ادعائي ، بل باعتبار جعل نفسه عالياً واعتقاده بذلك حسب
 ما يظهر من استعلائه ، وهو صرف ادعاء لا حقيقة له على الفرض ،
 فلا يكون الإطلاق حقيقياً .

ثم إن في عبارة المتن في قوله : « وتقييح الطالب السافل من
 العالي »^(١) إلى آخره ، مسامحةً جداً ؛ إذ نفس التوبيخ والتقييح وبيان
 وجههما في مقام اعتبار العلو في تحقق مفهوم الأمر مستدرك .
 والأولى في تقريبه : ما ذكرنا من أن إطلاق الأمر على طلب
 المستعلي من العالي في مقام تقييحه وتوبييحه بمثل « لِمَ تأمره؟ »
 يكون بالعناية والمجاز .

الجهة الثالثة : أنه هل لفظ الأمر مجرّداً عن القرينة يدلّ على
 الطلب الوجوبي أم لا ؟
 والكلام يقع في مقامين :

= النسائي ٨ : ٢٤٥ - ٢٤٦ ، سنن ابن ماجه ١ : ٢٠٧٥/٦٧١ بتفاوت يسير في اللفظ .

(١) كفاية الأصول : ٨٣ .

الأول : أنه هل هو حقيقة في الوجوب أم لا ؟

والثاني : أنه هل هو ظاهر فيه على تقدير عدم كونه حقيقة

فيه أم لا ؟

وقد أيد كونه حقيقة في الوجوب بل استدل عليه ببعض الآيات والأخبار بتقريب أن مفاد بعض الآيات كآية الحذر^(١) ، وبعض الأخبار : أن كل أمر لازم الامتثال ، ونقطع بأن كثيراً ما أريد في استعمالات الشارع من لفظ الأمر الاستحباب ، فيتشكّل شكل ثان ، وصورته : أن الطلب الاستحبابي ليس بلازم الامتثال ، وكل أمر لازم الامتثال ، فينتج أن الطلب الاستحبابي ليس بأمر .

نظيره أن يكون هناك خطاب ، مثل : « أكرم العلماء » وخطاب آخر ، مثل : « لا تكرم زيدا » فنشك في أن زيدا هل هو عالم حتى يكون خروجه من باب التخصيص ، أو ليس بعالم حتى يكون خروجه من باب التخصّص ؟ فنقول : « زيد لا يجب إكرامه ، وكلّ عالم يجب إكرامه ، فزيد ليس بعالم » .

والتحقيق أن الآيات والأخبار المذكورة في المقام لا تكون مؤيدة فضلاً عن أن تكون دليلاً ، وذلك لما قرّر في محله من أن العمل بأصالة العموم ممّا جرى عليه سيرة العقلاء فيما إذا فرض القطع بالمصادقية والشك في خروج ما هو معلوم الفردية عن تحت حكم العام ، لا فيما إذا كان الفرد معلوم الخروج ومشكوك

المصادقية .

وبعبارة أخرى : السيرة القطعية من العقلاء جارية في العمل بأصالة العموم إذا كان إجراء الأصل لكشف المراد والعلم به لا مطلقاً حتى فيما إذا كان المراد معلوماً .

فعلى هذا عدم لزوم الامتثال في بعض الطلبات كما يمكن أن يكون بالتخصّص يمكن أن يكون بالتخصيص ، ومع احتمال كونه بالتخصيص وعدم وجود أصل يرفع هذا الاحتمال تكون كلفة الكبرى في القياس مشكوكة ؛ إذ مقطوعيتها ملازمة مع مقطوعية كون خروج الفرد من باب التخصّص لا التخصيص ، والفرض أنه مشكوك ، فلا يُنتج القياس ؛ لفقد أحد شرطيه ، وهو كلفة الكبرى . ثم إنه استدلّ صاحب الكفاية - رحمته - على كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب بالتبادر وانسباقه وانفهامه منه عند إطلاقه ^(١) .

ولا يخفى عليك أنّ ما يتبادر من لفظ الأمر وينسب إلى الذهن منه ليس إلا الإرادة المبرزة والشوق المظهر ، وأمّا هذه الإرادة الزامية أو غيرها فلا يفهم من اللفظ ، بل لا بدّ لها من ظهور أو قرينة أو دالّ آخر يدلّ عليه .

والشاهد على ذلك صحة السؤال عن ذلك ، وعدم قبحه ، مضافاً إلى عدم صحة سلب الأمر عن الأوامر الاستجابية ، مثل أن يقال : « ما أمر النبيّ بصلاة الليل » ضرورة أنّ القائل بهذا القول يعدّ

من منكري الضرورة ، وهذا بخلاف سلب الإلزام عنها بقولنا : « ما ألزم النبي ﷺ بصلاة الليل » فإنَّ صحَّته ممَّا لا إشكال فيه .
فانقدح ممَّا ذكر أنَّ لفظ الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الطلب الوجوبي والندبي .

والاستدلال أو التأييد بآية الحذر^(١) والروايتين^(٢) المذكورتين في المتن ، وأنَّ مقتضاها : ثبوت الملازمة بين الأمر والعقوبة على المخالفة ، والمشقة والكلفة ، فما ليس فيه عقوبة على مخالفته أو مشقة في امتثاله فليس بأمر ، لا يجدي في المقام ؛ لأنَّه ليس للعقلاء بناء على العمل بالظواهر والعمومات والمطلقات إلَّا في تعيين المراد لا تشخيص الوضع بعد معلومية المراد .

والاستدلال بالرواية الأولى بتقريب آخر من طريق المفهوم - وهو أنَّ مفهوم قوله ﷺ : « لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك »^(٣) هو أنَّ السواك لما كان فيه المشقة والكلفة لما أمرتهم به ، ومن المعلوم أنَّه أمر بذلك استحباباً ، فنستكشف أنَّه ليس بأمر ؛ إذ لو كان أمراً لما صحَّ سلبه عنه - لا يفيد أيضاً .
وذلك لأنَّ القرينة الواضحة - وهي وجود الأخبار الكثيرة

(١) النور : ٦٣ .

(٢) إحداهما ما سيأتي ، وثانيتهما ما تقدَّم في ص ١٨٨ من قوله ﷺ لبريرة : « لا ، بل أنا شافع » .

(٣) الكافي ٣ : ٢٢ / ١ ، الفقيه ١ : ١٢٣ / ٣٤ ، الوسائل ٢ : ١٧ و ١٩ ، الباب ٣ و ٥ من أبواب السواك ، الحديث ٤ و ٣ .

الدالة على استحبابه وعدم المشقة في الطلب الندي ؛ إذ اختيار الفعل والترك بيد المكلف - تدلّ على أنّ الأمر في الرواية يكون الزامياً ، والمعنى : «لأمرتهم الزاماً» وهذا واضح جداً .

والاستدلال بمفهوم الرواية الثانية أيضاً كذلك تقريراً وجواباً . ثم إنّ صحة الاحتجاج على العبد لا تدلّ على وضعه للطلب الوجوبي ، بل يصحّ الاحتجاج إذا كان لفظ الأمر ظاهراً في الوجوب ، كما يصحّ إذا كان حقيقة فيه . فدعوى أنّ لفظ الأمر حقيقة في الطلب الإلزامي عهدتها على مدّعياها .

وظهر أنّ شيئاً من التبادر والآية والروايتين لا يكون مؤيداً فضلاً عن أن يكون دليلاً ، فتأمل جيّداً .

المقام الثاني : في أنّ لفظ الأمر ظاهر في الوجوب أم لا ؟ فنقول : معنى الأمر - كما عرفت - ليس إلّا إظهار الإرادة والميل وإبراز الشوق الصادر من العالي بعنوان المولوية ، وأنما الوجوب والاستحباب أمران خارجيان لا ربط لهما بمدلول الأمر ، بل ينتزعان عن إلزامية المصلحة وعدمها ، فهناك معنى واحد واستعمال فارد ، وهو إظهار الميل ، ولا يفهم من لفظ الأمر إلّا هذا في جميع الاستعمالات ، والإلزام ربما يكون ، وربما لا يكون ، وليس إلّا ناشئاً من مصلحة الزامية داعية للأمر ، فهو أجنبي عن مدلول لفظ الأمر ، لكن مقتضى رسوم العبودية بحكم العقل هو الإطاعة والامتثال إلّا إذا ثبت الترخيص من المولى ، فمفاد «أمر

رسول الله بكذا» أو «افعل كذا» أو «أمرك بكذا» وأمثال ذلك ليس إلا إظهار الميل بالفعل ، لكن بضميمة حكم العقل بأن كل أمر صدر من المولى يجب إطاعته إلا أن يرخص في الترك ، وهذه القضية الكلية هي كبرى قياس صغراه : «هذا أمر لم يثبت الترخيص فيه» ونتيجته هو وجوب امتثال هذا الأمر وإطاعته وعدم قبح العقاب على مخالفته حيث ليس للعبد الاعتذار عند مؤاخذه المولى بقوله : «لَمْ خالفني إذ أمرتك» .

فأتضح أن الوجوب لا يستفاد من الأمر ، بل هو مستفاد من مقدّمة خارجية عقلية ، والتعبير بأن الأمر دالّ على الوجوب أو ظاهر فيه تعبير مسامحي^(١) .

(١) أقول : يمكن أن يقال : إن حكم العقل هذا ناشئ من كون الأمر ظاهراً في الوجوب ، فعليه كون الأمر ظاهراً في الوجوب متقدّم على حكم العقل بلزوم الامتثال ، وحكمه هذا معلول له ، وهذا هو مراد القائل بكونه ظاهراً في الوجوب ، فثبت أن الأمر بمادّته ظاهر في الوجوب ، ونستكشفه من حكم العقل هذا .

وبعبارة أخرى : إن الإهمال في الواقعيّات مستحيل ؛ فإن إظهار الميل بالفعل أمره دائر بين أمور أربعة :

فإن كان معناه الإلزام وحكم العقل بلزوم الامتثال مبتن عليه ، فهذا خلاف المدّعى بمعنى أن الوجوب ليس أمراً عقلياً بل مستفاد من اللفظ .

وإن كان معناه الاستحباب أو الجامع بين اللزوم والاستحباب أو كان مجملاً ، فليس للعقل حكم بلزوم الامتثال .

ويشهد عليه أو ينتقض عليهم : أن العلماء من الأصوليين والأخباريين - حتى القائل بهذه المقالة هنا - ذهبوا في بحث البراءة إلى جريان قبح العقاب بلا بيان في الشبهة الوجوبية ، فيعلم منه أن بيان اللزوم والاستحباب على

وظهر أيضاً ممّا ذكرنا أنّه ليس هناك جامع بين الوجوب والاستحباب يكون هو معنى الأمر ؛ لما عرفت من أنّ استعمال لفظ الأمر في الطلب الوجوبي بعينه هو استعماله في الطلب الاستحبابي ، فقوله عليه السلام : «اغتسل للجنابة والجمعة» استعمال واحد في معنى فارد ، وهو إظهار ميل المولى بغسل الجنابة والجمعة ، ولولا دليل خارجي على استحباب غسل الجمعة والترخيص في تركه ، لحكم بمقتضى حكم العقل بالوجوب في كليهما .

= المولى ، وبدونه يحكم العقل بعدم العقاب .
وأيضاً كيف فكّكوا بين بيان جواز الترك وبين عدم جوازه بأنّ الأوّل من وظائف الشرع دون العقل ، بخلاف الثاني .
وأيضاً يرد عليهم : أنّ الأخذ بالقدر المتيقّن عند كون الدليل كُيّاً وإجزاء البراءة بالنسبة إلى المشكوك وجوبه مع إحراز الرجحان يتنافى ذلك .
وأيضاً يرد عليهم ما يغيّر قواعد الأصول في باب العام والخاص والمقيّد والمطلق .

وذلك إذا ورد «أكرم الفقهاء» فليس فيه وجوب ولا استحباب عند هذا القائل ، بل كلّ منهما يستفاد من حكم العقل ، وإذا ورد «لا بأس بأن لا تكرم العلماء وإكرامهم أحبّ إليّ» فهذا عام وسابقه خاص إذا قلنا باستفادة الوجوب من الأمر واللفظ الصادر من المولى ، فالجمع العرفي يقتضي أن نقول : إكرام العالم الفقيه واجب وغير الفقيه جائز ، حيث يحمل العام على الخاص .
وأما إذا قلنا بالوجوب العقلي فبعد ورود : «لا بأس بأن لا تكرم العلماء» يحكم العقل بعدم لزوم إكرام أيّ عالم حتى الفقيه ، فيرتفع التنافي الابتدائي بين العام والخاص ، فلا وجه لحمل العام على الخاص ؛ لعدم التنافي .
وبعبارة أخرى : لازم هذا القول هو حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد في الجملة لا بالجملة . (م)

الجهة الرابعة : في اتحاد الطلب والإرادة .

وقبل الكلام في المقام لا بد من بيان منشأ النزاع بين المعتزلي القائل بالاتحاد والأشعري القائل بالمغايرة .

فتقول : النزاع بين الفريقين نشأ من أمرين :

الأول : اعتقاد الأشاعرة بأنّ العباد مجبورون في أفعالهم ، ولازم هذا الزعم الفاسد والرأي الكاسد أنّ فعل المخلوق إما واجب إن تعلقت الإرادة الأزليّة به ، أو ممتنع إن لم تتعلّق به ؛ لاستحالة تخلف الإرادة عن المراد في حقّه تعالى ؛ لأنه ﴿إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾^(١) فالعاصي الذي لم يمثل أمره تعالى ، ولم يصدر عنه الفعل لا محالة يكون لأجل عدم إرادته تعالى به ، وحيث أنّه مكلف بالفعل بالضرورة ومأمور به بالبداة - والمفروض أنّه لم تتعلّق الإرادة به - فلا محيص عن التزامهم بأنّ الطلب المفاد من الأمر غير الإرادة ، وآلا يلزم تخلف الإرادة عن المراد ، أو كون الخطابات المتوجّهة إلى العاصين مجرد لقلقة اللسان ، ولا يمكن الالتزام بشيء منهما .

ومما يتفرّع على هذا الزعم : إنكار التحسين والتقيح عقلاً في أفعال العباد بتوهم أنّهم لا اختيار لهم وهم مجبورون في أفعالهم . ومن الواضح أنّ العقل لا يُقبّح ولا يُحسن الفعل الصادر لا عن اختيار ، ولا يُحسن مثلاً إيقاع السوط على شخص تأديباً إذا صدر

لا عن اختيار بل عن قهر وجبر على الضارب والمؤدّب ، ولا يُقَبَّح إيقاعه على اليتيم ظلماً كذلك .

والحاصل : أنّ موضوع حكم العقل في التحسين والتفحيح الفعل الاختياري لا مطلقاً .

وأيضاً يتفرّع عليه إمكان التكليف بما لا يطاق والأمر بالمحال نظراً إلى أنّ العصيان كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الأزليّة به ، وأنّه كان ممتنعاً له ، غير ممكن الوقوع في الخارج ، وحيث أنّه كان مكلفاً بضرورة من الدين فالتزموا بإمكان التكليف بالمحال .

الثاني : التزام الأشاعرة - غير الشاعرة - بالكلام النفسي نظراً إلى أنّ الأوامر الامتناعية والاعتذارية مفادها الطلب دون الإرادة ، فهناك أمر آخر غير الإرادة والكرهية والحبّ والبغض مسمّى بالطلب .

وكانت هذه الدعوى منهم لتصحيح متكلّميّته تعالى بكلام قديم في قبال الإرادة وغيرها من الصفات المشهورة وقَدّم الكلام في حقّه تعالى بأن يكون متكلّماً بالكلام النفسي الذي يكون قديماً دون اللفظي الذي لا يكون إلّا حادثاً؛ لتألّفه من أجزاء منقضية منصرمة ، فالتحقّظ على قَدَم الكلام لتصحيح متكلّميّته تعالى في قبال سائر الصفات أوقعهم في هذا الوهم ، فالتزموا بأنّ في النفس أمراً مغايراً للإرادة وغيرها من الصفات ، وهو كلام نفسي مدلول عليه بالكلام اللفظي في الإخبارات وطلب نفسي في الأوامر .

ومن هنا يعلم أنَّ النزاع بين الفريقين لا يكون لفظياً - كما زعم صاحب الكفاية^(١) - لما عرفت من أنَّ النزاع في المقام ناشئ من النزاع في أفعال العباد والنزاع في الكلام النفسي ، ومع ذلك كيف يمكن أن يقال : مرادهم بالمغفيرة المغفيرة بين الحقيقي والإنشائي من الطلب والإرادة ، والالتزام باتحاد الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي ، الهادم لكلا البنيانين .

وبعد ذلك يقع الكلام في جهات :

الأولى : أنه هل ما يفهم من الطلب وما يصدق عليه الطلب عين ما يفهم من الإرادة وما يصدق عليه الإرادة ، أم مفاد الطلب أمر ومفهوم الإرادة أمر آخر ، وما يصدق عليه الطلب شيء ، وما يصدق عليه الإرادة شيء آخر مغاير له ؟

فنقول : إنَّ من الواضح الذي لا ستره عليه مغايرتهما مفهوماً ومصداقاً ، وذلك يتضح بأدنى التفات إلى موارد استعمالتهما .
مثلاً : لا يقال : طالب العلم ، لمن اشتاق إلى العلم ، وأراده فقط من دون أن يشتغل بالتعلم .

وهكذا لا يقال : طالب الغريم وطالب الضالَّة وطالب الدنيا وطالب الآخرة ، لمن اشتاق إليها وأرادها ، وإلا فيلزم أن يصدق على كل شخص : طالب العلم ، وطالب الآخرة ؛ إذ ما من أحد إلا وقد اشتاق إلى العلم والآخرة .

فالتحقيق أنَّ الطلب أمر مباين للإرادة ، وما يفهم من الإرادة هو تلك الصفة النفسانية التي هي عبارة عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكَّد ، وإذا تصدَّى المشتاق لما يشتاق إليه فيقال : طلبه ، فمفهوم الطلب هو التصدِّي لتحقيق ما تشتاق النفس إليه ، ومن المعلوم أنه غير مفهوم الإرادة ، وأنه مرتبة متأخرة عنها ، كما عرفت من موارد استعمالهما ، وهكذا ما يصدق عليه الإرادة غير ما يصدق عليه الطلب .

وبذلك ظهر فساد ما في الكفاية من أنَّهما متَّحدان مفهوماً وخارجاً وإنشاءً^(١) .

وذلك لما عرفت من أنَّ الإرادة عبارة عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكَّد الذي هو من مقولة الكيف النفساني ، ونسبتها إلى النفس نسبة العرض إلى معروضه ، والطلب عبارة عن التصدِّي لتحقيق ما تشتاق إليه النفس ، ونسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى فاعله ، فهو من مقولة الفعل ، فكيف تصدق المقولتان على أمر واحد ؟!

ثمَّ إنَّ الطلب في الإنشاءات أيضاً يكون بهذا المعنى ؛ إذ للتصدِّي مراتب ، ومنها إيجاد الصيغة ؛ فإنَّ الأمر يتصدَّى لتحقيق الضرب في الخارج ، فإيجاد الصيغة يتحقَّق مصداق التصدِّي ، كما يتحقَّق بتحريك العضلات .

الجهة الثانية : أنه هل في النفس أمر غير مقدمات الإرادة من التصور والتصديق بالفائدة والميل والعزم ونفس الإرادة أم لا ؟
فنقول : إننا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أنَّ حركة العضلات لا تترتب على الإرادة ، بل هناك أمر آخر قائم بالنفس قيام الفعل بفاعله^(١) وهو إعمال النفس قدرتها بأي اسم شئت سمّيته بالاختيار أو المشيئة أو الطلب .

والحاصل : أنَّ المترتب عليه حركة العضلات هو إعمال النفس قدرتها بعد ما اشتاقت إلى الفعل وأرادته ، لا الإرادة بمعنى الشوق المؤكد ؛ إذ كثيراً ما تشتاق النفس إلى شيء اشتياقاً لا يتصور فوقه شيء ، ومع ذلك لا تفعله ولا توجده في الخارج لمانع يكون في البين . ولا يخفى أنه لا يكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي ، ولا يقول به الأشاعرة أيضاً .

الجهة الثالثة : هل في النفس أمر نسبته إلى النفس نسبة العرض إلى معروضه غير الإرادة والكراهة والحبّ والبغض و غير

(١) أقول : الظاهر أنَّ المراد بالإرادة هو هذه الحالة ، ولذا يعدونها ممّا يترتب عليها تحريك العضلات ، ويعبرون عنها بحملة النفس تارة ، وبالحالة الإجتماعية الحاصلة للنفس أخرى ، وأمّا الشوق المؤكد فهو من مقدمات الإرادة ، وأمّا الاختيار فهو عبارة عن عزم النفس على أحد طرفي الفعل والترك وترجيحها إياه على الآخر بعد الشوق إليه .

والحاصل : أنَّ الحاصل في النفس أولاً هو التصور ثم التصديق بالفائدة ثم الميل ثم الشوق المؤكد ثم ملاحظة عدم وجود المانع عنه وتهيؤ وسائل وجوده ثم العزم على إيجاده واختيار وجوده على عدمه المعبر عنه بالاختيار ثم الإرادة المعبر عنها بحملة النفس والحالة الإجتماعية وإعمال القدرة . (م) .

ذلك من الصفات المشهورة أم لا ؟

والحق هو الثاني ، والوجدان أصدق شاهد على ذلك حيث إننا لا نجد في أنفسنا - سوى مقدمات الإرادة ونفسها وسائر الصفات المعروفة - شيئاً آخر وصفة أخرى قائمة بالنفس قيام العرض بمعروضه حتى تكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي ، وهذا واضح غاية الوضوح .

بقي الكلام في إثبات متكلميته تعالى بعد ما ثبت بطلان القول بالكلام النفسي ، وذلك يتضح ببيان الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل .

فنقول : الميزان في تمييز صفات الذات عن صفات الفعل أن الصفة إن أمكن حملها وحمل نقيضها عليه تعالى فهي من صفات الفعل ، كما في الخالق والرازق وأمثال ذلك حيث يصح أن يقال : هو تعالى خلق الإنسان ولم يخلق العتقاء أو لم يخلق ذا رؤوس أربع ، ورزق زيداً ولدأ ولم يرزق عمراً ولدأ ، ومن ذلك : المتكلم ؛ إذ يصح أنه تعالى تكلم مع موسى بن عمران عليه السلام ولم يتكلم مع أبيه عمران .

وإن لم يمكن ذلك^(١) فهي من صفات الذات كما في القادر والعالم وغير ذلك ؛ حيث لا يصح حمل نقيضها بأن يقال : هو تعالى

(١) أقول : هذا في غير ما يمتنع وجوده ذاتاً ، وإلا فبالنسبة إلى ما يكون كذلك أيضاً يصح حمل نقيض صفات الذات عليها بأن يقال : إنه تعالى لا يقدر على إيجاد شريك له ولا يعلم بشريك له ونحو ذلك . (م) .

علم بفلان والعياذ بالله لم يعلم بفلان ، أو قادر على فلان ولا يقدر على فلان .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنَّ ما يكون قديماً وعين ذاته تعالى من الصفات هي صفات الذات لا صفات الفعل ، وقد عرفت أنَّ التكلم من صفات الفعل حيث إنَّه تدريجي الحصول ومما ينقضي وينصرم ، وما هو كذلك لا يمكن أن يكون قديماً ، فصفة التكلم مثل سائر الصفات التي هي صفات الفعل ، كما في الخالق والرازق وغير ذلك ، ومتكلمتيته تعالى لا تتوقَّف على إثبات الكلام النفسي . فانقدح من جميع ما ذكرنا أنَّه ليس في البين كلام نفسي مدلول عليه بالكلام اللفظي .

الجهة الرابعة : أنَّه بعد ما ثبت أنَّ مدلول الجُمْل الخبرية ليس أمراً في النفس يُعبَّر عنه بالكلام النفسي ، وهكذا مدلول الجُمْل الإنشائية ليس أمراً في النفس يُعبَّر عنه بالطلب النفسي في الأوامر وبغيره في غيرها ، فمدلول الجمل خبراً أو إنشاءً ماذا؟ المعروف بينهم - كما في الكفاية^(١) - أنَّ الجُمْل الخبرية دالَّة على تحقُّق النسبة وثبوتها في الخارج أو عدمه ، والإنشائية منها دالَّة على إنشاء معانيها في الخارج ، كالطلب والترجِّي والتمنِّي وغير ذلك .

لكنَّ التحقيق - كما ذكرنا في بحث المشتقَّ - أنَّ الخبر بما هو

خبر ليس له دلالة على وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو أجنبي عن مدلول الخبر؛ بداهة أن «الأربعة فرد» خبر لا يدل على ثبوت النسبة في الخارج، بل مدلول الخبر هو الحكاية عن ثبوت النسبة في الخارج، واحتمال الصدق والكذب ناشئ عن توافق الحكاية مع المحكي عنه وتطابقهما.

وذلك لما عرفت في الوضع أن حقيقة الوضع وما أُسس بنيانه عليه هو التعهد بأن يلتزم الواضع بأنه متى ما أراد الحكاية عن ثبوت القيام لزيد في الخارج مثلاً جعل مُبرزها ومعرفها «زيد قائم» وهو بمنزلة تحريك الرأس في جواب مَنْ قال: «أزيد قائم؟» والصدق والكذب ليس باعتبار مدلول الخبر الذي هو هذه الحكاية، كما أنهما ليسا من ناحية الموضوع والمحمول، بل هما من ناحية مطابقة هذه الحكاية مع ما في الخارج وعدمها، ومن هنا قيل: «الخبر ما يحتمل الصدق والكذب» وألا لا يكون معنى لهذا الاحتمال، كما لا معنى له في المفردات، بل ما يلزم فيه وفي المفردات في صورة عدم المطابقة ليس إلا خلاف الالتزام والتعهد، لا الكذب إذا علم المتكلم بالحال، وهكذا في صورة عدم معلومية المطابقة، وعدمها ليس إلا احتمال خلاف الالتزام والتعهد بالنسبة إلى مدلول الخبر ومفرداته، لا احتمال الصدق والكذب.

ومن ذلك ظهر أن مدلول الجُمْل الإنشائية ليس إنشاء معانيها

في الخارج ، كما في الكفاية^(١) ، ولا جعل المكلف في الكلفة ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(٢) ، ولا إنشاء البعث والزجر ، كما أفاده بعض^(٣) مشايخنا رحمهم ، ولا الإلزام بالفعل أو الترك ، كما عن غيرهم ، بل هذه عناوين تنتزع من إظهار المولى شوقه وما في نفسه بلفظ أو إشارة أو كتابة أو غير ذلك مما يكون مبرزاً لما في النفس من شوق أو غيره ، فالبعث ينتزع باعتبار أنَّ المولى يوجه عبده نحو المراد ، وعنوان التكليف ينتزع بلحاظ إيقاعه وجعله في الكلفة ، والإلزام باعتبار جعل الأمور به لازماً عليه وعلى عهده ، وهكذا سائر العناوين كل ينتزع عنه باعتبار ، وشيء من ذلك لا ربط له بمدلول الأمر ، بل مدلوله كما عرفت هو إبراز^(٤) المولى شوقه بفعل لعبده بمبرز وهو صيغة « تعال » تارة ، والإشارة أخرى ، والكتابة ثالثة ، وهكذا ؛ إذ ذلك مقتضى تعهد الواضع بأن متى ما اشتقت إلى مجيئك إتياني جعلت مبرزه ومعرّفه هذا اللفظ ، وليس لمدلوله خارج حتى يحتمل مطابقته له أو عدمها ، كما في الخبر ، كما أنه ليس لتحريك اليد مقام قول المتكلم : « تعال » خارج ولا واقع يطابقه ، وهذا واضح جداً .

(١) كفاية الأصول : ٨٧ .

(٢) أجود التقريرات : ٨٨ .

(٣) نهاية الدراية : ١ : ١١٤ .

(٤) أقول : يشكل هذا في الأوامر الامتناعية ؛ فإنَّ المولى لا يشناق إلى ما أمر به امتحاناً أصلاً ولا يريده جداً ، بل الأمر ليس إلا لمجرد غرض الابتلاء والامتحان . (م) .

بقي الكلام في دفع شبهات الأشاعرة القائلين بالجبر وأن العباد مجبورون في أفعالهم ، ولذا أنكروا^(١) التحسين والتقيح عقلاً حيث إن موضوعهما الفعل الاختياري لا الجبري ، وتحفظوا بذلك قدرته وسلطنته تعالى ، وأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل وهم يسألون ، ويدخل من يشاء في نعيمه وإن كان من الفجار ويدخل من يشاء في جحيمه وإن كان من الأبرار بلا قبح في نظر العقل أصلاً ، ووقعوا في شبهة إسناد الظلم إليه - تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً - في قبال المعتزلة القائلين بالتفويض ، وأن يد الله مغلولة ، وأن العباد مختارون في أفعالهم اختياراً تاماً بحيث لا يقدر هو تعالى [على] سلبه عنهم ، فتحفظوا بذلك عدله تعالى ، والتحسين والتقيح العقليين ، ووقعوا في شبهة سلب السلطنة والقدرة عنه تعالى ، فكل تنحى عن طريق الاستقامة ، ووقع في طرف الإفراط والتفريط ، خلافاً للفرقة المحقة الانبي عشرين القائلين بالأمرين الأمرين وأخذوا وتعلموا من أثمتهم صلوات الله عليهم أجمعين ، فتحفظوا بذلك عدله وقدرته تعالى .

