

نتائج الأفكار

في الأصول

نقدًا لمحمد رشيد الفقه وأجمعين
آية الله العظمى السيد محمد الحسين الشافعي المقدسي

بسم الله

الحجّة الموقّعة

سماحة آية الله العظمى السيد محمد عفيف الخارزي المرقعي

المجلد الأول

إعداد وتجهيز ليثقال المرتضى

نتائج الأفكار في الأصول

تقرير المحقق أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشافعي المقدسي



بِسْمِ
الْحَقِّ الْمُبِينِ

سَمَاحَةً آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ عَفْوِ الْجَائِزِ الْمُرْجِي

المجلد الأول

إعداد وتحرير: آية الله العظمى السيد محمد حسين الشافعي المقدسي

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸- ۱۳۷۸

نتائج الأفكار / نویسنده محمد جعفر مروج جزائري؛
تقریرات استاد آية الله العظمی سيد محمود شاهرودى
مصحح: مجتبى شاهرودى - [قم]: آل المرتضى، ۱۳۷۸.
۳۶۵ ص .

ISBN 964-91127-5-8

۱۰۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما - عربی .

۱- اصول فقه شیعه . الف . حسینی شاهرودى .

سيد محمود ، ۱۲۶۴- ب . شاهرودى ، مجتبى ، مصحح .

۲۹۷/۳۱۲

ج عنوان . ۲۴ ج / ۱۵۹ BP

۲۶۱۴۲- ۷۸ م

کتابخانه ملی ایران

هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد الأول من كتاب نتائج الأفكار

تقریرات مباحث الأصول للمرجع الفقید آية الله العظمی

الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته الله

تأليف : مرحوم آية الله العظمی

الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري رحمته الله

الناشر : آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر

الطبعة : شریعت

العدد : ۱۰۰۰

الطبعة : الاولى

تاریخ : ۱۳۷۹ هـ ش

ISBN 964-91127-5-8

مَقَامَاتُ الْمُؤَلَّفِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين ؛

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله أوصيائه
الأئمة الطاهرين سيما الإمام المبين وغياث المضطر المستكين عجل الله تعالى فرجه
الشريف واللجنة المؤبدة على أعدائهم أجمعين

أما بعد فلا يخفى على ذوي العلم والتقى وأولي الفضل والنهى أنّ ما تضمنه
هذا الكتاب نتيجة ما تلقّيته في علم أصول الفقه من دروس ألقاها سيدنا الأستاذ
العلامة الفقيه الأصولي حجة حجة الله المعبود الحاج السيد محمود الشاهرودي
قدس الله تعالى نفسه الطاهرة على فضلاء الحوزة المقدسة العلمية في النجف
الأشرف باب مدينة علم الرسول صلى الله عليهما وآلهما وقد وفّقت لحضور
محضره الشريف فقهاً وأصولاً لمدة لا تقلّ من عشرين عاماً، ولتحرير ما استفدته
منه في مجلس الدرس، وهذا المؤلف أبحاثه القيّمة في دورته الثانية الأصولية
وكان ﷺ يلاحظه ويراجعه في الدورة الثالثة ويرغب في نشره تعميماً للفائدة ولكن
لم يتيسر ذلك أيام تشرفي بجوار الروضة المقدسة العلوية على من حلّ بها في كلّ

آن أفضل الصلاة والتحية رغم تكرار الطلب فأصبحت مجمدة عشرات السنين الى أن وفق الله سبحانه لطبعه بعض أعلام المتتبيين الى سيدنا الأستاذ رحمه الله، ولما كان ما حرّره حين استفادتي في مجلس الدرس بحاجة الى مراجعة جديدة لتحسين عبارة وحذف مكرر وتقديم بعض المطالب وتأخير آخر، ولم يكن بوسعي القيام بذلك لما أنا عليه من الشيخوخة وانحراف المزاج وغيرهما؛ فأوكلت إليهم الأمر فبذلوا الجهد وأتعبوا النفس لإعداده للطبع وصرّحوا بمطابقة ما ضبطوه في هذا الكتاب لتحريراتنا فجزاهم الله تعالى عن العلم وأهله خير الجزاء وشكر مساعيهم الجميلة وأسأله سبحانه وتعالى أن يتقبل منا هذا الجهد المتواضع وأن ينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون وأرجوا من اخواننا أهل العلم والتقوى أن لا ينسونا من الأدعية الصالحة سيما لحسن الخاتمة والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته.

حرّر هذه الكلمات بيده الجانية الفانية في البلدة المقدسة (قم في اليوم الرابع من شهر جمادي الثانية ١٤١٨ هـ)

محمد جعفر الموسوي الجزائري
(المروج)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين في آلِهِ أَوْصِيَاءَهُ الْأَمَّةِ الطَّاهِرِينَ
 سَيِّمًا الْأَئِمَّةَ الْمُبِينَ وَغِيَاثَ الْمُضْطَرِّ السَّائِكِينَ عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرْجَهُ الشَّرِيفَ وَاللَّعْنَةُ
 الْمُؤَبَّدَةُ عَلَى أَعْيَانِهِمْ أَجْمَعِينَ

أَمَّا بَعْدُ فَلْيَحْفَظْ عَلَى ذَوِي الْعِلْمِ وَالنَّقَى وَالْإِزْهَارِ وَالْفَضْلِ وَالزُّهْدِ أَنْ مَا تَضَمَّنَهُ هَذَا الْكَلَامُ

نَتِجَةُ مَا تَلَقَّيْتَهُ فِي عِلْمِ أَصْلِ النِّقَةِ مِنْ دُرُوسِ لِقَائِهَا سَيِّدِنَا الْأَسَاتِدَ الْعُلَمَاءَ
 الْفَقِيهَ الْأَصُولِي حُجَّةَ اللَّهِ الْمَعْبُودِ الْحَاجَّ السَّيِّدَ مُحَمَّدَ الشَّاهِدِ وَدَى قَدْسِ نَفْسِهِ
 نَفْسَهُ الطَّاهِرَةَ عَلَى فُضْلِهِ الْخَوِزَةِ الْمُقَدَّسَةِ الْعَلِيَّةِ فِي الْخِجْفِ الْأَشْرَفِ بَابِ مَدِينَةِ عِلْمِ
 صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا وَآلِهِمَا وَقَدْ وَفَّقْتُمْ لِحُضُورِ مُحَضَّرِهِ الشَّرِيفِ فَقِيهًا وَأَصُولًا لَا يُقَالُ
 مِنْ عَشْرِينَ عَامًا وَلِتَقْرِيرِ مَا اسْتَعْدَدْتَهُ مِنْهُ فِي مَجْلِسِ الدَّرْسِ وَهَذَا الْمَوْقِفُ
 جَمْعُ

إِبْجَاذَةِ الْقِيَمَةِ فِي دَوْرَتِهِ الثَّانِيَةِ الْأَصُولِيَّةِ وَكَانَ قَدْسُ سِرِّهِ يَلَا حُلَّ وَفَرَا
 فِي الدَّوْرَةِ الثَّلَاثَةِ وَيَرْغَبُ فِي نَشْرِهِ نَعْمًا لِلْفَائِدَةِ لَكِنْ لَيْتَ بَسْرُ ذَلِكَ الْيَوْمِ
 تَشْرِفُ بِمَجَازِ الْأَوْحَادِ الْمُتَمِّمَةِ الْعُلُومِيَّةِ عَلَى مَنْ حَلَّ بِهَا فِي كُلِّ أَنْ أَضَلَّ الصَّلَاةَ
 وَالنِّجْمَةَ رَغْمَ تَكَرُّرِ الطَّلَبِ فَاصْبَحَتْ مَجْدَّةٌ عَشْرَاتِ السِّنِينَ إِلَى أَنْ وَفَّقَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ
 لَطَبْعَهُ بَعْضَ الْعِلَامِ الْمُنْتَظَمِينَ لِلسَّيِّدِنَا الْأَسَاتِدِ وَلَمَّا كَانَ مَا جُودَتْهُ حِينَ اسْتِفَادَ

فِي مَجْلِسِ الدَّرْسِ بِمِجَازَةِ الْمَرَاغِمَةِ جَدِيدَةٍ لِيَحْبِسَ عِبَارَةً وَحَدَفَ مَكْرُودَ تَقْدِيمِ بَعْضِ
 الْمَطَالِبِ وَتَأْخِيرِ آخَرٍ وَلَمْ يَكُنْ يَوْسَعِي الْقِيَامَ بِذَلِكَ لَمَّا أَنَا عَلَيْهِ مِنَ الشَّيْخُوخَةِ وَأَخَذَ
 الْمَرَاغِمَ وَغَيْرَهَا فَأَوَكَلَتْ الرُّقْمَ أَنْ يَنْقُذُوا لَوْ لَمْ يَجِدُوا وَاتَّقِبُوا النِّقَالَ لِإِعْلَانِهِ لِلطَّبِيعِ
 بِمُطَابَقَةِ مَا ضَبَطُوهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ لِيُتَوَقَّعَ أَنْ يَنْقُذُوا لَوْ لَمْ يَجِدُوا وَاتَّقِبُوا النِّقَالَ لِإِعْلَانِهِ لِلطَّبِيعِ
 مَسَاعِيرَ الْخَيْلَةِ وَأَسْأَلُهُ سَجَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَقْبَلَ مِنْ هَذَا الْجَعْدِ الْمُبَاضِعِ وَأَنْ يَفْعَلْنَا بِهِ
 يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ وَاجْعَلْ مِنْ خَلْقِنَا أَهْلَ الْعِلْمِ وَالنَّقَى أَنْ لَا يَنْسُوا مَنْ الْأَدْعِيَةِ
 الصَّالِحَةِ سَيِّمًا الْحَاقِمَةِ وَالسَّلَامَ عَلَيْهِمْ وَرَحِمَهُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ بِيَدِهِ
 الْبَاجَانَةِ الْغَانِيَةِ فِي الْبَلَدَةِ الْمُقَدَّسَةِ (رَقْمُ) فِي الْيَوْمِ الرَّابِعِ مِنْ شَهْرِ حَاجَةَ الْبَاقِيَةِ الْخَوِزَةِ

محمد جعفر الموسوي الجوزي
 (الرواج)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وضع يده على خزائنه وشرف برسته محمد

والله الطين الطاهرين ولله يوم أعد لهم الجحيم إلى قيام يوم
الدين وبه فلا يخفى وأن خباب بن الارت والعماء النظام محمد بن عبد الله
محمد بن عبد الله بن موسى المروزي وموت بركة قد جاءه باب دينه السلام ببركة
في حصول المعافاة وتفتح الميادين وحضرها بما شاء المقوم والأصوله فغفر له
وتوفي وتوفي وأبى الله الشريعة في كتبها وضبطها الله وبره وأبى الله
وصدته قد بلغ بحجته في قرينه الأجراد التي لا ينالها إلا دخل عظيم
دوره وعبد اجرة وله العمل بما يستطير يستطير من الأحكام ويجرم عليه
وأسئل الله الباري عز اسمه أن يحفظه ويشر من أماله وأصله
لما في بركاته التقوى ودرجاته الاحسان فانه طريق النجاة والرحمة
لا اله الا الله محمد وآله وصحبه وسلم
عليه وعلى كافة اخواننا المؤمنين وعنده نورنا في نورنا
١٣٩٠

محمد بن عبد الله بن موسى





الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين

محمد وآله الطيبين الطاهرين

وبعد ،

إنّ تاريخ الفكر الجعفري مليء بنجوم لامعة في سماء العلم، وأنوار الهداية الربانيّة، والمُثُل العليا للورع والتقوى، فإنهم قد اهتموا إلى الكمال، فصاروا كالشموع النيرة يضيئون الطريق أمام سالكي الحق والنجاة.

إنهم علماؤنا الأعلام الذين بذلوا قصارى جهدهم في طريق الإجتهد والوصول إلى الأحكام بعد إنقطاعهم عن حجة الله.

فكان لكل واحد منهم دوره المهم في إحياء المذهب الجعفري في عصره، والسعي إلى تربية الأجيال من العلماء لحمل لواء الحوزات بعد سلفهم الصالح، وهذا هو السرّ في بقاء مدرسة الفكر الجعفري شامخة الأفكار والآراء.

ومن جملة الذين كان لهم الدور الكبير في هذا المجال سماحة آية الله العظمى أستاذ الحوزات العلمية المرجع الفقيه السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته الله.

فقد إرتقى كرسي التدريس بعد شيخه الميرزا النائيني رحمته الله بكل جدارة،

وتصدّر للزعامة العلمية حتى ربيّ جيلاً من المجتهدين والفضلاء تفتخر الحوزات العلمية بوجودهم الكريم.

فقد دوّنوا المفاهيم العالية من أستاذهم الكبير وساروا على نهجه السديد. وقد ألفوا كتباً كثيرة من تقارير بحث الأستاذ بحيث صار من الصعب إحصائها، ولكن لم ينشر منها إلا القليل.

ولذا فقد عمدت مؤسسة (ال المرتضى للتحقيق والنشر) إلى طبع آثاره ونشر آرائه في مجال الأبحاث الأصولية والفقهية.

وهذا الكتاب الذي بين يديكم هو الجزء الأول من الدورة الأصولية الكاملة التي ألفها سماحة الحجة الفقيه الأصولي البارح حوم آية الله العظمى السيد محمد جعفر المروج الجزائري رحمته الله، والتي بدأ بتقريرها عام ١٣٧٣ الهجرية القمرية بكل دقة، بحيث أصبح كتاباً واسعاً جديراً بالاهتمام والتقدير، دوّن فيه أعمق الآراء والمطالب الأصولية، لأنّ المؤلف كان من أفضل حضار البحث ومقرّبه، لذلك كان الكثيرون ينتظرون صدور هذا الكتاب ويلحّون على إصداره، وسيرى القارئ مدى ما يحويه هذا الكتاب من بحوث علمية عميقة، ولكن مما يؤسف له أنّ الكتاب لم يصدر في حياة المؤلف.

ويمتاز هذا الكتاب بذكر آراء الميرزا النائيني رحمته الله بصورة دقيقة، وربما يختلف أحيانا عمّا نقل عنه في بعض تقاريره، وهذا ما يلاحظه القارئ الكريم خلال هذا الكتاب.

وتجدر الإشارة الى ملاحظتين، الأولى: أنه يذكر في المتن رأياً وينسبه إلى (سيدنا الأستاذ) وليس هو إلاّ آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته الله، وهذه النسبة إنما هي من المقرر رحمته الله.

الثانية: أنه قد ذكر في هامش الكتاب مطالب من الدورة التالية لهذه الدورة، فما كان منه موافقاً لسياق المتن أدخل في المتن، وما لم يكن كذلك عقد له هامش في ذيل الصفحة.

هذا وفي الختام نسئل الله أن يوفقنا لما يحب ويرضى، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

مؤسسة آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر

١٥ ربيع الثاني ١٤٢١

نبذة من حياة الفقيه

آية الله العظمى السيد محمد جعفر المروّج الجزائري رحمته الله

ترجمة للمؤلف رحمته الله

ولد في: الثامنة والعشرين من جمادى الثانية ١٣٢٨ هجرية قمرية دار المؤمنين مدينة شوشتر.

والده الكريم: آية الله الحاج السيد محمد علي المروج الجزائري (طاب ثراه) كان من أصحاب الفضيلة والتقوى، حضر المقدمات في مدينة شوشتر ثم النجف حيث حضر عند آية الله الميرزا محمد الرشتي وآية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي رحمته الله، أقام في مدينة شوشتر حيث شكل حلقات درسه وارتقى منبر الوعظ والارشاد فصار مصباحاً ومنهاجاً وضياءً منيراً وملجأً للمؤمنين، وكان من بركاته وخيراته أن قدّم لساحة العلم والحوزات العلمية ابنأ باراً تفتخر به الحوزات العلمية وتستنير من وجوده طيلة سنين متمادية.

وفي ذلك البيت المبارك ترعرع المؤلف الفقيه سماحة آية الله العظمى السيد محمد جعفر المروج الجزائري رحمته الله حيث اشتغل منذ نعومة أظفاره بتعلّم القرآن وكسب العلم فقد بدأ بتحصيل المقدمات في مسقط رأسه دار المؤمنين شوشتر ثم هاجر الى النجف الأشرف في عام ١٣٤٨ هـ ق وأقام في مدرسة القوام وعند أخيه الأكبر سماحة آية الله السيد محمد حسين رحمته الله وقام بتكميل المقدمات والسطوح حيث أنهى كتاب شرح اللمعة عند المرحوم حجة الاسلام والمسلمين

الشيخ اسماعيل التنكابني، ثم درس كتاب فرائد الأصول عند استاذه الفقيه آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمه الله حيث نشئت علاقة وثيقة ومحبة عميقة بين التلميذ والاستاذ من ذلك الحين، ثم أنهى كتاب المكاسب عند المرحوم آية الله العظمى السيد علي النوري رحمه الله وبعد ذلك أنهى قسم مباحث الألفاظ من كتاب الكفاية عند المرحوم آية الله الشيخ محمد حسين الحائري رحمه الله ومباحث الحجة من كتاب الكفاية عند استاذه المرحوم آية الله العظمى السيد محمود الشاهرودي رحمه الله.

وقد عاد الى ايران في عام ١٣٥١ حسب أمر والده حيث اهتم بأمر تزويج ولده الشاب الفاضل وقرّة عينه، فقد زوجه من كريمة حجة الاسلام والمسلمين الحاج السيد محمد رضا شيخ الاسلام وبعد ذلك رجع الى النجف الأشرف عازماً على استمراره في التحصيل وأقام في النجف الأشرف حتى عام ١٣٥٥ حتى مرض والد المؤلف فما كان من الولد البار إلا أن يعود الى شوشتر والاقامة عنده حتى توفي والده في ذلك العام.

فبقي المؤلف رحمه الله في شوشتر يسير على نهج والده في تشكيل حلقات الدرس واقامة صلاة الجماعة وارتقاء المنبر حتى عام ١٣٦١ حيث ساعده التوفيق للرجوع الى النجف متعطشاً للعلم وارتقاء المداير العلمية والحضور عند الأساتذة. فقد حضر عند العلماء الكبار آنذاك منهم شيخ الفقهاء آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي رحمه الله وخارج المكاسب لآية الله العظمى السيد ابو الحسن الاصفهاني رحمه الله.

وكذا حضر بحث الفقه للمرجع الفقيه آية الله العظمى السيد محسن الحكيم، واستقر أخيراً في حلقات البحث الفقهي والأصولي لاستاذه المرجع

الفقيه آية الله العظمى السيد محمود الشاهرودي رحمه الله طيلة عشرين سنة، فقد حضر دورتين اصوليتين مضافاً الى مباحث الفقه وكان من أفضل حضار البحث حيث كان يرجع اليه بعض حضار البحث في تقريره وتوضيحه؛ وكان مورداً لعناية اساتذته خاصة آية الله العظمى السيد الشاهرودي رحمه الله بحيث كان يهتم في أمر مطالعة تقارير بحثه الذي كان يقرره السيد المروج رحمه الله بل كان يأمر ابنه الأكبر سماحة آية الله العظمى السيد محمد الشاهرودي (دام ظله) الذي كان بدوره مقررأً لبحث والده لباقي التلامذة وموضحاً بحوثه الغامضة فكان يقرأ وكان السيد الأستاذ يمعن النظر فيه بل قد يزيد أو ينقص فيه ولذا نرى بأن كتابه يمتلك مميزات تفرد به عن المؤلفات الأخرى.

وكانت نتيجة هذا أنه نال اجازة الاجتهاد من كبار الاساتذة حينذاك منهم آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي رحمه الله وآية الله العظمى السيد أبو الحسن الاصفهاني رحمه الله وآية الله العظمى السيد محمود الشاهرودي رحمه الله.

وقد بدأ بتدريس بحث الخارج في عام ١٣٨٤ هجرية قمرية، طول مدة اقامته في النجف الأشرف حيث هاجر في عام ١٣٩١ هجرية قمرية الى ايران تاركاً وراءه عمراً من الجهد والاجتهاد.

وقد أقام بعد هجرته في مدينتي أهواز وقم وقام بالتدريس وتربية جيل جديد من المجتهدين والتأليف في شتى المجالات وعرضها على الحوزات العلمية بحيث أصبحت تأليفاته من الأهمية بحيث لا يستغني عنها طلاب العلم في السطوح وحتى بحث الخارج.

ومن جملة تأليفاته القيمة:

١- رسالة في شرح حديث لا تعاد.

- ٢- رسالة في حلق اللحية.
- ٣- رسالة في علم الكلام.
- ٤- أعمال الصبي.
- ٥- رسالة في دراية الحديث.
- ٦- رسالة في الوطن الشرعي.
- ٧- رسالة في حكم الحاكم في الهلال.
- ٨- المسائل المستحدثة.

٩- منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨ مجلدات. ولعله من أفضل شروح الكفاية تحقيقاً وتوضيحاً وتفصيلاً، حيث يتعرض لتوضيح المعنى الكلي، ثم توضيح جميع عباراته وخاصة الغامضة منها ويضيف إليها بعض آراء المتأخرين كأراء السيد الشاهرودي؛ وبعبارات واضحة، لذلك يعتبر المصدر الأكبر لاساتذة الكفاية وطلابها.

١٠- هدى الطالب الى شرح المكاسب طبع منه أربع مجلدات والجزء الخامس قيد الطبع. وهو أيضاً كشرحه على الكفاية في مميزاته الفريدة.

١١- شرح العروة الوثقى، مجلدان.

١٢- ضياء السالك في شرح مناسك الحج للميرزا النائيني رحمته الله مجلدين.

١٣- شرح على خمس العروة.

١٤- تعليقة على العروة الوثقى.

١٥- حاشية استدلال على توضيح المسائل.

١٦- القواعد الفقهية، تشتمل على قاعدة حرمة الاعانة على الاثم، قاعدة

الجب، قاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة.

١٧ - حاشية على وسيلة النجاة.

١٨ - تقرير قسم من بحث المرحوم آية الله العظمى الشيخ آقا ضياء الدين العراقي.

١٩ - تقرير قسم من بحث آية الله العظمى السيد جمال الدين الغلپايگاني كان يحضر بحثه في أشهر رمضان المباركة.

٢٠ - تقارير بحث الفقه لآية الله السيد محسن الحكيم، خمس مجلدات الطهارة، الربا، الاجارة، النكاح.

٢١ - تقارير درس الأصول لآية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمه الله نتائج الأفكار ٨ مجلدات.

٢٢ - تقارير بحث الفقه لآية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمه الله (ينابيع الفقه مجلدين).

وغيرها من الفروع والمسائل الفقهية المتشعبة.

وقد اهتم رحمه الله في آخر عمره بتكميل تأليفاته على رغم مرضه الذي كان يحول دون فعاليته حيث كان يعاني من أمراض مزمنة أودت بحياته.

وأخيراً توفي رحمه الله في ٢٥ ذى القعدة ١٤١٩ عن عمر يناهز التسعين عاماً. وملأ قلوب العلماء وطلاب العلم والمؤمنين حزناً وأسفاً على فقيدهم الغالي، وكان تشييعه حافلاً، واقامت له مجالس الفاتحة والتأبين في مختلف البلدان.

ومما يخفف الخطب أنه خلف ثروة علمية زاخرة، كتب لها الخلود، حيث تعتبر منهلاً لرواد العلم وأبناء الحوزات العلمية فتغمده الله برحمته الواسعة وأسكنه فسيح من جناته مجاوراً لأبائه الطاهرين عليه السلام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير
خلقه محمد وعترته الطيبين الطاهرين، ولعنة الله
على أعدائهم اجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين.

إعلم أنه قد جرى ديدن المصنّفين على تقديم مقدمة على مقاصد العلم الذي
يدوّن له كتاب، وهذه المقدمة تحتوي على أمور يحتاج إليها في ذلك العلم، إن لم
تذكر تلك الأمور في علوم متقدمة رتبةً على ذلك العلم، كمباحث النحو والصرف
والمنطق والمعاني والبيان والرجال التي ترجع إلى تشخيص الظهور وتوثيق الراوي
لإثبات كون خبرٍ خبر ثقة، فإن تلك العلوم تثبت الظهور وكون الخبر خبر ثقة،
والظهور وخبر الثقة من صغريات الحجّة التي هي من مباحث الأصول، فإنه لا
يبحث عن تلك المباحث في علم الأصول لذكرها في علوم أخرى متقدمة رتبةً
على علم الأصول. والحاصل: أن تلك الأمور إن لم تذكر في سائر العلوم^(١) مع
مسيس الحاجة إليها فلا بد من ذكرها فيه.

الامر الاول في موضوع علم الاصول

ومن جملة الأمور التي لم تذكر في سائر العلوم موضوع علم الأصول، وقبل
بيانه تعرّض المحقق الخراساني^{رحمته الله} في الكفاية لتعريف موضوع سائر العلوم بنحو

(١) أو ذكرت بصورة غير منقحة.

الضابط الكلّي، فقال: «موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية... الخ»^(١).

وقد وقع الخلاف في تعريف العرض الذاتي بين أهل الميزان؛
ف قيل: بأنه عبارة عن العرض الذي يعرض الشيء لأمر خارج مساوٍ، كالضحك العارض للإنسان بواسطة أمر مساوٍ له وهو التعجب، أو لامر داخلي وهو إما جزؤه المساوي كالكتابة العارضة للإنسان بواسطة الناطقيّة، أو جزؤه الأعم سواء كان الأعم جنساً قريباً كالمشي العارض للإنسان بواسطة الحيوانيّة أم بعيداً كالتحيزّ العارض للإنسان بواسطة الجسميّة.

وقيل: إن العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض الشيء بذاته أي بلا واسطة أصلاً، لا ثبوتاً ولا عروضاً، كلوازم الماهيّة، نظير الزوجيّة للأربعة.

وقيل: إن العرض الذاتي هو ما يكون واسطته الثبوتيّة مطلق الأمر الداخلي الذاتي وإن كان جنساً بعيداً كالتحيزّ العارض للإنسان مثلاً بواسطة الجسميّة.

وقيل: إن العرض الذاتي ما تكون واسطته الثبوتيّة خصوص الجنس القريب، كالعارض الذي يعرض الإنسان بواسطة الحيوانيّة، أو الفصل الأخير كالعارض الذي يعرضه بواسطة الناطقيّة.

ولما كانت هذه التعريفات للعرض الذاتي غير منطبقة على العلوم الشرعيّة، ضرورة أن الأحكام الشرعيّة ليست عارضة للأفعال بسبب اقتضاء ذات الأفعال لتلك الأحكام، لعدم كون الأحكام من رشحات الأفعال حتّى على مذهب العدليّة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات، لأن الأحكام من أفعال الشارع، وكون الملاكات دواعي الجعل والتشريع وكذا الرفع والنصب والجر

(١) كفاية الأصول / ص ٧.

والإعراب والبناء والصحة والإعتلال للكلمة، وكذا الصحة والمرض للبدن، فإنها ليست عارضة للكلمة والبدن لاقتضاء ذاتهما لها كاقْتضاء الأربعة للزوجيّة.

وبالجملة: فلما كانت الأعراض المبحوث عنها في العلوم الشرعيّة أعم من الذاتية والغريبة، والمفروض أنهم عرّفوا الموضوع بما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، سواء أكان ذلك باقتضاء ذاته، أم لأمر خارج مساوٍ له، أو أعم، أو مبائن كالحرارة العارضة على الماء بسبب إشراق الشمس عليه، فإن هذا القسم على اصطلاح أهل الميزان يكون من العرض الغريب (وعلى تفسير المحقق الخراساني رحمته يكون من العرض الذاتي).

والحاصل: لما كانت هذه التعريفات للعرض الذاتي غير منطبقة على العلوم الشرعيّة عدل ^(١) المحقق الخراساني ^(٢) تبعاً للفصول عن تعريف القوم إلى تفسير العرض الذاتي بقوله: «أي بلا واسطة في العروض» أي بلا واسطة في الحمل، بأن يكون العرض محمولاً بالحمل الشائع على المعروض لا على غيره، فإذا كان محمولاً عليه بواسطة حملة على غيره لا يكون عرضاً ذاتياً، كقوله: زيد أبوه فاضل، فإن الفاضل محمول حقيقة على الأب ومحمول بالعناية على زيد، وكحركة السفينة المحمولة مجازاً على رাকبها، بناءً على كون الحركة هي كون الشيء في غير مكانه الأول.

(١) ثم إنه عدل بعض عن اصطلاح أهل الميزان في العرض الذاتي، إلى تفسيره بأنه عبارة عن كل ما يكون قابلاً ومستعداً لقبول العرض، فحرارة الماء تكون لاستعداد طبعه للتأثر بالحرارة. وهذا ولكن لا يخفى أنه على هذا لا يبقى عرض غريب، ضرورة أن كل موضوع لابد أن يكون قابلاً لورود المحمول عليه، فتكون الأعراض بأسرها ذاتية، وهو خلاف مراد أهل الميزان، فهذا الكلام وإن كان في نفسه متيناً ولكنه تفسير بما لا يرضى صاحبه، كما أن تفسير المحقق الخراساني رحمته أيضاً تفسير بما لا يرضى القوم وإن كان في نفسه صحيحاً.

والحاصل: أن العرض الذاتي هو العرض الذي يحمل على الشيء حقيقة وإن كان لأمر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة إشراق الشمس عليه، سواء كان ظرف اتصافه وعروضه الذهن كالكليّة والجزئية وغيرهما من المعقولات الثانية كما في علم المنطق، أم الإعتبار، أم الخارج، فالمراد بالعرض هو معناه اللغوي لا ما اصطلاح عليه أهل الميزان.

نعم، يعتبر في العرض الذي يكون من حالات الموضوع أن يحمل عليه بحيث يعدّ من أوصافه ومحمولاته حقيقة، لا بالعرض والمجاز كجريان الميزاب والنهر وغير ذلك مما يكون حمل العرض عليه بالعرض والمجاز.

هذا ولا يخفى أن عدول المحقق الخراساني رحمته الله عن تعريف الذاتي المفسّر في كلمات الميزانيين وإن كان متيناً، لعدم كون الأحكام الشرعيّة عوارض لموضوعاتها، إلا أن الأحكام ليست من سنخ العرض، ضرورة أن العرض لا يقوم إلا بمعروضه، ولا يوجد إلا بوجوده، ومن البديهي أن الحكم يسقط بوجود متعلّقه، ومع عدم متعلّقه يبقى الحكم موجوداً، فلو كان الحكم من العرض فلا معنى لوجوده مع عدم متعلّقه.

وعلى هذا فالأولى في تعريف الموضوع أن يقال: إن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أحواله وأوصافه، ومن المعلوم أن الوجوب والحرمة من أوصاف الأفعال، لاتصافها بالأحكام، لصحة أن يقال: «صلوة الظهر واجبة» و «شرب الخمر حرام» إلى غير ذلك.

اللهم إلا أن يقال: إن العرض تابع لمعروضه في أي موطن تحقق ولو في وعاء الإعتبار، والتبعية في الوجود العيني تختص بالأعراض الخارجيّة، كالألوان من السواد والبياض وغيرهما، وأمّا غيرها فيتبع معروضاتها، فإن كانت موجودة في موطن الإعتبار فالعوارض موجودة في وعاء الإعتبار، وإن كانت موجودة في

الذهن ففي الذهن. فحينئذٍ يستقيم التعبير بالعوارض ولا حاجة إلى تبديلها بالأحوال.

فإن قلت: إن تلك الأحوال تعرض موضوعات المسائل لا موضوع نفس العلم، فينبغي تحديد الموضوع بأنه عبارة عما يبحث فيه عن أحوال موضوعات مسائله، فإن حجبة خبر الواحد والشهرة والإجماع المنقول من عوارض موضوعات مسائل الأصول لا من حالات موضوع العلم.

وكذا البحث عن حكم اسم «إن» وخبرها واسم «كان» وأخواتها، ونصب التمييز والحال وغير ذلك بحث عن أحوال موضوعات مسائل النحو لا حالات موضوع علم النحو.

قلت: قد تعرض الخراساني رحمته لجواب هذا الإشكال بقوله: «هو نفس موضوعات مسائله عيناً أو ما يتحد معها خارجاً»^(١). وحاصله: أن موضوعات المسائل لا تغاير موضوع العلم، بل هي نفس موضوع العلم، لأنها مصاديق ذلك الكلّي الذي هو موضوع العلم فتتحد موضوعات المسائل مع موضوع العلم.

وطريق استكشاف إتحاد موضوعات المسائل مع موضوع العلم هو وحدة الغرض المترتب على تلك المسائل، فإن وحدة الغرض مع تشتت المسائل واختلافها تكشف عن وجود جامع في البين يكون هو المؤثر، لما قيل: من عدم صدور الواحد إلا عن الواحد، فلا بد من أن يكون المؤثر الجامع بين شتات المسائل هو موضوع العلم.

وقد يرد على ما أفاده صاحب الكفاية رحمته من استكشاف المؤثر الواحد الجامع بين موضوعات المسائل المسمّى بالموضوع عن وحدة الغرض الذي دون له

(١) كفاية الأصول / ص ٧.

العلم، كصيانة الفكر عن الخطأ أو صيانة اللسان عن الخطاء في المقال، وغيرهما من الأغراض البسيطة المترتبة على العلوم.

وذلك لأنه مبني على التأثير والتأثر، وكون الموضوع علة تكوينية للغرض، وليس الأمر كذلك، ضرورة عدم كون الكلمة (من حيث هي موضوع لعلم النحو) علة لصيانة اللسان عن الخطأ، بل إحراز القواعد وهي المسائل، كقولهم كل فاعل مرفوع وهكذا، سبب (أي مقتض) للغرض المزبور.

هذا مضافاً إلى أنه لا يمكن فرض الجامع بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الأصول، فإن البحث في حجية الأمارات يكون من جهة الكشف عن الحكم الواقعي، وفي الأصول العملية عن سترته، إذ موضوعها هو الشك في الواقع، وهذان الأمران أي الكشف والإستتار متضادان لا جامع بينهما^(١).

وبالجملة فليس لاستكشاف جامع موحد بين موضوعات المسائل يسمى بالموضوع من وحدة الغرض سبيل.

إذن، فلا تساعد على القول بوحدة موضوع علم الأصول - لما عرفت من عدم التأثير والتأثر، فلا سبيل إلى استكشاف الجامع بين موضوعات المسائل المسمى بالموضوع -.

فنقول: إن موضوع العلم هو موضوعات المسائل على شتاتها وكثرتها ولا وجه لدعوى وحدته فقولهم: (موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) فيه استخدام بأن يرجع ضمير (عوارضه) إلى موضوع مسائل العلم، فلكل علم موضوعات كثيرة هي نفس موضوعات المسائل، فموضوع كل علم هو نفس

(١) وتصوير (جامع إعتباري) غير مفيد وإلا فلا شيء) جامع لكل علم، ويكون البحث في كل علم عن عوارض الشيء وهذا واضح الفساد.

موضوعات المسائل بما هي متكررة متباينة مفهوماً ووجوداً، كخبر الواحد والإستصحاب وإنسداد باب العلم، فإن حجّة الظن عقلاً غير تبعيض الإحتياط ولا جامع بينهما أصلاً، ولا يتم ما أفاده صاحب الكفاية رحمته من إتحاد موضوع العلم مع موضوعات المسائل عيناً وتغايرهما مفهوماً لما عرفت من عدم جامع بينهما، فما أشرنا إليه سابقاً من الإستخدام بإرجاع الضمير في قوله: «عن عوارضه» إلى موضوعات المسائل هو المتعين.

فعلى هذا موضوع كل علم هو موضوعات المسائل، فوحدة العلم حينئذ تكون بوحدة الفائدة المترتبة عليه، كصيانة اللسان عن الخطأ في المقال^(١)، أو الإستنباط^(٢)، أو صيانة الفكر عن الخطأ^(٣)، أو صيانة البدن كما في علم الطب، أو صيانة الروح كما في علم الأخلاق.

ثم إن هنا إشكالاً وهو أن المسائل من عوارض موضوعاتها لا من عوارض موضوع العلم، فلا بد في حلّه من أحد أمرين، إمّا التزام الإستخدام في قوله «من عوارضه الذاتية». بأن يقال: إن ضمير (عوارضه) يرجع إلى موضوعات مسائل العلم.

وإما بتكلف إدراج «الحيثيّة» في الموضوع حتى تكون العوارض طراً لموضوع العلم، بأن يقال: إن موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو: الكلمة من حيث الصحة والإعتلال، والحيثيّة مكثرة للموضوع، فلا يتداخل العلوم بتداخل الموضوعات في المسائل أصلاً،

(١) كما في علم النحو.

(٢) كما في علم الأصول.

(٣) كما في علم المنطق.

ويكون تمايزها بتمايز موضوعاتها.

هذا ويرد على الحل الثاني: أن الحيثية إما جهة تقييدية وإما جهة تعليلية. فعلى الأول يكون البحث عن وجود الموضوع لا عن عوارض الموضوع ويندرج في المباني.

ضرورة أن الموضوع إن كان هو الكلمة المقيدة بكونها معربة يلزم من البحث عن إعرابها البحث عن وجود الكلمة المعربة، فكأنه قيل: الكلمة المعربة موجودة فيكون البحث عن وجود موضوع العلم لا عن عوارضه وتكون المسائل قضايا بشرط المحمول.

وعلى الثاني يلزم وحدة الموضوع في العلوم المتعددة، ضرورة أن الموضوع هو ذات الكلمة، والعلّة في البحث عنه هو الإعراب والبناء، فيكون حيث الإعراب والبناء من الأغراض، ومن المعلوم أن ذات الكلمة موضوع لجميع العلوم العريضة، فيتحد الموضوع في جميعها، فلا محالة يكون تمايزها بتمايز الأغراض.

فالحيثية على تقدير كونها تعليلية لا تحل المشكل ولا توجب كون موضوعات المسائل متحدة مع موضوع العلم.

مضافاً إلى أنه لا يستقيم المعنى كما حكي عن الفصول، لأن المبحوث عنه هو عوارض الكلمة من الإعراب والبناء، فإن كان الإعراب والبناء علّة للبحث عن الإعراب والبناء لزم إتحاد العلّة والمعلول. فكانه قيل: يبحث عن الإعراب لأجل الإعراب والبناء.

ولا يخفى أن الميزر النائي بفتح الميم عبر عن الحيثية بالقابلية. وحاصله: أن الموضوع هو الكلمة القابلة للإعراب والبناء في مقابل فعلية الإعراب والبناء بناءً على الجهة التقييدية كما تقدم.

التمايز بين العلوم

ثم إنه بعد أن لم يثبت كون تمايز العلوم كَلِّيةً بتمايز الموضوعات لإشتراك جملة من العلوم في الموضوع، كالعلوم العربيّة، لعدم تمامية الحيثيّة التي ذكرها الفصول والقابليّة التي ذكرها النائيّني رحمته الله - كما تقدم - فنقول: إن العلوم إن كانت موضوعاتها متباينة كعلمي النحو والطب فيكون تمايزها من وجهين: الموضوع والغرض، وإن كانت موضوعاتها متحدة كالعلوم العربيّة فيكون تمايزها بالغايات والفوائد المقصودة منها، مثلاً صيانة اللسان عن الخطأ في المقال تغاير الفصاحة والبلاغة وهكذا، وهذا أمر وجداني، إذ الموضوع بعد أن كان واحداً في علوم فالوجدان قاض بكون جهة المغايرة الموجبة لتعدد العلم هي الفوائد والغايات المطلوبة من العلم، كما أن الموضوع إن كان متعددّاً يكون تغاير العلوم من ناحية الموضوع والغاية.

فذلكة البحث

قد تحصل مما ذكرنا أمور:

الأوّل: إن تمايز العلوم تارةً من جهة الموضوع والفائدة كما في العلوم المتباينة موضوعاً، وأخرى من جهة الفائدة فقط، كما في العلوم المتحدة موضوعاً. الثاني: إن موضوع العلم هو نفس موضوعات المسائل عيناً ومفهوماً، وليس للعلم موضوعاً سوى موضوعات المسائل، ولا ضير في تعدد الموضوع في علم واحد، لعدم قيام برهان على إستحالة بعد ما عرفت من عدم التأثير والتأثر.

الثالث: إنه لا يلزم من كون موضوع العلم نفس موضوعات المسائل عيناً ومفهوماً أن يكون كل مسألة علماً على حدة، بمثابة يصير العلم الذي يشتمل على ألف مسألة ألف علم، وذلك لما عرفت من وحدة الفائدة المطلوبة من تلك المسائل. فإن قلت: إن الغرض من قولهم (كل فاعل مرفوع) غير الغرض من قولهم: (إن الجملة الكذائية لا محل لها من الإعراب) وهكذا، فلا بد أن يكون كل مسألة من مسائل النحو علماً واحداً ويدون لكل منها كتاب.

قلت أولاً: إن جميع تلك المسائل تشترك في الفائدة وهو الإقتدار على تصحيح الكلام من حيث الإعراب والبناء.

وثانياً: لا مشاحة في تسمية كل مسألة علماً على حدة، إلا أن حسن التدوين مفقود في غير المسائل المتكثرة.

موضوع علم الأصول

قد عرّف موضوع علم الأصول بأمور:

١ - الأدلة الأربعة بما هي أدلة كما هو المشهور.

٢ - الأدلة الأربعة بما هي كما عن الفصول، تخلصاً عما يرد على التعريف الأوّل من كون البحث عن حجّة الخبر والظواهر ونحوهما بحثاً عن وجود الموضوع لا عن عوارضه، فتخرج تلك المباحث عن مسائل الأصول وتندرج في المباديء.

٣ - الجامع بين موضوعات مسائل علم الأصول كما قاله المحقق الخراساني رحمته الله ^(١).

وفيه: أنه قد عرفت عدم إندحاح وحدة موضوع العلم خصوصاً في علم الأصول، إذ لا يمكن تصوير الجامع بين كثير من موضوعات مسائله لتضادها، كالإمارات والأصول ودليل الإنسداد وغيرها، فإن مباينة موضوعات هذه المسائل مما لا يخفى.

٤ - فالأوّل أن يقال: إن علم الأصول عبارة عن «كل ماله دخل - بنحو الجزء الأخير للعلة التامة - في استنباط الحكم الشرعي» فخرج بالقيّد الأخير العلوم العربيّة والرجال، لأنها وإن كانت دخيلة إلاّ أنها ليست هي الجزء الأخير من

(١) كفاية الأصول / ص ٨، موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة.

العلة التامة بل هي تنقح صغريات مسائل الأصول، لدخل العلوم العربية في إثبات الظهور الذي يبحث في علم الأصول عن حجته، والرجال ينقح خبر الثقة الذي هو موضوع الحجية في علم الأصول.

وقد علم من هذا التعريف أمور أربعة:

الأول: تعريف علم الأصول.

الثاني: موضوعه وهو: نفس موضوعات مسائله، أعني: كل ما له دخل في الاستنباط.

الثالث: فائدته وهي الإستنباط.

الرابع: مرتبته، فإن علم الأصول متأخر رتبة عن العلوم المذكورة.

ثم إنه لا يمكن أن يجعل موضوع الأصول عبارة عن عنوان ما له الدخل في الإستنباط، حتى يكون جامعاً بين موضوعات المسائل، لعدم كون ذلك الجامع أصيلاً لما عرفت من مباينة الموضوعات بمثابة لا يتصور بينهما جامع أصيل، والجامع الإنتزاعي لا أثر له، لعدم ترتب الأثر إلا على الموجود الخارجي، إلا أن يكون الغرض اعتبارياً أيضاً فحينئذ لا مانع من كون المؤثر فيه أيضاً اعتبارياً. وكيف كان فيرد على جعل الموضوع عبارة (عن ما له الدخل) أن المراد بالدخل إن كان هو الدخل المطلق في الإستنباط فيلزم عدم الإطراد، لدخول العلوم العربية والرجال فيه، وإن كان دخل الجزء الأخير من العلة التامة - كما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله - فيلزم عدم الإنعكاس، لخروج مباحث الألفاظ المتكفلة لإثبات الظهورات - التي هي صغريات المحمولات المبحوث عنها في الأصول أعني بتلك المحمولات: الحجية - عن علم الأصول كما لا يخفى.

ثم إن قول المحقق الخراساني رحمته الله (من عوارضه لا من عوارضها) ^(١) واضح ضرورة أن الحجية المسماة بالثبوت التعبدية، أي تنزيل الخبر المشكوك الصدور بمنزلة معلومه من عوارض الخبر الحاكي عن السنة لا من عوارض السنة. ومن المعلوم أن الخبر غير السنة، فالبحث عن الثبوت التعبدية وإن كان بحثاً عن العوارض لكن المعروض وهو الخبر أجنبي عن موضوع علم الأصول.

هذا وعن الميرزا النائيني رحمته الله الإشكال عليه: بأن المثبتية بالكسر والمثبتية بالفتح من الأمور المتضادة ولا يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر، فثبوت الخبر الحاكي يلزم ثبوت المحكي وهو السنة، فالبحث عن ثبوت الخبر وهو المستمى بالحجية بحث عن المحكي وهو السنة.

ثم إنه لا يخفى الثبوت التعبدية إن كان المراد به وجوب العمل بمؤدى خبر العادل، كما هو ظاهر آيتي النبأ والنفر، ومختار شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله في حجية الأمارات، فكون الثبوت التعبدية بحثاً عن عوارض الخبر لا السنة، مما لا إشكال فيه، بل لا معنى للثبوت التعبدية، لكون مرجع البحث عن حجية الخبر حينئذٍ إلى وجوب العمل بمؤدى خبر الثقة على وجه الموضوعية، سواء كان مؤداه هو السنة أم لا، فلا ربط لثبوت السنة تعبداً بالخبر حتى يتوجه كلام الميرزا النائيني رحمته الله، فإشكال صاحب الكفاية رحمته الله متجه، إذ لا ربط لحجية الخبر بمعنى وجوب العمل به بالسنة.

وإن كان المراد بالثبوت التعبدية هو تنزيل مؤدى الخبر منزلة السنة الواقعية فكذلك أيضاً، لرجوع البحث عن حجية الخبر حينئذٍ إلى وجوب ترتيب آثار السنة

الواقعية على الخبر، فكأنه قيل: الخبر كالسنة في الآثار.

وإن كان المراد بالثبوت التعبدي أن خبر الثقة محرز للمؤدّي وموجب للعلم بالواقع، كما هو طريقة العقلاء في العمل بالخبر، فإنهم يعملون به من باب الطريقة والمحرزية، وأدلة حجية خبر الواحد تكون إمضاء لهذه الطريقة، فيكون البحث في أن الخبر هل يوجب العلم بثبوت السنة أم لا، فيكون البحث عن وجود الموضوع أعني وجود السنة وعدمه، فيكون الثبوت واقعياً لا تعبدياً حتى يكون من العوارض. والحاصل: أنه على جميع المباني لا يكون الثبوت التعبدي مجدياً في كون حجية الخبر من مسائل الأصول، ولأجل هذه المحاذير عدل صاحب الكفاية رحمته الله عن جعل الموضوع الأدلة الأربعة بما هي هي أو بما هي أدلة إلى أن الموضوع هو كل ماله دخل في إستنباط الأحكام الشرعية الواقعية أو الظاهرية، والمراد بالدخل هو الجزء الأخير للعللة التامة أو أقرب المعدات إليه، فيدخل في علم الأصول حينئذٍ مباحث الألفاظ ككون الأمر والنهي حقيقة في الحرمة وغير ذلك المثبتة للظهورات ومباحث الملازمات العقلية الغير مستقلة، (كاجتماع الأمر والنهي ووجوب مقدمة الواجب)، والمباحث العقلية المستقلة (كالبراءة والتخيير والإحتياط العقلية) فلا ينتقض التعريف بأنه يلزم دخول مسائل النحو والصرف مثلاً في علم الأصول.

ثم إن المحقق الخراساني رحمته الله قد أشار بقوله: (وأما إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها^(١)) إلى القول المحكي عن الفصول^(٢)، وغرض المحقق الخراساني رحمته الله الإشكال على جعل موضوع علم الأصول ذوات الأدلة الأربعة أو بما هي أدلة، سواء كان المراد بالسنة معناها المصطلح من قول المعصوم عليه السلام أو فعله،

(١) كفاية الأصول / ص ٩.

(٢) الفصول / ص ١٢.

أو تقريره، أم معناها الآخر الذي هو أعم من حكايتها.

أما على الأول: فقد عرفت الإشكال وهو خروج مبحث حجّية خبر الواحد وتعارض الخبرين عن مسائل علم الأصول.

وأما على الثاني: فالبحت عن حجّية الخبر وتعارض الخبرين وإن كان من عوارض السنة بهذا المعنى الأعم من السنة بمعناها المعروف، فيكون مسألة حجّية الخبر وأحد الخبرين في التعارض حينئذٍ من علم الأصول لكنه يلزم خروج مباحث الألفاظ عن علم الأصول، ضرورة أنها دخيلة في إثبات صغريات المسألة الأصولية التي هي كبرى قياس الاستنباط وليست من المسألة الأصولية في شيء.

بل يلزم خروج مباحث الألفاظ على كل حال وإن قلنا بكون موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، ضرورة أن مباحث الألفاظ لا تتكفل إلا لإثبات الظهورات التي هي موضوع الحجّية التي هي نتيجة المسألة الأصولية.

اللهم إلا أن يقال: إن المسألة الأصولية لا تنحصر في وقوعها كبرى قياس الاستنباط بل أعم من كونها كبرى له أو صغرى، كمسألة إجتماع الأمر والنهي، فإنه بناء على وحدة المتعلّق تكون صغرى لمسألة النهي في العبادة التي يكون نتيجة البحث فيها فساد العبادة مثلاً.

ثم أشار المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: (ويؤيد ذلك ... الخ) ^(١) إلى عدم كون خصوص الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، ووجه التأييد عدم تقييد القواعد المذكورة في تعريفه بكون موضوعها خصوص الأدلة كما هو واضح.

ثم إنه قال صاحب الكفاية رحمه الله «الأولى تعريفه بأنه صناعة ... الخ»^(١)، ووجه الأولوية هو أنه ليست لعلم الأصول قواعد مضبوطة حتى يعرف بأنه علم بتلك القواعد كما في سائر العلوم، بل علم الأصول حقيقة صناعة يقتدر بها على تأسيس قواعد تقع في طريق إستنباط الحكم الواقعي والظاهري، ضرورة أن نتيجة البحث عن حجّة خبر الواحد إن كانت هي حجّيته فتكون قاعدة يستنبط منها الحكم الشرعي، وإن كانت عدم حجّيته فلا يستنبط منها الحكم الشرعي، إذ يكون حينئذ باب العلم والعلمي منسداً وتكون نتيجة مقدمات الإنسداد -على التقرير الصحيح من التقارير الثلاثة المذكورة في دليل الإنسداد- التبعض في الإحتياط، إذ العلم الإجمالي بالأحكام يقتضي الإطاعة الإحتياطية، ولا ربط له حينئذ باستنباط الأحكام وينهدم أساس علم الأصول من أصله، لكون البحث حينئذ عن الإطاعة الإحتياطية التي يقتضيها حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي.

وبالجملة، فلما كانت مسائل علم الأصول متباينة الموضوع والمحمول، إذ لا ربط لمسألة حجّة الخبر بالإطاعة الظنيّة التي يحكم بها العقل في الإنسداد ومنجزية العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة وعدم الإعتناء بالشك بعد تجاوز المحل في قاعدة التجاوز وغير ذلك من المباحث الأصوليّة الغير المرتبط بعضها بالآخر موضوعاً ومحمولاً.

فلا محيص إلّا عن تعريف علم الأصول: بأنه علم بقواعد أو نتائج تقع في طريق الإستنباط^(٢)، سواء كانت تلك النتائج كبرى للقياس المنتج للحكم الكلّي

(١) كفاية الأصول / ص ٩.

(٢) ولكن بشرط عدم ذكر تلك الأمور في علم آخر (أي العلوم العربية والمعقول) أو ذكرت ولكن بصورة

الفرعي كحجيّة الخبر، فإنها تقع كبرى قياس الإستنباط إذ يصحّ أن يقال: صلاة الجمعة مما قام على وجوبها خبر الثقة وكلّ ما كان كذلك فهو واجب، فينتج أن صلواة الجمعة واجبة، أم صغرى للحجيّة كقولنا: الأمر ظاهر في الوجوب، وكل ظاهر حجة فالأمر حجة في الوجوب.

فالحاصل: أنه لا فرق في كون المسألة الأصوليّة بنفسها واقعة كبرى لقياس الإستنباط أو بواسطة.

وعلى هذا، فالقواعد الفقهيّة المبحوث عنها في علم الأصول كقاعدي التجاوز والفراغ، وقاعدة نفي الضرر والأصول العمليّة الشرعيّة داخلة في علم الأصول، مثلاً يستفاد من البحث في قاعدة الضرر نفي جعل الحكم المؤدي إلى الضرر فيجعل هذا كبرى، ويقال: إن لزوم البيع الغبني مثلاً ضرر وكل ضرر مرفوع فلزوم البيع الغبني مرفوع، فيحكم بثبوت الخيار في البيع الغبني، ثم يفتي المجتهد بأن البيع الغبني فيه الخيار، وبعد ذلك يرتب المقلد بمقتضى إرتكازه قياساً وهو أن هذا بيع غبني، وكل بيع غبني يوجب الخيار فهذا يوجب الخيار.

الأمر الثاني في الوضع

إعلم أن من جملة الأمور التي يبحث عنها في المقدمة مباحث الوضع إذ لم تذكر في علم آخر، لأن كتب اللغة لا تتكفل لحقيقة الوضع ومعناه بل لبيان موارد الاستعمالات.

وكيف كان فالبحث عن الوضع يكون بعد البناء على عدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية صرفاً، إذ لا يبقى حينئذ مجال لهذا البحث كما هو واضح. وعلى كل حال الأقوال في دلالة الألفاظ على معانيها ثلاثة.

الأول: كونها ذاتية صرفة.

الثاني: كونها جعلية صرفة.

الثالث: كونها بالذات والجعل كليهما.

وقد احتج للأول بما حاصله: أنه لو لم تكن ذاتية يلزم الترجيح بلا مرجح الذي مرجعه إلى الترجيح بلا مرجح، بمعنى وجود المعلول بلا علّة.

توضيحه: أنه لو لم تكن الدلالة ذاتية يلزم وجود اختصاص اللفظ بالمعنى بلا علّة، وهو محال، فلا محيص عن الإلتزام بكون دلالة الألفاظ ذاتية محضة لئلا يلزم المحال.

وفيه: أن الترجيح ليس منحصراً في المرحج الذاتي فلا مانع من كون المرحج خارجياً، نعم، إن كان الواضع هو الله سبحانه وتعالى يبقى مجال لكون الدلالة ذاتية، لعدم مرجح خارجي هناك، لحضور المعاني والألفاظ كلها هناك دفعة واحدة.

والحاصل: أن برهان الترجيح بلا مرجح لا يصلح لإثبات كون المرجح ذاتياً محضاً إلا إذا كان الواضع هو الخالق جل وعلا، فلا مانع من كون الدلالة بالجعل، ولو لسبق حضور معنى في الذهن على سائر المعاني فيكفي هذا الانسباق في ترجيح دلالة لفظ على معنى.

واستدل للثاني بما حاصله: أن الألفاظ الدالة على معنى واحد متباينة باختلاف اللغات، فإن العنب يدل في لغة العرب على ثمرة خاصة وفي اللغة الفارسية تسمى تلك الثمرة «أنگور»، وفي لغة أخرى لفظ آخر وهكذا، ومع اختلاف الألفاظ ومباينتها يستحيل كون الدلالة ذاتية صرفة لإستحالة سنخية معنى واحد لأمر متباينة، وعلى هذا لا يمكن أن تكون دلالة الألفاظ ذاتية بل لابد أن تكون جعلية.

واستدل للثالث: بأن الدلالة ليست ذاتية صرفة كما توهم - بحيث كان اللفظ بذاته علة تامة للدلالة وكانت الدلالة رشحاً له - لوضوح عدم تبادر المعاني من الألفاظ من حيث هي، ولو كانت الدلالة ذاتية لزم إنسباقها منها لكل أحد بمجرد إستماع اللفظ، ومن البديهي عدم ذلك واحتياج تبادر المعنى من اللفظ إلى العلم بكون ذلك اللفظ موضوعاً للمعنى، كما أن الدلالة ليست بالجعل الصرف للزوم الترجيح بلا مرجح، فلا جرم تكون الدلالة بجعل جاعل مع المناسبة الذاتية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وهذا القول مما اختاره ظاهراً المحقق النائيني رحمته الله.

وفيه: ما عرفت من كفاية المرجح الخارجي في الترجيح وعدم إنحصار المرجح في الذاتي، فالمتحصل بطلان القولين الأول والثالث أي الذاتية المحضة والمتوسط بين الذاتية والجعل، فالمتعين هو الأوسط لكونه خير الأمور.

إذا عرفت أن الحق في دلاله الألفاظ على معانيها هو الجعل أعني الوضع

فاعلم أنه قد عرّف الوضع بتعاريف عديدة.

منها: أنه إنشاء علاقة بين اللفظ والمعنى.

ومنها: أنه التعهد.

ومنها: غير ذلك مما هو مذكور في المطولات.

وقد أشكل على الأولين بأن الوضع -الذي هو عبارة في المقام عن وضع

اللفظ على المعنى كوضع حجر على حجر- أنه لا يوجد بالإشياء والتعهد أولاً،

وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح ثانياً. وفيهما ما لا يخفى.

أما الأول: فلأن المراد بالموجود هو الاعتباري لا التكويني، فإن الوضع

كالملكيّة والزوجيّة من الأمور الاعتباريّة القابلة للجعل.

وأما الثاني: فلما عرفت من كفاية المرجح الخارجي ولو خطور المعنى في

الذهن قبل خطور المعنى الآخر، إذ الوضع يكون تدريجياً سواء كان الواضع هو

الخالق جل وعلا أم المخلوق.

في تعريف الوضع

قال سيدنا الاستاذ: إن من جملة تعريفات الوضع هو (تعيين اللفظ للدلالة

على معنى) بنفسه ويخرج بقيد (نفسه) المجازات، ضرورة أن الدلالة عليها تكون

بمعونة القرينة.

ولكن قد يشكل فيه بخروج المشترك عنه لاحتياجه إلى القرينة.

ولكن يدفع بأن الدلالة على جميع المعاني في المشترك حاصلة، والقرينة

إنما تكون لأجل تعيين المراد لا الدلالة.

نعم، بناء على كون الاستعمال جعل اللفظ قالباً للمعنى وإيجاداً له لا يندفع إشكال المشترك. فما ذكرنا من الأدلة المشترك على جميع معانيه وخطورها منه بمجرد إلقاء اللفظ مبني على كون الاستعمال كالمرآة لا كالقالب والإناء الذي ملاً من الماء في عدم قابليته حينئذٍ لأن يمتلأ من اللبن مثلاً.

ولكن يرد عليه بخروج الوضع التعيّني عن هذا التعريف، والحروف تكون دلالتها على معانيها بمعونة مدخولاتها، فإن كلمة (من) لا تدل على شيء قبل ذكر (البصرة) مثلاً.

هذا ولكن يمكن دفعه بأن المعنى على قسمين إستقلالي كالأسماء، وآلي كالحروف، وذكر المتعلق في الحروف يكون لتحقيق المعنى الآلي، وأما الدلالة على ذلك المعنى الآلي فيكون بنفس الحرف بلا معونة شيء أصلاً.

فالأولى تعريف الوضع بمعناه الأسم المصدري وهو الإرتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى تارةً بالتعيين والأخرى بالتعيين الناشيء من كثرة الاستعمال، ولا بد أن يكون ذلك الإرتباط الخاص لمرجح ولو خارجي أو خيالي، لئلا يلزم حصول الإرادة نحو شيء بلا موجب، لإستحالة الترجّح بلا مرجح.

وما قيل: من عدم إستحالاته والتمثيل له بطريقي الهارب ورغيفي الجائع فهو مغالطة واضحة، ضرورة أن الهارب من الأسد والجائع الأكل لأحد الرغيفين المتساويين خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في إرادة الفاعل المختار لا من خرج عن الإختيار لجوع أو خوف، فهذان المثالان ونظائرها خارجة عن محل البحث وأجنبية عن الترجيح بلا مرجح، والمثال المطابق له: هو ما إذا بني سقف مثلاً على جدار وكان ثقل ذلك السقف من جميع الجوانب على ذلك الجدار بنسبة واحدة، فإذا مال الجدار إلى جانب مع إنحفاظ تلك النسبة يلزم الترجيح بلا مرجح، ووجود

ذلك الميل بلا علة، ومن المعلوم عدم وقوع هذا.

ومثاله في الوضع هو أن ينسب معنيان دفعة إلى ذهن الواضع، وكذا لفظان، فإن تخصيص أحد اللفظين بأحد المعنيين ترجيح بلا مرجح.

وعن الفصول تعريف الوضع: بأنه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بلا اعتماد على معنى، فصاحب الفصول عدل عن كلمة (بنفسه) في التعريف السابق لما عرفت من ورود بعض الإشكالات عليه، كخروج المشترك والحروف عن الوضع وقوله: (بلا اعتماد على المعنى) يخرج به المجاز، إذ دلالة اللفظ على معناه المجازي يكون لأجل الاعتماد على المعنى الموضوع له، ضرورة اعتبار العلاقة بينه وبين المعنى المجازي، فالمجاز يتفرع على الحقيقة وهذا بخلاف دلالة اللفظ على معناه الموضوع له، فإنه لا يكون للاعتماد على معنى آخر.

ولا ينتقض هذا التعريف بالحروف، لما عرفت من أن دلالتها لا تكون للاعتماد على وضع آخر بل تكون متوقفة على تمامية معنى المدخول وتحققه وإن كان حصوله بدلالة لفظ المدخول عليه مجازاً، فمراد الفصول من الاعتماد على معنى هو الاعتماد على وضع لذلك المعنى.

ولما كان في هذه التعريفات مسامحة واضحة، لاشتمالها على فائدة الوضع وهو الدلالة: لأن اللأم في قولهم: للدلالة على معنى للغاية، فهذه التعريفات مشتملة على فائدة الوضع، ومن المعلوم أن مفهوم الشيء غير فائدته، فأخذ الفائدة في المفهوم غير صحيح، عدل صاحب الكفاية رحمته إلى قوله: (الوضع نحو اختصاص)^(١) فإن لوحظ الارتباط والاختصاص باعتبار صدوره يكون الوضع ملحوظاً بمعناه المصدري، وإن لوحظ باعتبار نفسه ووجوده يكون الوضع ملحوظاً

(١) كفاية الأصول / ص ٩.

بمعناه الاسم المصدري، والإختلاف بين المعنيين إعتباري.

فتلخص من جميع ما ذكرناه حقيقة الوضع، وكونه قابلاً للوجود بالتعهد والإنشاء والاستعمال، كما إذا قال لولده الذي لم يعين له إسمًا: يا أحمد مثلاً افعل كذا على ما يتضح إن شاء الله تعالى في المباحث الآتية.

لكنه قد أورد على قابلية الوضع للإنشاء بما حاصله أن الألفاظ تباين المعنى، ولا يمكن إيجاد المعنى باللفظ، لأن شأن الألفاظ حكاية المعاني والحالات النفسانية نظير المرأة، فإنها تحكي عن الصور وتكشف عنها ولا توجد لها، فلا يمكن أن يوجد المعنى باللفظ، فإذا قال: إسقني ماء، يكون هذا إخباراً عن حالته العارضة وهي العطش التي لا تزول إلاّ بالماء، ولما كان شأن اللفظ الحكاية فقط قالوا: إن الإنشائية تحتاج إلى القصد.

وبالجملة، مرجع هذا الإشكال إلى عدم إيجاد المعنى باللفظ، وهذا الإشكال لا يختص بالوضع، بل جميع الإنشائيات من العقود والإيقاعات كذلك. هذا ملخص الإشكال، وإن شئت الوقوف على الإشكال تفصيلاً فراجع كتاب درر الأصول.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أن المدعى هو إنشاء الوضع بآلة اللفظ، لا بأن يكون اللفظ علّة لوجود المعنى ومؤثراً فيه، والإشكال مبني على كون اللفظ موجداً للمعنى كإيجاد العلّة للمعلول وهذا مما لا نقول به، ضرورة أن الموجد للمعنى هو المنشيء، غايته أن آلة الإيجاد هو اللفظ كالضرب بالعصا فإن الضارب هو الشخص دون العصا.

فلا ينبغي الإشكال في صحة إنشاء الوضع كإنشاء غيره من الإنشائيات، كما لا يخفى.

إذا عرفت حقيقة الوضع يقع الكلام في الواضع، وأنه هو الله تعالى شأنه أو المخلوق أو كلاهما، ذهب إلى كل منها فريق. وربما يستدل للأول: بعدم تناهي المعاني، وعدم إحاطة أحد بهما إلا الله تعالى، فليس للمخلوق إحاطة بها حتى يضع لها ألفاظاً.

وبقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾^(١) الخ، بتقريب أن تعليم الشيء فرع وجود ذلك الشيء، فالوضع لجميع اللغات كان ثابتاً حين تعليمه سبحانه وتعالى آدم عليه السلام، ولم يكن في ذلك الوقت مخلوق غيره حتى يستند وضع الألفاظ واللغات إليه، فلا جرم يكون الواضع هو الله تعالى.

وكلاهما مدفوع:

أما الأول: فلكون المعاني الكلّية متناهية، وعلى تقدير تسليم عدم تناهيها، فلما كان الإبتلاء بها تدريجياً يمكن أن يضع المخلوق لمعنى يبتلى به لفظاً وهكذا. وأما الثاني: فلأن المراد بالأسماء هو المسميات لبعض القرائن الموجودة في الآية المباركة، كقوله تعالى ﴿ثم عرضهم على الملائكة﴾، إذ على تقدير كون الأسماء بظاهرها مراداً يلزم أن يقول عرضها لا عرضهم كما هو واضح.

فالحق: أن الواضع هو المخلوق لقوة مدركة أودعها خالق الأشياء في نفوس العباد، يضعون بها الألفاظ للمعاني كما هو المحسوس في الأطفال، فإنهم يضعون بعض الألفاظ للمعاني، كما يصنعون بعض الصنائع كالتليفون والراديو وغيرهما، فإن جميع ذلك يكون لقوة أودعها الله تبارك وتعالى في عباده.

(١) سورة البقرة / آية ٣١.

في أقسام الوضع

ثم إن أقسام الوضع بحسب التصوّر أربعة، لأن الواضع الذي لا بد أن يتصور في مقام الوضع كلاً من اللفظ والمعنى، إما أن يتصور معنى كلياً ويجعل لفظاً بأزاء نفس ذلك المعنى المتصور، أو بازاء مصاديقه، لكفاية تصور المصاديق إجمالاً في ضمن المعنى الكلّي الجامع لها.

وإما أن يتصور معنى جزئياً ويجعل لفظاً بازائه، أو بازاء الكلّي الجامع لذلك المعنى الجزئي وغيره من الجزئيات المشاركة له في ذلك الكلّي لأن ذلك الكلّي متصور في ضمن فرده.

فالأقسام أربعة، والأولان يسميان بالوضع العام والموضوع له العام والوضع العام والموضوع له الخاص، والأخيران بالوضع الخاص والموضوع له الخاص والوضع الخاص والموضوع له العام.

لا إشكال في إمكان ما عدا الأخير، ووقع الكلام في إمكان الأخير وإمتناعه. وما قيل أو يمكن أن يقال في وجه إمكانه هو: أن الخاص لاشتماله على الكلّي فحين تصور الخاص يتصوّر الكلّي أيضاً لاندراج الكلّي فيه، وهذا المقدار من التصور يكفي في وضع اللفظ بازاء الكلّي بعد أن كان المتصور التفصيلي هو الخاص، فتصور الخاص تصور إجمالي للعام، فيكفي هذا المقدار من التصور واللاحظ في وضع اللفظ له، وإن كان المتصور التفصيلي أولاً هو الخاص.

ولكن فيه: أن الخاص بما هو خاص مُباين للعام وللخاص الآخر، ولا

يكون المباين وجهاً وعنواناً للمباين، نعم يكون تصور الخاص علة لتصور العام من باب عليّة التضاد فإنّ الذهن ينتقل من أحد الضدين إلى الآخر، ولكن ذلك أجنبي عن التصور بالوجه والعنوان الذي مرجعه إلى كونه محمولاً على ذي الوجه والعنوان، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنّ العام وجه للخاص ومحمول عليه دون العكس.

وكيف كان فلا يهمنّا البحث عن الامكان وعدمه بعد فرض عدم وقوعه، وإنما المهم هوالتعرض لما وقع من الأقسام الثلاثة الممكنة الباقية فنقول وبه نستعين: أما الوضع العام والموضوع له العام فلا ينبغي الإشكال في وقوعه، كأسماء الأجناس، وأما الوضع الخاص والموضوع له الخاص فكذلك أيضاً، كالأعلام الشخصية، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقليل: أنه كالحروف والهيئات والمبهمات.

المعنى الحرفي

وفي المعنى الحرفي أقوال ومذاهب:

منها: أن المعنى الحرفي كالإسمي ولا تفاوت بينهما أصلاً إلا في لحاظ الآلية والاستقلالية^(١).

ومنها: أنها إيجادية، بمعنى تحققها في موطن الاستعمال، فلا يكون لها مفهوم بل يكون لها معنى.

ومنها: أنه لا مفهوم ولا معنى للحروف أصلاً، بل الحروف علائم لمعرفة معنى الغير كالإعراب، فإن الرفع مثلاً علامة الفاعلية ولا معنى لنفس الرفع أصلاً^(٢).

ومنها: أن الحرف إن لم يكن نسبياً كأدوات النداء يكون إيجادياً، وإن كان نسبياً مثل من وإلى وغيرهما من الحروف الرابطة بين المعاني الإسمية، ففي كونه إيجادياً وإخطارياً وجهان^(٣).

وهذا التفصيل منسوب إلى المحقق صاحب الحاشية رحمه الله.

والحق هو القول بالإيجادية، وتوضيحه منوط بتقديم مقدمتين:

إحديهما: أن التصور فرع وجود الشيء وإدراكه بأحدى الحواس الظاهرة،

(١) كفاية الأصول / ص ٢٥، شرح الكافية / ج ١، ص ١٠.

(٢) شرح الكافية / ج ١، ص ١٠.

(٣) هداية المسترشدين / ص ٢٣ الفائدة الثانية.

سواء كان ذلك المحسوس جوهرًا أم عرضاً، فإنه إذا قُرض كون شخص أعمى من حين ولادته، فهل يمكن أن يتصور في ذهنه صورة البياض أو صورة زيد مثلاً قبل توصيفه له؟ فوجود الشيء ذهنًا أي تصوره بصورته منوط بإدراكه بأحدى الحواس الظاهرة، ف (زيد) مثلاً المشتمل على صورة ومادة إذا رآه (عمرو) مثلاً ببصره، فيجبي في ذهنه صورته مجردة عن المادة، لإستحالة مجيئ مادته في الذهن.

الثانية: أن المفهوم عبارة عن المدرك العقلاني، وهو من أبسط البسائط، لأن صورة الشيء بدون المادة تجيء في الحس المشترك الذي هو الفاصل بين الحواس الظاهرة والباطنة، ثم يصعد إلى القوة العاقلة مجرداً عن المادة والصورة، وليس هناك إلا ذات الشيء العاري عن المادة والصورة والحيثيات، ولذا قيل: إن المفهوم أبسط البسائط، فالمفاهيم متبائنات لعدم جامع جنسي ولا غيره بينها حتى يكون تمييزها بالفصول المتنوعة أو المصنفة أو المشخصة، إذ المفهوم الذي هو المعلوم حقيقة هو نفس الذات المعرّى عن الجنس والفصل والمادة والصورة.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إن المدعى هو كون الحروف إبداعية لا إخطارية، وبعبارة أوضح، الحروف لا مفهوم لها، وإنما لها المعنى فقط، لما عرفت من أن المفهوم مترتب على التصور، وهو على الوجود، والحروف لا وجود لمعناها إلا في موطن استعمالها، فإنه إذا قال: بصرة، كوفة، سير، زيد، دار، وهكذا من الألفاظ المفردة الإسمية، فلا ربط بين مفاهيم تلك الألفاظ وإنما يوجد ربط بينهما بمن وإلى وفي مثلاً، فمعناها يوجد بإستعمالها، ومع عدم وجودها لا يتصور، ومع عدم التصور لا يتعقل والمفروض أن المفهوم هو المدرك العقلاني، فلا مفهوم للحروف أصلاً في قبال من يدعي المفهوم لها، وأنه لا فرق بين الحروف والأسماء إلا في لحاظ الآلية والإستقلالية، ولو كان الفارق لحاظ الآلية في الحروف

والإستقلالية في الأسماء، فلا بد من الإلتزام بصحة حمل أحدهما على الآخر، وصحة قولنا: من ابتداء، وإلى انتهاء، وهكذا.

