

صالح بن محمد بن محمد

مصاحح الاصول

وهو تقرير بحث اية الله العظمى

أخا جالس سيد ابي القاسم الخوئي

دام قدس سره

الجزء الاول - من مباحث اللفاظ

من فصولات

مركز نشر الكتاب - طهران

[illegible]

Princeton University Library



32101 074072719

1-21-65 19AS

2271
509405
K 513
.362 v.1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
 محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم
 الدين . وبعد فقد لاحظت ما كتبه قرّة عيني الأعزّ العلامة السيد علاء
 الدين آل بحر العلوم دام تأييده في هذه الكراريس تقريراً لأجائي
 الأصوليّة فرجدها وافية خالية من الإيجاز المحل والاطناب المحل
 فله تعالى درّه وعليه سبحانه أجره فاسأل الله تعالى أن يرفقه
 لمراضيه ويحبل مستقبل أمره خيراً من ماضيه والسلام عليه ورحمة
 وبركاته ١٤ شهر ربيع الثماني الحرام

ابراهيم البرقي الخو



١٣٨٠

al-Khū'i, Abū al-Qāsim ibn 'Alī Akbar

Maṣābiḥ al-uṣūl

علاء الدین بحر العلوم

مصباح الاصول

وهو تقرير لمبحث آية الله العظمى

الحاج السيد أبي القاسم الخوئي

دام ظلّه العالی

الجزء الأول - من مباحث الالفاظ

من مشورات

مركز نشر الكتاب - طهران

هزار جلد از این کتاب با اهتمام مرکز نشر کتاب در تهران بطبع رسید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

وله الحمد على ما انعم ، وتفضل ، والصلاة ، والسلام ، على نبيّه
محمد ، وعلى آله الطاهرين المعصومين .

حاولت - وانا اعدّ ملازم هذه البحوث - ان اضع بين يديها تمهيداً
يؤرخ لهذا العلم منذ بداية نشأته ، وتكونه ، ويتسلسل به عبر مراحل
الزمنية ، ثم رأيت ان استيفاء البحث في هذا الموضوع اكثر من ان يتسع
له صدر هذه البحوث ، وربما احتاجت الى كتاب كامل ، فرأيت ان اعدل
عن هذه المحاولة الى حديث عابر يمر بنا على هذه الازمان مرّاً سريعاً ،
يتناسب مع طبيعة التمهيد .

في بداية التشريع لم تكن الحاجة الى هذا العلم ماسة لتوضع له
اصوله ، وقواعده ، وبخاصة - وان الشريعة الاسلامية نزلت بلسان القوم ،
ووفق مواضعاتهم الكلامية ، فكانوا يسمعون من النبي ﷺ ما ينزل به
الوحي ، ويدركون ظواهره بسهولة ويسر غالباً ، وربما استفسروه عما
اشكل عليهم تفهمه ، فوضحه ﷺ ببليغ من القول ، ولما كان الكتاب
العزیز متكفلاً للقواعد العامة دون الدخول في تفصيلاتها ، احتاجوا الى
سنة النبي ﷺ قولاً ، وفعلًا ، وتقريراً ، لياخذوا عنها تفصيل ما لم يفصل
في الكتاب ، او تشريع ما لم يشرع فيه .

وبما ان هذه السنة لم تدون لدى الصحابة على عهد رسول الله ﷺ من جهة ، ولم يكمل بها التشريع من جهة اخرى ، لان كثيراً من الحوادث المستجدة لم تكن على عهد رسول الله ﷺ احتاج ان يدخر علمها عند اوصيائه عليهما السلام ليؤدوها عنه في اوقاتها .

فالكتاب - اذن - والسنة ، واقوال اهل البيت ، هي المصادر التشريعية الاولى ، وبما ان عهد الائمة عليهما السلام كان من العهود التي اختلطت فيها اللغات وتفاعلت ، وتبدل الكثير من مفاهيمها ، احتاجوا لحفظ الاحكام ان يضعوا القواعد في مباحث الالفاظ ، ليلجأ اليها الناس في التماس الاحكام الشرعية واستباطها ، والظاهر ان الامام الباقر عليه السلام هو اول من املأ على تلامذته قواعد ، واصولها ، ويأتي بعده الامام الصادق عليه السلام (١) وفي مؤلفات تلميذه هشام بن الحكم كتاب بهذا الاسم (٢) وهو فيما نعلم اول من الف بهذا العلم ، وتلاه غير واحد من رواة الائمة عليهما السلام بالاضافة الى ان الاصول الاربعمائة التي جمعها تلامذتهم حفلت بالكثير من قواعدها العامة .

وحيث ان الرقعة الاسلامية بدأت تتسع ، وبدأ الناس يبعدون عن مصادر التشريع ، وربما عسر على الكثير منهم المثول بين يدي الامام عليه السلام لاستفتائه فيما يجد من احكام لبعدهم عنه ، اولوقوف الظالمين من خصومهم دون بلوغهم اليه ، ففتح الائمة عليهما السلام لهم ابواب الاجتهاد ، فاحتاجوا الى تاصيل اصول يبلغ من بعضها الى الحكم الواقعي ، ومن بعضها الى الحكم الظاهري ، مع تعذر البلوغ اليها بالاستصحاب ، والاحتياط ، ونظائرهما مما كانت ماثورة جميعاً عن اهل البيت عليهما السلام وارشدوا الى من

(١) تأسيس الشيعة ، للمرحوم الحجة السيد حسن الصدر ص ٣١٠

(٢) رجال النجاشي ص ٣٠٥ طبعة بمبای - وابن النديم في فهرسته ص ٢٤٩

يجيد تطبيقها من تلامذتهم في البلدان، النائية امثال - زرار ، و محمد بن مسلم ، ويونس بن عبد الرحمن ، ومن يستعرض الموسوعات في الفقه ، والحديث يجد اخبارها مفصلة - كما يجدها في مظانها من كتب الاصول . ولكن الاستاذ - محمد ابوزهرة - في محاضراته (١) ابي تبعاً للسيوطي الا ان يكون الشافعي هو الواضع الاول لعلم الاصول ، كما احتمل الاستاذ الشهابي (٢) ان يكون قاضي القضاة ، او الشيباني ، هو الواضع له مع ان الاستاذين يعلمان بسبق الائمة عليهم السلام لهم زمناً ، و سبق تلامذتهم ايضاً في تدوين هذه القواعد ، والاصول في اصولهم ، بل سبق امثال هشام في التأليف فيها مستقلاً مع ان هشاماً توفي قبلهم (٣)

واشتدت الحاجة الى علم الاصول في عصور الغيبة بعد ان فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، فبدأت المؤلفات توضع في هذا العلم ، وبدأ العلم ينمو تدريجاً ، ويتسع على يد امثال السيد المرتضى ، والشيخ الطوسي ، ثم العلامة الحلي ، وتلامذته ، ثم صاحب المعالم ، ثم الشيخ محمد تقى صاحب - الحاشية على المعالم - والشيخ محمد حسين صاحب كتاب - الفصول - والميرزا القمي صاحب كتاب - القوانين - (رحمهم الله جميعاً) .

وقد اوشك ان يبلغ القمة على يد استاذ الفن الشيخ مرتضى الانصاري (ره) المتوفى سنة ١٢٨١ - و تولى تلامذة الشيخ من بعده تطويره في حوزاتهم الدراسية وتوسعته ، وتعميقه ، كصاحب الكفاية ،

(١) محاضرات في اصول الفقه الجعفرى ص ٥

(٢) في مقدمته على كتاب فوائد الاصول للمرحوم الحجة الكاظمي

(٣) هشام بن الحكم توفي سنة ١٧٩ - وقاضي القضاة ابو يوسف يعقوب

بن ابراهيم توفي سنة ١٨٢ - والشيباني توفي سنة ١٨٩ - والشافعي توفي سنة ٢٠٤

والسيد الشيرازي (قدس سرهما) ثم استاذنا النائي (قده) ومايزال يتطور على ايدي تلامذتهم من اعلام الامة وقادتها في محاضراتهم العلمية القيمة في حوزة النجف الاشرف وغيرها .

و هذه بحوث اضعتها اليوم بين يدي هواة علم الاصول في دقائق مسائلها ليعرفوا مدى ما بلغه هذا العلم من اصالة ، وعمق في مدرسة النجف العلمية ، وعلى يد استاذها امام الفن ، و مجدده ، سماحة سيدنا الاجل آية الله العظمى السيد ابوالقاسم الخوئي - دام ظله العالی - وهي تقارير دونتها مما افدته من محاضراته القيمة ، التي كان ومايزال يلقاها على المئات من تلامذته في حوزته الكبرى في النجف الاشرف ، وقد تفضل سماحته - مشكورا - فشمّلها بلطفه ، ولاحظ جميع فصولها ، و اقرّها ، وتوجّها برايه الكريم ، وهو - منشور في صدر هذا الكتاب -

وبعد فان وفقت في تدوين هذه البحوث ، وعرضها بالشكل الذي يتناسب مع مالها من قيمة علمية ، فهو غاية ما ارجوه ، وآمله من الله عز وجل ومنه استمد العون ، والصواب ، انه كريم مجيد .

النجف الاشرف

علاء الدين بحر العلوم

ص	عنوان	ص	عنوان
٢	المقدمة	٤١	التصور لا يكون دخيلا في الموضوع له
٣	تقسيم مسائل الاصول	٤٢	المعنى الحرفى
٧	غاية علم الاصول	٤٣	الاقوال فى المعنى الحرفى
٨	تعريف علم الاصول	٤٣	القول الاول
٩	الفرق بين الاصول وبقية العلوم	٤٤	القول الثانى
١٥	مرتبة علم الاصول	٤٥	القول الثالث
١١	الفرق بين القواعد الاصولية والفقهية	٤٨	الجواب عن القول الثالث
١٤	موضوع العلم	٤٩	القول الرابع
١٦	تقسيم العوارض	٥٢	الجواب عن القول الرابع
١٨	البحث عن العوارض	٥٤	القول الخامس فى المعنى الحرفى
١٩	تمايز العلوم	٥٥	المختار فى المعنى الحرفى
٢٠	موضوع علم الاصول	٥٧	تقسيم الحروف الى قسمين
٢٣	الوضع	٥٨	حال وضع الحروف وانها من قبيل الوضع العام والموصولة الخاص
٢٤	دلالة الالفاظ على المعانى	٥٨	الفرق بين الجهل الخبرية والانشائية
٢٦	تعيين الواضع	٦١	المختار فى الجهل الخبرية والانشائية
٢٩	حقيقة الوضع	٦٣	اسماء الاشارة وتوابعها
٣٤	المختار فى حقيقة الوضع	٦٥	الاستعمال المحازى
٣٦	تقسيم الوضع بلحاظ اللفظ		
٣٧	تقسيم الوضع بلحاظ المعنى		

ص	عنوان	ص	عنوان
٦٦	استعمال اللفظ و ارادة شخصه	١٠٨	الوجه الثانى
٦٩	استعمال اللفظ و ارادة نوعه	١١٠	الوضع للاعم
٧٠	استعمال اللفظ و ارادة صنفه او مثله	١١١	ثمره النزاع الثمرة الاولى
٧١	تبعية الدلالة للارادة	١١٢	الاشكال على الثمرة الاولى
٧٥	وضع المركبات	١١٤	الثمره الثانية
٧٧	علائم الحقيقة التبادر	١١٥	الايراد الاول على الثمرة الثانية
٧٩	التبادر علامة الحقيقة فيما اذا	١١٦	والجواب عن الايراد
	علم الاستناد الى نقش اللفظ	١١٨	الايراد الثانى
٨٠	عدم صحة السلب	١١٩	الثمره الثالثة والرابعة للنزاع
٨٤	الاطراد	١٢٠	الكلام فى المعاملات
٨٦	تعارض احوال اللفظ	١٢١	النزاع فى المعاملات
٨٦	الحقية الشرعية	١٢٨	بحث الاشتراك
٩٤	الصحيح والاعم	١٢٩	امكان الاشتراك وعدمه
٩٥	معنى الصحة	١٣١	منشأ الاشتراك
٩٧	الاحتياج الى القدر الجامع	١٣٢	استعمال المشترك فى اكثر
٩٨	عدم الاحتياج الى الجامع فى		من معنى واحد
	نظر شيخنا الاستاذ فده	١٣٦	التشبية والجمع
٩٩	تصوير الجامع على القول بالصحيح	١٣٧	بطون القرآن
١٠٠	الاشكال على التصوير المتقدم	١٣٩	المشتق
١٠٣	تصوير الجامع على القول بالاعم	١٤٠	تعيين محل النزاع
	الوجه الاول	١٤٢	اختلاف مبادئ المشتقات

ص	عنوان	ص	عنوان
١٤٧	عدم دلالة الفعل على الزمان	٢٤٢	الاصل العملى عندالشك فى
١٥٠	الادلة على الوضع لخصوص		التعبدية والتوصلية
	المتلبس	٢٤٥	اقتضاء اطلاق الصيغة كون
١٥٥	ادلة القول بالاعم		الوجوب نفسياً تعينياً عينياً
١٥٨	الاصل العملى عندالشك	٢٤٨	الامر عقيب الخطر
١٦١	تنبيهات	٢٤٩	المره و التكرار
١٧٤	الصفات الجارية عليه تعالى	٢٥١	الامثال بعد الامثال
١٧٨	بحث الاوامر	٢٥٤	الفور والتراخى
١٨١	اتحاد الطلب والارادة	٢٥٧	بحث الاجزاء
١٨٣	الكلام النفسى	٢٦٧	مقتضى الاصل عند الشك
١٩١	ادلة القائلين بالجبر	٢٧١	اجزاء الامر الظاهرى عن
١٩٥	التفويض		الامر الواقعى
١٩٧	الامر بين الامرين	٢٨٢	التنبيه على امور
٢٠٢	صيغة الامر	٢٨٩	مقدمة الواجب
٢٠٩	استعمال الجمل الخبرية فى	٢٩٨	الشرط المتأخر
	الطلب	٣٠٠	شرايط المأمور به
٢١٢	التعبدى والتوصلى	٣٠١	شرائط الحكم
٢٢٠	امكان اخذ داعى الامر فى	٣٠٦	الواجب المطلق والمشروط
	المتعلق	٣٠٧	استحالة رجوع القيد الى مفاد
٢٣٣	اعتبار بقية الدواعى		الهيئة
		٣١١	لزوم عود القيد الى المادة

ص	عنوان	ص	عنوان
٣١٥	تردد القيد فى رجوعه الى المادة او الهيئة	٣٦٧	تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيتها
٣٢٥	تنبيهات	٢٦٨	اعتبار قصد التوصل
٣٢٩	الواجب المعلق	٣٧٦	المقدمة الموصلة
٣٣٠	ادلة استحالة الواجب المعلق	٣٨٠	ادلة صاحب الفصول
٣٣٤	فوائد الواجب المعلق	٣٨٦	المقدمة حال الايصال
٣٣٥	وجوب المعرفة والتعلم	٣٩٠	ثمرة النزاع فى وجوب المقدمة
٣٤٧	الواجب النفسى والغيرى	٣٩٨	الواجب الاصلى والتبعى
٣٥١	مقتضى الاصل عند الشك	٢٩٩	تأسيس الاصل فى وجوب المقدمة
٣٥٨	الثواب على الواجب الغيرى	٤٠٥	مقدمة المستحب والحرام
٣٦٠	الاشكال على عبادية الطهارات	٤٠٨	مقدمة المكروه
	الملاث		

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد ، وآله الطاهرين ،
واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين .

لا يشك أحد في أن الشريعة الاسلامية المقدسة قد اشتملت على
أحكام الزامية فوجب على المكلف ان يقوم بامثالها وأدائها ، وان كثيراً
من تلك التكاليف لم تكن ضرورية وبديهة ليكفى في الوقوف عليها مجرد
الاتفات والنظر من دون احتياج الى اقامة برهان ، بل هي نظرية محتاجة
الى اتخاذ مباد يتوصل بها الى الحكم الشرعى ، ويقف المكلف عليه ،
والمبادئ التى اشتملت على هذه الغاية هي علم الاصول دون بقية العلوم ،
وهذه المبادئ على اقسام :

منها - ما يوصل المكلف الى الحكم الشرعى وصولاً علمياً وجدانياً
على نحو يكون المكلف بواسطة تلك القواعد باتاً بالحكم ، وجازماً به .
وهي مباحث الاستلزامات العقلية كمقدمة الواجب ، وبحث الضد ، واجتماع
الامر والنهى ، و دلالة النهى على الفساد . فان العقل اذا ادرك الملازمة
بين وجوب الشئ ، و وجوب مقدمته ، و حكم بالتلازم بينهما ، و عدم
الانفكاك نقطع بوجود أمر بالمقدمة اذا تعلق خطاب بذيها . وكذا لو تمت
دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد الخاص ، فان العقل اذا ادرك الملازمة

بين وجوب شيء، وحرمة ضده فاننا ننتقل الى حرمة الصلاة فيما اذا وجبت ازالة النجاسة عن المسجد . وكذا اذا ادرك العقل استحالة الامر والنهي فاننا نجزم حينئذ بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، وكذلك اذا ثبتت الملازمة بين حرمة عبادة ، او معاملة و فسادها فاننا نجزم حينئذ بفساد العبادة او المعاملة فيما اذا تعلق النهي بها ، فهذا القسم من المبادئ يبحث عنه في علم الاصول ، وغايته الايصال الى الحكم الشرعي على نحو القطع .

ومنها - ما يوصل الى الحكم الشرعي لاعلى نحو يوجب العلم الوجداني بل يوجب العلم التعبدى به ، كمباحث الالفاظ والحجج - وهى على نحوين: النحو الاول - ما يبحث عن الصغرى بعد الاعتراف بالكبرى . النحو الثانى - بالعكس ما يبحث فيه عن الكبرى بعد تسليم الصغرى - اما النحو الاول - فهو مباحث الالفاظ حيث يبحث فيها عن ظهور الامر فى الوجوب، او ظهور النهى فى الحرمة وغير ذلك ، فان الكبرى مسلمة وهى ان كل ظاهر حجة لان السيرة العقلانية قد جرت على الاخذ بظهور الكلام ، وما ينسب الى الذهن عند التوجه اليه ، والشارع المقدس لم يتخذ طريقاً خاصاً فى مقام تفهيم معانى كلماته التى كان فى صدد ابدائها للمكلفين غير الطريقة التى جرى عليها العقلاء من الاخذ بالظهور . ولاجل هذه الجهة لم يناقش احد فى اصل حجية الظهور وانما هى من القواعد المسلمة التى لا تقبل التردد والتشكيك ، فالنزاع فى مباحث الالفاظ يقع عن تشخيص الصغرى للكبرى المسلمة ، ويقع البحث عنه فى جهتين - الجهة الاولى - فى دلالة نفس اللفظ من دون ضمنية شيء له كالبحث عن ظهور الامر فى الوجوب ، وظهور النهى فى الحرمة ، ودلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء ، وظهور الكلام فى الاطلاق ان تمت مقدمات الحكمة . الجهة

الثانية - فى دلالة اللفظ بعد انضمام شىء آخر اليه كظهور العام فى الباقي بعد التخصيص بدليل منفصل فان البحث عن تشخيص ظهوره لامن جهة نفس اللفظ وحده بل من اجل حالته بعد الانضمام .

واما النحو الثانى - الذى يبحث فيه عن الكبرى فهو كمباحث حجية خبر الواحد والشهرة ، وظواهر الكتاب فالبحث فى جميعها يقع عن نبوت الحجية ، و يلتحق بهذا النحو بحث الظن الانسدادي على الكشف حيث يتنازع فى ان مقدمات الانسداد اذا تمت فهل يدرك العقل ان الشارع جعل الظن حجة فى حق كل من انسده عليه الطريق ؟ فالبحث فى الحقيقة كبرى قد وقع عن حجية الظن تعبداً ، وكذا يلحق بهذا النحو بحث التعادل والترجيح فان البحث فيه عن أى الخبرين اذا تعارضا يكون حجة ، فهذا القسم من المبادئ بكلانحوه يوصل الى حكم شرعى تعبدى .

ومنها - ما لا يكون موصلاً الى حكم شرعى واقعى مقطوع به جزماً ولا تعبداً ، وانما يوصل الى وظيفة شرعية قد جعلت للمكلف فى مرحلة الشك وهى الاصول العملية من البراءة الشرعية ، والاشتغال الشرعى ، والاستصحاب . فان جميعها يوصل المكلف الى وظيفة شرعية مقررة فى ظرف وجود الشك والجهل بالواقع .

ومنها - ما يوصل الى وظيفة مقررة من جانب العقل بعد تعذر المراحل المتقدمة وتسمى بالاصول العقلية كالبراءة ، والتخيير ، والاشتغال . فالالتجاء الى هذه الاصول العقلية يكون بعد فقد الدليل الموصل الى الحكم الوجدانى والتعبدى والى الوظيفة الشرعية ، و يلحق بهذا القسم بحث الظن الانسدادي على الحكومة فانه بحث عما يعينه العقل من الوظيفة الفعلية لامتنال الاحكام المعلومة بالاجمال بعد عدم التمكن من الامتنال

القطعى او عدم وجوبه .

فالذى تحصل من هذا ان مسائل علم الاصول تارة توصل الى الحكم الشرعى الواقعى بنحو يقطع المكلف ويعلم به علماً وجدانياً كمباحث الاملازمات العقلية . و أخرى - توصل الى حكم تعبدى من قبل الشارع المقدس وهو على نحوين : منه ما يبحث فيه عن الصغرى مع تسليم الكبرى كمباحث الالفاظ ، ومنه ما يبحث فيه عن الكبرى فقط كمباحث الحجج ويلحق بالاخير بحث الظن الانسدادى على الكشف وبحث التعادل والترجيح وثالثة - توصل الى وظيفة شرعية كالاصول العملية الشرعية ، و رابعة - توصل الى وظيفة عقلية مقررة فى مرحلة الشك ويلحق بهذا الاخير بحث الظن الانسدادى على الحكومة ، فكل قاعدة من قواعد علم الاصول لابد من ان تندرج تحت احدى هذه الاقسام والافهى خارجة عن علم الاصول .

و ربما يورد على التقسيم المذكور بخروج بعض القواعد عنه مع الاعتراف بأنها من مسائل علم الاصول . منها بحث اجتماع الامر والنهى ، فانه لو بنى على عدم جواز الاجتماع نظراً الى ما يدركه العقل من استحالة اجتماع ارادتين فعليتين متناقضتين فى شىء واحد لما اوصلنا الى حرمة الصلاة فى الدار المغصوبة مثلاً الا بملاحظة امرين خارجيين احدهما ان الغالب من احد الخطابين على الاخر هو خطاب الغضب ولا بد من تحقيقه من الخارج وقد يكون الغالب خطاب الصلاة فتصح الصلاة هناك وثانيهما ان النهى عن العبادة يدل على فسادها فلم تكن القاعدة وحدها موصلة الى حكم واقعى قطعى بل تحتاج الى قاعدة اخرى نستطيع بسببهما مجموعاً الوصول الى الحكم القطعى فلا تكون هى وحدها من مسائل الاصول .

والجواب عنه : اننا لانشترط فى المسألة الاصولية ترتيب الاثر على

كلا طرفي المسألة من الشبوت والعدم بل يكفي في صدق المسألة الاصولية على قاعدة ترتب الاثر على احد الطرفين دون الآخر والآخر هنا مرتب على القول بالجواز حيث ان العقل اذا ادرك عدم الاستحالة في اجتماع الخطابين الفعليين و لم يجد ثمة منافاة في فعلية كل منهما فاللازم فعالية خطاب الصلاة وصحتها اذا وقعت في الدار المغصوبة لامكان التقرب بها في ذلك المكان وهذا المقدار كاف في اندراج المسألة في فن الاصول بالاحاجة الى ترتب الاثر على التقديرين وهذا هو الحال في مباحث الالفاظ وغيرها من المسائل الاصولية فان الاثر لا يترتب على كل من تقديري ظهور الامر مثلاً في الوجوب وعدمه وانما يترتب على القول بالظهور وكذا الكلام في حجية خبر الواحد وبقية مباحث الحجية .

ومنها - مبحث الضد فان دلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد الخاص لو تمت فلا يثبت بها الا ان ضد الواجب الفعلي محرم و هو حكم كبروى مستنبط من دليله ينطبق على موارد الخاصة كقاعدة ما لا يضمن وليس من قبيل ما يستنبط منه الحكم ، ولا ريب ان ضابط المسألة الاصولية المعنى الثاني دون الاول ، مضافاً الى ان صيرورة الصلاة مثلاً محرمة لا تقتضى عدم صحتها هالم ينضم الى ذلك قاعدة اخرى وهى ان النهي عن العبادة يقتضى الفساد وعليه فليست القاعدة وحدها موصلة الى الحكم الشرعى القطعى .

والجواب عنه : ان البحث في هذه المسألة لا يقع عن حرمة ما يضاف الواجب الفعلي من الافعال كى يرد عليه ما ذكر وانما يقع البحث فيها عن الملازمة العقلية بين وجوب الشئ وحرمة ضده فالمباحث عنه امر واقعى يترتب على احرازه الجزم بالحكم الشرعى . واما ما ذكر من ان الحكم

بفساد العبادة اذا كانت مضادة للمواجب الفعلى لا يترتب على القول بدلالة الامر بالشىء على النهى عن ضد ذلك الشىء الابضمية القول بدلالة النهى على الفساد ، فالجواب عنه قد ظهر مما سبق اذلا يعتبر فى المسألة اصولية ترتب الاثر على التقديرين بل يكفى ترتيبه على طرف واحد ، والاثر هنا مترتب على تقدير عدم اى عدم الدلالة والاقتضاء للنهى ، فاذا فرضنا ان ضد الواجب لا يكون محرماً انتج هذا ان العبادة المضادة للمواجب الفعلى يمكن ان يتقرب العبد بها فتقع صحيحة فى ذاك الحال وهو كاف فى صيرورتها مسألة اصولية .

ومنها - مسألة مقدمة الواجب و ذلك من جهة ان المستنتج منها هو وجوب المقدمة وهذا حكم كبرى ينطبق على مصاديقه نظير قاعدة ما لا يضمن ، وقد عرفت ان المسألة الاصولية ما وقعت نتيجتها فى طريق الاستنباط فهى خارجة عن المسائل الاصولية .

والجواب عنه : ان البحث فى هذه المسألة ليس بحسب ثبوت الوجوب للمقدمة بل هو بحث عن ادراك العقل للملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته ويترتب على ذلك الجزم بوجوب المقدمة شرعاً حين ما علمنا بوجوب ما يتوقف وجوده عليها خارجاً ، الا اننا نذكر فى مسألة مقدمة الواجب ان البحث فى هذه المسألة لا اثر له اصلاً وليس من شأن الفقيه البحث عن الوجوب الغيرى لعدم حاجته فى ذلك بل انما حاجته فى الوجوبات النفسية التى يستحق تاركها العقاب وفاعلها الثواب ، واما ما ذكر من الاثر للقول بوجوب المقدمة كله مندفع . وسوف يأتى الكلام عليه انشاء الله .

ومنها - مباحث الاصول العملية ، فقد يقال ان نتائج هذه المباحث من الاحكام المستنبطة وليست مما يستنبط منه الحكم الشرعى ، فان معنى

البراءة الشرعية ان كل ما هو مشكوك حكم يشك فيه فهو مرفوع شرعاً وهو حكم كلي ينطبق على موارد و ليس مما يستنبط منه الحكم ، وكذلك الحال في سائر الاصول العملية فهذه المباحث خارجة عن المسائل الاصولية .

والجواب عنه : ان الاصول العملية و ان كانت من هذه الناحية كالقواعد الفقهية ولكنها تفتقر عن تلك القواعد من جهة انتهاء المجتهد اليها في مقام العمل ، لان فيها جهة تأمين عن الواقع ولانها في طول الحكم الواقعي ، وبديهي ان كل ما كان كذلك و كان محصلاً للوظيفة الفعلية في مقام العمل كان من المسائل الاصولية . وهذا بخلاف القواعد الفقهية فانها ليست كذلك .

فاتضح من جميع ما تقدم ان كل قاعدة رجعت الى قسم من الاقسام الاربعة كانت من المسائل الاصولية والافهى خارجة عنه .

((غاية علم الاصول))

ان فائدة علم الاصول هي تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف في مرحلة العمل ، فان كل فرد من افراد البشر بعد ان علم اجمالاً بوجود احكام الزامية كان عليه القيام بادائها رسماً للعبودية و حرصاً على تحصيل المنفعة ودفع المفسدة ، فلا بد له من سلوك طريق يؤمنه من العقوبة فيضمن له تفرغ ذهنه من مسؤولية التكليف ، ولا ينهض بهذه المهمة الا القواعد المدرجة في علم الاصول المحصلة للوظيفة الفعلية التي يجب العمل على مقتضاها اعم من كونها توجب القطع الوجداني از التعبدى بالحكم الشرعي او لما قرره الشارع في مرحلة الشك او العقل في مرحلته الاخيرة . فالفائدة

هى تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف فى مرحلة العمل .

((تعريف علم الاصول))

بعد ان عرفت ان الغاية من الاصول تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف فجدير بأن يكون تعريف علم الاصول عبارة عن العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية فى مرحلة العمل فانك عرفت ان جميع القواعد توصل المكلف الى وظيفة فعلية فى مقام الاداء ، فلأوجه لما عرفه البعض بانه عبارة عن العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعى ، اذ لو اريد من الاستنباط فى التعريف المذكور المعنى الاعم الذى ذكرناه من تحصيل الوظيفة الفعلية فلا بأس به ، و ان اريد منه خصوص الاستنباط الحقيقى والوصول الى الحكم الشرعى فهو تخصيص بلا مخصص اذ يلزمه خروج الاصول العملية حتى الشرعية منها عن علم اصول من جهة انها غير قابلة للاستنباط بل هى احكام منطبقة على مواردھا ، غاية الامر ينتهى المجتهد اليھا اذا تعذر عليه الدليل الاجتهادى مع ان هذه القواعد تشترك مع بقية القواعد الاخر فى تحصيل الغرض وهو احراز الوظيفة الفعلية وبتطبيق العمل عليها يحصل الامن من العقاب ، اذاً فالتعريف الصحيح هو ما ذكرناه انه عبارة عن العلم بالقواعد المحصلة للعلم بالوظيفة الفعلية فى مقام العمل .

((الفرق بين الاصول وبقية العلوم))

والمقصود من بقية العلوم ما كان له الدخول فى استنباط الحكم الشرعى كاللغة والنحو والصرف والرجال وغير ذلك دون ما هو اجنبى عنه ، ضرورة انه مع الجهل باللغة لا يمكن استفادة الحكم من مثل قوله **لَا يَحِلُّ** : اذا بلغ

الماء قدر كرا لا ينجسه شيء . والفارق بين القواعد الاصولية وغيرها هو ان القواعد الاصولية ما كانت صالحة وحدها ولو في مورد واحد لان تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي من دون توقف على مسألة اخرى من مسائل علم الاصول نفسه او مسائل سائر العلوم ، وذلك كما لو بنينا على ظهور الامر في الوجوب فان هذا كاف في استنباط الحكم منه بالاضميمة شيء آخر له ، وذلك فيما اذا كان السند قطعيا كالخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة . فان قلت : ان الاستنباط في المسائل اللفظية من الاصول دائما يتوقف على ضم مسألة حجية الظواهر اليها فلا يمكن استنباط الحكم من اى مسألة لفظية بوحدها .

قلت : ان مسألة حجية الظهور ليست من علم الاصول بل من الكبريات المسلمة لدى العقلاء ولذلك يناقش احد فيها ، غاية الامر الخلاف وقع في بعض صغيرياتها وذلك في موارد ثلاثة : الاولى - في اشتراط حجية الظهور بالنظر بالوافق او بعدم الظن بالخلاف - الثانية - في اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه - الثالثة - في حجية ظواهر الكتاب .

وهكذا مسألة حجية الخبر الواحد ، فانا لو فرضنا ان رواية كانت نصاً في مدلولها ترتب على كبرى مسألة حجية الخبر بعد ضم صغيرها اليها استنباط حكم كبرى من دون توقف على مسألة اخرى من مسائل الاصول او غيرها ، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم اذ لا ترتب عليها وحدها حكم كبرى شرعى ولا توصل الى وظيفة فعلية ولو في مورد واحد بل دائماً تحتاج الى ضم مسألة اصولية اليها ، فمثل العلم بالصعيد وانه عبارة عن مطلق وجه الارض اذ غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم وانما يستنبط الحكم من الامر او النهي وما يضاھيهما . نعم قد تكون المسألة الاصولية متوقفة

على مسألة اخرى فى مقام الاستنباط منها كما اذا فرضنا ان الامر بشىء ماورد فى رواية ظنية المسند فان الاستنباط منها يتوقف على اثبات ظهور الامر فى الوجوب وعلى اثبات حجية المسند ، الا ان كلا منهما مسألة اصولية برأسها اذ يمكن استنباط الحكم من كل منهما بلا حاجة الى ضم مسألة اخرى كما اذا كان الامر وارداً فى السنة القطعية او كانت الرواية نصاً فى مدلولها .

فظهر من هذا ان البحث عن ادوات العموم وان كلمة كل والجمع المحلى بالالف واللام والنكرة فى سياق النفى مما يفيد العموم ام لا ، وان معانى المشتقات ظاهرة فيمن تلبس بالمبدأ او فى الاعم ، او ان اسماء العبادات وضعت للمصحح والاعم انما هى مسائل لغوية لعدم امكان وقوعها فى طريق الاستنباط وحدها وبما ان القوم لم يعنونوها فى اللغة قد تعرض لها فى فن الاصول تفصيلاً .

فالذى ظهر ان قواعد علم الاصول هى ما أمكن حصول الاستنباط من كل مسألة مسألة منها ولو على سبيل القلة بلا انضمام مسألة اخرى اليها من مسائل علم الاصول نفسه او مسائل بقية العلوم الاخر ، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم فانها محتاجة فى مقام تحصيل الوظيفة الفعلية الى ضم كبرى من المسائل الاصولية اليها .

((مرتبة علم الاصول))

اتضح مما تقدم ان مرتبة علم الاصول متأخرة عن بقية العلوم العربية ، فان كل مسألة اصولية فى حد ذاتها قبل استنباط الحكم واستحصال النتيجة منها لابد من معرفة معناها والوقوف على مادة القاعدة وهيئتها التركيبية

منها والبسيطة ، وكيفية طريق استحصاال النتيجة من انضمام الصغرى الى الكبرى ، وهذه الامور يتكفل البحث عنها علم النحو والصرف واللغة والمنطق وسائر العلوم العربية الاخر ، فالاحرى على كل من طلب دراسة الاصول ان يقرأ العلوم العربية مقداراً يتأتى منه الغرض المذكور ، واما رتبة علم الاصول بالاضافة الى الفقه فان الاصول مقدم على الفقه تقدماً رتبياً لافضيلة وشرفاً ، والوجه فيه ان الاصول كما عرفت مباد يتوصل بها الى الحكم الشرعى وهو متقدم عليه .

فالمستحصل ان علم الاصول وسيط بين الفقه وسائر العلوم العربية ، فهو كالجزء الاخير من العلة التامة للاستنباط وسائر العلوم العربية كالمقتضى والمعد للعلة .

((الفرق بين القواعد الاصولية والفقهية))

ان القواعد الفقهية على قسمين : قسم يجرى فى الشبهات الموضوعية ، و قسم يجرى فى الشبهات الحكمية .

القسم الاول - الفرق بينه وبين القواعد الاصولية هو ان القواعد الجارية

فى الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج بعد انضمام الصغرى اليها حكماً جزئياً شخصياً - كقاعدتى التجاوز والفراغ - فانهما يفيدان عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ، والانتهاء من العمل ، أو بعد تجاوز محل المشكوك ، وهاتان الكبريان اذا ضمنا هما الى صغريتهما - التى هى موارد ابتلاء الشخص نفسه - انتجت صحة عمله المشكوك ، وكذلك الحال فى قاعدة اليد ، وقاعدة نفى الضرر ، والخرج فى موارد الضرر ، او الحرج الشخصى . فان النتائج من القواعد الفقهية الجارية فى الشبهات الموضوعية

حكم شخصي خاص . واما المسائل الاصولية فالنتائج منها - بعد الانضمام - حكم كلي عام ثابت لجميع المكلفين كمسألة حجية خبر الواحد فانا لو ضمنا هذه القضية الكلية الى قضية صغرى ، وهى الخبر الذى اثبت جزئية السورة فى الصلاة لانتج من هذا جزئية السورة فى حق كل واحد من دون اختصاص بفرد معين فهذا هو الفارق بينهما .

والقسم الثانى - هى القواعد الجارية فى الشبهات الحكمية - مثل لاضرر ولا حرج - بناء على جريانها فى موارد الضرر ، او الحرج النوعى . وكذا قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده ، تنتج بعد الانضمام حكماً كبروياً كلياً . فان مفاد الاولى : ان كل حكم اذا استلزم ضرراً او حرجاً ولو كان الضرر والحرج نوعياً فهو مرفوع ، ومفاد الثانية : ان كل معاملة كان فى صحيحها ضمان ففى فاسدها كذلك ، وبالعكس ان كل معاملة لم يكن فى صحيحها ضمان ففى فاسدها لا يكون فيه الضمان ايضا . فكلتا القاعدتين من حيث النتيجة متحدة مع علم الاصول من حيث انتاج الحكم الكلى الا ان هناك فرقاً بينهما فان نتائج هذه القواعد لا تقع فى طريق استنباط الحكم ، ولانها مما ينتهى اليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعى ، وانما هى من الحكم المستنبط المنطبق على موارد مثلاً المستفاد من دليل لاضرر - ان الحكم الضررى مرفوع ، وهو بنفسه حكم شرعى ينطبق على موارد . مثل اللزوم فى المعاملة الغبنية فانه ضررى نوعاً فهو مرفوع شرعاً . وكذا قاعدة لا يضمن فانها تنطبق على مثل الهبة ، والعارية فان صحيحها لم يكن فيه ضمان فكذا فاسدهما بخلاف البيع فان صحيحه مضمون ، ففساده كذلك ، وهذا بخلاف المسائل الاصولية ، فان نتائجها بين ما يمكن ان يستنبط منه الحكم الشرعى ، وما يكون مرجعاً

للفقيه فى تعيين الوظيفة الفعلية ، وقد مر بيان ذلك - فيما تقدم - نعم اصل حكم القاعدة الفقهية انما استفيد من المسائل الاصولية - كما هو الحال - فى جميع المسائل الفقهية ، وبهذا البيان اتضح الفرق بين المسائل الاصولية والفقهية . هذا وقد تصدى المحقق النائنى (قده) لبيان الفارق بين علمى الاصول والفقه وافاد بان علم الاصول ما كانت نتيجته لا تقبل الالتقاء لعامة المكلفين فلامعنى لان يكتب المجتهد فى رسالته ان الامر ظاهر فى الوجوب ، او ان خبر الواحد حجة فان العامى يعجز عن تطبيق هذا الكبرى على الصغرى لاستنتاج النتيجة ، بخلاف علم الفقه فان نتيجته تقبل الالتقاء نحو المكلفين ، و بامكانهم تطبيقها على مواردنا . فيقول المجتهد لهم من شك فى طهارة ثوبه و نجاسته فليبن على طهارته ، و تطبيق هذا المعنى امر سهل على المكلف .

ولا يخفى ان ما ذكره (قده) لم يظهر لنا وجهه . فان ما افاده وان كان يتم غالباً الا ان هناك بعض القواعد الفقهية لا يمكن القاؤها الى العامى ، ولا يستطيع من معرفتها فضلاً عن تطبيقها ، و ذلك كقاعدة ما لا يضمن او التسامح فى ادلة السنن ، او قاعدة لا ضرر ولا حرج ، بداهة ان المكلف العامى عاجز عن تطبيق هذه القواعد على مواردنا فان كثيراً من فروع العلم الاجمالى - التى ذكرها فى العروة - قد نشأ الاختلاف فيها من الاختلاف فى تطبيق تلك القواعد على مواردنا . فاذا كان التطبيق مما يخفى امره على الاعلام فما ظنك بالعامى المحض ، او من كان له حظ من العلم . اذاً فالصحيح ما قلناه - كما تقدم .

((موضوع العلم))

البحث في موضوع العلم يقع في جهات ثلاث :

(الاولى) - في الحاجة الى تصوير الموضوع لكل علم .

(الثانية) - في بيان العوارض الذاتية والغريبة .

(الثالثة) - في المحمولات وهل انها يلزم ان تكون من العوارض

الذاتية ؟ .

(اما الجهة الاولى) فقد ذهب البعض الى ان كل علم لا بد له من

موضوع ، استناداً الى برهان لزوم السنخية بين العلة والمعلول الذى اسسه

الحكماء لاثبات المصادر الاول ، وقالوا : إن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ،

كما ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد ، ضرورة انه لا بد من وجود سنخية

ومناسبة بين العلة والمعلول . والواحد - بما هو واحد - لا يساخ الاثنين

بما هما اثنان .

وتقريب هذا المعنى فيما نحن فيه : هو ان الغرض في كل واحد من

العلوم امر واحد يترتب على البحث عن عوارض موضوعات مسائله ،

والموضوعات المتعددة المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً ، كما هو المفروض ،

فاحتجنا الى جامع يحوى تحته جميع موضوعات المسائل ، ليكون ذلك

الجامع - بنفسه - مؤثراً في تحصيل الغرض دون موضوعات المسائل و

حينئذ يتم حديث صدور الواحد عن الواحد .

و(الجواب عن ذلك) ان قاعدة صدور الواحد عن الواحد وإن كانت

مسلمة بالاضافة الى الفاعل بالاضطرار دون الفاعل بالاختيار ، إلا ان

تطبيق القاعدة على ما نحن فيه مردود من وجوه ثلاثة :

(الاول) - ان الغرض الذى يقصده فى المقام ان اريد به الشخصى، فلا ريب انه يترتب على مجموع المسائل لاجمعيها، فنسبة كل مسألة الى ما يترتب عليه الغرض نسبة الجزء الى الكل . وبديهي ان المجموع اذا كان هو العلة لم يلزم محذور صدور الواحد عن المتعدد ، وان اريد به الغرض النوعى ، فلا ريب ان الغرض فى كل مسألة يغيّر الغرض فى الاخرى ، مثلاً: القدرة على استنباط الحكم على نحو العجز والبت إنما تترتب على مباحث الاستلزامات العقلية دون مباحث الالفاظ والحجج فى الاصول العملية ، كما ان القدرة على استنباط الحكم على نحو التعبد به شرعاً إنما تترتب على خصوص مباحث الالفاظ والحجج دون غيرها ، فالغرضان متغايران . وهكذا علم النحو ، فان الغرض المترتب على باب الفاعل غير الغرض الذى يترتب على باب المفعول وغيره فى باب الاضافة . وإن كان يجمعها صون اللسان عن الخطأ فى المقال ، وعليه ، فلا حاجة الى جامع واحد يضم تحته موضوعات المسائل ، فان الغرض - كما عرفت - متعدد ، فلا يلزم صدور الواحد عن الكثير إذا لم نلتزم بالموضوع الجامع .

(الثانى) - ان الاغراض فى العلوم لا تترتب على نفس مسائلها - لاحتياج الى تصوير الجامع بين موضوعاتها - إذ ان لازمه ان يكون العامى الجامع لبعض الكتب الاصولية - مثلاً - قادراً على الاستنباط ، لوجود نفس المسائل عنده خارجاً ، وهو باطل بالضرورة ، بل الاغراض تترتب على العلم بشبوت محمولات تلك المسائل لموضوعاتها ، فلا حاجة الى تصوير الجامع بين الموضوعات ، فان المحصل للغرض إنما هو العلم بالمسائل . نعم لا بد من تصوير جامع بين العلوم . وهذا امر آخر . ومع تسليم ترتيب الغرض على نفس المسائل ، فهو لامحالة يترتب على النسب الخاصة ،

فلا بد من تصوير الجامع بين هذه النسب ، ولا ضرورة الى تصويره بين الموضوعات ، لان المؤثر في تحصيل الغرض - على الفرض - انما هو ثبوت المحمولات لموضوعاتها لا خصوص موضوعاتها .

(الثالث) - ان تصوير الجامع - بين موضوعات المسائل - غير ممكن دائما . وذلك ، فان محمولات علم الفقه امور اعتبارية : كالوجوب والحرمه والطهارة والنجاسة . وهذه (تارة) تثبت للموضوعات التي هي من الاجسام الخارجية : مثل الماء طاهر والخمر نجس . و (اخرى) تثبت للمواضيع التي هي من قبيل الاعراض الخارجية او الامور الاعتبارية : مثل شرب الخمر حرام ، والنكاح سنة ، والصلاة واجبة ، والبيع حلال ، والهبة جائزة . و (ثالثة) تثبت المحمولات للامور العدمية : كالترك الواجبة في الحج ، وغيره . فكانت موضوعات المسائل مختلفة من حيث المقولة ، (فمنها) - ما هو من مقولة الجوهر ، و (منها) - ما هو من الاعراض من مقولة الجدة ، ومن الوضع ، ومن الكيف . ومن الموضوعات - ما يكون من الامور العدمية . وقد حقق في محله انه لاجامع بين الجواهر والاعراض فضا لعن ان تكون جامع بينهما وبين الامور العدمية ، ومع هذا كيف يمكننا ان نتصور جامعاً يضم موضوعات المسائل . فالذي تحصل مما ذكرناه عدم الحاجة الى موضوع للعالم يجمع موضوعات مسائله .

و (اما الجهة الثانية) وبها يعلم حال الثالثة - فقد قسم القوم العوارض الى سبعة اقسام ، فان العرض (تارة) يعرض الشيء بلا واسطة اصلا ، وهو العارض الاول وبالذات ، و (اخرى) بواسطة شيء ، وهذه بواسطة إما داخلية وإما خارجية ، والداخلية إما أعم كالجنس ، وإما أخص كالفصل ، والمقصود بذلك انه اخص بالاضافة الى الجزء الاخر ، والا فهو مساو للذات .

ثم إن الواسطة الخارجية أعم أو أخص أو مساوية أو مباينة ، فهذه سبعة أقسام . وقد اتفقوا على أن ما كان عروضة على الشيء بلا واسطة امر داخلي أخص كالفصل من العرض الذاتى ، كما أنهم تسالموا على أن ما كان عروضة بوسطة الامر الخارجى - باقسامه - من العرض الغريب . وقد اختلف فى العوارض بوسطة امر داخلي اعم من حيث انه ذاتى ام غريب ، ومن هنا استشكل القوم فى كيفية الجمع والتوفيق بين تعريفهم للموضوع - وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

وتسالمهم بان العارض بوسطة الخارج من الغريب ، حيث وجدوا محمولات المسائل فى اغلب العلوم من هذا القليل ، وهو العارض بوسطة الخارج الاخص . مثلاً : محمولات مسائل علم الفقه الوجوب ، والحرمة ، وباقى الاحكام ، وهى تعرض على افعال المكلفين بوسطة الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من الافعال التى هى اخص من موضوع علم الفقه ، وهو فعل المكلف . وكذا علم النحو ، فان محمولات مسائله الرفع والنصب وغيرهما وهما يعرضان على الكلمة بوسطة الفاعل والمفعول الذين هما اخص من موضوع علم النحو ، وهو الكلمة ، والكلام . وكل هذا من العارض بوسطة الخارج الاخص . وقد يتفق ان موضوع المسألة يكون اعم من موضوع العلم ، فيكون العارض حينئذ عارضاً على الشيء بواسطة هى اعم ، كما فى علم الاصول ، فان موضوعه - حسبما قيل - الادلة الاربعة ، مع ان البحث عن جواز اجتماع الامر والنهى لا يختص بالخطاب الشرعى ، بل يشمل غيره حتى لو كانا غير شرعيين . وكذا البحث عن ظهور الامر فى الوجوب . وهذا الاشكال جار من عهد قديم ، حتى ان صدر المتألمين قد تعرض له فى اسفاره واجاب عنه بما يختص بالفلسفة .

وغير خفى ان اساس الاشكال المزبور امران : (احدهما) - الالتزام بان البحث فى العلوم لابد وان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم. (ثانيهما) - الالتزام بان العارض على الشئ - بوساطة الخارج الاخص او الداخل الاعم - من الاعراض الغريبة . ويمكننا منع كلا الامرين على سبيل منع الخلو . وذلك بان يقال : ان كل مسألة ان ترتب عليها الغرض الداعى الى تدوين العلم فهى من مسائله ، سواء كان محمول هذه المسألة من العوارض الذاتية لموضوع العلم ام لم يكن ، مثلاً كل مسألة ترتب على نتيجتها تعيين الوظيفة الفعلية فى مرحلة العمل ، فهى مسألة اصولية وان كان محمول تلك المسألة من العوارض الغريبة لموضوع العلم ، وبالعكس لو فقدت المسألة ترتب الغرض المذكور على نتيجتها كانت خارجة عن المسائل الاصولية وان كان محمول المسألة من العوارض الذاتية ، فان الاختصاص فى البحث عن الذاتى فقط لم ينص عليه دليل بالخصوص . ولو سلمنا لزوم ان يكون البحث عن العرض الذاتى ، لامكن دعوى ان العارض بواسطة الخارج الاخص او الداخل الاعم من العوارض الذاتية ، إذن يرتفع الاشكال من دون حاجة الى التكلف فى جوابه . ثم ان المراد بالعارض - هنا - كل امر لاحق للموضوع ، سواء كان من الامور الاعتبارية الجعلية - كما فى الاحكام الشرعية - ام كان من الامور الواقعية من الجواهر والاعراض او غيرها - كالوجود والوجوب والاستحالة والامكان - فالمراد بالعارض هنا ما يقابل الذاتى فى باب الكليات - وإن كان من الذاتى فى باب البرهان . نعم لا يبحثون فى العلوم عن ذاتيات الموضوع ومقوماته . وكيف كان فما جاء به المحقق النائنى (قده) - وأتعب نفسه فى دفع الاشكال بالاخذ بالحيثيات ، وانها حيثيات تقييدية - لاحاجة له ، بل الجواب ما ذكرناه .

((تمايز العلوم))

اختلف القوم في المائزين العلوم هل انه بالموضوع أو بالمحمول أو بالغرض ؟ كما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) . والظاهر ان مرکز النفي والاثبات ليس امراً واحداً ليقع الخلاف فيه ، (فتارة) يراد من تمايز العلوم مرحلة الاثبات لمن يجهلها . و(اخرى) يراد منه التمايز في مرحلة الثبوت وفي مقام التدوين .

(اما المقام الاول) فحقيقته ان كل شخص إذا كان جاهلاً بحقيقة علم من العلوم واراد معرفته والاحاطة به - ولو بصورة إجمالية - فللعالم بذلك العلم ان يميزه له عن غيره بما شاء من التمييز بالموضوع او بالمحمول او الغرض على سبيل الاجمال او التفصيل ، فله ان يقول - مثلاً - : غاية علم النحو حفظ اللسان عن الخطأ في المقال ، اذ ان موضوعه الكلمة والكلام ، وان محموله الاعراب والبناء . ولعل الوجه - في من خص المائز بالموضوعات - هو امسقية الموضوع على غيره بحسب الرتبة ، فان المحمول تابع له ، والغرض يترتب على نبوته للموضوع .

(واما المقام الثاني) فلان كل مؤلف لعلم - بعد اختياره جملة من المسائل المتشتملة ، وتدوينها في كتابه مقتصرأ عليها - يختلف تمييزه باختلاف الدواعي (فتارة) يكون هناك غرض خارجي يترتب على العلم والمعرفة بتلك المسائل ، كما في اغلب العلوم ، فلا بد من البحث عن كل مسألة اشتملت على ذلك الغرض ، كما لا بد - في هذا الفرض - من التمييز بالغرض . وليس للمدون ان يميزها بالموضوعات ، إذ لا عبرة - في الفرض - بوحدة الموضوع وتعددده ، على انه يقتضى جعل كل باب بل كل مسألة

علماً على حدة ، كما ذكره صاحب الكفاية (قده) . و (اخرى) يكون الداعى الى التدوين نفس العلم والمعرفة للشيء ، دون ان يكون هناك غرض خارجى يدعوه الى تدوين المسائل . وهذا على نحوين : (فتارة) يكون هناك موضوع ، ويود البحث عن احواله وشؤونه : كمافى علم الطب الباحث عن طوارى بدن الانسان ، فلا بد من التمييز بالموضوع . و (اخرى) يكون هناك محمول ، ويود الباحث معرفة ما يعرض عليه ذلك المحمول : كالحركة والسكون ، فلا بد من التمييز بالمحمول فقط .

فمن هنا ظهر انه لا وجه لما أطلقه القوم من التمييز ، بل قد عرفت ان الدواعى تختلف وباختلافها يختلف ما به التمييز .

((موضوع علم الاصول))

المعروف بينهم ان موضوع علم الاصول الادلة الاربعة : الكتاب ، السنة ، الاجماع ، العقل .

وفيه : أنه إن أريد بها انها - بوصف دليليتها - موضوع لعلم الاصول ، بمعنى ان البحث يقع عما يعرض الدليل بعد ثبوت دليليته ، فلازمه خروج اكثر مسائل الاصول عدا مباحث الالفاظ ، لان ماعداها - من مباحث الحجج - يقع البحث عنها من حيث اصل الحجية و الدليلية ، فيقال : خبر الواحد حجة ام لا ، والاجماع المتقول حجة ام لا ؛ ولا إشكال ان البحث عن ثبوت الحجية ليس بحثاً عن عوارض الدليل ، وانما هو بحث عن دليلية الخبر او الاجماع . نعم البحث فى مباحث الالفاظ بحث عن العوارض ، حيث يبحث فيها - مثلاً - عن ان الامر الوارد فى الكتاب او السنة ظاهر فى الوجوب . وهذا بحث عن العوارض ، إلا ان الالتزام باختصاص المسائل

الاصولية بمباحث الالفاظ - يستدعى خروج الكثير من المسائل ، والالتزام بان ذكرها للاستطراد . وهذا واضح الفساد . وإن ارادوا بها ان ذوات الادلة الاربعة موضوع العلم ، فالبحث عن اصل الدليلية وإن كان بحثاً عن العوارض إلا ان تخصيص الموضوع - بالادلة الاربعة - يستدعى خروج غير واحد من المسائل عن علم الاصول ، لان البحث فيها ليس بحثاً عن عوارض الادلة الاربعة . ولهذا التزم الشيخ الانصارى (قده) بارجاع البحث عن خبر الواحد الى البحث عن نبوت السنة به . ومعنى ذلك : ان السنة التى هى عبارة عن قول المعصوم (ع) او فعله او تقريره ، - كما انها تثبت بالخبر المتواتر وبالقرينة القطعية - هل تثبت بخبر الواحد ؟ . وهذا بحث عن عوارض السنة .

ولا يخفى انه غير مفيد . (اولاً) - إن غاية ما جاء به كان تصحيحاً للبحث عن خبر الواحد والتعادل والترجيح . واما مثل الشهرة الفتوائية والاستصحاب ونحوهما ، فالتوجيه المذكور لا يشملهما ، لعدم كشفهما عن السنة ، وإنما يكشفان عن نبوت نفس الحكم الشرعى . فالبحث عنهما لا يعود الى السنة .

(ثانياً) - انه لو اقتص التوجيه بخبر الواحد والتعادل والترجيح ، فمع ذلك لا يتم ايضاً ، لانه إن اريد بالثبوت الشبوت الحقيقى الخارجى ، فالبحث عن نبوت السنة بالخبر - الذى مرجعه الى البحث عن تأثير الخبر فى وجود السنة - باطل جزماً ، فان المؤثر فى وجود السنة نفس المبادئ والمقدمات التى حصلت حينها . اما نقل زرارة - مثلاً - لمقالة الامام عليه السلام ، فهو حكاية عن السنة . ومن المعلوم تقدم المحكى على الحاكى رتبة و استحالة ان يكون المحكى معلولاً للحكاية او الحاكى . وإن اريد به الثبوت

الحقيقي الذهني ، فالبحث عنه يرجع الى البحث عن حصول العلم الوجداني بثبوت السنة من الخبر على نحو لا يحصل التشكيك فيه . وهذا باطل ايضاً ، لان المراد من الخبر الذي يبحث عن حجيته هو القابل للصدق والكذب ، اما الموجب للقطع بالثبوت فليس بمبحث عنه . و إن اريد به الثبوت التعبدى - بمعنى ان الشارع المقدس هل جعل خبر الواحد حجة كاشفة عن ثبوت السنة - فهو صحيح وببحث عن العوارض ؛ إلا انه بحث عن عوارض الخبر لا السنة ، لان معنى جعل الحجية لذلك الخبر ان الشارع اعطاه صفة الطريقة ، وتمم جهة كشفه الناقص عن الواقع وهذا من عوارض الكاشف لا المنكشف . فماتكلفه الشيخ (قده) غير سديد .

والظاهر ان علم الاصول ليس له موضوع اصلاً ، بل هو عبارة عن جملة مسائل وقواعد متشعبة ، جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لاجله دون ذلك العلم . وهذه القواعد - على اختلاف ما يحصل منها من حيث القطع بالحكم الواقعي ، او التعبد به ، او الوظيفة الشرعية عند الشك في الحكم ، او الوظيفة العقلية التي يرجع اليها أخيراً - كلها تحصل غرضاً واحداً ، وهو : تحصيل الوظيفة الفعلية في مقام العمل . و هذا المقدار يكفي في معرفة علم الاصول .

وإن أيت عن ذلك ، والتزمت بوجود الموضوع في جميع العلوم ، فنقول : موضوع علم الاصول عبارة عن جامع انتزاعي من موضوعات مسائل الاصول على اختلافها ، التي غايتها تحصيل الحججة الفعلية في مقام العمل .

((الوضع))

والبحث عنه يقع فى جهات اربع :

(الاولى) - دلالة الالفاظ على معانيها ، وهل هى ذاتية أوجعلية .

(الثانية) - تعيين الواضع ، وهل هو الله سبحانه وتعالى أو البشر .

(الثالثة) - حقيقة الوضع .

(الرابعة) - تقسيم الوضع .

(اما الجهة الاولى) فقد يدعى ان دلالة الالفاظ على المعانى ليست

بجعلية ، بل هى ذاتية على نحو كان مجرد اطلاق اللفظ - بطبعه - يستدعى

الانتقال الى المعنى ، لوجود العلة الذاتية بينهما ولا يخفى ما فيه ، فانهم

إن ارادوا بذلك ان العلة - القائمة بين طبع اللفظ والمعنى - علة

تامة فى الانتقال لدى الجميع ، فلازمه ان يعرف كل شخص جميع لغات

العالم من دون حاجة الى تحمل مشقة التعليم ، فالعربى يلزمه ان يعرف

اللغة الفارسية وغيرها ، والفارسى عليه ان يعرف اللغة العربية وغيرها ،

باعتبار ان الدلالة علة تامة للانتقال وهذا - بالوجدان - باطل ، لاننا نجد

اهل لسان واحد لا يحيطون بخصوصيات لسانهم ، فضلا عن الاحاطة بجميع

اللغات . و إن ارادوا بذلك ان طبع اللفظ فيه اقتضاء و قابلية للانتقال ،

ولذا يختار الواضع لفظاً مخصوصاً ، و يضعه لمعنى مخصوص ، فالمناسبة

الموجودة بين اللفظ والمعنى نظير الملازمات العقلية التى هى من الامور

الواقعية وإن لم تكن من الموجودات الخارجية ، ففيه انه إن اريد ان هذه

المناسبة ثابتة فى الواقع - إن لم يلتفت إليها الواضع عند الجعل فهو امر

ممكن . ومن الامثال المعروفة ان الاسماء تنزل من السماء ، لكنه لا دليل

عليه . وإن اريد من هذه المناسبة ان الواضع يلتفت اليها حين الوضع ، فينبعث بسببها الى اختيار لفظ مخصوص - فهو باطل جزماً ، لان الواضع عند الوضع لا يلتفت دائماً الى وجود مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى ، لتكون تلك المناسبة قد دعت له لاختيار لفظ مخصوص من بين سائر الالفاظ ، كما نشاهد ذلك فى الاعلام الشخصية وأسماء الاجناس . وقد يخترع الواضع لفظاً مخصوصاً ، فيضعه للمعنى فى الوقت الذى ليس لذلك اللفظ سابقة فى عالم الالفاظ ، فيكون كالمرتجل من هذه الجهة .

هذا . وربما يتحقق الوضع من الصبيان أحياناً . وبديهي انهم لا يلتفتون الى وجود مناسبة بين الامرين - لو كانت هناك مناسبة لينبعثوا بسببها الى الاختيار .

وربما يقال بانه لولا المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى للزم الترجيح بلامرجح ، وهو باطل .

والجواب عنه : (اولاً) - ان المحال هو الترجيح بلامرجح كالمعلول بلاعلة والفعل بلافاعل ، و اما الترجيح بلامرجح فليس بمحال . (بيان ذلك) : ان الترجيح امر اختياري يمكن ان يرجح الشخص احد الفعلين على الآخر ، وإن لم تكن فيه مزية تستوجب التقديم . وسببه انه لما كانت ضرورته تدعوه الى إيجاد أحد الفعلين ، وكان كل منهما وافياً فى القيام بالغرض ، فلا ريب ان تلك الضرورة هى التى تدعوه لان يختار احدهما ويترك الآخر ، وإن لم تكن مزية وخصوصية فى الفرد الذى اختاره ، مثلاً : لو فرضنا ان هناك اوانى متعددة من الماء ، وكان كل إناء مساوياً للآخر فى جميع الخصوصيات المحتملة : من البرودة والكمية وما شاكلهما ، و من الاتفاق ان الانسان اضطر الى شرب الماء ليرفع عطشه ، بحيث كان كل

إناء وإفياً فى القيام بالغرض فهل تراه يمتنع عن الشرب ، و يعرض نفسه للخطر مدعياً ان إقدامه على واحد من الاوانى مستلزم للترجيح بلامرجح ، او تراه يقدم على شرب ما فى الاناء بعد ان كان مضطراً الى فعل الجامع ، و هو شرب مطلق الماء الذى يتأتى حصوله بكل واحد من الاناءات ؟ و ضرورى ان العقل لا يرى قبحاً فى ترجيح احد الامرين بعد اضطراره الى الجامع . ومانحن فيه كذلك ، فان الواضع حيث احتاج الى وضع طبيعى اللفظ لطبيعى المعنى لغرض التفاهم ، و كان كل لفظ قابلاً للمجعل ومحصلاً للغرض ، فاختياره خصوص لفظ لا يستلزم الترجيح بلامرجح ، وإن لم يكن فيه خصوصية . وعليه فالترجيح بلامرجح ليس بمحال .

(و ثانياً) - انه على تقدير ان يكون الترجيح بلامرجح محالاً كالترجيح بلامرجح ، فلانسلم ان الترجيح الحاصل فى خصوص لفظ هو المناسبة الذاتية ، بل لعله شئ آخر من الامور الخارجية ، فلا يتم المدعى .

(و ثالثاً) - ان الترجيح - على تقديره - إنما هو فى نفس الفعل دون المتعلق ، باعتبار ان عمل الواضع ينبغى ان يشتمل على الخصوصية ، مع انهم قالوا : ان الالفاظ مشتملة على المناسبة الذاتية لانفس الوضع .

فالمتحصل مما تقدم ان دلالة الالفاظ على المعانى ليست ذاتية . (و اما الجهة الثانية) وهى تعيين الواضع - فقد ذهب شيخنا الاستاذ المحقق النائنى (قده) الى ان الواضع لجميع لغات العالم هو الله تبارك وتعالى ، وليس هناك من البشر من تحمل عناء هذا الامر و مشقته . وقد اعتبر الوضع من الامور المتوسطة بين التكوين والتشريع ، فانه ليس من الامر التشريعية المتوقف إيصالها على إرسال رسل و انزال كتب ، ولا من التكوينية التى جبل البشر على إدراكها ، كالجوع والعطش و غيرهما مما يدركه

الانسان ، بل مطلق الحيوان ، بطبعه وجبلته ، بل الوضع وسيط بين الامرين ، فان الله سبحانه وتعالى يلهم الانسان قوة النطق وفهم الالفاظ ، فينبعث - بتلك القوة التي منحها الله تعالى اياه - الى جعل الالفاظ للمعاني المعهودة طمعاً في تحصيل غرضه ، وهو التفهيم والتفاهم بين سائر افراد البشر ، كما دل عليه قوله تعالى : (الرحمن ، علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان) وعلى هذا نجد الاطفال ينبعثون - بدافع الالهام الالهي - الى التعبير عن مقاصدهم بالفاظ خاصة ، وهذا امر صادق يدل على ان الواضع للغات هو الله تبارك وتعالى . ثم ايد (قده) مطلبه بامر ين :

(الاول) - ان الالفاظ والمعاني من الكثرة بمكان لا يمكن ان يتصورها جماعة ، فضلاً عن شخص واحد .

(الثاني) - لو كان هناك واضع مخصوص ، لنقل لنا التاريخ اسمه نقلاً متواتراً او واحداً ، مع ان التاريخ لم يحدثنا بذلك .
واما ماورد على اللسان من ان الواضع يعرب بن قحطان ، فأمر ليس بثابت .

و(الجواب عن ذلك) ان ما ادعاه (قده) - من وجود امر متوسط بين التكوين والتشريع - غير ثابت ، إذ الوجود الخارجى إما أن يكون أمراً واقعياً لا يدور تحققه مدار الاعتبار ، فهو تكوينى . وإما ان يكون أمراً جعلياً يدور مدار الاعتبار مهن بيده الاعتبار ، فهو تشريعى ، فالواسطة منتفية

واما دعوى الالهام فمسلم ، كما جاء ، فى قوله تعالى : (علمه البيان) ولكنه غير مختص بالوضع ، بل يشمل اموراً كثيرة : (منها) - ان الله تعالى يلهم الانسان ببناء دار له ليستقر فيها ، كما وياهمه بحياكة ثوب له

ليلبسه ، فينتقى به من البردمثلا وهكذا في سائر الامور ، بل لاختصاص في ذلك بالبشر خاصة ، فان الحيوان يلهم في افعاله ، وقد يكون إدراكه في بعض الموارد ارقى من إدراك البشر : فالطفل الصغير قد لا يخشى من الحية حين يراها تمشى على الارض ، بخلاف الفارة ، فانها حين تجدهرة امامها تفر منها لتتخذ حياتها . وهذا إلهام الهى كما قال تعالى : (سبحان الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى) .

ثم إن الوضع وليد الحاجة بين طبقات البشر ، لغرض التفاهم وسير حركة الحياة ، وهو يختلف باختلاف الامم والزمان ومقدار الحاجة اليه ، فالمجتمع المتألف من افراد لم تدخل اليهم الحضارة هو مجتمع بدائى ينطوى على نفسه لايحتاج الى الامور الاساسية من الحياة ، فهو يقتصر على اصطلاحات يضعها لنفسه تمشياً مع مقتضيات حاجاته الضيقة . اما المجتمع الحضارى الذى يتغير ويتطور مع الزمن ، فان أسباب المشاكل الاجتماعية والالات الحضارية تقتضى ان يخلق ألفاظاً واصطلاحات وتعريف تتلائم التطورات التى تقتضيها تلك التغيرات ، فلقد عثرت الدراسات على اطفال عاشوا مع الحيوانات ، فعند ما حاولوا دراستهم وطبيعة حياتهم رأوا انهم يمشون على اثنين ، ولكنهم لا ينطقون بلسان متعارف ، و إنما افترضوا لهم لغة خاصة لا يفهمها إلا من عاش عيشتهم . من هذا نستطيع ان نفهم ان المجتمع - لاجته - هو الذى يضع الالفاظ المقتضية لطبيعة العصر ، لان الحاجة كما يقولون أم الاختراع ، فالبدوى - الذى يقضى حياته فى الصحراء - لايحتاج إلا الى مجموعة خاصة من الالفاظ التى تتطلبها حياته البدوى ، بينما نرى الذى يعيش فى القرى والارياف اكثر حاجة من هذا البدوى و اوسع لغة ، لتطور حياته نسبياً ، وهكذا كلما تطورت الحياة وتكثرت

حاجاتها ازدادت تبعاً لذلك لغتها الخاصة . إذاً فالحاجة هي التي تفرض على المجتمع وضع التعابير والالفاظ ، فأبونا آدم عليه السلام وزوجته عاشافي عصر لم تفرض عليهما الحاجة أكثر من كلمات معدودة يقضيان بها حاجتهما ، ولكن الاجيال المتعاقبة اخذت تخترع لها الفاظاً حسبما تمليه عليها مقتضيات زمانها ، تفرضه عليها متطلبات عصرها .

وبذلك يظهر الجواب عما ذكره اولاً من تأييد القول بان الواضع هو الله سبحانه وتعالى فانه يتم اذا كان الوضع دفعياً وفي زمان معين من شخص واحد أو من جماعة مخصوصين و اما إذا كان تدريجياً حسبما تقتضيه الحاجة ، فلما حذور في تصدى البشر له ، بل هو الواقع في الخارج كما عرفت . وبه يندفع ما ذكره من التأييد الثاني ، باعتبار ان الواضع ليس شخصاً واحداً ليتصدى التاريخ الى ذكره ، بل الوضع - كما قلنا - ينشأ من احتياج كل أمة الى الفاظ تعبر بها عن مقاصدها في مقام التفهيم لتنظيم امورها وبيان حوائجها . وهذا لا يستدعي أن يحدثنا التاريخ به .
(واما الجهة الثالثة) - وهي بيان حقيقة الوضع - وانه هل الوضع من الامور الواقعية ، او من الامور الاعتبارية ؟

((فيه اقوال))

القول الاول - كما عن بعض الاعاظم المحققين (قده) بتوضيح منا - بان الوضع من الامور الواقعية الحقيقية ، وليس من منسوخ الجواهر والاعراض ، لان الاول منهصر بالامور الخمسة : العقل ، والهيولى ، والنفس ، والصورة ، والمادة . والوضع لا يعود الى واحد منها ، كما انه ليس من الثاني ، لان الاعراض منهصرة في المقولات التسع . والوضع اجنبى عنها ، مضافاً الى

ان الاعراض تتوقف - فى وجودها - على وجود معروضاتها ، بخلاف الوضع ، فانه وان كان يعرض على متعلق ، إلا انه لا وجود له خارجاً ، بل طبيعى اللفظ يوضع لطبيعى المعنى . اما اللفظ الخارجى فليس بموضوع للمعنى ، وإلا لانعدم الوضع بانعدام ذلك الموجود ، بل ربما يوضع اللفظ لشيء لا وجود له : كالنعناء ، أو يجعل لشيء مستحيل بحسب الوجود : كشمريك المبارى .

وكيف كان فالوضع - بحسب الحقيقة - ليس من قبيل الجواهر والاعراض ، بل هو من منفع الملازمات العقلية غير القابلة للانفكاك . و هذه الملازمات العقلية من الامور الواقعية ، وهى منفع من الوجودات التى يدر كها العقل ، فلو قلنا : العدد إن كان زوجاً فهو قابل للقسمة على المتساويين ، فالملازمة - بين الزوجية وقبول القسمة على المتساويين - امر واقعى ومنفع من الوجود يتعقله العقل ، والقضية الشرطية تصدق بصدق الملازمة وإن لم يكن طرفاها صادقين ، كالملازمة بين تعدد الآلهة والفساد فى قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا ...) ولكن هذه الملازمة العقلية (تارة) لا تنتهى الى جعل جاعل ، بل تكون موجودة و ثابتة من الازل حتى النهاية : كالملازمات التكوينية . . . (اخرى) تنتهى الى جعل جاعل على نحو لم تكن ثابتة من البداية ازلا ، وإنما جعلت ابتداء فاصبحت ثابتة بين الامرين من حين جعلها ، وهى مع ذلك من الامور الواقعية .

اما الوضع فهو من قبيل الثانى ، حيث ان الواضع - قبل وضعه - تصور اللفظ مجرداً عن المعنى ، وتصور المعنى من دون اللفظ ، وليس بين الاثنين ملازمة ، ثم بعد ذلك جعل ما تصوره من اللفظ على المعنى المتصور ، فوجد علاقة وربطاً بينهما ، وصار كلما يطلق اللفظ فى مورد

يلزم منه الانتقال الى المعنى الموضوع له ، فالعلاقة والملازمة جعلية من قبل الواضع ، وهى من الامور الواقعية .

ولا يخفى ان الملازمة - المدعى ثبوتها بين اللفظ والمعنى المستوجبة للانتقال - ان اريد بها ثبوتها مطلقا فى حق كل واحد من دون اختصاص لها بالعالمين بالوضع ، فهو باطل بالبداهة ، لاننا نجد الاشخاص الذين لم يطلعوا على الوضع لا يمكنهم الانتقال بمجرد سماع اللفظ . ولو كانت الملازمة ثابتة بينهما على الاطلاق ، لما امكن الانفكاك ، و ان اريد بها ثبوتها فى خصوص من علم بالوضع دون غيره ، فذلك امر معقول ، ولكنه خلاف الفرض ، إذ المفروض ان الملازمة عين الوضع . وهنا الملازمة متأخرة عن الوضع برتبتين .

القول الثانى - ان الوضع من الامور الاعتبارية . و متعلق ذلك الاعتبار هو الملازمة بين اللفظ والمعنى ، فيكون الوضع عبارة عن جعل الملازمة بينهما بحسب الاعتبار لا بحسب الواقع ، كما تقدم عن بعض الاعاظم (قده) .

ولا يخفى ان المعنى المذكور وان كان معقولا فى نفسه ، إلا انه لا يرجع إلى نتيجة ، لانه ان اريد بذلك اعتبار الملازمة بين اللفظ الموجود فى الخارج والمعنى الموجود خارجا بان يعتبر عند تحقق اللفظ خارجا وجود المعنى فى الخارج ، فهو امر خال عن الفائدة ، لان الانتقال الى المعنى إنما هو من الوجود الذهني لللفظ ، فلا اثر لفرض وجود واقع الماء فى الخارج عند تحقق لفظ الماء خارجا . وان اريد به الملازمة بين وجود اللفظ ذهنيا ووجود المعنى ذهنيا ايضا ، فان كان المراد هو الملازمة بين وجوديهما الذهنيين على وجه الاطلاق فهو باطل ، إذ يلزمه ان يعتبر

الجاهل بالوضع - عند تصويره اللفظ - عالماً بالمعنى ، مع ان اعتبار الملازمة بين تصور اللفظ والمعنى - بالاضافة الى الجاهل - لغومحض . و إن ادعى أن الملازمة الاعتبارية ثابتة فى حق خصوص من علم بالوضع ، فهى لامحصل لها ، فان الملازمة - بين اللفظ والمعنى فى الوجود ذهنى - متحققة فى نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتبار . وفى مثله لامعنى للاعتبار ، لانه من اعتبار ما هو ثابت فى حد نفسه ، فلا يبقى لاعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى وجه معقول .

القول الثالث - إن الوضع من الامور الاعتبارية ، وهو عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً . (بيان ذلك) أن للشئىء سنجين من الوجود : (احدهما) - وجود حقيقى الذى هو وجوده فى نظام الوجود من الجواهر و الاعراض . (ثانيهما) - وجود اعتبارى ، وقوامه الاعتبار والفرض . فالملكية مثلاً لها وجود حقيقى ، و هو إحاطة المحيط بالمحاط إحاطة خارجية ، ولها وجود اعتبارى كاعتبار شئىء ما ملكاً لزيد فى الوقت الذى يكون بينه وبين ملكه مسافة بعيدة . وقد ادعى أن الوضع من هذا القسم ، فان الواضع حين يجعل ربطاً بين اللفظ والمعنى لا يقصد من ذلك الا أن المعانى توجد بوجود تلك الالفاظ ، بحيث يكون وجود اللفظ وجوداً ثانياً للمعنى تنزيلاً . وهو هو . ولذلك يسرى اليهما للمعنى من القبح أو الحسن ويستحق ما يستحقه المعنى من الاهانة أو التعظيم . ولهذا كانت أسماء الله تبارك و تعالى محرمة المس على الجنب ، وأنه لا يجوز تنجيسها ، وما شاكل ذلك . وبالعكس أسماء اعداء الله تعالى ، فانها تهان و تهتك بشتى الاساليب . وما ذلك الا لان وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً .

وعليه فالوجودات ثلاث : حقيقى خارجى ، وحقيقى ذهنى ، ووجود لفظى .

فالوضع من الامور الاعتبارية : بمعنى أن اللفظ يعتبر وجوداً ثانياً للمعنى ،
فاذا أطلق اللفظ فقد وجد المعنى .

ولا يخفى (اولاً) - أن المعنى المذكور وإن كان معقولاً في نفسه ، إلا أن
المانع من الالتزام به أنه أمر دقيّ محتاج الى التفات و نظر ، بينما نجد
الوضع يصدر من الاطفال ، بل يمكننا ان ندعى صدور الوضع من بعض
الحيوانات - على نحو الموجبة الجزئية - كما نشاهد في الهرة عند ما تصرخ
بصوت ، وهى تريد جمع اطفالها الصغار ، وربما تصرخ بصوت آخر وهى
تريد ان تزجر ما قابلها من العدو ، وما شاكل ذلك .

(ثانياً) - ان الالتزام بهذا المعنى بالاملزم ، فان الغرض من الوضع
الدلالة على الشيء ، وهذا المعنى يقتضى الانينية بين الدال والمدلول
عليه ، فجعله وجوداً واحداً جعل من غير ملزم . واما ما ورد من دعوى ان
اللفظ فى مرحلة الاستعمال يغفل عنه غالباً ، وهذا آية ان المتكلم يريد
إيجاد المعنى فى الخارج ، فالجواب عنه ان المغفولية وإن كانت تامة فى
الغالب ، لان المستعمل ليس من قصده إلا إظهار المعنى ، فنظره الى اللفظ
نظر آلى وطريق الى المعنى ، فهو كالمشاهد فى المرات إذا كان من قصده
النظر الى صورته ، فلا يكاد يلتفت إلى المرأة نفسها إلا التفاتاً آلياً ،
فتذهب عليه الخصوصيات الموجودة فيها ، اما الجاعل للمرأة والواقع
للالفاظ ، فكل منهما ينظر الى الشيء نظراً استقلالياً ، ويرى جميع
الخصوصيات ، إلا ان هذا لازم أعم لكون الوضع اعتبار وجود اللفظ
وجوداً للمعنى .

وكيف كان فهذا الوجه غير تام .

القول الرابع - ذهب بعض مشايخنا المحققين (قده) إلى ان الوضع

من الامور الاعتبارية ، وقد استعمل بماله من المعنى اللغوى وهو وضع الشيء على الشيء ، وهذا يتحقق - تارة - فى امر حقيقى خارجى ، كوضع النصب على الامكنة للدلالة على انه رأس الفرسخ وما شاكل ذلك .

(أخرى) يتحقق فى امر اعتبارى ، وهو عالم اللفاظ ، فيضع الواضع لفظاً ليندل به على المعنى . والوضع بهذا المعنى مستعمل فى المعنى اللغوى ، كما يعبر عنه بالفارسية (گذاشتن) . غاية الامر ليس مصداقه فرداً خارجياً ، بل امر اعتبارى .

(ولا يخفى ما فيه) اولاً - انه من الامور الدقيقة التى تحتاج الى اعمال العناية ، وقد عرفت صدور الوضع حتى من الصبيان .

ثانياً - أنه ليس يتم فى حد ذاته ، لان الوضع الخارجى يقوم بأمر ثلاثة ، ففى وضع النصب على الفرسخ لابد من الموضوع : وهو النصب ، والموضوع عليه : وهو المكان ، والموضوع له : وهو الدلالة على انه رأس الفرسخ الذى هو الغاية .

اما الوضع فى محل الكلام فمشتمل على امرين : موضوع ، و موضوع له . دون الموضوع عليه . فان اللفظ موضوع ، والدلالة على المعنى موضوع له . واما الموضوع عليه فليس بموجود . وربما قيل : بان المعنى هو الموضوع عليه ، ولكن ذلك غلط ، بل المعنى موضوع له . فان اللفظ وضع ليندل على المعنى كوضع النصب للدلالة على رأس الفرسخ . فالاركان فى الوضع ناقصة ، وإن أبيت إلا عن كون المعنى هو الموضوع عليه فالمنقود هو الموضوع له . وكيف كان ، فالجوه التى ذكرت لبيان حقيقة الوضع كلها باطلة .

((المختار))

و بعد ان استعرضنا الاقوال المتقدمة - التى هى فى بيان

حقيقة الوضع و بطلانها نقول :

إن الانسان لما كان محتاجاً الى التفهيم و التفاهم بمقتضى طبيعة المجتمع الذى يعيش فيه ، كان مضطراً لأن يخترع ما يسد به حاجته القائمة على اساس التفاهم ، ليتمكن من ابراز مقاصده ، ومايكفه فى قرارة نفسه من المعلومات التى يطلب ايصالها للآخرين ، فكانت الغاية المتوخاة من الوضع ليس إلا احضار المعانى امام المخاطبين . ومن البديهي ان الاشارة وإن كانت وسيلة للافهام إلا انها من العسر جداً ان تقى بالغرض الذى تتوقف عليه حياة الانسان الاجتماعية ، لاجل هذا اتخذ الانسان وسيلة اخرى اقصر من الاشارة ، ووافى بالمقصود . تلك هى الالفاظ ، فان الالفاظ تلقى المعنى امام السامع ، و تبرز مقصود المتكلم ، وهى وافية بجميع المقصود . فكان حالها كالاشارة من ناحية افهام المقابل ؛ فكما ان المشير يمكنه ان يلفت نظر المخاطب الى ان المقصود من حر كته هو المعجىء ، كذلك الالفاظ يمكنه ان يعبر بلفظ جاء للدلالة على هذا المعنى . غاية الامر الاشارة يمكن ان يلتفت اليها كل احد . بينما الالفاظ لا يلتفت اليها الا من اطلع على معانيها .

واذا اتضح الفائدة والغاية من الوضع فنقول : الوضع حقيقة نفس القرار والائبات والتعهد . فان كل فرد من اولئك الذين يتكلمون بلغة خاصة يتباني مع جماعته ويأخذ عهداً على نفسه بانه متى ما تكلم بلفظ خاص فقد اراد منه معنى مخصوص ، لذا كان كل مستعمل واضعاً باعتبار ان كل واحد من المستعملين قد اخذ عهداً على نفسه بهذا القرار . فاذا استعمل اللفظ فى مورد فقد جرى على طبق التزامه وتعهدده . و من قراره والتزامه هذا وتعهدده على نفسه تنشأ العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى ،

وتكون هناك مناسبة بينهما . اعاقبل قراره فليس فى المين علاقة وارتباط ،
لاتشرباً ولا تكويناً .

نعم الانتقال الى المعنى قديتأتى من مجرد صدور اللفظ من غير صاحب
شعور ، كاصطكاك حجر بحجر ، فيتولد منه لفظ مخصوص ، إلا ان منشأ
ذلك ليست العلاقة الوضعية التى تحصل فى موارد الالتزام والتعهد ، بل
السبب فى ذلك قبول الذهن ذلك على نحو ينتقل الى المعنى بمجرد
الاطلاق .

فالذى تحصل من الوضع انه عبارة عن القرار والالتزام والتباني على
النفس بانه متى ماتكلم بلفظ خاص اراد منه معنى مخصوص . وهذا القرار
المذكور يتأتى لدى كل فرد من افراد المجتمع .

وما ينسب الى الآباء من انهم هم الواضعون فذلك للاسبقية - كما
فى واضع القانون - والافالكل يشتركون بهذا الالتزام على هذا الاعتبار .
نعم ينسب الوضع الى رئيس القبيلة او البلد لكن من جهة نيابته عن القوم
وانه لسانهم .

وعلى ما ذكرناه صح تقسيم الوضع الى تعيينى ، وتعينى . لان التعهد
والالتزام (تارة) يحصل ابتداء من الواضع . (اخرى) بوسيلة ثانية . وهى
كثرة الاستعمال بحيث يصبح العرف بمجرد الاطلاق منتقلا الى المعنى وإن
لم يعلم زمان التعهد وتاريخه .

هذه هى حقيقة الوضع - كما عرفت - انها من الامور الواقعية .
الجهة الرابعة : فى تقسيم الوضع :

الوضع باى معنى اعتبر لابد للمواضع - قبل الوضع - من ملاحظة
كل من اللفظ والمعنى مستقلا ، ليكون على علم من امره . وبدون هذه

الملاحظة فهو وضع مجهول لمجهول . فكان لزماً على كل واضع ان يلاحظ اللفظ والمعنى لمحاظاً استقلالياً ، و من اجل هذا المعنى اختلف الاستعمال عنه باعتبار ان الاستعمال يوجب الغفلة عن اللفظ ، بحيث يكون النظر إليه آلياً غالباً . لان غرض المستعمل القاء المعنى امام المخاطب ، فالاتجاه الحقيقي إنما هو في ناحية المعنى ، واما اللفظ فقد كان طريقاً في الوصول الى ذلك . شأن كل طريق ان يكون مغفولاً عنه ، وغير ملتفت إليه .

وبناء على هذا فالبحث يقع في مقامين :

الاول - من حيث لمحاظ اللفظ .

والثاني - من حيث لمحاظ المعنى .

(اما المقام الاول) فلا بد للموضع من ملاحظة اللفظ اولا ملاحظة استقلالية ، من دون فرق بين ان يكون لمحاظ له لمحاظاً شخصياً ، او بعنوان مشير اليه .

بيان ذلك : ان وضع الالفاظ على قسمين : شخصي ، ونوعي .

والاول : - على قسمين : قسم موضوع للمعنى بمادته وهيئته - كاسماء

الجوامد - مثل الحجر والمطر وشبههما . فان لفظ الحجر لوحظ بمادته

وهيئته الخاصة ، ووضع للجسم الحجري بحيث لو تغيرت الهيئة ، او تبدلت

المادة لمادل اللفظ على المعنى المذكور .

وقسم موضوع للمعنى بمادته الخاصة - كلفظ جلس - المؤلف

بحسب المادة من الجيم واللام والسين ، فانه وضع لمعنى يقابل القيام من

دون اختصاص لهذه الهيئة بالدلالة ، بل كل هيئة طرأت على هذه الحروف

الثلاثة ، فاللفظ يدل على المعنى المذكور . وهذا لابنا في شخصية الوضع

بلحاظ المادة .

والثاني : - وهو ما وضع للمعنى بهيئته الخاصة كهيئة فعل محرركة الثلاثة . فانها موضوعة للدلالة على المضى . حيث ان الواضع لم يتصور هيئة الماضى مثلاً فى ضمن جميع المواد من قام ، وقعد ، وجلس ، ونام ، وغيرها . ليضع كل هيئة فى ضمن كل مادة لمعنى خاص ، وهكذا فى المضارع ، وباقى المشتقات . فان ذلك خلاف المقطوع من وضع اللغة العربية و غيرها ، بل يلاحظ الواضع عنواناً إجمالياً مشيراً الى افراده العارضة على المواد - حسب اختلافها . وذلك العنوان مثل ما كان على زنة فعل محرركة الثلاثة فيضعها للدلالة على المضى ، وهذه الهيئة فى أية مادة من المواد وجدت افادت تحقق الفعل فى الزمن الماضى . ومن اجل هذا كان وضع الهيئات وضعاً نوعياً .

وربما يقال : بان الذى ادعى من الوضع الشخصى للمواد . ان اريد به ان مادة - ضرب - التى عبارة عن الحروف المتقاطعة قد وضع شخص هذا النوع فيها لمعنى قبال شخص نوع آخر فلازمه ان تكون الهيئة ايضاً موضوعة بالوضع الشخصى ولاوجه للتفرقة بينهما لان شخص هيئة فاعل وضع لمعنى قبال هيئة مفعول المفيدة لمعنى آخر فكان كل واحد منهما شخص نوع قبال نوع آخر . وان اريد بوضع الهيئات التى اوضاعها نوعية ان هيئة فاعل وضعت للمتلبس بالمبدء من دون تقيده بمادة خاصة فلازمه ان تكون المادة ايضاً موضوعة بالوضع النوعى اذلاختصاص لها بهيئة مخصوصة بل تجتمع مع كل هيئة .

وقد ذكر بعض مشايخنا المحققين (قده) ان نسبة الهيئة الى المادة كنسبة العرض الى الجوهر فكما ان العرض لايتقوم خارجاً الا بالجوهر

كذلك الهيئة لاستقيم الامع المادة .

وتوضح ما افاده (قده) ان المادة المتألفة من الحروف المتقاطعة يمكن تصورهما استقلالاً بالاعروض هيئة عليها فتوضع في ذاك الحال لمعنى خاص وتكون من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص في جانب الموضوع له وان كانت قابلة بعد ذلك للتلبس بعدة هيئات .

اما الهيئة فلا يمكن تصورهما الا بامرین - الاول - بالاشارة اليها بعنوان اجمالى للتوصل الى افرادها كما ترى اهل الادب يتخذون وزن فاعل او مفعول ليتوصلوا الى الهيئة المطلوب تفهيمها فيقولون ما كان على زنة فاعل فهو كذا وهذا كالوضع العام والموضوع له الخاص في جانب الموضوع له .

الثاني - ان ياخذ هيئة عارضة على مادة خاصة مثل آكل او ما كول ويقصد بذلك الاشارة الى ما يكون على هذا الشكل وما يشابهه ثم يجعل لمعنى خاص من دون خصوصية في مقام الجعل لهذه الهيئة العارضة على المادة وهذا من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص في طرف المعنى الموضوع له . وكيف كان فهذا هو الفارق بين المادة والهيئة .

وما افاده (قده) متين جداً وبه يرتفع الاشكال .

اما المقام الثانى - فى تقسيم الوضع بلحاظ المعنى : لا بد من ملاحظة المعنى قبل الجعل لحاظاً استقلالياً بنحو التفصيل ، او الاجمال ، كلياً كان الملحوظ ام جزئياً . وعلى سبيل المثال نرى الواضع يتصور كلى الانسان على نحو التفصيل كما اذا تصوره بجنسه وفصله ، وباقي الخصوصيات ، فيضع لفظاً بارزاً ذلك المعنى .

ويتصوره بنحو الاجمال فيشير إليه بنحو اجمالى . مثل عنوان المتمك

الذى هو بعض خواص الانسان الملحوظ طريقاً الى نفس الذات ، ثم يضع لفظاً بازاء ذلك المعنى المتصور هذا بالاضافة الى المعنى الكلى ، وقد يتصور الواضع شخص زيد تفصيلاً - كما لو احاط بخصوصياته ومزاياه - فيضع لفظاً بازاء ذلك المعنى الخاص . وقد يتصوره إجمالاً كما لو لاحظ عنوان ماتولد من ابنه - فيضع لفظ زيده . فان هذا العنوان طريق يشير الى ما هو الموضوع واقعاً وإن لم يكن له ولد فعلاً .

والحاصل : ان العناوين (تارة) تلاحظ بنفسها استقلالاً ، و(اخرى) طريقاً الى غيرها ، ولا يختص التقسيم المذكور بالوضع خاصة ، بل يتأتى فى الاحكام المولوية . فمرة يلاحظ المولى عنواناً ويعاق حكمه بدلى نحو لا ينظر الحاكم إلا الى نفس هذه الطبيعة من دون خصوصية للأفراد ، كما فى الامر باكرام العالم . و(ثانياً) يلحظ العنوان طريقاً الى الافراد ، ومشيراً إليهم ، كما لو قال : اكرم المقبل . فان عنوان المقبل قد اخذ إشارة الى من يريد الآمر اكرامه لخصوصية اخرى من دون ان يكون لاقباله دخل فى ذلك .

ومن هنا ظهر ان اقسام الوضع ثلاثة : (الاول) - وضع عام ، وموضوع له عام - كما لو تصور الواضع مفهوماً كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين تفصيلاً ، ام إجمالاً ثم وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى المتصور .

(الثانى) - وضع خاص ، وموضوع له خاص . - كما لو تصور الواضع مفهوماً خاصاً غير قابل للانطباق على كثيرين . مثل تصور شخص زيد بذاته ومشخصاته ، وباقى مميزاته - ثم وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الخاص .

(الثالث) - وضع عام ، وموضوع له خاص . - كما لو تصور الواضع مفهوماً كلياً قاصداً لان يضع اللفظ لمصاديقه لاعلى نفسه - فيحتاج الى

لحاط عنوان يشار به الى تلك المصاديق والافراد ، وهو لا يمكن ان يكون نفس عنوان هذا المفهوم الكلى ، لانه لا يحكى إلا عن نفسه . فلا بد - كما عرفت - من لحاظه بعنوان يحكى ويشير الى ما هو الموضوع خارجا ، ولا بد من تقييد المفهوم بقيد ، وجعل المقيد عنوانا مشيراً إلى افراد الانسان . ذلك هو عنوان ما ينطبق عليه هذا المفهوم .

ولاريب انه بملاحظة هذا العنوان قد لاحظ الافراد الخارجية على سبيل الاجمال فوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى على نحو القضايا الحقيقية . ومن هنا علم استحالة القسم الرابع من الوضع ، وهو الوضع الخاص ، والموضوع له العام - لان العنوان الشخصى بما هو كذلك ليس فيه جهة اراء ، وكشف لآعن الكلى ، ولا عن سائر أفراد . باعتبار انه لا يكشف إلا عن تلك الحصة الخاصة من الكلى أما بقية الحصة فليس هو مرآتا لها . لذا قيل : (الجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا) .

وقد ذهب بعض الاكابر الى دعوى إمكان القسم الاخير ، ببيان : ان الشخص ربما يشاهد جسما من بعيد ، ولا يعلم انه حيوان أم جماد ، بل ولا يعلم بدخوله فى اى نوع من الانواع ، فيضع لفظا بإزاء النوع المنطبق على هذا الشخص واقعا فيكون من الوضع الخاص والموضوع له العام . ولكن ذلك غير صحيح ، إذ الشخص لم يتصور المعنى الكلى الجامع بتصوره لذلك المشاهد الخارجى بحيث كان الفرد الخارجى مرآة لذلك الكلى ، وإنما كان تصور الفرد الخارجى سببا لتصور كليه فكان فى المقام تصوران : اولهما للفرد ، وثانيهما للكلى المنطبق على ذلك الفرد وغيره . ولاريب ان اللفظ موضوع بإزاء المعنى الثانى المتصور . غاية الامر ان الكلى المتصور قد يتصور بنفسه وقد يتصور بعنوانه ككلى هذا

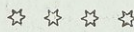
ألفرد مثلاً . وعلى أى تقدير كان فهو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

وعلى هذا يكون أغلب الوضع ، فقد نشاهد فرداً من الطيور ونضع لفظاً على كليمه ، أو نرى نوعاً من الورد ونضع لفظاً بازاء الجامع . وما ذلك الا ان التصور الاولى كان سبباً لتصور الكلى ، وهو لا يخرج عن كونه من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

((تنبيه))

إن العلاقة الوضعية القائمة بين اللفظ والمعنى ناشئة من لحاظ الواضع لكل من اللفظ والمفهوم لحاظاً استقلالياً ، وجعل ذلك اللفظ بازاء المفهوم الذى هو قابل للاتصاف بالوجود والعدم . اما الفرد الخارجى فليس اللفظ موضوعاً له ، لانه غير صالح لان يتصور و ينتقل الذهن إليه . بل المفهوم المنطبق عليه هو الذى جعل اللفظ له ، فان المفهوم (مرة) يكون كلياً قابلاً للصدق على كثيرين ، و (اخرى) يكون جزئياً غير قابل للصدق على كثيرين . ومن هنا يظهر ان التصور أيضا لا يكون دخيلاً فى الموضوع له ، ليكون المعنى جزئياً ذهنيًا متشخصاً فى عالم الذهن ، فان الموجود الذهني ايضا غير قابل لان يتصور ويفرضه الوجود الذهني ثانياً ، بل المجعل له اللفظ نفس المعنى الذى كان التصور طريقاً للوصول إليه . وهذا المعنى (تارة) يلحظ بشخصه و بنفسه - سواءً كان كلياً ام جزئياً - و (اخرى) يلحظ بعنوان مشير اليه ، كعنوان اول ما يتولد من ولده فيضع اللفظ بازاء ذلك . وكيف كان فأقسام الوضع فى جانب المعنى - كما عرفت - ثلاثة ، وكلها بحسب الامكان والثبوت ، وأما بحسب الوقوع والاثبات فتقسمان

منها ثابت من دون إشكال ، وهما : الوضع العام والموضوع له العام ،
والوضع الخاص والموضوع له الخاص . اما القسم الثالث : وهو الوضع العام
والموضوع له الخاص ، فموضع خلاف بين القوم ، والمعروف بينهم ان اوضاع
الحروف ، واسماء الموصول ، والاشارة ، والضماير من هذا القسم ، ولا بد
من تحقيق في ذلك .



((المعنى الحرفي))

ويقع البحث عنه في جهتين :

(الاولى) - في شرح معاني الحروف ، وما تمتاز به عن الاسماء .

(الثانية) - في تحقيق ان وضعها من اى اقسام الوضع .

(اما الجهة الاولى) - فقد اختلف الاقوال فيها :

القول الاول :- ما ذهب اليه السيد الشريف الرضى (قده) ، وتبعه

عليه صاحب الكفاية من عدم الفرق بين المعنى الحرفي ، والاسمى . سوى

مقام المحاظ . وان معنى كل منهما متحد مع الآخر . إلا ان العلاقة الوضعية

القائمة بين اللفظ والمعنى انما تكون موجودة إذالوحظ المعنى عند الاستعمال

في احدهما على نحو الاستقلال ، وفي الآخر على نحو الآلية .

وتوضيح : ذلك ان الواضع - عند ما تصور اللفظ والمعنى - لم يلاحظ

في احدهما قيلاً من القيود . بل تصور كلاهما مستقلاً منظوراً بنفسه ، الا

انه شرط على المستعملين حين استعمالهم للالفاظ في تلك المعانى ان

يكون المحاظ آلياً في الحروف ، واستقالياً في الاسماء ، وشرط الواضع في

العلاقة الوضعية في مقام المحاظ لا يوجب صيرورته قيلاً في اصل المعنى

او اللفظ . ليكون تخصيصا لاحد المعنيين دون الآخر ، فيحصل الاختلاف بينهما ، ولهذا أفاد (قده) في بحث المشتق من ان استعمال كل منهما في موضع الآخر ، استعمال في ذات ماوضع له إلا انه استعمال بغير العلة الوضعية ، وعلى كل حال فالمستعمل كما كان حين الاستعمال محتاجا الى لحاظ كل من اللفظ والمعنى - كان الواضع مشروطاً عليه لحاظ المعنى آلياً - إن أراد استعمال كلمة في ظرفية ، ولحاظه استقلالياً - إن أراد استعمال كلمة ظرفية فيها - فالعلة الوضعية في احدهما تغايرها في الآخر .

(ويرد عليه) اولاً - ان شرط الواضع في المقام - على المستعملين ليس كسائر الشروط التي يجب الوفاء بها . فانه لو كان معنى الاسم والحرف واحداً ، والاختلاف في العلة الوضعية للزم صحة استعمال احدهما في الآخر . بل هو اولى من المجاز ، لان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ماوضع له مع العلاقة المصححة ، وما نحن فيه ليس استعمالاً في خلاف ماوضع له (بل بعين ماوضع له) - كما هو المدعى - غايته انه لا يكون بالعلة الوضعية . ولكن بالوجدان نرى انه لو صدر ذلك من أحد - بان استعمال احدهما في الآخر - لكان غلطاً فاحشاً . كأن يعبر عن قوله مثلاً : زيد في الدار . بقوله : زيد الظرفية التعريف دار . وهذا يكشف عن وجود مغايرة بين المعنيين لا يصح معه استعمال احدهما في الآخر .

(وثانياً) - انه لو كان معنى كل منهما عين الآخر ، و كان الاختلاف بينهما في ناحية اللحاظ فاللازم من هذا ان تكون بعض المعاني الاسمية - المنظور بها للغير ، والملاحظ آلة لشيء آخر - حرفية . فان بعض العناوين قد يؤخذ في الموضوع لامن حيث نفسه ، بل من جهة حكايته ، وكاشفيتها

عن غيره ، وهو باطل بالضرورة .

و (ثالثاً) - ليس من المسلم دائماً أن يكون الحرف ملحوظاً آلياً ، وطريقاً للغير . فهناك بعض الموارد يلحظ الحرف بلحاظ استقلاله ، ويكون منظوراً إليه بنفسه ، وذلك كما لو علمنا أن زيداً حل فى بلد ونعلم أنه سكن فى مكان ولكنه لا نعلم المكان بخصوصه ، فنسأل عن تلك الخصوصية التى هى مدلول الحرف فنقول : سكن زيد فى أى مكان . ولا ريب أن المنظور إليه حينئذ نفس الخصوصية . مع العلم ببقية جهات القضية .

فالمستحصل من المجموع أنه ليس ثمة اتحاد بين المعنيين أصلاً .

القول الثانى - : الذى هو فى حد التفريط . ما ينسب إلى المحقق الرضى (قده) أيضاً أن الحروف ليس لها معنى أصلاً ، وإنما جئى بها فى الكلام علامة على وجود خصوصية فى المقام ، فهى كالاعراب من هذه الجهة . فكما أن الرفع ، والنصب ، والجعر لا يستفاد منها معنى ، وإنما هى قرينة على وجود خصوصية فى مدخولها يشير إليها كالفاعلية والمفعولية ، فكذلك الحروف .

(وبعبارة أخرى) الحروف علامة على إرادة خصوصية من خصوصيات مدخولها - كالأعراب فإن مدخولها ، وهى الدار - مثلاً فى قولنا فى الدار لها أحوال كثيرة : منها - ملاحظتها بمآلها من الوجود التكويني كسائر الموجودات فيصح الإخبار عنها . ويقال : الدار واسعة .