فمن الشبهات : ما عن الفخر الرازي من أن الأفعال كلها معلولة للإرادة ، وهي - أي نفس الإرادة - غير إرادية ، وآلا لزم التسلسل ، فإذا كان علّة الفعل أمراً قهرياً جبرياً ، فلا محالة يكون معلولها أيضاً

(١) الظاهر أن إنكارهم للحسن والقبح ليس منحصراً بفعل العباد ، بل أنكروهما مطلقاً حتى في أفعال الله تعالى . (م) .

كذلك ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة ، وهو بمكان من البطلان^(١) .

وأجيب عنه : بأنّ الأفعال حيث إنّها مسبوقة بالإرادة فهي اختيارية في مقابل الفعل القسري الذي صدر عن قهر وقسر ، كسقوط الحجر ، والطبعي الذي يصدر بالطبع ، كحركة النبض ، ويكفي في الفعل الاختياري أن يكون إراديةً ، ولا يلزم أن تكون الإرادة إراديةً أيضاً .

وأنت خبير بأنّ هذا الجواب لا يضمن ولا يغني من جوع ؛ إذ المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري ، فهو جبر بصورة الأمر بين الأمرين .

والتحقيق في الجواب أنّ الإرادة تُستعمل تارةً ويراد منها تلك الصفة النفسانية التي هي الشوق ضعيفاً أو قوياً ، وتُستعمل أخرى ويراد منها الاختيار الذي هو فعل من أفعال النفس ، والمحدور المذكور لازم على تقدير أن تكون علة الأفعال الإرادة بالمعنى الأول لا هي بالمعنى الثاني ، ونرى بالوجدان أنّه ليس مجرد الشوق علة تامّة للفعل ؛ بداهة أنّ النفس في أعمال قدرتها وسلطنتها فيما اشتاقت إليه وما تكرهه على حدّ سواء ، بل ما ارتكز في أذهاننا ونرى من وجداننا أنّ العلة التامة للفعل هي الإرادة

(١) راجع تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل - للخواجة نصير الدين الطوسي - : ٣٢٥ .

بالمعنى الثاني التي قيامها بالنفس قيام الفعل بفاعله . وإن شئت فسمّها بالاختيار أو المشيئة أو إعمال القدرة أو حملة النفس .

وبالجملة علّة الأفعال - وهي الإرادة بمعنى الاختيار وإعمال القدرة - اختيارية ؛ إذ للنفس أن تعمل قدرتها نحو الفعل وتفعل وأن لا تعمل قدرتها ولا تفعل ، فإذا كانت العلّة اختيارية ، فلا محالة يكون المعلول أيضاً اختيارياً .

إن قلت : إعمال القدرة وحملة النفس واختيارها أيضاً فعل من الأفعال ، وبالضرورة لا يكون واجب الوجود ، فيكون ممكناً محتاجاً إلى العلّة ، فهي إمّا إرادية أو اضطرارية ، فهو على الثاني يكون اضطرارياً ، ويعود المحذور ، وعلى الأول ننقل الكلام فيها ، فإن كانت إرادية ، يتسلسل ، وآلاً يعود المحذور ، فلا أثر لهذا الجواب أصلاً .

قلت : يكفي في كون الفعل اختيارياً أمران :
الأول : مقدوريته للفاعل بحيث يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل .
الثاني : استناده إليه بحيث يصدر من الفاعل لا عن قهر وقسر ، ولا يلزم في ذلك أزيد من هذين الأمرين .

وما اشتهر في الألسنة من أنّ الممكن لا بدّ لوجوده في الخارج من علّة ممّا لا أصل له لو كان المراد ظاهره من عدم الانفكاك بينهما ، ولكنّ الظاهر أنّ مرادهم بذلك أنّ الممكن حيث إنّ نسبته إلى الوجود والعدم على حدّ سواء وككفّتي الميزان لا يوجد

بالذات ، وإلا خرج الممكن بالذات عن كونه ممكناً بالذات ، بل لا بد له من موجد يوجده ، أما كونه علّة تامّة له بحيث لا ينفك عنه فلا ، فحينئذ فعل النفس الذي سمّيناه بالاختيار أو إعمال القدرة أو حملة النفس أو المشيئة أو غير ذلك من الألفاظ -

عبارتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير - فعل اختياري صادر عن النفس بلا واسطة في البين ، وهو مقدور لها بحيث يمكنها أن تُعمل قدرتها وأن لا تُعمل ، بخلاف سائر الأفعال ؛ فإنّها صادرة عن النفس بواسطة هذا الفعل الاختياري ، وهذا معنى قوله عليه السلام : « خلق الله الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها »^(١).

والحاصل : أنّ علّة الفعل ليست هي الشوق بل هي الاختيار ، والشوق ليس إلّا باعثاً ومحركاً للنفس وداعياً للاختيار ، وهو فعل من أفعال النفس يصدر عنها بلا واسطة ، ولها أن تختار وأن لا تختار ، فهو مقدور لها وفعلها .

ونظيره علم النفس بالأشياء ؛ فإنّه بواسطة الصورة الحاصلة منها في النفس ، وأما علمها بهذه الصورة فهو بنفسها لا بواسطة صورة أخرى .

ولو قلنا بتهرية الأفعال المعلولة للاختيار ولم نكتف في اختيارية الاختيار بمقدوريته للنفس وصدوره عنها ، وجب أن نقول

(١) الكافي ١ : ٤/١١٠ بتقديم وتأخير .

بذلك في أفعال الله حيث إنه تعالى أيضاً خلق الأشياء بالمشيئة والاختيار، ولا فارق في البين، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، ولا يقول به الأشعري.

ومنها: أنّ الأفعال بين واجب وممتنع؛ إذ الإرادة الأزلية له تعالى إمّا تعلّقت بها فهي واجبة، أو لم تتعلّق بها فهي ممتنعة، وإلاّ لزم أن تكون إرادة العبد غالبية على إرادة الله، وهو باطل بالضرورة. وهذه الشبهة نشأت من جعل إرادته تعالى من صفات الذات، وهو المعروف بين جملة من الفلاسفة وهو باطل، بل هي من صفات الفعل.

بيان ذلك: أنّ صفات الذات - كما عرفت - هي ما لا يمكن نفيها عنه تعالى بوجه من الوجوه، كالقدرة والعلم حيث إنّهما لا يمكن نفيهما عنه تعالى؛ إذ هو تعالى قادر إذ لا مقدور، وعالم إذ لا معلوم.

وأما الإرادة فيمكن نفيها عنه تعالى كما في التنزيل «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»^(١).

وقد تطابقت وتظافرت الأخبار بأنّ الإرادة من صفات الفعل، وليس شيء غير العلم والقدرة من صفات الذات، والحياة صفة تُنتزع عنهما، وبقية الصفات كلّها من صفات الفعل، ومنها الإرادة، فهي على هذا ليست بأزلية، بل هي - كسائر الأفعال - ربما تصدر

منه تعالى ، وربما لا تصدر بحسب المصالح والمفاسد ، فالإرادة ليست بأزلية حتى يقال : إِمَّا تَعَلَّقْتَ بِالْأَفْعَالِ أَوْ لَمْ تَتَعَلَّقْ ، ويلزم ما ذكر ، والأفعال ليست أفعال الله حتى تكون معلولة لإرادته واختياره ، بل هي معلولة لاختيار العباد حيث إنها أفعالهم ، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع .

وبالجملة لِمَا جعلوا الإرادة من صفات الذات ، وقعوا في هذه الشبهة ، وقالوا بمجبورية العباد في أفعالهم ، وأنت بعد ما عرفت أَنَّ الإرادة ليست من صفات الذات لا يبقى لك إشكال من هذه الجهة ، فتأمل .

ومنها : أَنَّهُ تَعَالَى حَيْثُ إِنَّ إِرَادَتَهُ عَيْنَ عِلْمِهِ ، فَإِنْ عِلْمٌ بِفِعْلِ الْعَبْدِ يَجِبُ ، وَإِنْ عِلْمٌ بَعْدَهُ فَيَمْتَنِعُ ، فَهُوَ إِمَّا وَاجِبٌ صَدُورُهُ مِنَ الْعَبْدِ أَوْ مَمْتَنِعٌ ، وَإِلَّا يَلْزَمُ تَخَلُّفُ الْعِلْمِ عَنِ الْمَعْلُومِ ، وَهُوَ مُحَالٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى ، وبذلك أشار شاعرهم حيث قال :

..... گرمی نخورم علم خدا جهل بود

والجواب - مضافاً إلى أَنَّ هذه الشبهة أيضاً مبتنية على جعل الإرادة من صفات الذات ، وقد عرفت بطلانها - أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى تَابِعٌ لَوْقُوعِ الْفِعْلِ بِمَعْنَى أَنَّهُ حَيْثُ كَانَ الْعَبْدُ يَصْدُرُ مِنْهُ الْفِعْلُ عِلْمٌ هُوَ بِهِ ، لَا أَنَّهُ حَيْثُ عِلْمٌ بِهِ يَصْدُرُ الْفِعْلُ مِنَ الْعَبْدِ .

وبعبارة أخرى : ليس العلم بالصدور عِلَّةً للصدور ، بل الأمر بالعكس ، والصدور عِلَّةٌ للعلم به ؛ ضرورة أَنَّ طُلُوعَ الشَّمْسِ غَدًا

ليس معلولاً لعلمنا به ، بل علته أمر آخر لا ربط له بعلمنا به ، وهكذا لا ربط له بعلم الباري به ؛ إذ ليس العلم بالشيء إلا انكشافه لدى العالم من غير فرق بيننا وبين الباري في هذا المعنى ، والانكشاف كيف يمكن أن يكون مؤثراً وعلّة للشيء؟! ولو كان كذلك ، للزم أن يكون الباري تعالى أيضاً مجبوراً في أفعاله ؛ إذ هو تعالى عالم بأفعال نفسه ، فأفعاله أيضاً ضرورية له ، وآلا يلزم تخلف العلم عن المعلوم ، المحال في حقه تعالى ، وهذا ممّالا يمكن الالتزام به .

هذا تمام الكلام في الجبر ، والجواب عن شبهات الأشعري .
أمّا التفويض الذي قال به المعتزلة ؛ حفظاً لعدله تعالى :
فالتزموا بأنّ العباد مختارون في أفعالهم تمام الاختيار بحيث لا يمكن للباري تعالى سلب الاختيار عنهم بتوهم أنّ الممكن لا يحتاج في بقاءه إلى المؤثر ، فالباري تعالى بعد أن أوجد العبد وأعطاه القدرة والاختيار أجنبى عنه ، ولا يقدر على سلب اختياره وقدرته ، فقالوا بمقالة اليهود من أنّ يد الله مغلولة .

وفساد هذا التوهم ظاهر لا سترة عليه ؛ إذ الممكن - كما ثبت في محله - محتاج إلى المؤثر وإلى إفاضة الوجود من الحقّ حدوثاً وبقاءً ؛ إذ البقاء أيضاً وجود ثانٍ يحتاج إلى موجد ومؤثر ، وآلا لزم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات .

وذلك لأنّ الافتقار - الذي هو من لوازم ذات الممكن وماهيته -

إما أن يكون باقياً بعد الحدوث أو لا ، فعلى الأول لا يستغني عن المؤثر ما دام باقياً ، وهو المطلوب ، وعلى الثاني يلزم الانقلاب ؛ إذ انتفاء لازم الذات والماهية مستلزم لانتفاء الذات ، وهو محال .

وأوضح مثال مُثَّل في المقام : وجود الصورة في النفس ، فإنها موجودة في النفس ما دام تتوجّه النفس بها ، وتنعدم بمجرد سلب النفس توجّدها عنها . وهكذا وجود الضوء في العالم متفرّع على إشراق الجرم المشرق المضيء وتابع له ، فإنه بمجرد وجود حاجب في البين أو انعدامه ينعدم ، فكما أنّ وجود الصورة في النفس ليس وجوداً واحداً موجوداً بتوجّه [واحد] وهكذا وجود الضوء ليس وجوداً واحداً بإشراق واحد ، بل هناك وجودات متتابعة ناشئة من توجّهات النفس أنا فأنأ ومن إشراقات متعدّدة واحداً بعد واحد ، إلّا أنّا نرى واحداً في الظاهر ، فكذلك قدرة العبد أيضاً في كلّ آنٍ غيرها في آنٍ آخر ، وهي في كلّ آنٍ مُفاضة بإفاضة غيرها في آنٍ آخر ، وبمجرد قطع الفيض عن العبد تنعدم من دون احتياج إلى مُعِدِم أصلاً .

فالقول بالتفويض - كالجبر - باطل عاطل ، وأنما الحقّ هو الأمرين الأمرين ، وأنّ للعبد سلطنته على الفعل ، وللباري تعالى سلطنة على سلطنته ، والعبد قادر على الفعل والترك ، ومختار بينهما عند إفاضة القدرة والوجود منه تعالى بحيث لو قطع الفيض ينعدم .

فالفعل له جهتان بكل جهة منتسب إلى شخص حقيقة، فمن حيث أنه يصدر من العبد عن اختيار منتسب إليه حقيقة، ومن حيث إن إفاضة القدرة والاختيار والوجود منه تبارك وتعالى منتسب إليه حقيقة، وهو معنى الأمر بين الأمرين الذي يُتَحَفَّظ به العدل والسلطنة كلاهما للباري تعالى، وهو مذهب الفرقة المحقة الإمامية.

ثم إنه لما كانت قدرة العبد بالنسبة إلى الفعل والترك على حد سواء وإنما المرجح لأحدهما هو الشوق النفساني الذي هو الإرادة، فلا بأس بصرف عنان الكلام - وإن كان خارجاً عن المرام لكنه لا يخلو عن مناسبة للمقام - إلى مجمل القول في الترجيح بلا مرجح والترحح بلا مرجح.

فنقول: أما الترحح بلا مرجح فمحال بالبداهة؛ ضرورة أن الموجود بلا موجد والمعلول بلا علّة مستحيل قطعاً، والترحح بلا مرجح ليس إلا الوجود بلا موجد، وهو ينافي الإمكان الذي هو بالنسبة إلى الوجود والعدم ككفتي الميزان، فلا بدّ في ترحح أحد الجانبين على الآخر من مرجح في البين بلا شبهة ولا ريب.

وأما الترجيح بلا مرجح فليس بمحال لا في التكوينيّات ولا في التشريعيّات، وإنما هو قبيح لا يصدر من العاقل الحكيم إن كان هناك مرجح أو جامع؛ إذ العاقل لا يختار المرجوح على الراجح مع تساوي القدرة وعدم تفاوتها بالنسبة إليهما، والمولى الحكيم

لا يكلف عبده بالمعَيْن من أحد الأمرين المتساويين من كل وجه على وجه يعاقب عبده على ترك المأمور به والإتيان بالآخر فضلاً [عن] أن يكلف بالمرجوح كذلك، بل العاقل يختار الراجح في التكوينات، والمولى الحكيم يكلف بالجامع - إن كان - أو أحدهما - إن لم يكن - في صورة تساوي الأمرين، وبالراجح في صورة عدم التساوي في التشريعات.

وأما في غير التشريعات وعدم وجود المرجح فمن الواضح عدم القبح أصلاً؛ ضرورة أن العطشان الذي عنده كوزان متساويان في إيفاء المصلحة بلا تفاوت بينهما لا يتأمل ولا يملك نفسه عن الشرب حتى يموت نظراً إلى أن ترجيح أحد المتساويين قبيح، بل يختار أحدهما ويشرب من أحدهما قطعاً، وهذا واضح جداً.

ومن هنا يعلم أن ما قاله رئيس المشككين - من أن المصلحة الإلهية اقتضت وجود الحركة في الأجرام السماوية، لكن الترجيح بلا مرجح^(١) كان قبيحاً، فما وجه حركة الشمس مثلاً وسيرها من

(١) أقول: قد توهم استحالة الترجيح بلا مرجح نظراً إلى أن الترجيح يستلزم الترجيع استلزام الكسر للانكسار، فلا يمكن الترجيح بلا مرجع؛ لاستلزامه الترجيع بلا مرجع، وفي مثال الكوزين يوجد المرجح ولكنه لخفائه يخفى على الأغلب، فالعطشان إنما يرجح أحد الكوزين المتساويين من جهة كونه أقرب إليه أو إلى يده اليمنى، أو لأنه الذي جاء بمدّ نظره أولاً، و وقع عليه نوجه في بادئ النظر، وغير ذلك من المرجحات الخفية.

وفساده أظهر من أن يخفى حيث إن الترجيح وإن كان مستلزماً للترجيع لا محالة إلا أن هذا الاستلزام لا يتولد منه استلزام آخر، وهو أنه إن كان الترجيح

المشرق إلى المغرب دون العكس مع عدم وجود المرجح ؟ - كلام متين في صورة الإشكال والاعتراض ، لكنه ناظر إلى أنه لا يجوز للحكيم تفويت المصلحة مع عدم وجود المرجح ، وهذا مما لا يشوبه شك ولا ريب .

بقي الكلام في معنى حديث «السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أمه»^(١) .

فنقول : إنَّ السعادة والشقاوة ليستا من الأمور الذاتية لا من الذاتي في باب (إيساغوجي) ضرورة أنهما ليستا بجنسين أو فصلين للإنسان ولا من الذاتي^(٢) في باب البرهان من قبيل الزوجية للأربعة ،

= بلا مرجح يكون الترجح أيضاً لا محالة بلا مرجح ؛ ضرورة أن الترجح لا يكون بلا علة ولا سبب ، بل علة وسبب هو الفاعل والمرجح ، وهذا مراد من يقول باستحالته ، بخلاف الترجيح ؛ فإنه وإن كانت له علة وسبب أيضاً هو الفاعل والمرجح إلا أنَّ الفاعل رجح المرجوح أو أحد المتساويين عبثاً ومن دون غرض عقلائي ، وقبحه من هذه الجهة ، وإنكاره إنكار للبداهة ، وهذا مراد من يقول بقبحه ، وإلا فالترجح بلا مرجح - بمعنى أنه بلا علة وسبب وفاعل - فمما لا يشك في استحالة ذو مسكة ، كما في الترجح بلا مرجح .

والحاصل : أن الانكسار كالكسر مثلاً لا يمكن أن يكون بلا علة ، ولكن ترجيح كسر أحد الكوزين - اللزوم كسر أحدهما - على الآخر لابد له من مرجح فيه أو كونهما متساويين في هذه الجهة حتى يكون حسناً ، وإلا فهو قبيح . (م) .

(١) التوحيد - نلصديق :- ٣/٢٥٦ بتفاوت يسير .

(٢) أقول : والشاهد على ذلك ما ورد في دهاء ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك بعد جمّل منه : «وإن كنت من الأشقياء فأمحنني من الأشقياء ، وأكسني من السعداء» إلى آخره ، [الإقبال : ٢٠٩] وغير ذلك مما يكون بهذا المضمون الذي وصل بحدّ التضافر بل التواتر ولا يمكن إنكاره . (م) .

بدهاءة أنهما أمران ينتزعان من الإطاعة والمعصية المترتبتان على العمل بما أمر به المولى أو بخلافه ، عن إرادة وشعور ، ولا يصح إطلاقهما على من لم يعمل عن إرادة وشعور ، فكيف بمن كان في بطن أمه ، فلا بدّ من العناية في الحمل ، وأن يكون باعتبار وجود المقتضي للسعادة من الصفات الحسنة التي هي جنود الإله ، ووجود المقتضي للشقاوة من الصفات الرذيلة الخبيثة التي هي جنود الشيطان والنفس الأمارة ، سواء قلنا بالجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين ، وهذا كإطلاق النار على الحطب ؛ لما فيه من اقتضاء التارية ، فالرواية لا تدلّ على الجبر بوجه من الوجوه .

وأما حديث «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»^(١) فأجنبني عن المقام جدّاً ؛ فإنّ الظاهر منه - والله العالم - أنّ الناس مختلفون في القوّة الظاهرة والباطنة والعقل اختلافاً شديداً ، وهذا ممّا يختصّ بالإنسان ؛ إذ غيره لا يختلف في نوع واحد منه أصلاً ، أو ليس بهذه الكثرة والشدة ، كاختلاف معادن الذهب والفضة .

وَمِمَّ وَدَفَع :

أما الوهم : فهو أنّه لابدّ في الفعل العبادي أن يكون قريباً وصادراً عن إرادة ، وهذا ينافي ما ذكر من أنّ الإرادة ليست بعلة للفعل ولا تامّة التأثير فيه ، بل العلة التامة وما يكون مؤثراً في الفعل

تمام التأثير هو الاختيار ليس إلّا ، فكيف التوفيق ؟
 وأمّا الدفع : فهو أنّ لفظ الإرادة - كما مرّ غير مرّة - تارةً يطلق
 ويراد منه الشوق المؤكّد الذي هو من صفات النفس ، وأخرى يطلق
 ويراد منه الاختيار والمشئّة ، كما في جملة من الروايات ، وكلام
 الأصحاب ناظر إليها بالمعنى الثاني لا الأوّل ؛ حيث إنّ الشوق
 النفساني لا يكون علّة للإمساك من أوّل الفجر إلى الغروب ، بل
 الشوق بخلافه .

ومن هنا يعلم أنّه لا يكون مرجّحاً له أيضاً ، والمرجّح له هو
 الأمر الإلهي والداعي الرحماني والمحرّك المولوي ، بل العلّة التامة
 هو الاختيار ، فالمراد من هذا الكلام أنّ الفعل لا بدّ وأن يكون صادراً
 عن اختيارٍ وبداعٍ إلهي في مقابل القسري ، وما يكون بداعٍ نفساني ،
 فلا منافاة أصلاً .

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمادّة الأمر .

الفصل الثاني

فيما يتعلّق بصيغته وهيئته .

وفيه مباحث :

الأول : أنه ربما يذكر للصيغة معانٍ غير الطلب تبلغ خمسة عشر معنى من : التهديد والتعجيز والتسخير والإرشاد وغير ذلك . فقال بعضٌ بكونها حقيقةً في إنشاء الطلب ومجازاً في الباقي . وقال آخرون بالاشتراك اللفظي ، وأمّا الاشتراك المعنوي فلا يمكن الالتزام به حيث لا يتصوّر جامع بين التهديد والطلب . والذي أفاده صاحب الكفاية - رحمته - في المقام ، هو : أنّ للصيغة معنىً واحداً ومدلولاً فardاً هو إنشاء الطلب . واختلاف المعنى في بعض الموارد لاختلاف الدواعي ، فربما يكون الداعي لإنشاء الطلب هو الطلب حقيقةً ، وربما يكون الداعي التهديد أو غير ذلك^(١) ، إلى آخر ما أفاده في المقام .

ومما ذكرنا سابقاً - من أن معنى الأمر إبراز الشوق وأن الطلب ليس إلا التصدي نحو المراد في الإنشاءات وغيرها، وبإيجاد المولى صيغة «اضرب» مخاطباً عبده يتحقق مصداق الطلب، لا أن مفهومها إيجاد الطلب وإنشاؤه كما أفاده، وليس هذا إلا الخلط بين المفهوم والمصداق - يظهر أنه لا يمكن الالتزام بوحدة المعنى ؛ بداهة أن مفهوم صيغة الأمر، المنشأة في مقام البعث والتحريك مباين لمفهوم صيغة الأمر، المنشأة في مقام التهديد أو التعجيز أو الإرشاد أو غير ذلك ؛ فإنه في مقام البعث هو إبراز الشوق، وفي مقام التهديد هو إبراز الكراهة، وأن الأمر المنشئ، والمتكلم يكره الفعل بحدّ يعاقب فاعله، وفي مقام التعجيز هو إبراز أن المخاطب عاجز عن الفعل لا يقدر عليه، وفي مقام الإرشاد هو إظهار أن الفعل ذو مصلحة وفائدة عائدة إلى المخاطب إن فعل، وهكذا .

ومن الواضح أن لا جامع بين هذه المعاني ؛ لمكان التباين بينها، فلا محيص عن الالتزام بتعدد المعنى إما بنحو الاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز، ولا يهمنّا إثبات أحدهما وإبطال الآخر بعد ما كانت الصيغة ظاهرة في البعث والتحريك عند عدم القرينة إما لأنه حقيقة فيه أو لانصرافه إليه .

ومما يؤكد ذلك : صحة إطلاق الطلب بجميع اشتقاقاته عند استعمال الصيغة في البعث والتحريك بأن يقال : «طلب زيد كذا» و«هو طالب كذا» و«هذا الفعل مطلوب له» و«هذا الشخص

مطلوب منه» وغير ذلك ، بخلافه عند استعمالها في مقام التهديد أو غيره من المعاني ؛ فإنّه لا يصحّ إطلاق الطلب بوجه من الوجوه .

المبحث الثاني : في أنّ الصيغة هل هي حقيقة في الوجوب أو الندب أو هما أو المشترك بينهما ؟ أقوال :

اختار صاحب الكفاية - رحمته - أولها بدعوى تبادره عند استعمالها بلا قرينة^(١) .

ثمّ أجاب عن إشكال صاحب المعالم - من أنّ استعمال الصيغة في الندب في الأوامر الواردة في الشريعة فوق حدّ الإحصاء بحيث صار من المجازات المشهورة ، فلا بدّ من ترجيح الندب أو التوقّف - بوجوه ثلاث :

الأول : كثرة استعمالها في الوجوب أيضاً .

وهذه الدعوى ممنوعة^(٢) جدّاً ، وهذا واضح لمن تتبّع الأوامر الاستنبائية التي هي واردة في أبواب المعاشرة والمعاملة والمناكحة وغير ذلك من أبواب السنن ، مضافاً إلى المستحبّات غير المستقلّة في الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من العبادات .

والثاني : أنّ هذه الاستعمالات كلّها مع القرينة ، وكثرة

(١) كفاية الأصول : ٩٢ .

(٢) أقول : كون المستحبّات أكثر من الواجبات ممّا لا كلام فيه ، وأمّا أنّ استعمال الصيغة في الندب أكثر - كما هو مذموم صاحب المعالم - فليس بصحيح ؛ فإنّ أكثر المستحبّات أقيدت بغير الصيغة ، فالحقّ أنّ ما اختاره الأخوند متين . (م) .

الاستعمال كذلك لا توجب صيرورتها مشهورة فيه حتى يرجح أو يتوقف .

وفيه : أنه خلاف ما هو المعروف في المجاز المشهور حيث إن كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي توجب أنس مخاطب به بحيث لو استعمل بلا قرينة يتأمل المخاطب في كشف المراد ؛ إذ يحتمل أن المتكلم اعتمد على الشهرة وجعلها القرينة على المراد ، ولولا هذا لما كان معنى لهذا النزاع .

الثالث : النقض بصيغ العموم مع كثرة التخصيص فيها حتى قيل : «ما من عامٍ إلّا وقد خُصَّ» .

وفيه : أولاً : أن هذا الجواب لا يكون برهاناً بل يكون جَدَلاً والزاماً للخصم حيث لا يتم على مذاقه من أن التخصيص متصلاً أو منفصلاً لا يصادم عموم العام أصلاً ، ولا يستلزم تجوّزاً في العام مطلقاً .

وثانياً : أن بين الصيغة وبين ألفاظ العموم فرقاً بيناً ؛ إذ هي وُضعت للعموم بأوضاع متعدّدة ، وكثرة استعمال الجمع المحلى باللام في الخصوص لا تُصادم عموم سائر ألفاظ العموم وأدواته ، بخلاف الصيغة ؛ فإن لها في جميع الموادّ والهيئات سنخ معنى واحد بوضع واحد .

وثالثاً : أن هذا الكلام المشهور من أن «ما من عامٍ إلّا وقد خُصَّ» من الأغلاط الواضحة ومما لا أصل له بالضرورة ؛ فإن

الأحكام العقلية مثل : «كل معلول يحتاج إلى العلة» «كل زوج منقسم بمتساويين» «كل ممكن زوج تركيبى مركب من ماهية ووجود» وغير ذلك كلها خارجة عن هذا الحكم .

وكثير من الأحكام العرفية مثل : «كل جوز مدور» «كل ذهب غير الفضة» «لا شيء من الحجر بشجر» وأمثال ذلك أيضاً كذلك . فلا محيص عن هذا الإشكال إلا بما ذكرنا سابقاً من أن الوجوب والندب أمران خارجان عن مدلول الصيغة ، بل مقتضى العبودية والمولوية بحكم العقل : الإطاعة والامتثال ما لم ينصب المولى قرينة على الترخيص ، وأن المصلحة الموجبة للأمر غير لزومية ، والصيغة متى ما استعملت لها معنى واحد ، وهو إظهار الشوق وإبراز الميل ، والوجوب^(١) والندب ناشتان من إلزامية المصلحة وعدمها التي هي داعية للأمر والبعث ، فالصيغة عند استعمالها بلا قرينة على الندب ظاهرة في الوجوب بمعنى أن الوجوب أمرٌ حكم به العقل ، لا أنه مدلوله بنحو الحقيقة أو المجاز أو غير ذلك .