ولابدّ من بيان أن هذا المميّز هل هو منوّع أم مُصنّف أم مشخّص، وعلى جميع التقادير لابد من فرض جامع يصحّ بلحاظه الحمل، ومن البديهي عدم صحة الحمل لا حقيقة ولا مجازاً لعدم المناسبة والعلاقة المُصحّحة، فيكشف عدم صحة الحمل عن عدم السنخية بين المعاني الإسميّة وبين المعاني الحرفيّة، وإذا دار الأمر بين كون المعنى الحرفي إيجادياً وبين كون الحرف علامة صرفة كالإعراب نظير الرفع والنصب كما عرفت، فلا شبهة في كونها إيجادية لوجود معنى بنفس استعمالها كما عرفت، لتحقق الربط بين المفاهيم الإسميّة بإستعمال الحرف بعد أن كان ذلك الربط معدوماً قبل استعمال الحرف.

فملخّص البرهان: على كون المعنى الحرفي إيجادياً هو عدم صحة استعمال الاسم مكان الحرف، وبالعكس لا حقيقة ولا مجازاً، وهذا كاشف قطعي عن مباتنة المعنى الحرفي للإسمي، وعدم سنخية بينهما أصلاً، فالحروف لها معنى لكنها ليس لها مفهوم، وليس كل معنى بمفهوم لما عرفت من توقف التعقّل على التصور، وهو على إدراك المتصور بإحدى الحواس الظاهرة.

والمفروض أن وجود معناها يكون في موطن الاستعمال لا قبله، فلا وجود لها قبل الاستعمال حتى يتصور ثم يتعقّل.

توضيح إيجادية المعاني الحرفية: أنه إذا قلنا: زيد قائم مثلاً، فيخطر في ذهننا مفهوم زيد ومفهوم القيام، وبعد تصور هذين المعنيين الإفراديين يوجد بينهما ربط ووحدة، كربط العرض بالمحل، وبعد وجود هذا الربط يظهر معنى متحصل لهذا الكلام وهو قيام زيد، ولو لم يكن هذا الربط لم يصحّ الاخبار بقيام زيد، وهذا

الربط يكون مغفولاً عنه حين الاستعمال كالغفلة عن جهة وحدة العرض مع المعروض، إذ الملتفت إليه نفس وجود العرض. وأما قيامه بمحلّه وفنائه فيه فمغفولٌ عنه، فالمعنى الحرفي من هذه الجهة كالعرض.

والحاصل: أن جهة وحدة العرض مع معروضه كما أنها مغفولٌ عنها، كذلك المعنى الحرفي، فإنه مغفول عنه، ويوجد قهراً بنفس الاستعمال ولا يلتفت إليه الذهن أصلاً، ولو التفت إليه انقلب عن الحرفية إلى الإسمية، ولذا لا يصحّ أن يقال: (زيد قائم ربط)، أو (سرت الابتداء، البصرة، الإنتهاء، الكوفة).

فمعنى (است) بالفارسية الرابط بين المفاهيم كما في زيد قائم، وكذا من وإلى غير مفهوم الربط لكونه متصوراً ومعنى إسمياً وعدم صحة استعمال الربط والابتداء والإنتهاء مكان (است ومن وإلى).

فيظهر من عدم صحة الاستعمال أن المنشأ بالحروف هو مصاديق الربط لا مفاهيمه نظير إيجاد الإشارة باليد والرأس، فالحروف تكون فانية في معانيها الفانية في مفاهيم الأسماء، لما عرفت من كون المعنى الحرفي كالعرض من حيث قيامه بالغير، ولذا قيل: إن للحرف فنائين، أحدهما: فناء اللفظ في المعنى كفناء ألفاظ الأسماء في معانيها، والآخر: فناء المعنى الحرفي في معنى آخر إسمي، فإن كلمة (في) في قولنا: (زيد في الدار) توجد الظرفية القائمة بالدار كقيام العرض بمعروضه.

فصار المتحصل مما ذكرنا أموراً:

الأول: أن الحروف لا مفهوم لها وإنما لها معنى فقط بخلاف الأسماء فإن لها معنى ومفهوماً.

الثاني: مباينة المعنى الحرفي للإسمي وعدم جامع بينهما حتى يكون

تمييزهما بفصل منوع أو مصنف أو مشخص، فهما سخنان متباينان لا يرتبط أحدهما بالآخر.

الثالث: أن المعنى الحرفي مغفول عنه وقوامه بالغفلة وينقلب بمجرد التصور والالتفات إلى الإسمية.

الرابع: أن للحرف فنائين وللإسم فناء واحداً.

الخامس: أن المعنى الحرفي قائم بالغير كقيام العرض بالمحل. ولذا قيل: إن الحرف ما دلّ على معنى في غيره كالظرفية القائمة بالدار مثلاً، في مثال: (زيد في الدار).

السادس: أن المعنى الحرفي إيجادي بمعنى أنه يوجد مصداق الربط لا مفهومه في موطن الاستعمال، فهو من الإنشائيات، وما ذكرناه في تقريب إيجادية معاني الحروف لا إخطاريته هو ما أفاده الميرزا النائيني رحمته بتقريبات مختلفة بيناها توضيحاً لما أفاده.

ثم احتج على إخطارية المعنى الحرفي بالرواية المروية عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام (من أن الاسم هو ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد المسمى في غيره)^(١) فإن العدول عن الإنباء إلى الإيجاد يدلّ على كون المعنى الحرفي إيجادياً لا إخطارياً بالتوضيح الذي عرفته.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن المعنى الحرفي ينشأ باللفظ، كالأمر الاعتبارية التي تنشأ بالألفاظ، كالملكبة والزوجية ونحوهما المنشأة بالعقود والإيقاعات، إلا أن بين المعنى الحرفي وبين المعنى الإسمي فرقاً واضحاً، لأن المنشئ بالعقد

والإيقاع كالملكيّة وغيرها مفهوم إسمي يتصور بخلاف معنى الحرف، فإنه غير مفهوم فلا يتصور، فالمعنى الإسمي إخطاري والحرفي إيجادي بمعنى أنه يوجد في موطن الاستعمال، بحيث يكون ظرف تحققه أي تقرر الماهويّ وتحصله أي وجوده الخارجي وعاء الاستعمال، فالمعنى الحرفي موجود غير متصور لكونه مغفولاً عنه وفانياً في المعنى الإسمي أشدّ من فناء الألفاظ في معانيها.

ومما ذكرنا يظهر أن المراد بكميّة المعنى الحرفي وجزئيته، كما قيل: من كون الوضع في الحرف عاماً والموضوع له خاصاً غير الكميّة والجزئيّة المعرفتين في علم الميزان، بإمكان صدق المفهوم على كثيرين وامتناعه. وذلك لما عرفت من أن الحرف لا مفهوم له حتى يكون مقسماً للكميّة والجزئيّة، إذ على الإيجاديّة كما هي مورد البحث ليس للحرف إلا المعنى ولا مفهوم له أصلاً. فالمراد بالكميّة والجزئيّة في الحروف هو وجود الكلّي الطبيعي ووجود أفرادها، بمعنى أن المعنى الحرفي هو الكلّي الطبيعي الموجود بنفسه في الخارج بوجود أفرادها، بناءً على كونه مع الأفراد كالأباء مع الأولاد، لا الأب مع الأولاد، غاية الأمر أن الكلّي لا يوجد في الخارج إلا بعد التشخيص ولوازم الفرد.

وعلى هذا المبني في الكلّي الطبيعي يكون الوضع والموضوع له في الحروف عاماً، أي كلياً بمعنى كون الموضوع له هونفس الطبيعة لا الكلّي المنطقي كما عرفت. وعلى القول بكون الكلّي الطبيعي كالأب مع الأولاد فيكون الوضع في الحروف عاماً، لكونه نفس الطبيعي، والموضوع له خاصاً لكونه نفس الحصص المتشخصة بلوازم الوجود.

وعلى القول بكون الطبيعي منتزعاً عن الأفراد. والموجود في الخارج هو نفس الأفراد التي هي منشأ إنتزاع الكميّة عنها، يكون الوضع كالموضوع له خاصاً أي جزئياً وفرداً.

فقد ظهر مما ذكرنا أمران:

أحدهما: أن الكلّية والجزئية في الحروف مغايرتان للكلّية والجزئية في علم الميزان.

ثانيهما: أنه بناءً على كون الكلّي الطبيعي بنفسه موجوداً بوجود الأفراد، يكون وضع الحروف عاماً أي كلياً والموضوع له كذلك، ويستحيل أن يكون المستعمل فيه خاصاً.

وبناءً على كون الطبيعي موجوداً في ضمن الأفراد يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

وبناءً على كون الطبيعي منتزعاً عن الأفراد، يكون وضع الحروف خاصاً كالموضوع له، إذ الموجود هو الأفراد فقط. والمفروض أن معاني الحروف إبداعية ولا وجود إلا للأفراد.

ومن الغريب ما عن المحققين القائلين بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج، من كون الموضوع له في الحروف خاصاً^(١)، مع أنك عرفت لزوم الإلتزام على هذا المبني بكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً.

ومن الغريب أيضاً ما ذكره من كون الجزئي في المعنى الحرفي هو الجزئي باصطلاح أهل الميزان، مع بناءهم على كون المعنى الحرفي إبداعياً مغفولاً عنه لا إخطارياً، فلاحظ كلماتهم في المقام، وتأمل فيها لعلك تنظف بالمرام^(٢).

فتلخص مما ذكرنا: أن عمومية الوضع والموضوع له وخصوصيتهما، وكذا

(١) تعليقة الشريف الرضي على المطول / ص ٣٧٤. الفصول / ص ١٦.

(٢) بدائع الأفكار / ص ٤٣.

إختلافهما في الحروف مع البناء على إيجادية المعنى الحرفي مبنية على المباني في وجود الكلّي الطبيعي كما عرفت تفصيله.

تتمة: والغرض من بيانها توضيح المراد من الحديث المذكور.

فنقول: إن الكلمات من كل لغة إما اسم وإما فعل وإما حرف، بدهة أن الكلمة إما تدل على المفهوم المتصور مع قطع النظر عن خروجه من القوة إلى الفعل، وإما تدلّ على الخروج المزبور، وإما تدل على ارتباط أحد المفهومين المستقلين بالآخر. والأول: هو الاسم، والثاني: هو الفعل، والثالث: هو الحرف، والحصص في هذه الثلاثة حقيقي لدورانه بين النفي والإثبات.

إذا عرفت هذا تعرف معنى الرواية، فإن الاسم يُنبؤ عن المسمى الذي يتصور، وله التقرر في وعاء الماهيات، فالفعل يُنبؤ عن حركة المسمى والمراد بالحركة خروج المسمى عن القوة إلى الوجود، والفعل يُنبؤ عن خروج معناه إلى الوجود، فالاسم يدلّ على نفس الماهية والفعل يدل على وجودها، والحروف توجد الإرتباط بين المفاهيم التي ليست مرتبطة، فالحرف يوجد مسمّاه وهو مصداق الربط.

فإن قلت: إن تقسيم الكلمات عربيّة كانت أم فارسيّة، أم غيرهما من اللغات إلى الثلاثة إن كان بالنظر إلى البسائط فتكون الكلمات على قسمين الاسم والحرف، ضرورة أن الفعل مركب من مادة تدل على المعنى الإسمي وهيئة تدل على النسبة التي هي معنى حرفي، فالفعل مركب من الاسم والحرف، وليس قسيماً لهما فيخرج الفعل عن الأقسام.

وإن كان التقسيم بالنظر إلى الأعم من البسائط والمركّبات فتكون الأقسام أكثر من ثلاثة، لكون بعض الأسماء متضمناً للمعنى الحرفي كأسماء الإشارة فهي مركبة من الاسم والحرف، كالفعل المركّب من المعنى الإسمي والحرفي، فتكون

البسائط ثلاثة، والمركبات قسمين فالأقسام أكثر من ثلاثة.

قلت: ان الفعل ليس من المركبات الخارجية بل من التحليلية ويكون من قبيل الهولوى والصورة فإن مادة (ض. ر. ب) لا يتحصل لها معنى إلا إذا طرأت عليها هيئة من الهيئات الإسمية والفعلية، لتوقف وجود المادة على إحدى تلك الهيئات والصور.

وبالجملة فالمادة لا معنى لها بدون الهيئة، فالمادة المجردة عن الصورة كالحروف المقطعة الهجائية في عدم دلالتها على معنى، فليس هناك مادة تدل على المعنى الإسمي حتى تصير بعروض الصورة عليها مركبة، بل كلمة (ضرب) مثلاً وضعت للدلالة على وجود خاص للضرب الذي هو معنى إسمي. وكذا أسماء الإشارة، فإن كلمة (هذا) مثلاً وضعت للإشارة إلى المذكر الحاضر المفرد وليس لها مادة عرض عليها الهيئة حتى لوحظ فيها كل من معنيها.

فالمتحصل: أن التقسيم ثلاثي لعدم التركيب الخارجي، فإن الكلمة إن دلت على نفس المسمى فهو الاسم وإن دلت على وجوده وكيفية نسبة الوجود إليه من أنحاء النسب التحقيقية والتلبسية وغيرهما، فهو الفعل، وإن دلت على إرتباط أحد المفهومين بالآخر فهو الحرف.

هذا تمام الكلام في إيجادية المعنى الحرفي التي هي خيرة الميرزا النائيني رحمته وغيره ممن سبقه ولحقه.

وأما بناءً على الإخطارية، فالقائلون بها بين من يقول: بعمومية كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كالمحقق الخراساني رحمته كما سيأتي بيانه ^(١). وبين من يقول: بخصوصية المستعمل فيه وعمومية الوضع والموضوع

له^(١)، وبين من يقول: بخصوصية الموضوع له كالمستعمل فيه وعمومية الوضع^(٢).

وبالجملة، فالأقوال بناءً على إخطارية المعاني الحرفية ثلاثة: عمومية كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وخصوصية المستعمل فيه مع عمومية الوضع والموضوع له، وخصوصية الموضوع له وعمومية الوضع.

وقد استدلل صاحب الكفاية^{رحمته} على إثبات عمومية كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه وإبطال القولين الآخرين وأن ما وقع من أقسام الوضع هو إثنان: عمومية الوضع والموضوع له، وخصوصيتها كالأعلام الشخصية وإن كان الممكن من تلك الأقسام هو الثلاثة من عمومية كليهما وخصوصيتهما وعمومية الوضع وخصوصية الموضوع له، وملخص ما أفاده من البرهان: هو أن الموجب لتوهم خصوصية المعنى أحد أمرين.

الأول: لوازم الوجود التي لا توجد الطبيعة في الخارج إلا - لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد - دخيلة في الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف وما شابهها، فلا ريب في عدم إطراده، إذ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه متخصصاً بتلك الخصوصيات المشخصة للمعنى، كما إذا وقع الحرف في حيّز الأمر أو النهي، كما إذا قال: سر من البصرة، أو لا تسر منها. فإن معنى كلمة (من) في المثالين لا يكون جزئياً حقيقياً بل كلياً ليكون الابتداء من البصرة ذا أفراد ومصاديق كثيرة، فالصدق على كثيرين الذي هو شأن الكلّي موجود هنا، فمن كلفة المعنى كثيراً ما في الحروف يعلم أن الموضوع له والمستعمل فيه لا يكون خاصاً وإلاّ لم يكن وجه للتخلف.

(١) الفصول / ص ١٦، في الوضع.

(٢) الفصول / ص ١٦، في الوضع.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته أشار بقوله (كثيراً ما... إلخ)، إلى أنه قد يكون المعنى الحرفي خاصاً كما في الإخبار، فإذا قال: سِرْتُ من البصرة مثلاً فيكون المعنى أن نقطة خاصة من البصرة كانت مبدأ سيره.

هذا ولكن الظاهر أن المعنى في جميع الموارد حتى في الجمل الإخبارية يكون عاماً والخصوصية تستفاد من دالٍّ آخر، فكلمة (من) مثلاً تدل على الإبتداء الكلي وهي مستعملة فيه.

غاية الأمر أنه بقرينة خارجية عقلية حافة بالكلام، وهي عدم إمكان كون الجسم في آن واحد في أمكنة متعددة، وعدم إمكان تعدد مبدأ السير من شخصٍ واحد في آن واحد، يظهر أن المراد إبتداء خاص، وكون المراد ذلك لا يُلزم كون المستعمل فيه أو الموضوع له خاصاً.

وبالجملة فالمعنى عام والخصوصية مستفادة بدالٍ آخر كسائر موارد تعدد الدال والمدلول، نعم يمكن أن يكون الاستعمال في المعنى الخاص مجازياً بناءً على صحة المجاز في الكلمة.

ولكن فيه: أنه بناء على كون الاستعمال إيجاد المعنى بكسوة اللفظ، فلا يمكن المجاز في الكلمة كما ذهب إليه السكاكي، بل يكون المستعمل فيه نفس المعنى الموضوع له، غاية الأمر أن القرائن تكون معينة للمراد، لا أن تكون قرينة على كون اللفظ مستعملاً في غير معناه الموضوع له وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

وقد يورد على ما أفاده صاحب الكفاية رحمته بأن مجرد الاستعمال في الكلي لا يكون أمارة على الحقيقة، وأن الموضوع له في الحروف هو الكلي، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، فيمكن أن يكون بالناية والمجاز فلا يكون استعماله

كثيراً في المقام دليلاً على كون الموضوع له في الحروف عاماً.

ولكنه مدفوع: بأنّ ذلك أي أعميّة الاستعمال من الحقيقة، إنما يتم في ما إذا ثبت استعماله في كلّ من العام والخاص، فحينئذٍ لا يكون استعماله في العام أمارة على الحقيقة. وأما إذا كان استعماله في العام ثابتاً وفي الخاص غير ثابت، لما عرفت من أنّه في الموارد التي توهم فيها استعمال الحروف في الخاص يكون من تعدد الدال والمدلول لا من الاستعمال في الخاص، فلا بد أن يكون ذلك الاستعمال على وجه الحقيقة.

فإن قلت: لا وجه لحمل الاستعمال على الحقيقة، لاحتمال كونه مجازاً بعلاقة، فالموضوع له عام والمستعمل فيه خاص.

قلت: هذا في غاية البعد لاستلزامه بطلان حكمة الوضع، إذ لا فائدة في وضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه قط. هذا كله مضافاً إلى تبادر المعنى العام وعدم صحة سلب ذلك وهما أمارتان على الحقيقة.

فإن قلت: لم يثبت الوضع التعييني في الحروف، بمعنى أنه لم يثبت أن الواضع وضع الحروف للمعنى العام.

قلت: ليس الكلام في خصوص الوضع التعييني، بل المدعى عام سواء كان الوضع تعيينياً أم تعيينياً حاصلًا بكثرة الاستعمال الموجبة للحقيقة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الخصوصية المتوهمّة في المعنى إن كانت هي لوازم الوجود التي توجب كون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً فقد عرفت ما فيه.

وأما قول المحقق الخراساني رحمته الله: «وقد التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً» والمراد به على ما حكى هو المحقق صاحب حاشية المعالم

وتوضيحه: أن معنى كلمة (من) في كون قولنا: (سرت من البصرة) وإن كان كلياً لصدقه على كل نقطة من نقاط البصرة، لكنه بالإضافة إلى غير تلك النقاط جزئي، ضرورة أوسع دائرة مبدأ السير في قولنا: (سرت من العراق إلى إيران) مثلاً، من دائرة مبدأ السير من البصرة.

الثاني: أن الخصوصية المتوهمه في المعنى الحرفي إن كانت ناشئة من اللحاظ الذي هو المقصود بكونه جزئياً ذهنياً ففيه ما ستعرفه، وهذا ما أفاده المحقق الخراساني بقوله: «وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً».

وتوضيح ما أفاده: أن الطبيعة ما لم تتشخص لم توجد من غير فرق بين الوجود الذهني والخارجي، فكل ملحوظ يكون جزئياً ذهنياً، فكل موجود ذهني جزئي لا كلي، فعليه يكون الوضع والموضوع له دائماً خاصاً، إذ لا يتصور كلية الوضع أعني المعنى الملحوظ حال الوضع وإن كان المتصور الأجناس، فالوضع والموضوع له خاص حتى في أسماء الاجناس، فلا بد من جعل الوضع في أسماء الاجناس عاماً من تجريد المتصور عن اللحاظ، وكون الموضوع له نفس المعنى من دون تقيده باللحاظ، وحيث إن عالم الذهن وسيع فيتطرق فيه التخلية والتحلية، فإن جُرد المعنى عن اللحاظ الذهني، فيكون ذات المعنى والطبيعة هو الموضوع له، وإلا فيكون المعنى المحلي باللحاظ هو الموضوع له، فيكون جزئياً.

إذا عرفت هذا تعرف مرام صاحب الكفاية رحمته ومُحصّل مراده: أن الموضوع له إن كان هو المعنى مقيداً باللحاظ، فيكون الموضوع له جزئياً ذهنياً، بحيث إذا لوحظ ثانياً يكون الملحوظ ثانياً جزئياً وآخر مُبايناً للأول، وإن كان اللاحظ واحداً، إذ يكون الملحوظان متباينين من قبيل الجزئيات الخارجية كزيد وعمرو. وقد أورد صاحب الكفاية رحمته على كون المعنى خاصاً وجزئياً ذهنياً بوجوه ثلاثة:

الأول: أنه يلزم تعدد اللحاظ حين الاستعمال، ضرورة أن الاستعمال يتوقف على تصور اللفظ والمعنى سواء كان المعنى بسيطاً أم مركباً حتى يستعمل اللفظ في المعنى، وعليه فإذا كان المعنى الحرفي جزئياً ذهنياً، أي معنى ملحوظاً بحيث كان اللحاظ جزء الموضوع له، فمن أراد أن يستعمل الحرف في ذلك فلا بد أن يتصور المعنى مع لحاظه الدخيل بحسب الوضع فيه، ثم يتصور المعنى الملحوظ مقدمة للاستعمال، فيجتمع للحاظان الأول اللحاظ الوضعي، والثاني اللحاظ الاستعمالي، وهذا كما ترى بدهاة أن الوجدان لا يساعد على أزيد من لحاظ واحد في مقام الاستعمال.

الثاني: وهو ما أشار إليه بقوله: (مع أنه يلزم النخ)^(١) وحاصله: أنه يلزم عدم إمكان الإمتثال، لعدم صدق المعنى على الخارجيات إذ الوجود الذهني بقيد ذهنيته مباين للموجود العيني، فلا يصدق عليه، ومع عدم صدقه عليه لا يمكن إيجاده فيمتنع إمتثاله، فقلوه: (سِرْ من البصرة إلى الكوفة) مما يستحيل إمتثاله، بل يكون إمتثاله مجرد تصوره.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره..النخ)^(٢) من أن اللحاظ الآلي لا يكون دخيلاً في المستعمل فيه بحيث يكون قيداً له، كما لا يكون اللحاظ الاستقلالي في الأسماء كذلك، فإن اللحاظ بقسميه طاريء على المعنى، وكما لا يكون لحاظ الاستقلالية موجباً لجزئية المعنى الإسمي، كذلك لا يكون لحاظ الآلية موجباً لجزئية المعنى الحرفي، فالمعنى في كل من الاسم والحرف كلي لا جزئي.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو كان المعنى في الحروف جزئياً يلزم الإحتياط في

(١) كفاية الأصول / ص ٢٦.

(٢) كفاية الأصول / ص ٢٦.

قوله: (سر من البصرة) بالسير من جميع نقاط البصرة إذ المطلوب بالفرض هو السير من نقطة خاصة مرددة بين النقاط، فيكون من اشتباه المكلف به بين أمور وفي مثله يجب الإحتياط مع أنه ليس بناء العقلاء على الإحتياط في أمثال المورد فعدم الإحتياط كاشف عن كليّة المعنى وإن السير من أية نقطة حصل ينطبق عليه كليّ الإبتداء بنحو العموم البدلي.

ثم إنه لما أثبت أن توهم الفرق بين المعنى الحرفي وبين المعنى الإسمي منحصر في جزئية المعنى الحرفي خارجياً بسبب لوازم الوجود الخارجي، أو ذهنياً بواسطة اللحاظ الآلي، ودفع ذلك التوهم فقد ظهر من مجموع كلامه عدم الفرق بين المعنى الإسمي والحرفي، وكون المستعمل فيه في الحروف كلياً.

ولكن لم يقيم برهاناً على كون الموضوع له فيها عاماً، لا مكان أن يكون الموضوع له فيها جزئياً والمستعمل فيه كلياً، والبرهان في ذلك منحصر بالاستبعاد، وأنه يبعد أن يكون الموضوع له جزئياً مع عدم استعمال الحرف فيه أصلاً، أو نادراً وكون المستعمل فيه مجازاً بلا حقيقة إن لم يستعمل الحرف فيما وضع له قط.

وكيف كان فبعد أن أثبت المحقق الخراساني رحمته كون المعنى الحرفي كلياً كالمعنى الإسمي إعتراض على نفسه بقوله: (إن قلت على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف... الخ) ^(١).

ومحصله: أنه على ما تقدم من كون المعنى في الاسم والحرف واحداً فيكون الاسم والحرف مترادفين، ولا بد حينئذٍ من صحة استعمال كل منهما مقام الآخر، كسائر الألفاظ المترادفة مع أنه باطل بالضرورة، لعدم صحة استعمال الأسماء الموضوعات لمعاني الحروف كالإبتداء والإنتهاء والإستعلاء مكان تلك

الحروف، فلا يصح أن يقال: (زيد إستعلاء السطح) بدل (زيد على السطح) وهكذا، وعدم صحة الاستعمال كاشف عن تعدد المعنى الإسمي والحرفي وعدم وحدتهما. ودفعه بقوله: (قلت الفرق بينهما... الخ)^(١).

توضيح ما أفاده تعالى على نحو له صورة هو: أنه لا إشكال في وحدة المعنى في كل من الاسم والحرف، غاية الأمر إنهما مفترقان في الوضع من حيث ضيق دائرة الوضع، مع عدم تصرف في الموضوع له.

وحاصل الفرق هو: أن الواضع وضع الاسم للمعنى في حال إرادته بنفسه، والحرف في حال إرادته حالة لغيره من دون أن يكون ذلك قيداً للمعنى، فالمعنى في الاسم والحرف، واحد، غاية الأمر أن دائرة الوضع ضيقة من أول الأمر، مثل قولهم (ضيق فم الركبة).

وإن شئت توضيح ذلك بمثابة يكون محسوساً لك، فاجعله شبيه خيط ممتد محيط بأشخاص، فإن ذلك الخيط له وجود واحد مع كونه محيطاً بعدة أشخاص، فإذا جعل لقطعه منه محاذية لزيد مثلاً إسمياً خاصاً، وصارت تلك القطعة مسماة بذلك الاسم، فحينئذ يصح أن يقال: إن تلك القطعة مسماة بكذا، من دون أن يكون محاذات تلك القطعة لمن تحتها من زيد مثلاً دخيلة في الموضوع له، بل تكون المحاذات عنواناً مشيراً إلى الموضوع له.

إذا عرفت هذا، تعرف أن المقام كذلك، فإن المعنى الذي يُشار إليه بكونه مُراداً بنفسه هو المعنى الإسمي، وبكونه مراداً حالة لغيره هو المعنى الحرفي. وبالجملة فالمعنى واحد، غاية الأمر أن الوضع ضيق، إذ وضع الحرف يكون في حالة، ووضع الاسم يكون في حالة أخرى من دون أن تكون الحالة قيداً للمعنى.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به ما أفاده أعلى الله مقامه .

ولكن يمكن الخدشة فيه : بأن ضيق الوضع يوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر حقيقةً، ولكنه لا يوجب عدم صحته مجازاً، فلا بد أن يكون الاستعمال المجازي صحيحاً، لكون المعنى وجوداً واحداً نظير الإنسان فإنه موجود واحد يصح استعمال جزئه كالرقبه فيه، وهذا بخلاف المقام، فإن الاستعمال المجازي أيضاً غير جائز وهذا - أي عدم الجواز ولو مجازاً - كاشف عن تعدد المعنى الإسمي والحرفي سنخاً.

وقد يوجه ما أفاده صاحب الكفاية رحمته بقوله :

«قلت : ... حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل هو حالة لغيره» بتوجيهات أخر،

الأول : أن الاسم وضع بشرط إرادة معناه في نفسه والحرف بشرط إرادة معناه حالة لغيره، فالواضع ينشئ وضع الاسم والحرف بالشرطين المزبورين بنحو الشرط المتأخر، نظير الإنشئات التعليقية الشرعية كالوصية التمليلية، فإن الملكية معلقة على الموت، والوضع أيضاً من الأمور الاعتبارية التي ينشئها الواضع مُعلقاً على إرادة المستعملين، فإرادة المعنى حالة للغير أو في نفسه شرط للوضع كشرطية الإستطاعة لوجوب الحج، والوضع منوطٌ بتحقيقه مع حصول الإرادة المزبورة بصير الموضوع له فعلياً فيتحقق الوضع، فوضع الاسم وكذا الحرف مشروط بأمر وجودي وهو الإرادة.

وفيه : أن الإرادة إن كانت هي الإرادة الاستعمالية، فيلزم المحال، إذ يلزم أن يكون الوضع بعد الإرادة الاستعمالية، مع أن إرادة الاستعمال متأخرة عن الوضع لترتب الاستعمال على الوضع، فيلزم تأخر الوضع عما هو متقدم عليه رتبة، مع أنه لا يتم إلا بناء على تبعية الدلالة للإرادة.

وإن كانت هي غير الإرادة الاستعمالية فيكذبها الوجدان، لأن إرادة المعاني إنما تكون بلحاظ كونها موضوعاً لها، فارادتها متأخرة عن الوضع.

الثاني: أن المعنى الحرفي هو المعنى بما هو مغفول عنه بحيث يكون عنوان المغفولية قيداً لمفهوم الحرف، والمعنى الإسمي هو المقيد بعنوان كونه ملتفتاً إليه، فالمعنى في الاسم مشروط بشرط شيء وهو الالتفات، وفي الحرف يكون مشروطاً بشرط لا وهو عدم الالتفات.

وبالجملة فالمعنى المغفول عنه حرفي والملتفت إليه إسمي.

هذا وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أن اشتراط عنوان المغفولية وإن كان ثبوتاً ممكناً إلا أنه لا دليل على وقوعه، بل موارد الاستعمالات دليل على خلافه ضرورة أن المستعمل حين إلقاء قوله سرث من البصرة إلى الكوفة يتصور تمام معنى هذه الجملة ومن جملة معناها التركيبي الذي يكون ملحوظاً للمستعمل هو نسبة الابتداء وال انتهاء، فالمعنى في كل من الاسم والحرف مما يلتفت إليه، فهذا التوجيه أيضاً غير وجيه.

هذا والتحقيق أن يقال: أن الفرق بين المعنى الإسمي، وبين المعنى الحرفي نظير الفرق بين المشتقات ومبادئها، بناءً على التحقيق من عدم وضع المشتق للذات، بل معنى المشتق هو معنى المبدأ، والفرق بينهما في أن المصدر وضع للعرض بما هو ماهية من الماهيات، والمشتق وضع للعرض بما هو موجود ومتحد مع المحل، ولذا لا يصح حمل المصدر، فلا يقال (زيد ضرب)، بخلاف المشتق فإنه يحمل ويقال (زيد ضارب).

ففي المقام نقول إن لفظ الابتداء وضع لمفهوم الابتداء من حيث هو من دون أن يكون منسوباً إلى شيء، بخلاف (من) فإنها وضعت للإبتداء المنسوب المنوط بتصور طرفيه من النقطة التي هي مبدأ السير ونفس السير كنسبة التقابل بين

الشيئين، فكما يتوقف تصور نسبة التقابل بين الشيئين على تصور نفس ذينك الشيئين كذلك الإبتداء النسبي، فإن تصوره يتوقف على تصور طرفيه من المكان والسير، ولذا قيل: إن الحرف غير مُستقل بالمفهومية، أي لا يتصور بالاستقلال، ومع الغض عن الغير فالحرف له معنى، غاية الأمر أن تصوره منوط بتصور الغير، إذ النسبة الإبتدائية لا تتصور بدون تصور طرفيها، لا أن الحرف لا معنى له أو يكون معناه في الغير.

وبالجملة، فمعنى الإبتداء الإسمي قابل للحمل نظير المشتق، ومعنى الإبتداء الحرفي هو الإبتداء النسبي الذي لا يتصور بدون تصوير طرفيه، وهذا غير قابل للحمل نظير المصدر.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته بعد ما بين أن المعنى الإسمي والحرفي واحد وأن لحاظ الآلية والاستقلالية ليستا منوعتين ولا مصنفتين ولا مشخصتين بل لحاظ الآلية والاستقلالية خارجتان عن الموضوع له في الحرف والاسم أشار بقوله: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك) ^(١) إلى أنه لا يبعد أن تكون الإنشائية والإخبارية خارجتين عن المعنى وأن تكونا من المداليل السياقية من دون ربط لهما بالمعنى الموضوع له، فمعنى بعث ونظائرها من أفعال الماضي هو نسبة البيع إلى الفاعل نسبة تحقّيقية، كما أن فعل المضارع وضع للنسبة التلبسية، والمتكلم إن كان في مقام الحكاية عن النسبة يكون (بعث) مثلاً إخباراً، وإن كان في مقام إيجاد النسبة فيكون (بعث) إنشاء.

فيكون (بعث) تارة آلة للإخبار، وأخرى آلة للإنشاء، لا أن كلمة (بعث) تستعمل تارة في الإنشاء وأخرى في الإخبار، بل تستعمل دائماً في معناها

الموضوع له وهو نسبة البيع إلى الفاعل نسبة تحقُّقِيَّة.

غاية الأمر أنه إن قصد المتكلم الحكاية عن النسبة يكون إخباراً، وإن قصد إيجاد النسبة يكون إنشاء، والمعنى الموضوع له في كلا القصدين واحد لا يتغير ولا يتبدل فالإنشائية والإخبارية نظير الآلية والإستقلالية في عدم إيجادهما مجازاً في الكلمة ولا في الإسناد، وعلى هذا فليس قصد الإنشاء في (بعث) موجباً للمجازية، بل الإنشائية واردة على المعنى الموضوع له.

ولكن قد يختلج في البال، أنه بعد الإعراف بكون الموضوع له في كلمة (بعث) مثلاً هو النسبة التحقُّقِيَّة بين الفعل والفاعل - ومن المعلوم أن النسبة التحقُّقِيَّة عبارة عن وجود النسبة سابقاً - فإن كان الموضوع تحقق النسبة سابقاً، فيلزم من استعمال بعث في إيجاد النسبة المجازية، لكون إيجاد النسبة غير وجود النسبة سابقاً.

وعلى هذا فيكون الحكاية عن النسبة جزء الموضوع له، فيكون الفعل الماضي حاكياً عن النسبة المتحققة سابقاً، واستعماله في غير ذلك المعنى استعمال له في غير الموضوع له.

والقول بكون الموضوع له على حاله في الإنشاء مستلزم لتحصيل الحاصل، إذ معنى (بعث) تحقق النسبة سابقاً، والبناء على إيجادها فعلاً تحصيل لما حصل سابقاً. وتوضيح الكلام في كون الإنشائية والإخبارية من المداليل السياقية، وخروجها عن الموضوع له في الألفاظ المستعملة في الإنشاء والإخبار كفعل الماضي والمضارع دون ما يختص باحدهما، ولا يستعمل في الآخر كالجمل الإسمية وصيغ الأمر لإختصاص الأولى بالإخبار والثانية بالإنشاء هو: أن المادة في المشتق تدل على المعنى الحدتي.

وإن شئت فقل: إنها تدلّ على العرض، سواء كان المصدر أم اسم المصدر لأن الفرق بينهما إعتباري، إذ لو لوحظ العرض بما هو هو مع الغض عن صدوره عن شخص، أو قيامه به، يكون هو اسم المصدر، وإن لوحظ بما هو قائم بذات بأي نحو من أنحاء القيام الأتية في مبحث المشتق إن شاء الله تعالى من الصدوري والحلولي وغيرهما يكون مصدراً.

والهيئة تدل على قيام العرض بذات سواء كانت هيئة الماضي أم المضارع أم الأمر، غايته أن بعض الهيئات تدلّ على وجود النسبة بين العرض والمحل تكويناً كالماضي والمضارع، وبعضها تدلّ على وجودها إعتباراً وتشريعاً كالأمر، فإنه يدلّ على وجود النسبة بين الفعل - أعني المبدأ الذي هو من المقولات التسع العرضية - وبين الذات وهو المعروض، فمعنى صلّ حينئذٍ - أنت تصلّ تشريعاً وإعتباراً - غايته أن العقل يحكم بلزوم الاطاعة التي هي عبارة عن تطبيق تكوين العبد على تشريع المولى.

وعلى هذا فالهيئات لما كانت دالة على قيام العرض بالمحل، تنحل إلى قضايا حملية لكون مفادها نسبة العرض إلى المحل وقيامه به، كمفاد القضايا الحملية. والفرق بين الهيئات هو ما عرفت من أن بعضها تدلّ على كون قيام العرض بالمحل في الخارج ويعبّر عنه بالإخبار، وبعضها تدلّ على كون قيامه به في الإعتبار ويعبر عنه بالإنشاء، والمعنى الموضوع له في تمام الهيئات هو نسبة العرض إلى الذات، وفي مقام الإنشاء والإخبار تستعمل الهيئات في نفس معانيها الموضوع لها، فالإخبارية والإنشائية أي كون قيام العرض بالذات في الخارج أو الإعتبار تستفادان من القرائن الحالية أو المقالية.

والحاصل أن الهيئات تدل على نسبة العرض إلى المحل وثبوته له إما بتحقيق النسبة كما في هيئة فعل الماضي، وإما بتلبس الذات بالعرض في الحال أو

الاستقبال كما في فعل المضارع، سواء قلنا: بكون الهيئة فقط موضوعة لنفس النسبة والحدث يفهم من المادة التي في ضمن الهيئة، أم قلنا: بكون الهيئة موضوعة لكلا المعنيين الحدث والنسبة، في قبال المصدر الموضوع لنفس طبيعة الحدث، فهذه المصدر موضوعة للطبيعة، وهيئة الماضي والمضارع لثبوت الحدث للذات وقيام العرض بالمحل، فالهيات غير المصادر متكفلة لقيام العرض بالمحل، هذا معنى الهيئة.

وأما الإخبار والإنشاء فالأول منهما عبارة عن قصد حكاية النسبة المدلول عليها بالهيات، سواء كان حاكياً عن وجود النسبة سابقاً أم فعلاً أم لاحقاً، ثم إن كانت الحكاية مطابقة للواقع فهو صادق، وإلا فهو كاذب، والإنشاء عبارة عن إيجاد تلك النسبة، ففي صورتين تكون الهيئة مستعملة في معناها الموضوع له، إذ معنى الهيئة هو وجود العرض للمعروض في موطن من المواطن، واللفظ يستعمل في ذلك المعنى، غاية الأمر أنه إن كان بقصد حكاية وجود تلك النسبة في الخارج تكون إخباراً وإن كانت بقصد إيجادها تكون إنشاء، فالإنشائية والإخبارية تكونان من الأمور القصدية وخارجتان عن حقيقة معاني الهيات، هذا كله بناء على وجود الإنشاء وتحقيقه بالألفاظ.

وأما بناء على عدم الإنشاء وكون الألفاظ كواشف عما في الضمائر فينحصر الأمر بالإخبار.

توضيحه: أن الألفاظ تكون قوالب للمعاني وكواشف عنها، فالمعاني موجودة في الضمائر، والألفاظ تحكي عنها، لا أن المعنى يوجد باللفظ بعد أن لم يكن موجوداً كما هو المقصود في الإنشاء.

غاية الأمر أن المعنى المحكي باللفظ تارة يكون موجوداً خارجياً كما إذا قال (ضرب زيد)، وأخرى يكون المعنى إرادته في النفس كما إذا أراد الضرب من

شخص في الخارج، فيحكي عن هذه الإرادة بقوله (إضرب) فيكون اللفظ حاكياً عن المعنى، والإختلاف يكون في ناحية المعنى، فمعنى (إضرب) أريد وجود الضرب في الخارج.

وعلى هذا التقدير أي كون الألفاظ حاكية عن المعاني لم يبق في البين إنشاء، ولذا قيل: أن الأحكام ليست إنشائية، بل هي الترجّحات النفسانية الحاصلة في نفس المولى، فإذا قال لعبده: (إسقني ماء) فيكون معناه أن شرب الماء راجحٌ عندي، فيكون إخباراً.

كما أنه يلزم أيضاً عدم كون التملك مستنداً إلى الألفاظ المذكورة في العقود، بل هي حاكية عن إرادة التملك.

ثم إن الدليل على كون الألفاظ إخباراً دائماً إما عن النسبة الخارجية كقوله: (زيد قائم)، وإما عن النسبة الذهنية كقوله (بعث)، فإنه إخبار عن إعتبار التملك في الذهن، وكذا الأوامر الشرعية، فإنها إخبار عن الحالات النفسانية القائمة بنفس النبي ﷺ أو الولي هو: أنه على تقدير وجود الإنشاء باللفظ يلزم كون الألفاظ سبباً للإيجاد، إذ حينئذ يكون التملك مسبباً عن اللفظ، والأحكام من الوجوب والحرمة مسببة عن الأوامر والنواهي، وقد قرّر في محله إستحالة جعل السببية.

توضيحه: أنه إذا قال بعث أو وهب أو آجرت إلى غير ذلك من ألفاظ العقود والإيقاعات، فإن أنشأ بهذه الألفاظ معانيها في وعاء الإعتبار - الذي هو من الخارج ويكون برزخاً بين عالمي الذهن والعين - يلزم أن تكون الألفاظ علّة لوجود المعاني، وتكون المعاني من رشحات الألفاظ وهو من المحالات كما قرر في محله من إستحالة تشريع السببية. فلا بد من الإلتزام بكون الألفاظ في جميع المقامات حاكية عن معانيها.

ولكن يمكن دفعه بأن هذا المحذور إنما يلزم بناء على التأسيسية وأما بناء

على الإمضائية، بأن تكون الملكية مثلاً هي الإعتبارية العقلانية بلفظ (بعث) مثلاً، غاية الأمر أن الشارع أمضى تلك الملكية العقلانية المنشأة باللفظ دون الملكية المنشأة بالحصى والمنازعة مثلاً، فلا مانع من الإلتزام بالإنشاء، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن اللفظ لا يكون علّة بل يكون آلة للإنشاء كآلية العصا لكسر الكوز.

ويمكن أن يقال: بكون الإنشائية والإخبارية دخيلتين في الموضوع له، كما يقول أهل العربية بذلك، فإنهم يقولون بكون صيغة إفعال مثلاً موضوعة لإنشاء الطلب، فمتى أراد شخص أن يوجد الطلب فينشؤه بـ (افعل) مثلاً، فنتيجة ما تقدم أن المذاهب إلى هنا في الإخبار والإنشاء ثلاثة:

أحدها: كونهما من المداليل السياقية، وخروج الإخبار وهي الحكاية والإنشاء وهو الإيجاد عن المعنى الموضوع له، فالألفاظ مستعملة في معانيها، والإخبارية والإنشائية حاصلتان من القرائن المقامية، من دون تصرف في المعنى الموضوع له.

ثانيها: أن تكون الألفاظ طراً مستعملة في المعاني الإخبارية غاية الأمر أن النسبة المحكي عنها باللفظ إن كانت خارجية فيعبر عنها بالإخبار، وإن كانت إعتبارية فتسمّى بالإنشاء، ففي الحقيقة لا إنشاء في البين أصلاً.

ثالثها: ما ذكره أهل العربية من كون بعض الألفاظ موضوعاً للإنشاء كصيغة الأمر، وبعضها للإخبار كهيئة فعل الماضي والمضارع، فتكون الإنشائية والإخبارية دخيلة في المعنى الموضوع له.

وفيه: أن هذا إثبات اللغة بالإجتهد وذلك غير صحيح.

والتحقيق أن يقال: إن غير المصدر من الأفعال المضارعة والماضية وغيرهما لا تدل على أزيد من نسبة المبدأ إلى الذات، وقيام العرض بالمعروض، وأما كون النسبة تحقيقية أو تلبسيّة مثلاً فتستفاد من الخارج وليست هي جزء

للموضوع له.

فإن قلت: إن هذا أي كون الأفعال دالة على أصل النسبة بين المبدأ والذات في قبال المصدر الذي لا يدل إلا على نفس المبدأ أيضاً اجتهد في اللغة فلا وجه للمصير إليه.

قلت: مضافاً إلى أن كون دلالة الأفعال على نسبة العرض إلى المعروض فقط متيقنة، والزائد عليه مشكوك، أن موارد الاستعمالات أيضاً تساعد على ما ذكرنا، فإن قولهم: يرحمك الله أو رحمك الله أو غفر الله لك أو يغفر الله لك، إلى غير ذلك مستعمل في نفس نسبة المبدأ، إلى ذات، ولما أحرز كون المتكلم في تلك الموارد في مقام الدعاء يقصد الإنشاء بتلك الألفاظ.

وعلى هذا فالإنشائية والإخبارية خارجتان عن الموضوع له كخروج الآلية والإستقلالية عن المعنى في الاسم والحرف، غاية الأمر أن المتبادر من استعمال الأفعال الماضية كون المتكلم في مقام الإخبار، ولذا لا يحتاج إلى نصب قرينة على كونه في مقام الحكاية بخلاف الإنشاء فإن كونه بصدد الإنشاء يحتاج إلى قرينة.

ثم إن الظاهر أن مراد صاحب الكفاية رحمته من قوله: «ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والإنشاء.... الخ»^(١)، ومقصود المحقق النائيني رحمته من كون الإنشائية والإخبارية من المداليل السياقية واحداً، إذ الموضوع له عند كليهما غير مرتبط بالإنشاء والإخبار وشرط الواضع في الوضع مما لا محصل له، فالمقصود أن قصد الإخبار والإنشاء آتيان من ناحية القصد إليهما.

الأمر الثالث

في أن صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وُضِعَ له هل هي
بالوضع أو الطبع؟

لا يخفى أن هذا النزاع أعني كون صحة استعمال اللفظ فيما يناسب
المَوْضُوع له بالطبع أو الوضع مبنيٌّ على تسليم صحة استعمال اللفظ في غير معناه
الحقيقي حتى يتكلم في أن هذا الاستعمال بالوضع لعلائق معهودة، أو بالطبع.
وأما إذا قيل: باستحالة استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، لكون
الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنى بكسوة اللفظ وإخطاره في ذهن المخاطب
باللفظ، فلا يمكن استعماله في غيره أي إلقاء المعنى الغير الحقيقي باللفظ.
ضرورة أن العلم بوضع اللفظ لمعنى، علة تامة لخطور ذلك المعنى بمجرد
سماع اللفظ ولو من جدار، ويستحيل أخذ هذا الإخطار والحكاية عن اللفظ، لعدم
إمكان تغيير ما وقع عمّا وقع عليه، فإن اللفظ وجد ملقياً لمعناه ومُخْطِراً له.
وعليه فتكون القرينة المذكورة بعد إلقاء اللفظ قرينة المراد، لا صارفة لللفظ
عن معناه الحقيقي، ودليلاً على كون اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي، فكل
قرينة تُذكر في الكلام تعيّن المراد بعد ضمّها إلى سائر أجزاء الموجب لتحصل معنى
يخبر عنه بأن المتكلم مقصوده وكذا وكذا.
والحاصل أن نزاع كون استعمال اللفظ في المعنى المجازي بالوضع أو الطبع

متفرّع على تسليم المجاز في الكلمة.

ثم إنه بعد تسليم ذلك، فالحق ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله تبعاً لمن سبقه^(١)، من كون الاستعمال في المعنى المجازي بالطبع لا الوضع، وعدم كونه متوقفاً على العلائق المقررة في كتبهم، وذلك لحسن الاستعمال أحياناً بدونها كما لا يخفى.

الأمر الرابع

في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به

وملخص الكلام: أنه بعد أن قرر كون استعمال اللفظ في معناه المجازي بالطبع لا بالوضع يَبَيِّنُ المحقق الخراساني رحمته بقوله: «لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ... الخ»^(١)، بعض موارد صحة الاستعمال بالطبع، وقد ذكر أن استعمال اللفظ في نوعه وصفه ومثله يكون من تلك الموارد، لِحُسْنِ جَعْلِ اللفظ حاكياً عن النوع وأخويه، فيكون كلُّ من الحاكي والمحكي اللفظ، فقولُه: (ضرب فعل ماضٍ) حاكٍ عن نوعه أو مثله، وكذا قولنا: زيد في ضرب زيد فاعل، حاكٍ عن صنفه، فإنه لا مانع من تصوّر نوع لفظ أو صنفه أو مثله، وحكاية ما تصوّره بلفظ كما يتصور نوع (ضَرَبَ) ويحكيه بلفظه (ضَرَبَ) الشخصي، فهذا الحاكي حاكٍ عن ذلك النوع، وهكذا في الصنف فيلقى النوع أو الصنف أو المثل باللفظ.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، فلا يمكن أن يكون ذلك من باب الاستعمال، وذلك للزوم إتحاد الدال والمدلول^(٢).

ولا يدفع هذا بالتعدد الاعتباري، بأن يُقال: إن شخص اللفظ مع وحدته ذاتاً متعدد اعتباراً لأنه باعتبار جهة صدوره من الالفاظ مغاير له باعتبار كونه مُراداً له،

(١) كفاية الأصول / ص ٢٩.

(٢) الفصول / ص ٢٢.

فيكون باللاحظ الأول دالاً وباللاحظ الثاني مدلولاً، وذلك لاستلزام إجتماع اللاحظين الآلي الاستعمالي والإستقلالي، إذ كونه دالاً يقتضي لحاظه آلياً أي كونه مغفولاً عنه، لأن النظر حين الاستعمال ليس إلا إلى المعنى، إذ المقصود إلقائه باللفظ، وكونه مدلولاً يقتضي لحاظه استقلالياً، ومن المعلوم عدم إمكان إجتماع اللاحظين في استعمال واحد.

لا يُقال: إن تصور اللفظ بالاستقلال لجعله مدلولاً ومحكياً يكون في رتبة سابقة على الاستعمال، ولحاظ الآلية للفظ حين الاستعمال متأخر عن رتبة تصوّره الإستقلالي فلا يكون لحاظ الآلية والإستقلالية في رتبة واحدة لكي تجتمعا. فإنّه يقال: إن لحاظ إستقلالية اللفظ من حيث كونه محكياً ومدلولاً وإن كان قبل رتبة الاستعمال، لكن لا بد من بقاء ذلك اللاحظ إلى حين الاستعمال، إذ مع عدم بقاءه إلى ذلك الحين لا يصحّ الاستعمال، وبعد فرض لزوم بقاء ذلك اللاحظ إلى زمان الاستعمال يلزم إجتماع اللاحظين المتضادين في آن واحد وهو مُحال، فتعدد اللفظ إعتباراً لا يجدي في دفع غائلة إجتماع اللاحظين.

وأما قول صاحب الكفاية رحمته: «مع إن حديث تركب القضية الخ»^(١).

فمحصله: أنه إن كانت القضية من قبيل إيجاد الموضوع وحمل طبيعة عليه بأن يكون الموضوع مصداقاً من مصاديقه، فتكون القضية ذات أجزاء ثلاثة، موضوع وهو (زيد)، ومحمول وهو طبيعة اللفظ ونسبة بينهما، والوحدة المصححة للحمل موجودة بين الموضوع والمحمول، لكون الموضوع فرداً له، فيكون زيد لفظ نظير إيجاد فرد للإنسان وحمل طبيعة الإنسان عليه، وعليه تكون القضية ذات

أجزاء ثلاثة، ولكنه يخرج عن باب الاستعمال راساً.

والحقّ أن مثل هذه القضية دائماً تكون من قبيل إيجاد الموضوع، وضابط كونها من هذا القبيل أن يكون المحمول ممّا يصحّ أن يحمل على الموضوع، وهذا في الشخص موجود وكقوله (زيدٌ لفظٌ)، وأما في قوله (ضرب فعل ماضٍ) مع إرادة شخصه لا نوعه ومثله، فلا يصحّ أن يكون من قبيل إيجاد الموضوع، لعدم صحة حمل قوله فعل ماضٍ على شخص (ضرب) المذكور في القضية بخلاف قوله (ضرب لفظ)، فإنه يكون من قبيل إيجاد الموضوع لصحة الحمل.

الأمر الخامس

في أن الألفاظ موضوعة بأزاء معانيها الواقعية

إعلم أنه وقع الخلاف في أمرين:

أحدهما: أن الألفاظ وضعت للمعاني الواقعية أو المعلومة؟ وهذا البحث لم نجد أحداً من الأصحاب تعرض له في الأصول، لكن بعض الفقهاء تعرض له في الفقه في موارد:

منها: مانعية اللباس غير المأكول للصلاة، فإن ثبت كون اللفظ موضوعاً للمعنى بشرط كونه معلوماً لا للمعنى من حيث هو فيسهل الأمر في الأحكام، ولا يلزم التصويب ولا الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بما لا يسمن ولا يغني من جوع، بل هو من المحالات، لأن موضوع الأحكام هو الموضوع المعلوم، فحرمة شرب الخمر ونجاسة البول موضوعها هو الخمر المعلوم والبول المعلوم وغير المأكول المعلوم إلى غير ذلك من الموضوعات، والظاهر أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني النفس الأمرية ولا دخل للعلم بها في وضع الألفاظ لها أصلاً إذ لم يثبت هذا الشرط أصلاً.

ثانيهما: أن الألفاظ وضعت للمعاني المرادة أو للمعاني بما هي هي وهذا البحث بظاهره واضح الفساد، لكون القصد مقوماً للاستعمال المتأخر عن الوضع. فالأولى أن يجعل صيغة البحث هكذا «دلالة الألفاظ على المعاني تابعة للإرادة أم لا؟».

ثم إن المراد بالدلالة إن كان الدلالة التصورية لمفردات الألفاظ التابعة للعلم بالوضع فالقول بتبعيتها للإرادة في غاية الوهن والسقوط، لما عرفت سابقاً من كون العلم بالوضع علّة تامة لحضور المعنى في الذهن وانسباقه إليه بمجرد سماع اللفظ وإن كان الالفاظ غير ذي شعور فضلاً عن القصد والإرادة.

وإن كانت الدلالة التصديقية أي المعنى المتحصّل من ضم مفردات الألفاظ بعضها إلى الآخر، بحيث يصحّ نسبة مضمون الكلام إلى المتكلم ويقال: (أنه قال كذا)، فالظاهر أيضاً عدم التبعية، لكون دلالة الألفاظ على ذلك المعنى المتحصّل تابعة لوضع مفردات الألفاظ بعد العلم بالوضع وسماع الألفاظ وضم بعضها إلى بعض، فالمعنى المتحصّل من قولنا: (زيدٌ قائم) هو قيام زيد، ولا ريب في عدم كون حكاية الجملة عن هذا المعنى المتحصّل تابعة لإرادة المتكلم له.

فما أفاده العلمان (الشيخ الرئيس^(١) والمحقق الطوسي^(٢)) من تبعية الدلالة للإرادة لا يبعد بل يتعين أن يكون ذلك هو اتصاف المعنى المتحصّل بكونه مراداً، فإن الألفاظ لا تدلّ على اتصاف معانيها المتحصّلة بكونها مرادة للمتكلم إلاّ بعد إحراز كون المتكلم في مقام البيان، والإرادة كما يقال باشتراط التمسك بالإطلاق بإحراز كون المتكلم في مقام البيان.

والحاصل: أن تبعية الدلالة للإرادة بحيث كانت الدلالة متوقّفة على الإرادة ومتفرعة عليها، لا يتصور في دلالة الألفاظ الإفرادية على معانيها، ولا في دلالتها على المعاني المتحصّلة الجمليّة، ضرورة أن (زيداً قائم) يدلّ على تلبّس زيد بالقيام مع عدم إحراز قصد المتكلم وإرادته، فحديث التبعية لا بد أن يكون في دلالة

(١) الشفاء - قسم المنطق / ص ٤٢.

(٢) حكاة العلامة الحلي في الجوهر النضيد / ص ٤.

الألفاظ على كون المعنى المتحصل مراداً للمتكلم، فإن هذه الدلالة تابعة للقصد كما عرفت^(١).

وأما تسليم عدم وجود الدلالة عند الخطأ وكونه جهلاً مركباً كما أفاده صاحب الكفاية رحمته بقوله: (قلت نعم لا يكون حينئذٍ دلالة)^(٢) فيرد عليه أن الدلالة ليست منوطة بمطابقتها للواقع، فإن الظواهر من الطرق العقلانية التي قد تخطيء ولا يُنَاط كشفها بالمطابقة للواقع، وإلاّ فتسقط الطرق عن الكاشفية إلاّ بعد إحراز المطابقة، فالدلالة ثابتة للألفاظ ولو كانت غير مطابقة للواقع.

ثم إن ما أفاده المحقق الخراساني رحمته في أول البحث من قوله: (لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي.... إلخ)^(٣) ينافي ما تقدم منه من كون المجاز بالطبع لا الوضع.

توضيح وجه المناقاة: أن تسليم عدم تبعية دلالة الألفاظ على معانيها الإفرادية للقصد والإرادة يستلزم إنكار المجاز في الكلمة، إذ المقصود كون دلالة الألفاظ تابعة للعلم بالوضع فقط، وعدم إناطة الدلالة بإرادة المتكلم، فاللفظ بعد العلم بالوضع يدل على معناه، سواء قصد المتكلم ذلك المعنى أم قصد غيره أم لم

(١) وما أفاده سيدنا الأستاذ (مد ظله) من عدم التبعية في شيء من المراحل مستنداً في ذلك إلى بناء العقلاء على حجية الظواهر - أي البناء على كون الظواهر مرادة مع عدم العلم بقصد المتكلم لها، بل نفس الظهور يكون كاشفاً عن إرادة المتكلم له، وترتيب الآثار على إرادته للظواهر كما هو الحال في الأقارير والسجلات - لا يخلو عن غموض بداهة أن البناء على حجية الظواهر إنما يكون فيما إذا احرز ولو بالأصل العقلاني كون المتكلم في مقام البيان وإرادة ما يقوله وحجية الظواهر تكون لأجل إحراز كونه في مقام البيان.

(٢) كفاية الأصول / ص ١٧.

(٣) كفاية الأصول / ص ١٦.

يقصد شيئاً كما إذا كان غافلاً، ومن المعلوم أن لازم هذا الكلام إنكار المجاز في الكلمة، وحينئذٍ لا يبقى مجال للبحث المتقدم، وهو أن المجاز هل هو بالوضع أم بالطبع، وبالجملة فالإلتزام بعدم تبعية دلالة مفردات الألفاظ على معانيها الافرادية للارادة ينافي تسليم كون المجاز بالطبع كما لا يخفى.

الأمر السادس

في وضع المركّبات

لا يخفى أن المراد بوضع المركّبات إن كان وضع هيئاتها للدلالة على النسبة بين الموضوع والمحمول كما في (زيد قائم) فإن زيداً يدل على معناه الإفرادي والقائم كذلك وهيئة الجملة الإسمية تدل على ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول، فلا إشكال في صحته، لعدم كفاية وضع المفردات في إفادة النسبة الكلامية، بل لا بد من وضع آخر للدلالة على تلك النسبة، وإن كان وضعاً آخر غير وضع الهيئات فلا وجه له لعدم الحاجة إليه في الافادة فيبطل حكمة الوضع ويلزم لغويته.

الأمر السابع

في علامات الحقيقة

بعد أن ذكر معنى الوضع وأقسامه وذكرنا الحقيقة والمجاز نشرع في العلامات المميزة لها في ضمن مطالب:

الأول: هل إن تبادر المعنى من اللفظ يدل على كونه حقيقة فيه؟
وملخص الكلام في المقام: أن التبادر الذي يكون علامة للوضع - أعني به العلة الخاصة بين اللفظ والمعنى الحاصلة بالتعيين أو التعيين أو نفس الاستعمال - هو إنسباق المعنى من حاق اللفظ، بمعنى كون العلة التامة للتبادر هو نفس الوضع لا إطلاق اللفظ الناشيء عن مقدمات الحكمة، أو عن الإنصراف كما في انصراف الماء في قوله (جثني بالماء) بقرينة مكانه إلى ماء الفرات مثلاً، ضرورة أن الإطلاق بكلا هذين المعنيين يكون قرينة على التبادر والإنسباق وليس الوضع علة تامة للتبادر.

وقد يستشكل عليه بلزوم الدور ضرورة أن التبادر موقوف على العلم بالوضع وهو موقوف على التبادر، إذ المفروض كون التبادر علامة للوضع فالعلم به منوط بالتبادر.

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية رحمته ^(١) بما ملخصه مغايرة العلم بالوضع الذي

يكون علّة للتبادر للعلم بالوضع الذي يكون معلولاً للتبادر، حيث إن الأول هو العلم الإجمالي الإرتكازي والثاني هو العلم التفصيلي.

والمراد بالعلم الإجمالي هو العلم إجمالاً بكون اللفظ موضوعاً لأحد المعاني الأربعة أو الخمسة مثلاً، ثم نسيان ذلك المعنى، فإجماليتُهُ لدورانه بين عدة من المعاني وإرتكازيته باعتبار بقاء ذلك المعنى في الحافظة، وإن ذهب عن الذاكرة لا الإرتكازية بمعنى آخر أي بمعنى كون الشيء من الأمور الإرتكازية.

ولصاحب الكفاية رحمته ^(١) (في مبحث الإستصحاب، في التعليل بلا تنقض اليقين) عبارة قد ذكر فيها الإرتكاز، وحمله على هذا المعنى يوجب خروج الإستصحاب عن التعبد واندراجه في الأمور الإرتكازية كما حقق في محله.

وكيف كان فما أفاده في دفع الدور لا يجدي ضرورة أنه مع الجهل بالموضوع له لا يتبادر المعنى قطعاً وإن علمه إجمالاً، ويكون خطوره في ضمن معاني عديدة بعد إلقاء اللفظ من نفسه أو غيره كخطوره قبله، فإشكال الدور باقٍ على حاله ولا دافع له، وينحصر طريق إستعلام الحقيقة بالسؤال عن العالمين بالأوضاع.

ولكن الإشكال كلّ في حصول العلم لهم، ضرورة أن مجرد إستعمالهم لفظاً في معنى لا يكون أمانة على الحقيقة، لاحتمال اعتمادهم على القرائن المختلفة عن نظر غيرهم، فلا يكون تبادر المعنى لدى العالمين بالوضع أمانة عليه للجاهل بالوضع، والاعتماد على أصالة عدم القرينة لإثبات كون التبادر بنفس الوضع (أعني كونه من حاق اللفظ دون القرينة) مشكل، إذ المتيقن من اعتبار أصالة عدم القرينة هو ما إذا أُريد من لفظ معنى وشكّ في أنه كان بالقرينة أو بغيرها، وأما إذا لم يعلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة أو المجاز مع خفاء القرينة علينا فلم يثبت

إعتبارها.

الثاني: في أن عدم صحة سلب اللفظ هل يدلّ على كونه حقيقة فيه؟

لا يخفى أن ما ذكرناه من إشكال الدور في التبادر جارٍ في عدم صحة السلب المعبر عنه بصحة الحمل، لتوقف صحة الحمل على العلم بالموضوع له، إذ لو لم يعلم بكون الانسان موضوعاً للمعنى الذي يكون زيد مثلاً من أفرادهِ، لا يصحّ حمله على زيد، سواء كان الحمل الحمل الأولي أم الشائع الصناعي كما لا يخفى.

ولا يندفع الدور بما أفاده هناك، فالتبادر وعدم صحة السلب وكذا الاطراد ليست علائم للحقائق، فالعلم بالوضع بعد فقد التنصيص منحصر بما عرفت من كون تبادر المعنى من اللفظ عند العالمين بالوضع مع كونه من حاق اللفظ علامة للوضع عند الجاهل بالوضع، ولكن إحراز كون التبادر عند العالمين بالوضع مستنداً إلى نفس الوضع دون القرينة في غاية الإشكال.

وأما الثمرة المترتبة على العلم بالأوضاع، فقليل: بظهورها في الألفاظ الموضوعّة للأحكام الشرعية في الكتاب والسنة نظير الظاهر والباطن والصعيد وغيرها، فإن علم الموضوع له فيها فتحمل الألفاظ عليه، وإلا فتكون مجملة لا يظهر منها المراد.

ولكن يمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى معرفة المعنى الحقيقي في تلك الألفاظ أيضاً، ضرورة أنها بين مالها قدر متيقن وبين ما يظهر المراد منها بمعونة القرائن المذكورة في نفس الروايات.

أما في القدر المتيقن فلا إشكال في الأخذ بالمتيقن وإجراء الأصل في الزائد، وأما فيما ظهر المراد من نفس الروايات فالأمر أوضح، وعلى كلا التقديرين فلا حاجة إلى معرفة الحقائق.

الأمر الثامن

في أن للفظ أحوالاً خمسة

وهي التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار.

هذا هو المعروف بباب تعارض الأحوال، وما ذكره في الأولوية والترجيح إن رجع إلى القرينة الموجبة لتعين إحدى تلك الأحوال فلا كلام، وإلا ففيه كلام وحينئذٍ يحكم بالإجمال وعدم تعيين إحديها، ومن هذا الباب قوله تبارك وتعالى ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، ونحو ذلك من الآيات الموهمة للجبر، فإنه قد ذكر للإضلال معان عديدة، فإن كان لأحدها قرينة توجب ظهور اللفظ فيه فيحمل عليه، وإلا فيصير مجملاً ولا يمكن الحمل على أحدها بدون المعين.

الأمر التاسع

في ثبوت الحقيقة الشرعية

لا يخفى أنهم اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه في الألفاظ المتعلقة بالأحكام كالصلوة والصوم والزكاة والحج، وكذا في بعض الألفاظ التي صارت موضوعة للأحكام كالخمر والبول وغيرهما، وإن شئت فقل: إنهم اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ الماهيات التي اخترعها الشارع كالصلاة والصوم والزكاة، وكذا في ألفاظ الماهيات غير المخترعة له التي امضاها الشارع كالبيع والصلح وغيرهما من ألفاظ المعاملات، وأيضاً اختلفوا بعد عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في ثبوت الحقيقة التشريعية وعدمه^(١)، وأن الألفاظ مستعملة في معانيها اللغوية، غاية الأمر أن الشارع زاد فيها قيوداً وذلك لا يوجب عدم إستعمالها في المعاني اللغوية.

وقبل الخوض في المقصود لا بأس بذكر مقدمة وهي أن الوضع - أعني العلاقة الخاصة الحاصلة بين اللفظ والمعنى - كما يتحقق بالإنشاء كذلك يحصل بنفس الاستعمال بمعنى إلقاء اللفظ وإرادة الوضع منه، كما إذا رَزَقَ ولدًا ولم يسمه

(١) إن قلت: أليست الحقيقة التشريعية مفروغاً عنها؟ فلا معنى للاختلاف فيها.

قلنا: إذا كان الدليل على عدم الحقيقة الشرعية وجود تلك العبادات بمعانيها وألفاظها قبل الإسلام فيبقى مجال لإنكار الحقيقة التشريعية أيضاً، إذ يكون الاستعمال حينئذٍ في المعنى اللغوي.

باسم، فقال مشيراً إلى ذلك الولد: (جنني بأحمد)، فإنّ هذا الإطلاق يدل على الوضع بقرينة الإشارة، فالإشارة أو غيرها من القرائن، قرينة على الوضع لا الدلالة، حتى يرد عليه إعتراض المحقق النائيني رحمته من أن الإستعمال عبارة عن جعله اللفظ فانياً في معناه، ومن المعلوم أن إضافة المعنى إلى اللفظ بحيث ينسب إليه ويقال: هذا المعنى معنى ذلك اللفظ، منوطة بحصول العلة بين اللفظ والمعنى الناشئة من الوضع، فلا بد في صحة الاستعمال من تقدم الوضع عليه، فالاستعمال متأخر عن الوضع فكيف يتحقق الوضع به ؟ !.

وتوضيح عدم الوجود: هو أن مراد صاحب الكفاية رحمته من الاستعمال إن كان ذلك المعنى المذكور فيرد عليه الإشكال المزبور، ولكنه ليس كذلك كما صرح هو رحمته بقوله: «إلا أنه للدلالة على ذلك (أي الوضع) لا على إرادة المعنى»^(١). فلاحظ وتأمل.

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في حصول الوضع بنفس الاستعمال بالمعنى المذكور، كما لا ينبغي الإشكال في ذلك بأن هذا الاستعمال ليس حقيقياً لعدم ثبوت الوضع قبل الاستعمال حتى يكون استعمالاً فيما وُضِعَ له، ولا مجازياً لعدم ثبوت الوضع في معنى حتى يكون هذا مجازاً عنه، وذلك لعدم برهان على انحصار الاستعمال في الحقيقي والمجازي، فحينئذ يمكن أن تكون الألفاظ المستعملة في لسان الشارع الأقدس حقائق شرعية لصحة الوضع بنفس الاستعمال، فلعل الشارع إستعملها بقصد كونها أسماء لتلك المسميات، فلا بأس حينئذٍ بالالتزام بثبوت الحقيقة الشرعية.

هذا ولكن الإشكال كلّ في وقوع هذا الممكن، إذ الإمكان لا يلزم الوقوع،

فمجرد إثبات إمكان تحقق الوضع بنفس الاستعمال بالتقريب المزبور لا يدل على وقوعه، فالإلتزام بثبوت الحقيقة الشرعية بإمكان ثبوت الوضع بنفس الاستعمال لا وجه له.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: «فدعوى الوضع التعيني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا - أي بالاستعمال - قريب جداً ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً...»^(١) فهو تخرّص بالغيب لعدم استلزام الإمكان للوقوع.

وأما استدلاله بالتبادر عليه فإن أراد التبادر في زماننا فلا إشكال فيه، لكنه لا يثبت إلا كونها حقيقة في تلك المعاني، ولكنه أعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعية، وإن أراد به التبادر في زمان الشارع فلم يثبت ذلك والحاصل أن التبادر في زمان الشارع غير ثابت^(٢).

ثم إن النزاع في وجود الحقيقة الشرعية وعدمه إنما يبتني على كون معاني العبادات مستحدثة في شرعنا، وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة فألفاظها حقائق لغوية.

وتوضيح المقام: هو أنه تارة يُقال بعدم ثبوت الماهيات المخترعة إلا في زمان الشارع الأقدس، وأخرى يُقال بثبوتها في الشرائع السابقة أيضاً، أما بناء على الأول فلا إشكال في بقاء المجال للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه كما هو واضح.

(١) كفاية الأصول / ص ٢١.

(٢) فإن قلت: يمكن إثبات الوضع في زمن الشارع بالتبادر عندنا بضم أصالة عدم النقل الذي هو أصل عقلائي جار في كل موارد التبادر.

قلنا: إنما ذلك في الحقائق اللغوية والعرفية، لا في ما احتمال كونها حقائق اختراعية كالصلاة ونحوها، لأن أساسها بناء العقلاء وهو لم يثبت في المقام، وليس عليه دليل تعبدى، لأن أدلة الاستصحاب مختصة بتقدم اليقين على الشك، وهنا بالعكس ولذا يسمى بالاستصحاب القهقري.

وأما بناءً على ثبوتها في الشرائع السابقة، كما هو الظاهر من الآيات والروايات، فإن الأنبياء كما كانوا موظفين بالأصول الاعتقادية، من الاعتقاد بنبوة من قبلهم من الأنبياء والأوصياء ونبوة من لحقهم ووصاية أوصيائهم، كذلك كانوا مكلفين بالفروع إلا الخمس، فإنه مختص بهذا الشرع. فيقع الكلام على هذا في مقامين.

المقام الأول: إن الماهيات الشرعية التي كانت في الشرائع السابقة هل كانت بهذه الكيفية المعهودة في شرعنا، أم كانت بكيفيات أخرى؟ الظاهر المستفاد من الروايات إختلافها كيفية، ولكن هذا الإختلاف لا يوجب إختلافاً في الحقيقة، فإن هذا الإختلاف يكون كالإختلاف الناشئ من إختلاف حالات المكلفين، فإن صلاة المكلف المختار غير صلاة المضطر بمراتبها إلى أن تنتهي إلى الإيماء.