وأخرى - بملاحظتها بمآلها من الوجود الإينى الذى يراد منها المكان ، ومحل الاستقرار فيقال : زيد فى الدار .

وثالثة - وقوعها مبدأ للسير ، فيقال : سرت من الدار إلى المدرسة .

ورابعة - وقوعها منتهى إليها ، فيقال : وصلت إلى الدار .

فاذا دخلت (في) على كلمة الدار فقد صارت علامة على ان في مدخولها خصوصية وهي الوجود الاليني - بمعنى المكان - وهكذا الاعراب من هذه الجهة . فان زيدا مثلاً قابل لان يصدر منه الفعل ، أيقع عليه ، او ينتهي اليه الشيء .. الخ . فاذا رفع فقد دل الرفع على أنه فاعل اذا تقدمه فعل ، ويكون الفعل صادراً منه لا واقعاً عليه . فالحروف والاعراب قرائن على وجود خصوصية في المدخول .

ولا يخفى ان هذا القول أشبه بالجمع بين المتناقضين ، بمعنى ان الحروف ليس لها معنى أصلاً وانها للترتين والتحسين في الكلام بحيث يكون وجودها كالعدم - مثل بعض الحروف الزائدة كالباء الداخلة على خبر ليس وفاعل كفى - فلا يكون لوجودها أهمية في الكلام وانها كالعدم ، ومعنى انها علامة دالة على خصوصية في المقام ان الحروف لوجودها اثر في الكلام بحيث لولاها لانعدم المعنى ، أو تبدل الى معنى آخر ، كالأعراب فان له كمال لاثـر في المعنى . فقولنا : ضرب زيد عمراً - يستفاد منه معنى غير ما يستفاد من جملة ضرب زيداً عمرو - فلأزمه ان يكون للحروف معنى كالمعاني الاسمية من حيث أهميتها ، وليست خالية عن كل معنى .

وعلى كل تقدير فلا شبهة في ان الحروف في الكلام تدل على خصوصيات لم تكن تستفاد منه لولا تلك الحروف . ولا ريب في ان هذه الدلالة لا موجب لها الا الوضع ، فالحروف لها وضع لا محالة ، والكلام فعلاً في ما به تمتاز معانيها عن المعاني الاسمية ، فلا مجال للقول بان الحروف لا معنى لها وإنما هي علامات .

القول الثالث - ان المعاني الحرفية مغايرة للمعاني الاسمية في ذاتها ، ولا بد من بيان الفارق بينهما ، وقد وقع الخلاف في ذلك .

فذهب المحقق النائيني - قده - إلى ان المعاني الاسمية اخطارية ، والمعاني الحرفية ايجادية ، بمعنى ان المفهوم إن أمكن تصوره مستقلا من دون لحاظ شيء معه - كان معنى اسمياً حيث يخطر المعنى في الذهن ، وإن لم يكن تصوره مستقلا بل كان لحاظه يتبع لحاظ شيء آخر له فهو معنى حرفي .

بيان ذلك : ان الشيء إذا لوحظ بحسب وجوده الخارجي - فتارة - يكون وجوده غير محتاج الى شيء يقوم به ، اذ يعرض عليه . بل يوجد بنفسه مستقلا (كالجواهر) مثل الجسم .

واخرى - يفتر وجوده خارجاً الى وجود محل يقوم به و يعرض عليه (كالاعراض) فان البياض والسواد مثلاً لا يوجدان خارجاً الا بعد أن يوجد جسم في الخارج ، فكان وجودهما تبعاً لوجود شيء آخر .

وهكذا الكلام في الوجود الذهني ، فان بعض المفاهيم يستقل في عالم التصور والادراك والتعقل ، بحيث لا يكون تصورها موقوفاً على تصور شيء آخر ، وذلك كالجواهر والاعراض بل الامور الاعتبارية ، والامور العدمية - كمفهوم الانسان ، والبياض ، والملكية ، واجتماع الضدين . فهذه مفاهيم تتعلق منفردة من دون ضمنية شيء لها ، فاذا تكلم الشخص بها فقد اخطر معانيها في الذهن ، واخطرها ، فهذه هي الاسماء .

وبعضها الاخر لا يمكن تعقله في الذهن إلا بتعقل شيء آخر معه بحيث يدركه العقل بتبع ادراكه لشيء آخر ، وفي ضمن كلام تركيبي ، فهذه هي مفاهيم الحروف . فان (في) التي هي للظرفية لا تتصور مستقلة الا بانضمامها الى كلمتي زيد والدار مثلاً . فهي في عالم المفاهيم كالاعراض في الوجود الخارجي ، ولهذا كانت كلمة (في) مثلاً موجدة معنى قائماً

بين امرين . ولولا هما لماتم معنى للظرفية . فالحروف معانيها إيجادية تحصل فى عالم الالفاظ حيث وضعت لتحقيق الربط بين مفهومى زيد والدار ، بخلاف المعانى الاسمية فانها اخطارية ينتقل اليها عند التلفظ بها ، ويدركها الذهن مستقلاً . ولهذا يحمل ماورد عنه (ع) : الحرف ما اوجد معنى فى غيره - على هذا المعنى .

نعم ايجادها لمعنى ليس كالايجاد فى عالم الانشاء - عند قولنا : بعت او آجرت - فان كلمة بعت سبب لوجود ملكية فى عالم الاعتبار ، لافى عالم اللفظ . بخلاف الحروف فانها موجدة للمعنى فى عالم اللفظ . فالمتحصل من هذا ان الحروف موضوعة للربط بين الكلمات كالهيات ، ولولاها لاصبح الكلام مهملاً ، وهى توجد المعنى فى مرحلة اللفظ ، وهذا المعنى بنفسه متقوم بالغير ، ولا استقلال له فى ذاته . بخلاف الاسماء فان معانيها معان مستقلة فى ذاتها تخطر فى الذهن من دون احتياج لشيء آخر . ولاجل هذا ان كل شيء إذا لوحظ للغير ، وكان لحاظه آلياً يشبه بالمعنى الحرفى . وكأن اهل الادب التفتوا الى هذا الفارق فأخذوا فى مقام تفسير الاسماء يفسرونها بمالها من المعانى تماماً ، ويقولون ، معنى التبر الذهب مثلاً . بخلاف الحروف ، فانهم يفسرون كلمة (فى) مثلاً ويقولون : انها للظرفية . ولا يقولون ان معناها نفس الظرفية ، وما ذلك إلا لاجل ان المعانى الاسمية بذاتها تغاير المعانى الحرفية .

(والجواب عن ذلك) : ان ما افاده المحقق النائنى - قدس - من تغاير المعنيين الحرفى والاسمى ، واستقلال المعنى الاسمى مفهوماً ، وعدم استقلال المعنى الحرفى تصوراً ، وان الحرف يوجد الربط بين الامرين و لولا لاصبح الكلام مهملاً مما لا اشكال فيه ، انما الاشكال فيما افاده من ان

المعنى الحرفى إيجادى . إذ لا ينحصر امر المعنى بين الاخطار والايجاد - على نحو يكون انتفاء احدهما موجبا لتعيين الآخر - فمن الممكن ان يكون هناك شق ثالث ، وصورة اخرى تغاير الاثنين .

بيان ذلك : ان الحروف وإن اوجبت الارتباط بين المعانى الاسمية بحيث لو لاها اصبح الكلام مهملا إلا أن الربط الحاصل من الحروف ليس مستندا الى مجرد لفظة (فى) وما شاكلها ، وإنما من جهة كشف ذلك الحرف عن خصوصية ، تلك الخصوصية هى التى ربطت بين الكلمات . نعم الخصوصية المنكشفة بلفظة (فى) غير مستقلة فى عالم التصور ، وإنما تقوم بين امرين ، وهذا لا يستلزم ان تكون الحروف نفسها رابطة .

(وبعبارة اخرى) الحروف ليست معانيها اخطارية كالاسماء لانها لا تقبل الاستقلال تصوراً . كما انها ليست بايجادية باعتبار كشفها عن خصوصية فى المعنى دون ايجادها لخصوصية فى اللفظ . اذن فهى برزخ بين الاثنين . ولاجل كشفها عن الخصوصية - التى تربط الكلام بعضه ببعض - امتنع ان تحل بعض الحروف محل بعضها ، لان الخصوصية التى تنكشف بواسطة (فى) غيرها المنكشفة بواسطة الباء ولو كانت سبباً لايجاد الربط لصح قيام بعضها مقام البعض .

واما ما فرغ عليه - قده - من ان عدم استقلالية المعانى الحرفية - بحسب المفهوم - اوجب ان يكون النظر إليها نظراً آلياً ، فغير تام . فان المعنى الحرفى - كما سبق - قد يلاحظ استقلاً بنفسه بلا تبع شئ آخر . كما لو حل زيد فى بلد ، وعلمنا أنه سكن فى مكان ، ولكنه لانعلم بخصوصيته فنسأل عن تلك الخصوصية التى هى مدلول الحرف فنقول : سكن زيد فى اى مكان ؟ ولا ريب ان المنظور اليه حينئذ نفس الخصوصية مع العلم ببقية

جهات القضية .

وأما ما استشهد به من أن ما لا استقلال له فهو شبيه بالحرف ، فهو وإن كان صحيحاً إلا أن التشبيه من حيث عدم الاستقلالية لا من حيث كونه آلياً ، ومرآة . وهذا لا يكون شاهداً على أن المعنى الحرفى آلى . نعم يستكشف منه أن المعنى الحرفى غير مستقل بالمفهوم .

(القول الرابع) ما ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين - قده - من أن الحروف عبارة عن النسب ، والروابط القائمة بين الجواهر والاعراض التى لا وجود لها فى نفسها . وبيان ذلك : أن الوجودات على أربعة أقسام .

القسم الأول - ما يكون مستقلاً فى حد نفسه بحسب الخارج غير مقتدر فى تحققه ووجوده إلى شىء آخر يقوم به ، أو يعرض عليه كما أنه لا يتوقف حصوله فى الخارج على علة موجدة له فيقال : هو موجود فى نفسه ، ولنفسه ، وبنفسه - بمعنى أنه فى حد ذاته يحمل عليه الوجود كما أن وجوده غير محتاج إلى موضوع وعلة أصلاً - وهذا هو (واجب الوجود) .

القسم الثانى - ما يكون وجوده مستقلاً فى نفسه ، ويحمل عليه الوجود ، ووجوده غير محتاج إلى محل يقوم به ، أو يعرض عليه . وإنما كان من ناحية إيجاده مقتضياً إلى علة تقتضيه - وهذا القسم هو الجوهر كزبد وعمرو - فيقال : زيد موجود فى نفسه ولنفسه إلا أن وجوده كان بغيره ، و بسبب آخر ، فيقال : (موجود فى نفسه ولنفسه وبغيره) .

القسم الثالث - ما يكون موجوداً فى نفسه ، ويستحق إطلاق الوجود عليه ، إلا أن وجوده فى الخارج محتاج إلى محل يقوم به ، وموضوع يعرض عليه - كما يتوقف وجوده على علة تكونه وتقتضيه - وهذا (كوجود الاعراض) حيث أنها وجودات فى نفسها ولكن بغيرها وبغيرها . لا أنها

اوصاف لموضوعات متحققة فى الخارج ، ووجودات بغيرها من جهة وجود
علة اقتضت ذلك كالسواد والبياض ، فهذه وجودات فى نفسها و بغيرها
ولغيرها .

القسم الرابع - ما يكون موجوداً لافى نفسه ، بمعنى انه ليس موجوداً
فى حد نفسه فضلاً عن كونه لنفسه حيث هو فى ضمن شىء آخر ، ولانه بنفسه .
لانه بعلة اقتضت ذلك ، فهو موجود لافى نفسه ، غير قابل لحمل الوجود
عليه ، وإنما هو فى غيره ومحتاج فى ذاته الى تعقل شىء آخر - وذلك هو
وجود النسب والرباط التى تكون رابطة بين العرض ومعرضه ، فانها
غير موجودة على نحو الاستقلال - ومن ثم لاماهية لها ، لان الماهية ما تقع
فى جواب السؤال عن الشىء بما هو الحقيقية ، ولا يقع عنها بما هو شىء إذ لا
مفهوم له حتى يقع فى الجواب . فهذا القسم من الوجود يسمى (بالوجود
الرباط) كما أن القسم الثالث يسمى (بالوجود الرباطى) .

اما الدليل على اصل وجوده فهو أننا نتيقن - تارة - بوجود جوهر
وهو زيد مثلاً ، ونتيقن بوجود عرض كالقيام او البياض ، ولكننا نشك فى
ثبوت ذاك العرض لذلك الجوهر .

(وبعبارة اخرى) نشك فى نسبة ذلك العرض الى المعارض ، وتحقق
الربط بين زيد والبياض ، او زيد والقيام . ولاريد ان متعلق الشك ليس
بنفسه متعلق اليقين فان اليقين متعلق بوجود كل من الجوهر والعرض ،
والشك متعلق بوجود شىء آخر هو النسبة والربط بينهما ، ولا إشكال ان
تعدد المتعلق بكشف عن تعدد الوجود . فلا بد وأن تكون وجودات ثلاثة:
وجود للجوهر ، ووجود للعرض ، و وجود للنسبة والربط . فهذا دليل
على أصل وجوده .

واما الدليل على ان هذا القسم وجود غير مستقل خارجاً ، و انه وجود لافى نفسه . فهو ان ثبوت شىء لشىء ليس أمراً مستقلاً بل هو فى ضمن شيئين : جوهر وعرض ، إذ لو كان للنسب وجود مستقل لكان قائماً بغيره لامحالة . فلا بد من رابط هناك بينه وبين معروضه . و هكذا ننقل الكلام الى ذلك الربط فلو كان موجوداً فى نفسه . لاحتاج الى معروض ، و الى مالا نهاية له ، و لاجل كونه غير مستقل فى الوجود عبر عنه بالوجود الرابط ، وذلك لقيامه بوظيفة مهمة هى ربط العرض بالجوهر .

اذ عرفت هذا : فالمعانى الاسمية إنما هى من قبيل الجواهر والاعراض حيث انها معان مستقلة بحسب المفهوم و الوجود ، و اما الحروف فهى النسب و الروابط ، و قد وضعت الحروف للدلالة على تلك المعانى النسبية . فان (النسبة) - تارة - يقصد منها ثبوت شىء لشىء . و اخرى - ثبوت شىء فى شىء ، وهى (الظرفية) و ثالثة - ثبوت شىء بشىء ، وهى الالة و جامعته هو الربط . وهذه كلها نسب خارجية . اما مفهوم الربط الذى هو ربط بالحمل الاولى فهو معنى اسمى ، لكونه مستقلاً فى عالم التعقل و الادراك ، و نسبته الى واقع النسبة كالعنوان الى معنونه ، و اما المعنى الحرفى فهو ربط بالحمل الشائع .

والحاصل ان حكمة الوضع كما تقتضى وضع الالفاظ للمعانى الاسمية من الجواهر والاعراض ، كذلك تقتضى ان تكون النسب موضوعاً لها شىء ، و ليس الموضوع لها الا الحروف فالحروف وضعت للنسب الواقعية الخارجية التى هى غير مستقلة فى الوجود اصلاً . و ليست موضوعة لمفاهيم النسب الخاصة كالنسبة الظرفية ، و الابتدائية و هكذا فقولنا : كلمة (فى) موضوعة للنسبة الظرفية لانريد بها انها موضوعة لهذا المفهوم -

اي ماهو نسبة ظرفية بالحمل الاولى - بل نريد به انها موضوعة لواقعها وما هو نسبة بالحمل الشائع . وهذا كقولنا : اجتماع الضدين ، او شريك البارى محال . فانا لانريد به ان نفس مفهوم ذلك محال . بل المحال واقع الاجتماع ، وواقع الشريك ، وهكذا العدم فان مفهومه ليس بمعدوم بالحمل الشائع الصناعي . نعم مفهوم العدم عدم بالحمل الذاتى .

فالذى تلخص من مقالة بعض المشائخ : ان الحروف وضعت لواقع النسب ، والروابط الخارجية التى هى سنخ من الموجودات غير المستقلة ، والتى هى غير موجودة فى نفسها ، بخلاف الاسماء فانها وضعت لمفاهيم مستقلة فى عالم التصور .

(ولا يخفى) ان البحث هنا يقع فى مرحلتين : (الاولى) فى اصل تحقق قسم رابع - غير وجود الواجب والجواهر والاعراض - وهو الوجود المصطلح عليه (وجود لافى نفسه) . (الثانية) فى ان الحروف وضعت لهذا المعنى أم لا ؟ .

اما الكلام عن الاولى - فالتحقيق انه ليس هناك قسم رابع من الموجودات الممكنة غير وجود الجواهر والاعراض ، والوجه فيه ان هذه الوجودات غير المستقلة لو كانت لم تكن لها ماهية اصلا ، ولا يتعقل وجود خارجى امكانى بلاماهية . اذ لا معنى للموجود بلاماهية ، فانها حد للوجود . نعم وجود الواجب لاماهية له لانه لاحدله .

واما ما استدلال به من البرهان على اثباته فغير تام ... لان غاية ما جاء به ان تعدد المتعلق ، يكشف عن تعدد الوجود ، وهذا ليس بصحيح ، اذ ربما يكون هناك وجود واحد فى الخارج ، ويكون من جهة متيقناً ، ومن اخرى مشكوكاً . فالكللى ربما يتيقن بوجوده فى الدار ، ولكن

بالإضافة إلى مصاديقه كزيد وعمر و مشكوك . وبناء على أن الكلى عين فرده فوجود ذلك الكلى وجود للفرد ، فهو وجود واحد صار متملقاً لليقين والشك من جهتين . ومانحن فيه من هذا القليل ، فإن اليقين تعلق بوجود (الجوهر) وهوزيد ، و يقين تعلق بوجود (العرض) وهو = كلى البياض ، إلا أننا نشك في نسبة ذلك الكلى إلى زيد .

ومن المعلوم أنه على تقدير ثبوته لا يزيد ليس هناك وجودات متعددة: وجود للكلى ، و وجود للفرد . بل هو وجود واحد في الخارج ، وهو وجود البياض مثلاً . وهكذا الحال في غير المقام ، فإنا إذا أثبتنا وأقمنا البرهان على أن للعالم محدثاً ، وموجداً ، وصانعاً فإلحالة يعترف الخصم به . ولكنه - مع ذلك - في شك من أنه جسم ، أو أنه عالم ، ونحو ذلك . فاليقين بوجود صانع مع الشك في الخصوصيات لا يكشف عن أن الصانع والخصوصية المشكوكة متعددان بحسب الوجود .

(وإما الكلام عن الثانية) فلأننا لو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا بأن هناك وجوداً رابعاً - وهو الوجود لا في نفسه - إلا أن كون الحروف من هذا القليل ليس كذلك . إذ الحروف لم تكن موضوعة لما هو الوجود خارجاً لعدم تحققه في الذهن ، وقدم أن ما يوضع له اللفظ ، لا بد وأن يكون أمراً قابلاً للوجود الذهني لينتقل إليه السامع ، ثم بعد أن أصبحت موضوعة للمفاهيم فما هو المفهوم الذي وضع له الحرف ؟ هل هو مفهوم النسبة والربط ؟ فإن ذلك مفهوم اسمي مستقل في عالم الإدراك ، أو هناك مفهوم آخر وضعت له الحروف غير مفهوم النسبة فما هو ذلك المفهوم ؟ و على كل فالحروف ليست موضوعة للنسب الخارجية - مضافاً - إلى أن الحروف تستعمل في موارد غير صالحة لإثبات العرض إلى معروضه ، ولتحقق الربط

بينهما ، وذلك في مثل واجب الوجود ، فيقال : الله عالم بكذا ، او قادر على كذا ، او مرید لكذا . . . الخ . وبناء على ان الحروف تفيد الربط بين العرض والجوهر فقد استعملت الباء واخوانها للدلالة على هذا المعنى . مع ان صفاته تعالى عین ذاته ، وذاته غير قابلة لطرو هذه الامور عليها ، فانها ليست محلاً للعوارض والحوادث .

مع اننا بالوجدان نشاهد استعمال الحرف في مثل هذه الموارد كاستعماله عند ما يقال : زيد عالم بكذا - من دون فارق بينهما - بل ربما تستعمل الحروف في الامور العدمية والاعتبارية . فيقال : اجتماع الضدين في نفسه ممتنع ، والامكان في نفسه مغاير للامتناع . ولا ريب انه لانسبة بين اجتماع الضدين ونفسه ، وكذلك بين الامكان ونفسه ، ليعبر عنها بالوجود الرابط إذا فما هي النسبة التي يحكى عنها الحرف ؟ .

(القول الخامس) - ذكره المحقق العراقي - قده - : ان الحروف لم تكن موضوعة لافادة النسب الخاصة ، ولا للربط بين العرض والمعرض - فان الرهبة هي التي تفيد هذا المعنى - بل الحروف موضوعة للاعراض النسبية . بيان ذلك : ان الاعراض على قسمين :

(قسم) ما يكون في مقام وجوده الخارجى محتاجاً الى موضوع واحد يقوم به خاصه ، وهذا كمقولة الكيف والكم .

(وقسم) ما يكون في مقام وجوده الخارجى محتاجاً الى موضوعين يتقوم وجوده بهما - وهو كمقولة الين والتمتى والاضافة و ماشا كلها - ويسمى بالعرض النسبي . والحروف موضوعة للقسم الثاني ، فاننا لو قلنا : (زيد في الدار) فان (زيداً) جوهر له مفهوم اسمى مستقل في عالم الادراك لا يستفاد منه إلا واقعه ، كما ان (الدار) مفهوم اسمى لا يستفاد منها إلا

واقعها و اما (في) فتدل على خصوصية قد نسبت إلى الذات وهي تحقق كون مامنه وتلك الخصوصية هي التي صححت النسبة ، ولولاها لما كان في الكلام مناسبة . اما الهيئة فهي تشير إلى ذلك العرض المتحقق من زيدو تحمله عليه ، وهذه الخصوصية التي يكشفها الحرف تختلف (فتارة) تكون وجوداً أينياً مكانياً . وأخرى - ابتدائياً . وثالثة - انتهائياً .

فالمتمحصل من هذا القول ان الحروف تدل على العرض المنتسب إلى موضوع ما ، و الهيئة تدل على ربط ذلك العرض بموضوع بعينه ، و تحققه خارجاً . فاصبحت الحروف موضوعاً للاعراض النسبية ، كما أن الهيئة تدل على تحققها في الخارج .

و هذا القول فاسد بل اوضح من سابقه فساداً . أما فساد : فلان الحروف ربما تستعمل في موارد غير قابلة لنسبة العرض الى معروضه ، فيقال : إن الله عالم بكذا ، وقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) و امثالهما . وإذا كان معنى الحروف الاعراض النسبية كان لازمه استحالة استعمال الحروف في هذه الموارد ، لانه تعالى أجل من ان يتصف بالاعراض النسبية وغير النسبية .

واما اوضحية الفساد : فلان معنى هذا القول ان (في) موضوعة للظرفية لانها العرض النسبي - اعني كون شيء في شيء وهذا المفهوم معنى اسمي ، ولازمه اتحاد المعاني الاسمية والحرفية بحسب الذات ، و يكون التخيير بينهما باللاحظ . مع انه - قده - بنفسه اعترف بتغاير المعنيين ، فهذا نقض لما التزم به .

((المختار))

والصحيح أن يقال : إن الحروف وضعت لمعان ومفاهيم غير مستقلة

في عالم المفهوم ، وإنما هي متعلقة بالغير . تلك المفاهيم هي تضميق المعاني الاسمية .

بيان ذلك : ان المعاني الاسمية - الكليات منها والجزئيات - تنقسم إلى عدة تقسيمات من حيث حصصها ، وافرادها ، و احوالها . على وجه لا يجمعها عدد ، مثلاً الضرب لعدة تقاسيم : فهو ينقسم باعتبار زمانه ، ومكانه ، وآله ، وموجده ، وقابله ، وكيفية ، ونحو ذلك . الى تقاسيم لانهاية لها . ولا ريب أن كل حصة من الحصص المذكورة لم يوضع لها لفظ مخصوص ، فان ملاحظة تلك الحصص الكثيرة للمواضع من الامور العسرة إن لم تكن غير ممكنة ، وذلك لعدم وجود الفاظ تكفي للدلالة على تلك المعاني التي ليس لها ضابط من حيث العدد ، ولا اشكال أن غرض المتكلم - كما يتعلق ببيان المفهوم على سعته وإطلاقه - يتعلق ببيان حصة خاصة من تلك الحصص . إما المحكم عليها ، وإما لداع آخر يدعوه الى تصويرها أمام المخاطب . فكان بالضرورة محتاجاً الى وسيلة كافية تنهض بهذه المهمة وتبرز ذلك المعنى أمام السامع . وقد عرفت ان الاسماء عاجزة عن القيام بهذا الامر ، ولكن الحروف هي التي نهضت بتحصيل الغرض المذكور فكانت دالة على تضميق دائرة المعنى ، وتقييم ما كان واسعاً (وتفيد ان المعنى الاسمي لم يرد على سعته وإطلاقه بل اريدت منه حصة خاصة) مثلاً لوقلنا : (الصلاة في المسجد مستحبة) فلفظ (الصلاة) دل على العبادة الخاصة ، و كلمة (المسجد) دلت على الارض التي اتخذت بيتاً لله تعالى ليعبد فيه ، و اما كلمة (في) فقد دلت على ان المراد من الصلاة ليس الطبيعة السارية إلى كل فرد بل حصة خاصة منها وهي الصلاة في المسجد فقد يحكم عليها بحكم شرعي كما في المثال ، وقد يحكم عليها بالوجود ، أو بالعدم ، أو

بالامكان ، او بالامتناع ، أو بغير ذلك .

فالحروف وضعت لمفاهيم غير مستقلة في نفسها ، بل قائمة بالغير . تلك المفاهيم هي توضيق المعانى الاسمية ، وبهذا أصبحت معانى الحروف مغايرة للمعانى الاسمية . لان المعانى الاسمية مستقلة في عالم الادراك لا تحتاج إلى شىء تقوم به بخلافها الهيات الناقصة ، كهيئة الاضافة ، فانها ايضاً تدل على التضييق . فاذا قلنا : (دارزيد) أو (غلام عمرو) فان الدار لها معنى واسع ينقسم الى أحوال كثيرة (فتارة) يختص بزيد (وأخرى) بعمر و (وثالثة) بالامير ، وما شاكل ذلك . كما ان الغلام كذلك فى المثال الثانى ، وقد صورلنا الحصة الخاصة نفس الاضافة دون ان يتوسط بينها حرف من الحروف .

((تبيينه))

لقد قسموا الحروف إلى قسمين : قسم يدخل على الجملة الناقصة بحيث لا يكتفى به فى مقام الافادة مثل فى وعن ، وهذا القسم هو الذى وضع لتضييق المفاهيم الاسمية .

وقسم يكون مدخولها تام النسبة والافادة . مثل ادوات الاستفهام ، والنداء ، والتمنى ، والترجى ، وهى تلازم الدخول على الجمل التامة . ومفاد هذه الحروف مفاد الجمل الانشائية تدل بحسب وضعها على امر نفسانى قائم فى ضمير المتكلم . فكلمة (ليت) إذا قيل : (ليت لى قطاراً من الذهب) تبرز ما فى نفس المتكلم من التمنى المخصوص المتعلق بالذهب مثلاً ، وهكذا الاستفهام فانه يبرز ما فى نفس المتكلم من طلب الفهم الخاص لا المطلق . وهذا امر يعود الى التزام الشخص على نفسه بانه متى ما جاء

بهذه الحروف الخاصة فقد أبرز بها معنى فى ضميره . فهذا القسم من الحروف مفاده كالانشاء من ناحية كشفها عن شىء ما فى النفس - حسب ما التزم به المتكلم - وبهذا يختلف القسم المذكور عن بقية الحروف التى تدخل على الجمال الناقصة ، فانها لاتفيد إلا تضيق المعانى الاسمية - كما سبق . ومن هنا اتضح حال وضع الحروف ، وإنها من قبيل الوضع العام ، والموضوع له الخاص . وذلك بعد أن قلنا : إن الحروف تفيد تضيق المعانى الاسمية . فالحرف بنفسه لم يكن موضوعاً لمفهوم التضيق لانه معنى اسمى ، بل وضع لواقع التضيق الطارى على مثل الصلاة ، والاكل ، والشرب . فان الواضع قد تصور مفهوم التضيق الذى هو معنى اسمى ، ولاحظه مرآة الى افراده ، وبهذا لللاحظ وضع الالفاظ بازاء تلك الافراد . فكان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً .

((الفرق بين الجمال الخبرية والانشائية))

ادعى صاحب الكفاية - قده بعد بيان المعنى الحرفى ان الفرق بين الخبر والانشاء كالفرق بين المعنى الاسمى والحرفى ، وان الاختلاف بينهما فى مرحلة الاستعمال .

وهذا مبني على ما هو المشهور من ان الجملة الخبرية تدل على ثبوت النسبة الخارجية او على عدمها . بخلاف الجمال الانشائية فانها تفيد ايجاد المعنى فى نفس الامر والواقع ، فلو قلنا : (بعت) فالمادة دلت على حقيقة البيع التى هى مبادلة مال بمال ، والهبة قد أفادت نسبة ذلك الشىء الى المتكلم . فان قصدنا من هذا الاستعمال الاخبار عن ثبوت النسبة سمي (إخباراً) .

اما لو قصدنا منه الانشاء أى بداعى ايجاد المعنىسمى (إنشاء) فكان كل من الجمل الخبرية والانشائية يحكيان عن معنى واحد . وهذا المعنى ان استعمل فيه اللفظ بداعى الحكاية عن ثبوت النسبة ، أو عدمها فى عالمها مسمى (إخباراً) . وإن استعمل بداعى ايجاد المعنىسمى (إنشاء)، والمدلول هو شيء واحد فى المقامين .

(ولا يخفى ما فيه) أن الجمل الخبرية باقسامها : اسمية ، و فعلية - بحسب هيئاتها - لا تكون موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة ، أو عدمها خارجاً . فان ذلك امر لا يترتب على الكلام فانه يحتمل صدقه ، كما يحتمل كذبه . وإنما تدل الجمل الخبرية على ان المتكلم فى مقام الحكاية عن ثبوت النسبة بحسب واقعها ، او عدمها من دون نظر الى المطابقة وعدمها . وهذه الحكاية التى دل عليها اللفظ لا تختص بعالم الالفاظ ، بل تحصل بالاشارة ايضا . كما إذا سئل عن مجيئ زيد فحرك راسه قاصداً بذلك الاجابة عن السؤال ، والحكاية عن ثبوت النسبة او عدمها . اما المطابقة للواقع ، وعدمها ، او الصدق والكذب فليس من شأن اللفظ ، بل من شأن المعنى المدلول ، فان طابق المخبر به الواقع اتصف بالصدق ، وإلا فهو يتصف بالكذب . فان اللفظ - كما عرفت - لا يفيد غير الحكاية عن ثبوت النسبة ، و عدمها . وذلك ناشئ عن التزامه وتعهدده بأنه متى جاء بالجملة الخبرية فقد اراد الاخبار عن ثبوت النسبة ، وعدم ثبوتها . فاذا جاء بها ، ولم يقصد منها ذلك فقد جرى على خلاف التزامه ، وتعهدده . وهو مع ذلك لا يوجب خروج الجملة عن إفادتها الحكاية ما لم تقم قرينة على الخلاف ؛ وكذلك الحال فى الالفاظ المفردة مثل (زيد) فان اللفظ عند اطلاقه يستفاد منه ان المتكلم قصد به تفهيم المعنى الذى التزم بتفهمه عند الاطلاق ، وإن اراد

المستعمل معنى آخر منه مالم ينصب قرينة صارفة عنه .

فالمستحصل من هذا ان الجملة الخبرية لم تكن بحسب هيئتها الدالة على ثبوت النسبة وتحققها ، بل تبدل على ان المتكلم فى مقام الحكاية عن ذلك - بحسب الخارج - وليس المقصود من الخارج هو الوجود الخارجى بل بحسب واقع الامر والحقيقة ، إذ ربما يخبر عن امور عدمية ، مثل اجتماع الضدين ممتنع .

واما الجمال الانشائية فلا تعقل دعوى القوم انها موجدة للمعنى . فان كان المقصود ان اللفظ يوجد به شىء من الوجودات الحقيقية فالأرب انه يحصل باسبابه التكوينية الخارجية ، وليس اللفظ منها بالضرورة

وان أريد بذلك ان الموجود باللفظ امر اعتبارى لاحقيقى فذلك المعتبر خفيف المؤنة لا يفتقر الا الى الاعتبار ، وهو يوجد فى نفس معتبره ، وليس من اسبابه اللفظ .

وان أريد بذلك ان اللفظ موجد اعتباراً مامن العقلاء او الشرع فان العقلاء والشرع اعتبروا تحقق البيع بالمادة والصيغة الخاصة - وهى بيعت - كما اعتبروا تحقق الهيئة - بمثل وهبت - فالتكلم إن انشأ هذا المعنى فقد اوجد اعتبار أولئك القوم .

فهذا امر لا بأس به إلا أن هذه الامور الاعتبارية لا تحصل من مجرد اللفظ . إذ لازمه تحقق البيع لو صدرت الجملة المتقدمة من النائم ، ولا يلتزم به أحد . فلا بد وان يكون ترتيب ذلك على امر وراء نفس اللفظ ، وما هو إلا قصد المعنى .

على ان ذلك لو تم فانما يتم فى موارد العقود ، والابقاعات ، وامافى

غيرها كموارد الاستفهام ، والتعجب ، والتمنى ، والترجى ، وغير ذلك .
فلا يكاد يعقل معنى متحصل من إيجاد المعنى باللفظ .

فالصحيح ان الهيئات الانشائية وقسم من الحروف قد وضعت لابرار
امر نفساني .

وبعد ان ابطالنا قول المشهور - في مقام الفرق بين الجمل الخبرية ،
والانشائية - فنقول : والصحيح في مقام الفرق هو ان الجمل الخبرية تدل
على حكاية ثبوت النسبة في الخارج ، او عدمها بمقتضى التزام كل شخص على
نفسه في مقام التعبير بهذه الهيئة الخاصة . نعم الحكاية التي كشفت عنها نفس
الهيئة ، واصبحت مدلولة لها تقبل الاتصاف بالصدق والكذب . فان
المحكى ان كان مطابقاً لما هو ثابت خارجاً ، وفي نفس الامر كان (صديقاً)
وإن لم يكن مطابقاً كان (كذاباً) فهما من صفات المدلول والمنكشف ،
واما الدال وهو اللفظ فليس فيه قابلية الاتصاف بكل واحد منهما . نعم
يتصف اللفظ بالصدق والكذب تبعاً لاتصاف المدلول ، وهذا امر آخر .
والحاصل ان المتكلم حسب التزامه وتعهده اخذ على نفسه بأنه متى ما
جاء بجملته خبرية فقد قصد بذلك الحكاية عن ثبوت النسبة خارجاً ، أو عن
عدمها . فلو نصب قرينة على الخلاف لم يكن ذلك خلاف ما تعهد به . وإنما
يلزم هذا المعنى إذا لم ينصب قرينة ، وقد أراد من الجملة معنى آخر غير قصد
الاخبار والحكاية .

(واما الجمل الانشائية) فالتحقيق انها تبرز أمراً نفسانياً ثابتاً في
قرارة المتكلم - حيث انه قد التزم على نفسه بانه متى ما عبر بالجمل انشائية
فقد أبرز أمراً اعتبارياً في نفسه ، أو أمراً غير اعتباري كالتمنى والترجى و
امثالهما . وهذا الامر المبرز لا يقبل الاتصاف بالصدق والكذب ، وإنما

يدور مدار اعتبار الشخص نفسه فهو امر دائر بين الوجود والعدم .

فالمحصل من هذا ان كلا من جملة الخبر والانشاء تبرز شيئاً في ضمير المتكلم غاية الامر المبرز في الجملة الخبرية هو الحكاية عن نبوت النسبة ، او عدمها خارجاً ، وفي الجملة الانشائية هو الامر النفساني من الاعتبار او غيره . فهما مشتركان من ناحية الابرار .

اما من ناحية الصدق والكذب فهما مختلفان . فالجملة الخبرية بعد ان كان المبرز فيها الحكاية والاخبار امكن اتصاف ذلك بالصدق والكذب من حيث المطابقة للمواقع وعدمها . واما الجمل الانشائية فالمبرز فيها امر نفسي ، وهو غير قابل للاتصاف بكل واحد منها ، وإنما يدور مدار اعتبار الشخص نفسه ، فهو إما موجود وإما معدوم .

وقد تحصل مما ذكرنا ان المستعمل فيه اللفظ في الجملة الخبرية غيره في الجملة الانشائية . وبذلك يظهر التأمل - فيما افاده صاحب الكفاية (قده) في مبحث الطلب - من ان الشخص ربما يعبر بجملة خبرية ، ويقصد بها الطلب مثل يعيد ويتوضأ ، بدعوى ان هذا النوع من الطلب يكون أكد في البعث من الصيغة - حيث ابرز بصيغة الاخبار عن وقوع المطلوب به في مقام طلبه لظهور ان الامر لا يرضى إلا بوقوعه - فكانت الجملة الخبرية مستعملة عنده في معناها ، وهو الدلالة على نبوت النسبة . إلا ان الداعي الحقيقي هو الطلب . وقد عرفت ان الجملة الانشائية لا تحكى عن نبوت النسبة وعدمها ، وإنما تبرز الاعتبار النفساني الخاص .

مضافاً الى ان ذلك لو تم لجاز لكل احد ان يستعمل الجملة الاسمية في معناها ، ويقصد منها الطلب . مع اننا لم نشاهد ذلك اصلاً . نعم بعض الجمل الاسمية تستعمل في مقام الانشاء مثل زوجتي طالق ، وأنت حر .

ولكنه فى مقام انشاء المادة لالوجوب و مع ذلك لاتكون مستعملة فى معناها من حكاية ثبوت النسبة ، وإنما تدل على ابراز الاعتبار الخاص .

((أسماء الاشارة))

ذكر صاحب الكفاية - قده - ان الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عام فى اسماء الاشارة ، والموصول ، والضمائر والتشخيص إنما جاء من جهة الاستعمال . فان كلمة (هذا) وضعت لمفهوم المفرد المذكر ، و(أنت) لمفهوم المفرد المخاطب ، و (هو) لمفهوم المفرد الغائب . ولكنه عند الاستعمال واردة هذه المعانى من اللفظ يحصل التشخيص دون ان يكون له الدخول فى الوضع ، وفى المستعمل فيه ، فأوضاع هذه الاسماء كأوضاع الحروف .

(ولا يخفى) اننا لو التزمنا فى الحروف باتحاد معانيها مع الاسماء ، و ان الاختلاف من جهة اللحاظ . فهذا المعنى لانتزمه فى اسماء الاشارة و اخواتها . وذلك لانهم إن ارادوا من الاشارة الدلالة على المعنى - كما يقال الكلام الفلانى يشير الى كذا - فذلك لاختصاص له باسماء الاشارة ، بل يجرى فى جميع الالفاظ الموضوعية ، لانها تدل على معانيها وتحكى عنها . وإن ارادوا معنى آخر للاشارة - وهو الاشارة الزائدة على الدلالة على المعنى - فلا بد للواضع من لحاظها مع المعنى ، ثم وضع اللفظ بأرائها . وذلك لاجل ان الاشارة إذا لم تكن مما يلزمه الاستعمال فلا بد فى اختصاصها بمورد دون مورد من تخصيص الواضع إياها بذلك المورد ، وهذا ينافى القول بخروجها عن الموضوع له ، والمستعمل فيه . و إنما تجىء من قبل الاستعمال .

والصحيح ان يقال : إن كل شخص إذا تأمل في وضع اسماء الاشارة واستعمالها وجد كلمة (هذا) التي هي اسم من الاسماء لا تدل على مفهوم المفرد المذكور ، بل تدل على واقع ذلك المفهوم ، فهي موضوعه ، باراء ، واقع ذلك المفهوم الكلى الذى قد يكون من المفاهيم الجزئية من زيد و عمرو والكتاب والدار . الخ . وقد يكون من المفاهيم الكلية كمدايل اسماء الاجناس . والاستعمال فى ذلك الواقع لابد و ان يقترب بالاشارة الحسية الخارجية من الرأس ، او العين ، او اليد ، او بالاشارة الباطنية فكانت الاشارة الحسية شرطاً للدلالة ، حيث ان الواضع قد وضع كلمة (هذا) للدلالة على واقع المفرد المذكور بشرط الاشارة إليه . فاذا استعملت ولم يأت بالاشارة الى ما اريد منها فقد انتفت الدلالة فكل مورد تستعمل فيه كلمة (هذا) - كما لو قال : هذا زيد - فلا بد من اقترانها بالاشارة كاليد او العين او الرأس . ولا يصح لاحد ان يترك هذه الاشارة معتمداً على مجرد كلمة (هذا) فقط . وهكذا حينما يقال : (هذا محال) مشيراً بكلمة (هذا) الى اجتماع الضدين مثلاً ، او (إن هذا المطلب صحيح) مشيراً بآشارة باطنية الى مطلب خاص . وهكذا اسماء الموصول والضمائر على هذا القياس .

وقد ظهر من هذا ان اسماء الاشارة واخواتها موضوعة بالوضع العام ، والموضوع له خاص . لما عرفت ان الموضوع له واقع ذلك المفهوم ، وإن كان المتصور نفس المفهوم ، ولكن تصويره كان مرآة الى واقعه .

والمتحصل من هذا ان القسم الثالث من الوضع ممكن و واقع ، لا كما ذهب اليه صاحب الكفاية - قده - من ان القسم الثالث ممكن و غير واقع .

((الاستعمال المجازى))

هل صحة استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الحقيقى تستند الى الوضع النوعى أو انها بالطبع ؟ وجهان ، بل قولان : ذهب صاحب الكفاية - قده - الى الثانى . بتقريب ان كل مورد يستحسن الطبع استعمال لفظ فى معنى ، ويراه مناسباً يجوز الاستعمال فيه ، وإن منع الواضع من ذلك . ولا يجوز ذلك فيما لا يستحسنه الطبع ، وإن أذن الواضع .

ثم إن النزاع فى هذه المسألة يتوقف على ان تثبت مغايرة بين المعنى المجازى ، والحقيقى . بحيث يستعمل اللفظ تارة فى المعنى الحقيقى ، واخرى فى المجازى . اما لو التزمنا بمقالة السكاكى - من عدم المغايرة بين المعنيين ، وإنما هناك استعمال واحد فى المعنى الحقيقى غاية الامر ان له فردين حقيقى وادعاءى - وهو يختلف فى مرحلة التطبيق دون الاستعمال فلا تغاير بين المعنيين ليقع النزاع فى صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له من دون إذن من الواضع وعدمها . فلو قال القائل : جئنى بأسد - مثلاً - فقد استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى - وهو الحيوان المقترس - إلا أنه طبق هذا المفهوم على الرجل الشجاع ، وفى ذلك نوع من المبالغة ، وهى لاتأتى لوقال : جئنى برجل شجاع .

ثم إن القول بتوقف صحة الاستعمال فى المعنى المجازى على إذن الواضع يتوقف على ان يكون هناك واضع مخصوص ، قد جعل اللفظ لمعنى حقيقى ثم ياذن فى استعماله فى معنى مناسب للمعنى الحقيقى - لعلاقة مصححة لذلك الاستعمال - بحيث كان كل من يريد الاستعمال لابد من لحاظه لتلك العلاقة . اما لو تم القول بأن الواضع ليس شخصاً واحداً ، بل

كل مستعمل واضح - حسب تعهده والتزامه على نفسه - بأنه متى جاء بلفظ مخصوص فقد أراد منه تفهيم معنى خاص . فالتزامه كما كان - بالإضافة الى المعنى الحقيقية كذلك - كان بالإضافة الى المعنى المجازى ، وإنه متى ما جاء باللفظ الخاص ، فمقترباً مع القرينة فقد أراد منه معنى مخصوصاً . فلا يكون هناك متابعة في مقام الاستعمال ، وبما - أنك قد عرفت - ان حقيقة الوضع عبارة عن التعهد والالتزام وإن كل مستعمل واضح ، وليس في البين متابعة .

فالصحيح ما ذهب اليه صاحب الكفاية - ره - من أن العلائق في الاستعمالات المجازية لا تحتاج إلى الوضع بل المرجع فيها هو الطبع . هذا والالتزام بما ذهب اليه السكاكي مجال واسع . ومعها يرتفع النزاع من أصله ، ولا مجال معه للقول بأن صحة الاستعمال في موارد الاستعمالات المجازية تتوقف على إذن من الواضع .

((استعمال اللفظ وإرادة شخصه))

وقع الخلاف بين انقوم في صحة استعمال اللفظ ، وإرادة شخصه ، أو صنفه ، أو نوعه ، أو مثله . وهل هو بالوضع ، أو بالطبع . ذهب صاحب الكفاية - قده - الى الثاني . كما ذهب غيره الى الاول . وهذا النزاع مبني على ان يكون الاستعمال في هذه الموارد كسائر الاستعمالات الاخر التي يؤتى بها للحكاية والدلالة ، وأما اذا كان استعمال اللفظ وإرادة شخصه ليس من هذا القبيل فالنزاع منتف .

(بيان ذلك) ان الغرض من الوضع - كما عرفت سابقاً - إحضار المعنى امام السامع ، وتفهم المقاصد له . وهذا يحتاج الى مبرز - يمكن بسببه

ان يحضر المعنى فى الذهن - فكانت الالفاظ هى المتكفلة لهذا الامر . اما الاشياء التى هى بارزة امام المخاطب بنفسها فالحاجة لاتدعونا للاستعانة بلفظ للحكاية عنها ، فانه يلزم تحصيل الحاصل ومن هذا القبيل نفس الالفاظ فانها موجودة أمام السامع لاتفتقر فى مقام الاظهار إلى لفظ آخر يبرزها ، وربما يتعلق الغرض بالحكم عليها وهو يختلف :

(فتارة) يحكم على اللفظ بشخصه ، وبما هو هو - كما لو قلنا : (زيد لائى) وأريد به شخصه ، فهذا النحو خارج عن مرحلة الاستعمال - لانه ليس كسائر الاستعمالات المتعارفة ، بل هو من قبيل إحضار نفس الموضوع - فيكون إطلاق اللفظ وإرادة شخصه صحيحاً .

وقد تصدى صاحب الكفاية - قده - لتصحيح هذا النحو من الاستعمال بما حاصله ان لللفظ حيثيتين : أحدهما - حيثية صدوره من المتكلم - و ثانيهما - حيثية تعلق الإرادة به ، وكونه مراداً . فمن حيث كونه صادراً دال ، ومن حيث كونه مراداً مدلول ، ويكفى فى تعدد الدال والمدلول هذا الاعتبار .

ولا يخفى ما فيه - : فان دلالة اللفظ على كونه مراداً ، وإن كان صحيحاً . الا ان هذه الدلالة عقلية لان كل فعل يصدر عن فاعله فاما بالطبع ، أو بالقسر ، أو بالاختيار . ومع انتفاء الاولين يتعين الثالث عقلاً ، وذلك كما لو صدر القيام من زيد فانه يدل على صدوره من فاعله ، وعلى كونه اختيارياً ، وهذه دلالة عقلية والكلام ليس فى الدلالة العقلية ، بل فى الدلالة الاستعملية . بأن يستعمل اللفظ فى معنى فالسامع ينتقل الى اللفظ أولاً ، وإلى المعنى ثانياً . وهذه الدلالة الاستعملية فى شىء واحد مستحيل ، إذ لا معنى لكون شىء واحد منتقلاً إليه أولاً باعتباره لفظاً ومنتقلاً إليه ثانياً باعتباره معنى .

كما وقد تصدى لتصحيح هذا النحو بعض مشائخنا المحققين - قده -
وافاد ما حاصله : ان التضائف وان كان من اقسام التقابل إلا انه ليس كل
متضائفين متقابلين فان العالم والمعلوم ، والمحجب والمحجوب من قبيل
المتضائفين مع اتحادهما في بعض الموارد كعلم الانسان بنفسه ، فنفسه
عالم ونفسه معلوم ، وكحجب الانسان نفسه ، فنفسه محجب ونفسه محجوبة .
والدلالة من هذا القبيل ، فانه تعالى دال على نفسه ، ومدلول - كما ورد في
دعاء الصباح : يا من دل على ذاته بذاته - وفي دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة :
أَيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت
حتى تحتاج الى دليل يدل عليك - . فكان تعالى قد دل على نفسه بنفسه -
وليس شيء آخر أظهر منه حتى يدل عليه - فهو دال وهو مدلول . مع ان
الدال والمدلول من المتضائفين . ويظهر من هذا ان التعدد الاعتباري كاف
في المتضائفين فليكن الامر كذلك فيما نحن فيه .

(ولا يخفى ما فيه) فان ما افاده - قده - من ان المتضائفين قد يتحدان
وجوداً ، و إن كان متيناً جداً إلا ان خصوص التضائف بين المستعمل
والمستعمل فيه لا يعقل فيه الاتحاد ، بل لابد من التعدد . لما عرفت انه لا معنى
للانتقال إلى شيء واحد اولا باعتباره لفظاً ، والانتقال إليه ثانياً باعتباره
معنى فكيف يعقل ان يكون شيء واحد مستعملاً ومستعملاً فيه .
بل الصحيح ما عرفت انه ليس كسائر موارد الاستعمال ، بل هو
احضار نفس الموضوع .

فان قلت : لازم ذلك ان تكون القضية مركبة من جزئين : النسبة
والمحمول ، وتكون حينئذ فاقدة للموضوع مع ان القضية مركبة من ثلاث
قلت : إن الموضوع عبارة عن كلمة (زيد) بنفسها فأحد الاجزاء

الثلاثة عبارة عن وجود نفس الموضوع ، والجزء آن الباقيان متحققان
بدالهما . فالهيئة دلت على النسبة ولفظ الثلاثي دل على معنى الثلاثي
فاكتملت اجزاء القضية .

(واخرى) يطلق اللفظ ، ويراد به نوعه - كما لو قال القائل : زيد
ثلاثي - واراد به نوعه . وهذا ايضاً خارج عن حقيقة الاستعمال لانه من
قييل إحضار نفس الموضوع فى القضية ، والحكم عليه . فالحكم فيه ، و
إن كان صورة على الفرد الخارجى إلا انه فى الحقيقة على الطبيعة باعتبار
ان حضور الفرد بنفسه فى الذهن حضور للنوع بنفسه ، وذلك لان الموجود
الذهنى اذا الغيت عنه الخصوصيات لامحالة يكون كلياً . بخلاف الموجود
الخارجى فانه إذا الغيت عنه الخصوصيات لا يكون كلياً ، بل هو امر جزئى .
لان الموجود الخارجى عين التشخص و الجزئية و عليه فلا استعمال فى
مثل إرادة النوع ايضاً ، بل الموضوع التى بنفسه ، وحكم عليه بحكم .
واما اطلاق اللفظ وإرادة صنفه او مثله - فالمعروف انه من قيلول
الاستعمال لتعدد الدال والمدلول فيهما . فإن قولنا : (زيد) فى ضرب زيد
فاعل - اذا اريد منه خصوص هذا المثال فهو من قيلول اطلاق اللفظ ، و
إرادة مثله . وان أريد منه ما يتعقب جملة فعلية فهو من قيلول اطلاق اللفظ
وإرادة صنفه . وهكذا لو قلنا : (ضرب) فى ضرب زيد فعل ماضى - ففى
المقام أمران : (احدهما) - كلمة زيد الاولى . (ثانيهما) كلمة زيد الثانية
وهكذا فى المثال الثانى . ولا ريب ان احدهما يكون دالا والاخر مدلولاً ،
فيتأنى منه الاستعمال .

ولكن الصحيح انه من قيلول احضار نفس الموضوع . لما عرفت أن
الحروف وضعت لتضييق المعانى الاسمية ، وأن المعنى لم يرد على عمومها ،

بل أريد منه حصة خاصة . ففي قولنا : (زيد) في ضرب زيد ثلاثي قد أحضر نفس الموضوع في ذهن المخاطب ، و حكم عليه بحكم . لكن لاعلى اطلاقه ، بل خصوص ما وقع في هذه الجملة بخصوصها ، أو خصوص ما وقع بجملة خاصة ، وعلى اى حال فقد جئى بنفس الموضوع ، وأحضر بلا واسطة لفظ . وقد أفادت كلمة (فى) التضييق . فزيد الاول هو بنفسه موضوع و قد حضر بلا واسطة شئ - لكن الحكم لما كان مختصاً بخصوص حالة من احواله فقد قيده بذلك ، و أفاد الحرف هذا المعنى - فليس فى الين دال ومدلول .

وأما ما ذكره فى الكفاية - قده - من أن ذلك يعنى إحضار نفس الموضوع فيما إذا أريد منه مثله ، أو صنفه . ربما لا يكون ممكناً لان قولنا : (ضرب) فى ضرب زيد فعل ماضى لا يصح بغير أن يكون مستعملاً فى مثله ، أو فى صنفه فانه لا يمكن أن يكون بنفسه من الفعل الماضى - لان الافعال لا تقع مبتدأ بها .

فهذا من غرائب الكلام . حيث أن الفعل ، وإن امتنع كونه مبتدأ حين استعماله فى معناه لاشتماله على النسبة المستفادة من الهيئة المخصوصة ، إلا أن (ضرب) فى المثال ليس المراد منها إلا لفظها دون المعنى ، والحكم إنما تعلق باعتبار لفظها لا غير . واللفظ يقع مبتدأ من دون مانع . فالمتحصل من جميع ذلك أن اطلاق اللفظ ، وإرادة شخصه ، أو نوعه ، أو صنفه ، أو مثله ليس كسائر الاستعمالات . بل هو من قبيل إحضار نفس الموضوع فى القضية ، والحكم عليه .

((تبعية الدلالة للإرادة))

دلالة اللفظ على المعنى عند إطلاقه تنقسم الى قسمين :
 (القسم الاول) الدلالة التصويرية : وهى انتقال ذهن السامع العالم
 بالوضع الى المعنى بمجرد وصول جوهر اللفظ الى مسامعه - بلافق فى
 صدورهم من متكلم صاحب شعور قصد المعنى ، أم لم يقصد ، أو غير صاحب
 شعور - بل حتى لو صدر ذلك اللفظ من اصطكاك حجر بحجر فإنه يوجب
 الانتقال الى المعنى .

(القسم الثانى) الدلالة التصديقية - وهى على نحوين :
 (فتارة) يدل اللفظ على أن المتكلم أراد تفهيم معنى خاص حسب
 التزامه وتعهدده ، وإنه لو قصد غيره لنصب قرينة عليه . وهذه هى - الإرادة
 الاستعمالية - ويشترط فى هذه الدلالة أن يحرز السامع ان المتكلم فى
 مقام بيان تفهيم المعنى . اما لو سمع اللفظ من وراء جدار ، وترد فى اللافت
 هل هو إنسان أو غيره . وعلى فرض الاول فهل كان فى مقام تفهيم المعنى ،
 و أن اللفظ صدر منه بغير شعور و اختيار فالدلالة الثانية لا تتم لفقدان
 الشرط .

(واخرى) هى دلالة اللفظ على أن ما قصد المتكلم تفهيمه مراد له
 واقعاً ، و ليس فى مقام الاستهزاء ، والسخرية ، والامتحان ، ونحو ذلك .
 وتسمى هذه (بالإرادة الجدية) فإن إرادة كل واحد من هذه المعانى التى
 هى على خلاف ظاهر كلام المتكلم واقعاً محتاجة الى قرينة واضحة ، و
 متى لم ينصب قرينة على الخلاف فالإرادة الجدية تكون مطابقة للإرادة
 الاستعمالية لثبوت السيرة العقلانية على ذلك .

والبحث - فعلا - فى الدلالة الوضعية التى نشأت من جعل الواضع لفظاً مخصوصاً لمعنى مخصوص ، وهل هى نفس الدلالة التصورية التى لا تدور مدار إرادة المتكلم فلا تكون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة ، أو هى الثانية التصديقية التى تتبع إرادة المتكلم فتكون الدلالة تابعة للإرادة ؟ .
 ذهب المشهور الى الأول - كما ذهب الى ذلك المحقق النائينى (قده) - حيث قال : ولا ينفوّه عاقل من تبعية الدلالة للإرادة - بينما ذهب الشيخ الرئيس ، وتبعه المحقق الطوسى الخواجة نصير الدين الى الثانى .
 وان الدلالة تتبع الإرادة .

والصحيح ما ذهب إليه العلمان . والوجه فى ذلك : اننا ذكرنا سابقاً فى حقيقة الوضع انه عبارة عن الالتزام والتعهد بانه متى ما عبر المتكلم بلفظ خاص فقد أراد به معنى مخصوصاً وهذا الالتزام لا بد وأن يتعلق بامر اختيارى اذ للشخص ان يلتزم بهذا القرار ، وله أن لا يلتزم به . ولا ريب ان مجرد الانتقال من اللفظ إلى المعنى - كما هو مقتضى الدلالة التصورية - ليس بامر اختيارى كى ينطوى تحت قرار الشخص ، والتزامه . فلا مناص من ان يكون تعهده متعلقاً بتفهمه إرادة معنى خاص حينما يتكلم بلفظ مخصوص .

(وبعبارة أخرى) لولا تعلق الحاجة باللفظ فى مقام إرادة تفهيم المعنى لما احتاج الشخص الى وضع الالفاظ . فدلالة اللفظ على المعنى إنما تكون فى مورد إرادة المتكلم تفهمه ، ولازمه أن تكون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة . بل على فرض ان لا يكون الوضع من قبيل التعهد والالتزام فالدلالة الوضعية أيضاً تتبع الإرادة . لان الغاية التى تدعو الانسان الى الوضع هى قصد التفهيم والتفاهم لا غير . واذا كانت الغاية هى - ذلك -

فمن الضروري أنها لا تحصل الا في الموارد التي يريد المتكلم ابراز المعنى باللفظ حال ارادته له ، و ايصاله للغير . فبناءً عليه تكون الدلالة التي جعلها الواضع تابعة للإرادة ، هي الدلالة التصديقية .

اما الدلالة التصورية فليست مرتبطة بالواضع ، ولم تنشأ من جعله ، بل نشأت من كثرة الاستعمال ، و أنس الذهن بالانتقال الى المعنى عند سماع اللفظ ، فهي ليست بالدلالة الوضعية .

وأما النحو الثاني من الدلالة التصديقية - التي هي عبارة عن ارادة تفهيم المعنى للمتكلم واقعا - فقد ثبتت بالمسيرة العقلية حيث جرت سيرتهم على حمل كل ما يصدر من العاقل الشاعر على أنه صدر عن جد بلافق بين الاستعمالات وغيرها . ولا يعتنون باحتمال صدوره عن خطأ ، أو سهو ، أو سخرية ، فكل مورد لم تقم قرينة على الخلاف فيه فالعقلاء يحكمون بمطابقة المراد الجدى للمراد الاستعمالي .

وقد أورد صاحب الكفاية - قده - على تبعية الدلالة للإرادة

بوجوه :

الوجه الاول - ان قصد المعنى وتفهيمه من مقومات الاستعمال ، و هو بمرتبة متأخرة عن الوضع . وما هو من مقومات الاستعمال كيف يؤخذ في المستعمل فيه أو الموضوع له ؟ .

والجواب عنه - انا لاندعى وضع اللفظ بأزاء ارادة المعنى كي يتوجه عليه الاشكال ، وانما ندعى وضعه بأزاء المعنى حين ما يتعلق به ارادة التفهيم . فالمستعمل فيه نفس المعنى ، والالتزام قد تعلق بتفهيمه حين ما يتكلم بذلك اللفظ . فان الاستعمالات الخارجية انما هي في مرحلة التطبيق لما تقرر التزامه عليه ، واخراج ما كان ثابتا بالقوة الى الفعل . فالمعنى

ليس على إطلاقه وضع له اللفظ ، بل المعنى عند تعلق الارادة به ، ولا مانع من ان يكون قصد المعنى على هذا النحو مدلولاً لللفظ .

الوجه الثاني - لزوم التجريد عند الحمل والاسناد في سائر الجمل ، مثل قولنا : زيد قائم . (فزيد) إن كان موضوعاً للمعنى المراد كما ان (قائم) كذلك ، فلازمه عند الحمل والنسبة أن نجردهما من الارادة ، ونحمل (قائم) بعد تجريده عن قيد الارادة على (زيد) ، وضروري اننا لانشاهد تصرفاً عند الحمل والاسناد ، وهذا يكشف عن عدم تبعية الدلالة للارادة .

والجواب عنه - انه بناء على ما حققناه من حقيقة الوضع ، ورجوعه الى التعهد بأنه متى ما قصد تفهيم معنى مخصوص أنى بلفظ خاص يكون المدلول بالذات لللفظ هو نفس إرادة التفهيم . بمعنى ان الارادة هي المنكشف التصديقي لللفظ ، والمعنى هو متعلق المدلول بالذات ، والنسبة في سائر موارد الحمل انما توقع بين المتعلقات بمعنى ان الموضوع والمحمول متعلق المدلول التصديقي دائماً أى متعلق الارادة ، والارادة إنما تتعلق بذات المعنى في نفسه القابل للحمل والاسناد بلا تجريد .

الوجه الثالث - ان الالتزام بتبعية الدلالة للارادة يستلزم ان يكون الوضع في الالفاظ بنحو الوضع العام ، والموضوع له الخاص . وذلك لان الوضع عند ما يريد جعل اللفظ للمعنى المراد يتصور مفهوم المعنى مع مفهوم الارادة ، وعند الجعل يضع اللفظ للمعنى بازاء الارادات الخارجية الواقعية من ارادة زيد وعمر و بكر . وهذا يستلزم دائماً أن يكون الوضع بالاضافة الى جميع الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً . وقد سبق أن بينا أنها تختلف باختلاف لحاظ المعنى على نحو ما ذكرناه في التقسيم السابق .

والجواب عنه - ان التقسيمات التي حصلت من تعدد الاوضاع لم

تكن فى الحقيقة بلحاظ الارادة ، بل للمعنى من حيث تعلق الارادة التفهيمية به . فالمعنى تارة ياحظ (كائياً) ، واخرى (جزئياً) ، و ثالثة (تفصيلياً) ، ورابعة (اجمالياً) بعنوان مشير إليه . وعلى فرض لحاظه الاولى فاما ان يوضع اللفظ بازائه ، وإما بازاء المصاديق . وجميع هذه التقسيمات تعود الى المعنى نفسه من دون دخل الارادة بذلك . والاشكال إنما يرد بناء على أخذ الارادة قيداً دخيلاً فى المعنى ، بحيث يكون الموضوع لهما مركبا من المعنى والارادة . وقد عرفت ان ما ندعيه غير ذلك . فان ما ندعيه هو انه متى ما تعلقت ارادة المتكلم بتفهم معنى خاص جعل كاشفه اللفظ الخاص . فانه التزم بأن لا يطلق اللفظ من دون أية قرينة الا اذا كان غرضه تفهم معنى خاص . وهذا المعنى لا ينطبق الا على الدلالة التصديقية . فالمتحصل ان الدلالة الوضعية تابعة للارادة .

((وضع المركبات))

تختلف الجمل الكلامية بعضها عن بعض من حيث تعدد الوضع فيها وقلته فقد تكون جملة مشتملة على اوضاع ثلاثة وقد تشتمل اخرى على اربعة فصاعداً فلو لاحظنا جملة اسمية مؤلفة من مبتداء وخبر وكان كل منهما اسماً جامداً مثل - زيد انسان - فبعد التحليل نجد لها لاتزيد على اوضاع ثلاثة ، وضع للهيئة التركيبية التى تفيد الحكاية عن ثبوت نسبة الانسان لزيد ، ووضعان لمفردات القضية ، وضع لزيد ، و وضع للانسان و كل واحد من هذه الثلاثة موضوع لمعنى خاص . وقد يصادف طرف من القضية اسماً مشتقاً فيكثر الوضع لاشتمال ذلك الاسم على وضعين ، وضع من حيث المادة الذى هو وضع شخصى ، ووضع من حيث الهيئة وهو وضع نوعى ،

وقد يضاف الى تلك الجملة حرف من الحروف او اضافة من الاضافات مثل زيد فى الدار - اء زيد ضارب عمرو - او تشتمل على تقدم بعض الاشياء على بعض كما فى تقديم الضمير المنفصل على الفعل فيدل على الحصر مثل - اياك نعبد - بدلا من كلمة - نعبدك - وكما فى الاسماء التى لا تظهر حركات الاعراب عليها كموسى وعيسى فالمتقدم منهما فى كل جملة فعلية خبرية يدل على الفاعلية والمتاخر يدل على المفعولية والى غير ذلك مما يزيد عدد الوضع فى الجملة الواحدة تبعاً لاجابة الواضع والمستعمل وقداضاف بعضهم وضعاً آخر وراء وضع مفرداتها وهيئاتها وهو وضع مجموع الجملة المركبة من المواد والهيئات لمجموعها ويسمى بالوضع للمركبات وهذا القول لا يرجع الى محصل لان القائل به ، ان اراد ان هناك وضعاً وراء وضع المفردات والهيئة التركيبية فهذا الوضع - اولاً - لغو صرف و - ثانياً - يستلزم الانتقال الى المعنى مرتين - اولاً - بنحو الاجمال ثانياً - بنحو التفصيل ، وان اراد بذلك وجود وضع للهيئات التركيبية يفيد غير ما تفيد المفردات بموادها وهيئاتها كالحصر وامثاله فهذا لا باس به ، الا انه ليس بوضع للمجموع كما عرفت .

ومما ذكرنا يظهر بطلان تقسيم المجاز الى قسمين . مجاز فى المفرد . ومجاز فى المركب . فان المجاز ليس الا استعمال اللفظ فى خلاف ما وضع له ، والمركب كما عرفت ليس له وضع مستقل بحسب الحقيقة ليكون الاستعمال على خلافه استعمالاً مجازياً ، نعم لامانع من تشبيه بعض الجمل المركبة ببعض مثل قوله تعالى : او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد و برق النخ - ، او قوله تعالى : مثاهم كم مثل الذى استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنوره النخ .

وربما يشبه بعض الجمل بعض كما فى المثل المعروف - مالى اراك
تقدم رجلا و تؤخر اخرى - تشبيهها بحالة الشخص المتردد وهو تشبيه امر
معقول بامر محسوس . وكيف كان فليس الامر من قبيل المعجاز ليكون
للمركبات مجاز حتى يستلزم الوضع .

☆☆☆

((علائم الحقيقة))

التبادر

هو انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى من دون قرينة ، ولا بدلهذا
الانتقال من موجب ، وهو لا يخلو : إما من اقتضاء ذات اللفظ وطبعه ، أو من
جهة وضع الواضع وجعله له ، أو من أجل قرينة اقتضت ذلك ، أو من جهة
العلم بالوضع . (والاؤل) معلوم العدم - كما تقدم فى مبحث الوضع - فان
طبع اللفظ لو اقتضى الانتقال إلى المعنى بلا حاجة الى الوضع للزم على كل
شخص أن يعرف جميع لغات العالم ، وهو باطل بالضرورة . و(الثانى) كذلك ،
فان مجرد الجعل لو كان سببا فى الانتقال للزم حصول الانتقال الى المعنى
لكل شخص بمجرد تحقق الوضع خارجا ، وهو منتف بالضرورة ايضا .
و(الثالث) كذلك ، لان الفرض ان لا تكون هناك قرينة ليستند الانتقال
اليها ، فلامحالة يتعين (الرابع) و هو ان الانتقال نشأ من العلم بالوضع
فيستكشف إنسان اللفظ حقيقة فى هذا المعنى باعتبار انتقال من هو عالم
بالوضع إليه . لان علمه فى هذا الحال موجب للانتقال ، ولهذا قيل : ان
التبادر علامة الحقيقة .

(فان قلت) : إذا كان التبادر موقوفا على العلم بالوضع ، والمفروض

أن العلم بالوضع يتوقف على التبادر فانه يلزم الدور .
(قلت) : يمكن الاجابة عنه بجوابين اشار لهما صاحب الكفاية

- قده - :

الاول - إن التبادر عند اهل اللغة حجة على الجاهل الاجنبى عنها-
كما لو أراد الرجل أن يعرف حقيقة لفظ في معنى مخصوص عند أهل لغة ما
فانه باستماعه إلى محاوراتهم يستطيع أن يقف على ما يفهمونه من اطلاق
اللفظ، فاذا رأى معنى من المعانى يتبادر إلى أذهانهم من نفس هذا اللفظ
حكم بكون هذا اللفظ موضوعاً له .

وليس ببعيد أن حال فهم اللغات من هذا القليل ، كما أن أكثر
مؤلفي القواميس اللغوية من القدماء كانوا يعتمدون على هذه الطريقة ،
وعلى الاخص في اللغة العربية حيث كانوا يتنقلون في البوادي بين الاعراب
لتسجيل معاني الالفاظ لديهم . وليس لهم طريق الا هذا النوع من التبادر .
وبهذا الوجه أمكن ثبوت الفرق بين الموقوف والموقوف عليه .
بأن نقول : العلم بالوضع لدى الجاهل يتوقف على التبادر لدى اهل المحاورة
وأما التبادر عند أولئك فيتوقف على علمهم به . ولا ربط لاحد العلمين
بالآخر .

الثاني - ان التبادر حتى عند الشخص نفسه إذا كان من اهل اللغة
يكون دليلاً على الحقيقة ، وذلك بان نقول : إن أهل اللغة الواحدة كثيراً
ما نراهم يستعملون الالفاظ في معانيها بحسب مرتكزاتهم من دون التفاهم
الى خصوصيات المعنى ، بل قد يترددون في تلك الخصوصيات . فاذا اراد
الشخص أن يستكشف حال ذلك المعنى ، وخصوصياته من حيث السعة
والضيق . فلازمة أن يرجع الى تبادره وما ينتقل ذهنه إليه من حاق اللفظ

ليعرف المعنى تفصيلاً ، وبصورة واضحة . فالعلم بالوضع ، وانه حقيقة فيه يتوقف على تبادر المعنى من اللفظ لديه . واما تبادره فيتوقف على العام بالوضع ارتكازاً ، وأقل اجمالاً . وبهذا ينحل الدور باختلاف الاجمال والتفصيل .

((فائدة))

إن المستكشف بالتبادر ليس المعنى الحقيقي الاول الذى جعله الواضع ابتداء . بل المستكشف به المعنى الحقيقي الفعلى الذى يفهمه العرف من اللفظ . ونعنى به المعنى الذى ظهر اللفظ فيه فعلاً سواء كان هو المعنى الحقيقي الاول ، ام المنقول إليه . فلو تردد الشخص فيما يفهمه العرف فعلاً . اهو بعينه المعنى الابتدائى الاول الذى كان متداولاً فى عصر المعصوم عليه السلام ، أم غيره ؟ فلفظ الصعيد - مثلاً - إذا رأيناه ظاهراً فعلاً فى مطلق وجه الارض ، وشككنا فى كونه هو المعنى الابتدائى فى زمن المعصوم عليه السلام فان اصاله عدم التغير ، او التبديل ، او النقل ، ومرجعها جميعاً الى الاستصحاب القهقرى تثبت ذلك .

والسيرة العقلانية قائمة على ذلك - كما يظهر من مراجعة احوالهم فى استكشاف المراد من السجلات وغيرها - مما يثبت كونه هو المعنى الحقيقى عند التردد فيه فى الزمان السابق .

هذا كله مع العلم بان التبادر لم يكن لاجل قرينة أوجبت الانتقال الى المعنى . وأما لو تردد فى ذلك فليس فى البين اصل يثبت الاستناد الى مجرد حاق اللفظ لا الى القرينة ، واصله عدم القرينة لاثبت هذا المعنى ، لان مدركها اما الاستصحاب ، واما بناء العقلاء . و(الاول) غير جارٍ إذلا

اثر لذلك شرعاً ، و (الثانى) كذلك لان مجرى بناء العقلاء عند التمسك باصالة عدم القرينة فى الموارد التى يكون لللفظ ظهور فى المعنى ، ويكون له معنى حقيقى ومجازى ، ثم شك فى المراد الجدى للمتكلم ، وانه هل اراد المعنى الحقيقى الذى كان اللفظ ظاهراً فيه ، او اراد غيره و نصب عليه قرينة ؟ فبأصالة عدم القرينة يشبتون ان مراده هو المعنى الحقيقى .

واما اذا علم ظهور اللفظ فى المعنى ، وعلم ارادة المتكلم لهجداً ، ولكن شك فى استناده إلى القرينة ليكون الاستعمال مجازياً ، او الى الوضع ليكون حقيقياً . فالعقلاء لم يسبق لهم بناء فى مثل هذا .

(وبعبارة اخرى) العقلاء إنما يلجئون الى اصالة عدم القرينة لتعيين مراد المتكلم جداً واما العلم به ، والشك فى كيفية الارادة لذلك المعنى فلا يرجعون الى اصالة عدم القرينة .

فالمتحصل - من جميع ما تقدم - ان التبادر علامة على المعنى الحقيقى الفعلى العرفى إذا علم استناده إلى نفس اللفظ . وهذا مختص بالعالم بالوضع فقط .



عدم صحة السلب:

قالوا : إن صحة الحمل ، وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة . كما ان عدم صحة الحمل ، وصحة السلب من علائم المجاز . فاذا اردنا ان نعرف ان (الحجر جسم) ام ليس بجسم - مثلاً - حملنا عليه ذلك . فان وجدنا صحة مثل هذا الحمل من دون عناية نستكشف منه الحقيقة و الا فهو مجاز .

والتحقيق أن يقال : إنه لا بد في كل قضية حملية الاتحاد من جهة والتغاير من جهة بين المحمول والموضوع - اما جهة الاتحاد - فلانه لولاه لكان من حمل المبادئ على مبادئه وهو لا يصح قطعاً . واما جهة التغاير - فلانه لولاه لكان من حمل الشيء على نفسه ، وهو باطل . وهذا الحمل ينقسم إلى قسمين : ذاتي أو لى ، وشايع صناعي .

اما الحمل الذاتي - فهو عبارة عن حمل أحد المفهومين على الآخر - كما يقال : (الانسان حيوان ناطق) فجهة الاتحاد بينهما وحدتهما مفهوماً ، وجهة التغاير اختلافهما من حيث الاجمال والتفصيل . فان ذات الانسان قد تتصور - تارة - بمفهوم مجمل ، وهو مفهوم الانسان . - وأخرى - بمفهوم تفصيلي ، يشتمل على جهة اشتراك وامتياز . وهو مفهوم الحيوان الناطق . فلو ألغينا قضية من ذلك فقد حملنا مفهوماً متصوراً تفصيلاً على مفهوم متصور إجمالاً . فالحمل الذاتي لا يفيد الحمل أحد المفهومين على الآخر .

وأما الحمل الشايع الصناعي - فهو عبارة عن حمل شيء على شيء آخر متحد معه وجوداً كحمل الكليات على أفرادها ، أو الماهيات على أصنافها ، وانواعها ، كما يقال : (زيد انسان ، أو الانسان حيوان) فان الاتحاد بين الموضوع والمحمول : انما هو من حيث الوجود الخارجى بمعنى ان وجود أحدهما فى الخارج عين الآخر .

واما التغاير فهو بين المفهومين ، فان المفهوم من كلمة - زيد - غير المفهوم من كلمة الانسان .

اذ عرفت هذا فنقول : اما كون عدم صحة السلب علامة على الحقيقة فى الحمل الذاتى فهو موقوف على معرفة مفاد ذلك الحمل ، والذى يظهر منه ان ما تفيد جملة (الانسان حيوان ناطق) هو ان المحمول - بحسب

الذات - عين الموضوع . واما ان اللفظ وهو الحيوان الناطق حقيقة في معنى الانسان ، وانه موضوع له . فالتقضية تقصر عن افادة هذا الامر . ولا بد من الاستعانة بالتبادر في تعيين هذا المعنى .

وبعبارة اخرى : صحة الحمل من صفات المدلول والمنكشف ، والحقيقة والمجاز من صفات الدال والكشف . فلا يكون الاول دليلاً على الثاني . وعليه ففي القضايا الحملية حملاً أولياً ذاتياً لا يكون عدم صحة السلب دليلاً على الحقيقة .

واما في الحمل الشائع - فهو كذلك - والوجه في تسميته بالشائع : هو تداوله بين الناس ، وشيوعه في القضايا التي يستعملونها عادة . وتسميته بالصناعي باعتبار ان اكثر أقيسة الصناعات ، وبراهينها - ولا سيما الشكل الاول - من هذا القليل وقد عرفت أن جهة الاتحاد فيها من حيث الوجود الخارجى ، والتغاير من ناحية المفهوم . فالجهة المصححة للحمل والجامعة بين كل من الموضوع والمحمول ليس إلا وحدة الوجود الخارجى .

وهذا القسم من الحمل يقع على انحاء ثلاثة : فان الوجود الجامع - تارة - يكون بالنسبة الى كل من الموضوع والمحمول وجوداً بالذات . - وأخرى - يكون بالاضافة الى احدهما بالذات ، والى الآخر بالعرض . - وثالثة - تكون نسبته الى كل واحد منهما بالعرض .

(أما النحو الاول) - فهو من قبيل حمل الكليات على افرادها ، والماهيات على انواعها واصنافها ، او الاجناس العالية على ما هو ادنى منها - كما يقال : زيد انسان - فان الوجود الخارجى في جميع الموارد المذكورة بالاضافة الى كل من الموضوع والمحمول ذاتى . فوجود زيد - كما انه وجود له حقيقة - وجود للانسان ايضاً حقيقة ، فكان ما فى الخارج وجوداً

واحداً لهما .

(و اما النحو الثانى) فهو ما لو كان المحمول فى القضية من المفاهيم المنتزعة - مثل زيد قائم - فقائم ليس له وجود خارجى ، بل الذى له الوجود نفس زيد ، ونفس الصفة وهى القيام التى يعبر عنها بالمبدأ . أما قائم فهو مفهوم منتزع من تلبس الذات بتلك الصفة . فالوجود ذاتى لاحدهما ، و عرضى للآخر . وقد عرفت ان كل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات فقائم بحسب واقعه ينحل إلى قضية أخرى . هى ان تلك الصفة قيام . وهو من قبيل النحو الاول .

(و اما النحو الثالث) - فهو ما لو كان الموضوع والمحمول من المفاهيم المنتزعة - مثل الكاتب متحرك الاصابع - فالوجود الخارجى بالاضافة الى كل منهما عرضى . لان الكاتب عبارة عن الذات المتصفة بالكتابة ، ومتحرك الاصابع عبارة عن الذات المتصفة بحركة الاصابع . فالوجود حقيقة ثلاثة امور :- ذات وصفتان : الكتابة ، وحركة الاصابع . وقد انتزع من تلبس الذات بكل من الوصفين عنوان . ومن المعلوم ان ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات فصدق الكاتب على زيد ينتهى إلى ان تلك الصفة القائمة به كتابة ، وكذا صدق متحرك الاصابع ينتهى الى ان تلك الصفة حركية ، وكله يعود الى النحو الاول .

وإذا انضح هذا المعنى : فالقضية التى الحمل الشايع لا تنفد اكثر من ان المحمول عين ذلك الموضوع بحسب الوجود ، وان هذا مع ذلك متحددان وجوداً ، واما معرفة لفظ الانسان حقيقة فى زيد او مجاز فلا نفيد القضية . ولا بد فى الاستعانة فى هذا الامر بالتبادر .

فالمحصل ان صحة الحمل ، وعدم صحة السلب لا يكونان علامة

على الحقيقة ، كما ان عكسهما لا يكون علامة على المجاز .

☆☆☆

الاطراد :

وقد ادعى ان من علائم الحقيقة الاطراد ، كما ان عدمه علامة
المجاز .

(فان ارادوا) - بالاطراد - تكرر الاستعمال ، و تكثره فى المعنى
فيستكشف منه الحقيقة فهو لاجله . لان كثرة الاستعمال تتبع الاستعمال
الاولى ، فمتى صح الاستعمال فى المرة الاولى . فيصح فى الباقي بلا استثناء ،
ومتى لم يصح فى الاولى لم يصح فى غيره . فان كان المدار هو صحة الاستعمال
الاولى فالصحة كما تحصل بالوضع والجعل ، كذلك تنأتى بعلاقة مجازية ،
وعليه فكثرة الاستعمال لا تكون اماراة على الحقيقة ، بل تتبع صحة الاستعمال
الاول ، وهى اعم .

(وان ارادوا به) - معنى آخر . وهو صدق المعنى على تمام الافراد ،
وعدم صدقه . وتوضيحه : كما ذهب اليه بعض مشايخنا المحققين - قدس -
من ان لفظة (اسد) مثلا - إذا كانت مستعملة فى جميع افراد الشجاع و
منطبقة على كل ما يكون شجاعا من زيد ، والفرس ، وغيرهما . بالخصوصية
فى بعض دون بعض نستفيد منه ان لفظ الاسد موضوع للجامع بين الافراد ،
وهو الشجاع لكونه مطردا فيه . وإن لم تكن كلمة الاسد بما لها من المعنى
مستعملة فى جميع الافراد من ناحية الشجاع بل تستعمل فى البعض ، وهو
الرجل الشجاع . فيقال : (زيد أسد) دون استعمالها فى البعض الآخر من
الافراد - مثل النملة الشجاعة - فهو غير مطرد فى الاخير . الابعلاقة تصحح

ذلك ، فهى حقيقة فى الاول دون الثانى .

ففيه مالا يخفى ، فان مرحلة التطبيق ليس لها مدخلية فى تعيين الحقيقة .

(بيان ذلك) ان اللفظ متى انطبق على جميع أفراد ذلك المعنى - بحيث كان كل ما يصدق عليه شجاع يستعمل فيه الاسد حتى النملة الشجاعة - فبالضرورة نستفيد ان لهذا المعنى سعة وعموماً ، وليس فيه ناحية خاصة . وان لم ينطبق على الجميع و كان مستعملاً فى بعض الافراد دون بعض . فنستكشف إنَّ ضيق المعنى لاسعته ، وشموله واستفادة هذا المعنى لا تكون وسيلة لمعرفة انه حقيقة أم مجاز ، وإن كلمة الاسد وضعت لكل شجاع ، او لم توضع له بل المستفاد - كما عرفت - سعة المعنى وضيقه .

نعم ربما يكون (الاطراد) موجباً للاطمئنان بالحقيقة ، كما لو اشتملت الجملة على خصوصية - مثل رأيت أسداً يرمى - وتردد امرنا فيما استفدناه من كلمة الاسد - وهو الرجل الشجاع - بين كونه من حاق اللفظ ليكون موضوعاً له ، أو من الخصوصية الموجودة ؟ فلو أردنا معرفة هذا المعنى فلا بد من إلغاء هذه الخصوصية ، والاتيان بخصوصية أخرى - مثل رأيت اسداً يأكل او يمشى - فان وجدنا اللفظ مطرداً فى المعنى بحيث يستفاد منه ذلك من دون عناية فى الجميع لامحالة يحصل لنا الاطمئنان باستناد الفهم الى حاق اللفظ لا الى الخصوصية لاختلافها . وإن وجدناه غير مطرد فالاطمئنان يحصل باستناد الفهم الى الخصوصية التى هى القرينة على المراد . والظاهر أن الوسيلة التى يستكشف بها المعنى من بين سائر اللغات هى هذه الطريقة المذكورة . فان الاجنبى عن اللغة يقف على محاوراة أهل لغة خاصة ، فيراهم يفهمون الجسم السائل من كلمة (الماء) إذ قول أحدهم :

جئنى بماء ، وهكذا يستفيد الآخر نفس المعنى إذا قيل : اشتريت ماء ،
أوشربت ماء . فيحصل للاجنبي عن اللغة اطمئنان تام بان المعنى المذكور
معنى حقيقى لللفظ باعتبار احتفاف الكلام بخصوصيات متعددة . من دون
أن يحصل فى البين تكلف او تعمل او عناية ، ومن هذا القبيل تعلم الصبيان .

((تعارض احوال اللفظ))

ذكر صاحب الكفاية - قد - تبعاً لغيره - أن لللفظ احوال الخمسة :
هى التجوز ، والتخصيص ، والنقل ، والاشتراك ، والاضمار . و نزيد على
الجميع النسخ . وجميع هذه الاحوال لا يصار اليها فى مورد يتردد اللفظ
بين حمليه على المعنى الحقيقى وبين واحد منها باعتبار أنها على خلاف الاصل
فيدفع احتمال إرادتها باصالة العدم لتحكيم اصالة الظهور .
اما الموارد التى يقطع فيها بعدم إرادة المعنى الحقيقى للمتكلم ،
وتردد الامر بين هذه الامور الخاصة التى هى مخالفة للمعنى الحقيقى . فقد
ذكر القوم ترجيحات لتقديم بعضها على بعض . ولكن صاحب الكفاية
- قد - جعل الميزان فى التقديم هو الظهور ، وإن كان الترجيح فى غيره ،
والسبب فى ذلك فقد الدليل المساعد على التعيين ، بل كلها وجوه
استحسانية .

ولا يخفى ان ما ذكره صاحب الكفاية - قد - متين جداً .

((الحقيقة الشرعية))

والبحث يقع عنها من جهات :

(الجهة الاولى) هل البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية ذو ثمرة فقهية ،

أُوبحث علمى صرف ؟ ذهب صاحب الكفاية الى الاول و ادعى أن ثمرة البحث هى حمل الالفاظ المستعملة فى لسان الشارع المقدس بالقرينة على المعانى الجديدة إن ثبتت الحقيقة الشرعية ، وعلى المعانى اللغوية إن لم تثبت الحقيقة .

وينقل عن بعضهم التوقف فى مقام الحمل . فلا يصار الى المعانى اللغوية ، ولا الى المعانى الجديدة . أما عدم الرجوع الى المعانى الجديدة فلنرضى انها ليست بمعانى حقيقية بل الالفاظ تستعمل فيها مجازاً . وأما عدم الرجوع الى المعانى اللغوية فلأن المعانى المستحدثة كثيراً ما تراد من هذه الالفاظ حتى أصبحت مجازاً مشهوراً ، و مع ذلك لا يرجع الى المعانى اللغوية الا بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد - كما ذهب اليه السيد الشريف المرتضى (قده) . وأما بناء على انها من باب الظهور الفعلى فمع الشهرة فى المجاز لا يبقى لها ظهور فى المعنى الحقيقي . فلا محالة يصبح اللفظ مجازاً فيتوقف .

وقد انكر شيخنا الاستاذ (قده) وجود الثمرة فى هذا البحث بعد أن سلم بوجودها كبروياً ، وذلك بانكلاها من حيث الصغرى ، إذ ليس لنا مورد يشك فى المراد الاستعمالى فيه ، لاختلاف جميع الموارد بالقرينة العامة التى تدل على ارادة المعانى المستحدثة باعتبار ان فى زمان الصادقين (ع) قد أصبحت هذه الالفاظ تدل على المعانى الجديدة ، فمع التنزل عن ثبوت الحقيقة الشرعية فلا اقل من كونها حقائق متشرعية فى ازمانهم (ع) . أما ما ورد عن لسان النبى ﷺ فحكمه حكم ما يرد عنهم إذا ورد من طريقهم ، وما ورد من طريق غيرهم فهو خارج عن محل ابتلائنا ليصلح أن يحقق الثمرة لهذا البحث . وما أفاده (قده) متين جداً . وعليه

فالمرة منتقمة لهذا البحث .

(الجهة الثانية) إن ثبوت الحقيقة الشرعية يتم إما بالوضع (التعييني) - وهو عبارة عن جعل الواضع لفظاً خاصاً لمعنى خاص - ، واما بالوضع (التعييني) - وهو الذى يتأتى من كثرة الاستعمال كما سبق بيانه - . وثبوت الحقيقة الشرعية بالمعنى الاول غير تام ، إذ لو كان لنقله التاريخ الينا ، وحدثنا به ، والمفروض عدمه ، وليس لاختفائه داع من الدواعى المهمة - كما كان فى حديث الغدير وغيره مما كان يتنافى مع السياسة القائمة فى صدر الاسلام وما بعده - فكان الاخرى لو وجدت أن يتعرض له التاريخ و ينقله - مثلاً - متواتراً - كما يقتضيه مثله عادة ، ولا اقل من اخبار الاحاد : نعم ذكر صاحب الكفاية (قده) قسماً ثانياً من الوضع التعييني ، وهو عبارة عن تحقق استعمال من الشخص يقصد به وضع اللفظ للمعنى ، و يقيم قرينة على هذه الطريقة التى تحقق أمرين : قصد للموضع ، واستعمال - كما يقول مثلاً : صلوا كما رأيتموني اصلى - . وقد ذكر (قده) انه لا يبعد الالتزام بالحقيقة الشرعية بهذا النحو من الوضع فى الفاظ العبادات :

ولا بد من البحث عن إمكان هذا القسم من الوضع اولاً ، وعن وقوعه ثانياً :

اما الاول - ادعى شيخنا الاستاذ (قده) استحالة هذا القسم ، باعتبار استلزامه الجمع بين اللحاظين : الاستقلالى ، والالى فى آن واحد . بيان ذلك - هو ان حقيقة الاستعمال افناء اللفظ فى المعنى ، وابداده امام السامع . وهذا يستلزم الغفلة عن اللفظ ، و يوجب أن يكون نظر المتكلم اليه نظراً آلياً .

اما حقيقة الوضع فهو عبارة عن لحاظ كل من اللفظ والمعنى استقلالاً ،

ثم جعل اللفظ المتصور للمعنى كذلك . وهذا يقتضى الالتفات الى اللفظ لا الغفلة عنه فالغرض ان هناك عملية واحدة يتحقق فيها الوضع والاستعمال فى آن واحد يستلزم ان يكون الشخص مانعاً الى اللفظ وغير ملتفت اليه ، او فقل ناظراً اليه استقلالاً وآلة فى آن واحد ، وهو مستحيل .

ولا يخفى ما فيه ، فان الوضع - باى معنى اعتبرناه - لا يخلو عن كونه أمراً قائماً بالنفس يحتاج فى مقام إظهاره الى مبرز ، وكاشف ، وهذا المبرز (تارة) يبرز الوضع ابرازاً مطابقاً مثل التزمت أو جعلت كذا لكذا . و (أخرى) يبرز ما هو لازم الوضع ، فينتقل الى الملزوم بطريقة الملازمة ، فان اللفظ لو أبرز الاستعمال فقد أبرز الوضع التزاماً ، اذ كل استعمال مسبوق بالوضع . فبابرازه للاستعمال يكون فى نفس ذاك الوقت مبرزاً للوضع لامحالة . غايته أن أحدهما كان بالمطابقة - وهو الاستعمال - والاخر بالالتزام - وهو الوضع .

ومثله الهبة (فتارة) تبرز بمدلولها المطابقى فيقول: وهبتك كذا . (وأخرى) بمدلولها الالتزامى فيقول : خذ هذا الثوب - مثلاً - . ولا ريب أن الملكية فرع الهبة . وقد أبرزها بنحو الالتزام .

وأما دعوى لزوم الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى لاقتضاء الاستعمال الغفلة عن اللفظ حينه فهى غير تامة ، إذ ربما يكون اللفظ غير مغفول عنه عند الاستعمال ، ويكون منظوراً اليه استقلالاً . وذلك كما لو كان قصد الرجل الاجنبى عن لغة إظهار معرفته بملك اللغة ، فيقول : جئنى بالماء - مثلاً - فهو بحسب الحقيقة يريد للماء ، ولكن غرضه متعلق بنفس إظهار اللفظ امام غيره ، وليس اللفظ منظوراً اليه بالنظر الالى ، كما وليس بمغفول عنه ، بل منظور بنحو الاستقلال بنفسه ، وملتفت اليه .

هذا كله من حيث إمكان ثبوتها عقلاً ، أما وقوعها بهذا النحو
فغير بعيد ، و مدعى القطع به غير مجازف - كما قال صاحب الكفاية
- قد -

(الجهة الثالثة) فى معرفة هذا القسم من الوضع ، وهل هو حقيقة
او مجاز ؟ فقد ادعى صاحب الكفاية - تده - انه ليس بحقيقة ولا مجاز ،
اما عدم كونه حقيقة فلان الوضع انما حصل بالاستعمال ، فليس الاستعمال
استعمالاً فيما وضع له ، وأما انه ليس بمجاز فلان المجاز يتبع الحقيقة ،
والمفروض عدم الحقيقة ، ثم قال - قد - : ولا مانع أن يكون هناك -
استعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، مادام حسن الطبع يرتضيه .

وغير خفى أن الاستعمال المذكور حقيقى لا مجازى . و ذلك فإن
الوضع إن أخذناه بمعنى الالتزام والتعهد من دون توقف على المبرز
والكاشف فهذا المعنى متحقق فى النفس من بداية الامر ، وقد جاء الاستعمال
بعد ذلك تبعاً للملتزم به . وإن أخذناه مركباً من أمرين : التعهد ، والابراز
فلا محالة أن الجزء الاول وهو التعهد كان حاصلًا قبل الاستعمال والجزء
الثانى - وهو الابرار قد تحقق عند الاستعمال ، وبانضمام الجزء الثانى الى
الاول ينتج الوضع ، فيكون الاستعمال متابعاً لما وضع له اللفظ ، ويصح
الاستعمال مقارناً للموضع ، وان تأخر رتبة عنه . وهذا الوجه يثبت الحقيقة
دون المجاز .

ثم ان صاحب الكفاية - قد - ذكر ان هذا الوجه انما يتم ويثبت به الحقيقة
الشرعية بناء على ان تكون هذه المعانى مستحدثة ، ومخترة جديداً من
قبل الشارع المقدس ، واما بناء على أنها معانى لغوية قد ثبتت فى الشرائع
السابقة بنفسها فلا يتم : لان النبى (ص) لم يصدر أى وضع وانما تابع الانبياء

السابقين فى استعمالاتهم وقد وردت جملة من الايات الشريفة تثبت هذا المعنى ؟ منها قوله تعالى : (واوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) وقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله تعالى - حكاية عن ابراهيم الخليل (ع) : (وأذن فى الناس بالحج) وهذه الايات الشريفة افادت وجود هذه المعانى فى الزمن السابق ولا يضر الاختلاف ما بين الصلاتين - مثلاً - فانه اختلاف فى حقيقة واحدة ، وهذا موجود فى صلواتنا ايضاً ، فصلاة المختار غير صلاة المضطر ، وصلاة المسافر غير صلاة الحاضر ، وعلى هذا لاثّر للمبحث لعدم وجود اختراع وتشريع منه (ص) ، بل فى البين متابعة واستعمال ، وهى تثبت الحقيقة اللغوية .

وهذا الذى ذكره صاحب الكفاية - قد - يمكن دفعه بأمرين :

(الاول) ان كون المعانى لغوية ، وغير مستحدثة لا ينافى ان تكون هذه الالفاظ المستعملة لدى الشارع حقيقة شرعية . حيث أن هذه الماهيات التى حصلت عند الامم السابقة كانت الالفاظ التى تفيدها اما باللغة العبرانية - كما فى لغة موسى عليه السلام أو بالسريانية - كما فى لغة عيسى عليه السلام واما إبراهيم الخليل عليه السلام فلا نعرف لغته . وليست نفس هذه الالفاظ هى التى استعملت على لسانهم عند إرادة المعانى لاختلاف اللغة فيما بيننا و بينهم ، والحقيقة الشرعية ليست اختراعاً للمعنى ، وجعل اللفظ له بل اختراعاً لللفظ ، وجعله لماهية من الماهيات ، وإن كانت تلك الماهية معجولة عند السابقين ، فلفظ (الصلاة) وان كان موجوداً فى انجيل برنابا بهذه الحروف الا ان الموجود ترجمة تلك اللفظة السريانية الى لفظة عربية ، وليس ذكرها هناك دليلاً على انها بنفسها كانت مستعملة لدى القوم عند ادائهم لتلك المعانى ، فان تلك اللفظة عربية ، ولغتهم سريانية ؟ او غيرهما من سائر

اللغات القديمة .

(وبعبارة أخرى) ما يتداولون به من اللغة ليس لغة عربية ، فان القرآن الكريم قرب ذلك المعنى الذى له لفظ خاص من تلك اللغة بالفاظ نفهمها فى خصوص لغتنا ، واما اشتغال الانجيل على تلك الالفاظ فانما هو بعد الترجمة الى اللغة العربية ، وكيف كان فالكلام فى هذه الالفاظ خاصة اما معانيها فلا يضر سبقها .

وربما قيل - إن الالفاظ المذكورة ليست بحقيقة شرعية فى المعانى المستحدثة لثبوتها قبل شريعة الاسلام باعتبار أن العرب قد انتقلوا الى معانى تلك الالفاظ بمجرد نزول هذه الايات الشريفة مثل قوله تعالى : (وأوصانى بالصلوة والزكوة) ولم يتوقفوا فى معانيها عند سماعها ، وهذا يكشف عن تسميتها لهذه المعانى عند العرب قبل زمن النبى ﷺ ، فهى ليست بحقيقة شرعية .

والجواب عنه - إن نزول هذه الايات الشريفة التى اشتملت على هذه الالفاظ لو كانت فى بداية التشريع الالهى ، أو قبله بزمن بحيث لم يصدر من النبى ﷺ تشريع نحو هذه الالفاظ ، ثم نزلت هذه فحينئذ نستكشف منها الموافقة لما يفهمه العرب من المعنى . اما لو فرضنا نزولها بعد التشريع بزمن - اى بعد ان استعمل النبى ﷺ هذه الالفاظ فى المعانى الجديدة ، وأفهم القوم بها - ثم جاءت بعد ذلك الاية الكريمة فلا تكون إلا حاكية ، ومعبرة عما جاء به النبى ﷺ وقد استند فهم العرب منها الى ما أنسبوا بها قبل ذلك من المشرع الاعظم ، فحينئذ يندفع الاشكال .

الثانى - إن الامر لو كان من المسائل التاريخية لاحتاج الى هذه الاطالة فى البحث لكنه ليس كذلك ، بل البحث هنا يكون بلحاظ ترتيب

الثمرة عليه . وقد قلنا انها تظهر في حمل الالفاظ المتداولة في لسانه ﷺ على المعانى الجديدة بناء على ثبوتها ، وعلى المعانى اللغوية بناء على عدم الثبوت ، وهذه الثمرة تظهر وان قلنا بان المعانى غير مستحدثة ، اذ بعد ان عرفنا ان لهذه الالفاظ معانى لغوية و معانى شرعية حديثة ، او قديمة فالتزام النبي ﷺ لهذه المعانى المستحدثة في استعمالها اذاتم ، وهو معنى الحقيقة الشرعية التى نريدها يقتضى حملها عليها ، واما اذالم يتم فلا بد من حملها مع عدم القرينة على المعانى اللغوية التى كانت شائعة فى الاستعمالات اذ ذاك فلا يضر اذن فى جريان النزاع فى كونها مستحدثة او قديمة ، وتابعهم النبي ﷺ فى استعمالها .

هذا كله فى الوضع التعيينى ، وقد قلنا ان مدعى القطع بالقسم الثانى منه غير مجازف .

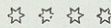
واما ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيينى الذى يستند الى كثرة الاستعمال لا التصريح والجعل ، فمعلوم فى زمن الصادقين (ع) دون زمن النبي ﷺ ، وذلك فان فى زمن الصادقين (ع) بل وحتى فى عصر امير المؤمنين عليه السلام أصبحت الالفاظ تحمل على المعانى الجديدة بلا قرينة لكثرة الاسئلة التى ترد من السائلين ، خصوصاً فى مثل الصلاة التى هى اكثر استعمالاً من غيرها من الفاظ العبادات ، فصارت حقيقة متشرعية فى زمنهم (ع) وانتفت ثمرة البحث التى كنا نتوخاها من هذا النزاع باعتبار ان الروايات التى صدرت عنهم (ع) ، واشتملت على هذه الالفاظ أصبحت معلومة المراد من حيث المعنى الجديد ، فلا داعى للنزاع بعد ذلك .

واما فى عصر النبي ﷺ فانبات هذا المعنى مشكل ، اذ ليس لنا علم بأن كثرة استعماله ﷺ خاصة هى التى عينت هذا المعنى ، ولعله

لم تكن بتلك الكثرة فلا يحصل الاطمئنان ، نعم ليس ببعيد ان يقال ان التعيين حصل بسبب استعماله ^{والله اعلم} واستعمال متابعيه ، أى استند الى المجموع

ولا ينظر ما اشكل على هذا بأن ثبوت التعيين إذا كان مستنداً الى المجموع فهذا لا يصيره حقيقة شرعية لانه لم يتم على لسانه خاصة ، فالاولى تسميته بحقيقة متشرعية ، وذلك فاننا بعد أن عرفنا إرادة المعاني الجديدة من الالفاظ لا يهمننا هذا الاشكال .

فالانصاف انه لو تعذر علينا اثبات الحقيقة بطريق الوضع التعيينى بقسمه الثانى فلانماص من الالتزام بالوضع التعيينى وصيرورة ذلك حقيقة متشرعية فى زمنه . لكن قد عرفت انه لائثرة لهذا البحث للمنع عن الصغرى ، وان كانت الثمرة من حيث الكبرى مسلمة .