فاندفع الإشكال بناءً على صحة هذه الدعوى ، وهي أن الوجوب والندب أمران خارجان عن مدلول اللفظ ، بل هما من

(١) أقول : يمكن أن يقال : إن الوجوب لا يدور مدار إلزامية المصلحة ، بل العقل يحكم بقيح مخالفة المولى ولزوم امتثاله عند إظهار شوقه بشيء ما لم يرخص في الترك وإن علم . على فرض المحال . أن حكمه بلا مصلحة ، كما يقول به الأشاعرة غير الشاعرة . (م) .

المداليل السياقية ؛ إذ من الواضح الضروري أنه متى تحقق موضوع حكم العقل يترتب عليه حكمه وإن لم يتحقق في مدة العمر إلا مرة واحدة ، فإذا حكم العقل بوجوب امتثال أوامر المولى مالم يرخص في الترك ، فإذا فرضنا أن جميع أوامر المولى ورد فيها الترخيص إلا واحداً أو اثنين منها ، فيصدق في هذا المورد أو هذين الموردين أن المولى أمر عبده ولم يرخص في الترك ، فيتحقق موضوع حكم العقل ويترتب عليه حكمه بوجوب الامتثال ؛ إذ هو بحكم العقل لا بدلالة الصيغة أو ظهورها حتى يقال : كثرة الاستعمال في النذب توجب الترجيح أو التوقف ، وهذا واضح جداً .

وأما صحة هذه الدعوى فيدل عليها ما أشرنا إليه سابقاً ، ونعيده توضيحاً من أن مفاد الأمر ليس إلا إظهار الشوق المؤكد من غير فرق بين الأمر الاستحبابي أو الوجوبي ، فإثباته - أي الشوق المؤكد - هو الذي يتعقبه التصدي نحو المراد بتحريك العضلات أو إنشاء الصيغة وأمر عبده بالفعل ، لا مطلق الشوق .

نعم ، الشوق^(١) فيما له مصلحة لزومية أكد وأشد من غيره ،

(١) أقول : في إطلاقه تأمل ؛ حيث لا يمكن الالتزام بأن الشوق في مثل رد السلام أكد وأشد منه في زيارة مولانا الحسين عليه السلام يوم عرفة أو مطلقاً ، فإن أشد الشوق وأكديته تستكشف من مقدار الأهمية التي تكون في المشتاق إليه عند المولى ، وهو يستكشف من كثرة الوعد وجزيل الثواب لفاعله ، كما يستكشف أيضاً من زيادة الوعيد وشديد العقاب على تاركة ، وتضح أهمية زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة ، أو مطلقاً ، وكون اشتياق المولى إليها أشد وأكد

كما أنه في بعض ما يكون له مصلحة لزومية أكد وأشد من بعض آخر كذلك ؛ إذ الواجب ليس جميعها متساوية من حيث الأهمية ؛ ضرورة أن مصلحة إتيان الصلاة ليست بمتساوية مع مصلحة رد السلام مع أنهما متساويان في أنهما واجبان ، ولكليهما مصلحة لزومية .

ومن الواضح أن هذا الاختلاف لا يوجب الفرق في مفاد الأمر ، فمفاد الأمر مطلقاً هو إظهار الشوق المؤكد لا غير ، وإنما العقل يحكم بالبت والقطع أن المولى إذا أظهر شوقه وأمر عبده بشيء ولم يرخصه في تركه ، وجب عليه الامتثال من باب دفع الضرر المحتمل ، وتصح المؤاخذه على مخالفته ، ولا يقبح العقاب عند العقلاء ؛ لأنه ليس عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان ، وهذا بخلاف ما إذا رخصه ، فإن العقاب معه قبيح عند العقلاء بالضرورة ، وليس هذا تخصيصاً لحكم العقل ، بل يكون تخصيصاً ويكون موضوع حكم العقل ضيقاً من أول الأمر .

ومما يوضح ويؤكد هذا : أنه إذا أمر المولى عبده بالإشارة أو تحريك اليد لا باللفظ أو الكتابة ، ليس له مخالفته ما لم يرخصه ، وتصح مؤاخذه وعقابه عند مخالفته مع أن الإشارة ليست بلفظ ، وهكذا تحريك اليد حتى يدل على الوجوب أو يكون ظاهراً فيه .

= من كثير من الواجبات لمن راجع الأخبار والآثار الواردة فيها الدالة على ترتيب آثار وفوائد - تحيرت العقول فيها - عليها التي أقلها غفران الذنوب كلها . (م) .

فظهر واتضح أنَّ الوجوب والندب ليسا من مدلول الصيغة ، بل هما أمران خارجيان ناشتان من لزومية المصلحة وعدمها ، وعند عدم الترخيص يحكم العقل بوجوب الامتثال بمقتضى العبودية والمولوية^(١).

ومن ذلك يعلم أنَّ البحث - على فرض عدم كون الصيغة حقيقة في الوجوب - في أنها هل هي ظاهرة فيه أم لا ؟ لا وجه له ؛ إذ هو مبني على كون الوجوب والندب من المداليل اللفظية لا السياقية ، وقد عرفت أنه باطل .

ثم إنه يتضح وينكشف على ما اخترناه - من كون الوجوب أمراً يحكم به العقل خارجاً عن مدلول الصيغة - فرع مهم ، وهو أنه إذا ورد مثلاً : «أكرم زيداً وعمراً» وعلمنا من الخارج أنَّ زيداً لا يجب إكرامه وشككنا في وجوب إكرام عمرو ، فمقتضى ما ذكرنا : وجوب إكرام عمرو ؛ إذ لم يثبت الترخيص على الفرض بالنسبة إلى عمرو ، فموضوع حكم العقل يتحقق ويترتب عليه حكمه بوجوب إكرام عمرو ، فلا مجال للإشكال المشهور من أنَّ الصيغة الواحدة في استعمال واحد كيف يمكن أن تكون للوجوب والندب معاً ؟ وكيف يمكن أن تستعمل في مطلق الطلب من دون أن يتفصل بفصل ؟!

وذلك لأنَّ الصيغة في المثال السابق أو غيره ، نحو : «اغسل

(١) وفيه ما مرَّ في مادة الأمر (م) . أنظر ص ١٩٤ (الهامش) .

للجنابة والجمعة» استعملت في معنى واحد، وهو إبراز الشوق، وقد جاء الترخيص بالنسبة إلى أحدهما، فيلزم الخروج عن عهدة التكليف بالنسبة إلى الآخر.

ثمَّ إنَّه يظهر ممَّا ذكرنا حال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب، مثل: «يتوصَّأ» و«يصلِّي» وغير ذلك.

وذلك لما عرفت من أنَّ الطلب هو التصدِّي نحو المراد، وهو في الإنشاءات يتحقَّق بإبراز الشوق أو غيره بمُبرز وأظهار الميل بمظهر، سواء كان المبرز صيغة «افعل» أو الإشارة أو الكتابة أو الجملة الخبرية أو غير ذلك، وعرفت أيضاً أنَّ مقتضى العبودية والمولوية عند العقل: وجوب امتثال ما أظهر المولى شوقه وميله إليه، وحسن المثوبة وقبح العقوبة لدى الموافقة، واستحقاق العقوبة وعدم قبحها عند المخالفة، وهو من أحكام العقل، وليس شيء من الصيغة والإشارة والجملة الخبرية دالًّا على الوجوب أو ظاهراً فيه.

ومن هنا يعلم فساد ما في الكفاية من أنَّ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب ومستعملة في معناه الخبري لكن لا بداعي الإعلام بل بداعي البعث والتحريك بنحو أكد؛ حيث إنَّ المولى أخبر بوقوع مطلوبه في الخارج إظهاراً بأنَّه لا يرضى إلَّا بوقوعه^(١).

وذلك لما عرفت من أنَّ الوجوب أجنبيٌّ عن مدلول الكلام، سواءً كان إنشائيًّا أو خبريًّا صادرًا بداعي الإنشاء، وأنَّ مصداق الطلب يتحقَّق تارةً بإيجاد صيغة «افعل» أو نحوها، وأخرى بإيجاد الجملة الخبرية بداعي البعث والتحريك، ومتى تحقَّق مصداق الطلب دخل تحت كبرى حكم العقل بوجوب الموافقة والامتثال ما لم يرخص في تركه.

ولأنَّ مقتضى ما ذكر جواز استعمال كلِّ جملة خبرية أو فعلية في مقام البعث إظهاراً بأنَّه لا يرضى إلَّا بوقوع مطلوبه مع أنَّه لا يصحَّ^(١) «زيد متوصِّى» بداعي البعث، فعلم أنَّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء حالها حال «بغت» و«أنكحت» الإنشائيين في إظهار ما في النفس من الشوق أو الاعتبار بهما بلا تفاوت.

المبحث الثالث : في التعبدية والتوصلية.

والكلام فيه يقع في مقامين :

الأول : أنَّه هل يكون أصل لفظي يقتضي التعبدية أو التوصلية

حتى يرجع إليه عند الشكِّ أو لا ؟

الثاني : أنَّه مع عدمه هل الأصل العملي في المقام يكون هو

البراءة حتى يثبت التوصلية، أو الاشتغال حتى يثبت التعبدية ؟

(١) أقول : لا وجه لعدم الصحة ؛ فإنَّ الاستعمال شائع ذائع في الاسمية أيضاً كما يقال : «المؤمن مؤتمن» «المؤمن صادق الوعد» في هذا المقام وغير ذلك. (م).

وكل ذلك في مقام الشك ، وأما لو علم بأحدهما من قرينة أو دليل خارجي فلا كلام فيه أصلاً .

أما المقام الأول : فنتقيحه يتم برسم أمور :

الأول : أن للمولى عند أمره وإظهار شوقه غرضين :

أحدهما : جعل الداعي للعبد ؛ إذ ما لم يظهر المولى شوقه ولم يأمر عبده بشيء ، لم يكن للعبد داعٍ وباعث ومحرك على إتيان ما اشتاق إليه المولى .

والآخر - وهو الغرض الأصلي والأولي - : حصول المصلحة التي تكون في الفعل ، ودعت إلى البعث والتحريك ، وهي إما أن تكون في مطلق وجود الفعل في الخارج ، سواء أتى بداعي الأمر ولأجل التعبد والتقرب به أم لا ، أو تكون في الفعل المأتي به بداعي الأمر ولأجل التعبد والتقرب به ، وبدونه لا يحصل الغرض ولا تكون له مصلحة أصلاً ، فالأول يسمى بالتوصلي ، والثاني بالتعبد ، فالفرق بين الواجب التعبدية والتوصلي باعتبار الغرض الثاني - الذي هو غرض الواجب ، وربما يتعلق بمطلق وجود الفعل في الخارج ، فيكون توصلياً ، وربما يتعلق بالفعل بداعي الأمر ، فيكون تعبدياً - لا باعتبار الغرض الأول الذي هو في طول الغرض الثاني بمعنى أن الغرض من جعل الداعي إنما هو حصول الفعل لتحصل بسببه المصلحة ، وهو غرض الإيجاب وجعل الداعي للعبد ؛ إذ هو لا يتفاوت فيهما ، ولا ربط له بفعل المكلف ؛ إذ

الإيجاب فعل الشارع لا المكلف .

ومن هنا يظهر أنَّ في عبارة الكفاية - حيث جعل الفرق بينهما باعتبار الغرض من الوجوب لا الواجب^(١) - مسامحةً واضحةً ؛ إذ الوجوب عين الإيجاب ، ولا ينفك عنه ، والفرق بينهما بالاعتبار . ثم إنَّ التوصلِي قد يطلق على الواجب الغيري أيضاً ، والكلام فيه يأتي عند ذكر مقدِّمة الواجب ، وبينه وبين التوصلِي في مقابل التعبُّدي عمومٌ من وجه ؛ إذ هما يجتمعان في وجوب غسل الثوب مقدِّمةً للصلاة ، ويصدق الأوَّل دون الثاني في دفن الميت ، ويصدق الثاني دون الأوَّل^(٢) في الوضوء .

وقد يطلق على ما يحصل الغرض بمطلق وجوده في الخارج ولو كان من دون اختيار أو بفعل الغير بل ولو كان بفعل محرَّم . ولا يخفى أنَّ فعل الغير أو الفعل غير الاختياري^(٣) لا يمكن أن يكون مأموراً به حيث لا يصدر من العاقل مثل هذا التكليف بأن

(١) كفاية الأصول : ٩٢ - ٩٣ .

(٢) المراد من الأوَّل في الموضع الأوَّل هو التوصلِي المبسوط عنه الذي لا يحتاج إلى قصد القرية ، والمراد من الأوَّل هنا هو الواجب الغيري في قبال النفسي .

(٣) أقول : فيما يسقط الغرض منه بفعل الغير أو بإتيانه بغير اختيار لا يتعلَّق الأمر بهما حتى يقال : إنَّ متعلَّق التكليف يجب أن يكون مقدوراً للمكلف ، ولا يتعلَّق أيضاً بخصوص ما يصدر عنه عن اختيار ؛ لكونه جزافاً ؛ إذ الغرض أنَّ الغرض يحصل بأعمِّ منه ، فالظاهر أنَّ في تلك الموارد يتعلَّق بالمهمة الجامعة ، أعني أصل الطبيعة ، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ، وهو ظاهر . (م) .

يقول : « وجب على زيد أن يقوم من دون إرادة واختيار » أو « وجب على زيد أن يقوم عمرو » .

ولا يمكن أن يكون الفعل المحرّم ؛ لما بين المحبوبة والمبغوضة والمقرّبة والمبعدة من النضاد ، ولكن مع التقطع بأن شيئاً من ذلك لا يكون مأموراً به قد نشك في مسقطيته للأمر وحصول الغرض وعدمهما بذلك .

والنسبة بين التوصلي بهذا المعنى وبينه في قبال التعبدية أيضاً عموم من وجه ؛ لتصادقهما في وجوب غسل الثوب ، وتفارقهما في وجوب ردّ السلام حيث إنّه لا يسقط من الغير ، أو من دون اختيار ، وإن لم يلزم فيه التقرب ، فهو توصلي في قبال التعبدية ، وجوب الصلاة على وليّ الميت ، فإنّه يسقط بفعل الغير مع أنّه قُربى وتعبدى . والكلام فيه يأتي في آخر المبحث إن شاء الله من حيث جواز التمسك بالإطلاق وعدمه .

الأمر الثاني : أنّه اختلف في أنّه هل هناك إطلاق يقتضي التعبدية أو التوصلية أو لا ؟ .

فالتزم جماعة بالأوّل ، كما عن صاحب الإشارات^(١) . وجماعة أخرى^(٢) ، بالثاني ، كما عن شيخنا الأنصاري^(٣) بدعوى أنّ عدم إمكان تقييد المأمور به بقصد الأمر - للزوم الدور أو غير ذلك من

(١ و٢) كما في أجود التقريرات ١ : ١١٢ - ١١٣ .

(٣) مطارح الأنظار : ٦٠

المحاذير - مستلزمٌ لضرورة الإطلاق ؛ ضرورة أن استحالة أحد المتقابلين موجبةٌ لضرورة المقابل الآخر . وجماعة ثالثة بالثالث ، وهو الإهمال وعدم الإطلاق ، ومنهم شيخنا الأستاذ^(١) بدعوى أن التقابل بين المأني به بقصد الأمر ولا بقصده .

وبعبارة أخرى : التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية لا السلب والإيجاب ، فاستحالة التقييد على ذلك موجبة لاستحالة الإطلاق .

وقبل الورود في المقصود لابد من بيان أن استحالة التقييد هل تستلزم استحالة الإطلاق وبالعكس أم لا ؟
وتحقيق المقام يقتضي البسط في الكلام .

فنقول : إن لموضوعات الأحكام - مثل المكلف والخمر والوقت وغيرها - وهكذا متعلقاتها - كالصلاة والصوم والزكاة وأمثال ذلك - تقسيمات أولية باعتبار الأحوال العارضة عليها مع قطع النظر عن ورود الحكم في الشريعة ، كتقسيمات الصلاة بأنها إما مع الطهارة أو لا ، وإما إلى القبلة أو لا ، وهكذا ، وكذلك الخمر إما أحمر أو أبيض ، والمكلف إما غني أو فقير ، وتقسيمات ثانوية باعتبار الأحوال الطارئة على الموضوعات أو متعلقات الأحكام بعد ورود الحكم وتعلق التكليف بها بحيث لولا ورود الحكم ووجود التكليف لم يكن موردًا للتقسيم ولا معنى له ، ككون المكلف عالمًا

بحكمه أو جاهلاً به ، وكون الصلاة مع قصد الأمر وبداعيه أو لا بقصده وداعيه .

ثم إنَّ معنى الإطلاق هو رفض القيود لا لحاظ جميعها واعتبار تمام الخصوصيات .

وبعبارة أخرى : هو أنَّ الطبيعة السارية أينما سرت وفي أيِّ فردٍ تحققت ملغاة عن جميع الخصوصيات بحيث لو فرض بفرض المحال تحقّقها في ضمن فردٍ عاٍرٍ عن جميع الخصوصيات وخالٍ عن تمام القيود ، يشملها الحكم .

مثلاً : معنى إطلاق العالم في «أكرم العالم» هو أنَّ المحكوم بحكم وجوب الإكرام وتماً الموضوع له هو طبيعة العالم من دون نظر إلى أنّه عادل أو فاسق أو غير ذلك ، لا أنّه هو العالم العادل والعالم الفاسق وهكذا .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنَّ استحالة التقييد إمّا أن تكون في الانقسامات الأوّلية أو تكون في الانقسامات الثانوية .

أمّا في الأولى فهي ناشئة من أمرين لا ثالث لهما : أحدهما : أن تكون ناشئة من ناحية تعلّق الحكم بالموضوع المقيّد أو بالمتعلّق المقيّد لا من ناحية التقييد .

مثل : أن يقال : «الصلاة غير المقدورة للمكلّف واجبة» ففي هذه الصورة الإطلاق أيضاً مستحيل ؛ لعدم الفرق بين تعلّق الحكم

بغير المقدور خاصةً أو شموله له في الاستحالة ؛ فعلى هذا يتعين^(١) التقييد بالطرف الآخر بأن يقال : « الصلاة المقدورة واجبة » .

والآخر : أن تكون ناشئة من التقييد لا من تعلق الحكم .

مثل : أن يقول المولى لعبده : « أكرم العالم الفاسق » فإن اختصاص الحكم بالفاسق وتقييده به يكون قبيحاً غير صادر من المولى الحكيم العالم بالحال ، مستحيل الصدور من مولى الموالي بالعرض ؛ لأنه ترجيح المرجوح على الراجح .

وفي هذه الصورة استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق أيضاً ؛ ضرورة أنه لا محذور في تكليف المولى بوجوب إكram العالم مطلقاً ، فحينئذ لا يتعين^(٢) الإطلاق ولا التقييد بالطرف الآخر ، بل كلاهما ممكن لا محذور فيه .

ففي الانقسامات الأوليّة إذا كان التقييد مستحيلاً ، فالإطلاق تارةً مستحيل وأخرى ممكن .

(١) أقول : لا وجه لتعين التقييد بالطرف الآخر ؛ لما مرّ آنفاً من أن صرف تعلق التكليف بالمهمة كافٍ ، ولا وجه لتقييدها بالقدرة ؛ لكونه جزافاً . (م)

(٢) هذا فيما إذا كان القيد موجباً لمرجوحية المقيد على غيره كما في المثال ، أمّا إذا لم يكن القيد كذلك ، بل كان المقيد به وغيره متساويين من جميع الجهات ، مثل أن يقول : « أكرم العادل إن كان زيداً » على تقدير كون زيد مساوياً مع سائر العدول في العدالة وسائر الجهات ، فكما أن التقييد بهذا الطرف مستحيل بالعرض ؛ لأنه ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح مع وجود الجامع بينهما فكذلك التقييد بالطرف الآخر - بأن يقول : « أكرم العادل إن لم يكن زيداً » - أيضاً مستحيل بالعرض ؛ لذلك ، فحينئذ يكون الإطلاق ضرورياً بأن يقول : « أكرم العادل » وهذا واضح جداً . (م)

وأما الانقسامات الثانوية فحيث إنَّ تامة الإطلاق مبنية على تامة مقدمات الحكمة وورود الحكم على المقسم من أول مقدمات الحكمة ، وليس قبل تعلّق الحكم وورود التكليف على الفرض مقسم ؛ إذ المقسميّة نشأت من ناحية الحكم ، فاستحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق أيضاً ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) ؛ لعدم انقسام المكلف إلى العالم بالحكم والجاهل به أو المطيع والعاصي قبل ورود التكليف ، وهكذا لا تنقسم الصلاة قبل الأمر بها إلى الصلاة بداعي الأمر ولا بداعيه ، فلا معنى للتمسك بالإطلاق فيما إذا شكّ في أنّ المأمور به هل الصلاة بقصد الأمر وبشرط شيء أو مطلق ولا بشرط ؟ فإنّ طبعي الصلاة الذي لا ينقسم قبل الأمر به إلى قسمين كيف يمكن تعلّق أمره بالجامع بينهما في ضمن آية حصّة سرى؟! وما ليس له حصّتان كيف يطلب مطلقاً من قبلهما غير مقيد بإحدهما؟!

كلّ ذلك في مقام الإثبات ، أمّا في مقام الثبوت فحال التقسيمات بعينها حال التقسيمات الأوليّة .

وذلك لأنّ ما يشاق إليه المولى لا يعقل أن يكون مهماً مع التفات المولى إليه ، فلا محالة شوق المولى تعلّق إمّا بالمقيّد بالقيّد الوجودي أو العدمي ، أو المطلق والألا بشرط ، فلو فرغنا عدم

معقولة التقييد وجوداً وعدمياً يكون^(١) الإطلاق ضرورياً ، ولو فرضنا عدم معقولة التقييد وجوداً فقط ، يكون التقييد بالطرف الآخر ضرورياً مع استحالة الإطلاق ، وبدونها لا يكون شيء من التقييد بالطرف الآخر والإطلاق ضرورياً ، وهكذا في صورة استحالة التقييد عدماً فقط .

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ استحالة التقييد في التقسيمات الثانوية موجبة لاستحالة الإطلاق أيضاً في مقام الإثبات فقط دون مقام الثبوت ، وحال مقام الثبوت فيها حال مقام الإثبات في التقسيمات الأولى .

ولا يخفى أنّ الفرق بين المقامين لا يترتب عليه ثمرة عملية إلا في بحث الترتب على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .
بقي الكلام في استحالة التقييد ، وقد ذكر في وجه الاستحالة وجوه :

منها : ما أفاده صاحب الكفاية^(٢) رحمه الله .

(١) وما أفاده شيخنا الأستاذ - من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق وهكذا العكس ، فلا بدّ في الإطلاق من قابلية التقييد ، ومع عدمها لا يمكن الإطلاق أيضاً ؛ لأنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية - ليس على ما ينبغي ، وهو عجيب منه ﷺ لأنّ القابلية لا تلزم أن تكون شخصية ، بل يمكن أن تكون صنفية أو نوعية أو جنسية ، ولو كانت استحالة أحد المتقابلين بالعدم والملكية موجبة لاستحالة الآخر ، لاستحال علمه تعالى بالموجودات ؛ لاستحالة جهله تعالى بها ، ولاستحال جهلنا بذاته تبارك وتعالى ؛ لاستحالة علمنا بها ، وهذا واضح لا ستره عليه .

(٢) كفاية الأصول : ٩٥ .

وحاصله : أنَّ أخذ قصد الأمر في المأمور به شرطاً أو شطراً مستحيل ؛ لعدم القدرة على إتيان المأمور به الذي هو ذات الصلاة مع قصد الأمر ؛ إذ المفروض أنَّ الأمر تعلّق بالمقيّد من حيث هو مقيّد أو المركّب ، والذي يقدر المكلف على إتيانه بقصد الأمر هو ذات الصلاة ، وهي غير مأمور بها ، وإنّما المأمور بها هي ذات الصلاة مشروطة ومقيّدة بقصد الأمر أو المركّب منهما ، ولا يكاد يدعوا الأمر إلّا إلى ما تعلّق به ، وما تعلّق به على الفرض هو المقيّد أو المركّب ، وهما غير مقدورين للمكلف ؛ إذ لا يمكن هنا داعوية الأمر إلى أحدهما - أي المقيّد أو المركّب - بل لا يدعوا إلّا إلى ذات الصلاة .

وأيضاً يلزم الخلف ؛ إذ ما فرضتم أنّه غير مأمور به - وهو ذات الصلاة - يكون مأموراً به في مقام الإتيان بها .

ثم اعترض على نفسه بأنّ ذات الصلاة لا تكون مأموراً بها إن أخذ قصد الامتثال شرطاً ؛ لأنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب ، وأمّا إذا أخذ جزءاً وشطراً فلا ؛ لما تقرّر في مقرّه من أنَّ الأمر بالمركّب بعينه أمر بكلّ واحد من أجزائه ، فيصحّ إتيان الجزء بداعي الأمر المتعلّق بهذا الجزء ، فلا محذور لا من جهة عدم القدرة ولا من ناحية الخلف ؛ إذ كلّ منهما نشأ من أنَّ ذات الصلاة وحدها غير مأمور بها ، وهو على هذا الفرض ممنوع ؛ إذ الأمر بالمركّب بعينه أمرٌ بكلّ واحد من أجزائه ، فذات الصلاة مأمور بها ،

والأمر المتعلق بها هو الأمر المتعلق بالمركب ، فالمكلف قادر على إتيان المأمور به ، وما فرضناه أنه مأمور به - وهو ذات الصلاة - هو مأمور به ، ولا نفرض أنها غير مأمور بها وحدها حتى يلزم الخلف .
ثم أجاب عنه - **نحو** - بوجهين :

الأول : أنه يوجب تعلق الأمر بأمر غير اختياري ؛ إذ قصد الأمر أيضاً جزء للمأمور به ، وهو ليس إلا الإرادة ، وهي لا تكون إرادية واختيارية .

وفيه : **أولاً** : أن قصد الامتثال غير الإرادة ، بداهة أنها صفة من صفات النفس ، وهي الشوق ، وهو فعل من أفعاله ، وللنفس أن تقصد وأن لا تقصد ، فهو فعل اختياري للنفس .

وثانياً : سلمنا أن قصد الامتثال عين الإرادة ، لكن لا نسلم أن طبعي الإرادة غير اختياري ، بل بعض أفرادها يكون اختياريّاً .
وذلك لأن الإرادة هي شوق النفس ، وربما لاشتاق النفس بشيء ولكن يمكنها أن توجده بالتأمل في الآثار والفوائد المترتبة عليه .

مثلاً : ربما لا يشتاق الإنسان بصلاة الليل ، لكن يحصل له ذلك بواسطة التأمل في الآثار المترتبة عليها والأوامر الآمرة بها والمؤكد لها على كثرتها والأخبار الواردة في كثرة ثوابها وتوسعة الرزق على فاعلها وغيرهما من الفوائد المترتبة عليها .

والثاني : أن صحة إتيان الجزء بداعي الأمر المتعلق بالكل إنما

هي فيما إذا كان الإتيان بالجزء في ضمن الإتيان بالكل لا مطلقاً حتى إذا لم يأت ببعض الأجزاء .

مثلاً : يصح الإتيان بالتكبير بداعي الأمر المتعلق بالصلاة مع الإتيان بسائر الأجزاء كذلك لا بدونه ولا يمكن الإتيان بالمأمور به المركب من ذات الصلاة وقصد امتثال الأمر ، بقصد امتثال الأمر المتعلق بهذا المركب ؛ إذ لازمه أن يؤتى بكل واحد من الأجزاء بقصد امتثال الأمر المتعلق بالمركب ، وقصد الامتثال أيضاً بنفسه أحد الأجزاء ، فلا بد أن يؤتى بهذا القصد أيضاً ، فيكون في فعل واحد وتكليف فارد قصدان وامتثالان ، ومن المعلوم أنه يستحيل أن يكون للأمر الواحد امتثالان وللفعل الواحد قصدان وإرادتان .

ومنها : ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) من أن أخذ قصد الأمر في المأمور به مستلزم لتقدم الشيء على نفسه في مقام الإنشاء والفعلية والامتثال .

بيان ذلك : أن الأحكام الشرعية الكلية كلها تكون على نحو القضايا الحقيقية التي أخذ فيها ماله مدخلية في الحكم مفروض الوجود ويعبر عنه بالموضوع تارة وبالشرط أخرى ، كما في قضية «الخمر حرام» «وَلله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً»^(٢) فإن الخمر في الأول أخذت مفروضة الوجود ، ويعبر

(١) أجود التقريرات ١ : ١٠٥ - ١٠٨ .

(٢) آل عمران : ٩٧ .

عنها بالموضوع ، ويكون معنى القضية أنه إذا وُجدت في الخارج
خمر يحرم شربها ، وهكذا الاستطاعة في المثال الثاني أُخذت
مفروضة الوجود ، ويعبّر عنها بالشرط ، ويكون المعنى أنه إذا
وُجدت وتحققت الاستطاعة في الخارج ، فيجب الحجّ على
واجدها .

ولا فرق في ذلك بين أن تكون صورة القضية شرطية أو
حمليّة ، فإنها أيضاً في الحقيقة شرطية ، ولذا قال المنطقيون : إنّ
كلّ قضية حمليّة تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمة وجود الموضوع
وتاليها ثبوت المحمول له .