فكما لا يوجب هذا إختلافاً في الحقيقة ولا بد من تصوير جامع بين شتات تلك المختلفات، فكذاك إختلاف كيفيتها في هذه الشريعة لكيفيتها الثابتة في الشرائع السابقة، وعلى هذا فلا إختلاف بين الماهيات الشرعية من حيث الحقيقة في شرعنا وفي الشرائع السابقة. فالمتحصّل عدم إختلاف الماهيات الشرعية في شيء من الشرائع من حيث الحقيقة.

المقام الثاني: هل إن أسامي تلك الماهيات في الشرائع السابقة هي هذه الألفاظ المتداولة في هذه الشريعة من الصلاة والصيام والحج وغيرها، أو ألفاظ أخرى؟

مقتضى جملة من الأخبار هو كونها مسميات بهذه الأسماء، وإن كانت لغاتهم المتداولة بينهم في تفهيم مراداتهم غير اللغة العربية من السريانية والعبرانية، إلا أن

تلك الماهيات كانت عندهم موسومة بهذه الأسماء العربية كما في بعض الروايات من أن سليمان بن داود عليه السلام كان يتكلم مع زوجاته وندمائِه وفي الحروب وغيرها باللغات المختلفة، لكنه كان يسمي العبادات بالألفاظ العربية المتداولة عندنا ^(١) ولا إشكال في ثبوت اللغة العربية في زمان إسماعيل ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام، بل في زمان آدم بناءً على كون المراد بالأسماء في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ^(٢) اللغات.

وبالجملة فعلى القول بوجود الماهيات الشرعية في الشرائع السابقة وكونها مُسميات بهذه الأسماء العربية، لا يبقى مجال للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية، لكون ألفاظ العبادات طراً حقائق لغوية، وبناءً على وجودها في تلك الشرائع وعدم تسميتها بهذه الأسماء العربية وكون تسميتها بهذه الأسماء من الشارع الأقدس فيبقى للنزاع المزبور مجال.

وأما ما أشار إليه صاحب الكفاية رحمته الله بقوله (فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية) ^(٣) فهو صحيح إن ثبت كون أسامي تلك الماهيات هي الأسماء العربية المتداولة في شرعنا، وإلا فلا وجه له كما عرفت آنفاً، ومجرد الحكاية عن وجودها في القرآن المجيد لا تدل على كونها مسميات بهذه الأسماء، بل لا تدل على أزيد من وجودها في تلك الشرائع، وأما كونها مسميات بهذه الأسماء فلا تدل عليه. والحاصل: أن مجرد البناء على كون ماهيات العبادات ثابتة في الشرائع السابقة لا يجدي في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، وكون ألفاظ العبادات في تلك

(١) راجع البحار: ج ١٤ ص ١١٢.

(٢) سورة البقرة / آية ٣١.

(٣) كفاية الأصول / ص ٢٢.

الماهيات حقائق لغوية، لاحتمال كون تلك الماهيات في تلك الشرائع مسماة باسمٍ آخر غير هذه الألفاظ، غاية الأمر أن الكتاب العزيز حكى تلك الماهيات بالألفاظ العربية، ولا يدل ذلك على كون هذه الألفاظ أسامي لها في تلك الشرائع أيضاً، فاحتمال كون ثبوت تلك الماهيات في الأديان السالفة لا ينفي الحقيقة الشرعية ولا يُثبت الحقيقة اللغوية، لأن ثبوت الحقيقة اللغوية منوط بأمرين:

أحدهما: ثبوت تلك الماهيات في تلك الشرائع.

والآخر: تسميتها بهذه الأسامي لا أسامٍ آخر، وهذا الأمر الثاني لم يثبت^(١)، فالبناء على ثبوت الماهيات في تلك الشرائع لا ينفي الحقيقة الشرعية ولا يثبت الحقيقة اللغوية.

وقد استشكل صاحب الكفاية رحمته على مدّعي الوضع التعيّني بقوله: (ومنه إنقذ حال دعوى الوضع التعيّني معه)^(٢)، إذ لا مجال لدعوى الوضع التعيّني مع كونها حقائق فيها في الشرائع السابقة.

وفيه: أنك قد عرفت أن مجرد البناء على ثبوت تلك الماهيات في الأديان السالفة لا ينفي الحقيقة الشرعية، فلدعوى الوضع التعيّني مجال، ولكنها غير ثابتة، وإنما الثابت المتيقن هو الوضع التعيّني في لسان الائمة الأطهار عليهم صلوات الملك الغفار.

ثم قال رحمته: «نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع»^(٣) أي ان الوضع

(١) وذلك لأن الأخبار التي أشرنا إليها في الصفحة السابقة الدالة على كون هذه العبادات مسماة بنفس هذه الأسماء العربية لا يمكن الاعتماد على سندها، مضافاً إلى الخدشة في دلالة بعضها.

(٢) كفاية الأصول / ص ٢٢.

(٣) نفس المصدر.

التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال في لسان الشارع ممنوع لعدم ثبوته. ولا يبعد أن يكون قوله: «فتأمل» إشارة إلى منع المنع المزبور، لأن استعمال ألفاظ العبادات كان في مدة مديدة من زمان النبي ﷺ فدعوى الوضع التعيني في عهده ﷺ قريبة جداً.

وأما الثمرة بين القولين: لا إشكال في حمل الألفاظ الصادرة في زمانه ﷺ على الماهيات المخترعة بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني المتحقق بنفس الاستعمال.

وأما بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بنفس الاستعمال، بل ثبوتها بكثرة الاستعمال، فحمل الألفاظ الصادرة في كلامه ﷺ على الماهيات المخترعة دون المعاني اللغوية، منوط بالعلم بكون صدورها بعد صيرورتها بكثرة الاستعمال حقائق.

ومع الشك في تاريخ الاستعمال ففي حملها على الماهيات المخترعة إشكال، والتمسك بأصالة تأخر الحادث لإثبات تأخر الاستعمال عن الوضع، كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمه الله بقوله: (وأصالة تأخر الاستعمال)^(١) غير سديد لما في هذا الأصل من كونه مثبتاً، إذ لازمه تأخر الاستعمال عن الوضع، هذا إن أُريد به الإستصحاب، وإن أُريد به الأصل العقلاني فلم يثبت بناء العقلاء على ذلك مع الشك كما هو المفروض.

مضافاً إلى معارضته بأصالة تأخر الوضع عن الاستعمال، وبالجمله مع الشك في كون صدور الألفاظ بعد تحقق الوضع أو قبله لا دليل على حملها على المعاني المخترعة.

(١) كفاية الأصول / ص ٢٢.

ثم إنه قد يتمسك لإثبات تأخر الوضع عن الاستعمال بأصالة عدم النقل بتقريب : أنه حين الاستعمال يشك في تحقق الوضع وعدمه ، بمعنى أنه يشك في النقل إلى المعنى المخترع وعدمه ، ومقتضى أصالة عدم النقل هو كونها مستعملة في المعاني اللغوية .

ولكن يرد عليه : ما حاصله أن المتيقن اعتباره من بناء العقلاء على أصالة عدم النقل هو ما إذا شك في حدوث النقل ، وأما إذا علم النقل وكان الشك في التقدم والتأخر كما في مفروض البحث فلم يثبت بناؤهم عليه فتأمل حيث إنه لا يبعد إعتبار أصالة عدم النقل حين الاستعمال مطلقاً سواء علم بالنقل كالمقام أم لا ، وبعبارة أخرى هذا الأصل حجة من غير فرق بين كون الشك في حدوث النقل وفي تقدمه وتأخره .

وليعلم أن الظاهر سقوط الثمرة المزبورة ، ضرورة أنه كلما ورد لفظ من ألفاظ العبادات المخترعة في لسان النبي الأمين ﷺ يكون محفوفاً بقرينة تدل على المقصود من ذلك اللفظ من معناه اللغوي أو الشرعي ، ومع وجود القرينة على المراد لا اثر لدعوى الحقيقة الشرعية وعدمها ، إذ الثمرة تظهر في الألفاظ الصادرة في كلامه ﷺ المجردة عن القرينة ، وأما مع احتفافها بها فلا أثر للنزاع المزبور أصلاً .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا عدم دليل على الحقيقة الشرعية وأن المتيقن ثبوت الحقيقة التشريعية ، وأنه لا ثمرة للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه .

ثم إنه ينبغي اختصاص النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بألفاظ العبادات ، وأما المعاملات كالبيع ونحوه فالظاهر عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها

وأنها مستعملة في معانيها العرفية، فإن البيع وهو التبديل وكذا التجارة عن تراضٍ لا تُستعمل إلا في معانيها العرفية، غاية الأمر أن الشارع زاد قيوداً في أسبابها المحصّلة للتبديل مثلاً. وأما نفس التبديل في البيع والتسالم في الصلح ونحوهما فهي معانيها العرفية ولم يتصرف فيها الشارع أصلاً، والتصرف الشرعي يرجع إلى تخطئة العرف في الأسباب المحصلة للتبديل كما في النهي عن بيع المنابذة والحصة وغيرهما.

الأمر العاشر

في الصحيح والأعم

اختلفوا في أن ألفاظ العبادات والمعاملات هل هي موضوعة للصحيح التام الواجد لجميع الأجزاء والشروط، أم وضع للأعمّ منه ومن الفاسد الفاقد لبعضها. لا يخفى أن هذا البحث كان في الأعصار المتقدمة من المباحث المهمة لكنه سقط في هذه الأعصار عن الإعتبار لعدم ترتب ثمره عملية عليه، إلا أنه لما كان فيه مطالب علمية إستطراذية فيتعرضون له لأجل تلك المطالب. وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور:

الأول: أن نزاع الصحيح والأعم موقوف على عدم ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص، بيانه: أنه إن قلنا: يكون الصلوة مثلاً موضوعة لخصوص التام الأجزاء والشرائط التي هي صلوة المختار، بحيث كان المتصور حين الوضع ذلك المعنى بالخصوص، وكان الناقص كنقصان القيام وغيره من صلوات ذوي الأعذار أبداً ومسقطات للتام، لا صلوة، فلا يتصور حينئذ نزاع الصحيح والأعم، إذ ليس هناك أفراد مختلفة حتى يبحث عن أن الموضوع له فيها هي الجامع بين الأفراد الصحيحة أو هي والفاصلة، ولم يقدّم برهان على فساد هذا الإحتمال، بل يساعده الوجدان والعرف، حيث ان العرف يضعون لفظاً للمركب الذي يخترعونه، لا أنهم يضعونه للتام والناقص.

وبالجملة مع هذا الإحتمال يسقط نزاع الصحيح والأعم رأساً، لتوقفه على

تصوير الجامع كما سيأتي إن شاء الله تعالى، والمفروض أن هذا الإحتمال يضاد الجامع.

الثاني: أن المراد بالشرائط في مقام التسمية هو غير الشرائط التي تكون مبنية على التزام، ضرورة توقف الشرط التزامي على تنجز خطابي المتزامين فيكون هذا الشرط متأخراً عن الخطاب، ولا يمكن دخله في المسمى الذي هو مقدم على الحكم رتبة.

الثالث: أن النزاع يتأتى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية من غير فرق بين الوضع التعيني والتعيني كما هو واضح، وأما على القول بعدمه فالظاهر بقاء المجال للنزاع أيضاً. إذ يمكن أن يقال: إن المعنى الذي استعمل الشارع لفظ الصلاة فيه مثلاً هل هو خصوص التام أو أعم منه ومن الناقص، فنزاع الصحيح والأعم لا يبتني على ثبوت الحقيقة الشرعية، بل يتأتى على القول بالثبوت والعدم.

الرابع: أن الصحة عبارة عن التمامية والفساد عبارة عن النقصان، فإن كان المأتي به مطابقاً للمأمور به، أي موافقاً له في الأجزاء والشرائط، يكون صحيحاً وإلا يكون فاسداً غير منطبق عليه المأمور به، ففساد الصلاة وغيرها من الماهيات المخترعة غير فساد الاعيان الخارجية (كالبطيخ والرقي والرمان وغيرها)، ضرورة أنها موجودة بعناوينها في صورتها وفسادها، بخلاف الماهيات المخترعة، فإنها في صورة عدم انطباق المأمور به عليها معدومة^(١)، وما ذكر في تفسير الصحة بموافقة الشريعة واسقاط الأمر وغيرهما تفسير بلوازمها.

الخامس: في وجود قدر جامع في البين: لأن المتسالم عليه هو كون إطلاق ألفاظ الماهيات المخترعة في جميع الموارد على نحو الحقيقة من باب انطباق الكلّي

(١) بناءً على الوضع الصحيح، وأما على الأعم فموجودة وفسادة.

على أفراده والطبيعي على مصاديقه، وعلى هذا فلا بد أن يكون الموضوع له معنى كلياً منطبقاً على شتات الأفراد، فالموضوع له في تلك الألفاظ عام ولا تعدد في وضعها، فلا بد حينئذٍ على كلا القولين من تصوير جامع قابل للانطباق على الأفراد المختلفة زيادة ونقصاً، المجزية والمسقطه للأمر، والأفراد المتشعبة الغير المجزية. فنقول وبه نستمد ونستعين: إن الأقوال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة (سواء قلنا بالوضع التعيني أم التعيني) كثيرة.

منها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من أن الموضوع له ^(١) هو خصوص التام الأجزاء والشرائط كصلوة المكلف المختار، وإطلاقها على الصلوات الناقصة الإلزامية إنما يكون بعد التصرف في الأمر العقلي، وجعل الصلوات العذرية المجزية مشابهة للصلوات التامة في الإسقاط وعدم وجوب الاعادة والقضاء وتنزيلها منزلتها من جهة المسقطية والإجزاء وبعد هذا التنزيل صارت صلوات إدعائية ثم اطلقت الصلوة عليها.

وإنما احتجنا إلى هذا التنزيل والتصرف لما تقدم سابقاً من عدم تصور المجاز في الكلمة، وكون المجاز في الأمر العقلي كما صار إليه السكاكي. وبالجملة فالصلوة وضعت للتامة الأجزاء والشرائط، وليست موضوعة للصلوة الناقصة العذرية.

هذا بالنسبة إلى الصلوات الإلزامية التي هي مسقطه حقيقة للصلوات التامة.

(١) المراد هو الجامع الذي ذكره رحمته الله بين صلاتي المسافر والحاضر، وأما بالنسبة إلى بقية الصلوات فلا يرى حاجة إلى تصوير الجامع، لأنها موضوعة للمرتبة العليا وبقية المراتب كصلاة المضطر ملحقة - ادعاءً - بالمرتبة العليا، وصلاة الغرقى ملحقة أيضاً من باب أنها مؤثرة. والأعمى يلحق الفاسدة أيضاً، ادعاءً.

وأما صلوة الحاضر والمسافر التي هي صلوة تامة، فيمكن تصوير الجامع بينهما بأن يقال: إن الجامع بينهما هو الركعتان اللتان هما فرض الله تعالى، غاية الأمر أنهما قيدتا بالنسبة إلى الحاضر بشرط إنضمام ركعتين إليهما، وبالنسبة إلى المسافر بشرط عدم إنضمامهما إليهما، فالجامع - وهو ذات الركعتين - موجودة بينهما.

وفيه أولاً: أنه لا بد من تصوير الجامع بين أفراد الصلوة التامة، ضرورة اختلاف صلوة الصبح التامة للظهرين والعشائين كذلك، ولا يتصور الجامع بين الواجد والفاقد، فأَيُّ جامع بين وجود الركعتين الأخيرتين في الرباعيات وبين عدمهما في الصبح مثلاً^(١).

نعم ما أفاده يتم بالنسبة إلى كل تامة مع ناقصتها العذرية كالصبح التامة مع ناقصتها والظهر التامة مع ناقصتها، وأما بالنسبة إلى نفس الأفراد التامة فلا، وحيث إنه لا يتصور الجامع بين نفس أفراد الصلوة التامة فلا محيص عن الالتزام بالاشتراك اللفظي فيها فيقال: إن لفظ الصلوة تارةً وضع لفريضة الصبح، وأخرى للظهرين، وثالثة للعشاء، ورابعة للمغرب.

وثانياً: أن الجامع المزبور بين صلوتي الحاضر والمسافر مبني على كون الأصل في الصلوات هي الركعتان دون الأربع، كما ربما يظهر ذلك من بعض الأخبار الدالة على كون الصلوة أربع ركعات^(٢) من دون قيد، غاية الأمر أنه لأجل المصلحة التسهيلية أسقط منها ركعتان للمسافر الواجد للقيود المعتبرة في القصر^(٣).

(١) إلا أن يقوم ﷺ بتصوير الجامع بينهما بنفس الشكل الذي ذكره بين صلاة المسافر والحاضر.

(٢) وإن كان هناك أخبار معارضة تدل على أن الأصل الركعتان، وهما فرض الله تعالى، وأما الركعتان

الأخيرتان فهما فرض النبي ﷺ.

(٣) بنحو العزيمة لا الرخصة.

فالموضوع بالنسبة إلى وجوب أربع ركعات غير مقيّد بشيء، وعلى هذا فلا وجه لجعل الجامع بين وظيفتي الحاضر والمسافر هو نفس الركعتين.

وثالثاً: بعد تسليم كون الأصل هي الركعتين لا الأربع، أن التقييد يوجب المباينة، لوضوح مغايرة الماهية بشرط شيء للماهية بشرط لا، فإن الركعتين المقيّدتين بانضمام ركعتين إليهما غير الركعتين المشروطتين بعدم انضمامهما إليهما، فلا بد أيضاً في صلوتي القصر والإتمام من الإلتزام بالاشتراك اللفظي، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في تصوير الجامع بين أفراد الصلوة الصحيحة التامة في صلوتي القصر والإتمام مما لا يمكن المساعدة عليه.

نعم ما أفاده بالنسبة إلى الصلوات الناقصة الإضرارية، من عدم كونها صلوة حقيقية وأنها مسقطات متين، مضافاً إلى عدم إطلاق الصلوة على خصوص صلوة الغرقى في لسان الأخبار، وإنما يكون ذلك الإطلاق في لسان الأصحاب رحمهم الله.

ومنها: أن يكون الجامع عنوان المسقط، فإن الصلوات التامة الاختيارية والناقصة الإضرارية كلّها مجزية ومسقطّة للأمر، فالموضوع له في تلك الأفراد المتشكّنة هو عنوان المسقط.

فجميع الأفراد الصحيحة مع ما لها من العرض العريض تشترك في إسقاط الأمر وتفرغ الذمة، فالجامع بين تلك الأفراد الصحيحة المختلفة بحسب اختلاف الحالات والطواريء العارضة للمكلفين هو المسقط والمفرغ لما في الذمة، وهذا الجامع يكون من ناحية الأجزاء الذي هو من سلسلة المعلولات المترتبة على الحكم.

والحاصل: أنه يستكشف من الاثر أعني -الإسقاط للإعادة والقضاء- وحدة المؤثر، وأنه لا بد أن يكون هناك شيء يؤثر في إسقاط تلك الأفراد الصحيحة

المتشعبة للأمر، وإلا يلزم أن تكون المتبائنات بما هي متبائنات مؤثرة في الأثر الواحد، وقد ثبت في محله إمتناع تأثير العلل المتعددة في معلول واحد كما لا يخفى^(١).

ومنها: أن يكون الجامع عنوان الناهي عن الفحشاء، كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمته بقوله: «فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء»^(٢).

وحاصله: أنه من وحدة الأثر نستكشف وحدة المؤثر وهو الجامع بين جميع الأفراد الصحيحة، وهذا الجامع يكون في سلسلة العلل، لكون الملاك المترتب على الأفراد الصحيحة المختلفة باختلاف حالات المكلفين - كالنهي عن الفحشاء - واقعاً في رتبة علل الحكم الداعية إلى التشريع.

فالفرق بين هذا الجامع وبين الجامع السابق هو: أن الجامع الأول يكون واقعاً في سلسلة المعلولات وهذا الجامع يكون في سلسلة العلل.

أما الجامع الأول: فقد أورد عليه المحقق النائيني رحمته بوجوه أربعة:

الأول: أن البرهان المزبور لا يكشف عن جامع، لإمكان أن يكون فراغ الذمة من إتيان كل فرد من الأفراد التامة الإختيارية والإضطرابية ناشئاً من استيفاء مصلحة غير المصلحة المقتضية للإجزاء الثابتة في الفرد الآخر، والمصلحة التامة في الفرد التام الإختياري توجب سقوط الأمر والمصلحة الناقصة في الفرد الناقص الإضطرابي أيضاً توجب سقوط الأمر، والمصلحتان متغايرتان وتكونان نظير

(١) إلا أن هذا يقتضي كون المؤثر في الاسقاط جامعاً بين الصلوات الصحيحة والصوم الصحيح والحج

الصحيح وهكذا....

(٢) كفاية الأصول / ص ٢٤.

مصلحتي الصوم والحج المقتضيتين لسقوط أمرهما.

فالجامع لا يستكشف من البرهان المزبور، لاحتمال كون الإسقاط لأجل مصلحه واحدة قائمة بالأفراد الاختيارية والإضطرارية، وكونه لأجل المصالح المختلفة المقتضية للإسقاط وبعد قيام هذين الاحتمالين لا يكشف البرهان المزبور عن وحدة المصلحة في جميع الأفراد.

الثاني: لابد أن يكون الجامع بمثابة يمكن إلقاؤه إلى المكلف، والجامع المفروض ليس كذلك لعدم معرفة المكلف به.

الثالث: أن سقوط الأمر مترتب على إتيان الصلاة مثلاً، وهو على المصلحة المقتضية للسقوط والتسمية تكون في الرتبة السابقة على الأمر والحاصل: أن الجامع لابد أن يكون في المرحلة السابقة على الأمر والسقوط. وعلى ما ذكر تكون التسمية في الرتبة المتأخرة عن الأمر والسقوط.

الرابع: أنه ينسد باب البراءة حينئذٍ، إذ المفروض أن المأمور به هو الجامع الذي لا نعرفه، فالأفعال التي يؤتى بها محصلات لذلك الجامع، فإذا شك في جزئية أو شرطية شيء لتلك الأفعال يكون شكاً في المحصل، وقد قرّر في محله أن الشك في المحصل من مجاري قاعدة الإحتياط لا البراءة، وبالجمله فالجامع المستكشف من ناحية المعلول أعني فراغ الذمة وسقوط الأمر لا يمكن المصير إليه.

هذا محصل الإشكالات التي أوردها الميرزا النائيني رحمته ^(١) على الجامع المستكشف من ناحية المعلول، ولكن للخدشه في جميعها مجالاً واسعاً.

أما الأوّل: فلبدها إشتراك جميع الصلوات الاختيارية والإضطرارية في أثر واحد وهو فراغ الذمة بإتيانها، وقد قررنا في محله عدم صدور الواحد عن المتعدد،

(١) على ما نقله سيدنا الاستاذ (مد ظله) عنه .

فلا بد أن يكون هناك جامعٌ بين الأفراد المتشعبة صورة يؤثر في السقوط وفراغ الذمة، فكشف البرهان المزبور عن وحدة المؤثر مما لا ينبغي الإشكال فيه.

وأما الثاني: ففيه أنه لا ضير في إلقاء عنوان لا يعرفه المكلف إذا كان الشارع يبين مصاديقه ويعين أفرادَه كما في الواجب التخييري، فإن الصوم والعتق مثلاً لا بد أن يكون بينهما جامعٌ، لكونهما متباينين صورة ولا يمكن أن يؤثر في أمر واحد إلا بجامع بينهما، ونحن لا نعرف ذلك، لكن يكفي في التكليف به تعيين مصاديقه.

وأما الثالث: ففيه من الغرابة ما لا يخفى، حيث إن استكشاف الجامع والعلم به يكون من ناحية المعلول لا أن التسمية ووجود الجامع مترتب على الأجزاء كما هو واضح.

وأما الرابع: ففيه أن إنسداد باب البراءة في الشك في المحصل يختص بالمحصل العقلي، وأما الشرعي فهو مجري للبراءة، هذا ولكن الإنصاف ورود الإشكال على الجامع المزبور، لعدم انحصار الوجه في سقوط الأمر بالمصلحة الواحدة في الأفراد الاختيارية والإلزامية.

وأما الجامع المستكشف من ناحية العلة ففيه الإشكالات السابقة في الجامع الأول.

وهذا الجامع أردء من سابقه، لعدم كون الأفعال المخصوصة من الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء علة تامة لترتب ذلك الجامع حتى يكون ذلك الجامع هو المسمى والمأمور به، ولا بد من بيان ضابط المسبب التوليدي حتى يظهر عدم صحة هذا الجامع الملاكي.

وملخص ضابط المسبب التوليدي: هو أن الأثر المترتب على فعل الفاعل

المختار إن كان ترتبه عليه بدون توسط إرادة الفاعل المختار، سواء لم يكن بين الفعل والأثر واسطة أصلاً، أم كانت واسطة قهرية غير إختيارية فهو المسبب التوليدي. وإن كان ترتبه عليه بواسطة إرادة فاعل مختار، كما إذا أمر زيد عمرواً بقتل بكر، فإن القاتل هو عمرو وهو المطالب بالقصاص، والامر يُحبس دائماً وليس هو بقاتل، ضرورة توسط إرادة عمرو وفعله بين أمر زيد وبين قتل بكر، فيكون هو المعدل لا العلة التامة المترتب عليها المعلول.

وتشخيص المسبب التوليدي في الأمور التكوينية واضح جداً كإرسال الماء إلى دار شخص أو تاجيع النار عليها، فإن الأثر وهو الانهدام في الأوّل والاحتراق في الثاني يترتب على إرسال الماء وتأجيج النار بدون توسط فعل فاعل مختار، وكإلقاء المعائر في الطرق والمعابر - كقشر البطيخ والرقى مثلاً - فإذا عثر بها شخص فمات يكون علته التامة فعل من ألقى القشور الموجبة للتعثر في السبل والشوارع. وأما في الأمور التشريعية فتشخيص الضابط التوليدي فيها منوط ببيان الشارع، فإن أمر بالأثر المترتب على فعل المكلف يكون ذلك الأثر مسبباً توليدياً، إذ لو لم يكن كذلك فلا يمكن أن يتعلّق به الخطاب لإشتراط مقدورية متعلّق الخطاب كما حرّر في محله، وإن لم يأمر بذلك فلا يظهر أنه من قبيل المسبب التوليدي.

أما القسم الأول: فكاطهارة الحديثية، حيث إن الشارع أمر تارة بالتنظيف وأخرى بالغسل والمسح أو الإغتسال أو التيمّم، فمن أمر الشارع بالتنظيف يستكشف أن الطهارة التي هي نظافة نفسانية يترتب على الأفعال الخاصة قهراً، وكاطهارة الخبثية فإن النقاء المأمور به يترتب على الغسل أو العصر والدلك مثلاً بالحس.

وأما القسم الثاني: فكالصلاة والحج والصوم وغيرها من الماهيات المخترعة الشرعية، فلَمَّا لم يتعلّق الأمر بالآثار المترتبة على وجودها، كالنهي عن الفحشاء وغيره، فلا يمكن الجزم بكونها عللاً تامة لتلك الآثار حتى تندرج في المسببات التوليدية، ولا طريق آخر يستكشف منه كونها من المسببات التوليدية، لإمكان أن تكون الصلاة مثلاً معدّة للنهي عن الفحشاء لا علّة تامة له، فلعلّ لِلفعلِ الملائكة مثلاً دخلاً في ذلك.

ولَمَّا لم يقيم طريق على استكشاف كون تلك الآثار مسببات توليدية لتلك الماهيات، فلا وجه للإلتزام بكون الجامع هو المسمى والموضوع له، لعدم إمكان تعلّق الخطاب به إن لم يكن مسبباً توليدياً، لعدم مقدوريته نظير عدم مقدورية جعل الزرع سنبلًا والبسر رطباً، كما هو المثال المعروف في الشرط غير المقدور، فتلخص مما ذكرنا أن هذا الجامع الملاكي العقلي كالجامع المستكشف من ناحية المعلول مما لا يمكن المصير إليه والإلتزام به.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته بعد أن تصور الجامع بين الأفراد الصحيحة ببرهان وحدة الأثر الكاشفة عن وحدة المؤثر وأشار إلى ذلك الجامع ببعض العناوين كالناهي عن الفحشاء ونحوه، قد أورد على نفسه:

أولاً: أنّ الجامع إما بسيط وإما مركب فإن كان مركباً فلا يختص بالأفراد الصحيحة لاختلافه زيادة ونقصاً باختلاف حالات المكلفين، فيكون صحيحاً بلحاظ حال وفساداً بلحاظ حالة أخرى، وإن كان بسيطاً فإن أُريد به عنوان المطلوب فيرد عليه أولاً أنه غير معقول، لأن عنوان المطلوبة من العناوين المتأخرة عن تعلّق الطلب، ولا يعقل دخل ما لا يتأتى إلّا من قبل الحكم في موضوعه كما هو واضح، وسيأتي في مبحث التعبد والتوصلي أيضاً، فلا سبيل

إلى جعل الجامع عنوان المطلوب^(١).

وثانياً: لزوم الترادف بين لفظي الصلاة والمطلوب، وفساده غني عن البيان.
وثالثاً: إنسداد باب البراءة لكون الشك في المحصّل لا في نفس المأمور به مع أن القائلين بالصحيح ذهبوا إلى البراءة.

وتعليل عدم جريان البراءة هو أن الشك والإجمال ليس في المأمور به حتى تجري فيه البراءة وإنما الشك في محصله وقد قرر في محله مرجعية قاعدة الإشتغال في الشك في المحصّل.

وإن أُريد بالجامع ما يكون ملزوماً مساوياً للمطلوب ففيه: أيضاً أن لازمه إنسداد باب البراءة لكون الشك في المحصّل لا في متعلّق الخطاب.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته قد أجاب عن ما أورد على نفسه: بأننا نختار أن الجامع هو مفهوم واحد منتزع من هذه المركبات المختلفة ومتحد معها نوع اتحاد^(٢).

وإنّ الأمر الانتزاعي الإصطلاحي هو عبارة عن مجرد التصور بحيث كان وجوده عين تصويره وقائماً به، فمع الغفلة عنه ينعدم، فلا إشكال في عدم إتحاده مع الخارجيات، إذ لا وجود للأمور الانتزاعية وإنما الوجود لمناشيء إنتزاعها، فمع عدمها كيف تتحد مع مناشئها.

ولكن هذا ليس مراده قطعاً لوضوح فساد، بل مراده أن ذلك المفهوم هو الكلّي الطبيعي الذي لا يكون له وجود ممتاز، بل وجوده بوجود الأفراد، فوجود الإنسان بوجود أفراد، وليس للإنسانية وجود مستقل غير وجود أفراد الإنسان.

(١) كفاية الأصول / ص ٢٤.

(٢) كفاية الأصول / ص ٢٥.

ومن المعلوم أن الطبيعي متحد مع مصاديقه، فيقال: إن الطبيعة الجامعة بين شتات الأفراد الصحيحة المختلفة باختلاف الأحوال موجودة مع جميع الأفراد وليس للأجزاء الفاقدة في بعض الحالات دخل في الجامع بحيث ينثلم به وحدة الجامع، فيكون الأفراد الصحيحة التامة نظير عشرة أشخاص يحركون الحجر عن موضعه، فإن اجتماع قُوى هؤلاء دخيل في أمر بسيط وهو رفع الحجر عن موضعه مثلاً، مع أنه لا جامع بين نفس تلك القوى، وأما إذا جفَّت رطوبة ذلك الحجر فلا يحتاج رفعه إلى عشرة، بل يرفعه خمسة أشخاص، أو إذا كان هناك خمسة أشخاص في غاية القوة فيقدرون على رفع الحجر، فرفع الحجر لا يتوقف على ضم قوى عشرة أشخاص بعضها إلى بعض، فيمكن أن يكون بعض الأجزاء بما لا دخل له في الجامع، فالصلوات الصحيحة المختلفة زيادة ونقصاً لا يكون اختلافها مضراً بالجامع، كالإنسان الجامع بين الطفل وبين عوج بن عنق الصادق عليهما. وحيث إن البرهان المزبور وهو وحدة الأثر كاشفٌ عن وجود الجامع، فلا يتوقف تأثيره على معرفته بعنوانه ورسمه كما عرفت في موضوع العلم.

ثم إن الظاهر أن المراد بالجامع في كلام صاحب الكفاية عليه السلام هو الجامع المادي لا الصوري، كما أن المراد به الجامع بين الأفراد الصحيحة لا الأجزاء لوضوح عدم جامع بين الأجزاء بحيث ينطبق على كل واحد من الأجزاء، إذ لا جامع بين المقولات المتعددة كما قرر في محله، ومن المعلوم أن القراءة والركوع مقولتان مختلفتان، فالمراد بالجامع هو الجامع بين الأفراد لا الأجزاء.

وأما الجامع الصوري ^(١) ففيه: أنه لا يتصور للصلاة صورة وهيئة إتصالية، بحيث كانت جزءاً لها في قبال جزئها المادي، بل الصلاة هي نفس تلك المواد، غاية

(١) وهذا الجامع الرابع على القول بالصحيح وإنما لم يفرد له ارتباطه بما سبق.

الأمر أنه ثبت بأدلة القواطع شرطية عدم بعض الأمور في الصلاة كعدم الإستدبار والحدث وغيرهما من الموانع، ومجرد التعبير عن بعض الموانع بالقواطع لا يدل على دخل الهيئة الإنصالية في الصلاة كما استظهره شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله (١).

وعلى كل حال فإن تم البرهان على استكشاف الجامع بين الأفراد الصحيحة، فلا يرد شيء من الإشكالات المتقدمة المذكورة في الكفاية، حتى الإشكال الثالث أي عدم جريان البراءة، ضرورة أن عدم البراءة في الشك في المحصل مختص بالمحصل العقلي لا الشرعي، ففي الشرعي تجري البراءة لا الإشتغال، لكن الإشكال الصحيح في البرهان المزبور، هو أنه لم يظهر وحدة الأثر إذ يمكن أن يكون لأفراد الصلاة آثار مختلفة لم يبينها الشارع، وإنما بين بعض آثارها، فإذا نوقش في البرهان ولم يحصل لنا إطمينان بذلك فلا سبيل لنا إلى استكشاف الجامع بل يكون الجامع أمراً ممكناً. وبالجمله فلا يتصور الجامع بين الأفراد الصحيحة أصلاً.

وأما الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة فيتصور على وجوه:
 أولها: أن الجامع المسمى بالصلاة مثلاً هو الأمر العرضي، أعني الصورة العرضية العارضة للمواد الناشئة من إتيان الأجزاء بالترتيب والتوالي، كالهيئة الاتصالية الطارئة على القطار بسبب اتصال أجزائه وبيوته، ولا ريب في انحفاظ الصورة الاتصالية العرفية بين جميع أفراد الصلوات الصحيحة والفاصلة، فإذا استدبر آنأ ما في الصلاة لا تنقطع به صورتها العرفية، وإن انقطعت به صورتها الشرعية.

والحاصل: أنه يمكن تصوير جامع صوري بين الصلوات المختلفة باختلاف حالات المكلفين، والمراد بالصورة هو الصورة العارضية لأجزاء الصلاة الناشئة من توالي الأجزاء، لا الصورة التي استكشفها الشيخ رحمته الله من أدلة القواطع، لأن تلك الصورة مبنية على الترکب الحقيقي وحصول المزاج وهو مفقود في الماهيات المخترعة الشرعية لبقاء أجزائها على حالها وعدم إندكائها، وإنما الوحدة فيها عرضية ناشئة من وحدة الأمر بها، وإلا فالسجود والركوع والقراءة وغيرها مقولات مختلفة لا جامع بينها.

وفيه: أن الصورة تختلف باختلاف الصلوات من حيث الزيادة والنقصان فإن الهيئة الحاصلة من عشرة أجزاء غير الصورة الحاصلة من خمسة أجزاء ولا جامع بين الواجد والفاقد، مضافاً إلى أن الصورة ليست موجودة في جميع أفراد الصلاة، فإن صلوتي المستلقي والغريق لا صورة فيهما لعدم المواد الصلوتية فيهما حتى يترتب عليها الصورة.

إلا أن يقال: إن المراد بالصورة أعم من الصورة القائمة بالأجزاء الصلوتية أو بأبدالها كالإيماء، مع أنه ليس إلاّ تصوراً محضاً، ولا دليل على أن الواضع تصور الصورة ووضع اللفظ بإزائها، بل مقتضى الأدلة البيانية خلافها، إذ الظاهر بل صريحها كون الصلاة الأجزاء لا الصورة المترتبة عليها كما لا يخفى.

ثانيها: أن المسمى بالصلاة هو الأركان مثلاً، وغيرها من الأجزاء والشرائط دخیل في المأمور به وخارج عن المسمى والتسمية، وهذا الجامع كالجوامع الآتية يكون من ناحية المادة لا الصورة.

وفيه أولاً: أنه لا جامع بين الركوع وبين الإيماء، إذ لا جامع بين الوجود والعدم، فقد يكون الإيماء بدلاً عن الركوع أو السجود ولا جامع بين الصلاة الواجدة

للكوع وبين الفاقدة له بحيث ينطبق عليهما ويكون كل من الواجد والفاقد مصداقاً لذلك الجامع.

وثانياً: أن الصلاة قد تصدق على الفاقدة لبعض الأركان، كما إذا فقدت القيام المتصل بالركوع مثلاً، كما أنها قد لا تصدق على الصلاة الواجدة للأركان الفاقدة لبعض ما عداها من الأجزاء، وهذا الإشكال قد حُكي عن تقارير شيخنا الأعظم رحمته ^(١)، لكنه ليس بواضح بالنسبة إلى الشق الثاني - وهو عدم صدق الصلاة على ما فقدت بعض ما عدا الأركان - نعم عدم صدقها عليها بلحاظ كونها مأموراً بها واضح، ولكنه خارج عن المفروض إذ الكلام في مقام التسمية لا متعلق الأمر. وثالثاً: أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو مأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً، وذلك واضح.

وثالثها: أن المسمى بلفظ الصلاة هو معظم الأجزاء، سواء إنضم إليها أمور أخر أم لا، والمعظم موجود في جميع الصلوات الاختيارية والإلزامية: وفيه: أنه يتفاوت المعظم باختلاف حالات المكلفين، فالمعظم بالنسبة إلى المختار ثمانية أجزاء مثلاً، وبالإضافة إلى غيره خمسة أجزاء، وبالإضافة إلى مضطر آخر أقل من ذلك، فلا بد من تصوير جامع بين شتات ذلك المعظم، وحيث إنه لا جامع بين الواجد والفاقد فلا سبيل إلى الالتزام بهذا الجامع، مضافاً إلى أنه إذا اجتمعت الأجزاء لا يعلم بأن الشيء الفلاني هل هو داخل في معظم الأجزاء حتى يكون داخلياً في المسمى أم خارج عنه، فيتعدد شيء واحد بين خروجه عن المسمى ودخوله فيه.

رابعها: أنه كما أن الأعلام الشخصية موضوعة للأشخاص، ولا يضر

بَعْلَمِيَّتِهَا إختلاف حالات الأشخاص من الصغر والكبر والصحة والمرض، بل ونقص الأجزاء كاليد والرجل مثلاً كذلك المقام، فيمكن أن تكون الصلاة موضوعة لمعنى لا يضر به إختلاف الحالات.

وفيه: أنه فرق واضح بين المقام وبين الأعلام الشخصية، وملخص الفرق بينهما: هو أن العلم الشخصي موضوع لحصة خاصة من الطبيعة المتعينة بوجودها الخاص، ومن المعلوم أن العوارض المختلفة الطارئة على وجود واحد لا يوجب تعدد الوجود فالمعنى العلمي في جميع الحالات والعوارض محفوظ وهذا بخلاف المقام، إذ ليس في الماهيات المخترعة وجود واحد في ضمن جميع الأفراد الصحيحة وغيرها، فقياس ألفاظ الماهيات المخترعة بالأعلام الشخصية في غير محله.

خامسها: أن الموضوع له أولاً هو التام، غاية الأمر أن العرف يطلقونها على الناقص إما مسامحة لتنزيله منزلة الواحد فلا يكون مجازاً في الكلمة، أو حقيقة بدعوى صيرورتها بالاستعمال حقيقة تعينية نظير أسماء المعاجين، فإنها وضعت إبتداء للمركبات التامة المشتملة على عشرين جزء مثلاً، ثم استعملت في أقل من ذلك بجزء أو أكثر لعلاقة المشابهة في الصورة أو الخاصية والأثر.

وفيه أولاً: أن المسامحات العرفية لا عبرة بها في تشخيص الأوضاع وإنما هي معتبرة في مقام التطبيق، فإثبات الوضع بمجرد المسامحة العرفية غير ممكن^(١).

وثانياً: عدم صحة مقايسة المقام بأسامي المعاجين لوضوح الفرق بينهما، لأن للمعاجين الصحيحة أجزاء معينة تكون هي الموضوع لها إبتداءً بخلاف الصلاة،

(١) بمعنى أن الاستعمال لو وصل الى حد الحقيقة التعينية (بفضل كثرة الاستعمال) لكان حقاً. لكن وصولها الى هذا الحد مجرد دعوى لم تثبت، فمجرد المسامحة العرفية لا تكفي في المقام.

مثلاً - إذ ليس لصحيحها أجزاء معينة مضبوطة وضِعَ اللفظ ابتداءً بأزائها، بدهة اختلاف أفراد الصلاة الصحيحة باختلاف حالات المكلفين.

سادسها: أن الجامع هو ما يتحصل من اندكاك الأجزاء بعضها في الآخر، وعدم انحفاظ شيئية كل منها بعد التركيب كما في المعاجين الكبار، فإن الأجزاء تندك بمثابة يسلب عن الأجزاء خواصها الثابتة لها قبل التركيب، ويحصل للمجموع خاصية مغايرة لخاصية كل واحد من الأجزاء ويعبر عن تلك الخاصية بالمزاج، ويطلق اسم ذلك المعجون عليه وإن ذهب تلك الخاصية عنه - كالمعاجين التي تفسد عند العطارين - ففي المقام تكون الصلاة عبارة عن الماهية المتحققة باندكاك أشياء عديدة - كالركوع والسجود والقراءة وغيرها - وتحقق شيء آخر مغاير لكل واحد من الأجزاء، فالماهية المتحصلة من تلك الأمور هي الصلاة، ومن المعلوم أن تلك الماهية موجودة في الواحد والفاقد.

وفيه: أن حصول المزاج واندكاك الأجزاء صحيح في المركبات الخارجية دون الاعتبارية، ضرورة أنه لا تندك الأجزاء كالركوع والسجود وغيرها، بل صورها النوعية باقية على حالها، ولذا تجري في الصلاة قاعدة التجاوز لبقاء شيئية كل واحد من الأجزاء على حالها، ولو كانت من المركبات الحقيقية لم يكن وجه لجريان قاعدة التجاوز فيها، لعدم شيء يشك فيه بعد فرض التركيب والاندكاك، والوحدة الاعتبارية - الناشئة من لحاظ الأمر مجموع الأجزاء والشرائط شيئاً واحداً، أو من وحدة الأمر أو من وحدة الغرض أو من إتيان المكلف تلك الأجزاء على الترتيب والتوالي - لا تفيد لعدم الإندكاك المنوط به حصول الماهية الخاصة المترتبة على عدم انحفاظ شيئية الأشياء.

سابعها: أن تكون حال الماهيات المخترعة حال أسامي المقادير والأوزان.

ولكن فيه أولاً: عدم صحة المقيس عليه، فإن أسماء الأوزان والمقادير وضعت لكمّ خاص، وإن نقص عنه ولو بقليل لا يسمى بذلك الاسم من المئثال والحقة وغير ذلك، وإطلاق الحقّة على ما نقص عنها بمئثال أو أزيد مبني على المسامحة في التطبيق، وهذا أجنبى عن مقام التسمية المبنية على تصور المعنى الخاص.

وثانياً: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته وحاصله ما عرفته من فساد المقايسة، إذ للمقادير كم خاص مضبوط عن النقصان، بخلاف الصلاة الصحيحة، فإن لها بحسب اختلاف الحالات عرضاً عريضاً وليس لها ما يلاحظ الزائد والناقص بالنسبة إليه، بخلاف المقادير والأوزان فإن لها حدّاً خاصاً يصحّ إضافة الزائد والناقص إليه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا يتصور جامع لا على قول الصحيحى ولا على الأعمى.

فالحقّ ما ذكرناه سابقاً من أن الموضوع له هو خصوص تامّ الأجزاء والشرائط الذي هو وظيفة القادر المختار^(١)، وغيره بدل، لا أنه من أفراد الموضوع له بحيث كان منطبقاً عليه، نعم يمكن أن يصير لفظ الصلاة حقيقة في الناقص أيضاً بكثرة الاستعمال، لكنه غير مفروض البحث من الوضع التعيينى، فيكون للفظ الصلاة وضعان أحدهما: تعيينى وهو التام والآخر: تعيينى وهو الناقص، فيحتاج حينئذٍ إرادة كلّ واحد منهما إلى قرينة معينة كسائر الألفاظ المشتركة.

فإن قلت: إنه كيف يمكن وضع الصلاة مثلاً لتامّ الأجزاء والشرائط مع أن بعضها متأخر عن مقام التسمية برتبتين كالشروط المتأخرة عن الأمر، لتأخرها عن الأمر المتأخر عن متعلّقه وكذا الشروط الناشئة من التزام لوضوح تأخرها عن

(١) والظاهر أن مراده عليه السلام هي الصلاة الرباعية بالخصوص كما يظهر مما أفاده عليه السلام سابقاً.

الأمر وتنجّزه، فدعوى وضعها للتمام غير مسموعة.

قلت: إنه يكفي في مقام التسمية تصور المعنى فقط، ففي المقام لا مانع من تصور الصلاة وكل قيد لها سواء كان في رتبة ذات الصلاة أم متأخراً عنها، فإن التصوّر بالنسبة إلى الجميع لا مانع منه.

والحاصل: أن للتسمية مقاماً ولتعلّق الأمر مقاماً آخر، إذ يكفي في مقام التسمية تصوّر المعنى بجميع أجزائه وقيوده الواقعة في رتبة متعلّق الخطاب والمتأخّرة عن الخطاب، بخلاف الطلب، فإنه لا يتعلّق بقصد القرية المتأخّر عن الخطاب، فأشكال تعلّق الطلب بقصد القرية لا يجري في التسمية، وليست التسمية كالطلب.

هذا وقد أورد على كون الصلاة موضوعة للتمام جزءاً وشرطاً حتى القيود المتأخّرة^(١) عن الأمر بما حاصله: أن النذر مما يوجب قيداً للصلاة ويزيد قيود الصلاة بالنذر، كما إذا نذر ترك الصلاة في الحمام أو إتيانها في الحرم المطهّر مثلاً، فتكون الصلاة مقيدة بإيجادها في الروضة المطهّرة العلويّة (على من حلّ بها أفضل الصلاة والتحيّة) أو بعدم إتيانها في الحمام، فإذا كانت الصلاة مقيدة بالقيد الآتي من قبل النذر، فنقول: إن النذر إما أن لا ينعقد لعدم إمكان الحنث الكاشف عن عدم مقدورية المنذور، والمفروض إشتراط صحة النذر بالقدرة على الحنث، فيلزم من وجود النذر عدمه، لوضوح عدم إمكان الإتيان بالصلاة جامعة لجميع شرائط الصحة حتى الشرط الناشئ من النذر، وكل ما يلزم من وجوده عدمه محال، وإما أن ينعقد النذر ويحصل الحنث، ولازم الحنث صدق الصلاة فيكون انعقاد النذر

(١) هذا لا يراد لا يختص بأخذ القيود المتأخّرة في الصحيحة، بل هو إشكال على الصحيحي بنحو مطلق.

وتحقّق الحنث كاشفاً عن كون لفظ الصلاة موضوعاً للأعم من الصحيحة والفاصلة، ومن المسلّم إنعقاد النذر وحصول الحنث، وهذا دليل على الأعمى وأن الموضوع له ليس خصوص التام الأجزاء والشرائط، هذا وقد أُجيب عنه بأجوبة غير ناهضة.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن النذر لا يوجد قيداً للصلاة ولا تصير الصلاة مقيدة به، إلا إذا انحَلَّ إلى عقد سلبي بأن يكون نذر الصلاة في الحرم الأطهر مثلاً تقيّد الصلاة بعدم إيجادها في مكانٍ آخر ولكنه ليس كذلك، بل النذر يصير سبباً لوجوب إتيان الصلاة الواجبة في الحرم الأقدس، وهذا الوجوب توصلي يتعلّق بما يكون مأموراً به بأمره، فإذا أتى بها بأمرها في غير الحرم الأطهر فقد أتى بالواجب، غاية الأمر أنه عصى الوجوب التوصلي وهو وجوب الوفاء بالنذر.

فإن قلت: إن الإتيان بها في غير الحرم الأقدس لمّا كان سبباً للحنث المحرّم فتكون منهياً عنها، والنهي في العبادة موجب للفساد.

قلت: إن المحرّم هو الحنث - أعني ترك النذر بمعنى عدم إتيان الصلاة في الحرم، سواء أتى بها في غير الحرم أم لا - والترك مستند إلى الصارف لا إلى إتيانها في مكان آخر، فإتيانها في محل آخر مقارن للترك في الحرم لا مقدمة، ولا ملازم له حتى يكون محرّماً، فهو أجنبى عن باب إجتماع الأمر والنهي كما توهّم.

فتلخص: أن تعلّق النذر بالصلاة وحصول الحنث لا يكون دليلاً على وضع اللفظ للأعم، كما أن التمسك بالتبادر وعدم صحة السلب والإستعمال في كلّ من الصحيح والفاسد في الروايات لا يكون دليلاً على الأعم، إذ الخصم أيضاً يستدلّ بالتبادر وعدم صحة السلب عن الصحيح، والإستعمال أعم من الحقيقة كما أن التقسيم إلى الصحيح والفاسد لا يدلّ على الحقيقة.

وأما التمسك في ذلك بما دلّ على نهى الحائض عن الصلاة وغير ذلك مما إستعملت فيه الصلاة في الأعم ففيه مغالطة واضحة، ضرورة لزوم تجريد الموضوع

في القضايا حملية كانت أم شرطية، إذ يلزم في صورة عدم التجريد إما التناقض وإما تحصيل الحاصل، فإن قولنا : (زيد قائم) إن كان الموضوع فيه زيداً المقيد بالقيام فيلزم تحصيل الحاصل، وإن كان زيداً المقيد بعدم القيام فيلزم إجتماع المتناقضين، ففي المقام إن قولنا: «دعي الصلاة أيام أقرائك» يكون الموضوع فيه ذات الصلاة لا الصلاة المقيدة بالصحة أو عدمه.

إِسْتِدْرَاكُ:

قد ذكرنا أن النذر تارة يتعلّق بالفعل، وقد عرفت أن النذر لا يوجب زيادة قيد في الصلاة، فالصلاة صحيحة. وإن أتى بها في غير المكان الذي نذر إيقاعها فيه، ولا يستلزم النذر كون الصلاة موضوعة للأعم من الصحيح والفساد، وأخرى يتعلّق النذر بالترك، كما إذا نذر ترك الصلاة في الحمام ونحوه من الامكنة المكروهة فلا بد من ارجاع النذر التركي إلى الوجودي، ضرورة أن الترك بما هو هو ليس راجحاً حتى يتعلّق به النذر.

مضافاً إلى أن الصلاة في ذلك المكان إن كانت صحيحة بعد النذر يلزم التخيير بين فعل شيء وتركه، إذ المصلحة إن كانت في الصلاة سواء وقعت في ذلك المكان أم غيره، يلزم أن يكون مخيراً بين فعلها في ذلك المكان وتركها فيه ولا معنى له، وإن كانت المصلحة في غير الصلاة الواقعة في ذلك المحل فيلزم خلوّ الصلاة عن المصلحة الداعية إلى إيجابها فلا تكون الصلاة في ذلك المكان ذات مصلحة ولا مأموراً بها، فلا يتحقق الحث حينئذٍ، ضرورة أن الحث لا بد أن يقع بفعل صحيح، والمفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها حتى يتحقق بها الحث، فينحلّ النذر ولا يصحّ لتعلّقه بغير المقدور والمفروض أن القدرة على متعلّق النذر شرط في صحته وانعقاده.

والحاصل: أن ترك الصلاة في المكان المنذور تركها فيه إن لم يكن فيه رجحان فلا ينعقد النذر أصلاً، وإن كان فيه رجحان بحيث تنطبق طبيعة الصلاة بوصف كونها مأموراً بها على الصلاة المأتمّي بها في ذلك المكان يلزم التخيير بين الفعل والترك في شيء واحد وهذا غير معقول، لعدم إمكان المصلحة في وجود شيء وعدمه الداعية إلى الحكم بالتخيير بين فعله وتركه.

فلا محالة يرجع النذر بترك الصلاة مثلاً في مكان مخصوص إما إلى أمر وجودي كالإلتزام بإتيانها في غير ذلك المكان الذي نذر تركها فيه وإما إلى عنوان ملازم للترك نظير كونه مصلياً في غير ذلك المكان مثل صوم يوم عاشوراء.

فقد ظهر مما ذكرنا أن النذر سواء تعلّق بالفعل أم الترك لا يوجب تقيّد الصلاة بفعل أو ترك، بل الصلاة حالها بعد النذر كحالها قبله، ووجود النذر كعدمه في عدم زيادة قيد في الصلاة بسببه، فلا يكون النذر ثمرة لهذه المسألة ولا دليلاً للأعتمّي، فلا ثمرة لهذه المسألة أصلاً، فالنذر وإن كان ثمرة في غالب المباحث لكنه ليس ثمرة لهذه المسألة ولا ضير فيه إذ ما من عام إلّا وقد خص فالنذر ثمرة في جميع الموارد إلّا مسألة الصحيح والأعم.

فصل

في أن ألفاظ المعاملات وضعت لخصوص الصحيحة منها أو للأعم

وقبل الخوض فيه لا بأس ببيان أمر: وهو أن كل فعل بالنسبة إلى النتيجة المترتبة عليه لا يخلو عن أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يكون معداً لها كما لو أمر شخصاً بقتل زيد مثلاً، فإن الأمر يكون معداً بالنسبة إلى قتل زيد، والقاتل حقيقة من باشر القتل.

ثانيها: أن يكون سبباً تاماً لها بحيث لا يتوسط إرادة فاعل مختار بين الفعل والنتيجة، وكانت النتيجة مترتبة على الفعل إلا لمانع كإعجاز ودعاء كما إذا أُلقي ثوب في النار، فإن الإلقاء في النار مقتضى للإحراق إلا لمانع من رطوبة أو خطاب (كوني) أو غيرهما، وهذا القسم يسمى بالمسبب التوليدي، فاحتراق الثوب مسبب توليدي لمن ألقاه في النار.

ثالثها: أن تكون النتيجة فعلاً مباشراً للفاعل صادراً بآلة، سواء كانت الآلة من أعضاء البدن كاللسان في التكلم، والاذن في الاستماع، واليد في الضرب، والحواس الباطنة لإدراك المطالب وإيجاد الصور الذهنية وغير ذلك، أم من غير الأعضاء كالعصا في الضرب والقلم في الكتابة، فإن الضرب والكتابة مثلاً من الأفعال المباشرة لا المسببات التوليدية، إذ ضابط المسبب التوليدي هو كون النتيجة حقيقة من أفعال الوسطة غير الاختيارية، كما في إحتراق الثوب فإن الاحراق حقيقة فعل النار، والإلقاء فيها كافٍ في الإحتراق، بخلاف الفعل المباشري

فإن أخذ القلم باليد ووضعه على القرطاس لا يكفي في حصول الكتابة، بل لابد من تحريكه على القرطاس بحركات خاصة، بخلاف إرسال الماء إلى دار الغير، فإنه بمجرد الإرسال يصل إلى الدار ويخربها، وكذلك الإلقاء في النار فإنه كافٍ في إحتراق الثوب بالنار.

والحاصل: أن الفعل المباشري تارة يكون بالأعضاء وأخرى يكون بالآلات الخارجية، ولا فرق في مباشرة الفعل بين القسمين، فالمسبب التوليدي أجنبى عن المباشري.

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم: أن الحق كما ثبت في محله، هو عدم كون النقل والانتقال والتسالم وغيرها من نتائج العقود من المسببات التوليدية المترتبة على الإيجاب والقبول، بحيث كان الإيجاب والقبول سبباً وعلة للآثار المرغوبة من المعاملات كالملكية والزوجية وغيرهما، بل المعاملات طُرأ من الأفعال المباشرة الحاصلة بآلات خاصة، كالألفاظ المخصوصة فتكون المعاملات من قبيل إيجاد شيء بالآلة، كأيجاد السرير وغيره بآلات النجارة، وليست من قبيل المسببات التوليدية، لعدم كون الإيجاب والقبول سبباً مؤثراً في الملكية والزوجية ونحوهما، لما تقرّر في محله من عدم معقولية جعل السببية واخواتها، فليست المعاملات من باب التأثير والتأثر.

وعلى هذا المسلك فلا يتصور نزاع الصحيح والأعم في المعاملات، إذ البيع عبارة عن النقل المتحقق بآلة وهي الألفاظ أو غيرها عند العقلاء، فإنهم يعتبرون إضافة الملكية بلفظ أو فعل، وهذه الإضافة إما توجد وإما لا توجد، فالبيع ليس له حقيقة مخترعة شرعية حتى ينازع في كونه موضوعاً للصحيح أو الأعم، وذلك الأمر الإعتباري إما يوجد بالآلات الخاصة عندهم وإما لا يوجد، فالمعنى وهو

النقل مثلاً بسيط لا مُركَّب حتى يتصور فيه الصحيح والفساد، وينازع في كون الموضوع له خصوص الصحيح أو الفساد.

وأما بناء على التأثير والتأثر، فإن كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للمسببات وهي الآثار المترتبة على الأسباب، كالنقل والانتقال فلا يتصور جريان النزاع فيها، ضرورة كون المسببات أموراً بسيطة لا تتصف بالصحة والفساد، بل تتصف بالوجود تارة والعدم أخرى كما ذكره صاحب الكفاية رحمته ^(١) بقوله: (فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة).

ولكن يمكن تصوير النزاع فيه أيضاً بأن يُقال: إن الأمر الإعتباري الذي يعتبره الفقهاء كالملكية في البيع بألفاظ خاصة أو بأفعال كذلك، تارة يعتبره الشارع وأخرى لا يعتبره، فإن اعتبره يقال: إنه صحيح وإلاً بأن لا يرى ذلك الأمر الإعتباري فلا يعتبره ويقال: إنه فاسد، وإن كان بيعاً عرفاً، فالبيع أي النقل والانتقال صحيح إن أمضاه الشارع وفسد إن لم يمضه، فالصحة والفساد يلاحظان بالإضافة إلى إمضاء الشارع وعدمه.

وإن كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب وهي النقل والانتقال - كما يظهر ذلك ممن فسّر البيع بالإيجاب والقبول - فيتصور النزاع فيها ويصح أن يقال: إنها وضعت للصحيح منها أو الأعم، وحينئذٍ يستقيم التمسك بإطلاقات أدلة الإمضاء كقوله تعالى: ﴿أَحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغير ذلك، إذ يشك في دخل شيء في السبب ومقتضى الإطلاق عدمه، وهذا بخلاف ما إذا كان البيع هو المسبب المعبر عنه بتبديل طرف الإضافة، إذ التبديل تارة يكون في المضاف إليه كالإرث، فإن المضاف إليه يتبدل مع بقاء المضاف - أعني المال - والإضافة على حالهما والمتبدل

هو الشخص المضاف إليه، وأخرى يكون التبديل في نفس الإضافة أعني إعدامها كالبية. وثالثة: يكون ذلك في المضاف - وهو المال - الذي يكون طرف الإضافة كالبيع، فإن التبديل فيه يكون في المضاف، فإن المال يكون بإزاء المال ولا رابع للأقسام والتفصيل موكول إلى محله.

والغرض مجرد الإشارة إلى أن البيع وسائر ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للنتائج والمسببات فلا يتصور فيها نزاع الصحيح والأعم.

وما تقدّم في تصويره من كون الصحيح عبارة عن ذلك الأمر الإعتباري الممضى شرعاً، والفاسد غير الممضى من ذلك الأمر الإعتباري العقلاني بل الجبلي الفطري للحيوانات - كما يشاهد في معاملة الكلاب بالنسبة إلى الميتة، فإن السابق منها كأنه حائز لتلك الميتة، ويكون له حق اختصاص بها - غير وجيه؛ لأن إمضاء الشارع حقيقة عبارة عن عدم رؤيته لذلك الأمر الإعتباري، ومعنى عدم رؤيته له هو عدم وجوده في الخارج، فمرجع الإمضاء وعدمه إلى وجود ذلك الأمر الإعتباري وعدمه، ومعنى الإمضاء وعدمه هو توافق نظر الشارع لنظر العرف وتخطئته لهم في المصدق.

وأما بناءً على كون البيع ونحوه هو السبب المترتب عليه الأمر الإعتباري كالإيجاب والقبول والمنازعة وإلقاء الحصص، وغير ذلك من الأسباب العرفية، والشارع اعتبر فيها قيوداً فإذا تمت تكون صحيحة، وإن نقصت بعض الأمور المعتبرة فيها تكون فاسدة، فالنزاع يتصور فيها ويتوجه حينئذ التمسك بإطلاقات: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١)، ﴿وأحلّ الله البيع﴾^(٢) ونحوهما، إذا شك في إعتبار

(١) سورة المائدة / الآية ١.

(٢) سورة البقرة / الآية ٢٧٥.

شيء شرعاً في تلك الأسباب العُرفية، إذ لو لم يتمسك بتلك الإطلاقات يكون المرجع فيها أصالة الفساد، نظير مرجعية أصالة البراءة في العبادات.

والحاصل: أن تصوير نزاع الصحيح والأعم في ألفاظ المعاملات منوط بكونها موضوعة للأسباب دون المسببات.

ولعل ما ذكره الشهيد رحمته الله ^(١) من كون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، إلّا للحج لجوب المضي فيه يرجع إلى ما ذكرناه من كون النزاع منوطاً بكونها موضوعة للأسباب، لكن ينافيه التعليل في الحج بوجوب المضي فيه، لعدم كونه من قبيل الأسباب.

ثم إنه على تقدير كون البيع هو نفس السبب الذي يترتب عليه الأمر الإعتباري، تكون المعاطاة أيضاً من أسبابه العُرفية التي أمضاها الشارع، إذ لا ينبغي الإرتياب في كونها عند العُرف من أسبابه، وحينئذ يكون البيع المعاطاتي كسائر أفراد البيع لازماً بعد حصول الإفتراق من المتعاملين، لقوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع» ^(٢) ويجوز اشتراط الشرائط السائغة في البيع المعاطاتي، وما ذكر من الإجماع على أن لزوم الوفاء بالشروط مختص بالبيع العقدي اللفظي، ففيه أنه مدركي لا يقتنى به، فالحقّ وفاقاً لشيخنا المفيد رحمته الله هو كون المعاطاة بيعاً لازماً ونافذاً فيه كل شرط سائغ من دون تفاوت بين البيع المعاطاتي واللفظي، وقد رجع الميرزا النائيني رحمته الله عما أفاده في الدورات السابقة من كون المعاطاة بيعاً جائزاً إلى كونها بيعاً لازماً، ولكن غالب التقريرات المحررة عنه رحمته الله قد جرى على الدورات السابقة.

(١) الشهيد الأول رحمته الله في القواعد القسم الأول الفائدة الثانية من القاعدة ٤٣ ص ١٥٨، الطبعة الجديدة.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ١٧٠ الرواية ٧. الفقيه / ج ٣، ص ٢٠١ الرواية ٣٧٦٢ باب ٢. التهذيب / ج ٧،

ص ٢٠ الرواية ٣ باب ٢٢. الاستبصار / ج ٣، ص ٧٢ الرواية ٣ باب ٤٥.

إعلم أنه قد ظهر مما ذكرنا أنه إن قلنا: يكون ألفاظها موضوعة للأسباب، فلا إشكال في صحه التمسك بالإطلاقات لرفع الشك في دخل شيء شرعاً في سببية الأسباب التي تكون عُرفاً أسباباً لإيجاد المسببات.

وإن قلنا: بكونها موضوعة للمسببات، كالتزويج والنكاح والتبديل في البيع والتسالم في الصلح ونحو ذلك، فيشكّل التمسك بالإطلاقات لرفع الشك في دخل شيء في الأسباب، لأن الإطلاقات ناظرة إلى إمضاء المسببات، بمعنى أن تلك الأمور الاعتبارية العقلانية من تبديل الأموال ونكاح النساء وغيرهما لم تنسخ في الشريعة المقدسة.

وأما ما يراه العرف سبباً لتلك الأمور، فلا تكون الإطلاقات كقوله تعالى: ﴿احلّ الله البيع﴾، وقوله ﷺ: «النكاح سنّي» ناظرة إلى إمضائه، حتى يرجع إليها في رفع الشك في سببية ما يراه العرف سبباً، فإذا شككنا في سببية شيء للبيع لأجل احتمال دخل أمر فيه، كالبلوغ أو مقارنة الرضا للعقد وعدم كفاية الرضا المتأخر عنه، فالمرجع أصالة الفساد لا الإطلاقات، إذ المفروض ظهور الإطلاقات في المسببات كظهور نفس الألفاظ فيها، إلا إذا وقع شيء منها في حيز الخطاب كقوله (بع أو انكح) مثلاً، فإنه ظاهر في إيجاد المسبب بما يتعارف عند العرف، فحينئذ يصح الرجوع إليها عند الشك في دخل شيء شرعاً في السبب العرفي.

ولكن قد يوجه التمسك بالإطلاقات بناءً على وضع الألفاظ للمسببات بوجهين:

أحدهما: الملازمة العرفية بين إمضاء المسبب والسبب، فإن دليل الإمضاء يدل بالمطابقة على إمضاء المسبب، وبالإلتزام على إمضاء السبب.

ثانيهما: وحدة المسبب والسبب بالمسامحة العرفية، فحينئذ لا إثنين ولا

تعدد في البين حتى يقال بأن إمضاء المسبب أجنبي عن السبب، بل بناءً على الوحدة يكون إمضاء المسبب عين إمضاء السبب.

والفرق بين الوجهين هو أن الوجه الأول مبني على التعدد، لاقتضاء الملازمة الإثنيّة، بخلاف الوجه الثاني فإنه مبني على الوحدة.

وبالجملة فهذين الوجهين يمكن التمسك بالإطلاقات مع كون الإطلاقات ناظرة إلى إمضاء المسببات. ولكن في كلا الوجهين ما لا يخفى:

أما الأول: ففيه منع الملازمة بداهه أن التمسك بقوله صلى الله عليه وآله : «النكاح سُنتي» في رفع الشك في إعتبار العربية في العقد، أو رفع الشك في قاذحية الملحون كقوله (جوّزت) بدل زوّجت مما يضحك التكلّي.

وأما الثاني: ففيه عدم العبرة بالمسامحة العرفيّة إلّا في تشخيص المفاهيم دون التطبيقات، فتطبيقه المسبب على السبب مسامحة لا يُعَدُّ به كما هو واضح.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته لما أبطل مبنى السببية والمسببية في المعاملات أفاد في وجه صحة التمسك بالإطلاقات بما حاصله: أن المعاملات أجنبيّة عن الأسباب والمسببات، بل هي من الأفعال المباشرة التي توجد بالآلات، فالألفاظ أو الأفعال تكون آلات لإيجاد تبديل المال بالمال والزوجية وغيرهما، نظير إيجاد السرير بآلات النجارة لا أسباباً لها، فباب المعاملات أجنبي عن كل من المسببات التوليدية والمعدّات، وتكون مندرجة تحت ضابط الفعل المباشري، فمع الشك في دخل شي في آلية شيء للبيع أعني التبديل يتشبّث بالإطلاقات.

ولكن أورد عليه بنقل الكلام في الآلات أيضاً كالأَسباب، فإن الإمضاء تعلّق بغير الآلات، فكيف يتمسك بالإطلاقات لرفع الشك فيها.

وأجاب رحمته عنه بما حاصله: أنه قد يلاحظ الشيء بما هو هو فيكون شيئاً

من الأشياء وماهية في قبال سائر الماهيات، وقد يلاحظ بحيث صدوره من الفاعل، وإن شئت فقل: إنه قد يكون الملحوظ المعنى المصدرى، وقد يكون المعنى الاسم المصدرى، فإن لوحظ من حيثية صدوره فيكون آلة الإيجاد عين إيجاده، ضرورة أن إيجاد الكتابة مثلاً هو إيجادها بالقلم، فإذا أمضى الكتابة من حيث الإيجاد، فمعنى هذا الإمضاء إمضاء إيجاد الكتابة بالقلم، فحينئذ يكون إمضاء الكتابة من حيث الصدور عين إمضاء إيجادها بالقلم، لا أنه بالملازمة يثبت إمضاء الآلة، بل إمضاء ما يوجد بالآلة عين إمضاء الآلة الموجدة له وهذا في غاية الوضوح.

وإن لوحظ من حيث وجوده لا إيجاده، فكون إمضاء وجوده إمضاء لآلة إيجاده لا يخلو عن خفاء، لمغايرة حيثيتي الوجود والإيجاد، ولكن لما كان الوجود والإيجاد واحداً والتغاير إنما يكون بمجرد اللحاظ، فلا محالة يكون إمضاء ما يوجد بالآلة إمضاء لآلة الإيجاد، إذ وجود النقل والانتقال عرفاً عين وجوده شرعاً، فإذا حكم الشرع بوجود النقل والانتقال، فمعناه وجوده عرفاً لتطابق النظرين.

وهذا بخلاف الأسباب والمسببات، فإن المسبب التوليدي ليس فعلاً بلا واسطة للفاعل المختار بل هو حقيقة فعل غيره، ويُسند ثانياً وبالعرض إلى الفاعل المختار لإيجاد علته كما في الإحراق، فإن الإحراق أو الفرق حقيقة فعل النار والماء لا فعل الملقى ومرسل الماء، غاية أنه يسند الإحراق والفرق إلى الفاعل، لعدم تخلل إرادة الفاعل المختار بين الإلقاء وإحترق الجسم مثلاً، ويقال: إن الإحراق مقدور بالواسطة، فإمضاء المسبب ليس إمضاء السبب لإمكان وجود المسبب بأسباب مختلفة، مثلاً القتل الذي يستند تارة إلى السيف وأخرى إلى الماء، وثالثة إلى الإلقاء من شاحق وهكذا، فإذا قال: (اقتل عمرواً) فلا دلالة فيه على

إمضاء سبب خاص وتعيينه، فالمعاملات إن كانت من باب المسببات التوليدية فلا يكون إمضاءها إمضاء للأسباب.

هذا والتحقيق أن يقال: إن الإطلاقات إن كانت في مقام البيان من جميع الجهات لا في مقام مجرد التشريع، فيصحّ التمسك بها مطلقاً، سواء كانت المعاملات من باب المسببات التوليدية أم من الأفعال المباشرة.

وإن لم تكن في مقام البيان، بل كانت في مقام بيان حكم آخر وهو نفس التشريع وعدم نسخ المعاملات في هذه الشريعة، فلا مجال للتمسك بالإطلاقات من غير فرق في ذلك بين كون المعاملات هي المسببات التوليدية والأفعال المباشرة، فإذا كانت من الأفعال المباشرة وكانت الإطلاقات واردة في مقام بيان أصل تشريع المعاملات لا في مقام بيان أسبابها أو آلاتها، فلا يصحّ التمسك بها في الشك في سببية شيء أو آليته للمعاملة، كعدم صحة التمسك بقوله تعالى: ﴿فكُلُوا مما أَمْسَكْنَ﴾^(١) لطهارة موضع العض لعدم كونه في مقام بيان هذا الحكم.

نعم الظاهر عدم الإشكال في صحة التمسك بالإطلاقات إن كانت في مقام الطلب والبعث كقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى﴾^(٢)؛ ضرورة أن الطلب متعلق بحيث إيجاد المطلوب، وحيثية الإيجاد هي الإيجاد بالسبب أو الآلة، فتكون إمضاء لما يوجده العرف بالأسباب أو الآلات المتعارفة لديهم فتأمل جيداً.

تنبيه: أعلم أنه بناءً على الصحيح يفرق في التمسك بالإطلاقات بين العبادات والمعاملات، بجواز التمسك بها في المعاملات إذا شك في دخل شيء فيها، وعدم الجواز في العبادات، لكون التشبث بالإطلاقات في العبادات تمسكاً بالعام

(١) سورة المائدة / الآية ٤.