((الصحيح والاعم))

هل الفاظ العبادات أسام للصحيح منها بالخصوص أوللاعم منه و من الفاسد ؟

والتحقيق يقع من جهات :

(الاولى) ان تصوير النزاع - على القول بثبوت الحقيقة الشرعية - واضح فان الشارع المقدس بعد ان وضع الالفاظ للمعاني المستحدثة - اما بالوضع التعيينى ، واما بالوضع التعيينى - يقع النزاع فى وضعها بالخصوص المنطبق منها على الافراد الصحيحة ، أو المنطبق على الاعم منها ، و من

الفاسدة . بحيث يحتاج إرادة كل واحد منها الى القرينة . وعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، وان الشارع استعمل الالفاظ فى المعانى : اما بطريق المجاز ، واما بالمعنى اللغوى . وقد دل على إرادة الاجزاء ، والشرائط دال آخر - كما ذهب إليه الباقلانى - فالنزاع أيضاً يمكن جريانه وذلك بأن يقال : إن هذه الالفاظ المعلومة قد أصبحت فى وقت من الزمن حقيقة فى هذه المعانى - ولو على سبيل الحقيقة التشريعية كما فى زماننا هذا - ولكن الاستعمالات التى عند المتشرعة انما هى بتبع استعمال الشارع المقدس لتلك الالفاظ فى المعانى . فيقال : انه بنا على استعمالها بنحو المجاز فهل استعمالها فى الجامع بين خصوص الافراد الصحيحة ، أو فى الاعم منها ومن الفاسدة ؟

وهكذا يمكن تصوير النزاع - على مذهب الباقلانى - فيقال : إن الالفاظ المذكورة وإن استعملت على لسانه - فى المعنى اللغوى - إلا ان تلك القرينة التى دلت على ارادة الاجزاء والشرائط . هل دلت على خصوص الصحيح من الافراد ، أو من الاعم منها ، ومن الفاسدة ؟ .

(الثانية) المراد من الصحة التى هى مقابل الفساد : معناها اللغوى : وهو تمامية الشئ ، من حيث الاجزاء والشرائط . والفساد : معناه عدم التمامية . وأما تفسيرها بما اسقط الاعادة ، والقضاء - كما عن بعض الفقهاء - و بموافقة الامر فى الشريعة - كما عن المتكلمين - فهو تفسير باللازم . لان لازم كون المأتى به تام الاجزاء والشرائط عدم الاعادة عليه فى الوقت ، وعدم القضاء خارجه ، ولازمه ايضاً موافقته للامر الوارد فى الشريعة المقدسة . وهكذا معنى الفساد .

ثم ان الصحة والفساد من الامور الاضافية فالحقيقة الواحدة (كالصلاة

عن جلوس) - مثلاً - هي بالإضافة الى المضطر صحيحة ، و إلى القادر المختار غير صحيحة . . و هكذا (صلاة ركعتين فى السفر) هي للمسافر صحيحة ، وللحاضر غير صحيحة . وكذا (الطهارة الترابية) صحيحة لفقد الماء ، وغير صحيحة لو اجدته و . . الخ . فالصحة والفساد اذن من الامور الاضافية التى تختلف باختلاف الاشخاص ، والاحوال ، والازمان ، الى غير ذلك .

(الثالثة) إن الصحة التى فسرت بتمامية العمل لاختصاص لها بالاجزاء خاصة بل تشمل حتى الشرائط . فيقال : هل الصلاة اسم لخصوص الافراد الصحيحة بمعنى تامة الاجزاء والشرائط ، أو للاعم من ذلك ، اذن فالنزاع يشملهما .

وقد وقع النزاع فى شمول معنى الصحة للمعاني الاتية : كالصحة بالإضافة الى عدم المزاحم المقابل لما كان فيه مزاحم - كما إذا صلى عند ابتلائه بنجاسة المسجد - رقلنا بفسادها لاجل المزاحمة . وكالصحة من جهة عدم النهى - كما لو صادف وقوع صلاة شخص مقابل آخر على نحو تستلزم الهتك - فلو أوقعها كانت فاسدة لكها صحيحة لولا النهى . وكالصحة من جهة قصد التقرب فى مقابل من فقد قصد القربة وازجأ بجميع الاجزاء والشرائط ، فانها تقع فاسدة .

فقد ذهب شيخنا الاستاذ - قده - الى استحالة تعميم النزاع لهذه الجهات الثلاث باعتبار أن الصحة من جهة عدم المزاحم ، أو عدم النهى ، أو لاجل التقرب فرع وجود الامر ، أو النهى ، وهما متأخران رتبة عن المسمى ، وكل ما هو متأخر بحسب الرتبة لا يمكن أخذه فى المتقدم . وهذا الوجه غير صحيح - إذ لا مانع من ملاحظة المجموع المؤلف

من ذات المعنى وتوابعه . ثم جعل اللفظ له وان كان بحسب الرتبة متأخراً
احدهما عن الآخر - كما يصح تسمية المعلوم والعلة معاً باسم واحد ،
مع اختلافهما فى الرتبة . وعليه فلا مانع من اخذ الصحة بهذا المعنى الجامع
للمجتهات الثلاث . نعم هذا النحو من التصوير فى الصحة غير واقع فى الخارج .
إذ لم توضع الصلاة - مثلاً - على الصلاة الصحيحة من جميع الجهات ، حتى
من جهة عدم تعلق النهى بها ، وعدم ابتلائها بالمزاحم الاهم . ومن جهة
قصد التقرب بها ، وغير ذلك . مما له مدخلة فى صحة الصلاة ، بل الصلاة
وغيرها من اسامى العبادات انما وضعت لمعان قد يقصد بها التقرب ، وقد
لا يقصد ، وقد تبتلى بالمزاحم الاهم ، وقد لا تبتلى ، و يتعلق بها النهى ،
ولا يتعلق وهكذا فالمسمى بتلك الاسامى والالفاظ هو المعنى السابق فى
الرتبة على هذه الامور . وعليه فالنزاع يختص بالاجزاء والشرائط فقط .
(الجهة الرابعة) لابد على كلا القولين - الصحيح والاعم - من
تصوير جامع كلئى يكون قدراً مشتركاً بين الافراد الصحيحة من الصلاة -
مثلاً - او بين الافراد الاعم من ذلك ، و يكون هو المسمى بالصلاة سواء
قلنا : بأن الوضع ، والموضوع لاعم . او قلنا : بالوضع العام ، والموضوع
له الخاص .

اذ على الاول - كما هو الحق - لابد من تصور مفهوم كلئى منطبق
على افراد الصحيحة بناء على الصحيح ، او الاعم بناء عليه يوضع اللفظ بازائه .
وعلى الوجه الثانى - ايضا كذلك - إذ الافراد التى يكون اللفظ
موضوعاً لها لابد من تصور عنوان كلئى يشير إليها ، وهذا العنوان الكلئى
هل هو حاك عن خصوص الافراد الصحيحة ، او الاعم منها ، ومن الفاسدة ؟
وقد اتضح من هذا الاحتياج الى الجامع على كلا التقديرين .

وقد ذهب شيخنا الاستاذ - قده - الى عدم الاحتياج الى الجامع على كل تقدير مدعيًا أن لفظ الصلاة وضع لخصوص المرتبة العالية من الافراد ، وهى المشتملة على تمام الاجزاء والشرائط ، وتستعمل فى المراتب الدانية من تلك الافراد على سبيل الادعاء . اما من حيث المشاركة فى تحصيل الاثر - كما فى الافراد الصحيحة مسامحة واما من جهة المشابهة فى الصورة ، او تنزيل فاقد الشئ ، منزلة واجده - كما فى الافراد الفاسدة - فلفظ الصلاة - مثلاً - مستعمل فى المعنى حقيقة : اما واقعاً ، و اما ادعاء على مذهب السكاكى .

ثم ادعى (قده) ان وضع الاسماء للمركبات ، كأسماء المعاجين من هذا القليل . فان اللفظ وضع للمرتبة العالية الكاملة . ويستعمل فى الفاقد لبعض الاجزاء المؤثر بعين ذلك الاثر من جهة الاشتراك فى الاثر ، و اما فى الفاقد للتأثير من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد ، او المشابهة فى الصورة . ولا يخفى (اولاً) انما لا نجد بالوجدان مسامحة عند استعمال اللفظ فيماعد المرتبة العالية ، ولا نجد تنزيلاً حينما يستعمل لفظ الصلاة فى بقية الافراد .

(وثانياً) ان تلك المرتبة العالية التى فرض جعل اللفظ لها لا بد و ان تكون معينة و هذا المعنى يمكن تصويره فى المركبات الخارجية ، واما فى مثل الصلاة التى هى محل البحث ، فالمرتبة العالية غير معلومة . فالوحدة المعينة فى صلاة الصبح تختلف عن الوحدة فى صلاة المغرب . وهى تختلف عن الصلاة ذات الاربع . وهى مختلفة عن صلاة الايات . فان الصلاة ذات الركعتين صحيحة فى وقت ، وفاسدة فى وقت آخر ، او انها صحيحة من المسافر ، وفاسدة من غيره ، وهكذا . واذا اختلفت الوحدة

فى المقام فكيف يمكن تصوير مرتبة واحدة من المراتب العالية لىكون اللفظ موضوعاً لها ؟ إذن لابد من تصوير جامع فى المقام على كلا القولين . هذا كله فى مرحلة الثبوت وأما مرحلة الإثبات فالواجب مراجعة الأدلة والنظر إلى ما هو الموضوع له اللفظ .

أما من لا يعترف بأن تصوير الجامع - على كلا القولين - ممكن ثبوتاً ، بل ممكن على تقدير أحدهما دون الآخر ، فلا بد من تبعية عالم الإثبات لعالم الثبوت فى خصوص ذلك التقدير .

تصوير الجامع على القول بالصحيح

ومن هنا ذهب صاحب الكفاية - قده - إلى أنها موضوعة للجامع الصحيح دون الأعم ، إذ لا جامع بين أفراد الأعم من الصحيح والفساد . ولأجل هذا صار فى صدد تصوير الجامع على القول بالصحيح . وتقريبه : أن المستفاد من الأدلة أثر واحد للصلاة . وهو النهى عن الفحشاء والمنكر ، وهو انما يتأتى من الأفراد الصحيحة دون الفاسدة . وبناء على أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد نستكشف من وحدة الأثر وحدة المؤثر فندعى أن جميع أفراد تلك الصحيحة ترجع إلى قدر مشترك جامع بين الأفراد كلها يكون هو المؤثر والمحصل لذلك الأثر ، وهو النهى عن الفحشاء . فإذا ثبت بمقتضى هذه القاعدة ، وحدة المؤثر كان ذلك هو المسمى بالصلاة ، ولا يهملنا معرفة ذلك الجامع بشخصه ، بل تكفى الإشارة إليه ولو بأثره ، ولأحاجة للوقوف على حقيقته بعد أن استكشفنا وجوده من وحدة الأثر .

والجواب عن ذلك يقع بوجوده :

(الأول) أنه بعد تسليم القاعدة فى نفسها فإنما يتم ذلك فى الواحد

الشخصى البسيط ، أو الواحد النوعى ، لا الواحد فى العنوان ، والنهى عن الفحشاء من القسم الاخير .

بيان ذلك : ان الفحشاء من المفاهيم الانتزاعية التى كان منشأ انتزاعها مختلفاً جداً ، فهى تحصل من الغيبة تارة ، ومن الكذب أخرى ، ومن الزنا ثالثة ، ومن شرب الخمر رابعة . والجامع لهذه الامور المختلفة عنون واحد ، وهو الفحشاء . فاذا كان الامر كذلك فمن الممكن أن تكون صلاة الصبح ناهية عن فحشاء خاص ، وصلاة الظهر ناهية عن فحشاء آخر ، بل يمكن ان يكون بعض أجزاء صلاة واحدة ناهياً عن فحشاء وبعضها الاخر ناهياً عن فحشاء أخرى وهكذا . واذا تعدد الاثر فلما محالة يتعدد المؤثر تبعاً له ويبطل الاحتياج الى الجامع .

(الثانى) ان الاثر المذكور إذا فرض اثرأ للجامع والطبيعة فلا بد من إلغاء تأثير الخصوصية . مع اننا نجد للخصوصيات دخلا فى تحصيل الاثر . فان صلاة الصبح بقيد أنهار كعتان تنتهيان بالتسليم تكون مؤثرة للنهى عن الفحشاء . فلو انضم الى ذلك ركعة أخرى لما حصل المطلوب . وهكذا صلاة المغرب ، وصلاة الايات ، واذابث التأثير للخصوصيات فى تحصيل الاثر ، وهو النهى عن الفحشاء ، فلا بد وأن لا يكون الاثر أثرأ للجامع .

(الثالث) ان الجامع الذى استكشف من أثره إما مركب وإما بسيط . والاول باطل لان لازم الامر بالمركب مجموعاً عدم حصول الاثر لو نقص العمل عن المجموع . مع اننا نجد وجداناً تحقق الاثر نفسه فى الناقص عن المركب ، كصلاة المضطر .

والثانى - غير معقول . إذ كيف يكون اللفظ موضوعاً لجامع بسيط منتزع من عدة عمولات مختلفة بآينة . فالنية من الحالات النفسية ، والقراءة

من الكيف المسموع ، والر كوع والسجود من مقولات الوضع . وهكذا بقیة أجزاء الصلاة .

مضافاً الى تقيد صلاة الصبح بعدم زیادة الركعتین و المغرب بعدم زیادة الثلاث ومع الاختلاف المذكور کیف يمكن انتزاع جامع من المقولات المختلفة بحيث ينطبق علیها انطباق الکلی علی مصاديقه .

(الرابع) ان الجامع الذی أمکن تصویره بین الافراد الصحيحة ، و أصبح اللفظ مجعولاً له لابد من ان يلتفت العرف الیه حين يستعمل كلمة الصلاة فی سائر الموارد ، ولاریب ان القسم الكثير من العرف لا يتوصل الى ادراك الجامع ولومن طریق أثره الذی هو النهی عن الفحشاء والمنکر .

(الخامس) ان ما يكون محصلاً للنهی عن الفحشاء والمنکر هو العمل الجامع للاجزاء والشرائط بقید عدم المزاحم الامر به ، وعدم النهی عنه وجود التقرب به . والذی محل التسمية لللفظ هو الصحيح من جهة تمامية الاجزاء والشرائط یقط من دون ملاحظة عدم المزاحم ، و عدم النهی . و وجود التقرب اذ هذه ایست دخيلة فی المسمى ، فما هو مؤثر للنهی عن الفحشاء ليس بمبحوث عنه فی المقام . وما هو مبحوث عنه فعلاً الجامع الاقتصائی وهو غیر مؤثر للنهی عن الفحشاء . و کیف كان فتصویر الجامع المنطبق علی خصوص الافراد الصحيحة - كما جاء فی الکفاية غیر ممکن .

قد یقال : ان الجامع اذالم یکن هو المؤثر فی النهی عن الفحشاء فما هو المؤثر إذن ؟ و کیف یتحقق ذلك النهی ؟ والجواب : ان الاثر یحصل من أحد سببین ، وربما اشترکا معاً فی التأثير :

(الاول) حصوله من أجزائها ، فان الصلاة قد اشتملت علی مجموعة مؤلفة من الذکر ، والر كوع ، والسجود ، وغيرها . أما الذکر فأهمه قراءة

الحمد ، والمصلى حين يبدأ بالحمد لربه بقوله: (الحمد لله رب العالمين) يلتفت الى ان هناك صانعاً حكيماً ، قادراً على كل شيء ، وهو فى منتهى العدالة ، الى آخر بقية الصفات الثبوتية . ثم يسترسل فى قراءته حتى يصل الى الآية الشريفة (مالك يوم الدين) فيدرك ان هناك يوماً للحساب يحضر العبد فيه ليجيب عن أسئلة ترتبط بأفعاله وأعماله التى صدرت منه فى حياته ، و اذا ما بداله الانكار فهناك شهود ضبط عليه كاليد ، والرجل واللسان . . الخ واذا ما مضى فى قراءته ، وبلغ الفقرات الاخر - مثل: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم الخ - وقف على عرض تاريخى مرفى العصور السابقة وهو ان هناك أمة من الامم المتقدمة قامت باعمال لا ترضى الله سبحانه وتعالى فكان مصيرها الخيمة ، والخسران ، والسخط من الله عليها ، وجزاؤها العقاب. بينما نرى امة أخرى عملت بما يرضى الله عز وجل لم تخالفه طرفه عين أبداً فنالت النعيم الاوفر والسعادة الابدية التى هى رضا الله تعالى . وهنا يطلب العبد منه تعالى الهداية الى الصراط المستقيم ، صراط هؤلاء الذين أنعم عليهم بمرضاته لاصراط اولئك الذين غضب عليهم ، فأبعدهم عن نيل عفوه ، ورضاه . ولا ريب أن المصلى حين يتلو قراءة الحمد ، ويلتفت إلى تلك المضامين التى وردت فى الايات الشريفة . تحصل له فى نفسه قوة زاجرة له عن الاقتحام فى مالا يرضى الله تعالى من المعاصى والامور المنكرة .

أما الركوع والسجود : فالمناسب فيهما كونهما للخضوع والخشوع ، وإزالة التكبر والطموح فى النفس ، وذلك عند ما يرى العبد نفسه العالية تخضع لاله يعبد به البشر وسائر المخلوقات أجمع . والذى يدلنا على ذلك ما افادته الروايات الشريفة من أن العرب فى بدو الاسلام عندما كلفوا

بالعملة طلبوا من النبي ﷺ ان يرفع عنهم هذا النوع من التكليف ،
والزموا انفسهم بامثال كل مايجعله بدلا عنه . بالنظر إلى ما يحصل في
انفسهم من الذلة والخضوع حال الركوع والسجود . فكانت الصلاة باعتبار
اجزائها محصلة للنهي عن الفحشاء والمنكر .

(الثاني) باعتبار شرائطها المقيمة بها . فان من جملة شرائط الصلاة
إباحة المكان ، واللباس ، وغير ذلك . فان من يرى اشتراط الصلاة بإباحة
المكان واللباس يعلم ان المغصوب لا يسمح الشارع المقدس في التصرف
فيه ، وان التعدي على حقوق البشر واكل اموالهم بالارضا منهم غير مرضى
لدى الشارع الاعظم .

وهكذا اشتراط الطهارة في الصلاة ، وإباحة الماء ، وكم اثر إدراك
هذه الامور في الكثير من المصلين فتجنبوا الوقوع في امثال هذه المعاصي
وما يستلزم النجاسة والغصية وما شابهمما . وقد ثبت بهذا ان الصلاة باعتبار
اجزائها وشرائطها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، لا باعتبار الجامع بين
افرادها .

تصوير الجامع على القول بالاعم

ويتصور الجامع على الاعم من وجوه :

(الاول) هو ان يقال : ان الصلاة موضوعة للاركان وحدها ، اما بقية
الاجزاء والشرائط فهي معتبرة في المأمور به دون المسمى ، وهذا جامع بين
الافراد الصحيحة ، والفسادة .

وقد اورد شيخنا الاستاذ - قده - على هذا بايرادين : الاول - ان
تلك الاجزاء والشرائط ان فرضت غير دخيلة في المسمى دائما فلازمه ان
يكون استعمال اللفظ فيها وفي الاركان ، استعمالا مجازيا لعلاقة الجزء

والكل . مع أن القائل بالاعم لا يدعى هذا المعنى بل يدعى وضع الصلاة بازاء جامع بصدق على كل من الصحيح والفاقد . وان فرضت حال وجودها دخيلة في المسمى وحال عدمها خارجة عنه فلازمه كون شيء واحد مقوماً للماهية (تارة) وغير مقوم (أخرى) وهو محال .

الثاني - ان الاركان التي يدعى وضع اللفظ لها مختلفة بحسب مراتبها . فالركوع في حالة الاختيار غيره في حالة الاضطرار ، وهو غيره في حالة الایماء .. الخ . وهكذا السجود ، وبقية الاركان ، وحيث كانت الاركان مختلفة المراتب فلا بد من اعتبار جامع يجمع افرادها ، ويكون هو الموضوع له اللفظ . وعليه فليست ذات الاركان قد وضع لها اللفظ . بل الجامع بينها هو الموضوع له .

وذكر صاحب الكفاية - قدس - ايراداً آخر ، وهو : ان الصلاة لو كانت موضوعة للاركان لكانت التسمية دائرة مدارها ، وبالضرورة نجد صدق الصلاة تاماً مع الاخلال ببعض الاركان ، وكذا بالعكس نجد عدم الصدق مع تمامها مع الاخلال بجميع الاجزاء والشرائط .

والظاهر أن ما جاء به المحقق القمي - قدس - من دعوى وضع الصلاة للاركان خاصة هو الصحيح : وذلك لان المركبات الاعتبارية وحدة وجودها إنما تكون بنظر المعتبر ، وهي قائمة بنفس الاعتبار ، ولا ريب ان الصلاة مركب اعتباري ، وقد لاحظ الشارع مجموع تلك الامور الخاصة المستقلة واعتبرها شيئاً واحداً مستقلاً ، ولولا حظنا اجزاء ذلك المركب لوجدنا الكل جزءاً مستقلاً . فالنية من الكيفيات النفسانية ، والقراءة من الكيف المسموع ، والركوع من مقولة الوضع ، وكل واحد منها له ماهية تغاير ماهية الثاني ، وجود يغاير وجوده . فالاجزاء مختلفة . الا أن جميعها يمكن فرض

وحدة لها في عالم الاعتبار . وهذا المعتبر الذى قوامه نفس الاعتبار لا مانع من أن تؤخذ مقوماته على نحو اللابشرط ، ويكون غير المقوم من الاجزاء والشرائط دخيلاً فى المسمى عند وجوده ، وخارجاً عنه عدمه . وامامورد النقصان فيوجب عدم الصدق لعدم التسمية لذلك . مثلاً (الدار) مركب اعتبارى يتركب من حقائق مختلفة : الجص ، والطابوق ، والاشخاب وغيرها . ويعتبر فيه أمور ثلاثة : وجود الجدران ، والساحة ، والغرف ، ولو واحدة ، وقد اخذت هذه الامور لابشرط من حيث الزيادة . فلو اضيف الى ذلك حمام ، وسرداب ، ومطبخ . فهى لاتزال داراً وليست داراً وزيادة . نعم لو فقد الجدار ، أو بعض ما اخذ مقوماً لما صح الصدق ، ومانع من فيه كذلك . فان المعتبر فى قوام الصلاة نفس الاركان لابشرط من حيث الزيادة ، فلو اضيف اليها شئ آخر لما أوجب انعدام الصدق .

والوجه فيه ما عرفت من أنها من الماهيات الاعتبارية التى يكون اختيارها بيد المعتبر ، ولا مانع من أن تكون الصلاة مطلقة بالاضافة الى الاجزاء الزائدة على الاركان .

وبهذا البيان لا يرد علينا شئ مما تقدم :

اما الاول - فلان الاستعمال فى الجميع لا يكون مجازاً ، بل هو حقيقة لما فرضنا من ان المسمى امر اعتبارى ، ومركب من عدة أمور على نحو اللابشرطية ، وزيادة بقية الاجزاء والشرائط كتنقيصها لاتضر فى الصدق ولا تنصيره مجازاً .

وبهذا البيان يندفع الشق الثانى من الاشكال : من أن كل جزء يلزم ان يكون مقوماً تارة ، وغير مقوم اخرى . إذ أن ذلك انما يلزم اذ اخذ على نحو بشرط شئ وجودياً كان ام عدمياً دون اللابشرطية كما ذكرناه .

واما الثانى - فلان مادعاء - قدع - من نبوت اختلاف مراتب الاركان
أمر صحيح . الا انه غير محتاج الى تصوير جامع اصلا ، بل الملحوظ فى
مقام الركنية أحده هذه المراتب . فالحلوى - مثلا - المركبة من السكر ،
وشىء من الجزر ، او الطحين . يصح لنا ان نقول : إنها عبارة عن السكر ،
واحد هذه الامور ، ولا يلزم من ذلك محذور .

واما الثالث - فأحد شقى الاشكال واضح البطلان ، والثانى محتاج
الى البيان :

اما الشق الاول - وهو دعوى عدم صدق الصلوة ، مع تمامية الاركان
عند الاخلال ببقية الاجزاء والشرائط - فهو واضح البطلان . حيث نرى
بالوجدان صدق الصلاة شرعا فضلا عن العرف فيمن كبر فى صلاة ، وركع ،
وسجد ، وسلم متطهراً . ولكنه لم يأت بشىء من بقية الاجزاء والشرائط ،
اما نسيانا فيما يحكم معه بصحة الصلاة لحديث لانعاد ، او غيره ، واما
اضطراباً لعدم القدرة . فان الصلاة لاتسقط بحال . فاذا حكم الشارع
بصحة ذلك فكيف تصح دعوى ان الصلاة لاتصدق عليه حقيقة ؟

واما الجواب عن الشق الثانى من الابرار ، فهو محتاج الى تفصيل ،
وبسط فى الكلام . وحاصله : ان المركبات الاختراعية الاعتبارية لا يعرف
حقيقتها من اجزائها وشرائطها ، وما بقوامها من الامور الوجودية
والعدمية إلا بالمراجعة الى مخترعها و واضعها ، وليست من الامور
الوجدانية لنستكشفها بالوجدان . ونحن إذا راجعنا الشارع فى استكشاف
ما اعتبره فى حقيقة الصلاة وقوامها نرى ان التكميرة معتبرة فى حقيقتها .
وفقدانها يوجب انتفاء الصلاة ، وهذا لما ورد فى جملة من الاخبار : من
ان التكميرة افتتاحت الصلاة . نعم لم يشتمل عليها حديث لانعاد ، ومقتضاه

عدم اعتبارها فى حقيقة الصلاة ، إلا ان الصحيح اعتبارها - كما عرفت - ولعل عدم ذكرها فى الحديث - والله العالم بحقيقة الحال - بلحاظ ان الاعادة التى هى وجود نان للمشيء تتوقف على ايجاد ذلك الشيء اولا وتحققه ولو فاسداً ، ومع الاخلال بالتكبير لم يتحقق وجود للصلاة راساً ، حيث لم يأت بافتتاحها بمقتضى الاخبار المتقدمة ، ومعها لاتصدق الاعادة على اتيانها

ثانياً .

ثم إذا نظرنا الى الركوع والسجود : نرى اعتبارهما ايضا فى حقيقة الصلاة لما ورد من ان الركوع والسجود كل منهما ثلث الصلاة .

واما التسليم : ففى اعتبارها فى قوام الصلاة خلاف بين الاعلام : ففى العروة عدم كونها مقومة للصلاة فلا تبطل بنقصانها سهواً . وذهب شيخنا الاستاذ (قده) فى هامشها الى البطلان . وانها معتبرة فى حقيقتها ، وهذا لما ورد فى جملة من الروايات من ان التسليم اختتام الصلاة ، وعليه فلو وقع شيء من منافيات الصلاة قبل التسليم ، ولو مع نسيانها فقد وقع فى اثنائها ففسد . هذا ولكن مقتضى (حديث لاتعاد) عدم اعتبار التسليم فى حقيقة الصلاة ، لعدم ذكرها فى الحديث . ومن هنا ذكرنا فى تعليقه العروة تبعاً للماتن (ره) عدم كون التسليم من مقومات الصلاة . تقديم الحديث على الاخبار المتقدمة - من جهة الحكومة - وعليه فاجزاء الصلاة منحصرة فى التكبير ، والركوع ، والسجود .

واما شرائطها : فالمعتبر منها فى قوام الصلاة - عند الشارع - هو الطهارة . لما ورد من (ان الطهور ثلث الصلاة) وقد علمنا - بالكتاب والسنة - انه اعم من الطهارة المائية ، والترايبية .

واما الاستقبال فقد ورد فى اعتباره فى الصلاة انه (لأصلاة الا الى القبلة)

ولكن الاظهر ان الصلاة لا تنقوم به ، لصحتها فيما اذا وقعت الى غير القبلة .
في موارد النسيان ، والاشتباه ، والجهل ، بل مع الاستدبار ايضاً - كما عند
الاضطرار - وفي النوافل .

ومن مجموع ذلك يستكشف عدم تقوم طبيعي الصلاة بالاستقبال .
فانه كغيره من الامور الواجبة في الصلاة . معتبر في المأمور به لافى حقيقتها .
فعلى هذا المعتبر في تحقق الصلاة عند مخترعها هو التكبير ، والركوع ،
والسجود ، والطهور ، والتسليمة على خلاف في الاخير . فمع وجودها
تصدق الصلاة حقيقة صحيحة او فاسدة . ومع انتفاء شيء منها رأساً ينتفى
الصدق على وجه الحقيقة ، ولا مضايقة في الصدق مجازاً ، ومع العناية .

(الوجه الثاني) في تصوير الجامع على الاعم ان يقال : إن الجامع عبارة
عن معظم الاجزاء ، فلو فرض ان الاجزاء عشرة فستة منها هي المعظم - مثلاً -
وتكون الصلاة موضوعة لها .

واشكل على هذا صاحب الكفاية - قدس - بأمرين :

الاول - هو ان الوضع لو كان لخصوص المعظم فلواستعمل اللفظ فيه ،
وفي بقية الاجزاء كان مجازاً ، لعلاقة الجزء والكل .

الثاني - انه يستلزم الترديد في المقوم للصلاة عند اجتماع جميع
الاجزاء والشروط . باعتبار ان مبدأ الستة هل الاول ، او الوسط ، او الاخر .
والترديد - فيما يتقوم به الماهية - غير معقول .

والجواب عن الاول - علم مما تقدم - حيث فرضنا ان الصلاة من
الامور الاعتبارية وصححنا ان يكون الشارع قد اتخذ وحدة من هذه الاجزاء
المختلفة ماهية ووجوداً ، فاعتبر المعظم منها هو المسمى باللفظ . ولكن
لاعلى مميل التقييد ، بل لا بشرط . بمعنى ان الزيادة لا تنضر في صدق المسمى ،

فلا يكون معظم وزيادة عند اجتماع الجميع . وعلى هذا فالاستعمال حقيقى
لامجازى .

والجواب عن الثانى - يظهر - مما ذكرناه - إذ لم نعتبر المعظم ما كان
محدداً ، ومقيداً بمقدار خاص ، بل اخذنا بشرط ، فكما يصدق فى مورد
الستة يصدق فى مورد الثمانية والعشرة .

(وبعبارة اخرى) اعتبر المعظم بنحو لا ينقص عن هذا المقدار ولا يقل
عن العدد المذكور . اما ما زاد عليه فهو فى فرض وجوده جزء لانه خارج
عن الماهية ، ومثله ما قالوا فى الكلمة انها تتركب من حرفين فصاعداً ، فان
هذا لا يستلزم ان يكون اطلاق الكلمة على كلمة سفرجل - مثلاً - مجازاً
لاشتمالها على حرفين وزيادة . ولا موقع معه للبحث عن ان الحرفين الذين
يتقوم بهما معنى الكلمة هل هما الحرفان الاولان من كلمة سفرجل
او الاخيران او الاول والثالث ، او الرابع والثانى ، او غير ذلك . وهكذا سائر
الكلمات التى تزيد على الحرفين .

والوجه فيه - ما عرفت - ان الملاحظ فى نظر المولى ان لا يقل عن
التحديد المذكور ، و اما ما زاد فلا مانع منه . وقد اخذنا الاقل لا بشرط
بالاضافة اليه . وهذا التقريب من الجامع لا بأس به ان لم يتم الاول ، ومهما
كان فأحدهما كاف هنا .

ولعل من ذكر فى تصوير الجامع ان الموضوع له ما يطلق عليه
الصلاة عرفاً . يريد به هذا المعنى . اذ الالتزام بظاهره غير معقول باعتبار
تأخر مرتبة الصدق العرفى عن مرتبة الموضوع له . فلا بد من تصوير جامع
يوضع اللفظ له ثم يستعمل اللفظ فيه ثم يفهمه العرف .

اللهم الا ان يريد بذلك - ما ذكرناه - من ان الصلاة وضعت لمعظم

الاجزاء بحيث لو استعملت فيه لصدق على ذلك عرفاً . ومهما يكن قلنا بهذا الوجه ام لم نقل لابد من اشتراط التوالى فى الصلاة ، لان العرف - بحسب المناسبات المرتكزة فى اذهانهم - يرى عدم صحة إطلاق الصلاة على من كبر اول الزوال ، ثم اشتهل بكتابة له ، وبعد الانتهاء قام فقرا الحمد ثم عاد الى حالته السابقة فأخذ فى كتابة صحائف له . وبعد ساعات طويلة عاد الى الركوع . وهكذا حتى انتهى وقت الغروب . فالعرف لا يطلق على فعله هذا لفظ الصلاة ابداً .

الوضع للاعم

ومما ذكرنا . من عدم معقولية الجامع بين الافراد الصحيحة . يتعين ان تكون الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الاعم من الصحيحة والفسادة من دون احتياج فى ذلك الى اقامة الدليل ، لان الامر كان يدور بين الوضع للجامع الصحيح بالخصوص ، وبين الوضع للاعم ، فبطلان الوضع لاحدهما اى - للصحيح - من جهة عدم المعقولية يوجب تعيين الوضع للاعم اذ لثالث لهما .

مضافاً الى امكان الاستدلال على الوضع للاعم بصحة اطلاق الفاظ العبادات على فاسدها فى عرف المتشريعة ، كما يصح اطلاقها على صحيحها ، حيث لا نرى احتياجاً الى المؤنة عند اطلاق كلمة الصلاة على الفاسدة عندما نجد شخصين يصليان فنقول : كلاهما يصليان . وهذا يكشف عن ان الصلاة وضعت للاعم للصحيح . وقد عرفت انه لولا ذلك لكان اطلاقها و ارادة الاعم من الصحيح والفساد محتاجاً الى المؤنة الزائدة . و لكان من قبيل استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد ، اوفى المسمى بالصلاة .

وكلاهما خلاف الوجدان .

((ثمرة النزاع))

وقد ذكرنا لهذا النزاع ثمرات عديدة مترتبة عليه . وربما ظهر من بعضهم انها ثمرات للمسألة الاصولية ، والحق انها ليست كذلك - لما سيأتى - وهذا البحث ليس بحثاً اصولياً ، وانما هو من مبادئ علم الاصول :

الثمرة الاولى - الرجوع الى البراءة - بناء على القول بالاعم - عند الشك فى جزئية شئ للمأهور به ، او شرطية . باعتبار ان ما عدا هذا الجزء ، او الشرط المشكوك فيه لما كان مصداقاً للمسمى - والشك انما هو فى اعتبار امر زائد على - ما يصدق عليه كان مجرى للبراءة لكون الشك بالنسبة الى الزائد شكاً فى اصل التكليف .

وهذا بخلاف القول بالصحيح : فان نتيجة الرجوع الى الاشتغال - لان الشك فى جزئية شئ ، شك فى صدق المسمى اذا جئ به خالياً من ذلك المشكوك فيه ، ومتى كان الشك فى المحقق ، كان مجرى للاشتغال .

ولا يخفى : ان الثمرة المذكورة - كما تعرض لها الشيخ الانصارى (قده) - لا ترجع الى محصل . اما بناء على الوضع للاعم - فلان الشك فى اعتبار الامر الزائد على ما يصدق عليه المسمى يرجع الى الشك فى ان الامر المتعلق بالاجزاء التى هى عبارة عن الركوع ، والسجود ، وغيرهما . مما كان يصدق عليها الصلاة هل اعتبر بنحو الاطلاق ، واللابشرط ، او اعتبر بنحو التقييد ، وبشرط شئ ، وهذا من دوران الامر بين الاطلاق والتقييد . فالقول بالبراءة فيه مبتن على انحلال العلم الاجمالى فى مثل ذلك - دوران امر الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين - كما ان القول بالاشتغال -

يبتنى على عدم انحلال العلم الاجمالى فى ذلك ، فان قلنا هنا : بانحلال العلم الاجمالى الى معلوم تفصيلى ، وهو القدر المتيقن ، والى شك بدوى ، فلا بد من اجراء البراءة فى الزائد :

وان لم نقل بالانحلال - وقلنا بان هناك علما اجماليا قد تعلق بوجوب احد الامرين : اما المطلق ، او المقيد - حيث ان الاهمال فى الواقع مستحيل - وكل منهما مشكوك امره ، فلا بد من الاشتغال دون البراءة .

فالقائل بالاعم لا يستطيع التمسك بالبراءة مطلقا ، بل تمسكه بها يبتنى على القول بانحلال العلم الاجمالى فى موارد الاقل والاكثر الارتباطيين . اما على القول بعدمه فلا بد من الاشتغال .

واما بناء على الوضع للصحيح : فلان الصحة لما كانت من الامور الانتزاعية التى تنشأ من مطابقة المأتى به للمامور به فى مرحلة الامتثال ، كما ان الفساد عبارة عن عدم المطابقة بالمعنى المذكور ، كانت من شئون الامتثال لا الامر ، اذ لا معنى للصحة فيه فان معنى المطابقة يعطى ان هناك امراً متعلقاً بشئ ، والعبد قد يمتثله وقد لا يمتثله . وبناء على هذا فلا بد من تعيين متعلق الامر على القول بالصحيح ليكون الاثيان به موافقا للمامور به .

وهو اما ان يكون مركباً : او بسيطاً ، فان كان مركباً ، وكانت الاجزاء مع القيود بانفسها متعلقة للامر ، بان كان الجامع بين الافراد الصحيحة مركباً - مع الغض عما بيناه سابقاً من عدم امكانه - فعند الشك فى اعتبار شئ فى المامور به زائداً على المقدار المتيقن يرجع الى البراءة بناء على صحة الانحلال - فيما اذا دار امر المامور به بين الاقل والاكثر الارتباطيين - لان الامر حسب الفرض قد تعلق بذوات الاجزاء ، وقد علم تعلقه بمقدار منها وشك فى الباقي . فالمرجع البراءة .

وان كان بسيطاً: وكانت الاجزاء والقيود محصلة له - بان كانت نسبة الاجزاء والقيود اليه نسبة السبب الى المسبب - فالشك في انضمام شئ الى الاجزاء المتيقنة يكون شكاً في المحصل ، والمرجع فيه الاشتغال اذ لا شك في تعلق الطلب بالامر البسيط وانما الشك في محصله .

وان كان الجامع بسيطاً : وكانت نسبته الى الافراد نسبة الماهيات الحقيقية المتأصلة . كما هيبة الانسان الى الافراد - مع الغض عما اشكلناه من عدم امكان الجامع البسيط - فلامحالة يكون الجامع موجوداً بوجود افراده فالامر المتعلق به متعلق بالاجزاء ، والشرائط . بلا فرق بين القول بتعلق الاحكام بالطبائع ، والقول بتعلقه بالافراد : اذ على الاول - يكون الامر المتعلق بالطبيعي متعلقاً بالافراد لاتحاده معها . غاية الامر انه لا دخل في ذلك - حينئذ - للمخصوصيات الفردية .

وعلى الثاني يكون متعلق الامر نفس الافراد ، ويكون للمخصوصيات الفردية دخل في ذلك ، وعلى كلا التقديرين تكون الافراد متعلقة للامر . فلو شك في زيادة جزء اوقيد على ما علم تعلق الامر به . فيرجع الى البراءة بناء على الانحلال في الاقل والاكثر الارتباطيين .

وان كان الجامع البسيط من العناصر المتزاعية : التي لا وجود لها الا بوجود منشأ التزاع فالامر اوضح . لان الامور المتزاعية لا يتعلق بها الامر لعدم وجودها واقعاً . اذ الموجود ارباً وبالذات ، هو منشأ انتزاعها وان نسب اليها الوجود ثانياً وبالعرض . مثل هذا الوجود لا يصلح ان يكون متعلقاً للامر ، فالامر في الحقيقة متعلق بمنشأ التزاع ، وهو نفس الاجزاء والشرائط ، ومع الشك في تقيدها بقيد اوجزه زائداً على المقدار المعلوم يكون الاصل هو البراءة . بناء على الانحلال في الاقل والاكثر

والارتباطيين .

وعلى هذا فالقول بالصحيح لا يلزم - دواماً - جريان الاشتغال عند الشك ومما ذكرنا - يظهر عدم صحة ما افاده شيخنا الاستاذ (قد ه) من ان القول بالصحيح ملازم للقول بالاشتغال . باعتبار ان الوضع على الصحيح ملازم لتقييد المسمى - لمعرفت من ان المتعلق : اما ان يكون مركباً ، او بسيطاً ، والبسيط : اما ان يكون من الماهيات الحقيقية المتأصلة او يكون من الامور الانتزاعية ، وعلى جميع هذه الصور فهي مجرى للبراءة - على القول بالانحلال - لا الاشتغال .

اللهم الا ان يكون الامر متعلقاً بعنوان بسيط ، والاجزاء والشرائط محصلة له . فالاصل هو الاشتغال الا ان هذا الوجه ليس بمراد للمقابل بالصحيح . لان غرضه - من دعوى الوضع على الصحيح - هو ان يكون المصلاة - مثلاً - اسم لما يصح انطباقه على تلك الاجزاء الخارجية فيقال : ان هذا الركوع ، والسجود ، والقراءة ، صلاة لا أن الصلاة اسم لامر بسيط ، لا يصدق على تلك الافعال ، وانما تكون هذه الافعال محققات لها فحسب فما افاده في الكفاية - من عدم ابتناء البراءة والاشتغال على القول بالاعم والصحيح - هو الصحيح -

الثمرة الثانية - ما ذكره جماعة منهم صاحب الكفاية (قد ه) - من جواز التمسك بالاطلاق ، على القول بالاعم عند الشك في جزئية شيء ، او شرطية ، الرجوع الى الاصول العلمية على القول بالصحيح . وبيان ذلك : ان التمسك بالاطلاق موقوف على مقدمات .

اولاً - ان يحرز المراد الاستعمالي للمتكلم من تعلق الحكم بما فيه القابلية للانقسام كتعلقه بالقدر الجامع بين نوعين ، او انواع .

ثانياً - ان يحزر كونه في مقام البيان .

ثالثاً - ان لا ينصب قرينة على تعيين احد النوعين ، او الانواع و بذلك يستكشف ان مراده الجدى هو بعينه المراد الاستعمال ، و ليس لاية خصوصية من الخصوصيات دخل فيه . فاذا شك في صدق المسمى - كما هو الحال فيما اذا شك في جزئية شئ ، او شرطية للمامور به بناء على وضع الالفاظ على الصحيح - لا يصل النوبة الى التمسك بالاطلاق لعدم احراز المراد الاستعمالي و انه قابل الانطباق على الفاقد لما يشك في اعتباره ، و بقية المقدمات لانجدي في اثبات القابلية لانها انما تجرى في رتبة لاحقة له . اذ بعد احراز قابلية المنعلق للصدق على النوعين يستكشف ببقية المقدمات ارادة الجامع بينهما . و مع عدم احراز القابلية يكون الخطاب مجملاً ، فيتعين الرجوع الى الاصل العملي .

نعم بناء على الاعم . و بعد احراز المراد الاستعمالي بواسطة الوضع له . لا مانع من جريان مقدمات الحكمة والتمسك بالاطلاق .

وربما يورد على هذه الشمرة بوجهين :

الاول - ان التمسك بالاطلاق - كما يصح للمقابل بالاعم يصح للمقابل بالصحيح - بيان ذلك ان المتكلم اذا كان يصدد تمام بيان مراده الجدى ، ولم يأت بقيد ، او جزء في كلامه فلا محالة يستكشف من ذلك عدم ارادته له . بلافرق بين القول بالصحيح ، والقول بالاعم وذلك - مثل - ما افاده الامام عليه السلام في رواية حماد . من تعرضه لجميع اجزاء الصلاة وهو في مقام البيان ولم يذكر الاستعاذه قبل القراءة . فمستكشف من ذلك عدم ارادته لها . وانها ليست بجزء للصلاة ، واذا لم يكن المتكلم في مقام البيان لا يصح التمسك بالاطلاق سواء في ذلك القول بالوضع للصحيح ، والقول

بالوضع للاعم

والجواب - يظهر مما سبق - اذ ان كونه في مقام البيان انما يجدى في اثبات الاطلاق اذا احرز مراده الاستعمالي . ومع عدم احرازه لاتصل النوبة الى التمسك بالاطلاق .

نعم لامانع من التمسك به لو كان شكه من جهة الاطلاق الاحوالى ، وهو عبارة عن سكوت المتكلم عن بيان شىء مع العلم بانه لو اراده لبينه فيستكشف من عدم بيانه عدم ارادته له ، وهذا كما اذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه من الغذاء . فأمر خادمه بشراء بعض اللوازم التى يرغب فيها . ولكنه لم يتعرض الى ذكر السكر - مثلاً - فحيث كان فى مقام البيان ولم يذكر ذلك يستكشف منه عدم ارادته له ، وهذا النحو من الاطلاق لا يحتاج الى وجود لفظ مطلق فى الكلام ، بخلاف الاطلاق اللفظى فانه يحتاج الى لفظ فى الكلام ، والذى هو محل البحث فى المقام هو الاطلاق اللفظى لا الاحوالى .

فما جاء به القائل من الايراد . غير صحيح .

وقد يقال - ان القائل بالصحيح كما لا يتمكن من التمسك بالاطلاق . كذلك القائل بالاعم لا يتمكن من التمسك بذلك . والوجه فيه انه ليس لنا مورد فى العبادات يكون المتكلم فيه فى مقام البيان ، ومع عدمه لا يصح التمسك بالاطلاق - على كلا القولين - غاية الامر على القول بالاعم المفقود جهة واحدة ، وهى عدم ورود مطلقات الكتاب ، والسنة فى مقام البيان ، بل فى صدد التشريع فقط .

وعلى القول بالصحيح المفقود جهتان وهما : عدم كون المطلقات فى مقام البيان ، وعدم ورود الحكم على مقسم ، وجامع بين القسمين .

والجواب عنه - ان بعض الايات الشريفة وردت في الكتاب العزيز -
وهي في مقام البيان -

منها - قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم) فان الصيام ثابت في سائر الاديان المختلفة ، وان كان يتفاوت
بتفاوت كميّاته . ويظهر من هذا : ان المراد منه هو المعنى اللغوي بقريّة .
قوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر) وهو عبارة عن نفس الكف عن الاكل والشرب ، واما الكف
عن بقية الامور كالكذب على الله تعالى ، او الجماع ، او الارتماس في الماء ،
فتمسك بالتمسك بالشرع . فلو حصل الشك في اشتراط شيء ، وعدم اشتراطه
في هذه الماهية . فلنا المجال للتمسك باطلاق قوله تعالى (كتب عليكم
الصيام) ولا نرى فرقاً بين هذا الاطلاق ، واطلاق قوله تعالى (او فوا بالعقود)
(واحل الله البيع) فان هذين الدليلين - كما يتمسك باطلاقهما - في
المعاملات كذلك يتمسك باطلاق الاية المباركة اذا شك في اعتبار امرها
في صحة الصوم شرعاً .

مضافاً الى ما يوجد في السنة من الروايات المطلقة - كما في
التشهد من قوله لا يشهد - فلو شك في اعتبار التوالي - مثلاً - بين
الشهادتين يرجع الى الاطلاق ، ويحكم بعدم اعتباره .

ولكنها مع ذلك ليست هذه بثمرّة المسألة الاصولية ، لان ضابط
المسألة الاصولية . ما امكن بنفسها ، ان يستنبط منها حكم كلي فرعي -
مع قطع النظر عن بقية المسائل الاصولية - ومسألة الصحيح ، والاعم خارجة
عن علم الاصول لعدم وقوعها كذلك . نعم هي محققة لموضوع التمسك
بالاطلاق ، والبحث عن جواز التمسك بالاطلاق ، وان كان بحثاً اصولياً

الان البحث عن تحقق الاطلاق ، وعدمه بحث عن المبادئ .

الثانى - من الايراد على الثمرة : هوان القائل بالوضع للصحيح - كما لا يمكنه التمسك بالاطلاق كذلك القائل بالاعم لا يمكنه ذلك - اما عدم تمكن الصحيحى من ذلك فلعدم احراز صدق اللفظ على الصلاة - مثلاً - الفاقدة لما هو المشكوك جزئيته ، او شرطيته . اذ من الممكن ان يكون المجموع هو الصلاة .

واما القائل بالاعم - فلانه يعلم بتقيد المسمى بالصحة ، وانها اخذت فى المامور به . اذ الشارع لا يأمر بالفاسدة قطعاً . فاللفظ وان وضع للاعم - الا ان مراده من الصلاة الحصة الخاصة من الطبيعى ، وهى المقيدة بوصف الصحة . فمع كون المسمى اعم مع العلم بان المامور به مقيد لا يصحح التمسك بالاطلاق . اذ لافرق بين ان تكون الصحة دخيلة فى المامور به ، وفى المسمى فهما من هذه الناحية سيان فى المنع من التمسك بالاطلاق . فاذا امر الشارع بالصلاة وشككنا فى اعتبار السورة فيها لا يمكننا الركون الى الاطلاق فى رفع ما شك فيه . وذلك لاجل العلم بتقيد الصلاة بالصحة ، ومع هذا يحتمل عدم صدق الصلاة الصحيحة على ما كانت فاقدة للسورة ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق .

وقد اعتنى بهذه الشبهة المحقق الانصارى (قده) فى بحث البراءة . واطال الحديث فيها ، الا ان الشبهة بنظر شيخنا الاستاذ (قده) ليست بذات اهمية . وذلك لعدم اخذ عنوان الصحة فى المامور به بل هى منتزعة من المطابقة فى مورد الامتثال . فلا بد من سبق امر متعلق بشئ ثم يقوم العبد بامثاله . فتنتزع المطابقة - حينئذ - فلو قلنا بالوضع للاعم . وشككنا

فى اعتبار شىء لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع ذلك المشكوك فيه لصدق اللفظ على المأنى به ، وهذا بخلاف ما لوقلنا . بالوضع للصحيح . فان معنى اللفظ غير معلوم الصدق على المأنى به ، لاحتمال مدخاية المشكوك فيه فى ذلك ويكون فقد انه مضراً به .

وعليه . فبالاطلاق على الاعم . يستكشف منه ان الطبيعى المأمور به غير مقيد . بالسورة ، وانه بالاضافة الى ذلك مطلق ، واذا انطبق الطبيعى اللا بشرط على المأنى به الفاقد للسورة . لامحالة ينتزع منه الصحة .

وربما قيل - ان ثمرة النزاع تظهر فى النذر ، وذلك - كما لو نذر اعطاء درهم المصلى - فبئنا على الاعم يستطيع الناذر ان يدفع الدرهم لكل مصل وان كانت صلاته فاسدة ، وهذا بخلاف الصحيح فان ذمته لاتبرء لو دفعها الى المصلى صلاة فاسدة .

وغير خفى - ان هذه الثمرة انما تترتب فيما اذا كان قصد الناذر اعطاء الدرهم لمن يأتى بما ينصبق عليه مفهوم الصلاة ، فلو قصد اعطاءه لمن يأتى بها ولو فاسدة ، او لخصوص من يأتى بالصحيحة لم تترتب الثمرة على البحث فان وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر لالصدق المفهوم وعدمه .

هذا : مع ان مثل هذه لا تكون ثمرة للمسألة الاصولية ، فان ثمرة البحث الاصولى عبارة عن استنباط الحكم الكلى الفرعى ، واما تطبيق الحكم المستنبط على موارد - كما فى مسألة النذر - فليس ثمرة للمسألة الاصولية . بل لا يصلح ذلك ثمرة لاي مسألة علمية ، فلو نذر اعطاء درهم للمفقير اذا كانت مساحة مسجد بلده كذا مقداراً لم يكن البحث عن مساحة ذلك المسجد بحثاً اصولياً ولا بحثاً عن مسألة سائر العلوم .

وربما قيل - ان نمرة النزاع المتقدم . عبارة عن اختلاف الحكم
الوارد على مفهوم الصلاة على - كلا القولين - مثلاً - لوقال المولى لاتصل
وبعدائك امرأة تصلى ، فبناء على الاعم . لو علمنا ان المرأة تصلى بحذاء
الرجل صلاة فاسدة لجهة من الجهات ، فالصلاة باطلة بناء على الحرمة .
ومكرهية بناء على الكراهة . وذلك لصدق الصلاة عليها .
وهذا بخلاف الصحيح - فان صلاة المرأة حيث كانت فاسدة وليست
بصلاة صحيحة ، فهي لاتوجب بطلان صلاة الرجل او كراهته .
وهذه نمرة متينة جداً ، ولا باس بها - الا انها ليست نمرة اصولية
على ما ظهر مما تقدم . -

الكلام في المعاملات

ويقع البحث فيها في مقامين :

الاول - في تحقيق ما ذهب اليه صاحب الكفاية - قده - وغيره
من ان الفاظ المعاملات - انما يجرى فيها النزاع - اذا كانت موضوعة
للاسباب ، لا للمسببات اذ بناء على وضعها للمسببات لا يعقل فيها الاتصاف
بالصحة والفساد . باعتبار انها من الامور البسيطة فلا يجرى فيها النزاع
في الوضع لخصوص الصحة منها او الاعم ، بل انها تتصف بالوجود اذا
وجدت اسبابها ، وبالعدم اذا لم توجد .

الثاني - في ترتب الثمرة المسابقة ، وعدمها من امكان التمسك
بالاطلاق - بناء على الوضع للاعم - وعدمه بناء على الصحيح - حيث انكر
الفقهاء ترتبها في باب المعاملات ، ولذا تمسكوا باطلاق الفاظ المعاملات
حتى القائلون بالصحيح - كاشهد (قده) حيث التزم بوضعها ، كالعبادات

الاجح لخصص الصريحة منها - ومع ذلك فقد تمسك باطلاق ادلتها -
ولبيان كل من المقامين ، وتحقيقه نقول :

المعاملات : امور ليست من المخترعات الشرعية ، وانما هى مفاهيم ثبتت لدى العرف ، واهل المحاوره . قبل الشريعة الاسلامية . و قد جاء المشرع الاعظم فاطلع عليها ، ولم يصدر منه تصرف اساسى فى تلك المفاهيم . فكان كغيره من العرب يتكلم بما يتكلمون به ، ويتحاور معهم بلغتهم الخاصة ، فاذا صدر منه بعض تلك الالفاظ مثل (احل الله البيع) وكان فى مقام البيان كان المفهوم من ذلك عين ما يستفيدة العرف مالم ينصب قرينة على الخلاف . وحيث كان العرف يطلق البيع على اللفظى ، والفعلى - مثلاً - يفهم من هذا - ان الفعلى - وهو المعاطاة مما احله الله تعالى - ايضاً - فلو شككنا فى اعتبار امر زائد - على ما يفهمه العرف من ذلك المفهوم - كان لنا ان نتمسك بالاطلاق فى دفعه . نعم لو شككنا فى دخل شىء فى المعاملة عرفاً - كاعتبار المالية فى البيع - مثلاً - لم يمكن التمسك بالاطلاق فى دفع ما يشك فى اعتباره لعدم احراز صدق البيع على فاقد المالية عرفاً .

فالذى تلخص من هذا : ان المعاملات مفاهيم استقر عليها الفهم العرفى ولم يتصرف الشارع اى تصرف ، و قد جرى فى محاوراته على مقتضى ما يفهمونه ، فعند الشك فى اعتبار امر زائد على فهم العرف - فى تلك المعاملة - نتمسك باطلاق الكلام ، ونثبت بذلك عدم اعتباره . اذ لو كان معتبراً للزم على الشارع حين ما يتكلم بلسان قومه - وهو فى مقام البيان - ان يبينه ، وحيث لم يبينه كشفنا عدم اعتباره عنده - كما هو غير معتبر عند العرف -

و هذا بخلاف العبادات فحيث انها ماهيات - مخترعة من قبل الشارع المقدس - يرجع في امرها الى نفس مخترعها . فعند الشك في اعتبار جزء ، او شرط فيها لا يمكننا التمسك بالاطلاق لاحتمال مدخلية ذلك المشكوك فيه في الماهية .

وقد يقال : ان حديث التمسك بالاطلاق في المعاملات انما يتم اذا كان امضاء الشارع متوجهاً نحو الاسباب . و اما لو كان امضاءه متجهاً نحو المسببات - التي هي عبارة عن نفس المبادلة بين المالين في البيع - فالتمسك باطلاق امضاء المسبب لا يتم اصلاً - اذا حصل الشك في بعض الاسباب . اذ لا ملازمة بين امضاء المسبب والسبب فقد يمضى اصل المبادلة بين المالين ، ولكنه لا يمضى سبب خاص - كالمبادلة بالصيغة الفارسية ونحن لو نظرنا الى الادلة التي اثبتت الامضاء الشرعى لوجدناها متجزة نحو المسبب خاصة مثل قوله تعالى : (احل الله البيع) و قوله : (اوفوا بالعقود) وقوله صلى الله عليه واله : (النكاح سنتي) فان معنى حلية البيع عبارة عن حلية المبادلة مقابل تحريم الربوا ، ولا معنى لحلية الصيغ التي هي الاسباب ، وكذا قوله : (اوفوا بالعقود) فان معنى الوفاء الانهاء والانتماء ، وهو يتعلق بنفس المبادلة دون الصيغ فانها توجد وتنعدم وليست قابلة للانهاء ، وكذا قوله ^{في الشك} (النكاح سنتي) فان سنته نفس حصول الزوجية والعلاقة بين الطرفين لا مجرد الصيغة . و اذا كانت الادلة ناظرة الى امضاء السبب . فالتمسك بالاطلاق غير ممكن عند الشك في صحة بعض الاسباب اذ لا ملازمة بين امضاء المسبب والسبب . فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن في ناحية الاسباب لتحصيل الاثر ، و اما غير ذلك من الاسباب المشكوك في رجوع فيها الى اصالة عدم الانتقال .

وقد اجاب عن ذلك شيخنا الامتاذ - قده - بان المعاملات خارجة عن حريم الاسباب والمسببات ، و انما هى نظير الافعال التوليدية ، وما يتولد منها - كالأحراق والالقاء - وليس ههنا وجودان احدهما للمسبب ، والاخر للمسبب ، ليقال ان امضاء احدهما لا يستلزم امضاء الاخر ، بل ما يسمى بالسبب والمسبب ، - فى ابواب المعاملات - اشبه شئ بالالة وذى الالة ، والوجود واحد . فالبيع باللفظ العربى قسم ، وبغير العربى قسم آخر فاذا احله الشارع وحكم بالصحة فلأمانع من التمسك بالاطلاق بالاضافة الى الالات . فيقال الشارع : احل البيع مطلقاً بأى الة كان

والجواب عن ذلك - ظاهر : اذ لافرق بين التعبير بالالة ، وذى الالة ، والسبب والمسبب ، والاشكال فيهما واحد . فان الشارع لو امضى ذى الالة فذلك لا يلزم امضاء نفس الالة . فالاختلاف بينهما ليس الا فى التعبير واما ما افاده قده من انه لا تعدد فى الوجود فما يسمى بالسبب متحدد وجوداً - مع ما يسمى بالمسبب - فلا يمكننا المساعدة عليه بوجه فان المسبب فى المعاملات من الموجودات الاعتبارية التى لا وجود لها فى غير عالم الاعتبار ، والسبب من الالفاظ او الافعال ، وهى من الموجودات الحقيقية فى الخارج فكيف يصح ان يقال انهما متحددان وجوداً ، و امضاء احدهما هو بعينه امضاء الاخر ؟

والظاهر ان هذا الاشكال يندفع - بما ذكرناه سابقاً - فى معنى الانشاء حيث قلنا : انه عبارة عن ابراز اعتبار نفسانى بمبرزما . فالاعتبار فيه شيئان : الاعتبار النفسانى ، و ابرازه باللفظ ، او الكتابة ، او الاشارة ، او الفعل ، و عليه فالبيع وغيره من المعاملات - بالمعنى اعم - اسم للمجموع . ولا يطلق على احدهما خاصة . فمن اطلق اللفظ من دون ان يعتبر فى نفسه

ذلك المهنى - كما لو كان فى مقام تعداد الصيغ - بلا اعتبار نفسانى .
 فقال : بعث لا يطلق على قوله البيع ، وبالعكس ايضاً كذلك فلو اعتبر فى نفسه ملكه هبة لزيد بلا تلفظ ، او اشارة ، او ما شاكلهما . مما يفيد الابرار لا يكون هذا هبة و بناء عليه يندفع الاشكال . اذ ليس فى البين امران : سبب ومسبب ، اوالة وذوالالة لاحتاج الى تكلف اثبات ان امضاء احدهما يستلزم امضاء الاخر ، بل البيع - مثلاً - شئ واحد ، مؤلف من امرين : الاعتبار ، و ابرازه . فاذا امضاء الشارع باطلاقة فلا مانع من التمسك باطلاق كلامه عند الشك فى اعتبار شئ ، زائد على صدق المفهوم العرفى - وبعبارة اخرى - متى ما صدق مفهوم البيع عند العرف ثم شك فى اعتبار شئ فيه على صبيب الجزء ، او الشرط . شرعاً ، لا مانع من التمسك بالاطلاق لاثبات عدم اعتباره ، وبه يرتفع الشك فى اعتباره .

وبهذا يندفع - ايضاً - ما يقال : ان المعاملات اذا كانت اسام للمسببات فهى لا تتصف بالصحة والفساد ، بل تتصف بالوجود او العدم . و ذلك فان غير القابل للاتصاف بالصحة والفساد هو الامضاء الشرعى ، او العقلانى ، لانه اما موجود ، واما معدوم . ومن الظاهر ان اسامى المعاملات لم تجعل للامضاء الشرعى ، او العقلانى ، بل وضعت لمحاظ كل من الاعتبار النفسانى ، و ابرازه . فان الامضاء يتعلق بالمعاملة التى هى فعل من الافعال الصادرة عن آحاد الناس وهى تتصف بالصحة والفساد فكما يقال : الصيغة العربية الماضوية صحيحة ، وغير العربية فاسدة . كذلك يقال الاعتبار الصادر - من البالغ صحيح - والصادر - من غيره فاسد . لم يتعلق به الامضاء من الشارع .

فتحصل - مما ذكرناه - انه لا يفرق فى جواز التمسك باطلاق دليل

الامضاء بين القول بوضع اسامي المعاملات على الاعم ، او على خصوص الصحيحة منها . والسرفى ذلك هو ان الامضاء الشرعى . انما تعلق بمطلق البيع - مثلاً - العرفى . او بخصوص الصحيح عندهم - دون ما هو الصحيح شرعاً - لان الصحيح الشرعى لا يعقل ان يتعلق به الامضاء . لوضوح ان المضى لا يضى ، فلا يعقل ان يكون الامضاء الشرعى ما خوذاً فى موضوع دليل امضاء المعاملات ، ليكون معنى (احل الله البيع) ان الله امضى واحل البيع الذى احله وامضاء . فلو كانت الصحة ماخوذة فى موضوع دليل الامضاء ، فهى الصحة عند العقلاء وان اخذنا الصحة بمعنى الامضاء العقلانى فى المعاملات لا يمنع من التمسك بالاطلاق .

وملخص ما تقدم : ان العبادات - على القول بوضعها للصحيح - لا يمكن التمسك باطلاق ادلتها لدفع احتمال دخل المشكوك فيه فى المسمى اذ معه لا يحرز صدق اللفظ على المورد . واما المعاملات - فيمكن التمسك بالاطلاق فيها حتى على القول بالوضع للصحيح لما عرفت انها اسام للمجموع من الاعتبار النفسانى ، ومبرزه ، وهذا الاعتبار المبرز خارجاً (تارة) يكون مورداً لامضاء العقلاء . (واخرى) لا يكون كذلك لخلل اما فى نفس الاعتبار ، او فى مبرزه ، فان العقلاء لا يمتضون اعتبار المجنون ، او الفضولى ، كما لا يمتضون اللفظ الصادر بغير اختيار ، وشعور . فان قلنا : ان البيع اسم للصحيح . فهو اسم للاعتبار المبرز فى الخارج - الذى امضاه العقلاء - فلو شككنا فى اعتبار شىء زائد على ما امضاه العقلاء - كالعريية - فتمسك بالاطلاق ، ونفى اعتبار المشكوك فيه . نعم لو شككنا فى اعتبار امر فى المسمى - عند العقلاء - كما اذا شككنا فى اعتبار المالية - فى البيع - كما هو ظاهر تعريف المصباح لم يجز التمسك بالاطلاق لاحتمال دخلها

في الصدق . نعم لامانع من التمسك به - على القول بالاعم - لاجل احراز صدق البيع عليه على الفرض . و اما احتمال اعتبار الامضاء الشرعى فى صحة الصدق فهو فاسد كما عرفت .

هذا كله على ما سلكتناه من ان المعاملات اسم للمجموع من المبرز والمبرز خارجاً - وليست هناك سببية ولا مسببية اما لو تنزلنا عن ذلك وقلنا : انها من قبيل السبب والمسبب - فما ذكره القوم من عدم التلازم بين امضاء السبب والمسبب - يتم لو كان هناك مسبب واحد . وله اسباب متعددة ، حيث يقال : امضاء السبب الواحد لا يلزم امضاء جميع الاسباب المتعددة . فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن لو كان ، وفى غيره يرجع الى اصاله عدم ترتب الاثر . واما لو كانت الاسباب والمسببات متعددة فلا يتم ذلك بلافترق بين تفسير المسبب بالاعتبار القائم بالنفس ، او تفسيره بالوجود التنزىلى المتحصل من وجود الصيغة ، واللفظ على مقتضى مسلكهم . ان الانشاء - ايجاد للمعنى باللفظ . وان البيع ما يحصل بعد التللفظ بصيغة (بيعت) او تفسيره بفعل العقلاء ، وان امضاء العقلاء مسبب وسببه بيع البائع وفعله . واحتمال ارادة الامضاء الشرعى من المسبب مقطوع العدم - لان الامضاء الشرعى غير قابل لتعلق الامضاء به - فجميع ذلك لا يتم فيه حديث عدم التلازم بين امضاء المسبب وامضاء سببه .

اما بناء على ان المسبب هو الاعتبار القائم بالنفس - كما لو اعتبر زيد ملكية داره للمشتري فابرزه بصيغة عربية ، وعمر واعتبر ملكية كتابه للمشتري فابرزه بالمعاطاة ، وبكر اعتبر ملكية بستانه فابرزه بالصيغة العجمية - فالاعتبارات متعددة ، لتغاير اعتبار زيد عن اعتبار عمرو وبكر ، وكذا الحال فى الشخص الواحد لو اعتبر الامور الثلاثة متفرقا ، وكل اعتبار -

المعبر عنه بالمسبب له مبرر زيعبر عنه بالسبب - فاذا تعلق الامضاء بالمسبب .
كشف ذلك عن امضاء سببه لا محالة ، والا كان الامضاء لغواً لا يترتب
عليه اثر .

واما اذا اريد بالمسبب الوجود التنزىلى - الحاصل بالتلفظ بصيغة
بعث - مثلاً - فهو اوضح من السابق . فان زيدا لوقال : بعث الكتاب ، ثم
قال : بعث الدار ، ثم قال : بعث البستان . فهناك صيغ وامباب متعددة ،
وبكل واحد من الصيغ يتحقق وجود تنزىلى للبيع على مسلكهم . فلكل
صيغة وجود . كما ان لكل منشأ وجوداً انشائياً بوجود سببه ، وعليه كان
امضاء الوجود الانشائى امضاء لسببه ايضاً . فان الوجود الانشائى لا ينفك
عن وجود ما به يتحقق الانشاء فلا يعقل تعلق الامضاء باحدهما دون الآخر
على ان ذلك لغو - كما عرفت - .

واما اذا اريد بالمسبب امضاء العقلاء - فالامر فى غاية الوضوح -
وذلك لان مقتضى انحلال امضاء العقلاء ، ان يكون لبيع زيد داره امضاء
عقلائى ، ولبيع زيد كتابه امضاء عقلائى ، وكذا سائر الامور . فان لكل
منها امضاء عقلائى . وليس احدها عين الآخر فلكل سبب ، وهو بيع البائع -
مثلاً - مسبب خاص - وحينئذ - نقول : اذا امضى الشارع البيع وقال :
احل الله البيع - فهو حكم انحلالى . ينحل الى كل واحد من الامضاءات
العقلائية ، ومعناه ان كل واحد من الامضاءات العقلائية ممضى عند الشارع .
ومن الضرورى ان الامضاء العقلائى كان متعلقاً بافراد المعاملات على ما
هى عليه من الاختلاف فيما به تنشأ المعاملة وعليه فامضاء المسبب يكون
امضاء للمسبب ايضاً ويمكن التمسك بالاطلاق عند الشك فى اعتبار الامر الزائد .

((بحث الاشتراك))

والكلام يقع فيه من جهتين :

(الجهة الاولى) وقع النزاع بين القوم فى امكان الاشتراك ، او استحالة ، او وجوبه . فذهب بعضهم الى وجوبه - استناداً الى تنهاى اللفاظ ، وعدم تنهاى المعانى ، والضرورة تقتضى لزوم الاشتراك ، لئلا تبقى بعض المعانى بلا دلالة لفظ عليه .

وقد اجاب عن ذلك صاحب الكفاية (تده) باجوبة اربعة :

الاول - ان المعانى وان لم تكن متناهية ، والالفاظ متناهية . الا ان وضع الالفاظ على المعانى غير المتناهية يستلزم اوضاعاً غير متناهية ، وهو محال .

الثانى - لو فرض امكان ذلك فالغرض ، والفائدة من الوضع . نفس الاستعمال . وهو من البشريع متناهياً لمقدار تعلق حاجته به . اما وضع الالفاظ على المعانى غير المتناهية الزائدة على مقدار الاستعمال المتناهى . فهو لغو صرف غير محتاج اليه . فالوضع اذن لا يصح الا فى مقدار متناه .

الثالث - ان الالفاظ وان تناهت . الا ان المعانى الكلية ايضاً متناهية ، وان كانت بحسب خصوصياتها ، وافرادها غير متناهية . فلا مانع من جعل اللفظ بازاء معنى كلى ، ثم نطقه على افراده . وهذا فى غير افراد الانسان معلوم ، فان افراد الانسان متميزة بحسب الاسم ، واللفظ ، ولكل منها اسم مخصوص . ولكن الحيوانات وغيرها من سائر الموجودات ليست كذلك . فيضع الواضع لفظ الشاة على الطبيعى من ذلك الحيوان الخاص ، ثم يطلقه على كل واحد من افراد . دون ان تكون للافراد اسام خاصة ، وهكذا بقية الحيوانات .

وعليه فالمعاني الكلية متناهية ، ولأمانع من جعل اللفظ لها .

الرابع - انه يلزم ان يكون الاستعمال في جميع المعاني على نحو الحقيقة ، بل يمكن ان يكون في جملة منها حقيقياً ، ويستعمل في غيرها على سبيل المجاز اذن من جميع ما تقدم يعلم ان الاشتراك ليس بواجب . (وغير خفى) ان ما افاده - قده - من وجوب الاشتراك امر صحيح . باعتبار عدم الحاجة الى الوضع الزائد على مقدار الاستعمال . نعم ان ما ادعاه (قده) من تناهى الالفاظ والمعاني الكلية فهو محل اشكال .

اما الالفاظ . فهي كالمعاني غير متناهية ، والوجه فيه : ان الالفاظ كالأعداد . فالعدد مضبوط مواده من الواحد الى العشرة ، وكذا الحروف الهجائية محدودة . من الواحد الى الثمانية والعشرين : الا ان كلا منهما يتركب الى عدد متناه فاللفظ الواحد اذا رفع اوله ، اوضم ، او كسر . فهو لفظ مغاير للاول - واذا اضيف الى كل واحد من ذلك حرف من الحروف الباقية صار مركباً غير الاول ، وهكذا تصبح الالفاظ متعددة بهذه النسبة . (و بعبارة اخرى) اختلاف الهيئات ، والتقديم ، والتأخير ، والحركات ، والمسكنات ، والزيادة ، والنقصان . يوجب تعدد الالفاظ الى عدد غير متناه - ولا سيما بملاحظة ان جميع اللغات من العربية وغيرها مؤتلفة من هذه الحروف - وهي تختلف باختلاف الهيئات ، والتقديم ، والتأخير . اذن فالكلمات غير متناهية كالمعاني .

واما المعاني الكلية - فان اريد منها المفاهيم العامة . كمفهوم الشئ ، والمممكن ، ونحوهما مما يصدق على اكثر الموجودات في العالم فهي منحصرة .

وان اريد منها المعاني الكلية . التي هي غير المفاهيم العامة . فهي

غير متناهية لان كل معنى باعتبار خصوصياته ، ومقارناته المنصورة يمكن ان يبلغ مالا نهاية له فكيف اذا لو حظت المعانى كلها ، ويظهر ذلك بملاحظة ما ذكرناه فى الانفاذ ، وفى الاعداد .

فالمحصل من جميع ذلك ان الصحيح من الاجوبة التى ذكرها صاحب الكفاية قد هو الثانى . وملخصه ان الغرض من الوضع هو الاستعمال ، وهو متمناه والوضع لما زاد عن مقدار الحاجة ، والاستعمال لغو .

وقد يدعى استحالة الاشتراك لمنافاته للغرض المترتب على الوضع . فان الغرض منه تفهيم المقاصد للغير ، و جعل اللفظ لمعنى ثان ، يوجب اجمال المراد منه . فينتفى الغرض من ذلك ، و هو محال صدوره من المولى الحكيم .

و اجاب عن هذا صاحب الكفاية - قد - بان الغرض قد يتعلق بالاجمال فيلتجأ الى الاشتراك تحصيلاً لهذا المعنى ، فهو ليس من نقض الغرض .

وغير خفى : ان ما جاء به فى الكفاية ، وان كان صحيحاً ولكنه يتم على رأى من لا يرى حقيقة الوضع التعهد ، بل يرى جعل الملازمة ، او جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى فى عالم الاعتبار ، وغير ذلك ، فان تعدد الجعل فى اللفظ الواحد فى عالم الاعتبار ممكن لانه خفيف المؤنة .

اما بناء على مسلكنا من ان حقيقة الوضع هو التعهد ، فالاشتراك غير ممكن . لان التعهد - كما عرفت - التزام الواضع على نفسه انه متى جاء باللفظ الخاص فلا يريد به الامعنى مخصوصاً . وهذا لا يتلائم مع تعهده ثانياً انه متى جاء بذلك اللفظ الخاص فهو يريد منه معنى آخر غير الاول . وليس معنى ذلك الا النقص لما تعهده اولاً ، نعم يسقط الواضع ان يلغى

التزامه الاول ، ويتعهد من جديد بانه متى جاء بذلك اللفظ الخاص فقد قصد منه احد المعنيين المخصوصين فيكون قد تصور عنوان احدهما ووضع اللفظ لواقع ذلك العنوان . فيصير من قبيل الوضع العام ، والموضوع له الخاص . ولا بد - حينئذ - ان ينصب قرينة على مراده اذا اراد احد المعنيين بخصوصه . وهذا كما يمكن في الابتداء ، ان يضع بهذا الاسلوب ، كذلك يمكن لو كان مسبقاً بالوضع .

ولكنه في الحقيقة ليس من الاشتراك المتنازع فيه اذ ليس هنا وضمان ، والتزامان ، بل وضع والتزام واحد ، ولا محذور فيه .
والصحيح ان الاشتراك غير ممكن .

ثم ان قلنا بإمكان الاشتراك - كما هو مذهب غيرنا - فكما يتأتى في كلام المتحاورين ، كذلك يتأتى في القرآن المجيد - وحينئذ - يأتى بالقرينة لاتعيين المراد اولاً ، وبالذات ، بل لافادة امر آخر ، ومنه يستفاد ارادة احد المعنيين من المشترك لئلا يلزم تطويل بلاطائل .

تذييل

نقل شيخنا الاستاذ - قده - عن بعض مؤرخى المتأخرين ، وهو جرجى زيدان . ان المنشأ لحصول الاشتراك فى لغة العرب ، جمع اللغات فان العرب كانت على طوائف ، وقد وضعت طائفة لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص ، ووضعت الطائفة الثانية نفس اللفظ لمعنى آخر ، وجاءت الثالثة فوضعت عين اللفظ لمعنى ثالث ، ولما جمعت اللغة العربية من مجموع هذه الطوائف وجد بعض الالفاظ قد وضعت لمعان متعددة باوضاع مستقلة كما وجدت الفاظ اخرى متعددة قد حصلت بازاء معنى واحد فكان منها الترادف .

وغير خفي : ان ما ذكره جرجي زبدان ممكن في نفسه ، ولكن
الجزم به على نحو الموجبة الكلية بلاموجب ولاسيما بملاحظة حال الاعلام
الشخصية . فنجد الشخص الواحد يضع لفظاً واحداً لاولاده المتعددين
استناداً الى المناسبة - كما في اولاد الحسين عليه السلام - فان كل واحد
منهم مسمى بعلى ، والتميز بينهم بالاكبر ، والاولى ، والاصغر . وهو لفظ
مشترك . واذا كان حال اسامي الاعلام كذلك ، فمن الممكن ان تكون
اسامي الاجناس كذلك .

وكيف كان : فعلى مسلكننا من امتناع الاشتراك من واضع واحد
باعتبار ان الوضع عبارة عن التعهد والالتزام ، وان كل مستعمل واضع سوءاً
كان منشأ الاشتراك هو الوضع ابتداءً ام كان جمع اللغات لامناس من
الالتزام بالاشتراك المعنوي ، او بالحقيقة والمجاز .

((استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد))

اتفق جماعة من المتأخرين على عدم امكان استعمال اللفظ الواحد
في أكثر من معنى واحد ،

وليعلم ان محل النزاع هو فيما اذا استعمل لفظ في معنيين مستقلين ،
بان يكون اللفظ مستعملاً باستعمالين كل منهما مستقل في حد ذاته ، لاعلى
ان يستعمل باستعمال واحد يراد به مجموع المعنيين ، بما هو كذلك لانه
امر ممكن ، وان كان مجازاً لعدم وضعه الا لاحدهما .

وقد يستدل على الاستحالة - كما هو ظاهر كلام شيخنا الامتداد قدس ،
وجماعة - بان استعمال اللفظ باستعمالين متعددين في آن واحد يلزمه
ملاحظة كل واحد من المعنيين بلحاظ استقلاله في آن واحد ، ولا ريب

ان الملاحظين المستقلين لا يمكن اجتماعهما في النفس في آن واحد .
 وغير خفى : ان وجه الاستحالة لو كان هذا المعنى فلا مانع من
 جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد في آن واحد . لان صقع
 النفس واسع يتحمل لخاصين مستقلين في آن واحد اذا كان متعلقهما
 متعدداً - كما هو الفرض - والدليل عليه امور :

منها - انا نحمل بعض المعاني على موضوعاتها . فنقول : زيد انسان
 مع ان حمل شيء على شيء ، يستلزم لحاظ كل من الموضوع والمحمول
 والنسبة في آن واحد اذن جاز لحاظ كل من الموضوع والمحمول مستقلاً
 في آن واحد .

ومنها - الايمان بفعلين بجارحتين من جوارحنا في زمان واحد -
 كما اذا شاهدنا شيئاً خارجياً بسبب العين ، وفي نفس الوقت حر كنا يدنا
 اوراسنا . ومن المعلوم انهما فعلا ن اختياريان ، والافعال الاختيارية تحتاج
 الى الارادة المسبوقة بالمحاذ - اذن فالايمان بعاملين في آن واحد مستلزم
 للمحاذ كل منهما بلحاظ استقلاله في آن واحد . وكيف كان فاجتماع
 الملاحظين المستقلين مع تعدد المعنى ، والمتعلق ممكن .

وقد ذكر صاحب الكفاية - وجهاً آخر للاستحالة ، وهو ان الاستعمال
 عبارة عن جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، وهذا يقتضى فناء اللفظ في
 المعنى ، ولازمه لحاظ المعنى مستقلاً ، ولحاظ اللفظ تبعاً له فان كان
 المستعمل فيه واحداً فالامر واضح . و ان كان متعدداً فلازمه ان يكون
 اللفظ الواحد ملحوظاً بلحاظين آليين في آن واحد وهو محال .

وغير خفى : انه يتوقف على اثبات ان الاستعمال ايجاد للمعنى باللفظ
 وان وجود اللفظ في نفسه وجود تنزيلي للمعنى ، وهذا يبتنى على ان تكون

حقيقة الوضع عبارة عن جعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً ، وقد عرفت فسادة .

واما بناء على ان حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام : فلا مانع من ذلك لان الاستعمال عبارة عن فعلية ذلك التعهد . ولا محذور في كون شيء واحد علامة على ارادة المعنى الاول ، و ارادة المعنى الثاني . بعد ان كان اللفظ علامة على ازادة المتكلم قصد تفهيم معنى خاص .

توضيح ذلك : انا اذا بنينا على ان اللفظ علامة لقصد تفهيم المخاطب معنى خاصاً فهو ملحوظ في مرحلة الاستعمال بنفسه . فقد يجعل علامة لقصد تفهيم احد المعنيين لا بعينه ، و ثالثة يجعل علامة لقصد تفهيم المجموع بان يلاحظ المجموع شيئاً واحداً فيقصد تفهيم باللفظ ، و رابعة يلاحظ كل من المعنيين مستقلاً على نحو العموم الاستغراقي ، و يجعل اللفظ علامة لقصد تفهيمهما وفي جميع ذلك لا يحتاج اللفظ باكثر من لحاظ واحد .

اذن فاستعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد ممكن .

اذا عرفت صحة الاستعمال في اكثر من معنى واحد ، فالبحث يقع عن موافقته للظهور وعدمه . ومعنى ذلك اننا لو رأينا مشتركاً لفظياً غير مصحوب بالقرينة التي تدل على ارادة بعض المعاني فهل نحمله على ارادة الجميع ، او يحتاج حمله عليه الى دليل .

الظاهر . ان حمله على الجميع خلاف الظهور باعتبار اننا صححنا الاشتراك برفع اليد عن التعهد الاول . والالتزام بتعهد اخر ، وهو ارادة احد المعنيين او المعاني فيكون معنى اللفظ احد تلك المعاني لاجمعها . فاذا ورد لفظ مشترك ولم تقم قرينة على ارادة جميع معانيه لا يمكن حمله

على ذلك لمخالفته للظهور لنا شيء من الوضع لاحدهما للجميع .
والحاصل ان حمل المشترك على ارادة جميع المعاني خلاف التعهد
والالتزام . فلا يصار اليه الا بدليل فاحتمال ارادة كلا المعنيين مدفوع بظهور
اللفظ في خلافه . نعم اذا علمنا بارادة اكثر من المعنى الواحد ، وشككنا
في الاستعمال انه على نحو المجموع او الجميع بمعنى اننا علمنا ارادة المعنيين
من اللفظ في كيفية الارادة وهل ارادهما معاً ، او اراد كل واحد مستقلاً . فاللفظ
يصبح مجملاً ، ولا يصح حمله على احدهما لان ارادة اكثر من معنى واحد خلاف
التعهد ، والظهور بلا فرق بين ارادة الجميع او المجموع . ولا بد من الرجوع
الى الاصول العملية فلو كان لاحد عبدان كل منهما مسمى بغانم ، واراد
بيعهما فقال . للمشتري بعتك غانماً بدرهمين و وقع الخلاف بين البائع
والمشتري في استعمال هذه الكلمة وانه هل استعملها على نحو المجموع
بهذا المقدار ، او استعملها في كل منهما مستقلاً فكانه قال بعتك كلاهما
بدرهمين ، و يكون الثمن اربعة دراهم . فيرجع الى اصالة عدم اشتغال
ذمة المشتري باكثر من درهمين . فلا بد للبائع المدعى لاشتغال ذمة المشتري
باكثر منهما من الاثبات .

وبما ذكرناه يظهر الحال في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ،
والمجازي وانه امر ممكن في نفسه . الا انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه
الا بدليل .

فان قلت : كيف ذلك وقد ذكرنا ان ارادة المعنى المجازي لا بد
فيها من القرينة الصارفة عن ارادة معنى الحقيقي المعاندة له .

قلت : ان هذا انما هو فيما اريد المعنى المجازي فقط . والا فلا بد
من نصب قرينة على ارادة المعنيين على نحو ارادة العموم المجموعي ، او
الاستغراقي ، و ان شئت قلت ان التعهد ، والالتزام الوضعي انما كان بان

يراد من اللفظ خصوص المعنى الحقيقي . فلا بد عند ارادة المعنى المجازى معه على نحو ارادة المجموع ، او الجميع من نصب قرينة صارفة عن ارادة خصوص المعنى الحقيقي . كما هو الحال عند ارادة المعنى المجازى بخصوصه . ولعل الى هذا المعنى يشير صاحب المعالم - قدس - فى كلامه . من ان المعانى مقيدة بالوحدة ، و مقصوده ان التعهد فى الالفاظ المشتركة انما هو على ارادة تفهيم احد المعنيين او المعانى : ويبعد كثيراً ان يريد بذلك ان معنى الذهب - مثلاً - هو الذهب مع الوحدة - هذا كله فى المفرد -

التثنية والجمع

ذهب صاحب المعالم - قدس - الى امكان ارادة الاكثر من معنى واحد فى التثنية والجمع . وانه على نحو الحقيقة . استناداً الى ان التثنية بمنزلة تكرار اللفظ الواحد . ويؤيد ذلك ما جاء من التثنية فى الاعلام الشخصية . كزيد بن فان المراد منه فردان متغايران .

ومهما كان فلا بد من البحث تفصيلاً عن صحة استعمال التثنية والجمع ، و ارادة الاكثر وهل هو معقول فى نفسه ليجتنب عن مخالفته للظاهر - كما ذكر فى الكفاية -

والتحقيق فى ذلك : ان للتثنية والجمع وضعين : احدهما للمادة - والاخر للهئية . اما الهئية - وهى الالف والنون - فقد وضعت لتعدد ما يراد من مدخولها - وحينئذ - نحن والمدخول ككلمة العين - مثلاً - فى قوانا جئنى بعينين . فان اريد منه معنيان كالذهب والفضة كانت الهئية دالة على ارادة التعدد من ذلك ويكون المراد من العينين اثنتين من الذهب ، واثنتين من الفضة . فتبدل التثنية - على اربعة افراد - وهذا امر - مبني على ما حررناه

سابقاً - من امكان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ، وعدمه .

ولكنه خارج عن محل الكلام - فانه من استعمال المفرد فى المعنيين ولا ينبغى الشك فى مجازية هذا الاستعمال ، واما هيئة التثنية فقد استعملت فى معناها الموضوع له . وهذه الصورة غير مرادة لصاحب المعالم والا فلامعنى لكون التثنية حقيقة .

وان اريد من المدخول - وهو العين - مثلاً - معنى واحد - كالذهب مثلاً او الفضة - والهيئة تدل على ارادة اكثر من طبيعة واحدة من المدخول . فهذا غير معقول . لما سبق ان للتثنية وضعين : احدهما للمهيئة - وهى تدل على ارادة التعدد من المدخول . وثانيهما للمادة - وهى ان اريد بها الذهب فقط ، فالهيئة تفيد تكرار هذا المعنى بارادة فردين منه ، او الفضة فكذلك ومع هذا كيف تدل التثنية على تعدد مدخولها - من حيث الطبيعة - بعد ان اريد من المدخول طبيعة واحدة كما هو الفرض . نعم لامانع من ارادة فردين من المسمى بان يؤول العين بالمسمى نظير التثنية فى الاعلام الشخصية : كزيدين حيث يراد منهما فردان من المسمى بزيد ، ولكنه مجاز بلا كلام . اذن فلا وجه للاصرار من صاحب المعالم قده على انه فى التثنية حقيقة .

تنبيه

ربما يستدل على جواز استعمال اللفظ المشترك فى معناه بماورد فى الاخبار الشريفة ان للقرآن بطوناً سبعة او سبعين ، فيستظهر وقوع ذلك فى القرآن .

وقد اجاب عن ذلك صاحب الكفاية - قده - بانه لادلالة لها على

ان ارادتها من قبيل ارادة المعنى من اللفظ ، بل لعله كان بارادتها فى نفسها حين استعمال الالفاظ فى معانيها .

وفيه ما لا يخفى - اذ لو كان المراد بالبطن ما ذكره لما كان ذلك موجباً لعظمة الكتاب لامكان هذا المعنى ، وهو ارادة معان كثيرة . فى انفسها حين الاستعمال فى سائر المحاورات ايضاً .

مضافاً - الى ان ارادة المعانى بنفسها حين الاستعمال لاتسمى بطناً . لانها معان اخر غير المعنى المستعمل فيه اللفظ ، وعايه كيف تكون هذه المعانى بطناً للقران الكريم .

فالصحيح فى الجواب ان يقال : ان المراد بالبطن لوازمات المعانى وملزوماتها من دون ان يستعمل اللفظ فيها . وهولاينافى قصور افهامنا عن ادراك هذه الامور . وهذا هو الذى افاده - قده - اخيراً .

والذى يدل عليه ماورد مستفيضاً ان القرآن يجرى مجرى الشمس والقمر ، وانه لا يختص بقوم دون قوم ، بل فى بعضها ورد ان القران لوورد فى خصوص قوم لمات عند موتهم مع انه حى الى يوم القيمة . وورد ان الكتاب فى ظاهره قصة ، وفى باطنه عظة . بمعنى انه ليس بكتاب تاريخى . بل يتحدث عن قضايا صدرت عن الامم السابقة كبنى اسرائيل ، وغيرهم . لتكون هذه دروساً يسير المتأخرون على نهجها ولتدلهم على ان الكفر بنعم الله . يوجب السخط عليهم . اما بقية اللوازم ، والملزومات التى تضمنها القرآن فلا يعرفها الا من خوطب به ، ومن يقوم مقامه من الائمة عليهم السلام ، وقد وقفنا على بعضها بواسطة الاخبار الشريفة .

((المشتق))

لا اشكال في صحة اطلاق المشتق على من تلبس بالمبدء فعلاً ، و
على من تلبس به وانقضى عنه ، او على من يتلبس به مستقبلاً ، كما لا شبهة
في ان اطلاقه في الحال على من يتلبس به مستقبلاً مجاز ، بعلاقة المشاركة :
و ان اطلاقه على من تلبس به بالفعل اطلاق حقيقي ، انما البحث في
اختصاصه بخصوص من تلبس به بالفعل ، ام يعم المقتضى عنه . بان يكون
موضوعاً للجامع بينهما ، ويكون اطلاقه على كل واحد منهما حقيقياً . وقبل
المبدء في المطلب - يجدر بنا ان نذكر اموراً لها مساس بالبحث -

الامر الاول : - محل النزاع في المقام - يختص ببعض المشتقات ،
وبعض بعض الجوامد . فان المشتق اعني به ما يكون هيئته ومادته موضوعين
بوضعين قد يصدق على ذات باعتبار تلبسها بمبدء كاسم الفاعل ، والمفعول ،
والالة ، والمكان ، والزمان ، والصفة المشبهة ، وصيغ المبالغة ، وقد لا
يصدق عليها كالمصادر الزيدة . بل المجردة والافعال ، واما الجامد اعني
به ما يكون بهيئته ومادته موضوعاً بوضع واحد لمعنى واحد فهو على
قسمين : اذ قد يوضع الجامد لمعنى ينتزع عن مقام الذات ، وقد يوضع
لمعنى ينتزع عن خارج مقام الذات . فهذه اربعة اقسام ومحل النزاع هو
القسم الاول من كل من المشتق والجامد . يبان ذلك : ان كل مشتق قابل
لان يحمل على شيء باعتبار تلبسه بالمبدء الماخوذ في ذلك المشتق نحو
تلبس فهو داخل في محل النزاع ، باعتبار ان التلبس المعتبر في صحة صدقه
هل يعم التلبس فيما انقضى وانصرم ؟ او انه يختص بالتلبس الفعلي ، فالنزاع
في سعة المفهوم الاشتقاقي وضيقه باعتبار وضع هيئته من دون اختصاص

لها بمادة دون مادة . ومن هنا يظهر عدم اختصاص النزاع بما اذا لم يكن المبدأ ذاتياً . فان خصوصية المبدء لادخل لها في وضع الهيئات . فما يستفاد من هيئة ناطق وحيوان هو بعينه ما يستفاد من هيئة قائم وعطشان . نعم فيما اذا كان المبدأ ذاتياً لا يعقل فيه بقاء الذات وزوال التاب ، لكن الهيئة لا يختص وضعها بتلك المادة فلا مانع من وضعها للاعم . وسيجيء توضيح ذلك بعد ذلك انشاء الله تعالى . نعم كل مشتق لا يقبل ان يحمل على الذات فهو خارج عن محل الكلام وذلك كالمصادر المزیدة مثل الاكرام ، بناء على ان اصل المشتقات المصادر المجردة فالمزیدة مشتقة منها الا انها تخرج عن البحث ، لعدم صحة حملها على الذات فلا يقال : زيد اكرام - اما بناء على ان اصل الاشتقاق شيء غير المصادر المجردة ، فالمصادر المجردة بنفسها مشتقة منه لكنها تخرج عن محل النزاع ايضاً لعدم صحة حملها على الذات فلا يقال : زيد كرم الامبالغة او مجازاً .

وهكذا الافعال بجميع اقسامها ، لا يشملها النزاع لعدم جريانها على الذات - وان كانت من جملة المشتقات .

اما الجوامد : فبعض منها داخل في البحث ، وبعض منها خارج . فان الجامد اذا كان متزجاً عن مقام الذات ، كالانسان والحجر ، والتراب ، وغير ذلك فهو خارج عن محل البحث ، والوجه فيه : ان العناوين - في امثال ذلك - مقومة للذات ، وبانتفائها تنتفي نفس الذات ، وهكذا سائر العناوين الذاتية . فلو استحال الخشب رماداً ، او الانسان ملحاً ، فقد انعدمت الحقيقة السابقة . ووجدت حقيقة اخرى . ومع انعدام الحقيقة السابقة تنتفي التسمية ايضاً - لانها تتبع بقاء الصورة النوعية ، اما المادة المشتركة بين الجميع المعبر عنها - بالهيولى - فليست قوام الاسم ، بل

القوام له نفس الصورة النوعية . ولا ريب انها تنعدم بانعدام الصورة السابقة .
فحيث لم تكن ذات باقية بعد انعدام العنوان لا يشملها النزاع ، ولا يبحث
عن ان الاطلاق عليها حال انقضاء الصورة النوعية حقيقة او مجاز .
واما اذا كان الجامد منتزعا عن خارج مقام الذات ، فهو ايضا داخل
فى محل النزاع ، وان لم يكن مشتقا اصطلاحاً وذلك نظير الزوج ،
والحر ، والرق . باعتبار صحة حملها على الذات بلحاظ اتصافها بامر
خارج عنها .

وبشهد لما قلناه - من دخول هذا القسم من الجامد فى محل
الكلام - ما ذهب اليه فخر المحققين ، والشهيد الثانى - قدس سرهما -
فى المسالك . من ابناء الحرمة فى المراجعة الكبيرة الثانية على مسألة المشتق فى
مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ، وزوجة صغيرة ، وقد ارضعت الكبيرتان
زوجته الصغيرة . اذ الاشكال فى حرمة الكبيرة الاولى ، والصغيرة لصدق
ام الزوجة على الكبيرة ، والبنية على الصغيرة ، انما البحث فى الكبيرة
الثانية فقد رتب الحكم بالحرمة فيها على النزاع فى المشتق . فبناء على
انه حقيقة فى الاعم يصدق عليها ام الزوجة . اما بناء على الاختصاص بالتلبس
الفعلى فلا تحرم الكبيرة الثانية لانها ليست بأُم زوجة فعلا ، بل هى ام من
كانت زوجة سابقا . والغرض من بيان ذلك هو الاشتهاد : على ان الفقهاء
تنبهوا لعدم اختصاص البحث بخصوص المشتقات الاصطلاحية ، اما فقهاء
المسألة فقد بيناه فى بحث الرضاع بما لا مزيد عليه .

ثم ان شيخنا الاستاذ - قده - ذهب الى خروج بعض العناوين عن
النزاع وهى العناوين العرضية المنتزعة عن مقام الذات ، وان لم تكن
من الذاتيات - فى باب الكلليات الخمس - التى هى مقومة للذات . كعنوان

الممكن ، والواجب ، والممتنع . فان الامكان - مثلاً - منتزِع عن ذات الانسان بما هي ، ولو كانت الذات غير متصفة به في نفسها ، بل لحاظ امر خارج عنها ، للزم ان تكون في مقام الذات متصفة بالوجوب ، او الامتناع لعدم خلو شيء من الاشياء الثلاثة عنها . وعليه فالامكان ، و امثاله امور خارجة عن الذات ، لك:ها منتزعة عنها بلازميمة شيء اخر اليها ، وتسمى بالخارج المحمول . وانما خرجت عن النزاع لانها كالعناوين الذاتية ، باعتبار انه لا يعقل صدق ذات انقضى عنها التلبس بالامكان . ليمحسث عن اطلاق الممكن عليها حقيقة ازمجازاً .

وغير خفى : ان البحث في المشتق - كما اشرنا اليه - انما هو في وضع الهيئات . فيقال : هيئة فاعل ، وضعت لخصوص المتلبس الفعلى ، او للاعم . وقد عرفت ان وضع الهيئات نوعى ، و وضع المواد شخصى . والنزاع هنا في هيئة مفعول كالمنعم التى هى اسم فاعل من الافعال . ولا ريب ان المادة في هذه الهيئة قابلة للانفكاك عن الذات في الجملة . فيقع النزاع عنها عند الانقضاء . ولا يضر ان لا تكون المادة في بعض افراد الهيئة ، كالممكن كذلك . اى لا يمكن تصور زوال الوصف فيها . اذ لا يعقل فيها ذات انقضى عنها التلبس بالمبدأ فان محط البحث هو الكلى . وعدم قابلية بقاء الذات في بعض المصاديق - لا يوجب لغوبة البحث عن سعة المفهوم وضيقه ، بعد ما كانت الذات قابلة للبقاء في اكثر المواد .

نعم الخارج عن البحث العناوين الذاتية في الجوامد : كالشجر ، والحجر . باعتبار ان الوضع شخصى فيها ، ويستحيل انفكاك المبدأ فيها عن الذات فيجرى فيها النزاع فقد - تحصل ان النسبة - بين ما هو البحث في محل الكلام ، وبين كل من المشتق ، والجامد نسبة العموم

والخصوص من وجه .

اختلاف مبادئ المشتقات

ان اختلاف المواد فى سائر المشتقات لامدخلية له فى البحث عن الهيئة النوعية للمشتق من حيث الوضع للاعم ، اوللخصوص . فان بعض المواد كالقيام ، والعود والتكلم . من الافعال الخارجية يكون انقضاؤها برفع اليد عنها انياً كعدم التكلم مثلاً فالمعتبر فيها التلبس الفعلى .

وبعضها : كالاجتهاد - مثلاً اعتبر فيه القوة ، والشأنية . والانقضاء فيه لا يكون الابزوال تلك القوة ، و الملكة لابزوال الاستنباط فعلاً .

و بعضها : الاخر كـ كما فى البناء ، والحداد . اعتبر فيه الحرفة ، والصناعة . وانقضاؤها يكون بتركها واتخاذ حرفة اخرى . فليس الحداد من اشتغل بعمله فعلاً ، بل من اتخذ هذا العمل حرفة وصنعة له . و على جميع التقادير فالهيئة صالحة للبحث عن وضعها لخصوص المتلبس بالمبدء اوللاعم . وان اختلفت انحاء التلبس .

ثم ان السعة التى كانت بلحاظ الشأنية ، والقوة . ربما تستفاد من نفس المادة كما مر - واخرى - تستفاد من الهيئة كما فى المفتاح . فان الفتح وان ظهر فى الفعلية ، الا ان هيئة مفعال تدل على ارادة الشأنية والقوة فالمفتاح اسم لكل ما من شأنه الفتح . ولو لم يفتح به بالفعل . نعم لو زالت عنه الشأنية - كما لو انكسر بعض اسنانه . وصار غير قابل للانتفاع به كان ذلك من الانقضاء ، فبناء على الاعم يقال : له مفتاح و على الاخص لا يقال : له على نحو الحقيقة ويصح استعماله فيه مجازاً .

و من هنا . يظهر ما فى كلام شيخنا الاستاذ - قده - تبعاً 'صاحب

انفصول قد من خروج اسماء الالة ، واسماء المفعولين . عن محل النزاع . من مواضع التأمّل والاشكال اما اسم الالة ، فقد ذكر في وجه خروجه . انه يصح صدق المفتاح - مثلاً - حقيقة ولو مع عدم التلبس بالفتح فعلاً . ولكنه غير خفى : ان الهيئة فيه موضوعة للدلالة على قابلية الذات ، و شأنيها للاتصاف بالمبدء وهو الفتح في المثال للاتصاف الفعلي . اذ يصدق المفتاح عليه ولولم يفتح به شيء اصلاً . فالانقضاء فيه انما يكون بزوال شأنيته الفتح دون فعليته - كما اذا انكسر احد اسنانه فيجرب فيه النزاع من وضعه للمتلبس بالفعل اولاً ثم بعد الاتفاق على انه مجاز فيقال بالتلبس بعد كما اذا اطلق المفتاح على حديدة تصير مفتاحاً بعد ذلك ، واما اطلاقه على ما هو آلة الفتح بالفعل وان لم يفتح به شيء بالفعل ولا فيما مضى فهو من الاطلاق على المتلبس كما عرفت .

واما اسم المفعول : فقد ذكر في وجه خروجه عن حريم النزاع : ان الهيئة فيه تدل على وقوع المادة على الذات . فلا يتصور الانقضاء في ذلك بمعنى انقضاء كونه ممن وقع عليه الضرب - مثلاً - لان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه فهو دواماً ممن وقع عليه الفعل . فصدق المشتق حال تلبسه و انقضائه على نحو واحد .

وغير خفى : ان ما افاده - قد - غريب ، اذ لو صح هذا الجري في اسماء الفاعلين ايضاً فيقال : هيئة فاعل تدل على صدور الفعل من الفاعل . فالانقضاء لا يتصور هنا لان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، والمادة الواحدة لا يفترق حالها وان كانت بالاضافة الى احدهما بالصدور ، والى الآخر بالوقوع عليه .

فالحل الصحيح : هو ان الالفاظ وضعت للمفاهيم الكلية ، لا الموجودات

الخارجية فلذا يحمل على الموضوع له الوجود - تارة - فيقال : الضارب ، او المضروب - مثلاً - موجود - واخرى - يحمل عليه العدم فيقال : الضارب او المضروب معدوم . وهكذا الانسان وضع بازاء مفهوم الحيوان الناطق . لا الحيوان الناطق الموجود خارجاً فالمشتقات كذلك وهل وضعت بازاء مفهوم لو تحقق خارجاً كان مصداقه خصوص المتلبس بالفعل او بازاء مفهوم لو تحقق خارجاً كان مصداقه الاعم من المتلبس بالفعل ، او المنقضى عنه ، وهذا المعنى بنفسه جار في اسماء المفعولين . وليس الموجود الخارجى هو الموضوع له ليتوهم ان انقضاؤه من باب انقلاب الشيء عما وقع عليه . اذن فاسم الالة ، واسم المفعول داخلان في محل النزاع .