ويترتب على ما ذكرنا - من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية
المتكفّلة لبيان الأحكام أخذ مفروض الوجود - أمران :
الأوّل : أنه يستحيل فعلية الحكم قبل تحقّق موضوعه
ووجوده في الخارج .

والثاني : أنه إذا وجد الموضوع وتحقّق في الخارج ، يخرج ما
هو مفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء من حريم الفرض
والتقدير إلى المرتبة الفعلية والتحقّق ، ويترتب على ذلك فعلية
الحكم ، ولا يعقل عدم فعلية الحكم بعد فعلية موضوعه ؛ لأنّ
الموضوع والحكم يشبهان بالعلّة والمعلول في عدم انفكاك أحدهما
عن الآخر .

وبعد ذلك نقول : إنّ قول المولى : «صلّ بداعي الأمر المتعلّق

بها» الذي هو قضية حقيقتية يساق قوله : «إذا وجد في الخارج أمر بالصلاة ، يجب إتيانها بداعي هذا الأمر» وحيث إنّ الأمر حينئذٍ أخذ مفروض الوجود في مقام الإنشاء ، وهو بعينه يوجد حين الإنشاء ؛ إذ المفروض أنّه لا خطاب ولا أمر قبل إنشاء الحكم ، فيلزم أن يكون وجود الأمر مشروطاً بفرض وجوده في الخارج ، ويكون مفروض الوجود قبل وجوده ، وهذا هو تقدّم الشيء على نفسه في مقام الإنشاء .

وأما تقدّم الشيء على نفسه في مقام الفعلية : فلما عرفت في الأمر الثاني من أنّ فعلية الأمر والحكم متوقّفة على فعلية موضوعه ، والمفروض أنّ في المقام الأمر الذي هو الحكم هو بعينه موضوع للحكم ، فيلزم اتّحاد الحكم والموضوع وتقدّم فعلية الأمر الذي هو الحكم على فعلية الأمر الذي هو الموضوع ، وهو ضروري الاستحالة .

وليعلم أنّ الإشكال ناشئ من جهة أخذ نفس الأمر مفروض الوجود في الأمور به لا قصد الأمر ، فلا يرد ما أورده بعض الأساطين من أنّه خلط للموضوع بالمتعلّق ؛ لأنّ المأخوذ في الأمور به هو قصد الأمر ، وهو متأخّر عن الإنشاء والفعلية ، فلا يلزم تقدّم الأمر على نفسه ، بل يلزم تقدّمه على قصده .

وذلك لما عرفت من أنّ مرجع قول المولى : «صلّ بداعي الأمر» [إلى] أنّه إذا وجد في الخارج أمر بالصلاة فأت بها بداعي

أمرها .

وأما في مقام الامتثال : فلأنَّ قصد الامتثال متأخّر عن إتيان الأجزاء رتبةً ، والمفروض أنَّ من جملة أجزاء المأمور به هو قصد الأمر ، فإن كان ما يكون جزءاً للمأمور به هو بعينه ما يكون متأخراً عنها رتبةً ، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ؛ إذ لازمه أن يكون قصد الامتثال - وهو متأخّر عن الأجزاء رتبةً - متقدّماً على نفسه وإن كان غيره ، فيلزم أن يكون لمكلّف شخصي في تكليف واحد شخصي في آن وزمان شخصي امتثالان ، وهو غير معقول .

ومنها : ما أفاده بعض الأساطين من أنَّ الأمر محرّك وباعث للعبد نحو الفعل ، وليس قصد الأمر إلّا محرّكة هذا الأمر وباعثيته ، فإن كان مأخوذاً في متعلّقه شرطاً أو شطراً ، يلزم أن يكون محرّكاً لمحرّكة نفسه وباعثاً لباعثية نفسه ، وكما أنَّ الشيء لا يعقل أن يكون محرّكاً لنفسه كذلك لا يعقل أن يكون محرّكاً لمحرّكة نفسه بمناط واحد ، وهو تقدّم الشيء على نفسه ، اللازم في علّية شيء لنفسه أو لعلّية نفسه^(١) .

وفيه : أنّه إن كان المراد من أنَّ الأمر محرّك أنّه بوجوده الخارجي وإن لم يعلم به المكلّف ولم يصل إليه ، فباطل بالضرورة ، وإن كان المراد منه أنَّ الواصل منه يكون محرّكاً فكذلك ؛ لوصول كثير من الأوامر إلى كثير من العصاة والكفار وعلمهم بها مع أنّها

لا تكون محرّكة لهم .

فالتحقيق أنّ الأمر ليس محرّكاً وباعثاً ، ولا يكون فيه علّة أصلاً ، بل هو منعزل عن العلّة بجميع مراتبها ، وإنّما العلّة والمحرّك هو الاختيار ، كما مرّ في بحث الطلب والإرادة ، والأمر موجب^(١) لترجيح المكلف أحد طرفي اختياره .

ثم إنّ عمدة ما ذكر في وجه الاستحالة هو ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته .

وأما الوجه الأخير وكذلك ما أفاده صاحب الكفاية - رحمته - فيمكن دفعه .

وتوضيحه يحتاج إلى ذكر أمرين :

الأول : أنّ الأمر بالمركّب ينحلّ إلى أوامر متعدّدة بحيث يكون كلّ منها حصّة من ذلك الأمر المتعلّق بالمركّب ، وبإتيان كلّ جزء من أجزاء المركّب يسقط الأمر المختصّ به ، ويكون المكلف مأموراً بأمر آخر .

مثلاً : بإتيان التكبيرة يسقط أمر «كَبُرَ» ويجب القراءة ، وبإتيانها يسقط أمرها ، ويجب الركوع ، وبإتيانها يسقط أمر «اركع» وهكذا . وعليه يبتنى التمسك بأصالة البراءة في الدوران بين الأقلّ

(١) أقول : لا يندفع الإشكال بمجرد إنكار علّة الأمر لإتيان المأمور به ، والغائلة بعدّ على حالها ؛ إذ الأمر لو كان مرجّحاً لأحد طرفي اختيار العبد ، فلا يكون قصد الأمر إلا مرجّعيّة هذا الأمر ، فلو أخذ قصد الأمر في المأمور به ، يلزم منه أن يكون الأمر مرجّحاً لمرجّعيّة نفسه وداعياً إلى داعويّة نفسه . (م) .

والأكثر الارتباطيين، وقد أثبتنا ذلك في محله .

الثاني : أنَّ الأمر المتعلق بالمركب يمكن أن يكون تعبدياً بالنسبة إلى بعض الأجزاء وتوصلياً بالقياس إلى بعضها الآخر، وهذا مثل أن ينذر أحد أن يصلي صلاة الليل ويكرّم مؤمناً معاً بنحو الارتباطي ، فمتعلق النذر مجموع المركب من صلاة الليل وإكرام المؤمن على الفرض مع أنَّ بعض أجزاء هذا المركب تعبدّي وبعضه الآخر توصلي لا يحتاج إلى قصد القرية ، ولو أُخِلَّ بأحد الجزئين يحصل الحنث .

إذا عرفت ذلك يظهر لك اندفاع الوجه الأخير حيث إنَّ الأمر المتعلق بالصلاة بداعي الأمر ينحلّ إلى أوامر متعدّدة بعضها من أفعال الجوارح ، كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك ، وبعضها من أفعال الجوانح ، كقصد الأمر حين إتيان تلك الأجزاء ، ولا محذور في تعلّق الأمر التوصلي بهذا الجزء بأن يكون قصد الأمر حين إتيان أجزاء الصلاة مأموراً به بأمر توصلي غير محتاج إلى قصد القرية في إتيان متعلّقه ، بل كان مجرد الموافقة - ولو بدون قصد الامتثال - كافياً في حصول الفرض وسقوط هذا الأمر وإن كان قصد القرية فيه أيضاً - كما في سائر الواجبات التوصلية - ممكن لا محذور فيه .

والحاصل : أنَّ متعلّق هذا الأمر التوصلي هو قصد أمر سائر الأجزاء حين إتيانها ، ولا ينظر هذا الأمر إلى قصد الامتثال حين

إتيان متعلق نفسه .

وبعبارة أخرى : هناك أمر واحد له حصص متعددة كل واحدة منها لها متعلق ، ومتعلق الحصّة المتنازع فيها - أي الأمر بقصد الأمر - هو قصد أمر كل جزء حين إتيانه ، فكأنما قال المولى : «كثير واقرأ واركع وافعل كل واحد من هذه الأفعال بداعي أمر نفسه» ولا يحتاج حين إتيان متعلق هذا الأمر الأخير إلى قصد الامتثال ؛ لكونه توصلياً ، فهو محرّك وباعث وداع لإتيان سائر الأجزاء بقصد الأمر لا متعلق نفسه ، فهو محرّك لمحرّكة الأمر المتعلق بسائر الأجزاء ، لا أنه محرّك لمحرّكة نفسه .

وبذلك أيضاً يظهر اندفاع ما أفاده صاحب الكفاية - رحمه الله - من محذور الخلف وعدم القدرة ؛ إذ بعد انحلال الأمر إلى أوامر متعددة تكون ذات الصلاة مأموراً بها ، وهكذا قصد أمرها حين إتيانها أيضاً يكون مأموراً بها ، غاية الأمر أنّ الأمر المتعلق به أمر توصلي لا يحتاج في سقوطه إلى قصد الامتثال ، فالمكلف يأتي الصلاة بداعي الأمر المتعلق بها ، فلا خلف ؛ لأنّ المفروض أنّ ذات الصلاة مأمور بها من أوّل الأمر ، ولا نقول بأنّها غير مأمور بها حتى يقال : إنّ ما فرضتم أنّه غير مأمور به - وهو ذات الصلاة - صار مأموراً به حين الإتيان بها بقصد الامتثال .

وأيضاً لا استحالة في الامتثال ؛ إذ المكلف قادر متمكّن من إتيان ذات الصلاة بقصد امتثال حصّة الأمر المتعلق بها ، ولا يلزم

في قصد امتثال أمر ذات الصلاة حين إتيانها قصد امتثال آخر؛
لكون أمره توصلياً .

ثم إنه بعد ما ثبت استحالة أخذ خصوص قصد الأمر في
متعلقه هل يمكن أخذ سائر الدواعي القربية في المأمور به ومتعلق
التكليف أو لا ؟

فنقول قبل الكلام فيه : إن أكثر الدواعي المحسوبة من
الدواعي القربية يرجع إلى قصد الأمر ، ولا يكون أمراً آخر غيره .
أما الإتيان بداعي أهلية المولى للعبادة فمورده العبادة وما كان
مرتبطاً بالمولى ، وذلك إنما يتصور بعد إتيان الفعل بداعي الأمر ؛ إذ
قبله لا يكون الفعل مرتبطاً بالمولى ولا رجحان فيه ، وواضح أن
المولى ليس أهلاً لما لا رجحان فيه ، ولا ربط له به .

نعم لو كان الفعل راجحاً وحسناً ذاتاً ، كالتعظيم والخضوع
والخشوع له تعالى ، فلا يحتاج في صيرورته عبادةً إلى قصد الأمر ،
فإن ما هو كذلك يكون عبادةً ذاتاً ، أمر به المولى أم لم يأمر .

وأما الإتيان بداعي الثواب فكذلك أيضاً ، وذلك لأن الثواب
لا يترتب إلا على المأني بقصد الأمر ، فهو في طول قصد الأمر
كسابقه ؛ إذ مع عدم كون الفعل قريباً كيف يترتب عليه الثواب ؟
ولا يفرق في ذلك بين الواجبات التوصلية والتعبدية ، كما هو
ظاهر لا يخفى .

ومنه يعلم حال الإتيان بداعي الخوف من العقاب ؛ فإن ما

يرفع العقاب في التعبديات هو إتيان العمل لله لا عن داعٍ نفساني ، فهو أيضاً بنفسه لا يكون داعياً قُرْبِيّاً .

وأما الإتيان بداعي المصلحة فإن رجع إلى امتثال الأمر وإتيان العمل بقصد الأمر ، فيرتبط العمل بالمولى ، ويصير حسناً بذلك .
وأما إن كان العمل لمجرد فائدة تكون فيها بدون أن يقصد الأمر ، فلا يكون قُرْبِيّاً بالضرورة ؛ إذ لا مساس لمثله بالمولى أصلاً ، بل هو نظير العمل بما أمر به الطيب لمجرد كونه ذا فائدة .
نعم داعي الرضى هو من أعظم الدواعي القُربية حيث إنَّ أعلى مراتب العبودية أن يعمل العبد بما يشاق إليه المولى ، ويفعل ما يرضاه طالباً لرضاه ، سواء أمر به أم لم يأمر ، فلا يتوقف هذا الداعي في كونه قُرْبِيّاً إلى الأمر فكيف إلى قصده؟! إلا أنَّ الأمر يكون كاشفاً عن الرضى ، ولا طريق لنا إلى العلم بالرضى ، وأنَّ الفعل مرضيٌّ له تعالى .

هذا كله بحسب الواقع ، ولا يهْمُنَا البحث في صُغرياتها وأنه هل هذا الداعي من الدواعي القُربية أم لا؟ بل نتكلّم كَلْبِيّاً ونقول : إنَّ الداعي أَيْماً قَرَضَ إِمّا أن يستحيل أخذه في متعلّق التكليف ، كما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) ، أو نقطع بعدمه ، كما أفاده صاحب الكفاية^(٢) .

(١) أجود التقريرات ١ : ١٠٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٩٥ .

والوجه في الاستحالة : أنَّ الداعي أياً ما كان فهو في مرتبة سابقة على الاختيار السابق على العمل ، فلا يعقل كونه في عرض العمل الذي هو معلول للاختيار ومتأخر عنه ، والاختيار ليس إلا الإرادة التكوينية ، فلا يمكن تعلُّق الإرادة التكوينية بالداعي في عرض العمل ، وما لا يمكن تعلُّق الإرادة التكوينية به لا يمكن تعلُّق الإرادة التشريعية به ؛ لاثحاد متعلقهما .

هذا خلاصة ما أفاده شيخنا الأستاذ في المقام .

والإنصاف أنه لا استحالة في البين ، وما ذكره - رحمته - . إنما يتم على تقدير كون الإرادة المتعلقة بالفعل عين الإرادة المتعلقة بجعل الداعي أحد هذه الأمور المذكورة ، وليس كذلك ؛ إذ جعل الداعي شيئاً معيناً فعل اختياري للنفس ، وكلَّ فعل اختياري يحتاج إلى إرادة مستقلة ، فإتيان ذات الصلاة يحتاج إلى إرادة ، وجعل داعي إتيانها رضى المولى مثلاً يحتاج إلى إرادة أخرى غيرها ، فلا يكون الداعي في عرض العمل حتَّى يلزم المحال ، بل يكون في طوله .
وأما وجه ما أفاده صاحب الكفاية ^(١) - رحمته - من أننا نقطع بعدم أخذ سائر الدواعي في المأمور به وإن لم يكن مستحيلاً - فهو أنه لو أخذ أحد الدواعي الآخر غير قصد الامتنال متعيناً ، فلازمه عدم صحّة الصلاة لو أتى بها بقصد الامتنال ؛ إذ المأمور به على الفرض لا يكون هي الصلاة بداعي الأمر وقصد الامتنال ، بل هي الصلاة

بداعي الرضى مثلاً ، فما هو المأمور به غير مأتى به ، وما هو المأتى به غير مأمور به ، فلا يصح ، ولا ريب في بطلان هذا اللازم . ولو أخذ أحدها مختيراً بينه وبين قصد الامتثال ، يكون كراً على ما قرأ ؛ لعود كلا المحذورين من الخلف وعدم قدرة الامتثال كما لا يخفى ، فهي بين ما يستحيل أخذها في المأمور به وما يقطع بعدمه وإن لم يكن مستحيلاً .

هذا ، ولكن التحقيق أنه من الممكن أن يؤخذ في المأمور به ، الجامع بين الكل ، وهو كون العمل مضافاً إليه تعالى ومرتباً به ، وقصد القربة يتحقق في ضمن كل من تلك الدواعي ، ولا نقطع بعدمه أيضاً ، ولا يقدح عدم معقولية أخذ أحد مصاديق هذا الجامع وهو قصد الأمر بعد أخذ طبعي القربة ، بل الجامع شامل لهذا الفرد أيضاً ، ولا محذور فيه .

وهذا نظير قول القائل : « كل خبري صادق » فكما أن شمول الحكم لنفس هذا الخبر لا إشكال فيه إن كان الموضوع طبعي الخبر ، كما يأتي إن شاء الله في بحث حجّة الخبر الواحد عند الجواب عن الإشكال المعروف في شمول مفهوم آية النبأ للخبر ذي الوسطة كذلك شمول الجامع في المقام بقصد القربة لا محذور فيه إن كان المأخوذ فيه هو طبعي القربة .

فتلخص ممّا ذكرنا : أن أخذ جامع قصد القربة ، الشامل لقصد الامتثال أيضاً بمكان من الإمكان ، ولا نقطع بعدمه أيضاً ، فلا

إشكال في صحّة التمسك بالإطلاق لو كان المولى في مقام البيان حيث إنه يمكنه التقييد ، فإذا لم يقيد ، نأخذ بإطلاق كلامه .

ثم إنه لو سلم استحالة أخذ طبيعي قصد القرية في المأمور به ، لا بأس بالتمسك بالإطلاق أيضاً ، وفاقاً لشيخنا العلامة الأنصاري^(١) أعلى الله مقامه ؛ إذ من الممكن أن يؤخذ في المأمور به أمر عديم هو عدم ضد ما يستحيل أخذه أو لازمه ، مثل أن يقول المولى : « صلّ لا بداع نفسياني » أو « لا رياء » .

والوجه في ذلك : أن متعلّق الشوق النفساني لا يمكن أن يكون مهملاً في الواقع ، بل إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً .

وبعبارة أخرى : ربما يحصل غرض المولى بمطلق وجود الفعل في الخارج ، وربما لا يحصل إلا بإتيانه تخضعاً وتادباً وتقرباً ، فمتعلّق الشوق يكون إما طبيعي الإتيان أينما سرى وفي أي فرد تحقق ، وإما حصّة خاصّة من هذه الطبيعة ، وهو الإتيان متقرباً .

وعلى هذا إذا استحال بيانه وإظهاره ببعض الوجوه من أخذ قصد الأمر أو مطلق القرية في متعلّق الأمر ، فعليه أن يبيّن بنحو آخر ممكن .

وشيء من المحاذير المذكورة من الخلف وعدم القدرة وتقدّم الشيء على نفسه وغير ذلك ، اللازمة على تقدير أخذ قصد الأمر

أو مطلق القربة - لو سلّم - لا يلزم على تقدير أخذ عدم ضدّ ما يكون أخذه مستحيلاً وعدم مقابله قطعاً .

مثلاً : الداعي الإلهي والداعي النفساني متقابلان ، كالحركة والسكون ، فإذا استحيل أخذ أحدهما في مقام الإثبات - مع كون متعلّق الشوق في مقام الثبوت مقيد - فاللازم عليه في مقام الإثبات أن يقيد به بعدم مقابله حتى يصل إلى غرضه ، ولا يلزم محال من ناحية البيان بهذا النحو .

هذا ، وأورد عليه أمران :

الأول : أنه على هذا يكون المأمور به أمراً غير اختياري ؛ حيث إنّ العبد قبل الأمر لا يقدر إلّا على الإتيان بالداعي النفساني ، وهو غير مأمور به ، والذي يكون مأموراً به غير مقدور له .

وجوابه : ما في متن الكفاية^(١) ، وحاصله : أنّ القدرة في ظرف العمل كافية ، ولا يلزم وجود القدرة في ظرف الأمر ، ويكفي أن تأتي القدرة تكويناً من ناحية الأمر .

الثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ - رَحِمَهُ اللهُ - من أنّ هذا الوجه وإن كان وجيهاً في نفسه ، إلّا أنّه لو فرضنا محالاً إتيان الصلاة بغير داعٍ لا نفساني ولا إلهي ، فإن كانت صحيحةً ، فهو خلاف الفرض ؛ إذ المفروض أنّها لم تُضف إلى المولى ، وما لم تُضف إليه لا تكون صحيحةً ، وإن كانت غير صحيحة - كما هو الصحيح - فالأمر على

هذا النحو غير وافٍ لبيان ما يحصل به غرضه^(١).

وجوابه : أنَّ التكاليف الشرعية متعلّقة بالموضوعات الواقعية العرفية لا الفرضية الفلسفية ، وعدم إيفاء الغرض في هذا الغرض لا يضّرّ بما هو محلّ الكلام بعد عدم وقوعه ومحالّيته ، ولا ريب أنَّ المولى إذا رأى مصلحةً في الإنقاذ مثلاً وكان هناك طريقان : القريب والبعيد وكان الأمر بسلوك الطريق القريب غير ممكن لمانع يكون في البين وفرضنا أنَّ الغرض لا يحصل إلّا بسلوك الطريق القريب ، فإذا استحال الأمر به ، يأمر بعدم سلوك ذلك الطريق^(٢) لأجل الحيلة والوسيلة إلى حصول غرضه .

ولا وقع للإشكال بأنَّ الغرض لا يحصل على تقدير عدم سلوك شيء منهما بفرض المحال ، وهذا واضح جداً .
مضافاً إلى أنّه يمكن تقييد الأمور به بأن لا يكون بداعي نفساني ولا بدون الداعي .

فتلخص ممّا ذكرنا : أنَّ التمسك بالإطلاق فيما إذا شكّ في التوصلية والتعبدية لا إشكال فيه ولو قلنا باستحالة أخذ طبيعي القربة في الأمور به .

ثم إنّه لو فرضنا استحالة التقييد في متعلّق الأمر الواحد ، وكان غرض المولى في مقام الثبوت متعلّقاً بخصوص الحصّة

(١) أجود التقريرات ١ : ١٠٦ .

(٢) أي : الطريق البعيد .

الصادرة بداعي القرية ، فلو لم يكن للمولى في مقام الإثبات أن يصل إلى غرضه بأمر واحد ، فعليه أن يقيد متعلّق أمره بإتيانه بداعي القرية بواسطة أمر آخر ، ويجعله وسيلةً وحيلةً إلى تحصيل غرضه ، فيكون الأمران في حكم الأمر الواحد المتعلّق بالفعل القُرْبِيّ ، فإنّهما ناشئان من غرض واحد .

مثلاً : يأمر المولى بذات الصلاة بأمر وإتيانها بداعي أمرها بأمر آخر ، فيجب حينئذٍ على العبد أن يأتي الصلاة بداعي أمرها الأوّل حتّى يسقط كلا الأمرين من جهة حصول الغرض منهما ، ويستحيل أن يسقط أحدهما دون الآخر .
ونظيره في الواجبات الارتباطية واقع .

مثلاً : الصلاة أمر بها بأمر وإتيانها منطهراً بأمر آخر في الشريعة مع وحدة الغرض ، ولا تفاوت بينه وبين المقام إلّا في أنّ بيان ما يحصل به الغرض الواحد يمكن بأمر واحد أيضاً كما يمكن بأمرين هناك ، بخلاف المقام ؛ فإنّه على الغرض لا يمكن ذلك بأمر واحد .

وهذا بعينه يأتي فيما إذا فرضنا أنّ تأخّر الواجب عن الوجوب غير معقول ، والواجب التعليقي غير متعلّق ، كما هو الصحيح ، وسيجيء إن شاء الله تعالى ، فإنّ حصول الغرض من إيجاب الصوم منوط ومتوقّف على عدم الإصباح جنباً ، والمفروض أنّه لا نتعلّق الواجب التعليقي حتّى تجب الطهارة قبل

الفجر، فعلى هذا ظرف الوجوب والواجب واحد، ولا مناص للمولى من تعدّد الأمر وتحصيل غرضه الواحد بأمرين تعلّق أحدهما بذات الصوم والآخر بالطهارة قبل الفجر، وبذلك يصل إلى غرضه، ولا طريق له إلّا هو، وإلا يفوت غرضه، فإنّ الأمر بالصوم والطهارة وقت الفجر - مع احتياج المكلف إلى صرف زمان في تحصيل الطهارة - أمر بغير المقدور، وخُلّوه في بعض اليوم عن الطهارة ينافي غرضه الذي يترتب على الصوم مع الطهارة في جميع آتات اليوم.

هذا، وظهر ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده في الكفاية - من أنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو بدون قصد الأمر، فلا مورد للأمر الثاني، وإن لا يسقط، فلا وجه لعدم السقوط إلّا عدم حصول غرض الأمر بمجرد الموافقة، ومعه يستقلّ العقل بوجوب الموافقة على نحو يحصل به الغرض، وبعد استقلال العقل بذلك لا يحتاج إلى تعدّد الأمر^(١) - محلّ نظر؛ إذ من الأمر الثاني ينكشف أنّ الغرض واحد مترتب على امتثال كلا الأمرين، فلا يمكن سقوط الأمر الأوّل بدون موافقة الأمر الثاني حتى يلزم لغويته، وعدم السقوط إنّما هو بالأمر الثاني، ولولاه لما استقلّ العقل إلّا بمجرد الموافقة؛ إذ المولى كان يمكنه البيان بهذا النحو، فمع عدمه ليس له حجة على العبد.

هذا، وقد أجاب عن هذا الإشكال بعض مشايخنا المحققين
بجواب آخر .

وحاصله : أنه يمكن الالتزام بسقوط الأمر الأول مع إمكان
وصول المولى إلى غرضه بالأمر الثاني ، نظراً إلى أنه من الممكن أن
تكون ذات الصلاة لها مصلحة ملزمة ، وتعلّق بها غرض ، والصلاة
المأتى بها بداعي أمرها لها مصلحة ملزمة أخرى ، ومتعلّقة لغرض
آخر أو لمرتبة أخرى من ذلك الغرض أشدّ وأكّد منه ، فبموافقة
الأمر الأول يدرك مصلحة تكون في ذات الصلاة ، ويحصل غرض
الأمر المتعلّق بها ، وبالتالي يدرك مصلحة تكون فيها بداعي أمرها ،
ويحصل غرض الأمر المتعلّق بها كذلك ، فمن حيث إنّه يحصل
الغرض من الأمر الأول بمجرد الموافقة ، فلا وجه لعدم سقوطه ،
ومن حيث إنّ مصلحة متعلّق الأمر الثاني أيضاً لازمة الاستيفاء ،
ويجب تحصيل الغرض من كلا الأمرين ، فتجب موافقة الأمر الثاني
أيضاً بإعادتها بداعي أمرها حتى يحصل كلا الغرضين^(١) .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإنّ لازم ذلك عدم قدرة المكلف من
امتنال الأمر الثاني ؛ إذ بعد فرض سقوط الأمر الأول بإتيانها مجردة
عن داعي الأمر لا يبقى أمر حتى تعاد الصلاة بداعيه ، فكيف يمكن
امتنال الأمر الثاني؟!

مضافاً إلى أنّ مقتضاه تعدّد العقاب في صورة المخالفة

مطلقاً، وتعدّد الثواب في صورة الموافقة كذلك ، فيكون نظير مَنْ نذر إتيان الصلاة في المسجد الذي يثاب بثوابين عند إتيان صلاته الفريضة فيه ، ويعاقب بعقابين عند عدم إتيانها أصلاً لا في المسجد ولا في غيره ، مع أنه بالضرورة لا يكون في المقام إلا ثواب واحد مع الموافقة بإتيانها بداعي أمرها وعقاب واحد مع عدم الإتيان كذلك .

فالإنصاف أنّ التردد الأوّل لا يمكن الالتزام به ، وأنما اللازم الالتزام بالترديد الثاني وهو عدم السقوط ، ولا يلزم لغوّة الأمر الثاني ؛ لما عرفت من أنّ المولى يجعل الأمر الثاني وسيلةً وحيلةً للوصول إلى غرضه ، كما في كثير من شرائط الصلاة من القبلة والتستّر والطهارة وغير ذلك ممّا يكون الأمر بها غير الأمر المتعلّق بذات الصلاة ، غاية الأمر أنّه يتمكّن فيها من بيانها بالأمر الواحد ، وفي المقام لا يتمكّن إلا بأمرين ، فالتمسك بالإطلاق على أيّ حال ممكن لا محذور فيه .

ثم إنّه ربما يستدلّ على أصالة التبعديّة . بوجوه :

منها : أنّ الغرض من الأمر الذي هو فعل اختياري للمولى ليس إلّا جعل الداعي للعبد وتحريكه نحو المطلوب ، ولا يمكن أن يكون الغرض منه مطلق وجود المأمور به في الخارج ولو لم يكن بداعي أمره ، كما أنّه لا يمكن أن يكون الغرض خصوص الحصّة الصادرة بغير داعي الأمر ، بل الغرض ليس إلا الإتيان بداعي الأمر ،

ولذا لو كان له الداعي بدون أمر المولى ويأتي به بدونه ، لا معنى للأمر وجعل الداعي له ، فإنه لغو محض لا يترتب عليه فائدة أصلاً ، وأية فائدة في الأمر بما يصدر من العبد على أي حال أمر به المولى أم لم يأمر ؟ فبناءً على هذا إذا قامت قرينة على التوصلية ، فيها ، ولأكان مقتضى الأصل هو التعبدية .

وفيه أولاً : أنَّ الغرض من الأمر ليس هو الداعوية الفعلية ، كما مرّ غير مرّة ، ولأ يلزم تخلف الغرض عن ذي الغرض ؛ ضرورة عدم داعوية كثير من الأوامر لكثير من المأمورين بها ، العاصين لها ، بل الغرض هو الداعوية الشائنة بمعنى أنه جعل ما يمكن أن يكون داعياً للعبد .