(٢) سورة النور / الآية ٣٢.

في الشبهة المصداقية بخلاف المعاملات^(١).

توضيحه: أنه لما كانت ألفاظ العبادات موضوعاً لما هو الصحيح - أي التام الأجزاء والشرائط - فمع الشك في دخل شيء جزءاً أو شرطاً في العبادة لم يحرز فرديتها للإطلاقات ومن المعلوم عدم إمكان إحراز الصغرى بالكبرى، ويكون المقام نظير إحراز عالمية زيد مثلاً بقوله: (أكرم العلماء)، وهذا بخلاف المعاملات، فإنها وضعت لما هو الصحيح عند الثرف، فإن موضوع (أوفوا بالعقود) هو العقد العرفي، فمتى صدق العقد العرفي يجب الوفاء به، فإذا شك في دخل شيء كالرضا المقارن في العقد مع صدق العقد عرفاً حتى في صورة تأخر الرضا عن العقد، فلا مانع من التمسك بـ ﴿أوفوا بالعقود﴾. نعم لا يصح التمسك لرفع الشك بمثل: ﴿أحل الله البيع﴾ مما كان موضوعاً للنتائج المترتبة على الإيجاب والقبول كالملكية والزوجية، لكونه دليلاً على عدم نسخ تلك الأمور المترتبة على الإيجاب والقبول في الشريعة المقدسة، وهي أجنبية عن الأسباب، فلا وجه للتشبث بها لإثبات عدم دخل المشكوك دخله في سببية تلك الأسباب، بل لابد من التمسك في ذلك بـ (أوفوا بالعقود)، سواء كان العقد لفظياً أم فعلياً كالمعاطاة بناءً على كونها بيعاً وعقداً بناءً على كون الفعل كاللفظ آلة للإنشاء، وعدم البناء على كون الفعل مجعلاً وعدم صلاحية التبديل الخارجي المكاني لإنشاء التبديل الاعتباري الذي هو من

(١) إن قلت: يظهر من هذا الكلام وجود ثمرة لهذا البحث، وهو يناقض تصريحه في بداية مبحث الصحيح والأعم بعدم وجود الثمرة له!

قلت: يمكن دفعه بأن الثمرة وإن كانت موجودة وهو التمسك بالاطلاق اللفظي في العبادات بناءً على الأعم، وعدم التمسك بناءً على الصحيح، ولكن بما أنه يوجد دائماً الاطلاق المقامي في العبادات فلا ثمرة عملية، وعليه فلعل المراد من عدم الثمرة هو أننا نتمتع بالإطلاق ولو مقامياً لإثبات عدم دخل المشكوك في العبادة.

المجردات غير المنشأة بالأمر التكويني - أعني التبديل المكاني - إذ على هذا المبنى لا تكون المعاطاة بيعاً ولا عقداً، فلا يصحّ التمسك لها بالإطلاقات، أو بيعاً فقط دون العقد بناءً على كون العقد هو الإنشاء باللفظ.

ووجه عدم صحة التمسك حينئذٍ هو عدم كونها عقداً حتى يحكم بلزومها بأوفوا بالعقود، ومن هنا قيل: إن المعاطاة بيعٌ جائز، وليس وجه جوازها الإجماع لأنه مدركي.

ولكن الحقّ خلافه، وأن المعاطاة بيع لازم ودليل لزومها قوله عليه السلام (البيعان بالخيار ما لم يفترقا)^(١) فإنه بعد فرض صدق البيع على المعاطاة يصدق البيعان على المتعاطيين، والميرزا النائيني رحمته الله بعد أن بنى في الدورات العديدة على كون المعاطاة بيعاً جائزاً رجع بعد إتمام الدورة الأخيرة إلى كون المعاطاة بيعاً لازماً. وكيف كان، فقد ظهر مما ذكر وجه التمسك بالإطلاقات في المعاملات على قول الصحيح وعدم التمسك بها في العبادات، وما أفاده تقرّر^(٢) في ذلك صحيح لا غبار عليه.

نعم، وقع الكلام في أنه إذا حكم الشارع بأن السبب العرفي الكذائي لا يؤثر إلا إذا كان واجداً للقيّد الكذائي، فهل يكون ذلك من باب التخطئة بأن ما يراه العرف سبباً لا يراه الشرع سبباً، وأنّ العرف أخطأ في التشخيص؟ أم يكون من باب زيادة قيد في السبب؟ فالمحقق الخراساني رحمته الله على الأوّل والميرزا النائيني رحمته الله على الثاني، والظاهر أن التخطئة إن كانت عبارة عما لا يراه الشرع سبباً فلا يرجع النزاع فيه إلى محصل.

(١) الكافي / ج ٥، ص ١٧٠ الرواية ٦.

(٢) الظاهر أنّ المراد به المحقق الخراساني رحمته الله.

فصل

في الإشتراك

لا يخفى أنه وقع الخلاف في وقوع الإشتراك وعدمه، بعد عدم الخلاف ظاهراً في إمكانه، فمن ذهب إلى وقوعه ولزومه احتج على ذلك بتناهي الألفاظ - لتركبها من حروف التهجي المتناهية والمرکّب من المتناهي متناهٍ - وعدم تناهي المعاني، ومن المعلوم عدم وفاء الألفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية، فيجب الإشتراك ووضع لفظ لمعانٍ متعددة، ولو ألف معنى حتى تفي الألفاظ بالمعاني.

واستدل بعض علماء العامة على حجية القياس في الأحكام الشرعية بنظير هذا البرهان من أن الفروع غير متناهية، والكتاب والسنة متناهيان وغير وافيتين بالفروع، فلا بد أن يكون القياس حجة لوفائه بالفروع.

وفيه أولاً: منع عدم تناهي المعاني لأنها إما جواهر وإما أعراض، ولا ريب في تناهي كل منهما، إذ المراد بالمعاني هي الطبائع الكلية دون مصاديقها وجزئياتها، ولا ينبغي الإرتياب في تناهي الكليات من المعاني.

وثانياً: بعد تسليم عدم تناهي المعاني أن المعاني المحتاج إليها لنظم المعاش والمعاد متناهية، والغرض الداعي إلى الوضع وهو التفهيم والتفهّم مختص بتلك المعاني المتبلى بها، لفقدان ذلك الغرض في غير المعاني المحتاج إليها.

والحاصل: أن المعاني المحتاج إليها لما كانت متناهية فلا حاجة إلى الإلتزام بالإشتراك أصلاً، ولا وجه للذهاب إلى وجوبه قطعاً.

وثالثاً: بعد تسليم عدم تناهي المحتاج إليها في التفهيم والتفهّم أن المجاز بابٌ واسع، ولا ينحصر التفهيم والتفهّم بالوضع، فيمكن تفهيم جملة من المعاني بالوضع وأخرى منها بالمجاز.

وتوهم أن المعاني المجازية متناهية لتناهي العلائق المجازية - التي أنهاها بعضهم إلى خمس وعشرين والآخر إلى ثلاثين علاقة - فلا يكون المجاز وافياً أيضاً فلا محيص عن الإلتزام بالإشترك، فاسد - لما عرفت في محله من كون المجاز منوطاً بحسن الطبع، لا بإحدى العلائق المجازية المذكورة في كتب الأصوليين، فتلخص أن الإلتزام بلزوم الإشترك في غير محله.

ومن ذهب إلى عدم وقوعه استدل بلغوية الإشترك، لكونه مخللاً بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهّم، إذ الإشترك يوجب الإجمال المنافي لحكمة الوضع.

وفيه: أن الغرض ربما يتعلّق بالإجمال وعدم اظهار المراد في مجلس التخاطب نظير بيان العام وعدم ذكر الخاص إلاّ وقت العمل، فاجمال المراد من الأغراض العقلائية، فلا يكون الإجمال منافياً لحكمة الوضع حتى يلتزم بعدم وقوع الإشترك.

هذا وقد يستدل على وقوع الإشترك بالآية الشريفة: ﴿وَأَخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾^(١)، بتقريب أن المتشابه هو اللفظ الواحد الموضوع لمعانٍ عديدة لاشتباه المعنى المراد حينئذٍ.

وفيه: أنه من المحتمل أن يكون المراد بالمتشابه هو تردد اللفظ واحتماله لعدة معانٍ، كما في بعض الجمل الكلامية التي يحتمل فيها معانٍ، كما أنه يحتمل أن

(١) سورة آل عمران / الآية ٧.

يكون المراد به المشترك^(١) كما يناسبه ما روي في كتاب بحار الأنوار عن النبي ﷺ انه سئل عن معنى المتشابه فقال ﷺ ما حاصله: «لفظ له معانٍ»، فلفظ المتشابه في الآية الشريفة متشابه يحتمل كل من المعنيين المزبورين فيه، فدلالة هذه الآية على وقوع الإشتراك غير واضحة.

نعم ثبت باللغة وقوع الإشتراك في القرآن المجيد وغيره كلفظ القرء ونحوه، فالحق وقوع الإشتراك في لغة العرب في أسماء الأجناس والأعلام الشخصية، ولعله واقع في سائر اللغات أيضاً، والبحث عن إمكان الإشتراك عقلاً بعد وقوعه لا وجه له.

(١) الفرق بينهما أن المعنى الأول يشمل احتمال المعنى الحقيقي والمجازي ويشمل أيضاً المركبات المحتملة لمعانٍ بخلاف الثاني فانه لفظ مفرد يحتمل له عدة معانٍ حقيقية.

فصل

في إستعمال اللفظ في أكثر من معنى

الحقّ إمتناع الاستعمال في أكثر من معنى بعد كون الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ كسوة للمعنى وقالباً له، وجعله فانياً في المعنى، وإيجاده باللفظ كإيجاده بالكتابة، ولذا يمتنع المجاز في الكلمة، لعدم إمكان جعل اللفظ كسوة للمعنى المجازي في الإرادة الاستعمالية دون التصديقية؛ ضرورة أنه بمجرد اللفظ لا يخطر ببال السامع بعد علمه بالوضع إلاّ معناه الموضوع له، وهو المقصود بالإرادة الاستعمالية، والقرينة تستعمل في معناها الحقيقي وبعد ملاحظة حكومة القرينة علىّ ذیها يستفاد المعنى المتحصل من مجموع أجزاء الكلام، ويقال: إنه مراد المتكلم، فالقرينة تكون بياناً للمعنى المراد وليست قرينه علىّ إستعمال اللفظ في المعنى المجازي.

وبعد أن عرفت حقيقة الاستعمال، يظهر لك أنه لا بدّ من جعل محل النزاع في جواز الإستعمال وعدمه خصوص المعاني الحقيقية، فحق العنوان أن يكون هكذا: (هل يجوز إستعمال المشترك في معانيه بنحو الإستقلال والإنفراد، بأن يكون اللفظ كسوة لكل واحد من معانيه أم لا؟)، لا العنوان المذكور في الكفاية، لأنّ فعلية كون اللفظ كسوة للمعنى منوطة بصلاحيّة اللفظ لكونه كسوة له، وهذه الصلاحيّة متوقفة علىّ الوضع لأنه متكفل لإثبات قابلية كون اللفظ كسوة، وأما فعلية كسوية اللفظ للمعنى، فهي متوقفة علىّ الإستعمال.

فظهر مما ذكرناه أمور:

الأول: أن المراد بالاستعمال في المقام هو استعمال الألفاظ في المعاني الإفرادية التصورية.

الثاني: أن الاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى بكسوة اللفظ، لا أنه عبارة عن العلامية والأمارية، فإنه على هذا المعنى لا محذور في استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأن الاستعمال حينئذ يكون كنظر شخص في آية واحدة إلى أشياء متعددة، وكخيمة واحدة محيطة بأشخاص متعددين، بخلاف المعنى الأول، إذ لا يعقل جعل ثوب واحد بخصوصياته ثوباً لشخصين في آية واحدة، كما لا يعقل جعل قالب واحد في آية واحدة قالباً لأزيد من لبنة كما هو واضح.

الثالث: أن عنوان البحث عند الآخوند رحمته - وهو جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى - يشمل كون المعنيين حقيقيين ومجازيين ومختلفين، وقد عرفت اختصاص البحث عن جواز الاستعمال وعدمه بالمعاني الحقيقية وعدم تأتية في غيرها.

الرابع: أن عموم المجاز والعموم والإطلاق خارجة عن حريم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ضرورة أن المعنى فيها واحد، غاية الأمر أن أفرادها كثيرة، وكثرة أفراد المعنى غير تعدد المعنى كما لا يخفى.

الخامس: أن تعدد البطون في القرآن المجيد لا يدل على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لما عرفت من أن إرادة معاني عديدة من لفظ واحد غير استعماله فيها، والكلام في الاستعمال دون الإرادة، فكون تلك البطون مرادة غير استعمال اللفظ فيها.

والحاصل: أن تبديل عنوان البحث بما ذكرناه من استعمال المشترك في

معانيه، أو استعمال اللفظ في معنيين حقيقيين، مبني على عدم تعقل المجاز في الكلمة، إذ في هذه الصورة لا يتصور استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له حتى يقع النزاع في جواز استعمال اللفظ في معنيين مطلقاً، سواء كانا مجازيين أم حقيقيين أم مختلفين.

وقد ظهر أيضاً كون عدم جواز الاستعمال مبنياً على كون الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنى ووجهاً له ووجوداً لفظياً له، إذ على تقدير جعل الاستعمال عبارة عن الأمانة والعلامة على المعنى، كأمرية النصب والعقود مثلاً - لا محذور في استعمال اللفظ في معاني عديدة.

والكلام كله في تنقيح حقيقة الاستعمال وأنه هو العلامة أو الكسوة، الحق هو الثاني، وعليه فلا يجوز استعمال اللفظ في معان متعددة وذلك لأن الاستعمال منوط بتصور المعنى أولاً، فإذا تصور معاني عديدة وأراد استعمال اللفظ فيها فلا ريب في أن الغرض من استعمال اللفظ فيها ليس إيجادها تكويناً ولا ذهنياً، لتحقيق كلا الوجودين للصور التي تُصورها، بل الغرض إيجادها لفظاً كأيجادها كتباً، والمراد بالإيجاد اللفظي هو كون اللفظ وجهاً وعنواناً لها ومتحداً معها، بل اللفظ هو المعنى وإلا لا يكون وجهاً وكسوة له وهذا خلاف الغرض، إذ الغرض إيجاد المعنى بالوجود اللفظي، والعلامة لا تكون وجهاً للمعنى ونفسه حتى تكون إيجاداً له.

مضافاً إلى أن تصور المعاني العديدة يكون تدريجياً لا دفعياً، غايته أن التصور الذهني لما كان سريعاً جداً كسرعة القوة الكهربائية الموجبة لاشتعال الشعل المتصلة بالماكنة القريبة منها والبعيدة عنها في آن واحد بزعم المتخيلة فيتخيل أن الصور موجودة في الذهن بنحو العرضية، ولكنه ليس كذلك لكون تصور الصور بالتدريج، فإذا تصور معنى يغيب ذلك عن الذهن بعد تصور معنى آخر، وهو

ينعدم بعد تصور معنى ثالث وهكذا، فالتصور الواحد يعبر عن معنى إلى غيره والمتصور أولاً ينعدم ليتحقق معنى آخر.

فالذهن لوح النفي والإثبات ويكون التصور المزبور نظير مرور جيش عن نظر شخص، فإن كل فرد من أفراد العسكر يكون مرئياً وغائباً عن نظره بعد مجيء فرد آخر في نظره إلى آخر أفراد العسكر.

وعليه، فيكون المعنى المتصور الذي يكون اللفظ وجهاً له هو المعنى الأخير، فلا يمكن إستعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإذا قال: جئني بعين لا يدل على شيء، ويكون مجملاً لأن إستعماله في جميع معانيه غير معقول، والواحد المعين ترجيح بلا مرجح.

والحاصل: أن الوجدان يساعد على كون الاستعمال هو إيجاد المعنى باللفظ وجوداً لفظياً.

هذا، ولا يخفى أن قيد الإستقلال في عنوان البحث، بأن يكون المعنى بالاستقلال مستعملاً فيه يضّر بالمقصود، ضرورة عدم تعقل الإستعمال في أكثر من معنى حينئذٍ، وإن قلنا: بكون الإستعمال هو العلامة، إذ الإستقلال معناه شرط الإنفراد وعدم انضمام معنى آخر معه فلا يتصور حينئذٍ إمكان الإستعمال في أزيد من معنى^(١).

(١) هذا ما أفاده الأستاذ (مد ظله) ولكن الظاهر أن المراد بالاستقلال في المقام هو عدم الإرتباطية والتقيدية بحيث كان كل من المعنيين قيداً للآخر كالعام المجموعي فليس المراد الانفراد وعدم الانضمام، بل المراد هو عدم إرتباط كل منهما بالآخر كمجيء زيد وعمرو مثلاً، فإن كلاهما ليس قيداً للآخر، غاية الأمر أن مجيئهما يكون في زمان واحد، فإذا كان المراد بالاستقلالية هذا المعنى فللنزاع في جواز الاستعمال وعدمه مجال، وقد عرفت أن الحق عدمه لكون الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ.

وأما التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع والنفي والإثبات بجواز الاستعمال في أكثر من معنى في التثنية والجمع والنفي وعدمه في غيرها، فلا محصل له بعدما عرفت من حقيقة الاستعمال.

هذا وأنه تعالى هو الهادي، وأما ثمرة البحث فتظهر في موارد منها: الرواية الدالة على الأمر بالصلاة مع الأذان والإقامة، فعلى القول بصحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فلا مانع من إرادة الوجوب بالنسبة إلى الإقامة والإستحباب في الأذان على تقدير وجوب الإقامة^(١)، وأما على فرض إستحباب كليهما فلا كلام.

(١) هذا بناء على عدم استعماله في مطلق الطلب وإلا فلا يبتنى على القول بصحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فصل

في المشتق

إعلم أن المشتق لغة هو أخذ شيء من غيره، فالجين يكون مشتقاً لغة لكونه مأخوذاً من اللين مثلاً، وإصطلاحاً هو أخذ لفظ من آخر، كأخذ (ضَرْبَ) من المصدر وهو (الضرب)، وقسموه إلى الاشتقاق الصغير والكبير، وأنهما أقسام المشتق إلى خمسة عشر قسمًا، لأنه إما أن يكون المشتق موافقاً للمشتق منه في عدد الحروف الأصلية والترتيب وعدم التصرف في شيء من الحروف بقلب وحذف، كضرب الذي هو فعل ماضٍ بالنسبة إلى الضرب، إذ لم يتصرف لا في عدد حروفها ولا في ترتيبها.

وإما أن لا يكون موافقاً له، وعدم الموافقة قد يكون من جهة اختلال في ترتيب الحروف من التقديم والتأخير، وقد يكون بالنقص، وقد يكون بالزيادة، وقد يكون بالقلب كقلب واو «قال» بالألف، ثم يضرب هذه الخمسة - أعني صورة الموافقة وصور عدم الموافقة الأربع - في ثلاثة وهي الثلاثي والرباعي والخماسي، فيكون حاصل الضرب خمسة عشر، فأقسام المشتق من الصغير والكبير خمسة عشر، ولكن الإلتزام بالإشتقاق وأخذ لفظ من آخر بعيد عن الصواب بل كل لفظ وضع بحياله مع الغرض عن لفظ آخر لمعنى.

وكيف كان المشتق الذي هو محل البحث في المقام عبارة عن عنوان يتولد

من إتصاف ذات بعرض، سواء كان من الأعراض النسبية أم غيرها، فإن إطلاق العنوان على الذات حين اتصافها بالعرض يكون على نحو الحقيقة، كما أن إطلاقه عليها بلحاظ تلبس الذات بالعرض فيما بعد يكون مجازاً، والخلاف إنما يكون بالنسبة إلى حال الإنقضاء، فظهر أن محل النزاع كل ذات لها حالتان إحداهما إتصافها بالعرض والأخرى عدم إتصافها به وهذا المعنى هو محل النزاع.

والحاصل: أن المحمولات المترتبة على موضوعاتها تارة تكون منتزعة عن الذات أو الذاتي مع قطع النظر عن كل شيء من الزمان والزمانى وغيرهما حتى عنوان الاجتماع والإقتران، وأخرى تكون منتزعة عن الذات بضميمة عارض يعرضها سواء كان من الأعراض المتأصلة العينية الخارجية كالسواد والبياض ونحوهما، أم من الأمور الإعتبارية التي هي برزخ بين عالمي العين والذهن، كالملكية والزوجية والرقية وغيرها من الإعتباريات التي تكون منشأً للآثار^(١).

والذي يكون محلاً للنزاع في المقام هو القسم الثاني المسمى بالمحمول بالضميمة، كما أن القسم الأول وهو كون المحمول منتزعاً عن ذات الموضوع مع عدم دخل شيء فيه يسمى بخارج المحمول، قال السبزواري في منظومته:

والخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمة

والسر في خروج القسم الأول عن محل النزاع هو ما عرفت من لزوم وجود

(١) وقد أشار الآخوند رحمته الله إلى هذا بقوله: (كانت عرضاً أو عرضياً... الخ) ومراده بالأول العرض المتأصل الخارجي كالسواد والبياض، وبالثاني الأمر الإعتباري بقرينة قوله (كالزوجية والرقية والحرية) بدهاءة أنها أمور اعتبارية لا انتزاعية فغرضه بالعرضي هو الأمر الاعتباري وهذا وإن كان على خلاف الاصطلاح إلا أن مراده معلوم فلا وجه للإشكال عليه بأن التعبير بما ذكره غير صحيح كما أنه قد يعبر عن الأمور الاعتبارية بالانتزاعية التي لا موطن لوجودها إلا عالم الخيال ووجودها متقوم بالتصور بشكل ينعدم مع الغفلة عنه.

جامع بين حالتي وجود العارض وعدمه، وهذا الجامع مفقود في نظر العرف؛ ضرورة أن تبدل الصورة النوعية بالصورة النوعية الأخرى، يكون في نظرهم من حدوث وجود بعد إنعدام وجود، وعدم بقاء مادة مشتركة بين الوجودين، ففي باب الإستحالة يحكم العرف بانتفاء الحقيقة الأوليّة ووجود حقيقة أخرى.

بل يمكن دعوى عدم بقاء مادة مشتركة بين الحالتين حتى بالدقة العقلية؛ ضرورة أنه إن قلنا: إن الصورة الأوليّة انعدمت وحدثت صورة أخرى، فيلزم تحقق المادة بدون الصورة في آن تخلل عدم بين زوال الصورة الأوليّة وطروء الصورة الثانويّة، وقد قرر في محله عدم إمكان وجود المادة بدون صورة ما، ولذا قيل: إن شبيّة الشيء بصورته لا بمادته.

وإن قلنا: إن الصورة الأوليّة لم تنعدم حين طروء الصورة الثانويّة، فيلزم إجتماع الصورتين على مادة واحدة وهو أيضاً كما ترى.

فعلى هذا لا محيص عن الإلتزام بخروج المحمولات والعناوين المنتزعة عن الذات عن دائرة البحث في المشتق، وينحصر محل النزاع بالعناوين المتولدة من الذات بملاحظة اتصافها بعرض فجميع المحمولات بالضميمة داخله في البحث.

ولا وجه لتخصيص عنوان البحث بالمشتق بل كل عنوان يجري على ذات بملاحظة طروء عرض عليه، يكون محلاً للبحث وإن كان من الجوامد، كما يشهد به ما عن فخر المحققين من ابتناء حرمة المرضعة الثانية فيمن كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، على الخلاف في مسألة المشتق من كون المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ، لأنه على هذا يصدق على المرضعة الثانية أم الزوجة وإن لم تكن المرتضعة زوجة فعلاً، لصيرورتها بالرضاع الأول بنتاً للزوج، وخروجها بذلك الرضاع عن الزوجية، فالرضاع الثاني وقع بعد انقضاء الزوجية عنها، وبالجمله فحرمة المرضعة الثانية قد ابتنيت عند بعض على الخلاف في مسألة

المشتق .

وربما يشهد أيضاً بذلك - أي بعدم إختصاص النزاع بالمشتق - ما عن بعض من حرمة البنت المتولدة من المرأة بعد طلاقها، فإن بنت الزوجة المدخول بها محرمة على زوجها حين تلبسها بالزوجية، وأما المتولدة منها بعد طلاقها من زوج آخر فصدق بنت الزوجة عليها منوط بصدق الزوجية على الأم، وهو متوقف على وضع المشتق للأعم من التلبس والانقضاء ولكن غير واحد من الأصحاب لم يبتن الحرمة على ذلك، بل جعلها مبنية على كون الحرمة مترتبة على الزوجية أنا ما وبنحو صرف الوجود، فالحرمة لا تتوقف على بقاء الزوجية وهذا أحد الوجهين اللذين أشار إليهما فخر المحققين رحمهم الله.

ثم لا يخفى أن مورد البحث في المشتق إنما يكون فيما إذا كان العنوان تقييدياً، أي موضوعاً للحكم بحيث يدور الحكم وجوداً وعدماً مداره، فحينئذٍ إن كان المشتق حقيقة فيما انتضى عنه المبدأ، فيكون الحكم باقياً وإن انتفى العرض عن الذات، لصدق ذلك العنوان الموضوع للحكم على الذات، وإن كان حقيقة في المتلبس فقط فيحكم بارتفاع الحكم بمجرد الانقضاء.

وبالجملة فلا خصوصية للمشتق الإصطلاحي في النزاع المزبور، بل هو عام له ولغيره من العناوين العرضية الخارجية كالسواد والبياض، والإعتبارية كالملكية والزوجية، وقد عرفت خروج العناوين الذاتية كالإنسانية والكلبية والملحية وغيرها عن حريم النزاع في المشتق، لعدم صدق الواجد للعنوان الذاتي على فاقده، فإن الكلب الذي صار ملحاً لا يصدق عليه الكلب فعلاً حقيقة بل ولا مجازاً، ويكون الاستعمال غلطاً ولا يساعد العرف ولا اللغة على هذا الاستعمال، وكذا التبن أو العلف المغسوب الذي أكله الحيوان المملوك وصار لبناً وروثاً، فإن اللبن والروث مملوكان لمالك الحيوان لا لصاحب التبن والعلف، إذ الإستحالة أوجبت خروج

التبن والعلف عن صورتها النوعية وعدم كون اللبن والروث ما أكله الحيوان إلى غير ذلك من موارد الإستحالة، فيخرج موارد الإستحالة والانتقال عن حريم النزاع في المشتق، فالإختلاف في حلية لبن المرأة ليس مبتتياً على النزاع في المشتق حتى يقال: إن حرمة لأجل تلبسه بالدم سابقاً، وكون المشتق حقيقة في كل من التلبس والانتضاء فيكون لبن المرأة حراماً لصدق الدم عليه.

أو يقال: بحليته لانتضاء تلبسه بالدم فيكون حمل الدم عليه مجازاً، بل الاختلاف المزبور مبني على التلازم في الحرمة بين لحم غير المأكول وبين ما يتولد ويخرج منه وعدمه، فعلى القول بالتلازم يكون حرمة لبن المرأة لذلك، وإن قلنا بعدم التلازم فيقال لعدم الحرمة، كما ربما يقال: بالتلازم في الكراهة بين اللحم وبين ما يخرج من الحيوان المكروه لحمة كالحمار فإنه قيل: بكراهة لبنه لكراهة لحمة.

ولكن الحق خلافه، فإن قوله الغلاة: «لا بأس بلبنه» يدل على الإباحة ولا وجه لحمله على الكراهة قياساً على لحمة، ولا منافاة بين كراهة لحمة وإباحة لبنه والتفصيل موكول إلى محله.

والحاصل أنه على ما ذكرناه من تحرير محل النزاع، يعتبر وجود جامع بين حالتي اتصاف الذات بالعرض وعدمه حتى يتصور الانتضاء عن ذلك الموصوف، فإذا انتفى الموصوف والصفة لا يبقى مجال للنزاع في كون إطلاق العنوان المتولد من الذات بإعتبار عروض العرض عليه - بعد انتضاء زمان العروض عليه - بنحو الحقيقة أو المجاز، لعدم تصور الانتضاء مع فرض انعدام الذات كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر الإشكال في تصوير النزاع في أسماء الزمان المشتقة - كالمقتل والمضرب وغير ذلك - لوضوح إنتفاء الذات وهو الزمان المتصف

بالعرض من القتل والضرب وغيرهما، ومع انعدام الذات لا جامع بين حالتي وجود العرض وعدمه حتى يتصور الانقضاء ويتمشئ النزاع، فإن المتصف بالضرب مثلاً هو الآن الخاص من النهار أو الليل وهو قد انصرم.

وهذا بخلاف أسماء الزمان الجامدة، كأول الشهر ويوم الجمعة وعيد الفطر ونصف شعبان وعاشوراء، وغير ذلك من أسماء الزمان من الجوامد، فإن إطلاق أول الشهر وعاشوراء على كلّ أول شهر وكلّ عاشر من كل محرم يكون على وجه الحقيقة، لمصادقته للمعنى العام الذي وضع له اللفظ، فالإشكال في اسم الزمان مختص باسم الزمان المشتق.

وقد دفع الإشكال المحقق الخراساني رحمته بما في الكفاية ^(١) من قوله: «ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ. بازاء الفرد دون العام... إلخ».

وحاصله: أن النزاع في المشتق يكون في الموضوع له دون التطبيق، وعليه فلا مانع من كون الموضوع له معنى عاماً وانحصار أفراده من باب الاتفاق في فرد واحد، وهذا الانحصار لا يمنع عن كون الموضوع له هو ذلك المعنى العام، وفي المقام كذلك حيث إن المقتل مثلاً وضع لزمان القتل، غايته أن زمان القتل من باب الاتفاق منحصر في فرد واحد وهو آن خاص من الزمان.

وبالجملة: فانحصار الكلّي في فرد واحد لا يمنع عن صحة وضع اللفظ بازاء ذلك الكلّي، فلو فرض مصداق آخر لذلك الكلّي فاقد للوصف يقع النزاع في أن إطلاق اسم الزمان على الزمان الآخر غير المتصف بالعرض هل هو على وجه الحقيقة أم المجاز.

(١) كفاية الأصول / ص ٤٠.

هذا وفيه: أن المتصف بالعرض هو الفرد لا الكلّي، ومن المعلوم ارتفاع الفرد وعرضه، وعدم جامع بين حالتي التلبس والانقضاء حتى يتصور فيه النزاع، وتلبس زمان آخر بالعرض مغاير للفرد الأول الزائل، نظير انعدام زيد العالم، وحدث عمرو العالم، فإن الثاني مغاير للأول ومباين له، والنزاع في المشتق يكون في حال بقاء الفرد المعروض للعرض وانتفاء العرض عنه، وأما انعدام الفرد وحدث فرد آخر فهو أجنبي عن نزاع المشتق، فخروج اسم الزمان المشتق عن حريم النزاع أولى من خروج العناوين الذاتية عن حريم النزاع، لبقاء الجامع بالدقة العقلية في العناوين الذاتية، بخلاف اسم الزمان المشتق، فإنه لا يبقى فيه جامع بين حالتي وجود العرض وعدمه لا عرفاً ولا دقة، لتصرم الزمان المتلبس بالعرض وانعدامه.

وبالجملة: فلا يندفع الإشكال في اسم الزمان المشتق بما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) وكذا لا يندفع بما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في دورته السابقة من تجريد اسم الزمان عن خصوصيّة التشخص، وفي دورته الأخيرة بأن الموضوع له في اسم الزمان هو الكلّي على التفصيل الذي تقدم في شرح كلام المحقق الخراساني رحمته الله، وذلك لأن التجريد ليس لإعارة أخرى عن الكلّي، وقد عرفت عدم اندفاع الإشكال به.

ويمكن دفع الإشكال عن اسم الزمان المشتق بأن يلاحظ مجموع أجزاء الزمان شيئاً واحداً نظير اليوم والليل، فإن مجموع الآتات المتخلّلة بين طلوع الشمس وغروبها نهار، ولذا يصحّ إستصحابه وكذا مجموع الآتات المتخلّلة بين غروبها وطلوعها ليل، فإذا اتصف جزء من أجزاء النهار أو الليل بعرض يصحّ أن

(١) نفس المصدر السابق.

يقال: اليوم يوم الضرب أو الغنى أو قدوم الحاج أو غير ذلك، مع أن المتصف بذلك العرض آن قد تصرّم.

وعلى هذا: فيلاحظ جميع حركات الفلك المحدث للزمان إلى آخر الدهر شيئاً واحداً اتصف جزء من ذلك الزمان بالقتل مثلاً، فيقال: الدهر مقتل فلان ويصحّ النزاع فيه بأن يقال: إن العرض العارض لجزء من الحركات المجعولة موضوعاً واحداً قد ارتفع، فهل يصحّ إطلاق ذلك العنوان كالمقتل على الزمان الذي قد ارتفع عن بعضه العرض أم لا؟ فيكون مجموع الزمان بمنزلة زيد المتصف في زمان بالشاربية^(١).

ثم إنه قد يخرج عن النزاع في المشتق بعض العناوين العرضية أيضاً، ولكنه يكون بالدليل الخارجي من النص والإجماع كاستبراء الحيوان الجلّال، فإنه بعد أن اتصف بالجلل ثم زال عنه باستبرائه مدة مضبوطة، فحيث إن الجلل من العناوين العرضية، فيصحّ النزاع في أنه هل يصحّ إطلاق الجلّال عليه بعد زوال الجلل عنه أم لا؟ وكالدار التي اشتراها المكتسب في عام الاكتساب لسكنائه، ثم استاجر داراً وسكنها بحيث ارتفع عنوان دار السكنى التي تكون من المؤنة عن الدار المشتراة في أثناء تلك السنة أو غيرها من السنين اللاحقة، فهل يحكم ببقائها على حكمها السابق وهو كونها من المؤنة أم لا؟ ولكن الحكم لما كان معلوماً بالنص والإجماع كان النزاع المزبور فيه خالياً عن الثمرة.

(١) هذا ملخص ما أفاده سيدنا الأستاذ (مد ظله) في الدرس، ولكن يلزمه صحة استعمال يوم قتل الحسين عليه أفضل الصلاة والسلام في كل ليل ونهار ونحو ذلك، مضافاً إلى أن هذا التصوير خارج عن مفروض كلامهم.

فالحق الالتزام بخروج أسماء الزمان المشتقة عن حريم نزاع المشتق وكونها كالعناوين الذاتية في خروجها عن محل البحث بل هي أولى بالخروج من العناوين الذاتية لما عرفت.

المراد بحال التلبس

بعد ان اتضح محل النزاع في المشتق يقع الكلام في المراد بالحال المذكور في عنوان البحث بقولهم: (هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو في ما يعمه؟)، وتوضيح المراد من كلمة الحال راجع إلى تحرير محل النزاع أيضاً فنقول: إن الحال تارة يطلق على زمان الحال في مقابل الماضي والمستقبل. وقد يدعى انحصار الزمان في الماضي والمستقبل، لأن الزمان تدريجي الوجود ومتصرم، فما يتحقق منه فهو مستقبل وما تحقق منه فهو ماضٍ فأين الزمان الحاضر؟

وفيه: ما يأتي في باب الإستصحاب من كون الإستصحاب جارياً في الزمان، لأن له حافظ وحدة، فكل آن حين وجوده زمان حاضر وقبلة مستقبل وبعده ماضٍ.

وأخرى يطلق على فعلية التلبس الملازمة لأحد الأزمنة الثلاثة.

والفرق بين هذا وسابقه واضح، ضرورة أن الحال في الأول يكون بمعنى الزمان، وفي الأخير بمعنى الزماني الملازم لوقوعه في الزمان.

والمراد بالحال في عنوان البحث المعنى الأخير، ضرورة كون - زيد قائم - أمس أو غداً بناءً على كونهما بياناً لظرف التلبس مجازاً مع كون الجري والحمل في زمان النطق والحاضر^(١).

(١) ثم إنه نسب في تقرير الميرزا النائيني رحمته إلى صاحب الكفاية رحمته أنه ذهب إلى أن المراد بالحال هو زمان التلبس، فأورد عليه: بأنه خلاف التحقيق عنده من خلو المشتقات عن الزمان، وكذا نسب ذلك إلى صاحب الكفاية سيدنا الأستاذ (مد ظله) ولكنه لا يخلو من التأمل ولا بد من المراجعة.

فتلخص: أن المراد بالحال في عنوان المشتق ليس هو الزمان الحاضر، أعني زمان النطق، ولا زمان التلبس، لأن الزمان ليس مأخوذاً في مدلول اسم الفاعل ونحوه من المشتقات، لا من جهة عدم وجود الزمان الحاضر وانحصاره في الماضي والمستقبل، لأن ذلك يستلزم إنكار وجود الزمان رأساً، وإنما الموجود منه حال وجوده حالاً، وقبله مستقبل وبعده ماضٍ، بل لما سيجيء من إقامة البرهان على بساطة المشتق وعدم تركبه، وأن معناه ليس إلا معنى المبدأ.

وعلى هذا فلا يكون بين حال التلبس - المراد به وجود العرض للمحل الذي هو من الزمانيات المحتاجة إلى الزمان - وبين زمان النطق عموم من وجه، بل النسبة التباين لعدم كون حال التلبس زماناً حتى يتحد من وجه مع زمان النطق لاتحادهما أحياناً إذا كان زمان التلبس والنطق واحداً، وافتراقهما فيما إذا تحقق التلبس ولم يتحقق زمان النطق، وفيما إذا تحقق زمان النطق بأن قال: (زيد شارب) ولم يتلبس بعد بالشرب. بل المراد بحال التلبس هو وجود العرض للمحل وذلك ليس زماناً، بل مبين له.

فمحل النزاع أنه إذا تلبس الذات بالعرض، وانقضى عنه فهل يصح الجري والحمل فعلاً على نحو الحقيقة - مع عدم التلبس حين الحمل - كجريه عليه حين تلبس الذات بالعرض أم لا؟ فالنزع يكون في سعة المفهوم وعدمها.

وأما إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس فلا ريب في كونه على نحو الحقيقة، ولذا يكون قولنا: (زيد شارب غداً أو كان شارباً أمس) حقيقة فتدبر.

إذا عرفت المراد بحال التلبس وخروج الزمان عن مدلول المشتق. فاعلم أن الميرزا النائيني رحمته الله بعد أن اختار كون المراد بالحال هو الفعلية الملازمة لأحد الأزمنة الثلاثة أورد على نفسه بوجهين:

أحدهما: أن أهل العربية ذكروا أن اسم الفاعل لا يعمل عمل فعله إلا إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، كما أشار إليه ابن مالك في الخلاصة:

كفعله اسم فاعل في العمل إن كان عن مضيه بمعزل
وما ذكرتم مخالف لإجماع أهل العربية.

والجواب عنه واضح، فإن الدلالة على الحال أو الاستقبال لا يلزم وضع اللفظ للزمان الحاضر أو المستقبل، فلا مانع من كون ذلك بالقرينة، كما أن أهل العربية اتفقوا على عدم كون الزمان جزء من مدلول اسمي الفاعل والمفعول.

ثانيهما: أن تجريد الأسماء المشتقة عن الزمان يوجب لغوية نزاع الشيخ والفارابي في عقد الوضع، فإن الشيخ يقول: بالفعلية والفارابي بالإمكان.

توضيحه: أن كل قضية تنحل إلى قضيتين إحداهما: عقد وضعها والأخرى: عقد حملها، فقولنا: (الخمير حرام) مثلاً ينحل إلى قضيتين: إحداهما هذا خمير، والأخرى: الخمير حرام، ونزاع الشيخ والفارابي يكون في جهة القضية المنحل إليها عقد الوضع، فإنها عند الشيخ بالفعل أي قضية مطلقة عامة، وعند الفارابي بالإمكان، أي قضية ممكنة عامة، فإنه قد ثبت في محله أن كل قضية تكون موجهة بإحدى الجهات من الإمكان والضرورة بأقسامها والدوام كذلك، وحصر الجهات في ثمانية في القضايا البسيطة، وسبعة في المركبات عقلي لدورانها بين النفي والإثبات. وبالجمله فقد وقع النزاع بين الشيخ والفارابي في أن جهة القضية التي ينحل إليها عقد الوضع هل هي الفعلية أم الإمكان، وبعبارة أخرى إتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني للموضوع هل هو بالفعل أم بالإمكان؟ فزيد إنسان هل يكون معناه: مهما وجد شيء وكان زيدا بالفعل؟ أم يكون معناه وأمكن أن يكون زيدا يتصف بوصف المحمول، وهو الإنسان؟ فالشيخ يقول بالأول والفارابي بالثاني. هذا

توضيح النزاع والخلاف بين الشيخ والفارابي في فعلية وإمكان قضية عقد الوضع .
 وأما لزوم لغويته فلأنه بناء على تجريد المشتق عن الزمان واشتراط إطلاق
 المشتق على الذات بفعلية التلبس ، وخروج الزمان عن مدلوله يلغو كلام الفارابي
 من كفاية الإتصاف بالإمكان ولا محيص عن الإلتزام بكلام الشيخ من الفعلية ، لعدم
 كفاية صلاحية التلبس حتى يصحّ الإتصاف بالإمكان ، بل لابد من الفعلية .
 وفيه : أن النزاع بين الشيخ والفارابي يكون في القضايا التركيبية ، بمعنى أن
 المحمولات هل تحمل على الأفراد الفعلية أم الممكنة .

والنزاع في مفهوم المشتق يكون في المعنى الإفرادي ، فهذا النزاع أجنبي عن
 النزاع الأول ، فإن موضوع الحكم في القضية التركيبية غير المعنى الإفرادي
 للموضوع مع الفرض عن موضوعيته في القضايا لحكم من الأحكام .

بل يمكن أن يقال : إنه على تقدير أخذ الزمان الحاضر في مفهوم المشتق ،
 وابتناء نزاع الشيخ والفارابي على النزاع في مفهومه الإفرادي ، يلغو كلام الفارابي
 أصلاً ، إذ لا يصحّ تأليف القضية حينئذٍ إلا بعد اتصاف أفراد الموضوع بعنوان
 الموضوع في الزمان الحاضر ، ونزاعهما موقوف على خلو المشتق عن الزمان ،
 فالشيخ يقول : بإعتبار فعلية التلبس والفارابي يقول : بالإمكان . وبالجمله ، فنزاعهما
 مبني على عدم جزئية الزمان لمفهوم المشتق .

ثم إن كلام الفارابي إن كان راجعاً إلى إنكار القضية الحقيقية ، وأن المحمول
 ثابت للموضوع وإن لم يكن فرد الموضوع معنوئاً فرضاً بعنوان الموضوع ، ففيه ما
 لا يخفى ، كما أن الشيخ إن أراد إنكار القضية الحقيقية وعدم كفاية فرض الوجود
 للموضوع ففيه أيضاً ما لا يخفى .

ثم لا يخفى أن النزاع في المشتق إنما يكون في المعنى اللغوي ، وأن مفهومه

بحسب الوضع اللغوي هل هو خصوص وجود العرض للمحل أم أعم منه ومنه انقضى عنه العرض مع بقاء المعروض، فحين جري المشتق وحمله على الذات يعتبر اتصاف الذات بالعرض، أو يكفي في صحة الحمل على وجه الحقيقة اتصافه آنأ ما وإن انقضى عنه المبدأ حين الجري والحمل، ففي ما إذا كان الذات متصفاً بالعرض حين الحمل فلا إشكال في كونه حقيقة فيه، وإن انقضى عنه المبدأ ففيه خلاف سيأتي.

وليس محل الكلام ما إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس، كما إذا قال: (زيد كان قائماً) فإنه لا إشكال في كونه على وجه الحقيقة فمحل النزاع هو ما إذا كان الجري فعلياً لا بلحاظ حال التلبس مع فرض عدم اتصاف الذات حين الجري بالعرض. وبالجمله فالنزاع يكون في المفهوم اللغوي، ولا منافاة بين البناء على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس فعلاً، وبين تشريع الحكم أدياً لذات اتصف بالعرض آنأ ما، وكون صرف وجود العرض كافياً في تشريع الحكم مستمراً. وجه عدم المناقاة: أن النزاع في المقام لغوي، وتشريع الحكم على موضوعه تابع لما في الموضوع من المصالح والمفاسد، فإن الملاك إن كان قائماً بصرف وجود الموضوع يكون الحكم أدياً، وإن كان قائماً به ما دام الوصف قائماً به فيشرع الحكم له كذلك.

وبالجمله: فكيفية تشريع الحكم أجنبية عن معنى المشتق لغة، فلا وجه لإبتناء الحكم على معنى المشتق.

وقد يتوهم كون النزاع في المشتق راجعاً إلى مقام التطبيق وصدق القضية لا في مقام تشخيص المفهوم، تبعاً للسكاكي المنكر للمجاز في الكلمة والمدعي لكون المجاز في الإسناد وأن المعنى ضيق لا سعة فيه، فجعل النزاع في صدق القضية

وكذبها، بمعنى أنه هل يصحّ إدعاء كون المشتق حقيقة إدعائية في المنقضي عنه المبدأ حتى تكون القضية صادقة أم لا حتى تكون القضية كاذبة؟

والميرزا النائيني رحمته الله أبطل كلام السكاكي وأثبت المجاز في الكلمة، وادعى أن النزاع في المشتق أجنبى عن مرحلة التطبيق بل راجع إلى تشخيص المفهوم. ومحصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله مركب من دعويين: إحداهما: أن نزاع القوم في المشتق راجع إلى المفهوم دون التطبيق. ثانيتهما: الملازمة بين كون النزاع في التطبيق وبين إنكار المجاز في الكلمة كما هو مذهب السكاكي.

ولابد أولاً من توضيح مراد من جعل نزاع القوم في المشتق في التطبيق وصدق القضية دون المفهوم ثم بيان ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله.

وحاصل ما ذكره القائل طاعناً على القوم بأنهم لم يميزوا محل النزاع هو أن المفهوم في المشتق عبارة عن خصوص المتلبس بالمبدأ، ولا إشكال في ذلك، إنما الإشكال في أنه هل يصحّ توسعة المفهوم إدعاءً وتنزيلاً حتى يكون المنقضي عنه المبدأ فرداً ادعائياً للموضوع له، وتكون القضية بلحاظ هذا التنزيل صادقة، أم لا يصحّ هذا التنزيل حتى لا تكون صادقة، فمحل النزاع في المشتق هو صدق القضية وكذبها بمعنى صحة الإدعاء المزبور وعدمها.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من الدعوى الأولى فحاصله: أن النزاع يكون في المعنى الإفرادي لا التركيبي حتى يقع الكلام في صدق القضية وكذبها، أما كون النزاع في المعنى الإفرادي فلأن مورد البحث في القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على الصدق في الخارجيات فقولنا: (المستطيع يحج) معناه مهما وجد شخص وكان مستطيعاً يجب عليه الحج، نعم لو كان الكلام في تطبيق المشتق على الخارجيات كقوله: هذا مستطيع أو هذا خمر وغير ذلك كان لكلام القائل المزبور

الذي جعل محل النزاع في التطبيق وجه.

وأما ما أفاده من الدعوى الثانية من الملازمة بين جعل النزاع في الصدق وبين انكار المجاز في الكلمة، فحاصله: أنه كان اللازم تغيير العنوان وجعل الاستعمال حقيقياً أو مجازياً بعد مسلمية صدق القضية حقيقةً أو مجازاً، فالنزاع في الصدق مبني على إنكار المجاز في الكلمة، وكون صدق القضية منوطاً بالإدعاء والتنزيل كما يقوله السكّاكي، لأن مرجع الصدق وعدمه حينئذٍ إلى صحة الإدعاء والتنزيل وعدمها.

وملخص ما أفاده في رد مذهب السكّاكي من إنكار المجاز في الكلمة، هو أن القضية الخارجية كقولنا: (زيد أسدٌ) لها أجزاء ثلاثة، الموضوع وهو (زيد) الذي هو من الأعلام الشخصية، والمحمول وهو (أسد)، والنسبة بين الموضوع والمحمول، والتصرف والتنزيل لا بد أن تكون في أحد هذه الأمور الثلاثة، لكنه لا يصحّ في الموضوع لعدم المناسبة لتوقف التصرف فيه على سلخ العلمية عنه، وجعله اسم الجنس (كالشجاع) مثلاً، ولا في النسبة لغلطية الإطلاق والحمل، إذ لا معنى لحمل الحيوان المفترس على زيد، لعدم الاتحاد المصحح للحمل، فلا بد من التصرف في المحمول أعني الأسد. يجعله بمعنى الحيوان الشجاع، وليس ذلك إلاّ مجازاً في الكلمة كما يقوله المشهور.

وبالجملة: فعلى ما أفاده الميزر النائيين عليه السلام يكون النزاع في مفهوم المشتق لا في تطبيقه، فإن كان المفهوم أعم من التلبس والانتضاء يكون الإطلاق على المنقضي عنه. المبدأ على نحو الحقيقة، وإلاّ فعلى نحو المجاز في الكلمة، لما عرفت من أن التنزيل لا بد أن يقع في المحمول، وهو ليس إلاّ عبارة أخرى عن المجاز في الكلمة.

هذا، ولكن قد تقدم في مبحث الوضع إستحالة المجاز في الكلمة وأنه بعد العلم بوضع اللفظ لمعنى يخطر ذلك المعنى في الذهن ويلقى ذلك المعنى وإن لم يرد المتكلم ذلك المعنى، وهذا الخطور قهري لا يمكن رفعه، والقارئ الموجودة في الكلام بمقتضى حكومتها على ذوات القارئ تعين ما أراده المتكلم وما في ضميره، لا أنها صارقة للألفاظ عن معانيها الإفرادية الحقيقية، فلا محيص عن الإلتزام بمقالة السكاكي من عدم المجاز في الكلمة.

ومع ذلك - أي إنكار المجاز في الكلمة - يكون محل النزاع في المشتق في مفهوم المشتق لغة، لا في صدق القضية، لما عرفت من عدم كون مفروض الكلام في القضايا الخارجية، بل في القضايا الحقيقية.

وبالجملة فالنزع في مفهوم المشتق ليس مبتنئاً على إنكار المجاز في الكلمة، فعلى تقدير كون المفهوم ضيقاً - أي مختصاً بالتلبس الفعلي وغير شامل للمنقضي عنه المبدأ - يقع البحث في أن إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ هل هو بالمجاز بناءً على المجاز في الكلمة أم بالحقيقة الإدعائية. فالنزع في المفهوم غير مرتبط بإنكار المجاز في الكلمة وعدمه.

ثم إنه لا يخفى أن المشتق بالمعنى المصطلح عند أهل العربية مما لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة أنهم يقولون بأن الصيغ المشتقة مأخوذة من المصدر أو اسم المصدر، ولا يمكن الإلتزام بذلك لأن الحروف المقطعة ك (ض ر ب) لا وضع له لمعنى، والوضع يكون لها بعد تركيبها وتصورها بصورة، ومن المعلوم مغايرة المصدر لفظاً ومعنى للمشتقات، أما لفظاً فلاشتماله على صورة تغاير صور المشتقات، وأما معنىً فلدلالته على نسبة الحدث إلى فاعل ما، وهي تغاير النسب الخاصة التي تدل عليها المشتقات.

وكذا مغايرة اسم المصدر الذي مدلوله هو الحدث فقط، في مقابل المصدر الذي يدل على نسبة الحدث إلى فاعل ما، للمشتقات لفظاً، لاشتماله كالمصدر على صورة خاصة مغايرة لصور المشتقات، ومن المعلوم أن المشتق لابد من اشتماله على المشتق منه وزيادة، وليس الأمر كذلك في المصدر واسمه لفقدان الصورة المتصورة فيهما في المشتقات، فالاشتقاق بمعنى أخذ المشتق من المصدر أو اسمه لا معنى له، لعدم انحفاظ صورتها في المشتقات، فأخذ المضارع والماضي واسمي الفاعل والمفعول من المصدر أو اسمه مما لا معنى له، بل الواضع وضع هيئة (فعل) ابتداءً للماضي و (يفعل) للمضارع، وهكذا دون أخذ المشتقات من المصدر أو اسمه.

وبالجملة، فلا وجه لجعل المصدر أو اسمه بما لهما من الصورة والمعنى أصلاً للمشتقات، نعم يمكن تصوير الاشتقاق بأن المادة الهيولائية ك (ض ر ب) قبل تصورهما بصورة خاصة من صور المشتقات تكون مبدأ لجميع المشتقات فيكون المشتق منه نفس المادة السارية في جميع الصيغ والهيئات.

ويمكن تصوير الأصل والفرع في المشتقات من ناحية المعنى حيث إن اسم المصدر عبارة عن نفس الحدث بما هو شيء وماهية من الماهيات، ولا يدل على نسبة أصلاً بخلاف المصدر، فإنه يدل على نسبة الحدث صدوراً إلى فاعل ما، فالمصدر وضع للدلالة على النسبة الناقصة كما أن فعل الماضي وضع للحكاية عن تحقق النسبة واسم الفاعل للتلبس الفعلي وفعل المضارع لصلاحية الموضوع للتلبس بالمبدأ في الحال أو الإستقبال وهكذا سائر المشتقات، فإن كلاً منها وضع لإفادة معنى خاص من المعاني المقصودة للمتكلم، فمن حيث الوضع لا تقدم لأحدها على الآخر.

وأما من حيث المعنى فيكون المعنى المصدرى وهو النسبة الناقصة التي لا

يصحّ السكوت عليها مقدماً رتبةً على فعل الماضي الدال على النسبة التامة الخبرية التي يصحّ السكوت عليها، لاشتغال النسبة التامة على الناقصة وزيادة، فتكون رتبة الناقصة مقدمة على التامة وأصلاً بالنسبة إليها.

لا يقال: إن مقتضى قولهم: (الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف) هو تقدم رتبة النسبة التامة على الناقصة، إذ قبل العلم يكون الوصف خبراً وبعده يصير نعتاً، فالنسبة التامة الخبرية مقدمة على الناقصة وتكون هي الأصل والناقصة هي الفرع.

فإنه يقال: بأجنبية تلك الجملة عن مقامنا، فإن العلم والجهل لا ربط لهما بمحل البحث، فإن البحث هنا في نفس مفاد الهيئة مع الغض عن العلم والجهل وتلك الجملة تكون بملاحظتهما، فلا ربط لها بمحل الكلام، فالظاهر عدم الإشكال في أصلية معنى المصدر بالنسبة إلى معاني سائر الهيئات الطارئة على المادة السارية في جميع الهيئات، ولا يخفى أن معنى اسم المصدر مقدم رتبة على معاني جميع الهيئات حتى المصدر لعدم دلالة اسم المصدر إلا على نفس الحدث المعرّى عن كل نسبة بخلاف المصدر.

ثم لا يخفى: أن فعل الماضي لا يدل على أزيد من النسبة التحقيقية الملازمة لوقوع النسبة في الزمان الماضي، من دون دلالة على أخذ الزمان جزء في مفهومه، وقد أشرنا سابقاً إلى عدم دلالة المشتقات من الأفعال والأسماء على الزمان بحيث كان الزمان مأخوذاً في مفهومها.

تنبيه: إعلم أنه وقع الخلاف في دلالة الأفعال على الزمان وعدمها، ف قيل: بدلالتها على الزمان لعدم صحة الاستعمال في قولهم (زيد ضرب غداً، وزيد يضرب أمس)، وذلك ليس إلا لأجل المناقضة بين دلالة ضرب ويضرب على الزمان

الماضي والحال والإستقبال، وبين دلالة غد وأمس على خلاف ذلك، فغلطية الاستعمال المزبور تكشف عن كون الزمان مأخوذاً في مفهوم الفعل.

لا يقال: لا سبيل إلى دعوى دلالة الفعل على الزمان، ضرورة استلزام ذلك تجريد الفعل عن الزمان إذا أسند إلى الزمان والمجردات، وإلى الله سبحانه وتعالى وصفاته جلّ وعلا، مع أنه نرى عدم التجريد وعدم لحاظ عناية في الإسناد المزبور، وذلك ليس إلاّ لأجل عدم دلالة الفعل على الزمان.

والقول - بأن دلالة الفعل على الزمان إنما يكون بالنسبة إلى المحبوس في سجن الزمان، وأما بالنسبة إلى غيره من المجردات مثلاً فلا - فاسد، لأن ذلك إثبات اللغة بالإجتهد، فإن أهل اللغة لم يفرقوا في دلالة الفعل على الزمان بين إسناده إلى الزمان والزماني وغيرهما.

فإنه يقال: إنه لا منافاة بين دلالته على الزمان وبين إسناده إلى ما ذكر، وذلك لأن السبق واللاحق يكونان للزمان بالذات لتجده وتصرمه، فيسند الفعل الماضي إليه باعتبار ما وجد منه وانصرم، ويكونان لغيره من الزمانيات باعتبار الزمان، إذ السبق واللاحق في الأحداث الواقعة في الزمان، كالضرب والقتل وغيرهما ملحوظان باعتبار الزمان فيقال: إكرامي لزيد كان قبل إكرامي لعمرو وهكذا، فالحدث المتحقق في الجزء المتصرم يكون قبل الحدث الذي يتحقق في الجزء الذي لم يتصرم كالزمان المستقبل، وكذا إسناده إلى المجردات فإنها لما كانت مع أجزاء الزمان، فباعتبار المعية لا مانع من إسناد الفعل الماضي مثلاً إليها لمعيّتها مع الزمان ولو بنحو العلية بكونها علّة لوجود الزمان.

والحاصل: أن السبق واللاحق الحقيقيين يكونان بالنسبة إلى الزمان، وفي غيره من الزمانيات والمجردات يكونان بلحاظ ظرفية الزمان له، كما في الزماني أو

بلحاظ معيّته مع الزمان كالدهر، فإن المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، فالدهر يكون مع الزمان، أو بلحاظ عليته للزمان وموجديته له كالباري تعالى شأنه، فإنه موجد له، فباعتبار إيجاده لجميع أجزاء الزمان يصحّ إسناد الفعل الماضي إليه لوجوده في جميع الأزمنة من ماضيها وغيره.

وبالجملة: فلا منافاة بين دلالة الفعل على الزمان وبين إسناده إلى الزمان والمجردات كما عرفت.

نعم، يمكن الإشكال على دليلهم المزبور - أعني عدم صحة (زيد ضرب غداً) أو (يضرب أمس) - بعدم دلالة على مدّعاهم، لإمكان كون عدم الصحة لأجل دلالة المعنى بالإلزام على ما ينافي التقييد بالغداً أو أمس، كما قيل: إن فعل الماضي يدل على النسبة التحقيقية، وهذه النسبة تستلزم وقوعها في الزمان الماضي، فعدم صحة الاستعمال المزبور يكون من جهة دلالة الفعل إلزاماً على الزمان لا من جهة الدلالة التضمنيّة.

وبالجملة: فعدم صحة الاستعمال المذكور لازم أعم، لاحتمال كونه للدلالة المطابقة كما ادعاه القائل بدلالة الفعل على الزمان، وللدلالة الإلزامية كما يدعيه من ينكر دلالة الفعل على الزمان. فحينئذٍ لا يتم دليله على مدعاه بعد أعميّة اللازم من المدعى.

هذا وقد احتج من قال بعدم دلالة الفعل على الزمان، بأن معنى المادة هو الحدث، والهيئة لا تدلّ إلا على النسبة، وهي معنى حرفي والزمان معنى اسمي، فلا تدل الهيئة ولا المادة على الزمان أصلاً.

ولكنه مبني على تسليم الإشتقاق الإصطلاحي وكون كل من المادة والهيئة موضوعاً لمعنى، وأما على تقدير عدم تسليمه كما هو الحق - لكون كل هيئة مع

المادة موضوعاً لمعنى لا أن تكون المادة فقط موضوعاً لمعنى - فلا.

هذا في الأفعال، وأما الأسماء فهي أولى من الأفعال في عدم دلالتها على الزمان، ولعل ذلك مورد اتفاق أهل العربية أيضاً، وإن التزموا بدلالة الفعل على الزمان.

ثم إنه إذا تحقق عدم دلالة الاسم على الزمان فيقع الكلام في أن الأسماء المشتقة هل هي بسيطة أم مركبة؟ ذهب إلى كل منهما فريق، والنزاع في بساطة المشتق وتركبه جار على كلا القولين في المشتق من كونه حقيقة في خصوص المتلبس، ومن كونه أعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

ثم: إن الظاهر ثبوت الملازمة بين دلالة المشتق على المبدأ والنسبة أو المبدأ والذات، وبين تركب المشتق، إذ النسبة قائمة بالمنتسبين، فإذا دلّ المشتق على النسبة والمبدأ فبالإلزام يدل على الذات أيضاً، لتقوم النسبة بالمنتسبين أعني الذات في المقام والمبدأ، فالمشتق يدل على قضية تامة خبرية ويكون اسماً لها. فالشارب، مثلاً هو الذات الثابت له الشرب، وهذه الملازمة مسلمة.

ثم إن من يقول بالتركب يسأل عنه أن مراده هل هو تركيب المفهوم أو التعمل العقلي؟

فإن كان الأول: فهو غير معقول، لكون المفاهيم من أبسط البسائط، إذ المفهوم الذي هو المدرك العقلاني لا يتعلل إلا بعد تجريده عن الصورة والمادة وخلع كل ملابس من ملابس المادة عنه.

وإن كان الثاني: فلا يختص النزاع بالمشتق بل يجري ذلك في الجوامد وتكون هي أيضاً من المركبات، ضرورة أن معنى الماء والانسان مثلاً ينحل بالتحليل العقلي إلى ذات ثبت له المائيّة أو الإنسانية.

وبالجملة، فبعد أن نجتخلو المشتقات عن الزمان وقع الكلام في بساطتها

وتركبتها من ناحية الذات والنسبة، فقد ذهب جماعة إلى بساطته وأن هيئة اسم الفاعل مثلاً لا تدل على أزيد من معنى المصدر وهو الحدث، فمعنى اسم الفاعل مثلاً كالشارب هو نفس المبدأ، ولا فرق بينهما أصلاً إلا في أن هيئة اسم الفاعل وضعت لقلب معنى المبدأ من عدم صلاحيته للحمل وعصيانه عنه إلى صلاحيته له، فالمشتق آلة لايجاد القلب المزبور، وإن شئت فقل: إن المشتق وضع للحدث بما هو محمول، والمصدر وضع للحدث بما أنه شيء من الأشياء فالمعنى في المصدر والمشتق واحد.

والحاصل: أن من يدعي بساطة المشتق يقول: بأنه لو التزمنا بتركب المفهوم في الجوامد بالتحليل العقلي، لا نلتزم به في المشتق أيضاً، فالمشتق بسيط مفهوماً وتحليلاً. وقد أقام على هذه الدعوى المحقق السيد الكبير الشيرازي رحمته أو تلميذه العظيم المدقق السيد محمد الأصفهاني رحمته برهاناً إنيائياً ولميائياً وهذا البرهان غير ما أفاده السيد الشريف.

أما الإتيي فحاصله: أن المشتق إن دل على النسبة فلا بد أن يكون مبتئياً، لتضمنه معنى الحرف أعني النسبة، فإن من الشبهات المقتضية للبناء الشبه المعنوي كما قال في الألفية:

كالشبه الوصفي في اسمي جئتنا والمعنوي في متى وفي هنا
ومن المسلّم كون المشتقات معربة، مضافاً إلى أن الهيئة إن اقتضت الدلالة على النسبة فيلزم ذلك بناء المصدر، لأن هيئة المصدر أيضاً تدل على نسبة الحدث إلى فاعل ما ولم يقل به أحد، وبالملازمة يثبت عدم أخذ الذات فيه أيضاً لما تقدم من استلزام أحدهما للآخر.

وأما اللَّمي: فهو أن المادة لم توضع إلا للدلالة على الحدث، وهيئة المشتق

لم توضع إلا للدلالة على إتحاد المبدأ مع محله، وليس هناك أمر ثالث يدل على النسبة أو الذات، ووجه استحالة أخذ الذات في مفهوم المشتق هو لزوم أخذ معنى المعروض في العرض، إذ الشارب مثلاً هو الذات المعروض للشرب، والجنس في الفصل كالناطق، فإنه حينئذ هو الذات أي الجنس الذي ثبت له النطق، فيندرج الجنس في الفصل والنوع في العرض، كما في (الإنسان ضاحك أو كاتب أو متعجب) وبشاعة ذلك غنية عن البيان.

مضافاً إلى استلزام أخذ الذات فيه لمحاذير عديدة :

منها: لغوية الوضع للذات إذ لا فائدة فيه أصلاً، إذ على تقدير أخذ الذات فيه يلزم تجريده عن الذات ليصح الحمل.

ومنها: تكرار القضية، إذ قولنا: (زيد شارب) بمنزلة (زيد شارب زيد شارب)، إذ الشارب حسب الفرض هو ذات شارب، والمفروض أنه متحد مع زيد، لإناطة الحمل بالإتحاد خارجاً، فالمراد بالذات هو زيد فيلزم حينئذ تكرار القضية المفيدة لمعنى واحد، فلا بد من تجريد القضية وهو خلاف الوجدان.

ومنها: أنه بناء على أخذ الذات فيه يلزم دلالة على النسبة أيضاً وحينئذ يلزم اجتماع النسب الثلاث في قضية واحدة.

إحديها: التامة الخبرية لانحلال المشتق إلى الذات والعرض والنسبة.

الثانية: النسبة الناقصة التقييدية، لأن الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

الثالثة: النسبة التامة الحاصلة بعد حمل المشتق على الموضوع، فتقلب النسبة التقييدية إلى التامة، وهذا كله خلاف الوجدان لعدم التفات أبناء المحاوره في القضية الواحدة إلا إلى نسبة واحدة، مضافاً إلى أن النسبة التقييدية إنما تكون في الإضافة كـ (غلام زيد) وفي الوصف كقولنا: (زيد العالم)، هذا ملخص البرهان

المنسوب إلى الميرزا الكبير أو تلميذه المتقدم اسمه الشريف عليه السلام.

وقد أورد عليه بعض: بأن لازم إنكار أخذ الذات في المشتق هو الالتزام بأخذ النسبة فيه، وقد ردّ عليه الميرزا النائيني رحمته الله بتصريح صاحب البرهان المزبور بعدم أخذ النسبة فيه.

ولكن لا يخفى ما في البرهان المزبور، أما في الإتي منه فلأن مجرد أخذ النسبة في المشتق لا يوجب بناءه حتى يكون إعرابه دليلاً على عدم أخذ النسبة فيه، ضرورة أن كثيراً ما يكون الاسم مع شباهته معنى بالحرف معرباً، كبعض أقسام النداء، وكما في فعل المضارع، فإنه مع دلالة على النسبة التي هي معنى حرفي يكون معرباً، فالشباهاة بالحرف إنما توجب البناء إذا لم يغلب جهة الاسم، وإلا فهو معرب.

ثم على تسليم عدم دلالة المشتق على النسبة، فلا مانع من دلالة على الذات فقط بدون النسبة، ودعوى الملازمة بين دلالة على الذات وبين دلالة على النسبة لاستلزام الذات والعرض للنسبة، غير مسموعة إذ الكلام في الأوضاع والمعاني الإفرادية لا التركيبية المدلول عليها بالقضية، فيمكن وضع المشتق للذات والعرض دون النسبة، وبالجمله فهذا البرهان الإتي مخدوش.

وأما البرهان اللّمي ففيه: أن تلك المحاذير إما لا تلزم وإما ليست بمحذور. أما دخول المعروض في مفهوم العرض ففيه: أنه لا يلزم ذلك ان كان المراد المفهوم، إذ لا مانع من دلالة لفظ على معنيين معاً، ومجرد حكاية اللفظ عنهما لا يوجب دخول أحدهما في الآخر كما هو واضح.

وإن كان المراد التحليل العقلي فكذلك أيضاً، إذ المفهوم وهو نفس العرض بعد تحليله ينحل إلى ذات معروض للعرض، ومن المعلوم إستحالة إتحاد الماهيتين

المتعددتين، فلا يلزم أيضاً دخول المعروض في العرض، مضافاً إلى أن ذلك لا يختص بالمشتقات، لتطرق التحليل العقلي إلى الجوامد أيضاً، وبالجمله فلا يلزم من تركيب المشتق من الذات والعرض دخول المعروض في العرض.

وأما لغوية الوضع للذات ففيها: أنه يكفي في فائدة الوضع لذلك صحة حمل المشتق على الذات، إذ معنى (زيد شارب) حينئذٍ زيد ذات ثبت له الشرب، وهذا المعنى يصحّ حمله على الذات.

وأما تكرر القضية فلا مانع منه، فإن كل قضية تنحل إلى قضيتين إحداهما قضية وضعها والأخرى قضية حملها.

وكذا تكرار النسبة، إذ لا مانع ولا محذور فيه، فتلخص: أن البرهان المزبور لا يصحّ لإثبات بساطة المشتق.

ثم إنه على تقدير البساطة يقع الإشكال في أنه كيف يصحّ حمل المشتق على المعروض مع أن معناه هو معنى المصدر من دون تفاوت بينهما، ومن المعلوم عدم صحة حمل المصدر على الذات إلاّ بعناية، فيكون معنى الشرب والشارب والمشروب إلى آخر المشتقات واحداً غير قابل للحمل.

وقد أجيب عنه: بأن هيئة المشتق وضعت لقلب معنى المصدر الغير القابل للحمل إلى معنى قابل للحمل، وبعبارة أخرى: الهيئة وضعت لقلب عصيان المعنى عن الحمل إلى قابليته للحمل، نظير قلب (لم) الجازمة معنى المضارع عن الحالّة والاستقبال إلى الماضويّة ليقع النفي في الماضي، وقلب بعض ادوات الشرط الداخلة على الماضي عن الماضوية إلى الاستقبالية.

وفيه: أن الوضع الذي هو أمر إعتباري لا يمكن تأثيره التكويني في شيء، وقلب المعنى عن حالة إلى أخرى تكويناً لا يحصل بالأمر الإعتباري، والنقض

بالموردين المزبورين فيه ما لا يخفى، إذ لا نسلّم القلب المزبور، بل نقول أن مجموع النافي والمنفي كـ (لم يضرب) مثلاً وضع لنفي الماضي، لا أن كلمة (لم) دخلت على المضارع وقلبته إلى الماضي وكذا أدوات الشرط، والحاصل: أن القلب مما لا يمكن المصير إليه.

والذي ينبغي أن يقال في وجه صحة حمل المشتق على الذات مع البناء على بساطته وعدم دلالة إلاّ على نفس العرض هو: أن المبدأ وضع للعرض بما هو هو وبما أنه شيء من الأشياء، والمشتق وضع لوجود العرض، والمعنى الأول غير قابل للحمل بخلاف الثاني، لأن وجود العرض في المحل عين وجود المحل عرفاً وإن كان غيره عقلاً، إذ المنشار العقلاني يميّز كلاً منهما عن الآخر، ويكون تركيبهما إنضماميين كسائر المركّبات الإنضماميّة.

وأما البرهان الذي أقامه السيد الشريف^(١) على بساطة المشتق وإستحالة تركبه فهو: أنه لما عرّف الفكر بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول، كترتيب الحيوان والناطق، مثلاً لتحصيل العلم بحقيقة الإنسان، فقد أورد على هذا التعريف: بأنه قد يكون بالخاصة أو الفصل وليس فيهما ترتيب أمور بل أمر واحد وهو الفصل كالناطق، أو الخاصة كالمتعجب فلا يكون التعريف شاملاً لجميع الموارد.

وأجاب عنه في شرح المطالع بأن هذا الإشكال ليس بتلك المثابة من الصعوبة، إذ الفصل والخاصة وإن كان واحداً بالنظر البدوي وبحسب المعنى اللغوي، لكنهما ينحلان بالتحليل العقلي إلى أمور وهي شيء له النطق أو التعجب

(١) حاشية المير سيد شريف على شرح المطالع / هامش ص ٨.

مثلاً، فتعريف الفكر صادق على الفصل والخاصة أيضاً لإنحلالهما إلى أمور. وقد أشكل المحقق الشريف عليه في الهامش بعدم تعقل أخذ الشيء في المفاهيم الاشتقاقية، إذ لو كان المراد بالشيء مفهومه يلزم منه دخول العرض العام في الفصل، إذ معنى الناطق حينئذٍ هو شيء ثبت له النطق. ولو كان المراد به مصداق الشيء فتقلب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة فيما إذ كان التعريف بالخاصة، ضرورة أن قولنا (الإنسان ضاحك) يكون معناه حينئذٍ (الإنسان إنسان له الضحك) ومن المعلوم أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فتقلب القضية الممكنة إلى الضرورية، وكلاهما باطل فلا محيص عن الإلتزام ببساطة المشتق.