اسم الزمان

وقد وقع الخلاف فيه باعتبار ان ملاك البحث هو تلبس الذات ، بالمبدأ وانقضاؤه عنها مع بقاء نفس الذات ، وهذا غير حاصل في اسم الزمان . لان الذات فيه . وهى الزمان من الامور المنصرفة فلا يعقل بقاءها وانقضاء المبدأ عنها لتكون موضعاً للنزاع . وما يشاهد من اطلاق بعض اسماء الازمنة كاطلاق مقتل الحسين - عليه السلام - على يوم العاشر من المحرم فى كل سنة ، فهو من باب التجوز والمسامحة .

وقد اجيب عن ذلك فى الكفاية . بان انحصار مفهوم عام فى فردين : احدهما ممكن الوقوع ، والاخر ممتنع . لا يوجب وضع اللفظ بازاء الفرد الممكن ، بل يمكن ملاحظة الجامع و وضع اللفظ له . وما نحن فيه كذلك . فان الزمان المتلبس بالضرب فعلاً ممكن ، والزمان المنقضى عنه الضرب ممتنع لعدم بقاء الذات بعد الانقضاء ، ولا مانع من وضع اللفظ

بازاء الجامع بينهما .

وقد استشهد على مدعاه : بانه لولا امكان الوضع للكلى مع امتناع بعض افراده لما صح النزاع فى لفظ الجلالة - الله - فى انه موضوع للجامع ، او علم لذاته المقدسة . مع انه لو كان موضوعاً للمفهوم الكلى لكان مثل ما نحن فيه اذ سائر افراده ممتنعة .

ثم ترقى - قده - وقال : بل ان ذلك واقع ايضاً كما فى كلمة - الواجب - باعتبار انه اسم لمفهوم كلى ، وليس علماً لذاته المقدسة مع امتناع سائر افراده .

وغير خفى : ان وضع لفظ لمفهوم كلى مع امتناع بعض افراده ممكن ، بل وضع لفظ لخصوص الممتنع لا مانع منه كوضع لفظ بسيط لمفهوم اجتماع النقيضين . فضلاً عن الوضع لما هو الجامع للممتنع والممكن - كما فى لفظى الدور والتسلسل - فانهما اسمان لما يدور ، ولما يتسلسل ، ونحن لو نظرنا الى افراد كل منهما نجد بعضها ممكناً كحركة الانسان الخاصة حول نفسه ، وبعضها ممتنعاً كتوقف العلة على المعلول . وبالعكس وكذلك التسلسل فانه ممكن فيما يتناهى ، ومستحيل فيما لا يتناهى . مع وضعهما للجامع بين الافراد الممكنة والممتنعة ، و نظير هذا لفظ الاجتماع فانه موضوع لجامع كلى مع امتناع بعض افراده ، كالاجتماع النقيضين ، وذلك لان الغرض من الوضع التفهيم ، والتفاهم فى المعانى التى تتعلق بالحاجة بها ، ومن المعلوم ان الزمان المنقضى عنه التلبس لا يقع متعلقاً للحاجة والغرض فلاحاجة لوضع اللفظ له .

ومن هنا يظهر عدم ورود النقض على ذلك بوضع اسم الجلالة الذى وقع الخلاف فيه ، وذلك لتعلق الحاجة ، والغرض ببيان المفهوم الكلى ،

وبيان افراده الممتنعة ليحكم عليها بالامتناع بخلاف الزمان المنقضى عنه التلبس . فان الحاجة لاتتعلق به .

واما نقضه بلفظ الواجب فهو عجيب . لان الوجوب بمعنى الثبوت ، وهو اعم من التكويني والتشريعي ، وبإضافة الوجود الى الواجب . بان يقال : واجب الوجود يشمل الواجب لذاته ، وبغيره ، كالممكنات فانها واجبات بارادة الله تعالى ، وبإضافة كلمة لذاته ، و ان كان يختص بالله تعالى . الا انه ليس من جهة وضع واحد ، بل من جهة اوضاع متعددة فيكون من باب تعدد الدال والمدلول . فهو خارج عن محل الكلام .

((عدم دلالة الفعل على الزمان))

والذى يسهل الخطب . ان هيئة اسم الزمان لم توضع لاسم الزمان فقط ، بل ان اسم الزمان والمكان موضوع بوضع واحد لما وقع فيه الفعل بمعنى ظرف الفعل الاعم من كونه زماناً او مكاناً ، وهو معنى عام . غاية الامر في بعض الافراد لايمكن بقاء الذات ، وانقضاء التلبس عنها . كما في الزمان بخلاف الفرد الاخر ، كالمكان فانه يمكن فرض بقاء الذات فيه ، وهو المكان مع انقضاء التلبس وقد عرفت : انه لا يضر بوضع اللفظ للعموم . والحاصل : ان هيئة مفعول موضوعة للدلالة على ان الذات ظرف الفعل ، وله فردان : احدهما الزمان والاخر المكان ، ووضع اللفظ لمفهوم يمتنع بعض افراده دون بعضها ممكن ، وعليه فلا اشكال في اسم الزمان ، ودخوله في البحث .

الامر الثاني - انك عرفت - مما سبق - خروج الاعمال عن محل النزاع لعدم صحة حملها ، وجريها على الذات وذلك لعدم دلالتها الاعلى

انتساب المادة . و قد اشرنا - سابقا - الى عدم دلالتها على الزمان . و
يجدر بنا ان نتعرض لذلك تفصيلا فنقول :

ان اعتبار مفهوم الزمان في الافعال على ان يكون جزء من المعنى
باطل جزما ، لان كل فعل مشتمل على مادة ، وهيئة . اما المادة . فتفيد
نفس الحدث . واما الهيئة : فمفادها مفاد المعنى الحرفي . وهو عبارة عن
نسبة المادة الى الذات بنحو من النسبة . والزمان اجنبي عن كليهما .

اما اعتبار الزمان قيدها في الافعال على ان يكون معنى الفعل الحدث
المقيد بالزمان ، بنحو يكون القيد خارجا عن المدلول ، والتقييد به
داخلا . فهو امر ممكن في نفسه ولكنه غير ماخوذ في الافعال - لما نرى
من صحة استعمال الافعال ، و اسنادها الى نفس الزمان . او الى ما فوق
الزمان . من دون عناية . وتجربد عن الخصوصية ، فيقال : مضى الزمان ، وعلم
الله . ولو كان الزمان ماخوذاً في الفعل لما صح اسناده الى الزمان . اذ الزمان
لا يقع في الزمان ، والالدار او تسلسل . كما ان افعال ما فوق الزمان
لا تقع في الزمان لعدم تحديدها بحد .

هذا والانصاف اننا نجد الفرق بين الفعل الماضي والمضارع ، اذ
لا يصح استعمال احدهما في موضع الاخر ، وهو كاشف عن وجود خصوصية
في كل منهما .

فالتحقيق ان يقال : ان الفعل الماضي يدل على تحقق المادة مقيداً
بكونه قبل زمن التكلم ، وهو لا يكشف عن وقوعها في الزمن الماضي .
فلو قلنا : الزمان وجد او كان فمفاده تحقق الزمان قبل زمن التكلم دون
وقوعه في الماضي .

نعم لو اسند الفعل الى الزماني مثل ضرب زيد فيدل بالمطابقة على تحقق مادة الضرب قبل زمن التلفظ به ، و بالالتزام على وقوعه في الزمن الماضي من جهة ان الفاعل زماني ، ولا تصدر الافعل منه الا في الزمان وبما انه وقع قبل هذا الكلام فلامحالة يدل بالملازمة على تحققه في الزمن السابق .

واما المضارع : فيدل على تحقق المادة في زمن التكلم ، او في الازمنة المتأخرة عنه وهذا لا يدل على وقوعها في الزمن الحالى ، او الاستقبالى . فلو قلنا : يمضى الزمان ، او يعلم الله . فمفاده تحقق المادة حال تحقق التلفظ دون وقوعه في الحال ، او الاستقبال .

نعم لو كان المسند اليه زمانياً فبالدلالة الالتزامية يدل المضارع على الحال ، او الاستقبال باعتبار ان الزماني يقع في الزمان .

هذا كله لو كان الفعل مطلقاً ، و اما اذا قيد بالسبق واللاحق بالاضافة الى امر اخر غير التكلم فلا بد - حينئذ - من لحاظهما بالاضافة الى ذلك الامر ، او باللاحق اليه - كما فى مثل يجىء زيد فى هذه السنة وقد ضرب غلامه . فالسبق انما هو بالاضافة الى شيء اخر وهو المجرى لازم التكلم .

فالمتحصل : ان الافعال لا تدل على الزمان بنحو الجزء ، او القيد دلالة مطابقة . نعم بالدلالة الالتزامية لامانع من دلالتها عليه اذا كان المسند اليه زمانياً ، وهو لا يوجب صيرورة الزمان جزء او قيدا ، فى المعنى لاشتراك الجمل الاسمية فى ذلك اى دلالتها بالالتزام ، على وقوع المحمول فى احد الازمنة الثلاثة . فيما لو كان الفاعل زمانيا مثل قولنا : زيد قائم . الامر الثالث - هل يراد بالحال الماخوذ فى عنوان المسألة ، حال

النطق او التلبس . لاشكال فى عدم دلالة الاسماء على خصوص زمان ، لا بنحو الجزئية ولا القيدية سواء فى ذلك اسماء الاجناس ام غيرها - كما لا دلالة فيها على احد الازمنة الثلاثة ، لان تلك الاوصاف - كما تستند الى الزمانيات - كذلك تستند الى نفس الزمان ، والى ما فوقه . فمرجع النزاع - حينئذ - الى سعة المفاهيم الاشتقاقية ، وضيقها . بمعنى انها وضعت بازاء مفاهيم لو وجدت فى الخارج لكانت منطبقة على خصوص المتلبس بالفعل ، او بازاء مفاهيم كلية لو حصلت خارجاً كـ مصداقها الاعم من المتلبس بالفعل او من انقضى عنه .

واما ما يدعى من ان ظاهر حمل المشتق على شىء فعلية التلبس ، بمعنى ظهوره فى تلبسه بالمبدء حين النطق ، والتكامل لان ظاهر - قولنا زيد آكل - كونه كذلك بالفعل فهو صحيح ، لكنه لا يستلزم ان يكون ذلك من جهة الوضع لخصوص المتلبس بالمبدء حين النطق . بل هذا الظهور مستفاد من الاطلاق وعدم التقييد بغير حال النطق ، وعليه فالمراد بالحال هو حال التلبس لصحة - قولنا زيد كان ضارباً بالامس - او - سيكون ضارباً غداً - حقيقة بلاشكال ، وان لم يكن حال النطق متلبساً به .

الادلة على الوضع لخصوص المتلبس

ذكر شيخنا الاستاذ - قده - انه لا حاجة الى اقامة الدليل على الوضع لخصوص المتلبس ، فان القائل بالوضع الاعم ، لا بد له من تصوير جامع بين المتلبس ، والمنقضى عنه المبدأ ، ليكون هو الموضوع له على على مذهبه ، وهو غير معقول على القول ببساطة المفاهيم الاشتقاقية ، والقول بتركيبها .

اما على البساطة : فلان معناه ان مفهوم المشتق عين المبدأ ، و ليس بينهما فرق الامن ناحية الاعتبار والاحاظ ، فالمبدأ لوحظ بشرط لا ، فلا يصح معه الحمل ، والمشتق لوحظ لا بشرط ، وهو يقبل الحمل . و اذا صار كل منهما عين الاخر ، والاختلاف في مرحلة اللحاظ . فلو انقضى التلبس عن زيد ، وزالت عنه صفة العلم - مثلاً - لا يكون هناك شيء يصدق عليه العلم ، فينتفى صدق العالم - حينئذ - لانهما متحدان ، فاي جامع بين الواجد والفاقد ليوضع له هيئة المشتق .

بل المشتقات بهذا المعنى اسوء حالاً من الجوامد ، فان الجوامد تدل على مادة متصفة بصورة نوعية . فلو زالت الانسانية - مثلاً - وتبدلت الى صورة اخرى ، فقد انسلخت الصورة النوعية من المادة الاولية ، و تصوّرت بصورة ثانية . اما المادة الاصلية فهي لا تزال محفوظة ، و هذا بخلاف المشتقات . فانها بعد ان كانت عين المبدأ ، فبإنقضائه لا يبقى شيء اصلاً .

و اما على التركيب : فلان غاية ما يدعيه القائل بالوضع للاعم - ان المشتق موضوع للذات المقيمة بالمبدأ ، معرى عن الزمان ، بداهة خروجه عن مدلول الاسماء . ولكنه من المعلوم انه ليس هناك جامع بين الانقضاء ، والتلبس بالزمان - فلو كان الزمان جزء مدلول المشتق لا يمكن للقائل بالتركيب ، ان يدعى ان الهيئة موضوع للذات التي يشب لها المبدأ في زمن ما ، الصادق على المتلبس ، والماضي . واما لو لم يكن الزمان جزء مدلول اللفظ ، فلا يكون هناك جامع يمكن وضع اللفظ بازائه . فعلى كلا القولين : لا يمكن تصوير الجامع للاعم . فيتعين الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ .

هــذا ولا يخفى : انه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركيب
باحد امرين :

الاول - ان يكون مفهوم المشتق ، ماخرج من مرحلة عدم الاتصاف
بالمبدأ الى مرحلة الاتصاف به ، بمعنى ان الذات المبهمة الماخوذة في
المفهوم الاشتقاقي ، حيث كانت في نفسها غير متصفة بهذه الصفة . فقد اخذت
فيه عنواناً للمتعصف بها ، على الوجه الاعم من اتصافها ، حال النسبة والعجى ،
او قبل ذلك : (او قل) الوصف الماخوذ في الذات . قد اعتبر خروجه من
مرحلة العدم الى الوجود ، من دون اعتبار امتداده ، وبقائه في الوجود .
وبهذا يشمل احوال التلبس كلها

الثانى - ان يؤخذ عنوان احدهما في مفهوم المشتق ، فيتصور الواضع
عنوان المتلبس بالمبدأ ، و يتصور عنوان المنقضى عنه ، ثم يضع المشتق
للجامع بينهما بعنوان احدهما - كما تقدم هذا في تصوير الجامع الانتزاعى
فى الاركان على القول بالوضع للاعم من الصحيح والفاسد - وحينئذ - يكون
مفهوم احدهما لواقعته قدراً جامعاً بين الامرين .

واما بناء على البساطة ، فتصوير الجامع ، وان لم يمكن . الا ان
البساطة بهذا المعنى لاساس ولا واقعية لها ، على ما ستعرف انشاء الله تعالى .
(هذا كله ثبوتاً) .

واما (اثباتاً) فالظاهر ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ ،
والدليل عليه امور

الاول - التبادر العرفى . فان اهل العرف لا يفهمون من كلمة - قائم -
ولا يتبادر منها عندهم الاتصاف الذات بالمبدأ ، ولا بد من فعلية الاتصاف
فى مرحلة الصدق ، و صدقه . وان امكن على من انقضى عنه المبدأ ،

ولكنه خلاف المتبادر . وليس التبادر مختصاً بالجمل التامة الحملية ،
 ليتوهم ان سببه ظهور الحمل في فعلية التلبس ، بل سببه نفس ذلك اللفظ
 وان كان في الجمل الناقصة - مثل - عالم البلد - وزوجة زيد - التي ظاهرها
 التلبس الفعلي . كما لا اختصاص لهذا التبادر في الهيئات ، باغة دون لغة ،
 فكما يتبادر من كلمة - ضارب - المتلبس الفعلي ، كذلك يتبادر من كلمة
 - زنده - نفس المعنى المذكور . نعم التبادر في المواد يختلف باختلاف
 اللغة ، فالعربي لا يتبادر له من لفظ العجمي شيئاً ، و بالعكس نظراً الى
 اختصاص الوضع باهله ، بخلاف الهيئات ، فانها على اختلاف اللغات ،
 موضوعة لمعنى واحد المتلبس او الاعم ، فمن تبادر عنده من كلمة - زنده -
 في لغة الفرس خصوص المتلبس يعلم ان كلمة - ضارب - ايضا كذلك .
 وكيف كان فالعرف - بحسب ارتكازه - يستفيد من هيئة المشتق
 التلبس الفعلي ، فلا يصدق في مورد الانقضاء انه ضارب . نعم يصدق انه كان
 في الزمن الماضي ضارباً .

الثاني - صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ فيقال: زيد ليس بقائم،
 بل هو جالس . وان كان باعتباره في الزمن الماضي قائماً ، وصحة السلب
 آية ان المسلوب عنه ليس من افراد المسلوب .
 وربما يقال : بان المراد من صحة السلب : ان كان صحة السلب
 مطلقاً فغير سديد ، وان كان مقيداً بخصوص حال الانقضاء فغير مفيد ، فان
 صحة سلب المقيد لا يقتضي صحة سلب المطلق ،

والجواب عنه : ان التردد المذكور انما يصح فيما اذا لم يتبادر
 المعنى الخاص من حاق اللفظ ودار مفهومه بين امرين : السعة ، والضيق . كالعمى
 المتردد معناه بين مطلق عدم الابصار ، ولوم من جهة انه لا عين له كالمسحوح ،

وبين خصوص عدم الابصار مع وجود العين ، فانه ان اريد اثبات اختصاصه
 بالثانى بدعوى صحة سلب العمى عن لاعين له فيقال : - حينئذ - ان اريد
 بصحة السلب ، صحة سلب العمى بالمعنى المطلق ، فهو ممنوع . ضرورة
 صحة حملها بهذا المعنى . وان اريد بها صحة سلبه بالمعنى الثانى ، وهو
 عدم البصر مع فرض وجود عين له ، فهو وان كان صحيحاً ، لكنه غير مفيد .
 لان صحة سلب المقيد لا يدل على ان اللفظ لم يوضع للاعم ، لان سلب
 الاخص لا يلزم سلب الاعم ، واما فى المقام فلا يتم ذلك ، لان المتبادر
 العرفى من المشتق خصوص المتلبس ، واذا صح سلبه بما له من المعنى
 عن انقضى عنه المبدأ - كما ندعيه - فهو من باب السلب المطلق وهو
 آية كونه مجازاً فيه ، وحقيقة فى غيره .

الثالث - لو قلنا : بوضع الهيئة للاعم لزم اجتماع الضدين ، حين
 صدق كلا الوصفين على الذات ، فان المشتقات كالمبادئ ، فكما لا يصدق
 السواد والبياض ، على شىء واحد فى آن واحد للتضاد بينهما ، كذلك
 المشتقات يحصل التضاد بينهما . فلا يقال : هذا قائم و جالس . ففرض
 الوضع للاعم ، وصيرورة الاطلاق حقيقياً فى كل منهما ، يستلزم اجتماع
 الضدين ، وهو محال . فيختص الوضع بخصوص المتلبس لامحالة .

ولا يخفى : ان الاعتبار فى تحقق التضاد - اى مورد كلف - وحدة
 الزمان - كما عرفت من اعتبار الوحدات الثمان او التسع - ومع الاختلاف
 فيه ينتفى التضاد بالمرة فيقال : كان زيد قائماً فى الامس اما الان فهو
 جالس . كما انه يعتبر فيه ان يكون الاطلاق فى كلا الحملين حقيقياً ، فاذا
 كان فى احدهما بالعناية ، وفى الاخر حقيقة ، كما فى مثل - زيد اسد و
 زيد انسان ، فلا يتم التضاد بينهما .

والذى يؤيد ما ذكرناه من اختصاصه بخصوص المتلبس: ان الفقهاء لا يلتزمون ببقاء الحكم المعلق على العنوان الاشتقاقي ، بعد الانقضاء -مثلا- لا يرون جواز النظر الى الزوجة بعد طلاقها ، ولا يفتون بوجوب النفقة عليها بعد الطلاق ، مع ان المشتق لو كان فى اعم حقيقة ، لزمهم القول بشبوت هذه الاحكام لصديق الزوجة بعد الطلاق .

ادلة القول بالاعم

وقد استدل القائل بالاعم : اولا - بان موارد استعمال المشتق فى المنقضى عنه المبدأ اكثر من استعماله فى موارد التلبس الفعلى ، حيث يقال - مثلا - لشمرانه قاتل الحسين عليه السلام وللرجل المعلوم (قاتل بكر) (وضارب عمرو) ولو كان الوضع متمحضا لخصوص المتلبس لزم مجازية هذه الاستعمالات ، وما شاكلها ، وهى لا تلائم حكمة الوضع التى هى التفهيم ، والتفاهم . فان الواضع الحكيم لا يجعل اللفظ حقيقة فيما هو اقل تفهيماً وتفهماً .

وغير خفى : اولا - ان هذا مجرد استبعاد ولا مانع من ان يكون المجاز اكثر استعمالا من الحقيقة ما دامت القرينة موجودة .
وثانياً - يمكن ان ندعى انه ليس هناك مورد جاء فى كلام الفصحاء وكان الاستعمال فيه فى المنقضى ، بل جميع الاستعمالات انما هى بلحاظ حال التلبس دون زمن التكلم ، فاطلاق قاتل الحسين عليه السلام على شمر ليس باعتبار انصافه به فعلاً بل لحاظ حال تلبسه ، ومن الظاهر ان الاطلاق بلحاظ حال التلبس حقيقة على كل حال .
ثم ان استعمال المشتق بلحاظ حال الانقضاء ، وان كان محتملاً فى

القضايا الشخصية فى الجملة ، الا انه غير محتمل فى القضايا الحقيقية و هذا كما فى قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) وقوله تعالى (الزانى والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فان المراد بالزانى ، والسارق ، هو كل انسان فرضناه متلبساً فى الخارج بالسرقة ، او الزنى فهو محكوم عليه بقطع يده ، او بجلده ، فالمشتق فى الايتين مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ ، وهو الموضوع فى القضية الحقيقية ، وغاية الامر ان زمان القطع او الجلد متأخر لتوقفه على ثبوت التلبس باحد المبدءين عند الحاكم بالبينه حتى يحكم باحدهما . وعليه فلا يمكن الاستدلال بشئ من الايتين . على ان المشتق حقيقة فى الاعم بدعوى اطلاق المشتق فيهما على من انقضى عنه المبدأ .

فلا يقال : اية السرقة كان الاستعمال فيها بلحاظ حال الانقضاء ، فيكون مجازاً .

ليجاء عن ذلك فى الكفاية ، بانه كان باعتبار زمن التلبس لازمن الفعلية . فان جميع ذلك غير محتاج اليه ما دام ان الحكم فى مقام الجعل لا يحتاج الاعلى فرض وجوده . وفى مقام الفعلية لا ينفك عن وجود موضوعه ، واستدل ثانياً - باستدلال الامام عليه السلام بقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقة من عبد الاصنام للخلافة ولو بعد اسلامه . ومن الواضح ان الاستدلال بهذه الاية لا يتم الاعلى تقدير كون المشتق حقيقة فى الاعم ، دون الاخص .

وغير خفى - : ان التردد فى استعمال المشتق فى خصوص المتلبس ، او الاعم انما يتأتى كما عرفت فى القضايا الخارجية ، التى يمكن ان يؤخذ الحكم فيها باعتبار فعلية التلبس ، او باعتبار الاعم منها ومن الانقضاء .

واما فى القضايا الحقيقية ، التى يكون الموضوع فيها مفروض الوجود . فالنزاع لا يتأتى فيها فان فعلية الحكم فيها تابعة لفعلية العنوان الماخوذ مفروض الوجود حين جعل الحكم واشيائه ، نعم النزاع يتأتى فيها من جهة اخرى . وهى ان حدوث العنوان هل يكفى فى بقاء الحكم ؟ او ان بقاءه يدور مدار بقاءه . وحيث علق الحكم فى الاية المباركة على عنوان (الظالم) الذى اخذ مفروض الوجود ، فيقع البحث عن ان حدوث العنوان موجب لحدوث الحكم وبقائه اول حدوثه فقط .

وبعبارة اخرى : العناربن (تارة) تلاحظ معرفة الى الافراد ، ومشيرة اليها ، بلا دخل لها فى الحكم كالقضايا الخارجية ، فيقال : اكرم زوجة زيد . فعنوان الزوجة لم يكن سبباً للحكم ، بل معرفاً للفرد . (واخرى) تلاحظ العناوين دخيلة فى الحكم - كما هو الغالب فى القضايا الحقيقية - فيقال : اكرم العالم ، او صدق العادل - وحينئذ - يرد النزاع ان العنوان المذكور هل هو علة فى حدوث الحكم فقط ؟ او فى حدوثه وبقائه ، وهذا النزاع لا يرتبط بحديث المشتق حيث يتأتى على كلا التقديرين .

والظاهر ان الاية الشريفة مما كان العنوان فيها علة محدثة ومبينة للحكم لان الخلافة منصب النهى ، وولاية شاملة . فكان حرى بكل شخص ، يتصدى لهذا المنصب ان يكون نزيهاً فى افعاله ، تدعوه نفسه الطيبة للعمل الخير ، والصالح بحيث يكون قدوة ، ومثلاً صحيحاً للمجتمع الذى يقتفى اثره ، - مثلاً - لو اعتاد شخص على شرب الخمر ، وعمل الزنى مدة من الزمن ، ثم بعد ذلك تاب ، وامن فلو تقدم لمنصب الامامة ، وارشد الناس الى الطريق الصحيح ، لما اهتدى احد بحديثه ، واذا كان الامر كذلك فى المعاصى الموجبة للفسق فما ظنك بمن عبد الاصنام ، والوثان مدة غير

قليلة ثم تاب واسلم ، فازاد ان يتسنم ذلك الكرسي الرفيع ، ان ظلمه السابق يوجب عدم لياقته ، لهذا المركز الحساس ، فكانت تلك العلة السابقة التى اوجبت عدم نيل الخلافة حدوداً هى العلة فى بقاء الحكم الى الابد .

ومن هذا القميل المحدود ، فان الصلاة مكروه ، او غير جائز خلفه والسبب فى ذلك : هو ان الذى اوجب الحكم بالكراهة او عدم الجواز سبب محدث ومبني .

على ان ما ذكرناه يستفاد من اطلاق الحكم فى الآية المباركة مع قطع النظر عن مناسبة الحكم والموضوع ، فان الايمان بصيغة المضارع و هى كلمة (لا ينال) غير موقت بوقت خاص يدل على ان من تلبس بالظلم لا يناله عهد الله ابداً .

وقد نقل شيخنا الاستاذ (قده) عن الفخر الرازى . انه اعترف بما ذكرناه من عدم ارتباط الآية الشريفة بحديث المشتق ، وان الاستدلال بها فى الحقيقة كان من جهة التلبس بالظلم ، ولو انما الذى يوجب عدم اللياقة للخلافة الى يوم القيامة ، ولذا ذكرنا فى التقريرات : ان الحق يظهر على لسان منكره ، فهو ينطق منصفاً عنيدا .

((الاصل العملى عند الشك))

هذا كله اذا تمت الادلة على تعيين الوضع لاحدهما اما اذا لم تتم ، وبقينا عاجزين عن التماس الدليل على الوضع . فهل لدينا اصل عملى يعين احدهما ، عند الشك . نفى صاحب الكفابة - قده - ذلك . بتقريب ان جريان الاصل فى احدهما معارض بجريانه فى الاخر ، فاصالة عدم لحاظ

الاعم عند وضعه ، تعارضها اصالة عدم لحاظ الخصوصية ، على ان هذين الاصليين لا يجدى جريانهما حتى مع فرض عدم المعارضة لكونها من الاصول المثبتة .

ومع عدم حجية مثل هذه الاصول العامة ، يرجع فى كل مورد الى ما يقتضيه الاصل فيه ، وهو يختلف - فيما يراه صاحب الكفاية - باختلاف الموارد - فتارة - يشك ، فى الحكم ابتداء بعد زوال الوصف الذى اخذ عنوانا فى الحكم عن الذات فالاصل هو البراءة ، كما لو كان زيد عالماً فى الامس وزال الوصف المذكور عنه ثم امر المولى بوجوب اكرام كل عالم ، فاحتملنا وجوب اكرام زيد لاجل احتمال وضع المشتق للاعم . - واخرى - يشك فى بقاء الحكم بعد وروده على ذات متلبسة بالمبدأ ثم زال الوصف عنها ، فالاصل هو الاستصحاب . كما لو كان زيد عالماً بالفعل وامر المولى بوجوب اكرام $\equiv$ كل عالم ، ثم زال الوصف عنه بعد ذلك ، فشككنا فى بقاء الحكم لنفس الاحتمال المتقدم .

وغير خفى : ان ما افاده - قده - من انتفاء اصل يعتمد عليه هنا ، لانقاش فيه اذ لم تكن هيئة المشتق سابقاً موضوعاً لخصوص المتلبس ، ولا للاعم منه بل حين ما علمنا بحدوث الوضع ، ترددنا فى سعة المفهوم ، وضيقه فكان كل منهما مسبوقاً بالعدم ، و اصالة عدم لحاظ الخصوص معارض باصالة عدم لحاظ العموم . وعلى تقدير عدم المعارضة فالاصل مثبت كما عرفت .

انما النقاش معه فيما افاده من اختلاف الاصل العملى لاختلاف الموارد الفرعية ، والظاهر ان الجميع مورد للبراءة دون الاستصحاب . اما فى المورد الاول : فلما مر منه (قده)

واما فى المورد الثانى - فلان الاستصحاب غير جار فيه ، لان الشبهة فيه شبهة حكمية فى سعة المجمعول وضيقه ، اعنى للشك فى ان الحكم هل جعل لخصوص المتلبس بالمبدأ ، او للاعم منه ومن المنقضى عنه ، و معه لايجرى الاستصحاب .

بل حتى على مذهب المشهور من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية ، فالورد مىجرى لاصل البراءة ، وذلك لاختصاص الاستصحاب ، بالموارد التى يتعين المعنى ، والمفهوم فيها ، ويتمحض الشك فى خصوص الحكم ، كما لو حكم الشارع بنجاسة القليل الملاقى للنجس ، ثم تمم كراً ، وشك فى بقاء النجاسة ، فالمرجع هو استصحاب الحكم ،

واما فى الشبهات المفرومية ، فلايجرى الاستصحاب فيها حتى على المشهور ، لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوكة - وقد عرفت اعتبار الاتحاد بينهما فى الاستصحاب .

وتوهم جريانه فى الموضوع - مندفع - بعدم تحقق الشك فى امر حادث زمانى ، اذ مع قطع النظر عن وضع الالفاظ لايبقى لنا شك فى شىء بالاضافة الى من انقضى عنه المبدأ .

وبالجملة : العالم ، بماله من المفهوم لما كان موضوعاً للحكم ، وكان مردداً بين خصوص المتلبس ، او الاعم منه تعذر جريان استصحاب الحكم المتردد فى نفس الموضوع . اما استصحاب الموضوع نفسه (كالعالمية) فلا يمكن ايضاً . لان المعتبر فى جريان الاستصحاب امران : اليقين السابق ، والشك اللاحق . مع وحدة المتعلق فيهما ، وهو غير تام فى موردنا لان زوال المبدأ فعلا واتصاف الذات به سابقاً ، كل منهما متيقن . انما الشك فى بقاء الحكم ، وفى سعة الوضع ، وضيقه . اما بالنسبة الى الحكم - فقد

عرفت - انه لايجرى الاستصحاب فيه . واما بالنسبة الى الوضع فلا اصل يرجع اليه فى تعيين السعة او الضيق ، فلامحالة يتعين اجراء اصل البراءة . وقد اشار الشيخ الانصارى - قده - فى بحث البراءة الى هذا المعنى ، وهو عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهومية ، حيث افاد بما حاصله ان الكلب ، لو استحال الى ملح ، وتكرر موضوع النجاسة بين الصورة النوعية ، والمادة المشتركة فاستصحاب الحكم ، وهو نجاسته ، لا يمكن لعدم احراز موضوع النجاسة . اذ الموضوع ان كان هو المادة المشتركة ، بين الكليية و الملحية ، فهو محرز البقاء . وان كان نفس الصورة الكليية فهو مرتفع قطعاً . وحيث تردد الموضوع امتنع جريان الاستصحاب .

واما استصحاب بقاء ذات الموضوع ، فهو ايضاً لايجرى ، لعدم الشك فيه . للقطع ببقاء المادة المشتركة ، والقطع بارتفاع الصورة النوعية ، ومعه لايجرى الاستصحاب ، وموضوع بحثنا كذلك . اذ العالم بمعنى من له صفة العلم زائل قطعاً ، و بمعنى الاعم من المتلبس والمنقضى عنه العلم باق قطعاً ، فالامورد لجريان الاستصحاب .

((تنبيهات))

التنبيه الاول - فى بساطة المشتق وتركيبه :

اختلف القوم فى المفاهيم الاشتقاقية ، وهل جعلت بازاء المفاهيم البسيطة او المركبة ؟

والمعروف بين المتأخرين القول بالبساطة . وخالف بعضهم - كصاحب شرح المطالع - فذهب الى التركيب حيث عرف النظر بانه : ترتيب امور حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل .

وأورد عليه : بان الشيء ربما يعرف بخاصة من خواصه المعبر عنه بالرسم ، فيوجب تصورتلك الخاصة الانتقال الى ذلك الشيء ، مع انه امر واحد اوصل الى امر واحد مجهول ، وليس بامور معلومة اوصلت الى امور مجهولة .

واجاب عن ذلك : بان الخاصة او الفصل ، وان كان امراً واحداً في بداية الامر لكنه عند الدقة ينحل الى شيء له النطق ، او الضحك - مثلاً - فيكون في الحقيقة أموراً معلومة .

وأورد عليه السيد الشريف - في حاشيته على الكتاب - بان الشيء لا يعقل اخذه في المفاهيم الاشتقاقية . وذلك ان اريد بالشيء مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل ، وهو محال . وان اريد به ما صدق عليه الشيء لزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية . لان جملة - الانسان ضاحك - قضية ممكنة ، فاذا انحلت الى جملة الانسان انسان ثبت له الضحك . كانت قضية ضرورية ، لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وهو خلف .

والذى يظهر من النزاع المتقدم ان مركز البحث هو التركيب بحسب التحليل ، لا التركيب بحسب الادراك فكلمة الانسان اذا اطلقت ينتقل السامع الى مفهوم واحد . ولدى التحليل ينتقل الى مفهومين هما : الحيوان الناطق فالنزاع من حيث البساطة والتركيب ، انما هو من حيث التحليل العقلي دون الادراك والتصور ، فانه بسيط وجداناً .

ويؤيد هذا احتياج السيد الشريف الى اقامة البرهان على البساطة . بما حاصله الالتزام بالتركيب يقتضى دخول العرض العام في الفصل ، او انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، وبديهي أن مرحلة الادراك لا تفتقر

الى استدلال ، بل يكفى فيها تبادل اهل العرف او اللغة ، وقد عرفت انهم يدركون من ذلك مفهوماً واحداً .

ومن هنا يفهم ان صاحب الكفاية - قده - من القائلين بالتركيب - وان اصر على البساطة - حيث جعل النزاع واقعاً فى المرحلة الاولى ، وهى مرحلة الادراك ، وادعى بساطة مفهوم المشتق ، ثم جوز ان يكون المفهوم بحسب التحليل مركباً ، ونفى المنافاة فى ذلك ، ومنه يعلم انه قائل بالتركيب .

وكيف كان فالمعروف بين الفلاسفة ، والمتأخرين ، وبعض الاصوليين - منهم شيخنا الاستاذ قده - القول بالبساطة الا ان صاحب شرح المطالع ذهب الى التركيب مدعياً ان الموجود خارجاً امور ثلاثة : ذات ، ومبدء ، واتصاف تلك الذات بالمبدء . ولا بد من تحقيق الامر اولا فى ان المفاهيم الاشتقاقية بسيطة او مركبة ، وعلى تقدير التركيب فهل الماخوذ فى المشتق مفهوم الشئ ، او واقعه .

اما تركيب المشتق من واقع الشئ فباطل . لانه يلزم التكثر ، والتكرار فى المعنى . اذ لا ريب فى اختلاف الذوات بعضها عن بعض خارجاً . فذات زيد غير ذات عمرو ، وهكذا . فلو كان ضارب - مثلاً - عبارة عن ذات ثبت لها الضرب كان متكرراً بحسب الوضع ، باعتبار الوضع لزيد ، ولعمرو ، ولبكر بنحو يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً . وقد قلنا : ان المشتقات كالجوامد فحيث لم تكن معانيها متكررة ، فالمشتقات مثلها . واما تركيبه من مفهوم الشئ فلا مانع منه . بيانه : ان الشئ الذى

اخذ فى المشتقات مبهم ومعرى عن كل خصوصية من الخصوصيات ، وقد اريد منه الاشارة الى هذا المعنى . فهو كالموصلات التى لا تفيد تعيناً

الامن جبهة صلتها . فاذا قيل : الضارب فلا يراد منه الا الذى ثبت له الضرب ، او ما ثبت له الضرب ، او من ثبت له ذلك على اختلاف الموضوعات فمنها من يعقل ، ومنها من لا يعقل وجميع ذلك لا محذور فيه .

و بالجمله : المفاهيم الاشتقاقية مركبة من مفهوم الشئ ، و نفس المبدأ . وليست ببسيطة ، ولا تنقص من الشئ الا ما اوضحناه فعلا ، وهو المفهوم المبهم المعرى عن كل خصوصية .

وربما يورد على اعتبار اخذ مفهوم الشئ فى المبادئ الاشتقاقية ، وتركيبها منه ، ومن المبدأ بامور :

الاول - ما جاء به صاحب الكفاية - قدده - من لزوم تكرار الموصوف فى قولنا : زيد الكاتب .

وغير خفى - ان المحذور المذكور يتأتى لو اخذنا واقع الشئ فى المبدأ الاشتقاقى . اما لو اخذنا مفهومه ، فلا يلزم ذلك . اذ لافرق بين جملة زيد الكاتب ، وزيد الذى له الكتابة ، ومن الظاهر انه لا تكرار فى الجملة الثانية . فكذلك الاولى على التركيب .

الثانى - ما اورده السيد الشريف انه يلزم دخول العرض العام فى الفصل وهو محال .

وغير خفى - ان الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفاية ، والفلاسفة المتأخرون ، و منهم المحقق السبزوارى - فى حاشية له على منظومته - . بان الناطق ليس بفصل حقيقى للانسان ، بل فصل مشهورى ، و حقيقته انه خاصة من خواصه ، وضع ليشير الى الفصل . فهو فى محل الفصل الحقيقى ، ولا يعرف الفصل الحقيقى الا الله . والوجه فى ذلك : ان الناطق : (تارة) يراد به التكلم والبيان فهو خاصة من خواص البشر ، وقد

منحهم الله تعالى اياه فاخذوا يعملون ذلك في مقام التعبير (واخرى) يراد به ادراك الكليات بمعنى العلم فهو من عوارض الانسان دون سائر المخلوقات ، وكلاهما اجنيان عن الفصل المقوم للذات .

ويؤيد هذا انهم اخذوا الناهق فصلا للحيوان . مع انه ليس مقوماً للحمار ، بل وبما يذكرون خاصتين لشيء واحد فيقولون : الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة . فان الحساس والمتحرك بالارادة خاصتان للحيوان ، وليستا بفصلين له . اذ الشيء الواحد لا يتقوم بفصلين ومقومين . وعليه فلا يلزم من التركيب دخول العرض العام في الفصل ، بل دخوله في الخاصة ، ولا محذور فيه لانها ليست من الذاتيات .

ومن الغريب ان شيخنا الاستاذ - قدس - ادعى ان الشيء ليس عرضاً عاماً ، بل جنس للماهيات مشترك بين جميعها . سواء قلنا ان الناطق فصل ، ام عرض عام : او خاص فالمحذور موجود لان الجنس غير قابل للدخول في الفصل ، ولا للدخول في العرض الخاص .

والجواب عنه - ان الشيء ليس جنساً للاشياء . فانه يصدق على الجوهر ، والعرض ، والممكن ، والواجب ، والممتنع ، والمستحيل فيقال : اجتماع الامر والنهي شيء مستحيل . كما وانه يصدق على الماهيات المتأصلة ، والاعتبارية . فيستحيل ان يكون جنساً تدرج تحته الاجناس العالية .

الثالث - ما ذكره صاحب الفصول . قدس - من انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية فقولنا : زيد كاتب او الانسان كاتب . من القضايا الممكنة باعتبار ان كلا من كتابة زيد وعدمها ممكن فلو قلنا : ان معنى الكاتب منحل الى شيء له الكتابة فالقضية ضرورية فان الشيء ، و ان كان من

العوارض العامة . الا ان ثبوته للانسان ضرورى . فلو كان ماخوذاً فى المفهوم الاشتقاقى لزم انقلاب القضية الممكنة ضرورية .

وغير خفى - ان الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفاية ، وشيخنا الاستاذ - قدس سرهما - وهو ان الشيء فى مقام الحمل : (تارة) يؤخذ لا بشرط من كل قيد فيقال : الانسان شئ ، وهو ضرورى . (واخرى) يؤخذ بشرط شئ ، ومقيداً بقيد ، وهو وصف ثبوت الضحك له ، وحمل هذا على الذات ليس بضرورى ، بل ممكن . والشئ المبحوث عنه هنا ما كان بالنحو الثانى ، فلامحذور فى ذلك .

ثم ان المراد من كون الشئ عرضاً عاماً بحيث يصدق عليه تعالى ليس بمعنى العرض قبالة الجوهر ليقال انه يستحيل ان يكون الواجب تعالى محلاً لعروض العوارض ، فكيف يصدق عليه تعالى الشئ ، بل المراد انه عرضى - اى خارج عن مقام الذات - وليس من ذاتيات الموضوع ، ولكنه محمول عليه فالشئ عرضى ، لا عرض . والفرق بينهما ظاهر .

الرابع - ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من لزوم اللغو ، وعدم الاثر فى اعتبار مفهوم الشئ . فى المفاهيم الاشتقاقية .

وغير خفى - انه لا لغوية فى اعتبار ذلك لاحتياج توسط مفهوم الشئ بين حمل العرض على الذات ، اوفقل الحاجة تدعو الى اتخاذ الشئ بمفهومه لتوقف حمل المشتقات على موضوعاتها . لان المشتق مركب من شئ له المادة فلو جرد عن الشيئية امتنع حمل المادة على الموضوع فلا يقال زيد علم .

الخامس - ما اورده شيخنا الاستاذ قده من ان اخذ مفهوم الشئ فى المفهوم الاشتقاقى ، يستلزم بناء المشتق لاشتغال كل مشتق على نسمة ،

وربط بين الشيء والمادة . و شأن الحروف المبنية افادة النسب فيلزمه ان يكون كل ما شابهها من افادة هذا المعنى (كالمشتقات) مبنياً .
و غير خفى : ان هذه القاعدة ليست عامة لكل مشابه للحروف ،
وانما هي خاصة فيما شابهها من الاسماء المشتعلة على النسب بمادتها ،
وهيئتها كاسماء الموصول - مثلاً - اما المشتعلة على النسبة بهيئتها فقط
كالضارب - مثلاً - فهي ليست كذلك ، و ليس لنا دليل على ان مطلق
المشابهة موجب للبناء . فتحصل من كل ذلك انه لا مانع من تركب المشتق
من مفهوم الشيء المبهوم ، ومن المادة ، بل البرهان قام على ذلك - كما
عرفته في الجواب عن الامر الرابع .

ثم ان بعض القائلين ببساطة المشتق منهم شيخنا الاستاذ قدس سره
ذكر ان العرض قد يلحظ بما انه وجود في نفسه في مقابل الجوهر ،
فيكون ملحوظاً بشرط لا ، و حينئذ لا يقبل الحمل على سائر
الموضوعات ، ويعبر عنه بالمبدأ ، وقد يلحظ بما انه عارض على الموضوع ،
وان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، يأخذ معه قيد لا بشرط .
فيصح الحمل على سائر الموارد ، ويعبر عنه بالمشتق . فالمشتق ، والمبدأ
مختلفان لحاظاً ، ومتحدان معنى . فاذا كان المبدأ بسيطاً فلا بد وان يكون
المشتق مثله .

والجواب عنه - اولاً : ان الفرق المذكور ، وان كان فرقاً صحيحاً ،
ولكنه ليس فرقاً في الحقيقة بين المشتق ومبدئه ، بل هو بين المصدر
واسم المصدر ، ذلك فان العرض كالضرب ، قد يلحظ باعتباره كونه موجوداً
في نفسه قبال الجوهر ، ويسمى الدال عليه باسم المصدر ، و قد يلحظ
باعتباره من شؤون الموضوع ، وعوارضه ، واطواره وان وجوده في نفسه

عين وجوده لموضوعه ، وقد اعتبر فيه نسبته الى فاعل ما ، ويسمى الدال عليه بالمصدر ولاجل هذا اختلاف يعبر عن وجوده بالاعتبار الاول بالوجود المحمولي ، وبالاختبار الثاني بالوجود النعتي ، وقلما يحصل تغاير بين الصيغتين في اللغة العربية ، بل الاكثر جمعها بصيغة واحدة ، ولكنه يحصل التغاير بين الصيغتين في اللغة الفارسية كثيراً فيقال : كتك ، وزدن ، پاكيژه گي ، وپاكيژه بودن ، نمايش ، ونمايش دادن .

و من هنا يظهر ان المادة المشتركة في كلمة ضرب التي هي عبارة عن الضاد ، والراء ، والباء . هي مبدأ لجميع المشتقات . فالمصدر ، او اسم المصدر ليس مبدأ للمشتق لاشتمال كل منهما على خصوصية زائدة على ما يستفاد من نفس المادة ، ومن هنا يظهر ان هذا الفارق لا يكون فارقاً بين المبادئ والمشتقات لمباينة العرض للجوهر ، ومعه كيف يقال : العرض ان لوحظ لا بشرط ، وان وجوده في نفسه وجوده لغيره يكون متحداً مع الجوهر ، وقد اشرنا في بحث صحة السلب الى ان حمل شيء على شيء يتوقف على مغايرة من جهة ، واتحاد من اخرى ، ومن الواضح عدم الاتحاد بين العرض والجوهر مفهوماً . اما في الوجود فهما متغايران حسب الفرض ، فاين الاتحاد بينهما .

ثانياً : لوقلنا ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فليس المشتقات مختصة بالعوارض دواماً ، فقد تكون من الامور الاعتبارية كالامكان ، والممكن ، ومن الامور العدمية كالعدم ، والمعدوم ، والامتناع ، والممتنع ، وكيف يتحد الامكان مع الانسان الذي هو ممكن اذا لوحظ لا بشرط . اذ الامكان ليس من اعراض الانسان ليقال : عرض الشيء طور من اطواره ، ووجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ، بل هو من الاعتباريات

التي لا وجود لها اصلا . وهكذا العدم كيف يتحد مع الذات اذا لوحظ
لابشرط ، اذ لا وجود له ليقال ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه ،
وهكذا الممتنع والواجب ، وسائر الاحكام الشرعية من الاستحباب ،
والكرهية فانها امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

ومع غض النظر عن ذلك كله فنقول : انه لو تم فانما يتم فيما اذا كان
المبدأ من عوارض الذات فيقال : ان وجود العرض في نفسه عين وجوده
لموضوعه ، واما في سائر المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها من عوارض
الذات فالحديث المذكور لا يتم فيها ، وذلك كاسم الالة ، واسم
المكان ، والزمان فان الفتح في المفتاح . اذا لوحظ لابشرط كيف يكون
عين الحديد - اعني الذات - اذ ليس من اعراض الحديد ليقال وجود العرض
في نفسه عين وجود لموضوعه . وكذا (مضرب) فان الضرب ان لوحظ
لابشرط لا يتحد مع الزمان ، والمكان حيث قالوا : ان وجوده في نفسه
عين وجوده لموضوعه ولم يقولوا : وجوده في نفسه عين وجوده لزمانه ، او
مكانه . وكذا (مضروب) فان الضرب لا يتحد مع ذات المضروب ، ولو
لوحظ لابشرط لانه ليس من عوارض من وقع عليه الفعل ليقال وجوده
في نفسه عين وجوده لموضوعه ، بل هو من عوارض الفاعل . والتفكيك
في المشتقات بين تلك الموارد ، والموارد التي يكون المبدأ فيها من
اعراض الذات بتركيب الاول ، وبساطة الثاني - كما ترى - لان وضع
المشتقات واحد فان كان بسيطاً ففي الجميع ، او مركباً فكذلك .

فالمتحصل من هذا ان المفاهيم الاشتقاقية مركبة من مفهوم الشيء ،
وثبوت المبدأ له ، ولولا مفهوم الشيء لما امكن الحمل .

ويؤيد ما ذكرناه فهم العرف لذلك فقد يحمل مشتق على مشتق

فيقال : كل كاتب متحرك الاصابع ، او كل كاتب ضاحك فالحمل على المبدأ ليس نفس المبدأ ليقال الكتابة حركة اوضحك ، كما وانّه ليس المبدأ مع النسبة ليقال الكتابة المنسوبة الى زيد حركة ، بل الغرض اثبات كل واحد من الكتابة ، والضحك على معروض واحد ، وهو انما يتحقق بدخول مفهوم الشئ فى المفاهيم الاشتقاقية فيقال : كل ما ثبت له الكتابة فهو متحرك الاصابع ، وانّه ضاحك . فيصبح الشئ بمفهومه المبهم المندمج مأخوذاً فى جميع المشتقات -

التنبيه الثانى - فى الفرق بين المبدأ ، والمشتق

المعروف بين الفلاسفة - على ما نسب اليهم - ان الفرق بين المبدأ والمشتق هو لحاظ الاول بشرط لا ، ولحاظ الثانى لا بشرط - وقد فسر صاحب الفصول - قده - كلامهم بما يراد من هذين اللفظين فى بحث المطلق والمقيد ، فقد ذكر وان الماهية اذ لوحظت بالاضافة الى الخارج ، فقد تلاحظ مقتربة بوجوده او بعدمه ، او مطلقة غير مقيدة بشئ ، منهما ، ويعبر عن الاول بالماهية بشرط شئ ، وعن الثانى بالماهية بشرط لا ، وعن الثالث بالماهية لا بشرط ، فلوان لفظاً ورد فى مقام الاثبات غير مقيد بشئ ، وحصل الشك فى اطلاقه ثبوته امكن استكشاف ذلك من الاطلاق فى مقام الاثبات بعد تمامية مقدمات الحكمة - كالبيع - فانه لو شك فى شموله اللفظى والفعلى لامكن التمسك باطلاقه من دليل الاثبات وهو قوله تعالى - احل الله البيع -

ثم اورد عليهم بان الفرق المذكور غير مستقيم . فان قابلية الحمل وعدمها لا يختلف من حيث لحاظ الشئ لا بشرط ، او بشرط لا فان العلم والحركة يتمتع حملهما على الذات . فلا يقال زيد علم . وهذا لا يرتفع بلحاظه لا

بشرط . فالمطلق والمقيد كلاهما غير قابلين للحمل .

و (غير خفى) ان الفلاسفة لم يريدوا من كلامهم هذا المعنى ، فما اوردته عليهم فى غير محله .

وقد ذكر صاحب الكفاية - قده - فى بيان مرادهم ان الفارق بينهما ذاتى ، ليس باعتبارى فان بعض المفاهيم فى مقام ذاته لا بشرط بمعنى انه غير آب عن الحمل ، كالمشتق و بعضها فى مقام ذاته بشرط لا ، وطبعه الالباء عن الحمل على الذات ، كالمبدأ

و (غير خفى) ان هذا بعيد عن كلام الفلاسفة فانه ليس لخصوص المبدأ ، والمشتق بل هو فارق بين كل مفهوم قابل للحمل على الذات ، وما لا يكون قابلاً له كالعلم ، والجدار . بل ان هذا الامر الواضح البديهي لا يناسبه تصدى الفلاسفة لبيانهم . فلأوجه لحمل كلامهم عليه .

فالصحيح ان يقال : ان مرادهم هو ان المفهوم الواحد يختلف حاله باللاحظ ، فقد يلحظ لا بشرط فيكون مشتقاً ، وقابلاً للحمل على الذات ، وقد يلحظ بشرط لا فيكون مبدأً فلا يقبل الحمل . ويظهر ذلك من كلماتهم فى مقام الفرق بين الجنس ، والمادة ، والفصل ، والصورة .

بيان ذلك : ان النوع له وجود فى حد نفسه (فالانسان) موجود بوجود واحد حقيقة ، وليس له وجودان : احدهما - للحيوان ، ثانيهما - للناطق . و انما العقل يحلل ذلك الى جنس ، وفصل . اما الجنس : فهو الجهة المشتركة بين هذا النوع والانواع الباقية ، واما الفصل فهو الجهة المميزة لهذا النوع عن البقية . ولا يعقل تحقق جهة الامتياز بدون جهة

الاشتراك ، كما لا يعقل تحقق جهة الاشتراك ، مع عدم انضمام ما به الفعلية اليها ، واذا ثبت هذا فنحن نجد جهة الاشتراك . تارة يعبر عنها بالجنس ، واخرى بالمادة . كما ان جهة الامتياز ، قد يعبر عنها بالفصل ، وقد يعبر عنها بالصورة ، وما ذلك الا لان اللحاظ مختلف بينهما . فانه قد تلاحظ جهة الاشتراك ، بماله من الحد الوجودى ، وهو كونه قوة ، ومادة ، وقد تلاحظ جهة الامتياز ، بماله من الحد الوجودى الخاص ، وهو كونه فعلية ، وصورة وهما متغايران - حينئذ - لا يحمل احدهما على الاخر فان المادة لا تكون صورة كما ان الصورة لا تكون مادة ابداً .

كما قد يلاحظان لا بشرط . باعتبار شمول الوجود الواحد لهما خارجاً من حيث سر بان الوجود ، من الصورة ، وما به الفعلية الى ما به القوة - اعنى المادة - لانهما موجودان بوجود واحد ، فان التركيب بينهما ليس انضمامياً ، بل اتحادى بمعنى ان الوجود سار مما به الفعلية الى ما به القوة ، وبهذا اللحاظ صح الحمل . وفى هذا الاعتبار ، يعبر عن جهة الاشتراك بالجنس ، وعن جهة الامتياز بالفصل . فيقال : **الحيوان** ناطق وهاتان الحيتيتان ، واقعتان ، اختلفتا لحاظاً مع وحدة المفهوم والمشتق ومبدؤه من هذا القليل ، مثلاً - الضرب له مفهوم واحد . فقد يلاحظ بما انه موجود من الموجودات الخارجية ، وهذا معنى اخذه بشرط لا ، فيكون قبالة الذات . فلا يصح حمله عليها ، وقد يلاحظ لا بشرط بمعنى انه يعتبر بما انه عرض ووصف من اوصاف الذات ، فيكون من طوائرها ومتحدداً معها ، فان طور الشيء لا يباينه ، فيصح حمله على الذات ، فاذا ظهر لك مرادهم من قولهم ان المشتق ماخوذ لا بشرط والمبدأ ماخوذ بشرط شيء ، فاعلم ان هذا القول غير صحيح من وجوه :

اولا - لما اوضحناه سابقاً من بيان الفارق ، وهوان المشتق مركب من شيء ثبت له المبدأ ، على ان يكون المراد من الشيء هو مفهومه المبهم المندمج المعرى عن كل خصوصية ، الا من حيث الاتصاف بالمبدأ فالمشتق يدل على الذات المقيدة بثبوت المبدأ لها والمبدأ نفس القيد الذى ثبت للذات .

اما ادعاء الفرق بينهما بلحاظ لا بشرط ، وبشرط لا فهو غير صحيح لان وجود العرض ، مغاير لوجود الجوهر ، وليس هما وجوداً واحداً خارجاً ، ومعه كيف يكون العرض بلحاظ لا بشرط متحداً مع الذات ، فلا وجه لقياس ما نحن فيه على الفصل والجنس ، لانهما موجودان بوجود واحد ، وما نحن فيه موجودان بوجودين .

ثانياً - لعدم تمامية المعنى المتقدم فى المشتقات الاعتبارية كالامكان ، والوجوب والملكية ، فانها مما لا وجود لها اصلاً ليقال : ان وجوده فى نفسه عين وجوده لمعروضه فهو طور من اطوار معروضه وطور الشيء لا يباينه لاختصاص هذا المعنى بالعرض ، دون الامور الاعتبارية .

ثالثاً - لو تم المعنى المتقدم فى العرض لما جرى فى المشتقات التى ليست بمعروضات كاسماء الالة ، والمكان ، والزمان ، والمفعول . فانه لو كان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لمعروضه ، لما كان عين وجوده لمكانه ازمانه . فالصحيح ما ذكرناه ان الفارق بينهما ، هو ان المشتق يدل على الذات المقيدة بثبوت المبدأ لها . والمبدأ نفس القيد الذى ثبت للذات .

- التنبيه الثالث -

قد يكون الموضوع الذى يحمل عليه المشتق مغايراً لمبدأه - كما
فى زيد قائم - وقد يكون متحداً معه - كما فى صفاته تعالى مثل الله
عالم وقادر - ولا ريب فى صحة الاول ، انما الاشكال فى الثانى من جهتين :
(الاولى) انه يعتبر فى المشتق - كما عرفت - تغاير المبدأ مع
الذات و كيف يتم هذا المعنى فى صفاته تعالى المحمولة عليه التى اتحد
المبدأ فيها مع الذات .

الثانية - ان المشتق عبارة عن قيام المبدأ بالذات ، و هو يقتضى
الانتمية بينهما ، وفرض اتحادهما مع الذات - كما فى صفاته تعالى - يستلزم
تلبس الشيء بذاته ، او قيام الشيء بنفسه ، و هو محال . مضافاً الى انتفاء
الانتمية على هذا التقدير .

((الصفات الجارية عليه تعالى))

وقبل التحقيق فى ذلك نقول : ان بعض الصفات ، التى تصدق عليه
تعالى قد تكون عين الذات ، وانها من الاوصاف الذاتية له كالقدرة والعلم
وما عاد الى ذلك . وبعضها الاخر تنتزع من افعاله ، وهى مغايرة للذات
كالخالق ، والرحيم ، والكريم ، فان ذاته مغايرة لافعاله اذ الخلق غير الله ،
وكذا الرحمة ، والكرم . فحال هذا البعض كسائر المشتقات الجارية على
الذات .

وصاحب الفصول - قدس - التزم بالتجاوز والنقل فى الصفات الذاتية ،
فراراً من المحذورين المتقدمين . اما صاحب الكفاية فقد اجاب عن
المحذورين السابقين :

اما عن الاول - فبكفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات ، وهى التى تصحح الحمل فى سائر صفاته . اما الخارج فلا اعتبار له ، و ان اتحدا .

واما عن الثانى - فبان كيفية التلبس ، والقيام بالمبدأ تختلف باختلاف الصفات فقد يكون بنحو الحلول ، والصدور ، او القيام ، والانتزاع . فان من جعلتها الانتزاع عنه مفهوماً ، والاتحاد معه خارجاً ، فان ذاته تعالى متلبسة بالعلم تلبساً اتحادياً ، ولكن ينتزع من ذلك العالمية ، وهذا النحو من التلبس وان بعد عن اذهان العرف الا ان مسئولية العرف انما هى فى معرفة المفاهيم ، دون التطبيق على المصاديق ، وهو يرجع الى العقل ، والعقل لا يفرق فى تطبيقه على زيد ، او عليه تعالى وان اختلفت جهة التلبس بينهما -

ثم ذكر - قده - انه لو لم يكن المراد منها معانيها المتعارفة لزم تعطيل العقول عن فهم الاوراد والاذكار لان المراد بقولنا - يا عالم - ان يكون من ثبت له العلم ، وهو المطلوب . او من ثبت له ضد العلم وهو الجهل . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، او معنى ثالث لانهم ويكون - حينئذ - من لقلقة اللسان . وعليه فالصفات الجارية عليه تعالى غير منقولة عن معانيها اللغوية التى تفهمها العامة الى معنى اصطلاحى - كما ادعاه صاحب الفصول - . ولتحقيق هذه المسألة لابد لنا من البحث فى مقامات ثلاثة :

الاول - فى لزوم التغاير بين المبدأ والذات فى المشتقات مفهوماً ، او مصداقاً .

الثانى - فى صحة تلبس الذات بالمبدأ مع اتحادهما خارجاً

الثالث - اذا تم النقل - كما يدعى صاحب الفصول - فهل العقول لانفهم معنى الاذكار والاوراد .

اما البحث عن الاول - فنقول : ان التغير معتبر بين الموضوع ، والمحمول - لما عرفت سابقاً من ان كل قضية حملية . لا بد فيها من جهة اتحاد ، وتغير . اما اعتبار التغير المفهومى - فضلا عن التغير الخارجى بين المبدأ والذات فلا دليل على اعتباره لعدم قيام اى برهان عليه ، بل قد يتحد المبدأ مع العرض فى بعض الموارد مفهوماً وصادقاً ، مثل - الضوء مضى ، والنور هنير ، والوجود موجود فان الوجود من جهة كونه موجوداً بنفسه ، ومن جهة ان الماهية توجد به فهو اولى بان يكون موجوداً ، وهكذا النور فانه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره ، فاطلاق المشتق عليه بلا عناية ، فالمبدأ فى هذه الامثلة عين موضوعاتها ، ولا تغير بينهما مفهوماً فضلاً ، عن التغير خارجاً . وعليه فلا مانع من صحة اطلاق صفاته عليه تعالى حقيقة ، وان لم تكن مغايرة فى الخارج بين ذلك .

واما البحث عن الثانى - فالمراد بالتلبس ، والقيام فى قولنا الذات متلبسة ليس الا واجدية الذات لذلك المبدأ فى مقابل فقدان الذات للمبدأ ، ومن المعلوم ان واجدية كل شئ لذاته ضرورية - فيكون النور واجداً لنفسه الذى هو ذاته ، وكذلك الوجود ، والضوء فالله تعالى واجد للعلم الذى هو ذاته ، وكذا واجد للقدرة ومتلبس بها . وعلى هذا لا يرد ما اشكل سابقاً من استحالة تلبس الشئ بنفسه .

واما البحث عن الثالث - وهو ما ذكر من لزوم تعطيل العقول عن فهم الاذكار والاوراد - بناء على النقل - ففيه : ان هذا الحديث و ان تم فى اثبات ان مفهوم الوجود مشترك فيه بين الواجب و الممكن - على

ما ذكره الحكيم السبزواري وغيره - فان اطلاق الوجود عليه في قولنا :
(يا موجود) اما ان يراد منه شئ، له الوجود كما في اطلاقه على غيره فهو
المطلوب . او يراد به مقابله ، وهو يا معدوم فيلزم منه تعطيل العالم عن
الصانع ، او يراد منه معنى لانفهمه ، فيكون مجرد لقلقة لسان ، ويلزم
تعطيل العقول - حينئذ - عن فهم الاوراد والاذكار .

الا انه لا يتم في المقام . لان المبدأ لما كان متحداً مع الذات في
صفاته تعالى لم يكن استعمال المشتق فيه حقيقة لفرض اشتراط المغايرة
في المعنى الموضوع له فلا بد من ارادة معنى آخر منه مجازاً في قولنا :
يا عالم مثلاً وهو يا من علمه عين ذاته ، وكذا يراد من يا قادر ، يا من
قدرته عين ذاته . وكيف كان ، فلا يلزم من عدم ارادة المعنى المتعارف
لقلقة اللسان . فلا يلزم التعطيل .

التنبيه الرابع -

ان الغرض من بحث المشتق معرفة ما هو الموضوع له ، وهل هو
مفهوم منطبق على خصوص المتلبس الفعلي ، او عام ينطبق على ذلك ، وعلى
من انقضى عنه المبدأ . اما تطبيق ذلك المفهوم على مواده بنحو الحقيقة ،
او الادعاء فهو خارج عن البحث . اذ لا يلزم المجاز في موارد الادعاء . فان
الادعاء - كما هو مذهب السكاكي - تصرف في التطبيق . واما اللفظ فقد
استعمل في معناه الموضوع له فلو قال : زيد اسد فكلمة اسد استعملت
في الحيوان المفترس غاية قد طبق الحيوان المفترس على زيد بنحو من
التوسعة لاعلى سبيل الحقيقة ، بسل على نحو الادعاء . ويتضح الحال في
موارد الخطأ ، كما لو ظهر شبح من بعيد ، وتخيّل اسد فقول : هذا اسد .
فلا استعمال هنا ليس بمجاز . لانه استعمال فيما وضع له لافى غير ما وضع

له مع القرينة وقد توسع في مرحلة التطبيق جهلاً .
وهكذا المشتقات كما لوقيل : النهر جار . فان الجارى قد استعمل
بمعنى المتلبس بالجريان وهو حقيقة فيه . اما تطبيقه على النهر بتخييل
انه هو الجارى ادعاء فليس باستعمال مجازى . بلا فرق بين القول ببساطة
المشتق وتركيبه .

فما عن الفصول من اعتبار التلبس الحقيقى ، فى استعمال المشتق
حقيقة فهو من باب الخلط بين الاسناد المجازى ، والحقيقى . فان قولنا :
النهر جار ، والميزاب سائل . كل منهما لم يستعمل الا فى معناه الحقيقى .
ولكن المجاز فى اسناد الجريان الى النهر ، اما كلمة المشتق فهى مستعملة
فى معناها حقيقة .

- وبعبارة اخرى - ان فى كلامه خلطاً بين المجاز فى الكلمة ،
والمجاز فى الاسناد . والمقام من قبيل الثانى دون الاول .

((بحث الاوامر))

الكلام فى الاوامر ويقع فى مقامين :

الاول - فى مادة الامر .

الثانى - فى هيئة افعال وما يضا هيها .

اما المقام الاول - فالبحث يقع عنه من جهات :

الجهة الاولى - فى معنى الامر بحسب وضعه لغة ، واصطلاحاً .

قد يقال : بوضع مادة الامر لغة لمعان متعددة على سبيل الاشتراك

اللفظى .

وقد يقال : بوضعها كذلك لمعنيين : هما الطلب ، ومفهوم الشئ .

و ربما قيل : بوضعها للمقدر الجامع بينهما على سبيل الاشتراك المعنوى .

اما شيخنا الاستاذ قدس سره فقد ذهب الى القول الاخير مدعيا ان المادة وضعت بازاء معنى خاص ، وهو الواقعة التى لها اهمية ، وجميع المعانى ترجع اليها .

وغير خفى - ان الامر - كما يستعمل فيما له الاهمية كذلك - يستعمل فيما ليس له الاهمية ويتصف بهافيقال : امر لا اهمية له ، واذا كان معنى الاهمية دخيلا فى الموضوع له لزم حين الاتصاف بالواقعة التى ليست لها اهمية ان يتصف الشئ بضده ، او بنقيضه وهو محال . كما وانه لا يكون مشتركا معنويا لان اللازم من وضعه للمعنى الجامع حصول الاشتقاقات منه باى معنى فرضناه مع انه بمعنى الطلب قابل للاشتقاق منه . اما بمعنى الشئ فليس بقابل لذلك ، والاختلاف بينهما دليل على عدم وجود القدر المشترك بين المعانى المتعددة .

والصحيح ان يقال : بالوجه الثانى و هو وضع المادة لمعنيين : الطلب بالمعنى الخاص ، ومفهوم الشئ على سبيل الاشتراك اللفظى . و يبان ان مادة الامر وضعت بحسب اللغة بازاء الطلب المتعلق بالغير . فيقال : امره بكذا - اى طلب ذلك منه - . اما الطلب المتعلق بفعل نفسه كقولنا : طلب العلم ، او طلب الضالة فلا يصدق عليه الامر . وعلى هذا فالنسبة بينهما هى العموم المطلق .

كما انها وضعت بازاء معنى ثان : هو مفهوم الشئ ، ولكن لاعلى اطلاقه ، بل اذا كان من الصفات ، او الافعال غير المنتسبة - اى التى لا يؤخذ فيها جهة الانتساب - فتكون من قبيل اسماء المصادر . والامر بالمعنى

الاول . قابل لان تحصل منه جميع الاشتقاقات ، ويجمع على اوامر . اما بالمعنى الثانى . فليس بقابل للاشتقاقات وجمعه على امور ، والاختلاف بالجمع ، وبصحة الاشتقاق فى احدهما دون الاخر دليل على الاشتراك اللفظى ، وان كلمة (الامر) موضوعة بوضعين .

واما المعنى الاصطلاحي : فالذى حكاه صاحب الكفاية - قده - هو النقل عن المعنى اللغوى الى معنى آخر ، وهو القول المخصوص .
واشكل عليه : بان الاشتقاقات لاتتمانى من هذا المعنى فانه على ذلك يكون من الجوامد نظير لفظ الجملة ، والاسم ، والفعل ، والحرف ، وغير ذلك . وعليه فالمعنى الاصطلاحي هو نفس المعنى اللغوى .

تنبيه

ليس لهذا البحث اية ثمرة تترتب عليه فى مقامنا . لان كل ماورد على لسان الشارع المقدس مما يشتمل على مادة الامر فهو معلوم المراد ، وليس فيه ما يشك فى مدلوله الاستعمالى ليرجع فى تحقيقه الى معرفة الموضوع له .

الجهة الثانية - فى اعتبار العلو وعدمه فى صدق الامر .
الظاهر من ارتكاز العرف ان الطلب لايسمى امراً ، الا اذا صدر من العالى ، ولايعتبر لديهم فيه الاستعلاء . فلو صدر الطلب من العالى بلهجة متواضعة سمي امراً كما ان طلب غير العالى ، وان كان مستعلياً لايسمى امراً واطلاق الامر عليه بلحاظ الاستعلاء لا يخلو من تجاوز ومسامحة .
الجهة الثالثة - فى افادة الامر الوجوب .

ادعى صاحب الكفاية - قده - دلالة مادة الامر على الوجوب بنحو الحقيقة ، وان استعماله فى الندب مجاز . والصحيح - حسبما ياتى انشاء الله

تعالى في هيئة افعّل - ان دلالة لفظ الامر على الوجوب كدلالة هيئة افعّل عليه ليست دلالة لفظية ، بل هي من جهة حكم العقل ، وذلك من اجل ان مقتضى العبودية ' والمولوية ان يسعى العبد نحو تحقيق ما امره به مولاه ، فلو ترك السعي لالعذر ذمه العقلاء اجمع نعم لو نصب المولى قرينة متصلة ، او منفصلة على جواز الترك ، والترخيص فيه جاز للعبد ان يترك ذلك .

اتحاد الطلب والارادة

الجهة الرابعة - في اتحاد الطلب و الارادة .. ويقع البحث عنه في امور: الاول - هل الارادة ، والطلب بحسب المعنى متحدان ، او مختلفان؟ الثاني - هل مداليل الجمل الخبرية ، والانشائية من الامور النفسية ؟ وعلى تقدير ذلك فهل من سنخ الكلام النفسى ؟

المثال - هل الارادة المفسرة بالشوق المؤكد علة تامة في ايجاد الفعل بعدها ، او هناك واسطة بينها ، وبين الفعل تسمى بالاختيار؟ وعلى هذه الامر يبتنى حديث الجبر والتفويض .

اما الامر الاول - فقد ذهب صاحب الكفاية - قده - الى القول بالاتحاد وان الطلب هو عين الارادة مفهوماً ، و مصداقاً . فان الطلب الحقيقي عين الارادة الحقيقية ، كما ان الطلب الانشائي ، عين الارادة الانشائية غاية الامر المنصرف من لفظ الطلب : عند الاطلاق هو الانشائي . ومن لفظ الارادة : هو الارادة الحقيقية ، ولا يضر هذا بوحدة المعنى .

وقد يقال : بتغاير الطلب ، و الارادة مفهوماً ، واتحادهما مصداقاً كالانسان والناطق حيث اتحدا بتمام مصاديقهما ، وان اختلفا مفهوماً . وغير خفى ان المعنى المذكور وهو القول بالعينية على كلا المعنيين لا يساعد عليه الدليل ، بل الذى يساعد عليه هو ما ذهب اليه الاشاعرة من

القول بالتغاير. فان الارادة: المعبر عنها بالشوق المؤكد من الصفات النفسية القائمة بالنفس، كالحب، والشجاعة، والفراصة وغير ذلك. اما الطلب: فهو من مقولة الافعال الخارجية، لان حقيقة التصدى الى ايجاد شىء، فى الخارج بعد ان يشتماق اليه. فهو فى رتبة متأخرة عن الشوق المؤكد. فلا يقال: لمن كان مشتاقاً الى تحصيل الدراسة والتعليم انه طالب علم مالم يتصد الى تحقيق ذلك. غاية الامر ان الطلب قد يتعلق بفعل الغير، وقد يتعلق بفعل نفس الشخص، والجامع بينهما هو التصدى نحو الشىء. واذا عرفت ان الطلب من مقولة الافعال، وفى رتبة متأخرة عن الارادة التى هى من صفات النفس، فلا بد من الحكم باعتبار التغاير بينهما، وان احدهما ليس عين الاخر.

ومن هنا ظهر ما فى القول الثانى من دعوى التغاير بينهما مفهوماً لا مصداقاً. فانك بعد ان عرفت الفارق بينهما، وان الارادة من الصفات النفسية، والطلب من الافعال الخارجية المتأخرة رتبة عن الارادة. فكيف يتم دعوى الاتحاد بينهما مصداقاً والخلاصة: ان الطلب والارادة متغايران مفهوماً، ومصدقا.

الامر الثانى - المعروف بين العلماء القول بان الجمل الخبرية.. تدل على ثبوت النسبة، او عدمها. وقد عبر بعضهم عن ذلك بالنسبة الثبوتية، او السلبية. واما الجمل الانشائية.. فانه تدل على ايجاد المعنى فى الخارج وقد سبق ان ذكرنا هذا القول، والاشكالات عليه وانتهينا الى ان الجمل الخبرية انما تدل على قصد المتكلم الحكاية عن ثبوت النسبة، او عدم ثبوتها. وليس الثبوت، و عدمه من مداليل الجملة اصلاً فان حالة السامع قبل الاخبار وبعده على حد سواء، وغاية ما يحصل فى ذهن السامع نسبة القيام الى زيد اذا قيل - مثلاً - زيد قسائم - ولكنها نسبة تصويرية، وليست

بتصديقه . واما الجمل الانشائية . فحقيقتها ابراز ما هو كائن فى النفس من اعتبار خاص ، او امر حقيقى ، كالترجى ، والتمنى . وهذا وسابقه من الامور النفسية لان قصد الحكاية او امر اخر ثابت فى افق النفس من الامور القائمة بالنفس فكان على هذا كل من مدلول الجملتين امراً نفسياً قائماً بالنفس .

واما دعوى ان ذلك هو الكلام النفسى ، كما يبدو من شبهة الاشاعة فى قبال الكلام اللفظى فغير ثابت . اذ لامانع من صيرورته امراً نفسياً وليس من الكلام النفسى وليبان ذلك ، وايضاحه لا بد من عرض شبهة الاشاعة فى الكلام النفسى ، والاجابة عليها ، ولهم فى ذلك ادلة اربعة :

((الكلام النفسى وادلته))

الدليل الاول - ان الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالتكلم فقال : (وكلم الله موسى تكليماً) وقد اصبحت التكلم صفة من اوصافه ، وبما انه تعالى قديم ، ويستحيل ان يتصف بالحادث لامناس من الالتزام باحد امرين : اما حدوث الواجب . وهو مستحيل ، واما قدم الكلام ولا محذور فيه . وحيث ان الكلام اللفظى امر حادث تدريجى الحصول يوجد جزء منه ، وينعدم فلا بد من الالتزام بوجود كلام قديم ، وهو المعبر عنه بالكلام النفسى .

والجواب عنه - ان القدم معتبر فى صفاته الذاتية ، كالعلم ، والقدرة ، والحياة ، وذلك لعينية صفاته لذاته . واما فى صفاته الفعلية . فلا يعتبر ذلك اصلاً ، بل هو امر مستحيل لان فعله حادث ، كالخلق ، والامانة فلا معنى لانصافه به من القديم ، والتكلم من هذا القبيل لانه بمعنى ايجاد

الكلام ، فإى محذور فى الالتزام بانه تعالى يوجد الكلام كما نحن نوجده .
 الدليل الثانى - انه لا اشكال فى صحة توصيفه تعالى بالتكلم ،
 ولا يصح اتصاف شىء بشىء الا اذا كان مبدأ ذلك الشىء قائماً بالموصوف
 قياماً حلوياً ، ولا يكفى فيه قيامه به على نحو قيام الفعل بفاعله ، والاجاز
 توصيفه بالنوم ، والحركة ايضاً . لقيام مبدئهما به على نحو اليجاد ،
 والاصدار مع انه تعالى لا يتصف بهما ، وعليه فلا بد من ان يكون المبدأ
 امراً قديماً لاستحالة حلول الحادث بالقديم ، والكلام القديم ليس الا
 ما نعتبر عنه بالكلام النفسى .

والجواب عنه - ان المراد بالمبدأ فى المتكلم ان كان هو الكلام
 فلازم استدلالهم هذا استحالة توصيف الممكن بالتكلم ايضاً ، فلا يصح
 ان يقال : زيد متكلم لان الكلام انما يقوم بالهواء اذ ليس هو الا عبارة
 عن تموج الهواء على كيفية خاصة يقرع سمع مستمع ، ولا يقوم بالمتكلم ،
 وايضاً يلزمه صحة توصيف الهواء بالمتكلم وهما من الفساد بمكان . واما
 اذا كان المراد بمبدأ المتكلم هو التكلم . فقد عرفت ان التكلم عبارة عن
 ايجاد الكلام ، وهو بهذا المعنى قائم بالمتكلم سواء فيه الواجب ،
 والممكن ، وبالجمله فلا يعتبر فى صحة توصيف شىء بشىء قيام مبدأ الوصف
 بموصوفه على نحو الحلول دائماً .

واما النقض باتصافه تعالى بالنوم ، والحركة . فيتوجه عليه ان
 هيئات المشتقات ، وان وضعت لاسناد الصفة الى موصوفها ، وما تقوم به
 نحو قيام الا ان ذلك لا يقتضى جواز اطلاق النائم على من اوجد النوم كما
 فى القتال والضارب فان ذلك ليس امراً قياسياً ليقاس عليه ، وانما هو
 امر استعمالى ، ولا بد فيه من استعمال اهل اللسان ، والعرب ، ولم ير ، ولم

يسمع توصيف العرب لموجد النوم بالنوم بان يطلقوا عليه النائم فانهم يرونه وصفاً لمن قام به النوم على نحو الحلول فعدم صحة توصيفه تعالى بهما من جهة عدم استعمالهما بهذا المعنى ، وغير مستند الى اعتبار الحلول فى صحة التوصيف على الاطلاق .

الدليل الثالث - ان كل متكلم بالاختيار اذا اراد اظهار كلامه خارجاً الذى هو فعل اختياري مسبوق ، بالارادة ، والاختيار يلتجئ الى تنظيم ذلك فى قرارة نفسه ، وترتيبه من تصور المعنى اولاً ، من حيث فائدته وحسنه ، ثم الالفاظ ثانياً . بعد ان يبذل دقة كاملة فى ذلك ، ثم يشترك الى ذلك شوقاً مؤكداً فيعبر عن مقصوده بالالفاظ الخاصة التى هى الكلام اللفظى ، وبهذا اصبح مدلول الكلام اللفظى كلاماً نفسياً .

وغير خفى : انهم ان ارادوا بالكلام النفسى هذا المعنى . ففيه ان الكلام اللفظى لا يدل عليه بالدلالة الوضعية ، بل العقل يدل على ذلك لان كل فعل اختياري صادر من الانسان لا بد من الاحاطة به بتمام شئونه من حيث منفعه ، ومضاره ، ولا يختص هذا بالكلام لوجوده فى الاكل والقيام النفسيين ، ونحوهما من الافعال الصادرة من العاقل المختار ، بل الامر فى الواجب تعالى - ايضاً - كذلك ، لعلمه بكل ما كان وما يكون ففعله مسبوق بالوجود العلمى لامحالة ، وذلك لان المعنى المدعى عبارة اخرى عن الوجودات الذهنية للاشياء ، وهى لا تسمى بالوجود النفسى عندهم .

الدليل الرابع - الاستشهاد بالايات الشريفة كقوله تعالى : (فاسرها يوسف فى نفسه) وقوله تعالى : (وما تبدوا فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) وغيرهما . ومن الامثال العرفية كقولهم : ان فى نفسى كلاما لا اريد ان ابيده ، وما شاكل ذلك مما دل على وجود الكلام النفسى .

وغير خفى - ان المراد بالكلام فى الامثال العرفية انما هو الوجود
الذهنى فحسب . وقد عرفت انه لا يتصف بالكلام النفسى عندهم ، واما الايات
الشريفة . فهى غير مرتبطة بما نحن بصدده لانها فى مقام بيان ما يرتبط
بالنفس من الحسد ، والنوايا السيئة ، والمقاصد الفاسدة ، وغير ذلك مما
هو مضمّن فى النفس .

الامر الثالث - والبحث فيه يقع عن الارادة المعبر عنها بالشوق
المؤكد الذى يستتبع تحريك العضلات ، وهل هى علة تامة فى صدور الفعل
خارجاً ، او هناك واسطة بينهما تسمى بالاختيار ، او الطلب ، بان يشترك
الانسان اولاً ، ثم يطلب فيقع الفعل خارجاً ؟ .

والصحيح هو الثانى ، وان الارادة بمعنى الاشتياق الى الفعل ليست
بعلة تامة فى ايجاد الفعل ، بل هناك واسطة بينهما تسمى بالاختيار ،
او الطلب .

بيان ذلك : ان الشوق المؤكد امر نفسى يحصل من ملائمة الطبع
لشيء ، وعدم ملائمته لآخر ، وهو امر غير اختيارى ، بالضرورة ، وهذا
الشوق ليس بعلة تامة بالاضافة الى الافعال الخارجية لاننا نرى بالوجدان
ان هناك ما يتخلل بين سائر افعالنا ، وحصول الشوق باعلى مراتبه ، و
ذلك الوسيط هو الطلب ، او الاختيار الذى معناه طلب الخير لان الاختيار
ماخوذ من الافعال ، وقد اخذ فيه الطلب . ومعناه اعمال القدرة فى تحصيل
الفعل او الترك ، بمعنى ان المكلف يختار ايجاد الفعل ، او عدمه حسب
ما يلائمه ، بعد ان رزقه الله تعالى قوة كافية لذلك . وبديهي ان الاختيار
بهذا المعنى فعل من افعال النفس ، والشوق صفة من صفاتها كالعلم ،
والشجاعة ، كما واننا بالوجدان نرى فرقاً بين حركة المرتعش ، وحركة

الاصابع ، ولو كان الشوق علة تامة فى الفعل لما جاز تغلف المعلوم عنها ، والوجدان حاكم بجواز تخلفه . فهذا يكشف عن وجود واسطة بينهما ، تدعى بالاختيار التى هى عبارة عن اعمال القدرة فى الفعل او الترك .

اما الفلاسفة ، وغيرهم من الاصوليين كصاحب الكفاية - قده - فقد ذهبوا الى الاول ؛ وادعوا ان الشوق المؤكد هو علة تامة فى تحقق الفعل خارجاً بحيث لا يتغلف الفعل عنه اصلاً ، واعتبروا ذلك غير منافی للاختيار ، لان معنى اختيارية الفعل سبقه بالارادة ، التى هى عبارة عن الشوق المؤكد . اما نفس الارادة فلم يست باختيارية لعدم سبقها بالارادة ، والاداراة وتسلسل فالانسان يفعل بالاختيار لسبق عمله بالارادة ، و ان كانت الارادة غير اختيارية .

ومن اجل هذا وقعوا فى محذور العقاب ، وكيف يستطيع المولى الحكيم ان يعاقب المذنبين الذين صدرت اعمالهم قهراً عليهم ، لتحقيق علمها بدون اختيار منهم ، و ما هى الا كافعال الاضطرابية التى لا يستحق فاعلها العقاب عليها . كما ان عدم الاطاعة ليست بمعصية لعدم تحقق علة الفعل وهى الارادة ، و اذا كان الامر كذلك فكيف جاز العقاب على ما ليس بالاختيار . انه ظلم و مؤاخذه بدون عذر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ،

وقد احيب عن ذلك بعدة اجوبة :-

الاول - ما ذكره رئيس الاشاعرة ، و المجبرة ابو الحسن البصرى . من ان الثواب ، والعقاب انما هما على كسب العبد واكتسابه ، دون الفعل الخارجى استناداً الى قوله تعالى : (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم

اليوم ان الله سريع الحساب) .

و غير خفى : - انه ان اراد بالكسب ، والاكتساب اختيار العبد
الفعل ، واعمال قدرته فيه فهو يناقض الالتزام بالجبر ، وان العبد لا اختيار
له . وان اراد به انه شيء يغير الفعل الخارجى ، واختياره . فهو مع انه
على خلاف الوجدان ، يندفع بانه لا يخلو من ان يكون صدره باختيار
المكلف ، اولا باختياره . وعلى الاول فلا وجه للتفرقة بين الكسب ،
والفعل ، والالتزام . بان الكسب اختيارى دون الثانى . وعلى الثانى فما
هو المصحح للعقاب اذا كان الفعل ، والكسب يصدران بغير اختيار العبد ؟ .
الثانى - ما ذكره الباقلانى من ان العقاب والثواب انما هما
لاجل الاطاعة والعصيان وان كان الفعل مخلوقاً لله سبحانه وتعالى .

وغير خفى : ان الاطاعة ، والعصيان . اما ان يكونا امرين انتزاعيين
من مطابقة الماتى به للمأمور به ومخالفته له كما هو الصحيح ، او يكونا
امرين متأصلين . فعلى الاول ، لامناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين
بعد فرض عدم اختيارية منشأهما لانهما وصفان انتزاعيان و تابعان
لمنشأتهما فى الاختيارية وعدمها ، وعلى الثانى فننقل الكلام اليهما و
نقول : هل اوجدتهما الله تعالى والعبد معرض لهما ، او انهما مخلوقان
للمكلف فان قالوا : بالاول فيعود المحذور المتقدم لا محالة ، وان قالوا
بالثانى فقد اعترفوا بالصواب . وعليهم ان يلتزموا بذلك فى غيرهما من
الافعال الخارجية .

الثالث - انكار الحسن والقبح العقليين ، بدعوى ان كلما يصدر انما
هو من الله سبحانه . فلا يكون ظلماً وذلك لاستحالة تحقق الظلم منه
تعالى اذ الظلم عبارة عن التصرف فى سلطان غيره وملكه . وهذا لا يتحقق

بالاضافة اليه تعالى لان ماسواه ملك له . و اما غيره فهو تحت سلطنته ولا سلطان لغيره ولا شريك له في ملكه فكلما تصرف في شيء فقد تصرف في سلطانه فلو اسكن نبياً من انبيائه في النار ، اوشقيأ في الجنان اما صدق عليه ارتكاب القبيح لانه تصرف في عبده و ملك نفسه فله ان يفعل فيه ما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

واما الايات النافية للظلم عن ساحته تعالى كقوله (وما ربك بظلام للعبيد) فانما هي بصدد سلب الظلم عنه ، لعدم امكان تحققه منه لا لاجل عدم صدوره منه لقبحه . مضافاً الى ذلك ان الله تعالى كيف يكون محكوماً لعباده ، وما معنى عدم تجوز الظلم عليه عقلاً .

وغير خفى . - ان الظلم هو بمعنى الاعوجاج وعدم الاستقامة في العمل ، وهو المعبر عنه بجعل الشيء في غير موضعه . كما ان العدل بمعنى الاستواء في العمل وهو المعبر عنه بجعل كل شيء في محله وصدق هذين المعنيين لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً في ملك غيره ، بل لو جعل احد ملك نفسه في غير موضعه عد ذلك ظلماً منه ، و من هنا يقال : ان فلاناً ظلم نفسه اذا تجاوز اوقصر في حفظها . مع ان نفسه غير مملوكة لغيره ، فعلى هذا اذا عاقب المولى عبده المطيع ، او اتاب العاصي كان ذلك ظلماً منه ووضعا لهما في غير محله وان كان الملك ملك نفسه والتصرف تصرفاً في سلطانه . لان العقل السليم - يدرك ان اثابة المطيع ومؤاخذه العاصي امران واقعان في محلهما فلا ينحصر الظلم بالتصرف في ملك غيره نعم الغضب لا يتحقق في حقه تعالى ، لانه عبارة عن التصرف في ملك الغير من غير رضاه وقد عرفت ان ماسواه ملك له وهو مالك الرقاب .

ثم ان معنى كون الظلم قبيحاً عليه سبحانه ليس هو حكم عبيده عليه

بشيء ، بل معناه ان العقل يدرك عدم مناسبته له وانه مما لا ينبغي صدوره منه ، فلا يرد ان الله سبحانه يستحيل ان يكون محكوما لعباده ، مضافا الى ذلك ان الظلم لو كان جائزاً بالاضافة اليه سبحانه فما وجه ارسال الرسل ، وانزال الكتب لدعوة الناس الى اطاعة الله تعالى . وتبعيدهم عن مخالفته لانهما على هذا من اللغو الظاهر . فان كلا من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على فعله ، كما يحتمل الثواب عليه فلا حاجة الى الطاعة لجواز اثابة العاصي ، ومؤاخذه المطيع .

فان قلت - ان اطاعة المطيع مستندة الى ما وعده الله سبحانه على عمله من الحسنات ، والحدود ، والقصور . او ما اوعده من السيئات ، واحراقه بالنار والويل ، والعذاب .

قلت - كيف يوثق بوعده تعالى ، ويطمئن بصدقه مع الالتزام بعدم قبح الكذب ، وخلف الوعد عليه تعالى الله علواً كبيراً . وبالجمله ان تجوز ارتكابه تعالى الظلم مما يهدم اساس الشرايع والاديان .

الرابع - ما جاء به صاحب الكفاية . كما ورد في بحث التجري ان العقاب ليس من معاقب خارجي ليلزم المحذور المتقدم وانما هو من لوازم الاعمال ، فنسبة العمل الى العقاب كنسبة البذر الى الثمر فما كان بذره صحيحا كان نتاجه صحيحا ، وما كان بذره فاسداً كان نتاجه فاسداً . فالعمل الصحيح يضمن السعادة ، والخير لفاعله . اما العمل السيء فمصيره الخيبة ، والخسران ولا يلزم الظلم حينئذ في معاقبة العبد من حيث علمه . وغير خفى : - ان المعصية لا تلازم العقاب ، وانما توجب استحقاقه فالامر لله وله ان يعاقب ، وله ان يعفو ولو كان العذاب منحصراً بما ذكر لم يبق مجال للعفو ، ولم يكن معنى لخلق الجنان ، والنيران . فان هذا

لا يلزم فيض العقاب من لوازم الاعمال .
 فتلخص مما تقدم . ان الالتزام بان الارادة بمعنى الشوق المؤكدة علة
 تامة لصدور الفعل خارجا يقتضى الالتزام بقبح العقاب على فعل الحرام ،
 او ترك الواجب .

ادلة القائلين بالجبر

استدل القائل بالجبر على المدعى - اولا - هو ان كل فعل مالم يجب
 لم يوجد استنادا الى القاعدة المسلمة ان الشئ مالم يجب لم يوجد ، والفعل
 الخارجى حيث كان ممكناً ، احتاج الى علة فى مقام الوجود . وعلته الارادة
 وهى اما : ان تنتهى الى الذات والذاتى لا يعلل ، او الى الارادة الازلية ، و
 كلاهما غير اختياريين .
 والجواب عنه - ان القاعدة المذكورة تتم فى الممكنات التى هى
 خارجة عن اختيار الانسان . كاحراق النار فيحتاج وجودها الى المؤثر
 والشئ مالم يجب لم يوجد ، اما بالنسبة الى الافعال الاختيارية التى تقع
 تحت قدرة الانسان فهى لا تحتاج فى وجودها الى ان تصل الى حد الوجوب
 بل هى تتوقف على فاعل لان الفعل الاختيارى بلا فاعل محال ، وقد اشار
 تعالى الى ذلك بقوله : ام خلقوا من غير شئ ، ام هم الخالقون ، فثبت سبحانه
 وتعالى احتياج العمل الى فاعل وخالق . اما الفاعل فى المقام لهذه الافعال فهى
 النفس فانها تعمل قدرتها وتسعى نحو الشئ فلها ان تشاء ، ولها ان لا تشاء
 فلا تعمل القدرة فيه ، واعمال القدرة لا يتوقف على ارادة وشوق لتكون
 الارادة علة لذلك لانك عرفت ان النفس هى الفاعل بالاختيار فالشخص بنفسه
 فاعل للاختيار : نعم اختيار النفس لهذا الفعل الخارجى يفتقر الى مرجحات
 غالباً تقتضى ذلك ، والغالب فى مرجح الفعل نفس الشوق وقد يكون غيره .

وانما قلنا باحتياجه الى المرجحات غالباً اخراجاً له عن اللغوية
لاخذاً بدعوى من يقول : بقبح الترجيح بالمرجح ، لما عرفت في مبحث
الوضع من عدم قبح الترجيح بالمرجح بل قد يكون متعيناً احياناً ، كما لو
تعلق غرض شخص بايجاد فرد من افراد الطيعي وكانت الافراد متساوية كما
اذا كان ظمناً ، وكانت لديه كوؤس ماء متعددة متساوية من جميع الجهات
افتراه يترك الجميع ويموت ظمأ خوفاً من لزوم الترجيح بالمرجح .

وبما ذكرناه - بجواب عن شبهة الفخر الرازي . بناء على الهيئة القديمة
من ان الاجرام السماوية ، والكرة الارضية لما كانت محاطة بافلاك متعددة
كالقمر ، وعطارد ، والزهرة . وكان وراء الجميع فلك الافلاك المسمى
بالفلك الاطلس الذي ليس وراءه خلاء ، ولا ملاء وكان الترجيح بالمرجح
محالاً . فلنا ان نقول : لما اذا كان الجدى في جهة الشمال دون الجنوب ،
ولما اذا كانت الشمس تطلع من المشرق ، وتغيب من المغرب فليكن الامر
بالعكس وما شاكل هذه من الاشكالات .

والصحيح ان يقال : ان الترجيح بالمرجح غير قبيح ، فان الاحتياج
حيث تعلق بخلق اصل الكرة الارضية فخصوصياتها المعلومة لا تحتاج الى مرجح
بعد ان كان الاحتياج متمحضاً في اصل الطبيعة . فاختيار الفرد بهذه الكيفية
وان لم يشتمل على الخصوصية لا يلزم منه المحذور .

والخلاصة . ان الانسان اذا حصل له شوق مؤكد في نفسه نحو فعل
مق جهة ملائمة الطبع لذلك يعمل قدرته في سبيل تحصيله فيوجد الفعل
بالقهر عليه وهذا امر وجداني - مثلاً - لو تردد الشخص بين طريقين
احدهما على يمينه وفيه ما تشبهه نفسه ، وثانيهما على يساره وفيه ما ينفر
عنه طبعه اعدم ملائمته له فلا يرب اننا نجده يتخذ طريق اليمين مسلكه

ولكن ليس قهراً عليه بحسب اختياره وادارته .

ولو توسعنا في الامر . لامكنا ان ننكر وجود شوق للانسان في بعض الاحيان عند ما يعمل قدرته نحو شيء ، وذلك كما لو اجبر على قتل او ضرب احد ولديه اما الاكبر الذي لا يرضى سلوكه ، او الاصغر الذي يرضيه فلامحالة انه يختار الاول محافظة على الاصغر . مع انه غير مشتاق الى عمله بالاضافة الى كلا الولدين حباً لهما وحنواً عليهما ، نعم الغالب في افعال الانسان ان تكون مع الشوق والارادة كما عرفت . وقد يكون المرجح غيرها .

وثانياً - ان الارادة الازلية اذا تعلق بوجود فعل من العبد ، او بعدمه . فاما ان يكون ما في الخارج على طبقها وهو المطلوب فلا اثر لاختيار العبد وعدمه ، واما ان يكون ما في الخارج على خلاف الارادة الازلية بان تغلب ارادة العبد على ارادته تعالى ، فيلزم نسبة العجز اليه تعالى ، وعدم القدرة على التصرف فيما هو واقع في سلطانه . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

والجواب عنه - ان الارادة الازلية بالاضافة الى الافعال الاختيارية الصادرة من العبد ليس لها اساس بوجودها ، او عدمها بل الله سبحانه وتعالى منح الانسان قدرة ، وقوة على الفعل ، وعدمه ووضح له الطرق الصحيحة من الفاسدة واخذ العبد بفعل الشيء ، ويتركه بحسب اختياره وادارته من دون دخل للارادة الازلية في ذلك اصلاً . نعم ربما يريد الله سبحانه وتعالى عدم بعض الافعال فيبدي الموانع عن تحققه كازال المطر ، وغيره . وهذا اجنبى عن التصرف في ارادة العبد . على ان وصف الارادة بالازلية لا يخلو من تسامح . لما حققناه من ان الارادة من صفات الافعال . لامن

صفات الذات لتكون ازلية وتقريب ذلك : ان الضابط في صفات الافعال .
امكان اتصاف الذات بمعاملها مع اختلاف المتعلق . وهذا الضابط منطبق
على ارادته تعالى فيقال انه يريد لحياة زيد وليس بمريد لحياة عمرو .

ولو رجعنا الى الروايات التي وردت في باب الارادة لوجدناها
صريحة في الدلالة على ان الارادة من صفات الفعل ، لا الذات لتكون ازلية
حيث ورد (ان الله كان عالماً وقادراً ولم يكن مريداً فاراد ولا يمكن ان
يقال لم يكن قادراً فقدر) وفي بعضها الحكم بكفر من يدعى ازلية الارادة .
ولو كانت الارادة من الصفات الذاتية لكانت ازلية كالعلم ، والقدرة . الا
ان بعض الفلاسفة المحدثين كصدر المتألهين ، وصاحب الوافي مع نقلهم
لهذه الروايات ذهبوا الى ازلية الارادة فاضطروا الى حمل الروايات على
الارادة الفعلية بمعنى انه لم يكن مريداً فعلاً لا ازلاً .

وقد عرفت ان الارادة ليس لها معنيان او اكثر بل لها معنى واحد .
وهو اعمال القدرة . وهذا جعلت من صفات الافعال حيث قيل : لم يكن
مريداً فاراد . بمعنى ذلك انها حادثة وليست بازلية ، لذا ورد في بعض
الروايات (ان الله خلق الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها) بمعنى انه
خلق الاشياء حسب اعمال قدرته ، اما اعمال قدرته فلم تكن باعمال قدرة
اخرى . والاتسلسل .

واما عن بعض الفلاسفة : من رواية الحديث (ان الله تعالى خلق
الاشياء بالمشيئة والشيئة بنفسها) وتفسيره بان المشيئة موجودة بنفسها
فهو باطل فان الحديث كما نقلناه . وكيف كان فالارادة غير ازلية ليقال
بانتهاه الافعال اليها بل الارادة من صفات الفعل وهي بمعنى اعمال القدرة .
ونالماً . ان تعلق العلم الازلي لله عز وجل بافعال عبده يقتضي

استحالة صدور ما هو على خلاف ما يعلمه الله تعالى ، اذ لو صدر غير ما هو المعلوم اذلا لزم ان يكون الصادر مجهولاً لله تعالى اذلا وهو محال .
والجواب عنه - ان علم الله تعالى لا يرتبط بالارادة التكوينية له وليس هو علة للفعل . فلا يمنع ان يتعلق بالفعل الذى يختاره العبد . - اى ان الفعل بواقعه ينكشف له وليس العلم الا انكشف الواقع من دون ان تكون له اية مدخلية فيه ، وهو بهذا المعنى لا ينافى الاختيار اذلا يتعلق الا بما يختاره العبد فيفعله .

والحاصل : ان الاشاعة نفوا وجود سلطنة لدى العبد يستطيع ان يعملها فى افعاله الصادرة منه ، وانبتوها لله سبحانه وتعالى . واعتبرا العبد آلة بيده نظراً الى انتهاء ارادة العبد الى الارادة الازلية . وكيف يختار ما هو خلاف الارادة ، وبهذا وقعوا فى الالتزام بلوازم واضحة البطلان كنفى العدالة عنه تعالى لمعاقبته العبيد على ما ليس باختيارهم وهو ظلم ، وكادعائهم بان العقل لا يستطيع ان يدرك حسن بعض الاشياء ، وقبحها . بل الحسن ما امر به المولى ، والقبح ما نهى عنه .

التفويض

وهناك شبهة اخرى ، وهى شبهة تفويض الله العبد فى افعاله الى قدرته الاستقلالية بفعل ما يشاء ، ويعمل ما يريد . دون ان تكون هناك سلطنة ، و ارادة اخرى على افعاله . فالعبيد مفوضون فيما يعملونه . فان عوقبوا بالعقاب على اختيارهم ، وسوء ارادتهم فهؤلاء وان التزموا بالمحافظة على نبوت العدالة لله سبحانه وتعالى . الا ان المحذور فى حديثهم نفى سلطنة الله تعالى ، والالتزام بوجود شريك له . ولهذا وردت الاخبار باعنى المفوضة ، وذمهم . وانهم معجوس هذه الامة حيث التزموا اعنى المعجوس بوجود آلهين

احدهما للمخير ، وثانيهما للمشر . واطلقوا على الاول اسم (يزدان) وعلى الثاني اسم (اهريمن) وهؤلاء المفوضة بالتزامهم ان كل واحد يقتضى ان يكون خالقاً مستقلاً فقد عددوا الالهة مثلهم ولكن بتعدد البشر . والتزموا بان يكون الناس ، والله . خالقين غاية الامر . الفرق بينهما فى المخلوق ، فانه سبحانه وتعالى يخلق الانسان ، والانسان يخلق الافعال المتعددة .