وبعبارة أخرى : هو سدّ أبواب عدم الفعل من ناحية المولى بإظهار ما يشاق إليه حتى يكون حجةً على العبد ، وعلى هذا يترتب الغرض على ذي الغرض ، ولا يتخلف عنه ، أتى العبد بالمأمور به أم لا ، وفي صورة الإتيان أتى به بداعي أمره أم بداعٍ آخر غيره .

ويوضح ذلك : أنَّ الغرض من الأمر هو الذي يكون غرضاً من النهي بعينه ؛ إذ الأمر والنهي في هذه الجهة سيان ولا فرق بينهما إلا في أنَّ الأمر هو إبراز ما يشاق إليه المولى ، والنهي هو إظهار ما يكرهه مع أنَّ شيئاً من المحرمات لا يكون قُرْبياً ، فكيف يمكن أن

يقال : إِنَّ الْأَصْلَ فِيهَا^(١) هُوَ التَّعَبُّدِيَّةُ ؛ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا لَيْسَ إِلَّا الدَّاعُوِيَّةُ ؟!

وثانياً : سَلَّمْنَا أَنَّ الْغَرَضَ هُوَ الدَّاعُوِيَّةُ الْفَعْلِيَّةُ ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ وَجُوبَ تَحْصِيلِ مِثْلِ هَذَا الْغَرَضِ عَلَى الْعَبْدِ ، فَإِنَّهُ غَايَةُ لِفَعْلِ الْمَوْلَى وَأَمْرُهُ وَأَبْرَازُ شَوْقِهِ ، وَالْوَاجِبُ عَلَى الْعَبْدِ تَحْصِيلُ الْغَرَضِ الْقَائِمِ بِفَعْلِ نَفْسِهِ ، وَهُوَ الْمَصْلُحَةُ لِلزُّوْمِيَّةِ الَّتِي تَكُونُ فِي الْفَعْلِ عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ أَنَّ التَّكَالِيفَ تَانِعَةٌ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ الْوَاقِعِيَّةِ الَّتِي تَكُونُ فِي مَتَعَلِّقَاتِهَا .

وثالثاً : سَلَّمْنَا أَنَّ الْوَاجِبَ تَحْصِيلَ ذَلِكَ الْغَرَضِ ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ ثُبُوتَ أَصَالَةِ التَّعَبُّدِيَّةِ بِذَلِكَ ؛ إِذْ بِمَجْرَدِ الْإِتْيَانِ بِدَاعِي الْأَمْرِ لَا يَصِيرُ الْفَعْلُ قُرْبِيّاً مُضَافاً إِلَى الْمَوْلَى ؛ فَإِنَّ الْعَبْدَ رُبَّمَا يَأْتِي الْفَعْلَ بِدَاعِي الْأَمْرِ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ بَحِيثٌ لَوْلَا الْعِقَابُ لَمَا يَفْعَلُ أَصْلاً ، بَلْ رُبَّمَا لَا يَكُونُ هُنَاكَ أَمْرٌ وَمَعَ ذَلِكَ يَأْتِي الْعَبْدُ بِمَا اشْتَقَّ إِلَيْهِ مَوْلَاهُ خَوْفاً مِنْهُ ، كَمَا إِذَا عَلِمَ الْعَبْدُ بِمَحْبُوبِيَّةِ إِنْقَازِ ابْنِ الْمَوْلَى لَهُ بَحِيثٌ لَوْ لَمْ يَنْقُذْهُ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَيْهِ يَعَاقِبُهُ الْمَوْلَى ، فَإِنَّهُ يَفْعَلُ هَذَا الْفَعْلَ وَلَوْ كَانَ كَارِهاً لَهُ غَايَةَ الْكَرَاهَةِ ؛ لَخَوْفِهِ مِنَ عِقَابِهِ ، وَلَا يَنْتَظِرُ لِأَمْرِهِ بِهِ أَصْلاً لِذَلِكَ ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ مَا يَصْدُرُ عَنِ الْعَبْدِ مَعَ كَمَالِ الْإِنْزِجَارِ وَغَايَةِ الْكَرَاهَةِ مِنْ جِهَةِ إِحْدَاثِ أَمْرِ الْمَوْلَى الْخَوْفَ فِي نَفْسِهِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ قُرْبِيّاً مُضَافاً إِلَى الْمَوْلَى ؛ ضَرُورَةً أَنَّ الْعِبَادَةَ

هو ما يصدر بعنوان التَّقَرُّبِ والتَّخَضُّعِ وما أبعَدَ بينهما .
فظهر أنَّ بمجرد أنَّ مثل هذا الغرض واجب التحصيل - على
تقدير تسليم كونه غرضاً وكونه واجب التحصيل - لا تثبت أصالة
التَّعْبُدِيَّةِ .

ومنها : الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين﴾^(١) إلى آخره ، بتقريب أنَّ ظاهر الآية هو حصر
جميع الأوامر في العبادية ، خرج ما خرج بالدليل ، فيبقى الباقي
تحت العموم .

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخنا العلامة
الأنصاري^(٢) : **الأنصاري** :

أولاً : بأنَّ ظاهر الآية بقرينة ما قبله - وهو قوله تعالى : ﴿لم
يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم
البينة﴾^(٣) إلى آخره - هو حصر العبادية في عبادة الله ، وأنَّ المعبود
هو تبارك وتعالى ، دون غيره من المسيح ومريم كما يعبدونهما
النصارى ، والعزير كما يعبدونه اليهود ، لا حصر الأوامر في
التَّعْبُدِيَّةِ .

وثانياً : على تقدير كون ظاهرها غير ما ذكر فاللازم التصرّف
فيه ، ولا يلزم منه تخصيص الأكثر ؛ إذ الواجبات التَّعْبُدِيَّةُ بالإضافة

(١) البينة : ٥ .

(٢) مطارح الأنظار : ٦١ .

(٣) البينة : ١ .

إلى غيرها من الواجبات كقطرة بالإضافة إلى بحر^(١).

أقول : لا يبعد أن يكون المراد من الآية - والله العالم - أنه ما أَمَرَ العبادُ بالأوامر إلا ليعبدوا الله ، والغاية منها هي عبادة الله لا غيرها ، كما في قوله تعالى : ﴿ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(٢) وذلك لأنَّ اشتقاقات لفظ « أمر » كلها تتعدى بالباء ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾^(٣) إلى آخره ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ﴾^(٤) وغير ذلك ، ولا يقال لمتعلّق الأمر : « المأمور له » بل يقال : « المأمور به » وإنما المأمور له هو الغاية للأمر ، فالآية مسوقة ظاهراً لبيان غاية الأوامر والتكاليف وإنزال الكتب وبعث الرُّسل ، وأنه هو التوحيد ليس إلا . ومنها : الاستدلال بالأخبار الواردة في باب النية من قوله ﷺ : « الأعمال بالنيات »^(٥) و « لكلّ امرئ ما نوى »^(٦) وأمثال ذلك ؛ فإنها تدلّ على أنّ العمل بلا نية وإضافة إليه تعالى كلا عمل .

وفيه : أنّ لفظ « النية » معناه اللغوي هو القصد مطلقاً ، لا قصد القرية ، وإنما الفقهاء اصطَلَحُوا على ذلك .

(١) أجود التقريرات ١ : ١١٤ - ١١٥ .

(٢) الذاريات : ٥٦ .

(٣) النحل : ٩٠ .

(٤) البقرة : ٤٤ .

(٥) صحيح البخاري ١ : ١/٣ ، سنن أبي داود ٢ : ٢٦٢/٢٢٠١ ، التهذيب ١ :

٢١٨/٨٣ و ٤ : ١٨٦/٥١٨ و ٥١٩ ، الوسائل ١ : ٤٨ ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة

العبادات ، الحديث ٧ .

ومفاد هذه الأخبار - كما ورد عن الأئمة عليهم السلام : « أَنَّ المجاهد إن جاهد الله فالعمل له تعالى ، وإن جاهد لطلب المال والدنيا فله » - هو أَنَّ النية روح العبادة ، والفعل لا يعنون بعنوان حسن بحيث يمدح فاعله إلا إذا صدر عن نية حسنة ، ولا يعنون بعنوان قبيح بحيث يذم فاعله إلا إذا صدر عن نية سيئة ، فعنوان الفعل تابع للقصد ، فإن كان حسناً - كقصد التأديب في ضرب اليتيم - فحسناً ، وإن كان قبيحاً سيئاً - كقصد الإيذاء في ضرب اليتيم - فقبيح وسيء ، وليست هذه الأخبار في مقام بيان أَنَّ الأوامر عبادية ليس إلا ، بل هي في مقام بيان أَنَّ العمل تابع للقصد عبادياً كان أو توصلياً ، فهي أجنبية عما هو محل الكلام .

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظي ، وقد اتضح أنه هو التوصلية .

بقي الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي لو فرض استحالة الإطلاق لاستحالة التقييد أو عدم تمامية مقدمات الحكمة مع إمكانه .

ولا بد من التكلم في مقامين :

الأول : في مقتضى الأصل العملي على تقدير إمكان التقييد وعدم كون المولى في مقام البيان ، وأنه هل هو الاشتغال أو البراءة ؟

فنقول : إنَّ المقام يكون صغرى من صغريات باب الأقل

والأكثر الارتباطيين، فيكون حال قصد الأمر حال بقيّة الأجزاء والشرائط، فمنّ يقول بجريان البراءة العقلية والشرعية هناك، لا بدّ وأن يلتزم به في المقام أيضاً، ومنّ يقول بجريان البراءة الشرعية فقط - كما عليه شيخنا الأستاذ وصاحب الكفاية^(١) - دون العقلية لا بدّ له أن يقول به هنا أيضاً.

وهذا واضح جداً؛ فإنّ قصد القربة على هذا التقدير مشكوك الجزئية أو الشرطية، والأمر بغيره من الأجزاء والشرائط متيقّن، وأمّا الأمر به فلم يصل إلينا، فيقع تحت قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» العقلية، وضابطة «رُفع ما لا يعلمون» الشرعية، أو الثانية^(٢) فقط على الكلام.

المقام الثاني: في مقتضى الأصل على تقدير استحالة التقييد. والحق - وفقاً لصاحب الكفاية^(٣) - عدم جريان البراءة الشرعية وإن قلنا بجريانها في باب الأقل والأكثر.

وذلك لأنّ قاعدة «رُفع ما لا يعلمون» تجري في مورد يكون وضعه ورفعها بيد الشارع، لا في مثل المقام المفروض أنّه لا يقدر المولى على وضعه؛ إذ ما هو كذلك يستحيل رفعه أيضاً، فكيف يرفعه؟! فمقتضى الأصل في الجزء أو الشرط الذي لا يمكن أن يكون موضوعاً بوضع الشارع ولا مرفوعاً برفعه - كما في داعي

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٨٨. كفاية الأصول: ٤١٣ و٤١٦.

(٢) أي: البراءة العقلية.

(٣) كفاية الأصول: ٩٨.

الأمر - ليس إلا الاشتغال .

هذا في البراءة الشرعية ، أمّا البراءة العقلية : فذهب صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ إلى عدم جريانها في المقام^(١) ، وهو المختار عندهما في باب الأقل والأكثر الارتباطيين^(٢) .

ولكنّا قد أثبتنا في محلّه جريانها - وفقاً لشيخنا العلامة الأنصاري^(٣) أعلى الله مقامه - ولا فرق بين البابين في ذلك ، فإن قلنا بالبراءة العقلية هناك نقول به هنا أيضاً .

وتوضيح ذلك يقتضي عطف عنان الكلام إلى النقض والإبرام فيما يستدلّ لعدم جريانها في ذاك المقام ، ثم بيان ما هو المرام من جريانها في كلا المقامين على سبيل الإجمال والاختصار .

فنقول : إنّ عمدة ما استدلّ لعدم جريانها هناك وجهان :

الأول : ما أفاده صاحب الكفاية من أنّه لا ريب في أنّ الواجب الارتباطي مشتمل على غرض يجب على العبد استيفاءه والقطع بحصوله بحكم العقل ، وواضح أنّه مع عدم إتيان السورة مثلاً مع احتمال دخلها في حصول الغرض يشكّ في حصول الغرض ، فالعقاب عليه - مع استقلال العقل بوجوب القطع بحصول الغرض - ليس عقاباً بلا بيان ومواخذةً بلا برهان لولا دليل شرعي دالّ على

(١) كفاية الأصول : ٩٨ ، أجود التقريرات ١ : ١٢١ .

(٢) كفاية الأصول : ٤١٦ ، أجود التقريرات ٢ : ٢٨٥ و ٢٩٥ .

(٣) مطارح الأنظار : ٦١ ، وفرائد الأصول : ٢٧٣ .

رَفَعَ ما لا يُعْلَم دخله في الغرض^(١).

وأورد عليه شيخنا الأستاذ^(٢) بما حاصله : أَنَّ الأغراض المترتبة على الأفعال لو كانت من قبيل المعلولات المترتبة على عللها التامة التي يعبر عنها بالمسببات التوليدية ، لكان لهذا الكلام وجه وجيه ؛ إذ كما أَنَّ الأفعال يمكن أن تكون متعلقة للأمر كذلك الأغراض ، فَإِنَّ الأغراض أيضاً كالأفعال مقدورة للمكلف ، غاية الأمر أَنَّها مقدورة بلا واسطة ، وهي مقدورة بواسطة الأفعال ، فإذا أمر المولى بالسبب فكأنه أمر بالمسبب ، بل الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب ، فَإِنَّ الأمر بذئج زيد بعينه أمر بقتله ، ولا فرق بين قول المولى : « ألقى زيداً في النار » أو « أحرقه » .

وإن لم تكن كذلك ، بل كانت كالأثار المترتبة على المُعِدَّات ، والمعاليل بالقياس إلى عللها المعدة ، كصحّة المزاج المترتبة على شرب الدواء ، فهو غير متّجه ؛ إذ على ذلك لا يمكن الأمر إلاّ بالأسباب والعلل المعدة ، فَإِنَّ الأغراض التي تكون كذلك خارجة عن تحت اختيار المكلف .

مثلاً : صحّة المزاج مترتبة على أسباب كثيرة لا يكون كلّها تحت اختيار المريض ، وما يكون تحت اختياره هو شرب المسهل مثلاً ، والإمساك عن الأشياء المانعة عن تأثيره ، وواضح أَنَّ مجرد

(١) كفاية الأصول : ٩٨ و ٤١٦ .

(٢) أجود التقريرات : ١ - ١١٩ - ١٢١ ، و ٢ : ٢٨٥ .

هذا لا تترتب عليه صحة المزاج ، بل يحتاج إلى مقدمات أخر التي لا تكون تحت اختياره ، كعمليات القلب والرئة والمعدة وغيرها مما لا يكون اختياريًا له ، وحينئذ لو أمر المولى بشرب المسهل ، لا يجب على العبد المريض إلّا هو ، ولا يلزم عليه أن يأتي بما يحتمل دخله في صحة مزاجه ؛ لأنه لا يكون مكلفًا بتصحيح المزاج ؛ لعدم كونه تحت اختياره ، وهذا واضح .
قال الشاعر :

ابروباد ومه وخورشيد وفلك دركارد

تاتونانی بكف آری به غفلت نخوری
ومن المعلوم أنّ التكاليف الشرعية والواجبات الإلهية تكون من قبيل الثاني .

والشاهد على ذلك : تخلف بعض الأغراض المعلومه لنا ، كالانتهاء عن الفحشاء - الذي هو أثر للصلاة - فإنه لا يترتب على نوع صلوات المصلين ، فعلى هذا لا يجب تحصيل الغرض ؛ لعدم توجه الأمر إليه ، لكونه غير مقدور للمكلف ، فلا يمكن الحكم بالاشتغال من هذه الجهة .

نعم ، لو كانت الأغراض والملاكات الشرعية من قبيل القسم الأول ، فلم يكن مناص عن الحكم بالاشتغال ، ولكنك قد عرفت أنه بمراحل عن الواقع .

هذا خلاصة ما أفاده - ﷺ - في المقام .

وفيه : أنَّ التكاليف الشرعية وإن كانت متعلقاتها مُعدّات لأغراضها وملاكاتها إلا أنَّ لكلَّ مُعدَّ أثرًا يكون ترتّب هذا الأثر على ذلك المُعدَّ من قبيل ترتّب المعلول على علّته التامة وإن كان ترتّب الأثر الأصلي - الذي هو الغرض الأقصى وغاية الغايات - عليه لا يكون كذلك .

مثلاً : وجود الحطب والأرز والسمن والطّبّاخ وطبخه كلّها مُعدّات لحصول الطبخ ، وهو لا يترتّب على وجود الحطب فقط ، أو الأرز كذلك ، وهكذا ، إلا أنَّ لوجود الحطب أثرًا ، وهو تمكّن الطّبّاخ من تسخين الماء في القُدْر يكون ترتّبه عليه كترتّب المعلول على علّته التامة ، ولا ينفكّ عنه .

وعلى هذا ، الأثر الإعدادي الذي هو الغرض من الأمر في الحقيقة مقدور للمكلّف بالواسطة ، فهو مكلف بما يحتمل دخله في حصول هذا الغرض ولا بدّ من إتيانه بناءً على وجوب تحصيل الغرض بحكم العقل ، فهذا الجواب لا يسمن ولا يغني من الجوع . فالتحقيق في الجواب : أنَّ الغرض في التكاليف الشرعيّة حيث إنّه أمر إجمالي لا يدركه عامّة الناس ولا يعلمون به وبأنّ محصّله ماذا ، لا يمكن أن يقع تحت الأمر ، بل لا بدّ للمولى أن يأمر بما يحصّل غرضه وبكلّ ماله دخل في تحصيل غرضه ، وليس له أن يأمر بالغرض ويقول : «أنه نفسك عن الفحشاء» مثلاً بدون ذكر [محصّل الغرض] ، فإنّ أخلّ بشيء ممّا له دخل في حصول

غرضه ولم يُبينه ، فليس له أن يعاقب العبد بتركه ؛ لأنه بلا بيان ولا برهان ، فالعقل لا يحكم إلَّا بوجوب إثبات ما يعلم دخله في المحصَّليَّة ، وأمَّا ما عداه فهو غير موظَّف - بحكم العقل - على إثباته .

والثاني : ما أفاده شيخنا الأستاذ - رحمه الله - من أنَّ المأمور به في الواقع إمَّا مطلق ولا بشرط بالقياس إلى السورة مثلاً ، أو مقيد وبشرط شيء بالنسبة إليها ، وحيث لا جامع بينهما فيستحيل انحلال العلم الإجمالي إلَّا على تقدير ثبوت أحد طرفيه - وهو الإطلاق - بدليل شرعي ؛ إذ مع عدمه يبقى الإطلاق على حاله من كونه أحد طرفي الاحتمال ، فيبقى العلم الإجمالي على حاله أيضاً وإلَّا يلزم إنحلاله بلا وجه وبلا موجب ، وكيف يعقل انحلال العلم بنفسه وبلا موجب ولا جهة ؟! ومع عدم الانحلال يستقلَّ العقل بالاشتغال ، ولم يكن للبراءة مجال^(١) .

والجواب عنه : أنَّ المأمور به في الواقع وإن كان أمره مردداً بين أن يكون مطلقاً وأن يكون مقيداً إلَّا أنَّ الطبيعة المهملة اللابشرط المقسمي الجامعة بينهما معلوم الوجوب تفصيلاً ، فإذا شكَّ في أنَّ الواجب هل هو الطبيعة المطلقة اللابشرط المقسمي المتحققة في ضمن الصلاة مع السورة وبدونها ، أو أنَّه هو الطبيعة المقيدة بشرط شيء التي لا تتحقَّق إلَّا في ضمن الصلاة مع السورة ،

فالعقل لا يحكم إلا بوجوب إتيان الجامع بينهما المعلوم وجوبه ووصوله إلى المكلف ، وهو الطبيعة المهملة اللابشرط المقسمي ، ولا إلزام من ناحية العقل بالنسبة إلى المشكوك .

وبعبارة أخرى : إنا نعلم تفصيلاً [أَنْ] عدم إتيان التكبيرة والقراءة والركوع والسجود مبغوض للشارع ونستحقّ المؤاخذه عليه ، وأما بالقياس إلى السورة فنشكّ في أنها هل هي مثل سائر الأجزاء تجب علينا ونعاقب على تركها ، أو أنا لسنا في ضيق من جهتها ، ويجوز لنا تركها ، ولا نعاقب عليه ؟ ومن المعلوم أَنَّ العقل لا يحكم إلا بوجوب ما هو معلوم تفصيلاً لنا من الأجزاء والشرائط الواصلة إلينا ، ويستقلّ بالبراءة فيما عداه .

ومن ذلك ظهر أَنَّ ما أفاده من عدم وجود الجامع بين اللابشرط وبشرط شيء ، إلتما يتم في اللابشرط المقسمي وبشرط شيء ، لا في القسمي منه وبشرط شيء ومن البين أَنَّ المطلق هو اللابشرط القسمي لا المقسمي .

والحاصل : أَنَّ العلم الإجمالي بالإطلاق أو التقييد لا يفيد شيئاً بعد عدم كون الإطلاق موجباً لثبوت الكلفة الزائدة ، كما أَنَّ التقييد يوجب ذلك ، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في ثبوت الكلفة الزائدة من جهة التقييد ، فيستقلّ العقل بقبح العقاب من ناحيته ، وأين هذا من انحلال العلم الإجمالي من قبيل نفسه بلا جهة ولا موجب ؟ فانضح أَنَّ كلا الوجهين غير تامّ .

ثم إنَّ التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق أن يقال : إنَّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية بالنسبة إلى المشكوك دَخُلْه في الغرض لا تجري الشرعية منها أيضاً ؛ لأنَّ حديث الرفع وغيره من أدلة البراءة الشرعية حيث إنَّه أصل لا أمانة ، والمثبت من الأصول ليس بحجة لا يثبت به ترتب الغرض على إتيان الأقل ، وما لم يثبت ذلك حكَم العقل بالاشتغال بالباقي لو قلنا بوجوب تحصيل الغرض .

توضيحه : أنَّ لنا ثلاثة شكوك :

الأوَّل : أنَّ السورة هل هي جزء للصلاة أم لا ؟

الثاني : أنَّه هل الأمر المتعلِّق بالصلاة يسقط بمجرد الإتيان

بما عدا السورة من الأجزاء والشرائط أم لا ؟

الثالث : أنَّه هل الغرض المترتب على هذا الواجب المركَّب

الارتباطي يحصل بإتيان ما هو المعلوم أم لا يحصل ؟

وحديث الرفع لا يشمل إلَّا الأوَّل ، ويدلُّ على أنَّ المكلف

ليس في ضيق من ناحية جزئية السورة ، ومن لوازمه العقلية حصول

الغرض ، وسقوط أمر سائر الأجزاء والشرائط ، وحيث إنَّه لا يثبت

لوازمه فلا يثبت به حصول الغرض وسقوط الأمر ، ومعه لا يفيد

شيئاً ، ويكون شموله للشك الأوَّل لغواً لا يترتب عليه فائدة أصلاً ،

فلا بدَّ من الالتزام في أمثال المقام بعدم الشمول حتى بالنسبة إلى

الشك الأوَّل .

نعم ، لو ورد في مورد خاص يكون كذلك ، نلتزم بشموله واثبات لوازمه ؛ صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية .

مثلاً : إذا سُئل الإمام عليه السلام عن السورة المشكوك جزئيتها للصلاة ، فأجاب عليه السلام بهذا الحديث وقال : «رُفِعَ ما لا يعلمون» نحكم بصحة الصلاة بدون السورة ، وحصول الغرض منها وسقوط أمرها ، وآلا يلزم أن يكون جواب الإمام لغوياً غير مفيد بوجه .

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لو قلنا بعدم جريان البراءة العقلية من جهة الشك في حصول الغرض في باب الأقل والأكثر ، فلا بدّ وأن نقول بعدم جريان البراءة الشرعية أيضاً ، وإذا قلنا بجريانها في باب الأقل والأكثر من جهة قبح العقاب بلا بيان ، فلا بدّ من القول به في المقام أيضاً ، فإنّ بيان مآله دخل في غرض المولى - سواء كان قصد القرية أو غيره - على عهدة المولى ، كما عرفت ، فإذا لم يبيّن فليس له العقاب ؛ فإنّه بلا بيان .

لا يقال : إنّ البراءة العقلية لا تجري في المقام على تقدير استحالة تقييد المأمور به ؛ فإنّ العقل حاكم بذلك فيما إذا أمكن للمولى البيان ولم يبيّن ، لا فيما لا يمكن ذلك .

فإنّه يقال : إنّما المستحيل - لو كان - هو تقييد المأمور به بقصد الأمر ، وأمّا بيان أنّ المولى غرضه لا يحصل إلاّ بالإتيان بقصد القرية ولو بالجملة الخبرية كأن يقول : «لا صلاة إلاّ بقصد الأمر» فهو بمكان من الإمكان .

فالحَقُّ هو اتِّحاد المسألتين في الحكم بجريان البراءة وعدمه ، غاية الأمر أَنَّ الشرعيَّة منها لا تجري في المقام ؛ لما مرَّ آنفاً من المانع ، لكنَّها في باب الأقلِّ والأكثر لا مانع من جريانها ، فتجري العقليَّة والشرعيَّة كلتاها .

فظهر أَنَّ مقتضى الأصل العملي - لو وصلت النوبة إليه - هو التَّوَصُّلِيَّة ، وعدم لزوم إتيان المأمور به بقصد الأمر .

هذا كَلِّه في التَّعَبُّدِي والتَّوَصُّلِي بالمعنى الأوَّل الذي هو عبارة عن كون الواجب قُرْبِيّاً وغير قُرْبِيٍّ ، وأمَّا التَّوَصُّلِي بالمعنى الثاني - وهو الواجب الغيري في مقابل الواجب النفسي - فيأتي الكلام فيه في بحث مقدِّمة الواجب إن شاء الله .

بقي الكلام في الواجب التَّوَصُّلِي بالمعنى الثالث ، وهو كون الواجب بحيث يسقط أمره بمطلق وجوده في الخارج ، ويتحقَّق الامتثال كيفما اتَّفَق ولو كان بفعل الغير أو من دون إرادة واختيار أو بفعل محرَّم ، وأَنَّهُ عند الشكِّ في التَّوَصُّلِيَّة والتَّعَبُّدِيَّة بهذا المعنى هل مقتضى الأصل اللفظي والإطلاق هو التَّوَصُّلِيَّة وسقوط الأمر بمطلق وجود المأمور به ، أو لا ؟ يقع الكلام في جهات :

الأولى : أَنَّ الأمر هل يسقط بفعل المحرَّم أو لا ؟

فنقول : إِنَّ الظاهر عدم السقوط ، وذلك لأنَّ الأحكام حيث

إنَّها متضادَّة لا يعقل اجتماع حكمين . منها في موضوع واحد . وبعبارة أخرى : لا يمكن شمول الأمر الوجوبي للفرد المحرَّم

وكونه مطلوباً للمولى ؛ للزوم كون فعل واحد محبوباً ومبغوضاً له معاً ، وحينئذٍ فمقتضى الأصل اللفظي والإطلاق - إن كان المتكلم في مقام البيان - هو عدم السقوط ؛ إذ مرجع الشك إلى أنَّ الوجوب هل هو مشروط بعدم تحقق الواجب في ضمن فرد محرم حتى يسقط الأمر عند ذلك ، أو لا حتى يبقى الأمر على حاله ، ويجب الإتيان بمتعلقه في ضمن فرد غير مبغوض ؟ والإطلاق يقتضي عدم الاشتراط ، ولازمة بقاء الأمر ، وعدم سقوطه بإتيان الفرد المحرم ، وإن لم يكن المولى في مقام البيان ، فمقتضى الأصل العملي أيضاً هو عدم السقوط ، والاشتغال .

الجهة الثانية : أنَّ الأمر هل يسقط بالفعل غير الاختياري وبما

صدر لا عن إرادة واختيار ، أم لا ؟

ربما يقال بأنَّ الأفعال المتعلقة بملاساتها ومتعلقاتها تنصرف إلى الاختيارية ، فتكون ظاهرة في كون متعلقاتها مطلقاً اختيارية .

وأورد عليه شيخنا الأستاذ^(١) - رَحِمَهُ - بما حاصله : أنَّ هذا

المعنى لا يفهم أصلاً لا من المادّة ؛ ضرورة أنَّ مادّة « تحرك » وهي الحركة تطلق على حركة المرتعش والشجر كما تطلق على حركة اليد الصادرة عن الإرادة والاختيار بلا تفاوت أصلاً ، ولا من الهيئة ؛ فإنّها - على ما مرّ مراراً - لا تدلّ إلا على حكاية تحقق المادّة في الخارج ، وهذا المعنى مشترك بين جميع الموادّ ، سواء كانت من

الأفعال الاختيارية أو الطبيعية والقسرية .

ومن هنا أفنى الفقهاء بضمان المتلف أعم من أن يكون إتلافه بالاختيار أو غفلة أو حال النوم أو أمثال ذلك تمسكاً بعموم «مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» .