وقد ارتضى هذا البرهان المحقق النائيني رحمته لكن بعد تغيير بعض الكلمات مثل دخول الجنس في الفصل بدخول المعروض في العرض كما في برهان السيد الكبير الشيرازي أو تلميذه المتقدم.

وملخص ما أفاده النائيني رحمته في وجهه أن الشيء ليس من العرض العام أصلاً، إذ العرض العام ما كان خاصة للجنس القريب أو البعيد كالماشي والمتحيز ونحوهما، وليست الشيئية كذلك لأنها تعرض لجميع الماهيات ومشاركة بين كلها، وليس وراءها ما يكون مشتركاً بين كافة الماهيات وجنس الاجناس حتى تكون الشيئية عرضاً خاصاً له، فمفهوم الشيء ليس عرضاً عاماً حتى يلزم دخول العرض العام في الفصل.

ثم أورد الميرزا النائيني رحمته على نفسه وقال: أن الشيئية مساوقة للوجود، ومن المعلوم عدم كون الوجود جنساً للماهيات فكذلك الشيئية، وعلى هذا تكون الشيئية عارضة للماهيات، فالشيئية من الاعراض العامة.

ثم أجاب عنه: بأن معنى المساواة ليس هو الإتحاد في المفهوم، بل الملازمة في الصدق، فكل مالم يتحقق فيه الشيئية لا يتحقق فيه الوجود، لعدم إمكان وجود الأشياء فالشيئي هو الموجود، وأما وحدة الشيء والموجود مفهوماً فلا.

والحاصل: أن الميرزا النائيني رحمته الله يرتضي برهان المحقق الشريف إلا أنه يدعي أن الصواب تبديل دخول العرض العام في الفصل بدخول الجنس في الفصل، وذلك لأن الشيئية ليست عرضاً عاماً، إذ ليس لما وراء الجواهر والأعراض جنس، حتى يكون الشيء عرضاً له، بل يكون الشيء جنساً لتتام الماهيات من الجواهر والأعراض لصدق الشيء على جميعها فيكون هو جنس الأجناس.

فإن قلت: إن الشيئية أيضاً ليست جنساً لكونها مساواة للوجود، ومن المعلوم أن الوجود ليس جنساً فالشيئية أيضاً ليست جنساً بل هي عرض عام. قلت: إن كانت الشيئية مرادفة للوجود، فالأمر كما ذكرتم من عدم كون الشيء جنساً، ولكنه ليس كذلك، بل الشيئية ملزمة للوجود من دون ترادف بينهما مفهوماً، فإن الشيء يصدق على الموجود إذ غير الموجود يصدق عليه الأشياء، ولا يصدق عليه الشيء أصلاً كما لا يخفى.

فإن قلت: بناءً على كون الشيء جنس الأجناس ومشاركاً بين المقولات العشر، يلزم تركيب المقولات من الجنس (وهو الشيء) والفصل وهو ما يوجب تحصل المقولة من الكم والكيف وغيرهما من الأعراض، مع أن بناءهم على بساطة المقولات لا تركيبها.

قلت: إنما يلزم التركيب إذا كان ما به الإشتراك غير ما به الإمتياز، إذ الجهة المشتركة حينئذ هي الشيء، والمائزة هي الجهة المحصلة للكم مثلاً، وأما إذا كان ما

به الإشتراك عين ما به الامتياز فلا يلزم التركب أصلاً، إذ الشيء بما هو شيء كم أو فعل أو إنفعال إلى آخر المقولات نظير السواد الشديد والضعيف في الأعراض الخارجية، فإن السواد بما هو سواد، شديد أو ضعيف وليست الشدة والضعف غير السواد، فامتياز السواد الشديد عن السواد الضعيف يكون بعين ما به اشتراكهما وهو السواد. هذا ولكن لا يخفى: أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من كون ما به الإشتراك عين ما به الامتياز الموجب لبساطة المقولات لا يتم بالنسبة إلى الأعراض والجواهر، بدهة غيرية ما به الامتياز عما به الإشتراك فيهما فإن ممیز الجوهر عن العرض غير الشئئية التي هي الجهة الجامعة بين الجوهر والعرض فامتياز الجوهر عن العرض، وكذا العكس ليس بنفس الشئئية المشتركة بينهما بل بالفصل المقوم لعرضيته أو جوهريته، فما به الإشتراك في الجواهر والأعراض غير ما به الامتياز فيهما.

وبالجملة: فللجوهر فصل يميزه عن العرض وبالعكس، ففصل كل منهما غير فصل الآخر نظير الناطق والصامت، وعلى هذا فلا محيص عن الإلتزام بتركب المقولات ولا بأس بهذا الإلتزام ولا ضير فيه أصلاً وإن لم يقل به أحد، فإن الوجدان أقوى شاهد على كون الشيء صادقاً على كل من الأعراض والجواهر، ومن المعلوم عدم كون الشيء بمجرده ما به الإشتراك والامتياز بين الجوهر والعرض، وليس الجوهر والعرض من قبيل السواد الشديد والضعيف.

ولعل التعبير عن مفهوم الشيء بالعرض العام في كلام المحقق الشريف^(١) دون الجنس لأجل أن الشيء كالوجود يعرض الماهيات ويحمل عليها، ويقال: إن الماهية الفلانية شيء فالشيء يعرض الماهيات بما لها من الوعاء المناسب لها من

(١) حاشية شرح المطالع / ص ١١.

التقرر، إذ لا معنى لحمل الوجود والشيء على الماهية الموجودة أو المعدومة، فالشيء عرض عامٌّ للماهية بما لها من التقرر. وبالجملة فعرضية الشيء إن كانت بهذه الملاحظة فلا بأس بتعبير العرض العام عنه.

وعلى كل حال فبرهان الشريف تامٌّ سواء قلنا: بكون الشيء عرضاً عاماً أم جنساً، غاية الأمر أنه على الأول يلزم دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني يلزم دخول الجنس فيه.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته الله بعد أن اثبت كون الشيء جنس الأجناس أورد على نفسه بما حاصله: أنه إنما يصح ذلك إذا قلنا: بأصالة الماهية وكون الماهية هي الأصل في الوجود، وأما بناء على أصالة الوجود وكون الماهيات أعداماً وإعتباريات صرفة فلا يكون الشيء موجوداً حتى يكون جنساً عالياً للجواهر والأعراض، بل الشيء حينئذٍ أمر إعتباري لا وجود له كي يكون جنس الأجناس. وأجاب عن ذلك: بأن المراد بأصالة الوجود أو الماهية هو أن المفاض الأول هو الماهية أو الوجود والآخر تبع له، فإن كان المفاض الأصلي هو الوجود فوجود الماهية تابع، وإن كان هو الماهية فالوجود تابع لها.

وعلى كل حال، الماهية موجودة إما أصلياً وإما تبعياً، ولا وجه لتفسير أصالة الوجود بكون الماهيات أعداماً وأنه ليس لها حظ من الوجود أصلاً، كما بنى على ذلك التوحيد صاحب الأسفار وقال: (هذا هو التوحيد الحقيقي)، وقد وقع فيما وقع من المفاسد ما لا يحصى عصمنا الله تعالى عن الخطأ والزلل.

هذا تمام الكلام في الشق الأول من البرهان وقد عرفت تماميته. وأما الشق الثاني منه وهو إرادة مصداق الشيء في المشتق فحاصله: أنه يلزم

من دخول مصداق الشيء في مفهوم المشتق إنقلاب القضية الممكنة ضرورية، لأن قولنا: (الإنسان كاتب) ينحل إلى أن (الإنسان إنسان له النطق) ومن المعلوم أن الموضوع إذا أخذ في المحمول تكون القضية ضرورية، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

وقد أجاب عنه صاحب الفصول^(١): بأنه لا يلزم منه الإنقلاب، لأن المحمول مقيد بقيد ممكن وجهة القضية تابعة لأخس المقدمتين، وإذا كان القيد ممكناً فلا محالة يكون المقيد ممكناً فالقضية تكون ممكنة.

ولكن فيه: أن القيد وهو الكتابة بالقوة ضروري للإنسان، فالمحمول وهو الإنسان المقيّد بالكتابة الشأنية ضروري للثبوت للإنسان، فالإنقلاب ثابت. نعم إن كان المراد الكتابة بالفعل لا يلزم الإنقلاب، فإن ثبوت الإنسان المقيّد بالكتابة الفعلية للإنسان ممكن لإمكان الكتابة بالفعل للإنسان، ومع كون القيد ممكناً تكون القضية ممكنة.

ثم إنه يمكن أن يُجاب عن دفع إشكال الإنقلاب الذي هو الشق الثاني من برهان المحقق الشريف: بأن محل الكلام في مفهوم المشتق يكون في المفاهيم الإفرادية لا التركيبية، فيمكن البناء على كون المفهوم الإفرادي مركباً، غايته أنه في مقام الحمل يجرد المشتق عن الذات ثم يحمل، فلا يلزم إنقلاب أصلاً حتى يكون دليلاً على بساطة المشتق.

كما أنه يُجاب عن الشق الأوّل من دخول الجنس أو العرض العام في الفصل: بأن النطق ليس هو الفصل حقيقة، إذ ليس لنا طريق إلى معرفة الحقائق، فالفصل

(١) الفصول / ص ٦٢ تنبيهات المشتق .

الذي هو من الذاتيات مجهول لنا فلا يمكن التعريف به.

نعم، يكون الناطق بمعنى النطق أو القوة الإدراكية من لوازم الفصل لا نفسه، فيكون التعريف دائماً بالأعراض والآثار دون الذاتيات، فلا يلزم دخول العرض في الفصل، إذ لا معرفة لنا بالفصل الحقيقي حتى يقع به التحديد، بل التعريف على هذا يكون بالعرض، فلا يلزم دخول العرض في الفصل أصلاً.

والحاصل: أن برهان الشريف مما إرضاه الميرزا النائيني رحمته الله بكلا شقيه.

وقد أجاب عنه في الفصول^(١): أما عن الشق الأول وهو أنه على تقدير عدم بساطة المشتق يلزم دخول العرض العام في الفصل في مثل الناطق، فيما حاصله: أن جعل الناطق فصلاً يكون بإصطلاح المنطقيين، حيث إنهم إعتبروه مجرداً عن الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك.

ثم أورد عليه في الكفاية^(٢) بأن الناطق بماله من المعنى إعتبر فصلاً لا أنه جرد عن الذات ثم إعتبر فصلاً.

ثم أورد على البرهان بأن الناطق ليس فصلاً حقيقياً حتى يلزم دخول العرض فيه، بل يكون من لوازم الفصل الحقيقي وخواصه، لما قرّر في محله من أن معرفة حقائق الأشياء متعذرة لغير خالقها، والتعريفات بأسرها رسوم لا حدود.

وعلى هذا لا يلزم إلا دخول العرض العام في الخاصة، فإن مفهوم الناطق حينئذ شيء له النطق الذي هو من خواص الإنسان، هذا محصل ما أفاده، وأنت خبير بأن دخول العرض العام في الخاصة أيضاً من المحاذير، لمغايرة كل منهما للآخر، فيلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين.

(١) الفصول / ص ٦١ تنبيهات.

(٢) الكفاية / ص ٥٢.

وبالجملة: فالشق الأول من البرهان تام سواء كان المحذور دخول العرض العام في الفصل كما هو تعبير المحقق الشريف، أم كان دخول الجنس في الفصل كما هو تعبير الميرزا النائيني رحمته الله أم كان دخول العرض العام في الخاصة كما هو تعبير المحقق صاحب الكفاية رحمته الله.

وأما الشق الثاني - أعني إنقلاب القضية التي فرض إمكانها على تقدير بساطة المشتق إلى الضرورة إن أخذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء وفرده الموجود في الخارج - فقد أجاب عنه في الفصول بما حاصله: أنه لا يلزم من أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق إنقلاب مادة الإمكان الخاص إلى الضرورة، ضرورة أن مصداق الشيء المأخوذ في مفهوم المشتق ليس مطلقاً بل مقيد بالوصف كالكتابة، وليس ثبوت المحمول المقيد بالوصف ضرورياً للموضوع، لإمكان عدم ضرورة القيد كما في (زيد كاتب)، وحينئذ لا تنقلب مادة الإمكان إلى الضرورة. وقد أورد عليه في الكفاية ^(١): بأن المحمول إن كان ذات المقيد بنحو خروج القيد ودخول التقيد فلا محالة تكون القضية ضرورية، بدهاة ضرورية الإنسان المقيد بالكتابة للإنسان، وإن كان المحمول مجموع القيد والمقيد بنحو كان القيد كالتقيد داخلاً فيه فيلزم إنحلال القضية إلى قضيتين:

إحدهما: الإنسان إنسان ولا شبهة في كونها ضرورية.

والأخرى: الإنسان له الكتابة وهي ممكنة.

وجه الإنحلال إلى قضيتين هو أن النسبة الناقصة التقييدية التي هي مدلول الكاتب إذا أريد حكايتها لمن لا يعلم بها، فلا بد من بيانها بنحو الإخبار والجملة الخبرية ليصح السكوت عليها، فلا يقال: زيد الكاتب بنحو التوصيف، لأن

المخاطب لا يفهم منه شيئاً وينتظر الخبر، فقولنا: (زيد كاتب) ينحل إلى (زيد) وإلى (زيد له الكتابة)، فمدلول كاتب المشتمل على النسبة الناقصة ينحل إلى قضية خبرية وهي: (زيد له الكتابة) ثم يحمل جزء هذه القضية وهو: (زيد) على زيد الموضوع ويقال: (زيد زيد)، إذ المحمول المركب من جزئين يحمل كل جزء منهما على الموضوع، فتارةً يحمل زيد الذي يدل عليه الكاتب على زيد الموضوع فتكون هذه القضية ضرورية، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وأخرى يحمل الجزء الآخر من مدلول كاتب - أعني له الكتابة - على زيد الموضوع ويقال: زيد له الكتابة، وهذه القضية ممكنة.

وبالجملة فالإنقلاب الذي أفاده المحقق الشريف يلزم سواء كان المحمول المشتق مجموع الذات والمبدأ، بأن يكون القيد داخلياً فيه أم خصوص الذات بأن يكون تقيداً بالمبدأ داخلياً، غاية الأمر أنه على الأول يلزم إنقلاب القضية بأسرها من الإمكان إلى الضرورة وعلى الثاني يلزم إنقلاب جزئها.

هذا توضيح ما أفاده في الكفاية، والميرزا النائيني رحمته الله يلتزم بالإنحلال ببيان آخر وهو أن التقييد يوجب ضيق دائرة المقيّد إن كان المقيّد كلياً، وإن كان جزئياً حقيقياً فلا يتصور فيه التضيق، وقاس المقام على مسألة فقهية مشهورة، وهي أنه إذا باع كلياً مقيداً بقيد كما في بيع السلم، بناءً على صحة البيع بالنسبة إلى ما في الذمة فلا محالة يكون القيد مضيقاً لدائرة المبيع، فإذا باعه حنطة كردية فدفع حنطة أخرى لا يكون المدفوع فرداً للمبيع فلا يكتفى به، ولا يجوز للمشتري التصرف فيه إلاّ بإباحة البائع ذلك له، ويجب على البائع دفع ما يكون مصداقاً للمبيع، فمع دفع غير المصدق لا يبطل البيع كما لا يملكه المشتري ولا يثبت خيار للمشتري، وإذا باع عيناً شخصيّة بوصف خاص كما إذا باع العبد المعيّن مقيداً بكونه كاتباً، ثم ظهر

عدم كتابته فيثبت الخيار للمشتري، فإنه إن لم يكن ذلك العبد مبيعاً فلا وجه للخيار، بل يجب عليه دفع عبد آخر موصوف بالكتابة، كما في فرض كليّة المبيع فتخلف الوصف لا يوجب عدم مبيعته.

إذا عرفت هذا الفرع تعرف كون المقام نظيره، فإن مفهوم المشتق بعد البناء على كونه هو الذات المقيّد بالكتابة مثلاً والمفروض أن الذات هو شخص الموضوع، فيكون الذات هو المحمول على الموضوع سواء كان معه القيد أم لا، فإن وجود القيد وعدمه لا يوجب عدم محموليته نظير مبيعية العبد المعين المقيّد بكتابته، فالمحمول على هذا هو الذات، فينحلّ زيد كاتب إلى (زيد زيد)، سواء كان قيد الكتابة ثابتاً له أم لا.

وأما على بساطة المشتق فلا يلزم إنقلاب إمكان القضية إلى الضرورة، إذ معنى الشارب حينئذٍ هو الشرب وإثباته لموضوعه يكون بالإمكان كما هو واضح.

ثم إنه بعد البناء على تمامية برهان الشريف على البساطة وعدم الفرق بين الشارب والشراب مفهوماً، يقع الكلام في أنه مع وحدة المعنى في المشتق والمبدأ كيف يحمل اسم الفاعل مثلاً على الذات ولا يحمل المبدأ على الذات.

فقيل: إن وجه حمل المشتق دون المبدأ هو أن الثاني لوحظ بشرط لا، فلا يكون قابلاً للحمل، بخلاف الأول، فإنه لوحظ لا بشرط فيكون قابلاً له نظير الجنس والفصل والمادة والصورة، فإن الأولين لوحظا لا بشرط فيحمل أحدهما على الآخر وهما على النوع فيقال: الحيوان ناطق، والناطق حيوان والإنسان حيوان ناطق، بخلاف الثانيين فإنهما لا يحملان على النوع، فلا يقال: الإنسان مادة وصورة، كما أنه لا يحمل أحدهما على الآخر فلا يقال: المادة صورة وبالعكس.

ثم أورد عليه في الفصول بما حاصله^(١): أن الفرق بذلك لا يستقيم، لإمتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن أعتبرا لا بشرط، وكذا لا يصح حمل المال مثلاً على شخص وإن إعتبر لا بشرط بخلاف المتموّل فإنه يحمل عليه ويقال: زيد متموّل.

فالحق أن المشتق وضع لذي المبدأ فيكون دالاً على صاحب العرض، والمبدأ دالاً على نفس العرض ولا يرد الإشكالات السابقة من لزوم أخذ الجنس أو العرض العام بناءً على كون مفهوم الشيء داخلاً في معنى المشتق وانقلاب إمكان القضية إلى الضرورة لما تقدم.

والحاصل: أن مجرد لحاظ العرض لا بشرط لا يصح الحمل لإناطة الحمل الصناعي بالاتحاد في الوجود ولا يحصل ذلك باللحاظ، ضرورة أن العرض والمحل يكون التركيب بينهما انضمامياً لا إتحادياً، فمناط الحمل وهو وحدة الوجود مفقود في العرض الموجود في المحل، فعلى تسليم كون الملحوظ في المشتق وجود العرض في المحل، وفي المبدأ نفس العرض من حيث كونه ماهية من الماهيات لا يصح أيضاً حمل المشتق على الذات، لتعدد الوجود وعدم وحدته التي أنيط بها الحمل.

والحاصل: أن العرض بما هو محمول كما قيل به في المشتق، وبما هو غير محمول كما قيل به في المبدأ ألفاظ لا معنى لها، إذ مجرد اللحاظ لا بشرط لا يصح الحمل لعدم كونه موجباً لوحدة الوجود، فلا محيص عن جعل المشتق عبارة عن ذات مبهمّة موصوفة بالعرض حتى يصحّ الحمل لتحقيق الاتحاد في الوجود حينئذٍ، فيتحد زيد مع ذات متصفة بالعلم، كاتحاد زيد مع الإنسان في قولنا:

زيد إنسان هذا محصل مرام الفصول.

والإيراد عليه، بما في الكفاية^(١) وغيرها من أن لا بشرط وبشرط لا تارةً يلاحظان بالإضافة إلى الطواري والعوارض الخارجية كبرودة الماء وإيمان الرقبة في رفع العطش وجواز العتق مثلاً، وأخرى بالإضافة إلى الاعتبار كإعتبار الماهية، فتلاحظ الماهية بشرط تعريضها عن كل ما سواها، وموطنها ليس إلا عالم العقل ويكون هذا بشرط لا، أو لا بشرط فيكون لا بشرط.

والمراد بلا بشرط وبشرط لا في المشتق و مبدئه ليس شيئاً من هذين الإصطلاحين، بل المراد من بشرط لا ولا بشرط هنا هو الملحوظ بالإضافة إلى الإتحاد المصحح للحمل.

وإيراد الفصول على القوم الذين جعلوا الفرق بين المشتق والمبدأ بلا بشرط وبشرط لا مبني على عدم كونهما بهذا المعنى الأخير، وأما إذا كانا بهذا اللحاظ فلا. مندفع: بأن ما ذكره الفصول في غاية المتانة، ضرورة أن اللا بشرط عن الحمل لا يصحح الحمل لعدم إتحاد الوجود بمجرد اللحاظ، ولا يحصل الإتحاد إلا بجعل الذات في معنى المشتق، ولا وجه لإثبات اللغة بالبرهان بل المثبت لها هو التنقيص والتبادر، ومن المعلوم أن المتبادر من الضارب والشارب والمؤمن ونحوها من المشتقات هو الذات المبهمة المتصفة بهذه الصفات، فمعنى المشتق لغة وعرفاً هو الذات المتصفة بالعرض، بخلاف الجوامد فإنها بالتحليل العقلي تنحل إلى أمور وأما المشتق فمعناه اللغوي والعرفي مركب.

فتلخص مما ذكرنا: أن الحقّ وفاقاً للفصول وغيره تركب معنى المشتق من الذات والمبدأ.

وأما الثمرة المترتبة على البساطة والتركيب، فهي أنه بناء على الأول لا مجال للنزاع في كونه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أو أعم منه، وذلك لعدم جامع محفوظ بين حالتي التلبس وعدمه، إذ المفروض أنه ليس معنى المشتق إلا نفس العرض فقط، وبناء على المعنى الثاني: يبقى مجال للنزاع المزبور، ضرورة أن معنى البساطة هو كون معنى الشارب هو معنى الشرب من دون تفاوت بين الشرب والشارب، ومن المعلوم أنه لا جامع بين وجود الشيء وعدمه، فلا يتصور كون المشتق موضوعاً لأعم من التلبس والانقضاء، فتكون المشتقات أسوأ حالاً من العناوين الذاتية لوجود جامع وهو المادة المشتركة بين العنوانين، وهذا بخلاف التركيب، فإنه بناء على تركيب معنى المشتق من الذات والعرض يبقى مجال للنزاع في كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالعرض أو أعم منه وممن انقضى عنه المبدأ، وكذلك لا يبقى مجال للنزاع بناء على كون المشتق موضوعاً للعرض والنسبة لعدم جامع محفوظ بين حالتي وجود العرض وعدمه.

وصاحب الكفاية رحمته ^(١) قبل ذكر أدله الطرفين ذكر الأصل في المسألة وقال: إنه لا أصل في الجهة الأصولية، لأن الشك يكون في فعل الواضع، وأنه وضع اللفظ للأعم أو الأخص، ولا أصل في البين يحرز أحدهما، ولكن الأصل يجري في الجهة الفقهية، فإذا اتصف الذات بالمبدأ ثم انقضى عنه - كالمجتهد الذي زال اجتهاده والعدل الذي زالت عدالته - فيستصحب الحكم الشرعي الثابت للذات حين التلبس بالمبدأ فيجوز تقليده والإقتداء به بعد زوال الاجتهاد والعدالة، هذا ملخص ما أفاده في الكفاية.

وأنت خبير بما فيه، ضرورة أن الاجتهاد والعدالة مثلاً إن كانا من الجهات

التقييدية الدخيلة في الموضوع، فارتفاع الحكم بارتفاعهما قطعي، وإن لم يكن لهما دخل في الموضوع بقاء الحكم بعد ارتفاعهما يقيني وإن شك في الدخل وعدمه فيكون شكاً في الموضوع.

وعلى جميع التقادير لا مجال للإستصحاب أما في الصورتين الأوليين فلعدم الشك فيهما للعلم بالارتفاع أو البقاء، وأما في الصورة الأخيرة فلإناطة جريان الإستصحاب بإحراز بقاء الموضوع، وصاحب الكفاية مع أنه ممن يشترط بقاء الموضوع في جريان الإستصحاب يجري الإستصحاب هنا مع الشك في بقاء الموضوع.

ولعل نظره عليه السلام إلى عدم كون الإجتهد والعدالة ونظائرها من الأوصاف من الجهات التقييدية، بل من التعليلية فتكون تلك الأوصاف ملاكات لتشريع الأحكام لا موضوعات لها، وحينئذٍ يشك في كونها ملاكاً للحكم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، ويكون الشك في كيفية الملاك مُستتبعاً للشك في بقاء الحكم وارتفاعه، وعلى هذا يجري الإستصحاب لعدم كون الشك في بقاء الموضوع حتى يمنع عن جريانه. وليعلم: أن الأصل المزبور إنما يتمشى بناءً على التركب وأما بناءً على البساطة فلا شك في ارتفاع الحكم حتى يجري فيه الإستصحاب، ضرورة أن المشتق وضع حينئذٍ لوجود العرض، وبعد الإنقضاء لا وجود له فلا يصدق عليه المشتق.

أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس

إعلم أن المسألة كانت عند القدماء ذات قولين^(١)، وتكثر الأقوال صار في الأعصار المتأخرة وهي حدثت بسبب اختلاف المبادي من حيث كون بعضها ملكة وبعضها استعداداً وبعضها كيفاً جسمانياً أو نفسانياً إلى غير ذلك، ولما رأوا اختلاف المبادي فالتمزوا بتلك التفاصيل، لكن الصواب أن تلك التفاصيل نشأت عن الغفلة عن أن تلبس الذات بتلك الصفات مختلف، فزوال المبدأ في بعضها يكون بزوال الصلاحية كالمفتاح وبعضها بزوال الملكة كالاتجاه، فالمجتهد في حال نومه مجتهد أيضاً وذلك كله واضح لا يحتاج إلى التكلم فيه.

فالعدة من الأقوال قولان:

أحدهما: كون المشتق حقيقة في حال التلبس فقط، والآخر: كونه حقيقة في الأعم منه ومن الانقضاء.

أما القول الأول: فقد استدل له بوجوه:

الأول: التبادر، فإن التبادر خصوص حال التلبس بالمبدأ بناء على كون التبادر علامة على الحقيقة والغض عن الإشكالات المتقدمة في مبحث التبادر - من أن التبادر مختص بالعالمين بالأوضاع، ومن أن تبادر العالمين بالأوضاع لا يكون علامة على الوضع للجاهلين إلا إذا أحرز كون التبادر عند العالمين مستنداً إلى

(١) في مفاتيح الأصول / ص ١٣ مبحث المشتق ما لفظه: «إذ لأصوليين في مسألة المشتق قولان».

حاق اللفظ دون القرائن - وبالجملته بعد البناء على كون التبادر من علائم الوضع لا ينبغي الإشكال في أن المتبادر في المقام هو خصوص حال التلبس.

الثاني: صحة السلب عمن انتقضى عنه المبدأ كصحة سلبه عمن لم يتلبس به بعد، فمن اتصف بالعلم مثلاً ثم زال عنه يصح سلب العلم عنه حقيقة، ولو كان موضوعاً للأعم من التلبس والانقضاء لم يكن سلبه عنه في حال الانقضاء صحيحاً، فصحة سلبه عنه تكشف عن وضعه للأخص لا الأعم.

هذا، وقد أورد^(١) على صحة السلب بما ملخصه: أن السلب إن كان مطلقاً بمعنى أن المسلوب وهو الوصف - كنفي العلم عن زيد مثلاً - إن كان غير مقيد بقيد فغير صحيح للزوم الكذب، إذ المعنى حينئذٍ أن العالمية بقول مطلق منسوبة عن زيد، ومن المعلوم كذبه لثبوتها له سابقاً، وإن كان السلب مقيداً بمعنى تقييد المحمول وهو العالمية في المثال بأن يكون المسلوب مقيداً بالانقضاء، كما إذا قيل: (زيد ليس بقائم الآن)، بعد فرض قيامه قبل زمان النطق وانقضائه عنه فغير مفيد لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق.

وفيه: ما لا يخفى، إذ لا محذور في تقييد الموضوع وإطلاق السلب فيصح أن يقال: (زيد الموجود في هذا الآن ليس بغني مطلقاً) من غير فرق بين غناه الثابت له سابقاً المنقضي عنه فعلاً والغنى الذي يثبت له لاحقاً، فلا يكون المسلوب مقيداً حتى لا يكون صحة السلب في المقام علامة على الحقيقة، فهذا الإيراد على صحة السلب في مفروض البحث غير وارد.

نعم يرد عليه ما تقدم في الوضع من أن صحة الحمل وعدمها منوطة بالعلم بالوضع وأن المحمول يكون من أفراد الموضوع له أو لا.

(١) بدائع الأفكار / ص ١٨. والفصول المهمة / ص ٦١.

الثالث: برهان التضادّ، وحاصله أن المبادي تكون متضادة كتضاد القيام والقعود والسواد والبياض، والمشتقات مأخوذة من تلك المبادي، فالتضاد لا محالة يكون بين الهيئات المشتقة أيضاً، وهذا التضاد كاشف عن عدم الوضع إلاّ للأخص وهو التلبس الفعلي، إذ لو كان للأعم لم يلزم التضاد، ولصدق القائم والقاعد على زيد الذي كان قائماً ثم صار قاعداً وهذا بخلاف الوضع للأخص فإنه لا يصدق عليه إلاّ القاعد.

وفيه: أن هذا البرهان مبني على البساطة وكون معنى المبدأ والمشتق واحداً، إذ التضادّ حينئذٍ في غاية الوضوح، لعدم تفاوت بين المشتق ومبده مفهوماً، فيكون هذا البرهان مصادرة لاشتماله على البساطة التي هي مدعى الأخصي.

وأما على التركب فلا ملازمة بين تضاد المبادي وبين تضاد المشتقات لأنه يكون هناك جامع وهو الذات، فيمكن أن يلاحظ الواضع اتصاف الذات آنأ ما بالعرض ويضع اللفظ بإزاء الذات إلى الأبد، فيكون القائم والعالم مثلاً موضوعين لذات اتصف بالقيام والعلم آنأ ما، سواء بقي وضعه أم زال فيكون للقائم فردان تلبسي وانتقضي، فيصح أن يقال: (زيد قائم بالقيام الانتقضي وقاعد بالقعود التلبسي) والتضاد إنما يكون بين التلبسيين كالقيام التلبسي والقعود التلبسي، وأما بين الفرد الانتقضي والتلبسي فلا.

والجواب عنه بأن المتبادر من معنى كل من القائم والقاعد مثلاً هو المعنى الذي يكون مضاداً غير مفيد لأن الخصم يدعي أن المتبادر خلاف هذا المعنى. وبالجملّة: فبرهان التضاد مبني على البساطة دون التركب.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته الله قد حكم بعدم تصوّر نزاع الأعم والأخص على القول بالتركب أيضاً وحاصله: أن مفهوم المشتق إذا كان هو المبدأ والنسبة سواء

كانت ناقصة تقييدية أم تامة خبرية، فلا جامع حينئذٍ حتى يبقى مجال للنزاع في كونه موضوعاً للأعم أو للأخص وذلك لأنه لا جامع بين وجود نسبة المبدأ وبين عدمها فلا محيص عن القول بوضع المشتق للأخص.

وفيه: أن من يقول بالتركب وتصوير النزاع على التركب، مراده تركب المفهوم من الذات والمبدأ لا النسبة والمبدأ، فتلخص من جميع ما ذكرنا أن البرهان على الأخص إن تم فهو منحصر بالتبادر وصحة السلب وأما برهان التضاد فلا يتم. فصار المتحصل أن برهان التضاد تام بناء على البساطة، وكذا على التركب الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته الله من كون معنى المشتق المبدأ والنسبة فقط دون الذات. وأما بناء على دخالة الذات في مفهومه فلا يتم برهان التضاد كما عرفت.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته الله أورد على نفسه بعد بنائه على عدم أخذ الذات في مفهوم المشتق وتامة برهان التضاد، وأن المشتقات كمبادئها متضادة بما حاصله: أن البناء على تضاد المشتقات ينافي ما عليه أهل الميزان من عدم التضاد والتنافي بين القضيتين المطلقتين العامتين (زيد قائم وزيد قاعد) إلا مع تقييد إحديهما بالدوام (كزيد قائم دائماً) فإنه ينافي (زيد ليس بقائم).

وأجاب عنه: بالفرق بين نظر المنطقيين وبين نظر الأصوليين، فإن المنطقيين يكون نظرهم إلى البراهين المفيدة للقطع وإلى الواقع، بخلاف الأصوليين، فإن نظرهم إلى ظواهر الألفاظ وليس لهم نظر إلى الواقع أصلاً، ولذا يقيدون التنافي بتقييد إحدى القضيتين بالدوام لإمكان صدق كليهما إن لم تقيّد إحديهما بالدوام، بأن يكون مراد المتكلم بـ (زيد قائم) ثبوت القيام له في غير زمان عدم القيام له، ومن المعلوم أن اختلاف الزمان يوجب صدق القضيتين، بخلاف التقييد بالدوام، فإنه يتحقق التنافي بين القضيتين.

وبالجملة التضاد بحسب الفهم العرفي المستند إلى وضع اللفظ كوضع لفظ المشتق لخصوص حال التلبس الظاهر في منافاة القضية الموجبة للسالبة لا ينافي عدم المضادة بحسب نظر الفلسفي الذي لا نظر له إلى الظهورات أصلاً.

ثم جعل الميرزا النائيني رحمته الله ما توهمه بعض - من أن مفهوم أدلة الكر لا عموم فيه، لأن نقيض السالبة الكلية، الموجبة الجزئية، فمفهومها حينئذٍ هو انفعال الماء القليل بشيء من النجاسات لا كل نجس - نظير المقام من تغاير نظر الأصولي الذي لا نظر له إلى البرهان المنطقي لنظر المنطقي، إذ نظر الأصولي إلى الظهورات دون البراهين، نعم للتوهم المزبور مجال بناء على اتحاد النظرين، هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من الاعتراض والجواب.

ولكن الحق عدم تمامية الجواب المزبور، ضرورة أن مرجعه إلى عدم التناقض مع اجتماع الوحدات المعتمدة فيه عند علماء الميزان، فإن (زيد قائم) و(ليس بقائم) إن كانت النسبة الثبوتية والسلبية في زمان واحد مع اجتماع سائر الوحدات، فلا شبهة في التنافي عند كل من الأصولي والمنطقي، وإلا فلا يكون بينهما تنافٍ عند واحد منهما.

وأما قضية المفهوم ففيها: أن ما ذكره أهل الميزان - من أن نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية - لا يدل على الحصر، بل غرضهم أن أقل مراتب المناقضة هو الإيجاب الجزئي فقد يكون نقيض السالبة الكلية الموجبة الكلية، كما إذا كانت السالبة من القضايا الإنحلالية كما في المقام، وقد قرّر في محله أن المفهوم مغاير للمنطوق في السلب والإيجاب فقط، فإذا ثبت الحكم في المنطوق لكل فرد من الأفراد بالاستقلال كالعام الاستغراقي ينفي الحكم في المفهوم عن كل فرد مستقلاً.

فتلخص مما ذكرنا أن برهان التضاد يتم بناء على البساطة، وعلى التركب

من المبدأ والنسبة وأما على التركب من الذات والمبدأ فلا وجه له أصلاً، ولا يثبت الوضع للأخص لعدم التضاد بسبب وجود الجامع بين المبدأ وعدمه، هذا تمام الكلام في أدلة القائلين بالأخص.

وأما القائلون بالأعم فقد استدلوا على مدعاهم بوجوه، أقواها: الإطلاق، فإنه في كثير من المقامات أطلق المشتق على من انقضى عنه المبدأ كقوله تعالى ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(١) ﴿والزاني والزانية فاجلدوا﴾^(٢)... إلخ، واستدلال الإمام عليه السلام^(٣) بقوله تبارك وتعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾^(٤) على عدم لياقة من كان عابداً للصنم للخلافة.

وجه الاستدلال أن المشتق لو لم يكن حقيقة في الأعم لما تم الاستدلال بالآية المباركة، وكان للخصم أن يعترض على هذا الاستدلال بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس، فالاستدلال وعدم الاعتراض عليه كاشف عن وضع المشتق للأعم.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن الإطلاق أعم من الحقيقة، مضافاً إلى إمكان أن يكون الجري بلحاظ حال النسبة، فيكون الاستعمال على وجه الحقيقة. وإلى أن الموارد التي أطلق المشتق فيها على من انقضى عنه المبدأ يكون فيها قرائن تدل على أنه لا بد من إرادة الانقضاء كآيتي السرقة والزنا، فإن إجراء الحد عليهما يتوقف على ثبوت السرقة والزنا عند الحاكم، وثبوتهما عنده يكون بعد الانقضاء.

(١) سورة المائدة / الآية ٣٨.

(٢) سورة النور / الآية ٣.

(٣) الكافي / ج ١، ص ١٧٤ - ١٧٥، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، حديث ١.

(٤) سورة البقرة / الآية ١٢٤.

وأما استدلال الإمام عليه السلام فهو على إعتقادنا لا إشكال فيه لتلبّسهم بالظلم المزبور حين التصدّي للخلافة أيضاً، وأما على اعتقاد غيرنا فيكفي في جوابه ما حُكي عن الفخر الرازي من أن التلبّس آنا ما بالظلم يمكن أن يكون كافياً لعدم نيلهم بالخلافة إلى الأبد.

فتلخص من أول البحث إلى هنا ان المختار هو تركب المشتق من الذات والمبدأ والنسبة، وأن حال المشتقات حال العناوين الذاتية في اشتراط صدق العناوين الإشتقاقية على الذات بالتلبّس الفعلي، وعدم صدقها على ما انقضى عنه المبدأ لعدم صدقها على ما لم يتلبّس به بعد، فكما أن عنواني الخمر والكلب مثلاً لا يصدقان على ما زالت عنه العناوين الخمرية والكلبية وغيرهما فكذلك المشتقات، فإنها لا تصدق على ما انقضى عنه المبدأ، وإن أريد التلبّس السابق أو المستقبل فلا بد من ذكر رابط زمني مثل لفظة كان أو يكون بأن يقال: (زيد كان أو يكون قائماً)، وإن لم يذكر الرابط الزمني فيكون الكلام ظاهراً في التلبس الفعلي. وبالجملة، فلم يثبت أصل الإستعمال في المنقضي عنه المبدأ، بل الاستعمال دائماً يكون في حال التلبس، ففي صورة الانقضاء يكون الجري بلحاظ حال التلبس دون حال الانقضاء.

وقد ذكر الميرزا النائيني رحمته الله لعدم استعمال المشتق في حال الانقضاء مقدمة حاصلها: أن المشتق سواء أخذ موضوعاً أم محمولاً تارة يكون تمام الموضوع وأخرى يكون جزئه، وثالثة يكون معرفاً، ثم ما كان من المشتق موضوعاً حقيقة، سواء كان تمام الموضوع أم جزئه، تارة يكون علة للحكم حدوثاً وبقاءً، وأخرى يكون علة له حدوثاً فقط، وحيث أن الحكم لا يتخلف عن موضوعه ففي ظرف اتصاف الذات بالمبدأ يجري عليه الحكم، ومع عدم اتصافه به لا يثبت له الحكم

وإلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه، سواء اتصف بالعرض وانقضى عنه أم لم يتصف به بعد، ففي كل مورد أخذ المشتق موضوعاً للحكم التكليفي أو الوضعي نظير العناوين المأخوذة في الوقف كما إذا وقف خاناً أو داراً أو بستاناً أو مدرسة، فإن العنوان تارة يكون تمام الموضوع في الوقف كالدار والبستان فإذا زال عنه عنوان الدار والبستانية - كما إذا قطعت أشجاره - فبطل الوقفية، لانتفاء الموضوع كموت الغنم الموقوف فلا يجب إجارة أرض البستان وصرف الأجرة في غرس الأشجار فيها لحفظ عنوان الوقف وهذا بخلاف المدرسة، فإن الموقوف فيها هو البناء والأرض، فإذا انهدمت لا تخرج أرضها عن الوقفية بل يجب حفظ مدرستها بتجديدها، وبالجمله تارة يكون العنوان تمام الموضوع للوقف وأخرى جزئه كالمدرسة ونحوها من وقف الإنشاع.

المقصد الأول

في الأوامر

إعلم أنه جرى ديدن الأصوليين على ذكر بعض المباحث اللغوية قبل الشروع في مقاصد الأصول، وجعلوا المقاصد الأصولية من مباحث الأوامر، ولكن الحق أن الأوامر أيضاً مندرجة في المبادئ وخارجة عن المباحث الأصولية، ضرورة أن المسألة الأصولية وهي كونها جزءاً أخيراً من العلة التامة لاستنباط الحكم الكلّي الفرعي لا تنطبق على الأوامر، إذ البحث فيها يكون في إثبات أصل الظهور، لا في حجته التي هي المسألة الأصولية، ومن المعلوم أن إثبات الصغرى - مثل كون الأمر ظاهراً في الوجوب وكون زرارة مثلاً عادلاً كما هو شأن علم الرجال - للمسألة الأصولية وهي حجية الظاهر، وحجية خبر العادل أجنبي عن المسألة الأصولية.

والقول بكفاية مطلق الدخول في الاستنباط ولو بالدخول الإعدادي في كون المسألة أصولية في غاية الضعف، لاستلزامه كون العلوم الأدبية طراً وعلم الرجال من المسائل الأصولية، وهو كما ترى، فالحق أن مباحث الأوامر نظير المشتق تكون من المبادئ لا من مسائل الأصول.

وكيف كان ففي هذا المقصد مباحث:

المبحث الأول

فيما يتعلق بمادة الأمر وفيه جهات:

الأولى: أنه قد ذكر في اللغة للأمر معانٍ عديدة كالشأن والفعل والشيء والحادثة والغرض والطلب وغيرها، ولم يثبت كونه حقيقة في جميعها بنحو الإشتراك اللفظي أو المعنوي - لعدم الجامع بينهما، إذ لا يطلق الأمر على الجوامد فلا يقال: الماء أمر أو المسجد أو الخان أمر - أو مجازاً كذلك، إذ شأن اللغوي ذكر موارد الإستعمالات دون التعرض للحقيقة والمجاز، ولا يمكن إثبات اللغة بالبرهان بل الطريق في إثباتها منحصر بالتبادر ونحوه من علائم الوضع وذلك مفقود أيضاً، فالبحث عن كون الأمر حقيقة أو مجازاً في تلك المعاني لا ينتهي إلى أصل صحيح، فالأولى الإعراض عنه وصرف عنان الكلام إلى الطلب الذي هو أحد معاني الأمر، فنقول:

لا ريب في استعمال الأمر في الطلب كاستعمال صيغة إفعل فيه، ولذا يُطلق الأمر على صيغة إفعل بهذا الاعتبار لا بإعتبار كون الأمر مستعملاً في نفس الصيغة بحيث يستعمل اللفظ في القول المخصوص، بل الصيغة لما إستعملت في إنشاء مفهوم الطلب - كما عليه القدماء - أو إنشاء مصداقه كما عليه الميرزا النائيني رحمته الله فيطلق الأمر عليها من جهة دلالة الصيغة على الطلب الذي يعتبر أن يكون منشأه عالياً ومستعلياً، فمطلق إنشاء الطلب يكون طلباً^(١).

(١) سيأتي في مبحث صيغة الأمر.

الجهة الثانية : أن حقيقة الطلب على ما أفاده في الكفاية ^(١) هي عين الإرادة كما أن الطلب الإنشائي متحد مع الإرادة الإنشائية، فالحقيقي من الطلب والإرادة متحد كاتحادهما إنشاءً، إذ ليس في صقع النفس إلا الإرادة ومبادئها، وليس بين الإرادة والفعل شيء آخر يُسمى بالطلب، وعلى هذا المسلك تكون النفس مقهورة في الفعل فيلزم الجبر.

ولكن الميرزا النائيني رحمته الله أثبت عدم مقهورية النفس وإن لها الإختيار بعد تحقق الإرادة ومبادئها، وأن العضلات تكون تحت سلطنة النفس وعاملةً باختيارها، ولا تصير النفس مقهورة بالإرادة ومبادئها، ففي النفس مضافاً إلى الإرادة ومبادئها إختيار النفس للمراد، وإذا ثبت هذا الأمر الذي إدّعاه الميرزا النائيني رحمته الله يكون ذلك مجدياً في مسألة الجبر والتفويض.

والحاصل : انه وقع الخلاف في إتحاد الطلب والإرادة مفهومًا وإنشاءً وخارجاً ومغايرتهما، فعن المعتزلة وأهل الحق إتحادهما وعن الأشاعرة مغايرتهما. وحاصل إستدلال المعتزلة : هو عدم سلطنة النفس على تحريك العضلات بعد تحقق الإرادة وهي الشوق المؤكد ومبادئها من خطور الشيء بالبال، وتصور فائدته، والتصديق بها والحبّ والميل إليها، ثم الشوق المؤكد وشدة اشتياق النفس إليه بإيجاده أو تركه بنفسه باليد ونحوها من العضلات أو بغيره، فيأمره بإيجاده أو يلمس منه ذلك، فالعضلات تتحرك قهراً بعد حصول الإرادة أعني الشوق ولا يتوسط بين حركة العضلات وبين الإرادة شيء يسمى بالطلب، فالإرادة والطلب لفظان متردافان موضوعان لمفهوم واحد وهو الشوق المؤكد.

وأما مغايرتهما : فقد استدل عليها بالبرهان والوجدان، أما البرهان : فهو

أنه لو لم يكن بين حركة العضلات وبين الشوق المؤكد سلطنة النفس واختيارها وقهاريتها المُسماة بالطلب لزم الجبر، لكون حركة العضلات حينئذٍ كحركة يدا المرتعش، بل يلزم الجبر في أفعال الباري تعالى شأنه علواً كبيراً والتالي وهو الجبر باطل جزماً فالمقدّم مثله، فلا بد أن يكون هناك إختيار للنفس حتى لا يلزم الجبر، وهذا مما ذكره الفخر الرازي أيضاً والجواب عنه باللحن والظعن وكذا بكون الفعل مسبقاً بالإرادة لا يُجدي.

أما الأول: فواضح لكونه خرقة العاجز. ^{لعل حرفة العاجز}
وأما الثاني: فلعدم كون الإرادة التي هي غير إختيارية بنفسها ومبادئها طراً أو بعضها الموجب لتبعية النتيجة لأخس المقدمات - وهي عدم الإختيار - سبباً لإختيارية الفعل وصحة العقوبة عليه، إذ المعلول تابع لعلته في عدم الإختيارية، فإشكال الفخر الرازي لا دافع له أصلاً.

وأما الوجدان فحاصله: أننا نرى بالوجدان تفاوتاً واضحاً بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد المريد، فإن حركة يد المرتعش ليست تحت قدره النفس واختيارها، بخلاف حركة العضلات في الشخص المريد، فإن قدرة النفس وفعاليتها محفوظة وليست النفس في ذلك مقهورة، ومع ثبوت سلطنة النفس على العضلات وتوسطها بين الإرادة وبين حركة العضلات ينهدم أساس الجبر واتحاد الطلب والإرادة ويثبت تغايرهما مفهوماً وحقيقة لكونهما من مقولتين، إذ الطلب يكون من مقولة الفعل لأنه عبارة عن التصدي لتحصيل المطلوب كطلب الضالة، والإرادة من مقولة الإنفعال.

فتلخص أن الحق مغايرة الطلب والإرادة مفهوماً، وأجنبية كل منهما عن الآخر، ودعوى إتحادهما لا يساعدها البرهان ولا الوجدان بخلاف دعوى المغايرة

فإنها مما يساعدها البرهان والوجدان.

وقد ظهر مما ذكرنا - من حكم الوجدان والبرهان بتوسط إختيار النفس المسمى بالطلب - أجنبية الفعل الصادر باختيار النفس بعد هيجان الرغبة وتأكد الشوق المسمى بالإرادة عن باب العلة والمعلول والتأثير والتأثر، بل يكون من باب فعل الفاعل المتوقف على شيئين، أحدهما الفاعل والآخر المرجح.

فلا يرد على ما ذكرنا: أن اختيار النفس إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً، لا سبيل إلى الأول لكونه حادثاً، وعلى الثاني إما أن يكون الإختيار علة تامة للمراد والمطلوب، وإما أن لا يكون كذلك، فعلى الأول يلزم الجبر لعدم انفكاك المعلول عن علته التامة، وعلى الثاني يلزم وجود المعلول والممكن بدون العلة.

توضيح عدم الورود ما عرفت من أجنبية اختيار النفس والمطلوب عن العلة والمعلول، لعدم كون وجود الفاعل علة تامة للفعل، ضرورة أن العطشان يكف نفسه عن الشرب مع وجود الداعي إلى الشرب فيه، فلا يوجد الشرب في الخارج، وباب العلة والمعلول يكون فيما إذا كان أحد الموجودين رشحاً للآخر وفيضاً له، وليس المقام كذلك لعدم كون الفعل رشحاً للفاعل كما عرفت في مثال الشرب.

فحديث إستحالة الممكن بدون المؤثر والمعلول بغير العلة أجنبي عن المقام الذي يكون من باب فعل الفاعل، وقد عرفت أن فعل الفاعل متقوم بالفاعل والمرجح، أما الأول فقد عرفته وأما الثاني فلأن صاحب الشعور لا يوجد الفعل عبثاً بل لداعٍ يدعوه إلى ذلك وإن كان الداعي أمراً خارجياً لا ذاتياً.

ثم أن جماعة ذهبوا إلى كفاية المرجح في النوع وعدم لزومه في الفرد، واحتج الفخر الرازي على ما حكى عنه على ذلك بحركة الأجرام السماوية، مع بساطتها وتساويها من حيث الأجزاء عند الحكماء، فإنه لو كان المرجح معتبراً في

الفرد فأَيُّ مُرَجِّحٍ في طلوع الشمس من المشرق مع تساوي نقاط الفلك الشرقية والغربية والجنوبية والشمالية في الأجزاء، فحركة الشمس من المشرق إلى المغرب دون العكس يكشف عن عدم إعتبار المرجح في الفرد وكفايته في النوع، وقد مثَّلَ الميرزا النائيني رحمته الله لذلك بالعدَّة وغسل الجمعة مع عدم إختلاط المياه و عدم ارياح الابطاط أحياناً.

وفيه ما لا يخفى: أما ما ذكره الفخر الرازي فَلَعَدَم استقامة ما بنى عليه الحكماء من بساطة الاجرام وتساويها في الأجزاء، لأنه تخرَّص بالغيب من دون برهان يقتضي ذلك، وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله فلما فيه من استلزامه الجُزَاف في الأحكام بعد فرض إنحلالية القضايا الشرعية، وكونها من القضايا الحقيقية على التفصيل الذي ذكرناه مراراً، فالحقُّ أن المرجح لابد أن يكون في الفرد ولا يكفي كونه في النوع.

فتلخَّص مما ذكرنا أن النفس تختار الفعل أو الترك لمرجح وهو الشوق المؤكد، ولا يوجب هذا المرجح مقهورية النفس في إختيارها، لبقاء إختيارها وسلطنتها بعد ذلك بالوجدان لقدرتها على الترك مع الشوق المؤكد كاشتياق بعض النفوس المقدسة إلى بعض المعاصي كالغيبة غاية الإشتياق ولكنه يكفُّ نفسه عن ارتكاب المعصية خوفاً من الله سبحانه وتعالى.

المبحث الثاني

في صيغة الأمر

إعلم ان الميرزا النائيني رحمته الله جرياً على مبناه في المعنى الحرفي، من كونه معنى موجوداً في موطن الاستعمال وعدم كونه مفهوماً قابلاً للتصور كما هو الحال في المفاهيم الإسمية إلّزم هنا بأن صيغة إفعل وما معناها آلة لإيجاد مصداق النسبة - كالعصا التي هي آلة الضرب والسيف آلة القتل، والمنشار آلة لإيجاد مصداق السرير والباب، وغير ذلك من الآلات المعدة لإيجاد أشياء في الخارج - فهيئة إفعل وضعت لإيجاد مصداق للنسبة الطلبية دون سائر أنواع النسب من الظرفية والإبتدائية وغيرهما، فإن كان إنشاء النسبة بداعي الجدّ فيحكم العقل بأن وظيفة العبودية تقتضي بلزوم تطبيق تكوين العبد على تشريع المولى، حيث أن المولى أوقع المادة من الصلاة والزكاة وغيرهما على العبد وحملها عليه وجعلها في وعاء الإعتبار (أعني التشريع مصلئاً ومزكئاً) فليكن العبد في وعاء التكوين كذلك، وينتزع الوجوب الشرعي المصطلح من هذا الحكم العقلي.

وعلى هذا المبنى لا يكون الوجوب مجعولاً شرعياً بل مُنتزِعاً عن حكم العقل بقضاء العبودية بلزوم مطابقة تكوين العبد لتشريع المولى، ويندفع بهذا المبنى إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى في مثل قولهم: (إغتسل للجمعة والجنابة) حيث أن^{الآلة} لا يلزم إستعمال إغتسل في الوجوب والتدب.

وجه الاندفاع: أن الصيغة إستعملت في إنشاء النسبة، غايته أنه مع

الترخيص ينتزع الإستحباب وبدونه ينتزع الوجوب، وفي كلا التقديرين يكون المعنى وهو (إنشاء مصداق النسبة) واحداً لا تعدّد فيه.

وبالجملة: فعلى مبنى الميرزا النائيني رحمته يكون فرق بين هيئة إفعال وبين هيئة بعث وأجرت وصالحته في أن هيئة إفعال لا مفهوم لها، ولذا لا يكون المنشأ بها إلا المصداق لا مفهوم النسبة الذي هو معنى إسمي، فتكون هيئة إفعال كالحروف الهجائية التي وضعت آلة للتركيب حتى تدل على المفهوم، فالهيئة وضعت آلة للإيجاد ومصداق النسبة بخلاف (بعث) ونحوها، فإن المنشأ بها هو المفهوم الذي يتصور كما لا يخفى.

وأما القدماء من الأصوليين فقد إلزموا بأن صيغة إفعال وما في معناها وضعت لإنشاء مفهوم الطلب - كإنشاء مفهوم البيع والصلح بصيغة (بعث وصالحت) - أو لإنشاء الوجوب، وحيث أن هذا النزاع بين الميرزا النائيني رحمته والقدماء لغوي لا ينتهي إلى البرهان، بل لابد من الرجوع في حسمه إلى اللغويين إن اتفقوا على أمر، وإلا فإلى العرف العام.

ومن المعلوم أن المعهود عندهم هو إنشاء مفهوم الطلب أو الوجوب بالخصوص دون إنشاء النسبة، بل لا يتبادر إنشاء النسبة في اذهانهم أصلاً كما لا يخفى.

تكميل: إعلم أن الكلام إلى الآن كان في معنى هيئة إفعال وأنه هل هو إيجاد مصداق النسبة كما عليه الميرزا النائيني رحمته فلا تكون موضوعة لمفهوم قابل للتصور، بل آلة لإيجاد مصداق النسبة، أم هو إنشاء الطلب أو خصوص الوجوب، أو الندب.

ويقع الكلام فعلاً في حقيقة الإنشاء سواء كان معنى الهيئة إنشاء النسبة أم إنشاء الطلب، فنقول، وبه نستعين: أنه لا إشكال في أن الموجود بالإصالة حين

التكلم هو الكلام، والمعنى إن اتصف بالوجود يكون اتصافه به ثانياً وبالعرض ومن جهة اتحاد اللفظ معه، وإلاّ فما يوجد في الخارج أولاً وبالذات هو اللفظ، والمعنى يخطر في ذهن المخاطب للعلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى من الوضع، ولكنه لا يوجد في الخارج الذي هو المقصود في الإنشاء، إذ الكلام في الوجود بالإنشاء ما يقابل الموجود الذهني سواء كان موجوداً عينياً كما في الموجودات التكوينية أم اعتبارياً كمنشآت العقود والإيقاعات كالملكية والزوجية والعق والطلاق وغيرها. وبالجملة، فليس في البين إلاّ إيجاد اللفظ لإبراز معناه من دون إيجاد للمعنى في وعاء العين أو الإعتبار فأين يتحقق الإنشاء، ولذا اختلفوا فقال بعض: أن الإنشاء عبارة عن إستعمال اللفظ في المعنى بقصد تحقّق المعنى في موطن الإعتبار، فإن لفظ (بعت وزوجت) إنما يكون محققاً للملكية والزوجية إذا إستعمل في معناه بقصد تحقّق المعنى الذي وضع له اللفظ، فإن لم يقصد غير إستعمال اللفظ في المعنى الذي شأنه إخطار المعنى فقط، في ذهن السامع لا يتحقق الإنشاء أصلاً. وقال آخر: أن الإنشاء عبارة عن إبراز الحالة النفسانية لا إيجاد شيء، وعليه (بعت) مبرز للحبّ بتبديل المال، و (زوجت) مبرز للحبّ بارتفاع الأجنبية و (إفعل) مبرز للحالة البعثية وغير ذلك، فهذه الألفاظ مبرزات للحالات النفسانية من الحالة البعثية كما في إفعل والشوق والحبّ كما في غيره، فتكون الألفاظ بأسرها أخباراً، غاية الأمر أن المخبرية تارة تكون من الأمور الخارجية، وأخرى من الحالات النفسانية، وعلى هذا القول لا تكون الأحكام مجعولة بل هي عبارة عن الحالات البعثية الحاصلة قهراً، لما عرفت سابقاً من عدم إختيارية الإرادة قهراً.

والقائل بهذه المقالة بعد منع القول الأول بأن نفس إستعمال اللفظ في

المعنى لا يكون علة تامة للإنشاء، وإلا لكان كل لفظ يستعمل في معناه محققاً للإنشاء وهو واضح البطلان. ولا معنى لكون مجرد القصد علة تامة للإنشاء، استدلل على مذهبه من كون الألفاظ أخباراً: بأن الحالة النفسانية مما يترتب عليه الأثر أحياناً ولو لم يكن لها مبرز كإرادة إقامة عشرة أيام في مكان فإنها موضوع للأثر مع عدم الحاجة إلى مبرز، ولا إلى وجود الإقامة في الخارج، فلا غرو في كون الحالة النفسانية مما له الأثر وكون الألفاظ كواشف ومبرزات لما في الضمائر لا موجبة لتحقيق المعاني.

هذا وقد أورد عليه بوجهين:

أحدهما: أن لازم هذا القول كون الألفاظ موضوعة للإبراز والحكاية، لكون الألفاظ بأسرها على هذا القول مبرزه وأخباراً لا أنشاء.

وفيه: أنه لا يلزم ذلك أصلاً بل اللفظ موضوع لمعناه، غايته أنه بعد الاستعمال يترتب عليه الإبراز.

ثانيهما: أنه لا نسلم ترتب الأثر على مجرد قصد الإقامة، لأنه ربما يقصد الإقامة مع علمه بعدم بقائه عشرة أيام في ذلك المحل، فلو كان مجرد القصد كافياً لكان يترتب عليه الأثر.

وفيه أيضاً: ما لا يخفى، بداهة عدم تمشي قصد الإقامة مع علمه بعدم بقائه في ذلك المحل عشرة أيام. ثم إنه قد يفضل بين المقام أعني إنشاء الطلب أو النسبة على الخلاف في معنى صيغة إفعل، وبين العقود والإيقاعات بالالتزام بالإنشاء فيهما دون المقام، وحكموا بكون هيئة إفعل وما في معناه إخباراً لا إنشاء.

ولكن هذا التفصيل مما لا وجه له أصلاً، لعدم الفرق بين صيغة إفعل وبين هيئة فعل الماضي كبعث وصالحت وآجرت وزوجت فإما لا بد من الالتزام بالإنشاء

في الجميع، وإما بالإنكار كذلك لوحدة المناط في الجميع كما لا يخفى.
وبالجملة: فالقول بكون الإنشاء هو الحالة النفسانية الصرفة وكون الألفاظ حاكية عن تلك الحالة بعيد غايته، لإستلزام ذلك عدم الإنشاء راساً وانحصار الأمر في الإخبار مضافاً إلى كونه خلاف الوجدان في العقود، ضرورة أن من يقول: زوجت أو بعت أو زوجة فلان طالق ينشأ أي يوجد ما هو معدوم لا أنه يخبر عن الرضا النفساني فقط، بل يوجد شيئاً عن الرضا، مضافاً إلى أن الرضا بالزوجية أو الملكية مثلاً ليس نفس الزوجية والملكية.

نعم يستقيم هذا القول في خصوص الطلب، لأنه موجود في النفس وبعد فرض اتحاده مع الإرادة كما قيل تكون صيغة إفعال مبرزة لها وحاكية عنها.

فالقول بكون الإنشاء هو الحالة النفسانية وجعل الألفاظ حاكية عنها يستقيم في الطلب فقط دون سائر الإنشائيات من العقود والإيقاعات، فهذا القول بعيد كما أن جعل الإنشاء عبارة عن إيجاد شيء باللفظ أيضاً بعيد، ضرورة أن شأن اللفظ بعد الوضع هو كونه وجوداً لفظياً للمعنى، بمعنى كون الموجود في الخارج حقيقة هو اللفظ وحيث أن اللفظ مرآة للمعنى ومتحد معه فيصير موجوداً بالوجود اللفظي. وأما عليّة اللفظ لوجود المعنى في الخارج علاوة على وجوده اللفظي فغير ثابتة، فيبعد أن يكون اللفظ سبباً للإنشاء.

كما أن جعل الإنشاء عبارة عن نفس وجود المعنى باللفظ وجوداً لفظياً بحيث صار الإنشاء هو الإرادة الاستعمالية وأصلاً وكان الإخبار محتاجاً إلى مؤنة زائدة، لكون الإخبار حاكية عن تحقق المعنى قبل ذلك أو بعده أو في زمان النطق والحكاية مترتبة على إستعمال اللفظ في المعنى. والتقابل بين الإنشاء والإخبار على هذا القول في الألفاظ المشتركة بين الإنشاء والإخبار هو العدم والملكية،

لصلاحية تلك الألفاظ للحكاية، وفي الألفاظ المختصة بالإنشاء يكون التقابل بينهما بالإيجاب والسلب كما لا يخفى؛

غير مستقيم أيضاً: بدهاة أن الإنشاء المعهود أمرٌ زائد على الوجود اللفظي للمعنى، إذ المقصود من الإنشاء هو إيجاد المعنى في الخارج مضافاً إلى وجوده اللفظي كما عرفت.

والحق على ما يساعده العقلاء والعرف والشرع هو صحة الإنشاء بالألفاظ مع قصد الإيجاد بها، فإن العقلاء كما يعتبرون بالإمضاء مالية معتداً بها كما في (الأوراق النقدية) كذلك يعتبرون ذلك بالألفاظ، فيوجدون أموراً ويعتبرونها بآلة اللفظ، وليس اللفظ علة للإنشاء، بل اللفظ آلة للإنشاء والإعتبار كآلية الإمضاء له، وهذا هو الموافق للوجدان أيضاً في العقود والإيقاعات، إذ يوجد بلفظ (بعت) ما لم يكن موجوداً قبله، فتخلص أن الأصح من الأقوال الثلاثة في الإنشاء هو القول بكون الإنشاء مما يوجد باللفظ فتدبر.

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في تحقق الأمر الإعتباري بالإنشاء في العقود والإيقاعات وأما في الطلب فيقع الإشكال في صحة إنشائه بصيغة إفعل ونحوها من جهة أن الطلب على ما تقدم سابقاً هو تصدي النفس بتحريك العضلات لتحصيل المطلوب، ومن المعلوم أن الطلب موجود في النفس حقيقة، فعلى تقدير كون الطلب تحريك العضلات تكون صيغة إفعل مصداقاً تكوينياً للطلب، إذ لا فرق في تحريك العضلات بين اليد والعين مثلاً وبين تحريك اللسان بأمر العبد بإيجاد المطلوب، فإن المطلوب إن كان مما يصدر من الطالب مباشرة، فبعد حصول الإرادة يطلب المطلوب بعضلاته وإن كان مما يصدر من غيره فطلبه عبارة عن أمر الغير بإيجاده، فالأمر يكون مصداقاً حقيقياً تكوينياً للطلب كحركة اليد، فأين إنشاء

الطلب الذي يلزمه وجود الطلب إعتباراً كوجود الملكية والزوجية إعتباراً. وإن لم تكن هيئة إفعال إلاً مبرزة لذلك الطلب النفساني بأن تكون الهيئة مستعملة في معناه وهو ذلك الموجود في النفس فلا يكون هناك سوى وجود المعنى أعني الطلب باللفظ كسائر المعاني الموجودة بالألفاظ حين إستعمالها فيها، ومن المعلوم أن الوجود الإنشائي يكون فوق الوجود اللفظي.

والحاصل: أن هيئة إفعال إما مصداق تكويني للطلب وإما مبرز له، وعلى كلا التقديرين لا يتصور الطلب الإعتباري حتى ينشأ بهيئة إفعال.

ومن هنا يظهر قوة قول مَنْ فَرَّقَ في صحة الإنشاء بين الأمور الإعتبارية المنشأة في العقود والإيقاعات وبين الطلب، إذ ليس للطلب وجود إعتباري ينشأ بصيغة الأمر، فالطلب لا يقبل الإنشاء بخلاف الملكية وغيرها من الأمور الإعتبارية العقلانية التي يُنشئها العقلاء بالألفاظ أو الأفعال، والشارع قد يمضيها وقد لا يمضيها. نعم إن أُريد بالطلب الإنشائي إستعمال اللفظ في معناه بمعنى الطلب المبرز أو إبراز الطلب، فيكون الطلب الإنشائي بهذا المعنى ثابتاً، لكن هذا الإطلاق مبني على المسامحة، هذا كله على ما تقدم ممّا من مغايرة الطلب والإرادة وكون الطلب متأخراً رتبة عن الإرادة، وأما بناءً على مبني صاحب الكفاية رحمته من اتحادهما وأن هناك طلباً حقيقياً وإرادة كذلك وطلباً إنشائياً وإرادة كذلك فيتجه القول بإنشاء الطلب كإنشاء الأمور الإعتبارية في العقود والإيقاعات لكن الكلام في صحة المبني.

وتلخص مما ذكرناه أمران، الأول: أن المتبادر من صيغة إفعال عُرفاً هو إنشاء الطلب لا إنشاء النسبة الذي حقيقته إيجاد مصداق النسبة في الخارج دون إنشاء المفهوم، لما عرفت من إنكار الميرزا النائيني رحمته للمفهوم في الحروف وفي صيغة الأمر.

الثاني: أن إنشاء الطلب غير إنشاء الأمور الاعتبارية العقلائية في العقود والإيقاعات ضرورة أن تلك الأمور قبل إنشائها معدومة وتوجد بالإنشاء، بخلاف الطلب فإنه موجودٌ تكويناً في صقع النفس فلا معنى لإنشائه، وإن أريد بإنشاء الطلب إيجاده باللفظ، بحيث يكون المعنى وجوداً نازلاً من وجود اللفظ كما هو

شأن استعمال اللفظ في المعنى في سائر الموارد، فلا يختص ذلك بالإنشاء بل يكون في الإخبار أيضاً. ^(١) أما يتم هذا مع معنى الكونه وإلا فالوجود من صقع النفس ^(٢) هو الإرادة لا الطلب بل الطلب يتكتم بالأمر، وبالجمله ففرق بين الطلب وبين الملكية والزوجية وغيرهما من الأمور

الإعتبارية العقلائية لتمشي الإنشاء فيها دون الطلب كما عرفت. ^(٣) اللهم إلا أن يقال: أنه يترتب على الأوامر الشرعية البدنية المحضة كالصلاة والصوم شيء ويوجد بها أمرٌ زائد على وجود المعنى باللفظ يسمى ذلك بالحكم

الوضعي - أعني إشتغال الذمة وكون المادة على عهدة المأمور - فالمراد بإنشاء الطلب إيجاد الشغل كإيجاد الملكية في الشروط الضمنية بل الابتدائية أيضاً مع قبول المشروط عليه، وفي باب الإجارة فإن المستأجر يملك عمل الخياط مثلاً على المؤجر وعلى المشتري، كما إذا قال البائع: (بعتك داري بشرط أن تخطب ثوبي)، فإن خياطة الثوب واجبة على المؤجر والمشتري، كما أنها مملوكة للبائع والمستأجر، فكما أن المملوك يتشأ بالشرط والإجارة فكذلك الطلب، فيكون إنشاء الطلب كإنشاء الأوامر الاعتبارية العقلائية في العقود والإيقاعات.

ويؤيد ما ذكرناه من كون إنشاء الطلب عبارة عن إيجاد الشغل، أنه لو لم يترتب على الخطاب هذا الشغل فلا وجه لوجوب قضاء الصلاة والصوم على الولي، ضرورة أن الخطاب يسقط بموت المخاطب فإن لم يوجد الحكم الوضعي بالخطاب لا يبقى شيء في عهدة الميت حتى يجب على الولي تداركه، وهذه الجهة الوضعية

تكون منشأً لإنتزاع العقل للوجوب، لأنه بعد أن صارت المادة على عهد العبد يحكم العقل بامتناع تركها، كما أن المادة إذا صار تركها على عهد العبد يصير فعلها ممتنعاً.

وبالجملة، فالمادة إن تعلّق بالإشياء بفعلها تصير ممتنعة الترك، وإن تعلّق بتركها تصير ممتنعة الوجود، والمراد بالمنع من النقيض في كلام من فسر من الأصوليين الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك هو استلزام إنشاء الإيجاب لذلك، فإن الإيجاب المطلق المستلزم للوجوب هو الإيجاب الذي لم يقترب بالترخيص، إذ مع الاقتران به لا يحكم العقل بالوجوب.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن الحق - بعد كون الطلب عبارة عن إختيار النفس وتصديقها للفعل، وتحريكها العضلات - هو أن إنشاء الطلب عبارة عن إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل، وأن إنشاء النسبة مصداق تكويني للطلب وأن قول المولى لعبده إفعل طلب حقيقة نظير الطلب بالعضلات كاليد وغيرها، فكما أن تحريك اليد مصداق حقيقي للطلب فكذلك قوله (إفعل).

ثم أن المناسب لكلمات أهل العربية هو كون الصيغة إنشاء للنسبة لا الطلب^١، وهذا الإنشاء مصداق للطلب فلم تستعمل هيئة إفعل في مفهوم الطلب كسائر الألفاظ المستعملة في مفاهيمها، فلم ينشأ مفهوم الطلب بالصيغة بل وجد بالهيئة مصداق من مصاديق الطلب، فالعرف قد اشتبه عليه المفهوم بالمصداق.^١
والحاصل: أن إنشاء الطلب معناه إيجاد مصداق الطلب بهيئة إفعل.

فتخلص مما ذكرناه أمور:

الأول: مغايرة الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً لكون الإرادة هي الحب

الأكيد ومن مقولة الإنفعال ومقدمة للطلب الذي هو إختيار النفس، والطلب من مقولة الفعل فالطلب على هذا هو حركة العضلات لتحصيل المطلوب.

الثاني: إندفاع الجبر بعد شهادة الوجدان ببقاء سلطنة النفس على الإختيار والفاعلية حتى بعد الإرادة، فلا يُقال: إنَّ قضيّة عدم تخلف المراد عن الإرادة هو الجبر لما عرفت من تخلل إختيار النفس بين الإرادة والمراد.

الثالث: أن إنشاء الطلب عبارة عن إيجاد مصداق الطلب بهيئة إفعال.

المبحث الثالث

هل أن صيغة إفعال وما في معناها ظاهرة في الوجوب أم لا؟

إعلم أن بعض الأصوليين عنون ذلك بأن هيئة إفعال هل وضعت في اللغة للوجوب أم لا؟ وبعضهم بأن صيغة إفعال الموضوعة لإنشاء الطلب هل تنصرف عند الإطلاق إلى خصوص الوجوب أم لا؟ وثالث: بأن هيئة إفعال هل تدل على تمام موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة أم لا؟ وإن شئت فقل: إن الصيغة هل تدل على تمام ماله دخل في إدراك العقل لحسن الإطاعة التي هي وظيفة العبد؟ والحاصل أن الهيئة هل تدل على تمام ما هو وظيفة المولى أم لا؟

والنزاع على الوجهين الأولين مما لا سبيل إليه:

أما الأول، فلعدم ثبوت وضع صيغة افعال لغة للوجوب.