وقد استدلووا على التفويض بعد رد شبهة المجبرة : بان الممكنات وان احتاجت فى حدوثها الى علة موجدة ، الا انها ليست محتاجة اليها فى بقائها لاستغناء البقاء عن المؤثر . فالعبد بعد افاضة الوجود عليه من خالقه لا يحتاج فى بقاءه وصدور الافعال عنه الى شىء واليه يستند التأثير التام فى ايجادها ، لا الى علمه المحدث له . واذا تم هذا لزم نفى السلطنة عن الله عز وجل على عبيده نفيًا تاماً .

ويرد عليه - ان الممكنات كما تحتاج فى حدوثها الى المؤثر تحتاج فى بقائها اليه ، اذ هى فى مرحلة بقاءها لا تخرج عن حيز الامكان الى الوجود ، ومن لوازم الامكان الذاتية افتقاره واحتياجه الى المؤثر فى جميع آناته بل هو عين الحاجة اليه ليفيض عليه الوجود والا لانعدم . وعلى هذا فالعبد محتاج فى جميع الانات الى خالقه ليفيض عليه ، وعلى افعاله الوجود ، والقدرة ، وسائر المبادئ . والا لما تمكن من ايجاد افعاله .

وكيف كان فالالتزام باحد القولين . اعنى الجبر ، والتفويض . غير صحيح اذ الجبر يستلزم نفى العدالة عنه ، واثبات السلطنة للعبد . والتفويض يستلزم نفى السلطنة عنه ، واثبات العدالة له . فلا بد من اتخاذ طريق يكون وسطاً بينهما ، واهراً بين الامرين .

((الامر بين الامرين))

وقد صرحت الروايات الشريفة بانه لاجبر ، ولاتفويض ، بل امر بين الامرين ، او منزلة بين المنزلتين . فكان لازماً علينا ان نتخذ طريقاً وسطاً بين القولين نأمن به من مشكلة الاستقلال في العمل التي تستلزم الجبر ، او التفويض . ونثبت بذلك العدالة ، والسلطنة لله سبحانه وتعالى . فندعى ان كل فعل صادر من العبد انما هو مستند اليه ، والى الله تعالى ولنقرب ذلك بفروض ثلاثة : - توضح ما يراد من هذا التعبير (الامر بين الامرين) مع ضرب بعض الامثلة على ذلك - :

اولاها - نفرض شخصا مرتعش اليد ، وقد فقد ارادته ، واختياره في تحريك يده - مثلاً - وقد جاءه اخر فربط يده المرتعشة بسيف قاطع ، وكان الى جنبه شخص راقد وهو يعلم بان اليد ستقع على ذلك الزنار فتهدده حتماً . ففي هذه الصورة - عند ما يقع الفعل - لا يرى العقلاء صاحب اليد المرتعشة مجرماً ، بل المجرم من ربط بيده السيف ، والى هذا يرجع حقيقة الجبر الذي يستلزم نفى العدالة عنه تعالى .

وثانيهما - ان نفرض شخصا اعطى سكيناً بشخص اخر ، فصادف ان قتل به انفساً محترمة باختياره . فالقتل يستند الى المباشر ، دون المعطى وان كان قد علم المعطى ان اعطاه السيف ينجر به الى القتل . وهو مع ذلك يستطيع اخذ السيف من المعطى له متى شاء . والى هذا يرجع حقيقة التفويض الذي يستلزم نفى السلطنة عنه تعالى ، وايكال الامور الى العبد المستلزم ذلك للمشارك .

ثالثها - ان نفرض حداً وسطاً بين المثالين : فنفرض ان تياراً كهراً بائياً

لوانتصل بجسم شخص لمعث في عضلانه قوة ونشاطاً نحو العمل ، ولولانتلك القوة الكهربائية لاصبح الشخص غير قادر على تحريكها ، ولنفرض ان راس السلك الكهربائي بيد طبيب حاذق كان هو الساعى لايصال تلك القوة في كل آن الى جسم ذلك الشخص ، فلو اوصل الطبيب تلك القوة بالجسم ، وذهب الشخص فقتل نفسه محترمة بغير حق ، والطبيب يعلم بذلك . فالعمل مستند الى كليهما : اما الطبيب ، فلانه هو المعطى للقوة ، والقدرة حال العمل . واما العبد ، فقد كان متمكناً من الابداء ، و عدمه بعد ان وجدت القدرة فيه ، وقد فعل العمل باختياريه ، وهذا هو الأمريين الأمريين . و افعال العباد كلها من هذا القليل . فان الله - سبحانه و تعالى - افاض عليهم الوجود ، واعطاهم قدرة كاملة في انفسهم في كل آن لاحتياج الممكن الى علة حدوثاً و بقاء . فكان تعالى هو الموجد للمقتضى في الشخص نفسه فاستند الفعل اليه تعالى لهذه الجهة ، كما استند الى العبد نفسه : باعتبار انه صدر الفعل منه بارادته ، و اختياريه ، و اوجده بعد ان كان متمكناً من عدم ابداءه . و اعمل القدرة في ذلك فاختار العمل السيء بالرغم من تمكنه من افعال قدرته في الموارد الحسنة لان الله - سبحانه و تعالى - لم يمنحه قدرة محددة خاصة ، وانما هي عامة يستطيع ان يعملها في سائر الموارد الحسنة والقييحة ، ولكن سوء اختياره دفعه الى ارتكاب العمل السيء . فكان جزاءه العقاب .

وانته - سبحانه و تعالى - وان تمكن من ان يصد العبد عن ارتكاب هذا العمل ، وذلك بايجاد المانع ، او بعدم افاضته القدرة حال العمل . الا ان قدرته على ذلك لا نوجب ان لا يسأل العبد عن فعله ، ولا يعاقب بما ارتكبه . و بهذه الطريقة امكن الاحتفاظ بحدود السلطنة والعدالة لله

سبحانه و تعالى ، وانه مغايب على ما هو بالاختيار . والحاصل ان هنا
فرقا ثلاث :

(المجبورة) وهى التى تدعى ان الافعال صادرة من العبيد ليست
صادرة عن اختيارهم ، وادارتهم . بل هى بارادة الله تعالى ، و قد اضطر
العبد الى العمل ، واصبح مجبوراً فى حر كانه وسكناته . فهو كالالة بيد
غيره ، ومعنى هذا نفى العدالة عنه تعالى . لان لازمه العقاب على ما ليس
بالاختيار . وقد عرفت - مما تقدم - بطلان هذا القول . وجدانا للفرق
بين حركة نبضنا ، وحركة اصبعنا وان الثانية غير الاولى ، وللعبد اختيار
الفعل ، والترك . وبرهاناً كما تقدم تفصيله .

(المفوضة) وهى التى تدعى ان الفعل يصدر من العبد استقلالاً فى
مرحلة الحدوث يفتقر الى قدرة من قبل الله - سبحانه وتعالى - ولكن فى
مرحلة البقاء ، والانآت المتأخرة لايحتاج العبد فى عمله الى علة جديدة ،
بل العلة الاولى كافية فى بقاء الاختيار له حتى النهاية . فصار يعمل ما يشاء
باختياره ، ويفعل ما يريد بقدرته ، وقد جعل الله تعالى فى معزل من الامر .
و هذا يبيننى - كما عرفت - على الاكتفاء بحدوث العلة بقاء ، واستغناء
الممكن فى الانآت المتأخرة عن المؤثر . نعم لا يضايق المفوضى من
الالتزام بقدرة الله على امارة العبد ، او على سلب قوة من قواه حتى لا يتمكن
العبد من ايجاد الفعل خارجاً ، وهذا - وان صحيح استحقاق العبد بالعقاب ،
من قبل الله سبحانه وتعالى - لانه عقاب على ما هو بالاختيار ، الا انه يستلزم
استقلال العبد فى عمله ، ونفى السلطنة عنه تعالى . وقد عرفت - مما تقدم -
بطلان هذا القول ايضاً .

(الشيعية) - وهى التى تقول بالامريين الأمريين ، وتدعى ان العمل

الخارجي قد صدر من العبد حسب اختياره ، وإرادته وقدرته ، وأما نفس قدرة العبد فقد جاءت من قبل الله تعالى . فكان إيجاد القدرة للعمل و إفاضتها آنا فأنا منه تعالى ، وأعمالها في الخارج من العبد ، وهذه الفرقة المحقة تلتزم بان كل ممكن - كما يحتاج في حدوثه الى علة تقتضيه كذلك - يحتاج في بقاءه الى علة ، فالممكن في كل انآت البقاء بمقتضى الى علة وسبب .

(وبعبارة اخرى) بقاء كل ممكن بعد حدوثه لما كان متساوي الطرفين من حيث الوجود والعدم كان ترجيح احدهما على الاخر مفتقراً الى سبب خارجي فلو وجدت علة الحدوث كانت مرحلة البقاء مفتقرة الى اعللة ايضاً ، فكل فعل يصدر من الشخص اختياراً ، انما هو ممكن محتاج الى العلة . وقد اوجد الله تعالى قدرة كاملة في العبد ، بعد ان افاض الوجود عليه وحدوثها ، لا يكفي في بقائها ، بل لابد فيه من افاضة القدرة آنا فانا فمتى انقطعت انعدمت القدرة بنفسها وعلى هذا فالفعل الخارجي يستند الى العبد لانه فاعله باختياره وإرادته ، ويستند الى الله تعالى نظراً الى افاضة القدرة على الفعل للعبد آنا فانا . ولولا هما لما تمكن العبد من الاختيار فصيح اسناد الفعل الى كليهما . وعلى هذا تحمل الاية الشريفة . (وما تشاءون الا ان يشاء الله) - اى لا يمكن ان يصدر الفعل من العبد استقلالاً ، الا وان يخلق الله تعالى القدرة في العبد ، و يمكنه من القوة والاختيار . فيشاء العبد بواسطة تلك القوة - .

وهكذا تحمل الاية الاخرى على المعنى المذكور - (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله) وليس معنى الاية ان كل احد لا يقول افعَل كذا ، الا ان يقول بعده انشاء الله - بل المعنى انك لا تقول لشيء

سافعل كذا غداً ، الا ان يشاء الله خلافه . وتكون جملة (الا ان يشاء الله) مقول القول - كما لو قلت اريد ان افعل كذا الا ان يمنع مانع - وهو المعبر عنه بالفارسية (اگر خدا بگذارد) ولازم هذا نبوت الاستقلال في التصرف التام الذي ينشأ منه التفويض .

تَنْبِيْه

سبق ان قلنا ان الفعل الخارجى الصادر من العبد بحسب اختياره منسوب الى الله تعالى ، والى العبد نفسه فباعتبار ان قدرة العبد نحو العمل انما هى من قبل الله تعالى ، فالعمل منسوب اليه تعالى ، وباعتبار ان العبد اعلم قدرته بحسب اختياره ، ووقع العمل بنفسه خارجاً . فالعمل منسوب الى العبد فكان للعمل فاعلان : فاعل مباشر ، وفاعل موجد للمقتضى بلا فرق بين ان تكون الاعمال حسنة او قبيحة .

وقد ينسب العمل الى واحد منهما ، دون الآخر فى نظر العرف ، فالاعمال المحسنة ان صدرت من الشخص فهى منسوبة الى من هياً مقدمات ذلك الشيء . اما الاعمال القبيحة ان صدرت فهى منسوبة الى فاعلها - مثلاً لو بذل شخص زاداً ، وراحلة لشخص اخر فى الذهاب الى الحج ، وسعى له فى انجاز مهماته وقد احضر له (طائرة خاصة) فذهب بها الى الحج ، وادى الفريضة فالعرف يرى صدور الفعل ممن هياً له المقدمات دون فاعله . اما لو اتفق ان استغل الطائرة ، وذهب بها الى اماكن لا ترضى الله ورسوله وعمل ما عمل هناك فالفعل فى نظر العرف منسوب الى الفاعل دون من هياً المقدمات . وهكذا الامر فى افعال العبيد ، فان كانت افعالهم حسنة استندت فى نظر العرف الى الله تعالى ، وان فعلها العبد بنفسه ، و ان كانت قبيحة استندت الى العبد نفسه دون ربه ، وان كان العمل فى الحقيقة

منسوبا الى كليهما - كما عرفت - وعلى هذا يحمل ماورد في بعض الروايات بحسب المضمون - انى اولى بحسناتك من نفسك ، وانت اولى بسيئاتك منى - فان المنظور اليه هو النظر العرفى دون الدقى . وهذا المعنى لا يتنافى مع قلناه ، من صحة استناد العمل الى الله تعالى ، والى فاعله العبد .



((صيغة الامر))

المقام الثانى - فى هيئة افعال ، وما يضاهيها .

ويقع البحث عنها من جهات :

الجهة الاولى - فى معنى صيغة الامر وهل هو واحد ، او متعدد ؛ و على الثانى فهل الصيغة فى الجميع حقيقة ، او فى البعض حقيقة ، و فى الاخر مجاز ؟ .

ذهب المشهور الى الالتزام بالتعدد ، وقد عد منها : الطلب ، والتهديد ، والانذار ، والاهانة ، والتعجيز ، وغيرها .

ولكن صاحب الكفاية - قد - التزم بوحدة المعنى ، و ادعى انها مستعملة فى معنى واحد وهو انشاء الطلب ، ولكن دواعى الانشاء تختلف فقد يكون الداعى طلبا جديا حقيقيا ، وقد يكون تهديدا ، وقد يكون اهانة ، وغير ذلك واختلافه لا يضر بوحدة المستعمل فيه - مثلا - القيام وضع للكيفية الخاصة ، واختلاف الدواعى كالتعظيم ، اذا قصد به ، او الاهانة ، لا يوجب اختلافا فى مفهومه وما يستعمل فيه .

وقد التزم - قد - بهذا المعنى فى سائر الصيغ الانشائية من ادوات الاستفهام ، والتمنى ، والترجى ، وتوابعها . فاعتبر ان ادوات الاستفهام

مستعملة فى معنى واحد ، وهو طلب الفهم انشاء مع اختلاف الدواعى كطلب حقيقة الفهم . (تارة) وداعى الانكار ، اخرى ، وهكذا الحال فى التمنى . والترجى .

وربما يقال - ان الصيغة مستعملة فى حصة خاصة من الطلب ، وتلك هى انشاء الطلب بداعى الطلب الحقيقى ، فلو اقترن بداعى اخر صار الاستعمال مجازا ، فكان اختلاف الداعى مضرا بوحدة المستعمل فيه .

وغير خفى : ان ما ذكره صاحب الكفاية - قده - يتم على مسلك المشهور ومن تفسير الانشاء ، بايجاد المعنى باللفظ . فيكون الاستعمال فى جميع الموارد حقيقة لوحدة المستعمل فيه . وان اختلفت الدواعى .

اما على مسلكنا . من ان الانشاء هو ابراز الاعتبار ، او غيره من الامور النفسانية بمبرزما - كما عرفت - فيما تقدم - فالمعانى متعددة فقد يبرز المتكلم ما فى نفسه من اعتبار الفعل على ذمة الغير بصيغة خاصة ، فيكون ابرازه ذلك طلبا حقيقيا ، وقد يبرز ما فى نفسه من السخرية ، او التعجيز ، او ماشاكلهما . فيكون الابراز مصداقا للسخرية ، او التعجيز . فالصيغة فى كل مورد من هذه الموارد . تبرز معنى يختلف عن الثانى وبغايره ، ويلزمه ان يكون المعنى المستعمل فيه متعدداً - كما ذهب اليه المشهور - دون ان يكون واحداً .

ثم بعد ان كانت الصيغة مستعملة فى معان متعددة - كما عرفت - فهى هى على نحو الاشتراك اللفظى ، او موضوعا لمعنى واحد ، وتستعمل فى الباقي مجازاً ؛

الظاهر هو الثانى ، وفاقا للمشهور . وذلك فان المفهوم من الصيغة عند اطلاقها هو الطلب الحقيقى الجدى ، وهو يحصل بدون قرينة ، اما

بقية المعانى غير الطلب الجدى ففهمها من الصيغة يتوقف على قرينة خاصة تدل عليه . فهذا دليل على ان صيغة الامر حقيقة فى معنى واحد ومجاز فى الباقي من المعانى .

الجهة الثانية - ان الاوامر التى اشتمل عليها الكتاب العزيز ، والسنة النبوية ، وغيرهما . من الاوامر العرفية على قسمين (نارة) . يراد منها الالتزام ، والحتم . على نحو يمنع العبد من مخالفتها ، (اخرى) يراد منها البعث مقرونا ، بالترخيص . بحيث لا يقف شئ امام العبد لو اراد مخالفتها ويسمى الاول بالوجوب ، والثانى بالنذب . والقرينة المحالية ، او الكلامية ان قامت على تعيين احدهما لزم اتباعها لانها دليل على تعيين المراد ، وهذا لا اشكال فيه .

انما الاشكال فيما لو فقدت القرينة ، فهل للصيغة ظهور فى المعنى الاول ، ليكون المعنى الثانى مفتقراً الى القرينة ؟ او بالعكس ؟ بان يكون لها ظهور فى الثانى ، وهو النذب . فيكون المعنى الاول محتاجا الى القرينة او يتوقف فلا يصار الى احدهما الا بالقرينة ، نزاع بين القوم .

ذهب صاحب الكفاية - قده - الى الاول ، وادعى ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب . ومجاز فى غيره . ولازم ذلك حملها على الالتزام عند تجردها عن القرينة . واستدل على ذلك . بحصول التبادر عرفاً وايداً مدعاه بقيام السيرة العقلية على ذم الموالى عبيدهم عند مخالفتهم لامثال ما امروا به . وعدم صحة الاعتذار عن ذلك . باحتمال ارادة النذب مع فقد الدليل عليه . وقيام السيرة على ذلك دليل الحقيقة .

ثم اشكل - قده - على نفسه بان استعمال الصيغة فى النذب ليس اكثر من استعماله فى الوجوب . فكان النذب مجازاً مشهوراً او ارجح

من الوجوب ، ومعه كيف يمكن حمل الصيغة على الوجوب ، عند اطلاقها مجردة عن كل قرينة .

واجاب عن ذلك : اولاً - بمنع الصغرى ، وان الاستعمال فى النذب

لا يزيد على الاستعمال فى الوجوب .

وثانياً - لو سلمت الكثرة فى النذب ، فهى مع القرينة لابدونها .

ومعه لا يمنع من الحمل على الوجوب عند التجرد عن القرينة .

ثم ايد ذلك بحديث العموم والخصوص ، حيث ادعى كثرة الاستعمال فى الخصوص حتى قيل ما من عام الا قد خص ، ومع هذه الكثرة لا ينشلم ظهور العموم لو ورد فى الكتاب ، او السنة . ما لم تقم قرينة على الخصوص وعليه فصيغة الامر حقيقة فى الوجوب ، ومجاز فى النذب .

وغير خفى - ان التبادر لدى العرف الى الوجوب خاصة دون النذب لم يعلم استناده الى نفس حقيقة اللفظ ، بل لعلمه من اجل تمامية مقدمات الحكمه ، او لحكم العقل بذلك . وهى ما احتمل استناد التبادر الى احد هذين الامرين لا يكون دليلاً على الحقيقة ، لعدم احراز استناده الى حقيقة اللفظ .

واما دعوى قيام السيرة العقلائية على الذم عند المخالفة فمسلم بلا ريب . الا انه ليس لاجل ظهور الصيغة فى الوجوب بسبب التبادر بل لعلمه لحكم العقل بذلك ، ونحن لانمنع من قيام سيرة على ذلك ولكن قيامها على ذلك لا يكشف عن ظهور الصيغة فى الوجوب .

واما دعوى الكثرة فى جانب النذب فهى غير بعيدة ، لوجود ذلك فى سائر كتب الادعية المعتمدة . واما دعوى ان الاستعمال المجازى وان كثر مصحوباً مع القرينة لا يمنع الحمل على الحقيقة اذا تجرد الكلام عن

القرينة فهو مسلم كبيراً ، الا ان الاستشهاد عليه بمثل العموم والخصوص في غير محله ، وذلك لاختلاف ادوات العموم بعضها عن بعض بحسب الوضع الشخصي - مثلاً - لو كثر استعمال كلمة ، (جميع) في البعض مجازاً ، على وجه قل ان يكون هناك مورد استعملت في تمام معناها ، فهو لا يوجب التوقف في بقية الادوات ككل ، والمحلى بالالف واللام ، وغيرهما . من حيث حملها على تمام المعنى . ولا يقاس على ذلك مثل هيئة اضرب التي هي موضوعة بوضع واحد ، والمفروض انها استعملت في غير معناها الموضوع له كثيراً .

مضافاً الى ذلك انه ياتى منه - قده - في بحث العموم والخصوص من التزامه بكون استعمال العام في الخاص ليس بمجاز ، بل هو من قبيل التوسعة والضيق .

وقد يقرب دلالة صيغة الامر على الوجوب ، بمقدمات الحكمة .
بيمان : ان الوجوب ، والاستحباب . قسمان من الارادة يختلفان بحسب الشدة ، والضعف . فان الارادة الصادرة من المتكلم المتعلقة بفعل غيره (تارة) تكون شديدة ، واكيدة بنحو لا يريد المولى تخلف المراد عن ارادته ، ولا يريد تخلف العبد عن الامتثال ، فيطلب ذلك طلباً شديداً على سبيل الحتم ، والالزام . وهذا هو الوجوب . (والاخرى) تكون ضعيفة بنحو لا يمنع العبد من تخلف ذلك فله ان يشاء الفعل ، وله ان يشاء الترك فهو مرخص من هذه الجهة ، فيطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل الندب . و هذا الاختلاف في الارادة امر وجداني حقيقي ، ولكن شدة الارادة ليست بامر زائد على الارادة ، بل نفسها فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز بخلاف صفة الضعف فانها زائدة على الارادة وتحتاج في مانعها الى مؤنة

اخرى فى مقام الاثبات .

فلو امر المولى بشئ ، وكان فى مقام البيان وعلمنا عدم ارادته لجامع الارادة بين الشدة والضعف ، لان الارادة الشخصية لا بد وان تتصف اما بالشدة ، او بالضعف . فمع انتفاء القرينة على الارادة الضعيفة نستطيع ان نحمل كلامه على ارادة المرتبة الشديدة ونثبت بذلك ارادة الوجوب . هذا كله اذا كان فى مقام البيان ، واما اذا لم يكن فى مقام البيان وارسل خطابه نحو المكلفين فالمستفاد منه مجرد المحبوبة للفعل دون استفادة احد الامرين .

وقد اتضح من هذا ان صيغة الامر ليست موضوعة للوجوب ، بل موضوعة للطالب وقد استفيد الوجوب من مقدمات الحكمة .

والجواب عنه - اولا - ان الدليل المذكور ليس تاماً على اطلاقه فان ملاك الشدة ، والضعف تزايد المصلحة فى الفعل وعدم تزايدها وهو فى الاوامر العرفية يعود نفعه الى نفس المولى ، واما فى الاوامر التشريعية ، او اوامر الطبيب فمصلحتها تعود الى البشر نفسه دون المولى وليس فى اليقين احتياج بالاضافة الى المولى ليكون الطلب متفاوتاً تبعاً لحاجته و اذا انتفى شدة الطلب ، اضعفه تعذراً لاخذ بالاطلاق ، والحمل على الوجوب . اذاً فالدعوى نابتة بنحو الموجبة الجزئية وهى لا تكفى فى اثبات المدعى .

ثانياً - لو فرض الاختلاف بين المرتبتين بالشدة ، والضعف لكن دعوى ان الارادة الشديدة لا تزيد على الارادة بشيى فهى ارادة صرفة بخلاف الارادة الضعيفة فانها زائدة على الارادة بصفة الضعف غير صحيحة ، وذلك لان كلا من الشدة ، والضعف ، اوقفل كلا من الوجوب ، والندب محدد بحد خاص فالارادة الشديدة محدودة بحد ، وكذلك الارادة الضعيفة

نظراً الى ان الارادة من الامور الممكنة ، وسائر الممكنات محدودة بحد . غاية الامر يزيد الوجوب على النذب بشدة الارادة ، ومع فرض التحديد لكل منهما لا يمكن التمسك بالاطلاق ، والحمل على الوجوب عند عدم بيان على الارادة الضعيفة ، بل لابد من التوقف لاحتياج كل منهما الى بيان كما عرفت .

ثالثاً - لو تم الاختلاف بين المرتبتين وان الارادة الشديدة هي صرف الارادة ، بخلاف الارادة الضعيفة فمع ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق والحمل على الوجوب ، لان بساطة الارادة الشديدة وتركب الارادة الضعيفة ليستا بامر عرفي يلتفت اليها كل احد ومعه لا يستطيع المتكلم ان يطلق كلامه ويترك بيانها اعتماداً على فهم العرف - مثلاً - لو اطلق المتكلم كلمة - الوجود او الموجود - ولم يبين ما يدل على ارادة سائر الموجودات . افهل يحمل كلامه على ارادة واجب الوجود نظراً الى عدم تحديده بحد ، كلا فان المعنى المذكور ليس بامر عرفي .

في الصحيح ان يقال : ان الفرق بينهما في مقام الثبوت من حيث المبدأ ، وذلك بشدة المصلحة ، وضعفها بناء على تبعية الاحكام للمصالح ، والمفاسد ، واما في مقام الاثبات . فالفرق بينهما من حيث مقارنة احدهما للترخيص دون الاخر . وذلك فان الطلب - كما عرفت - عبارة عن ابراز ما في نفس المتكلم من اعتبار كون المادة على رقبة المخاطب فالعقل يرى بمقتضى قانون العبودية ، والمولوية لزوم المبادرة على العبد نحو ما امره به مولاه ، وان تخلفه عن ذلك ، وعدم قيامه بالامتثال غير صحيح . فلو عصي فقد استحق العقاب .

اللهم الا ان يرد ترخيص من المولى نفسه بان ينصب قرينة على

ان العبد له الاشائفة في الفعل او الترك ، وحينئذ لا مانع من تركه للمطلوب فكان الوجوب على هذا مستفاداً من دليل العقل ، دون مقدمات الحكمة ، او كون الصيغة موضوعة له . فارادة النذب تحتاج الى مؤنة زائدة .

((استعمال الجمل الخبرية في الطلب))

ان الجمل الخبرية ككلمة - يعيد - او - اعاد - اذا استعملت في الطلب والانشاء ولم تستعمل في الاخبار . فهل لها ظهور في الوجوب ؟ ذهب صاحب الكفاية - قده - الى ذلك وقال : « بل يكون اظهر من الصيغة » ثم قرأ به . بعد ان اكد على مبناه السابق من ان المستعمل فيه في امثال هذه الجمل واحد ، وانما يأتي الاختلاف بينها من ناحية الدواعي ، فاذا كان الداعي هو الاعلام والاخبار كانت الجملة خبرية ، وان كان هو البعث والطلب كانت الجملة انشائية . ان هذه الجمل اذا جيء بها للانشاء دلت على ان داعي البعث فيها كان بنحو آكد باعتبار ان الامر حين اظهر طلبه بهذا النحو فقد دل على عدم رضائه بترك الفعل من العبد وكانه اصبح مشتاقاً اليه بشدة حتى نزل له منزلة الواقع . واعتبره متحققاً لشدة ارادته بتعلق وقوعه لذا عبّر عن ذلك بالجملة الخبرية .

و هذا بخلاف صيغة الامر فانها لا تدل الا على ارادة الفعل دون الخصوصية المتقدمة ، ولا يلزم الكذب من الاستعمال المذكور لعدم قصده ثبوت النسبة حقيقة ليلزم ذلك ، بل قصده الاخبار بداعي البعث ، وهذا نظير الكناية حين يقال - زيد كثير الرماد - فان المتكلم ربما لم يقصد من ذلك الاخبار واقعاً عن كثرة رماده ، وربما لا يتأتى الطبع منه بل قصده الانتقال الى معنى اخر وهو الكرم والسخاء ، فانه لازم لكثرة الرماد .

فكانت شدة الطلب في الجملة الخبرية هي التي اوجبت الظهور في الوجوب دون الندب .

ثم ذكر - قده - بعد ذلك ان الجملة المذكورة لو لم تكن ظاهرة في الوجوب فلا اقل من تعيينها فيه من بين سائر الاحتمالات بواسطة مقدمات الحكمة اذا كان المتكلم في مقام البيان فان المناسبة المتقدمة التي هي شدة الطلب توجب التعيين في الوجوب عند عدم البيان ، بخلاف غير الوجوب فانه محتاج الى مؤنة زائدة . فاذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يبين شيئاً في خطابه لزم الحمل على الوجوب دون غيره .

وغير خفى - ان الوجوب يستفاد من الجملة المذكورة بالطريقة التي استفيد بها من صيغة الامر و ذلك بحكم العقل فان المتكلم عند ما يتصدى لطلب الفعل بهذه الجملة ويبرز ما في نفسه من الطلب ويلقيه على عاتق العبد فان العقل يرى بمقتضى قانون العبودية والمولوية ان يسعى العبد نحو ما امره به مولاه ، ولا يتخلف عن الامثال ، الا ان يقوم دليل مرخص على ذلك من المولى فيجوز للعبد مخالفته ، و بهذا علم ان المستعمل فيه متعدد لانه عبارة عن ابراز الطلب بصورة الاخبار ، بخلافه هناك فانه ابراز لقصد الحكاية عن ثبوت النسبة او عدم ثبوتها .

نعم على مسلك صاحب الكفاية - قده - لا بد من التوقف دون الحمل على الوجوب لان الجملة الخبرية بعد ان علمنا عدم استعمالها في معناها الحقيقي بداعي الحكاية عن ثبوت النسبة اصبحت جميع الدواعي الاخر محتملة في نفسها ومع انتفاء القرينة على التعيين لا بد من التوقف ومن هنا انكر جماعة منهم صاحب المستند - قدس سره - دلالة الجملة الخبرية على الوجوب .

اما المناسبة وهى شدة الطلب التى ذكرت وجهاً لحمل الجمل الخبرية على ارادة الوجوب فهى لاتعين الوجوب . اذ لو كانت معينة له لجرى الامر فى الجمل الاسمية حين يقال - زيد قائم - ويقصد بها الطلب ، وكذا الجمل الخبرية الماضية فى غير الجمل الشرطية مع انه لم نر احداً ادعى ذلك سواء فى اللغة العربية ام الفارسية ، فعلم من هذا ان للجمل الفعلية من المضارع ، والماضى فى الجمل الشرطية خصوصية . بها يصح استعمالهما فى الطلب ولم يجز استعمال غيرهما فى الطلب ولومجازاً فضلاً عن ان يكون الاستعمال حقيقياً كما يدعيه صاحب الكفاية - قده -

تنبيه

ان ثمره الاختلاف المتقدم فى استفادة الوجوب من الصيغة بالوضع ، او العقل تظهر عند استعمالهما فى مثل - اغتسل للمجئبة والجمعة - مع العلم بان غسل الجمعة ليس بواجب ، فبناءً على مسلكنا من استفادة الوجوب بحكم العقل فالامر واضح . لان المولى قد ابرز ما فى نفسه من الاعتبار بكلمة - اغتسل - والقاء على ذمة المكلف فى كل منهما وهو معنى حقيقى لها غاية الامر ان دليل الترخيص قام على جواز ترك بعض ما ذكر فى الكلام وهو غسل الجمعة فى المثال ولم يقم على البعض الآخر ، فالعقل لا يلزم العبد بالامثال بالاضافة الى ما قام عليه دليل الترخيص ، ويلزمه بالاضافة الى ما لم يقم عليه الدليل المذكور رسماً للمعبودية ، نعم على مسلك غيرنا كصاحب الكفاية - قده - ففيه تأمل ، لان الصيغة لم تستعمل فى الوجوب قطعاً وقد خرجت عن معناها الحقيقى فحينئذ لا مناص من ان يكون المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والتدب ، وتكون ارادة كل واحد منهما محتاجة الى القرينة ومع عدمها لاتعين ارادة الوجوب .

((التعبدى والتوصلى))

ان للتوصلى وما يقابله معانى اربعة :

المعنى الاول - ان يراد بالتوصلى . هو الواجب الذى لا يشترط فى سقوطه قصد القربة ، ولذا سمي توصلياً . لان المقصود منه التوصل به الى الواجب باى دأع كان ، وان كان قصد القربة دخيلاً فى ترتب استحقاق الثواب عليه . ويقابله التعبدى وهو الذى يشترط فى سقوطه عن ذمة المكلف قصد القربة .

المعنى الثانى - ان يراد بالتوصلى : هو الواجب الذى يسقط بالاثيان به خارجاً ، سواء جاء به نفس المكلف ، ام شخص آخر . فلو قام به غير المكلف تبرعاً ، او استغابة سقط عن المكلف ، لان المقصود منه ايجاد الواجب خارجاً من غير لحاظ اشتراط القيام به نفس المكلف ولا يقابله اصطلاح خاص - كما فى القسم الاول - بل يقال التوصلى ، وغير التوصلى ، والثانى هو الواجب الذى لا يسقط باثيان غير المكلف به ، بل لابد من اثيان العمل من نفس المكلف . وذلك كوجوب رد السلام على من سلم على واحد معين دون جماعة . فانه لا يسقط برد غير المسلم عليه .

المعنى الثالث - ان يراد بالتوصلى .. هو الواجب الذى لا يشترط فى فاعله الالتفات ، والاختيار الى ما يعمل به ، بل لو صدر عنه غفلة ، او نسياناً ؛ وبلا قصد كان ساقطاً عنه ايضاً ، ويقابله الواجب الذى يشترط فى فاعله الالتفات والاختيار الى ما يعمل به فلو صدر عنه غفلة ، او نسياناً لما سقط عنه .

المعنى الرابع - ان يراد بالتوصلى . هو الواجب الذى لا يشترط فى سقوطه اتيانه فى ضمن فرد سائغ ، فلموجىء به فى ضمن فرد محرم ايضاً سقط التكليف عن المكلف . ويقابله الواجب الذى يشترط اتيانه فى ضمن فرد سائغ . فهذه معان اربعة لكل من التوصلى ، وما يقابله . اما النسبة بين التوصلى بالمعنى الاول ، وبينه بالمعنى الثانى فهى العموم من وجه . حيث ينفرد الاول عن الثانى ، بمثل رد السلام اذ لا يشترط فيه قصد القرابة بل يعتبر فيه ان يكون الرد من نفس المسلم عليه دون غيره ، فلا يسقط لورد شخص آخر عنه . وينفرد الثانى عن الاول ، بمثل ماوجب على الولى عن الميت . فان قيام غير المكلف بذلك تبرعاً ، او استغابة . موجب لسقوط التكليف عن المكلف ، و فراغ ذمته . فهو توصلى بالمعنى الثانى دون الاول . ويجتمعان فى موارد كثيرة ، كالصلوات اليومية ، وغيرها .

و كيف كان فالبحث اولاً يقع عن الشك فى التوصلى ، والتعبدى ، وهو فى مقامين :

المقام الاول - الشك فى الواجب بين كونه توصلياً ، او تعبدياً بالمعنى الاول .

المقام الثانى - الشك فى الواجب بين كونه توصلياً ، او ما يقابله من المعانى الباقية .

وهل هناك دليل لفظى من اطلاق وغيره يعين لنا احدهما ؟ و مع فقد ذلك فهل الاصل العملى يقتضى الاشتغال ، او البرائة ؟ ولا بد من تقديم البحث فى المقام الثانى لاختصاره ، وعدم الحاجة الى تطويل الكلام فيه . فنقول : البحث يقع عنه فى مسائل ثلاث :

(المسألة الاولى) - ما لو شك فى سقوط واجب بفعل الغير ، فقد

نسب الى المشهور التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب توصلياً يسقط بفعل الغير بلا فرق بين ان يكون فعل الغير بالتسبب ، او بالتبرع ، او غيرهما ، وقد اطال شيخنا الاستاذ - قده - فى المقام بلا حاجة لذلك .

وغير خفى - ان اطلاق الدليل لا يثبت كون الواجب توصلياً ، وذلك لان معنى الاطلاق هنا هو تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه ، وفعل غيره ، وهو امر مستحيل لعدم امكان تكليفه بعمل الغير ، فان فعل الغير خارج عن اختيار الشخص فكيف يمكن ان يعمه التكليف ؟ نعم يمكن شمول الاطلاق لصورة استنابة الغير بان يقال : اما ان تفعل انت ايها المخاطب ، او تستنيب غيرك .

ولكن الاستنابة لا توجب سقوط التكليف ، ولو كانت كذلك لكفى مجرد اجازة الغير فى ذلك ، وان تماهل ذلك الغير فى الامتثال وهو خلاف المفروض فان المسقط هو الاثيان الخارجى ، وهو - كما عرفت - لا يقع طرفاً للتكليف ، بل ان اطلاق الخطاب المتوجه نحو الشخص نفسه اذا كان المتكلم فى مقام البيان ، ولم ينصب قرينة على شىء يقتضى اثيان العمل من نفس المكلف سواء جاء به آخر ، ام لا ، فلو قام به الغير لم يكن ذلك مسقطاً له عن الذمة ، اذاً فاطلاق الدليل لا يثبت توصلية الواجب بل يقتضى عدمه ، والى هذا اشرنا فى حاشيتنا على العروة ان افعال الصبى وان كانت مشروعة . الا ان مقتضى الاطلاق عدم سقوط فعل البالغين بافعال الصبى . اللهم الا ان يقوم عليه دليل وهو مفقود ، والسر فى ما ذكرناه : ان الشك فى المقام يرجع الى الشك فى الاطلاق ، والاشتراط فى مقام الثبوت لوضوح انه لا وجه لسقوط تكليف احد بفعل غيره ، الا ان يكون مشروطاً بعدم اثيان غيره ، ولا اشكال فى ان الاطلاق يقتضى عدم الاشتراط - كما يأتى -

فانتظره .

ثم لو تعدّر التمسك علينا بالاطلاق فالاصل العملى فى المقام يقتضى الاشتغال ، وتوضيح ذلك : ان الشك فى محل الكلام وان كان يرجع الى الشك فى الاطلاق والاشتراط - كما عرفت - الا ان الاصل العملى الجارى معه يختلف باختلاف الموارد ، لان الشك فى اطلاق التكليف واشتراطه قد لا يحرز معه فعلية التكليف اصلاً كما اذا كان ما يحتمل شرطيته غير متحقق من الابتداء ومرجع ذلك الى الشك فى اصل توجه التكليف وهو مورد للبرائة ، كما اذا تردد العبد فى ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد مشروط بالحرية ، او انه مطلق يعم الاحرار والعبيد فانه من الشك فى اصل توجه التكليف وهو مورد للبرائة بالاضافة الى العبيد . (واخرى) يشك فى ذلك بعد فعلية التكليف ، كما اذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثم ارتفع وزال ولاجله شككنا فى بقاء التكليف وارتفاعه ، وهو كما اذا توجه التكليف بشئ الى احد وعلمنا بفعليته فى حقه ، ثم احتملنا سقوطه لامر آخر غير الامتثال ولا ريب فى ان مقتضى الاستصحاب على القول بجريانه فى الشبهات الحكمية عدم سقوط التكليف حينئذ بارتفاع ما يحتمل شرطيته بعد العلم بفعلية التكليف فى حقه ، ومع عدم القول بجريانه فالمرجع هو قاعدة الاشتغال للعلم بشغل الذمة بالتكليف ، والشك فى سقوطه لا ارتفاع ما يحتمل شرطيته ، مثلاً لو سلم شخص على احد فرد السلام شخص ثالث ، فلا ريب ان المسلم عليه يتردد فى بقاء التكليف عليه بعد ان شغلت ذمته به من اجل قيام الغير به ، ومنشأ هذا الشك ، هو ان المسلم عليه يتردد فى بقاء الواجب لاحتمال اشتراطه ، بعد قيام الغير به ، اولاً ، فان كان مشروطاً به فالواجب غير باق لعدم بقاء شرطه ، وان

لم يكن مشروطاً به فهو باق عليه ، ومرجع ذلك الى الشك فى السقوط ، والاصل هو الاشتغال . وموردنا من قبيل الثانى . لان الشك مفروض فيه بعد تيقن التكليف فالولد الاكبر - مثلاً - يعلم بعد وفاة ابيه ، بانه مأمور بالقضاء عما فى ذمة ابيه ، وقد شك فى سقوط ذلك عنه بعد ان تبرع به شخص اخر ، ومنشأ شكه انه يحتمل ان يكون خطاب الشارع بالقضاء مقيداً بان لا يقوم به الغير ، ويحتمل ان يكون مطلقاً غير مقيد بشئ ، ومع له لابد من الرجوع الى الاشتغال .

(المسألة الثانية) - مالوشك فى سقوط واجب اذا حصل الفعل بدون ارادة واختيار .

وقد ادعى شيخنا الاستاذ - قده - بان مقتضى الاطلاق فيه عدم السقوط وليس الوجه فيه دعوى انصراف الخطاب الى الاختيار ، اذا الاختيار ليس له دخل فى المادة ولا الهيئته ، اما المواد فلانها تدل على ذات الحدث كالضرب - مثلاً - بالفرق فى صدور عن اختيار ، ولا عن اختيار نعلم بعض المواد وضعت لصدور الفعل عن اختيار كالتعظيم ، والتجليل ، والتهتك ، والسخرية ونحو ذلك . واما الهيئات : فهى مشتركة بين المواد الاختيارية وغيرها . لان بعض المواد كما فى هيئة علم ، وكرم ، وابيض ، واحمر من قبيل الاوصاف ، دون الافعال ، وفى بعضها من الافعال . وهى قد تكون اختيارية كما لو قلنا قام زيد او اكرم زيد عمراً وقد تكون غير اختيارية مثل اسرع النبض ، وتحقق الموت . ومع هذا كيف يعقل اخذ الاختيار والارادة فى المادة ، او الهيئته ، بل الوجه فيما ذهب اليه شيخنا الاستاذ - قده - هو احد وجهين :

(الوجه الاول) - ان الغرض من الامر هو بعث العبد نحو الفعل ،

وايجاد داع فى نفسه لتحريك عضلاته نحو المأمور به ، وهذا يستلزم القدرة على المتعلق ، اما غير المقدور من الفعل فمن المستحيل تعلق الطلب به لعدم وجود الغرض المذكور فيه . فالمطلوب فى باب الاوامر انما هو حصة خاصة تلك هى الفعل المقدور ، وهذه الحصة هى التى تسقط الواجب دون غيرها ، فالاختيار ليس جزءاً من مدلول المادة ، او الهيمئة ، بل هو من شئون الطلب ، فلو شككنا فى فعل بعد ان امر المولى به ، انه يسقط بمجرد حصوله ، ولو كان بدون اختيار ، ام لا بد من اتيانه اختياراً فمقتضى ما قلناه فى المسألة الاولى عدم السقوط لو صدر بدون اختيار .

(الوجه الثانى) - ان الواجب - كما يعتبر فيه الاتصاف بالحسن الفعلى الذى هو المصلحة - كذلك يعتبر فيه الاتصاف ، بالحسن الفاعلى اعنى به صدوره من الفاعل على وجه حسن يستحق ان يمدح عليه ولا ريب ان الفعل الصادر بلا ارادة واختيار لا يتصف بالحسن الفاعلى ، فلا يكون من افراد الواجب ، كما وان الواجب لا يسقط به . فقضاء لهذين الامرين لو شككنا فى سقوط واجب عند اتيانه بدون ارادة و اختيار هو الحكم بعدم السقوط .

وفى كلا هذين الوجهين مناقشة : اما فى الاول - فلان الطلب وان سلم امتناع تعلقه بغير المقدور لاستحالة التكليف بذلك الا انه ليس بمحال ان يتعلق بالجامع بين المقدور وغيره ، لان الجامع بين الاختيارى ، وغير الاختيارى اختياري لامحالة ، ولا مانع من اعتباره على ذمة المكلف لان استحالة طلب الامور الخارجة عن الاختيار انما هى من جهة اللغوية ، وعدم الاثر ولا يتأتى هذا فى اعتبار الجامع بين الحصة الاختيارية ، و غيرها ، فان طبيعى الفعل يجمع المقدور وغيره . فان الدليل الذى قضى

بامتناع تعلق الطلب بغير المقدور انما هو العقل ، وهو لا يمنع من تعلقه بالطبيعي ، الذي هو وجود الشيء المتحقق (تارة) في ضمن فرد مقدور (واخرى) في ضمن فرد غير مقدور ، وذلك كما لوجيء به بدون ارادة ، واختيار ، فان طبيعى الفعل يتحقق خارجاً ، كما لوجيء به عن اختيار وبذلك يحصل الغرض ويسقط الواجب ، واذا كان تعلق التكليف بالجامع بين الاختيارى وغيره امراً ممكناً في مقام الثبوت فلاجل استكشاف انه متعلق بالجامع المذكور ، او بخصوص المحصة الاختيارية منه لا بد من ملاحظة مقام الاثبات فان كان مطلقاً ، وكان المولى في مقام البيان ، ولم يقم قرينة على التقييد لزم التمسك بالاطلاق و اثبات صحة الفعل لوجيء به في ضمن فرد غير مقدور ، و لا يقاس الحكم هنا على المسألة المتقدمة ، فان الاطلاق هنا متعذر لاستحالة اعتبار الجامع بين فعل المكلف نفسه ، وفعل غيره في ذمة شخص المكلف . نعم يمكن اعتبار الجامع بين فعل نفسه والاستنابة الا انك قد عرفت ان مجرد الاستنابة مالم يتحقق صدور الفعل من الغائب لا يحتمل سقوط التكليف بها ، واما في محل الكلام فيمكن تصوير جامع بين المقدور وغير المقدور ، يتعلق الطلب به نعم ان الذى يرى التلازم بين امكان الاطلاق ، و امكان التقييد كما هو مذهب شيخنا الاستاذ - قده - لا يرى امكان تحقق الاطلاق هنا ، لان تقييد الواجب بغير المقدور متعذر فالاطلاق ايضاً يكون متعذراً . هذا مع وجود اطلاق لفظي نستكشف به غرض المولى ، اما مع عدمه فالاصل العملى هو البرائة وذلك فان تعلق الوجوب بالجامع معلوم ، وانما الشك في التكليف بالخصوصية الزائدة ، وهى الفعل المقدور ، ومعنى يرجع الى البرائة وعليه فلو جيء بالفعل في ضمن فرد غير مقدور ، بمعنى

انه صادر عن لارادة واختيار ، فهو مسقط للواجب .

واما فى الثانى : فالمناقشة فيه من ناحيتين :

(الناحية الاولى) - ان اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب لادليل

عليه ، انما الدليل قام على اعتبار الحسن الفعلى و هو المصلحة فى الفعل ، وهذه هى التى تدعو المولى الى الايجاب سواء كانت عامة ام خاصة .

(الناحية الثانية) - اننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلى فى الواجب

اضافة الى الحسن الفعلى لما كان اتيان الفعل عن ارادة واختيار كافياً فى

سقوط الواجب ، بل لابد من الاتيان به متقربا الى الله سبحانه وتعالى ،

والالتزام بهذا المعنى يستلزم انكار الواجبات التوصلية ، لان كل واجب

يفتقر الى الحسن الفاعلى ، وهو يحتاج الى قصد القرية ، والالتزام بهذا

يتنافى مع تقسيم الواجب الى تعبدى ، وتوصلى ، فى بداية البحث ، و

عليه فالمعتبر فى الواجب انما هو الحسن الفعلى دون الفاعلى ، نعم هنا

شئ آخر وهو ان مصداق الواجب الذى يوجب سقوط التكليف يقتضى

ان يكون غير قبيح ، كما لو كان محرماً فان المحرم لا يكون من افراد

الواجب ، وهذا غير اشتراط الواجب بالحسن الفاعلى .

فالمتحصل - مما تقدم - ان الفعل الصادر عن غير ارادة ، واختيار

يوجب سقوط الواجب خلافاً للمسألة المتقدمة فان الحكم فيها عدم

السقوط لوقام به غير المكلف .

(المسألة الثالثة) - مالوشك فى سقوط واجب جىء به فى ضمن فرد

محرّم ، وهو على قسمين : - قسم - يكون الماتى به من الواجب مصداقاً

حقيقياً للمحرّم ، كغسل الثوب بالماء المغصوب - وقسم - لا يكون كذلك ،

بل هو ملازم للمحرّم ، كالصلاة فى الدار المغصوبة بناء على جواز الاجتماع ،

لتعدد المتعلق فى كل من الامر والنهى .

(اما القسم الاول) - فالحكم فيه عدم السقوط ، لانه ليس بفرد للموجب ، بل اجنبى عنه لكونه فرداً للمحرام فلو جاء به المكلف لم تسقط ذمته . وهذا المعنى يتم حتى على قول من لا يعتبر الحسن الفاعلى ، فى الواجب - كما هو الصحيح - فان الحسن الفاعلى متف هذا و المحرام - كما عرفت - لا يكون مصداقاً للموجب .

(واما القسم الثانى) - فالحكم فيه هو السقوط ، لانه ليس بمصداق للمحرام وان لازمه . نعم لو قلنا باعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب كان ما اتى به غير مسقط عن الواجب لعدم صدوره منه حسناً .

((امكان اخذ داعى الامر فى المتعلق))

قد يعلم من الخارج ان الواجب الذى امر المولى به لا يسقط الامع قصد امثال الامر ، اوداعى المحبوبة ، اوداعى كون البارى اهلاً للعبادة ، وما شا كل ذلك من انحاء الاطاعة ، بحيث لو خلا الفعل عن واحد من هذه الدواعى المذكورة لما اوجب فراغ الذمة . و من هذا القبيل الصلاة ، و الصيام ، و الزكوة ، و الخمس ، و الحج ، و لاختصاص لهذا بالواجبات التى اشتملت عليها الشريعة الاسلامية ، بل هو موجود فى سائر الشرائع و الاديان الاخرى ؛ حيث ان لهم افعالا لا بد من اضافتها الى مواليتهم .

وقد يعلم من الخارج - ايضاً - ان الواجب المأمور به لا يفتقر فى مرحلة سقوطه الى واحد من الدواعى المذكورة ، بل يكفى فى ذلك مجرد

الاتيان به خارجاً ، ومن هذا النحو نفقة الزوجة ، ورد السلام ، ووفاء الدين .

اذما البحث فى مورد التردد فى الواجب المأمور به بينهما ، فلا يعلم انه من الاول ليفتقر الى قصد امتثال الامر - مثلاً - او من الثانى فلا يفتقر اليه ومع هذا التردد والشك ، هل هناك اصل لفظى من اطلاق ، وغيره يرجع اليه فى تعيين اجهما ؟ وعلى تقدير العدم فما هو الاصل العملى . وعلى هذا فالبحث يقع فى مقامين :

(المقام الاول) فى الاصل اللفظى .

(المقام الثانى) فى الاصل العملى .

(اما البحث عن المقام الاول) - فالمعروف بين القوم ، ان الاطلاق لا يثبت توصلية الواجب و ان شئت فقل: انه ليس لنا فى المقام اطلاق يمكن التمسك به لثبوت به التوصلية وذلك لامرين :

الامر الاول - ان داعى الامر يستحيل اخذه قيداً فى الواجب .

الامر الثانى - انه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق ، لكون التقابل بينهما تقابل العدم ، والملكية . والملكية هى التقييد والملكية وعدمها يشترط فيهما قابلية المحل فالمحل الذى لا يكون قابلاً للملكية لا يكون قابلاً لعدمها . ولجل هذا لا بد ان يقع بحثنا فعلاً فى مسالتين : (المسألة الاولى) - ان تقييد الواجب بداعى الامر مستحيل او ممكن .

(المسألة الثانية) - انه بعد فرض استحالته و ان تقييد الواجب

به غير ممكن فهل الاطلاق مستحيل ايضاً لما ذكر ؟

(اما المسألة الاولى) - فقد استدل القائل بالاستحالة على المدعى

بوجوه :

(الوجه الاول) - ماذهب اليه شيخنا الاستاذ - قده - ان كل قيد خرج عن الاختيار ففي مقام الجعل لابد و ان يؤخذ مفروض الوجود ، بحيث يكون وجود ذلك الامر غير الاختيارى على تقدير تحققه بنفسه شرطاً فى فعلية الوجوب . مثل - اذازالت الشمس فصل - فان الصلاة امر اختيارى للمكلف باعتبار القدرة على فعلها وتركها ، كما وان تقيدها بالزوال ايضا اختيارى له فله القدرة على ايقاع الصلاة عند الزوال ، وله القدرة على العدم و لكن نفس القيد و هو الزوال غير اختيارى له ، لانتهاء قدرته على ايجاده خارجاً فمثل هذه القيود لو اخذت فى مقام الطلب لايراد منها الا فرض وجودها ، اى تفرض موجودة اولاً ، ثم يتعلق الطلب بالفعل المقدور ثانياً ، و يصير معنى ذلك انه متى حصل وقت الزوال ، فالصلاة واجبة و ليس معناه تجب الصلاة و يجب تحصيل الوقت ، فانه تكليف بغير المقدور فالقضايا الحقيقية هى التى اخذ موضوعها مفروض الوجود ، ولا يكون الحكم فيها فعلياً الا بفعلية الموضوع ، ومقامنا من هذا القبيل فان المولى لو امر بالصلاة بداعى الامر فموضوع خطابه (الصلاة) (ونفس الداعى) و كل منهما اختيارى للمكلف و لكن متعلق الداعى و هو (الامر) غير اختيارى له كالزوال باعتبار ان امر المولى لايقدر المكلف على ايجاده بل القادر عليه نفس المولى ، فلا بد و ان يؤخذ فى الواجب على نحو فرض الوجود كسائر القيود غير الاختيارية . وهذا غير معقول لاستلزامه اتحاد الموضوع مع حكمه لان الموضوع المأخوذ مفروض الوجود هو الامر والحكم المرتب عليه هو نفس

الامر وهذا مستحيل .

ومن هذا ينشأ امتناع آخر ، وهو الدور ، وذلك فان فعلية كل حكم انما هى بفعلية موضوعه فان القضايا الحقيقية ترجع الى القضايا الشرطية ولاشك ان فعلية الجزاء انما هى بفعلية الشرط وهذا واضح ، فاذا امر المولى بواجب مقيد بداعى الامر ، ففعلية خطابه و هو امره يتوقف على فعلية موضوعه وهو الامر نفسه على الفرض فيتوقف فعلية الامر على فعلية نفسه .

والحاصل : ان اعتبار داعى الامر فى الصلاة ينشأ منه اشكالان بنظر شيخنا الاستاذ (قده) احدهما - اتحاد الحكم مع موضوعه . ثانيهما - لزوم الدور .

وقد اورد بعض الاساطين على مقالة شيخنا الاستاذ - قدس سرهما - بما محصله : ان الذى يؤخذ مفروض الوجود انما هو موضوعات التكليف دون قيود الواجب فان قيود الواجب يجب تحصيلها بمجرد تعلق التكليف بها ، كالطهارة المأخوذة قيدا فى الصلاة ، فان الامر المتعلق بالصلاة كما يوجب تحصيل سائر الاجزاء والشرائط يوجب تحصيل الشرائط ايضا التى من جملتها الطهارة ، نعم موضوعات التكليف ليست كذلك كالاستطاعة للمحج وما شاكلها . وان قصد الامر فيما نحن فيه حيث كان من قيود الواجب و كان المكلف قادراً على تحصيله ، فحاله حال الطهارة يجب تحصيله اذا تعلق التكليف به ولا معنى لآخذه مفروض الوجود لئلا يجب تحصيله . وغير خفى - ان ما جاء به (قده) من حيث الكبرى لانقاش فيه . انما النقاش فى الصغرى حيث ان قصد الامر وان كان من قيود الواجب وقابل لتعلق التكليف به اذ القصد من الامور الاختيارية ، لكن نفس الامر

المتعلق المقصد ليس باختياري للمكلف وانما هو من شئون المولى فله ان يأمر ، وله ان لا يأمر . واذا لم يكن اختياريًا للمكلف فلا بد من اخذه مفروض الوجود ، وليس غرض شيخنا الاستاذ - قده - ان قصد الامر لابد ان يؤخذ مفروض الوجود . كما هو مبني الاشكال المزبور بل غرضه - قده - ان لازم اخذ قصد الامر في متعلق الامر هو اخذ الامر نفسه مفروض الوجود وهذا يترتب عليه المحذور ان المتقدمان .

فالمصحيح في الجواب اذ يقال : ان ملاك اخذ الموضوع مفروض الوجود المستلزم لكونه شرطًا لفعلية التكليف ، اما الظهور العرفي ، واما حكم العقل بذلك . ومرادنا بالظهور العرفي : هو ان العرف يفهم من القضية ان الموضوع اخذ على نحو فرض الوجود . وذلك مثل وجوب الانفاق على الزوجة ، وما شاكل هذه القضايا فان العرف يفهم من ذلك ان الزوجية موضوع لحكم رتبة الشارع المقدس على فرض وجودها ولم تؤخذ على نحو يجب تحصيلها على المكلف . وهكذا الامر في وجوب الوفاء بالنذر ، والعهود ، والايمان . اما الحكم العقلي فهو انما يكون اذا كان القيد المأخوذ في الواجب غير اختياري . وحيث لا يعقل تعلق التكليف به لانه من التكليف بما لا يطاق وهو مستحيل ، فلا محالة من ان يؤخذ ذلك على نحو مفروض الوجود ويكون التكليف فعليًا على تقدير وجوده . وفي هذين الموردين نلتزم باخذ ذلك الموضوع مفروض الوجود ، واما ما عداهما فلا دليل على ان التكليف لا يكون فعليًا الا بعد فرض وجوده ، ويكون فعليًا على تقدير وجوده .

وعلى هذا رتبنا الالتزام بفعلية الاحكام التحريمية قبل وجود موضوعاتها بمجرد تمكن العبد وقدرته على اليجاد ، كالتحريم الوارد

على شرب الخمر ، فانه فعلى وان لم يوجد الخمر خارجاً اذا كان المكلف قادراً على ايجاده بايجاد مقدّماته ولذلك يتوجه التكليف عليه ، بخلاف الزوال فان المكلف لا يتمكن من ايجاد الزوال نفسه ، ولا بالشروع بمقدّماته .

اذ عرفت هذا فنقول : ان مانحن فيه من القسم الثالث الذى لا دليل على ان الموضوع لا بد من اخذه مفروض الوجود ، اذ لاعلاقة للمعرف بهذه الناحية ، كما انه لا ملزم لذلك من ناحية العقل ، فان الامر الذى كان متعلقاً للداعى يحصل بمجرد انشاء المولى تكليفه واذا حصل امكن الامتثال بداعيه ، ولا حاجة بعد ذلك الى اخذه مفروض الوجود ، وعليه فالمكلف حين امتثاله يجد امراً موجوداً قد حصل من انشاء التكليف فيأتى بالفعل بداعى ذلك الامر ولا داعى الى فرض وجود الامر حين الانشاء كما كان الامر كذلك فى سائر القيود غير الاختيارية ، وعلى ما ذكرناه ، فلا يلزم من اخذ قصد الامر فى متعلق الامر شئ من المحذورين المتقدمين .

(الوجه الثانى) : من وجوه الاستحالة ما ذكره شيخنا الاستاذ - قده - من ان اخذ قصد الامر فى متعلق الامر نفسه يستلزم تقدم الشئ على نفسه : وذلك فان قصد امتثال الامر متأخر رتبة عن نفس الاجزاء والشرائط لان معنى قصد الامتثال هو الاتيان بالاجزاء والشرائط التى تعلق التكليف بها بقصد امتثال امرها فلو اخذ قصد الامتثال متعلقاً للتكليف صار كاحد الاجزاء والشرائط ولازمه تقدم الشئ على نفسه وهو محال .

(الوجه الثالث) : ما ذكره صاحب الكفاية - قده - من عدم قدرة المكلف على الامتثال اذا كان قصد الامر مأخوذاً فى المأمور به ، وذلك فان المولى اذا امر بالصلاة بداعى الامر كان المأمور به حصة خاصة من

الطبيعة دون نفس الطبيعة ، فالصلاة مثلاً وحدها لم يكن مأموراً بها كى يتمكن المكلف من الاتيان بها بقصد امرها ، بل المأمور به على الفرض حصّة خاصة منها وهى المقيدة بداعى الامر ، ومعه لا يتحقق الامتنال .

(الوجه الرابع) : ما ذكره بعض مشايخنا المحققين -قده- من ان اخذ قصد الامر فى المأمور به يستلزم الخلف ، وذلك فان فرض تعلق الامر بالصلاة بداعى الامر - مثلاً - ان الصلاة وحدها ليست مأموراً بها ، بل المأمور به حصّة خاصة وهى المقيدة بداعى الامر ، وفرض ان الاتيان بالصلاة لابد ان يكون بداعى امتثال امرها ، ان ذات الصلاة مأمور بها ، وهذا خلف .

(الوجه الخامس) : ما ذكره ايضاً بعض مشايخنا المحققين -قده- من ان اخذ قصد الامر فى المأمور به يستلزم داعوية الشئ الى داعوية نفسه وهى على حدو عليّة الشئ لعلية نفسه ، وذلك : فان الامر من شأنه تحريك العضلات نحو المأمور به فلو تعلق الامر بالصلاة بداعى الامر - مثلاً - فقد دعا الى اتيان الصلاة ، والى داعوية الامر ، ومعنى هذا ان يكون الشئ علة لعلية نفسه وهذا امر مستحيل ، فان العلية منتزعة من ذات العلة ، وليست بمعلولة له والا لتسلسل .

والصحيح ان شيئاً من هذه الوجوه لا يستقيم ، بيان ذلك هو ان الامر المتعلق بالمركب لامحالة بحسب التحليل ينحل الى الامر باجزائه وينبسط على المجموع ، فكل جزء اذا لاحظناه نجده قد اخذ حصّة من ذلك الامر المتعلق بالمجموع ، واصبح مأموراً به بأمر ضمى ، فوجب بوجوب ذلك المركب وجوباً نفسياً ، وهذا الامر المتعلق بالمركب

لا يسقط الا بالاثنيان بجميع اجزائه وشرائطه، وعليه فاذا كان المركب مركباً من جزئين او اكثر وكان كل جزء اجنبياً عن غيره فلا يمكن الاثنيان بجزء بداعي امتثال امره الا بقصد الاثنيان بالاجزاء جميعها ، لان لان الامر كما يدعو الى ايجاد هذا الجزء ، كذلك يدعو الى ايجاد الجزء الآخر ، واما اذا كان المركب مركباً من الفعل الخارجى ، وقصده امره الضمنى فلو اتى بذلك الفعل بداعي امتثال امره الضمنى ، فلما حال يتحقق المركب فى الخارج ويسقط امره بلا حاجة الى اثنيان الجزء الاخر وهو قصد الامر بقصد امره فان سقوط امره لا يحتاج الى قصد امتثاله لانه توصلى ، ولا محذور فى الواجب ان يكون بعض اجزائه عبادياً ، وبعضه توصلياً .

وبهذا التقريب امكن رد جميع الوجوه التى استدلت بها على الاستحالة .

(اما عن الوجه الثانى) فلان قصد الامتثال انما يكون متأخراً عن الاجزاء والشرائط اذا اريد منه قصد امتثال المجموع ، اما لو اريد منه قصد امتثال الامر الضمنى - كما هو الصحيح - فذلك لا يقتضى تأخره عن جميع الاجزاء والشرائط ، لان قصد امتثال كل جزء بخصوصه انما هو متأخر عن نفس ذلك الجزء دون بقية الاجزاء ولا مانع من لحاظ امرين ، احدهما متقدم على الاخر شيئاً واحداً ، وجعلهما متعلقا للامر النفسى ، كما تقدم فى بحث الصحيح والاعم .

(واما عن الوجه الثالث) : فلان التشريع وعدم القدرة انما يتأتيان من العبد لو اراد امتثال امر الصلاة بداعى امرها النفسى الاستقلالى ، واما لو اراد امتثالها بداعى امرها الضمنى فهو مقدور له بعد الامر ، والقدرة التى اعتبرت فى متعلقات الاحكام انما هى حين الامتثال لاجل الامر .

(واما عن الوجه الرابع) فان اريد من الامر المتعلق بذات الصلاة هو الامر النفسى الاستقلالى فهو مستلزم للمخلف ، اذ الامر الاستقلالى لم يتعلق بذات الصلاة ، وان اريد من ذلك هو الامر الضمنى فذات الصلاة مأمور بها ضمنا ولا يلزم المحذور من ذلك .

(واما عن الوجه الخامس) فملخصه : ان الامر الاستقلالى الذى تعلق بالصلاة ودعوة الامر انما يدعو الى ايجاد كل من الصلاة التى هى فعل خارجى ، والى جعل امرها داعيا الذى هو من الامور النفسية ، ولكن دعوة الامر التى اخذت فى متعلق الامر النفسى ليست هى داعوية الامر النفسى نفسه بل الماخوذ فى المتعلق هو داعوية الامر الضمنى ، فكان الامر النفسى يدعو الى ايجاد متعلقه وهذات الصلاة ، وداعوية امرها الضمنى ، فاين دعوة الامر الى داعوية نفسه .

واذا اتضح بما بيناه امكان اخذ قصد الامر فى متعلق الخطاب ، فلو شككنا فى غرض المولى ثبوتنا و انه اراد العبادة المجردة عن كل قيد ، او المقيدة بداعى الامر فلا بد من ملاحظة عالم الاثبات فان تمت مقدمات الحكمة وقد اطلق كلامه ولم يبين ما يدل على ارادة التقييد ان لم يتمسك باطلاق خطابه ، وبذلك يثبت عدم ارادة التقييد .

(المسألة الثانية) : انه لو فرض استحالة تقييد الواجب بداعى الامر فهل الاطلاق مستحيل ايضا ؟ ادعى شيخنا الاستاذ - فده - استحالة ذلك بدعوى ان التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم والملكية ، فاذا استحال التقييد استحال الاطلاق ايضا ، والبحث عن هذه المسألة يقع من جهتين :

(الاولى) : فى معرفة التقابل بين الاطلاق والتقييد .

(الثانية): انه لو كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فهل استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ؟

(اما الجهة الاولى) : فاعلم ان التقابل بين الاطلاق والتقييد يختلف باختلاف مقامى الاثبات والاثبات .

اما فى مقام الاثبات : فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، لان الاطلاق فى هذه المرحلة عبارة عن عدم التقييد مع كون المتكلم فى مقام البيان ، وهو ممكن من بيان القيد و هو - اى الاطلاق بهذا المعنى - امر عدمى ، بخلاف التقييد فانه عبارة عن بيان خصوصية زائدة فى الموضوع ، او فى متعلق الحكم ، وهو معنى وجودى فلو اطلق المولى كلامه ، وكان فى مقام البيان ، ولم يبين خصوصية من الخصوصيات ، مع التمكن من التقييد ، بان لم يمنعه مانع من الاثبات بالقيد لزم التمسك بالاطلاق لامحالة ، ومنه يستكشف الاطلاق الثبوتى .

واما فى مقام الثبوت : فالمقابلة بين الاطلاق و التقييد مقابلة الضدين ، باعتبار ان الاطلاق فى هذه المرحلة عبارة عن لحاظ عدم دخل خصوصية من الخصوصيات فى الموضوع ، او متعلق الحكم ، او قل عبارة عن رفض القيود ، والخصوصيات ، وهو معنى وجودى ، كما ان التقييد عبارة عن لحاظ المولى دخل خصوصية من الخصوصيات فى الموضوع ، او المتعلق ، وهو ايضا امر وجودى ، وليس بعدمى فكان كلا الامرين فى هذه المرحلة من ملاحظة التقييد او الاطلاق امراً وجودياً .

(وبعبارة اوضح) المولى اذا توجه نحو طبيعة ذات انقسامات عديدة ، فاما ان يتصورها مع لحاظ عدم دخل خصوصية من الخصوصيات ، اى يتصورها مع رفض القيود فهذا هو معنى الاطلاق ، و اما ان يتصورها مع لحاظ

خصوصية من الخصوصيات ، وهذا هو حقيقة التقييد ، وليس هنا قسم ثالث ، وهو ان يتصورها بلالاحاظ عدم دخل الخصوصية ، وبلالاحاظ خصوصية ما ، فتكون مهمة ، فان الاهمال فى الواقعيات غير ممكن .

فالذى تحصل من هذا ان مقابلة الاطلاق والتقييد فى مرحلة الاثبات مقابلة العدم و الملكة ، بخلاف مرحلة الثبوت فانها مقابلة الضدين .

(واما الجهة الثانية) فالحق ان استحالة التقييد لا تستوجب استحالة الاطلاق ، وان كان تقابلهما تقابل العدم والملكة ، وذلك لامور ثلاثة :

(الامر الاول) : ما نجده فى بعض الموارد من استحالة اتصاف الشئ بالملكة مع اتصافه بعدمها ، بل قد يكون اتصافه بالعدم من الضروريات ، ولو كان كل من العدم والملكة ، متلازمين فى الامكان والاستحالة ، بوجه مطلق لما حصل التفكيك بينهما على هذا النحو - مثلاً - ان كل فرد من سائر افراد البشر رسولا كان ، ام غير رسول ، لا يتمكن من الاحاطة بكنه ذاته تعالى ، وذلك لاستحالة احاطة الممكن بالواجب ، و اذا كان كل فرد من البشر يستحيل ان يعلم بذاته تعالى كان بالضرورة جاهلاً بحقيقته ، وغير عارف بها ولو كان التلازم فى الامكان والاستحالة ثابتا بين الاعدام والملكات ، لكان اللازم استحالة الجهل بذاته تعالى على الانسان بعد ان استحال عليه العلم بذاته ، وهكذا يستحيل على البشر ان يكون قادراً على الطيران الى السماء ، ولكن عجزه عن ذلك ضرورى وليس بمستحيل ؛ مع ان العجز يقابل القدرة تقابل العدم والملكة .

(الامر الثانى) : معرفة معنى قابلية المحل التى اعتبروها فى الملكة والعدم ، وبها ينحل الاشكال من اساسه ، فالذى يظهر من شيخنا الاستاذ - فده - انه اعتبر القابلية الشخصية فى جزئيات مواردنا ، فالمورد الذى

يستحيل فيه التقييد اعتبر استحالة الاطلاق فيه ، وهو الذى اوقعه فيما التزم به ، بينما ذكر الفلاسفة ان القابلية المعتبرة فى الاعدام والملكات ليست القابلية الشخصية ، بل القابلية بالمعنى الاعم من الشخصية ، والصنفية ، والنوعية ، والجنسية .

(وبتعبير آخر) لا يعتبر فى صدق العدم المقابل للمملكة على مورد ان يكون ذلك المورد قابلاً بخصوصه للاتصاف بالوجود - اى الملكة - بل يكفى فى صدقه عليه ان يكون شخص ذلك الفرد او صنفه ، او نوعه ، او جنسه ، قابلاً للاتصاف بالوجود ويتضح هذا المعنى من المثال المتقدم فان الانسان قابل للاتصاف بالعلم والمعرفة ، ولكنه فى خصوص بعض الموارد كالمعرفة بذات الله تعالى التى استحالة الاتصاف بها فىكون العدم صادقاً بالضرورة ، كما ان خصوصية المورد فى المثال الثانى ، وهو الطيران الى السماء اوجبت ثبوت العجز على الانسان ، واتصافه به بلحاظ امكان اتصافه بالقدرة فى نفسه ، وهكذا كل احد يستطيع - مثلاً - حفظ صحيفة ، او اكثر ولكنه لا يستطيع حفظ مجلدات البحار اجمع ، وهذا لا يوجب خروجه عن القابلية الجنسية لان صدق العدم المقابل للمملكة على مورد لا يشترط فيه قابلية ذلك المورد للاتصاف بتلك الملكة بشخصها ، اذاً فالتفكيك بين الاعدام والملكات فى الامكان والاستحالة امر قابل .

(الامر الثالث) : ان لازم ما يدعيه (قده) من استحالة التقييد والاطلاق هو الاهمال فى الواقع وهو مستحيل ايضا ، ضرورة انه لا يعقل ان يكون الحاكم غير عالم بما يصدر منه بحدوده ، فان ما يشق اليه كالعلة - مثلاً - اما ان يكون مقيداً بقصد الامر ، او مقيداً بعدم قصد

الامر، او لا يكون مقيداً بهذا ولا بذاك ، بل يراد منه نفس الطبيعي بلادخل لقصد الامر وجوداً وعدمأ ، ولا يخرج الامر الواقعى عن هذه الامور الثلاثة اصلاً ، وحيث استحال التقييد بقصد الامر على مختاره للزوم المحاذير المتقدمة ، كما وقد استحال التقييد بعدم الاتيان بداعى الامر لكونه خلاف الغرض اذ الغرض من الامر جعل الداعى فى نفس المخاطب، وبعثه نحو المامور به ، فلا بد من الاطلاق لامحالة لاستحالة الاهمال فى الواقعيات لما ذكرناه ، واليه اشار الشيخ (قده) بقوله من انه اذا استحال التقييد يجب الاطلاق ، نعم فى مرحلة الاثبات صورة ثالثة غير الاطلاق والتقييد ، وهى الاهمال كما اذا لم يكن المولى فى مقام البيان ، او كان ولم يتمكن من بيان قيده ، فانه لو اطلق كلامه ، ولم يبين شيئاً لم يمكننا التمسك بالاطلاق ، و لعل من هذا القبيل قوله تعالى : (واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ، الخ) فان الاية الشريفة تشير الى لزوم القصر عند تحقق الضرب فى الارض ، وقد اهملت التعرض لمقدار الضرب ، وتحديدده بحد خاص ، فكانت مهمة من هذه الناحية ، ومع ثبوت الاهمال فيها لا يمكن التمسك بالاطلاق .

وقد ظهر من مجموع ما ذكرناه ، ان المقدمة الاولى التى ذكرها شيخنا الاستاذ - قده - وهى استحالة تقييد العبادة - بداعى الامر - ليست بتامة ، كما ان المقدمة الثانية وهى ان استحالة التقييد تستوجب استحالة الاطلاق - ايضاً - غير تامة ، و ذلك فانه على فرض ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، فذلك لا يقتضى ما ذكره لاعمية القابلية المعتمدة بين العدم والملكة ، من الشخصية ، والمنفية ، والنوعية ، نعم فى مرحلة الاثبات استحالة التقييد تستوجب استحالة

الإطلاق ، وذلك لما عرفت من ان مجرد عدم التقييد ، و ارسال الكلام من دون جريان مقدمات الحكمة لا يكون دليلاً على الإطلاق ، فلو علم بان المولى ليس فى مقام الاجمال ، و كان قادراً على التقييد ، ولم يكن محذور من بيان القيد ، ومع ذلك ارسل كلامه خالياً عن كل قيد فلا محالة ينعقد الظهور فى الإطلاق ، وبه يستكشف الإطلاق ثبوتاً ، واما فيما اذا لم يمكنه التقييد لا يكون عدم التقييد فى مقام الاثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت .

((اعتبار بقية الدواعى))

وقع النزاع بين الاعلام فى امكان اعتبار جملة من الدواعى للعمل فى العبادة جزءاً وشرطاً ، كقصد المحبوبة ، او قصد المصلحة ، او اتيان العبادة بداعى ان الله تعالى اهل للعبادة ، وغير ذلك ، وعلى تقدير امكان الاعتبار ، فهل يمكن التمسك بالإطلاق لو تجرد خطاب المولى عن كل قرينة ؟ .

ذهب صاحب الكفاية - قدس - الى ان هذه الدواعى ، و ان امكن تعلق الامر بها ، وجعلها جزءاً من المأمور به الا اننا نعلم قطعاً بعدم اعتبارها فى العبادة ، وذلك فان المكلف لو صلى بداعى الامر دون ان يلتفت الى احد هذه الدواعى المذكورة ، فلا اشكال فى سقوط التكليف عنه ، والحكم بفرغ ذمته ، ولو كان شىء من هذه الدواعى دخيلاً فى المأمور به لما سقط التكليف عنه .

(وغير خفى) : ان غاية ما جاء به - قدس - هو القطع بعدم اعتبار قصد المحبوبة ، او المصلحة فى العبادة بشخصه ، وهو لا يلزم القطع بعدم اعتبار

الجامع القربى بين هذه الدواعى فى العبادة ، فلعل صحة الصلاة الماتى بها بداعى امرها انما هى من جهة تحقق الجامع القربى المعتبر فى العبادة ، فغاية ما يترتب على الحكم بصحة الصلاة الماتى بها بداعى الامر هو الجزم ، بعدم اعتبار خصوص قصد المحبوبة ونحوه من الدواعى القربية فى المأمور به ، واما الجزم بعدم اعتبار الجامع القربى فلا .

ان قلت : اذ اصح الاتيان بالصلاة بداعى امرها ، كشف ذلك عن متعلق الامر بذاتها ليصح التقرب بها بايجادها بداعى امرها ومع ذلك كيف يمكن احتمال اخذ الجامع القربى - اعم من قصد الامر وغيره - فى متعلق الامر .

قلت : جواز الاتيان بالصلاة بداعى امرها لا يقتضى تعلق الامر النفسى بذات الصلاة من دون تقيدها بقصد القربة ، بل من الممكن تعلقه بالمركب منها ومنه ، ومع ذلك يصح الاتيان بذات الصلاة بداعى امرها ، وذلك لما عرفت من ان الامر المتعلق بالمركب ينحل الى اجزائه لامحالة ، فلو اتى بالصلاة - مثلاً - بداعى امرها الضمنى فقد تحقق المركب خارجاً وصح العمل .

هذا وقد ذهب شيخنا الاستاذ - قده - الى عدم امكان التقييد بهذه الدواعى فى العبادة بتقريب ان الارادة التشريعية نظير الارادة التكوينية ، وحيث يستحيل تعلق الارادة التكوينية بهذه الدواعى ، فكذلك الارادة التشريعية ، والوجه فى ذلك ان حقيقة الداعى هو ما تنبعث الارادة منه فى نفس المكلف للقيام بالعمل ، وبهذا تكون الارادة متأخرة عن الداعى لانها معلولة له ، وهو بمنزلة العلة لها ، ومن شأن كل علة ان تتقدم على معلولها ، ومع التسليم بهذا الامر لا يمكن تعلق الارادة بالداعى

فانه من تقدم الشئ على نفسه ، وهو باطل ، واذا فرض عدم امكان تعلق الارادة التكوينية بالداعى فكذلك لا يمكن تعلق الارادة التشريعية به لانها مثلها ، والنتيجة ان الامر لا يتعلق بالعبادة مع داعى المحبوبة و غيرها .

(والجواب عن ذلك) : اولا انه لو كان ما ذكره - من عدم صحة التحريك نحو داع من الدواعى - صحيحا ، و كونه امراً غير معقول تكوينيا ، وتشريعا ، فكيف تصححون ذلك بالامر الثانى اى متمم الجعل ؟ (وبعبارة اخرى) ان ما ذكره - قده - لا يتلائم مع تصحيحه الا ترى فى اعتبار الدواعى فى المتعلق فى الاحتياج الى امرين : (احدهما) متعلق بذات العمل ، (ثانيهما) متعلق باتيان العمل بداعى امره ، لان الوجه المذكور فى تقريب الاستحالة لا يفرق فيه بين اخذ الدواعى المذكورة فى متعلق الطلب الاول ، والثانى .

(وثانيا) ان ما افاده - قده - انما يستدعى استحالة تعلق خصوص الارادة الناشئة من احد الدواعى القربية بذلك الداعى ، فان الارادة الناشئة عن داع يستحيل تعلقها بذلك الداعى لتأخرها عنه ، فكيف تتقدم عليه ، واما تعلق ارادة اخرى بذلك الداعى غير الارادة الناشئة منه فلا استحالة فيه ، وحيث ان الواجب مركب من العمل الخارجى ، واحد الدواعى القربية فالارادة المتعلقة بالعمل الخارجى ناشئة عن احد الدواعى ، و لكن ذلك الداعى الذى هو فعل ينبعث عن ارادة اخرى ، و عليه فلا مانع من تعلق الامر بالمركب من الفعل الخارجى ، و الداعى النفسانى .

وقد ظهر مما ذكرناه ان اخذ بقية الدواعى القربية فى متعلق

الامر لاما نغ منه ، وكذا اخذ الجامع بينها ، و بين قصد الامر ، ولو قلنا باستحالة اخذ قصد الامر بخصوصه فى متعلق الامر .

فان قلت : لو سلمنا استحالة اخذ قصد الامر فى المتعلق فلامعنى لاخذ الجامع بينه ، وبين غيره من الدواعى القربية فيه بل لابد وان يؤخذ الجامع بين غيرها بخصوصه ، وقد عرفت انه غير ما خوذ فى المتعلق قطعاً وذلك لصحة الاتيان بالعمل العبادى بقصد امره دون ان يقصد غيره من الدواعى القربية .

قلت : ان الاطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود ، بل معناه رفض القيود ، ولحاظ عدم مدخلية شىء منها فى المأمور به بحيث لو امكن على فرض محال اتيان الطبيعى متميزاً عن جميع الخصوصيات الوجودية كان كافياً فى مقام الامتثال ، و عليه فلامانع من اخذ الجامع القربى فى العبادات ، لانه انما يستحيل فيما اذا كان معناه لحاظ قصد امر فى المتعلق ، والامر به بهذه الخصوصية ، ولحاظ قصد المحبوبيه ، والامر به بخصوصه لانه يستلزم تقدم الشىء على نفسه ، وغيره من المحاذير المتقدمة ، وهذا بخلاف ما اذا كان اخذ الجامع بمعنى لحاظ عدم دخل شىء من خصوصية قصد الامر ، وغيره فى المتعلق ، وعدم الامر بخصوصه ، فانه لا محذور فيه فان المحذور انما كان فى اخذ قصد الامر فى متعلقه ، لافى عدم اخذه فيه .

ثم انه على تقدير التنزل والالتزام بانه لا يمكن التقييد لا بخصوص قصد الامر ؛ ولا بالجامع بينه ، وبين بقية الدواعى يمكن للمولى التوصل الى غرضه فى الواجبات العبادية بتقييد المأمور به بلازم قصد الامر ، بيان ذلك ان كل فعل اختياري لابد وان يكون صادراً عن داع من الدواعى التى تبعث المكلف نحو العمل ، والدواعى : اما نفسانية ، و اما الهية ،

ولا ثالث لهما ، فلو منع المولى من اتيان الفعل بداع نفسانى فلا محالة انه يتحقق الفعل بالداعى الالهى - مثلاً - لو امر المولى بوجوب الدفن مقيداً بعدم اتيانه بداع من الدواعى النفسانية ، فقد اخذ فى متعلق حكمه امراً عدمياً ملازماً لاتيان الفعل مضافاً به الى المولى ، و بهذه الوسيلة يتوصل الى غرضه .

الا انه يستفاد من بعض كلمات شيخنا الاستاذ - قدس - الاشكال على ذلك ايضاً ؛ وحاصله : انه لو فرض محالاً انفكاك العمل العبادى عن الدواعى النفسية والالهية ، وقد اتى العبد بالفعل بلا داع نفسانى ولكنه لم يأت به بداع الهى - ايضاً - لفرض انفكاكهما بفرض مستحيل ، فهل العمل متصف بالصحة ، ومسقط للموجب ؟ فان قيل : بالصحة ، و سقوط الغرض لزم انكار البديهى ، و الالتزام بخلاف ما تقتضيه الضرورة فان المسقط للغرض فى المقام هو العمل الماتى به بداع قربى ، والمفروض عدم اتيانه بذلك ، و ان قيل : بالفساد قلنا : لا وجه للمحكم بفساده بعد مطابقته للمأمور به ، فان الواجب هو العمل بلا داع نفسانى ، والمفروض انه اتى به كذلك ، فما وجه عدم صحته ؟

(وغير خفى) ان غرض المولى من اعتبار العنوان الملازم فى العبادة ، انما هو للتوصل الى مقصوده خارجاً ، فلو فرضنا ان عدم اتيان العبادة بالداعى النفسانى يلزم الاتيان بالداعى الالهى خارجاً لعدم الانفكاك بينهما ، فلا مانع من اعتباره فى متعلق الامر توصل الى غرضه ، اما الانفكاك محالاً فليس له الاثر اصلاً ، انما الاثر على الخارج - كما عرفت - ثم على تقدير التنزل ، والقول ، بانه لا يمكن التقييد بخصوص داعى الامر ، ولا بالجامع بينه وبين بقية الدواعى ، ولا بما يكون ملازماً

للداعى القربى يمكن للمولى التوصل الى غرضه بالاخبار عن ذلك بجملة خبرية بعد طلبه .

الاول بان يقول : مثلاً - ان غرضى لا يحصل من ذلك الامر المتعلق بالصلاة - مثلاً - الا اذا اتى بها بداعى الامر ، وقد حالت الموانع دون اخذ هذا المعنى فى المتعلق ، فلما طلق كلامه ولم يأت بالجملة الخبرية امكن الاخذ بالامر الاول ، والاتيان بالعمل بالاداعى الامر فيه .

اما شيخنا الاستاذ - فده - فقد اختار طريقة توصل الى اعتبار داعى الامر فى العبادة سليمة من المحاذير المتقدمة ، و تلك الطريقة هى الامر ثانياً باتيان العبادة بداعى امرها الاول ، ويسمى الامر الثانى بمتعم الجعل ، ونتيجته نتيجة التقييد ، وببيان اوضح ان اعتبار-داعى الامر- قيداً فى متعلق الامر الاول غير ممكن على مسلكه - فده - ولا يسقط غرض المولى ، بمجرد اتيان متعلق الامر الاول ، بدون - داعى الامر - فلا بد وان يأمر ثانياً باتيان العبادة ، بداعى امر الاول ، فيكون فى المقام امران : (احدهما) متعلق بذات العبادة (وثانيهما) متعلق باتيان العبادة بداعى الامر الاول ، ولا محذور فى ذلك اصلاً ، فلما اقتصر المولى على بيان الامر الاول ، من دون تعرضه للامر الثانى فى ظرف يستطيع من بيانه امكن اثبات التوصلية بذلك .

وقد اشكل صاحب الكفاية - فده - على هذه الطريقة بما حاصله ان التكليف ان سقط بالاتيان بالماثور به بالامر الاول فلا يبقى مجال للامر الثانى لانتفاء موضوعه ، وان لم يسقط بالاتيان - حينئذ - فالامر الاول بنفسه يستدعى الاتيان بداعى الامر لحكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ، فلاحاجة الى الامر الثانى .

والجواب عما اشكله فى الكفاية : انا نلتزم بعدم سقوط الامر الاول اذا اتى به من دون قصد القرية مع وجود الامر الثانى، وبسقوطه مع عدمه فلا يكون الامر الثانى لغواً ، بيان ذلك انه ان اتى به المولى كشف عن اخصية الغرض ، وانه لا يحصل الغرض الا باتيانه بداعى القرية، ويعبر عنه بنتيجة التقييد ، وان لم يأت به يستكشف من ذلك وفاء المامور به بالامر الاول بالغرض ، فيسقط ولو كان غير مقرون بقصد القرية ويعبر عنه بنتيجة الاطلاق .

ومما ذكرنا ظهر انه لو قلنا بمقالة شيخنا الاستاذ _ قده _ من استحالة تقييد المامور به بقصد الامر ، وانه اذا استحال التقييد استحال الاطلاق، فلا بأس بما افاده من امكان التوصل الى الغرض بالامر الثانى وقد ذكرنا ايضاً انه يمكن التوصل الى الغرض بجملة خبرية .
وعليه فالتمسك بالاطلاق ممكن فى ناحية المامور به على عدم التعبدية باحد الوجوه المتقدمة .

تنبيه

ذهب بعضهم الى ان الاصل اللفظى عند الشك فى تعبدية واجب و توصليته يقتضى ان يكون تعبدياً مستدلاً على ذلك بوجوه :
(الوجه الاول) ان الامر فعل اختياري للمولى ، وشأن كل فعل اختياري ان يقع عن داع من الدواعى ، ولاريب ان الداعى والغرض من الامر انما هو تحريك العبد نحو المامور به ، وبعثه اليه ، بجعل الداعى فى نفسه لان يصدر منه الفعل خارجاً واذا كان كذلك فالعبد لا بد وان ياتى بالمامور به بداعى الامر تحصيلاً للغرض ، وهذا هو معنى ان الاصل فى

كل واجب ان يكون عبادياً الا ان يقوم دليل على توصليته .

ويرد عليه : اولا - ان غرض المولى من امره ، وان كان ذلك الا انه لا يجب على العبد تحصيل غرض المولى من امره ، وانما الواجب عليه بحكم العقل اطاعة ما امره مولاه ، والاتيان بما تعلق به التكليف ، وتحصيل الغرض فى نفس المأمور به ، والمفروض ان المأمور به اعنى ما اشتغلت به ذمته مطلق ، وغير مقيد بداع من الدواعى - كما مر بيانه سابقا -

وثانيا - ان الغرض من الامر يستحيل ان يكون جعل الداعى ، لانه من المعلوم تخلف الداعوية عن الامر كثيراً فى الكفار ، والعصاة ، وانما الغرض من الامر هو جعل ما يمكن ان يكون داعياً ، وهذا لا يتخلف عن نفس الامر ، فالاعنى لوجوب تحصيله على المكلف .

والحاصل ان الجواب عن هذا الوجه ، اما بمنع الصغرى ، اعنى كون الغرض من الامر جعل الداعى ، او بمنع الكبرى ، اعنى لزوم تحصيل الغرض من الامر .

(الوجه الثانى) : الاستدلال على ذلك بقوله وَاللَّهُ يَدْعُو : (انما الاعمال بالنيات) وبقوله يَدْعُو : (لكل امرء ما نوى) بتقريب ان كل عمل خلا عن نية التقرب ، فليس بعمل الا ان يقوم الدليل عليه ، وهذا هو معنى ان الاصل فى الواجبات التعبدية .

(والجواب عنه) ان هاتين الروايتين لا تدلان على ان الاعمال التى فقدت نية التقرب كانت بحكم عدم ، ولا تكون عملاً الا مع النية ، فتفيد تعبدية كل فعل من الافعال الواجبة الا ما قام الدليل عليه ، بل تدلان على ان نتيجة الاعمال وهى الغايات مرتبة على النيات ، فلو جاء الانسان بعمل قصده وجه الله تعالى ترتب عليه الثواب ، اما لو جاء بعمل لم يقصده

وجه الله تعالى بل قصد به امراً دينوياً ترتب عليه ذلك الامر الدينى ، وقد اشير الى هذا المعنى فى باب الجهاد « ان المجاهد ان جاهد الله تعالى فالعمل له تعالى و ان جاهد لطلب المال والدنيا فله مانوى » (وبتعبير آخر) ان للمفعول اثرين : (احدهما) استحقاق الثواب (ثانيهما) عدم حصول العقاب عليه ، والمقصود من هذه الرواية الاثر الاول ، وان الانسان ما لم يأت بالواجب لله تعالى لا يترتب عليه الثواب ، وليس لها نظر الى الاثر الثانى فلا تدل على انه اذا لم يأت به قريباً لا يكون مسقطاً للعقاب حتى يكون الواجب باقياً على حاله فيدل على ما اراده المستدل ، مضافاً الى ذلك لزوم تخصيص الاكثر لو التزمنا بتقريب المستدل وهو مستهجن باعتبار ان اكثر الواجبات توصلية .

(الوجه الثالث) قوله تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) بتقريب ان الله تعالى حصر المأمور به فى العبادة التى تكون خالصة له وهى التقرب ، وهذا هو معنى ان الاصل فى الواجبات التعبدية ، ولا يعدل عنه الى التوصلية الا بدليل خاص .

(والجواب عنه) ان مقتضى سياق الآية الشريفة يوجب صرف ظهورها عن المدعى ، حيث انها وردت فى سياق قوله تعالى : (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) ويستفاد من هذا ان الله تعالى فى مقام حصر العبادة فى العبادة لله ، وليس بصدده حصر الواجبات فى العبادة حيث ان الكفار عبدوا الاوثان فرد عليهم ، بما حاصله ان الله تعالى اذا امر بعبادة فهو يأمر بعبادة له ، لا لغيره ، وهذا المعنى اجنبى عن المدعى .

وعلى هذا فالمتحصل من هذه الوجوه ، ومناقشتها ان لا اصل لفظى

يعين اصالة التعبدية ليرجع اليه عند الشك .

الأصل العملى عند الشك فى التعبدية والتوصلية

انه لو فرض ان دليل الواجب لم يكن لفظياً ، بل كان لبياً كالاجماع ، ونحوه ، او كان الدليل عليه لفظياً ، ولكن المولى لم يكن فى مقام البيان او كان فى مقام البيان ولكن التزمنا باستحالة الاطلاق لعدم امكان التقييد فهل الأصل العملى يقتضى توصلية ذلك الواجب او تعبدية ؟

واعلم ان الأصل يختلف باختلاف المسالك من حيث امكان اخذ داعى الامر فى المتعلق ، واستحالة ، فعلى ماسلكناه (من امكان اخذ داعى الامر فى العبادة) ، فحال هذا القيد كسائر الاجزاء والشرائط فمع الشك فى اعتبار ذلك فى المأمور به يكون المرجع عند الشك هو البرائة بكلا قسميها ، لانه شك فى تكليف زائد على المأمور به ، و كذا على مسلك شيخنا الاستاذ - قده - من عدم امكان اخذ قصد الامر فى متعلق الامر الاول ، بل لا بد له من امر ثان يدل على اعتباره واشتراطه فى العبادة ، فالمرجع عند الشك فى اعتباره الى البرائة لانه شك فى تكليف زائد على الامر الاول الذى دعى الى اتيان الفعل مجرداً عن كل قيد .

و اما على مسلك صاحب الكفاية - قده - فالأصل هو الاشتغال ، والوجه فيه انه بعد ان ادعى استحالة اعتبار قصد الامر فى متعلق الامر الاول والثانى ، واعتبر ذلك دخيلاً فى غرض المولى ؛ فمع الشك فى تحققه يكون المرجع هو الاشتغال ، دون البرائة العقلية والنقلية ، هذا وقد فرق (قده) بين مانحن فيه ، ومسألة الأقل والاكثر الارتباطيين ، حيث جوز هناك جريان البرائة الشرعية ، دون العقلية عند الشك فى الزائد

بينما نفى جريانها هنا ، والسرفيه ان فى مسألة الاقل ، والاكثر ، كالشك فى اعتبار السورة فى الصلاة - مثلاً - علماً اجمالياً بتكليف ووجود غرض متعلق اما بالاقل ، او بالاكثر ، و مقتضاه لزوم الاحتياط وهو الاتيان بالاكثر ، ومعه لا تجرى البرائة العقلية ، ولكن البرائة الشرعية بمقتضى اطلاقها كانت رافعة لذلك الشك ، فاذا ضم ذلك الى وجوب ما علمناه اجمالاً ثبت لنا الاطلاق الظاهرى الذى هو وجوب الصلاة بدون السورة ، اما مانحن فيه فالعلم الاجمالى بوجود غرض للمولى متعلق ، اما بالعبادة المجردة ، واما بالعبادة المقرونة بداعى الامر يوجب علينا الاتيان بالاكثر الذى معنى اتيان العمل بداعى الامر اما البرائة الشرعية فهى لا تجرى هنا لان المعتبر من جريانها فى مورد ان يكون ذلك الشئ قابلاً للموضع والرفع الشرعين ، وحيث كان التقييد (بداعى الامر) مستحيلاً فليس لقصد الامر وجوب ضمنى شك فيه لتجرى البرائة فيه وتثبت لنا الاطلاق الظاهرى .

(وغير خفى) ان ما افاده - قده - هنا من الحكم بالاشتغال يبتنى على

مقدمتين :

(احدهما) عدم جريان البرائة العقلية فى المقام كالاقل والاكثر

الارتباطيين .

(ثانيهما) عدم جريان البرائة الشرعية هنا من جهة استحالة التقييد ،

وكلتا المقدمتين ممنوعه .

اما الاولى : فسوف يجىء - انشاء الله تعالى - فى بحث الاشتغال جريان

البرائة العقلية ، وانحلال العلم الاجمالى بها .

و اما الثانية : فلما عرفت من امكان تقييد متعلق الامر بداعى

القربة ، مضافاً الى ذلك انه على تقدير الالتزام هناك بوجود تحصيل الغرض ، و ان العلم الاجمالى منجز فلا بد من الالتزام بالاستتغال فى المقامين ، ولانتفع البرائة الشرعية هناك فى نفى الاكثر ، لانها لا تكون دليلاً على ان الغرض متعلق بالاقل لئلا يجب الاحتياط ، اللهم الا ان تقوم اماره على عدم وجوب الاكثر فتكون مثبتة لوفاء الاقل بالغرض باعتبار ان لوازمها حجة .

والتحقيق ان يقال : ان البرائة تجرى فى كلا المقامين لما ذكرناه فى مسألة الاقل والاكثر : من ان الغرض لا يزيد على اصل التكليف فكما ان التكليف غير الواصل لا يحكم العقل بوجود اطاعته كذلك الغرض مثله فانه مالم يصل الى المكلف لا يجب تحصيله ، و انما يجب تحصيله بمقدار ما ثبت فى لسان الدليل ، اما الزائد عليه فليس بواجب لان تركه غير مستند الى العبد ليوأخذ عليه ، بل مستند الى عدم بيان المولى ، كما اوضحناه فى معنى البيان - فى بحث البرائة - وقد ذكرنا هناك ان الحكم الواحد قابل للتفكيك فى مرحلة التنجز دون السقوط بان تكون بعض اجزائه ساقطة ، وبعضها الآخر غير ساقطة ، لان التكليف بما انه واحد ارتباطى فالجزء او الشرط المشكوك فيه ان كان دخيلاً فى الواجب واقعاً فهو لا يسقط عن الذمة بدونه بل لابد من اتيانه ثانياً ، وان لم يكن دخيلاً فى الواجب فى نفس الامر فلا دخل له فى حصول الامتثال وسقوط الواجب عن الذمة ، وعلى كل حال فامر الواجب دائر بين ان يسقط بتمامه ، وان يبقى فى الذمة بتمامه ، وهذا بخلاف مرحلة التنجز فان التفكيك جائز فيها - مثلاً - لو علم المكلف باشتمال الصلاة على الركوع ، والسجود ، وغيرهما ، فلا يجوز له تركهما ، ولكن السورة لو تركها لم يكن معاقباً

عليه لعدم ثبوتها، فبناء على ما قلناه من ان المراد من الغرض الواجب تحصيله هو الغرض الواصل ، فالبرائة العقلية تجري في المقامين .

اقتضاء اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً

اذا علم وجوب شيء و تردد امره بين النفسى ، والغيرى ، و بين التعيينى ، والتخييرى ، وبين العينى ، والكفائى ، فما هو مقتضى القاعدة؟ ولبيان الحقيقة ينبغى البحث عن جهتين : الاولى : فى الاصل العملى ، الثانية : فى الاصل اللفظى .

الجهة الاولى : قد اوجىء البحث عنها الى محله ، فان التردد الاول المذكور فى بحث مقدمة الواجب ، و الترددان الاخران المذكوران فى بحث البرائة .

الجهة الثانية : ان مقتضى الاصل اللفظى ان كان فى البين اطلاق ، وتمت مقدمات الحكمة هو ان الوجوب نفسى ، تعينى ، عينى .

اما الاول - فلان الواجب الغيرى عبارة كما كان قيداً فى المأمور به على نحو يكون القيد خارجاً ، والتقيد داخلاً ، اوفقل : ان الوجوب الغيرى عبارة عن تقييد الواجب النفسى بامر خارج عن حقيقته من طرف الشارع المقدس ، ولولا التقييد المذكور لما حصلت العلاقة بين القيد والمقيد ، وهذا المعنى يفتقر فى بيانه الى مؤنة زائدة - ولا بد والحالة هذه - من توقف فعلية وجوب القيد على فعلية وجوب المقيد ، وهذا بخلاف الواجب النفسى فانه غير محتاج الى ذلك ، و اذا ظهر هذا المعنى فلا ثبات نفسية الوجوب طريقان :

الطريق الاول : الاخذ باطلاق دليل الواجب النفسى ، وطرد كل

ما يحتمل اعتباره قيداً فيه ، ولازم هذا ان الواجب المحتمل دخله في المأمور به نفسى ، واللوازم حجة فى باب الاصول اللفظية .

الطريق الثانى : التمسك باطلاق دليل الواجب المحتمل كونه نفسياً ، وذلك لان الوجوب ان كان غيرياً فهو مشروط بوجوب آخر نفسى لامحالة ، وان كان نفسياً فهو مطلق ، وغير مقيد به ، فاذا شك فى انه نفسى ، او غيرى ، فمقتضى اطلاقه ، وعدم تقييده بما اذا وجب شئ آخر هو الحكم بانه نفسى .

والفرق بين الاطلاقين : ان (الاول) اطلاق بالنسبة الى مادة الواجب المعلوم كونه نفسياً او غيرياً و (الثانى) اطلاق بالنسبة الى هيئة الوجوب المشكوك فيه بين النفسى ، والغيرى ، فاذا ثبت كلا الاطلاقين ، او احدهما كفى فى الحكم بالنفسية .

اما الثانى - وهو التمسك بالاطلاق لاثبات الوجوب التعيينى ، دون التخيرى ، فبيانته محتاج الى توضيح حقيقة الواجب التخيرى : الوجه الاول : ان يدعى ان الوجوب التخيرى عبارة عن وجوب كل من الفردين ، او الافراد ، تعييناً ولكنه مشروط بعدم الاتيان بالآخر (مثلاً) العتق ، والصيام ، والاطعام ، فى كفارة شهر رمضان كل واحد منها واجب تعيينى ولكن وجوبه كذلك مشروط بعدم الاتيان بالآخر .

و(فيه) (اولاً) انه مستلزم لتعدد العقاب عند المخالفة .

و(ثانياً) ان تعدد الواجب انما هو بتعدد الغرض ، فان كل واجب لا يصدر الا عن غرض واحد ، وبما انه ليس فى البين هنا الا غرض واحد فقد انكشف انه ليس عندنا فى البين الا وجوب واحد .