نعم يصحّ ذلك في خصوص فعل الأمر بوجهين :

الأول : أَنَّ مطلوب المولى - على ما هو الحقّ - كما لا بدّ فيه من الحسن الفعلي كذلك لا بدّ فيه من الحسن الفاعلي بأن يتّصف صدوره عن الفاعل ، بالحسن ، وذلك لا يكون إلّا في الفعل الاختياري ؛ بداهة أَنَّ الفعل الحسن الصادر عن طبع أو عن قسر وإن كان حسناً مطلوباً في نفسه لكن لا يمكن أن يكون مطلوباً من المكلف وحسناً منه بحيث يكون ممدوحاً عند العقلاء لأجل صدور هذا الفعل الحسن عنه بلا إرادة واختيار .

الثاني : أَنَّهُ ليس الأمر إلّا البعث ، وهو لا يمكن إلّا فيما يمكن الانبعاث ، ومن الواضح أَنَّ الانبعاث بالنسبة إلى الفعل الصادر لا عن إرادة واختيار ممتنع ، فلا يمكن البعث إليه أيضاً ، ومعه كيف بشمله الأمر ويكون مطلقاً بالنسبة إليه ؟

وبعبارة أخرى : ليس الأمر إلّا جعل الداعي للعبد على الفعل فيما يمكن للعبد أن يصدر عنه بداعي من الدواعي ، ومن المعلوم أَنَّ ما يصدر عن قهر ولا بداعي لا يعقل فيه ذلك ، فلا يمكن أن يشمل الواجب لهذا المصدق ، فإذا شكّ في سقوط الأمر بهذا الفعل ،

فالمرجع أصالة الإطلاق إن كان ، وعدم الاكتفاء بالصادر لا عن اختيار ؛ لأن مقتضى الإطلاق إن كان المتكلم في مقام البيان : أن الأمور به والواجب فعل اختياري ، سواء وجد في الخارج اضطراري أم لا ، وأصالة الاشتغال إن لم يكن في مقام البيان ، كما في صورة الإتيان في ضمن فرد محرم .

فتلخص أن مقتضى الأصل اللفظي والعملي : هو عدم السقوط^(١) .

هذا خلاصة ما أفاده في المقام ، وفي كلا الوجهين نظر .
أما الأول : فلأن لازم ذلك أن تكون الواجبات كلها تعبدية ؛ إذ الفعل لا يتصف بالحسن الفاعلي إلا بإتيانه بالداعي الإلهي ، ومجرد كونه اختياريًا لا يوجب الحسن الفاعلي ، فإن الآتي بالداعي النفساني لا يصدر الفعل حسنًا منه بحيث يمدح عليه ، فظهر أنه لا موجب باعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل بصفة المطلوبة للمولى ، وكونه مصداقًا للواجب ، بل اللازم إنما هو الحسن الذاتي للفعل ، وأن يكون ذا مصلحة ملزمة ، كان اختياريًا أو لا ، صدر على الوجه الحسن أو لا .

وأما الثاني : فلأنه لا يتم بالنقض أولاً ، وبالحل ثانياً .
أما النقض : فيما ذكره في بحث اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ وعدمه .

فقال قوم بالاعتناء ، فالتزموا بعدم صحّة الصلاة بعصيان أمر الإزالة .

وقال شيخنا البهائي عليه السلام : الصلاة باطلة ، سواء قلنا بالاعتناء أو لم نقل .

وذلك على الاعتناء واضح ، وأمّا على القول بعدمه : فلأنّ الأمر بالشئ لو لم يقتض النهي عن ضده لا يقتضي الأمر به أيضاً ، ويكفي في بطلان الصلاة عدم كونها مأموراً بها .

وقال آخرون بعدم الاعتناء ، وهم بين من التزم بالبطلان من جهة عدم الأمر بها ، ومن التزم بالصحة إمّا من طريق الترتب أو من ناحية التقرب بالملاك ، ومنهم شيخنا الأستاذ ^(١) - عليه السلام - فقالوا : إنّ هذه الحصّة من الصلاة وإن كانت غير مأمور بها إلّا أنّنا نعلم أنّ ملاك الأمر موجود وإن لم يكن للمولى الأمر بها ؛ لاستحالة الأمر بالضدين من الشارع الحكيم .

واستشكل بعضُ بآئنا لا طريق لنا إلى استكشاف ملاكات الأحكام إلّا الأمر ، وحيث إنّ هذه الحصّة من الصلاة غير مأمور بها ، فلا نعلم بوجود الملاك فيها ، فأجابوا عنه : بأنّ هذه الحصّة إمّا لم تكن مأموراً بها بحكم العقل ؛ لوجود المانع من الأمر ، ولذا لو تمكّن المكلف من الإزالة حال الصلاة يجب كلا الفعلين ، ويتعلّق الأمر بهما معاً ، فالتخصيص عقلي لا شرعي ، وراجع إلى الهيئة

(١) أجود التقريرات ١ : ٢٥٢ بحث الضدّ .

لا المادّة ، وفي ناحية الطلب لا المطلوب ، والملاك يستكشف من إطلاق المادّة وهي الصلاة في المثال وإن كان الطلب مقيداً بالمقدور عقلاً ، والتقييد في الهيئة عقلاً لا يلزم التقييد في المادّة ؛ إذ الضرورات تُقدّر بقدرها ، فيبقى إطلاق المادّة على حاله ، وتصحّ الصلاة بالتقرّب بالملاك .

أقول : مَنْ قال بصحّة الصلاة وسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعة المقدورة للمكلّف بإتيان هذه الحصّة غير المأمور بها لأجل وجود الملاك لم لا يقول بسقوط الأمر المتعلّق بذلك الفعل الاختياريّ بهذا الفعل الاضطراريّ لأجل وجود الملاك مع أنّ التقريب الجاري هناك بعينه يجري في المقام أيضاً ؟ فإنّ التخصيص في المقام أيضاً عقلي لا شرعيّ .

مثلاً : إذا قال المولى : « أقم في هذه البلدة عشرة أيّام » فالأمر بالإقامة وإن كان مقيداً بالإقامة المقدورة الاختيارية عقلاً إلا أنّ إطلاق المادّة - وهي الإقامة - باقٍ على حاله ، فمقتضاه وجود الملاك في الفعل غير المقدور الاضطراريّ أيضاً ، فأبى ملزم للالتزام هناك بسقوط الأمر بإتيان الصلاة غير المأمور بها وبعدم سقوطه هنا بإقامة عشرة أيّام ؟

وأما الحلّ : فيما ذكرنا في بحث الإنشاء والإخبار ودلالة الصيغة على الوجوب من أنّ الإخبار عبارة عن إظهار ما في النفس من حكاية تحقّق النسبة في الخارج ، والإنشاء هو إظهار تحقّق

النسبة على مسلك سلكناه في الوضع من أنه ليس إلا التعهد .
مثلاً : الواضع تعهد والتزم بأنه متى اعتبر ملكية شيء لشخص
جعل مُبرزه لفظ « بعث » وجميع الإنشاءات من هذا القبيل .
وأيضاً قلنا في بحث دلالة الصيغة على الوجوب : إن مفاد
الصيغة ليس إلا إظهار شوق المولى إلى المادّة ، وأنه متى أظهر
شوقه إلى شيء بمُبرزما من فعل أو كتابة أو إشارة أو لفظ ، يتحقّق
بذلك مصداق الطلب ، ولا تدلّ الصيغة على أزيد من تعلّق شوق
المولى بالمادّة ، وأمّا الوجوب فهو ممّا حكم به العقل بعد إبراز
المولى شوقه إلى شيء .

ومنه يظهر أنّ الاختيار والاضطرار خارجان عن مدلول
الصيغة ، كالوجوب والاستحباب ، فإنّ النفس كما تشتاق إلى فعل
اختياري كذلك ربما تشتاق إلى فعل لا يكون كذلك .

وتعلّق شوق المولى بفعل غير مقدور للعبد غير مستحيل ،
وإنما القبح أو الاستحالة ناشئة من ناحية الإبراز ، وعلى هذا إذا
لم يأخذ المولى القدرة في متعلّق أمره ولم يجعل الحصّة المقدورة
من المادّة في حيّز طلبه يستكشف أنّ الملاك موجود في الجامع بين
المقدور وغير المقدور ، ومتعلّق الشوق ومورد المصلحة هو الأعمّ
من الاختياري والاضطراري .

نعم ، ليس للمولى إلزام العبد بغير المقدور ، فلا محالة يتقيّد
إطلاق الطلب ، لكن يبقى إطلاق المطلوب على حاله ؛ إذ لا موجب

لتقييده بعد إمكان كونه مطلقاً شاملاً للمقدور وغيره في مقام الثبوت، كما عرفت، وعدم أخذ القدرة فيه في مقام الإثبات، وحينئذ يصح التمسك بإطلاق المادّة، والحكم بسقوط الأمر بإيجاده لا عن إرادة واختيار؛ لوجود الملاك فيه أيضاً بمقتضى الإطلاق.

وهذا بخلاف ما إذا أخذ القدرة في متعلّق الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿الله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾^(١) حيث يستكشف من تعلّق الشوق بالحصة المقدورة والمستطاع إليها من الحجّ دون مطلق الحجّ: أنّ المصلحة قائمة بتلك الحصة فقط، فلا إطلاق يقتضي سقوط الأمر عند إتيان الحجّ متسكّعاً بلا استطاعة شرعية.

فتلخص أنّ مقتضى الأصل اللفظي والإطلاق إن كان هو التوصلية بهذا المعنى، ومقتضى الأصل العملي لو لم يكن إطلاق هو البراءة، وعدم وجوب الاختياري بعد الإتيان اضطراراً، فإنّ المقدار المعلوم تعلّق الغرض بالجامع، وأمّا تعلّقه بخصوصية الاختيارية فغير معلوم يرفع بأدلة البراءة.

الجهة الثالثة: أنّ الأمر هل يسقط بفعل الغير، أو يشترط في سقوطه أن يصدر عن المأمور بالمباشرة؟ الحقّ هو التفصيل.

وتوضيحه: أنّ فعل الغير على قسمين:

قسم يكون الغير بمنزلة الآلة لصدور الفعل عن المأمور ،
والفاعل في نظر العرف هو لا الغير ، وهذا كما إذا أمر المولى عبده
بقتل عدوه ، وكان عند العبد حيوان مفترس ، فأرسله إليه فقتله ، أو
طفل أو مجنون ، فبعثه على قتله ، فقتله ، فإن القتل في هذه الصور
منسوب إلى العبد حقيقة بلا عناية ، ولذا يكون القصاص في أمثال
هذه الموارد على السبب دون المباشر وإن كان الفعل صادراً عنه
بالإرادة والاختيار ، ألا أنه لا يلتفت إليه ، ويُعدّ آلة بنظر العرف .
والظاهر أنه لا كلام في سقوط الأمر بفعل الغير الذي يكون
كذلك ، فإن الفعل عرفاً فعل المأمور ، وصادر عن نفس المخاطب
على نحو الحقيقة بلا مسامحة أصلاً .

وقسم يسند إلى الغير حقيقة ، ويُعدّ المأمور عرفاً أجنبياً
عنه ، عكس السابق ، كما إذا كان الغير رجلاً بالغاً عاقلاً رشيداً ، فلو
باشر مثله للقتل ، يسند إليه حقيقة من دون تفاوت بين صدوره عنه
باستدعاء المأمور أو أمره ، وبلا فرق بين نيابته عن المأمور
وعدمها .

وذهب شيخنا الأستاذ - رحمه الله - إلى اندراج هذا القسم في الجهة
الثانية ؛ نظراً إلى أن فعل الغير ليس تحت اختيار المأمور ، ولا يُعدّ
في حقّه من المقدور ، فلا يمكن شمول الخطاب له ، ومعه لا يكون
لنا إطلاق يقتضي التوصلية بهذا المعنى حتى يتمسك به عند الشك
في سقوط الأمر بفعل الغير ، ومقتضى الأصل العملي : عدم

التوصلية ، والاستغناء حيث إنّ الشك في حصول الغرض وسقوط الأمر بفعل الغير ، والأصل عدمه^(١) .

ويرد عليه ما أوردناه على كلامه في الجهة الثانية من النقض والحلّ وإن كان أصل الدعوى حقاً ، لكن لا لما أفاده ، بل للفرق البين بين الجهتين الموجب للاختلاف في الحكم ، وهو تعلّق الأمر بمطلق المادّة في الجهة الثانية ، وتعلّقه بالحصّة الصادرة عن المخاطب في المقام ، فإنّ كلّ قيد وملابس أخذ في المادّة ظاهره أنّه دخيل في حصول غرض المولى ، وأنّ متعلّق الشوق هو المقيّد لا المطلق ، ومن أقوى القيود المأخوذة فيها هو صدور المادّة عن المخاطب .

مثلاً : لو قال المولى : « أقم يا زيد عشرة أيّام في كربلاء » ظاهره أنّ متعلّق شوقه هو إقامة زيد لا غيره عشرة أيّام لا أقلّ منها في كربلاء لا مكان آخر ، ومقتضى هذا الظهور هو الصدور عن نفس المأمور .

وحاصل الكلام : أنّ الشوق في مقام الثبوت وإن أمكن تعلّقه بطبيعي الفعل سواء صدر عن نفس المخاطب أو عن الغير ، كما يمكن تعلّقه بالجامع بين الاختياري والاضطراري ، فمن هذه الجهة لا فرق بين الجهتين ، إلّا أنّه فرق بينهما في مقام الإثبات ، وهو ظهور الكلام في تعلّق الشوق بمطلق المادّة في الجهة الثانية ، وبالحصّة

الصادرة عن المأمور في الجهة الثالثة ، ولذا يكون مقتضى الإطلاق هناك هو التوصلية ، بخلاف المقام ؛ فإنه التعبدية ، وأن الأمر لا يسقط ، والغرض لا يحصل بفعل الغير ، بل هو بعد باقي على حاله .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أن في الجهة الأولى خطاب المولى لا يمكن شموله للفعل المحرم ؛ إذ لا يعقل تعلق الشوق بالمحسوب والمبغوض ، وفي الجهتين الأخيرتين يمكن تعلق الشوق بطبيعي الفعل في مقام الثبوت ، لكن التقييد عبث في مقام الإثبات ، فالأصل لفظاً وعملاً يقتضي التوصلية ، وخلاف ذلك في الجهة الثالثة ، فمقتضاه لفظاً وعملاً هو التعبدية ، كما في الجهة الأولى . هذا تمام الكلام في التعبدية والتوصلية .

المبحث الرابع : أن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب نفسياً تعينياً أم لا ؟

والأنسب ذكر هذا المبحث في بحث تقسيمات الواجب وبيان أنه نفسي أو غيري ، تعيني أو تخييري ، عيني أو كفائي . وأيضاً الأولى إدخال الواجب المشروط في أقسام الواجب ؛ لأن البحث عن الثلاثة الآخر من تبعات البحث عنه ، كما يتضح فيما بعد إن شاء الله .

والكلام في المقام متمخض في الأصل اللفظي ، وأما الكلام من حيث الأصل العملي فيأتي بعضه في مقدمة الواجب ، وبعضه

الآخر في باب البراءة مستوفى إن شاء الله .

وبعد ذلك نقول : إذا شك في واجب أنه مطلق بمعنى عدم تقيّد وجوبه بشيء وعدم كونه مشروطاً ومعلّقاً على شيء ، أو مقيّد ومشروط ومعلّق .

وبعبارة أخرى : إذا شك في أنّ متعلّق الشوق هل هو الطبيعة المهملة اللابشرط المقسمي ، التي هي شاملة للطبيعة المقيّدة ، أو أنّه هو الطبيعة المقيّدة والماهية بشرط شيء ؟

فمقتضى الإطلاق وعدم تقيّده بشيء وجودي أو عدمي إذا كان المولّى في مقام البيان ، هو : أنّ الوجوب مطلق غير معلّق على شيء ؛ إذ لو كان له دخل في غرض المولّى ، لكان عليه البيان والتقييد بما هو دخیل في غرضه ، وحيث أنّه كان في مقام البيان ولم يبيّنه يستكشف أنّه مطلق غير مقيّد بشيء لا مشروط مقيّد . هذا فيما إذا شك في كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً ، وأمّا ، إذا شك في أنّه نفسي أو غيري ، فبما أنّ الوجوب النفسي هو الوجوب غير المترشّح من الغير وبشرط لا ، قبالة الغيري الذي هو الوجوب المترشّح الناشئ من الغير وبشرط شيء ، ولا جامع بين الطبيعة بشرط لا والطبيعة بشرط شيء حتى يتصوّر الإطلاق والتقييد ، فلا تجري مقدّمات الحكمة كما تجري في الشك في الإطلاق والتقييد .

نعم ، يرجع هذا الشك إلى الشك في كون الوجوب مطلقاً أو

مشروطاً ، فإنّ مرجعه إلى الشكّ في أنّ الوجوب هل هو مشروط بوجوب الغير أو مطلق وثابت سواء وجب شيء آخر أو لا ، فتجري المقدمات في مدلوله الالتزامي الذي هو الشكّ في كون الوجوب مشروطاً بوجوب الغير أم لا ، وإذا جرت في المدلول الالتزامي وحُكم في اللازم بالإطلاق ، يحكم في الملزوم أيضاً بالإطلاق ؛ لتبعيّة مقام الثبوت لمقام الإثبات ، فيحكم بأنّه مطلق من هذه الجهة ، ونقول : إنّ إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً ؛ إذ مقتضاه أنّه واجب مطلقاً ، وجب شيء آخر أو لا ، وهذا هو الوجوب النفسي بعينه .

بقي الكلام فيما إذا شكّ في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً .

فنقول : إن كان الوجوب التخييري عبارة عن أنّ الجامع بين الأفراد من دون أن يتخصّص بخصوصيات الأفراد ويتشخص بتشخصاته متعلّق للتكليف - كما هو الصحيح - فواضح أنّ ظاهر توجيه الخطاب إلى فرد خاصّ أو أفراد خاصّة : كون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً من دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة ، وإلاّ لتوجّه الخطاب إلى الجامع بين الأفراد .

وإن كان عبارة عن وجوبات متعدّدة كلّ منها مشروط بعدم إتيان متعلّق الآخر في الخارج ، فظاهر توجيه الخطاب إلى شيء خاصّ وعدم تقييده بعدم وجود شيء آخر مع كون المتكلّم في

مقام البيان : أن يكون تعييناً أيضاً لكن بمقدمات الحكمة .
ومنه يظهر حكم الشك في كون الوجوب عينياً أو كفاًئياً بعين
هذا البيان .

فاتضح أن مقتضى إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً
لا غيرياً ، تعييناً لا تخييرياً ، عينياً لا كفاًئياً على كلا المسلكين في
الأخير .

المبحث الخامس : أن صيغة الأمر - سواء قلنا بأنها دالة على
الوجوب وضعاً أو إطلاقاً ، أو قلنا : إنها دالة على معنى ملازم
للوجوب وهو إبراز الشوق - إذا وقعت عقيب الحظر أو توهمه هل
تبقى هذه الدلالة أو لا ؟

فنقول : إن هذه الدلالة - أية ما كانت - حيث إنها بمقتضى
ظهور اللفظ وبقاء هذا الظهور - فإن المتأخرين رفضوا قول السيد
المرتضى ومن تبعه من حجّة أصالة الحقيقة - فإذا كان في الكلام
ما يصلح للقرينة على خلاف ما وُضع له بحيث يصحّ اتّكال
المتكلّم عليه ، فلا يبقى للكلام ظهور ، بل يصير مجملاً ما لم تكن
قرينة خاصّة أو عامّة على المراد .

ففيما إذا وقعت الصيغة عقيب الحظر - كما في قوله تعالى :
﴿فَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) حيث أمر تعالى بالاصطياد حال
الإحلال بعد أن نهى عنه حال الإحرام - لو قامت قرينة خاصّة أو

عامة معينة للمراد، فهو، وألا كان الكلام مجملًا؛ لاحتفافه بما يصلح للقرينة، ولا مجال لظهوره في الإباحة أو الكراهة أو غير ذلك من الوجوه المذكورة في المقام، بل أمره دائر بين الوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة.

نعم، يمكن في التوصليلات القول بالإباحة، وفي التبعديات بالاستحباب بضميمة الوجدان إلى الأصل على ما هو الحق من جريان الأصول في المستحبات والمكروهات أيضاً.

وذلك لأن الإباحة والكراهة في التبعديات مقطوعتا العدم؛ ضرورة أنه ليس في الشريعة فعل مباح يعتبر فيه قصد القرية أو مكروه كذلك حتى يكون عبادة مباحة أو عبادة مكروهة بالمعنى المصطلح، فلا يبقى من الاحتمالات إلا احتمال الوجوب والاستحباب، وحيث إن أصل المطلوبة فيها مقطوع لنا، ونشك في تعلق الإلزام بها، فيرفع الإلزام بالأصل، ويبقى مطلق المحبوبة بلا إلزام، وهو الاستحباب.

هذا في التبعديات، وأما في التوصليلات فاحتمال الإباحة مقطوع بين الاحتمالات الأربع، ورضى المولى بالفعل والترك معاً معلوم؛ إذ المفروض أن الحرمة منتفية بالوجدان، وأصل تعلق الطلب به فعلاً أو تركاً مشكوك مرفوع بالأصل، فيبقى الرضى بالفعل والترك، وهو الإباحة، فلو كان مراد من قال بالإباحة ما ذكرنا، فنعم الوفاق، وإن كان غير ذلك، فلا وجه له.

المبحث السادس : في المَرَّة والتكرار .

ولا يخفى أَنَّ البحث عن دلالة الأمر على المَرَّة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد لغو ؛ إذ الدلالة على أحدهما منشؤها أحد أمور ثلاث : إمّا وضع المادّة ، أو الهيئة ، أو مجموع المركّب منهما ، وشيء من ذلك لا يكون .

أمّا الثالث : فلا وجود له أصلاً ، كما تقدّم في باب الوضع .
وأمّا الثاني : فلأنّ الهيئة لأيّ معنى وُضعت من الطلب أو البعث أو إظهار الشوق أجنبيّة عن وحدة المطلوب وتعدّده .

وبعبارة أخرى : المَرَّة والتكرار وصفان للمطلوب والمأمور به الذي هو أجنبيّ عن مفاد الصيغة ، لا الطلب الذي هو مفاد الصيغة ، فلا معنى للبحث عن وحدته أو تعدّده^(١) .

وأمّا المادّة : فلأنّه لو كان لها دلالة على المَرَّة أو التكرار ، لكانت في جميع المشتقات حيث إنّ المادّة موجودة في جميعها ، ومن المعلوم عدم دلالة صيغة الماضي أو المضارع على أحدهما .
نعم ، موضوع الطلب أو متعلّقه تارة يؤخذ على نحو الطبيعة المطلقة التي توجد بأوّل الوجودات في الخارج ، فيسقط الطلب بفرد واحد ، وأخرى يؤخذ على نحو الطبيعة السارية ، سواء كان

(١) أقول : بل لا يعقل ؛ إذ يستحيل تعدّد الطلب مع قطع النظر عن تعدّد المطلوب ، فإنّ تعدّده يتّرع من تعدّد متعلّقه ، كتعدد العلم المنتزع من تعدّد المعلوم . (م) .

السريان في كل يوم ، كما في ﴿أقيموا الصلاة﴾^(١) أو في كل شهر ، كما في الدعاء عند رؤية الهلال ، أو في كل سنة كما في ﴿كُتِبَ عليكم الصيام﴾^(٢) وحينئذٍ يتعَدَّد الحكم بتعَدَّد الموضوعات والمتعلقات ، فإذا كان الموضوع على النحو الأول أو شككنا في أنه على النحو الأول أو الثاني ، فالعقل حاكم بالإتيان مرة واحدة ، لكن هذا غير دلالة الصيغة على المرة .

وكذا إذا كان على النحو الثاني ؛ إذ انحلال الحكم الواحد إلى أحكام متعددة لانحلال موضوعه غير تعَدَّد الحكم .

بقي الكلام فيما أفاده صاحب الفصول - رَحِمَهُ - من أنَّ النزاع في الهيئة لا المادة بدعوى أنَّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلُّ إلَّا على الهيئة ، وأمَّا المادة فلا تدلُّ إلَّا على الطبيعة من دون نظر إلى تحققها في ضمن فرد أو أفراد أو دفعة أو دفعات^(٣) .

وفيه - مضافاً إلى عدم تحقق هذا الاتفاق - أنَّ هذا الاتفاق - كما أفاده صاحب الكفاية^(٤) - لا يوجب صرف النزاع من المادة إلى الهيئة ؛ فإنَّ مادة المشتقات ليست هي المصدر لا لفظاً ولا معنى ؛ ضرورة تباينه لفظاً ومعنى معها ، والمباين كيف يكون مادة للمباين ؟ !

(١) البقرة : ٤٣ .

(٢) البقرة : ١٨٣ .

(٣) الفصول الغروية : ٧١ .

(٤) كفاية الأصول : ١٠٠ .

أما وجه المباعدة لفظاً : فواضح .

وأما معنى فهو أنَّ المصدر وُضع للحدث المنتسب إلى فاعل ما بنسبة ناقصة ، والفعل الماضي للحدث المنسوب بنسبة تحقّيقية ، والمضارع بنسبة تلبّسية ، والأمر للطلب أو غير ذلك ، ومن الواضح تباين كلّ منها مع الآخر معنى ، فلا يمكن أن يكون المصدر مادّة المشتقات .

بل المادّة السارية في جميعها - حتى المصدر - لفظاً هي : لفظة «ض ، ر ، ب» مثلاً مجرّدة عن جميع الهيئات سوى هيئة تقدّم الضاد على الراء وهي على الباء ، ومعنى هو : الحدث الساذج مجرّداً عن جميع النسب وجوداً أو عدماً على نحو اللابشرط المتسمي .

ومن ذلك ظهر أنَّ معنى الاسم المصدري أيضاً غير المادّة ؛ إذ أخذ فيه عدم النسبة .

نعم ، يمكن القول بأنّ المصدر أصل باعتبار أنَّ وضع المادّة للمعنى حيث لا يمكن بعد أن لم يكن متلوّناً بلون فلا بدّ في مقام تفهيم معناها من أن يكون بواسطة أحد المشتقات والمصادر سيّما المجرّد منها ؛ إذ لا قياس فيها نوعاً ، ووضعها شخصي ، فلا يبعد القول بأنّ الواضع وضع أولاً المصدر بوضع شخصي ثمّ بملاحظته وضع سائر الصيغ نوعاً أو شخصاً ، لكن هذا غير كونه أصلاً ومادّةً للمشتقات .

بقي الكلام في أنه ما المراد من المرة والتكرار ، هل المراد
الدفعة والدفعات ، أو الفرد والأفراد ؟

والفرق بينهما أن الدفعة هي الوجود الواحد أو الوجودات
المتعددة في زمان واحد ، والفرد هو الوجود الواحد ، ولذا قد
تجتمع الدفعة مع الأفراد المتعددة .

والظاهر أنه يصح النزاع بكلا المعنيين .

هذا ، ولصاحب الفصول - رحمه الله - كلام ، وهو أنه لو كان المراد
منهما الفرد والأفراد لوجب أن يبحث عنهما بعد البحث عن تعلق
الأمر بالطبيعة أو الفرد ، فيقال بعد فرض تعلقه بالفرد : هل يكتفى
بفرد واحد في مقام الامتثال ، أو يحتاج إلى التكرار ؟ والبحث عن
ذلك قبل البحث الآتي لا معنى له ؛ لأنه من تبعاته ^(١) .

وقد أنكر عليه صاحب الكفاية ^(٢) .

والحق أن الحق معه ، وإنكاره في محله ، فإن الطبيعة والفرد
المذكورين هنا غيرهما هناك ، ولا اتحاد للفردين في المقامين ، كما
أفاده صاحب الفصول ، ولا للطبيعتين كذلك ، كما ذكره بعض
مشايخنا المحققين ^(٣) .

بيان ذلك : أن المراد من الطبيعة والفرد في المبحث الآتي هو
أن الطلب هل تعلق بصرف وجود الطبيعة مع قطع النظر عن

(١) الفصول الفروية : ٧١

(٢) كفاية الأصول : ١٠٦ .

(٣) نهاية الدراية ١ : ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

عوارض الوجود ولوازمه من الخصوصيات المختصة بالفرد بحيث لا مدخل لها في الطلب أصلاً ، أو أن لها مدخلاً في تعلق الطلب والخصوصيات الفردية متعلقة للطلب بنحو الواجب التخييري ؟ فعلى الأول يتعلق الطلب بالطبيعة ، وعلى الثاني بالفرد .

والمراد من الطبيعة والفرد هنا أنه هل تعلق بالطبيعة المتحققة في ضمن الفرد الواحد أو الأفراد المتعددة أو الدفعة الواحدة والدفعات المتعددة ؟

فأتضح الفرق بينهما ، وأنه على تقدير القول بتعلق الطلب بالطبيعة في البحث الآتي أيضاً يأتي هذا النزاع ؛ إذ الطبيعة من حيث هي لا معنى لأن تكون متعلقة للطلب ، بل تكون كذلك باعتبار تحققها في ضمن الفرد الواحد أو الأفراد المتعددة .

وثمرة البحث الآتي تظهر في مقامين :

الأول : فيما إذا فرض محالاً تحقق الطبيعة بدون الفرد هل يحصل الامتنال أم لا ؟ فعلى تقدير تعلقه بالطبيعة يحصل ، وعلى تقدير تعلقه بالفرد لا يحصل .