وأما الثاني: فلأن دعوى الانصراف إنما تتجه في الماهية المشككة التي يكون صدقها على بعض الأفراد بالأولية أو الأولوية، وأما في غيرها فلا، ومن المعلوم أن الإنشاء الذي هو عبارة عن استعمال اللفظ في معناه بقصد الإنشاء ليست من الماهيات التشكيكية، إذ لا شدة ولا ضعف في الإنشاء كالسواد الشديد والضعيف حتى يقال: إن إنشاء الطلب منصرف إلى الفرد الشديد وهو الوجوب، نعم الشدة والضعف يكونان في المصالح والمفاسد والحب والشوق، لكنها أجنبية عن الإنشاء الذي هو عبارة عن استعمال اللفظ في معناه بقصد الإيجاد فإنه لا شدة ولا ضعف في استعمال اللفظ في معناه، فالنزاع يكون على الوجه الثالث.

ولا ينبغي الإشكال في أن الصيغة تدل على موضوع حكم العقل باستحقاق العبد للعقوبة على مخالفة المولى، فإن موضوع حكم العقل بذلك ليس أزيد من الإنشاء المزبور مع إعمال المولوية من غير لزوم إحراز الداعي إلى الإنشاء وأنه هو الطلب الجدّي، وهذا الإنشاء يكون موضوعاً لحكم العقل بعدم قبّح مؤاخذه المولى عبده على مخالفة الإنشاء المزبور، والمراد بالوجوب هو هذا الاستحقاق فالوجوب يكون بحكم العقل وليست مدلولاً للصيغة.

ولعل مراد المحقق القمي رحمته الله في القوانين من كون الصيغة دالة على الوجوب بالدلالة الإلزامية هو هذا المعنى، لكنه لا يخلو عن مسامحة، لأنه على ما ذكرنا لا يكون الوجوب من المداليل الإلزامية اللفظية لصيغة إفعل كالمفاهيم، بل من المداليل السياقية نظير الإنشائية والإخبارية اللتين تكونان من المداليل السياقية عند بعض كما تقدم بيانه في محله.

فتلخص: أن هيئة إفعل تدل على ماله الدخل في إدراك العقل لحسن المؤاخذه على مخالفة إنشاء المولى سواء كان إنشاء لوجود أمر كما في الأوامر، أم لتركه كما في النواهي، فالحرمة والوجوب يكونان من إدراكات العقل.

المبحث الرابع

أن إطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية أو التعبدية؟

وقبل الخوض في تحقيقه وتنقيحه يبحث في أن صيغة الأمر هل تدل على اعتبار مقدورية المتعلق وكذا عدم اعتبار المباشرة أم لا، فيقع الكلام في مقامين: المقام الأول في دلالتها على اعتبار القدرة في المتعلق وعدمه، الثاني في دلالتها على اعتبار المباشرة وعدمها.

أما المقام الأول: فحاصله أن الحق اعتبار القدرة في متعلق الخطاب دون موضوعه، لانقسامه إلى المقدور وغيره كما هو واضح لوجهين:

أحدهما: حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، وهذا حكم عقلي لا يعتريه ريب. ثانيهما: إقتضاء نفس الخطاب بيبانه أن إرادة المولى تابعة لإرادة العبد.

توضيحه: أن الخطاب يحرك العبد ويدعوه إلى إرادة إيجاد المتعلق ولا ريب في أن الإرادة لا تتعلق إلا بما هو مقدور للعبد، وإرادة المولى لا تتعلق إلا بما تعلقت به إرادة العبد.

فإن قلت: إن اعتبار مقدورية المتعلق باقتضاء نفس الخطاب ينافي ما بنوا عليه في باب التزام من مرجحية المقدور العقلي وتقدمه على المقدور الشرعي. وجه المناقاة: أنه على هذا الوجه يكون جميع الخطابات مشروطة بالقدرة الشرعية، ولا يبقى خطاب غير مشروط بالقدرة شرعاً، ضرورة أن كل خطاب يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون القدرة مأخوذة شرعاً في كل خطاب.

قلت: المراد بالقدرة الشرعية ما هو أوسع من القدرة العقلية، مثلاً الحج يكون مقدرواً بغير ملك الزاد والراحلة كما إذا قدر عقلاً على الحج ماشياً مع عدم الرجوع إلى الكفاية وعدم الإستطاعة الشرعية، ولكن الشارع إعتبر وجود هذه الأمور في حيز الخطاب وتسمى بالقدرة الشرعية، ومن المعلوم أن الخطاب بنفسه لا يقتضي ازيد من القدرة المعتبرة عقلاً في متعلقه، فلا بد في إعتبار القدرة الزائدة على تلك القدرة من تكفل الخطاب له، كالإستطاعة المعتبرة شرعاً في الحج.

وبالجملة: فالقدرة الشرعية تكون أمراً زائداً على العقلية، ولا يحكم بها العقل ولا يقتضيها الخطاب أصلاً، فإن تكفلها الخطاب كما إذا قال: (إن استطعت فحج) مثلاً فتكون القدرة شرعية، وإلا فلا، فقد ظهر مما ذكرنا عدم المنافاة بين إعتبار القدرة العقلية المستفادة من اقتضاء نفس الخطاب، وبين مرجحية القدرة العقلية في باب التزام، لما عرفت من معنى القدرة الشرعية.

فتلخص أنه لا إشكال في استظهار إعتبار القدرة العقلية في المتعلق من نفس الخطاب، مضافاً إلى حكم العقل به من باب قُبِحَ مطالبة العاجز.

ولا يخفى أن ما ذكرناه من مرجحية القدرة العقلية وتقدم المقدور العقلي على الشرعي في باب التزام يكون على مذاق القوم من تعدد مرجحات باب التزام، وإلا فالحق إنحصار المرجح في الأهمية وغيرها مما ذكره من المرجحات إن رجع إلى الأهمية، وإلا فلا وجه له.

ومن جملة ما ذكر ^{مقالاً} للمقدور الشرعي والعقلي الفرع المعروف، وهو أنه إذا استلزم الحج ترك واجب كالصلاة فلا يجب الحج لكونه غير مقدور شرعاً، وأن وجوبه يكون منوطاً بعدم استلزامه الإخلال بواجب مطلق فتقدم الصلاة عليه.

وفيه: أن وجوب الحج ليس مشروطاً بعدم استلزامه لترك واجب، بل

شرائط وجوب الإستطاعة التي هي عبارة عن أمور متقدمة وليس فيها عدم إستلزامه ترك الواجب، فإذا اجتمعت الأمور الدخيلة في الإستطاعة يجب الحج، ويكون مزاحماً للواجب الآخر، فيلاحظ الأهمية وهكذا في مثال الحج ونذر زيارة المولى المظلوم (صلوات الله عليه) في كل عرفة مع حصول الإستطاعة فلا بد من ملاحظة الأهمية.

وقد يتوهم دلالة المادة أو الهيئة على مقدورية المتعلق، وهو فاسد لأن المادة ليست إلا نفس المبدأ كالضرب والقتل وغيرهما، ومن الواضح عدم دلالة المبدأ على كونه مقدوراً للفاعل، وكذا الهيئة لأنها لا تدل على أزيد من نسبة المبدأ إلى الفاعل، ومن الواضح أن نسبة الفعل إلى الفاعل أعظم من مقدورية الفعل للفاعل، لأن صدور الفعل عن الفاعل قد يكون بقدرته وإرادته وقد لا يكون كذلك، كما إذا كسر إناء الغير برجله مثلاً في النوم، فالمتعين الإستدلال على إعتبار مقدورية المتعلق في الأوامر بما ذكرناه من الوجهين فتدبر.

وأما المقام الثاني وهو إعتبار المباشرة وعدمه، فتفصيل الكلام فيه: أن فعل الغير إن لم يكن مقدوراً للمأمور فيدخل في المقام الأول الذي قد عرفت فيه إعتبار مقدورية المتعلق ولا يحتاج إلى البحث عنه مستقلاً، وإن كان مقدوراً له بدعوى كون فعل الغير مسبباً توليدياً له، وإن كانت غير مسموعة - لأن ضابط المسبب التوليدي وهو أن لا يتولد بين الفعل والأثر إرادة فاعل مختار، كإحراق النار وإرسال الماء إلى دار الغير ونحو ذلك - فإن الإحراق وهدم بناء الغير - وإن كانا من أفعال النار والماء حقيقة، لكنهما لعدم شعورهما يستند الفعل إلى الملقى والمرسل - لا ينطبق على المقام، ضرورة أن فعل غير المأمور فعل صادر عن فاعل ذي شعور، فلا يكون مسبباً توليدياً لغيره، وبعد الإغماض عن هذا والبناء على كون فعل الغير

الشاعر مقدوراً لغيره، فيكون مرجع الشك في إعتبار المباشرة إلى التعيين والتخير، إذ يشك في وجوب الفعل على المكلف تعييناً أو تخيراً، والجعل كان بهذا النحو (صل أنت أو غيرك) ويكون التخير في جهة الإصدار ويجب صدور الفعل إما من المأمور أو من غيره كسائر الواجبات التخيرية، وحيثنذ يكون مقتضى إطلاق الخطاب التعينيّة، إذ التخيريّة - وهي جعل العدل - تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤنة زائدة، وإطلاق الخطاب ينفيها.

ولكن بناء على ما ذكرنا من عدم إنطباق ضابط المسبب التوليدي على المقام يرجع الشك في المباشرة إلى وجوب الفعل عليه تعييناً أو تخيراً بينه وبين وجوب الإستنابة، إذ المقدور هو الإستنابة لا نفس الفعل، وإن كان هو أيضاً محل إشكال لعدم سقوط الفعل عن المأمور بمجرد الإستنابة، بل لابد من سقوطه عنه من إتيانه به كما لا يخفى، أو يرجع إلى كون الخطاب مشروطاً بعدم إتيان الغير للفعل، فكأنه يجب عليك الصلاة إن لم يأت الغير بها، وسقوط الخطاب بفعل الغير تارة لا يتوقف على إذن المأمور وأخرى يتوقف عليه كال تبرع بالزكاة، إذ ولاية الدفع إلى المستحق تكون بيد المالك، وكيف كان فمقتضى إطلاق الخطاب عدم إشتراطه بشيء، فإن الإشتراط مؤنة زائدة في الخطاب لابد من بيانه، فقولنا: (صل) بمنزلة قولنا صل سواء صلى غيرك أم لا.

وعلى تقدير عدم إقتضاء الخطاب لعدم الإشتراط فالمرجع الأصل العملي، ومقتضاء عدم السقوط بفعل الغير، ضرورة أن الخطاب قد توجه إليه ويشك في سقوطه بفعل الغير، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ القطعي.

فتلخص مما ذكرنا: أن فعل الغير إن لم يكن مقدوراً للمأمور فإعتبار المباشرة يكون لأجل ما تقدم في إعتبار المقدورية في المتعلق، وإن كان مقدوراً له

فإن كان الشك في إعتبار المباشرة من جهة الإصدار، فيرجع الشك إلى العينية والكفائية - وإطلاق الخطاب يقتضي العينية لما سيأتي إن شاء الله تعالى - وإن كان من جهة الفعل، بأن يدور المكلف به بين فعله وفعل غيره فيرجع الشك فيه إلى الشك في التعيينية والتخييرية، والإطلاق يقتضي التعيينية.

هذا كله فيما إذا كان الشك راجعاً إلى الشك في أصل الجعل، وأما إذا كان الشك في مسقطية فعل الغير لما وجب على المخاطب فمقتضى إطلاق الخطاب عدم سقوطه، ومع الشك في إقتضاء الخطاب له يرجع إلى الأصل العملي وهو قاعدة الإشتغال، للشك في براءة الذمة بفعل الغير^(١).

فصار المتحصل: إعتبار المباشرة بالمعاني المتقدمة وكذا بالمعنى المقابل للإستنباط التي هي من الأفعال المقدورة للمخاطب ضرورة عدم سقوط الأمر بمجرد الإستنباط وتوقفه على إتيان النائب بالفعل المأمور به، فالإستنباط ليست عدلاً للمأمور به حتى يرجع إلى الشك في التعيين والتخير، بل العدل هو فعل الغير، وقد عرفت أن الإطلاق يقتضي تعين فعله مباشرة.

هذا ولكن قد ثبت في بعض الموارد مشروعية النيابة كالحج لمن عجز عنه بعد استقراره عليه وقضاء الصلوات التي كلف الولي بها، وبمقتضى التبّع في الفقه ظهر التلازم بين النيابة وبين التبرع، وأن التبرع يشرع في كل ما يدخله النيابة. ويتوجّه حينئذٍ إشكال وهو أن فعل النائب لما لم يمكن أن يسقط فعل الغير إلاً باشتماله على المصلحة الملزمة، فتكون جهة صدور الفعل ملغاة، ولازم إلغائها

(١) أقول: يمكن منع إقتضاء قاعدة الإشتغال لذلك إذا شك في أصل الإشتغال مع إتيان الغير، إذ المفروض أنه بناءً على الإشتراط لا يجب عليه على تقدير إتيان الغير له فالشك يكون في وادي الإشتغال لا الفراغ حتى يرجع إلى قاعدة الإشتغال بل المرجع البراءة.

مطلوبية الفعل من أي شخص كان فيكون الفعل واجباً كفائياً، والمفروض كونه واجباً عينياً فيلزم من مشروعية النيابة انقلاب العينية إلى الكفائية، ويستكشف من دليل تشريع النيابة وجوب الفعل على النائب كفائياً.

ويمكن دفعه: بأن فعل النائب يعدم الموضوع فينعدم الحكم بتبعه نظير انتفاء ارتفاع الخبث عن البدن بالازالة واحراق الميت وغيرهما، ففعل الغير يكون مسقطيته للتكليف لأجل إعدامه للموضوع، لا لأجل إلغاء خصوصية جهة الصدور حتى يرجع إلى الوجوب الكفائي.

توضيحه في المقام أنه يمكن أن يكون بقاء الوجوب العيني مشروطاً بقيدٍ عديمي، بحيث إذا وجد ذلك ينتفي الموضوع.

فوجوب قضاء الصلوات على الولي مثلاً مشروط بقاءً بأن لا يأتي بها غيره، فإن أتى بها تنتفي الصلوات المزبورة فيرتفع الوجوب، فيكون إرتفاع التكليف بفعل الغير لإنتفاء موضوعه لا صيرورته واجباً كفائياً^(١)، وبالجمله فما ذكرناه في الجواب عن إشكال مسقطية فعل الغير من لزوم إنقلاب الوجوب العيني إلى الكفائي صار محصله: أنه يمكن أن يكون الموضوع في الوجوب العيني في مرحلة الثبوت غير مقيد بقيد، وكان في مرحلة البقاء مقيداً به، مثلاً وجوب اداء الولي لما في ذمة الميت من الصلوات وكذا وجوب اداء الدين يكون موضوع الأول حدوداً إشتغال

(١) اقول ويمكن أن يقال في دفعه: أن المصلحة القائمة بالفعل إذا كانت عشر درجات مثلاً تكون سبع منها قائمة بنفس الفعل من حيث هو وثلاث منها قائمة به من حيث صدور الفعل من الولي، فإذا أتى به غير الولي يستوفي به سبع درجات من المصلحة، وتفتو المصلحة الصدورية، وحيث أنها غير قابلة للتدراك فيسقط الخطاب عن الولي، والمصلحة القائمة بالفعل من حيث هو ليست بمثابة تلزم الفعل على كل أحد حتى يكون الفعل من الواجبات الكفائية.

ذمة الميت بالصلوات ووجود الولي، وموضوع الثاني إشتغال الذمة بمال الغير ويساره ومطالبة الدائن، ومع انتفاء أحد هذه الأمور ينتفي الحكم، فيكون قضاء الصلوات على الولي وأداء الدين على المديون واجباً عينياً بلا إشكال، لكن يكون موضوع الحكم بقاءً مقيداً بقيد عدمي وهو عدم أداء متبرع مثلاً للصلوات وللدين هذا غاية توضيح الجواب المزبور.

ولكن فيه: أن الموضوع إن كان تكوينياً كالخمر فلا معنى لتقييده بأمر إعتباري، ولا يتغير إلا بتبدله كصيرورته خلاً، وإن كان تشريعياً كاشتغال ذمة الميت بالصلاة والمديون بمال الغير فلا محذور في تقيده شرعاً بقيد، لكن ذلك القيد يكون معتبراً في الموضوع حدوثاً وبقاءً لا بقاءً فقط^(١).

فتلخص أن إطلاق الخطاب يقتضي إرادية المتعلق ومقدوريته والمباشرة. وهل يقتضي إعتبار حسنه الفاعلي أم لا؟ ومحل الكلام في إعتبار الحسن

(١) فالحق في الجواب عن الإشكال أن يقال: أن فعل الغير إنما يكون مسقطاً لكونه مفوتاً للمصلحة الداعية إلى تشريع الحكم، لإمكان اشتغال الفعل في نفسه مع الغض عن حيثية صدره عن شخص خاص على مصلحة، غاية الأمر أنها غير ملزمة، وإلا كان الفعل واجباً على الكل كفاية بل مصلحته غير ملزمة، ويكون مطلوبة الفعل بنحو صرف الوجود فبمجرد وجوده في الخارج يسقط الأمر المتعلق به وتفتت المصلحة القائمة بخصوصية جهة صدره من المخاطب ولا يمكن تداركها، وهذا الجواب هو ما خطر ببالي وذكرته لبعض حضار البحث وقرّبته سيدنا الأستاذ (مد ظله) وارتضاه وأوضحه بأنه يمكن أن يكون الفعل لما فيه من المصلحة مستحباً عينياً أو كفاًئياً على الكل وواجباً عينياً على شخص خاص لاشتغال جهة صدره من ذلك الشخص على مصلحة ملزمة أوجبت تشريع وجوبه عليه عينياً كخصائص النبي ﷺ والمصلحة الثابتة في صدره من شخص خاص تفوت بإتيان الغير لكن تدارك بالمصلحة التسهيلية التي اقتضت سقوط التكليف عن المكلف بفعل الغير. وبالجمله فهذا أمر ممكن ثبوتاً وقد قام الدليل على مسقطية فعل الغير إثباتاً فلا يكون مسقطية فعل الغير من المحالات حتى يرفع بالعقل الفطري عن النقل.

الفاعلي هو ما إذا كان دليل التحريم أعم من وجه من دليل الواجب، إذ لو كان أخص منه فلا محالة يخصص به دليل الواجب ولا يكون المحرّم مأموراً به كالنهي عن العبادة، فمورد البحث في القبح الفاعلي هو ما إذا كانت النسبة بين الدليّين أعم من وجه، كباب إجتماع الأمر والنهي بناءً على التزام، بأن لا يكون متعلّقاً الأمر والنهي في الخارج متحدين بل منضمين، إذ مع الإتحاد يندرج في باب التعارض، ومقتضى القاعدة فساد العبادة حتّى في ظرف الجهل بالموضوع والحكم وكذا النسيان ولا وجه للحكم بالصحة في هذه الصور أصلاً، ولا يمكن تصحيح الصلاة في هذه الصور بالترتب قطعاً، وإن امتلأت الدنيا من الترتب لما سيجيئ في بحث الترتب إن شاء الله تعالى.

بخلاف ما إذا كان باب الإجتماع من التزام، فإن الصلاة في المغضوب متعددة وجوداً وماهية، إذ لا يعقل اتحاد الوجود مع تعدد الماهية، كما لا يعقل إتحاد الماهية مع تعدد الوجود فمقتضى القاعدة صحة الصلاة في الغضب في صورة الجهل بالموضوع والحكم، وكذا النسيان، ضرورة كون الصلاة حينئذ ذات مصلحة ولمعذورية الفاعل يكون الحسن الفاعلي موجوداً.

وأما في صورة عدم معذوريته كما إذا تنجّز عليه حرمة الغضب بالحجّة المعتبرة، فصحة الصلاة فيها مبنية على إعتبار الحسن الفاعلي وعدمه أما الخطاب فلا يقتضي إعتباره أصلاً.

نعم العقل يقتضي إعتباره، حيث أن التخيير بين أفراد الطبيعة في مقام الإمتثال يكون بحكم العقل، ومن المعلوم أنه لا يحكم بالتخيير المزبور إلّا بعد إحراز تساوي الأقدام، ومع إحراز عدمه أو الشك في التساوي لا يحكم بالتخيير قطعاً. وفي المقام لا يحكم بالتخيير بين الصلاة في المسجد وبين الصلاة في

المغضوب، لتحقيق الصلاة والغضب بإيجاد واحد، فيكون صدورها قبيحاً ولا يصلح الفاعل لأن يتقرب بهذا الإيجاد إليه سبحانه وتعالى.

ولا يرى تساوي هاتين الصلاتين، ومع عدم التساوي لا يرى إيجاد هذه الصلاة إمتثالاً لأمره جلّ وعلا.

وبالجملة فالدليل على اعتبار الحسن الفاعلي هو حكم العقل دون نفس الخطاب.

فتحصل من جميع ما ذكرنا اعتبار إرادية متعلق الأمر ومقدوريته ومباشريته وحسنه الفاعلي، غاية الأمر أن المدرك فيها مختلف، فبعضها مستند إلى إقتضاء ذات الخطاب له كالاختيارية، وبعضها إلى إقتضاء الإطلاق له كالمباشرة، والآخر إلى حكم العقل به كالحسن الفاعلي.

ثم أنه لا يخفى أن الأمور المذكورة من المقدورية والمباشرة وغيرهما كما تقدم تستفاد من الخطابات وهي المسماة بالتوصلية بالمعنى المطلق.

وهل يصحّ التمسك بإطلاق الخطاب لرفع الشك في التعبدية وإثبات التوصلية بالمعنى الخاص - وهو ما لم يلاحظ وقوعه على وجه العبادية - بل لوحظ وجوده في الخارج بأيّ وجهٍ اتفق كدفن الميت أم لا؟

وقد فسر التعبدية بتفاسير من قصد الأمر أو المصلحة أو الطمع في الجنة أو في أمر من أمور الدنيا كسعة الرزق والجاه ونحوهما أو خوف النار أو مطلق الداعي الإلهي كما عن الميرزا النائيني رحمته الله الميل إليه.

والمقصود بالبحث هنا هو القرينة بالمعنى الأول وهو قصد الأمر، والمدعي هو: عدم صحة التمسك بإطلاق الخطاب لنفي اعتبار التعبدية بهذا المعنى، لوجود محذور الدور وهو تقدم الشيء على نفسه ووجوده وعدمه في آن واحد.

وذلك : لأن المركّب بأجزائه وشرائطه الوجودية والعدميّة يكون بالنسبة إلى حكمه كالعلة بالإضافة إلى المعلول، فيكون متعلّق الخطاب بشرائره متقدماً على حكمه، لتقدم كل موضوع على حكمه تقدم العلة على المعلول، وإذا فرضنا كون القرية بمعنى قصد المأمور به من قيود المأمور به كسائر قيوده التي تقع في حيّز الخطاب المتعلّق بالمركّب، فالقرية لا يتعلّق بها الخطاب إلا إذا كانت متقدمة على الخطاب كسائر قيود المركّب وأجزائه، والمفروض أن القرية بمعنى قصد الأمر تتولد من الأمر، فهي معدومة قبل الأمر، فكيف يتعلّق بها الأمر المولّد لها، فتعلّق الأمر بها يستلزم فرض وجود القرية قبل الأمر، والحال أنها معدومة في الرتبة السابقة على الأمر فيلزم وجود القرية وعدمها قبل الأمر، وهذا هو ملاك إستحالة الدور.

وبالجملة : فهنا دعويان :

الأولى : استحالة تقييد المتعلّق بالتعبدية في مراحل ثلاث : الإنشاء والفعلية والإمتثال، وعدم كونها كسائر القيود التي يصحّ تقييد الخطاب بها من الكفائيّة والتخييريّة ونحوهما حتى يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبارها وإثبات التوصلية به .
الثانية : إستحالة الإطلاق بعين البرهان القائم على إستحالة التقييد، وهذه الدعوى مبنية على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكة لا الإيجاب والسلب ولا التضاد، لإمكان إمتناع أحد الضدين ووجوب الآخر.

والمراد بالإطلاق والتقييد هنا، اللحاظيان أعني الحقيقيين منهما دون نتيجتهما التي يأتي توضيحها إن شاء الله تعالى، وكيف كان فإنّبات الدعوى الأولى (أعني إستحالة تقييد المتعلّق بالتعبدية) منوطة بتقديم مقدمة، وهي : أن هناك موضوعاً ومتعلّقاً وخطاباً وداعياً لتشريع الحكم، والداعي لا يمكن أن يكون قيداً لتقدمه على الحكم تقدماً عليّاً، ولا يمكن دخول العلة في المعلول، فالدواعي لا

يُعقل أن تكون متعلّقة للحكم لأنها علل الحكم، وأمّا الموضوع والمتعلق فيمكن تقييدهما، والقيود سواء كانت للموضوع أم الحكم على قسمين:

أحدهما: ما يكون في رتبة الموضوع أو المتعلق.

والآخر: ما يكون متأخراً عنهما، ويسمى القسم الأول بالإنقسامات الأولية والقسم الثاني بالإنقسامات اللاحقة (الثانوية).

أما الإنقسامات الأولية للموضوع بقسميه من كونه إختيارياً وتحت قدرة المكلف كإيجاد الخمر والزوجية وغيرهما، ومن عدم كونه كذلك كالوقت ومضي الحول ومجيء الشهر والبلوغ ونحوهما من الأمور القهرية، فهي عبارة عن كلّ ما يمكن لحاظه في الموضوع مع الغض عن الحكم من الزمان والزمانى، فإنّ جاعل الحكم مع إلتفاته إلى كل أمر من الزمان والزمانى الإختيارى أو غيره. إما أن يجعل ذلك دخیلاً في موضوع حكمه وإما لا يجعله كذلك. والأول: هو التقييد سواء كان وجوده دخیلاً فيه أم عدمه، والثاني: هو الإطلاق.

فلا يخلوا الحال من وجوه ثلاثة:

أحدهما: أن لا يكون له دخل لا وجوداً ولا عدماً، ويسمى هذا بالإطلاق.

ثانيها: أن يكون لوجوده دخل.

ثالثها: أن يكون لعدمه دخل، فالإطلاق عبارة عن تساوي وجود الشيء ونقيضه، ولذا يتعدد الإطلاق بتعدد ما يمكن أن يفرض قيديته، فإذا ارتفع أحد الإطلاقات يبقى غيرهِ على حالهِ ويصحّ التمسك به.

وبالجملة، فالإنقسامات الأولية في الموضوع واضحة مثلاً إذا قال: (البالغ العاقل المالك لأربعين غنماً يجب عليه الزكوة)، يصحّ تقييد هذا الموضوع بمضي

الحول على النصاب أيضاً، وكذا التمكن من التصرف في النصاب طول السنة مثلاً وهكذا.

وأما الإنقسامات الثانوية للموضوع: فهي كالعلم بالخطاب والجهل به، بأن يؤخذ العلم بالبلوغ والعقل جزء للموضوع، فيقال: البالغ العاقل العالم بوجوب الصلاة تجب عليه الصلاة، بحيث يكون العلم كالبلوغ والعقل دخیلاً في الموضوع، ولا يمكن التقييد بهذه الإنقسامات أصلاً، للزوم الدور لتوقف كل حكم على وجود موضوعه بماله من الأجزاء والقيود، فالحكم قبل وجود موضوعه معدوم والمفروض أن العلم يتوقف على المعلوم في الرتبة السابقة على العلم.

وبالجملة، فالعلم بالخطاب متقدم على الخطاب لفرض العلم موضوعاً للخطاب، كموضوعية البلوغ والعقل للخطاب، فالعلم لموضوعيته للخطاب متقدم عليه، والمفروض تقدم الخطاب على العلم به لتقدم كل معلوم على العلم به، فالعلم في الرتبة السابقة على الخطاب موجود لكونه موضوعاً للخطاب ومعدوم لكون العلم متأخراً عن المعلوم، وإن شئت فقل: إن العلم موقوف على الخطاب وهو على العلم به، ومع فرض عدم العلم لا يترتب عليه الحكم لتبعية الحكم للموضوع وعدم تقدمه عليه كعدم تأخره عنه (زماناً)، نظير العلة والمعلول في عدم الإنفكاك بينهما في الوجود وكون الترتب بينهما طبعياً لا زمانياً، ومن هنا يظهر أنه لا أساس للواجب التعليقي، إذ الموضوع إن وجد بتمامه وكمالها يترتب عليه الحكم وإلا فلا، لما عرفت من أن الحكم لا يتقدم على موضوعه ولا يتأخر عنه في آن من الآتات. إذا عرفت إنقسامات الموضوع بكلا قسميها من المتقدمة على الحكم والمتأخرة عنه، فاعلم: أنه يمكن التقييد بالقسم الأول منهما لإمكان لحاظه في رتبة الموضوع، ضرورة عدم مانع من لحاظ مالكية الزاد والراحلة قبل جعل وجوب الحج.

ولا يمكن التقييد للحاظي الذي هو المبحوث عنه في القسم الثاني - أعني القيود المتأخرة عن الخطاب - في المراحل الثلاث أعني مرحلة الجعل والإنشاء ومرحلة الفعلية ومرحلة الإمتثال، فالمدعى إستحالة التقييد للحاظي في الإنقسامات المترتبة على الحكم في المراحل الثلاث المزبورة، أما استحالته في مرحلة الإنشاء فلعدم إمكان لحاظ شيء واحد علةً ومعلولاً بلحاظ واحد، إذ العلم بالحكم - مثلاً - المفروض كونه موضوعاً للحكم علةً للحكم، (لما عرفت من أن الموضوع بمنزلة العلة للحكم) ومعلول للحكم، لأن العلم لابد أن يكون متأخراً عن المعلوم، فالمعلوم متقدم رتبة على العلم نظير تقدم العلة على المعلول، ومن المعلوم عدم إمكان تعلّق لحاظ واحد بما يكون متقدماً ومتأخراً أي علة ومعلولاً. وبتقريب آخر: أن الموضوع الذي يتصوره الجاعل للحكم لابد أن يكون بحيث يمكن وجوده في الخارج، وانطباق ما فرضه موضوعاً في وعاء التصور على ما في وعاء العين حتى يترتب عليه الحكم، وإلاّ فيكون ما تصوره من قبيل أنياب الأغوال التي لا يترتب عليها أثر في الخارج نظير تصور حمل مسجد الشيخ عليه السلام مع ما فيه وما عليه على رأس إصبعه، فإن نفس التصرّو لا محذور فيه لسعة عالم الذهن، ولكن المتصرّو الذي لا ينطبق على الموجود العيني يوجب لغوية الجعل.

وبالجملة، الأحكام الشرعية على التحقيق الذي سيأتي إن شاء الله تعالى من القضايا الحقيقية، ومن المعلوم أن فرض وجود الموضوع فيها لابد أن يكون بمثابة يمكن وجوده في الخارج حتى يكون الحكم فعلياً، إذ فعلية الحكم تكون بفعلية موضوعه أي بوجوده خارجاً، ومع عدم وجود الموضوع خارجاً لكون الموضوع المفروض شيئاً لا يوجد في الخارج يلزم لغوية الجعل والإنشاء، ومن المعلوم عدم إمكان الموضوع المزبور في الخارج لترتب الحكم على العلم به الذي هو الموضوع

للحكم ويستحيل وجوده في الخارج، بل الموجود في الخارج هو الحكم أولاً ثم العلم به.

وأما استحالة التقييد بالانقسامات المتأخرة عن الحكم في مرحلة الفعلية، فقد ظهر وجهها مما تقدم لإستلزامه تقدم الشيء على نفسه، إذ العلم بالحكم لفرض موضوعيته يكون مقدماً على الحكم، فلا بد من وجوده قبل الحكم حتى يترتب عليه الحكم كترتب الحكم على سائر الموضوعات، فيكون موجوداً قبل الحكم، ومن حيث تأخره رتبةً عن المعلوم يكون في رتبة متعلّقه - أعني الحكم - معدوماً فيكون العلم في آنٍ واحد موجوداً ومعدوماً، وليس هذا إلا اجتماع النقيضين المستحيل، فملاك إستحالة الدور وهو اجتماع النقيضين موجود في مرحلة الفعلية.

وأما إستحالة التقييد بها في مرحلة الإمتثال: فلأن العالم بالحكم عالم بالحكم السابق على هذا العلم لا بالحكم المترتب على هذا العلم، والمفروض أن الحكم متأخر عن الموضوع فلا بد في الإمتثال من إحراز الحكم المترتب على موضوعه، وهذا الإحراز غير ممكن. ضرورة أن الإحراز الذي يكون موضوعاً للحكم غير الإحراز المتعلّق به المتأخر عنه فيستحيل إمتثال الحكم المأخوذ في موضوعه العلم به، هذا إذا كان عالماً وإن كان جاهلاً فيقطع بعدم الحكم، ولا مجال للبراءة إذ البراءة تكون في الأحكام المشتركة بين العالمين والجاهلين دون المختصة بالعالمين، فمع عدم العلم يقطع بعدم الحكم، للعلم بعدم موضوعه.

وهذا تمام الكلام في الانقسامات الأولية والثانوية للموضوع وقد عرفت صحة التقييد اللحاظي في القسم الأول منها وعدمها في القسم الثاني، فإذا شك في التقييد بالقسم الأول فلا محذور في التمسك بإطلاق الخطاب بخلاف القسم الثاني فإنه لا يصحّ التقييد اللحاظي به، فإذا شك فيه لا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب

لنفيه بناءً على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكمة.

وأما إنقسامات المتعلّق فهي أيضاً على قسمين: الأولى والثانية، ولا إشكال في صحة التقييد بالقسم الأول، وإذا شك في التقييد به يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي إعتباره، فإذا شككنا في تقييد الصلاة مثلاً بعدم لبس ما لا يؤكل أو الحرير أو غيرهما من الأمور التي يمكن لحاظها في رتبة الصلاة وعرضها، فلا مانع من رفع الشك في قيديّتها بالتشبت بإطلاق الخطاب كما لا إشكال في عدم صحة التمسك بالإطلاق لنفي إعتبار كل قيد متأخر عن الخطاب لإستحالة التقييد به في المراحل الثلاث.

بالجملة فقيود الموضوع السابقة على الحكم يمكن لحاظ قيديّتها في الموضوع قبل الحكم، ولذا لا يمكن أن لا يكون الخطاب بالنسبة إليها لا مطلقاً ولا مقيداً.

وأما القيود المتأخرة عن الحكم التي جعلت موضوعاً للحكم فالخطاب بالنسبة إليها لا إطلاق له ولا تقييد بل مهمل، والإطلاق إنّما يصير ممتنعاً بعين إمتناع التقييد بناءً على كون تقابل الإطلاق والتقييد هو العدم والملكمة، إذ الإطلاق حينئذٍ عبارة عمّا من شأنه أن يقيد ولا يقيد، فإذا ثبت إستحالة التقييد وعدم الشأنية يثبت إمتناع الإطلاق لتقوم الإطلاق بشأنية التقييد.

ويشهد بكون التقابل بينهما العدم والملكمة جريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

توضيحه: أن الأصل المثبت سواء كان أصل البراءة أم الإستصحاب أم غيرهما لا يكون حجة، وإثبات أحد الضدين بنفي الآخر يكون من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإن قلنا بكون الإطلاق أمراً وجودياً يكون الإطلاق والتقييد

متضادين وحينئذٍ فالماهية اللابشرط القسمي مضادة للماهية بشرط شيء، والبراءة الجارية في نفي جزئية السورة مثلاً لا تثبت اللابشرطية لباقي أجزاء المركب وأن الواجب هو الأقل، فإن كانت السورة جزء تكون الأجزاء المعلومة الوجوب بشرط شيء وإلا تكون لابشرط، وهما ضدان ولا يثبت أحد الضدين بنفي الآخر والتفصيل موكول إلى محله، والفرض مجرد الإشارة إلى أن جريان البراءة في الأقل والأكثر مبني على عدم كون تقابل الإطلاق والتقييد تقابل التضاد وكونه هو العدم والملكية. وأما القيود الراجعة إلى المتعلق، فقد عرفت أن حال القسم الأول منها حال القسم الأول المتقدم في الموضوع، من إمكان التقييد اللحظي فيها وأن الخطاب بالنسبة إليها إما مطلق وإما مقيد، ولا يمكن عدم إطلاقه وتقييده.

وأما قيود المتعلق المتأخرة عن الخطاب، فلا محالة يكون الخطاب بالنسبة إليها مهملأ لا مطلقاً ولا مقيداً، لاستحالة لحاظ هذه القيود قبل الخطاب، إذ المفروض تفرعها على الخطاب.

توضيح ذلك: أن الموضوع الخارجي الذي يتعلق به فعل العبد الذي هو متعلق الخطاب تارة يكون أمراً قهرياً خارجاً عن الاختيار كالماء^(١) المتعلق به الشرب، وأخرى يكون أمراً إختيارياً كالخمر فإن إيجاده مقدور للمكلف.

أما القسم الأول: فيكون دائماً شرطاً للخطاب، ويكون الخطاب مشروطاً

به.

وأما القسم الثاني: فقد يكون كذلك كقوله (إن بُني مسجد فصل فيه) وقد يكون شرطاً للواجب كقوله: (إن مسجداً وصل فيه) واستظهار أحد الوجهين تابع لخصوصيات الموارد.

(١) المراد إيجاد الماء وخلقه لا تحصيله.

والأمر يكون من القسم الأول، لأن الأمر ليس مقدوراً للعبد وإنما هو فعل المولى؛ فيكون الأمر دائماً مفعولاً به على اصطلاح^(١) ومتعلق المتعلق على اصطلاح الميرزا النائيني رحمته الله، والموضوع على اصطلاح ثالث، إذ الأمر يكون من قبيل الماء وقصده الذي هو فعل المكلف من قبيل الشرب المتعلق بالماء، فإذا صار الأمر موضوعاً للقصد الذي تعلق به الوجوب فلا بد من وجود الأمر قبل القصد حتى يصح تعلق الوجوب بقصده، فيستحيل أن يكون الموضوع وهو الأمر متأخراً عن القصد، إذ المفروض أن القصد يكون شرطاً كشرطية الاستقبال والطهارة، والأمر المتعلق بالمركب ينسب على جميع ما للمركب من الأجزاء والشرائط، فلا بد أن يتعلق شخص الأمر المتعلق بالمركب بالقصد أيضاً وهذا التعلق يقتضي تقدم القصد على الأمر، وقد فرضنا أن الأمر موضوع للقصد ومتقدم على القصد فالأمر موقوف على القصد لتوقف وجود العرض على وجود معروضه، والقصد موقوف على الأمر أيضاً لكون القصد قائماً بالأمر وهذا دور.

والقول: بأن الأمر المتعلق بالقصد غير الأمر الذي يكون القصد متعلقاً وقائماً به شطط من الكلام، إذ ليس الكلام في تعدد الأمر بل وحدته وتشخصه، وفرض تعدد الأمر خارج عن مفروض البحث.

وبالجملة: فيستحيل كون قصد الأمر من قيود المتعلق لأجل الدور في المراحل الثلاث من: ١ - الإنشاء، لعدم إمكان لحاظ شيء واحد في آنٍ واحد في رتبتين، رتبة العلة ورتبة المعلول.

٢ - الفعلية، لاستحالة وجود قصد الأمر قبل الأمر مع تأخره عن الأمر.

٣ - الإمتثال، لعدم إمكان إمتثال الأمر المتقدم على القصد الذي هو متقدم

(١) أي اصطلاح النحاة.

على الأمر، هذا كله إذا كان المراد بالقربية قصد الأمر وأما إذا كان المراد بها قصد المصلحة فكذلك أيضاً، إذ المفروض أن المصلحة التي هي موضوع للقصد متقدمة عليه وما لم توجد لم يتحقق القصد، فقصد المصلحة منوط بوجود المصلحة لكون المصلحة موضوعاً للقصد كموضوعية الأمر له على ما عرفت، فلا بد من تقدم المصلحة على القصد حتى يتعلّق بها القصد، والمفروض أن القصد موضوع للمصلحة لقيامها به وبغيره من الأجزاء والشروط.

وبالجملة: فقصد المصلحة موقوف على وجود المصلحة قبل القصد والمصلحة موقوفة على القصد لقيام المصلحة به وهذا دور يلزم في المراحل الثلاث من الإنشاء والفعلية والإمتثال.

وقد تلخص مما ذكرنا إمتناع التقييد بقيود الموضوع والمتعلّق إن كانت من الانقسامات الثانوية في المراحل الثلاث من الإنشاء والفعلية والإمتثال، وأما إمتناع إطلاق الخطاب بالنسبة إليها بعين البرهان المزبور القائم على إمتناع التقييد فهو مبني على كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، لما عرفت من أن الإطلاق حينئذٍ هو عدم تقييد ما من شأنه التقييد، ومع إستحالة التقييد لا شأنية في البين كما هو واضح.

وأما بناءً على كون تقابلهما هو التضاد فمع إستحالة التقييد يتعين الإطلاق كما ينسب إلى شيخنا الأعظم الانصاري رحمته وبني لأجل هذا المبني على الإطلاق في موارد ثلاثة:

أحدها: فيما نحن فيه، وقال: على ما نسب إليه إن إطلاق الخطاب بعد قيام البرهان على إستحالة تقييده بالتعبدية يقتضي التوصلية، وإن المطلوب هو مطلق وجود الواجب لا وجوده بوجه قربي، ومن المعلوم أن امتناع أحد الضدين للذين

لم يكن لهما ثالث يستلزم تعيين الآخر، فإذا امتنع التقييد يتعين الإطلاق.

ثانيها: المقدمة الموصلة، فإنه بعد أن أثبت إمتناع تقييد وجوب المقدمة بالإيصال تشبّث بإطلاق الخطاب لوجوب مطلق وجودها وإن لم تكن موصلة. ولكن ستعرف في مقدمة الواجب إن شاء الله تعالى عدم تعلّق الأمر المولوي بالمقدمة أصلاً.

ثالثها: العلم والجهل، فإنه بعد ثبوت إستحالة أخذ العلم بالخطاب موضوعاً لمتعلّقه وإستحالة اختصاص الأحكام بالعالمين بها تمسك بإطلاق الخطابات للعالم والجاهل لاثبات اطلاق الأحكام وعدم اختصاصها بالعلم.

ولكن هذا المبنى وهو كون التقابل بين المطلق والمقيد هو التضاد ينافي ما بنى عليه في مبحث المطلق والمقيد، من كون إستعمال المطلق في المقيد على وجه الحقيقة، إذ على مبنى التضاد يكون الموضوع له هو المطلق وإستعماله في المقيد إستعمال في غير ما وضع له، فلا بد من مراجعة كلماته في هذا الباب حتى يتضح حال النسبة.

ونُسبَ إلى المشهور كون التقابل بين الإطلاق والتقييد الإيجاب والسلب، ولا يلزم على هذا المبنى أيضاً إستحالة الإطلاق ببرهان إستحالة التقييد، بل إستحالة التقييد توجب تعيين نقيضه لعدم ارتفاع النقيضين، وتحقيق كون التقابل بينهما عدم والملكة لا التضاد ولا الإيجاب والسلب كما نسب إلى الشيخ رحمته والمشهور على تأمل في صحة النسبة موكول إلى محله.

ثم إنه بناءً على كون التقابل عدم والملكة المستلزم لإستحالة الإطلاق بعين إستحالة التقييد وأنه يستحيل الإطلاق والتقييد للحاظرين في التعبدية، يقع الكلام في أنه هل يمكن فيها الإطلاق والتقييد غير اللحاظرين المعبر عنهما بنتيجة الإطلاق

والتقييد أم لا؟ والمراد بنتيجة الإطلاق والتقييد هو إطلاق لبّ غرض المولى وتقييده مع قطع النظر عن مقام الجعل، وإن شئت فقل: إن الواقع مع الغض عن الجعل والإنشاء لا يخلو إما أن يكون للأمر الذي يستحيل تقييده للحاظي وكذا إطلاقه دخل في الملاك والغرض الداعي إلى التشريع وإما أن لا يكون له دخل فيه، ويسمى الأول بنتيجة التقييد والثاني بنتيجة الإطلاق.

وليعلم أن هناك عناوين ثلاثة، أحدها: ما لا يمكن فيه الإطلاق ولا التقييد لا حقيقة ولا نتيجة كالإطاعة والعصيان، فإن الجعل المولوي لا يمكن أن يكون مقيداً بهما لا لحاظاً ولا نتيجة لإستحالة مطلوبية الواجب مثلاً مقيدة بإمتثاله وإتيانه، وكذا إطلاقه فإن الإطاعة والعصيان مما لا يمكن أن يتناولهما يد الخطاب المولوي كما حقق في محله.

ثانيها: ما يمكن فيه كل من الإطلاق والتقييد للحاظيين ونتيجتهما كالانقسامات الأولية للموضوع والمتعلق.

ثالثها: ما يكون برزخاً بين القسمين وشبيهاً بهما كالعلم، فإن غرض المولى لا يخلو عن إعتباره وعدمه وإن لم يمكن دخل العلم خطاباً في الموضوع، بل لا بد في الوصول إلى الغرض من خطابات عديدة، وهل يكون قصد القرية كالإطاعة أو كالعلم، الحق إن قصد القرية يكون من القسم الثالث، فإنه من جهة إستحالة الإطلاق والتقييد للحاظيين فيه يكون كالقسم الأول - أعني الإطاعة والعصيان - ومن جهة إمكان نتيجة الإطلاق والتقييد يكون كالعلم لما عرفت من عدم خلو غرض المولى والملاك الداعي إلى التشريع عن الدخل وعدمه وإن لم يمكن شمول الخطاب له، فالإستحالة إنما هي من جهة عدم تكفل الخطاب الواحد لإعتبار قصد القرية، لما عرفت من لزوم الدور، لزوم تقدم الشيء على نفسه الذي هو ملاك إستحالة الدور.

وأما مع تعدّد الخطاب فلا وجه لإستحالته، إذ الخطاب الأول يتعلّق بأجزاء المركّب وشرائطه إلّا قصد القرية والخطاب الثاني بقصد إتيان المركّب بدعوة أمره وهو الأمر الأولي الذي تعلّق بالمركّب، فالخطاب الثاني متمم لقصور شمول الخطاب الأولي، فإن الخطاب المتمم تارة يكون مُتمماً لقصور الخطاب الأولي من حيث الشمول كالمقام وكالعلم على ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله وإن كان فيه تأمل بل منع ستعرفه إن شاء الله تعالى، وأخرى يكون متمماً للمحرّكية كإيجاب الإحتياط، فإنه متمم لمحرّكية الخطاب الأولي لإناطة البعث والتحريك بوصول الخطاب إلى العبد، وثالثة: يكون متمماً للملاك كالوجوب المستفاد للمقدمات المفوّتة على التفصيل الذي يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وأما أخذ العلم في موضوع متعلّقه كالعلم بوجوب الصلاة موضوعاً لنفس هذا الوجوب فلا يمكن ذلك ولو بألف خطاب، ضرورة أن الخطاب الأولي لا يتعلّق إلّا بموضوعه.

وبعبارة أخرى أن إنشاء الخطاب فرع تمامية موضوعه ومع عدم تمامية لا خطاب، ضرورة أن وجود الخطاب تابع لموضوعه كتبعيّة المعلول لعلّته، فإذا تم الموضوع بما له من الأجزاء والقيود يترتب عليه الحكم ولا يتقدم الحكم على موضوعه بشعرة، كما أنه لا يتأخّر عنه كذلك لبرهان الخلف والمناقضة الذي يأتي بيانه في الواجب المشروط إن شاء الله تعالى.

والحاصل أن الخطاب الأول يكشف عن تمامية موضوعه وعدم دخل العلم فيه، فلا بد حينئذٍ من رفع اليد عن المبنى وهو عدم الإلتزام بمقالة صاحب الكفاية رحمته الله من تعدد مراتب الحكم والإلتزام بدخل العلم بمرتبة في موضوع مرتبة أخرى منه.

وهذا بخلاف قيود المتعلّق المتأخّرة عن الحكم كقصد القربة، فإنه يمكن أخذه في متعلّق الأمر بتعدد الخطاب، إذ المستحيل هو أخذه في المتعلّق بنفس الأمر المتعلّق بالمركبّ لتأخّر قصد الأمر عن وجود الأمر، ومعه لا يمكن تعلّق شخص ذلك الأمر به، لاستدعاء التعلّق تقدم المتعلّق على الأمر، فيكون الأمر في آنٍ واحد موجوداً ومعدوماً، هذا مع وحدة الأمر.

وأما مع تعدده فلا محذور في تعلّق الأمر الثاني بالقصد، فالأمر الأوّل تعلّق بالأجزاء والشرائط طراً إلّا قصد القربة لقصور الأمر عن شموله له، والأمر الثاني يتعلّق بقصد الأمر الأوّل المتعلّق بالأجزاء والشرائط فيجب قصد الأمر الأوّل بهذا الأمر الثاني، وغير القصد من سائر أجزاء المركّب وشرائطه الثابتة بالأمر الأوّل. وبالجملة، فإستحالة تعلّق الوجوب بالقصد تختص بالخطاب الأوّل الذي له تعلّقات عديدة على حسب تعدد الأجزاء والشرائط ولا تعلّق له بقصد القربة لعدم إمكانه، والتعلّق بقصد القربة يكون ببركة الخطاب الثاني.

والإشكال على تعدد الأمر بما حاصله^(١): أنه لا وجه للخطاب الثاني على كل حال سواء سقط الغرض الداعي إلى الأمر الأوّل أم لا، لأن الإتيان بمتعلّق الأمر الأوّل إن أوجب سقوط الأمر فلا حاجة إلى الأمر الثاني وإلّا فلا بد أن يكون ذلك لبقاء الغرض، والعقل المستقل في باب الاطاعة حاكم بإتيانه ثانياً ولا مسرح للأمر المولوي أصلاً.

مندفع: بأنّه ليس هناك أمران نفسيان ناشتان عن ملاكين بل هما بمنزلة أمر واحد لوحدة الملاك وإن تعدد الانشاء فان المفروض أن قصد القربة دخیل في

(١) كفاية الأصول / ص ٧٤.

الملاك، وبدونه لا ملاك ولا مصلحة لسائر الأجزاء والشرائط، ولذا لا تجري فيه قاعدة الميسور بخلاف غير قصد القربة من الأجزاء والشرائط، فإن قصد القربة روح العمل وغيره أجزأه ومع وحدة الملك يكون الأمران بمنزلة أمر واحد، والإشكال المزبور متجه بناءً على تعدد الملك، إذ يكون الأمر الثاني حينئذٍ متعلقاً بواجب آخر نفسي ظرفه الواجب الأول وهذا خلاف الفرض إذ المفروض قيدية قصد القربة لا كونه واجباً نفسياً وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في إمكان دخل قصد القربة في متعلق الأمر بأمر آخر غير الأمر الأولي، فالأمر الثاني يكون إرشاداً إلى شرطية قصد القربة كالأوامر الأخر المتعلقة بالأجزاء والشرائط كالركوع والسجود وغيرهما، فالأمر المتعلق بقصد القربة كغيره من أوامر الأجزاء والشرائط تنشأ من غرضٍ واحد وملاك فارد لا من ملاكين.

ثم إنه إذا شك في دخل التعبدية في متعلق الخطاب فلا يمكن التمسك بنفس الخطاب لإثبات التوصلية، لما عرفت من إهمال الخطاب بالنسبة إلى القيود المتأخرة، وإستحالة تقييدها بها وإطلاقها لها كما عرفت، ولكن لا بأس بالتمسك بالإطلاق المقامي لرفع الشك وإثبات التوصلية.

وذلك لأن السكوت في مقام البيان بيان على عدم، فإن الأخبار البيانية من القولية والفعلية إذا لم تتعرض لإعتبار قصد القربة يكون عدم التعرض له بياناً لعدم إعتباره، وهذا دليل اجتهادي ولا حاجة معه إلى التشبث بالبراءة كما نبهنا غير مرة على عدم الجدوى في الرجوع إلى البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين، وذلك لعدم وصول التوبة إليهما مع الإطلاق المقامي الحاكم بعدم دخل شيء في المأمور به، غير ما نظقت الأدلة بإعتباره.

فتلخص مما ذكرنا أمور:

الأول: استحالة تعلّق الأمر الأولي بقصد القرية، وإمكان تعلّق الأمر الثاني

به .

الثاني: إندفاع إشكال تعدد الأمر .

الثالث: إندفاع الشك في التعبدية بالإطلاق المقامي لا اللفظي، لما عرفت

من إهمال الخطاب الأولي بالنسبة إلى القيود المتأخرة عن الحكم .

الرابع: أن جريان البراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين مما لا وجه له، لما

عرفت من ارتفاع الشك في الجزئية والشرطية فيهما بالإطلاق المقامي، ومجرى

البراءة في الأقل والأكثر يكون في الشبهة الموضوعية كغير المأكول في صورة تردد

الحيوان المأخوذ من شعره اللباس بين الغنم والكلب مثلاً، وتفصيل ذلك مذكور في

رسالة اللباس المشكوك فيه .

ثم إنه قد استدل على التعبدية في كلّ واجب إلا ما خرج بوجوه:

أحدها: أنه إذا شك في كون الواجب تعبدياً أو توصلياً فمقتضى قاعدة

الإشتغال هو التعبدية، وتوضيحه: أن المطلوب الحقيقي في الواجبات هو الغرض

والملاك الداعي إلى التشريع فيجب تحصيل ذلك الغرض، ولما لم يكن تحصيل

الغرض ممكناً إلا بمحصّله فجعل الشارع أموراً من الركوع والسجود وغيرهما

محصولاً لذلك الغرض، فالشك في دخل القرية أو غيرها يندرج في الشك في

المحصّل وقد قرر في محله مرجعية قاعدة الإشتغال عند الشك في المحصّل، وعليه

فالأصل هو التعبدية .

وفيه: أن الغرض يكون داعياً إلى الأمر، فيكون واقعاً في سلسلة علل الأمر

ومعه لا يُعقل أن يتعلّق به الأمر فلا يكون الغرض مأموراً به حتى يكون الشك في

إعتبار قصد القربة من الشك في المحصل الذي تجري فيه قاعدة الإستغال، بل
المأمور به هو نفس الأفعال التي تعلّق بها الأمر دون الغرض الموجب للأمر.

ثانيها: أن الغرض من الأوامر هو تحريك العباد وبعثهم على إيجاد متعلقاتها
، فلا بد أن يكون إتيان الواجب له سبحانه وتعالى حتى يكون التحرك والإنبعاث من
الأمر لا من شيء آخر كالشهوة والرياء، فنفس الغرض من الأوامر يقتضي التعبدية.
وفيه: أن الغرض من الأوامر هو تحريك العباد على إيجاد متعلقاتها في
الخارج، بحيث يصير العبد بواسطة الأمر ملزماً على إيجاد المأمور به، وأما اعتبار
كون هذا الإيجاد بقصد أمره تعالى لا بداعٍ آخر فلا ربط له بالغرض المزبور،
فالتشبث بالغرض لإثبات التعبدية وكون الأصل في موارد الشك هو التعبدية في
غير محله فتدبر.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ
لِلَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) الآية، ت قريب الإستدلال به أنهم لم يؤمروا
إلا لأجل العبادة، فيكون الغرض من كل أمر العبادة المعبر عنها بالفارسية
(پرستش).

وفيه: أن الآية تحتل معنى آخر وهو أن العبادة لا بد أن تكون له سبحانه
دون غيره من الأصنام، فالآية سبقت لبيان تعيين المعبود لا لبيان حال الأمر من
كونه عبادياً، ويؤيد إرادة هذا المعنى بل يدل عليه الآيات المتقدمة عليها، وعلى
هذا المعنى تكون الآية أجنبية عن المدعى، ولو لم يكن المعنى الثاني أظهر من
الأول فلا أقل من مساواته له فتكون مجملة ولا يصح الإستدلال بها كما لا يخفى.

(١) سورة البينة / الآية ٥.

وأما إشكال لزوم تخصيص الأكثر على الاستدلال المزبور بتقريب: أن الآيّة إن دلت على كون كل أمرٍ عبادياً يلزم منه تخصيص الأكثر، لكون الأوامر العبادية في جنب الأوامر التوصيلية كنسبة القطرة إلى البحر، لما قيل من كون الواجبات أربعة الآف والعبادية منها في غاية القلّة والندرة.

فيمكن أن يجاب عنه: بأن استهجان تخصيص الأكثر مختص بالتخصيص الأفرادي، كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم زيداً وعمرواً وهكذا) إلى أن يبقى قليل من الأفراد.

أما إذا كان التخصيص أنواعياً فلا يلزم الاستهجان أصلاً، كما إذا قال بعد المثال المذكور: (لا تكرم شاري التّن من العلماء) وكان أكثرهم شاري التّن، وفي المقام يمكن أن يكون التخصيص كذلك، لصحة أن يقال: كل أمر عبادي إلّا ما عدا الصلاة والصوم والزكوة والخمس والحج، لثبوت عباديه هذه الواجبات بالإجماع فتأمل جيداً.

رابعها: قوله عليه السلام «الأعمال بالنيات»^(١) والظاهر أن تقريب الاستدلال به مبني على كون النية بمعنى قصد القرية وإمتثال الأمر، فالمراد به حينئذٍ هو أن العمل بدون قصد القرية وجوده كعدمه في عدم ترتب اثر عليه.

وفيه: أنه لم يثبت ذلك المعنى، بل المراد به على ما هو ظاهره أن العمل الغير الإرادي الذي يقع قهراً ومن دون الإرادة والاختيار ليس بعملٍ يترتب عليه اثر، أو أن عنوان العمل لا يتعين إلّا بالقصد، فإن كان العمل عبادياً لا يتعين بعنوان العبادية إلّا بالقصد، ولا ربط لهذه الرواية بإثبات عبادية الأوامر الشرعية أصلاً،

(١) بحار الأنوار / ج ٦٧، ص ١١١ رواية ٢١، باب ٣. التهذيب / ج ١، ص ٨٣، رواية ٦٧، باب ٤. التهذيب / ج ٤، ص ١٨٦، رواية ١٤٤، باب ١. التهذيب / ج ٤، ص ١٨٦، رواية ٢، باب ١.

ويدل على المعنى الثاني ما ورد من الرواية المشتملة على تفسير قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»^(١) حيث يدل على أن كون العمل لله تعالى أو لغيره تابع لقصده.

فتلخص مما ذكرنا أنه ليس في المقام إطلاق لفظي لإثبات التعبدية أو التوصلية، لما عرفت من إهمال الخطابات وعدم إمكان تقييدها ولا إطلاقها بالنسبة إلى الإنقسامات المتأخرة عن الحكم، والإطلاق الذي يمكن التمسك به لإثبات التوصلية هو الإطلاق المقامي على التفصيل الذي تقدم.

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى مطالب:

الأول: أنه قد يستشكل فيما ذكرناه من إمكان توصل المولى إلى غرضه في العباديات بتعدد الخطاب بما حاصله: أن الخطاب الثاني إن كان مفاده تقييد الأجزاء التي تعلق بها الأمر الأول بقصد ذلك الأمر، بحيث يكون متمماً لقصور الأمر الأول عن شموله لتقييد متعلقه بأمره، فلا يُعقل ذلك لبقاء الإستحالة على حالها لقصور الأمر الأول إلى يوم القيامة عن شموله لقصد الأمر، ولا ترتفع الإستحالة المزبورة بالخطاب الثاني بالضرورة، وإن كان مفاده وجوب قصد القرية بالإستقلال بحيث يكون واجباً نفسياً في قبال وجوب الصلاة مثلاً، فهو خلاف الضرورة الدينية من كون القرية قيماً للعبادات وفساد العبادة بدونها، ولو كان قصد القرية واجباً نفسياً كان اللازم صحة العبادة بدونها، وعلى هذا فلا يمكن أن يتوصل المولى إلى غرضه أبداً، ولا يجديه إكثار هذا الخطاب.

(١) وسائل الشيعة / ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدمات العبادات، ح ١٠. التهذيب / ج ٤، ص ١٨٦.

رواية ٢، باب ١.

ويمكن أن يجاب عنه، بأن الخطاب الثاني يكون إرشاداً إلى دخل قصد القرية في الملاك الداعي إلى التشريع - ومن المعلوم أن الملاك من الأمور الواقعية الخارجية سواء تعلّق بها لحاظ أم لا - فقصد القرية لا يكون وزان دخله في العبادات كوزان سائر القيود كالطهارة والستر والاستقبال بالنسبة إلى الصلاة، فإن هذه القيود قيود للصلاة التي تعلّق بها الخطاب، بخلاف قصد القرية فإنه يستحيل أن يكون قيداً لمعلّق الأمر، بل هو قيد للغرض الداعي إلى الأمر فيكون الخطاب الثاني متمماً للغرض لا متمماً لقصور الخطاب من حيث الشمول كما بينّا سابقاً.

فتلخص: أنه يمكن توصل المولى إلى غرضه من دخل قصد القرية بخطاب آخر غير الخطاب الأول، وقد عرفت مقتضى الخطاب الثاني فلا تغفل.

ويمكن أن يقال ^(١): بقصور الخطاب الثاني أيضاً عن إثبات القيدية، بدهة عدم تغيير ما وقع عما وقع عليه، فإن الأمر الأول تعلّق بذوات الأجزاء وكان تقيد تلك الأجزاء بدعوة أمرها محالاً، والأمر الثاني لا يثبت إمكان تلك الإستحالة، إذ مفاد الخطاب الثاني تقيد تلك الأجزاء بأمرها والمفروض أن هذا التقيد كان محالاً فلا ينقلب عمّا هو عليه من الإستحالة إلى الإمكان كما لا يخفى، فلا يصل المولى إلى غرضه ولو بألف خطاب، نعم لا بأس بالإخبار والإرشاد إلى دخل القرية في الملاك دون المتعلّق، ولكنه أجنبي عن الدخل التشريعي.

الثاني: أن ما ذكرنا من إشكال إستحالة دخل قصد القرية في متعلّق الأمر وإمكان الدخل في الغرض بالخطاب الثاني إنما هو فيما إذا كانت القرية بمعنى قصد الأمر، وأما إذا كانت بمعنى التخشّع والتخضع فلا مانع من إمكان دخل ذلك في

(١) الظاهر أنه ﷺ ذكر هذا المطلب في الدورة اللاحقة ومراده توضيح المطلب وأنه لا يمكن إثبات التقيد بالأمر والتشريع وإن أمكن بيان اعتبار قصد القرية في الملاك بنحو الاخبار.

المتعلق بنفس الخطاب الأول، لإمكان لحاظ التخشع في رتبة لحاظ المتعلق كـلحـاظ الطهارة وغيرها في عرض الصلاة، لكون القربة بهذا المعنى من الانقسامات الأولية، إذ الواجب يمكن لحاظه مقروناً بالخضوع له - سبحانه وتعالى - ويمكن عدم لحاظه.

وبالجملة، فالقربة بمعنى الخضوع المتحقق بإتيان الفعل خوفاً من النار أو طمعاً في الجنة أو غير ذلك من الوجوه التسعة المحققة للقربة تكون كسائر القيود التي يكون الخطابات بالنسبة إليها مقيدة أو مطلقة، وعلى تقدير الشك في دخل القربة بهذا المعنى لا ينبغي الإشكال في صحة التمسك بإطلاق الخطاب لانبثاق عدم التعبدية، لما عرفت من كون الخطاب بالنسبة إليها مطلقاً.

لا يقال: إذا قصد الخشوع في أول الصلاة ثم غفل عنه وأتم الصلاة في حال الغفلة عن الخشوع المزبور فلا مجال لصحة الصلاة، لكون معظمها فاقداً للقربة المعتمدة فيها، إذ المفروض زوالها في الأثناء.

فإنه يقال: أن قصد القربة لا يزيد على أصل النية فكما يكفي الاستدامة الحكمية لنفس النية فكذلك لقصد القربة في المفروض تصح الصلاة كما لا يخفى. الثالث: أن صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) منع عن جريان البراءة في التعبدية في صورة الشك فيها حتى على القول بجريانها في الأقل والأكثر الإرتباطيين لخصوصية في المقام مفقودة في غيره، وهي أن القيد - أعني التعبدية - لما كان ممّا لا يمكن للمولى بيانه، والمفروض إشتغال الذمة يقيناً بالواجب والشك في فراغها بإتيان الواجب بدون قصد القربة، فلا محالة يحكم العقل في أمثال المقام بالإشتغال.

(١) كفاية الأصول / ص ٥٧.

ولعل مقصود صاحب الكفاية رحمته بيان استحالة تقييد المتعلق بقصد القرية وإستحالة الإطلاق من جهة كون تقابل الإطلاق والتقييد العدم والملكية.

وكيف كان فقد عرفت إمكان بيان دخل قصد القرية في الملاك بالخطاب الثاني المرشد إلى دخل قصد القرية في الملاك ولو بجملة خبرية أو بالبيان الفعلي كما إذا صلى المعصوم عليه السلام وقال: (أصلي صلوۃ المغرب - مثلاً - قرۃً إلى الله تعالى) ومع إمكان بيان الدخل إذا شك في دخل قصد القرية في واجب كالخمس، فإنه علم وجوب دفع الكسر المشاع أعني الخمس من المال إلى السادة وإذا شك في أن وجوب دفع هذا الخمس إلى مالكيه هل يكون كدفع سائر الأموال المشتركة في عدم دخل قصد القرية فيها أم لا؟ فلا مانع من التشبث بالإطلاق المقامي بناءً على جعل القرية بمعنى قصد الأمر، وبإطلاق الخطاب بناءً على جعلها بمعنى الخضوع كما لا يخفى.

والحاصل: أن التمسك بالإطلاق المقامي متجه مطلقاً سواء كان قصد القرية دخيلاً في المتعلق أم كان دخيلاً في الغرض ولم يمكن دخله في متعلق الخطاب، وذلك لإمكان بيان الدخل في المتعلق أو الغرض بنحو من انحاء البيان ولو بالبيان الفعلي، كأن يقول: (أصلي قرۃً إلى الله تعالى).

وأما البراءة فالتمسك بها موقوف على كون دخل قصد القرية شرعياً لإناطة جريان البراءة بكون مجراها مجعولاً شرعياً.

و يمكن تقريب شرعية قصد القرية: بأن الملاك في تعدد الأمر ووحده هو وحدة الغرض وتعددته فإن كان الغرض واحداً يكون الأمر واحداً وإن كان الإنشاء متعدداً بتعدد ما للمركب من الأجزاء والشرائط، فإن قوله: (صل) ينحل إلى أوامر ضمنية وإنشاءات جزئية، فكأنه قيل: إركع واسجد وكبر واقراء وغير ذلك،

فالإنشاءات المتعلقة بالأجزاء والقيود التي ينحل إليها قوله: (صلّ) ولا يمكن تعلّق صلّ بالقربة أي بقصد الأمر المتعلّق بالأجزاء للإستحالة، ولكن الإنشاء السابع مثلاً المتعلّق بقصد القربة يفيد دخل القربة في الملاك، لا دخلها في المتعلّق على حدّو سائر قيود المتعلّق كالطهارة والإستقبال وحيث إن إنشاء قصد القربة لا يكون بملاك آخر غير الملاك الذي أوجب تشريع وجوب الصلاة، فينتزع عن الإنشاء المتعلّق بقصد القربة القيدية.

وبالجملة، فلا نقول بكون الإنشاء المتعلّق بقصد القربة متمماً لقصور الأمر الأوّل حتى يقال: بإستحالة ذلك، بل نقول: إن الأمر الأوّل باقٍ على حاله من قصوره الشمولي، ولكن لما كان الملاك واحداً يتوصل المولى إلى غرضه من دخل القربة في الملاك بإنشاء آخر، ولوحدة الملاك في تلك الإنشاءات بكثرتها ينتزع عن الإنشاء المتعلّق بقصد القربة الشرطية لا الوجوب النفسي الإستقلالي، حتى يكون خلاف ما هو المفروض من شرطية قصد القربة.

وبالجملة، فإن تم كون قصد القربة قيداً شرعياً تجري فيه البراءة عند الشك في إعتباره، ولكن لا يتم ذلك لعدم ارتفاع الإستحالة بالإنشاء الآخر، فتقيّد الأجزاء بدعوة أمرها من المحالات وإن تعدد الأمر كما هو واضح. وأما الارشاد الى الدخل في الملاك الذي هو أمر واقعي فلا نسلم إثباته لقيدية قصد القربة شرعاً للواجب. ومن هنا يظهر ضعف ما أُفيد^(١) من دخل القربة قيداً في المتعلّق توأماً مع المتعلّق، بمعنى تصوّر الأجزاء التي تكون توأماً مع قصد القربة متعلّقة للأمر.

توضيح وجه الضعف: أن الحصة الملازمة تكون معرفة وواسطة في علمنا

(١) القائل هو المحقق العراقي رحمه الله.

يكون المتعلّق تلك الأجزاء، وهذا خلاف التقيّد الذي هو مفروض البحث، وإن كان الوجود التوأم قيداً للأجزاء فيعود المحذور وهو إستحالة تقيّد الأجزاء بقصد أمرها. والحاصل: أن عدم جريان البراءة الشرعية في إعتبار قصد القرية منوط بعدم كونها مجعولاً شرعياً، إذ أحد أركان البراءة الشرعية هو كونه مما تناله يد الجعل التشريعي، فعدم جريان البراءة الشرعيّة في المقام مع جريانها في مطلق الأقل والأكثر الإرتباطيين هو فقدان هذا الركن أعني الجعل الشرعي في قصد القرية.

ووجه عدم جريان البراءة العقلية في المقام هو الشك في حصول الغرض بدون قصد القرية، ومع الشك في حصوله يحكم العقل بلزوم الإحتياط باتيانته برجاء القرية، لسقوط الغرض حينئذٍ قطعاً وإن كان توصلياً، ضرورة أنه لا مبانة بين التعبدية والتوصلية، بل التعبد أخص من التوصل إذ التوصل هو سقوط الغرض بمطلق وجود الواجب، والتعبد هو سقوطه بوجود الواجب بنحو خاص.

وبيان آخر: أنه بناء على عدم كون القرية مجعولاً شرعياً يكون الشك في إعتبارها في الغرض شكاً في المحصّل، ومن المعلوم مرجعية قاعدة الإشتغال في الشك في المحصّل، نعم تجري البراءة الشرعية في جزئية شيء أو شرطية للمحصّل إذا كان المحصّل شرعياً كالغسلتين والمسحنتين بالنسبة إلى الطهارة الحديثة، وأما إذا كان المحصّل عقلياً أو عادياً فلا تجري فيه البراءة الشرعية لعدم المجعول الشرعي.

فتلخص: أن القرية لما كان دخلها في الغرض تكوينياً لا تشريعياً، فمع الشك فيها لا تجري فيها البراءة بل تجري فيها قاعدة الإشتغال كسائر المحصلات الغير الشرعية.

ولكن لا يخفى أن جريان البراءة في المحصلات الشرعية بمكان من الضعف والسقوط، سواء قلنا بجعل السببية أم لم نقل بذلك، بأن كان المجعول الشرعي هو المسبب عند وجود السبب.

أما على الأول: فلأن سببية الأكثر معلومة ولا شك فيها حتى تجري فيها البراءة، وسببية الأقل وإن كانت مشكوكة إلا أن جريان البراءة فيها ينافي الإمتنان، إذ لازم البراءة عدم كون الأقل سبباً وهو ينافي المنّة التي هي من أركان البراءة، فعلى تقدير لا شك وعلى آخر لا إمتنان، وعلى كلا التقديرين لا تجري البراءة.

وأما على الثاني: فكذلك أيضاً لأن ترتب المسبب على الأكثر معلوم، وترتبه على الأقل مشكوك والبراءة فيه تنافي الإمتنان، فباب الأسباب والمحصلات يكون عكس متعلقات التكليف، لكون المتيقن هناك هو الأقل والمشكوك هو الأكثر، بخلاف الأسباب فإن الأكثر معلوم السببية والأقل مشكوك المحصلية.

نعم إن بنينا على جعل الجزئية لأجزاء السبب كالبناء على مجعولية نفس السبب أمكن الإلتزام بالبراءة الشرعية في الأسباب الشرعية لكن هذا المبنى فاسد لما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى من أن القول بجعل السببية والشرطية والمانعية في غاية الوهن والسقوط، فلا وجه لجريان البراءة في المحصلات الشرعية أصلاً، إما لعدم الشك المقوم للبراءة وإما لعدم الإمتنان فتدبر، هذا كله في بيان فساد المبنى للقول بالإشتغال في السبب إن كان غير شرعي والبراءة إن كان شرعياً.

وأما فساد البناء فحاصله: أن تعلق التكليف بالملاكات منوط بكونها من قبيل المسببات التوليدية - كترتب الإحراق على الإلقاء - بحيث كان فعل العبد المحصل لها علّة تامّة لترتب الملاك عليها من دون دخل ارادته سبحانه وتعالى ولا لأحد من الملائكة المقربين فيه وهو في غاية الوهن، ضرورة أن أفعال العباد على

ما يستفاد من الأخبار ليست إلا معدّة لتلك الملاكات لا علة تامّة لها، فلا يصحّ تعلّق الخطاب بها.