الوجه الثانى : ان نقول : ان الوجوب متعلق بالجامع الانتزاعى ،

وهو مفهوم احد الفردين ، او الافراد ، وبقاؤه مشروط بعدم تحقق شىء منهما او منها خارجاً ، وذلك لاستكشافه من وحدة الغرض المقتضية لوحدة التكليف ، ومن الممكن تعلق المكلف بامر انتزاعى بعد ما كان منشأ الانتزاع مقدوراً للمكلف ، فكل فرد لو لاحظناه كان وافياً بالغرض المترتب على الجامع ، وعلى كلا القولين فالاطلاق يقتضى التعيين ، دون التخيير .

اما على - الوجه الاول - فالتمسك بالاطلاق لاثبات التعيين واضح لانه لو شك فى وجوب الماتى به مشروطا بعدم اتيان الاخر امكن الاخذ بالاطلاق وطرده الاحتمال المذكور ، وبه ثبت الوجوب التعيينى .

واما على - الوجه الثانى - فدوران الامر بين التعيين ، والتخييرى وان كان مرجعه الى دوران الامر فى متعلق التكليف بين التوسعة ، والضيق الا انه لامانع من الاخذ بالاطلاق ؛ فان الاطلاق فى مقام الاثبات وعدم التقييد بذكر العدل لما تعلق به الامر كاشف عن اختصاص الوجوب بما تعلق به الامر وانه لا يسقط بالاتيان بما يحتمل ان يكون عدله فيثبت بذلك ان الوجوب تعيينى ، لا تخييرى .

واما - الثالث - وهو التمسك بالاطلاق لاثبات الوجوب العينى ، دون الكفائى ، فالامر فيه كالامر فى الواجب التخييرى ، اذ (تارة) يقال: بان الوجوب متعلق بكل فرد من افراد المكلفين مشروطا بعدم قيام فرد آخر منهم بالامور به ، و(اخرى) يقال : بتعلقه بالجامع ، وهو الطبيعة الصالحة للانطباق على كل واحد ، وبقاء الوجوب على فرد مشروط بعدم اتيان فرد آخر ، فالفرق بين التخييرى ، والكفائى ، ليس الا ان الاول متعلق بالامور به ، والثانى بالمكلفين ، اما وجه التمسك بالاطلاق

فيعلم مما مر .

فالمستحصل مما ذكرناه : ان مقتضى الاصل اللفظي في الموارد الثلاثة كون الوجوب نفسيا ، تعينيا ، عينيا .

الامر عقيب الحظر او توهمه

وقع نزاع بين القوم في دلالة صيغة - افعل - الواقعة عقيب الحظر ، او توهمه ، على الاباحة - كما هو المعروف - او على الوجوب - كما ذهب اليه الكثير من العامة ، او تبعيته لما قبل النهي - ان علق الامر بزوال علة النهي ، وان لم يعلق فاحد الامرين .

والظاهر انه لا دلالة لها على واحد من الوجوه المذكورة ، وذلك لان الحمل على الوجوب يتوقف على القول بوضع الصيغة للوجوب ، وان تكون اصالة الحقيقة حجة تعبدية ، لامن جهة بناء العقلاء على العمل بالظهورات - كما نسب ذلك الى السيد المرتضى (قده) وقد عرفت في بحث دلالة الامر على الوجوب ان الصيغة لم توضع للدلالة عليه ، وعلى تقدير تسليمه فحجية اصالة الحقيقة تعبدية غير مقبولة ، والصيغة غير ظاهرة في الوجوب ، اذ من المعلوم ان العرف لا يستطيع استظهار المعنى الحقيقي من اللفظ اذا احتف الكلام بما يحتمل القرينية ، فبناء على ظهور الامر في الوجوب وضعاً ، واستفادة الوجوب بحكم العقل ما لم يرد ترخيص في الترك من المولى ، لا يمكن استفادة الوجوب من الصيغة الواقعة عقيب الحظر ، وذلك لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، اذ من الممكن ان يراد من الصيغة معنى غير الوجوب لو وقعت عقيب الحظر ، او توهمه ، ومعه لا مجال للظهور الفعلي في الوجوب .

واما (دعوى) الحمل على الاباحة ، اوتبعيتها لما قبل النهى ان علق الامر بزوال علّة النهى فهى ايضا (ممنوعة) لان وقوعها عقيب الحظر ، اوتوهمه ، ليس قرينة عامة فى الحمل على احدهما ، وحيث اختلفت الموارد استعمالا اصبح اللفظ مجملا لا يمكن حمله على الوجوب لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ولا على الاباحة ، اوما قبل النهى لعدم القرينة على ذلك - فلا بد اذاً من الرجوع الى اصل آخر لفظى ، او عملى .

المرّة والتكرار

لا اشكال فى انحلال الحكم فى النواهى الشرعية بانحلال الموضوع خارجاً ، مثل قضية لا تشرب الخمر حيث يستفاد منها - كما فى سائر القضايا الحقيقية - انه متى ما وجد خمر خارجاً كان محكوماً بالحرمة ، ومعنى هذا تعدد الحكم بتعدد الموضوع .

واما فى الاوامر الشرعية - فقد يستفاد ذلك منها - ايضا - بسبب الدليل الخارجى - كما فى الصلاة والصوم - كقوله تعالى : (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل - الخ) وقوله تعالى : (ومن شهد منكم الشهر فليصمه) فان المستفاد منهما بوسيلة الدليل الخارجى تكرار العمل بتكرار الوقت ، وتحقيقه خارجاً .

وقد يستفاد منها العكس ، و هو المرّة بسبب الدليل الخارجى - ايضا - كالحج - مثل قوله تعالى : (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) حيث يستفاد منها ان مجرد تحقق الاستطاعة التامة لدى المكلف تقتضى وجوب الحج عليه فلو امتثل مرة واحدة كفى ، ولا يلزمه

التكرار بعد ذلك ، ومن المعلوم ان الصيغة فى كلا الموردین مستعملة فى معناها الموضوعية له ، واستفادة الانحلال وعدمه انما كان بسبب الدليل الخارجى ، لانه بسبب ان الوضع يقتضى الانحلال ، لتكون فى موارد عدمه مجازاً ، او بالعكس ، والوجه فى ذلك ان الهيئة وضعت لانشاء الوجوب ، او ابراز شىء على اعتبار المكلف ، والمادة تدل على نفس الطبيعة والماهية ، و من المعلوم خروج الانحلال ، و عدمه عن مفاد كل منهما .

والحاصل ان المرة والتكرار فى الافراد الطولية ، والوجود الواحد ، والمتعدد ، فى الافراد العرضية كله خارج عن حقيقة معنى الصيغة ، و دلالتها على الموضوع له ، الذى هو انشاء الوجوب المتعلق بصرف الطبيعة الصادق على المرة الواحدة فى ضمن وجود واحد ، اللهم الا ان يقوم دليل بالخصوص على تقييد الطلب باحدى الخصوصيات المذكورة ، فلا بد من اتباعه ومع الشك فى ذلك فما هو مقتضى الاصل اللفظى ، والعملى ؟

اما الاصل اللفظى - الذى يستفاد من الاطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة فى الافراد الطولية من المرة ، والتكرار ، هو الاكتفاء بالمرة الواحدة ، لامن جهة مدخلية ذلك فى هيئة الطلب ، او مادته اذ - كما عرفت - عدم دلالتها على شىء من ذلك - بل الوجه فيه ان الطلب متعلق بصرف الطبيعة ، وهى كما تصدق بالمرة الواحدة تصدق بالتكرار ، الا ان الاكتفاء بها فى ضمن المرة الواحدة قهرى ، لصدق الطبيعة خارجا الموجب لسقوط الامر .

واما فى الافراد العرضية ، من الوجود الواحد ، او المتعدد ، فكذلك بعد ان عرفت تعلق الطلب بالطبيعة الجامعة ، بين الوجود

الواحد ، والمتعدد . فمتى ما تحقق الفرد الواحد فى ضمن الوجود الواحد كان ذلك مصداقا للطبيعة ، ومعها يسقط الطلب لامحالة .

واما الاصل العملى ففى الافراد الطولية ، من المرة ، او التكرار . فكذلك فانا لو شككنا ان المعتبر هو المرة الواحدة ، او المرتان ، ليكون غير ممثّل فى المرة الاولى ، فمقتضى الاصل هو البرائة فى نفى اعتبار كلا القيدين . بشرط شىء ، او بشرط لا ، فيثبت الاطلاق فى مرحلة الظاهر ، ويكتفى بالمرة لامحالة .

واما فى الافراد العرضية - من الوجود الواحد ، او المتعدد فكذلك ايضا ، فانا لو شككنا فى انه يعتبر فى الاتيان بفرد ان يكون مشروطا بشرط لا ، او بشرط شىء بالنسبة اليه فالبرائة قاضية بنفى كلا التقديرين ، ومعها يثبت الاطلاق فى مرحلة الظاهر ، ويكتفى بالوجود الواحد .

الامتثال بعد الامتثال

انما النزاع فيما لو اراد العبد ان يمثّل المأمور به ثانيا ، بعد ان امتثله اولا وصدقت الطبيعة على ما اتى به خارجا فهل يمكن ذلك ؟ ويسمى بالامتثال بعد الامتثال .

اختار صاحب الكفاية (قده) التفصيل فى المقام بين بقاء الغرض الاقصى ، وعدمه ، حيث افاد - قده - ان الامتثال لو كان علة تامة لتحقيق الغرض الاقصى ، فلامعنى للامتثال بعده ، بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فانه لا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر احسن منه ، بل مطلقا كما كان له ذلك من قبل (مثلا) لو امر المولى عبده باتيان الماء لرفع عطشه ، و اتى العبد بذلك للمولى ، ولكن المولى بعد تسلمه الاناء

لم يشرب مافيه . فللعبد في هذه الصورة ان يبادر مرة أخرى ، ويأتى بما
آخر لبقاء الغرض الاقصى ، وعدم سقوطه بعد الامتثال الاول .

والصحيح ان يقال : بعدم تجويز الامتثال ثانيا بعد الامتثال الاول ،
وذلك للزوم التناقض بين تعلق الامر بالطبيعة ، والحكم بجواز الامتثال
ثانيا . فان معنى القضية الاولى التى هى تعلق الامر بالطبيعة هو حصول
الامتثال للمأمور به للمرة الاولى ، و انطباق الطبيعة على الموجود
الخارجى انطباقا قهريا ، ولازمه سقوط الغرض فى المأمور به ، فلا امر
ليتمثل مرة ثانية ، وان معنى القضية الثانية التى هى جواز الامتثال ثانيا ،
هو عدم حصول الامتثال اولاً ، وعدم سقوط الغرض بما اتى به فالامتثال
الثانى لازم ، وهذان المعنيان لا يجتمعان .

(وبتعبير آخر) ان متعلق التكليف بالنسبة الى الخصوصية التى اتى
بالطبيعة معها اولاً ، اما ان يكون مطلقاً ، او مقيداً بعدمها ، فعلى الاول
فلا تيان بالمأمور به خارجاً موجب لصدق الطبيعة عليه فيسقط لامحالة .
فلو اراد ان يأتى به ثانيا فباى داع يأتى به . و على الثانى فلا يكون من
الامتثال عقيب الامتثال لعدم تحقق الامتثال اولاً اذ افترض كون المطلوب
هو الطبيعة ان الامتثال الاول يجزى . كما يأتى بيانه فى بحث الاجزاء
انشاء الله تعالى . فلا وجه للامتثال ثانيا .

واما ما جاء فى الكفاية فغير تام ، لان الغرض المبحوث عنه هنا
انما هو الغرض المترتب على نفس المأمور به لاغيره مما لا يترتب عليه
فقط ، فان غرض الامر كرفع العطش - مثلاً - انما يترتب على فعل الامر
نفسه ، وليس بقابل لان يمثله العبد ، نعم المقدور للعبد تمكين المولى
من الشرب وتهية المقدمات له ، وهذا حاصل بمجرد الامتثال الاول ،

فليس بعد ذلك غرض يمكن امتثاله ثانياً .

نعم فى بعض الروايات الشريفة جاء ما يوهم ذلك فقد ورد - فى باب الصلاة - ان من صلى فرادى واقيمت الجماعة فله ان يعيد صلاته مرة أخرى، وورد ايضا - فى صلاة الآيات - ان من صلى صلاة الآيات فله ان يعيد صلاته مرة اخرى مادامت الآية باقية ، وهذا يدل على جواز الامتنال ثانياً بعد الامتنال الاول .

الا ان المستفاد منها هو استحباب الاعادة مرة اخرى توصلاً الى الثواب

(بعبارة اخرى) ان للمولى غرضين :

(احدهما) متعلق بالمصلحة الملزمة ، وهو ما حصل بالامتنال الاول .

(ثانيهما) متعلق بالمصلحة غير الملزمة ، وهو ما يحصل بالامتنال

الثانى ، والروايات الشريفة لم تفد جواز الامتنال الثانى للمزوم التناقض مع تعلق الامر بالطبيعة - كما عرفت - بل تفيد استحقاق الثواب على الامتنال ثانياً لتدارك المصلحة غير الملزمة .

نعم بعض الروايات ورد فيها (يجعلها الفريضة ان شاء) وهى تدل

على امكان لزوم الامتنال ثانياً بعد الامتنال اولاً ولكن القرينة وهى

لزوم التناقض - كما عرفت - موجب لصرف الرواية عن ظهورها وحملها

على اشائه جعل الصلاة قضاء عما فات منه من الصلوات الواجبة ، وهذا

اجنبى عن جعلها امتثالاً للامر الوجوبى الساقط على الفرض .

الفور والتراخي

تنقسم الواجبات الى اقسام ثلاثة :

القسم الاول - ما لا يكون الواجب مقيداً بالتقديم ، او التأخير من حيث الزمان ، بل هو مطلق من ناحية كل منهما ، فالمكلف مخير في امتثاله ان شاء سارع ، وان شاء اخر ، ويسمى بـ (الواجب الموسع) .

القسم الثاني - ما يكون الواجب مقيداً بالتأخير فلا يحكم بصحته لو قدمه العبد في اول ازمنة الامكان ويسمى بـ (الواجب المضيق) .

القسم الثالث - ما يكون الواجب مقيداً بالتقديم ، وهو على نحوين :
(تارة) يراد على نحو وحدة المطلوب ، ومعنى ذلك امتثال الواجب اول ازمنة الامكان فوراً ، وعلى فرض التأخير فالواجب يسقط لامحالة ، ولعل من هذا القبيل رد السلام ، و (اخرى) يراد على نحو تعدد المطلوب وهو على قسمين :

القسم الاول - يكون المطلوب فيه هو الواجب المقيد بالفورية اول ازمنة الامكان بحيث لو آخر العبد امتثال ذلك الواجب لما سقط الواجب ولا الفورية ، بل كانت باقية حتى الامتثال ففي كل آن يراد الواجب فوراً ففوراً .

القسم الثاني - يكون المطلوب فيه هو الواجب المقيد بالفورية ، ولكن تأخير الامتثال عن اول الوقت ، انما يسقط الفورية دون اصل الطبيعة فللمكلف بعد ذلك ان يمثل الطبيعة اى وقت شاء ، ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة اذ الواجب على المكلف الاتيان بها فوراً ، ومع التأخير يجب الاتيان بها مادام العمر موسعاً .

هذا كله بحسب الثبوت والواقع . واما بحسب الاثبات فهيمئة الامر لاتدل الا على اعتبار شيء في ذمة المكلف ، و المادة لاتدل الا على نفس الطبيعة ، ولازم ذلك الاتيان بالطبيعي مخيراً عقلاً بين الفور والتراخي . فلو شككنا في اعتبار شيء زائد على ذلك فمقتضى الاصل اللفظي - وهو الاطلاق - عدم تقييد الواجب به ، كما و ان مقتضى الاصل العملي ذلك - ايضاً - حيث ان البرائة ترفع كل ما يحتمل تقييده في الواجب من القيود الزائدة ، كالفورية ، والتراخي .

فظهر من هذا ان المكلف مخير عقلاً في التقديم والتأخير ، نعم حيث ان من الاحكام العقلية لزوم احرار الامتثال ، فاذا احتمل المكلف انه لو آخر العمل عن الزمن الاول فات الواجب منه ، كما اذا دخل وقت الظهريين واراد المكلف ان ينام ، و احتمل ان نومه يستمر حتى يفوت الواجب منه فلا ريب انه يجب عليه الاتيان بالعمل فعلاً بحكم العقل ، نعم لوقام دليل خارجي بالخصوص على ان الواجب مقيد باحدهما فالمتبع ذلك الدليل ، وان لم يقيم دليل بالخصوص على احدهما فهل الدليل العام يقتضى الفورية ، او التراخي ؟

استدل القائل بالفورية بالايئين الشريفتين : (سارعوا الى مغفرة من ربكم) - وقوله تعالى : (واستبقوا الخيرات) . ببيان ان المولى امر بالاستباق نحو الخير ، والمسارة نحو المغفرة ، وذلك يقتضى الفورية في كل وقت فلو اخر ذلك عن اول ازمئة الامكان ، ففي الآن الثاني لا بد من المسارة ايضاً ، ولا تسقط بمجرد التأخير عن الزمن الاول ، فثبت بهذا ان جميع الواجبات الشرعية تقتضى الفورية على نحو تعدد المطلوب . و (غير خفى) ان الامر بالمسارة والاستباق ليس مولوياً ؛ بل

ارشاد الى ما يحكم به العقل من حسن المسارعة الى تفريغ الذمة ، والخلاص من الامر الملمزم الملقى على عاتق المكلف ، ولهذا كان النبى ﷺ يخاطب بلال المؤذن (ارحنا يا بلال) وهذا لادليل فيه على الفورية .

ولو سلمنا انه مولوى فلا بد من دعوى افادته الاستحباب لتحصيل الثواب اذ لو حملناه على الوجوب لزم تخصيص الاكثر ، و هو مستهجن وذلك لخروج المستحبات لانها من الخيرات الموجبة للمغفرة فان من الواقع ان من المستحبات كزيارة الحسين عليه السلام اكثر دخلا فى المغفرة من جملة الواجبات ، مع ان المسارعة ليس بواجب فيها واما الواجبات فقسم منها موسع لا يجب فيه المسارعة ، وقسم آخر لا يراد منه الا التأخير ولم يبق تحت العموم الا قسم واحد ، وهو الواجبات الفورية التى هى على نحو تعدد المطلوب و التى يكون المطلوب فيها فوراً ففوراً ، ولا ريب انه اقل قليل ، فلا بد وان يكون المراد من الامر هو الاستحباب نحو المسارعة والاستباق نحو الخير .

فالمحصل - مما ذكره - ان الثابت بحسب ظهور الامر فى نفسه هو ثبوت السعة فى الواجب فهو لا يقتضى التأخير ولا التقديم ، واما الادلة العامة فقد عرفت عدم دلالتها على الفورية .

بحث الاجزاء

اتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء فى الجملة ، وقبل الخوض فى المطلوب ، يجدر بنا ان نبحث عن امور

(الامر الاول) فى بيان المراد من كلمة - على وجهه - فى العنوان . فقد ذكر صاحب الكفاية (قده) انها راجعة الى المأمور به ، وفسرها «بالنهج الذى ينبغى ان يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً» ، و انما اعتبرها كذلك لاعتقاده ان بعض القيود لا يمكن ان تؤخذ فى المأمور به ، كقصد القربة فى العباديات ، لانها من كيفيات الاطاعة عقلاً ومع الاقتصار على المأمور به لا يتحقق الاجزاء فيما لو اتى بالفعل العبادى خالياً من قصد القربة لاعتباره فيه وان لم يمكن الامر به ، لذلك احتاج الى كلمة - على وجهه - ليدخل مختلف القيود شرعية ، وعقلية ، وهذا انما يتم على مبناه ، من استحالة اخذ قصد القربة فى المأمور به ، اما على مبنانا السابق من امكان اخذه ابتداءً فى المأمور به ، او على مبنى شيخنا الاستاذ (قده) من امكانه بتمام الجعل ولو بالامر الثانى فان القيد يكون توضيحياً لاناسيسياً .

وما قيل : من ان القيد انما ذكر لادخال قصد الوجه (مندفع) بان قصد الوجه غير معتبر لدى الكثير ، فلاحاجة لادخاله بمثل هذا القيد ، بالاضافة الى ان اعتباره لو تم فهو مختص بالعبادات فلا وجه لجعله فى العنوان العام الشامل للمتعبديات والنوصليات .

(الامر الثانى) فى المراد من كلمة الاقتضاء .

و الظاهر ان المراد منه هنا : العملية ، و التأثير . و ذلك لنسبته الى الاتيان بالمأمور به لالى الامر ، باعتبار ان الامر الصادر من المولى لا بد وان يكون ناشئاً عن غرض ، فلو امتثل العبد المأمور به ، و جاء بما هو المطلوب منه حصل الغرض خارجاً ، و متى حصل ذلك خارجاً سقط الامر ، فالمراد بالاقتضاء هنا ، العملية والتأثير .

(الامر الثالث) فى المراد من كلمة الاجزاء ،

والظاهر ان المراد منها هو نفس مدلولها اللغوى ، دون ان يكون لهم فيها اصطلاح خاص - و هو الكفاية - فمعنى اجزاء الماتى به عن المأمور به هو كفايته عما امر به ، من دون حاجة الى الاعداء ، او القضاء . او الى القضاء فقط ، فيمادل الدليل على لزوم الاعداء فيه كالمسافر الذى يتم صلاته نسياناً ثم يتذكر فى الوقت حيث امر باعادة صلاته و يكون معنى الاجزاء بالنسبة له سقوط القضاء عنه فيما لو تذكرها خارج الوقت و كمن صلى فى النجس نسياناً فانه اذا تذكر فى الوقت وجبت عليه الاعداء و اذا تذكر خارج الوقت لم يجب عليه القضاء على قول نسب الى المشهور بين المتأخرين .

(الامر الرابع) :

انه ربما يتوهم عدم الفرق بين هذه المسألة ، و مسألة المرة والتكرار ، و كذلك بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء ، باعتبار ان القائل بعدم الاجزاء يلتزم باعادة العمل تفريغاً للذمة عن الواقع ولا يكتفى بالامتثال الاول ، وهذا المعنى موافق لما يدعيه القائل بالتكرار و كذا القائل بالاجزاء لا يلتزم بالاعداء ، فهو امر موافق للقول بالمرة .

كما ان الامر كذلك بالنسبة لتبعية القضاء للاداء ، فان القائل بالتبعية يلتزم ببقاء الطلب خارج الوقت انما يأت به المكلف في الوقت ، وهو متحد نتيجة مع القائل بعدم الاجزاء ، واذاً لافرق بين مانحن فيه وما ذكر .

و (غير خفى) : ان الاتحاد بحسب النتيجة لا يوجب الاتفاق بين المسألتين .

اما في الاولى - فلان القائل بالمرة ، او التكرار ، انما يتردد في الأمور به سعة وضيقاً بحيث لا يعلم انه واحد ، او متعدد ، بخلاف مانحن فيه فانه بعد معرفته يقع البحث في اجزائه وعدم اجزائه و (بعبارة اخرى) القائل بالمرة ، او التكرار ، يبحث عن تعيين الأمور به شرعاً من حيث السعة والضيق ، وانه الطبيعة المقيدة بالمرة او التكرار ، بخلاف المقام فان الأمور به معلوم ، وانما النزاع في اجزائه عقلاً عن الواقع لواتى به المكلف خارجاً ، فهما مسألتان مختلفتان .

واما في الثانية - فلان موضوع البحث هنا هو اتيان الأمور به بالامر الاضطرارى ، او الظاهرى ؛ والشك في اجزائه وعدمه عن الواقع ، بخلاف مسألة تبعية القضاء للاداء فان الموضوع فيها هو عدم الاتيان بالأمور به ، ومن الضروري انه لاجماع بين الوجود والعدم ولا ربط بين المسألتين اصلاً ، اذ أفماتوهم في غير محله .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) ذكر ان اتيان الأمور به بكل امر يقتضى اجزائه عن امره سواء كان واقعياً ، ام اضطرارياً ، ام ظاهرياً ، و علل ذلك باستقلال العقل بعدم بقاء مجال للمتعبد به ثانياً مع موافقته الامر باتيان الأمور به على وجهه ، وهذا الكلام متين جداً ، ولا نزاع

فيه بين الاعلام ، لان فرض التعبد به ثانياً انما يمكن ان يصح اذا امكن فرض بقاء الامر بعد الاتيان بالماور به ، وهو غير ممكن هنا ، لان بقاء الامر اما ان يستند لعدم تحقق ملاكه اولاً ، و كلاهما غير ممكنين ، - اما الاول - فلما عرفت من ان الملاك معلول بوجوده الخارجى للماور به ومع وجود علمه فقد وجد الملاك فلما معنى لبقاء الامر و- اما الثانى - اعنى بقاءه مع عدم وجود ملاك يدعو الى تحقيقه فمستحيل ، لان الامر وليد ملاكه ، ولا يمكن ان يبقى بدونيه ، نعم يمكن ان يفرض وجود امر لملاك آخر ، وهذا اجنبى عن مسالتنا لان مسالتنا تتعلق باجزاء الماتى به عن امره لاعن الامر الاخر .

* * *

وقد وقع النزاع بين الاعلام فى اجزاء كل من الامر الاضطرابى ، والظاهرى ، عن الواقعى ، وقد حرر الكلام فى هاتين المسالتين بمسائل اربع نعرضها كما يلى :

«المسألة الاولى» فى اجزاء الماتى به بالامر الاضطرابى عن الامر الواقعى لو ارتفع العذر اثناء الوقت .

«المسألة الثانية» فى اجزائه عن الامر الواقعى لو ارتفع العذر خارج الوقت .

«المسألة الثالثة» فى اجزاء الماتى به بالامر الظاهرى عن الواقعى اذا انكشف الخلاف بالعلم الوجدانى .

«المسألة الرابعة» فى اجزائه عن الامر الواقعى اذا انكشف الخلاف بالامارة الشرعية المعتمدة .

اما البحث عن المسألة الاولى - فليعلم ان محل النزاع هو ما اذا كان الماتى به فى اول الوقت مأموراً به بالامر الواقعى الاضطرابى ، اما اذا كان مأموراً به بالامر الخيالى ، او الظاهرى فهو مشمول للمسالتين الاتيتين .

توضيح ذلك : ان الموضوع للامر الواقعى ، اما ان يكون وجود العذر حين الاتيان بالواجب ، او العذر المستوعب لجميع الوقت ، ومورد الكلام هو الصورة الاولى اما الصورة الثانية فليست من مصاديق الامر الاضطرابى اذ ان جواز البدار الى الاتيان بالعمل الاضطرابى ، اما ان يكون للمقطع باستيعاب العذر ، اولقيام الحجة كالبينة على الاستيعاب ومع انكشاف الخلاف فى هاتين الصورتين ينعكش انه لا امر اضطرابى ابتداء ليقال انه مجز عن الواقع اولاً ، فمحل البحث حقيقة فى الماتى به بالامر الاضطرابى و اجزائه عن الامر الواقعى لو انكشف له العذر اثناء الوقت .

وقد ذهب صاحب الكفاية (فده) الى ان الامر لا يخلو من صور اربع . الصورة الاولى - ان يكون المأمور به بالامر الاضطرابى وافياً بتمام الغرض والمصلحة التى اشتمل عليها الامر الواقعى لكن جواز البدار - حينئذ - يدور مدار كون العمل بمجرد الاضطراب مطلقاً ، او بشرط الانتظار ، اومع الياس عن طر و الاختيار ذامصلحة ووافياً بالغرض .

الصورة الثانية - ان يكون وافياً ببعض المصلحة ولا يمكن استيفاء

الباقى .

الصورة الثالثة - ان يكون وافياً بالبعض و يجب تدارك الباقى .

الصورة الرابعة - ان يكون وافياً بالبعض ويستحب تدارك الباقى .

اما الصورة الاولى - فلاشكال في اجزائها عن الامر الواقعى، وذلك لعدم الفرق بين صورتى القدرة على القيد و عدمه فى وفاء الماتى به بالمالك .

واما الصورة الثانية - فلا بد من القول بالاجزاء فيها وذلك لعدم امكان تدارك الباقي من المصلحة ، نعم لا يجوز البدار - حينئذ - لان فيه تفويت مقدار من المصلحة ، الا ان يكون فى البدار مصلحة اهم من المقدار الفائت من مصلحة الواجب بل لولا اهمية مصلحة الوقت لما جاز الامر بذلك الناقص لانه مفوت لبعض الغرض والمصلحة ولكن مصلحة الوقت اقتضت ان يأمر الشارع بالناقص و ان استلزم امثاله فوات مقدار من مصلحة الواجب .

واما الصورة الثالثة - فالمتيقن فيها القول بعدم الاجزاء لان الماتى به حال الاضرار ناقص عن المصلحة الواقعية و المفروض ان المكلف يستطيع بعد ارتفاع العذر ان ياتى بالعمل تاماً فهو مخير بين البدار باتيان الناقص واعادة عمله بعد ارتفاع العذر ، او الانتظار حتى ارتفاع العذر واتيان العمل الاختيارى تاماً .

واما الصورة الرابعة - فلا بد من القول بالاجزاء فيها ايضاً وذلك لعدم الزام الشارع بالباقي هذا بحسب مقام الثبوت ، واما بحسب مقام الاثبات فقد حكم بالاجزاء من جهة اطلاق الدليل ان كان والافصاله البرائة من وجوب الاعادة والقضاء .

وقد ادعى شيخنا الاستاذ (فده) الاجزاء فى جميع الصور المتقدمة ثبوتاً بلا حاجة الى معرفة مرحلة الاثبات وذلك لان تكليف العبد حين العذر بالامر الاضطرارى و تكليفه باعادة العمل بعد ارتفاعه يقتضى ان

يكون المطلوب من المكلف ستة صلوات في اليوم الواحد مع ان الروايات الشريفة ، والاجماع ، والضرورة من الدين ، تقتضى الخمس دون الست ، واما الجمع بين الظهر و الجمعة ، او القصر والاتمام في بعض الموارد فانما هو للاحتياط ، ومن هنا يعلم اجزاء الماتى به بالامر الاضطرارى عن الامر الواقعى اذا انكشف العذر اثناء الوقت .

وغير خفى : ان ما جاء به شيخنا الاستاذ (قده) متين جداً ، ولكنه اخص من المدعى حيث يتم في الصلوة خاصة لقيام الاجماع و الروايات دون غيرها من سائر الواجبات ، مع ان البحث اصولى لا يختص بباب دون باب .

ثم اعلم ان ما جاء به صاحب الكفاية (قده) من تقسيم الامر الاضطرارى الى ما يترتب عليه الاجزاء و هو الصورة الاولى ، والثانية ، والرابعة ، والى ما لا يترتب عليه الاجزاء وهو الصورة الثالثة فهو مما لا يمكن الالتزام به اذا الامر الاضطرارى في الصورة الثالثة غير معقول لاستلزامه التخيير بين الاقل والاكثر كما اعترف هو (قده) بذلك وهو غير ممكن كما سيحىء البحث عنه - انشاء الله تعالى - فان الشارع بعد ان الزم العبد باتيان العمل التام بعد ما يرتفع العذر سواء بادر الى اتيان الناقص ام لم يبادر ، فلا معنى لاجابه الاتيان بالفعل الناقص في بداية الوقت اذا لازمه ان يكون العمل الناقص واجباً على تقدير المسارعة وليس بواجب على تقدير عدم المسارعة وهو باطل .

و (بعبارة اخرى) الاقل هو اتيان العمل تاماً بعد ارتفاع العذر والزائد عليه وهو الاتيان بالعمل ناقصاً حال الاضطرار فالمكلف اذا كان مخيراً بين الاتيان بالناقص حال الاضطرار مع الاتيان بالتام بعد الارتفاع ،

وبين الاتيان بالعمل تماماً فقط بعد زوال العذر فلازمه تعيين الاتيان بالتام وتخيير المكلف بين الاتيان بالناقص وعدمه ، ومعه كيف يمكن الالتزام بوجود الناقص ايضاً فان مرجعه الى انه واجب يجوز تركه لالى بدل وهو غير معقول .

و اما المسألة الثانية - وهى اجزاء الماتى به بالامر الاضطرارى لو ارتفع العذر خارج الوقت فقد ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى دعوى الاجزاء فيها وان القول بعدم الاجزاء غير معقول ، و ذلك لان القيد الذى تعذر على المكلف اتيانه فى تمام الوقت لا يخلو ثبوتاً ، اما ان يكون دخيلاً فى ملاك الواجب على نحو الاطلاق ، او دخيلاً فيه على بعض الاحوال كصورة التمكن ، و على الاول فان المولى لا يستطيع من الامر بالفعل الخالى عن القيد لعدم اشتماله على الملاك وعدم وفائه بالمصلحة التامة ، ولعل من هذا القبيل الطهور وبما ان المكلف لم يكن قادراً على الاتيان به مع قيده فى الوقت فلا بد من الامر بالاتيان به خارجه من طريق القضاء ، و على الثانى فان المولى يستطيع الامر بالباقي لوفائه بالغرض المقصود و لاشتماله على المصلحة التامة لمدخلية القيد فى الواجب فى صورة التمكن خاصة فلان مانع من الامر بالاداء عند عدمه ، ولعل من هذا القبيل الطهارة المائية ، و اذا كان الامر كذلك ففرض وجود الامر بالاداء ، ولزوم القضاء لا يجتمعان لان الالتزام بلزوم الاتيان اداء دليل على وفاء الباقي بالمصلحة ولذا امر به ، و الالتزام بالقضاء دليل على عدم وفاء الباقي بالمصلحة فلان امر فعلى به وهما لا يجتمعان والمفروض ان الامر الاضطرارى موجود فلا بد من القول بالاجزاء و استكشاف عدم لزوم القضاء .

وغير خفى : ان ما ذكره (قده) صحيح فى مقام الاثبات دون الثبوت

لا يمكن وجود مصلحة من ملزمين الواجب ، او مصلحة واحدة ذات مرتبتين شديدة وضعيفة فمع التعذر عن القيد المذكور في ضمن الوقت يكون المكلف قد اتى باحدى المصلحتين ، او بالمصلحة الضعيفة فلو خرج الوقت وارتفع العذر امر باتيان الباقي تداركاً للفتات .

نعم لو كان للموجب مصلحة شخصية ليست ذات مراتب فامر هادئ بين الوجود والعدم ، فاما ان يؤمر بها في الوقت ويسقط الامر بالقضاء ، او يؤمر بها في خارجه ويسقط الامر بالاداء ، الا ان المفروض عدم ثبوت مصلحة شخصية فالالتزام بالامر بالاداء والامر بالقضاء ممكن ثبوتاً .

واما في مرحلة الاثبات ، فانه لا يبعد ان يقال : ان مقتضى الاطلاق المقامى عدم وجوب القضاء حيث كان الشارع المقدس عند امره بالواجب في الوقت في مقام بيان تمام الوظيفة ولم يبين لزوم القضاء خارج الوقت علم انه لا يجب القضاء ، اما مع عدم الاطلاق فالمرجع هو الاصل العملى وهو يقتضى براءة ذمة المكلف من لزوم الاتيان به خارج الوقت ، هذا اذا قلنا : بان القضاء انما هو بامر جديد وملاكه فوت الواقع ، اما لو قلنا بان ملاكه فوت الفريضة الفعلية فلا بد من القطع بعدم القضاء لان المقدور للمكلف في ضمن الوقت انما هو الفعل الاضطرارى دون الامر الواقعى وقد اتى به المكلف فعلاً فلم يفت منه شئ ليجب عليه القضاء خارجه فالمتحصل من هذه المسألة ان الادلة تقتضى اجزاء المأمور به بالامر الاضطرارى عن الامر الواقعى لو ارتفع العذر خارج الوقت .

ثم ان الاضطرار قد يكون اختيارياً ، وقد يكون غير اختيارى ، اما غير الاختيارى فقد سبق الحديث فيه مفصلاً ، واما الاختيارى فالظاهر من الاطلاقات ادلة التقية هو جوازه واجزاء العمل الماتى به حالها لثبوت

الحكم فيها بنحو الاعم لصورتى الاختيار و غير الاختيار ، و لذا افتى المشهور بانه اذا تمكن الشخص من اتيان الصلاة فى موضع خال عن التقية لا يجب عليه ذلك بل تجوز الصلاة مع العامة تقية ، واما غير موارد التقية مثل من كان متمكناً من الصلاة عن قيام فعجز نفسه واضطر الى الجلوس او كان عنده ماء فاراقه واضطر الى استعمال التراب وغير ذلك فالمنصرف من اطلاعات ادلتها مثل قوله عليه السلام (اذا قوى فليقم) و كقوله تعالى : (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) خصوص صورة الاضطراب غير الاختيارى دون الاختيارى وعليه فلا يحكم بثبوت الامر الاضطرابى فى مورد اصلا ، نعم فى خصوص الصلاة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف على كل حال فلو عجز نفسه عن الصلاة قائماً ، او مع الطهارة المائية فى مجموع الوقت وجب عليه الصلاة قاعداً ، او مع الطهارة الترابية .

ثم انه لا اشكال فى جواز البدار فى موارد التقية التى استفدنا من اعلانات ادلتها ثبوت الحكم لكننى صورتى الاضطراب الاختيارى و غير الاختيارى ، واما فى غير موارد التقية فحيث كانت الاطلاقات منصرفة عن مورد الاضطراب الاختيارى كان القول بجواز البدار من دون دليل خاص غير ممكن ، ولازم ذلك وجوب التأخير وعليه فلا يبقى للبحث عن الاجزاء فى ما اذا ارتفع العذر اثناء الوقت فى هذه الموارد موضوع اصلا ، نعم لودام العذر مع المكلف الى آخر الوقت نقول بوجوب الفعل الاضطرابى عليه فيقع الكلام فى اجزائه عن القضاء وعدمه ، و الصحيح فيه القول بالاجزاء فان وجوب القضاء حسب دليله يختص بما اذا فاتت الفريضة فى الوقت فاذا فرض ان المكلف قد اتى بالوظيفة فى الوقت كيف يمكن الحكم بوجوب القضاء عليه .

هذا كله فى مقام الثبوت ومعه لا تصل النوبة الى مقام الاثبات ومع
غض النظر والقول - بمقالة الكفاية - لا بد من البحث عما تقتضيه الادلة

مقتضى الأصل عند الشك

اعلم انه مع الالتزام بوجود ملازمة بين الامر الواقعى المتعلق
بالفعل الاضطرابى ، والقول بالاجزاء ، كما هو المختار خلافاً لصاحب
الكفاية (قده) لاحاجة فى الرجوع الى ادلة اخرى لاثبات ذلك ، امام
عدم الالتزام بذلك فلا بد من التماس دليل لفظى ، او اصل عملى .
اما الدليل اللفظى فصوره اربع .

الصورة الاولى - ان يكون كل من دليل الامر الاضطرابى و
دليل اعتبار الجزئية او الشرطية فى المأمور به مطلقاً ، ولا بد من تقديم
دليل الامر الاضطرابى على الدليل الثانى لحكومته عليه و معنى ذلك
هو الاجزاء فان اطلاق الخطاب المتعلق بالفعل الاضطرابى يدل على انه
تمام الوظيفة فيدل على عدم اعادة العمل لو انكشف العذر فى الاثناء ،
وهذا هو معنى اجزاء الماتى به حتى لو ارتفع العذر وعادت للمكلف القدرة
على اتيان الفعل الاختيارى .

الصورة الثانية - ان يكون دليل الامر الاضطرابى مطلقاً فقط
دون دليل اعتبار الجزئية ، ولا بد فى هذه الصورة من الاخذ بدليل الامر
الاضطرابى بالضرورة ومعناه هو الاجزاء .

الصورة الثالثة - ان يكون دليل اعتبار الجزئية ، او الشرطية مطلقاً
دون الامر الاضطرابى على العكس من الثانية ، وفى هذه الصورة لا بد
من الاخذ بدليل اعتبار الجزئية ، او الشرطية بالضرورة دون الدليل الثانى ،

ولازمه عدم الاجزاء لدلالة تلك الادلة على عدم سقوط الجزئية، او الشرطية بالاتيان بالعمل الاضطرارى .

الصورة الرابعة - ان ينتفى الاطلاق من كلا الدليلين ولا بد من الرجوع الى الاصل العملى لامحالة .

واما الاصل العملى - فقد ذهب صاحب الكفاية (قده) الى القول بالبرائة باعتبار ان المكلف حين ما كان متلبساً بالعذر فى نفس الوقت كان مخاطباً بالفعل الاضطرارى قطعاً وقداً به و بعد ارتفاع عذره فى الوقت نفسه يشك فى توجه خطاب بالفعل الاختيارى اليه زائداً على ما جاء به من الفعل الاضطرارى وهوشك فى التكليف فيكون مورد البرائة بالنسبة الى الاعادة فى الوقت .

وقد اورد عليه بعض الاعاظم (قده) بان الاصل هنا الاشتغال بالبرائة لانه من موارد دوران الامر بين التعمين والتخيير ، باعتبار انا نعلم بان الجامع بين الفعل الاضطرارى والاختيارى مشتمل على مقدار من المصلحة ، ولذا جاز الاتيان بالفعل الاضطرارى على الفرض ونشك فى ان الباقي من المصلحة الملزمة قائم بالجامع ايضاً لينتج الاجزاء ويكون الوجوب تخييرياً و قد امثل الوجوب باحد فرديه و هو الاضطرارى فيكون مجزياً ، او انه قائم بخصوص الفرد الاختيارى ليكون الوجوب تعمينياً فينتج عدم اجزاء ما اتى به ولا بد من الاتيان بالفعل الاختيارى ، فهذا المقدار من المصلحة يكون مردداً فيه بين كونه متقوماً بالجامع ، او بالخصوصية ، وهذا معنى دوران الامر بين التعمين والتخيير .

وغير خفى - ان ما قاله (قده) من ان الامر فى المقام دائر بين التعمين والتخيير صحيح ، الا ان ما ذكره من ان الاصل هو الاشتغال غير تام ،

والالزم القول به فى موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، مع انه لا يقول به .

وتوضيح المقام : اننا لانلتزم فى جميع موارد التعيين والتخير بجريان اصل الاشتغال ، بل نلتزم بذلك فى موردين فقط (احدهما) دوران الامر بينهما فى الحجية كما اذا دل دليل على وجوب شىء ، والاخر على حرمة ، واحتمل الرجحان فى حجية احدهما وكان احد الدليلين مقطوع الحجية بالاضافة الى الاخر ، اما لانه هو الحجة بخصوصه ، اولانه احد فردى التخير ، فلاريب من تقديمها هو محتمل الرجحان فان هذا مقطوع الحجية والاخر محتملها والشك فى الحجية مساوق للمقطع بعدمها (ثانيهما) دوران الامر بينهما فى موارد التراحم فى مرحلة الامتثال بالاضافة الى حكمين اذا احتمل اهمية احدهما فيكون الاخذ به متمعنا ومؤمنا من العقوبة ، بخلاف الثانى ، واما فى غير هذين الموردين فنحكم بالبرائة ، لان تعلق الامر بالجامع مقطوع به وتعلقه بالخصوصية الزائدة مشكوك فيه ومقتضى ذلك هو اجراء البرائة بالنسبة الى الخصوصية الزائدة ، وهذا كما فى موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين وفى المقام نقول : الجامع بين الفعل الاختيارى والاضطرارى قد تعلق الامر به ، وتعلق الامر بخصوص الفعل الاختيارى مشكوك فيه للشك فى ان فيه ملاكا ملزما يخصه ومادام الشك متعلقا باصل التكليف فمقتضى القاعدة هو البرائة .

تنبيه

ان تعلق الامر الاضطرارى بالفعل الناقص وجواز البدار الى ذلك

مع تمكن المكلف من اتيان الفعل الاختيارى بعد ارتفاع عذره اثناء الوقت محتاج الى دليل ، وقد قام الدليل بخصوصه على ذلك فى موارد التقية ، وان البدار جائز فيها - كما قام الدليل بخصوصه فى الطهارة الترابية - فى نظر جماعة منهم صاحب العروة (قده) حيث افاد ذلك فى المسألة الثالثة من احكام التيمم وجوز البدار فيها فقال «الاقوى جواز التيمم فى سعة الوقت وان احتمل ارتفاع العذر فى آخره بل او ظن به» ، الى ان يقول (قده) فى المسألة نفسها «فيجوز المبادرة مع العلم بالبقاء ويجب التأخير مع العلم بالارتفاع» .

ولكن المختار فى مسألة التيمم عدم جواز البدار مع فرض ارتفاع العذر فى آخر الوقت ، لان المطلوب من المكلف اتيان الصلاة مع طهارة مائية فى ضمن الوقت المحدد بين المبدء والمنتهى ، واذا كان متمكناً من الاتيان بالطبيعة كاملة مع طهارة مائية اثناء الوقت ولو فى وقت متأخر لا يصدق فى حقه انه غير واجد للماء ، ولادليل بالخصوص فى باب التيمم كما ادعاه السيد (قده) فى العروة وقد اوضحناه فى محله .

واما الادلة العامة ، فلا يمكن استفادة ذلك منها بالنسبة الى كل نقيصة تحصل فى العمل ، بحيث يكون فيها امر اضطرارى متعلقاً بالباقي مع فرض تمكن المكلف من الاتيان بالعمل اختياراً فى اثناء الوقت .

اما حديث رفع الاضطرار ، والاكره ، فالمستفاد منه رفع الحكم دون الاثبات ، بمعنى ان وجوب المركب من الجزء الذى اضطر الى تركه مرتفع ، اما الاجزاء الاخر التى تمكن المكلف منها فالحديث لا يثبت التكليف فيها - مثلاً - وجوب الصلاة مع الطهارة المائية فى صورة الاضطرار مرفوع واما لزوم الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية فهو

محتاج الى الدليل ، وكذا حديث النسيان ، على ان الاضطراب او النسيان انما تعلق بحصة من المأمور به وتلك الحصة لا امر بها بخصوصها ، واما الطبيعى الجامع بين الافراد فلم يتعلق به النسيان او الاضطراب فلا وجه لسقوط وجوبه .

واما قاعدة الميسور ، فمع قطع النظر عن الخدشة فى سند ما دل على هذه القاعدة ودلالته كما اوضحناها فى محلها فهى اجنبية عن المورد ، لان الشخص الذى يكون متمكناً من اتيان الطبيعة كاملة اثناء الوقت بعد ارتفاع عذره لا يصدق فى حقه انه معسور عليه اتيان الطبيعة بفرد كامل و (بعبارة اخرى) المأمور به اتيان الطبيعة ضمن الوقت المحدد و تمكن المكلف من الاتيان بفرد كامل يوجب عدم صدق المعسور فى حق ذلك الشخص ليكون هذا الناقص ميسوره .

والحاصل ان الادلة العامة لا تثبت تعلق الامر الاضطرابى بالعمل الناقص مع التمكن من اتيانه كاملاً اثناء الوقت بعد ارتفاع عذره . واما الادلة الخاصة فهى لم تقم الا فى موارد التقية .

اجزاء الامر الظاهري عن الامر الواقعي

ويقع البحث عن المسألتين الثالثة ، والرابعة ، ولقد اختلف القوم فى اجزاء الماتى به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي اذا انكشف الخلاف بعلم وجدانى ، او تعبدى فمن قائل بالاجزاء مطلقاً او فيما اذا كان انكشاف الخلاف بغير العلم الوجدانى ، و (آخر) بالتفصيل بين القول بالسببية ، والقول بالطريقة فى جعل الاحكام الظاهرية ، فالتمز بالاجزاء على الاول دون الثانى ، و (ثالث) ذهب الى عدم الاجزاء على الطريقة

وعلى القول بالسببية ببعض اقسامها ، والى الاجزاء على السببية ببعض معانيها الآخر ، وقبل ان نبدأ بتحقيق الحق في المسألة نقول : لقد تسالم على خروج الامارات الشرعية الجارية في الشبهات الموضوعية عن البحث - كالبينة - وقاعدة اليد ، وغيرهما ، مما جرى في تنقيح الموضوع و ذلك لان قيامها على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه ، باعتبار ان القائلين بالتصويب في الاحكام الشرعية لم يقولوا به في الموضوعات الخارجية وسيجيء - انشاء الله تعالى - عدم معقولية الاجزاء ، الا مع الالتزام بذلك - مثلاً - لو قامت البينة الشرعية على ان الدار لزيد فنقلت بناقل شرعى الى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف لم يكن مجزياً لان البينة لا تغير الواقع عما هو عليه ولا توجب قلب ملكية زيد الى عمر ، وكذا لو قامت البينة على ان المايح الخارجي ماء فتوضأ به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً ، لما قلناه ، كما انهم تسالموا على خروج موارد كشف الخلاف لو كان ما تصوره المكلف من قيام الدليل خيلاً واوهاماً - مثل - ما الاستظهر معنى من لفظ وعمل على مقتضاء استناداً الى حجبة الظهورات ثم بعده انكشف الخلاف وعدم ظهور له في المعنى المعين ، فلاريب في عدم حجبة المعنى الاول لعدم اندراجه تحت حجبة الظهورات ، وكذا لو وجد في سلسلة الرواة (ابن سنان) فاعتقد انه - عبدالله - الثقة ، فعمل على طبق خبره ثم بان له انه - محمد بن سنان - المطعون فيه فان الاعتقاد الاول باطل ، لانه صرف خيال وتوهم لا واقعية له .

وانما اختلفوا في الموارد التي قامت الحجة المعتبرة فيها على ثبوت حكم شرعى كلى ثم انكشف خلاف الواقع فيها بعلم وجداني ، او بحجة معتبرة ؛ بالافرق في ذلك بين موارد الاصول اللفظية والعملية ،

ومن هذا القبيل تبدل رأى المجتهد الى رأى آخر لانكشف خلاف ما استند اليه فى فتواه السابقة .

و لقد ذهب المشهور الى عدم الاجزاء اذا انكشف الخلاف فيها بالعلم الوجدانى وذلك فان الامارات حجة من باب الطريقة ، ولا بد من الالتزام فيها بعدم الاجزاء من جهة انكشف عدم امتثال ما هو المأمور به واقعاً ، واما لو انكشف الخلاف بامارة شرعية ، و حجة معتبرة ، فربما ذهب بعضهم الى الاجزاء ؛ باعتبار ان الاجتهاد الثانى والاستقرار عليه لا يصير المجتهد عالماً بالواقع فعلاً اذ كما يحتمل مطابقة الثانى للواقع ، يحتمل مطابقة الاول له ، وبما ان الاجتهاد الاول كان فى وقته مستنداً الى حجة معتبرة كان صحيحاً لامحالة وهو لا ينافى ان تكون الحجة المعتبرة فعلاً هى الاجتهاد الثانى .

(وبعبارة اخرى) قيام الامارة الثانية على الخلاف لا يعين الواقع الحقيقى بمؤداها و يخطأ الاولى باعتبار عدم مطابقتها للواقع ، بل وظيفتها الزام المكلف بالعمل على طبقها فعلاً ، فكما يحتمل خطأ الاولى يحتمل خطأ الثانية وحيث استند العمل السابق فى حينه الى حجة معتبرة حكم عليه بالصحة ، ولازمه ان تكون الاعمال السابقة التى جىء بها على طبق الاجتهاد الاول مجزية بلا حاجة الى اعادة ، اوقضاء .

توضيح ذلك : ان الحجة القائمة على الخلاف التى ادت الى الاجتهاد الثانى لو بنينا على حجتيها من الاول و ان لم تكن الحجة محرزة الى زمان الاجتهاد الثانى ، فلازمه عدم الاجزاء ، لان الثابت بالاجتهاد الثانى حجتيه حتى فى ظرف الاجتهاد الاول ، و ان الحكم الواقعى هو ما ادى اليه هذا الاجتهاد دون ما ادى اليه الاجتهاد الاول ، غاية الامر

ان الحكم الواقعى لم يكن منجزاً باعتبار عدم العلم به و لتعبداً و به لا يسقط الواقع عن واقعيته فاذا انكشف الخلاف وظهر خطأ الاجتهاد الاول اصبح الحكم الواقعى منجزاً على طبق الاجتهاد الثانى ، اللهم الا ان يستمر الاشتباه للاخير فيكون ماحصل بيده حجة مجزيا عن الواقع ، فالقول بان العمل السابق فى وقته كان على طبق الحجة غير تام ، لان الامارة التى قامت اخيراً قد انكشفت حجيتها حتى فى الزمن السابق وان الماتى به على طبق الحجة الاولى ليس بحكم واقعى ، لكن هذا القول بمراحل عن الواقع فان قيام الحجة على خلاف الاجتهاد الاول لا يكشف عن عدم حجية سند الاجتهاد الاول و انما يرتفع به حجيته من حينه ، فاذا افتى المجتهد على طبق عام بعد الفحص عن مخصصه وعدم الظفر به فقد كان افتاؤه على طبق حجة معتبرة ولا يكون الظفر بالمخصص بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجية الخاص قبل وصوله وعن عدم حجية العام قبل ذلك و انما يرتفع به حجيته من حين وصوله ، او ان المجتهد اذا افتى بطهارة شىء بقاعدة الطهارة ثم وجد ما يدل على عدم نجاسته فلا يكشف ذلك عن عدم حجية القاعدة فى ظرف الشك وعدم دليل على نجاسة ذلك الشىء و انما يوجب سقوط القاعدة من حين قيام الدليل على النجاسة ، هذا .

و غير خفى : انه مع ذلك لا بد من القول بعدم الاجزاء فان سند الاجتهاد الاول اذا ارتفعت حجيته فقد قامت الحجة بلامعارض على مخالفة العمل الماتى به للمواقع و لم يدل دليل على اجزائه عن الواقع فيحكم العقل بلزوم تداركه فى الوقت ان امكنه ذلك ، والا ففى خارجه ، نعم ما دام الامر غير منكشف لدى المكلف كان العذر معه ، اما بعد انكشافه فالمطلوب هو موافقة عمله للمواقع فلو انكشف الخلاف فى الوقت وجب

عليه الاعادة ، و ان كان خارجه وجب عليه القضاء باعتبار صدق فوت الواقع ، هذا كله بناء على الطريقة .

اما بناء على السببية ، فيختلف الامر فى ذلك باختلاف الافوال فعلى السببية - بالمعنى الاول - التى نسبت الى الاشاعة على تقدير صحة النسبة فالمتعين فيها هو الاجزاء لان حقيقة السببية على هذه الطريقة تعود الى نفى وجود حكم واقعى فى الشريعة المقدسة وفى اللوح المحفوظ قبل تأدية نظر المجتهد الى شىء ، وانما يدور الحكم مدار نظر المجتهد ورأيه ، فمتى ادى نظره الى شىء بسبب اماره ، او اصل كان ذلك هو الواقع ، فلو تبدل الراى الى رأى آخر كان من تبدل الموضوع ، فليس فى البين حكمان ظاهرى وواقعى ليبحت عن اجزاء الاول عن الثانى ، بل هو حكم واحد مجز عن الواقع قطعاً .

اما على السببية بالمعنى الثانى - التى نسبت الى المعتزلة - فالمتعين فيها ايضا الاجزاء ، لان حقيقتها على هذا المعنى هو الاعتراف بوجود حكم واقعى فى اللوح المحفوظ قبل تأدية نظر المجتهد الى شىء ، والمجتهد يمكن ان يصيبه فيكون منجزاً عليه ، ويمكن ان يخطئه وحينئذ ينقلب الواقع عما هو عليه ويكون مطابقاً لما ادى اليه نظر المجتهد ، وعلى هذا ففى مورد المخالفة لا يبقى واقع ليبحت عن اجزاء الامر الظاهرى عنه بل هو كالامر الاضطرارى لان محصله - مثلاً - وجوب الصلاة مع الطهارة الترايبية فيكون من قبيل الحكم الواقعى الثانوى .

واما السببية - بالمعنى الثالث - وهى السلوكية التى ذهب اليها بعض الامامية فيختلف الحال فيها بمقدار سلوك الامارة فان حقيقتها هو بقاء الواقع على واقعيته فى صورتى الاصابة والخطأ ، غاية الامر انه فى

مورد الخطأ يفوت بعض من المصلحة ولكن يتدارك الفائت بسبب سلوك تلك الامارة والاخذ بها فيكون بذلك قد ادرك تمام المصلحة وهذا لا يغير الواقع عما هو عليه .

بيان ذلك : ان المجتهد اذا افتى بوجوب القصر في موضع يجب فيه الانمام واقعاً من جهة قيام اماره على ذلك وجاء بالعمل على طبق ذلك فالمصلحة انما تكون بالمقدار الذي استمر سلوكه بها وهو الزمان الذي لم ينكشف الخلاف ، فلما انكشف الخلاف اثناء الوقت ، او خارجه وظهر الخطأ فمصلحة الواقع لم يذهب جميعها لامكان الاتيان بالواقع فعلا ، بل الفائت بعض من المصلحة الواقعية وهى الفضيلة اول الوقت فى الاولى ، ومصلحة نفس الوقت فى الثانى ، وبأى مقدار فات منه يكون سلوك الامارة معوضاً عنه ، وعليه لامانع من الالتزام بالسببية بهذا المعنى و تنجز الواقع فى صورة انكشاف الخلاف فقيام الامارة على شىء بهذا المعنى لا يقتضى الاجزاء عن الواقع و انما يتدارك بقيامها و سلوكها مقدار الفائت ، اما الواقع فهو على واقعيته ، ومن هنا تضح عدم الفرق بين السببية بهذا المعنى والطريقة التى يدعيها القوم ، فان النتيجة واحدة ، هذا ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) .

ولكن التحقيق : هو التفصيل فى المقام ، والالتزام بالاجزاء من جهة القضاء ، وعدم الاجزاء من جهة الاعادة ، اما عدم الاجزاء من جهة الاعادة ، فلما ذكر ، واما الاجزاء من جهة القضاء فلان مصلحة اصل الصلاة لا تغاير مصلحة الوقت ، و لذا التزمنا بان وجوب القضاء انما هو لامر جديد ، لامن جهة الامر الاول ، وعليه فاذا فرضنا ان سلوك الامارة فى مجموع الوقت واف بمصلحة الصلاة فى الوقت - كما هو مقتضى القول

بالسببية - فكيف يمكن الالتزام بعدم الاجزاء .

ثم ان القول بالسببية بهذا المعنى ايضاً لا يمكن الالتزام به ، فانه ايضاً يستلزم التصويب وتبديل الحكم الواقعي ، وذلك فانا لو فرضنا ان سلوك الامارة اوجب تدارك مصلحة الواقع فلايجاب الواقعي تعييناً غير معقول ، (مثلاً) اذا فرضنا ان مصلحة ايقاع صلاة الظهر في وقتها يقوم بها امران (احدهما) نفس فعلها في الوقت و(ثانيهما) سلوك الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة في مجموع الوقت لمن لم ينكشف له الخلاف فيه ، امتنع للمشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص الاول لقبح الترجيح بلامرجح ، فانهصر الامر في كون الواجب الواقعي في حق من قامت الامارة عنده على وجوب صلاة الجمعة احد الامرين على التخخير ، اما الاتيان بصلاة الظهر ، او سلوك الامارة المزبورة ، فلم يكن الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل ، فانه في حق العالم تعييني ، وفي حق الجاهل تخييري ، وهو خلاف الاجماع والادلة الدالة على الاشتراك في التكليف .

فالذي تحصل مما قلناه : عدم اجزاء الماتى به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي سواء انكشف الخلاف بمقين وجداني ، او بامارة شرعية - بناء على الطريقية - وكذلك على السببية بالمعنى الثالث بالاضافة الى الاعادة ، دون القضاء ، واما السببية بالمعنيين الاولين فالالتزام بها يستلزم بالاجزاء مطلقاً .

وقد فصل صاحب الكفاية (قده) تفصيلاً اخر بين الامارات والاصول ، وملخص كلامه : ان الدليل الذي افاد الحكم الظاهري (تارة) يثبت حكماً يكون النظر فيه الى الواقع كمفاد الامارات الشرعية التي يكون مفاد دليل حجيتها هو الوصول الى الواقع و لازم هذا قابلية الدليل للاتصاف

بالصدق والكذب من حيث مطابقة الدليل المواقف ومخالفته لفلو انكشف
 الخلاف فيها حكم بعدم الاجزاء و(اخرى) يثبت حكماً في مورد الشك
 لانظر له الى المواقف كقاعدتي الطهارة والحلية ، بل واستصحابها في وجه
 قوى ، باعتبار ان مبناه (قده) في الاستصحاب جعل حكم في مورد الشك
 مماثل للحكم الواقعي ، والفرق بين الحكمين ان المجمعول في الصورة
 الاولى قابل لان يتصف بالصدق والكذب لانه ناظر الى المواقف و كاشف
 عنه ، وهذا بخلاف المجمعول في الصورة الثانية فانه لا يقبل الاتصاف بهما
 لعدم كونه كاشفاً عنه ، نعم يمكن ان يتصف بالمطابقة و عدمها للمواقف ،
 وهذا غير الاتصاف بالصدق والكذب ، وعليه فلامعنى لكشف الخلاف فيها
 اصلاً ، لما عرفت من انها ليست بناظرة الى المواقف فلو علم بعدم المطابقة
 بعد ذلك كان من قبيل تبديل الموضوع و يرتفع الحكم الظاهري من
 حينه ، ومن هنا يعلم ان هذا الدليل الظاهري حاكم على دليل المواقف
 وموجب لتوسعة الشرط بنحو اعم من الواقعي والظاهري ، و الا لكان
 الدليل لغواً ، ولا بد من الحكم بالاجزاء فيه حينئذ ، لان العمل واجد
 للشرط حين وقوعه والنشئ لا ينقلب عما وقع عليه ، بخلاف الامارات فان
 مفادها ثبوت الحكم في المواقف فلو انكشف الخلاف بعد ذلك حكم بعدم
 الاجزاء فيها لعدم واجدية العمل للشرط .

والحاصل ان المجمعول في باب الاصول هو الحكم في مورد الشك
 بلانظر فيه الى المواقف وهو حاكم على دليل المواقف نفسه ومبين لتوسعة
 الشرط فليس فيه انكشاف الخلاف اصلاً ، مثال ذلك : ان الطهارة من
 الخبث التي اخذت قيماً في الصلاة اذا تردد المكلف في واجديته لها فاستصحب
 بقائها بعد علمه السابق بها ثم دخل في الصلاة و انكشف له الخلاف ،

فلاريب ان ما اتى به كان مجزياً لكونه محرراً لشرطها نظراً الى انه حين الشك كان محكوماً عليه بالطهارة فلا يجب عليه الاعادة بعد ذلك . ولا يخفى : ما فى كلامه (قده) نقضاً وحلاً .

اما النقض - فبان لا يمكن الالتزام بما افاده (قده) فى غير باب الصلوة من ابواب العبادات والمعاملات ، فلو توضع بماء مشكوك الطهارة وقد حكم بطهارته ، اما لقاعده الطهارة ، اوللاستصحاب ، ثم انكشف نجاسته لم يلتزم احد من الفقهاء بالاجزاء فيه ولم يحكم بصحة هذا الوضوء وكذا لو غسل ثوبه بهذا الماء ثم انكشف نجاسته لا يحكم احد بطهارة الثوب فعلاً ، مع ان لازم ما افاده (قده) هو الحكم بالطهارة لانه غسل بماء طاهر حقيقة والمفروض ان موضوع الحكم اعم من الطهارة الظاهرية والواقعية ، وكذا لو كان زيد يملك داراً معينة ثم حصل لنا الشك فى بقاء ملكيته فاخذنا بالاستصحاب ونقلناها الى شخص آخر ثم انكشف لنا خلاف ذلك ، وظهر ان زيدا لم يكن يملكها فمقتضى ما افاده (قده) هو الحكم بصحة البيع لان الاستصحاب افاد التوسعة فى الشرط واثبت الملكية لزيد وهى اعم من الملكية الواقعية والظاهرية مع انه لا يلتزم به هذا كله فى النقض .

واما الحل - فهو ان كلا من قاعدتى الطهارة والحلية تفيد جعل الحكم فى مورد الشك مع المحافظة على الواقع من دون تبديل وانقلاب ولا مانع من الالتزام بجعل حكمين على المكلف (احدهما) ظاهرى و موضوعه الجهل بالواقع (ثانيهما) واقعى غير مقيد بشئ وسياقى - انشاء الله تعالى - تفصيل هذا القول فى بيان الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية وفى المقام كما ان الطهارة الظاهرية موجودة ، كذلك النجاسة الواقعية

موجودة ، و نتیجته انه اذا انكشف الخلاف و ظهر انه متوضىء بالماء المتنجس الواقعى - مثلاً - وجب عليه الاعادة ، و اما حديث الحكومة والتوسعة التى تقدم ذكرها فلا يفيد لانها حكومة ظاهرية مقيدة بالجهل بالواقع وليست بحكومة واقعية و نتيجة هذه الحكومة ترتيب الآثار عليها مادام لم ينكشف الخلاف ، نعم فى خصوص باب الصلاة قام الدليل على الاكتفاء بالطهارة او الحلية الظاهرية اما غيرها فمقتضى ما قلناه عدم الاكتفاء فى مورد انكشاف الخلاف .

فظهر مما ذكرنا ان التفصيل المذكور غير تام .

ثم انه لو شككنا فى ان اعتبار الامارة القائمة على شىء على نحو يفيد الاجزاء عن الواقع ، و انه على نحو آخر لا يفيد الاجزاء فهل الاصل العملى يقتضى الاجزاء ؟

فصل صاحب الكفاية (قده) بين الاعادة والقضاء فوجب الاول دون الثانى ، اما لزوم الاعادة لو انكشف الخلاف اثناء الوقت فلاجل ان الواقع المأمور به لو كان - مثلاً - الصلاة مع طهارة مائية فالمكلف الذى جاء بصلاة مع طهارة ترابية لامر ظاهرى لم يدرك الواقع قطعاً ، كما ان ادراكه لمصلحة الواقع غير معلوم لاحتمال ان لا يكون اعتبار الامارة على نحو السببية بالمعنيين الاولين ، وحيث انشغلت الذمة بتكليف الزامى فاصالة الاشتغال تقتضى الخروج عن العهدة ولا يحصل ذلك الا بالاعادة .

ثم اشكل على نفسه (قده) بجريان استصحاب عدم فعلية التكليف فى حق المكلف بعد انكشاف الخلاف و اجاب عنه بان ذلك لا يثبت تدارك مصلحة الواقع بما اتى به فى الخارج فلا يترتب عليه الحكم بعدم الاعادة .

واما عدم لزوم القضاء لو انكشف الخلاف خارج الوقت ، فهو ان
وجوب القضاء انما هو بامر جديد و قوامه فوت الواقع فمتى ما تحقق
الموضوع وهو فوت الواقع وجب القضاء لامحالة ، وفيما نحن فيه ليس
الموضوع محرزاً لنا اذ من المحتمل ان يكون اعتبار الامارة على نحو
السببية ومعها لا فوات ليجب القضاء .

وغير خفى : ان ما جاء به (قده) فى وجه عدم القضاء متين جداً ، واما
من حيث الاعادة فالامر مشكل ، بل الاصل هو البرائة دون الاشتغال ،
وذلك لان جريان اصالة الاشتغال يتوقف على اليقين بثبوت حكم واقعى
فى الذمة ، ومانحن فيه ليس كذلك فانه على تقدير ان يكون اعتبار
الامارة على نحو الطريقية ، او السببية السلوكية فالحكم الواقعى ثابت
فى الذمة .

اما على تقدير السببية بالمعينين الاولين فالحكم الواقعى غير متيقن
الثبوت اصلاً ، بل الواقع ما ادى اليه نظر المجتهد ومعه لا يكون المكلف
قد احرز انشغال ذمته على كل تقدير ، بل يتردد فى انشغالها على بعض
التقادير وهو مورد للبرائة ، نعم يمكن تصوير العلم الاجمالى هنا بان
يقال : الواجب الواقعى هو الفعل الذى جىء به على طبق الامارة السابقة ،
او الفعل الذى لم يؤت به على طبق الامارة الثانية ، ومعه لا بد من الاحتياط
والاثنان بالفعل على طبق الامارة الثانية ، ولكنه مدفوع : بان هذا العلم
الاجمالى حيث قد حدث بعد الاثنان بالعمل على طبق الامارة الاولى
لا يكون منجزاً لعدم معارضة الاصول فى اطرافه .

التنبيه على أمور

الامر الاول - انه ذهب صاحب الكفاية (قده) الى ان القول بالاجزاء على تقدير السببية انما يصح بالاضافة الى متعلقات التكليف ، واما بالاضافة الى نفس التكليف فلا اجزاء حتى على القول بالسببية ، لان الحكم الذى قامت الامارة عليه وان اشتمل على مصلحة ملزمة ، الا انه لا دخل لذلك بمصلحة الواقع ولا معنى لبحث الاجزاء عن ذلك ، وقد مثل (قده) لهذه المسألة بالظهر والجمعة و افاد ان اشتمال الاولى على المصلحة لا ينافى بقاء الاخرى على ملاكها الملزم ، فاذا انكشف الخلاف وجبت الاعادة .

وغير خفى : ان الامارة القائمة على حكم (تارة) ليس لها نظر الى تعيين الواقع بل تفيد ثبوت ما دلت اليه وهذا خارج عن النزاع فلو قامت الامارة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فانكشف بعد ذلك عدم وجوبه ووجوب فعل آخر اجنبى عنه فانه لا وجه فى مثله للمقول بالاجزاء ، غاية الامر ان يكون الدعاء فى نفسه من جهة قيام الامارة ذا مصلحة ملزمة مع بقاء الواجب الواقعى على مصلحته و (اخرى) تكون الامارة بحسب مؤداها ناظرة الى الواقع وتفيد ان ما جاءت به هو الذى ثبت فى الواقع فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة افادت ان المأمور به فعلا هو الجمعة لا الظهر ، وفى مثله كيف يدعى عدم الاجزاء لانه لا بد من الالتزام باشتمال المؤدى على المصلحة الملزمة الوافية بالواقع لا مصلحة اخرى غير مرتبطة به ، والا فيجرى مثل هذا الكلام فى متعلقات التكليف ايضاً ، فلا بد فيها من الالتزام بعدم الاجزاء وهو لا يلتزم به .

الامر الثانى - ذكر صاحب الكفاية (فده) ان جريان النزاع يتأتى فى الموارد التى يكون الماتى به من الفعل متعلقاً للامر الاضطرارى ، او الظاهرى واقعاً ، بحيث يقطع وجداناً ، او تعبداً بان المورد مما تعلق به الامر الاضطرارى ، او الظاهرى اما لو كان قطعه خيالياً ، او توهماً صرفاً بان المقام من مصاديق الامر الاضطرارى ، او الظاهرى فهو اجنبى عن النزاع ، وهذا متين جداً ، ومنه تبدل رأى المجتهد حيث يظهر له ضعف السند بعد ان قطع بان الراوى ثقة .

الامر الثالث - قد عرفت مما ذكرناه عدم الاجزاء فيما اذا انكشف مخالفة الحجة للحكم الواقعى ، ولا فرق فى ذلك بين الاحكام الكلية ، والموضوعات الخارجية الا ان القول بعدم الاجزاء فى الاحكام الكلية اوضح لان الاجزاء - كما عرفت - مستلزم للتصويب ، وهو فى الاحكام الكلية مع انه مجمع على بطلانه ، قد دلت الروايات الشريفة على خلافه .

واما الموضوعات الخارجية فالتصويب فيها من جهة تعلق نفس العلم ، او الامارة بالموضوع الخارجى واضح البطلان ولم يقل به عاقل ، واما التصويب من جهة الحكم الشرعى فمادل على بطلانه من الاجماع والروايات الدالة على اشتراك العالم و الجاهل يختص بالاحكام الكلية ولا يعم الموارد الجزئية فيمكن دعوى اختصاص الحكم الشرعى بالعالم بالموضوع الخارجى بان يكون العلم به مأخوذاً فى موضوع الحكم الشرعى ، ولذا ذهب بعض الفقهاء الى اختصاص الحكم بالنجاسة بما علم بوليته (مثلاً) ومن هنا يمكن القول بالاجزاء فى موارد مخالفة الامارة للواقع فى الشبهات الموضوعية ، الا ان هذا ايضا لا يمكن الالتزام به من جهة ان اطلاق الادلة المثبتة للاحكام على موضوعاتها الخارجية يقضى

ثبوت الحكم لذات الموضوع من دون تقييده بالعلم به، فمثل قوله لَا يَلْبِسُ (اغسل ثوبك من ابوالمالايؤ كل لحمه) يدل على نجاسة البول في نفسه علم المكلف ام لم يعلم به، غاية الامر انه حال الجهل يكون معذوراً لا ان البول لا يكون محكوماً بالنجاسة واقعاً وعليه فلا موجب للمقول بالاجزاء في موارد الشبهات الموضوعية .

فان قلت : نعم الادلة المثبتة للاحكام وان كانت مطلقة الا انه يمكن الالتزام بتقييد موضوعاتها بعدم قيام الامارة على الخلاف وذلك من جهة اطلاق دليل حجيتها لمورد الاصابة و عدمها فالعمل على طبق الامارة اذا كان مأموراً به على كلا التقديرين لزمه القول بالسببية لامحالة ، لكن القول بالسببية في الامارات القائمة على الاحكام الواقعية غير ممكن من جهة الاجماع على بطلان التصويب وادلة الاشتراك ، واما الموضوعات الخارجية فحيث لا دليل فيها على بطلان التصويب من جهة الاحكام - كما مر - فلا مانع من الاخذ بظهور ادلة حجية الامارات والقول بالسببية فيها ، ونتيجة ذلك هو القول بالاجزاء .

قلت : لو سلم ان ظاهر جعل الحجية لشيء هو وجوب العمل على طبقه كى يترتب عليه لزوم القول بالسببية ما لم يدل دليل على بطلانه فهو انما يتم فيما اذا كانت الحجية مجعولة شرعاً ابتداءً ، و من الظاهر انه ليس شيء من الحجج الشرعية كذلك بل انها حجج عقلائية قدامها الشارع المقدس .

الامر الرابع - لافرق في انكشاف الخلاف وجريان بحث الاجزاء بين المجتهد والمقلد ، فالامارة القائمة على حكم لدى المجتهد لو ظهر خلافها يبحث عن اجزاء المأثني به - كما ان المقلد لو عمل على طبق فتوى

المجتهد الاول ثم عدل عنه ، او مات (مثلاً) فقلد آخرأ واتفق مخالفة فتوى الثانى للاول جرى النزاع فى ذلك ايضاً ، و الحق فى المقامين عدم الاجزاء .

لا يقال : ان فى الاخذ بكلام المجتهد السابق مصلحة يتدارك بها ما فات من الواقع فالامعنى للبحث عن الاجزاء .

و الجواب عنه : ان حكم فتوى المجتهد هو حكم الامارة التى يعتمد عليها فى مرحلة الافتاء ، فكما لانقول بالنسبة لها لانقول بها بالنسبة الى فتواه .

الامر الخامس - ان قيام الامر الظاهري عند شخص هل ينفذ فى حق الغير ؟ فلو قامت الامارة عند امام جماعة على ان المايح الخارجى ماء فتوضأ به و قد علم غيره الخلاف بانه ليس بماء فهل يصح لذلك الغير الاقتداء به ؟

الظاهر عدم نفوذ ذلك الحكم فى حق الغير ، وذلك لاطلاعه على الواقع ، وعلمه بان امام الجماعة (مثلاً) انما يعمل على خلاف الواقع من حيث لا يدري ، ومعه كيف يكون معذوراً فى مقام العمل ، نعم يستثنى من ذلك مورد خاص وهو النكاح فمن عقد على امرأة باللغة الفارسية (مثلاً) حيث يرى صحة العقد بذلك تحرم تلك المرأة على ابن العاقد وان كان الابن يرى اعتبار العربية فى صحة العقد ، وكذلك ليس له ان يحرم الزوجة من الميراث مدعياً ان العقد غير صحيح بحسب نظره بل يجب عليه ترتيب جميع لوازم النكاح وآثاره لماورد عنهم ^(الكلام) (لكل قوم نكاح) .

وربما قيل : باستثناء بابى الطهارة ، والنجاسة عن ذلك كالنكاح -

لأننا كثيراً ما نخالط العامة وغيرهم الذين لا يعتبرون فى زوال عين النجاسة مانعته من الشرائط ، بل وأكثر من هذا نرى مخالفتنا مع من لا يعتنى بالنجاسة مع سكوت الأئمة عليهم السلام عن ذلك وهذا كاشف عن استثناء موردى الطهارة والنجاسة عن الحكم المتقدم .

والصحيح ان يقال : ان جواز المخالطة وعدم وجوب الاجتناب عن الاشخاص المذكورين ليس من جهة نفوذ الحكم الظاهرى الثابت لاحد فى حق الآخرين و ذلك لعدم وجوب الاجتناب عمن لم يثبت له حكم ظاهرى ايضاً كالعصاة وغير المباليين بالنجاسة فينحصر تصحيح ذلك باحد وجهين .

الوجه الاول - الاكتفاء بغيبة المسلم فى الحكم بالطهارة فاذا فارقناه وقتاً واحتملنا انه قد تطهر كفى هذا القدر فى الحكم بطهارته .
الوجه الثانى - العلم الاجمالى بطروحاتين متعاقبتين عليه اذ كما نعلم بنجاسة يده نعلم بطهارته ايضاً و مع الشك فى المتقدم والمتأخر لايجرى الاستصحاب فى شئ منهما للمعارضة ، اولوجه آخر على الخلاف ، واما فيما اذا فرض عدم الغيبة ، اولم يحتمل التطهير ولم يكن المورد من موارد تعاقب الحاليتين فلا موجب للمحكم بالطهارة ، ولو فرضنا ثبوت الحكم الظاهرى فى حق ذلك المسلم (مثلاً) اذا غسل مسلم يده من البول مرة لاجتهاد ، او تقليد صحيح ثم لاقت يده ماء قليلاً فليس لمن يرى لزوم الغسل مرتين ترتيب آثار الطهارة على ذلك لعدم الدليل على ذلك اصلاً .

التنبية السادس - انه ذكر شيخنا الاستاذ (قده) قيام الاجماع على اجزاء من كان سارياً على طبق الاجتهاد الاول فى الجملة ، و قسمه الى ثلاثة اقسام (القسم الاول) فى الاحكام التكليفية العبادية ومثاله واضح

(القسم الثاني) في الاحكام الوضعية مع بقاء الموضوع وذلك كما لو عقد على امرائة بالعقد الفارسي و كانت محلا لابتلائه ، اوزبح بغير الحديد والذبيحة موجودة ثم انكشف الخلاف وظهر عدم الصحة ، (القسم الثالث) في الاحكام الوضعية مع عدم بقاء الموضوع ، وذلك كما لو اجتهد شخص ، او قل من يقول بصحة البيع المعاطاتي ، او اللغة الفارسية و اجري بيعاً على طبق ذلك ثم انكشف له الخلاف مع تلف المال المنقول اليه بتلك المعاملة .

وقد ادعى (قده) قيام الاجماع على الاجزاء في القسم الاول لانه المتيقن ومقتضاه صحة ما جاء به سابقاً ، بخلاف القسم الثاني فلم يدع قيام الاجماع على ذلك ومقتضاه عدم الاجزاء ، و اما القسم الثالث فقد تردد (قده) في دعوى الاجماع عليه وتأمل .

وغير خفي : ان عدم القول بجريان الاجماع في القسم الثاني متين جداً ، واما التردد في القسم الثالث فلاوجه له ، اذ الموضوع وان لم يكن باقياً الا ان دفع بدله لصاحبه ممكن فيتعين القول بالضمان ، فالمال التالف يجب دفع بدله ان قلنا : بعدم جريان الاجماع على الاجزاء في القسم الثالث ؛ فكان الاخرى به ان يلحق هذا القسم ، بالقسم الثاني ويدعى عدم الجريان فيه ، واذا اتحد القسمان في عدم جريان الاجماع على الاجزاء كان الحكم هو عدم الاجزاء .

واما ما ذهب اليه (قده) من دعوى قيام الاجماع على الاجزاء في القسم الاول فمشكل جداً لاسيما وان مسألة الاجزاء من المسائل الاصولية المستحدثة و اين هذا من اتفاق اقوال الفقهاء على ذلك فالاجماع المحصل غير معقول ، والمنقول منه غير مقبول ، فما جاء به (قده) غير تام ، نعم

الصحيح هو القول بالاجزاء فى خصوص باب الصلاة - بناء على ما اخترناه - من عدم اختصاص - حديث لاتعاد - بالناسى و شموله للجاهل القاصر ، و المجتهد ، و المقلد سواء من ناحية الحكم لاعتن تقصير و هو ماورد عن زرارة عن ابى جعفر الباقر عليه السلام «انه قال عليه السلام لاتعاد الصلاة الا من خمس الطهور ، والوقت ، والقبلة ، والر كوع ، والسجود ، ثم قال القراءة سنة ، والتشهد سنة ، ولاتنقض السنة الفريضة» فان الاستفادة منها ان الموارد الخمسة مضافاً اليها التكبير فيمن كبر قائماً وحقه التكبير جالساً ، وبالعكس ، تعاد الصلاة من اجلها لو ظهر الخلل فيها ، اما غير هاهنا عدى الموارد الخمسة فالصلاة لاتعاد من اجل الخلل الواقع فيها ، كمن ركع عن غير سورة ، لدخولها فى عقد المستثنى منه ، نعم لو قامت الامارة على ان المايح الخارجى ماء فتوضأ به المكف ثم ظهر له الخلاف لزمه الاعادة قطعاً ، وكذا الامر فى الشبهات الحكمية فيمن ادى نظره الى الوضوء جبيرة ثم انكشف له الخلاف بعد الوضوء فعدل عن الجبيرة لزمه اعادة الوضوء ايضاً .

والحاصل ان القول بالاجزاء فى هذه الموارد فى الصلاة متعين - لكنه - لاللاجماع ، بل لحديث لاتعاد بعد فرض شموله للجاهل القاصر .

هذا تمام الكلام فى الاجزاء

* * *

مقدمة الواجب

ويقع البحث عن امور :

(الامر الاول) : فى بيان الوجوب المبحوث عنه فى المقام فنقول :

ان الوجوب المبحوث عنه هنا . ليس هو الوجوب العقلى ، ضرورة ان العقل بعد ان ادرك توقف الواجب خارجاً على وجود المقدمة ، و رأى ان تركها يؤدى الى ترك نفس الواجب فلا بد ان يحكم بلزوم اتيانها مراعاة للامتنال ، وتأميناً من العقوبة ، وعلى هذا فان معنى الوجوب العقلى هو اللابدية العقلية ، و انكار اللابدية العقلية مساوق لانكار نفس المقدمة ، وان بحثنا انما كان عن وجوب المقدمة بعد الفراغ عن اصل مقدميتها .

كما و ان الوجوب المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب النفسى الثابت لذى المقدمة باعتبار صحة اسناده الى المقدمة مجازاً ، و عدم صحته ، وذلك فان الاصولى ليس من شأنه ان يبحث عن صحة الاسناد المجازى و عدم صحته ، بل وظيفته البحث عما يقع فى طريق الاستنباط .

كما وايضاً ان الوجوب المبحوث عنه ليس هو الوجوب الغيرى الترشىعى الفعلى ، بان يدعى ان المولى متى اوجب شيئاً فقد اوجب جميع مقدماته فعلاً ، وذلك فان الوجوب الفعلى يقتضى التفات الآمر دائماً اليه ، وملاحظة نفس المقدمة عند ايجاب ذبيها وكثيراً ما لا يلتفت الآمر الى نفس المقدمة فضلاً عن وجوبها لغفلة منه .

فالصحيح ان يقال : ان وجوب المقدمة المبحوث عنه هنا ، وجوب
غيرى ترشعى تبعى بمعنى ان الأمر لو التفت الى نفس المقدمة لوجبها
كما اوجب ذبيها ، فكل مقدمة متصفة بالوجوب لاشتغالها على هذا الملاك ،
والاولى تسمية ذلك بالوجوب الترشعى الارتكازى .

(الامر الثانى) : هل المسألة المبحوث عنها هنا من المسائل الفقهية؟
ربما يدعى ذلك : فان البحث عن ثبوت الوجوب يسمى بحث فقهي لا محالة
فان الوجوب احد الاحكام الخمسة التى يبحث عنها فى علم الفقه .
وقد اورد على ذلك شيخنا الاستاذ (قده) بان الفقه انما يبحث فيه
عن بيان احوال موضوعات خاصة كالملوكة ، والزكوة ، والخمس ، والحج ،
(مثلا) ومن المعلوم ان وجوب المقدمة حكم لكلى المقدمة التى تنطبق
على مفاهيم مختلفة ولا ينحصر صدقها بموضوع خاص فلا تدخل ضمن
مسائل الفقه .

ولا يخفى ما فيه : فان المباحث الفقهية لا تقتصر فى البحث عن بيان
احوال الموضوعات الخاصة ؛ بل تشمل حتى العناوين العامة القابلة
للمصدق على الافعال المختلفة ماهية وعنوانا - كوجوب الوفاء بالنذر -
فانه منطبق على النذر المتعلق بالصوم ، والمتعلق بزيارة الحسين عليه السلام ،
والمتعلق بصلاة ركعتين ، وغير ذلك من المصاديق المختلفة التى تندرج
عنوان النذر .

فالصحيح ان يقال : فى وجه خروج المسألة عن المباحث الفقهية
ان البحث هنا ليس عن ثبوت الوجوب للمقدمة وعدمه ، و انما هو عن
ثبوت الملازمة بين طلب الشيء وطلب مقدماته سواء كان الطلب وجوبياً
او استحبابياً وهو ايس بحثاً فقهيّاً .

و قد يدعى : ان البحث عن وجوب المقدمة بحث كلامى ، لان المسألة عقلية ، ولكنه غير صحيح اذ ليس كل مسألة عقلية هي من المسائل الكلامية .

وربما يدعى : ان البحث في هذه المسألة داخل في المبادئ الاحكامية ، ولكنه يندفع بما سبق بيانه من ان المبادئ لا تخلو عن ان تكون اما تصورية ، او تصديقية ، والمبادئ التصورية هي التى يبحث فيها عن نفس الموضوع او المحمول ، والبحث عن وجوب المقدمة لا يعود الى ذلك ، و اما المبادئ التصديقية فهي التى يتوقف عليها تشكيل قياس العلم ومنها المسائل الاصولية بالنسبة الى علم الفقه لانها التى تقع نتائجها فى طريق الاستنباط و قد قلنا : بان المبادئ الاحكامية لا تنصورها فى قبال المبادئ التصورية والتصديقية .

والحق فى المقام ان يقال : ان البحث عن وجوب المقدمة من المسائل الاصولية العقلية غير المستقلة ، اما كونها من المسائل العقلية فواضح ، لان الحاكم بهذه الملازمة على تقدير تحققها هو العقل ، خلافاً لصاحب المعالم (قده) حيث يستفاد من كلامه ان البحث لفظى ، فقد علم نفى وجوب المقدمة «بانه لودل عليه لدل باحدى الدلالات الثلاث المطابقة او التضمن او الالتزام» ، واما كونها من المسائل العقلية غير المستقلة ، فلان استنتاج الحكم الشرعى منها موقوف على ضم مقدمة شرعية وهى حكم الشارع فى وجوب ذبها ، بخلاف الاحكام العقلية المستقلة كباب التحسين والنقبيح العقلين لعدم توقفه على اية مقدمة اخرى غير عقلية .

الامر الثالث : فى تقسيمات المقدمة .

لقد ذكرنا للمقدمة تقسيمات متعددة (اولاها) : تقسيمها باعتبار

دخولها في المأمور به وعدمه الى اقسام ثلاثة .

(القسم الاول) المقدمة الداخلية : ويراد بها المقدمة التي تكون دخيلة في الواجب قيدياً وتقيداً كما في اجزاء المأمور به - مثل القراءة بالنسبة للصلاة فانها ملحوظة في الواجب ذاتاً - كما ان تقيد الواجب بها ملحوظ أيضاً .

(القسم الثاني) المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص : وهي التي لانكون دخيلة قيدياً ولا تقيداً وانما يتوقف وجود الواجب عليها كالمقدمات العقلية مثل ، الكون في مسجد الكوفة المتوقف على طي المسافة .

(القسم الثالث) المقدمة الخارجية بالمعنى الاعم : وهي التي لانكون دخيلة في الواجب على نحو القيدية وان كان دخيلة فيه على نحو التقيد كما في شرائط المأمور به - مثل - الوضوء بالنسبة للصلاة فانه غير دخيل في الواجب قيدياً وانما هو دخيل فيه تقيداً .

(والاولى) من هذه المقدمات خارجة عن محل النزاع - والثانية - داخلية فيه قطعاً ، واختلفو في الثالثة : والظاهر انها داخلية فيه ، اما خروج الاولى فقد وقع الكلام فيه من جهتين .

(اولاهما) في صلاحية وقوع الجزء مقدمة للكل وعدمه .

(والثانية) في وجود المقنض للموجوب الغيرى للاجزاء على تقدير ثبوت المقدمية لها ، او وجود المانع عنه .

(اما البحث عن الجهة الاولى) فقدير ان من المقدمية توقف شيء على شيء خارجاً بحيث يكون في الخارج وجودان متغايران (احدهما) للمقدمة (ثانيهما) لذى المقدمة و يتوقف وجود الثاني على الاول بالاعكس ، وقدير ان منها ما هو اوسع من ذلك وهو كل شيء توقف عليه وجود شيء

آخر ، بمعنى ان المقدمة هي التي لا تتوقف في وجودها على وجود ذيها ، بخلاف العكس فان ذا المقدمة موقوفة في وجودها على المقدمة كالواحد والاثنين ، و المقدمة بالمعنى الاول لاتصدق على الاجزاء اذ ليس للجزء وجود مغاير لوجود الكل بل وجود الكل عين وجود اجزائه ، نعم بالمعنى الثانى تتصف الاجزاء بها قطعاً .

(واما الجهة الثانية) فقد ادعى صاحب الكفاية (قده) وجود المانع من اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى وهو اجتماع المثلين ، فان كل جزء باعتباره نفس الكل مع باقى الاجزاء فهو واجب نفسى ، وباعتباره مقدمة للكل فهو واجب غيرى ، واجتماع الوجوبين فى امر واحد محال ، لانه من اجتماع المثلين ، و هذا لا ينافى القول بجواز اجتماع الامر والنهى فان ذلك فيما اذا كانت الجهتان فيهما تقيديتين ، واما فى المقام فالجهة تعليلية لان الواجب بهذا الوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدمة لانه المتوقف عليه لاعنوان المقدمة .

ولكنه علق (قده) على هامش الكفاية نفى الاقتضاء لاتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى باعتبار ان مورد الوجوب الغيرى ما كان له وجود مستقل يغاير وجود المأموره بالامر النفسى ويتوقف هو عليه ، والاجزاء ليس كذلك فان وجودها عين وجود الكل فالأقتضاء منتف عنها .

وغير خفى : ان ما جاء به (قده) من نفى الاقتضاء للاتصاف متين جداً ، ولكن ادعاء وجود المانع من الاتصاف على تقدير ثبوت المقتضى غير مسلم ، لان اجتماع الحكمين فى مورد واحد لا يؤدى الى اجتماع المثلين بل يندك احدهما بالآخر ويتأكد الحكمان بالضرورة - مثلاً - صلاة الظهر فى حد ذاتها واجبة نفساً وباضافتها للعصر واجبة غيراً فهى ذات ملاكين ،

فلوقدر ان شخصاً علم بعدم تكليفه بصلاة العصر لموت او غيره فلا ريب فى لزوم اتيان الظاهر لاشتماله على ملاك الوجوب النفسى ، كما انه لونذر الاتيان بواجب فلا بد من الالتزام بالتأكد .

وقد اعترض على حديث الاندكاك بعض الاساطين (قده) بان الاندكاك لا يتم الا فى مورد اتحاد الحكمين رتبة ، وموردنا ليس مما اتحد الحكمان فيه بحسبها فان اتصاف الجزء بالوجوب الغيرى لكونه مقدمة متأخر عن اتصافه بالوجوب النفسى لان الوجوب النفسى علة لشرح الوجوب الغيرى ، ومع الاختلاف فى المرتبة لا يحصل الاندكاك بالضرورة .

وغير خفى : ان ما جاء به (قده) انما هو من الخلط بين احكام الرتبة والزمان ، فان الموجب للتأكد والاندكاك هو اجتماع الحكمين زماناً لا اجتماعهما رتبة سواء اتحدا فى الرتبة ام اختلفا فيها - مثلاً - لو فرضنا ان جسمًا اتصف ببياض مولد لبياض آخر ، فالبياضان وان اختلفا رتبة الا ان اتحدا هما زماناً يوجب الالتزام بالاندكاك ، وكذا لونذر الصلاة جماعة مع اعتبار الرجحان فى المتعلق قبل النذر فهو مما اتحد الحكمان فيه زماناً وان اختلفا رتبة ، ولا بد من تأكد الحكمين فى ذلك .

وقد ادعى بعض الاساطين (قده) ان الثمرة المرتبة على عدم اتصاف الاجزاء بالمقدمة هى انحلال العلم الاجمالى بين الاقل والاكثر الى متيقن تفصيلاً ، ومشكوك بدوياً ، كما لو علمنا بوجوب احداً الامرين الاقل ، او الاكثر ، فعلى القول بعدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى فالعلم الاجمالى بوجوب احدهما وجوباً نفسياً ينحل الى علم تفصيلى متعلق بوجوب الاقل و شك بدوى متعلق بوجوب الاكثر و - حينئذ - تجرى البرائة فى الزائد ، واما على القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى ،

فما ادعى وجهاً للانحلال من ان الاقل معلوم الوجوب تفصيلاً بنحو الجامع بين النفسى والغيرى لا يوجب الانحلال ما لم يرجع الى العلم التفصيلى بالوجوب النفسى فان المعلوم بالتفصيل اذا لم يكن من سنخ المعلوم الاجمالى لم يكن وجه لانحلال العلم الاجمالى .

وغير خفى : ان الانحلال لا يترتب على القول بعدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى بل يجرى على القول الاخر ايضاً ، وذلك فان الوجوب المتعلق بالمجموع المركب ان قلنا : بانبساطه على الاجزاء بحيث كان كل جزء متصفاً بالوجوب النفسى الضمنى ، فلا بد من الالتزام بانحلال العلم الاجمالى باعتبار ان الاقل متيقن الوجوب النفسى اما ضمناً ، واستقلالاً فهو واجب على كل تقدير ، ووجوب الاكثر مشكوك فيه ، وان لم نقل : بالانبساط فالمكلف لا يعلم ما هو الواجب عليه من الاقل او الاكثر ويلزمه الاثيان بالاكثر لقاعدة الاشتغال من دون فرق فى ذلك بين اتصاف الاقل بالوجوب الغيرى وعدمه ، فالمناطق فى الانحلال وعدمه انبساط الامر المتعلق بالمركب على الاجزاء وعدمه ولا ربط له باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى وعدمه .

فالمتحصل من جميع ما قلناه ان المقدمة الداخلية خارجة عن مورد النزاع والذى هو مورد البحث المقدمة الخارجية بكلا قسميها .

(ثانيها) تقسيم المقدمة الى الوجوبية ، والعلمية ، والوجودية ، والصحة ، ولوامعنا النظر فى هذه الاقسام لوجدناها بين ماهوراجع الى المقدمات السابقة الثلاث ، وما هو خارج عن محل البحث .

(اما المقدمة الوجوبية) فهى خارجة عن البحث مادام الوجوب معلقاً على حصولها - كالاستطاعة للحج - اذ قبل حصولها لا وجوب ليلزم

تحصيلها ، وبعد حصولها لامعنى لايجابها فانه من طلب الحاصل .

(واما المقدمة العلمية) كالملاة الى الجهات الاربع لتحصيل العلم بوقوعها الى القبلة ، فهى خارجة عن البحث ايضاً - لان الصلاة التى وقعت الى القبلة كما فى المثال هى نفس الواجب وليست مقدمة له ، واما غيرها فهى لاتكون مقدمة للموجب وانماهى مقدمة للعلم بالتخلص عما انشغلت به الذمة من التكليف والامن من العقوبة .

(واما المقدمة الوجودية) وهى التى يتوقف وجود الواجب عليها خارجاً بحيث لولا وجودها لما حصل الواجب نفسه ، فهى تعود الى المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص .

(واما مقدمة الصحة) وهى التى تتوقف صحة الواجب عليها خارجاً فهى ترجع الى المقدمة الخارجية بالمعنى الاعم .

(ثالثها) تقسيم المقدمة الى العقلية ؛ والشرعية ، والعادية .

(اما المقدمة العقلية) فهى حقيقة المقدمة والامر فيها واضح .

(واما المقدمة الشرعية) فالمراد بها ما اعتبر التقيدها دخيلاً فى الواجب و - حينئذ - ترجع الى المقدمة العقلية بداهة استحالة تحقق المشروط بدون الشرط .

(وبعبارة اخرى) ان اريد بها الاجزاء الداخلية فهى خارجة عن مورد النزاع ، وان اريد بها الشروط التى تقيد الواجب بها فهى راجعة الى المقدمات العقلية .

(واما المقدمة العادية) فان اريد منها ما جرت العادة على اتيانها قبل الواجب وان لم يكن تحصيل الواجب مستحيلاً بدونها فهى خارجة عن مورد النزاع اذ لا يتوقف الواجب عليها ، وان اريد منها ما يستحيل

تحقق الواجب بدونها عادة من جهة عدم التمكن من غيرها عادة كنصب السلم للمصعود على السطح حيث يستحيل تحقق الواجب بدونه بحسب العادة فان الفرد الآخر من المقدمة اعنى الطيران مستحيل التحقق عادة ، فهي ترجع الى المقدمة العقلية ايضاً فالامعنى لذكر العادة فى قبالتها .



الشرط المتأخر

وتنقسم المقدمة ثانياً: الى المقدمة المتقدمة، والمقارنة، والمتأخرة .
وقد اشكل على المقدمة المتأخرة ، بان المقدمة من اجزاء العلة
وشأن كل علة ان تقدم على معلولها رتبة ، وتقارنه زماناً ، ومعه كيف
صارت المقدمة متأخرة عن المعلول زماناً .

وربما يقال : بان الشروط ليس هو ذات الوجود الخارجى ليستحيل
تأخره عن المشروط وانما الشرط هو الوجود المتأخر بوصف تأخره ،
فالعلة لم تتأخر عن المعلول بل المتأخر بوصف تأخره يكون علة .

و - الجواب عنه - ان لازم هذا ان يكون المعدوم بوصف انه معدوم
مؤثراً فى الوجود اذ المفروض ان الشرط من اجزاء العلة المؤثرة فى وجود
المعلول ، فكيف يعقل وجود المعلول ، والعلة التامة بعد غير موجوده ،
فهذا الكلام ساقط جداً .

وقد سرى الاشكال صاحب الكفاية (فده) الى المقدمة المتقدمة ،
باعتبار ان الشرط من اجزاء العلة ولا بد من مقارنتها مع المعلول زماناً ،
فكما يستحيل تأخر الشرط عن مشروطه يستحيل تقدمه عليه اذا كان
الشرط منصرفاً ومنعماً حين وجود المشروط ، فالاشكال الجارى فى تأخر
الشرط جار فى الشرط المتقدم ايضاً .

وغير خفى : ان ما جاء به صاحب الكفاية (فده) من سريّة الاشكال
الى الشرط المتقدم غير تام ، وذلك لان التقدم الزمانى للشرائط التى هي

بحسب الحقيقة مما يؤثر أثراً اعدادياً لامانع منه ، بل هو واقع فى التكوينيات فضلاً عن التشريعات ، ولا يجب ان يكون كل ماله دخل فى تحقق المعلول مقارناً له زماناً (مثلاً) قتل زيد والقضاء على حياته يتوقف خارجاً على فرى الوداج ، ثم رفض العروق جميع الدم الى الخارج ، ثم وقف الحركة القلبية ، وبعده يتحقق القتل و بديهى ان فرى الوداج قد تقدم على الموت زماناً ، واذا جاز ذلك فى الامور التكوينية جاز فى الامور التشريعية ايضاً .

هذا وقد ذهب شيخنا الاستاذ (فده) الى عدم جريان الاشكال بالنسبة الى شرائط المأموره ، بدعوى ان شرائط المأمور به بمنزلة الاجزاء من حيث انبساط الامر النفسى عليها المتعلق بالمجموع ، فكما ان تاخر الاجزاء بعضها عن بعض لامحذور فيه وان الامتثال يتوقف على تماميتها كالتسليم بالنسبة الى الصلوة ، كذلك لامحذور فى تاخر الشرط عن المشروط ، وحكم الشرط المتأخر حكم الجزء الاخير فى عدم تحقق الواجب بتمامه مالم يتحقق ، والمثال الواضح لذلك هو - الغسل ليلاً للمستحاضة الكثيرة لصحة صوم يومها السابق - على القول به فحال الغسل بالنسبة الى الصوم على هذا القول حال التسليم بالاضافة الى الصلوة فانهما متحدان من جهة توقف الامتثال عليهما .

والجواب عن ذلك - ان الفارق بين الجزء والشرط واضح كما اعترف به (فده) وهو ان القيد فى الثانى غير داخل فى المأمور به ، و انما التقيد به دخيل فى المأمور به ، بخلاف الاول فانه داخل قيداً و تقييداً ، فلا يمكن الالتزام بتعلق الامر بنفس القيد فى الشرائط ، ومن هنا ذهب (فده) الى امكان اتصاف الشرائط بالوجوب الغيرى دون الاجزاء ، فلو فرضنا

ان الشروط كالاجزاء فى انبساط الامر النفسى عليها ، فما هو الفارق بينهما ، وكيف يمكن القول باتصاف الشروط بالوجوب الغيرى دون الاجزاء ، فالصحيح : ان اشكال تاخر الشرط فى شروط الحكم وشروط المأمورية على حد سواء ، ولا بد لنا من التكلم فى كل منهما .