الثاني : في باب اجتماع الأمر والنهي ، كما إذا صلتى في مكان مغصوب ، فعلى تقدير تعلقه بالطبيعة لا يجتمع الأمر والنهي ؛ إذ الخصوصيات الفردية على هذا الفرض غير متعلقة للأمر ، فكونها في المكان غير مأمور به ، فلا يجتمع مع النهي عن الكون في المكان المغصوب ، وعلى تقدير تعلقه بالفرد يجتمع ، وهو واضح .

وأما ثمرة هذا البحث : أنه على تقدير دلالة الأمر على الفرد أو الدفعة يحصل الامتثال بإتيان المأمور به دفعة واحدة أو بإتيان فرد واحد ، وعلى تقدير دلالة على التكرار لا يحصل الامتثال بذلك ، بل يحتاج إلى الإتيان بأزيد من فرد أو دفعة ، فأتضحَت المغايرة بين الباحثين موضوعاً وثمره .

ثم إنه إذا قيل بأنَّ الأمر يدلُّ على المزة ، فالظاهر أنه بمعنى بشرط لا ، أي بدون انضمام فرد آخر إلى الفرد الأول ، فالانضمام على هذا - مضافاً إلى أنه غير مشروع - يضرُّ بالفرد الأول أيضاً ، كما في ركوع الصلاة ، وهكذا لو دلَّ على الدفعة .

ولو دلَّ على التكرار ، فالإقتصار بالفرد أو الدفعة يضرُّ به أو بها أيضاً ، فهو من قبيل بشرط شيء .

وأما إذا قلنا بعدم دلالة الأمر على شيء من ذلك ، فإذا ورد أمر ، فتارةً يكون الأمر في مقام البيان ، وأخرى في مقام الإهمال أو الإجمال .

فإن كان في مقام الإهمال والإجمال ، فيكون المقام من صغريات الشك في الأقل والأكثر الارتباطيتين ، فإن قلنا بالبراءة العقلية والشرعية - كما هو المختار - أو الشرعية فقط ، فالأصل جواز الإتيان بمطلق ما تنطبق الطبيعة عليه ، فرداً كان أو أفراداً ، دفعةً أو دفعات .

وذلك لأنَّ الفرد أو الدفعة من قبيل بشرط لا ، وإرادة الأفراد

أو الدفعات من قبيل بشرط شيء، وكلاهما قيدان مرتفعان بالأصل .

وأما إذا كان في مقام البيان، فلا إشكال في أن مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة : جواز الاقتصار بالفرد الواحد، وكذا جواز انضمام فرد آخر إلى الفرد الأول ؛ إذ عدم الانضمام أيضاً قيد، فحيث لم يقيد المولى مع كونه في مقام البيان، فيرفع بالإطلاق، ويحكم بجواز الانضمام، وعدم قدحه في حصول الامتثال .

وهذا بلا تفاوت أصلاً بين إرادة الفرد والأفراد من المرة والتكرار أو الدفعة والدفعات، إلا أن صاحب الكفاية فرق بينهما، فالترم بجواز الإتيان بالأفراد دفعة واحدة، وأما الإتيان بها دفعات، ففيه تفصيل ؛ إذ لو حصل الغرض الأصيل بالإتيان في الدفعة الأولى، كما إذا أمر المولى بإتيان الماء ليشرب، فأتى العبد به وشربه المولى، فلا مجال لإتيانه مرة ثانية بداعي حصول الامتثال بكليهما، أو كون الثاني امتثالاً آخر أو تبديلاً للامتثال الأول ؛ لما مر من حصول الغرض، وسقوط الأمر بسقوط الغرض ضروري .

ولو لم يحصل، كما إذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض، فيصحّ الإتيان بالمأمور به مرّات ودفعات بأحد الدواعي الثلاث المتقدمة، كما في المثال المزبور فيما إذا لم يشرب الماء . والحاصل : أن الامتثال إما يكون علّة تامّة لحصول الغرض

في الدفعة الأولى أو لا ، فإن كان الأول ، فلا معنى للامتنال ثانياً في الدفعة الثانية ، وإن كان الثاني ، فحيث إن الغرض بعدُ باقي ، فلإتيان دفعة ثانية مجال واسع .

هذا ، ويرد عليه أنَّ الغرض الواجب تحصيله للمأمور ليس هو الغرض الأصيل ؛ إذ ربما لا يكون تحت اختيار المكلف ، أو يكون المأمور به جزءاً لمحصّله ، بل هو الغرض المترتب على المأمور به ، فالامتنال علة تامة لحصول الغرض المتعلق بالمأمور به ، وعلى المكلف تحصيل هذا الغرض ، سواء حصل الغرض الأصيل أم لم يحصل .

ومما يوضح ذلك : أنَّ المولى إذا أراد رفع عطشه ، فأمر عبده بالمجيء بالماء ، وجاء به لكن لم يشرب المولى ، فبالضرورة امتثل العبد ، مع أنَّ الغرض الأصيل بعدُ باقي ، ولا يكون تحصيله تحت اختيار العبد ، بل حصوله مترتب على شربه ، فما لم يشرب لم يحصل الغرض ولو جاء بألف كأس من الماء ، فالغرض من المأمور به في المثال هو تمكّن المولى من الشرب ومن رفع العطش وسهولته عليه ، لا رفع العطش .

وبعبارة أخرى ومثال أوضح : إذا كان غرض المولى رفع الجوع أو الالتذاذ بالطيبخ ، فأمر أحد عبيده بابتياح الحطب ، والآخر بابتياح الأرز ، والثالث بابتياح الدهن ، والرابع بالطيبخ ، فإذا امتثل كل الأمر المتعلق به إلّا مَنْ أمر بالطيبخ ، فهل يدعي مدّع أنَّ

مخالفته توجب عدم حصول الامتنال بالقياس إلى باقهم أيضاً بدعوى أنَّ الغرض الأصيل لم يحصل كلاً ، بل كلُّ امتثل أمره ، وحصل الغرض من الأمر المتعلق به إلا مَنْ أمر بالطبخ ، فإنه لم يمتثل ولم يُحصل الغرض من الأمر المتعلق به ، وهو تمكّن المولى من رفع جوعه أو التذاذه أو سهولة ذلك عليه .

فأتضح فساد الفرق بين المقامين ، وأنَّ مقتضى الإطلاق : الاكتفاء بدفعة واحدة ، ولا يضرّ الزائد ، كما أنَّ مقتضاه الاكتفاء بالفرد الواحد ، ولا يضرّ الزائد .

بقي شيء ، وهو : أنه إذا كان مقتضى الإطلاق الاكتفاء بالمرّة في الأوامر ، فلم لا يكتفى بها في النواهي ؟ مع أنَّ ما هو متعلق للأمر في الأوامر - وهي المادّة - هو متعلق للنهي في النواهي بعينه ، ومفاد الهيئة هو الطلب إلاَّ أنه طلب الفعل في الأوامر وطلب الترك في النواهي .

ويمكن أن يفرّق بينهما بفرق عقلي وفرق عرفي .
أما الأول : فهو أنَّ مدلول الأمر والنهي ليس هو طلب الفعل والترك ، بل مدلول الأمر طلب الوجود والاشتياق إليه ، ومدلول النهي الزجر عن الوجود ومبغوضيته ، فمتعلق الأمر والنهي هو وجود الفعل لكن طبيعته الملقى عنه جميع الخصوصيات ، ومقتضى مطلوبة الطبيعي هو : تحقق الامتنال عقلاً بمجرد تحقّقه بأيّ نحو كان ، ومقتضى مبغوضيّة الطبيعي وكونه مزجوراً عنه

هو : عدم تحقق الامتثال والانزجار عقلاً إلا بعدم تحققه في زمان من الأزمنة ولو مرة واحدة ؛ إذ بوجود فرد من الأفراد - ولو في زمان ما - توجد الطبيعة المبغوضة المتعلقة للنهي .

وأما الثاني : فهو أن العرف حيث لا يمكن لهم إيجاد الطبيعة في ضمن كل فرد في كل زمان ولم يبين المولى بعضاً معيناً ، فلا يفهمون من الأمر بإيجاد الطبيعة إلا إيجادها أينما سرت وفي أي زمان تحققت ، وحيث إن كثيراً من الأفراد في كثير من الأزمان منترك ، ولا يمكن للعبد أن يفعل الفعل المنهي عنه في جميع الأزمنة ، فلا محالة لا يكون المنهي عنه الطبيعة المتحققة في ضمن البعض غير المعين ولا في ضمن البعض المعين ؛ إذ المفروض أن النهي مطلق ولم يبين المولى ذلك البعض ، فلا يفهم العرف من النهي إلا مبغوضة إيجاد الطبيعة المطلقة أينما سرت وفي أي زمان تحققت ولو في ضمن فرد من الأفراد في آن من الآنات .

المبحث السابع : قد ظهر ممّا مرّ - من أن مفاد الصيغة ليس إلا إبراز الشوق وأنه لا دلالة لها على الوجوب ولا على الاستحباب ولا على المرة ولا على التكرار - أنه لا دلالة لها على الفور ولا على التراخي ، فمقتضى إطلاق المادة وعدم تقييدها بالفور ولا بالتراخي : جواز التراخي ، ألا أن يكون هناك دليل مقيد خارجي يدل على التقييد بأحدهما .

واستُدلَّ بآية الاستباق^(١) والمصارعة^(٢)، على الفورية .

وأورد عليه صاحب الكفاية^(٣) بوجوه ثلاثة :

أحدها : أَنَّ حمل الأمر في الآيتين على الوجوب مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن عند العرف ؛ ضرورة أَنَّ كثيراً من الواجبات بل أكثرها لا يجب فيها المصارعة والاستباق ، وهكذا المستحبات بأجمعها ، فلا بدَّ من حمله على الندب ، أو مطلق .
وما أفاده في غاية الجودة والمتانة .

ثانيها : أَنَّ مفاد الآيتين - بقرينة السياق - إنما هو البعث والتحريك نحو المصارعة والاستباق إلى سبب المغفرة من دون استتباع للذمَّ على الترك ؛ إذ لو كان كذلك لكان الأنسب البعث بالتحذير .

وفيه - مضافاً إلى أَنه منقوض بقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(٤) حيث أَنه بعث إلى إقامة الصلاة من دون تحذير ، فلا بدَّ أن لا يكون تركها مستتبعا للغضب ، وإلا لكان البعث بالتحذير أنسب - أَنه لا وقع لهذا الكلام بعد تسليم ظهور الصيغة في الوجوب ؛ إذ مخالفة كلِّ واجب مستتبِع للغضب ، حُدِّر عنه أو لم

(١) البقرة : ١٤٨ ، المائدة : ٤٨ .

(٢) آل عمران : ١٣٣ .

(٣) كفاية الأصول : ١٠٣ - ١٠٤ .

(٤) البقرة : ٤٣ .

يُحذَرُ ، والتحذير ربما يكون ، كما في آية الحذر^(١) ، وربما لا يكون ، كما في ﴿ أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾^(٢) وأمثالهما .

ثالثها : دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق ، وأنَّ الأمر في الآيتين وغيرهما من الآيات والروايات إرشاد إلى ذلك الحسَن العقلي ، فيكون نظير ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾^(٣) .

وهذا أيضاً كسابقه في عدم الصَّحَّة ؛ إذ مجرد استقلال العقل بشيء لا يوجب حمل الأمر إلى الإرشاد إلى ذلك الشيء ، بل يوجب ذلك إذا لم تكن له فائدة أخرى غير ما حكم به العقل ، وباب الإطاعة من هذا القبيل ؛ فإنَّ ما حكم به العقل - وهو حسن الإطاعة واستحقاق العقوبة على تركها - بعينه هو الذي يستفاد من الأمر المولوي الوجوبي ، بخلاف المقام ؛ إذ العقل يحكم بمجرد الحسن لا به وباستحقاق العقوبة على تركها ، فلا يحمل الأمر حينئذٍ على الإرشاد ، بل هو أمر مولوي ظاهر في الوجوب .

فظهر أنَّ شيئاً من الوجهين الأخيرين لا يكون صحيحاً .

وهناك وجه رابع : هو أنَّ المستفاد من المسارعة إلى سبب المغفرة والاستباق إلى الخير أنَّ الفعل مع التأخير أيضاً يكون خيراً وسبباً للمغفرة ، وهذا معنى عدم اقتضاء الأمر للفورية ؛ إذ لو كان

(١) النور : ٦٣ .

(٢) البقرة : ٤٣ .

(٣) النساء : ٥٩ .

مقتضياً^(١) لكان الخير منحصراً فيما فُعل فوراً، فلا يصح الأمر بالاستباق مع الانحصار.

* * * * *

(١) الملازمة ممنوعة؛ ضرورة إمكان كون شيء واجباً وخيراً، والاستباق إليه واجباً آخر وخيراً في خير، كيف لا والصلاة خارج الوقت خير وسبب للمغفرة، والحج بعد عام الاستطاعة كذلك، ومع ذلك يجب الاستباق والمسايرة بالأداء سنة الاستطاعة وفي الوقت المقرر له. (م).

الفصل الثالث

الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا ؟
ولا بدّ قبل البحث عنه من تقديم أمور :

الأول : أنّ المراد من قيد « على وجهه » هو الإتيان على ما ينبغي بتمام الأجزاء والشرائط ، لا الإتيان بقصد الوجه ؛ إذ هو أحد ما يعتبر في المأمور به ، ولا وجه لاختصاص النزاع به دون غيره من الأجزاء والشرائط .

مضافاً إلى عدم اعتباره كما عليه الأكثر ، وعدم جريان النزاع في غير العبادات على تقدير الاعتبار .

ولا الإتيان على ما ينبغي أن يؤتى به شرعاً أو عقلاً ، كما أفاده صاحب الكفاية^(١) - رحمه الله - ؛ لأنّ قصد التقرب قيد شرعي^(٢) على ما اخترناه في بحث التعبدية والتوصلي .

(١) كفاية الأصول : ١٠٥ .

(٢) كونه قيداً شرعياً على مبناه - دام ظلّه - لا يتنافى إرادة هذا المعنى من في كلام القوم ، بل إرادته متعين ؛ لجريان النزاع على جميع المباني حتى على مبنى أخذ قصد التقرب في المأمور به عقلاً ، وهذا واضح لا ستره عليه . (م) .

وعلى ما ذكرنا - من أنَّ المراد به الإتيان بتمام الأجزاء والشرائط - هذا القيد يكون تأكيداً لما يفهم ممّا قبله ؛ إذ على الانحلال يكون هناك أوامر متعدّدة متعلّق كلّ واحد منها بواحد من الأجزاء والشرائط ، فكلّ واحد من الأجزاء والشرائط مأمور به ، وإذا قلنا بأنَّ الإتيان بالمأمور به يشمل الجميع ، فهذا القيد تأكيد ، وله فائدة هو دفع توهم أنَّ مَنْ أتى ببعض المأمور به يصدق على الانحلال أنّه أتى بالمأمور به ، فقيد «على وجهه» بمعنى «بتمامه» يدفع هذا التوهم ، فليس لغواً مستدركاً بلا فائدة .

الأمر الثاني : الظاهر أنَّ «الافتضاء» في عنوان البحث بمعنى العلّية النامة للإجزاء وسقوط الأمر ، لا بمعنى كاشفيّة الأمر للإجزاء ، ومن هنا نسبه المتأخرون إلى الإتيان لا إلى الأمر ، بخلاف المتقدمين حيث نسبوه إلى الأمر ، والأوّل هو الأنسب ؛ إذ ليس للأمر كاشفيّة لذلك أصلاً ، بل الإجزاء وعدمه ممّا يحكم به العقل .

هذا ولبعض مشايخنا - رحمهم الله - كلام في المقام هو أنَّ إسناد الافتضاء إلى الإتيان لا إلى الأمر موجب لعلّية الشيء لإعدام نفسه حيث إنّ الأمر يقتضي الإتيان ، وهو يقتضي سقوط الأمر وعدمه ، فالأمر يقتضي عدم نفسه ^(١) .

وفيه أولاً : أنَّ ما هو مقتضى للإتيان هو الأمر بوجوده العلمي ؛ إذ هو بوجوده الخارجي مع عدم وصوله إلى العبد لا

اقتضاء فيه أصلاً ، والإتيان مقتضى لسقوط الأمر بوجوده الخارجي .
وثانياً : أنَّ اللازم في المقام - لو سلم - هو اقتضاء الشيء لعدم نفسه بقاء لا حدوثاً ، وهو بمكان من الإمكان ؛ ضرورة أنَّ الإنسان يُعدم نفسه بشرب السمِّ أو بلمسك سلك الكهرباء ، فالإنسان بالشرب مقتضى لعدم نفسه بقاء لا حدوثاً ، وكذلك بلمسك سلك الكهرباء .

إن قلت : سلمنا أنَّ الاقتضاء بمعنى العلية في الأمر الواقعي ،
وأما في الأمر الظاهري والاضطراري فلا بدَّ فيهما من ملاحظة
دليلهما ، وأنه هل يدلُّ على الإجزاء أو لا ؟

قلت : محطُّ النزاع في المقام هو أنَّ الإتيان بالمأمور به - بعد
كونه وافياً بالغرض - يكون علّة للإجزاء أم لا ؟ وهو مشترك بين
الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي والظاهري ، إلّا أنَّ في الثاني نزاعاً
آخر ، وهو : أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وكذا الاضطراري
هل يكون وافياً بالغرض والملاك أم لا ؟ وهذا النزاع يكون صغرى
لذلك النزاع وإن كان النزاع فيه كبروياً في نفسه ، ويتدبّر عليه
ثمرات مهمّة ، ويقع كبرى في طريق الاستنباط .

الأمر الثالث : أنَّ النزاع في المقام يرجع إلى النزاع في
مقامين :

الأول : أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي أو الاضطراري أو
الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بهذا المأمور به ثانياً والتعبّد به

كذلك أم لا؟ وهذا لشدة وضوحه ممّا لا ينبغي أن يبحث عنه .
 الثاني - وهو المهمّ - أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري
 أو الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي
 ويُسقطه أم لا ؟

والفرق بين مسألة المَرّة والتكرار وهذه المسألة بالنسبة إلى
 المقام الأوّل واضح ، وكلام صاحب الكفاية^(١) - رحمته - ناظر إلى الفرق
 بالنسبة إلى هذا المقام .

وذلك لأنّ البحث هناك في تعيين المأمور به وحده ، وهنا في
 وجوب الإتيان ثانياً بعد الفراغ عن أنّ المأمور به هو الوجود الأوّل .
 وبعبارة أخرى : القائل بالتكرار يقول بوجوب الإتيان ثانياً ،
 والقائل بعدم الإجزاء أيضاً يقول بذلك ، إلّا أنّ وجوب الإتيان ثانياً
 عند مَنْ يقول بالتكرار من جهة أنّه لم يؤت بالمأمور به وعند القائل
 بعدم الإجزاء لأجل أنّه يحكم العقل مثلاً بالإتيان ثانياً وإن أتى
 بالمأمور به .

وهكذا القائل بالمَرّة يقول : لا يجب ثانياً ؛ لأنّه أتى بالمأمور
 به ، والقائل بالإجزاء أيضاً يقول بذلك لكن لأجل أنّ العقل يحكم
 بالإجزاء وعدم الوجوب ثانياً .

وبيان الفرق بين المسألتين بالنسبة إلى المقام الثاني لا معنى
 له ؛ إذ لا ربط ولا جامع بينهما حتى يسأل عن الفرق بينهما حيث

إِنَّ البحث في مسألة المَرَّة والتكرار - كما عرفت - عن أَنَّ المأمور به هل هو الوجود الأول أو الوجودات المتعددة واحداً بعد واحد؟ وهنا عن أَنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يُسقط الأمر الواقعي ويُجزئ عن المأمور به بأمره أم لا .

وبعبارة واضحة : هناك يُبحث عن أَنَّ الأمر - واقعياً كان أو ظاهرياً - هل يقتضي الإتيان بالمأمور به مرةً أو يجب التكرار؟ وهنا يبحث عن أنه إذا قام أمانة على وجوب الظهر يوم الجمعة مثلاً فصلينا الظهر ثم علمنا بوجوب الجمعة ؛ فهل إتيان الظهر يُجزئ عن إتيان الجمعة ويُسقط أمرها أم لا ؟ فإي ربط بينهما؟

وأما الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء بالنسبة إلى المقام الأول فليس بمجرد كون البحث هنا عقلياً وهناك لفظياً، كما أفاده صاحب الكفاية^(١) - رحمته - حيث إن تعدد الدليل - بأن يكون دليل وجوب الإتيان ثانياً خارج الوقت تارة لفظياً وأخرى عقلياً - لا يجعل المسألة مسألتين والبحث بحثين مع كون جهة البحث واحدة، بل الفرق واضح لا يحتاج إلى البيان، وهو أَنَّ في مسألة تبعية القضاء للأداء يُبحث عن أَنَّ الأمر هل يدل على أَنَّ العبد لو لم يأت بالمأمور به في وقته عصيانياً أو نسياناً أو لغير ذلك هل يجب الإتيان خارج الوقت أم لا ؟ وهنا بعد الفراغ عن أَنَّ عدم الإتيان موجب لثبوت القضاء يبحث عن أَنَّ الإتيان بالمأمور به هل

(١) كفاية الأصول : ١٠٦ .

يجزئ عن التعبد به وإتيانه ثانياً في الوقت أو خارج الوقت أو لا ؟
وأَيّ جامع بين الإتيان الذي هو من مقومات هذا البحث وعدم
الإتيان الذي هو من مقومات ذاك البحث حتى يُسأل عن الفرق
بينهما ؟

وأما الفرق بالقياس إلى المقام الثاني أيضاً واضح غير خفي ؛
إذ لا ربط بين الإتيان الموجب لسقوط القضاء كما في المقام وعدم
الإتيان الموجب لثبوته كما في ذاك البحث .

وبعد ذلك نتكلم في المقام الأول ، ونقول : إنَّ الإتيان بالمأمور
به بالأمر الواقعي أو الاضطراري أو الظاهري يجزئ عن الإتيان
والتعبد به ثانياً .

وذلك لأنَّ الغرض الداعي إلى الأمر إما يحصل بالإتيان أو
لا يحصل ، فإن حصل ومع ذلك يجب الإتيان ثانياً ، فهو إما
لحصول الغرض وهو خُلِّف ؛ إذ المفروض أنه حصل بالإتيان
الأول ، وإن لم يحصل فهو أيضاً خُلِّف ؛ لأنَّ المفروض أنَّ المولى
أمر بشيء يحصل غرضه بإتيانه على وجهه ، وأنَّ العبد أتى بكلِّ
ماله دَخَلَ في حصول غرضه ، وبعد ذلك لا وجه لعدم حصوله ،
ويكون بقاء الأمر بعد حصول غرضه معلولاً بلا علّة وهو محال .
فاتضح أنَّ الإتيان بالمأمور به موجب عقلاً للإجزاء عن إتيانه
ثانياً .

وصاحب الكفاية - رحمه الله - نفى البُعْد عن جواز تبديل الامتنال

فيما إذا علم عدم حصول الغرض الأقصى^(١)، وقد تقدّم الكلام فيه مستوفى، فلا نعيده.

بقي الكلام في عدم دلالة ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعةً على جواز تبديل الامتثال، وما في قول صاحب الكفاية - رحمه الله - : «من أنه يؤيد ذلك بل يدلّ عليه»^(٢) إلى آخره.

فنقول: إن الروايات الواردة في هذا الباب قسمان: قسم أمر فيها بجعل الصلاة الثانية قضاءً لما فات منه من الصلوات، كما في قوله عليه السلام في جواب مَنْ سأل عن صلاة الجماعة تقام وقد صلى: «صل واجعلها لما فات»^(٣) وهذا القسم أجنبى عن المقام، كما هو ظاهر.

وقسم آخر، وهو الروايات الدالة على استحباب إعادة الصلاة جماعةً إماماً أو مأموماً لمن صلى فرادى، وإماماً لمن صلى مأموماً.

والظاهر أنها لا تدلّ على المطلوب، بل الأمر بالإعادة فيها من قبيل الأوامر الواردة في باب استحباب إعادة صلاة الكسوف قبل الانجلاء، ومن قبيل تكرار الذكر في الركوع والسجود، ومن

(١) كفاية الأصول: ١٠٧.

(٢) كفاية الأصول: ١٠٨.

(٣) التهذيب ٣: ١٧٨/٥١ و٢٧٩/٨٢٢، الوسائل ٨: ٤٠٤، الباب ٥٥ من

أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

المعلوم أنّ الإعادة والتكرار فيها ليسا من باب تبديل الامتثال ، بل من باب أنّ الإتيان ثانياً له مصلحة غير لزومية أمر به استحباباً ، فإنّ الامتثال حصل بمجرد الإتيان بالصلاة الأولى ، وسقط التكليف به ، وحيث إنّ الإجزاء أمر غير الإثابة ولا يثاب بالصلاة ولا تُقبل إلا إذا كانت عن حضور القلب مع الخضوع والخشوع ، كما ورد «أنه قد لا يقبل الصلاة إلا نصفها أو ثلثها»^(١) فإذا صلى صلاتين ، يختار الله أحبهما إليه بمعنى أنّ أيّاً منهما كان عن خضوع وخشوع فهو أحب إليه ، فيقبلها ويثيب عليها .

ويؤكد هذا انحصار موارد الإعادة في الأخبار وكلمات العلماء الأخيار بالأربعة المذكورة ؛ إذ لو كانت من باب التبديل بأحسن الأفراد لما اختصت بها ، بل إذا صلى في البيت منفرداً لجاز إعادتها في المسجد كذلك ، فمن هنا نستكشف أنّ الإعادة بأمر استحبابي ، كما لا يخفى .

ثم إنّ الكلام في المقام الثاني يقع في مسألتين :
 الأولى : أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري أداءً أو قضاءً بعد ارتفاع الاضطرار أو لا ؟ والبحث فيه من جهات ثلاث :
 الأولى : وجوب القضاء وعدمه .
 الثانية : وجوب الإعادة وعدمه .

الثالثة : أنه هل يجوز البدار مطلقاً ، أو لا يجوز مطلقاً ، أو يجوز مع اليأس عن ارتفاع العذر لا بدونه ؟ وأن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة الواردة في بعض الموارد ماذا ؟

أما الجهة الأولى : فالتحقيق فيها عدم لزوم القضاء ، سواء كان تابعاً لفوت الفريضة الفعلية أو فوت الواقع أو الملاك ، وهو في الأول واضح ؛ لأنه لم تُفُتْ منه الفريضة الفعلية ؛ إذ المفروض أنه أتى بواجبه الفعلي ، وهكذا لو كان تابعاً لفوت الواقع ؛ إذ الواقع في حقه ليس إلا الفاقذ ، والواجد لجميع الأجزاء والشرائط ليس مأموراً به في حقه واقعاً ، فإذا لم يفت منه الواقع في حقه فلا موجب للقضاء .

ومنه ظهر فساد ما في الكفاية^(١) من أنه لو دلّ دليل على أن سبب القضاء هو فوت الواقع - ولو لم يكن فريضة - كان القضاء واجباً عليه ؛ لتحقق سببه ، اللهم إلا أن يريد من فوت الواقع فوت الملاك .

وهكذا لو قلنا بأنه تابع للملاك .

ولا حاجة إلى ذكر الاحتمالات التي احتملها صاحب الكفاية^(٢) - في المقام ، بل نقول : لا بدّ للقائل بوجوب القضاء من أن يلتزم بأحد أمرين : بتعدد الملاك أو وحدته .

(١) كفاية الأصول : ١١٠ .

(٢) كفاية الأصول : ١٠٨ .

فعلى الأول يكون ملاك وجوب القضاء بقاء ملاك الأمر الاختياري بعد ارتفاع الاضطراري .

وفيه أولاً : أنَّ هذا مجرد احتمال لا يكفي في الحكم بوجود القضاء ، بل يحتاج إلى دليل .

وثانياً : أنَّ لازمه تعدد العقاب فيما إذا عصى ولم يأت في الوقت ، فإنه فوّت المصلحتين الملزمتين ، ومقتضاه أن يعاقب بعقابين .

وعلى الثاني فإما أن يكون للقيد دَخْلٌ في حصول الملاك حال الاضطرار أو لا ؟

فعلى الأول لا يجوز الأمر حال الاضطرار ؛ إذ المفروض أنَّ القيد مُنتَفٍ ، وليس للمولى أن يأمر بشيء لا يُحصَل غرضه .

وعلى الثاني يسقط الأمر ، ولم يجب القضاء ؛ لحصول الملاك على الغرض ، ولأنَّ يلزم الخُلْف ؛ إذ بقاء الأمر مع حصول الغرض من قبيل بقاء المعلول بدون بقاء علته .

فظهر أنَّ مقتضى القاعدة هو عدم وجوب القضاء .

وأما مقتضى الإطلاق فهو وإن كان في بعض الموارد الخاصة ، كآية التيمم^(١) ورواية «التراب أحد الطهورين»^(٢) وصريح بعض أخبار التقيّة : الإجزاء ، بل البطلان لو أتى بالعمل حال التقيّة ، كما

(١) النساء : ٤٣ ، المائدة : ٦ .