مضافاً إلى عدم إمكان تعلّق الطلب بالملاكات لعدم صحة إلقائها إلى العباد من جهة عدم تمييزهم لها ومعرفتهم بها، ومن البديهي أن اللازم كون المأمور به فعلاً مباشراً أو مسبباً توليدياً لفعل العبد حتّى يصحّ تعلّق الأمر به ويمكن إلقائه إليه كالطهارة الحديثة، فإنها وإن لم تكن متميزة عند العبد لكن فعله - أعني الغسلتين والمسحنتين - علة تامّة لتحقيق الطهارة التي هي أمر معنوي، فتلخص مما ذكرنا عدم جريان البراءة في الأسباب الشرعية، وعدم إمكان تعلّق الأمر بالمصالح والملاكات لعدم كونها مقدورة للعبد.

ثم إن بعض القائلين بالبراءة في الأقل والأكثر الإرتباطيين ذهب إلى مرجعية الإشتغال في الشك في التعبدية، محتجاً في ذلك بأن قصد القربة ليس دخيلاً في المتعلّق حتّى يكون وزانه وزان سائر ماله دخل في المتعلّق من الأجزاء والشرائط، بل قيديّة قصد القربة تكون للغرض الداعي إلى التشريع لا للمتعلّق، فيكون دخل قصد القربة عقلياً ومع الشك في إعتباره يشك في حصول الغرض بدونه، فيكون الشك في محضّ الغرض ومحقّقه، ومن المعلوم كون المرجع في الشك في المحضّ قاعدة الإشتغال لا البراءة.

وقد أورد على هذا القائل بما حاصله: أن الشك في حصول الغرض لا يختص بقصد القربة من القيود، بل يجري في كلّ شيء شك في دخله شرطاً أو شرطاً في متعلّق الخطاب، مثلاً إذا شككنا في وجوب جلسة الإستراحة أو تطويل بعض الأذكار في الصلاة فيشك في حصول الغرض بدون ما شك في دخله جزء أو شرطاً في الصلاة، فلا محيص حينئذٍ عن الإلتزام بجريان قاعدة الإشتغال في جميع

ما شك في دخله في الواجب سواء كان من قبيل قصد القرية مما لا يمكن شرعاً تكفل الخطاب له، أم مما يمكن فيه الدخل وتكفل الخطاب له كجزئية جلسة الإستراحة ونحوها، لاشتراك الكلّ في عدم العلم بحصول الغرض مع الإكتفاء بدون المشكوك فيه، فيكون الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين في متعلقات التكاليف أيضاً من الشك في المحصل الذي تجري فيه قاعدة الإشتغال دون البراءة، فلا وجه للتفكيك بين قصد القرية وغيره، بإجراء قاعدة الإشتغال في الأوّل والبراءة في الثاني.

وأجاب عنه القائل بالبراءة في متعلقات التكاليف والإشتغال في مثل قصد القرية بما حاصله: أن الشك في غير مثل قصد القرية وإن كان راجعاً إلى الشك في حصول الغرض إلا أنه لما كان المحصل شرعياً تجري فيه البراءة بخلاف قصد القرية فإن دخله يكون عقلياً فيكون الشك في إعتباره شكاً في المحصل غير الشرعي ومن المعلوم أن المحصل العقلي ليس مجعولاً شرعياً حتى تجري فيه البراءة، فإن المحصل إن لم يكن شرعياً كنصب السلم للصعود على السطح والجص والآجر للبناء المأمور به، وإرسال الماء إلى دار الغير لتخريبها المأمور به وغير ذلك مما يكون تمييز محصليته بيد العقل أو العرف لا تجري فيه البراءة، بداهة عدم الجعل الشرعي في البين حتى تجري فيه البراءة، وإن كان المحصل شرعياً كالغسلتين والمسحتين بالنسبة إلى الطهارة المأمور بها، فمع الشك في دخل شيء فيه تجري فيه البراءة لكونه مجعولاً شرعياً مجهولاً، في رفعه منته.

فالمتحصّل من الفرق بين متعلقات التكاليف التي تجري فيها البراءة وبين غيرها كقصد القرية بعد اشتراكهما في المحصلية للغرض أن الأول يكون محصلاً شرعياً، والثاني يكون محصلاً غير شرعي، فتجري البراءة في الأول دون الثاني.

هذا وأنت خبيرٌ بما في هذا الفرق.

توضيحه: أن جريان البراءة في المحصّلات الشرعية التي منها الأقل والأكثر الإرتباطيان منوط بالتزام أمور ثلاثة:

أحدها: صحة تعلّق الخطابات بالأغراض والملاكات حتى تكون هي المأمور بها حقيقة والأفعال الخارجية محصلات لها، وقد عرفت الإشارة إلى عدم إمكان ذلك لعدم كون الأغراض مقدورة للعباد لا مباشرة كما هو واضح، ولا تسبباً لعدم ترتب الملاكات على فعل العبد قهراً، وبدون إرادة فاعل مختار كالملائكة حتى تكون الاغراض من المسببات التوليدية المقدورة، بل فعل العبد معدّ لذلك، لا علة تامة له كالإلقاء بالنسبة إلى الاحراق، فيمتنع تعلّق الطلب بالملاكات.

ثانيها: جعل السببية، بأن يقول: جعلت الصلاة مثلاً سبباً للشيء الكذائي، كجعل سببية الإيجاب والقبول للملكية والزوجية مثلاً بحيث كان المسبب من رشحات السبب كترشح المعلول من العلة، وقد ثبت في محله إستحالة جعل السببية وأخواتها.

ثالثها: جعل الجزئية لأجزاء السبب مضافاً إلى جعل السببية لمجموعها، ومع الإلتزام بهذه الأمور الثلاثة يتم القول بجريان البراءة في المحصّلات الشرعية، ضرورة أن السببية مجعولة وكل شيء شك في جزئيته للسبب يكون شكاً فيما يكون أمر وضعه ورفع بيد الشارع، فتجري فيه البراءة، ولكن لا سبيل إلى الإلتزام بشيء من هذه الأمور.

فلا وجه للفرقة بين المحصّل الشرعي وغيره في جريان البراءة وعدمه بل لا تجري البراءة في شيء منها، ولا فرق في عدم جريان البراءة في المحصّل بين الشرعي منه وغيره.

ولكنك عرفت أن التحقيق جريان البراءة في قصد القرية، لإمكان دخولها شرعاً ولو ببيان آخر كجريانها في سائر موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، والشك في المحصّل أجنبي عن متعلّق التكليف المردّد بين الأقل والأكثر، هذا تمام الكلام في القرية بناء على كونها من أوصاف متعلّق الأمر.

وقد عرفت أنه مع الإطلاق المقامي يدفع الشك به ويثبت عدم التعبدية، ومع عدمه تجري فيه البراءة.

وأما إذا كانت التعبدية من أوصاف نفس الأمر وألوانه، فالمرجع في الشك في التعبدية والتوصلية ليس إلا قاعدة الإشتغال للعلم إجمالاً بأحد السنخين وتعارض جريان البراءة فيهما.

فصل

في تقسيمات الواجب

إعلم أنه من جملة المباحث المتعلقة بالوجوب إنقسامه إلى المطلق والمشروط، وتقسيم الواجب إليهما مبني على المسامحة، إذ المطلق والمشروط قسمان من الوجوب لا الواجب كما لا يخفى.

وكيف كان فقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:

الأمر الأول: أن الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية مما لا يكاد يخفى، ضرورة أن القضية الخارجية يكون الموضوع فيها الأفراد المتحققة في الخارج سواء كانت كلية، كقوله: (كل من في المعسكر قتل وكل ما في البيت نهب)، أم جزئية كقوله (مات زيد) من غير فرق في ذلك بين التكليفات كقول المولى لعبده (اسقني ماء) و(كل من في النجف الأشرف فليستغفر) إذا أريد به الأشخاص لا عنوان المقيم في النجف الأشرف - وبين غير التكليفات كالمثالين المزبورين وكقوله عليه السلام: (كلما زاد أو نقص عن خلقته الأصلية فهو عيب)^(١) وقوله عليه السلام: (كل من حاز ملك) إن أريد بهما الذات الخارجية، بخلاف القضية الحقيقية، فإن الموضوع فيها يكون الشيء المفروض الوجود من دون اشتراطها بوجود الموضوع فيها خارجاً. ومن هنا يظهر أن الموضوع في القضية الحقيقية يكفي فيه فرض الوجود، وإن علم بعدم تحقق الشرائط فضلاً عن عدم علمه بتحققها، كما إذا علم بعدم

(١) التهذيب ج ٧، ٦٥، رواية ٣٦، باب ٢٢ «كلما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب».

وجود مستطيع ويقول (يجب الحج على كلّ مستطيع) بخلاف القضية الخارجية، فإن الحكم فيها على سبيل الإطلاق لا يستقيم، إلاّ بعد العلم بوجود الشرائط الدخيلة في الحكم، فلزوم إحراز الشرائط ولحاظها وإرجاع الشرائط من المقارنة والمتقدمة والمتأخرة إلى اللحاظ يكون في القضية الخارجية.

ولا حاجة إلى إحرازها في القضية الحقيقية لكون الحكم مترتباً على العناوين الكلية سواء وجدت شرائطها أم لا، فيصحّ جعل الحكم على العنوان كالمستطيع وإن لم يكن موجوداً في الخارج. نعم لا بد من وجود ذلك العنوان في وقت ما حتى لا يلزم لغوية الجعل والتشريع. وقد ظهر أيضاً سقوط بعض المباحث الأصولية كالنزاع في أنه هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه أم لا؟ لما عرفت من عدم المحذور في تشريع الحكم على العنوان الكلي وإن علم بعدم شرطه، نعم لا بد من وجود الموضوع ولو في بعض الأزمنة حذراً عن لزوم لغوية التشريع كما عرفت. وبالجمله، فهذا النزاع يكون مبنياً على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية^(١)، وكالنزاع في شمول الخطابات للغائبين أو المعدومين وعدمه، فإن النزاع في هذين المبحثين لا يستقيم إلاّ على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية المنوطة بوجود الموضوع، وأما على القضايا الحقيقية فلا إشكال في عدم إناطة الحكم بوجود الموضوع فيها، فيجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط، وكذا الخطاب مع عدم مشافه أصلاً.

(١) أقول: الظاهر سقوط هذا البحث مطلقاً أما على القضية الحقيقية فلما عرفت من عدم إشكال في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، وأما على القضية الخارجية فلا ينبغي الإشكال في عدم جوازه، إذ الموضوع وإن كان موجوداً فيها إلاّ أن الشرط لما كان دخيلاً في ملاك الحكم فلا يجوز الحكم مع انتفاء علته إلاّ بنحو الشرط والتقدير وهو يرجع إلى القضية الحقيقية فتدبر.

وقد ظهر أيضاً أن ما ذكره أهل المعقول من إشكال الدور على الشكل الأول لا يرد إلا على القضية الخارجية من دون دافع له أصلاً، ضرورة أن العلم بالنتيجة وهي (حدوث العالم مثلاً) موقوف على العلم بحدوث كل فرد من أفراد المتغير التي منها العالم، فالعلم بحدوث العالم موقوف على نفسه، ولا يندفع هذا الإشكال إلا بجعل القضية حقيقية، ضرورة أن العلم بالنتيجة وإن كان موقوفاً على العلم بكلية الكبرى، ولكن العلم بالكبرى لا يتوقف على العلم بالصغريات التي منها موضوع النتيجة حتى يلزم الدور بل يتوقف على البرهان فيندفع الدور، بخلاف القضية الخارجية فإن العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالصغريات التي منها موضوع النتيجة فالعلم بالنتيجة يتوقف على العلم بها.

وبالجملة فعلى تقدير كون القضية حقيقية يكون الكبرى كلية وصدقها على موضوع النتيجة من باب الإنطباق.

والحاصل: أن الحكم في القضية الخارجية فعلي دائماً لوجود موضوعها وكل عنوان فيها يكون داعياً وملاكاً ولا يتخلف إنشائه عن فعليته دائماً، بخلاف القضية الحقيقية فإن العناوين تكون موضوعاً للحكم، ويكون موضوعية الأشخاص من باب إنطباق تلك العناوين عليها، فلو فرض وجود العنوان في الخارج بدون تشخصه بخصوصية الزيدية والعمرية وغيرهما لكان الحكم فعلياً، ففي القضية الحقيقية قد يكون الحكم فعلياً حين الإنشاء كما إذا كان الموضوع موجوداً في الخارج، وقد لا يكون فعلياً كما إذا لم يكن الموضوع حين إنشاء الحكم موجوداً في الخارج، ففعلية الحكم تنفك عن إنشائه في القضية الحقيقية، ولا تنفك عنه في الخارجية.

فالفرق بين القضية الحقيقية والخارجية - بعد اشتراكهما في كون المصالح

والمفاسد بوجودها الإحرازي دواعي الجعل والتشريع، ومع عدم العلم بها لا جعل أصلاً - من وجوه:

أحدها: كون الحكم في الخارجية فعلياً حين الإنشاء ولا تنفك فعليته عن إنشائه لكون الموضوع فيها شخصياً خارجياً بخلاف الحقيقية، فإن الفعلية قد تنفك عن الإنشاء كما عرفت.

ثانيها: أن العناوين تكون في الخارجية ملاكات للتشريع، وفي الحقيقية دخيلة في الموضوع ومما يدور الحكم مدارها.

ثالثها: ما تقدم من سقوط بعض المباحث الأصولية كشمول خطاب المشافهة للغائبين أو المعدومين وعدمه وجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه وعدمه، فإن النزاع فيهما مبني على كون الأشخاص موضوعاً للأحكام كما هو شأن القضية الخارجية، لا كون موضوعيتها لها لإجل انطباق العناوين الكلية عليها كما هو شأن القضية الحقيقية، فإن النزاع المزبور في المبحثين المذكورين يتمشى في القضية الخارجية دون الحقيقية.

والحاصل: أن الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية مما لا يكاد يخفى، إنما الكلام في أن الأحكام الشرعية تكليفية كانت أم وضعية هل هي من القضايا الخارجية أم الحقيقية؟

التحقيق: أنها من قبيل القضايا الحقيقية، ضرورة أنها إن كانت من القضايا الخارجية يلزم تعدد الإنشئات على حسب تعدد الأشخاص، إذ المفروض أن كل شخص من حيث هو موضوع للحكم لا من حيث انطباق عنوان كلي عليه، فيكون كل شخص بحياله ومع الغض عن شخص آخر موضوعاً للحكم، فقله: (يا زيد صل) لا يُعني عن غيره من سائر الأشخاص، فلا بد لكل شخص من خطاب يخصه.

ومن البديهي عدم تعدد الخطابات، وعلى تقدير تعددها يكون ذلك في زمان الحضور دون غيره من سائر الازمنة فعدم تعدد الإنشاءات يكشف عن عدم كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية، بل من القضايا الحقيقية كغيرها من الأحكام العرفية كقوانين الدول.

لا يقال: إنه لا مانع من كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية، وإشكال عدم تعدد الخطابات مندفع بإمكان إنشاء واحد جامع لجميع الأشخاص كقوله: (قتل كل من في العسكر ونهب كل ما في الدار) مثلاً، فيجوز أن يقول: (كل شخص موجود في الدنيا وكل من يوجد تجب عليه الصلاة) مثلاً، فيكون الموضوع نفس الأشخاص بعنوان كلي جامع لها.

فإنه يقال: لا سبيل إلى ذلك لأن الموضوع في القضية الخارجية لا بد أن يكون موجوداً في الخارج حين الإنشاء، والعنوان المشير إلى الأفراد التي هي الموضوع حقيقة في القضية الخارجية منحصر في الأفراد الموجودة فعلاً دون الأفراد المقدرة الوجود، فإن تقدير الوجود يختص بالقضية الحقيقية دون الخارجية، فوحدة الخطاب بالعنوان المشير إلى الأفراد إنما تتوجه في صورة وجودها خارجاً، ومع عدم وجودها كذلك تكون القضية حقيقية.

والحاصل أن إنشاء الحكم للمعدومين لا يمكن إلاً بنحو القضية الحقيقية، فالأحكام الشرعية تكون من القضايا الحقيقية دون الخارجية لما عرفت، ودون القضية الطبيعية لأن الطبايع من حيث هي ليست إلاً هي، ولا تكون منشأً للآثار ولا موضوعاً للأحكام، فالمتعين كون الأحكام طراً من وضعها وتكليفها من القضايا الحقيقية.

وعليه، فإذا قال: (أذنت لكل صديق لي أن يدخل داري) فلا يجوز الدخول لمن يرى نفسه عدواً له، وأما إذا قال: (يا زيد مثلاً ادخل داري) واعتقد أن زيداً

صديقه مع كونه عدواً له فيجوز له الدخول حينئذٍ لكون الصداقة في هذه الصورة غرضاً وداعياً للإذن ولا ضرر في تخلف الدواعي بخلاف الصورة الأولى، فإن الصداقة موضوع للإذن، ومع عدمها لا إذن فلا يجوز الدخول.

وكذا إذا باع العبد الكاتب بحيث يكون المبيع عنوان الكاتب ثم ظهر عدم كتابته فيبطل البيع، لأن البيع لم يقع على غير الكاتب كما إذا باع عبداً حبشياً ثم تبين كونه حماراً وحشياً، وأما إذا باع العبد واشتره المشتري بداعي كونه كاتباً ثم ظهر عدم كتابته فيصح البيع ويثبت خيار تخلف الشرط أو الوصف، لو اشترط كتابته في العقد.

وبالجملة، فالقضية الحقيقية عبارة عن تقدير وجود الموضوع سواء كان عنواناً كلياً - كالمستطيع ومالك النصاب ومن شهد الشهر فليصمه وغير ذلك - أم شخصياً كخصائص النبي ﷺ فإذا قال: إذا وجد خاتم الانبياء ﷺ فليتهجد مثلاً، فالقضية الحقيقية متقومة بفرض وجود الموضوع، فإذا كان الموضوع موجوداً حين الإنشاء لا يكون وجوده ملحوظاً.

والقضية الخارجية لا تقدير فيها، بل يثبت الحكم فيها على الموجود الخارجي الملحوظ وجوده، فكل قضية لوحظ في ترتب المحمول على موضوعها تقدير الوجود تكون حقيقية سواء كان الموضوع فيها عنواناً كلياً كما عرفت، أم جزئياً كما مرّ أيضاً، وكل قضية ثبت المحمول فيها للموضوع بدون الفرض والتقدير تكون خارجية، والآثار المترتبة على الحقيقية والخارجية قد عرفت جملة منها.

وأما كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية أو الخارجية فقد تقدم أن الحق كونها من القضايا الحقيقية، إذ لم يعهد من الشارع إختراع طريق في تشريع أحكامه غير الطرق المتعارفة في جعل القوانين والأحكام، فإن السلطان مثلاً

حين تأسيسه لقانون لا يلاحظ خصوص الأشخاص الموجودين في زمان تأسيس القانون أو الحاضرين في مجلس تأسيس القانون، بل يفرض وجود كل من يصلح أن يشمل القانون ويحكم عليه بكذا، فقوله تعالى: ﴿من استطاع إليه سبيلاً﴾^(١)، وقوله ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(٢) وكل ما كان من هذا القبيل ظاهرها تقدير الوجود والحكم على المقدّر وجوده.

ويؤيد هذا بل يدل عليه ملاحظة استمرار أحكام هذه الشريعة المقدسة وعدم نسخها إلى يوم القيامة، وعدم اختصاصها بالحاضرين في مجلس التشريع، فإن هذه تكشف عن جعل الأحكام على طبق القضية الحقيقية لا الخارجية، مضافاً إلى استلزام القضية الخارجية لتعدد الإنشاءات والمفروض عدمه كما تقدم.

فالحقّ كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية، هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل المتكفل لمطلبين أحدهما: تعريف القضية الحقيقية والخارجية والفرق بينهما، والآخر: كون الأحكام الشرعية من قبيل الأولى لا الثانية.

الأمر الثاني: أن الشرط في القضايا الشرطية - التي هي القضايا الحقيقية - هل يرجع إلى الهيئة أم المادة؟

لا ريب في أنه بناءً على ما تقدم في معنى الحروف لا يرجع إلى الهيئة، لأن التقييد مستلزم للحاظ المعنى أولاً ثم تقييده، والمعنى الحرفي ينقلب باللحاظ عن الحرفية إلى الإسميّة، لكون المعاني الحرفية متقومة بالمغفوليّة وعدم اللحاظ، فلا بد حينئذٍ من رجوعه إلى المادة، ويكون الوجوب المدلول عليه بالهيئة مطلقاً والواجب مقيداً، فأين الوجوب المشروط؟

(١) سورة آل عمران / الآية ٩٧.

(٢) سورة البقرة / الآية ١٨٥.

وقد نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته (١) إمتناع رجوع القيد إلى الهيئة لكون الطلب المنشأ بها جزئياً حقيقياً متصفاً بالوجود والعدم، وغير متصف بالإطلاق والتقييد، فلا يصحّ ارجاع القيد إلى الهيئة.

وقد أجاب عنه في الكفاية (٢): بأن المعنى الحرفي كلي لا جزئي والخصوصية نشأت من قبل الاستعمال فلا مانع من تقييد الهيئة الدالة على معنى كلي بالشرط.

ثم أجاب الميرزا النائيني رحمته عن هذا الجواب بأن الإشكال في تقييد المادة ليس منحصراً في الجزئية حتى يدفع بكون المعنى في الحروف كلياً، بل الإشكال كله هو مغفولية المعنى الحرفي بالكلية، ومن المعلوم أن تقييد شيء فرع لحاظه، والمعنى الحرفي بمجرد تعلّق اللحاظ به ينقلب عن الحرفية إلى الإسمية كإنقلاب الخمر إلى الخل، فعمدة الإشكال في عدم صحة تقييد الهيئة هو المغفولية لا الجزئية. لكن حكى شيخنا الميرزا النائيني رحمته عن شيخه الميرزا الكبير الشيرازي والسيد الأجل السيد حسين الكوه كمرى رحمته إنكار نسبة إمتناع تقييد الهيئة إلى الشيخ رحمته وأن صاحب التقرير اشتبه في تلك النسبة، وكيف كان فرجع القيد إلى الهيئة أو المادة من المباحث العلمية المختلف فيها.

وبالجملة فعلى مبنى المغفولية في المعنى الحرفي يتمتع تقييد الهيئة قطعاً كما أفاده الميرزا النائيني رحمته فيرجع القيد حينئذٍ إلى المادة، ويكون الطلب مرسلاً ويكون المطلوب مقيداً، فإن لم يكن القيد مقدوراً كالوقت يكون الواجب معلقاً عليه والوجوب فعلياً، وإن كان القيد مقدوراً فيكون الواجب مشروطاً ويجب

(١) مطارج الانظار / ص ٤٥ و ٤٦ و ٥٢.

(٢) كفاية الأصول / ص ٩٧.

كالطهارة والستر وبناء المسجد مثلاً للصلاة فيه فيما إذا قال المولى: إن بنيت مسجداً فصلّ فيه أو إن استطعت فحج وغير ذلك - يجب عليه تحصيله، فيسهل الأمر حينئذٍ في المقدمات المفوّتة لوجوب ذبها فعلياً، فيجب تحصيل مقدمات الوجوب الفعلي المطلق، ولا حاجة إلى التكلف في إثبات وجوبها تارة بالتعلّق بالوجوب النفسي التهيوئي، وأخرى بحكم العقل على التفصيل المحرر في محله، وبعد امتناع رجوع القيد إلى الهيئة ينسد باب إثبات الوجوب المشروط.

ولكن يمكن إثبات الوجوب المشروط برجع القيد إلى المادة المنتسبة. توضيحه: أن أدوات الشرط توجب إرتباط معنيين متحصلين من جملتين، لا معنيين إفراديين، إذ التعليق يكون بين جملتين لا مفردين، مثلاً قولنا: (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود)، يكون المعنى المتحصل من الجزء وهو النهار الموجود، لكون الأخبار بعد العلم بها أوصافاً مقيداً بطلوع الشمس ومرتباً عليه، وكذا (إن استطعت فحج)، فإن الجزء وهو الحج الواجب مقيد بالإستطاعة لا الحج من حيث هو، فالمادة التي وقعت في حيّز الطلب ليست مقيدة بالشرط إلا بعد إتصافها بالطلب، فالمقيد في قولنا: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه) هو الإكرام الواجب أعني به المادة بعد الإنتساب بعديّة رتيبة لا زمانية، حيث أن اتصاف المادة بالوجوب فرع ورود النسبة الطلبية عليها، كقوله: (أكرمه أو حج أو صلّ) أو غير ذلك، وبعد تحقق النسبة الطلبية وورودها على المادة تقيّد الجملة الطلبية وهو الإكرام الواجب مثلاً بالجملة الشرطية، فالتقيّد متأخر عن الإتصاف الثابت بالنسبة الطلبية رتبة لا زماناً.

فلا يرد أن تقييد المادة بعد الإنتساب يلزم النسخ، ببيان: أن المادة قبل الإتصاف تقع في حيز الطلب والمطلوب حينئذٍ نفس المادة ثم يرفع اليد عن هذا

الطلب المطلق ويقيد المادة الواجبة بقيد، فالوجوب المطلق الثابت للمادة بقوله: (أكرم زيداً) نسخ وشرع وجوب آخر لمادة واجبة مقيدة بمجئ زيد مثلاً.

وجه عدم الورد: ما عرفت من أن تأخر تقييد الجملة الإنشائية الجزائية عن اتصاف المادة بالطلب رتبي لا زمني فلا يلزم النسخ أصلاً.

وبعبارة أوضح، أن قولنا: (إن بُني مسجد فصلّ فيه) يشتمل على مادة وهي الصلاة وهيئة دالة على إنشاء النسبة بين الفعل وفاعله، وتعليق وهو قوله إن بني مسجد، فلا بد من تشخيص ما علق على قوله إن بني ... الخ فنقول:

أما الإنشاء فلا معنى لتعليقه بل هو إما موجود أو معدوم، فالإنشاء كالضرب الخارجي الواقع على شخص معلقاً على كون المضروب زيداً فإنه لا إشكال في وقوع الضرب على ذلك الشخص سواء كان زيداً أم عمرواً، وكذا الإنشاء فإنه بمجرد قوله: (صلّ أو بعث) يقع ولا معنى لتعليقه على شيء.

وأما المنشأ وهو النسبة بين الفعل والفاعل فهو أيضاً لا يقبل التعليق والتقييد، لأن الهيئة لا تدل إلا على إيجاد مصداق النسبة لا مفهوم النسبة، ولا مفهوم للهيئة حتى يتصور في مقام التقييد، بل تحصّل وتحقّق المعاني الحرفية التي منها النسبة الطلبية يكونان في موطن الإستعمال.

فعلى مبنى إيجادية المعنى الحرفي ليست النسبة قابلة للتقييد، فليس شيء من الإنشاء والمنشأ قابلاً للتعليق فيتعين المادة للتقييد ولكنه ينتج خلاف المقصود، ضرورة أن معنى قوله: (إن بُني مسجد فصلّ فيه)، هو صلّ في المسجد، ويكون بناء المسجد قيداً للواجب فيجب تحصيله وهو خلاف الإناطة والتعليق، فإن الظاهر بمقتضى القواعد العربية هو توقف وجوب الصلاة في المسجد على بناء المسجد إتفاقاً لا وجوب بناء المسجد والصلاة فيه نظير وجوب إيجاد الطهارة للصلاة.

ولكن لا يمكن كون الشرط قيداً للنسبة الطلبية كما عرفت، فلا محيص عن جعل القيد راجعاً إلى المادة المنتسبة إلى فاعلها كما هو ظاهر قوله: إن بني مسجد فصل فيه، فإن المعلق على بناء المسجد هو قوله: (صل) الدال على الصلاة المنتسبة، فالصلاة المنتسبة علفت على بناء المسجد لا الصلاة، فبناء المسجد يكون شرطاً للصلاة المنتسبة، وإن شئت فقل: إن الصلاة الواجبة علفت على أمر وهو بناء المسجد مثلاً ومع عدم البناء ليست الصلاة الواجبة ثابتة، ونتيجة هذا التعليق هو الوجوب المشروط لكن لا بالتقريب السابق غير الممكن - أعني تقييد الإنشاء أو المنشأ - بل بالتقريب المذكور وهو جعل المعلق المادة بعد إنتسابها إلى الفاعل^(١). وكيف كان فصار محصل ما تقدم أموراً:

أحدها: عدم إمكان تقييد الهيئة على مبنى الميرزا النائيني رحمته الله من إيجابية المعنى الحرفي وعدم المفهوم للحروف، وأن نزاع الكلّية والجزئية في المعنى الحرفي ليس نزاعاً في كلّية المفهوم وجزئيته حتى يدفع إشكال عدم تقييد الجزئي بأن المعنى الحرفي كلي كما في الكفاية، لما عرفت من عدم المفهوم للحروف حتى يكون كلياً أو جزئياً، بل المراد بالكلّية والجزئية في الحروف هو كون المعنى الحرفي بنفسه موجوداً كما هو مذهب جماعة في وجود الكلّي الطبيعي من كون الكلّي الطبيعي بنفسه موجوداً في الخارج كالآباء مع الأبناء أو كونه موجوداً بتبع وجود الأفراد أو كون الكلّي منتزعاً عن الأفراد وليس للكلّي الطبيعي حظ من

(١) أقول: إرجاع القيد إلى المادة المنتسبة فراراً عن محذور تقييد معنى الهيئة لا يرفع غائلة الإشكال، بداهة لزوم تصور المعنى الذي أريد تقييده أولاً ثم تقييده، ومن المعلوم أن مورد التقييد ليس هي المادة فقط بل هي مع النسبة، فلا بد من تصور نسبة المادة كنفس المادة حتى يرد القيد عليهما، وحيثنذا يعود المحذور وهو إقلاب المعنى الحرفي بالتصور إلى الإسمي فتدبر.

الوجود أصلاً، فالكلية والجزئية بإعتبار الوجود وعدمه لا بإعتبار المفهوم.

ثانيها: أن المعلق بناءً على مذهب الميرزا النائيني رحمته الله في المعنى الحرفي هو المادة المنتسبة لا المادة من حيث هي، ضرورة عدم صحة توصيف المادة بما علق عليه، فإن مجيء زيد مثلاً لا يمكن أن يكون وصفاً للإكرام الذي هو متعلق الخطاب، فإن المتعلق لا يعقل توصيفه بالموضوع، فلا يوصف الإكرام الذي هو فعل عمرو مثلاً بمجيء زيد حتى يقال: إن القيد إن كان قيداً للمادة يجب تحصيله، بل المادة وهي الإكرام الواجب منوطة بتقدير المجيء، كسائر الأحكام المنوطة بوجود موضوعاتها. والإشكال على إرجاع القيد إلى المادة المنتسبة بإستلزامه النسخ ضرورة أنه ينشأ الوجوب أولاً وينسب المادة إليه ثم يعلق ما أنشاء مطلقاً على أمر كمجيء زيد فينسخ الوجوب المنشاء أولاً مطلقاً بالوجوب المعلق ثانياً.

مندفع: بأن التقدم والتأخر في الإنشاء المطلق والمعلق يكون في مقام الإثبات والكشف، إذ الجملة المشتملة على الألفاظ وإن كانت تدريجية الحصول، ولكن في مقام لبّ غرض المولى لا تقدم ولا تأخر من حيث الزمان، لأن المولى يتصور مجيء زيد ويحكم بوجود إكرامه، فالمتصور هو: (زيد الجائي يجب إكرامه).

ولكن هذا الجواب صحيح بناءً على ما مرّت إليه الإشارة من كون الأحكام هي الاعتبارات النفسانية وكون الألفاظ حاكية عنها لا موجدة لها كما هو مذهب القائلين بصحة الإنشاء بالألفاظ.

وأما بناءً على المبنى الصحيح من صحة الإنشاء بالألفاظ، وكون الجعل والتشريع حاصلًا بنفس الألفاظ، فلا محالة يكون تأخر تعليق المادة المنتسبة على الشرط عن الإنتساب زمانياً لا رتبياً، وبالجملة، فالجواب عن إشكال النسخ بما

ذكر مبني على المبنى المزيف من عدم صحة الإنشاء بالألفاظ، وكون الألفاظ حاكية عن الاعتبارات النفسانية وأما على المبنى الآخر فلا دافع له^(١).

ثالثها: أن الحق هو كون الشرط قيداً للطلب لا المادة، إذ لا مانع من جعل المعنى الحرفي من المفاهيم التي تتصور وتقبل الإطلاق والتقييد تبعاً لصاحب الكفاية بَيِّنْهُ^(٢) لا كونه شرطاً للمادة المنتسبة فإن ذلك يكون لأجل جعل المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية، وأما بناء على ما هو الحق من كونها إخطارية فالمعلق على الشرط هو الهيئة لا المادة بعد الإنتساب، والظاهر بمقتضى القواعد العربية أيضاً هو كون المعلق معنى الهيئة فتأمل جيداً.

الأمر الثالث^(٣): أن كل ما يلاحظ مع الواجب من زمان وزماني إما أن يكون له دخل فيه وجوداً أو عدماً، وإما أن لا يكون له دخل فيه، وعلى الثاني: يكون الواجب مطلقاً، وعلى الأول: فإن كان القيد مما لا يقدر العبد على تحصيله فلا محالة يكون الوجوب منوطاً به لعدم صحة كونه قيداً للمادة بحيث يقع تحت الطلب كالزمان فإن العبد لا يقدر على إيجاده.

(١) أقول: بل يمكن دفع إشكال النسخ على هذا المبنى الصحيح أيضاً بأن يقال: إن الجعل والتشريع المتحقق بالألفاظ لا يوجد في عالم الاعتبار إلا بعد تمامية الجملة المتكفلة للإنشاء، وبعبارة واضحة الإنشاء يترتب على مجموع ما للجملة التركيبية من الألفاظ والمعاني المتحصلة التركيبية دون الألفاظ والمعاني الإفرادية، فلا يتحقق الإنشاء إلا بتمامية الألفاظ الدخيلة في الجملة التي أنشاء بها حكم تكليفي أو وضعي كما هو واضح في صيغ العقود والإيقاعات، فإن إنشاء نتائجها كالبيع والصلح وغيرهما موقوف على تمامية أجزاء الصيغة كما هو أوضح من أن يخفى فالتحصل مما ذكرنا اندفاع إشكال النسخ، على كل تقدير، لكن الكلام كله على تقدير صحة المبنى وكون المعنى الحرفي غير قابل للتصور، وأما على المبنى الآخر فلا موقع لإشكال النسخ حتى يجاب عنه كما لا يخفى.

(٢) كفاية الأصول / ص ٩٧.

(٣) من الأمور التي ذكرت مقدمة لبحث تقسيمات الواجب.

وإن كان مما يقدر العبد على إيجاده فتارة يكون بلسان الجملة الشرطية كقوله: إن بنيت مسجداً فصلّ فيه، وأخرى يكون بلسان القضية الجمالية كقوله: الصلاة في المسجد واجبة، فإن كانت القضية شرطية فظاهرها كون الشرط قيداً للوجوب وكون الوجوب مشروطاً به، وإن كانت حملية فظاهرها كون القيد قيداً للمادة وهذان الظهوران متبّعان حتى تقوم قرينة خارجية على خلافهما.

وإن شك ولم يكن ظهور في البين حتى يظهر كونه قيداً للمادة ليجب تحصيله، أو قيداً للوجوب حتى لا يجب تحصيله، فالمرجع فيه البراءة لكون الشك في التكليف، إذ على تقدير كونه قيداً للمادة يجب تحصيل القيد، وعلى تقدير كونه قيداً للوجوب لا يجب تحصيله.

فتلخص: أن الأمور غير المقدورة لا يُعقل تعلّق الخطاب بها ويكون الوجوب مشروطاً بها، والمقدورة يمكن أن تكون قيوداً للمادة ويمكن أن تكون قيوداً للوجوب، والمرجع في رجوعها إلى المادة أو الهيئة هو ظهور الخطاب ومحل النزاع في رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة هو القيود المقدورة.

وبالجملة: حقيقة الوجوب المشروط هي إناطة الوجوب بأمر والحكم على فرض وجوده، فلامحالة يكون ذلك الأمر موضوعاً، إذ لا معنى لفرض وجود المتعلّق والحكم عليه، إذ وجود المتعلّق ظرف الإمتثال وسقوط الحكم لا ثبوته بخلاف الموضوع فإن فرض وجوده مُصحح للحكم عليه مثلاً يفرض وجود المستطيع ويحكم عليه بوجوب الحج، ومن هنا قيل: إن كل شرط موضوع وكل موضوع شرط.

إذا عرفت حقيقة الوجوب المشروط المعبر عنه بالواجب المشروط، تعرف عدم تصور الواجب المعلق من كون الوجوب فعلياً والواجب إستقبالياً.

والحاصل: أن الواجب على ما ذكرنا إما مطلق إن كان القيد راجعاً إلى

المادة على ما يُنسب إلى الشيخ، لا بالمعنى الآخر الذي نسبته الميرزا الكبير رحمته الله إلى الشيخ رحمته الله من كون القيد راجعاً إلى المادة المنتسبة على التفصيل المتقدم.

وإما مشروط إن كان القيد راجعاً إلى الوجوب، فالمعلّق على هذا التقسيم هو المشروط وليس قسماً آخر، فلا يتصور المعلّق بالمعنى المزبور من فعلية الوجوب وإستقبالية الواجب، بل فعلية الوجوب وظرف الإمتثال متحدان زماناً فيكون تأخر الإمتثال عن الفعلية رتبياً لا زمانياً.

ولكن من يدعي الواجب المعلّق بالمعنى المزبور يستدل على وجود المعلّق بعد البدهاة بوجوه:

منها: تأخر زمان الواجب وإمتثاله عن نفس الوجوب، إذ لا يمكن الإنبعث في آن البعث والخطاب، ضرورة إنفكاك زمان الإمتثال عن آن الإنشاء ومع إمكان تخلل آن بين الإنشاء وبين زمان الامتثال يجوز تخلل الآتات والأزمنة الكثيرة كما هو الحال في المركبات الارتباطية فإنّ وجوب التشهد والتسليم مثلاً فعلي حين الاشتغال بالقراءة مع كون زمانها متأخراً عن فعليته فوجوب التشهد حالي، والواجب استقبالي، وعلى هذا فجميع الواجبات معلقة بمعنى كون ظرف إمتثالها متأخراً عن فعلية الوجوب.

ولكن فيه: ما لا يخفى، إذ لازمه لغوية تشريع الواجبات المضيقّة، ضرورة أن الإمتثال على ما ذكره الخصم متأخر زماناً عن نفس الوجوب، والمفروض أن الواجب لا بد أن يقع في تمام الوقت المضروب له، فإذا كان زمان الواجب وإمتثاله متأخراً عن الخطاب ولو بأن يلزم عدم وقوع الموقت المضيق في تمام وقته وهذا باطل بالضرورة، مثلاً يجب الصوم في النهار والوجوب يكون في أول طلوع الفجر، وعلى تقدير تأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب يلزم خلو آن من النهار عن

الصوم، لعدم تحقق الصوم في آن الطلوع ومن المعلوم أن خلو آن من النهار عن نية الصوم مبطل، فلازم الإلتزام بالواجب المعلق هو لغوية تشريع الحكم في المضيقات لعدم إمكان إمتثاله أصلاً كما لا يخفى.

فلا محيص عن وحدة زمان الوجوب والواجب، فإن فعلية الوجوب أي وجوده موقوفة على وجود جميع ما أنيط به من القيود الاختيارية وغيرها كالبلوغ والعقل والوقت، ومع عدم اجتماعها لا يكون الحكم موجوداً، إذ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، فكما لا يتخلف المعلول عن علته، فكذلك الحكم عن موضوعه سواء أكان تكليفيّاً كوجوب الصلاة المترتب على البلوغ والعقل وغيرها، أم وضعياً كالملكية المترتبة على الإيجاب والقبول، ولذا يطلق على الموضوع السبب، وإن لم يكن سبباً حقيقة لإستحالة جعل السببية.

والحاصل: أن الزمان مثلاً إما له دخل في المصلحة وإما ليس له دخل فيها ولا كلام على الثاني، وعلى الأول: لا يعقل أن يكون قيداً للواجب، لعدم إمكان تعلّق الطلب به لعدم كونه مقدوراً ومن البديهي إعتبار القدرة في متعلّق الطلب، فلا بد أن يكون قيداً للوجوب بحيث كان الوجوب منوطاً ومشروطاً به، فيكون القيد من قيود الموضوع.

وبالجملة، فرزمان الوجوب والواجب واحد لا محالة إذ مع دخل الزمان في الوجوب إن قلنا بفعلية الوجوب قبله يلزم تخلف الحكم عن موضوعه، وقد عرفت عدم إمكان التخلف زماناً لا بالتقدم ولا بالتأخر.

فإن قلت: لا محيص عن الإلتزام بالواجب المعلق في الواجبات الإرتباطية كالصلاة والصوم، فإن الجزء الأول منها واجب معلق على حصول سائر الأجزاء فوجوب الجزء الأول فعليّ مع تأخر زمان شرطه وهو الجزء الوسط والأخير،

وكذا لا محيص عن الإلتزام بالشرط المتأخر في جميع الواجبات، ضرورة إشتراط كل خطاب ببقاء حياة المأمور إلى آخر العمل، فمجرد إدراك جزء من الوقت جامعاً للشرائط لا يكفي في تحقق الوجوب وفعليته، بل الفعلية منوطة بإدراك المكلف أربع ركعات من أول الوقت بالنسبة إلى وجوب العصر وهكذا.

قلت: سيأتي دفع هذه الشبهة في طيّ الوجوه التي استدلت بها على وجود الواجب المعلق فانتظره.

ومنها: أنه لو لم يكن الواجب المعلق ثابتاً يلزم جواز تفويت الواجبات التي تتوقف على إتيان مقدماتها قبل الوقت كالحج في الموسم، فإن الحج لو لم يكن واجباً قبل الموسم بنحو المعلق لم يكن وجه لوجوب المسير، إذ وجوب المقدمة منوط بوجوب ذبيها، والمفروض عدم وجوب ذي المقدمة قبل الوقت، فيلزم عدم وجوب المقدمات المفوتة قبل الوقت، وهو يؤدي إلى فوت الواجب في وقته، ومن المعلوم عدم جواز تفويت الواجب فالمقدمة مثله، فعدم جواز تفويت المقدمات كاشف عن فعلية وجوب ذبيها قبل الوقت، ولا نغني بالمعلق إلا هذا.

وفيه: أن وجوب المقدمات المفوتة لا ينحصر في التعلق بالواجب المعلق، بل يمكن الإلتزام بوجوبها النفسي التهيؤي كما التزم به بعض، أو الشرط المتأخر وكون الوجوب مشروطاً بالأمر المتأخر وحصوله قبل الشرط كما عليه صاحب الكفاية رحمته (١)، أو الوجوب المستكشف من تمامية الملاك كما عليه الميرزا النائيني رحمته، وبالجملة فلو كان وجه وجوب المقدمات المفوتة منحصراً في الوجوب المعلق كان ذلك برهاناً على المعلق، وقد عرفت عدم إنحصار الوجه فيه

(١) كفاية الأصول / ص ١٠٥. المراد أن ما نجده شرطاً متأخراً مقارنة في الحقيقة أما بإرجاعه الى عنوان

التعقب أو بأن الشرط علم المولى بما سوف يحصل في وقته.

فتأمل جيداً.

والحاصل: أن القيود غير المقدورة المأخوذة في الخطابات الشرعية سواء قلنا بكون الأحكام من القضايا الحقيقية أم الخارجية لا بد أن تكون قيداً للحكم بحيث أنيط بها الحكم وفرض وجودها في ترتب الحكم عليها، ولا يعقل فعلية الحكم مع كون القيد غير مقدور بأن يقول: صوم الغد واجب فعلاً، فإن وجود الحكم مطلقاً مع عدم إختياريّة القيد غير معقول، إذ الحكم منوط بوجود القيد، ولا يمكن فعلية الحكم قبله، وإلا يلزم الخلف والمناقضة، إذ ظاهر قوله: إن زالت الشمس فصلّ إناطة الوجوب بزوال الشمس فالوجوب متوقف على وجود الزوال، فإن وجد الوجوب قبل الزوال يلزم هدم ذلك التقدير، فكأنه قيل: وجود الوجوب منوط بذلك القيد وغير منوط به وليس هذا إلا المناقضة.

ومن هنا نلتزم بإستحالة الشرط المتأخر، فإن وجوب الصلاة والملكيّة مثلاً منوطان بوجود الزوال وإجازة المالك في بيع الفضولي، فلو قلنا بتحقق الوجوب والملكيّة قبل الزوال والإجازة يلزم الخلف، إذ المفروض إناطتها بالزوال والإجازة، فوجودهما قبلهما خلف كما هو واضح.

فوجه عدم معقولية الشرط المتأخر هو الخلف والمناقضة لا ما قد يقال من أنه يلزم تأثير العدم في الوجود ببيان أنه لو قلنا: بتحقق الوجوب قبل الزوال مع فرض شرطية الزوال للوجوب، فلازمه تأثير المعدوم وهو الزوال في الوجود وهو الحكم وهو مما لا يمكن الإلتزام به قطعاً، فلذا نحكم بإستحالة الشرط المتأخر، وذلك لما في هذا الوجه من أنه مبنيّ على التأثير والتأثر، وذلك يتم في الأمور التكوينية دون التشريعية التي ليست الشرائط مؤثرة فيها وعلة لها لإستحالة جعل السببية، فالوجه هو مناقضة وجود التقدير وعدمه.

فصار المتحصل: كون القيود غير الاختيارية مما لا بد فيها من الفرض والتقدير، وإناطة الحكم بها وعدم إمكان إطلاق الحكم أو إرساله بدون فرضها وتقديرها، فلا محالة يكون الوجوب مشروطاً بها بلا إشكال.

فإن قلت: يرد على الوجوب المشروط بعض الإشكالات كتفكيك الإنشاء عن المنشأ إذ الإنشاء هو الإيجاد ومن المعلوم عدم معقولية انفكاك الوجود عن الإيجاد، فإن إيجاد الضرب في الخارج يلزم وجود الضرب كذلك ولا يمكن انفكاكه عنه.

قلت: فرق واضح بين التكوينية والأمور الاعتبارية، فإن الإيجاد في التكوينية يلزمه الوجود ولا يُعقل تخلفه عنه بخلاف التشريعيّات، فإن التشريع بتمام كفياته وشؤونه بيد المشرّع ومن بيده الإعتبار فيمكنه الإنشاء منوطاً أو مطلقاً، فكما يجوز له أن يقول: (الصلاة واجبة) بقولٍ مطلق فكذلك يجوز له أن يقول: (الصلاة واجبة إذا دخل الوقت) فلا بدّ من ملاحظة المنشأ وأنه مطلق أو منوط، فإن كان مطلقاً فالمنشأ يقع في حال الإنشاء ولا ينفك عنه زماناً، وإن كان منوطاً فلا محالة ينفك عنه في الفعلية، وتتأخر الفعلية عن زمان الإنشاء كما في الوصية التمليلية، فإن المنشأ فيها هو الملكية بعد الموت لا مطلقاً، فالمنشأ منوط بالموت والإنشاء يكون على هذا التقدير، فإن قلنا: بوجود الملكية قبل الموت يلزم تخلف المنشأ عن الإنشاء.

والحاصل: أن الملكية تارة تنشاء بدون الإناطة كالملكية في الهبة، وأخرى تنشاء معها فالمنشاء مختلف كما لا يخفى.

وأما ما قيل: من أنه لا بد من الإلتزام بالواجب المعلق والشرط المتأخر ولا سبيل إلى إنكارهما، أما الأول: فلأن الإتيان بالجزء الأخير في التدريجيات

كالصلاة متأخر عن الجزء الأول فلا محالة يتأخر الواجب عن الوجوب وليس ذلك إلا الواجب المعلق، وأما الشرط المتأخر فلأن بقاء المكلف على شرائط التكليف من الحياة والعقل وغيرهما إلى آخر زمان الإمتثال شرط في التكليف، إذ لا إشكال في اشتراط التكليف ببقاء المكلف على الشرائط بمقدار أربع ركعات في الظهر وهكذا.

فقد أورد عليه الميرزا النائيني بأنه بعد إثبات إستحالة الشرط المتأخر، لا بد من الإلتزام بكون عنوان التعقب الذي هو مقارن للوجوب دخيلاً لا نفس ما ينتزع عنه عنوان التعقب، وأما المعلق فلا محيص عن الإلتزام به في الشروط والواجبات التدريجية الحصول كالزمان والزمان كالصلاة والصوم، من كون الحكم تدريجياً أيضاً لما تقرر من تبعية فعلية الحكم لموضوعه، فإذا كان الموضوع تدريجياً فلا محالة يكون الحكم كذلك كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرنا: انحصار الوجوب في المطلق والمشروط وعدم المعلق الذي جعله الفصول وغيره تبعاً له قسماً من المطلق، هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته.

ولكن يمكن أن يقال: بوجاهة ما أفاده صاحب الفصول ^(١) من تصوّر الواجب المعلق وغموض ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من أن كل أمر غير مقدور يجب جعله شرطاً للتكليف، وإن كانت القضية المتكفلة لدخله من القضايا الحملية، إلا أن عدم القدرة يلزمننا بارجاع القيد غير المقدور إلى القضية الشرطية وجعل القيد شرطاً للتكليف، ليكون التكليف مشروطاً ومنوطاً به، فعدم القدرة دليل عقلي على ارجاع القضية الحملية إلى الشرطية كالقرينة اللفظية الحافّة بالكلام.

والحاصل: أن القيد إن كان بلسان القضية الشرطية يكون شرطاً للخطاب دون الأمور به سواء كان القيد اختيارياً أم غيره، وإن كان بلسان القضية الحملية فإن كان مقدوراً فظاهر القضية أن يكون قيداً للمادة إلا أن تقوم قرينة على خلافه وإن كان غير مقدور فلا بد من إرجاعه إلى فرض الوجود الذي هو مقتضى القضية الشرطية بقرينة عدم المقدورية فتمام دعوى الميرزا النائيني رحمته الله هو لزوم إرجاع القيد غير المقدور وإن كان بلسان القضية الحملية إلى الشرطية وجعل القيد شرطاً للوجوب لا الواجب.

وحاصل ما في هذا الكلام من الغموض أنه لا مانع من فعلية الوجوب وكون ظرف الواجب مستقبلاً، حيث أن القيد ليس داخلاً في الواجب بل الداخل هو التقيد ولا يعتبر في الواجب أزيد من القدرة عليه مع ماله من التقيدات، والمفروض أن إتيان الواجب مقيداً بوقته مقدور للمكلف في وقته وهذا المقدار كافٍ في صحة توجه الخطاب إليه فلا مانع من صحة الواجب المعلق.

فإن قلت: لافائدة في فعلية الوجوب مع استقبالية الواجب إذ البعث نحو الواجب لا يمكن إلا بعد مجيء زمان الواجب، فأى فائدة في إنشاء الحكم فعلياً قبله.

قلت: يكفي في فائدة فعلية الوجوب وجوب مقدمات الواجب قبل وقته كوجوب حفظ الماء قبل الوقت وعدم جواز إراقته إذا علم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعد دخول الوقت، ووجوب الغسل قبل الفجر لصوم نهار شهر رمضان، ووجوب المسير قبل الموسم وغير ذلك، هذه فائدة فعلية للوجوب.

وأما علّة صحة الفعلية فهي فعلية الموضوع ووجوده إذ الموضوع على هذا في وجوب صلاة الظهر مثلاً هو البالغ العاقل القادر، وهذا الموضوع موجود

بالفرض، فلا يمكن تخلف حكمه عنه، وإلا لا يكون هذا موضوعاً لإدراك الوقت لا يكون دخیلاً في الموضوع حتى يتأخر عن الحكم، بل التقيّد بالوقت يكون جزءاً للصلاة، ولا يكون شرطاً للوجوب حتى يتوقف فعلية الوجوب عليه.

والحاصل: أن علّة فعلية الوجوب هي تمامية موضوعها وتحقيقها، وفائدة فعليته هو وجوب مقدماته.

وأما تأخر زمان إمتثال الواجب عن الفعلية فلا ضير فيه كما في كثير من الشرائط، مثلاً إذا قال لغير المتطهر: (صلّ متطهراً) فإنه لا ريب في تخلف زمان الإمتثال عن فعلية الحكم لاحتياج تحصيل الطهارة إلى زمان يتخلل بين الفعلية وبين الإمتثال، فتلخص أنه لا محذور في الإلتزام بالواجب المعلق كما في الفصول. وعمدة ما دعى الميرزا النائيني رحمته الله وغيره إلى الإلتزام بإستحالة الواجب المعلق هي لزوم التفكيك بين فعلية البعث والإنبعث، إذ الواجب على الفرض استقبالي والوجوب فعلي، ولا يمكن الإنبعث عن هذا الوجوب الفعلي قبل زمان الواجب، فيلزم إنفكاك الإنبعث عن البعث الفعلي، مع أن نسبة الإنبعث إليه نسبة المعلول إلى العلة، فلا بد من الإلتزام بعدم تخلف الإنبعث عن البعث ووحدة زمانهما كوحدة زمان الموضوع وحكمه وعدم تقدم أحدهما على الآخر زماناً بل رتبة، فزمان وجود الحكم والموضوع والواجب واحد، هذا حاصل ما يفيد المنكرون للواجب المعلق.

وفيه: أنه منقوض بالمقدمات الوجودية المقدورة إن لم تكن حاصلة قبل زمان الواجب، فإنه يلزم خلوّ الزمان الذي تحصل فيه المقدمات عن الإنبعث مع فعلية البعث فيه، مثلاً إذا ورد (صلّ عن طهارة إذا زالت الشمس) والمفروض أنه حين زوال الشمس لم يكن متطهراً وتحصيل الطهارة يحتاج إلى مقدار ربع ساعة

مثلاً، ففي زمان تحصيل الطهارة يلزم إنفكاك الإنبعثات عن البعث، إذ زمان الإنبعثات هو الشروع في أداء الواجب لا في إيجاد مقدماته.

وبالجملة: فحال إنفكاك فعلية البعث عن الإنبعثات في المقدمات المقدورة غير الموجودة في أول زمان الخطاب حال إنفكاك فعلية البعث عن الإنبعثات بالنسبة إلى القيود غير المقدورة من الوقت وغيره ولا يمكن التفكيك بين المقامين أصلاً.

ومما يشهد بصحة الواجب المعلق وحدة الوزان بين الإرادات التكوينية وبين الإرادات التشريعية، فإنه إذا وجب إستقبال مسافر إلى درب البلد مثلاً وكان الاستقبال منوطاً بمقدمات كنصب الخيمة وتنظيف الطريق وإعلام الناس بمجيئه وتعطيل الأسواق وغير ذلك من المقدمات، فعلى القول بالوجوب المشروط - نظراً إلى أن مجيء المسافر وكذا زمانه ليس مقدوراً لمن وجب عليه الإستقبال - لا يكون في البين وجوب فعلي يقتضي إيجاد هذه المقدمات، ويجوز له تركها والإعتذار عن تركها بعدم وجوبها عليّ قبل مجيء المسافر، إذ المفروض كون الوجوب منوطاً ومشروطاً بالمجيء الذي هو خارج عن حيّز قدرة من وجب عليه الإستقبال.

ومن البديهي تقبيح العقلاء لتارك هذه المقدمات المعتذر بعدم وجوب فعليّ قبل مجيء المسافر على تركه لها، وليس وجه هذا التقبيح ما اشتهر بينهم من أن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار لأنه أجنبي عن المقام، فإن مورده ما إذا ثبت عليه الخطاب وكان قادراً على إمتثاله وفوّت على نفسه القدرة، كمن يقدر على عدم إلقاء نفسه من شاهق ثم فوّت هذه القدرة والقى نفسه، فإنه يُعاقب على الإلقاء مع عدم قدرته على حفظ نفسه وعدم إلقائه حين كونه بين السماء والأرض، وأما في المقام فلم يتوجه إليه خطاب بالفرض لإناطة الوجوب بالأمر غير المقدور، فلا خطاب في البين أصلاً حتى يكون من صغريات قاعدة الإمتناع بالإختيار، هذا

حال الإرادة التكوينية ولا بد من قياس الإرادة التشريعية عليها لتبعية الإرادة التشريعية لها.

والذي يشهد أيضاً بعدم إستحالة إنفكاك الإنبعثات عن الفعلية حكمهم بوجوب القضاء على فاقد الطهورين، مع عدم جريان قاعدة الميسور في حقه اجماعاً حتى يحكم بوجوب الصلاة عليه في الوقت، فإنه إن كان الحكم منوطاً بكل أمر غير مقدور يلزم إناطة وجوب الصلاة في الوقت بالتمكن من الطهارة، وحيث أن المفروض عدم القدرة على جامع الطهور في تمام الوقت فلا وجوب للصلاة في الوقت، إذ القدرة على الطهارة على هذا يكون موضوعاً، فكأنه قيل: إن قدرت على الطهارة فصل كقوله: إن زالت الشمس فصل، ومع عدم الوجوب لا وجه لوجوب القضاء، مع أن بنائهم على كون القضاء لأجل تدارك مافات لا لكونه تكليفاً جديداً دل عليه نص خاص، وعلى هذا يكون الوقت من قيود الواجب لا الوجوب ويشهد له مزاحمته لأجزاء الصلاة وحكمهم بتقديمه على غيره.

وبالجملة: فوجوب القضاء على فاقد الطهورين كاشف عن عدم كون الوجوب منوطاً بكل أمر غير مقدور، وعن إمكان إنفكاك البعث عن الإنبعث لأن وجوب القضاء كما عرفت يكشف عن فعلية الوجوب مع عدم ترتب الإنبعثات عليه في الوقت، فإنفكاك التحرك عن التحريك بمكان من الإمكان، وكذا الحال في وجوب القضاء على النائم في تمام الوقت والغافل كذلك، فإن تكليفهما فعلاً قبيح فوجوب القضاء عليهما كاشف عن وجود الحكم في الوقت وعدم استلزامه للإنبعثات. ويمكن توجيه كلام القائل بعدم إنفكاك الإنبعثات عن البعث بأنَّ للحكم مراتب، الإنشاء: بناءً على مجعولية الأحكام من التكليفية والوضعية كما هو مبني البحث عن الوجوب المشروط والمطلق والمعلق لا بناء على عدم مجعوليتهما وكون

الخطابات مبرزة وحاكية عن الاعتبارات النفسانية، والإنشاء هو تشريع الحكم على موضوعه بنحو القضية الحقيقية وإن كان الموضوع معدوماً كقوله: (مَنْ مَلَكَ أَرْبَعِينَ غَنَمًا يُزَكِّيْ).

والفعلية: وهي عبارة عن وجود الحكم الذي يترتب على وجود موضوعه بماله من الأجزاء والقيود، نظير وجود السبب بماله من الأجزاء والشروط لترتب المسبب عليه، ففعلية الحكم عبارة عن وجوده المترتب على وجود موضوعه في الخارج، فما لم يتحقق الموضوع لا يترتب عليه الحكم، وهذه المرتبة موضوع لحكم الشارع بوجوب القضاء، فلما كان موضوع وجوب القضاء فعلية الخطاب لتحقق موضوعه وهو البالغ العاقل في فاقد الطهورين والنائم في جميع الوقت والغافل كذلك وجب عليهم القضاء.

والمحركية: وهي عبارة عن تحريك الخطاب وبعثه للعبد على إيجاد المكلف به، وهذه المرتبة متأخرة عن الفعلية، وهذه المرتبة موضوع لحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة ولا يحكم بذلك قبل وصول الحكم إلى هذه المرتبة، فإن كان مراد من يقول بعدم إنفكاك الإنبعاث عن الفعلية المرتبة الثانية التي هي عبارة عن وجود الحكم بوجود موضوعه، فلا نُسَلِّم عدم الإنفكاك بل الإنفكاك ثابت في الموارد الكثيرة، كما عرفت في المقدمات المقدورة غير الحاصلة في أول زمان الخطاب، وإن كان مراده عدم إنفكاك الإنبعاث عن البعث الذي هو المرتبة الأخيرة فهو مسلّم، وتكون هذه المرتبة موضوعاً لتضاد الأحكام إذ الوجوب الواصل إلى هذه المرتبة يحرك نحو الفعل، والحرمة الواصلة إلى هذه المرتبة تحرك نحو الترك، ولا يقدر العبد على كليهما في آن واحد، فيقع التضاد بينهما وليس التضاد بين الأحكام في سائر المراتب كمحبوبة شيء واحد لشخص ومبغوضيته

لآخر، وليست الأحكام كالأعراض الخارجية كالسواد والبياض، فإنهما لا يجتمعان في محل واحد، ولو كان الفاعل إثنين، فيعلم من هذا أن الفرق بين الأمور الإعتبارية التي منها الأحكام الشرعية وبين الأعراض الخارجية ذاتي، فالمتحصّل مما ذكرنا إمكان التفكيك بين الفعلية وبين الإنبعثات.

ولكن الانصاف عدم المجال للتفكيك بين الفعلية بمعنى وجود الحكم بوجود موضوعه وبين الإنبعثات، وأن ما ذكرناه في توجيه كلام الميرزا النائيني رحمته الله من تعدد مرتبة الحكم وجعل مرتبة البعث مغايرة لمرتبة الفعلية مما لا سبيل إلى الإلتزام به. ضرورة أن الموضوع إن كان موجوداً بماله من القيود فلا محالة يترتب عليه الحكم ولا يتخلف عنه، ولا وجه لعدم فعليّته البعثية، إذ لو لم يكن باعثاً فلا بد من أن يكون لعدم تمامية موضوعه وتوقفه على أمر وهذا خلف، مثلاً العلم بالخطاب إن كان دخيلاً في موضوعه فلا يصير الحكم فعلياً إلاّ بعد تحقق العلم به.

ولا يرد على منكري الواجب المعلق أن إنكاره ملازم لإنكار الواجب الموسّع بتقريب: أنه بناء على استحالة إنفكاك الفعلية عن الإنبعثات يلزم إنكار الوجوب الموسّع، ضرورة أن زمان إتيان الواجب الموسّع إن كان في آخر الوقت فتتفكك الفعلية عن الإنبعثات في أوّل الوقت ووسطه فيلزم من هذا الإنفكاك نفي الواجب الموسّع.

توضيح عدم الورد: أن مناط الإشكال في الواجب المعلق هو عدم إمكان تطبيق المأمور به على المأتي به، لعدم دخول الوقت المفروض دخله في مصلحة الواجب بعد كما إذا كانت شرائط صلاة الظهر بتمامها موجودة قبل الزوال فبناءً على الواجب المعلق لا قدرة للمكلف على إتيان صلاة الظهر قبل الوقت، لعدم إنطباق المأمور به عليها إلاّ بعد الوقت، فعمده إشكال الواجب المعلق هو عدم القدرة على

إتيان الواجب قبل الوقت مع فرض فعلية الخطاب.

وهذا الإشكال لا يرد على الواجب الموسّع، بداهة أن المأتي به في أول الوقت يكون مصداقاً للواجب، والترخيص في الترك في بعض أجزاء الوقت والاتيان به في الجزء الآخر عقلي نظير التخيير الشرعي.

وبالجملة فلا يلزم من إنكار الواجب المعلق إنكار الواجب الموسع.

ثم إن القائلين بالواجب المعلق لا بد لهم من التكلم في مقامين، الأول: إثبات إمكان الواجب المعلق، والثاني: رد التوالي الفاسدة المترتبة على الواجب المعلق لعدم كفاية إمكانه في وقوعه.

أما المقام الأول: فملخصه أن الواجب المعلق يكون ممكناً، إما لكونه من الحكم الفعلي من جهة، على ما أفاده في الكفاية^(١) من انقسام الحكم إلى فعلي من جميع الجهات وإلى فعلي من جهة وغير فعلي من جهة أخرى كوجوب الإجتنب عن الإتياء الذي كان طرفاً للعلم الإجمالي مع فقد الطرف الآخر، فإن وجوب الإجتنب عن الإتياء الموجود مع عدم العلم الإجمالي بالنجاسة لاحتمال كون النجس هو المفقود مبني على هذا المبنى، وكذا التفكيك في وجوب الإجتنب بين الفقد وبين الإضرار، فإنه لا يستقيم إلا بناءً على الفعلية من بعض الجهات، وكذا وجوب القضاء على فاقد الطهورين، فإن الحكم فعلي من جهة القضاء ولا يكون فعلياً من جهة الأداء، فوجوب المعلق يكون فعلياً من جهة، وهو ما عدا الوقت وغير فعلي من جهته.

وإما لعدم كون الأحكام إنشائية بل الألفاظ مبرزات وحوالك عن المحبوبة والمبغوضية، ومن الممكن تعلّق الحبّ فعلاً بأمر استقبالي، فإن كثيراً من الأشياء

(١) كفاية الأصول / ص ٣٥٨-٣٥٩.

محبوب مع عدم وجوده فإن حبّ المؤمن بحضور مولى المتقين أمير المؤمنين (عليه وعلى ابن عمه وزوجته وأبنائه المعصومين أفضل صلوات المصلين) عند موته وسؤال النكيرين في القبر فعلي في كمال الشدة مع عدم تحقق الموت والسؤال فعلاً.

هذا ولكن لا سبيل إلى الأوّل بداهة أن فعلية الحكم بوجود تمام ما هو دخیل في موضوعه، ولا يمكن وجوده قبل وجود الموضوع أصلاً، فالفعلية من بعض الجهات غير متصورة، فإن الحكم قبل تحقق العقل مثلاً غير موجود أصلاً ولو مع تحقق البلوغ. وعليه يلزم أن يكون فعلياً من جهة لوجود البلوغ وهو كما ترى. وكذا لا سبيل إلى الثاني إذ لازمه الإكتفاء بالحبّ في حصول الزوجية، وعدم الحاجة فيها إلى الألفاظ وبطلانه ضروري، وكذا لازمه حصول الملكية بمجرد إرادتها مع انكشافها بغير الألفاظ فإذا تعلّقت إرادته بأن تصير دار الغير ملكاً له بإزاء مائة دينار يلزم صيرورة الدار ملكاً له مع عدم تفوّهه بلفظ أصلاً وهذا أيضاً كما ترى.

فالحقّ كون الأحكام من التكليفية والوضعية من المجعولات والإنشائيات وعلى هذا المبنى لا سبيل إلى الإلتزام بالواجب المعلق كما لا يخفى. وأما المقام الثاني: فقد عرفت ما يتعلّق به من التوالي الباطلة من التفكيك بين الفعلية والإنبعاث فلا نطيل بالإعادة.

ولا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته الله أورد على ما أفاده من رجوع كل أمر غير مقدور إلى الحكم وجعل الحكم على تقدير وجود ذلك الأمر وإن كان بلسان القضية الحملية بوجوه.

الأوّل: لزوم تخلّف المنشأ عن الإنشاء، وقد عرفت جوابه بأن الحكم على

تقدير أمر لا يوجد إلا بعد وجود ذلك الأمر، وتخلف المنشأ يلزم إذا وجد الحكم قبل تحقق ذلك الأمر، فوجود الحكم قبل وجود ذلك الأمر يلزم فيه تخلف المنشأ عن الإنشاء لا مع وجوده.

الثاني: أنه يلزم بناء على إرجاع كل أمر غير مقدور إلى التقدير والإناطة - وجعله مفروض الوجود أي موضوعاً للحكم - عدم فعلية الحكم في التدريجيات أصلاً كالصوم، فإن كل آن على المبنى المزبور يكون قيداً للحكم وموضوعاً له، وما لم يتحقق الموضوع بتمام اجزائه لا يوجد الحكم ففعلية وجوب الصوم على هذا يكون بعد آن الغروب، ومن البديهي أن ذلك الآن ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته وفعليته، فلا محيص حينئذٍ عن الإلتزام بالواجب التعليقي وجعل الزمان قيداً للواجب لا الوجوب.

وأجاب هو عليه السلام : بأن الصوم يتصور ثبوتاً على نحوين:

أحدهما: أن يكون كل آن صوماً بمعنى كون الزمان أمداً للحكم وقيداً له فيكون هناك أحكام عديدة على حسب تعدد الآتات، فالآن الأول بمجرد وجوده يصير الحكم فعلياً وكذا الآن الثاني وهكذا إلى الآن الأخير فيكون الحكم كال موضوع - وهو الزمان - تدريجياً.

ففعلية الحكم كموضوعه تدريجية، وعلى هذا الإحتمال لا يلزم إشكال أصلاً لا ببناء الإشكال على فعلية الحكم ووجوده دفعةً مع تدريجية موضوعه وعدم وجوده دفعةً وعلى هذا الإحتمال لا إشكال أصلاً.

وربما يشهد بصحة هذا الإحتمال حكمهم بوجوب الكفارة على من يعلم بطرّ مانع له في نهار الصوم من حيض أو سفر فلا يجوز له الإفطار وإن أفطر تجب عليه الكفارة ولو لم يكن إمساك كل آن صوماً واجباً لم يكن وجه للكفارة، ولازم

هذا الإحتمال وجوب الإمساك متى زال المانع في أثناء النهار كارتفاع المرض والحيض في النهار، ولا يلتزمون به إلا في الناسي للصوم والمسافر إذا قدم قبل الزوال ولم يتناول المفطر ولا يتعدى عنهما إلى غيرهما كالمريض.

ولكن يمكن أن يقال: بعدم شهادته على كون كل آن صوماً لإمكان أن تكون الكفارة على ترك الإمساك في ذلك الآن لا ترك الصوم فيه، وكون الصوم عبارة عن إمساك مجموع النهار وعدم كون الإمساك في بعض النهار صوماً فتدبر. ثانيهما: أن يكون الزمان قيداً للصوم، لا الحكم بمعنى كون الإمساك المقيد من الطلوع إلى الغروب واجباً، فيكون الوجوب مرسلأً غير مقيد بشيء، فالحكم واحد ومتعلقه مقيد بكونه بين الحدّين نظير ترك الصلاة للحائض إن قلنا بكون أيام الأقراء أمداً للصلاة كأن يقال: الصلاة الواقعة في أيام الأقراء منهي عنها، لا أمداً للحكم وهذا الإحتمال هو ظاهر الأدلة.

وعلى هذا الإحتمال يرد الإشكال وهو أنه مع وحدة الحكم الفعلي وعدم انحلاله إلى أحكام عديدة بعدد الآتات كما هو الإحتمال الأوّل كيف يكون الحكم فعلياً في آن الطلوع مع عدم تحقق الموضوع بتمامه وهو الآتات المتخللة بين الجزء الأخير من الليل الذي هو قبل الطلوع وبين الجزء الأوّل منه وهو آن دخول الليل.

وأجاب عنه: بناءً على هذا الإحتمال بأن الحكم لما كان موجوداً واحداً مستمراً كالخيطة المسامت لرؤوس أشخاص فيكفي في وجوده تحقق جزء منه كالماء القليل الملاقي للنجاسة، فإذا فرضنا أن ماء يكون كخيطة من النجف الاشرف إلى الكوفة مثلاً، فلاقتى أحد طرفيه نجاسة وطرفه الآخر الذي هو بالكوفة يد (زيد) مثلاً فيحكم بنجاسة اليد مع أن النجاسة لم تلاق تمام أجزاء ذلك الماء. وكذا

إصابة المطر للإناء لا تكون إلا بسطح الماء دون أعماقه مع أنه يقال: إن ماء الإناء أصابه المطر وهكذا.

هذا ولكن لا يمكن المساعدة على هذا الجواب لأنه خلاف الفرض، إذ المفروض كون مجموع الآتات موضوعاً للحكم، لأن ذلك مقتضى التقدير والإناطة وفرض الوجود، وعليه يكون وجود كل جزء من الحكم تابعاً لوجود كل آن نظير تبعية المعلول للعلل في الوجود، فأجزاء الحكم لا توجد قبل وجود الآتات، والمفروض إستحالة فعلية الحكم بدون وجود موضوعه، فالمسامحة العرفية لا توجب إمكان الممتنع الثابت إمتناعه بالبرهان، فلا محيص حينئذٍ عن الإلتزام بكون عنوان التعقب دخيلاً في الموضوع، وفعلية الحكم في الآن الأول وسائر الآتات يكون من جهة تعقب الآن الأول بالآتات الأخر، وعنوان التعقب موجود في الزمان الأول والعرف أيضاً يساعد على دخل هذا العنوان، كما نلتزم بدخل عنوان التعقب في صحة الأجزاء السابقة في العمل المركب التدريجي المتعلق للتكليف كالصلاة، فإن شرط صحة التكبيرة هو الإتيان بالتسليم، وهكذا سائر الأجزاء، فإن كلاً منها جزء في نفسه وشرط لما تقدمه وما يلحقه من الأجزاء، فلا بد حينئذٍ من دخل العنوان الإنتزاعي كاللتنظيم والتأخر، فيكون حال الموضوع التدريجي كالزمان حال المتعلق كالصلاة ونحوها.