شروط المأمورية

قد عرفت ان شرط المأمورية ما يكون التقيد به دخيلا فى المأمورية دون نفس القيد ، بخلاف الجزء ، فالمأمور به يكون حصة خاصة من الكلى متخصصة بامر مقارن ، اوسابق ، اوالاحق ، من دون ان يكون لذلك القيد اثر فى الملاك الذى دعا المولى الى طلب تلك الحصة ، فنفس تلك الحصة الخاصة المقيدة هى التى يقوم به الملاك ، اما القيد فهو امر خارجى لا تأثير له ، وانما يكشف عن كون الطبيعى الموجود هو الحصة الخاصة ، واذا كان القيد امراً متأخراً - كالغسل فى الليل للمستحاضة - فلو صامت فى النهار وجأت بالغسل ليلا كشف ذلك عن ان المأتى به كان تلك الحصة الخاصة من الكلى فانطبق عليه المأمورية ، وعليه فالشرط الذى نقصده هنا هو ما يكون تقيده دخيلا فى الواجب دون نفس القيد ، فلا يضر تقدمه وتأخره خارجاً ، نعم ان للشرط معنى آخر لا يمكن ان يكون متأخراً ، وهو ما كان له دخل فى تأثير المقتضى فيكون من اجزاء العلة ، و من البديهي عدم امكان تاخره عن وجود المعلول ، فمن منع من تأخر الشرط اشتبه عليه ما هو المراد منه فتوهم ارادة الشرط بالمعنى الاخر ، فالمغالطة مغالطة لفظية ناشئة من الاشتراك اللفظى ، فقد اخذ الشرط بمعنى فى الصغرى ، وبآخر فى الكبرى ، فلم يتكرر الحد الوسط .

شروط الحكم

والمقصود من الحكم الاعم من التكليفى والوضعى .
 وقد ادعى صاحب الكفاية (قده) ان شرائط الحكم هى كل ما كان له الدخل فى عالم الملاحظ ، فان كل حكم تكليفى او وضعى انما هو من الامور الاختيارية ، ولا بد من صدوره عن ارادة واختيار ، ومن المبادئ تصور الفعل بجميع نواحيه المتقدمة ، والمقارنة ، والمتأخرة ، والتصديق بفائدته بعد الاشتياق اليه ، فشرايط الفعل الاختيارى فى الحقيقة انما هى امور نفسانية ولكنه قديتسامح ، فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التى لتصورها دخل فى حصول الرغبة و ارادة الفاعل (شرطاً) لاجل دخل لحاظه فى حصول رغبة الفاعل و ارادته كان مقارناً له ، اولم يكن .
 و (بعبارة اخرى) الشرط للمحكم و لغيره من الافعال الاختيارية عبارة عن وجود الاطراف فى عالم الملاحظ المعبر عنه بالوجود العلمى ، واما الوجود الخارجى فهو لا يكون شرطاً للفعل الاختيارى ابداً وانما يطلق عليه الشرط لانه طرف للملاحظ ، واطلاقه عليه مسامحة ، و بذلك دفع الاشكال المتوهم فى المقام فانه على ما ذكره لا يكون الشرط متقدماً ، او متأخراً ، بل مقارن دائماً ، وانما التقدم و التأخر فى متعلق الملاحظ ، ولاضير فيه فانه لا يكون بشرط ابداً ، وانما يطلق عليه الشرط مسامحة .
 و - غير خفى - ان حديثه (قده) يتم فى الاحكام الشخصية - كالقضايا الخارجية - التى يكون انشاء الحكم وفعليته فى آن واحد فيمتنع التفكيك بينهما ، واما الاحكام الكلية - كالقضايا الحقيقية - فالحديث على اطلاقه غير تام فيها ، وذلك لتغاير مرتبة الجعل والمجعل فيها ، فالمولى اذا

انشأ الحكم فالحكم الانشائي وان وجد في مرحلة الجعل وله بقاء و استمرار مالم ينسخ الا ان فعلية الحكم تدور مدار حصول موضوعه في الخارج بتمام قيوده ، ونتيجة ذلك ان انشاء الحكم المعبر عنه بالجعل بما انه فعل اختياري فشرائطه لا بد و ان توجد في وعاء النفس ولا دخل للموجود الخارجى فيه اصلا ، واما المجعول الذى هو عبارة عن فعلية الحكم فيتوقف وجوده على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً فالاستطاعة مالم تتحقق فى الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً ، والشروط التى وقعت محلاً للاشكل من جهة تاخرها عن الحكم زماناً انما هى عائدة الى الحكم الفعلى ، ففى كلامه (قده) خلط بين شرائط الجعل ، وشرائط المجعول .

ومن هنا ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى استحالة الشرط المتأخر بالاضافة الى الحكم نظراً الى ان نسبة الموضوع الى الحكم كنسبة العلة الى معلولها فالموضوع مع قيوده قد اخذ فى مرحلة الجعل مفروض الوجود ففرض فعلية الحكم قبل وجود موضوعه ، او قبل وجود قيد من قيوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علته .

والصحيح : هو جواز الشرط المتأخر للمحكم ببيان ذلك : ان موضوعات الاحكام ليس لها تأثير بالاضافة الى نفس الحكم ، ولكن الفقهاء اصطلاحوا على تسميتها فى الاحكام التكليفية - بالشروط - وفى الاحكام الوضعية ، - بالاسباب - فيقولون : ان الاستطاعة شرط لوجوب الحج ، ودخول الوقت شرط لوجوب الصلاة ، وبلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة ، والبيع سبب للملكية ، والموت سبب لانتقال المال الى الوارث ، وملاقة النجس مع الرطوبة سبب لنجاسة الملاقى ، وهكذا ، ولم يظهر لنا وجه لهذه التسمية والتفرقة ، فان الحكم مطلقاً امر مجعول للمشارع ، و الموجود فى البين

تعليق الاحكام في مرحلة الانشاء بامور مفروضة الوجود تسمى بالموضوعات وقيودها وترتبط فعلية الحكم بفعلية ما فرض وجوده ولا فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والوضعي .

ثم انه لا يلزم ان يكون ما فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم دائماً ، فقد يفرض وجود شيء خارجاً وتتأخر فعلية الحكم عن ذلك ، او يعكس الامر فيصير الحكم فعلياً وهو مشروط بفرض وجود شيء متأخر - مثلاً - (وبعبارة اخرى) المجهول في القضايا الحقيقية حصّة خاصة من الحكم مقيدة بامر مفروض الوجود وهذا القيد (تارة) يكون كذلك بوجوده متأخراً - مثل - يجب اكرام زيد فعلاً بشرط مجيء عمر وغداً - و - اخرى - متقدماً كما لو قيل يجب اكرام زيد غداً بشرط مجيء عمر وهذا اليوم وثالثة - مقارناً كقوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ، وكما يمكن تعليق الحكم بامر مقارن ، كذلك يمكن تعليقه بامر سابق عليه ، او متأخر عنه ، فاذا فرض تعليقه بامر متأخر عن وجود الحكم فلا محالة تكون الفعلية قبل وجوده في الخارج والالكانت الفعلية على خلاف الانشاء وهو غير معقول ، والمثال الواضح للشرط المتأخر في العرفيات ، الحمامات المتعارفة في زماننا فعلاً ، فان صاحب الحمام بعد ان كان مالكا لشؤون تصرفات حمامه يرضى في قرارة نفسه فعلاً بالاستحمام لكل فرد على شرط ان يدفع المستحم مبلغ الاجرة عند الخروج ، فالرضا من المالك فعلي ، والشرط متأخر ، وان منع شيخنا الاستاذ (قده) عن تأخر الشرط مبني على ان اخذ شيء مفروض الوجود في مرحلة الجعل والانشاء يستلزم تحققه في الخارج حين فعلية الحكم لتفرع الفعلية على تحققه على المفروض ، ولكنك قد عرفت ان المفروض في مقام الجعل كما

يمكن ان يكون هو الوجود المقارن ، او الوجود المتقدم ، يمكن ان يكون هو الوجود المتأخر فيجعل حكم على موضوع مقيداً بفرض امر متأخر عنه وجوداً وهذا لاستحالة فيه بوجه .

فاتضح ان شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع المأخوذة على نحو فرض الوجود متقدماً على فعلية الحكم ، او متأخراً عنه ، او مقارناً له ، وليس لها اى تاثير فى نفس الحكم اصلاً و تسميتها بالشروط ، و بالاسباب ، مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثر فى محل الكلام ، هذا كله فى مقام الثبوت .

واما بحسب مقام الاثبات ، فظواهر الادلة تقتضى مقارنة الحكم للمقيود المأخوذة فى موضوعه ، ولا بد فى الالتزام بتأخر الشرط من قيام دليل يدل عليه ، ومجرد امكان تأخره لا يكفي فى وقوعه ما لم يدل عليه دليل ، وقد دل الدليل على وقوعه فى موارد خاصة .

منها - الاجازة و الرضا فى العقد الفضولى فى البيع والاجارة و غيرهما من العقود فانهما من قبيل القيود المتأخرة بيان ذلك : ان العقد الفضولى حينما يتحقق لا تكون ادلة حلية البيع ، ولا ادلة الوفاء بالعقد شاملة له ، لان العقد لم يكن منتسباً الى المالك على الفرض ولا معنى لحليته ونفوذه لغير المالك ، لكنه بعد ما يتعلق به الاجازة يصح انتسابه الى المالك من حين وقوعه ، اذ المفروض ان الرضا قد يتعلق به من حين صدوره فانه من الامور التعليقية فيمكن ان يتعلق الرضا الفعلى بامر سابق كما يمكن ان يتعلق بامر مقارن و حيث فرض ان المنشأ بالعقد الملكية حين صدوره وقد رضى به المالك والشارع قد اضى ما رضى به بمقتضى ادلة حلية البيع ووجوب الوفاء بالعقد ، فيحكم بالملكية من حين صدور

العقد للمشتري ، فالقول بالكشف ، والالتزام بتأخر الشرط (وهو رضا المالك) عن المشروط وهو (الملكية) تقتضيه ادلة نفوذ البيع وحليته و كذلك الحال في سائر القيود .

و منها - الامر بالمركب الذي لا تحصل اجزائه بالدفع الواحدة بل بالتدريج فان فعلية الوجوب فيها مشروطة بكون المكلف واجداً لشرائط التكليف الى آخر العمل فلوانكشف عدم القدرة على الجزء الاخير مثلاً ظهر عدم التكليف من البداية وهذا من الشرط المتأخر .

فظهر من جميع ما تقدم امكان الشرط المتأخر في الحكم ، و في الامور به من دون ان يستلزم ذلك اى محذور عقلى ، نعم في مقام الاثبات لا بد من اقامة الدليل عليه و الا فمجرد الامكان لا يكفى في الحكم بالوقوع .



الواجب المطلق والمشروط

ليس للاصوليين فى تعريف المطلق والمشروط اصطلاح خاص بل المراد منهما هو نفس المعنى اللغوى كما ذكره صاحب الكفاية (قده) فمعنى الاطلاق هو الارسال ، ومعنى التقييد جعل شىء ذا قيد قبال ارساله ، ومنه طلاق المرأة فانه بمعنى ارسالها عن قيد الزوجية .

وهذان الامر ان قديتصف الوجوب بهما ، كما فى اتصاف وجوب الحج - مثلاً - بكونه مقيداً بالاستطاعة و غير مقيد بالزوال ، وقديتصف بهما الواجب كاتصاف الصلاة بمقيدها بالطهارة وعدم تقييدها بالاحرام - مثلاً - ومورد النزاع هو الاول دون الثانى وهو الذى حرر هذا البحث له فنسبة الاتصاف فى عنوان المسألة هنا الى الواجب لانتخلو من مسامحة .

والاطلاق والتقييد امران اضافيان ، فقد يكون شىء بالاضافة الى شىء آخر مقيداً به ، و بالاضافة الى اخر غير مقيد به ، فوجوب الحج - مثلاً - مقيد بالاستطاعة ، ولكنه غير مقيد بالزوال ، بخلاف الصلاة فانها على العكس وهذا دليل على ان الاطلاق والتقييد امران اضافيان .

ثم ان نزاعاً وقع بين الشيخ (قده) وغيره وهو ان القيود المأخوذة فى لسان الادلة هل تعود الى مدلول الهيئة ، او الى نفس المادة ، وقد نسب المقرر الى الشيخ (ره) دعوى استحالة رجوع القيد الى الهيئة ، ولزوم رجوعه الى المادة ، ثم افاد (ره) انه لو لم يستحل ذلك فالقرينة الخاصة

تلزم بالرجوع الى المادة وبذلك لا بد من رفع اليد عما تقتضيه القواعد العربية من رجوع القيد الى مفاد الهيئة ، و الذى يظهر من مكاسب الشيخ (ره) فى باب التعليق خلاف مانسب اليه حيث ادعى (ره) جواز التعليق فى البيع ، الا ان الاجماع قام على بطلان العقد مع التعليق فى المنشأ ، وهذا امر مخالف لما نقل المقرر عنه ، وكيف كان ففى المقام جهتان ينبغى البحث عنهما .

الجهة الاولى - فى دعوى استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة .
الجهة الثانية - فى لزوم رجوع القيد الى المادة .

استحالة رجوع القيد الى مفاد الهيئة

اما البحث عن الجهة الاولى - فيعود الى دعاوى ثلاث .
الدعوى الاولى - ما ذكره صاحب الكفاية (فده) من ان مفاد الهيئة معنى حرفى ، والمعانى الحرفية جزئية ، ولا يعقل الاطلاق و التقييد فى المعانى الجزئية لاستحالة فرض صدقها على كثيرين .
و غير خفى -اولا- انه لادليل على كون المعانى الحرفية جزئية فانا قد ذكرنا -فى مبحث المعنى الحرفى- ان الحروف وضعت لتضييق المعانى الاسمية ، ولامانع من ان يكون المعنى بعد تضييقه قابلا للصدق على كثيرين ، وذلك كما لو كان احد الطرفين كليا -مثل- (سرم البصرة الى الكوفة) فان السير كما كان قبل التضييق كليا صالحاً للانطباق على كثيرين ؛ كذلك بعد تضييقه ولا ريب ان المعنى الحرفى يكون كليا بتبعه .
ثانياً - ان للمتقيد معنيين (احدهما) التضييق و يقابله الاطلاق بمعنى التوسعة (ثانيهما) التعليق و يقابله الاطلاق بمعنى التنجيز ، والذى

يستحيل اتصاف الجزئى بالتقييد انما هو بالمعنى الاول دون الثانى فان اتصاف الجزئى بالمعنى الثانى لامحذور فيه اذ كما يمكن تعليق وجود الكلى بشىء يمكن تعليق الجزئى به .

الدعوى الثانية - ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من ان الهيئات التى هى معانى حرفية وان كانت كلية الا انها ملحوظة بالمحاذ الالى ولاريب ان الاطلاق والتقييد من شؤون المعانى الملحوظة بالمحاذ الاستقلالى ولهذا امتنع رجوع القيد الى مفاد الهيئة .

وغير خفى - اولاً - انه ليس من المسلم دائماً ان يكون الحرف ملحوظاً آلياً وطريقاً للغير ، فهناك بعض الموارد يلحظ الحرف فيها بلحاظ استقلالى ويكون منظوراً اليه بنفسه ، وذلك كما لو علمنا ان زيداً حلّ فى بلد ، ونعلم انه سكن فى مكان ، ولكنه لانعلم المكان بخصوصه ، فنسأل عن تلك الخصوصية التى هى مدلول الحرف فنقول : (سكن زيد فى اى مكان) ولاريب ان المنظور اليه حينئذ نفس الخصوصية مع العلم ببقية جهات القضية .

ثانياً - ان كون المعنى الحرفى لا بد وان يلحظ بالمحاذ الالى انما يوجب المنع عن تقييده حين لحاظه ، واما اذا قيد المعنى - اولاً - ثم لوحظ المقيد آلياً فى مقام الاستعمال فلامحذور فيه .

الدعوى الثالثة - ان رجوع القيد الى الهيئة غير معقول لانه مستلزم للتفكيك بين الايجاب و الوجوب باعتبار ان الايجاب فعلى والوجوب مشروط بامر متاخر ، ومرجع هذا الى التفكيك بين الايجاب والوجود ، وهو بدیهى البطلان ، بيان ذلك : ان ايجاب المولى انما يتحقق بانشاءه ، فاذا تحقق الايجاب وتحقق معه الوجوب بنفس الانشاء فقد رجع القيد

الى المادة وصار الوجوب فعلياً كالايجاب وان كان الواجب امرأ استقبالياً،
واما اذا لم نقل بذلك ، والتزمنا برجوع القيد الى الهيئة لزم تحقق
الايجاب فعلاً دون الوجوب حيث انه يتحقق عند تحقق قيده وشرطه ،
ولازم هذا انفكاك الايجاب عن الوجوب لعدم انشاء آخر كما هو الفرض ،
ومرجعه الى تخلف الوجود عن اليجاد وهو محال فان كل موجود اذا
وجد فى الخارج فبملاحظة فاعله ايجاد وبملاحظة قابله وجود .

و(بعبارة اخرى) لامناص من الالتزام باحد امرين : اما كون القيد
راجعاً الى المادة فالوجوب فعلى ، او كونه راجعاً الى الهيئة فيتأخر
الوجوب عن الايجاب ، وحيث لاسبيل الى الثانى تعين الاول بالضرورة .
واجاب عن هذا صاحب الكفاية (قده) بما لفظه : المنشأ اذا كان
هو المطلب على تقدير حصوله فلا بد ان لا يكون قبل حصوله طلب وبعث
والا لتخلف عن انشائه .

و(فيه) انه لو امكن انشاء امر معلق على تقدير فما افاده (ره) من
لزوم كون المنشأ تقديريةً وغير موجود حين الانشاء تام ، الا ان الحديث
فى امكانه وعدمه ، وهذا نظير ما تقدم فى الشرط المتأخر من ان القول بان
الشرط لم يتأخر بل المتأخر بوصف تأخره صار شرطاً فلو كان متقدماً كان
خلفاً وقد مر انه لا يصحح المطلب .

والصحيح ان يقال : ان منشأ الاشكال هو توهم ان الانشاء ايجاد المعنى
باللفظ فى نفس الامر ، فالجملة الانشائية انما هى آلة لايجاد معانيها فى
نفس الامر و - حينئذ - يتوجه الاشكال المزبور - كيف يتأخر الوجود عن
الايجاد - ولكنك : قد عرفت فى محله - فى باب الخبر والانشاء - بان هذا
المبنى فاسد ولا يمكن المساعدة عليه اذ ليس لللفظ الا الحكاية والابراز

ولا يكون اللفظ آلة لايجاد أى معنى أصلاً، غاية الامر ان المبرز قد يكون قصد الحكاية فيطلق عليه الاخبار، وقد يكون اعتبار شىء فيطلق عليه الانشاء.

ثم ان اعتبر على ذمة المكلف امراً فعلياً فالمعتبر فعلى، و ان اعتبر امراً مقيداً بشىء متاخر فالمعتبر استقبالي او تقديرى، فعلى هذا ان اريد من الايجاب ابراز ما اعتبر فى عالم الاعتبار النفسانى فلاشكال فى فعلية الابراز، والمبرز، والبروز، ولا يكون شىء منها معلقاً على امر متاخر، وان اريد به نفس ذلك الاعتبار النفسانى فيما انه من الامور النفسانية ذات الاضافة مثل العلم، والشوق، ونحوهما، فلما محذور فى تعلقه بامر متاخر اذ كما يمكن تعلق العلم بامر متاخر، كذلك يمكن تعلق الاعتبار بامر متاخر، فلا فرق بين ان يكون المعلوم متاخراً عن العلم - مثل - قيام زيد غدا، وبين ان يكون المعتبر متأخراً عن الاعتبار - كوجوب قيام زيد غدا - فالوجوب - حينئذ - استقبالي والتفكيك انما هو بين الاعتبار والمعتبر ولا محذور فيه قطعاً.

ويشهد لما ذكرنا باب الوصية التمليلية، فلو قال الموصى - هذه الدار لزيد بعد وفاتى - فلاشكال فى تحقق الملكية للموصى له بعد الوفاة مع ان الانشاء فعلى، وليس هذا الا انه قد اعتبر الموصى فعلاً الملكية للموصى له بعد الوفاة، واما احتمال كون الملكية فعلية ولكن المملوك وهو الدار مقيدة بما بعد الوفاة فهو بعيد غايته، بل لا يمكن القول به لان الجوهر غير قابل للتقييد بالزمان، نعم يمكن هذا فى الاعراض فيصح انشاء الملكية الفعلية للمنفعة المتاخرة كما فى الاجارة، وعلى الجملة ان لازم ما ذكر من استحالة رجوع القيد الى الهيئة رجوع القيد فى

باب الوصية الى الموصى به وهذا لا يمكن الالتزام به و لذا لم يلتزم به احد اصلا .

لزوم عود القيد الى المادة

واما البحث عن الجهة الثانية :

فقد استدل الشيخ (قده) على لزوم عود القيد الى المادة بما حاصله : ان كل انسان اذا توجه نحو شئ ، فاما ان يطلبه اولاً ، لا كلام لنا على الثانى . وعلى الاول ، فاما ان يطلبه مطلقاً ، او مقيداً بنحو خاص ، ولا كلام لنا على الاول ، لعدم وجود قيد يتنازع فى رجوعه الى احد الامرين ، وعلى الثانى : فاما ان يكون القيد اختيارياً ، او غير اختيارى كزوال الشمس بالاضافة الى وجوب صلاة الظهرين ، وعلى الاول ، فقديكون القيد الاختيارى داخلاً تحت الطلب كالطهارة بالاضافة الى الصلاة ، وقديكون خارجاً عنه اخذ مفروض الوجود كالاستطاعة بالاضافة الى الحج ، وعلى جميع التقادير يكون الطلب فعلياً والمطلوب مقيداً وهذا امر وجدانى لا مناقشة فيه ، ولهذه الجهة كان القيد راجعاً الى المادة دون الهيئة .

وغير خفى : انه لا بد لنا من معرفة ما يريد الشيخ (قده) من الطلب الذى اعتبره سليماً من تعلق القيود ، فان اريد به الشوق النفسانى الى الشوق المؤكد فما جاء به متين جداً ، لان كل انسان اذا التفت نحو شئ وبدا له شوقه ورغبته ، فالمشتاق اليه قديكون مطلقاً ، وقديكون مقيداً ، والقيد قديصير اختيارياً ، وقد لا يكون كذلك ، وما هو اختيارى قديكون داخلاً تحت الطلب ، وقد يكون خارجاً عنه ، الى ما شا كل هذه التقسيمات المذكورة التى هى فى الحقيقة عائدة الى نفس المشتاق

اليه دون نفس الشوق والرغبة فانهما فعليان ، الا ان البحث فى الحقيقة راجع الى الحكم المعمول ، وهو الوجوب ، و الشوق ، ليس من سنخ الاحكام الشرعية وانما هو من الصفات النفسية فهو خارج عن البحث .

وان اريد بالطلب - الارادة التى تحصل من الشوق ويعبر عنها بالاختيار فنقول : لا ريب ان الاختيار من باب الافتعال ، و معناه اعمال القدرة فى سبيل تحصيل الخير للنفس من المصلحة فهو فعل صادر من القادر لامن صفاته ، ولهذا كانت الارادة فى الله - سبحانه وتعالى - حادثة وليست بقديمة على ما نطقت به الروايات عن المعصومين عليهم السلام والدليل عليه صحة اتصاف ذاته المقدسة بوجودها ، وبعدها ، فيقال ان الله تعالى اراد هذا ولم يرد ذاك ولا يقال ، انه عالم بهذا وليس عالماً بذاك ، لان علمه ازلى قديم ، واذا كان معنى الارادة اعمال القدرة ، فلا ريب ان ذلك لا يتم الا فى الموارد المقدورة التى يستطيع العبدان يعمل قدرته فيها ، وبديهي ان فعل الغير ليس بمقدور الامر ، وما هو خارج عن نظام القدرة لا يصلح تعلق الارادة به ، بل ربما يستحيل تعلق الارادة بفعل الشخص نفسه اذا كان متأخراً - كارادة الصوم غدا - واذا استحال تعلق الارادة بما هو خارج عن المقدور فكيف يصح التقسيم بالاضافة الى المراد .

والحاصل : انه لا يمكن الالتزام بوجود ارادة متعلقة بفعل الغير عند طلب شئ منه ، فان الامر اما ان يكون هو الله - سبحانه وتعالى - او غيره ، اما الاول ، فلان تعلق ارادة البارى بفعل الغير وان كان ممكناً لعموم قدرته الا انه حيث ينافى اختيار العبد فان تفكيك ارادة الله تعالى عن مراده غير معقول ، فالامعنى لتوجه التكليف اليه فانه متوقف على اختيار المكلف ، واما على الثانى : فمن جهة ان الانسان غير قادر على

اصدار الفعل عن غيره فانه لا معنى لارادة صدور الفعل عنه لما عرفت من ان معناها اعمال القدرة .

وقد ظهر من هذا ان تقسيم الارادة الى التكوينية و التشريعية باطل .

وان اريد بالطلب : اعتبار شئ على ذمة المكلف فان حقيقة الطلب هو التصدى نحو حصول الشئ والاعتبار المذكور مصداق للتصدي نظراً الى ان المولى اذا اشتاق فعل الغير فلا بد من ايجاد الداعى له والداعى ليس الا الامر ، ولهذا الامر جهتان - الاولى - الاعتبار النفسانى ، وهو الذى لا يقبل التعليق اصلاً ويمنع من رجوع القيد اليه - الثانية - المعتبر وهو كون الشئ على ذمة المكلف ونعبر عن هذا بالوجوب (تارة) ، وبالالزام (اخرى) ولا محذور فى تعليقه على شئ بل لامناص من الالتزام به ، ولتحقيق هذا نقول : ان الفعل الذى هو متعلق الوجوب على قسمين . القسم الاول - ما اذا كان الفعل متصفاً بالحسن فعلاً من جهة وجود جميع ما يعتبر فى اتصافه به و - حينئذ - يكون الوجوب لامحالة فعلياً وغير مقيد بشئ .

الثانى - ما اذا لم يكن الفعل متصفاً بالحسن فعلاً لعدم وجود ما هو دخیل فى ملاك الاتصاف بالمصلحة فلا محالة يكون الوجوب معه فعلياً ، بل يكون تقديره على فرض تحقق ماله الدخل فى الملاك ، فان جعل الوجوب فعلياً مع كون المتعلق غير واجد للملاك فعلاً لغوصرف يرجع امره الى عدم تبعية الحكم للملاك - مثلاً - اذا التفت المولى الى شرب الماء فقد يكون عطشه فعلياً فيأمر عبده باحضار الماء - بمعنى أنه يعتبر على ذمة عبده احضار الماء فعلاً فيكون الوجوب فعلياً ، وقد يكون عطشه فيما بعد

ذلك فلامحالة يعتبر على ذمة عبده احضار الماء في ظرف عطشه فالاعتبار فعلى ، الا ان المعتبر وهو كون احضار الماء على ذمة العبد امر متاخر فانه على تقدير حصول العطش والمفروض انه غير حاصل بعد وفي مثل هذا الفرض لو قدر للمولى ان يعتبر فعلية اشتغال ذمة العبد باحضار الماء في ظرف العطش ليرجع القيد الى المادة لالى نفس الوجوب ، والمعتبر ، لكن هذا لغواً محضاً .

ويشهد على ما ندعيه - من رجوع القيد الى الهيئة في الجمل الانشائية - ظهور القضايا الشرطية عرفاً في تعليق الجزاء على الشرط مثل - ان طلعت الشمس فالنهار موجود - و ان استطعت فحج - فان المستفاد عرفاً من الجملة الاولى هو تعليق وجود النهار على طلوع الشمس ؛ كما ان المستفاد من الجملة الثانية تعليق وجوب الحج على نفس الاستطاعة دون تعليق نفس الحج عليها ، وهذا شاهد على ما نحن بصدده اثباته .

فالمستحصل مما تقدم : ان المولى يستطيع ان يعتبر فعلاً وجوب شيء على تقدير حصول قيد من القيود فيكون الاعتبار فعلياً و المعتبر امر متاخر ، ولا يفرق في هذا المعنى بين الالتزام بتبعية الاحكام للمصالح في انفسها ، او في متعلقاتها ، اما على الاول فواضح ، اذ ربما لا تكون هناك مصلحة تدعو الى جعل الحكم واجبا فعلاً وانما المصلحة تحدث في وقت متاخر ، فالمولى يعتبر الان وجوب شيء في فرض اتصافه بالمصلحة ، و اما بناء على تبعيةها لمتعلقاتها بان تكون المصلحة في نفس الفعل دون الحكم فالامر واضح ايضاً ، لالما ذكر في الكفاية من فرض وجود مانع من الانشاء فعلاً وان كان مقتضى حاصله ، بل لاجل عدم مقتضى هنا

اذ بعد ان فرضنا ان الملاك غير موجود لفرض ان القيود التي توجب اتصاف الفعل بالمصلحة غير موجودة فجعل الحكم فعلاً لغو صرف ، نعم لو علم الأمر ان الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحة ليس بممكن لوجب عليه الامر من الآن ليتهيأ المكلف لامتناله وذلك كما لو علم من نفسه بانه سيعطش بعد ساعة وعلم ان العبد لا يمكنه الاتيان بالماء في ذلك الوقت لعذر من الاعذار فانه يجب عليه ان يامره فعلاً ليحضر الماء قبل عروض العطش عليه الا ان هذه الصورة خارجة عما نحن فيه .

ثُردد القيد في رجوعه الى الهيئة او المادة

ان علم من الخارج ان القيد راجع الى المادة دون الهيئة وجب تحصيله لفعلية الوجوب في المقيد ، وان علم برجوعه الى الهيئة فلا يجب تحصيله لعدم فعلية الوجوب فيه بل تتوقف فعليته على تقدير حصول القيد ، وان تردد فلا يدري انه راجع الى الهيئة لينتفى الوجوب ، او الى المادة ليكون فعلياً ، فهنا مورد الكلام .

وقبل الشروع في ذلك ، يجدر بنا ان نبين ان مورد الكلام انما هو في القيود الاختيارية التي يتمكن المكلف من الاتيان بها ، واما القيود الخارجة عن اختيار المكلف فلا بد من ارجاعها الى الهيئة لانها لا بد ان تؤخذ مفروضة الوجود ، ومعه لا يعقل رجوعها الى المادة لاستلزام ذلك وجوب تحصيلها ، والمفروض عدم القدرة عليها ، ولذا قلنا : برجوعها الى الوجوب لا الواجب ولا كلام في ذلك .

اذا عرفت هذا فنقول : لو حصل لنا الشك في رجوع القيد الى الهيئة ، او المادة ، فهل هناك اصل لفظي يكون مرجعاً في تعيين احدهما .

اما الشيخ الأنصارى (قده) فهو فى غنى عن هذا البحث لما سبق من رأيه فى القيود من انها دائماً ترجع الى المادة دون الهيئة ، باعتبار ان مفاد الهيئة معنى حرفى وهو غير قابل للتقييد ومع هذا الفرض لامجال المتردد ليجتاج لرفعه الى التمسك بدليل لفظى ، او اصل عملى ، ولكنه مع ذلك تعرض لهذه المسألة فذكر مضافاً الى دليله على استحالة رجوع القيد الى الهيئة - دليلاً اخر على ان مقتضى الاصل اللفظى ارجاع القيد الى المادة دون الهيئة ، ومن الواضح ان هذا لا يتم الا مع التنزل عما افاده (اولاً) من استحالة رجوع القيد الى الهيئة اذ مع الاستحالة لامجال للاستظهار ، اللهم الا ان يخص فرض هذه المسألة فيما اذا كان الوجوب مستفاداً من جملة اسمية فانه حينئذ لا اشكال فى امكان رجوع القيد اليه .

و كيف كان فقد افاد الشيخ (قده) وجهين فى تقريب مختاره .

الوجه الاول :

ان دليل الوجوب مشتمل على اطلاقين (احدهما) اطلاق الهيئة وهو شمولى ومعناه الوجوب - مثلاً - على كل تقدير سواء حصل القيد ام لم يحصل فاذا فرض تقييد الهيئة فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق الشمولى و(ثانيهما) اطلاق المادة وهو بدلى ومعناه طلب فرد ما من تلك الطبيعة التى تعلق بها الحكم على سبيل البديل ، اما هذا ، او ذاك ، فاذا فرض تقييدها فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق البدلى ، ومتى تردد امر قيد فى الرجوع الى احدهما لزم التصرف فى المادة دون الهيئة ، لان الاحتفاظ ببقاء الاطلاق الشمولى خير من الاحتفاظ بالاطلاق البدلى . ولا يخفى - ان تقريره هذا منجحل الى دعويين ، (اولاهما) دعوى كبروية مفادها تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى و(ثانيهما)

دعوى ان هذه المسألة من صفريات تلك الكبرى الكلية .

وقد ناقش صاحب الكفاية (قده) فى الكبرى فمنع تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى باعتبار تساويهما فى الدلالة لان دلالة كل منهما بالاطلاق وقد استفيد من مقدمات الحكمة ، ومجرد ان الاطلاق شمولى فى احدهما لا يوجب تقدمه على الاطلاق الاخر ، اذ المدار على الاظهرية فى الدلالة والمفروض تساويهما من هذه الجهة فلا وجه للتقديم اصلا ، نعم لو كانت الدلالة فى احدهما مستفادة من مقدمات الحكمة ، وفى الاخر بالوضع كالعموم كانت الثانية مقدمة على الاولى لانها بيان ؛ ومن مقدمات الحكمة عدم البيان ، وقد ذكر الشيخ (قده) ذلك فى (مبحث التعادل والترجيح) فى تعارض الاطلاق ، والعموم ، مانصه «لا اشكال فى ترجيح التقييد على ما حققه - سلطان العلماء - من كونه حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان ، و العام بيان ، فعدم البيان للمقييد جزء من مقتضى الاطلاق ، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع عن العموم بالاصل والمفروض وجود المقتضى له ، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضى للاطلاق ، فالمطلق دليل تعليقى ، والعام دليل تنجيزى» انتهى .

اما شيخنا الاستاذ (قده) فقد ارتضى مقالة الشيخ الانصارى (قده) من تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى ، وخالف بذلك صاحب الكفاية (قده) مستدلا على ذلك بامور ثلاثة .

الامر الاول - ان الاطلاق الشمولى عبارة عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعة المأخوذة على نحو مطلق الوجود فيتمدد بتعدد الافراد ، او الاحوال ، مثل - لا تكرم فاسقا - بينما نرى ان الاطلاق البدلى

عن حكم واحد صالح للانطباق على كل فرد من افراد الطبيعة التى اخذت على نحو صرف الوجود مثل - اكرم العالم - ولا ريب ان رفع اليد عن مفاد الاطلاق البدلى مع المحافظة على الاطلاق الشمولى يوجب تضيقاً من ناحية الانطباق والصلاحيية التى كان المكلف محولاً بها دون تصرف فى الحكم ، بخلاف التصرف فى الاطلاق الشمولى فانه يوجب رفع اليد عن الحكم فى بعض الافراد ، ومتى دار الامر بين التصرف فى رفع اليد عن الحكم ، والتصرف فى التوسعة والضيق من جهة الانطباق مع المحافظة على الحكم ، كان الثانى اولى ، لان ابقاء الحكم خير من رفعه ، ولهذا يقدم الاطلاق الشمولى على البدلى .

وغير خفى : اولاً ، ان ما افاده لا يساعد الدليل عليه اذ لو سلم المعنى المذكور فمقديم احدهما على الآخر لا يكون الا بالجمع العرفى من جهة افوائية الدلالة واظهريتها ، وما ذكر فى المقام اقرب الى المجموع التبرعية منه الى الجمع العرفى .

وثانياً - ان الاطلاق البدلى وان كان بمقتضى دلالة المطابقة يفيد ثبوت الحكم لواحد من افراد الطبيعة على سبيل البدلى ، الا انه بمقتضى دلالة الالتزامية يفيد الحكم الترخيصى من ناحية انطباق تلك الطبيعة على اى فرد من افرادها وان المكلف مخير فى تطبيقها على ما يشاء ، ولذا قلنا ان التخيير فيه شرعى وليس بعقلى فكان الاطلاق البدلى من هذه الجهة كالاطلاق الشمولى من ناحية تعدد الحكم ، و انحلاله بانحلال افراد متعلقه ، غاية الامر ان الاطلاق الشمولى افاد الحكم الوجوبى الالزامى المتعدد بتعدد افراد متعلقه مطابقة ، و الاطلاق البدلى افاد الحكم الترخيصى كذلك التزاماً ، والاختلاف بينهما فى نوع الدلالة لا يكون

موجباً للفرق ، فهما اذن متكافئان ومتعارضان .

الامر الثانى :

ان الاطلاق فى كل من الشمولى ، والبدلى ، وان توقف على مقدمات الحكمة الا ان الاطلاق البدلى يزيد على الاطلاق الشمولى بمقدمة واحدة ، وتلك احراز تساوى الافراد التى ينطبق عليها العنوان فى الوفاء بالغرض بلافاتوت بينها اصلا ، فلو تفاوتت وفاء بعضها عن بعض امتنع التمسك بالاطلاق ، بينما الاطلاق الشمولى غنى عن هذه المقدمة فان اطلاقه يتم حتى مع العلم بتفاوت ملاك بعض الافراد عن بعض شدة ، وضعفاً ، كالكذب على الله ، ورسوله ، فانه اشد من الكذب على سائر المكلفين من البشر .

وكيف كان فهذه المقدمة التى احتاجها الاطلاق البدلى لابد من احرازها بدليل خارجى ، ومتى كان الاطلاق الشمولى موجوداً كان صالحاً لبيان التعيين فى بعض الافراد ، واشدية الملاك فيها دون الاخر ، ومعه لا ينعقد الاطلاق البدلى بالضرورة .

وغير خفى - ان جهة الاحراز فى الوفاء بالغرض - ثبوتاً - لا تستدعى اثباتها فى الخارج بل نفس بيان المولى واطلاقه يدل عليه ان بعدان فرضنا ان الاشدية لو كانت حاصلة فى بعض الافراد لزم عليه بيانها وحيث اطلق ولا بيان يعلم ان جميع الافراد موافقة لغرضه ووافية به .

ويؤيده : ان المكلف لو تردد وتخير فى صلاحية فرد من حيث الوفاء بالغرض تمسك بالاطلاق واثبت بذلك وفاء الجميع وصلاحية فى مقام الامتثال ، وبناء عليه كلاهما متعارضان .

الامر الثالث :

ان حجية الاطلاق البدلى بالاضافة الى جميع الافراد تتوقف على ان لا يكون هناك مانع فى بعض الافراد من حيث شمول الاطلاق له ، والاطلاق الشمولى فى مورد المعارضة صالح لان يكون مانعاً عن حجية ذلك الاطلاق البدلى فى الانطباق على ذلك الفرد فلو توقف عدم صلاحيته للامانة على وجود الاطلاق البدلى وشموله للفرد لزم الدور .

وغير خفى - ان الجواب عنه ظهر من مطاوى الحديث السابق فان حجية الاطلاق البدلى فى نفسه وكشفه عن وفاء جميع الافراد بالغرض لا تتوقف على دليل خارجى بل نفس البيان الذى دل على وجوب اكرام العالم - مثلاً - باطلاقه يثبت هذا المعنى وبناء عليه فكلا الاطلاحين متكافئان ويقع التعارض بينهما .

ثم لونتزلنا عن ذلك وسلمنا تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى والتزمنا بالكبرى الكلية ، فالتقاش يقع فى الامر الثانى - اعنى الصغرى - و ذلك فان القيد الذى تردد امره فى الرجوع الى الهيئة ، او المادة ، ان كان متصلاً فلا ينعقد ظهور اطلاق ذلك الدليل لاحتفافه بما يصلح للمقرينية ومعه يكون الدليل مجملاً - وان كان منفصلاً - بان جاء بعد تمامية ظهور كلا الدليلىين فى الاطلاق ، فلا يتقدم احد الدليلىين على الاخر وذلك فان السبب الذى يدعو الى تقديم الاقوى من الدليلىين على الاخر هو وقوع المعارضة والتنافى فى نفس الدليلىين ذاتاً فيعلم بخطأ احدهما من حيث كشف كل منهما عن الحكم الواقعى ولا يمكن الجمع بينهما الا بطريقة تقديم الاقوى منهما ظهوراً على الاخر ، واما اذا لم يكن التنافى حاصلًا بين نفس الدليلىين كما نحن فيه ، بل استفيد ذلك من

دليل خارجي - كالعلم الاجمالي - بان كان احد الظهورين مخالفاً للمواقع وذلك لرجوع القيد قهراً ، اما الى المادة ، او الهيئة ، فتقديم ما هو الاقوى ظهوراً على الآخر للعلم الاجمالي ليس بصحيح حتى لو كان احد الدليلين بالوضع والآخر بالاطلاق .

والحاصل ان الكبرى المتقدمة وهى - تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى - لو تم تسليمها ، الا ان الصغرى ليست من مصاديق تلك الكبرى الكلية ، وذلك فان القيد المذكور اما ان يكون متصلاً ، او منفصلاً ، و - الاول - يوجب اجمال الدليل لاحتفافه بما يصلح للمقرينية فلا ينعقد الاطلاق من البداية و - الثانى - لا يوجب التقديم المذكور لان التنافى بينهما ليس تنافياً ذاتياً بين الدليلين بل هو مستفاد من امر خارجي وهو لا يستوجب تقديم الاقوى منهما على الآخر .

الوجه الثانى :

فى الدليل الذى جاء به الشيخ (قده) على عود القيد الى المادة دون الهيئة عند التردد ما حاصله : ان كل مورد دار امره بين رفع اليد عن اطلاق واحد ، او اطلاقين ، كان الاول مقدماً على الثانى ، وذلك للمزوم الاقتصار على الاقل فيما خالف القاعدة من اجل مخالفة الظاهر ، اما تطبيق هذه الكبرى على مانحن فيه فهو ان القيد اذا عاد الى الهيئة فكما يلزم رفع اليد عن الاطلاق فيها كذلك يلزم رفع اليد عن الاطلاق فى المادة - مثلاً - اذا كان وجوب الصلاة مقيداً بتحقيق الزوال فالمتصف بالوجوب حصة خاصة من الصلاة - اعنى بها الواقعة بعد الزوال - و اما اذا رجع القيد الى المادة فلا يلزم منه رفع اليد عن الاطلاق فى الهيئة ، ومتى تردد عود القيد الى احدهما تعيّن الرجوع الى المادة خاصة اقتصاراً

على المتيقن فيما خالف القاعدة كما عرفت .

ولقد سلم صاحب الكفاية (قده) هذه المقالة فيما لو كانت القرينة منفصلة ، لان عقاد ظهور كل من الهيئة والمادة فى الاطلاق ، واما لو كانت القرينة متصلة فالوجه السابق لا يأتى فيها وذلك فان رجوع القيد الى الهيئة لا يستلزم مخالفة اصلين لعدم انعقاد ظهور فى الاطلاق للمادة و معه لا وقع للترديد المذكور .

وشيخنا الاستاذ (ره) وافق الشيخ الانصارى فى مقالته ولم يفرق فى ذلك بين القرينة المتصلة ، والمنفصلة ، اما فى القرينة المتصلة فلان القدر المتيقن من التقييد هو رجوع القيد الى المادة لانه اما ابتداء ، او من جهة رجوعه اليها بتبع رجوعه الى الهيئة ، واما تقييد الهيئة فانه محتاج الى اعتبار خصوصية زائدة وهى اخذ ذلك القيد مفروض الوجود ومع احتمالها يدفع باطلاق القيد و حديث احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية لينتج عدم انعقاد الاطلاق لا يتم فى المقام وذلك فانه اذا لم يكن تقييد معلوم على كل تقدير وفى المقام تقييد المادة معلوم مفصلاً .

ولا يخفى ما فى جميع هذه الدعاوى

اما بطلان ما ادعاه الشيخ (ره) من لزوم تقييد المادة اذا قيدت الهيئة فواضح ، فان تقييد كل من المادة والهيئة محتاج الى خصوصية وهى فى الهيئة عبارة عن اخذ القيد مفروض الوجود غير داخل تحت الطلب اصلاً اختيارياً كان ، او غير اختيارى ، بمعنى انه اذا تحقق القيد صار الحكم فعلياً ، واما الخصوصية فى المادة فهى عبارة عن اخذ التقييد اخلاً تحت الطلب ومعناه وجوب تحصيل القيد على المكلف اذا كان اختيارياً ، والنسبة بين هاتين الخصوصيتين عموم من وجه ، و مادة الاجتماع لهما

والتي يقيد كل من المادة و الهيئة بقيد فكالوقت الخاص بالنسبة الى الصلوة ، ووجوبها ، فانها من حيث كونه شرطاً لصحة الصلاة فهو قيد للموجب ومن حيث انه ما لم يتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهو قيد للموجب ، ومورد افتراق تقيد المادة عن الهيئة بان تكون المادة هي المقيدة دون الوجوب فكاشتراط الصلاة بالاستقبال ، و مورد افتراق تقيد الهيئة عن المادة فكاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة فانها شرط للموجب لكنها لم تعتبر في الحج نفسه فلواستطاع و وجب عليه لكنه ازال الاستطاعة باختياريه وحج متسكعاً صحيحه .

واذا تبين من هذا الجواب بطلان الملازمة وان هناك موردًا يمكن تقيد الهيئة فيه دون المادة و بالعكس ، عرفت ان ما ادعاه الشيخ من الكبرى المتقدمة غير صحيح .

واما تصديق صاحب الكفاية (ره) للدعوى المتقدمة في خصوص القرينة المنفصلة فقد عرفت بطلانه وذلك حيث ان عقد الظهور في الاطلاق لكل من المادة والهيئة ثم بعده جاءت القرينة الخارجية التي دلت على عدم ارادة احد الظهورين فمقتضى العلم الاجمالي سقوطهما للمعلم بالمقيد ، اما المادة ، او الهيئة ، وقد عرفت ان تقيد كل منهما محتاج الى خصوصية زائدة فكان رفع اليد عن الاطلاق في احدهما دون الاخر ترجيحاً بالمرجح فلا بد من سقوط كلا الظهورين في الاطلاق .

ومنه اتضح جلياً بطلان ما جاء شيخنا الاستاذ (فده) اما في القرينة المتصلة ، فلاجمال الكلام من اجل احتفافه بما يصلح للقرينية ، واما في المنفصلة فلما عرفت من الرد السابق من ان تقيد كل من اطلاق المادة والهيئة محتاج الى خصوصية وعناية فرفع اليد عن الاطلاق في احدهما

للعلم الاجمالى ترجيح بالمرجح فيسقط كلا الظهورين فى الاطلاق .
 فانقدح مما ذكرناه ان تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة بالمعنى
 الذى قلناه - اعنى كون التقييد دخلا تحت الطلب - الذى هو محل البحث
 والنزاع ، نعم هنا معنى آخر لتقييد المادة و نحن لانناقش به و انه
 يستلزم تقييد الهيئة تقييد المادة ويحصل بذلك تضيق قهرى وهو لا يرتبط
 بالبحث .



تنبیهات

التنبیه الاول

ان المقدمة التى يبحث عن وجوبها لايفرق فيها بين ان تكون مقدمة لواجب مشروط ، او مطلق ، خلافاً لصاحب المعالم (فده) حيث خص النزاع بمقدمة الواجب المطلق كما قال فى صدر البحث : « الاكثر على ان الامر بالشئ مطلقاً يقتضى ايجاب ما لا يتم الا به شرعاً » الخ .

والصحيح عدم الاختصاص بذلك ، لانه بناء على الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها لايفرق الحال بين المطلق والمشروط غاية الامر مقدمة الواجب تكون تابعة له فى الاطلاق والاشتراط ، لبداهة ان التفكيك بينهما بالاطلاق والتقييد ينافى ما فرض لهما من الملازمة بين الوجوبين ، اذ مع تقييد احدهما وقبل حصول القيد لا يترتب عليه الوجوب كما هو الفرض ، بينما يترتب الوجوب على الاخر بحكم ما فرض له من الاطلاق ، ووجود احدهما مع عدم الآخر ينافى القول بالملازمة بين وجوبيهما كما هو الفرض .

التنبیه الثانى

ان المقدمات الوجوبية التى اخذت مفروضة الوجود كالاستطاعة بالاضافة الى وجوب الحج خارجة عن بحث وجوب المقدمة ، فانه لا معنى لترشح الوجوب الغيرى عليهما ، اذ الوجوب قبل حصولها مفقود ، وبعد حصولها لا معنى لطلبه لانه تحصيل الحاصل ، نعم يمكن ان تكون المقدمة

الوجوبية واجبة بوجوب آخر نفسى غير وجوب ذى المقدمة كالندرو اليمين وهذا اجنبى عن مقامنا .

التبعية الثالث

لاشكال فى وجوب تعلم الاحكام الشرعية و تعلم موضوعاتها و متعلقاتها ، لا بملاك وجوب مقدمة الواجب فان معرفة الحكم ليست مما يتوقف عليه وجود الواجب ، اترك الحرام ، و معرفة المتعلق وان كانت من المقدمات احياناً ، الا ان وجوبها لا يدور مدار القول بوجوب المقدمة بل هو ثابت بالكتاب ، والسنة ، انما الاشكال فى انه وجوب نفسى او طرىقى .

ذهب المحقق الاردبيلى (فده) و جماعة الى الاول استناداً الى جملة من الادلة حيث ورد فى قوله تعالى : « فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » ، و فى قوله ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، و « اطلبوا العلم ولو فى الصين » وماورد فى الخبر : « ان العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال : له هلا عملت فيقول : ما تعلمت فيقال : هلا تعلمت » حيث دل على ان التعلم مأمور به شرعاً فكان واجباً نفسياً .

ولكن الصحيح هو الثانى كما ذهب اليه المشهور ببيان ، ان العقل يحكم على كل من يحتمل توجه التكليف اليه من قبل مولاه و ان ذلك فى معرض الوصول اليه ، بلزوم الفحص عنه وتعلمه لان احتمال التكليف الذى هو فى معرض الوصول مساوق لاحتمال العقوبة على مخالفته ، والعقل يحكم بلزوم تحصيل الامن من العقوبة ، اما قاعدة قبح العقاب بالبيان فلا تنأتى فى الموارد التى يكون عدم وصول التكليف فيها من

جهة تساهل العبد وتسامحه فى تعلم الاحكام مع فرض بيان المولى ، و كون بيانه فى معرض الوصول ، نعم لولم يكن البيان فى معرض الوصول كان التكليف بنفسه قاصراً فلا عقاب على المكلف فى مخالفته ، و من هنا ظهر ان الروايات المتقدمة انما تشير الى هذا المعنى وهو الارشاد الى حكم العقل دون ان يكون الوجوب فيها نفسياً .

التنبيه الرابع

لا اشكال فى اطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة ، كما ان اطلاقه على الواجب المشروط بلمحظ حال حصول شرطه حقيقة ايضاً ، واما اطلاقه عليه لابهذا اللحاظ : فعلى ماذهب اليه الشيخ (قده) من رجوع القيد الى المادة يكون حقيقة ايضاً وذلك لان الوجوب فعلى و ان كان الواجب مشروطاً بامر متأخر ، واما على ماذهب اليه المشهور من رجوع القيد الى الهيئة فمجاز بعلاقة الاول ، و المشارفة ؛ لعدم تحقق نفس الوجوب فعلاً ، وقد ذكرنا - فى بحث المشتق - ان اطلاق المشتق على الذات التى لم تلبس بالمبدأ فعلاً مجاز ، و ان كان بالاضافة الى المنقضى محل خلاف .

التنبيه الخامس

ان استعمال اللفظ الذى يستفاد منه الوجوب كهيئة افعال ، وحرف الجر ، فى قوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» و امثالهما فى المطلق والمشروط على نحو الحقيقة ، فان كل لفظ من الالفاظ انما وضع للطبيعة المهمة التى قديطراً عليها الاطلاق كما يطرأ

عليها التقييد ، وكل واحد من الامرين خارج عما وضع له اللفظ وانما يستفاد بدال آخر ، فالاطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة كما هو الغالب ، او من تصريح المولى بالاطلاق ، اما التقييد فالغالب فيه استفادته من ذكر المولى للقيد ، وقد يستفاد من جهة الانصراف ، ونحوه ، وقد اوضحنا هذا المعنى - فى بحث المطلق والمقيد - ويترتب عليه ان التقييد لا يوجب المجازية ، وعدم استعمال اللفظ فى غير ما وضع له .

والحاصل : ان اللفظ الذى يستفاد منه الوجوب قد استعمل فيما وضع له من دون فرق بين الواجب المطلق والمشروط فان الاطلاق فى الاول يستفاد من مقدمات الحكمة والقيد فى الثانى يستفاد من ذكر القيد متصلا ، او منفصلا .



الواجب المعلق

قسم صاحب الفصول (قده) الواجب الى مشروط يرجع القيد فيه الى مدلول الهيئة ، والى مطلق لم يقيد فيه مدلول الهيئة ، ثم قسم المطلق الى منجز كان الواجب فيه كالوجوب فعلياً ، و معلق كان الوجوب فيه فعلياً ولكن الواجب مقيد بزمان متأخر ، وبذلك دفع الاشكال عن وجوب المقدمات قبل مجيئ زمان الحجج ، ولكن الشيخ (قده) حيث يرى استحالة رجوع القيد الى الهيئة وان الواجب المعلق باصطلاح صاحب الفصول (قده) هو بعينه من المشروط عنده انكر وجود القسم الثالث ، فالواجب عنده اما مشروط او مطلق ، ففي الحقيقة ان انكاره للواجب المعلق يرجع الى انكار المشروط الذي يرجع القيد فيه الى مفاد الهيئة ، وحيث ثبت امكان الوجوب المشروط لم يبق مجال لانكار الشيخ (قده) على صاحب الفصول ، نعم يرد على صاحب الفصول (قده) ان الفعل المقيد بزمان متأخر ينحل الى امور ذات الفعل ، وتقيدته بالزمان المتأخر ، و نفس الزمان ، اما ذات الفعل ، وتقيدته ، فهما امران اختياريان قد تعلق الوجوب بهما على الفرض ، فالوجوب فعلي والواجب متأخر ، واما الزمان نفسه فلا يعقل تعلق الامر به لانه غير اختياري فلا بد من فرض وجوده في الايجاب فيكون شرطاً للوجوب لامحالة لكنه على نحو الشرط المتأخر ، وعليه فالوجوب المعلق قسم من الوجوب المشروط لا المطلق .

ادلة استحالة الواجب المعلق

ويقع النزاع فى امكان الواجب المعلق ، واستحالته .

وقد ادعى بعضهم : استحالة الواجب المعلق مستدلاً عليه - بامرین - الامر الاول - ما جاء فى الكفاية ولعله للعلامة الاصفهانی (قده) ان الايجاب ، والطلب ، انما يكون بازاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد ، فكما ان الارادة التكوينية لاتنفك زمنياً عن تحريك العضلات ، والتحريك لاينفك زمنياً عن الحركة ، وان تأخرت عنه رتبة ، كذلك الارادة التشريعية لاتنفك عن الامر ، غير المنفك عن التحريك ، غير المنفك عن الحركة ، نعم الفرق بينهما انما هو فى متعلق الارادة ، فان الارادة التكوينية انما تتعلق بفعل نفس المريد ؛ بينما الارادة التشريعية تتعلق بفعل الغير ، وهذا لا يوجب اختلافاً من ناحية المراد ، فعلى هذا يستحيل تعلق الارادة بالامر المتأخر ، ونحن اذا لاحظنا الواجب المعلق نجد المراد فيه متأخراً زمانياً عن الارادة وهو غير صحيح .

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن الاشكال بان القائل بذلك قد توهم من تعريف الارادة ان التحريك نحو المتأخر لا يكاد يمكن ، ولكنه غفل عن ان المحركة قد تكون نحو فعل غير متوقف على مقدمات كالشرب - مثلاً - وقد تكون نحو فعل له مقدمات كثيرة - كالاكل ، والشرب - فانهما لا يتحققان بمجرد الاشتياق اليهما بل لابد من تحقق مقدماتهما لتحريك العضلات لاجبار المقدمات ، فحركة العضلات اعم من كونها مقصودة بنفسها ، او مقدمة له .

ثم ترقى (قده) وادعى ان مرادهم من الوصف فى تعريف الارادة

بيان حدها وانها مرتبة من الشوق وليس في صدد انها لو حصلت لتحقق تحريك العضلات بعدها ، لما عرفت من انه يمكن تحقق الشوق المؤكد بالنسبة الى امر استقبالي ليس له مقدمات سابقة وان لم يكن هناك تحريك فعلا ، - مضافاً الى ذلك - ان البعث لا يكاد يتعلق الا بأمر متأخر عن زمان البعث ، ضرورة ان البعث انما هو لاجل احداث الداعى فى نفس المكلف نحو العمل وهذا يحتاج الى تصور الفائدة وما شاكلها ، ثم تهيئة ما يلزم له ثم ايقاعه خارجاً ، وهذا يستلزم التفكير قهراً بحسب الزمان بين البعث ، والمراد نفسه ، وقصر الزمان وطوله لا يوجب اختلافاً فى الاستحالة بنظر العقل ، وعليه فلا يرد الاشكال على الفصول .

والصحيح ان يقال فى جواب الاشكال : هو ان الارادة ، ان اريد بها : الشوق الحاصل من مقدمات اختيارية وغير اختيارية فهذا لامحذور فيه ، من جهة تعلقها بأمر متأخر اذ الشوق كما يتعلق بأمر فعلى كذلك يتعلق بأمر استقبالي - كالشوق الى مشاهدة زيد غداً - بل يتعلق حتى بالأمر الممتنع ، او بالجمع بين الضدين ، او النقيضين الا ان القائل باستحالة التفكير لا يقصد من الارادة هذا المعنى فان امكان التفكير بهذا المعنى ليس بمستحيل .

وان اريد من الارادة : - الاختيار - اعنى به اعمال القدرة فى الفعل فهى فعل من افعال النفس لامن صفاتها ، فالارادة التكوينية ، او التشريعية لا يمكن تعلقها بأمر متأخر ، اما فى الارادة التكوينية فلان اعمال القدرة انما يمكن حيث يمكن صدور الفعل خارجاً فاذا فرضنا ان متعلق الارادة امر متأخر فكيف تتعلق الارادة التكوينية به فعلا ، و - على الجملة - الارادة بمعنى الاختيار انما يمكن تحققه حيث يمكن صدور الفعل

خارجاً ، والامر المتأخر مستحيل صدوره فعلا فيستحيل تعلق الارادة به ،
واما فى الارادة التشريعية فالامر اوضح لان تعلق الارادة بهذا المعنى
بفعل الغير امر مستحيل سواء كان المتعلق امراً فعلياً او متأخراً لان فعل
الغير ليس واقعاً تحت قدرة المولى حتى يعملها فيه بل هو تحت اختيار
المكلف نفسه ، نعم اعمال القدرة فى تشريع الحكم وجعله على المكلف
امر ممكن ، وان تسميته بالارادة التشريعية بالنظر الى متعلقها و انه
امر تشريعى لامانع منه ، الا انها فى الحقيقة بهذا المعنى ارادة تكوينية
لامحالة .

وان اريد بالارادة : الطلب والبعث نحو المطلوب فلا مانع منه ،
والوجه فى تسمية الطلب بالارادة مشابهته لها فى السببية لتحقيق الفعل ،
الا ان تسرية احكام الارادة ولوازمها الى الطلب والبعث لا وجه له فان من
جملة احكامها عدم جواز تعلقها بامر متأخر ولا يتصف الطلب بهذا المعنى
لجواز تعلقه بامر متأخر ، و ذلك فان الارادة من الامور التكوينية
الحقيقية التى لاتخضع لاعتبار معتبر ، واما الطلب فهو ابراز ما فى النفس
من الاعتبار خارجاً ، وهذا خفيف المؤنة ، نعم يختلف متعلقه وهو المعتبر
بحسب كيفية الاعتبار فقد يعتبر المولى الوجوب والواجب فعلياً كما
لوقال لعبده - صل الان - وقد يعتبر كليهما متأخراً كما فى الواجب المشروط
مثل - اكرم زيدا غداً - وقد يعتبر الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً كما
فى الواجب المعلق ، فكان الاعتبار فى جميع الصور فعلياً ولكن متعلقه
مختلف ، هذا كله فى الدليل الاول .

الامر الثانى - الذى استدل به على استحالة الواجب المعلق ما
جاء به شيخنا الاستاذ (قده) من ان القيد الذى فرضه صاحب الفصول (ره)

قيداً للموجب انما هو غير اختياري - كالزمان - وهذا لا يمكن توجه الطلب نحوه لانه غير مقدور فلا بد من اخذه مفروض الوجود و معه يعود القيد الى الحكم اى - الهيئه - دون المادة و متى كان كذلك استحالة تحقق الوجوب قبل تحقق القيد - بناء على ما سبق منا من استحالة الشرط المتأخر - وعليه فليس عندنا الا واجب مطلق ، و مشروط ، فقط ، اما الواجب المعلق فمستحيل .

وغير خفى : ان ما افاده (قده) مبنى على استحالة الشرط المتأخر وقد عرفت مما تقدم امكانه - وان ما يأخذه المولى شرطاً للحكم يمكن ان يكون متقدماً عليه ، ومقارناً له ، ومتأخراً عنه ، فاذا كان الشرط موجوداً على النحو الذى لاحظته المولى كان الحكم فعلياً ، ففعلية الحكم لا تتوقف على وجود الشرط فعلاً فيما اذا كان الشرط هو الوجود المتأخر ، نعم قد تقدم ان الالتزام بالشرط المتأخر مما لا يساعد عليه ظاهر الادلة ، وان الظاهر منها هو تقارن الحكم مع موضوعه بحسب الفعلية و انه لو لم تقم قرينة على الخلاف حكم بالتقارن ، ولكن فى مثل قوله تعالى : «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» حكم بفعلية الوجوب عند تحقق الاستطاعة ولكن نفس الواجب وهو الحج مأخوذ فيه التقيد بامر استقبالى وهو الزمان ، فالزمان شرط متأخر للوجوب وتقيد الفعل به من قيود صحة الواجب وهو مقدور للمكلف فلا مانع من طلبه .

وكيف كان فالواجب المعلق امر ممكن و ليس بمستحيل ثبوتاً وان كان محتاجاً الى الدليل فى مقام الاثبات .

فوائد الواجب المعلق

ان الذى دعا صاحب الفصول (فده) الى الالتزام بالواجب المعلق هو جملة فوائد تترتب عليها ثمرات فقهية لها اهميتها - منها - ايجاب مقدمات الفعل الذى يلزم الاتيان به فى ظرف خاص كالزوم الخروج قبل الموسم الى الحج و-منها- اغتسال الجنب والحائض ليلا لصوم غدٍ ؛ حيث يجب تهئية لوازم السفر ووسائل النقل فى الاول وان كان يؤتى بالحج فى الاشهر المخصوصة ، كما ويجب منه ايقاع الغسل ليلاً فى الثانى و ان كان يؤتى بالصوم عند الفجر فان المستفاد من الآية الشريفة : «ومن شهد منكم الشهر فليصمه» هو ان شهور الشهر تقتضى وجوب الصوم والشهود كناية عن احد امرين : اما الحضور فى قبال السفر ، او الرؤية الحقيقية للهلال ، والمفهوم من هذا ان وجوب الصوم يتحقق بمجرد الرؤية ، او الحضور ، وان كان يؤتى بالصوم فى زمن مستقبل فيستفاد منها وجوب صوم الشهر كله فيكون من الواجب المعلق .

ومن هذا القبيل وجوب الصلوات الخمس حيث يدعى : ان الوجوب فعلى قبل الزوال وان كان يؤتى بالواجب بعد الزوال ، و من هنا وجب التعلم على كل احد قبل اتيان الوقت الا ان ظاهر قوله عليه السلام «اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» تحقق الوجوب بعد الزوال لا قبله . نعم بناء على ما تقدم لابد من الالتزام بما فى الكفاية من ان الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ القدرة على المقدمات فى مورد يعلم المكلف انه يعجز عن الاتيان بها فى زمن الواجب ولا مانع من الالتزام به بالاضافة الى سائر المقدمات العامة ، اما المقدمات التى اعتبرت القدرة الخاصة

فيها فيجوز تفويتها قبل مجيء الوقت بل وحتى بعده وهي - مثل - اجتناب الرجل نفسه بموافقة اهله و هو يعلم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعد دخول وقت الصلاة اذ لا مانع من ذلك باعتبار ان القدرة المأخوذة هنا قدرة خاصة فان الصلوة مع الطهارة عن الحدث الاكبر انما تجب فيمن كان قادراً عليها من غير سبق جماع ، اما اجتناب نفسه بطريق النوم وغيره فغير جائز ، ومثله تفويت الطهارة المائية بالنسبة للصلاة اذ لا يجب على المكلف حفظ القدرة قبل الزوال وان قلنا : بوجوب الظهرين قبله كما قد يدعى ، وان علم بفقدانها بعد الزوال باعتبار ان المطلوب من المكلف تحصيل الماء بعد الزوال فان وجد و الا فقد انتقل فرضه الى التيمم ، نعم يجوز له ابقائها قبله ليتحقق الزوال لكنه ليس بواجب .

وجوب المعرفة والتعلم

عرفت مما تقدم الاشكال في المقدمات المفوتة ، و انه يندفع بالالتزام بالواجب التعليقي ، والكلام فعلا يقع في دفع الاشكال على القول باستحالة الواجب التعليقي ، كما ويقع البحث ايضاً على القول بإمكانه ولكن في مورد لا يمكن الالتزام فيه بسبق الوجوب لعدم مساعدة الدليل عليه ، وهذا كوجوب تعلم الصبي احكام الصلاة قبل البلوغ ، فانه ان قلنا : بعدم وجوبه فلازمه جواز تفويت الصلاة اول بلوغه بمقدار يتمكن من التعلم فيه ، ولا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من جهة سبق وجوب الصلاة على البلوغ فانه لا تكليف على الصبي قطعاً ، فالكلام فعلا في دفع الاشكال بالنسبة الى المقدمات المفوتة في هذين الموردين ، وقبل الدخول في النزاع يجدر بنا تقديم مقدمتين .

المقدمة الاولى :

اشتهر بين القوم ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً
لاخطاباً ، فلو اضطر الانسان الى ارتكاب محرم اختياراً - كما لو القى
نفسه من شاهق - فتكليفه بحفظ نفسه حال النزول ساقط عنه ، ولا يمكن
انبعائه نحو العمل لعدم القدرة عليه - حينئذ - وان كان باستطاعته في بداية
الامر ان لا يجعل نفسه كذلك ، ولكن عقابه صحيح .

وخالف في تمامية هذه القاعدة طائفتان - فقد ادعى ابو هاشم ان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً ، فلمولى ان يأمر
الانسان بحفظ نفسه نظراً الى ان تكليفه بغير المقدور مسبب عن سوء
اختياره ، كما وقد ادعى بعض : منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً نظر الى
ان كل ما ليس بمقدور لا يمكن البعث نحوه ، ولا العقاب على تركه .

وفي كلا القولين نظر ، (اما الاول) : فلان حقيقة التكليف هو
البعث نحو المأمور به وايجاد الداعي للمكلف بالنسبة اليه فلا بد من
كونه مقدوراً والا لكان التكليف لغواً ، اما كون العجز مسبباً عن سوء
الاختيار فهذا لا يصحح تكليف المولى للمعجز و الا لصح للمولى ان يأمر
عبده بالجمع بين الضدين على تقدير الصعود على السطح وهو باطل
اتفاقاً ، (واما في الثاني) فلان الخطاب وان تعذر في حقه لانه بعث نحو امر
غير مقدور فيكون التكليف لغواً لعدم امكان التحريك نحوه ، الا ان
العقاب لا مانع منه باعتبار استطاعته في بداية الامر ان لا يجعل نفسه
مضطراً الى الارتكاب فيكون بحكم العقل عاصياً ، ومستحقاً للعقوبة ،
لانه ارتكب مبعوض المولى بسوء اختياره ، فالصحيح ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار عقاباً لاخطاباً .

الامر الثاني :

ان حكم العقل باستحقاق العقوبة عند المخالفة لا يفرق فيه بين ان تكون المخالفة لامر ، او نهى مولويين ، او لغرض ملزم لا يستطيع المولى من جعل التكليف على طبقه ، - اما لقصور في ناحية المولى نفسه كما لو كان نائماً - و انفق غرق ، ولده - مع تمكن العبد من الانقاذ فلو خالف العبد - حينئذ - ولم ينقذه فقد استحق العقاب على مخالفته للغرض الملزم - او لقصور في نفس العبد كما لو كان غير قابل للتكليف لعدم قدرته عنده ولم يكن التكليف مأخوذاً فيه قدرة خاصة ، فان عجز العبد في ظرف التكليف وان كان مانعاً عن توجه التكليف اليه لعدم القدرة لكنه يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم اذا كان قادراً على حفظ قدرته ليكون قابلاً لتوجه التكليف اليه في ظرفه ، و الحاصل ان العقل لا يفرق في حكمه باستحقاق العقاب بين ان تكون المخالفة لامر او نهى مولويين ، او لغرض ملزم لا يستطيع المولى من جعل التكليف على طبقه . اذا عرفت هذا فنقول : ان القدرة المعتمدة في الواجب قد تكون - عقلية - وقد تكون - شرعية -

وعلى الاول - فوجوب هذا القسم من المقدمة واضح ، وذلك فان العبد بعد ان يرى الحجج - مثلاً - من دعائم الاسلام ولم يوجبه المولى فعلاً لعدم تحقق شرط وجوبه وهو الاستطاعة يعلم بوجود غرض ملزم متعلق باتيان العمل عند حصول الشرط فلو ترك المقدمات فعلاً صار عاجزاً عن اتيان الواجب في وقته ، ولكن اضطراره الى ترك الواجب انما هو بالاختيار فالعقل يحكم لامحالة فعلاً باستحقاق العقوبة على تقدير تركه لما عرفت - ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً - و معه لا بد

ان يبادر العبد الى اتيان المقدمة دفعا للمضرر عن نفسه ، و هكذا باقى الامثلة ، و (بعبارة اخرى) العبد لما كان قادراً على اتيان الواجب باتيان المقدمة بحيث يعلم فوات الواجب في وقته اذا ترك مقدمته فالعقل يحكم عليه بالعصيان في فرض الترك لانه فوت غرضاً ملزماً للمولى باختياره ، وامتناعه في وقته انما كان باختياره والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً — هذا كله فيما كانت القدرة المعتبرة في الواجب عقلية .

وعلى الثانى — وهو ما كانت القدرة شرعية فالاقسام ثلاثة .

(القسم الاول) ما كانت القدرة دخيلة في الملاك شرعاً بنحو من التوسعة والاطلاق بحيث اعتبرت فيه في الجملة ، ففي هذا القسم يحرم تفويت القدرة سواء كانت موجودة قبل زمان الوجوب او الواجب فان التمكن على اتيان الواجب بالقدرة على اتيان المقدمة مما يستدعى حكم العقل بصحة معاقبة العبد لو تخاذل عن الامثال ، لان ترك ذلك يستلزم تفويت غرض ملزم للمولى ومعه يلزم الاتيان بالمقدمة ، فلا فرق في وجوب المقدمة المفوتة بين هذا القسم ، والقسم السابق ، وانما الفرق بينهما في جهة اخرى وهى كون القدرة دخيلة في الملاك هنا بخلافها هناك فانها ليست دخيلة في الملاك اصلاً و انما اعتبرها العقل من جهة توقف صحة توجيه الخطاب عليها .

(القسم الثانى) ما لو كانت القدرة المعتبرة في الواجب شرعاً ودخيلة في ملاكه — قدرة خاصة — وهى التى تحصل بعد وجود شرط خاص من شرائط الوجوب ، ففي هذا القسم يجوز تفويت القدرة للمكلف قبل تحقق هذا الشرط ولا يجوز له تفويتها بعده وذلك كالقدرة المعتبرة شرعاً في وجوب الحج بعد تحقق الاستطاعة المالية فان القدرة المعتبرة في وجوبه ليست

قدرة مطلقة بل قدرة خاصة - بعد الاستطاعة - و لذلك يجوز للمكلف تفويت هذه القدرة الخاصة كالمنع من تحقق الاستطاعة فيما لو وجد المقتضى لها - كما اذا اراد ان يهب شخص لآخر ما يصير به مستطيعاً - فللاخر ان لا يقبل ، او اراد ان يبذل له ما يكفيه للحج فيلتمس منه ان لا يبذل له ، فالمقدمات التي يستوجب ترك الواجب لانصير واجبة بحكم العقل قبل حصول شرط الوجوب لعدم تمامية الملاك ، اما بعد حصول ما هو شرط الوجوب فالعقل يحكم بوجوب كل مقدمة يتوقف عليها الواجب في ظرفه .

(القسم الثالث) ما كانت القدرة المعتبرة في الواجب شرعاً قدرة خاصة وهي - القدرة على الفعل زمن الواجب - و(بعبارة اخرى) ما كانت القدرة بعد زمن الواجب دخيلة في الملاك شرعاً ، ففي هذا القسم لا يجب الاتيان بالمقدمة قبل مجيء زمن الواجب المتوقف عليها لان الواجب انما يتصف بالصلحة في صورة وجود القدرة عليه في زمانه ، فلما ملك قبله كما هو المفروض فالترك للمقدمة لا يستلزم تفويت الغرض الملزم ، و يمكن ان يستفاد من قوله تعالى «اذ قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى قوله : ولم تجدوا ماء» ان القدرة على الصلوة مع الطهارة المائية من هذا القبيل فان قوله تعالى (اذ قمتم) كناية عن دخول الوقت و(بعبارة اخرى) الصلوة مع الطهارة المائية انما تكون ذات مصلحة وملاك ملزم بشرط حصول القدرة عليها زمن الواجب اى - بعد الزوال - فلا تجب المبادرة على العبد الى اتيان المقدمة اذ لا يستلزم تركها ترك الفرض الملزم .

ومن هنا يعلم انه لا يجب على المكلف ان يحفظ الماء ، او يبقى

طهارته الى ما بعد الزوال ليأتى بالواجب مع الطهارة و ان علم بفقدانها بعد الزوال اذ لا يجب عليه تحصيل ما يوجب اتصاف الفعل بالمصلحة ، نعم لا يسمح له تفويت ما هو ذو ملاك فعلا كما لو صار الزوال ووجد الماء ثم اراد اراقته فانه لا يجوز ذلك .

هذا وقد فرق شيخنا الاستاذ (قده) بين حفظ الماء ، وابقاء الوضوء فاوجب الاول استناداً الى النص ، دون الثانى ، ولكنه قد تحقق لدينا عدم النص فى المقام اصلا ، وقد ظهر من هذا انه لا يجوز تفويت الطهارة بعد دخول الوقت ، نعم ورد فى خصوص الجنابة انه بعد دخول الوقت ووجدان المكلف للماء غير الكافى للاغتسال له ان يجمع اهله ، فالقدرة على الطهارة من المحدث الاكبر هي هنا مأخوذة بلحاظ حال الاتيان بالعمل ولكن بالنسبة الى الجماع مع الامل ، ولا يعم ما اذا اجنب نفسه بسبب الاحتلام او غيره كما لو علم - مثلاً - انه لو نام لاستيقظ جنباً من جهة الاحتلام فانه غير جائز له .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) ذكر ان الملاك فى وجوب التعلم ليس هو الملاك فى بقية المقدمات المفوتة اعنى - حرمة تفويت الغرض الملزم - والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار - بل هو امر آخر ، ولا بد من تنقيحه . فنقول : ان ترك التعلم قبل حصول وقت الواجب المقيد اتيانه فى ظرف خاص يقع على اقسام .

(القسم الاول) ان لا يكون ترك التعلم قبل الوقت مؤثراً فى عدم امتثال الواجب تفصيلاً فى وقته بل باستطاعة العبد ان يأتى بالواجب فى وقته كذلك لا يمكن تعلمه حين ذاك ، وفى هذا القسم لا يجب عليه التعلم قبل الوقت ان لا يفوت شيء بتركه ، نعم لوجاء وقت الواجب وترك العبد

التعلم بحيث استلزم ترك الواجب فالعقل يحكم بوجوب التعلم عليه فان فى تركه احتمال مخالفة التكليف الفعلى المنجز وهو مساوq لاحتمال العقوبة ولا مؤمن من ذلك لان البرائة لا تجرى فى صورة التمكن من الفحص عن الدليل .

(القسم الثانى) ان يكون ترك التعلم قبل الوقت مؤثراً فى فقد التمييز من الواجب بمعنى ان العبد لا يتمكن من الامتثال العلمى التفصيلى بعد الوقت ولكن كان متمكناً من احراز الواجب اجمالاً كما اذا كان المكلف به مردداً بين المتبائنين كالقصر ، والاتمام ، فلو ترك العبد التعلم قبل الوقت فقد استوجب فقدان التمييز مع امكانه احراز امتثال الواجب ولو بطريق الاحتياط ، وفى هذا القسم لا يجب عليه التعلم قبل الوقت لعدم اعتبار التمييز ، ولذلك ذكرنا انه يجوز الاحتياط وان استلزم التكرار للمتمكن من الاجتهاد والتقليد .

(القسم الثالث) ان يكون ترك التعلم قبل الوقت مؤثراً فى فقد احراز الواجب فى ظرفه دون اصل امتثاله بان يتمكن المكلف من الامتثال الاحتمالى دون العلمى وهذا كما لو كان الوقت ضيقاً ولم يستطع العبد الا اتيان فعل واحد ، اما القصر ، او الاتمام ، وفى هذا القسم يجب عليه التعلم من جهة قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل فان فى الاكتفاء بما يحتمل انطباق المأمور به عليه احتمال المخالفة للتكليف الفعلى من غير مؤمن فلامحالة يحتمل الضرر ومعه يجب دفعه ، وليس الملاك فى ذلك احتمال تفويت الغرض الملزم .

(القسم الرابع) ان يكون ترك التعلم قبل الوقت موجباً لترك الواجب فى وقته ، اما للغفلة عن التكليف اصلاً ، وهذا كثيراً ما يتفق فى

المعاملات فان المعاملة الفاسدة اذا تحققت فبعد النقل والانتقال الخارجى يغفل طرفا المعاملة عن الحكم بالحرمة فى التصرفات الخارجية وذلك من جهة انه لم يتعلم حكم هذه المعاملة - واما لعدم التمكن من الاتيان به كالملاة التى هى مجموعة من تكبير ، وقراءة ، و ركوع ، و سجود ، وغير ذلك فانها تحتاج الى زمن يمكن التعلم فيه ، وفى هذا القسم يجب التعلم قبل الوقت من باب وجوب تحصيل المقدمات المفوتة فلو ترك العبد التعلم قبل الوقت فقد فوت غرضاً ملزماً ، و معه يستحق العقاب لفاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار .

هذا كله فيما اذا لم يكن الواجب مقيداً بقدرة خاصة شرعاً من جهة التعلم ، واما اذا كانت القدرة الخاصة مأخوذة فيه فالتعلم غير واجب لاقبل حصول القيد لانه لا وجوب ليجب التعلم مقدمة لاتيان المكلف به ، ولا بعده لانه لا يستطيع العبد الاتيان به ، و معه لا يكون الوجوب فعلياً فلا وجوب للتعلم قبل الوقت ، ولكن لو اتقنا بالوجوب فى هذه الصورة فلا بد من الالتزام بمقالة المقدس الاردبيلي (قده) وهو الوجوب النفسى للغير فيجب التعلم بالنسبة الى من كان التكليف اولاً العجز الحاصل من جهة عدم التعلم متوجهاً اليه ، واما بالنسبة الى غيره فلا معنى للوجوب النفسى كالأرجال بالنسبة الى تعلم احكام النساء فانه لا يجب عليهم ذلك نفساً ، نعم يجب الاجتهاد فى هذه الاحكام كفاية وهذا خارج عن محل الكلام - هذا كله بحسب الكبرى - واما الصغرى اعنى اخذ القدرة الخاصة فى الملاك بلحاظ التعلم - فغير محققة لانه ليس لدينا واجب من الواجبات مقيداً بالقدرة الخاصة من جهة التعلم اذ ليس للتعلم دخل فى صيرورة العمل ذاملاً ملزماً ، والدليل عليه هو كل ماورد من الادلة على وجوب

التعلم والسؤال ، -منها- ماورد من انه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال: له هلا عملت فيقول : ما علمت فيقال له : هلا تعلمت ، فان المستفاد منه تحقق الملاك ولو بالنسبة الى العاجز من ناحية ترك التعلم فتعجيز النفس من هذه الجهة لا يجوز .

هذا كله في البحث عن وجوب التعلم في الموارد التي يعلم المكلف بابتلائه بالحكم فيها كالصلاة ، والصيام ، و كذا يجب التعلم في موارد الاطمينان بحصول الابتلاء به .

واما الموارد التي يحتمل ابتلاؤه بها فهل يجب تعلم الاحكام فيها ؟ المعروف بين القوم هو وجوب التعلم على المكلف بالملاك السابق .

وربما يقال : بعدم وجوبه استناداً الى استصحاب عدم الابتلاء بالاضافة الى الزمن المستقبل لكونه فعلاً متيقناً بعدم ذلك .

واشكل على هذا بامرين :

« الامر الاول » ان دليل الاستصحاب لا يشمل هذا القسم من الاستصحاب المسمى - بالاستصحاب الاستقبالي - لانه لا يستفاد منه الا الحكم ببقاء ما كان متيقن الحدوث سابقاً الى زمان الشك وفي المقام ليس الامر كذلك .

« الامر الثاني » ان الاستصحاب يجري في مورد يكون المستصحب اثرأ شرعياً ، او ذا اثر شرعى ، ومع انتفاء ذلك لايجرى الاستصحاب اصلاً ، والاثـر هنا مرتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل لاعلى واقعه ليرتفع باصالة العدم ، و لا اشكال ان نفس الاحتمال محرز وجداناً فلا استصحاب لاثـر له ، و(بعبارة اخرى) احتمال الابتلاء هو محل الاثر وهو وجوب دفع الضرر وهذا الاحتمال حاصل فعلاً بالوجدان ،

اما الابتلاء الواقعي فلا اثر له ليرتفع بواسطة الاستصحاب .

واجيب عن هذين الامرين :

(اما عن الاول) فلان اطلاق دليل الاستصحاب شامل لهذا القسم باعتبار ان مفاده كل شيء متيقن حادث لا يرفع اليد عنه بالامر المشكوك سواء كان المتيقن سابقاً ام فعلياً .

(واما عن الثانى) فان موضوع الاثر وان كان مجرد احتمال الابتلاء وهو محرز بالوجدان ، الا ان استصحاب عدم الابتلاء ان جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي رافعاً تعبدياً ، و بذلك يرتفع احتمال الابتلاء ارتفاعاً موضوعياً ، فيكون دليل الاستصحاب رافعاً لموضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، نعم الاشكال على الاستصحاب من امرين آخرين :

«الامر الاول» العلم الاجمالى بالابتلاء بقسم من الاحكام الشرعية فى زمانه وان لم تكن موارد الانطباق معلومة بالتفصيل ، و مقتضى ذلك عدم جريان الاصول النافية فى اطرافه من جهة تعارض الاستصحاب فى الاطراف .

«الامر الثانى» ان هذا الاستصحاب لا يجرى ، من جهة ان الاوامر الدالة على وجوب تعلم الاحكام مثل «فاستلوا اهل الذكر» ومثل النبوى الشريف «طلب العلم فريضة» ومثل (هلا تعلمت) وما شاكل ذلك ، واردة مورد هذا الاستصحاب فان فى غالب الموارد لا يقطع الانسان ، ولا يطمئن بالابتلاء ، بناء على جريان الاستصحاب فيلزم عدم وجوب التعلم فلا يبقى تحت هذه العمومات الا موارد نادرة وهذا لا يمكن الالتزام به - ونظيره ماسيجىء انشاء الله تعالى فى وجه تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب - نعم هذا فى الموارد التى يقع ابتلاء المكلف فيها ، اما الموارد التى يقل

الابتلاء بها - كغلب مسائل الخلل والشكوك - مثل مالوشك المكلف انه توضاً ، اوجامع زوجته ، ونظائره مما هو نادر الابتلاء فلا يجب عليه التعلم فيها بحكم العقل .

تنبيهان

« التنبيه الاول » ان وجوب التعلم الذى فرضناه سواء كان بملاك دفع الضرر المحتمل ام فوات المصلحة الملزمة انما يختص بالبالغين الذين ادر كوا سن البلوغ فما زاد ، واما الصبيان فلا يجب عليهم التعلم لو علموا بفوات الواجب او احرازه منهم بعد البلوغ ان تركوا التعلم قبل ذلك ، والوجه فيه : ان البالغ لو ترك التعلم وفات الواجب منه فالعقاب ليس على فوت الواجب لعدم القدرة عليه فى زمانه لاشتراطه بالقدرة ، بل على تفويت المصلحة الملزمة من اجل تفويت مقدمته اختياراً وهذا المعنى لا يتأتى فى الصبيان لان ترك المقدمة الاختيارية فى حقهم قبل الوقت لا تستوجب عقاباً ، باعتبار ان اختيار الصبى كلا اختيار فهو وان تركها بالاختيار الا ان اختياره محكوم بعدم من جهة رفع القلم عن الصبى ، نعم يؤدب الصبى ويمرّن على الصلاة و الصيام لسبع ، او تسع ، و هو امر آخر .

فما ذكر شيخنا الاستاذ (فده) من لزوم التعلم على الصبى مدعياً انه لا يمكن التمسك لرفع الوجوب عنه بحديث الرفع لانه لا يرفع الحكم العقلى ، والمفروض فى المقام لزوم التعلم عليه عقلاً (ممنوع) لان حكم العقل بذلك انما هو فيما اذا لم يرد تعبد شرعى على خلافه فحكمه تعليقى ، ولذا قلنا : بعدم وجوبه على تقدير جريان استصحاب عدم الابتلاء فيما بعد ، وحديث الرفع وما يشبهه من الادلة الشرعية و ارد على حكم

العقل و مزيل لموضوعه وجداناً اذ لا يحتمل الضرر بعد ورود المؤمن الشرعى .

«التنبية الثانى» نقل شيخنا الاستاذ (قده) عن بعض الرسائل العملية للشيخ الانصارى (قده) انه حكم فيها بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يتبلى به عامة المكلفين وقد تعجب (قده) ونسب الاشتباه الى من جمع فتاواه فى الرسالة ، وعلل ما ذكره باحد امور ثلاثة :

«الامر الاول» ان يدعى وجوب التعلم نفساً كما قاله المحقق الاردبيلى (قده) فيكون المخالف مستحقاً للعقوبة و لكنه خلاف مبناه (قده) حيث لم يلتزم بالوجوب النفسى ، وانما يلتزم بالوجوب الطريقى .

«الامر الثانى» ان يكون مستند الحكم هو التجرى ، و انه قبيح يستحق فاعله الذم ، ويوجب الفسق وان لم يستوجب العقاب ، ولكن هذا ابعد من الاول اذ لا وجه للحكم بفسق من عمل عملاً لا يستحق العقوبة عليه «الامر الثالث» ان يكون المستند هو ان نفس مسائل السهو والشك لما كانت مورداً لا ابتلاء المكلفين وجب على كل احد معرفتها ، و مخالفة الواجب تستدعى الحكم بفسق التارك ، ولكنه ابعد الفروض و اشدها غرابة لفرض كون الوجوب طريقياً .

والصحيح ان يقال : ان التارك محكوم بالفسق نظراً الى التجرى ، فان العدالة على القول بانها الملكية الداعية الى اجتناب المحرمات ، وفعل الواجب : لا يجتمع مع التجرى ، والاتيان بما يعتقد كونه مبعوضاً فانه يكشف عن فقدان الملكية المزبورة ، ولا ينافى ذلك الحكم بعدم كونه معاقباً كما هو واضح ، فكان كل من ترك تعلم المسائل فقد تجرى بعمله وصار فاسقاً فما جاء به الشيخ الانصارى (قده) صحيح و متين .

الواجب النفسى والغيرى

عرّف الواجب النفسى : بانه ماوجب للمتوصل به الى واجب آخر .
 وعرّف الواجب الغيرى : بانه ماوجب للمتوصل به الى واجب آخر .
 واشكل على التعريف الاول : بان لازمه سيورة جلّ الواجبات
 ماعدى المعرفة غيرية لان الغرض منها تحصيل الغايات والفوائد المترتبة
 عليها بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد - كما عن العدلية -
 وهو الصحيح ولاريب ان الغايات واجبة فكل ما يؤدى الى تحصيلها يجب
 مقدمة ، اما المعرفة فهى غاية الغايات ووجوبها لنفسها للمتوصل به الى
 واجب اخر .

و(اجيب عنه) : بان الغايات وان كان وجودها محبوباً ولكنها حيث
 كانت غير مقدورة استحالة تعلق الطلب بها فلا بدّ من تعلقه بنفس الفعل
 ومعه لا يصدق على الواجب انه غيرى لعدم واجب يتوصل به اليه .

و(ردّ الجواب) : بان الفائدة وان لم تكن مقدورة بالذات ، الا انها
 مقدورة بالواسطة ، وذلك للمقدرة على اسبابها ، والمقدور بالواسطة كالمقدور
 بدونها من جهة صحة تعلق الخطاب به ، فالاعراض والفوائد يصح تعلق
 الحكم بها لانها مقدورة للمقدرة على الافعال التى يترتب عليها .

وقد منع شيخنا الاستاذ (قده) تعلق الخطاب بمثل هذه الغايات ،
 حيث قسم الاعراض الى ثلاثة اقسام .

(القسم الاول) ما لا يتوسط بين الفعل الخارجى والغرض امر اختياري،

وغير اختيارى كطلاق المرأة ، وقتل زيد ، وفى مثل هذا لامانع من تعلق التكليف بالغرض والامر بتحصيله .

(القسم الثانى) مايتوسط بين الفعل الخارجى والغرض امر اختيارى خاصة كطبخ اللحم ، والصعود على السطح ، (مثلاً) فان كلا منهما موقوف على جملة من الامور الاختيارية بحيث لو لم تحصل خارجاً لما حصل الغرض اصلاً ، وفى هذا القسم ايضاً لامانع من تعلق التكليف بنفس الغرض باعتبار ان الوسطة اختيارية .

(القسم الثالث) مايتوسط بين الفعل الخارجى والغرض امر ليس باختيارى ، فيكون نسبة الفعل الى الغاية نسبة المعد الى المعد له ، وذلك كحصول الثمر والنتاج المتوقفين على زراعة الفلاح ، وسقايته للارض ، فان الثمرة ، والنتاج ، لا يترتبان على نفس عمل الفلاح بل يتوقفان على قوة الارض ، وتقبلها للزراعة ، وغير ذلك من الامور الخارجة عن قدرة الفلاح ، كذا شرب الدواء للمريض ، وتحسن صحته ، وفى هذا القسم لا يمكن تعلق الطلب بالغرض بل لابد من تعلقه بنفس الفعل وان كانت الغاية باعثة على التكليف بما هو معد لها .

والظاهر ان الغايات الداعية الى جعل الاحكام الشرعية من القسم الثالث ، ولا يمكن فى مواردھا التكليف بنفسھا بل التكليف بتعلق بمعداتها (غير خفى) ان ماجاء به (فده) صحيح ومتين ، الا ان ذلك بالنسبة الى الغرض الاقصى ، اما بالاضافة الى الاثر الاعدادى فلامانع من تعلق التكليف به ، والاثر الاعدادى فيمانحن فيه من مثال الزراعة انما هو اعطاء قابلية الانتاج للارض بحيث ان سقيت ولو حظت ملاحظة كاملة كانت قابلة لذلك ، واما النتاج والثمر فهو غرض اقصى ، واثر نهائى ، وهو ليس

بمقدور للفلاح ليكون المولى بصدد طلبه ، و عليه فموردنا مما يمكن
تعلق الطلب فيه بنفس الغرض ، فاشكال صيرورة جد الواجبات غيرية باق
على حاله .

(فالتحقيق ان يقال) : فى دفع الاشكال ان باب الاسباب والمسببات ،
اما ان نلتزم بمقالة صاحب المعالم (ره) فيها من ان الامر بالمسبب عين
الامر بالسبب ، اوندعى المغايرة بينهما ، فان التزمنا بالاول كانت جميع
الافعال واجبة بالوجوب النفسى و ليس هناك واجب غيرى لان الامر
بالغاية امر بالفعل لامحالة ، و ان التزمنا بالثانى - كما هو الصحيح -
فلا يمكن تعلق التكليف به لانه يعتبر فى متعلق التكليف - مضافاً الى لزوم
كونه مقدوراً - ان يكون مما يفهمه عموم الناس بحيث يمكن تحريكهم
نحوه ، ومن المعلوم ان هذا الشرط غير موجود فى الفوائد ، والغايات ؛
لان العرف لا يرى حسناً فى توجه الطلب نحو النهى عن الفحشاء ، او باعداد
النفس للانتهاء عن كل امر فاحش ، كما لا يرى حسناً فى قول الطبيب
للمريض اعد نفسك لكل ما يعود عليك بالنفع وتحسن الحالة - بل الحسن
يتم اذا قال - صل - او - اشرب الدواء - فالغاية وان كانت مقدورة الا ان
الطلب لا يحسن عرفاً تعلقه بها ، و ليس كل مقدور يصح تعلق التكليف به ،
نعم تلك الغاية بعثت المولى للايجاب وجعلت فى نفسه داعياً الى انشاء
الطلب الا ان ذلك لا يستلزم وجوبها ، اذا فاعرفه المشهور من ان الواجب
النفسى ما وجب لالمتوصل به الى واجب آخر ، والغيرى ما وجب للمتوصل
به الى واجب اخر هو الصحيح .

ثم ان صاحب الكفاية (قده) بعد ان التزم بصحة تعلق التكليف النفسى
بالاثار المترتبة على الفعل التى هى مقدورة بالواسطة - اجاب عن الاشكال

المتقدم - بان الواجبات النفسية هى التى تعلق امر الشارع بها استناداً الى الحسن الذاتى المتحقق فيها و ان كانت مقدمة لغرض اخر ملزم ، والواجبات الغيرية هى التى امر الشارع بها لواجب اخر من دون لحاظ حسننها الذاتى وان اشتملت عليه كالطهارات الثلاث ، فانها تجب بالوجوب الغيرى بلحاظ كونها مقدمات للمساواة ونحوها ، وان كانت مستحبة نفساً بلحاظ حسننها الذاتى .

و - بتعبير آخر - ايجاب الفعل ان كان ومنشأؤه وسببه ملاحظة الشارع حسن الفعل فى حد ذاته فهو واجب نفسى ، وان كانت مقدمة لما يجب تحصيله وان كان منشأؤه ملاحظة مقدميته لفعل آخر فهو واجب غيرى وان اشتمل على الحسن الذاتى .

و (غير خفى) - اولاً - من ان لازم ما ذكر ان لا يكون شىء من الواجبات النفسية متمحضاً فى الوجوب النفسى ، وذلك باعتبار اشتمالها على ملاكين النفسية ، والغيرية ، فان كل واجب نفسى بما انه مأمور به لاجل المصلحة الملزمة المترتبة عليه فهو غيرى ، و بالنظر الى حسن الفعل من حيث هو فانه يقتضى ان يكون واجباً نفسياً ، و هذا التزام بالاشكال من ان جميع الواجبات النفسية واجبات غيرية .

و (ثانياً) ان دعوى الحسن فى جميع الواجبات النفسية جزاف ، فان بعض الواجبات فى حد ذاتها مشتملة على الحسن الذاتى مع قطع النظر عن تعاقب الامر بها كالسجود - مثلاً - اما بقية الواجبات فليس لها حسن ذاتى كالصوم ، والخمس ، والزكاة ، والحج ، نعم الامر بها يكشف عن وجود ملاك ومصلحة فيها ، واما الحسن العقلى فهو يطرأ عليها بعد الامر باعتبار ان الاتيان بها يكون اطاعة للمولى ، والاطاعة حسنة عقلاً .

ثم انه هل يكون فى الواجبات قسم ثالث لا يكون نفسياً ولا غيرياً؟
فقد يتوهم ذلك بالنسبة الى المقدمات المفوتة - كالغسل ليلاً للمجنب
لصوم غدٍ - معللاً ذلك بعدم انطباق تعريف كل منهما عليه ، اما عدم
وجوبه النفسى فلان تركه لا يستوجب العقاب عليه ، وانما يستحق العقاب
من جهة ترك ذى المقدمة ، واما عدم وجوبه الغيرى فلان وجوبه حاصل
قبل وجوب ذى المقدمة ومن شأن كل مقدمة ان يتاخر وجوبها عن
وجوب ذيلها ، هذا على تقدير ان لا نقول بالواجب المعلق ، واما - بناء
على صحته - فالغسل ليلاً واجب غيرى لان الوجوب فعلى مستفاد من
قوله تعالى «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» وهذا الاشكال انما يرد ان
اخذنا بمقالة القائلين بان وجوب ذى المقدمة علمة لوجوب المقدمة فانه
لامعنى لتحقق المعلوم قبل تحقق علمته فلا تتصف المقدمات المفوتة
بالوجوب الغيرى ، وان لم نقل : بهذه المقالة ولم نعتبر وجوب المقدمة
معلولاً لوجوب ذيلها بل قلنا : كما هو التحقيق بان الوجوب الغيرى
ما كان منشؤه اشتياق المولى الى ذيلها لوجود ملاك ملزم فلا يرد الاشكال
بل نلتزم بكون وجوبه وجوباً غيرياً .

مقتضى الاصل عند الشك

اذا تردد فى واجب انه نفسى او غيرى فهل الاصل اللفظى او العلمى
يقتضى احدهما بالخصوص ؟ والبحث يقع فى مقامين .

«المقام الاول» فى الاصل اللفظى .

اعلم ان مقتضى الاطلاق هو تعيين الوجوب النفسى وهذا واضح
على مسلمك المشهور ، وذلك فان تقييد الوجوب بما اذا وجب الغير

محتاج الى مؤنة زائدة فلو اطلق المولى كلامه ، وكان فى صدد البيان ، ولم يقيد الوجوب بقيد من القيود لزم التمسك باطلاق خطابه والمحكم بالوجوب النفسى ، واما على مسلك الشيخ (ره) من استحالة تقيد الهيئة فحيث انه لا يخص الواجبات بالنفسية فقط غاية الامر فى مرحلة الاثبات يستشكل فى ارجاع القيد الى الهيئة باعتبار انها من المعانى الحرفية التى من شأنها ان تكون جزئية فيمكن تقريب الاطلاق بوجهين :

«الوجه الاول» ان يؤخذ باطلاق الوجوب اذ عسر المولى عن طلبه بجملة اسمية كما ورد فى الروايات « ان غسل الجنابة فريضة من فرائض الله » وما شا كل ذلك - فحينئذ - لا مانع من التمسك بالاطلاق لقبول المعنى الاسمى للمتقيد .

«الوجه الثانى» التمسك باطلاق دليل الواجب ورفع ما يحتمل كونه مقدمة له وذلك فان معنى المقدمة ليس الا تقيد الواجب بذلك القيد - كالوضوء - بالنسبة الى الصلاة فلو اطلق المولى كلامه وقال «صل» وكان فى مقام البيان ولم يبين جهة تقيد الصلاة بالوضوء لزم التمسك باطلاق قوله «صل» ونفى كونه مقيداً بالوضوء ، ولازم هذا ان لا يكون الوضوء واجباً غيرياً وحيث يعلم باصل كونه واجباً يحكم بكونه واجباً نفسياً لان الموازم فى الادلة اللفظية تثبت بلا اشكال .

«المقام الثانى» فى الاصل العملى ويقع على صور :

«الصورة الاولى» ان يعلم المكلف وجوب شىء - كالوضوء - ويتردد فيه بين النفسى والغيرى وهو يعلم انه على تقدير كونه مقدمة لواجب لم يكن ذلك الواجب فعلياً - كالطراف - (مثلاً) لعدم الاستطاعة ، ففى مثل هذه الصورة لا يعلم المكلف ثبوت التكليف على كل حال بل يحتمل

ذلك ، ومعه تجرى البرائة :

«الصورة الثانية» ان يعلم المكلف وجوب شئ فعلا و يتردد فيه بين كونه نفسياً وغيرياً وهو يعلم انه على تقدير كونه غيرياً فالواجب المتوقف عليه فعلى لم يصل اليها وجوبه ، وهذا و ان لم نجد له مثالا فى الشبهات الحكمية ، ولكنه فى الشبهات الموضوعية كثير ، وهو - كما لو تردد المكلف فى منذور ، بين كونه وضوء ، او صلاة - وهو لا يعلم متعلق نذره بشخصه ولكنه واثق بان المنذور ان كان هو الوضوء كان وجوبه نفسياً ، وان كان هو الصلاة كان وجوبه غيرياً وهو فى نفس الوقت لا يعلم وجوب الصلاة فهو يعلم اجمالاً اما الوضوء وحده واجب ، او الوضوء مع الصلاة واجب ، فالحكم بوجوب الاثنيان بالصلاة ايضاً متوقف على القول بعدم انحلال العلم الاجمالى ، كما انه ان قلنا : بانحلاله كفى الاثنيان بالوضوء ، ويمكن تقريب القول بعدم الانحلال بان الوجوب المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسى ، فانه يعلم بوجوب الوضوء ، او الصلاة نفساً ، والعلم بوجوب الوضوء على كل حال ليس متعلقاً لوجوبه النفسى فلا يعقل الانحلال الذى مرجعه الى رجوع القضيتين المشكوكتين على سبيل منع الخلو الى قضية متيقنة ، وقضية مشكوكة ، وذلك لان المعلوم بالتفصيل فى المقام ليس من سنخ المعلوم بالاجمال .