(٢) التهذيب ١ : ٥٨٠/٢٠٠ ، الوسائل ٣ : ٣٨١ ، الباب ٢١ من أبواب التيمم ، الحديث ١ وفيهما : «التيمم أحد ...» .

أتى به في غيرها ، لكن هذا المقدار لا ينفعنا في المقام حيث إنَّ البحث كبروي لا صفروي ، فالإطلاق المفيد ما يشمل جميع الموارد ، وهو في المقام مفقود ؛ إذ ليس لنا دليل لفظي شامل لجميع الموارد حتى نتكلّم في أنّ مقتضى إطلاقه أي شيء هو ، بل الإجزاء يثبت إمّا بالإجماع أو دليل خاصّ غيره ، وإمّا من قاعدة الميسور ، فلا تدلّ على أزيد من وجوب الإتيان بالميسور ، وأمّا سقوط القضاء فلا دلالة لها عليه .

هذا ، ولو لم يكن لنا دليل خاصّ يدلّ على الإجزاء ولم يكن إطلاق تتمسك به ، أو كان ولم يكن المولى في مقام البيان ووصلت النوبة إلى الأصل العملي ، فمقتضاه البراءة ، فإنّ الشكّ في أصل التكليف ؛ إذ التكليف الذي كان متيقناً قد سقط بالإتيان في الوقت قطعاً ، وما عداه مشكوك يرتفع بالأصل .

وأمّا الجهة الثانية - وهي وجوب الإعادة عند ارتفاع العذر وعدمه - فالكلام فيها يقع في أمرين :

الأوّل : فيما يمكن أن يقع الأمر الاضطراري عليه من الملاك وما لا يمكن .

فنقول : إنّ القول بأنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري كالاختياري وافياً بتمام الملاك - كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١) - ممّا لا يمكن المساعدة عليه ؛ إذ لازمه جواز التفويت

وجعل نفسه مضطراً بالاختيار بأن يهريق الماء مثلاً عمداً ويتيمّم ،
فيكون حال المختار والمضطّر حال الحاضر والمسافر في تساوي
الملاكين وجواز التفويت .

ودعوى أنّه بمكان من الإمكان في خصوص ما كان الاضطراب
طبيعياً دون ما كان اختيارياً ، مثلاً : القعود بدلاً عن القيام للتعظيم
بعد تعظيماً ووافياً بتمام الملاك في حق المريض المستلقي على
ظهره بما أنّ اضطرابه طبعي لا في حق مَنْ شَدَّ رجله بنحو لا يقدر
على القيام ، فإنّه - أي الاضطراب - في حقّه اختياري ، فاسدة ؛ فإنّ
لازمها^(١) سقوط التكليف رأساً عند التفويت عصياناً ؛ إذ لا ملاك
حينئذٍ للاضطرابي على الفرض ، فالأمر الاختياري سقط
بالعصيان ، والاضطرابي سقط أيضاً ؛ لعدم كون الاضطراب طبعياً ،
فمع إراقة الماء عمداً لا يجب الوضوء ولا التيمّم ، وهذا ممّا
لا يلتزم به أحد .

وكذا لا يمكن الالتزام بتعدّد الملاك وأنّ كلّاً فيه ملاك مباين
لما في الآخر ؛ إذ ظاهر الأدلّة أنّ الفعل الاضطرابي يكون بدلاً من
الاختياري ، وتعدّد الملاك ينافي البدليّة ، ويقتضي أن يكون كلّ
منهما واجباً مستقلاً .

(١) للخصم أن يفصل بين موارد الاضطراب الطبعي ، فيقول بالوفاء بتمام الملاك
وبين غيرها ، فيلتزم بالملاك الناقص ، لا عدم الملاك رأساً حتى يلزم هذا
اللازم ، فإنّه التزام بلا ملزم ، ضرورة أنّ مَنْ شَدَّ رجله لو نام مستلقياً ولم
يفقد تعظيماً عقابه أشدّ وأكاد مَنْ قعد . (م) .

هذا، مضافاً إلى أنَّ لازمه تعدّد العقاب عند العصيان وتركهما معاً فيما إذا كان مختاراً في بعض الوقت ومضطراً في بعض آخر، والطولية لا ترفع الإشكال، كما لا ترفع في باب الترتب . وكذا لا يمكن الالتزام بوحدة الملاك وتعدّد المطلوب ؛ إذ لازمه جواز إتيان المختار صلاة المضطرّ بمعنى أنَّ صلاته صحيحة وإن عصي ؛ إذ المفروض أنها تفي بالغرض والملاك ، فبذلك صحت صلاته ولكن عصي لأجل أنه أتى بأحد المطلوبين ولم يأت بالآخر .

مضافاً إلى أنه يلزم منه تعدّد العقاب فيما إذا لم يأت بشيء منهما عصيئاً فيما إذا كان مختاراً في بعض الوقت ومضطراً في البعض الآخر .

فظهر أنَّ شيئاً من القول بوفاء تمام الملاك وتعدّده وتعدّد المطلوب ليس بمفيد ، فلا بدّ من الالتزام بأمرٍ يُتَحَفَّظُ به على البدليّة وعدم تعدّد العقاب وعدم التفويت .

فنقول : بعد ما بيّنا أنَّ الأمر الاضطراري لا يمكن أن يكون وافياً بتمام الملاك ، فلا بدّ في بيان الفرق بين الاختياري والاضطراري من الالتزام بأحد أمرين :

الأوّل : أن تكون مصلحة الاختياري أشدّ من مصلحة الاضطراري وإن كانت المصلحة أمراً واحداً بسيطاً .

ونظيره في العرقيّات : ما إذا قال المولى لعبده : « جثني بالنار

فإن لم تتمكّن منه فبالفرو» فإنّ المصلحة المترتبة على الأمر الاختياري - وهو المجيء بالنار - بعينها هي المصلحة المترتبة على الأمر الاضطراري ، وهو المجيء بالفرو ، إلّا أنّها تكون في الاختياري أشدّ ، وبهذا يندفع الإشكال بحذافيره .

أمّا إشكال تعدّد العقاب وعدم التحفّظ على البدلية : فلعدم تعدّد الغرض على الغرض .

وأما وجه اندفاع محذور تفويت المصلحة هو : أنّ الفعل الاضطراري ليس بذّي مصلحة ضعيفة ملزمة بالنسبة إلى الاختياري إلّا عند عدم التمكّن منه ، فلا يجوز الإتيان بالاضطراري عند التمكّن من الاختياري ؛ لعدم كونه وافياً بتمام الغرض ، فلا تفوت المصلحة أبداً .

الثاني : أن تكون هناك مصلحتان ملزمتان متلازمتان مترتبتان على الفعل الاختياري ومصلحة واحدة ملزمة مترتبة على الاضطراري ، كما إذا فرضنا أنّ لشئ خاصيتين كشربت النارج ، فإنّه يرفع العطش ، ويقوّي المعدة ، وللآخر خاصيّة واحدة ، مثل الماء ، وقال المولى : « جشني بشربت النارج ، فإن لم تتمكّن فبالماء » ففي الاختياري - وهو المجيء بشرب النارج - مصلحتان ، وهما : رفع العطش وتقوية المعدة ، وفي الاضطراري مصلحة واحدة ، وهو رفع العطش فقط ، فيمكن أن يكون الأمر بالصلاة مع الوضوء حال التمكّن منه ومع التيمّم حال عدمه من هذا القبيل .

وبهذا تندفع المحاذير الثلاثة :

أما محذور جواز التفويت : فلعدم وفاء صلاة المضطرّ بالغرض على الفرض حتى يلزم جواز التفويت .

وأما محذور المنافاة للبدليّة : فلأنّ الملاك وإن كان متعدّداً إلا أنّه ليس بحيث يجعلهما واجبين مستقلّين ؛ إذ المصلحة الموجودة في الاضطراري بعينها موجودة في الاختياري مع مصلحة ملزمة أخرى ، وهذا يتّضح بالمثال الذي ذكرناه .

ومنه ظهر اندفاع محذور تعدّد العقاب كما لا يخفى .

الأمر الثاني : في وجوب الإعادة وعدمه إذا ارتفع الاضطرار في الوقت .

فنقول : هذا البحث مبني على جواز البدار واقعاً ، وأما بناءً على عدم الجواز فهو من صغريات الإتيان بالأمر الظاهري فيما إذا جاز البدار ظاهراً ، كما إذا قامت البيّنة على ضيق الوقت ، فصلّى مع اللباس النجس ثم انكشف خلافه ، وأما إذا لم يكن البدار جائزاً واقعاً ولا ظاهراً فلا مورد لهذا البحث ؛ إذ لا ريب في بطلان العمل ووجوب الإعادة .

وكيف كان فالحقّ في المقام هو التفصيل بين ما إذا كانت المصلحتان أو المصلحة الشديدة والضعيفة ارتباطيّتين ، فلا تجب الإعادة ، وما لم تكونا كذلك فتجب .

وتوضيحه يقتضي تقديم مقدّمة ، وهي أنّ دخل شيء في

الغرض :

١ - تارة يكون على وجه لا يكون الفعل ذا مصلحة بدونه .
 ٢ - وأخرى بنحو يكون كذلك ولكن لا تتحقق المصلحة في الخارج بدونه ، مثلاً : شرب الدواء لا يتَّصف بكونه ذا مصلحة إلا للمريض ، والحج لا يكون ذا مصلحة ملزمة إلا للمستطيع ، وبعدما كان ذا مصلحة لا تتحقق في الخارج إلا بشرائط خاصّة ، كشرب الدواء بنحو خاصّ وفي وقت مخصوص ، والسير في طريق الحجّ الذي هو مقدّمة عقلية له ، كما أنّ الوضوء قيد شرعي لتحقيق مصلحة الصلاة في الخارج .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنّه إن كانت المصلحتان ارتباطيتين^(١) بمعنى أنّ إدراك مصلحة صلاة المختار كان ملازماً لإدراك مصلحة صلاة المضطرّ ، ولا يمكن إدراك الأولى وحدها ، فإذا قلنا بجواز البدار واقعاً وصلى صلاة المضطرّ ، فقد أدرك مصلحتها بدليل جواز البدار ، ولا يمكن إدراك مصلحة أخرى مضافة إلى هذه المصلحة بإعادة الصلاة مع الوضوء مثلاً ؛ إذ المفروض عدم انفكاكهما في الاستيفاء ، فلما تترتّبان معاً على الفعل الاختياري أو لا يترتّب شيء منهما ، فإذا أدرك إحداهما بالفعل الاضطراري فلا مجال لإدراك الأخرى .

(١) الأولى أن يعبرَ بدل الارتباطية بعدم المضادة بينهما في مقام الاستيفاء بحيث إذا استوفيت إحداهما فقط لا تكون الأخرى قابلة للاستيفاء . (م).

وإن لم تكونا ارتباطيتين - بأن أمكن استيفاء كلّ بدون الأخرى بحيث إذا صلى المضطرّ صلاته ثم ارتفع الاضطراب فأعاد وصلى صلاة المختار أدرك مصلحتها - فتجب الإعادة ؛ إذ المفروض أنّ كلتا المصلحتين ملزمان ، فإذا أدرك إحدهما ويتمكن من إدراك الأخرى يجب إدراكها ، ولا عذر له لو فوتها بعدم الإعادة .

هذا كلّه فيما إذا علم الارتباطية أو الاستقلالية ، وأمّا في صورة الشك فتجري البراءة عن وجوب الإعادة ، فإنّ الشك شك في التكليف ، ووجوب الإتيان ثانياً لاحتمال الاستقلالية ، فيرفع بحديث الرفع .

وأما الجهة الثالثة : وهي جواز البدار وعدمه ، فالحق فيها عدم الجواز ؛ فإنّ التكليف تعلّق بالطبيعة الكاملة أينما سرت وفي ضمن أي فرد حصلت وفي أي وقت ممّا وقّت لها تحقّقت ، فإذا تمكّن من إتيان الفرد الكامل في آخر الوقت ، فهو مكلف به لا بالفرد الناقص ، فلو أتى به في أوّل الوقت لم يأت بالمأمور به .

وبعبارة أخرى : هو مكلف بإتيان صلاة تامة فيما بين الزوال والغروب وتمكّن منه ، فبأي وجه جاز البدار والاقتصار بالناقص ؟ ثم ليس لنا إطلاق لفظي نتمسك به لجواز البدار في جميع الموارد .

وقوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق

الليل^(١) لا يدلّ على جواز الاكتفاء بإتيان الناقص في أوّل الوقت مع التمكن من إتيان الكامل في آخره .

فلو أمر المولى عبده ببيع متاع له وقال : « بيع هذا المتاع بدينار في هذا الشهر من أوّله إلى آخره ، وإن لم تتمكّن منه فبيع بنصف دينار » فهل يمكن القول بأنّه يجوز بيعه بنصف دينار في أوّل الشهر مع التمكن من البيع بالدينار في آخره ؟ كلا ، بل يعاقبه المولى لو باع بالنصف ، ويذمّه العقلاء ، فمقتضى القاعدة : عدم جواز البدار ، ولم يدلّ دليل خاصّ على الجواز بنحو العموم .

نعم ، دلّ دليل خاصّ في خصوص فاقد الماء على جواز البدار والصلاة مع التيمّم في أوّل الوقت ، لكنّه مختصّ بمورده ، ولا يفيد فيما نحن بصددّه .

المسألة الثانية : في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف أم لا ؟

وينبغي تقديم ما أفاده صاحب الكفاية^(٢) في المقام من التفرقة بين الأمارات والأصول العملية .

وحاصل ما أفاده في وجه الفرق : أنّ الأمارات حيث كان لسان أدلتها لسان النظر إلى الواقع والحكاية عنه من دون توسعة وتضييق

(١) الإسراء : ٧٨ .

(٢) كفاية الأصول : ١١٠ - ١١١ .

في الواقع ولا يكون التعبد بها في رتبة الواقع بل في طوله ، فإذا أخبر البيّنة بطهارة شيء ثم انكشف خلافه فقد انكشف عدم جواز ترتيب أحكام الطهارة من الشرطيّة للصلاة وغيرها ، وأنه ليس هذا إلّا وهمّاً وخيالاً ، فيجب تحصيل الطهارة ، فإنّ التعبد بها لا يقتضي إنشاء الشرطيّة وتوسعة دائرتها ، بل يقتضي ترتيب آثار الشرط الموجود بلسان أنّه واجد للشرط الواقعي ، وبعد انكشاف الخلاف ينكشف أنّه فاقده ، وهذا بخلاف الأصول العمليّة ، كقاعدي الطهارة والجّل ، والاستصحاب - على وجه قويّ - فإنّ لسان أدلة حجّيتها لسان الحكومة ، وجعل الحكم المماثل في صورة الجهل وتنزيل المشكوك منزلة المتيقّن ، وترتيب آثاره عليه من دون نظر إلى الواقع ، فمقتضاها التوسعة في الشرطيّة ، وأنّ مَنْ صَلَّى في لباس مشكوك الطهارة ، فقد صَلَّى بطهارة ، وعلى هذا لا ينكشف الخلاف أصلاً .

وما أفاده - تَبَيُّرٌ - في الأمارات متين جداً ، لكن ما اختاره في الأصول العمليّة فليس بوجيه ، بل يوجب تأسيس فقه جديد ؛ إذ يرد عليه من النقوض ما لا يلتزم به فقيه .

منها : أنّ لازمه عدم اختصاص ذلك بالشرطيّة ، ولزوم الحكم بطهارة الثوب لو غسلناه بماء محكوم بالطهارة بقاعدة الطهارة أو الاستصحاب ولو انكشف الخلاف بعد ذلك .

ومنها : لزوم جريانه في الطهارة الحديثيّة ، والحكم بصحة

صلاة المتوضّئ بماء محكوم بالطهارة ظاهراً ولو تبين بعد ذلك نجاسته .

ومنها : جريانه في المعاملات ، والحكم بأن من باع مال الغير لنفسه عند الشك في كونه مال الغير اعتماداً على قاعدة اليد ، فالثمن له ولا وزر عليه في أكله والتصرف فيه ولو تبين أنه لغيره . هذا ، والجواب عنه حكلاً : أنَّ الحكومة لا تقتضي التضييق في الواقع ، بل الواقع على ما هو عليه ، والأصل في طوله لا في رتبته ، ولسان دليله الجري على طبقه ما لم ينكشف الخلاف ، كما في الإمارات ، ولذا لا تضادّ بينهما ، وإنما التوسعة والتضييق وعدم انكشاف الخلاف فيما إذا كان الحاكم والمحكوم في رتبة واحدة ، كما إذا ورد «الخمر حرام» وورد أيضاً «الفقاع خمر استصغره الناس» وكما في قوله ﷺ : «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» ^(١) وقوله ﷺ : «لا شك لكثير الشك» ^(٢) .

والحكم بصحة صلاة من صلى في اللباس أو البدن النجس مع الشك بقاعدة الطهارة إنما يكون من جهة قيام دليل خاص عليه ، كخبر زرارة ^(٣) وغيره لا بقاعدة الإجزاء .

وكذا الحكم بصحة الصلاة في اللباس أو المكان المغصوب

(١) راجع الوسائل ٨ : ٢١٦ الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

(٢) راجع الوسائل ٨ : ٢٢٧ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

(٣) التهذيب ١ : ٤٢١ - ٤٢٢ / ١٣٥ ، الاستبصار ١ : ١٨٣ / ٦٤١ ، الوسائل ٣ :

٤٧٧ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

مع الجهل بالحكم أو الموضوع ليس بقاعدة الإجزاء بل لوجه آخر قد قرّر في محله .

وبعد ذلك نقول : إنّ انكشاف الخلاف في الأمر الظاهري : تارة من جهة أنّه موجود ثمّ يعلم الخلاف ، أو يقوم أمر ظاهري آخر أقوى عليه ، فهذا يكون من قبيل النسخ ، ولا يرتفع الأمر الظاهري الأول من أصله ، وأخرى من جهة عدمه من رأسه ؛ للعلم بالخطأ إمّا في سنده أو دلالته ، وليس هذا محلّاً للبحث ، بل محطّ البحث هو الأول ، وفيه أقوال :

١ - الإجزاء مطلقاً .

٢ - عدمه كذلك .

٣ - التفصيل بين الموضوعات والأحكام .

٤ - التفصيل بين القول بالطريقة والسببية .

٥ - التفصيل بين القطع بالخلاف في الاجتهاد الثاني والظنّ به

كذلك .

والأقوى هو الثاني ، أي عدم الإجزاء مطلقاً ، وهذا على

الطريقة واضح .

وأما على السببية : فإن كان المراد منها السببية الأشعرية من

تبعية الأحكام الواقعية لظنون المجتهدين حدوثاً وبقاءً ، فهذا -

مضافاً إلى أنّه غير معقول ؛ بداهة أنّه لو لم يكن حكم مشترك بين

العالم والجاهل فبماذا يتعلّق ظنّ المجتهد ؟ - خلّف ؛ إذ ليس فيه

انكشاف خلاف حتى يبحث فيه .

وإن كان المراد منها السببية المعتزلية من أن الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل حدوثاً إلا أنه ينقلب بقاءً، ويتبدل عن ظن المجتهد بخلافه، فهذا وإن لم يكن مستحيلاً إلا أنه أيضاً خلف كسابقه، ولا يتصور فيه انكشاف الخلاف، مضافاً إلى أنه من التصويب المجمع على بطلانه .

وإن كان المراد السببية العدلية - وهو القول بالمصلحة السلوكية - فبيان عدم الإجزاء أن مصلحة السلوك تتفاوت بالطول والقصر ولها جزؤ ومدة، وهي كاللاستيك الذي كلما تمده يمد، فإن امتد الجهل إلى الأبد تتدارك المصلحة الفائتة في تلك المدة . وإن امتد إلى خارج الوقت تتدارك مصلحة الوقت الفائتة، وأما مصلحة أصل الصلاة والقضاء فلا، فيجب القضاء .

وإن امتد إلى وقت الإجزاء وانقضاء وقت الفضيلة، تتدارك مصلحة وقت الفضيلة لا الصلاة في الوقت فتجب الإعادة .

وبالجملة المصلحة السلوكية تتدارك ما فات من المكلف معذوراً جاهلاً لا أزيد من ذلك .

والذي يدل عليه أنه إذا صلى صلاة بدون السورة - لقيام أمانة على عدم وجوبها - فلو سُئل في أول الوقت لم صلى بدون السورة ولم لا تعيدها مع السورة ؟ يجيب بأنه قام أمانة على ذلك، ولو سُئل في آخر الوقت عنه، يجيب بهذا الجواب، وهكذا في خارج

الوقت ، لكن إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت أو خارج الوقت ، فليس له جواب مسموع ولا عذر موجّه في ترك الإعادة أو القضاء ؛ إذ المفروض أنّ الأمانة لا تجعل مؤدّاها ذا مصلحة حتى يكون من قبيل المأمور به بالأمر الاضطراري ، بل المصلحة في سلوكها حال الجهل بالواقع ، فإذا ارتفع الجهل ، انقطع التدارك .

ثم إنّ كلام الشيخ - رحمه الله - في المقام وإن كان لا يخلو عن تشويش واندماج ، إلّا أنّه ناظر إلى ما ذكرنا من السببيّة بالمعنى الثالث لا غير ، كما لا يخفى على المتأمل فيه .

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في الأمر الظاهري من غير فرق بين الموضوعات والأحكام ولا بين السببيّة والطريقيّة ولا بين الأمارات والأصول . وظهر فساد الأقوال كلّها ما عدا الثاني منها .

واتّضح أنّ ما أفاده صاحب الكفاية من التفرقة بين الأمارات والأصول ثمّ بين الطريقيّة والسببيّة بما ذكره في الكفاية لا وجه له ولا يمكن المساعدة عليه .

هذا ما تقتضيه القاعدة الأولى .

وربّما يدعى الخروج عنها والحكم بالإجزاء من جهتين : الأولى : قاعدة الحرج بدعوى أنّ الحكم بعدم الإجزاء حرجي ، فيرفع ببركة هذه القاعدة ويحكم بالإجزاء .

وفيه : أنّ هذه القاعدة - على ما يأتي إن شاء الله في بحث

لا ضرر - لا تنفي الحرج النوعي بل المنفي بها هو الحرج الشخصي ، فلا يمكن القول بالإجزاء بهذه القاعدة بنحو العموم وفي جميع الموارد حتى موارد لا حرج في أشخاصها وإن كان نوعها حرجياً .

نعم في أي مورد وبالإضافة إلى أي شخص وبأي مقدار يكون وجوب الإعادة حرجياً يرفع بها فيه بالخصوص دون غيره .

الثانية : الإجماع على الإجزاء ، وهو في بعض الموارد مقطوع بعدم ، مثل ما رأى المجتهد طهارة الغسالة أو حلّة ذبيحة ثم تبدّل اجتهاده إلى النجاسة والحرمة ، فإنّه من المقطوع هو عدم الحكم بجواز استعمال الغسالة أو أكل الذبيحة الباقية من حين اجتهاده الأول ، وكيف يمكن الحكم بجواز استعمال ما يرى نجاسته فعلاً فيما يشترط فيه الطهارة أو جواز أكل ما يرى حرمة فعله !

وفي بعض الموارد يظنّ بعدم الإجماع أو يشكّ فيه ، وهو فيما لم يكن أصل الموضوع باقياً لكن تبعته باقية ، كما إذا رأى صحّة العقد بالفارسيّة فعقد عقداً كذلك ثمّ باع ما انتقل إليه بالعقد الأول ثمّ تبدّل اجتهاده إلى البطلان ، فإنّ ترتيب آثار الصحّة على تلك المعاملة التي يرى فعلاً بطلانها والحكم بملكيتها للعوض في العقد الثاني الذي يرى الآن أنّه كان عقداً على مال الغير ، غير معلوم من المجمعين ، والقدر المتيقّن من إجماعهم هو الحكم بالإجزاء في العبادات ، وهو أيضاً لا يفيد في المقام بعد معلومية

مدرّكهم وتمسّك كلّ بدليل غير ما تمسّك به الآخر .
وبالجملة ليس لنا دليل خاصّ نخرج به عن القاعدة ، ونحكم
بالإجزاء على الإطلاق . نعم في خصوص الصلاة موجود مقرّر في
محلّه .

* * * * *

فهرس الموضوعات

المقدمة	٥
أهمية علم الأصول وأقسام قواعده	٣
موضوع العلم	
علمية العلم	٥
في الفرق بين العرض الذاتي والغريب	٩
أقسام العرض الذاتي والغريب	١٠
تعريف علم الأصول	١٧
في الوضع	٢٤
أقسام الوضع من حيث الموضوع له	٣١
في وضع الحروف	٣٤
معاني هيئات المركبات	٥٠
في الإنشاء والإخبار	٥٩
في معاني أسماء الإشارة ونحوها	٦٢
في مصحح الاستعمال المجازي	٦٥

٦٥	في استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه
٦٩	في تبعية الدلالة للإرادة
٧٢	في وضع المركبات
٧٥	في الحقيقة الشرعية
٧٩	في الصحيح والأعم
٩٩	في ثمرة الصحيح والأعم
١١٧	في الاشتراك وعدمه إمكاناً ووقوعاً
١٢٢	في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٢٦	في المشتق
١٢٨	في المراد من المشتق المبحوث عنه
١٣٣	في كلام فخر المحققين
١٤٠	في اختلاف المشتقات في المبادئ
١٤٢	في دخول اسم الآلة واسم المفعول في محل النزاع وعدمه
١٤٣	في اعتبار قيد «الحال» وعدمه
١٤٥	في مقتضى الأصل اللفظي والمعملي
١٤٧	الأقوال في المشتق وأدلتها
١٤٨	أدلة الوضع للمتلبس
١٥١	أدلة الوضع للأعم

تنبيهات المشتق

١٥٤	١ - بساطة مفهوم المشتق وتركبه
١٦٣	٢ - الفرق بين المشتق ومبدأه
١٦٦	٣ - معيار صحة الحمل بالحمل الشائع
١٦٧	٤ - كيفية حمل صفات الذات عليه تعالى
١٦٩	٥ - اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق عليه
١٧٣	٦ - في اعتبار التلبس الحقيقي وعدمه

الأوامر

فيما يتعلّق بمادة الأمر

- ١٧٩ هل يتصوّر الجامع بين جميع معاني الأمر ؟
- ١٨٨ فيما يعتبر في تحقّق مفهوم الأمر
- ١٨٩ هل لفظ الأمر مجرّداً عن القرينة يدلّ على الطلب الوجوبي ؟
- ١٩٦ اتحاد الطلب والإرادة
- ١٩٨ هل ما يفهم من الطلب عين ما يفهم من الإرادة ؟
- ٢٠٠ هل في النفس أمر غير مقدّمات الإرادة
- ٢٠٠ هل في النفس أمر نسبته إليها نسبة المرض إلى معروضه ؟
- ٢٠٢ في مدلول الجمل خبراً أو إنشاءً ماذا ؟
- ٢٠٥ دفع شبهات الأشاعرة
- ٢١١ في التفويض وبطلانه
- ٢١٣ في الترجيح والترجّح بلا مرجّح
- ٢١٦ وَهْمٌ وَدَفْعٌ
- ٢١٩ صيغة الأمر ومالها من المعاني غير الطلب
- ٢٢١ هل صيغة الأمر حقيقة في الوجوب أو الندب أو هما أو المشترك بينهما ؟
- ٢٢٨ في التبعديّة والتوصليّة
- ٢٢٩ هل يكون أصل لفظي يقتضي التبعديّة أو التوصليّة في مقام الشكّ ؟
- ٢٣٠ تقسيمات الواجب التوصلي
- ٢٦١ في مقتضى الأصل العملي في مقام الشكّ
- ٢٧١ في الواجب التوصلي بالمعنى الثالث
- ٢٧١ هل يسقط الأمر بفعل المحرّم أم لا ؟
- ٢٧٢ هل يسقط الأمر بالفعل غير الاختياري ؟
- ٢٧٨ هل يشترط في سقوط الأمر صدور الفعل عن المأمور مباشرة ؟
- ٢٨١ في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب نفسياً تميّناً ؟

٣٢٨	 الهداية في الأصول / ج ١
٢٨٤	 فيما إذا وقعت صيغة الأمر عقيب الحظر أو توهمه
٢٨٦	 في المرة والتكرار
٢٩١	 في ثمرة البحث
٢٩٥	 في الفور والتراخي
٢٩٩	 في أن الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء ؟
٢٩٩	 بيان المراد من قيد «على وجهه»
٣٠٠	 بيان المراد من «الاقتضاء» في عنوان البحث
٣٠١	 رجوع النزاع في المقام إلى النزاع في مقامين
٣٠٢	 في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار
٣٠٣	 في الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء
	 الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجرئ عن الإتيان
٣٠٦	 بالمأمور به بالأمر الاختياري أداء أو قضاء بعد ارتفاع الاضطرار ؟
٣٠٧	 في وجوب القضاء وعدمه
٣٠٩	 فيما يمكن أن يقع الأمر الاضطراري عليه من الملاك وما لا يمكن
٣١٣	 في وجوب الإعادة عند ارتفاع العذر ، وعدمه
٣١٥	 في جواز البدار وعدمه
	 هل يجرئ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري
٣١٦	 عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف ؟
٣٢٥	 فهرس الموضوعات