ومن ذلك يظهر انه لا يقاس المقام - بمبحث الاقل و الاكثر الارتماطين - فان المعلوم بالتفصيل هناك من سنخ المعلوم بالاجمال لان الحكم اذا تعلق بمركب فلا محالة ينحل الى اجزاء ذلك المركب ، فيكون لكل جزء وجوب نفسى يعبر عنه بالوجوب الضمنى ، فيعلم تفصيلاً بان الاقل واجب بوجوب نفسى ويشك فى وجوب الجزء الزائد

على ذلك ، وهذا هو معنى الانحلال .

وهذا المعنى لا يتأتى هنا ، اذ الحكم لا ينحل بالنسبة الى المقدمات الخارجية والوجوب النفسى لا يتعدى اليها فلا يمكن الالتزام بالانحلال الوجوب النفسى للصلوة .

ولكن التحقيق هو الحكم بالانحلال بتقريب : انا نعلم ان ترك الوضوء على كل تقدير يستوجب عقاباً ، اما على فرض كونه نفسياً فواضح ، واما على فرض كونه غيرياً فكذلك ، لالان ترك المقدمة يستوجب ذلك ، بل لتفويت الواجب النفسى به ، ومع القطع بان تركه يستوجب العقاب يلزم الاتيان به ، واما الصلاة فوجوبها النفسى محتمل وهو مجرى للاصل .

والحاصل اننا نعلم ان ترك الوضوء مستلزم لتحقيق العقاب على كل حال بخلاف الصلاة فانها مستلزمة ذلك على تقدير ان الوجوب وارد عليها ، ومع الشك فى ذلك تجرى البرائة العقلية ، والشرعية ، و معه لا يكون العلم الاجمالى منجزاً - بناء على ما هو الصحيح - من ان التنجز فرع تعارض الاصلين ، وتسافطهما ، وفى المقام لامعنى لاجراء اصالة البرائة بالنسبة الى الوضوء .

« الصورة الثالثة » ما اذا علم تفصيلاً بوجوب كل واحد منهما وشك فى ان احد الواجبين مقيد بوجود الواجب الآخر مع العلم بتمائل الوجوبين من حيث الاشتراط والتقييد فى بقية الجهات ، بمعنى اننا نعلم ان هذين الوجوبين متساويان اطلاقاً وتقييداً - كالوضوء ، والصلاة - المقيدين بالوقت ، فقد حكم شيخنا الاستاذ (قده) فى هذه الصورة بجريان البرائة وذلك للشك فى الواجب النفسى وهو الصلوة انه مقيد بالوضوء ،

وان جهة التقييد ملحوظة من قبل الشارع المقدس ليكون الوضوء واجباً غيرياً ، اوليست ملحوظة ليكون واجباً نفسياً ، وحيث كنا نعلم بوجود الصلاة ونشك فى التقييد ، فاصالة البرائة تجرى فى نفى التقييد وتكون النتيجة هى الاطلاق ، وعدم اشتراط الصلاة بالوضوء ، فلمكلف ان ياتى بالوضوء قبل الصلاة وبعدها .

«وفيه ما لا يخفى» فان جريان البرائة عن تقييد الصلوة بالوضوء معارض باصل آخر يجرى فى نفى احتمال الوجوب النفسى عن الوضوء ، وذلك فاننا نعلم تفصيلا بوجود الوضوء وجوباً جامعاً بين النفسى والغيرى ولا نعلم خصوصية احدهما من النفسى والغيرى ، فالعلم الاجمالى بثبوت احدى الخصوصتين يمنع من جريان الاصل فى كل منهما ، و معه يحكم العقل بالاحتياط ولا يتم الا باتيان الوضوء اولاً ، ثم اتيان الصلاة بعده ، ومرجه بحسب النتيجة الى ان وجوب الوضوء غيرى وليس بنفسى .

«الصورة الرابعة» وهى ما اذا علم تفصيلا وجوب كل واحد من الامرين وشك فى ان وجوب احدهما غيرى للآخر ؛ مع عدم العلم بتمائل الوجوب فيه من حيث الشرائط . كما اذا علمنا ان الصلاة - التى هى واجب نفسى مشروطة بالوقت ، وشككنا فى ان وجوب الوضوء نفسى ، او غيرى ؛ فعلى تقدير النفسية فهو غير مشروط بالوقت ، و على تقدير الغيرية فهو مشروط به لامحالة ، وذلك لتبعية الوجوب الغيرى للنفسى فى الاطلاق ، والتقييد ، كما هو مقتضى الملازمة العقلية ، فقد حكم شيخنا الاستان (قده) فى هذه الصورة بجريان البرائة من جهات :

«الاولى» بالنسبة لتقييد الصلاة بالوضوء فيحكم بصحة الصلاة حينئذ

بغير وضوء ، «الثانية» للشك فى ان الوضوء واجب قبل الوقت اوليس بواجب فيحكم بعدم وجوبه قبل الوقت ، «الثالثة» للشك فى ان المكلف لوجاء بالوضوء قبل الوقت - وان قلنا بعدم وجوبه - هل يكون مسقطاً ومجزياً عن الوضوء بعد الوقت ؟ فان الشك - حينئذ - فى ان وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق ، او مقيد بمن لم يتوضأ قبله ، فتجرى البرائة عن الوجوب بالنسبة الى من توضأ قبله ، واذا جرت البرائة فى ذلك فقد ثبت الخيار للمكلف من انه كيف شاء اتيان الوضوء قبل الوقت ، وبعده ، او قبل الصلاة ، او بعدها هذا ما افاده (قده) .

(وغير خفى) - ان الصورة الاخيرة تقرب بوجهين :

«الوجه الاول» هو انا نعلم بوجوب الوضوء مردداً بين النفسى والغيرى من دون علم بالتماثل اطلاقاً و تقييداً ، الا انا نعلم ايضاً ان الوضوء لو كان واجباً نفسياً فهو واجب قبل الوقت ، ولو كان واجباً غيرى فهو واجب بعد الوقت ، وفى هذا الوجه لا يمكن اجراء البرائة من تفيد الصلوة بالوضوء ، ومن وجوبها النفسى قبل الوقت ، وذلك للزوم المخالفة القطعية العملية لما هو المعلوم بالاجمال ، حيث اننا نعلم اجمالاً بان وجوب الوضوء اما نفسى او غيرى ، فهذا العلم الاجمالى وان كان بالنسبة الى التدرجيات ، الا انه - منجز على المختار - فيه منع من اجراء البرائة بالنسبة الى الوجوب النفسى والغيرى ، فلورفعنا اليد عن الوجوب النفسى المحتمل بعد الوقت ، ورفعنا اليد ايضاً عن الوجوب النفسى المحتمل قبل الوقت لزمتم المخالفة القطعية وهو باطل ، فمقتضى العلم الاجمالى هو الحكم بالنفسية والغيرية من باب الاحتياط ولكن يكفى الاتيان بوضوء قبل الوقت فانه على تقدير الغيرية وان كان لا يجب الاتيان به

قبل الوقت الا انه يجزى عن الموضوع بعده .

«الوجه الثانى» هو انا نعلم بوجود مردد بين النفسى والغيرى
بالعلم بالتمائل اطلاقاً وتقييداً ، الا اننا واثقون بان وجوب الموضوع ان
كان غيرياً فهو بعد الوقت ، وان كان نفسياً فهو مطلق غير مقيد بما بعد
الوقت ، اوقبله ، ففي هذا الوجه لاعمى لاجراء البرائة عن وجوب الموضوع
قبل الوقت لعدم احتمال التقييده ، واما بعد الوقت فيحكم بوجود الموضوع
للعلم الاجمالى بوجوده اما نفسياً ، او غيرياً ، وهو منجز - حينئذ - بلا اشكال ،
ولا يمكن اجراء البرائة عن الوجوب النفسى والغيرى .

نعم هنا شىء آخر ، وهو انه لو شككنا فى جوب اعادة الموضوع بعد
الوقت على تقدير كونه غيرياً امكن رفعه بالبرائة ، وذلك لعدم وجوب
الاعادة اما على فرض النفسية فواضح لانه مطلق ، واما على الغيرية فلان
وجوب المقدمة وان تابع وجوب ذبيها فى الاطلاق ، و الاشتراط ، الا ان
هذا لا ينافى الاتيان بها قبلا ، فان المقدار المعلوم على تقدير الغيرية
هو اصل تقييد الواجب بها ، واما تقيده بها بخصوصية ان يؤتى بها بعد
الوقت فهو مجهول ويدفع احتماله باصالة البرائة .



الثواب على الواجب الغيرى

لا اشكال فى ان ترك الواجبات النفسية تستلزم العقاب من المولى باعتبار انه تمرد و طغيان عليه كما لا اشكال فى عدم استلزامه لترك الواجبات الغيرية من حيث انفسها لامن جهة ما يؤدى الى ترك الواجب النفسى ، انما الاشكال فى مقامين :

(المقام الاول) فى وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى وهل هو بالاستحقاق او التفضل .

(المقام الثانى) فى ترتب الثواب على الواجب الغيرى .

اما البحث عن المقام الاول - فقد اختلف القوم فيه ، فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى الاول وهو الاستحقاق ، بينما ذهب المفيد (ره) وجماعة الى الثانى وهو التفضل بدعوى ان العبد ليس اجيراً فى عمله للمولى ليستحق الثواب عليه وانما جرى على طبق وظيفته وعبوديته من اطاعة امر مولاه ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذى يتفضل على عبده فيعطيه الثواب .

والقائل بالاستحقاق ان اراد من كلامه : ان العبد بعد امتثاله الواجب وقيامه باظهار العبودية يلزم على المولى ان يشيبه بحيث لو ترك ذلك لكان ظلاماً منه تعالى : فهذا غير صحيح قطعاً ، لان العقل يحكم على العبد بمقتضى قانون العبودية ان يقوم باطاعة اوامر مولاه بالاتقاعس فى ذلك - وان اراد من ذلك : ان العبد لو قام بالامتثال واظهر الاخلاص

لسيده فان ثواب سيده له لو تفضل عليه به يقع في محله ، وفي مورد يليق به فهذا صحيح ومتين ، ولكنه عين التفضل .

وربما عار النزاع بين الطرفين لفظياً ان اراد القائلون بالاستحقاق ذلك منه .

و (اما البحث عن المقام الثاني) - وهو ترتيب الثواب على الواجب الغيرى واستحقاقه ذلك فنقول : لا ينبغي الاشكال في ان المراد من الاستحقاق ان كان هو المعنى الاول بمعنى لزوم اعطاء الثواب من المولى للمعبد بحيث لو ترك ذلك لكان قبيحاً ، فهو غير لازم قطعاً بالنسبة الى الواجب الغيرى حتى لو قلنا : بلزومه بالنسبة للواجب النفسى ، وان كان هو المعنى الثانى ، وهو ما سبق من كون الثواب واقعاً في محله الذى هو المختار في الثواب المترتب على الواجب النفسى فهو صحيح ، بل الالتزام بهذا لا يتوقف على القول بوجود المقدمة شرعاً اذ حتى على القول بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة وزيها يتم هذا المبنى ، نعم لو اتى بالمقدمة بلا قصد التوصل الى الواجب النفسى فقد فات الثواب منه لعدم تأهيل نفسه له ، لعدم التفاته الى ذلك ، كما ان الواجب النفسى التوصل الى اذ لم يقصد به ذلك لم يترتب عليه الثواب وان سقط الامر .

ثم انه بعد البناء على استحقاق الثواب فاعل الواجب الغيرى فهل يكون بالاتيان للمقدمة وزيها مستحقاً لثوابين ، (احدهما) على الغيرى ، و (ثانيهما) على النفسى ، او لثواب واحد على خصوص النفسى ، ولكنه اكثر لاتيانه بالمقدمة ؟ والظاهر هو الاول : وان ذهب صاحب الكفاية ، و شيخنا الاستاذ (قدس سرهما) الى الثانى ، والوجه فيما استظهرناه هو وجود ملاك الاستحقاق فى المقدمة و هو الانقياد و اظهار الطاعة بقصد

التوصل الى الواجب النفسى فكان الملاك الحاصل من الواجب الغيرى
فى عرض الملاك الحاصل من الواجب النفسى فيستحق ثوابين .
والذى يؤيد ما قلناه : انه لو اتى بالمقدمة بقصد التوصل الى ذبيها
ثم لم يتمكن من الاتيان بذى المقدمة لمانع استحق الثواب على ما جاء به
و ليس هذا الا لانه انقاد بعمله و اظهر الطاعة والاخلاص لمولاه فكان
مستحقاً للثواب ، وبهذا يفترق القولان بحسب النتيجة

الاشكال في عبادية الطهارات الثلاث

وقد اشكل على عبادية الطهارات الثلاث : الوضوء ، الغسل ، التيمم .
بامر ين .

« الامر الاول » - ان الواجب الغيرى توصلى لا يترتب عليه ثواب
ولا على تركه عقاب ، مع اننا نجد الطهارات الثلاث التى هى مقدمة
للمصلاة عبادة يترتب عليها الثواب ، فكيف يمكن الجمع بين المقدمة
والثواب .

و(الجواب عنه) ظهر مما تقدم حيث قلنا : بعدم المنافاة بين كون
الواجب غيرياً وبين ترتب الثواب على امتثاله ، فان موضوع استحقاق
الثواب فى المقدمة انما هو قيام العبد بالامتثال و اظهاره الطاعة رجاء
التوصل الى الواجب ، وهذا هو الذى يوجب صدق العبادية عليه واستحقاق
الثواب فلا منافاة فى ذلك .

« الامر الثانى » - ان الاوامر المتعلقة بالطهارات الثلاث اوامر
غيرية ، وهى توصلية لا تقتضى عبادية متعلقاتها ، مع انه لا اشكال فى لزوم
الاتيان بها عبادة وانها لا تصح فيما اذا اتى بها لا بقصد القرية ، هذا مع ان

الامر الغيرى توصلى يتعلق بما هو مقدمة ، والعبادية قد اخذت في مقدمة الطهارات الثلاث فيستحيل ان تنشأ العبادية من اوامرها الغيرية ، اذن فما هو منشأ عبادية الطهارات الثلاث ؟

واجيب عن الاشكال المذكور بما فى الكفاية : بان الطهارات الثلاث فى حد ذاتها مأمور بها فى نفسها بالامر النفسى الاستجابى ، وذلك الامر النفسى هو الذى اوجب عباديتها .

واشكل على الجواب شيخنا الاستاذ (قده) بامور ثلاثة :

«الامر الاول» ان ما ذكر من وجود الامر الاستجابى متعلقاً بذات الافعال من الطهارات الثلاث غير تام على اطلاقه ، وذلك لمتخلفه عن التيمم اذ لم يدل دليل على انه مأمور به بالامر النفسى .

و (يدفع ذلك) بان الدليل كما دل على الاستحباب النفسى فى الوضوء ، والغسل ، كذلك دل على استحباب التيمم نفساً فقد ورد عنه (عليه السلام) - التراب احد الطهورين - ويستفاد منه ان التيمم مصداق للطهور وفرد حقيقى له فهو كالوضوء ، والغسل ، فباطلاق الادلة التى دلت على استحباب الطهور فى نفسه يثبت كون التيمم مستحباً نفسياً - كما عرفت -

«الامر الثانى» ان وجود الامر النفسى الاستجابى فى الطهارات الثلاث ، وكونها مقدمة متصفة بالوجوب الغيرى لاجتماع ، للمتضاد بين الوجوب ، والاستحباب ، فلا بد وان يندك الاستحباب فى ضمن الوجوب ، فكيف يمكن تصحيح العبادية من ناحية الامر الاستجابى .

(ويدفع ذلك) بان الاندك يقتضى زوال مرتبة الاستحباب ، واما محبوبة العمل فى نفسه فهى باقية على حالها فيمكن التقرب به لاجلها .

«الامر الثالث» ان تصحيح الوضوء (مثلاً) بالامر النفسى متوقف على الالتفات اليه حين الامتثال لتكون عبادة من جهته ، و لا ريب ان اغلب المكلفين لا يلتفتون الى هذه الجهة بل يأتون به بعنوان المقدمة للصلاة ، فلا بد من الالتزام ببطلان وضوء غالب الناس مع ان احداً لا يلتزم بذلك .

واما ما اجاب به صاحب الكفاية (قده) عن هذا الاشكال بان الامر الغيرى لا يدعو الا الى ما هو المقدمة والمفروض ان ما هو المقدمة عبارة عن الفعل المأمور به بالامر النفسى فيكون قصد امتثال هذا الامر النفسى حاصلًا ضمناً وان لم يلتفت الى هذا القصد .

فيندفع بان قصد الامر النفسى اذا كان مقوماً للمقدمة فكيف يمكن الالتزام بتحقيقها مع الغفلة عن الامر النفسى رأساً ، على انه لو صح ذلك لزم الحكم بصحة صلاة الظهر اذا اتى بها مقدمة لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها فى نفسه وهو واضح البطلان ، و هذا الاشكال لا مدفع له - بناء على حصر عبادية الطهارات الثلاث باوامرها النفسية - بل ان لازم القول بذلك الحكم بطلان صلاة من لا يعتقد بالاستحباب النفسى للوضوء ، فانه اذا كان معتقداً بعدم الامر النفسى امتنع قصده لامتناله ولو ارتكزاً ومع عدم قصده يقع باطلاً على الفرض فتبطل الصلاة معه ، مع انه لا يمكن الالتزام به .

وقد اجاب شيخنا الاستاذ (قده) عن اصل الاشكال بمنع حصر عبادية الطهارات الثلاث بالامر الغيرى ، والامر النفسى الاستحبابى ليرد الاشكال على كل منهما و ادعى وجود صورة (ثالثة) يمكن ان تكون وجهاً لعبادية الطهارات الثلاث من دون محذور فى ذلك ، وهى انحلال الامر النفسى المتعلق بذى المقدمة الى اوامر نفسية ضمنية على جميع الاجزاء

والشرائط التى من جملتها - الطهارات الثلاث - فكما ان الامر المتعلق
بمر كب ينحل الى الامر بكل جزء جزء امرأ نفسياً ضمناً فكذلك الامر
بالمقيد ينحل الى الامر بذات العمل ، والى الامر بقيدته ، فكان كل قيد
- ومنه الطهارات الثلاث - متصفاً بالامر النفسى الضمنى ، ثم ان الامر
الضمنى يختلف ، فقد لا يكون عبادياً ، ولا يعتبر فى سقوطه قصد القربة
وهذا هو الغالب فى القيود ، وقد يكون عبادياً كما - فى الطهارات الثلاث -
ولازير فى اختلاف الاوامر الضمنية فى ذلك ، وعليه فالعبادية انما نشأت
من الامر الضمنى الانحلالى وهذا هو الذى اوجب عبادية الطهارات الثلاث .
(غير خفى) ان ما قاله (قده) انما يتم حيث يدعى عدم الفرق بين
الاجزاء ، والشرائط ، و اما بناء على وجود الفارق بينهما - كما هو
الصحيح - فالحديث غير تام ، وذلك حيث اوضحنا فيما تقدم : ان الجزء
هو ما كان القيد والتقيد فيه داخلين فى المأمور به لذلك يكون مأموراً
بالامر النفسى الضمنى ، واما الشرط فهو ما كان تقيدته داخل فى المأمور به
دون اصل القيد فكان القيد غير مأمور بالامر النفسى الضمنى لامكان كونه
غير اختيارى فلا يمكن تعلق التكليف به - مضافاً الى ذلك لزوم اتصاف
الشرائط - حينئذ - بالوجوب النفسى ، والغيرى على القول باتصاف
المقدمة بالوجوب الغيرى وهو غير صحيح .

و(الصحيح فى الجواب) ان يقال : ان عبادية الطهارات الثلاث انما
تتم باحد وجهين : على سبيل منع الخلو :

« الوجه الاول » قصد امتثال الامر النفسى الاستجابى المتعلق
بالطهارات الثلاث مع الغفلة عما يتوقف عليها من الواجب ، او مع القطع
بعدم الاتيان به - كاعتسال الجنب - وهو غافل عن اتيان الصلوة بعده ،

اوقاطع بعدم اتيانها فان الغتسال يقع عبادة بهذا اللحاظ ، والمعنى المذكور موقوف على وجود الامر النفسى وقد عرفت ثبوته فى الطهارات الثلاث .

«الوجه الثانى» قصد التوصل بالمقدمة المذكورة الى الواجب النفسى فانه محقق لعباديتها و ان لم يكن ملتفتاً الى امرها النفسى ، فلواتى المكلف بالطهارات الثلاث بقصد التوصل الى الواجب بلانظر الى امرها النفسى كان ذلك عبارة ولايتوقف المعنى المذكور على القول بوجوب المقدمة شرعاً فانه حتى مع القول بعدم الوجوب شرعاً لوجاء بذلك مع القصد المذكور بتحقيق العبادة لانه يكفى فيها اتيان الفعل مضافاً به الى المولى كما مر فى بحث التعبدى والتوصلى ، ولا ريب ان الواجب لا يحتاج الا الى مقدمة عبادية .

فالمتمحصل مما ذكرنا ان الامر الغيرى لا يوجب عبادية الطهارات الثلاث وانما الذى اوجبها قصد التوصل الى الواجب ، اولحاظ امرها النفسى بخصوصه .

تنبيه

وجدير بنا ان نتعرض لبعض الفروع التى لها ارتباط بالبحث المتقدم . منها : ما لو اراد المكلف ان يأتى بالطهارات الثلاث قبل حصول وقت الواجب بعد الالتزام باستحبابها النفسى فهل يمكن ذلك ؟ فى المسألة صور يختلف حكمها باختلاف صور التقرب .

«المورة الاولى»

الاتيان بها قبل الوقت بداعى امرها النفسى الاستحبابى ، ولا اشكال

فى صحتها وصحة ايقاع الواجب بعد دخول الوقت ، وذلك لان المقدمة التى يتوقف عليها الواجب النفسى هى الطهارة العبادية اى - الافعال بوصف العبادة - واتيانها بداعى امرها النفسى الاستحبابى محقق لعباديتها - كما عرفت - ومتى تحققت العبادة خارجاً حصلت المقدمة التى توقف عليها ذلك الواجب فلو دخل الوقت واراد المكلف ايقاع الصلاة - مثلاً - امكنه ذلك لتحقق المقدمة خارجاً .

«الصورة الثانية»

الاتيان بالطهارة قبل الوقت بداعى التوصل الى الواجب ، والظاهر صحة ذلك ، - لما تقدم منا - من ان عبادية الطهارات تتأتى باحد امرين : (الاول) الاتيان بها بداعى امرها النفسى الاستحبابى (الثانى) الاتيان بها بداعى قصد التوصل الى الواجب النفسى ، والمفروض تحققه فلا مانع من الحكم بالصحة ، نعم المعروف : انه لا يصح التيمم للصلاة قبل الوقت وفيه كلام مذكور فى الفقه .

«الصورة الثالثة»

الاتيان بالطهارة بعد الوقت بداعى امرها النفسى الاستحبابى ، والظاهر كفاية ذلك وتحقق المقدمة وان عرض عليها الوجوب الغيرى . واشكل على هذه الصورة : بان الاستحباب النفسى لا يجتمع مع الوجوب الغيرى بل لابد من اندكاكه به ، ومعه لا بد من اتيانه بداعى امره الغيرى دون النفسى الاستحبابى .

واجاب عن ذلك السيد الطباطبائى (قده) فى عروته بما حاصله : ان اجتماع الوجوب والاستحباب لامحذور فيه ، مادام اجتماع الامر و النهى حاصل لا اختلاف جهاته ، فان جهة الوجوب الغيرى هى المقدمة ،

وجهة الاستحباب النفسى هى ذات الافعال ، وقد عرفت ان اختلاف الجهة يصحح اجتماع الحكمين .

«ولا يخفى ما فيه» فان جواز الاجتماع انما يتم حيث تكون الجهة تقييدية ، اما اذا كانت تعليلية فالاجتماع غير جائز لتحقيقه فى ذات واحدة ، والمقام من قبيل الثانى فلا يجوز اجتماع الوجوب الغيرى ، والاستحباب النفسى فيه .

و(الصحيح فى الجواب ان يقال) : ان عروض الوجوب الغيرى على الاستحباب النفسى لا يرفع المحبوبة ، وملاكها الكامنين فى الفعل ، وانما الوجوب يرفع حد الاستحباب النفسى ، وهو الترخيص فى الترك ، فاذا كان اصل المحبوبة والملاك باقين على حالهما ، وجاء العبد بالطهارة بداعى المحبوبة بعد الوقت فقد تحققت العبادة منه .
«الصورة الرابعة»

الاتيان بالطهارة بعد الوقت بقصد التوصل الى الواجب النفسى ، وهذا لا اشكال فى صحته ، ووقوعه عبادة - كما عرفت -

انما الاشكال فيما لو قصد المكلف التوصل بالوضوء (مثلاً) الى واجب وكان غافلاً عن محبوبيته النفسية ، ثم بدا له فى الاتيان بذلك الواجب فهل يقع الوضوء (حينئذ) عبادة؟

وليعلم انه على القول : بوجوب المقدمة الموصلة لا اشكال فى عدم اتصاف هذا الوضوء بالوجوب الغيرى ، وذلك لعدم التوصل به الى الواجب ، الا ان وقوعه قريباً لا يتوقف على الوجوب ، فان المفروض ان المكلف اتى به بداعى التوصل به الى الواجب ، وهذا المقدار محقق لعبادته فلائز لترتب الواجب عليه وعدمه ، واما على القول بوجوب المقدمة مطلقاً فالامر واضح .

تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها

لاشكال فى متابعة وجوب المقدمة لوجوب ذبيها فى الاطلاق ،
والاشتراط ، بعد البناء على ثبوت الملازمة بينهما ، فلو كان الواجب النفسى
مطلقاً كان وجوب مقدمته مطلقاً ، ولو كان مشروطاً بشئ ، كان وجوب
مقدمته مشروطاً بذلك .

ولكن صاحب المعالم (ره) اعتبر فى وجوب المقدمة ، العزم ،
والارادة ، على اتيان ذبيها فمع انتفاء الارادة والعزم عن اتيانه لا تجب
المقدمة .

ولا يخفى : مخالفته - لما قرّر من لزوم المتابعة فى الاطلاق ،
والاشتراط - اذ لو فرضنا عدم العزم على الاتيان بذى المقدمة ، فالمقدمة
لا تجب على الفرض و- حينئذ - لا يخلو حال ذى المقدمة ، اما ان يبقى
على وجوبه ، او يسقط عنه ، و على الاول : يلزم التفكيك بين وجوب
المقدمة ووجوب ذبيها وهو خلاف ما فرض من ثبوت الملازمة بينهما ،
لان نتيجة ذلك فعلية وجوب ذى المقدمة وعدم فعلية وجوب المقدمة و
هو باطل لاستحالة التفكيك فى الامور العقلية ، وعلى الثانى ، يلزم ان
يكون وجوب الشئ تابعاً لارادة العبد ودائراً مدار اختياره وعزمه و
هو محال .

هذا وقد وقع النزاع فيما هو الواجب من المقدمة وهل هو حصة
خاصة منها او مطلق المقدمة ؟

اعتبار قصد التوصل

و قد نسب الى الشيخ الانصارى (قده) اختصاص وجوب المقدمة بما اذا قصد بها التوصل الى الواجب دون مطلق المقدمة ، فمتى خلت الافعال الخارجية عن هذا القصد لم تقع على صفة الوجوب - والفرق بين مقالة صاحب المعالم (ره) ومقالة العلامة الانصارى (قده) هو ان الاول ، يجعل قيد العزم و الارادة من قيود الوجوب نفسه ، بمعنى ان وجوب المقدمة لا يتم الا بما قصد به ارادة الواجب ، اما الثانى : فيجعله من قيود الواجب لا الوجوب .

واشكل عليه بما فى الكفاية : بان الملاك الذى يقتضى اتصاف المقدمة بالوجوب هو توقف الواجب النفسى ، والتمكن منه عليها ، و هذا الملاك حاصل فى كلتا المقدمتين سواء قصد التوصل ام لم يقصد ، فاذا كان قصد التوصل غير دخیل فى واجدية الملاك لم يكن دخیلا فى الوقوع على صفة الوجوب ايضاً .

و ربما يؤججه مراد الشيخ (قده) بما حاصله : ان الذى يتصف بالوجوب الغيرى انما هو الفعل بعنوان المقدمة ، ولا بد حين اتيانها من لحاظ هذا العنوان وقصده ، ولما كان قصد التوصل الى الواجب عين عنوان المقدمة ، لزم قصده لامحالة ، نعم ان اتيان الافعال الخارجية و حدها مجردة عن قصد التوصل يكون مسقطاً للغرض المطلوب لا انه يكون اتياناً للواجب ومصادقاً له ، - لما عرفت - ان الواجب ما كان بعنوان المقدمة وهو عين قصد التوصل .

واشكل عليه : بان عنوان المقدمة من الجهات التعليمية التى تكون باعثة على انشاء الحكم على الفعل ، لانها متعلقة للحكم و مورداً للتكليف ، فهى كالمصالح ، والمفاسد الكامنة فى المتعلقات ، والافعال الخارجية هى التى تعلق الخطاب بها من دون مدخلية للعنوان فى ذلك . هذا وقد تصدى بعض مشايخنا المحققين (ره) الى توجيه مراد الشيخ (ره) واتيناه على مقدمتين :

«اولهما» ما ذكره من ان الجهات التعليمية فى الاحكام الشرعية وان كانت تختلف عن الجهات التقيدية ، الا انها لا تختلف عنها فى الاحكام العقلية فانها عينها سواء ذلك فى الاحكام العقلية النظرية ام الاحكام العقلية العملية .

اما بيان الاختلاف فى الاحكام الشرعية ، فذلك - كالصلاة - فان جهتها التقيدية نفس هذا العنوان الذى يعبر عن جملة امور - كالنية ، والتكبيرة ، والقراءة ، والركوع ، والسجود ، وغير ذلك - واما الجهة التعليمية فيها فهى نفس المصلحة الحاصلة فى الحكم او المتعلق التى اوجبت الحكم عليها ، ومن البديهي ان احدى الجهتين تغاير الاخرى . واما بيان عدم الاختلاف بينهما فى الاحكام العقلية فواضح ، اما فى الاحكام العقلية النظرية مثل - قولنا - العقل يحكم باستحالة اخذ دعى الامر فى المتعلق للزوم الدور - فلان الدور هو الجهة التعليمية هنا عين الحكم وهو المحالية فى المثال و ليس بينهما اثنينية اصلاً الا من حيث كون احدهما وهو الدور مصداقاً للآخر وهو المحالية ، وان شئت ان تقول : ان الجهة التقيدية هنا من مصاديق الجهة التعليمية ، و اما الاحكام العقلية العملية - كحكم العقل بحسن ضرب اليتيم - المتأديب -

فالجبهة التعليلية فيها انما هى حسن التأديب ، ولا ريب ان هذه الجبهة هى نفس الجبهة التقيدية حيث يقال : التأديب حسن و انما يكون الضرب حسناً لانطباقه عليه ، ومن هذه المقدمة الاولى تعرف ان ما نحن فيه كذلك فاننا لو قلنا : الوضوء واجب عند وجوب الصلاة بحكم العقل لانه مقدمة ، فالجبهة التعليلية هى المقدمة والواجب بحكم العقل انما هو المقدمة والوضوء انما يجب لانطباقها عليه ، ففى الحقيقة ان الوضوء من مصاديق تلك الجبهة التعليلية .

والحاصل : المستفاد من المقدمة الاولى اتحاد الجهات التعليلية والتقيدية فى الاحكام العقلية .

«ثانيهما» ان الواجبات العبادية وغير العبادية انما هى من الامور الاختيارية التى تحتاج الى قصد والتفات نظراً الى ان متعلق البعث لا يكون الا امرأ مقدوراً فلواتى بالفعل بالقصد والتفات فقد سقط الغرض ان كان توصلياً ولكن ما اتى به لا يتصف بالوجوب - لما عرفت - من ان المتصف بالوجوب ما كان واقعاً عن اختيار ، واردة ، والنتيجة من ضم هاتين المقدمتين : ان المقدمة المالم يقصد بها التوصل الى ذبيها لا يمكن اتصافها بصفة الوجوب ، ومن الواضح ان قصد عنوان المقدمة هو بنفسه قصد الواجب النفسى والعزم على اتيانه ، فان المقدمة الاولى اثبتت ورود الوجوب على عنوان المقدمة ، والمقدمة الثانية اثبتت عدم اتصاف المقدمة بالوجوب عند عدم قصد التوصل بها الى الواجب وان اسقطت الغرض . ولا يخفى : ما فى كلتا المقدمتين .

(اما المقدمة الاولى) فلان ما جاء به (ره) من رجوع الجهات التعليلية الى الجهات التقيدية فى الاحكام العقلية اجنبى عن مورد

النزاع ، وذلك فان نزاعنا ليس فى الوجوب العقلى بل هو فى الوجوب الشرعى - لما سبق منا فى بداية البحث - ان اللابدية العقلية لا يمكن انكارها ، وانما النزاع فى الوجوب الشرعى الكاشف عنه العقل ، ومن المعلوم ان الجهات التعليمية فى الاحكام الشرعية ليست جهات تقيدية - كما عرفت - فماجاء به (فده) لا ينطبق على مورد النزاع .

(واما المقدمة الثانية) فلان القدرة التى تعتبر فى المأمور به (تارة) تكون قدرة شرعية كقوله تعالى - والله على الناس حج البيت الخ - بناء على ان معنى الاستطاعة هى القدرة ، وكقوله تعالى - فان كنتم مرضى او على سفر ولم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً - فان ادراج هذه الامور فى سلسلة واحدة يعطى ان المراد من عدم الوجدان انما هو عدم القدرة على استعمال الماء ، فان المريض يوجد لديه الماء غالباً و لكنه لا يقدر على استعماله ، ومعنى هذا انه فى مورد عدم القدرة على الاستعمال ينقلب التكليف الى التيمم لعدم تحقق شرط الطهارة المائية وفى هذا القسم من الواجب لا ينكشف الا ان ما هو المقدور من الافراد هو الذى يشتمل على الملاك المقتضى لايجاب به ، واما غير المقدور منها فلا كاشف عن اشتماله على الملاك .

و (اخرى) تكون القدرة المعتبرة فى المأمور به عقلية ، وفى هذا القسم فديكون المكلف عاجزاً عن الامتثال بالمرة ولا بد معه من سقوط الحكم عنه ، وقد يكون عاجزاً عن امتثال بعض الافراد دون بعض - كالصلاة - مثلاً - فان المكلف ربما يتمكن من امتثالها فى بلده ، واما فى غير بلده من البلدان البعيدة عنه ، فهو غير قادر فعلاً على اتيانها فيه و فى هذه الصورة لا موجب لتخصيص الخطاب شرعاً بالافراد المقدورة بل

المأمور به نفس الطبيعة الجامعة فانه يكفى فى القدرة عليها المعتبرة فى التكليف بحكم العقل القدرة على امتثال فرد منها ، وما نحن فيه كذلك فان اعتبار القدرة فى ايجاب المقدمة انما هو بحكم العقل فلا يختص الواجب بما يصدر عن ارادة واختيار ، بل الواجب هو الطبيعى الجامع ويكفى فى صحة ايجابه القدرة على ايجاده فى ضمن فرد ما ، فاذا اتى به لا بقصد التوصل كان مصداقاً للموجب لامحالة .

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) ادعى ان المقرر افاد ما هو مراد الشيخ (ره) من اعتبار قصد التوصل ، وهو اعتباره فى مقام تحقق الامتثال دون اخذه قيداً فى المقدمة ، بمعنى ان من لم يقصد التوصل الى الواجب باتياناه المقدمة لم يكن ممثلاً ، وهذه الجهة لا ترتبط بجهة اعتبار القيد فى انصاف المقدمة بالوجوب .

وهذا ان تم فله وجه صحيح فانه بعد اثبات الوجوب الشرعى على المقدمة - كما هو مفروض الكلام - لا يحصل الثواب الا بان يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل فيكون من اتى بها وبذبيها مستحقاً لثوابين .

كما وافاد (قده) - مرة اخرى - بان المراد من اشتراط قصد التوصل انما هو اعتباره فى مقام المزاحمة ، وقد نقل شيخنا ان شيخه العلامة السيد محمد الاصفهاني (قده) كان جازماً بان مراد الشيخ من اشتراط قصد التوصل هو ذلك ، ولكن شيخنا الاستاذ (قده) كان متردداً بان هذا كان استنباطاً منه ، وانه حكاه عن شيخه السيد الشيرازى (قده) وحاصل هذا الوجه : هو ان الواجب النفسى - كاتخاذ الغريق - لو توقف امتثاله على ارتكاب فعل محرم - كالسلوك فى الارض المغصوبة - فالمزاحمة تقع بين الوجوب الغيرى الثابت للمقدمة وبين الحرمة النفسية - حينئذ -

فان قصد المكلف التوصل بالمقدمة الى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عن ذلك الفرد المحرم لاجل التوصل به الى الواجب النفسى ، لان انقاذ النفس المحترمة من الغرق اهم من التصرف بمال الغير المتحقق بسلوك الارض المغصوبة ، وان لم يقصد ذلك بل قصد التنزه وما شاكله كانت الحرمة باقية لاحتمال .

و (غير خفى) - ان المزاحمة فى الحقيقة انما هى بين الحرمة النفسية والوجوب النفسى الثابت لذى المقدمة و (بعبارة اخرى) بين وجوب انقاذ الغريق ، وحرمة سلوك الارض المغصوبة ، لان المكلف لا يستطيع الجمع بين الامتثالين فى عرض واحد ، وهذا التزام موجود قلنا : بوجوب المقدمة ام لم نقل ، وانما يقدم الواجب النفسى لان ملاكته اهم من ملاك التحريم ، واما سلوك الارض المغصوبة فانما ترتفع حرمة فيما اذا وقع فى طريق الانقاذ فان من المستحيل ان يبقى على حرمة والانقاذ واجب عليه فعلاً سواء قصد به التوصل ام لا ، غاية الامر انه لو لم يقصد بها التوصل الى الواجب كان متجرباً ، واما لو لم يقع السلوك فى سلسلة علة الانقاذ ولم يترتب الانقاذ عليه لم يكن موجب لارتفاع حرمة قصد به التوصل ام لم يقصد ، غاية الامر انه ان قصد التوصل به ولم يترتب الواجب عليه احياناً كان معذوراً فى ارتكاب الحرام .

ومما تقدم تظهر لنا الثمرة - بناء على ما ذهب اليه الشيخ الانصارى (ره) - من ايجاب المقدمة التى يقصد بها التوصل ، اذ - بناء عليه فى مسألة سلوك الارض المغصوبة - ترتفع الحرمة عن المقدمة التى يقصد بها التوصل لا غير ، ولكن بناء على ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من ايجاب جميع المقدمات فليس هناك مقدمة محرمة بل ترتفع الحرمة

فى الجميع سواء قصد التوصل ام لا .

هذا وقد تعرض شيخنا الاستاذ (قده) للمفروع التى ذكرها المقرر عن الشيخ (ره) تفريعاً على مطلبه ، ولكنه فى نفس الوقت استبعد صدورها عن الشيخ (قده) .

«الفرع الاول»

مالوجهل المكلف القبلة ، فلزمته الصلاة الى اربع جهات ، اوجهل النجس فى ثوبين ، فلزمته الصلاة بكل واحد منهما ولكنه تماهل وجاء بصلاة واحدة الى جهة من الجهات الاربع ، او بصلاة واحدة فى ثوب واحد ، ولم يأت بالباقى وصادف عمله الواقع كانت صلاته باطلة ، وذلك : لان الاتيان بالصلاة الى جهة واحدة ، اوفى ثوب واحد ، انما هو مقدمة لتحصيل الواجب النفسى وهذه المقدمة لم يأت بها بقصد التوصل الى الواجب النفسى ولا بد من الاتيان بما هو واجب عليه فالاعادة لازمة .

و (غير خفى) ان استبعاد شيخنا (قده) فى محله ، فان وجوب الصلاة الى الجهات الاربع انما هو من باب المقدمة العلمية ، والبحث فيها لا يقتضى على القول بوجوب المقدمة وعدمه ، فان الحاكم فيها هو العقل ، اما مورد النزاع من اعتبار قصد التوصل وعدمه فانما هو فى المقدمة الوجودية ولا ربط لاحدى المقدمتين بالآخرى ، نعم ذكر شيخنا الانصارى (قده) فى رسائله فى اواخر بحث البرائة ما حاصله : ان اطاعة الاحتمالية هل هى فى طول اطاعة اليقينية التفصيلية ، او الاجمالية ، اوفى عرضها ؟ فان قلنا : بالثانى كان ماجاء به صحيحاً وممثلاً ، اذ المفروض تحقق الواجب فى الخارج وقد قصد التقرب به احتمالاً ، وان قلنا : بالاول كان ماجاء به فاسداً وان صادف عمله الواقع لان الطريقة التى جاء بها غير صحيحة ،

لفقدھا حصول التقرب ، فان التقرب بالامثال الاحتمالى انما يكون مع العجز عن الامثال اليقینى ولو اجمالاً ، و المفروض انه متمكن من الاطاعة الاجمالیة بسبب التكرار فلا يجوز له الرجوع الى الاطاعة الاحتمالیة .

«الفرع الثانى»

لو توضأ المكلف لغاية خاصة - كقراءة القرآن - فلا يجوز له الدخول الى الصلاة بذلك الوضوء باعتبار ان الغاية الثانية لم تكن مقصودة حين الوضوء ، وانما كان المقصود غاية اخرى ، فلو اتى بالصلاة بذلك الوضوء فقد جاء بها بدون مقدمة وذلك باطل .

والحاصل ان الغايات المشروطة بالطهارة اذا لم تكن مقصودة لا يمكن الاتيان بها مادام المكلف قد اتى بها لغاية اخرى .

وقد اشكل المقرر نفسه على هذا الفرع ، وادعى عدم تحقق ثمرته فى الوضوء ، وانما تظهر فى الغسل بدعوى : ان الوضوء ماهية واحدة لا تقبل التعدد وهى عبارة عن ذات الافعال مع قصد التقرب وهذه الماهية حقيقة واحدة وان اختلف سببها ، فلو جىء بها لغاية خاصة ، ترتبت عليها غاية اخرى ، فلا يكون لاعتبار قصد التوصل - حينئذ - ثمرة .

واما الغسل فليس كذلك ، فانه عبارة عن ماهيات مختلفة ، فلو قصد بالغسل غاية مخصوصة ، فلا ترتب عليه غاية اخرى لان كل غاية محتاجة الى ماهية تختلف حقيقتها عن الماهية الاولى ، فهذا المعنى يتأتى فى الغسل دون الوضوء .

واشكل عليه شيخنا الاستاذ (قده) بان الغسل وان اختلفت ماهيته بحسب اسبابه - كالجنابة - الا انها لا تختلف بحسب غاياته ، ولا يحتمل

احد ان غسل الجنابة لاجل - قراءة القرآن - غيره لاجل الدخول فى الصلاة ، فكان الغسل ، والوضوء ، من هذه الجهة شيئاً واحداً ، فكما تترتب الغايات على الوضوء ، كذلك تترتب على الغسل ايضاً .

المقدمة الموصلة

اما صاحب الفصول (ره) فقد ذهب الى اختصاص الوجوب الغيرى بالمقدمة الموصلة التى هى عبارة عن الحصة الخاصة المترتب عليها ذوها وهو الواجب النفسى ، دون مطلق المقدمة و ان لم توصل الى الواجب النفسى ، وادعى البدهة على ذلك ، بان العقل يرى محبوبية المقدمة الموصلة التى يترتب عليها الواجب خارجاً ، اما المقدمة التى لاتوصل الى الواجب النفسى فلا يرى محبوبيتها ، وللمآمر ان يصرح بعدم ارادته لها . واورد عليه شيخنا الاستاذ (قده) و ادعى ان الالتزام باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة مستلزم للدور ، او التسلسل ، و كلاهما محالان .

(اما بيان الدور) - فحاصله : ان ترتب الواجب النفسى ان اخذ قيماً فى اتصاف المقدمة بالوجوب فلازمه ان يترشح وجوب غيرى من المقدمة الى الواجب النفسى باعتبار ان الواجب النفسى اخذ قيماً فى الواجب الغيرى وقد فرض ان الوجوب قد ترشح من ذى المقدمة على مقدمته فهذا دور .

و (الجواب عن ذلك) : ان اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى موقوف على اتصاف ذيلها بالوجوب النفسى ، الا ان ذا المقدمة لا يتوقف اتصافه بالوجوب النفسى على اتصاف المقدمة بالوجوب الغيرى بل هو

تابع لدليله ، ولكنّه في نفس الوقت لا ينافي ترشح الوجوب الغيرى من المقدمة على ذيلها ، فيجتمع على ذى المقدمة وجوبان ، نفسى ، وغيرى ، ولا محذور فيه مادام الالتزام بالاندكاك ممكناً .

و(التحقيق ان يقال) ان القول : باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة لا يقتضى اعتبار الواجب النفسى قيداً للموجب الغيرى اصلاً ، فان الغرض من التقييد بالاىصال انما هو الاشارة الى ذات المقدمة التى تقع فى سلسلة علة وجود الواجب النفسى ، فالقائل : باختصاص الوجوب الغيرى بالمقدمة الموصلة انما يدعى الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدماته الملازمة له فى الوجود ، واما المقدمات المفارقة له فى الوجود فلا مقتضى لايجابها اصلاً ، و عليه فلا يتصف الواجب النفسى بالوجوب الغيرى ليتوهم الدور .

و(اما بيان التسلسل) فحاصله : ان الواجب لو كان خصوص المقدمة الموصلة فذات المقدمة كانت من مقدماتها ، باعتبار ان ذات المقدمة ، مقدمة للمقدمة الموصلة و - حينئذ - ذات المقدمة ، اما ان تجب على الاطلاق بلا قيد انضمام جزئها الآخر وهو الاىصال ، وهو خلاف ما يلتزم به من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ، بل لازمه وجوب جميع المقدمات بالخصوصية لواحدة منها ، او تجب مع قيد الانضمام - فحينئذ - لا بد من ملاحظة ذات هذا المقيد بالانضمام ، باعتبار ان الذات قد صارت مقيدة بقيد الانضمام فكذلك مقيدله ذات ، وتلك الذات ، اما ان تجب على الاطلاق وهو خلاف الملتزم به ، او تجب على نحو التقييد فينقل الكلام الى ذاتها ، وهكذا الى ما لانهاية له .

و(الجواب عنه) - يظهر مما تقدم من ان الاىصال لم يؤخذ قيداً فى

الواجب ، بل الغرض من التقييم بالايصال هو الإشارة الى الحصة الخاصة من المقدمة الملازمة للواجب النفسى فى الوجود ، وعليه فذات المقدمة لاتغايرها فى الوجود لتكون مقدمة للمقدمة ، ويلزم من اعتبار الايصال فى اتصاف المقدمة بالوجوب التسلسل .

ثم ان هنا ثلاثة ايرادات اوردوها وعلى الفصول .

(الايراد الاول) ماذ كره صاحب الكفاية ، وشيخنا الاستاذ (قده)

وحاصله : ان ايجاب خصوص المقدمة الموصلة يستلزم الاخذ بمقالة صاحب المعالم (ره) من ايجاب خصوص الاسباب التوليدية التى لايتخلف المسبب عنها دون سائر المقدمات ، مع انه لايلتزم بذلك (قده) .

و(الجواب عنه) ان المراد بالايصال هو كل ماوقع فى سلسلة علل

وجود الشئ وينتهى بالاخرة اليه ، وذلك هو الذى يتصف بالوجوب ، واما ما خرج عن تلك السلسلة فلا يتصف بالوجوب ، و من البديهي ان المعنى المذكور لا يختص بالاسباب التوليدية فقط .

«الايراد الثانى»

ما جاء به صاحب الكفاية (قده) من ان الغرض الداعى الى ايجاب

المقدمة هو تمكن العبد من الاتيان بذبيها ومعنى ذلك : هو ان العبد لما لم يكن ابتداءً متمكناً من امتثال الواجب النفسى احتاج الى وسيلة يقتدر بسببها على امتثال ذلك الواجب ، و تلك الوسيلة هى المقدمة ، فكان الغرض من ايجاب المقدمة هو التمكن من وجود ذبيها ، وهذا المعنى حاصل فى مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة منها .

و(الجواب عنه) - ان الغرض من ايجاب المقدمة ليس هو حصول

التمكن من امتثال الواجب النفسى ، فان ذلك حاصل حتى فى صورة عدم

الاتيان بالمقدمة ، فان التمكن من الاتيان بالمقدمة يكفي في القدرة على امتثال الواجب النفسى بالحاجة الى اتيان نفس المقدمة ، ولو كان التمكن من الواجب متوقفاً على الاتيان بالمقدمة لجاز تفويت الواجب بترك مقدمته ، فان القدرة ليست بواجبة التحصيل ، بل الغرض من ايجاب المقدمة ايصالها الى الواجب ، بمعنى ان المولى يوجب كل مايقع فى سلسلة علل الواجب النفسى لان الاشتياق الى شئ لا ينفك عن الاشتياق الى مايقع فى سلسلة علته دون ما لايقع فى سلسلتها فلاوجه للايراد .

«الايراد الثالث»

ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من ان الايصال لواعتبر قيداً فى المقدمة ، فالمكلف لوجاء بالمقدمة مع عدم الاتيان بذبيها وهو الواجب النفسى فالامر لا يخلو ، اما من الالتزام بسقوط الامر الغيرى عنه ، او الالتزام بعدم السقوط ، ولا مجال للثنائى لانه موجب للتكرار ، و(على الاول) فاما ان يكون السقوط للعصيان ، اولفقد الموضوع ، اولموافقة الخطاب ، والعصيان غير حاصل ، لفرض الاتيان بالمقدمة ، وفقد الموضوع كذلك ، فلا بد من تعين الثالث وهو السقوط موافقة للخطاب والامتثال ، وهذا هو المطلوب فالمكلف يكون ممثلاً بالاتيان بهذه المقدمة و ان لم توصل الى ذبيها ، فالوجوب الغيرى متعلق بمطلق المقدمة دون ما ترتب عليها زوها .

و(الجواب عنه) - اولاً - بالنقض باجزاء الواجب المركب ، فان الامر لو تعلق بالمركب فكل جزء من اجزائه يكون مأموراً به بالامر الضمنى النفسى ، فلو جاء المكلف باول جزء ولم يأت بمبقية الاجزاء فلا يخلو الامر الضمنى المتعلق بذلك الجزء اما من الالتزام بسقوطه ، او بقاءه ،

و (الثانى) غير ممكن لاستدعائه التكرار و (الاول) ايضاً كذلك ، لان لازمه ان يكون الجزء وحده مأموراً به دون بقية الاجزاء ، وهو خلاف المفروض من كونه جزءاً دون ان يكون واجباً مستقلاً .
 و(ثانياً) - بالحل وحاصله : ان يلتزم بسقوط التكليف عنه مراعى باتيان جميع الاجزاء دون ما اذا استقل الجزء فى الوجود ، وذلك فان الامر المتعلق بالمركب امر بكل جزء بشرط انضمام الباقي من الاجزاء اليه ، واما الجزء المجرد عن بقية الاجزاء فلا امر به من الاول ليسأل عن سقوطه وعدم سقوطه ، فاذا جاء المكلف بجزء ثم اتى بالباقي كشف ذلك عن سقوط التكليف والا فلا ، ومقامنا كذلك : فان الواجب من المقدمة انما هو الحصة التى يترتب عليها ذوها ، واما مجرد الانيان بالمقدمة بلا ترتب ذبيها عليها فلا اثر له ، فسقوط الامر عن المقدمة انما يكون حيث ينضم اليها ذوالمقدمة ، واما التى لا يترتب عليها ذوها فلا تنصف بالوجوب من الاول .

اداة صاحب الفصول

استدل صاحب الفصول (فده) على مدعاه بادلة ثلاثة :

«الدليل الاول»

هو ان الحاكم بوجوب المقدمة انما هو العقل المدرك للملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ، ومن الظاهر انه لا يدرك الا الملازمة بين طلب شئ ، وطلب ما يقع فى سلسلة عملة وجود ذلك الشئ فى الخارج ، واما ما ينفك عنه ، ولا يترتب عليه فى الخارج فالعقل لا يدرك الملازمة بين طلبه ، وطلب ما يتوقف عليه .

«الدليل الثاني»

تجوز العقل بتصريح الأمر بعدم ارادة غير المقدمة الموصلة ، وجواز هذا التصريح دليل على وجوب خصوص الموصلة - مثلاً - للمولى ان يقول لعبده اريد الحج ، واريد المسير الذي يوصل الى بيت الله الحرام ، ولا اريد المسير الذي لا يوصل ، ومن الواضح ان المولى لا يتمكن من القول بعدم ارادة جميع المقدمات الموصلة وغيرها ، وكذا لا يسوغ له التصريح بعدم ارادة خصوص المقدمة الموصلة ؛ وهذا اية اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة .

«الدليل الثالث»

ان الغرض من ايجاب المقدمة انما هو ايصالها الى الواجب ووقوعها في سبيل حصوله ، والا فلا غرض للمولى في وجود المقدمة ، فلا جرم يكون التوصل بالمقدمة الى الواجب النفسى معتبراً في مطلوبيتها ، والوجدان شاهد بانها اذا اشتاق الى شئ فلا يشتاق الى المقدمات التى توصله الى ما تعلقت ارادته به ، فالانسان بالطبيب الى المريض انما يكون محبوباً حيث يوصل الى تداويه ، واما زيارته الى داره ، وعدم مداواته له ، فهو خال عن المحبوبة ، وهكذا سائر الامثلة مما كان الوجدان حاكماً فيها بعدم محبوبة غير الموصل من المقدمات .

هذا وقد ناقش صاحب الكفاية (ره) فى الادلة الثلاثة المتقدمة .

«امامنا قسّمته فى الاول» - فحاصله : ان العقل لا يفرق فى الحكم

بالملازمة بين المقدمة الموصلة وغيرها ، وذلك لوجود الملاك فى جامع المقدمة وطبيعتها وهو التمكن من اتيان الواجب ، وتوقف القدرة على الاتيان بالواجب عليها فلا وجه لاختصاص الوجوب بالموصلة .

ولكن الجواب عن هذه المناقشة ظهر مما تقدم حيث بينا : ان القدرة على الواجب يتوقف على القدرة على مقدمته لاعلى وجودها والغاية المطلوبة من وجودها انما هي خصوص ايصالها الى الواجب وترتبه عليها، فالعقل انما يحكم بالملزمة بين وجوب الشئ، ووجوب خصوص مقدماته الموصلة اليه ، واما المقدمات غير الموصلة فالعقل لا يدرك الملزمة بين وجوبه ووجوبها .

« واما مناقشته في الثاني » فحاصلها : ان تصريح الامر بعدم ارادة المقدمات غير الموصلة جزاف صرف ، كيف والملاك وهو التمكن من اتيان الواجب حاصل في كلتا المقدمتين الموصلة وغير الموصلة .

ولكن الجواب عن ذلك واضح بعد - ما عرفت - من اختلاص ملاك الوجوب بالموصلة وعدم شموله لغيرها .

« واما مناقشته في الثالث » فهي منحلة الى مناقشتين صغرى ، و كبرى .

« اما مناقشته في الصغرى » فبان الغاية من ايجاب المقدمة ليس الا التمكن من اتيان الواجب النفسى لا ترتبه عليها وهذه موجودة في الموصلة وغيرها .

« واما مناقشته في الكبرى » : فبان الوجدان قاض بان ما اريد من الاتيان به لاجل غاية من الغايات وتجرد عن الغاية بحيث لم تحصل بعده فلا محالة يقع ذلك الماتى به على صفة الوجوب ، فايجاب المقدمة و ان سلمنا ان الغاية له هو ترتيب الواجب عليه لكن الغاية لا تكون قيدياً للموجب بحيث لو تجرد عنها لم يقع على صفة الوجوب .

و (لا يخفى ما فيها) اما المناقشة في الصغرى فقد مر ما فيها من

ان التمكن من الاتيان بذى المقدمة ليس موقوفاً على الاتيان بالمقدمة بل هو متوقف على القدرة على المقدمة سواء وجدت المقدمة فى الخارج ام لم توجد .

و(اما المناقشة فى الكبرى) فيردها ان الشئ اذا وجب لغاية من الغايات وكانت الغاية هى التى اقتضت الوجوب فكيف يمكن تحقق الوجوب فى مورد مع فرض عدم تحقق الغاية فيه ، فاذا فرض ان الغاية من ايجاب المقدمة انما هى اصالها الى الواجب وترتبه عليها ، فلو تجردت عن هذه الغاية ولم يترتب الواجب عليها فكيف تتمصف بالوجوب .

«دليل آخر على ايجاب المقدمة الموصلة»

ومما يستدل به على ايجاب خصوص المقدمة الموصلة ، جواز تحريم المولى المقدمات غير الموصلة مع استحالة تحريم مطلق المقدمة ، او خصوص الموصلة منها ، والتفرقة بين الموصلة وغيرها بذلك دليل على عدم وجوب غير الموصلة منها ، وهذا الاستدلال منسوب الى السيد صاحب العروة (قده) .

واجاب صاحب الكفاية (قده) عن ذلك بجوابين :

«الجواب الاول»

ان ما ذكر خارج عن مورد النزاع ، لان محل البحث هو ما كانت المقدمات فيه مباحة ، واما اذا كان بعضها محرماً فعدم اتصافها بالوجوب الغيرى انما هو لوجود المانع وهو الاتصاف بالحرمة ، لالعدم المقتضى ، فلا دلالة لجواز المنع عن المقدمة غير الموصلة على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة .

و (هذا الجواب صحيح) ويزيده وضوحاً جواز المنع عن بعض المقدمات حتى اذا فرض ايصالها الى ذى المقدمة ايضاً ، مع انه لاشكال في عدم اختصاص الوجوب الغيرى ببعض اقسام الموصلة دون بعضها الآخر .

«الجواب الثانى»

ان تصريح المولى بحرمة المقدمة غير الموصلة غير معقول ، لانه مستلزم اما الطلب الحاصل ، اولجواز تفويت الواجب النفسى مع الاختيار ، وكلاهما محال :

(بيان الاول) هو ان وجوب ذى المقدمة يتوقف على القدرة عليه وهى تتوقف على جواز مقدمته ، وهى تتوقف على الاثيان بالواجب النفسى اذ بدونه لا تنصف المقدمة بالجواز ، ونتيجة ذلك ان وجوب الواجب النفسى يتوقف على الاثيان به وهو طلب الحاصل .

و (اما بيان الثانى) فلان المكلف اذا لهيات بالواجب النفسى كانت مقدمته محرمة على الفرض فلا يكون الواجب مقدوراً ، فيجوز له ترك الواجب اختياراً لان تحصيل القدرة غير لازم (وبعبارة اخرى) ان وجوب الواجب النفسى مشروط بالقدرة على نفس الواجب ، والقدرة عليه موقوفة على التمكن من المقدمة عقلاً ، وشرعاً ، بحيث لو لم يكن متمكناً منها لما تمكن من امتثال الواجب النفسى ، وبما ان جواز المقدمة لا يكون الا عند الاثيان بالواجب النفسى ، فمع عدمه تكون المقدمة محرمة ، فلا يكون الواجب النفسى مقدوراً فمع مخالفته لا يستحق العقاب .

(والجواب عن ذلك) ان الايراد المذكور انما يتم لو اعتبر الايصال قيماً في الوجوب فان جواز المقدمة - حينئذ - يكون مشروطاً بالايصال

الخارجى ، واما لو اعتبر قيداً فى الواجب فلا يلزم المحذور ، وذلك :
لان جواز المقدمة لا يتوقف على الايصال الخارجى وانما هو ثابت قبل
تحقيقه خارجاً ، واتما تعلق الجواز بالمقدمة الموصلة والمفروض تمكن
المكلف منها ، فلا يجوز بناء على هذا ترك الواجب النفسى اصلاً .
و(بعبارة اخرى) لما كان العبد قادراً على الاتيان بالمقدمة الموصلة
للمقدرة على قيدها كان امتثال التكليف بالواجب النفسى مقدوراً فلا يستطيع
العبد على مخالفته .



المقدمة حال الايصال

ثم ان شيخنا الاستاذ (قده) بعد ان رأى ان الوجدان لا يساعد على القول بوجوب المقدمة مطلقاً ، ورأى ان الدليل لا يساعد على وجوب خصوص المقدمة الموصلة ، تابع صاحب حاشية المعالم (قده) فى اختيار مسلكه من ان المقدمة واجبة من حيث الايصال ، وان خالفه فى بعض صوره ، و بيان ذلك : انه بناء على ان العقل يحكم بالمالزمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها شرعاً ، بمعنى ان المولى اذا امر بشئ ، وكان موقوفاً على مقدمة ، فلا بد وان يحكم بوجوب تلك المقدمة لتوقف الواجب عليها ، لامحالة يكون الغرض قائماً بخصوص المقدمة الموصلة الى ذلك الواجب ، والا فغير الموصلة لا ترتبط بمطلوبه ليتعلق طلبه بها ، وهذا امر وجدانى الا ان البرهان لما لم يساعد على تقييدها بالموصلة - لما ذكرنا سابقاً فى الاشكال على صاحب الفصول (ره) من استلزامه الدور ، او التسلسل تعين - حينئذ - ان نسلك مسلكاً آخر فنقول : ان قيد الايصال لا يخلو امره ، اما ان يعود الى وجوب المقدمة ، او الى الواجب دون الوجوب . (على الاول) وهو رجوع القيد الى الوجوب فيلزم التفكير بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها فى الاطلاق ، والاشتراط ، لان معناه ان وجوب المقدمة مقيد بالايصال ، واما الواجب النفسى فغير مقيد به - وقد عرفت سابقاً - ان مقتضى المالزمة تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيلها فى الاطلاق ، والاشتراط .

(على الثانى) وهو رجوع القيد الى الواجب دون الوجوب ، فلزمه

هو القول بالدور ، او التسلسل ، وهما محالان ؛ كما من بيان ذلك مفصلاً
واذا ثبت امتناع التقييد بالايصال سواء كان بالاضافة الى الوجوب ام
الواجب ، امتنع الاطلاق بالضرورة ، فلامجال للقول بوجوب المقدمة
مطلقاً سواء كانت موصلة ام لا ، - لما مرّ في بحث التعبدى ، والتوصلى ،
من ان التقابل بين الاطلاق ، والتقييد تقابل الملكة ، والعدم لانقابل
الضدين ، ونتيجة ذلك ان معروض الوجوب الغيرى لم يؤخذ مقيداً ،
ولامطلقاً ، بل هو مهمل من هذه الجهة .

لكن الغرض من ايجابه لما كان هو التوصل به الى الواجب ، فلا بد
من القول بان المقدمة واجبة من حيث الايصال ، بمعنى ان الداعى الى
ايجابها هو كونها موصلة الى الواجب النفسى ، لانها مقيدة بالايصال ،
وذلك لان المفروض ان المقدمة من حيث هى لاغرض فيها ، ولا مصلحة
تقتضيها ، وانما اوجبه المولى لهذا الداعى وهو التوصل بها الى الواجب ،
وحيث تعذر تقييدها بذلك لم يقيدها به ، فالمقدمة التى لاتكون واقعة
فى السلسلة المذكورة لاتكون واجبة فلو جاء المكلف بالمقدمة ولم توصل
الى الواجب النفسى بقيت على حكمها قبل كونها مقدمة ، وهذا هو
المقدار المتفق عليه بين شيخنا الاستاذ ، وصاحب الحاشية - قدس سرهما -
واما مورد الاختلاف بينهما : فذلك فى المقدمة المحرمة التى
تقع لواجب اهم - كسلوك الارض المغصوبة لانتقاز الغريق - فقد ادعى
صاحب الحاشية (قده) ان المقدمة المذكورة انما تتصف بالوجوب من
حيث ايصالها الى انتقاز الغريق ، وتتصف بالمحرمة فى نفس الوقت على
تقدير عصيان الامر الوارد عليها ، وهو وجوب السلوك من حيث الانتقاز
فهى متصفة بحكمين متضادين الوجوب ، والمحرمة على نحو الترتيب واما

على مسلك شيخنا الاستاذ (قده) فى باب الترتب ، فالمقدمة المذكورة متصفة بالوجوب من حيث الايصال الى الواجب النفسى ، ومتصفة بالحرمة على تقدير عصيان خطاب ذلك الواجب النفسى ، لا الخطاب المتوجه اليها . وكيف كان فكلاهما متفقان على بقاء حرمة المقدمة المحرمة اذ لم يترتب عليها الايصال وان اختلفا فى الطريق .

و(الجواب على ذلك) - اما اولاً - فبان محذور الدور ، والتسلسل غير وارد هنا كما اوضحناه فى رد الاشكال على صاحب الفصول .
و(ثانياً) - ان ما ذكره (قده) من وجود الملازمة بين استحالة التقييد و الاطلاق غير مسلم ، فان التقييد ان استحال فى مورد فلا بد وان يثبت الاطلاق ، او التقييد بشئ آخر ، - كما سبق بيانه غير مرة - لان كل شئ بحسب واقعه بعد ملاحظته بالاضافة الى شئ آخر اما ان يقيد به ، او يقيد بعدمه ، او يطلق ، ولا يكون مهماً لان الاهمال فى الواقعات غير صحيح ، فلو تعذر التقييد بكل من الوجود و العدم ، ثبت الاطلاق لامحالة ، وهنا لما كان التقييد بالايصال مستحيلاً ، و كان التقييد بعدمه مستحيلاً ايضاً ، تعين الاطلاق بالضرورة ، فكان وجوب المقدمة مطلقاً ، ويثبت - حيثئذ - مذهب اليه صاحب الكفاية (قده) .

و(ثالثاً) ان الترتب الذى اختاره (قده) هنا ليس بتمام ، وان قلنا : بصحة الترتب فى محله لان اجتماع الحكمين المتضادين على الشئ الواحد بعنوان الترتب غير صحيح ، وانما الصحيح - كما سيجى انشاء الله تعالى فى بحث الترتب - ورود حكمين على موضوعين فى آن واحد لمكلف واحد - كالازالة ، والصلاة - فيقال : بوجوب الازالة ، ووجوب الصلاة على تقدير عصيان الازالة فى آن واحد ، بيان ذلك : ان الترتب وان قلنا به :

فيما لو كان ترك احد الضدين مقدمة لوجود الضد الاخر ، الا ان القول به هنا غير صحيح ، فان لازمه ان وجوب المقدمة يكون مشروطاً باطاعة الواجب النفسى ، كما ان حرمتها مشروطة بعصيانه و - حينئذ - لا بد من النظر الى ذلك الواجب النفسى لنرى الحال فيه فهل هو ايضاً مقيد بالاتيان بنفسه اولاً ؟ فان لم يكن مقيداً بل كان مطابقاً من هذه الجهة لزم محذور التفكيك بين المقدمة وذيها ، حيث كانت مقيدة و كان الواجب مطلقاً - وقد عرفت انهما غير منفكين من حيث الاطلاق ، والاشتراط - اما لو كان مقيداً بالاتيان بنفسه ، فيتوجه اشكال طلب الحاصل ، لان معنى تقييد الوجوب فى الواجب النفسى بالاتيان به ، هو انه على تقدير وجوده يتصف بالوجوب وهذا هو معنى طلب الحاصل .

فالمتحصل مما قلناه : ان الواجب من المقدمة ما وقعت فى سلسلة علل وجود الشيء ، وان المراد من الايصال هو الاشارة الى الذات التى وقعت فى السلسلة .



ثمرة النزاع في وجوب المقدمة

ذكر القوم ثمرات للنزاع في المقدمة .

«الثمرة الاولى»

فساد العبادة اذا كان تركها مقدمة لوجود واجب اهم منها ، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة - وصحتها - بناء على القول بالمقدمة الموصلة - بيان ذلك : ان ترك الصلاة (مثلاً) اذا كان مقدمة لوجود الازالة - التى هى الواجب الاهم - لامحالة كان ذلك الترك واجباً - بناء على الملازمة - واذا صار الترك واجباً كان الفعل منهياً عنه - بناء على ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده - ولا بد من فساده - ان كان عبادة - (بناء على ان النهى فى العبادة يوجب الفساد) هذا بناء على وجوب مطلق المقدمة .

واما على القول بوجوب المقدمة الموصلة خاصة ، فالعبادة ليست بفاسدة لان الواجب من المقدمة لواجب اهم انما هو الترك الموصلى - الترك الخاص - وايجاب ذلك الفعل وان استلزم النهى عن نقيضه ، الا ان نقيضه ليس هو الفعل بل عدم الترك الخاص و هذا - اى عدم الترك الخاص - ليس عين الصلاة بل مقارن له لتحققه فى فعل الصلاة (تارة) وفى غيرها (اخرى) وبديهي ان الحرمة لا تسرى من احد المتلازمين الى الاخر فضلاً عن المقارن له ، وعليه ففعل الصلاة لا يكون منهياً عنه ، فلا تقع الصلاة فاسدة .

واشكل على ذلك شيخنا الانصارى (فده) على ما نسب اليه فى

التقريرات من ان هذه الثمرة ليست بتامة ، وذلك (فان نقيض كل شيء رفعه) ومن المعلوم ان نقيض الترك الخاص ، اعم من نقيض الترك المطلق ، لان نقيض الخاص ، اعم من نقيض الاعم ، وهذا النقيض هو - ترك الترك الخاص - كما ينطبق على فعل الصلاة ، كذلك ينطبق على الترك المجرد ، فاذا بنينا على حرمة النقيض كانت الحرمة بنفسها سارية الى جميع افراد ما ينطبق عليها ذلك النقيض التي من جملةتها فعل الصلاة ، ففعل الصلاة وان لم يكن بنفسه نقيضاً الا انه من افراد النقيض ، وحرمة النقيض تسرى الى الافراد قطعاً ، وعليه فالعبادة فاسدة .

واشكل صاحب الكفاية (قده) على ذلك بما حاصله ان المراد من - ان نقيض كل شيء رفعه - ليس هو ان نقيض الترك ، عدم الترك ، ونقيض عدم الترك ، عدم عدم الترك ؛ وهكذا الى ما لانهاية له ، بل المراد منه ان نقيض العدم هو الوجود ، ونقيض الوجود هو العدم ، ولان هذا التقابل ثبت - ان النقيضين لا يجتمان ولا يرتفعان - فلو قلنا : بان مطلق المقدمة واجب وقلنا : ان ترك الصلاة مطلقاً واجب كان نقيض ترك الصلاة هو وجود الصلاة فيكون فعل الصلاة منهياً عنه فتبطل على فرض الاتيان بها ، وهذا بخلاف ما لو قلنا : بان الواجب هو الترك الخاص ، فان نقيض الترك الخاص هو عدمه ، وهذا قديقارن الفعل ، وقديفارقه ، وحرمة الشيء لا تسرى الى ملازمه فضا عن مقارنه ، فلا يكون فعل الصلاة محرماً ، فالعبادة صحيحة لو اراد العبدان يتقرب بها .

وهذا الاشكال على الشيخ (ره) متين جداً و - بناء عليه - فالثمرة التي ذكرها صاحب الفصول (ره) تامة ، - بناء على وجوب المقدمة ، وكون ترك احد الضدين مقدمة للمضد الآخر ، وان مثل هذا النهي موجب للفساد -

- وسيأتى انشاء الله تعالى - بطلان ذلك ، نعم من مطاوى حديثنا ظهر ان هناك ثمرة للنزاع ، وهى مالو كانت المقدمة محرمة - فبناء على ما ذكره صاحب الكفاية من وجوب المقدمة مطلقاً - ترتفع الحرمة و تتمصف بالوجوب حتى لو لم يقصد بها التوصل الى الواجب ، فلو امر المولى بانقاذ غريق وتوقف انقاذه على سلوك الارض المغصوبة ، فان حرمة التصرف فيها تزول لمعارضتها بالاهم وتتمصف بالوجوب ، واما بناء على عدم وجوب المقدمة مطلقاً ، او وجوب خصوص الموصلة منها ، فان الحرمة تبقى بحالها الا اذا توصل بها الى الواجب ، اما فى صورة عدم وجوب المقدمة فلان الحرمة لا يمكن بقاؤها من جهة الضرورة المبيحة للتصرف فيها ، الا ان الضرورة لا تبيح الا بمقدار ما ترتفع به وهو خصوص السلوك الموصول الى الواجب النفسى دون غيره ، واما فى صورة وجوب المقدمة الموصلة فالامر واضح لان الذى وجب هو خصوص السلوك الموصول وما عداه يبقى على حرمة ، واما بناء على مسلك الشيخ الانصارى (فده) من وجوب خصوص ما قصد به التوصل ، فلو لم يقصد الدخول التوصل به الى الواجب كانت الحرمة باقية ، وهذه الثمرة لا بأس بها بل ثمرة الاصولى فى النزاع فى وجوب المقدمة و عدمه هى هذا ، لانها ثمرة فقهية مترتبة على هذا النزاع .

«الثمره الثانية»

امكان الانيان بالمقدمة عبادة على تقدير ثبوت الوجوب لها فانه - حينئذ - يمكن التقرب بها من المولى ، واما على تقدير عدم اتصاف ثبوت الوجوب لها فلا يمكن التقرب بها من المولى - فيما عدا الطهارات - الثلاث -

و(غير خفى) : ان التقرب لا يتوقف على القول بالوجوب بل يكفى فيه قصد الامر النفسى المترتب عليها لانه يكون فى مقام الانقياد ، والطاعة ، حيث ذكرنا فيما سبق - ان العبادية تتحقق باحد امرين : اما قصد الامر المتوجه الى الشئ ، بنفسه ، او قصد الامر المتوجه الى الواجب النفسى المتوقف على هذه المقدمه - و اما فى الطهارات الثلاث - فان العبادية فيها تتحقق باتيانها بداعى امرها النفسى الاستجابى .

«الثمره الثالثه»

برء النذر بالاتيان بالمقدمه على القول بوجوبها اذا تعلق النذر بفعل واجب ، فعلى القول : بوجوب المقدمه ، طلقاً يجزئ لواتى بها ولولم يأت بالواجب النفسى بعدها ، وعلى القول بعدم الوجوب لانجزى . و(غير خفى) - (اولاً) ان البحث عن برء النذر ليس بحثاً اصولياً ، لان المشكله الاصولية ما وقعت نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلى ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان المترتب عليها انما هو انطباق المعلوم وجوبه بدليله على الاتيان بالمقدمه .

و (ثانياً) - ان الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر فان قصد من لفظ الواجب حين نذره خصوص الواجب النفسى لم يجز الاتيان بالمقدمه حتى لو قلنا بوجوبها - وان قصد من نذره ما يلزم الاتيان به شرعاً ، او عقلاً فيحصل الوفاء بالمقدمه ولو لم نقل بالوجوب شرعاً . نعم لو كان قصد الناذر من لفظ الواجب مطلق الواجب ولم يكن فى البين انصراف الى خصوص الواجب النفسى فهو و ان برئت ذمته بالمقدمه على تقدير وجوبها ، الا انك عرفت انه من تطبيق الحكم الكلى على مصداقه وهو ليس بمسأله اصولية .

و (ثالثاً) - ان هذا يتم على القول بوجوب مطلق المقدمة ، فان
الانيان بها مما يوجب براءة ذمته ، واما على القول : بان الواجب منها
حصة خاصة وهى التى كانت توأماً مع الايصال الخارجى فلا محالة تكون
غير منفكة عن الواجب النفسى ، اذ قبل الاتيان بالواجب النفسى لاتكون
الافعال متصفة بالوجوب ، وبعده يحصل الوفاء بالاتيان بالواجب النفسى ،
فاى اثر يترتب على هذا التقدير .

«الثمرة الرابعة»

عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة - بناء على وجوبها - لانه
من اخذ الاجرة على الواجبات ، وجواز ذلك - بناء على عدم الوجوب -
(وغير خفى) - اولا - ان هذا الامر يختص بالمقدمات غير العبادية ،
واما العبادية منها فلا يجوز اخذ الاجرة عليها ، وان لم نقل بوجوبها -
بناء على عدم جواز اخذ الاجرة على العبادات - .

و (ثانياً) - انه لامنافاة بين وجوب شئ واخذ الاجرة عليه كما
- فى الصناعات الواجبة - وغيرها . التى يكون وجوبها كفائياً ، فان
الغرض من ايجابها لزوم ايجادها خارجاً نظراً لتوقف النظام عليها وهذا
لا يقتضى كونها على نحو المجانية ، نعم اذا قامت القرينة على لزوم
الانيان بالعمل مجاناً لم يجز اخذ الاجرة عليه - كتمسيل الميت -
و - دفنه - وعلى ذلك فلا بأس باخذ الاجرة على مقدمة الواجب قلنا :
بوجوبه ام لا .

«الثمرة الخامسة»

تحقق الفسق بترك الواجب الذى له مقدمات متعددة ، فعلى القول
بوجوب المقدمة يصدق عليه انه تارك لواجبات كثيرة فيثبت فسقه .

و(غير خفى) - اولا- ان الثمرة متوقفة على القول بان تارك المقدمة مستحق العقاب و - قد عرفت مما تقدم - ان ترك الواجب الغيرى لا يستوجب العقاب فلا يكون معصية .

و (ثانياً) - انه لا بد وان يفرض الكلام فيما اذا كان ترك الواجب النفسى من الصغائر ، والا فلو كان من الكبائر لكان تركه بنفسه موجبا للمفسق بلا حاجة الى المقدمة .

و(ثالثاً) - انه لو كان من الصغائر فلا بد من تحقق مفهوم الاصرار بترك الواجبات المتعددة دفعة واحدة ، والظاهر عدم تحقق الاصرار بذلك بل لا بد من ان يكون الترك دفعات . فلو ارتكب الصغائر دفعة واحدة فالاصرار لا يصدق معها . وذلك - كمن نظر الى نساء متعدّدات بنظر واحد - فانه يصدق عليه ارتكاب ذنوب متعددة ولا يصدق معها الاصرار .

و (رابعاً) - مع تسليم جميع هذه الامور فهى لا تصلح ان تكون نتيجة للمسألة الاصولية ، فان المسألة الاصولية عبارة عما وقعت نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلى - كما سبق - و ما نحن فيه ليس كذلك ، بل هو من تطبيق الحكم المستنبط على موارد .

«الثمرة السادسة»

انه على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الامر والنهى فيما لو كانت محرمة ، وعلى القول بعدم الوجوب فلا تنصف الا بالحرمة . واشكل عليها صاحب الكفاية (ره) بامور ثلاثة .

(الامر الاول) - ان بحث اجتماع الامر والنهى انما هو فيما اذا كان هناك عنوانان تعلق باحدهما الوجوب وبالاخر الحرمة ، وقد اجتمعا

فى مورد واحد اتفاقاً واما اذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كلا الحكمين فلا ريب انه داخل فى - مسألة النهى عن العبادة - وما نحن فيه من قبيل الثانى ، فان ذات المقدمة هى مركب للامر لا عنوان ما يتوقف عليه الواجب ، وانما العنوان جهة تعليلية للحكم بوجوب الذات لاجهة تقييدية .

و (غير خفى) - ان عنوان المقدمة و ان لم يكن مورداً للامر الا ان المأمور به هو الكلى الذى يتوقف عليه الواجب ، وهذه المقدمة الخاصة مصداق من مصاديقه فتتصف بالوجوب - بناء على وجوب المقدمة - وهى محرمة كما هو المفروض فتكون من موارد اجتماع الامر والنهى . (الامر الثانى) - ان المقدمة ان كانت منحصرة فاما ان يكون ملاك الامر اقوى فلا حرمة - حينئذ - ، واما ان يكون اضعف فيسقط الواجب عن الوجوب فلا اجتماع على التقديرين ؛ وان كانت غير منحصرة فالعقل يحكم بالتلازم بين وجوب خصوص المقدمة المباحة ، ووجوب الواجب النفسى . ولا يحكم بالتلازم بين وجوب مطلق المقدمة لتكون المحرمة احد افراد الواجب فتجتمع الحرمة والوجوب ويكون المجمع من موارد اجتماع الامر والنهى .

و (غير خفى) : انه فى صورة عدم انحصار المقدمة بالمحرمة لا ينحصر الوجوب بخصوص المباحة - على ما ذكره - اذ بعد واجدية كل من المقدمتين المحرمة ، وغيرها . للملاك المقتضى للوجوب و هو توقف الواجب عليها ، لا وجه لاختصاص الوجوب بالمباحة ، اما كون احدى المقدمتين محرمة ، فذلك لا يخرجها عن واجدية الملاك . و كما ان الواجب النفسى اذا انضم اليه عنوان محرم لا يخرج عن واجديته لملاك الوجوب

- بناء على جواز اجتماع الامر والنهي - كذلك الواجب الغيرى لا يخرج عن واجديته للملاك . و عليه فالثمرة تحصل من هذه الجهة - بناء على جواز الاجتماع - ما لم يمنع منها امر آخر .

(الامر الثالث) - ان القول بوجوب المقدمة وعدمه لا اثر له فى المقام فان الغرض من المقدمة هو التوصل بها الى الواجب النفسى فان كانت توصلية امكن التوصل بالمقدمة المحرمة الى الواجب النفسى قلنا: بوجوب المقدمة ام لم نقل به . و اذا كانت المقدمة عبادية - كالطهارات الثلاث - فان قلنا : بامتناع الاجتماع حكم ببطلانها اذا كانت محرمة سواء قلنا : بوجوب المقدمة ام لم نقل ، وان قلنا : بجوازه صحت على القول بعدم الوجوب ايضاً ، وذلك من جهة ان عباديتها لم تنشأ من الامر الغيرى المتعلق بها وانما نشأت من اوامرها النفسية . فلا ثمرة للقول بوجوب المقدمة من هذه الناحية .

والاشكال المذكور من صاحب الكفاية (ره) على الثمرة السادسة

متين جداً .



الواجب الاصلى والتبعى

ذكر صاحب الكفاية (قده) فى بحث المقدمة الواجب اموراً اربعة .
وقد تضمن - الامر الاول - البحث عن وجوب المقدمة وانها من
المسائل الاصولية العقلية . - وتضمن الامر الثانى - تقسيم المقدمة الى
داخلية، وخارجية، ومتقدمة، ومقارنة، ولاحقة، وغير ذلك من التقسيمات
- والامر الثالث - تعرض لتقسيم الواجب الى مطلق، ومشروط، ومنجز،
ومعلق، وغير ذلك - اما الامر الرابع - فقد تطرق للبحث عما هو الواجب
من المقدمة بعد ثبوت وجوبها وتبعيتها فى الاطلاق، والاشتراط لذيها
وبعد الانتهاء من الامور الاربعة ذكر انقسام الواجب الى الاصلى، والتبعى .
وكان لازماً عليه ان يدرجه فى الامر الثالث . لانه من شأن تقسيم
الواجب . والذى اخاله انه كان من قبيل الغلط ، والاشتباه . ولعله كان من
الناسخ . وكيف كان - فالتعرض لهذا التقسيم هنا انما هو تبعاً لصاحب
الكفاية ، والا فهو عديم الاثر والفائدة .

اعلم ان تقسيم الواجب الى الاصلى ، والتبعى . (تارة) - يلاحظ
فى مرحلة الثبوت و(اخرى) - فى مرحلة الاثبات .

(اما المرحلة الاولى) - فالواجب الاصلى هو ما تعلق الطلب به
استقلالاً وكان المولى ملتقاً اليه ، ومريداً له اصاله - الواجب التبعى -
ما تعلق الطلب به بالاتفات وانما يتبع غيره ، ومن البديهي انصاف الواجب
الغبرى بكل منهما ، واما الواجب النفسى فلا يتصف الا بالاصالة دون

التبعية . وذلك للزوم الالتفات في الواجب النفسى .

(و اما المرحلة الثانية) - فالواجب الاصلى هو ما قصد بالافادة من الكلام بحيث كانت دلالة الكلام عليه بالمطابقة و - الواجب التبعى - ما لم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالالتزام ، ومن المعلوم انصاف الواجب الغيرى بكل منها فى هذه المرحلة وهى - الاثبات - كما ان الواجب النفسى يتصف بكل منهما ايضاً .

ثم ان علم ان الواجب اصيلى او تبعى عمل على طبقه . و ان شك فيه فحيث لا اثر لذلك فانه لامعنى لبيان ما يقتضيه الاصل ، او القاعدة فى هذه المرحلة لان الاثر مرتب على الواجب وهو يترتب على كل من الاصيلى ، والتبعى . بلا فرق بينهما . و ان قيل : بان الاصل عند الشك هو كونه تبعياً وذلك لاحتياج الاصيل الى التفات اليه وطلبه بارادة مستقلة ، والاصل عدم تحقق الارادة المستقلة .

تأسيس الاصل

والبحث يقع عما يقتضيه الاصل عند الشك فى وجوب المقدمة وعدمها . وهو فى مقامين :

(المقام الاول) - فى الاصل العملى .

(المقام الثانى) - فى الاصل اللفظى .

اما البحث عن (المقام الاول) - فقد ادعى صاحب الكفاية (ره) انه لا اصل لنا فى المسألة اصولية يعين الملائمة عند الشك فى وجوب المقدمة لان الملائمة على تقدير ثبوتها ازلية لاتقبل المناقشة ، كما انها على تقدير عدمها ازلية ايضاً . اذن فلا مجرى للاصل فيها ليقال : ان

الاصل هو عدم الملازمة .

واما فى المسألة الفرعية : وهى وجوب المقدمة الخاصة كما اذا علم وجوب الصلاة وشك فى وجوب مقدمتها . فانه لا مانع من جريان اصالة عدم الوجوب فيقال : انه قبل حكم الشارع بوجوب الصلاة لم تكن المقدمة واجبة لعدم وجوب ذبيها ، وبعد الحكم بوجوب الصلاة شك فى وجوب المقدمة . ومقتضى الاصل استصحاب عدم الوجوب ، او اجراء اصل البراءة من التكليف .

و (غير خفى) - ان ما جاء به (فده) فى المسألة الاصولية من عدم وجود اصل عملى يعين لنا الوظيفة الشرعية مسلم ، انما الاشكال فيما جاء به فى المسألة الفرعية ، والاصل لا يخلو : اما البراءة ، او الاستصحاب . و (الاولى) - لا تجرى بكلا قسميها : اما العقلية منها ، فلانها واردة لنفى العقاب ، والمفروض ان المقدمة لا يستلزم تركها عقاباً ، وان قلنا : بوجوبها وانما العقاب على ترك الواجب النفسى . - و اما الشرعية منها ، فلان حديث الرفع وارد مورد الامتنان ففى مورد يكون فى عمل التكليف كلفة على العبد فانه يرفع امتنانا بهذا الحديث ، اما اذا كان التكليف غير مستلزم عقاباً فليس فى رفعه منة ، - على ان العقل يلزم بالاثيان بها قلنا بالوجوب ام لم نقل : لانه لا بد من الاثيان بها لتوقف الواجب النفسى عليها فإى منة فى رفع الوجوب بعد لزوم الاثيان بها بنظر العقل .

و (الثانى) وهو الاستصحاب لا يجرى ايضاً ، فان اركانه وان تمت من يقين سابق وشك لاحق الا انه عديم الاثر نظراً الى حكم العقل باتيان نفس المقدمة بعد وجوب ذبيها ، ومعه لا فائدة للمحكم الشرعى .

و(كيف كان) فالاصل العملى متعذرهما فى المسألتين ، نعم ربما يجرى فى ناحية اخرى ، وهى فى الثمرة التى - ذكرناها سابقاً - فيما لو كانت المقدمة محرمة وقد توقف على اتيانها واجب اهم - حينئذ - يلزم ملاحظة دليل الحرمة ، فان كان لدليل تحريم المقدمة اطلاق لزم التمسك به ورفع اليد عن التحريم بمقدار الضرورة ، وذلك فى المقدمة الموصلة التى تيقنا زوال التحريم عنها ، واما الافراد الباقية وهى التى لم تكن موصلة فهى باقية على حرمتها عملاً باطلاق دليلها ، وان لم يكن لدليل التحريم اطلاق فتجرى اصالة البرائة عن الحرمة فى كل مقدمة لاحتمال وجوبها المنافى للمحرمة سواء اكانت موصلة ام لا - هذا كله فى الاصل العملى .

و(اما المقام الثانى) فالذى يمكن ان يستدل به على الوجوب ادلة ثلاثة : (الدليل الاول) استدلال الاشاعرة وفى مقدمتهم - ابو الحسن الأشعرى - واصله : ان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها و - حينئذ - فان بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق ، والاخرج الواجب المطلق عن كونه مطلقاً الى كونه شروطاً .

بيان ذلك : ان المولى اذا اوجب شيئاً فلا بد له من ايجاب جميع مقدمات ذلك الشيء فلولم يوجب تلك المقدمات لجاز تركها ، وهذا يستلزم احد محذورين : اما ان يبقى وجوب ذى المقدمة بحاله ، وهو محال لانه تكليف بما لا يطاق ، او يزول الوجوب الا عند حصول مقدمته فيلزم انقلاب المطلق الى المشروط .

و(لا يخفى ما فيه) فاننا نلتزم بعدم الملازمة بين عدم المنع من ترك المقدمة ، والمنع من ترك ذىها ، اذ المقدمة و ان لم تجب بحكم الشرع الا انها واجبة بحكم العقل و - حينئذ - فان ترك المكلف الواجب النفسى

بتترك مقدمته فقد عصى ويكون سقوط الوجوب من جهة العصيان ، لامن جهة ترخيص الشارع فى الترك فلا يلزم التكليف بما لا يطاق ، او انقلاب الوجوب من المطلق الى المشروط ، و (بعبارة اخرى) ان الترخيص الشرعى وان امكن بالنسبة الى المقدمة ، الا ان حكم العقل باللابدية، والتوقف لا يسمح للمعبدان يخالف ويتمرك ذلك ، اذ لازم ترخيص المولى لترك المقدمة انه لاعقاب يترتب من قبله على نفس ترك المقدمة من حيث هى ، اما من حيث فوات الواجب النفسى الذى هو ذوالمقدمة ، فالمولى له الحق فى المعاقبة، والمؤاخذة ولا مفر للعبد من ذلك وعلى تقدير ان يرخص المولى بالترك مع حكم العقل بالاثيان ففوات الواجب النفسى من العبد انما كان بالعصيان اذ بامكانه المبادرة الى الفعل مادام العقل حاكماً باللابدية التى لا يستطيع من التخلف عنها ، نعم لو اريد من عدم الوجوب عدم الوجوب العقلى لصح كلامه الا انه خارج عن المقام .

(الدليل الثانى) ماجاء به فى الكفاية : من ان الكتاب، والسنة ، وسائر الاوامر العرفية ، مصرحة بالامر بالمقدمة حين ارادة ذهابها - مثل قوله تعالى - اذ اقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم و (قوله عليه السلام) اغسل ثوبك من ابوال مالايؤكل لحمه ، وفى الاوامر العرفية - مثل - اخرج الى السوق ، واشتر اللحم ، فالوامر هنا لا بد لها من ملاك ، وهو اما ان يكون غير ملاك ذى المقدمة فيلزم ان تكون واجبة بالوجوب النفسى وهو خلاف الغرض ، او يكون الملاك هو المقدمة الى الواجب النفسى ، واثبت هذا المعنى فى مثل هذه الموارد فالتعدي الى غيرها لجهة وحدة الملاك امر جائز و - حينئذ - فالوجوبات التى وردت وغيرها لا بد من كونها مولوية غيرية ، والالزم كونها واجبات نفسية ولا يقول

بها احد .

و(غير خفى) ان الاستدلال المذكور انما يتم ان ثبت وجوب هذه الموارد وجوباً غيرياً ، واما بناء على انه ارشاد الى ما يتعلق به من الجزئية ، والشرطية ، والمانعية - كما هو الصحيح - فلا استدلال باطل .

والذى يدل على ما قلناه امران :

(الاول) ماورد من امثال هذه الاوامر فى الاجزاء ، كما جاء فى بعض فقرات رواية ابي بصير : عن ابي عبدالله عليه السلام واذا رفعت رأسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك ، واذا سجدت فاقعد مثل ذلك ، واذا كان فى الركعة الاولى ، والثانية . رفعت رأسك من السجود فاستتم جالساً حتى ترجع مفاصلك الخ ، فانها ترشد الى الجزئية دون ان تكون مأموراً بها بالامر المولوى الغيرى ، والا لكان نقضاً لما قاله (قده) سابقاً من عدم انتصاف الاجزاء بالمقدمة فان الاجزاء لا تنصف بالوجوب الغيرى ، اذن فما ذلك الا لان الامر بها ارشاد الى جزئيتها للصلاة .

(الامر الثانى) ماورد نظيره فى العقود بالمعنى الاعم كما جاء فى قوله تعالى «واشهدوا ذوى عدل منكم» فان ذلك ارشاد الى بطلان الطلاق بدون الاشهاد دون ان يكون الامر غيرياً مولوياً ، اذ لا وجوب نفسى هنا ليتوقف عليها ، و - مقامنا من هذا القبيل - فان قول المولى : اذا صليت فتطهر ، انما هو ارشاد الى بطلان الصلاة بدون الطهارة .

(الدليل الثالث) ما جاء به صاحب الكفاية ، وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) من شهادة الوجدان ، والارتكاز العقلى على ذلك ، فان الانسان اذا اشتاق الى شىء واراده فهو وان لم يلتمس الى مقدمات ذلك الشىء الا انه لورجع الى وجدانه والتفت الى ما يتوقف عليه نفس مراده ، لاشتاق اليها

كاشتيافه الى نفس الواجب ، بلافرق فى هذه الجهة بين الارادة التكوينية ، والارادة التشريعية ، وان اختلف المتعلق فى كل منهما عن الآخر .

و(غير خفى) انه ان اريد من الارادة : الشوق المؤكد الذى هو من الصفات النفسانية الخارجة عن حيز القدرة ، والاختيار ، بمعنى ان الانسان ربما يشتااق الى فعل من الافعال لتوجه القوى الظاهرية ، والباطنية نحوه ، فيكثر شوقه حتى يبلغ مبلغ الارادة ، والطلب ، اما من نفسه ، او غيره ، فهو يشتااق الى مقدمات ذلك الشئ اذا التفت اليها (فقيه) ان الارادة بهذا المعنى ليست من سنخ الاحكام ، بل من الصفات النفسانية ، و قد عرفت- ان الارادة التشريعية انما هى من سنخ الاحكام الناشئة عن ارادة ، واختيار .

وان اريد منها : اعمال القدرة نحو الفعل الذى هو معنى الاختيار — كما ذكرناه غير مرة - من ان الانسان اذا اراد شيئاً فلا بد و ان يبذل وسعه ويعمل قدرته فى سبيل تحصيل الخير لنفسه ، فهذا وان كان من مقولة الافعال ، الا ان الارادة التشريعية بهذا المعنى باطلة ، وذلك فان اعمال القدرة فى فعل الغير ليس واقعا تحت اختيار المولى و ارادته لا بنفسه ولا بمقدماته .

وان اريد منها : معنى اخر وهو ان المولى اذا تعلق شوقه بفعل الغير يعتبر امراً فى نفسه ، ويمرزه بمبرز يدل عليه ، ويفيد ان الفعل ملقى على ذمة المكلف ، فهذا الامحذور فيه ، الا ان تسرية احكام الارادة التكوينية الى الارادة التشريعية غير ممكن ، لانه من اسراء حكم موضوع الى موضوع اخر ، و (بعبارة اخرى) ان اريد بها جعل شئ فى ذمة المكلف ، فالوجدان لا يشهد بما ذكره من ان المولى اذا جعل شيئاً على ذمة شخص فلا بد وان

يجعل في ذمته مقدمات ذلك الشيء ، اذ لا ملازمة بين الجعلين ، بل ربما لا يكون ملتبساً الى توقفه على مقدمات أصلاً فكيف يجعلها في هذا الحال ، مع ان يجعل من افعال النفس المتوقفة على الالتفات .

فالصحيح ان يقال : انه لا دليل على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً ، كما وان الوجدان ليس بشاهد على تعلق الارادة المولى بالمقدمات بعد تعلقها بشيء ، بل الوجدان شاهد على عدم ذلك ، للمزوم اللغوية في الخطاب المولوى ، وذلك فان العقل بعد ان رأى الواجب موقوفاً على مقدمة ، ورأى العبد لا يستطيع على امتثال الواجب النفسى المأمور به الا بعد الاتيان بمقدمته ، يحكم ضرورة باتيان تلك المقدمة والمبادرة نحوها توصلاً لامتثال الواجب النفسى ، فلو امر الشارع المقدس بوجوب المقدمة امرأ مولوياً بعد اطلاعه على حكم العقل بذلك لا يكون امره لغواً ، لعدم ترقب الاثر عليه ، نعم لو صدر الامر منه بهذه الكيفية لا يكون امره الا ارشاداً الى حكم العقل بذلك .

والحاصل ان المقدمة انما تجب بحكم العقل دون الشرع .

مقدمة المستحب

ثم لو بينا على وجوب المقدمة شرعاً ، فلانقول : باختصاصه بالوجوب فقط ، بل الامر يسرى الى المقدمات المستحبة ايضاً - التى يتوقف عليها الامر الاستحبابى بنفس الملاك المتقدم فى المقدمة الوجوبية ، غاية الامر فى مقدمة الواجب تكون الارادة الزامية كنفسه ، وفى مقدمة النذب تكون الارادة غير الزامية كنفسه .

مقدمة الحرام

قسم شيخنا الاستاذ (قده) مقدمة الحرام الى ثلاثة اقسام .

(القسم الاول) هو الذى لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار و ارادة للمفاعل ، بمعنى ان الانسان لو اتى بالمقدمة فذو المقدمة يقع خارجاً قهراً عليه على نحو لا يقدر المكلف على التحلف عن ارتكاب الحرام - نظير العلة والمعلول - والحكم فى هذا القسم - اعنى حرمة المقدمة - يكون نفسياً لا غيرياً ، واذ النهى الوارد على ذى المقدمة و ارد عليها حقيقة لانها هى المقدورة للمكلف دونه .

(القسم الثانى) هو الذى يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار و ارادة للمفاعل ، ولكن المكلف يقصد بالمقدمة التوصل الى الحرام - بمعنى انه بعد اتيانه المقدمة يكون قادراً على ترك الحرام و اتيانه ، ولكنه يتركب المقدمة بقصد التوصل الى الحرام وفى هذا القسم حكم (قده) بالحرمة و ترد فيها بين النفسية والغيرية ، وان ذلك من قبيل التجري ، او السراية ، من ذى المقدمة بعد ظهور حرمتها ايضاً .

(القسم الثالث) هو الذى يتوسط بين المقدمة و ذيها اختيار و ارادة للمفاعل ويكون المكلف بعد اتيانه المقدمة قادراً على اتيان ذيها ، ولكن لديه صارف عن اتيانه ، وفى هذا القسم حكم (قده) بعدم حرمة المقدمة و انما المحرم نفس ذى المقدمة باعتبار ان فاعل المقدمة لم يقصد التوصل بها الى الحرام ، ولم يكن علة فى الوقوع فى الحرام ، فلا وجه لحرمتها ، اذ المفروض انه مع الاتيان بها يتمكن من ترك الحرام و معه لا يكون ملاك المقدمة موجوداً فيها .

و (فى جميعها نظر) ما عدى القسم الاخير .

(اما النقاش فى القسم الاول) فنقول : ان تحريم المقدمة يتبع القول بوجود مقدمة الواجب لوحدة الملاك بينهما وهو توقف امتثال التكليف ،

ففى مقدمة الواجب يتوقف امتثال الواجب على الاتيان بها ، وفى مقدمة الحرام يتوقف ترك الحرام على تركها ، وامامان كره (قده) من ان النهى حقيقة منصب عليها لانها هى المقدورة دونه فهو - على خلاف مبناه فى غير المقام - (من ان المقدور بالواسطة مقدور) والمعلول وان لم يكن مقدوراً ابتداء ، الا انه مقدور بواسطة علمته كما لا يخفى - نعم هنا لو ارتكب المقدمة يكون اثمًا لوقوعه فى الحرام الذى هو ذو المقدمة بسوء اختياره ، لان المفروض انه لا ينفك عنه لا ان المقدمة تكون محرمة بالحرمة الترشيحية بحيث يكون مرتكبها لحرامين .

و (اما النقاش فى القسم الثانى) فهو ان اتصاف المقدمة بالحرمة الغيرية ممنوع ، وذلك لعدم توقف الاجتناب عن المحرم على ترك المقدمة فانه بعد الاتيان بالمقدمة قادر على ترك الحرام ، وليس المقام كمقدمة الواجب ، لان مقدمة الواجب عند تركها يتعذر الاتيان بالواجب ، و هنا عند الاتيان بالمقدمة لا يتعذر ترك الحرام .

واما الحرمة النفسية - فعلى تقديرها - تبتنى على حرمة التجرى وقد قلنا : ان التجرى لا يكون حراماً شرعاً ، نعم يظهر من بعض الاخبار كما روى عن النبى (ﷺ) من ان القاتل والمقتول فى النار فويل (يا رسول الله) هذا القاتل فما بال المقتول فقال (ﷺ) انه نوى قتل صاحبه ، الا ان هذه الحرمة من جهة نية الحرام ، لا من جهة المقدمة ، هذا مع ان هناك روايات متعددة ذكرت فى مقدمة الوسائل ، وهى تعطى انه لائم فى نية الحرام ، ولا يكتب عليه الا بعد ارتكابه ، بينما تكتب له نية الخير قبل ارتكابه .

وقد جمع الشيخ الانصارى (قده) بين الطائفتين بوجهين : كان الثانى

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 074072719