والحاصل: أنه يمكن دفع الإشكال على الوجوب المشروط بالزمان - بأنه لا يمكن فعلية الحكم إلا بوجود تمام الآتات، والمفروض أنه بوجود الآن الأخير ينتفي الحكم راساً فلا يصير الحكم فعلياً أي موجوداً في آن من الآتات - بأن يقال: إن مجموع الآتات المتخللة بين طلوع الفجر وغروب الشمس تلاحظ أمراً وحدانياً كما في استصحاب الزمان وغيره من التدريجيات، فالنهار الذي هو مجموع

الحركات المتوسطة بين المبدأ والمنتهى يكون موضوعاً يوجد بوجود آن الطلوع فيجب الصوم حين الطلوع^(١).

ثم إنه على مبنى إناطة الوجوب بكل أمر غير إختياري واشترائه به - وإبطال الوجوب التعليقي، لعدم معقولية فعلية الخطاب وعدم إمكان تطبيق الواجب على المأتي به بل تشريعه قبل مجيء وقته، وإبطال الشرط المتأخر على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، وعلى مبنى جمهور القدماء من وجوب المقدمة شرعاً بالوجوب التبعية التوليدي، وتبعية وجوب المقدمة الوجودية لوجوب ذبها في الوجود - يشكل الأمر في موارد:

منها: حكمهم بوجوب إبقاء الماء بل وجوب تحصيله كما عن بعض قبل الوقت مع عدم وجوب ذي المقدمة أعني الصلاة.

ومنها: حكمهم بوجوب الغسل قبل الفجر للصوم مع عدم وجوب الصوم قبل الطلوع.

ومنها: حكمهم بوجوب حفظ الإستطاعة في أشهر الحج، بل في سنته مع كونها من المقدمات الوجوبية التي يستحيل ترشح الوجوب عليها، وكذا وجوب المقدمات الوجودية كالمسير إلى الحج مع عدم وجوب الحج قبل الموسم.

ومنها: وجوب التعلم قبل البلوغ ليكون حين البلوغ عارفاً بالمعارف ومعتقداً بالعقائد الحقّة عن اليقين.

وبالجملة، فعلى مبنى الميرزا النائيني رحمته الله من كون الزمان وغيره من الأمور

١ هذا ما أفاده سيدنا الاستاد مدظله، ولكن هذه الوحدة عرفية مبنية على المسامحة العرفية التي لا تجدي في رفع الإستحالة العقلية، ولعل جواب الميرزا النائيني رحمته الله من كون الحكم تدريجي الوجود على حسب تدريجية موضوعه وهو الزمان أولى إن لم يكن على خلاف ظواهر الأدلة.

غير المقدورة موضوعاً للتكليف، وكون الحكم مشروطاً بها وعدم الحكم قبل وجود تلك الأمور حتى تجب مقدماته الوجودية، يشكل الأمر في الموارد المزبورة ونحوها مما يفوت الواجب في ظرفه إن لم يحصل المقدمات قبل الوقت.

وملخص الإشكال أن الوجوب قبل الوقت معدوم فكيف تجب مقدمته مع تبعية المقدمة لوجوب ذيلها من حيث الفعلية والإشتراط وكونه متمماً لخطاب ذي المقدمة، ومع عدم المتّم (بالفتح) لا معنى لوجود المتّم (بالكسر).
وقد أُجيب عنه أولاً: بأن تمامية مصلحة الواجب في ظرفه توجب خطاباً بالمقدمات المفوتة.

توضيحه: أن تمامية الملاك تدعو المولى إلى جعل خطابين يتعلّق أحدهما بذى المقدمة والآخر بها، فإن لم يكن مانع عن جعل خطاب لذيلها فينشأ الخطaban في زمان واحد، وإن كان هناك مانع عن الإنشاء كعدم القدرة على ذي المقدمة فينشأ خطاب واحد بالنسبة إلى المقدمة، ضرورة أن مجرد تمامية الملاك مع عدم القدرة على إستيفائه لا يقتضي جعل الخطاب، بل بمقتضى حكم العقل بقبح مطالبة عاجز لا ينشأ الخطاب إلا بعد إرتفاع العجز، ولما لم يكن قادراً على نفس ذي المقدمة لعدم مجيء زمانه بعد وعدم قدرة العبد على جرّ الزمان فلا ينشأ خطاب لذى المقدمة، وأما مقدمته فلما كانت مقدورة فلا محذور في إنشاء خطاب لها فالمقدار الثابت من تبعيّة وجوب المقدمة لوجوب ذيلها هو تبعيته له فيما إذا كان الملاك تاماً ولم يكن مانع من جعل خطاب بذى المقدمة، فمع عدم مانع من جعل الخطابين ينشأ الخطaban مترتباً خطاب المقدمة على خطاب ذيلها.

وأما مع وجود المانع فلا تبعية في البين أصلاً، إذ ليس المراد بالتبعية كون خطاب ذي المقدمة علّة ومؤلداً لخطاب المقدمة بحيث يكون خطاب المقدمة

رشحاً له حتى يستلزم عدم خطاب المقدمة إلا عند وجود خطاب ذبها، بل المراد بالتبعية هو كون خطاب المقدمة لأجل خطاب ذي المقدمة وتماماً له، هذا محصل المراد من تمامية الملاك المقتضية لوجوب المقدمات.

وأما إشكال الميرزا النائيني رحمته على تمامية الملاك بعدم اطرادها في جميع الموارد لعدم كون ملاك بعض الواجبات قبل وقتها تاماً، كما إذا كان فاقداً للبلوغ الذي هو دخيل في الملاك فليس ملاك وجوب الاعتقاد بالعقائد الحقبة بالقطع والبرهان قبل البلوغ تاماً، حتى يقتضي جعل الوجوب للتعلم. ففيه: أن كل واجب مقيد بالقيود المعبرة فيه يكون ملاكه تاماً، غاية الأمر أن المكلف لا يقدر على الواجب لعدم كون جرّ الوقت مقدوراً له، فالملاك تام لما عرفت من أن القدرة العقلية ليست دخيلة في الملاك، فتمامية الملاك مطردة في جميع الموارد ^(١).

وثانياً: بالقاعدة العقلية المشهورة، وهي إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً، وتوضيح الاستدلال بها منوط ببيان أمرين: الأول: أن مورد هذه القاعدة إنما هو إمتناع الفعل في الخارج بتفويت

(١) أقول: لا يخفى أن تمامية الملاك قبل البلوغ خلاف المفروض من كون البلوغ دخيلاً في موضوع الحكم ضرورة أن الملاك قائم بالموضوع وقبل تحقق الموضوع بإجزائه وشروطه لا يتم الملاك، فتمامية الملاك منوطة بوجود جميع ماله دخل في الموضوع.

وعليه فدخل الوقت في موضوع الحكم يستلزم عدم تمامية الملاك قبله وكلام الاستاذ (مدظله) متجه فيما إذا كان الزمان ظرفاً فقط، وهو خلاف الفرض.

وجعله من قبيل عدم القدرة حتى يكون الملاك تاماً لعدم دخل القدرة عقلاً فيه لا يخلو من غموض، إذ بعد فرض دخل الوقت دخلاً موضوعياً وإن لم يكن جرّه للعبد مقدوراً إلا أنه على فرض إمكان جرّ الزمان لم يكن وجه لوجوب تحصيله، بعد فرض الدخول الموضوعي الذي لازمه عدم وجوب تحصيله حتى مع القدرة عليه كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج كما لا يخفى، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من عدم إطراد تمامية الملاك في جميع الموارد متين جداً.

القدرة عليه إختياراً بعد أن كان كلُّ من الفعل والترك مقدوراً له، كحفظ النفس عن الهلاكة فإذا ألقى نفسه من شاهق إختياراً فقد فوّت على نفسه القدرة على حفظه، ولا يكون بين الأرض والسماء مخاطباً بوجوب حفظ النفس لعدم القدرة على الحفظ بسوء إختياره فيعاقب حينئذٍ ولا يخاطب، فالإمتناع بالإختيار يوجب سقوط الخطاب لقبح مطالبة العاجز، وإن كان العجز بسوء الإختيار فينافي الخطاب لكنه لا ينافي العقاب.

وأما إذا كان إمتناع الممكن لعدم الإرادة إذ الأفعال الإرادية لا تقع في الخارج إلا بعد الإرادة فتمتنع بعدم الإرادة، فهذا الإمتناع لا ينافي الخطاب بل الخطاب باقٍ على حاله وبالجمله فمورد القاعدة هو الامتناع المسبب عن تفويت القدرة لا عن عدم الإرادة.

الثاني: أن القدرة تارة تكون شرطاً عقلياً فقط من دون أن يكون لها دخل في الملاك أصلاً، بل الملاك تام في نفسه وإن لم يكن قادراً على الفعل كما هو واضح. وأخرى تكون شرطاً شرعياً دخیلاً في الملاك لا بمعنى دخل القدرة العقلية شرعاً إذ لو كان المراد بالقدرة المأخوذة في الخطاب هذا المعنى، يكون ذلك الخطاب ارشاداً إلى حكم العقل بإعتبار القدرة في الخطاب، بل المراد بالقدرة الشرعية هو ما يكون أوسع من القدرة العقلية، كالإستطاعة في الحج مثلاً، والإستطاعة المعتبرة في قيام الصلاة في قوله: «شيخ كبير لا يستطيع القيام»^(١) وقوله: «إن قوي فليقم»^(٢) وغير ذلك ولا يخلو إعتبار القدرة شرعاً من وجوه ثلاثة:

(١) الفقيه / ج ١، ص ٣٦٥، الرواية ١٠٥٢.

(٢) الكافي / ج ٣، ص ٤١٠، رواية ٣ «إذا قوي فليقم». التهذيب / ج ٢، ص ١٦٩، الرواية ١٣١.

باب ٢٣. التهذيب / ج ٣، ص ١٧٧، الرواية ١٣، باب ١٣.

أحدها: أن تكون شرطاً مطلقاً.

ثانيها: أن تكون شرطاً بعد تحقق شرائط الوجوب.

ثالثها: أن تكون شرطاً في زمان الواجب فقط، فالصور بعد ضم القدرة

العقلية إليها أربع.

ولازم الصورة الأولى إيجاد المقدمات التي يفوت الواجب بتركها قبل الوقت في ظرفه، كما إذا لم يتعلم قبل البلوغ يفوت منه وجوب المعارف والعقائد عن البرهان والاجتهاد في أول آنات البلوغ، فإذا لم يتعلم قبل الوقت يكون ترك التعلم تفويتاً للقدرة على الواجب في ظرفه، فيصير الواجب ممتنعاً بالإختيار، وهو لا ينافي الإختيار عقاباً، وإن شئت توضيح ذلك في الشرعيات فقس المقام على التكوينيات، فإذا علم من يريد السفر بأن في طريقه لا يوجد الماء أصلاً، لا بئر ولا شط ولا مقهى ولا غير ذلك، وتكون مسافته مقدار ثلاثة أيام مثلاً فلا ينبغي الإرتياب في استحقاق الذم عليه إن لم يحمل الماء معه، مع أن الماء يكون لرفع العطش وليس العطش موجوداً فعلاً، وليس ذلك التوبيخ واللوم إلا لأجل إمتناع حفظ النفس برفع العطش بتفويت القدرة قبل الإبتلاء بالعطش، وإذا اطلع المولى على ذلك لعاقب العبد على عدم حمل الماء معه، وليس هذه المؤاخذه إلا من باب قاعدة الإمتناع بالإختيار كما لا يخفى، إذا عرفت ذلك في حفظ النفس فيكون حفظ الدين أولى، فمع علمه بمجيء وقت الواجب يجب عليه حفظ القدرة عليه أو تحصيلها قبل الوقت لئلا يفوت الواجب في ظرفه بتفويت القدرة، فيكون الوقت في الواجب كالعطش في المثال المزبور فكما أن العطش الموجب لحمل الماء من بلده لم يتحقق بعد فكذلك الوقت الموجب لوجوب الواجب، فيستكشف حينئذ حكم وجوبي تعبدي بالمقدمات المفوّتة.

أقول : يمكن الاشكال في استكشاف الخطاب المقدمي من تمامية الملاك : بأن مجرد تمامية المصلحة لا تكشف عن جعل الخطاب بالمقدمات المفوتة ، ضرورة أنه لا دليل على وجوب استيفاء الملاك غير المطالب ، والمفروض أنه لم يصل إلى حد المطالبة لعدم القدرة على استيفائه قبل الوقت ، فلا يمكن مطالبته لقبح مطالبة العاجز عقلاً والقبح لا يصدر من الحكيم تعالى شأنه ، نعم إستكشاف الخطاب المقدمي من تمامية الملاك منوط بتسليم مقدمة أخرى وهي قبح تفويت المصلحة التامة بدون التدارك وهذه إحدى شعب إشكال ابن قبة رحمته الله ^(١) على حجية الظن ، وهذا القبح على الشارع يلزم فيما إذا لم يجعل خطاباً واصلاً إلى العبد ، إذ مع عدمه يتشبهت بالبراءة الموجبة لجواز ترك المقدمة المؤدي إلى ترك ذي المقدمة في وقته ، والمفروض عدم رضائه بترك الواجب في ظرفه فيكون الترخيص في ترك المقدمة من دون التدارك ، وقد عرفت قبح التفويت كذلك فيستكشف منه عدم ترخيصه في ترك المقدمة .

والحاصل : أنه مع تمامية الملاك كما هو المفروض وإنحصار المانع من توجيه الخطاب بعدم القدرة العقلية على إتيان الواجب قبل وقته وقبح تفويت المصلحة على الشارع من دون التدارك يستكشف خطاب بالمقدمة قبل الوقت ووجوبها لثلا يفوت غرض المولى في وقته ، إذ مع الجواز وعدم وجوب المقدمة يلزم التفويت المجرد عن التدارك ، وهو قبيح على الحكيم .

وبعد ضم هذه المقدمة إلى تمامية الملاك يتم المسلك المزبور ولا ينبغي الإشكال في تماميته وإستكشاف الخطاب بالمقدمة منها ، وبعد تماميته لا فرق بين الموارد سواء كان توقف الواجب على المقدمات قبل الوقت دائماً - كمناسك

الحج للنائي، فإن اتيانه بالمناسك منوط دائماً بالمسير، فمع عدم وجوب السير يلزم لغوية تشريع وجوب الحج على النائي - أم إتفاقياً كتوقف الصلاة في الوقت على حفظ الطهارة أو الماء قبل الوقت من باب الإتفاق لكونه في مفازة ونحوها، وذلك لوجود المناط وهو لزوم تفويت الملاك بدون التدارك في الصورتين، وقد عرفت قبحه.

فما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من التفكيك بين التوقف الدائمي بالإلتزام بوجوب المقدمة فيه للزوم لغوية التشريع حينئذٍ وبين التوقف الإتفاقي لعدم لزوم ذلك المحذور فيه مما لا يمكن المساعدة عليه.

فتخلص مما ذكرنا وجوب المقدمات المفوّتة في صورة عدم دخل القدرة في الملاك لفرض تمامية الملاك وقبح تفويته بدون تدارك كمصلحة التسهيل كما في الشبهات الحكمية والموضوعية التي تجري فيها البراءة.

وأما مع دخل القدرة في الملاك المعبر عنها بالقدرة الشرعية التي تكون موضوعاً للخطاب، ويكون الخطاب مشروطاً بها فهو خارج عن مفروض البحث، لتوقف الملاك على تلك القدرة فلا يكون تاماً بدونها، وهو خلاف الفرض من تمامية الملاك. وسيأتي الكلام فيما إذا كانت القدرة دخيلة في الملاك إن شاء الله تعالى.

ثم إن الخطاب المقدمي المستكشف يكون طريقاً محضاً إن لم يكن في نفس المقدمة مصلحة وإلاّ يكون إستحبابياً كالطهارات الثلاث.

إيقاظ:

لا يخفى أن استكشاف الخطاب بالمقدمة بالمسلك المزبور - أعني تمامية الملاك - إنما يصح بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وأما بناءً على مذهب غيرهم فلا وجه للاستكشاف المزبور أصلاً،

فمن يتمسك لإثبات وجوب المقدمات المفوّتة بتمامية الملاك فعليه إثبات مذهب العدلية بالبرهان أولاً، حتى يمكن له التشبث بالملاك المذكور كما هو واضح.

وبالجملة، فالإشكال على تمامية الملاك صغروي لأن الميرزا النائيني رحمته الله يدّعي عدم إطرادها في جميع الموارد كالتعلم قبل البلوغ، حيث إن للبلوغ دخلاً ملاكياً فما لم يوجد لا يتم ملاك وجوب التوحيد وسائر العقائد، فلا يمكن إثبات وجوب التعلم قبل البلوغ، وأما في الواجبات المؤقتة كالمناسك في الموسم والصلاة في وقتها، فيمكن إثبات وجوب المقدمات قبل الوقت لتمامية ملاكها، فالميرزا النائيني رحمته الله فرق بين الموارد وحكم بتمامية الملاك في بعضها، فيستكشف منها وجوب المقدمات ولم يحكم به في بعضها الآخر كالتعلم قبل البلوغ.

ويرد عليه ما ملخصه هو أن المراد بالملاك إن كان (فعليته) فهو غير تام في المؤقتات أيضاً، إذ المفروض رجوع جميع الأمور غير المقدورة إلى الفرض والتقدير فتكون دخيلة في الموضوع، ومن المعلوم قيام الملاك بالموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، فوجود الملاك متوقف على وجود الموضوع وقد فرض أن الوقت دخيل في الموضوع، فقبل الوقت لا ملاك فلا يجب المسير ولا حفظ الإستطاعة ولا حفظ الماء ولا غيرها من المقدمات المفوّتة.

وإن كان (فرض وجوده) كما هو شأن القضية الحقيقية فهو تام في جميع الموارد من المؤقتات وغيرها، فوجوب التوحيد والحج قبل الموسم وغيرها تام الملاك، هذا تمام الكلام في استكشاف وجوب المقدمات بتمامية الملاك.

وأما المسلك الآخر الموجب لاستكشاف الخطاب بالمقدمات، وهو قاعدة الإمتناع بالإختيار لا ينافي العقاب، فالظاهر أنه لازم المسلك الأول - أعني تمامية الملاك - إذ بعد تماميته يكون تفوّيته بالإختيار موجب لحكم العقل لاستحقاق

العقوبة، وأما مع عدم تماميته فلا يحكم العقل بذلك، إذ لا يحكم العقل بقبح تفويت الملاك التام الملزم.

إلا أن الميرزا النائيني رحمته الله جعله مسلماً آخر غير لازم للمسلك الأول بتقريب حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب في ظرفه بسبب ينتهي إلى الاختيار، فالملاك وإن لم يكن تاماً فعلاً لكنه يعلم بوجوده في ظرفه، فإذا عجز نفسه عن ذلك وصار الفعل في وقته المضروب له ممتنعاً له بسوء اختياره يصير مستحقاً للعقوبة، ولذا قد استشكل بعض الأعظم - وهو الفقيه الهمداني رحمته الله - في كتاب الصلاة في شمول قاعدة من ادرك لمن عجز نفسه عن إتيان تمام صلاته في الوقت، وينبغي له أن يحتاط بإتيان صلاته مدركاً من الوقت مقدار ركعة ثم يقضيها بعد الوقت.

تنبيهات:

الأول: أن المراد بتمامية الملاك المقتضية لوجوب المقدمات - مع أنه إما موجود أو معدوم - هو عدم مانع من الجعل بحيث يصير داعياً إلى التشريع، فتمامية الملاك عبارة عن داعيته للجعل، إذ لو كان هناك مانع كمصلحة التسهيل أو غيرها لا يكون الملاك تاماً أي ملزماً وداعياً إلى الجعل، ومع التمامية أي عدم مانع من الجعل بعد تمامية الموضوع يُشرع المولى الحكم على طبق الملاك^(١).

(١) أقول: بناء على التمامية بهذا المعنى لا ينفك الخطاب عن الملاك التام، إذ من موانع الجعل عدم القدرة فإن القدرة العقلية وإن لم تكن دخيلة في الملاك لكن عدمها مانع عن الجعل لأجل قبح مطالبة العاجز، فما لم يكن الفعل مقدوراً لا يجعل وجوب له، ولازم التمامية بهذا المعنى عدم تمامية الملاك إلا في ظرف وجود الخطاب، لتوقف التشريع على عدم موانع الجعل فينهدم أساس استكشاف وجوب المقدمات المفوتة من تمامية الملاك مع عدم القدرة على المقدمات المفوتة في ظرف الواجب وانحصار القدرة عليها قبل وقت الواجب فتأمل جيداً.

الثاني: أن لازم ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من استكشاف خطاب بالمقدمات عدم جواز تبديل الموضوع كبيع النصاب لمن ملك أربعين غنماً مثلاً في أثناء الحول، وتبديل السفر بالحضر ونحوهما، ضرورة أن خطاب وجوب الزكاة وإن لم يكن فعلاً موجوداً لعدم مضي سنة وعدم القدرة على جرّ الزمان إلا أنه يعلم بمجيء الوقت ومضي الحول، فملاك وجوب الزكاة تام ولازمه وجوب إبقاء النصب الزكوية التي يعتبر في وجوب الزكاة فيها مضي الحول كالصلاة عند الزوال والصوم في النهار.

وكذا يجب إبقاء الإستطاعة المالية الحاصلة له قبل أشهر الحج لتمامية ملاك حجة الإسلام، بل يجب المسير على من يعلم بحصول الإستطاعة له في الطريق، لأن ملاك المناسك لهذا الشخص في وقتها تام.

وبالجملة، فلازم تمامية الملاك عدم جواز تبديل الموضوع، مع أنه واضح الفساد، فلا بد من الإلتزام بكون تمامية الملاك مجدية في المقدمات الوجودية التي يجب تحصيلها دون الوجوبية الراجعة الى الموضوع الذي لا يجب تحصيله ولا إبقاؤه كالسفر والحضر وغيرهما كما لا يخفى، فحفظ الماء قبل الوقت واجب إن علم بعدم وجدانه له في الوقت.

الثالث: إن قاعدة الإمتناع بالاختيار تجري فيما لم يكن في ترك المقدمات ترخيص من الشارع، وأما معه فلا تجري لصيرورة الفعل ممتنعاً بترخيص الشارع له في الترك، فيقبح العقاب مع هذا الترخيص.

إن قلت: إنه بعد تسليم استكشاف وجوب المقدمات من تمامية الملاك لا طريق إلى إحراز تمامية المصلحة والملاك ومع عدم الطريق لا يحرز التمامية حتى يستكشف منها وجوب المقدمات قبل الوقت.

قلت: طريق الاستكشاف هو وجود جميع ما أخذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم، ضرورة أن المصلحة قائمة بالموضوع فمهما وجد الموضوع بما له من الأجزاء والقيود يوجد الملاك.

فإن قلت: إن كان الملاك تاماً فلم لم يوجب المقدمات؟ فإن إيجابها خال من المحذور على الفرض من عدم مانع من تشريع خطاب بالمقدمات، وإن كان المانع من جعل خطاب بذى المقدمة موجوداً، فعدم إيجاب المقدمات كاشف عن عدم تمامية الملاك.

قلت: إن عدم جعله لأجل الإتكاء على حكم العقل بلزوم الإطاعة المتوقعة على إيجاد المقدمات وعلى تقدير الخطاب يكون ذلك إرشاداً إلى حكم العقل والإتكاء على حكم العقل الضروري غير عزيز كما لا يخفى.

لا يقال: إن البناء على تمامية الملاك بوجود الموضوع يستلزم إنسداد باب البراءة في الشبهات الحكمية، لأن العلم ليس جزء للموضوع والموضوع موجود هناك والملاك تام، ومع ذلك لا يوجب الشارع الإحتياط بل يرخص العبد في الترك للبراءة، فالترخيص كاشف عن عدم تمامية الملاك.

قلت: قد تقدّم في طيّ المباحث أنّ تمامية الملاك لا تنافي الترخيص، إذ لو كان في الترخيص مصلحة تكون مانعة عن الحكم الذي يقتضيه الملاك.

إن قلت: إنّ المصلحة الترخيصية لا بدّ أن يقع بينها وبين مصلحة الفعل كسر وانكسار، ويكون الحكم على طبق الغالب منهما.

قلت: قدحقّق في محلّه أنّ المصلحتين اللتين لا بدّ من وقوع الكسر و الإنكسار بينهما هما المصلحتان الثابتان في ذات الفعل لا فيه وفي شيء خارجي كالتهييل في المقام.

نعم، يمكن الإشكال على تمامية الملاك بوجهين:

أحدهما: أنه يحتمل أن يكون هناك أمر آخر له دخل موضوعي في الحكم ولم يصل إلينا أو لم يبيته الشارع ومع هذا الإحتمال لا يحرز تمامية الملاك فلا يمكن استكشاف خطاب بالمقدمة، ودفع هذا الإحتمال بإطلاق مقامي أو أصل لا يجدي لأنه لا يوجب العلم بتمامية الملاك.

ثانيهما: أن من جملة الأمور الدخيلة في الموضوع الحياة، فإنها دخيلة في الموضوع حدوثاً وبقاء وكذا سائر الشرائط، فإنها لا بد من بقائها إلى آخر العمل المتعلق للخطاب ومن المعلوم عدم إحرازها لعدم العلم ببقائها كذلك، ومع عدم العلم بالبقاء لا يحرز تمامية الملاك الموجبة للمقدمات، والإطمينان العرفي بالبقاء وكذا الإستصحاب لا يوجبان العلم بالبقاء المتوقف عليه العلم بتمامية الملاك فتدبر.

ثم إن الظاهر عدم الخلاف في جواز تفويت الموضوع وتبديله بموضوع آخر، كتبديل السفر بالحضر والغنى بالفقر، وهبة النصاب الزكوي في أثناء الحول ونحو ذلك، وقاعدة الإمتناع بالإختيار وكذا تمامية الملاك يكون موردهما قيود متعلق الخطاب، كالطهارة والستر ونحوهما بالنسبة إلى الصلوة دون قيود موضوع الخطاب كمالكيّة النصاب في وجوب الزكاة وغيرها.

ومن هنا يشكل الأمر في مسألة وجوب إبقاء الإستطاعة في أشهر الحج، مع كون الإستطاعة الشرعية مما لها دخل في موضوع وجوب الحج، فإن مقتضى القاعدة جواز تفويت الإستطاعة مع حكمهم بعدمه، والمستند في ذلك كما قيل هو الإجماع ولعلّ مستند المجمعين هو الإلتزام بالواجب المعلق أو الشرط المتأخر أو تمامية الملاك ونحوها، ولكن الحق كون الإجماع تعبدياً كاشفاً عن قول

المعصوم عليه السلام إذ لو كان مدركه أحد الوجوه المزبورة لناقش أحد منهم في وجوب إبقاء الإستطاعة، لعدم كون الوجوه المزبورة مسلمة عند الكل.

ثم إنه ليس لجواز تفويت الموضوع وعدمه ضابط كلي بل قد يجوز وقد لا يجوز، فإذا كان مسافراً وضاق الوقت عما عليه من قضاء شهر رمضان يجب عليه قصد الإقامة أو الحضور لقضاء الصوم، ولا يجوز تفويت الإستطاعة في أشهر الحج للإجماع كما عرفت، ويجوز تفويت النصاب الزكوي في أثناء الحول. وبالجملة، فليس لجواز تبديل الموضوع وعدمه قاعدة كلية بل الموارد في ذلك مختلفة كما لا يخفى.

وليعلم أن وجوب الإقامة أو الحضور على المسافر لقضاء صوم رمضان مع قطع النظر عن النص يكون من باب المقدمة الوجودية، لأن صحة قضاء الصوم منوطة بالإقامة أو الحضور فيجب واحد منهما لذلك نظير الطهارة للصلاة فتدبر.

ثم إن ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله من إستكشاف وجوب المقدمات المفوتة بتمامية الملاك، أو قاعدة الإمتناع بالاختيار ممّا لا حاجة إليه في الموارد التي ذكرها، أمّا وجوب الغسل قبل الفجر للصوم على الجنب والحائض فلكونه منصوصاً والنفساء تلحق بالحائض، لما دلّ على كونها محكومة بحكم الحائض و مع النص لا حاجة إلى تلك التكاليف.

وأما وجوب حفظ الإستطاعة وكذا المسير الى الحج فللإجماع والنص أيضاً وأما وجوب حفظ الماء قبل الوقت للصلاة فغير ثابت حتّى يتكلّف في إثباته بما أفاده رحمه الله.

وأما وجوب حفظه في الوقت فهو على القاعدة، وبالجملة فلا حاجة إلى ما أفاده من الطريقين المزبورين لاستكشاف وجوب المقدمات المفوتة فتأمل

جَيِّدًا^(١).

ولا يخفى أنه لا حاجة أيضاً إلى ما أفاده من تثليث أقسام القدرة الشرعية إلى ما يكون دخيلاً مطلقاً أو خصوص القدرة في زمان الواجب، أو القدرة بعد تحقق شرائط الوجوب الدخيلة في الملاك، لأنّ هذا التقسيم مجرد فرض لا واقع له، إذ ليس لهذا التقسيم في الأحكام الشرعية عين ولا أثر، والمعتبر فيها هو القدرة ما لم يترتب العسر والحرَج، إذ التَّكليف حينئذ مرفوع بأدلة الحرَج كما لا يخفى وإن كانت عمومات رفع الحرَج قابلة للتخصيص في بعض الموارد كالنص الوارد في وجوب أداء الدَّين لمن تيسَّر له الأداء وعدم جواز ضبط قوت أزيد من يومه وإن

(١) لا يخفى أنّ سيدنا الأستاذ (مد ظله) قد اختار في الدورة اللاحقة الوجوب التعليقي ودفع به إشكال المقدمات المفوتة وحاصل تقريره: أنّه لم يقدّر برهان على ما ادّعاه الميرزا الثانيي رحمه الله من لزوم وحدة زمان الموضوع والحكم والمتعلق حتى يستحيل الوجوب المعلق الذي هو فعليّة الوجوب واستقباليّة الواجب، فإنّ البرهان لم يقدّر إلاّ على استحالة تخلف الحكم عن الموضوع لإستلزامه الخلف والمناقضة، فلا بد من وحدة زماني الموضوع والحكم كالعلة والمعلول، وأما اتّحادهما مع زمان الإمتثال - أعني ظرف المتعلّق - فلا يقتضيه برهان، بل يقتضي البرهان خلافه فإنّ الزمان الذي قيل بكونه من شرائط الحكم دون المتعلّق كيف يقع التّزام بينه وبين أجزاء المتعلّق كالصلوة وشرائطه، إذ لو لم يكن الوقت من شرائط المتعلّق لا يكون في عرض الطهور مثلاً حتى يتزاحم وكذا الزمان في الصّوم إذا كان شرطاً للوجوب، فإذا أفطر في أثناء النّهار لعذر وفي النّهار زال العذر، فلازمه وجوب صوم بقية النّهار ووجوب قضاء نصف يوم مثلاً إلى غير ذلك من النّقوض والإشكالات، فلا بد من جعل الزمان من قيود المتعلّق لا الحكم وحينئذ يكون حفظ الإستطاعة واجباً حتّى قبل أشهر الحج، إذ المفروض فعليّة الوجوب وكون الزمان من قيود الواجب فيجب المسير إمّا تعبداً كما يقول به الجبل وإمّا عقلياً من باب الإطاعة كما نقول به، ومجرد عدم القدرة على جرّ الزمان لا يجعله من شرائط الوجوب وإلّا لكان الميقات الذي لا إشكال في وجوب الإحرام منه أيضاً شرطاً للوجوب دون الواجب، لأنّ جرّ الميقات إلى وطنه غير مقدور له، فلا بد من إناطة الوجوب به، كأن يقول: إن اتّفق حضورك في الميقات يجب عليك الإحرام منه. (من الدورة اللاحقة).

علم بوقوعه في الحرج في الغد، فلو لم يؤدِّ الدين المطالب مخافة الحرج يقع فيما يخاف منه كما في النَّصِّ، ومن هنا يشكل الأمر في طلبه العلم عصمنا... تعالى من الزَّلَّاتِ.

ثمَّ إِنَّ الميرزا النائيني رحمته الله فرَّق بين المقدمات المفوتة وبين التَّعلم بعدم جريان قاعدة الإمتناع بالإختيار فيه ببيان: أنَّ وجود المقدمات المفوتة يوجب خروج الواجب عن عدم المقدورية إلى المقدورية، وإن الواجب لا يمكن الاتيان به في ظرفه إذا لم يأت بالمقدمة المفوتة بخلاف التَّعلم فإنه إذا ترك التَّعلم يتمكن من اتيان الواجب ولو بالاحتياط ولا يكون غير مقدور لأجل ترك التَّعلم. وجَعَلَ وجه وجوبه احتمال الضَّرر العقابي الواجب عقلاً دفعه ببيان: أنَّه ليس له إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان لإحتمال صدور البيان والحجّة من المولى، فوظيفة العبد الفحص عنه. وبالجمله فمع إحتمال صدور البيان من المولى ليس له إجراء البراءة بل يجب عليه عقلاً الفحص عن البيان في مظانه، ونزاع المحدثين والأصوليين في جريان البراءة أو الإحتياط في الشُّبهات الحكميّة التَّحريميّة يكون بعد الفحص، فإنَّ المحدثين يقولون: بأنَّ حكم الشُّبهة بعد الفحص كحكمها قبله، والأصوليون يحكمون بمخالفة حكم الشُّبهة بعد الفحص لحكمها قبله، فهذا النزاع يكون مورده بعد الفحص وكلاهما متفقان على وجوب الفحص.

ثمَّ إِنَّ المكلف إن كان غافلاً محضاً عن التَّكاليف يجب بيان الأحكام له من باب وجوب تبليغ الأحكام، وإن كان جاهلاً مقصراً يجب ذلك من باب وجوب التَّهَيُّ عن المنكر والأمر بالمعروف على ما ثبت في محلّه.

وكيف كان فالميرزا النائيني رحمته الله فرَّق بين التَّعلم وبين المقدمات المفوتة

أحدهما: أن ملاك وجوب المقدمات المفوتة من تميم الملاك أو قاعدة الإمتناع غير ملاك وجوب التعلم الذي هو دفع الضرر العقابي الناشي من احتمال البيان.

ثانيهما: أن استحقاق العقاب على ترك المقدمات المفوتة يترتب على مجرد تركها الموجب لعدم مقدورية الواجب في ظرفه بخلاف ترك التعلم، فإن العقاب لا يترتب إلا على عصيان الخطاب في وقته، فلو لم يترتب على ترك التعلم عصيان الخطاب كما إذا احتاط مثلاً فلا عقاب، فالعقاب على ترك التعلم تابع لعصيان الخطاب ولا يترتب على نفسه عقوبة، إذ وجوب التعلم طريقي لا نفسي، فما ينسب إلى الشيخ الأنصاري^(١) وغيره من الأصحاب رحمهم الله من فسق تارك تعلم أحكام الشكوك والسهو مما يبتلي به عامة المكلفين لم يظهر له وجه، ولا يبعد أن يكون وجهه عندهم هو ما ورد في مؤاخذه العبد على ترك العمل واعتذاره بعدم التعلم من قوله عليه السلام: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»^(٢).

ولكن هذا الإستظهار محل تأمل بل منع، لظهور الزاوية صدرأ وذيلأ في كون مورد المؤاخذه هو ترك العمل ومقدمية التعلم للعمل لا لوجوبه في نفسه، فوجوب التعلم نفسياً - حتى يترتب على تركه فسق تارك التعلم - غير ثابت.

والتحقيق: عدم الفرق بين المقدمات المفوتة وبين التعلم، فإن الجميع يكون لحفظ الواجب في وقته، وملاك وجوب المقدمات المفوتة والتعلم واحد وهو حفظ الواجب في ظرفه، ولذا لا نحكم بوجوب التعلم على من يعلم بعدم إبتلائه بالشك والسهو، أو يعلم بإبتلائه بهما مع قدرته على الإحتياط وبنائه عليه.

(١) على ما حكي عنه في بعض الرسائل العملية وهذه الفتوى لا توافق مسلكه في وجوب التعلم.

(٢) الأمالي للشيخ / ٩. الصافي / ص ٥٥٥.

وبالجملة، فوجوب التعلّم ممّا لا يمكن الإلتزام به، وعلى تقديره لا وجه للفرق بين المسائل العامة البلوى وبين غيرها في وجوب الأولى دون الثانية، فإنّ مجرد الإبتلاء لا يكون دليلاً على الوجوب.

ولا يمكن جعل مستند القائلين بوجوب التعلّم نفسياً - بحيث يترتب على تركه العقاب وإن لم يفت به الواجب - كثرة الإبتلاء ونحوها من الأمور الإعتبارية والوجوه الاستحسانية، لأنهم أجلّ شأنأ وأرفع مقامأ من إستناد هذا إليهم كما لا يخفى.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أمور:

الأوّل: أنّه يمكن إثبات وجوب المقدمات المفوّتة في الواجب المشروط بتماميّة الملاك، لأنّ الخطاب بذى المقدّمه وإن كان له مانع من إنشائه ولكن لا مانع من إنشاء خطاب المقدّمه فيستكشف من تمامية ملاك الخطاب بالمقدمات المفوّتة، لكن قد عرفت عدم الحاجة إلى تمامية الملاك في خطاب المقدمات بعد ورود النصّ بها كما تقدّم.

الثاني: أنّ وجوب التعلّم وغيره من المقدمات المفوّتة يكون بمناط واحد وهو حفظ الواجب في ظرفه.

الثالث: أنّ وجوب التعلّم ليس نفسياً حتى يوجب تركه الفسق بل طريقيّ متمم لخطاب الواجب.

تذنيب:

قد اشتهر أنّ القيد إذا رجع إلى الهيئة يلزم منه تقييدان:

أحدهما: تقييد الهيئة أعني الحكم.

والآخر: المادّة، فإنّ كلّ قيد ثبت للوجوب يثبت للمادّة، فالوقت مثلاً قيد للحكم والواجب، فإنّ الصلوة في الوقت واجبة لا مطلقاً بخلاف ما إذا كان القيد

راجعاً إلى المادّة، فإنّه لا يلزم منه إلّا تقييد واحد وهو المادّة دون الوجوب كالطّهارة والستر ونحوهما من قيود الواجب، وعليه فإن كان الدليل ظاهراً في رجوع القيد إلى الوجوب أو المادّة فيؤخذ به، ومع عدم الظهور ودوران الأمر بين تقييد الهيئة وبين تقييد المادّة فالثاني أولى إذ لا يلزم منه إلّا تقييد واحد، ولكن في الوجوب المشروط الذي ثبت بنصّ الدليل أو ظهوره كونه مشروطاً بأمر إختياري أو غير إختياري لا يمكن إرجاع شرط الوجوب - وهو المعبر عنه بالهيئة - إلى الواجب، بحيث تقيّد المادّة به كما يقيّد الوجوب به، وذلك لأنّ شرط الوجوب لمّا كان بمنزلة العلّة للوجوب يكون مقدّماً عليه رتبة، لأنّ كلّ شرط يرجع إلى الموضوع الذي هو كالعلّة للحكم، وإن قيّد الواجب بشرط الوجوب يصير الشرط كسائر ما للواجب من الأجزاء والشرائط بمنزلة معلول الحكم، فما يكون في رتبة علّة الحكم يقع في رتبة معلوله.

فظهر من هذا البيان إستحالة تقييد المادّة بشرط الوجوب، ومع إستحالة التقييد إستحيل الإطلاق أيضاً، لما تقرر في محلّه من كون التّقابل بين الإطلاق و التّقييد هو العدم والملكة، فلا وجه لما توهم من لزوم رجوع قيد الوجوب إلى الواجب، فالمراد من تقييد المادّة بقيد الوجوب هو تضيق دائرة مطلوبة المادّة من أول الأمر نظير قوله: (ضيق فم الركبة)، إذ من المعلوم أنّ حجة الإسلام الواجبة في العمر مرّة واحدة هو الحج الصّادر من المستطيع لا من كلّ أحد، فقبل الإستطاعة لا وجوب للحج أصلاً، لا أنّه مطلق وقيد بالإستطاعة.

وعلى هذا فيستحيل تقييد المادّة بشرط الوجوب بالمعنى المعهود من التقييد حتّى يكون في الواجب المشروط تقييدان:

أحدهما: تقييد الوجوب كما هو المفروض.

والآخر: تقييد الواجب.

فما يقال : من أنه إذا دار الأمر بين تقييد واحد وبين تقييدين فالأوّل أولى، لتقديم الإطلاق الشمولي الصادق على الهيئة، لدالتها على الوجوب على كل تقدير يمكن فرض تقديرته للوجوب على الإطلاق البدلي الصادق على المادّة لدالتها على مطلوبيّة فردٍ ما لا على كل فرد فرد فيقيّد إطلاق المادّة دون الهيئة، أو للعلم التفصيلي بتقييد المادّة والشك في تقييد الهيئة والأصل عدمه. اجنبي عما نحن فيه، إذ محل ذلك في القيود المنفصلة، وفي مقام التعارض بين تقييد أحد إطلاقي الدليلين لإنعقاد الظهور الإطلاقي فيها دون القيود المتصلة التي لا ينعقد فيها الإطلاق.

والحاصل : إنّ القيد إذا شك في رجوعه إلى المادّة أو الهيئة فالشيخ رحمته الله (١) يدعي رجوعه إلى المادّة لوجهين :

أحدهما : أنّ رجوعه إلى الهيئة وإن لم يكن مستلزماً لتقييدين كما ذهب إليه صاحب الحاشية رحمته الله، لكنّه مستلزم لبطلان محل الإطلاق، ولا فرق في مخالفة الأصل بين التّقييد للحاظي ونتيجة التّقييد، وهي بطلان العمل بالإطلاق.

ثانيهما : أنّه في صورة دوران الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولي كقوله : (لا تكرم فاسقاً) وبين تقييد الإطلاق البدلي كقوله : (أكرم عالماً) فالثاني أولى، لعدم تصرف في مدلوله (٢) بخلاف الأوّل كما حرّر في محله.

هذا وقد أورد الميرزا التّائيني رحمته الله على الوجه الأوّل : بعدم الدوران بين تقييدين وبين تقييد واحد، لما ذكره في المعنى الحرفي من أنّ المعاني الحرفيّة

(١) مطارح الأنظار / ص ٤٩.

(٢) المراد ان الإطلاق البدلي لا يشمل جميع الأفراد بخلاف الشمولي فلو قيدناه لزم التصرف في مدلوله بخلاف الأوّل.

إيجادية لا إخطارية، فلا مفهوم لها حتى يقبل الإطلاق والتقييد، فلا دوران بين تقييدين وبين تقييد واحد بل ليس إلاّ تقييد واحد وهو تقييد المادّة، فإنّ معني الهيئة حرفي غير قابل للتقييد أصلاً فلا محالة يرجع القيد إلى المادّة، لكن يقع الكلام في أنّه يرجع إليها قبل الانتساب أو بعده، فإن كان قبله يجب تحصيله كالحج، فإنّ تقييده بالإستطاعة قبل الانتساب عبارة عن كون الحج المقيّد بالإستطاعة واجباً فيجب تحصيل الاستطاعة - مثل كون الصلوة المقيّدة بالطهارة واجبة في وقوع القيد في حيّز الوجوب المستلزم لوجوب تحصيله، وإن كان بعده فيكون الحج الواجب منوطاً بالإستطاعة، فلا يجب تحصيل الإستطاعة لكونه حينئذ من الوجوب المشروط .

ولكن قد عرفت سابقاً أنّ الحق مع صاحب الكفاية من إخطارية المعاني الحرفيّة وقابليتها للإطلاق والتقييد، فدوران الأمر بين تقييد ونتيجة تقييد آخر وبين تقييد واحد ممّا لا إشكال فيه .

وأما الثاني: فقد أورد عليه صاحب الكفاية رحمته ^(١) بأنّ الإطلاق في كلّ من الشمولي والبدلي يكون بمقدمات الحكمة، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر ومجرد الشموليّة ليس بمرجع إلّا إذا كان أحدهما بالوضع فيقدم على الآخر لصلاحيّته للقرينية .

والحق أنّ الإطلاق الشمولي مقدم على البدلي، إذ تقييد الأوّل مستلزم للتصرف في المدلول بخلاف الثاني فإنّه لا يلزم منه ذلك، ضرورة أنّ معناه هو صرف الوجود القابل للإنطباق على كل فرد، ولا يلزم من تقييده إلّا تضيق دائرة إنطباقه حيث إنّ الحاكم بالتخير في تطبيق المطلق البدلي على الأفراد لمّا كان هو

العقل فهو لا يحكم بذلك إلاّ بعد إحراز تساوي أقدام الأفراد إلى الطبيعة، ومع احتمال عدم التساوي لا يحكم بالتخيير قطعاً.

لكن هذا التقديم إنما يكون في باب التعارض كالمثال المزبور وهو: (أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً) وفيما إذا كانا منفصلين وانعقد ظهور لهما، وأما إذا كانا متصلين أو منفصلين وعلم إجمالاً بتقييد أحدهما فلا مجال لتقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، إذ لا يعلم بذلك حال القيد وأن المتكلّم أرجع القيد إلى المطلق الشمولي أو البدلي.

وبالجملة فالميرزا النائيني رحمته الله يعترف بصحة ما أفاده الشيخ رحمته الله من تقدم الإطلاق الشمولي على البدلي لكن ذلك في باب المعارضة بين الإطلاقيين كما عرفت في مثال (أكرم عالماً ولا تكرم فاسقاً)، وأما مع العلم الإجمالي بتقييد أحدهما بقيد من الخارج فلا وجه لتقديم الشمولي على البدلي، لعدم إحراز مورد التقييد، فما أفاده الشيخ رحمته الله متين في محله وأجنبي عن مقامنا.

خلاصة البحث:

وبالجملة فقد تبين ممّا ذكر مطالب:

المطلب الأوّل:

أنّ الشيخ رحمته الله ^(١) أرجع القيود إلى المادّة دون الهيئة لوجهين: أحدهما: عدم صلاحية الطلب المنشأ للتقييد لكونه جزئياً لا يتصور فيه الإطلاق والتقييد.

(١) مطارح الأنظار / ص ٤٥ و ٤٦ و ٥٢.

ورده المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(١) بأن المنشأ بالهيئة هو مفهوم الطلب وهو كلي قابل للتقييد، دون الطلب الحقيقي القائم بنفس الطالب، فالطلب الإنشائي غير الطلب الحقيقي كما أن الإرادة الحقيقية غير الإرادة الإنشائية، والاتحاد إنما يكون بين الحقيقيين وبين الإنشائيين. وأما الإنشائي من كل منهما فهو مغائر للحقيقي من الآخر.

وقد رده الميرزا النائيني رحمته بأن عدم قابلية الهيئة للطلب ليس لأجل الجزئية حتى يقال: بكون معنى الهيئة كلياً بل لأجل مغفولية المعنى الحرفي، ومن المعلوم أن التقييد فرع للحاظ والتصور ولا ريب أن للحاظ من شؤون المعنى الإسمي دون الحرفي والحاصل أن الهيئة لا تقبل التقييد.

ثانيهما: أن كل قيد يكون قيداً للمطلوب لباً دون الطلب، وقد تقدم بيانه في محله مع ما لصاحب الكفاية من الإشكال عليه، فعليك بمراجعة الكفاية ^(٢) والفرض من الإشارة إلى الوجهين الذين نسبوا إلى الشيخ رحمته في تقييد المادة هو أن مصب كلام الشيخ رحمته هناك كان في القيد المتصل سواء كان بلسان الشرط كقوله: (إن استطعت فحج)، أم بلسان آخر كقوله: (صل في المسجد).

وأما ما أفاده هنا من رجوع القيد إلى المادة للوجهين المزبورين من دوران الأمر بين تقييد وبين تقييدين، ومن تقدم الإطلاق الشمولي على البدلي فيرجع القيد إلى المادة لكون إطلاقها بدلياً دون الهيئة لكون إطلاقها شمولياً، فمورده هو القيد المنفصل بشهادة ما ذكره من الدليل - أعني دوران الأمر بين الإطلاق الشمولي وبين تقييد البدلي - لأن الدوران فرع لظهور الكلام في الإطلاقين، ولا يتصور ذلك إلا في

(١) كفاية الأصول / ص ٩٧.

(٢) كفاية الأصول / ص ٩٥ آخر الصفحة.

القيد المنفصل، إذ في المتصل لا ينعقد ظهور في الإطلاقين لكون الإطلاق الشمولي رافعاً لظهور الكلام في الإطلاق البدلي كما قرر في محله، والميرزا النائيني رحمته الله اعترف بصحة كلام الشيخ رحمته الله من تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، لكنه إعترض عليه بعدم إرتباطه بالمقام، إذ مورد ذلك هو تعارض نفس الإطلاقين كما عرفت في مثال: (أكرم عالماً ولا تكرم الفساق)، فإن الأقوائية تجدي هناك، وأما إذا كان التعارض بينهما لأجل أمر خارجي وهو القيد الذي علم إجمالاً بتقييده لأحد الإطلاقين فلا وجه للأقوائية المزبورة، لتساوي نسبة هذا العلم الإجمالي إليهما، فدوران الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولي وبين الإطلاق البدلي أجنبي عن المقام رأساً.

وأما الوجه الأوّل: وهو - الدوران بين تقييد الهيئة وإيجاد عمل يشارك التقييد في النتيجة وهو بطلان محل الإطلاق والتقييد في طرف المادة، وبين تقييد واحد وهو تقييد المادة، والثاني أولى - فقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمته الله بأن مجرد إستلزام تقييد الهيئة لبطلان محلّ الإطلاق في المادة لا يوجب إنحلال العلم الإجمالي وتعيّن رجوع القيد إلى المادة، وذلك لأنّ العلم الإجمالي باق على حاله، إذ لو كان قيداً للمادة يجب تحصيله، وإن كان قيداً للهيئة لا يجب تحصيله، ولا يمكن إجراء البراءة في وجوب تحصيل القيد لمعارضتها لجريانها في قيد الهيئة، فالعلم الإجمالي باق على حاله فتأمل.

نعم، يمكن أن يقال بناء على مبنى الميرزا النائيني رحمته الله من عدم قابلية الهيئة للتقييد: أنه يدور الأمر بين تقييد المادة قبل الإنتساب وبين تقييدها بعد الإنتساب، ولما كان الإنتساب محتاجاً إلى مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً وكان مقتضى اصالة الإطلاق عدمه، فتقيّد المادة قبل إنتسابها إلى الوجوب ونتيجته وجوب تحصيل

القيد، وحينئذ ينحل العلم الإجمالي ويكون نظير قوله: (صل منطهراً) في كون القيد راجعاً إلى المادة قبل الانتساب ووجوب تحصيله.

ولا يخفى أن كلام صاحب الحاشية رحمته في تقييد الهيئة أو المادة ليس مرجعه إلى الأقل والأكثر بأن يقال: إن تقييد المادة متيقن على كل حال والزائد مشكوك ينفي بالأصل، وذلك لما عرفت من استحالة كون القيد لكل من المادة و الهيئة، لاستحالة تعلق الوجوب بما يكون في رتبة علته.

نعم تكون مطلوبة المادة في لب غرض المولى في خصوص صورة وجدانها للقيد، ولكن هذا غير القيد الإصطلاحي الذي يكون الوجوب وارداً عليه، لأنه على تقدير قيدته للمادة يعرضه الوجوب، فلا يكون دوران القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة من قبيل الأقل والأكثر، حتى يؤخذ بالأقل المتيقن وهو المادة وينفى الزائد وهو قيدته للهيئة بالأصل، بل يكون من الدوران بين المتباينين، ولا مرجح لأحدهما على الآخر ولا متيقن في البين، ففي القيد المتصل يكون الكلام مجعلاً لا ينعقد له ظهور في كونه قيداً للهيئة أو المادة، وليس في البين أصل لفظي يرفع الشك، فتصل النوبة إلى الأصل العملي وهو البراءة ومقتضاه عدم وجوب تحصيله، لأنه إن كان قيداً للمادة يجب تحصيله، وإن كان قيداً للهيئة لا يجب ذلك، فوجوب تحصيله مشكوك يجري فيه البراءة.

وفي القيد المنفصل فالإطلاق في كل من المادة والهيئة وإن كان منعقداً لعدم اتصال القيد بالكلام حتى يوجب إجماله وعدم ظهوره في الإطلاق، لكن لما علم إجمالاً بتقييد أحد الإطلاقين، فلا يمكن التشبث بأحدهما بل لابد من الرجوع إلى الأصل العملي وهو البراءة كالصورة السابقة، ولكن إجمال القيد وعدم ظهور رجوعه إلى المادة أو الهيئة مجرد فرض لا واقع له، لظهور رجوع كل قيد إلى المادة بناء على مذهب الميرزا النائيني رحمته من عدم قابلية الهيئة للتقييد والإطلاق لكون

معناها إيجابياً لا إخطارياً، فإنه على هذا المعنى ليس هنا إلا إطلاق واحد وهو إطلاق المادة وليس مفاد الهيئة إلا إنشاء النسبة بين المادة والفاعل، وجعل العبد في وعاء التشريع والإعتبار مصلياً، وبعد إحاطة العقل بهذا الإنشاء يحكم بلزوم كون التكوين على طبق التشريع وهذا هو معنى الوجوب، فيدور أمر القيد الراجع إلى المادة لا محالة بين رجوعه إليها قبل إنتساب الوجوب إليها أو بعدها، وحيث إن المتيقن رجوعها إلى المادة من حيث هي لا من حيث كونها منتسبة، إذ لحاظ الإنتساب قيد زائد يدفع باصالة إطلاق المادة، هذا على مبنى الميرزا النائيني رحمته الله.

وأما على المختار - وهو إمكان تقييد الهيئة لكون المعنى الحرفي كلياً كما هو خيرة صاحب الكفاية وغيره - فيدور الأمر بين تقييد أحد الإطلاقين، وقد عرفت الحال في ذلك على تقدير إتصال القيد بالكلام وإنفصاله.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الاول: أن القيد مع الغض عن القواعد العربية في القضايا الشرطية يكون لباً راجعاً إلى المادة إلا في الحال، وفي غير الجمل الشرطية يكون ظاهر الكلام ايضاً رجوعه إلى المادة.

الثاني: أن كلام صاحب الحاشية من التقييد والتقييد لا يرجع إلى الأقل و الأكثر بل إلى المتباينين.

الثالث: أنه على مبنى الميرزا النائيني رحمته الله من عدم صلاحية الهيئة للتقييد يكون الدوران بين كون القيد راجعاً إلى المادة قبل الإنتساب أو بعده، ولما كان التقييد بتقدير الإنتساب تقييداً في المادة فمقتضي إطلاق نفس القيد كونه قيداً على كل تقدير لا على تقدير الإنتساب.

هذا تمام الكلام في إنقسام الوجوب إلى المطلق والمشروط.

في الواجب الغيري والنفسي

ومن جملة تقسيمات الوجوب إنقسامه إلى النفسي والغيري.

ثم لا يخفى أنَّ صاحب الكفاية رحمته الله لما بنى على كون الواجب الحقيقي في جميع الواجبات هو الملاك ولأجل ذلك عدَّ الملاك مقدوراً بالواسطة للقدرة عليه بسبب القدرة على الواجب المحصّل له، أشكل عليه الأمر في تحديد الوجوب النفسي والغيري، بدهاة أنَّ جميع الواجبات على هذا المبنى تكون غيرية، والواجب النفسي حقيقة هو الملاكات الدّاعية إلى الجعل.

ولذا التجأ إلى تحديد الواجب النفسي بما يكون في ذاته جهة حسن والغيري بما لا يكون كذلك ^(١).

وبالجملة لما كان تعريف المشهور للواجب النفسي بماوجب لا لأجل واجب آخر، والغيري بما وجب لواجب آخر مورداً للإشكال، وهو أنّه يلزم منه كون جلّ الواجبات غيريّة لما فيها من المصالح اللازمة الدّاعية إلى التشريع بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فكل واجب يكون غيرياً لكونه مقدمة لوجود الملاك، فالواجب النفسي هو الملاك، فلا يبقى في البين واجب نفسي - عدل صاحب الكفاية رحمته الله عن تعريف المشهور إلى تفسير الواجب النفسي بما حاصله: أنَّ الوجوب إن كان لأجل حسن الفعل في ذاته فهو واجب نفسي وإن كان مقدمة للمصلحة الملزمة أيضاً، وإن كان لأجل

المقدمية فهو غيري وإن كان فيه حسن أيضاً كالطهارات الثلاث، فالمائز بين تعريف المشهور وتعريفه ﷺ هو إعتبار الحسن الذاتي في الواجب النفسي، وإن كان فيه مصلحة وفائدة وعدمه في الواجب الغيري، فصاحب الكفاية يعترف بمقدمية الواجبات لما فيها من المصالح، وأجاب عن عدم مقدوريتها المانع عن تعلق التكليف بها بكونها مقدورة بالواسطة للقدرة على محصلاتها التي يبينها الشارع من الواجبات.

واعترض الميرزا النائيني ﷺ على جميع ما ادّعاه الكفاية من مقدورية المصالح بالواسطة ومن إعتبار الحسن الذاتي في الواجب النفسي غير ما فيه من الفائدة المترتبة على الواجب.

أما الأول: فلما أفاده غير مرة من كون المقدور بالواسطة منحصراً في المسبب التوليدي، الذي هو عبارة عن ترتب الأثر على الفعل بدون توسط إرادة الفاعل المختار كالإحراق المترتب على الإلقاء الذي هو فعل الملقى، ومن المعلوم أنّ الواجبات ليست عللاً تامّة لترتب المصالح عليها، بل ترتبها عليها منوط بإرادته سبحانه وتعالى وأمر الملائكة بغرس الأشجار في الجنة مثلاً ونحو ذلك، وليس شيء من ذلك فعلاً اختيارياً للعبد، فتلك المصالح لا تكون من المسببات التوليدية حتّى تكون مقدورة بالواسطة، فلا يمكن تعلّق التكليف بها لعدم إمكان إلقائها إلى المكلف، فجعل الواجبات مقدمة لحصول المصالح لا وجه له.

وأما الثاني: فلأنّ حسن الفعل إن كان ناشئاً من مقدميته لما فيه من المصلحة والفائدة فهو عين الإلتزام بالوجوب الغيري الذي قد فرّ منه الآخوند ﷺ، وإن كان ناشئاً من ذاته مع الغض عن المصلحة المترتبة عليه، فلازمه عدم تمحض الوجوب المتعلق به في النفسية ولا في الغيرية، لوجود الملاكين فيه كالمركب

لإرتباطي الذي يجب أوّل فعل منه نفسياً وغيرياً لمقدميته لما بعده من الأجزاء.

ويرد على كلا الإعتراضين اللذين ذكرهما الميرزا الثاني رحمته الله إشكال :

أما الأوّل: فلعدم انحصار ضابط المقدور بالواسطة فيما أفاده من عدم توسط فعل فاعل مختار بين النتيجة وبين الفعل، بل المقدور بالواسطة أعمّ من ذلك، فإنّ إيجاد الدّاعي لشخص على فعل يكون مقدوراً لمن أوجد الدّاعي مثلاً بناء المسجد والقنطرة ونحوهما ليس مقدوراً لصاحب الفلوس، ولكنّه لقدرته على إيجاد دواعي البناء في العملة يقال: إنّ بناء المسجد مقدور لفلان، وكذا الولي غير القادر على القراءة الصّحيحة قادر على قضاء صلوات الميت بسبب قدرته على استيجار الغير ونحو ذلك، ولا يمكن إنكار المقدورية في هذه المقامات، نعم لا تكون تلك الأفعال مباشرة لغير فاعلها ولكن الكلام في المقدورية لا في المباشريّة، وعليه فيكون العبد قادراً على الملاكات بسبب إيجاد المحصّلات التي بيّنها الشّارع كقدرته على بناء المسجد مع أنّ البناء فعل الغير.

والإشكال بأنّ تعلّق التكاليف بالمصالح مستلزم لانسداد باب البراءة لصيرورة الشّك على هذا في المحصّل الذي لا تجري فيه البراءة - غير مهمّ، بعد عدم الحاجة إلى البراءة في الشّبهات الحكميّة مع وجود الإطلاقات المقاميّة، والبراءة محتاج إليها في الشّبهات الموضوعيّة التي ليس فيها إطلاق كما في دوران اللباس بين كونه مما يؤكل وما لا يؤكل.

وأما الثاني: فلأنّ المراد بالحسن ليس هو الثّواب، لأنّه خارج عن الفعل وغير مترتب عليه لكونه تفضلاً محضاً منه سبحانه وتعالى على عبده على ما قرر في محلّه وسيأتي الإشارة إليه إن شاء الله، فلا بدّ أن يكون شيئاً يوجب إستحقاق العبد، وقابليته للتفضل لما نرى بالوجدان من التفاوت الفاحش في قابليّة التفضل

بين المطيع والعاصي، وهذا الأمر أعني القابلية يترتب على الفعل قهراً كترتب الطهارة الحديثة على الوضوء والغسل قهراً.

وكيف كان فالأولى أن يقال: إنَّ الواجب الغيري هو ما كانت مصلحته منحصرة في التمكن من إيجاد واجب آخر سواء كان مقدمة وجودية لذات الواجب - كالسلم الذي يكون مقدمة لوجود الكون على السطح - أم لوصف الواجب كالوضوء الذي يكون مقدمة لحصول الصلوة عن الطهارة.

والواجب النفسي: هو ما يكون مصلحته في نفسه، والظاهر أن هذا هو مراد الميرزا الثانيين رحمتهما الله من كون الوجوب النفسي هو ما يكون وجوبه ابتدائياً غير مترشح من وجوب آخر، بخلاف الوجوب الغيري فإنه المترشح من وجوب آخر، وإن كان المراد غيره فلا نتعلقه.

والتقييد بعدم ترشح الوجوب الغيري من وجوب آخر لإخراج وجوب المقدمات المفوتة المستكشف وجوبها من تمامية المصلحة على التفصيل الذي تقدّم سابقاً.

فتلخص ممّا ذكرناه أمور:

الأوّل: تعريف المشهور للنفسي والغيري بما عرفت.

الثاني: الإشكال الوارد عليه من استلزامه لإنتفاء النفسية وكون الواجبات طرّاً غيريّة، لكون الواجبات مقدّمات للمصالح، إذ الواجبات حقيقة هي تلك المصالح.

الثالث: جواب صاحب الكفاية رحمته الله عن الإشكال المزبور بأنّه لا منافاة بين النفسية وبين كونه مقدمة للمصلحة، إذ المصلحة في نفسه توجب حسنه، فإن كان الواجب حسناً لما فيه من المصلحة فهو نفسي، وإن لم يكن حسناً لعدم مصلحة في نفسه توجب حسنه بل كانت مصلحته في المقدميّة والتّوصل به إلى وجود واجب

آخر فهو غيري، وعلى هذا فصاحب الكفاية رحمه الله يعترف بكون المصالح واجبات، ولذا يستشكل على نفسه: بأن تلك المصالح غير مقدورة للعبد، فلا يصح تعلّق الخطاب بها، ويجب عنه بكونها مقدورة بالواسطة، وهذا المقدار من القدرة كاف في صحة التّكليف بها.

الرّابع: كلام الميرزا النائيني رحمه الله في عدم وقع للإشكال، ولا ما أفاده الكفاية من دفع إشكال عدم المقدورية بكون الملاكات مقدورة بالواسطة، أمّا الأول: فلا يتنانه على صحّة تعلّق الخطاب بالملاكات، ومن المعلوم عدم صحّته لعدم صحة إلقيائها إلى المكلف لعدم كون الأفعال الواجبة عللاً تامّة لها حتّى يكون التّكليف بها تكليفاً بالملاكات حقيقة بل هي معدّات لها، وأمّا الثاني: فلا ينحصر المقدور بالواسطة في المسبب التوليدي، وقد عرفت عدم انطباق ضابطه على المقام.

الخامس: إشكالنا على الميرزا النائيني رحمه الله بأنّه لم يقدّم برهان على استحالة تعليق التّكليف بالمصالح بل يمكن أن تكون المصلحة - وهي الخصوصية الموجودة في الفعل بحيث تترتب عليه بمجرد وجوده - مورداً للخطاب، وتكون المصلحة على هذا أقوى من المسبب التوليدي، بدهة أنه في المسبب التوليدي يتوسط فاعل غير ذي شعور بين الفعل والأثر، كالنّار المتوسط بين الإلقاء والإحراق، بخلاف المصلحة فإنّها تترتب على الفعل بدون توسط فاعل غير ذي شعور أيضاً، هذا محض الإشكال على عدم تعلّق التكاليف بالمصالح.

أما إعتراض الميرزا النائيني رحمه الله على الحسن الذي أخذه صاحب الكفاية في الواجب النّفسي: بأنّ الحسن إن كان عبارة عن مقديتها للمصالح فهو عين الإلتزام بالوجوب الغيري وإن كان في حد ذاتها مع قطع النّظر عن المصالح المترتبة عليها فيلزم عدم صدق النّفسيّة والغيريّة عليها، لوجود الملاكين فيها، أما الغيريّة

فلمقدميتها للمصالح، وأما النفسية فلحسنها، والمركب من الداخل و الخارج خارج.

فحاصل الإشكال عليه أن الجعل إن كان بلحاظ مقدميتها للمصالح تكون غيرية، وإن كان بلحاظ الحسن الذاتي مع الفض عن المصالح تكون نفسية، وأما الثواب فهل يكون مترتباً على الغيرية أم لا فيه كلام سيأتي إن شاء الله تعالى . وبالجمله، فتعريف المشهور للنفسي والغيري لا بأس به، إنما الكلام في أن هذا النزاع في تحديد الوجوب النفسي والغيري هل له في الخارج موضوع أم لا؟ يمكن أن يقال: إن الخطابات بأسرها غيرية، لأنها إما إرشاد إلى الجزئية كالأوامر المتعلقة بالركوع والسجود والقراءة أو إرشاد الى الشرطية كالطهارة والإستقبال أو الى المانعية كالنواهي المتعلقة بعدم إيجاد الصلوة في غير المأكول والحرير وغيرهما، وبالجمله فالأوامر والنواهي ليست مولوية، بل هي إرشادية إلى كيفية دخلها في المركب جزء أو شرطاً أو مانعاً، وكيف كان فتعريف المشهور متين جداً.

تذنيب: إذا علم بالنفسية أو الغيرية فلا كلام وإن شك فيهما كما إذا شك في واجب كالوضوء أنه واجب نفسي أو غيري بأن يكون قيداً للصلوة مثلاً، فتارة يلاحظ مقتضي إطلاق المادّة أو الهيئة في ناحية الواجب الذي يشك في نفسيته وقيدته لواجب آخر، وأخرى يلاحظ ما يقتضيه إطلاق المادّة أو الهيئة في ناحية ذلك الواجب الآخر النفسي الذي لا شك في نفسيته كالصلوة، فالكلام يقع في مقامين، الأول: في لحاظ إطلاق المادّة والهيئة في ناحية الواجب المعلوم نفسيته كالصلوة والثاني: في لحاظ إطلاقهما في الواجب الذي شك في نفسيته وغيرته.

أما المقام الأول:

فحاصل الكلام فيه أنه بناء على صحة تقييد الهيئة، لكونها إنشاء مفهوم الطلب كما عليه صاحب الكفاية رحمته ^(١) لا إشكال في أن مقتضى إطلاق الهيئة هو وجوب الصلوة مطلقاً وليس وجوبها مقيداً بقيد، ولكن لا حاجة إلى هذا الإطلاق إذ المفروض العلم بعدم كون وجوب الصلوة مقيداً بالوضوء بحيث يكون الوضوء شرطاً لوجوب الصلوة، بل الشك في قيدية الوضوء للصلوة من دون اشتراط وجوبها بوجوبه، فتجري أصالة الإطلاق في طرف المادة ويحكم بأن المادة وهي الصلوة لم تقيد بالوضوء، فليس الوضوء قيداً للصلوة، ولازم هذا الإطلاق هو كون الوضوء واجباً نفسياً، إذ المفروض العلم بأصل وجوبه والشك متمحض في النفسية والغيرية، وقد ثبت في محله حجية مثبتات الأصول اللفظية، فمع العلم بوجوب الوضوء ورفع الشك في غيريته بأصالة الإطلاق في مادة الصلوة يثبت وجوب الوضوء نفسياً.

وبناء على عدم صحة تقييد الهيئة، لكونها إنشاء النسبه وإيجاداً لمصدق الطلب كما عليه الميرزا النائيني رحمته - لا إنشاء مفهوم الطلب - فالتقييد يرجع إلى المادة لا محالة، إما قبل الانتساب ويعبر عنه بالمعنى الإفرادي. توضيحه: أنه يشك في كون الوضوء قيداً للمادة أعني الصلوة مثلاً بأن لوحظت الصلوة بما هي هي مقيدة بالطهارة أو لا؟، فإطلاق الصلوة يقتضي عدم قيدية الوضوء لها.

وإما بعد الانتساب بأن يقال: إن الصلوة بما هي واجبة هل علقت على الوضوء؟ ومعناه حينئذ مطلوبة الصلوة على تقدير الوضوء، وإطلاق المادة

(١) كفاية الأصول / ص ٩٧، « فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لأن يقيد ».

المنتسبة يرفع الشك، وأنّ الصلوة الواجبة لم تعلق على الوضوء، ولازم هذا الإطلاق كون الوضوء واجباً نفسياً، وعلى كلّ حال لا يكون الوضوء قيداً للصلوة ولا يجب تحصيله لإجلها.

وأما المقام الثاني:

فنخبة الكلام فيه أنه بناء على صحّة تقييد الهيئة يشك في أنّ الوجوب هل قيد بوجوب آخر، أم لا؟ مثلاً وجوب الوضوء هل هو تابع لوجوب الصلوة المعلوم وجوبها، فيكون وجوبه غيرياً مقدماً لتحصيل وجود وصفها وهو الطهارة، أم هو واجب في نفسه من دون قيديته للصلوة، ومقتضى إطلاق هيئة (توضاً) هو وجوبه نفسياً، وبناء على عدم صحّة تقييد الهيئة لما عرفت مراراً من كون معنى الهيئة حرفياً غير قابل للإطلاق والتقييد، فيلاحظ إطلاق المادّة تارة قبل الإنتساب وأخرى بعده، فإن لوحظ قبل الإنتساب بأن يشك في أنّه هل جعل قيداً للصلوة قبل أن تتّصف بالوجوب أم لا؟ فمقتضى إطلاق المادّة هو عدم اللحاظ والقيديّة للصلوة، فيكون الوضوء واجباً نفسياً.

وإن لوحظ بعد الإنتساب فيكون حاصله: أنّ الوضوء الواجب هل علق على تقدير وجوب الصلوة أم لا؟ ومقتضى إطلاق المعنى التركيبي للمادّة - أعني به معنى المادّة بعد الإنتساب - عدم تعليق وجوب الوضوء على الصلوة، وبالجمله فالنتيجة على كلّ حال سواء قلنا: بجريان أصالة الإطلاق في الهيئة أم بجريانها في المادّة بكلا شقيها لا يكون مشكوك الغيريّة محكوماً بالوجوب الغيري.

ثم إنّ الكلام في الإطلاق اللفظي في كلا الواجبين أو أحدهما قد استوفي وأما مع عدم الإطلاق اللفظي في البين وانحصار المرجع في الأصول العمليّة. فملخص الكلام فيه: أنّه تارة يعلم بفعليّة كلا الواجبين مع الشك في نفسيّة أحدهما

وغيريته للآخر، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب الصلوة والوضوء وشك في وجوب الوضوء لنفسه أو لأجل مقدميته للصلوة.

وأخرى : يعلم بعدم فعلية أحدهما بعينه مع الشك في فعلية الآخر كالمثال المذكور فيما إذا طرأ الشك قبل الزوال لعلمه بعدم فعلية وجوب الصلوة قبل الزوال، وحينئذ فإن كان وجوب الوضوء فعلياً فلا محالة يكون نفسياً وإن لم يكن فعلياً يكون غيرياً للصلوة.

وثالثة : يعلم بفعلية أحدهما ويشك في فعلية الآخر كما إذا علم بوجوب شيء وتردد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً لاحتمال أن يكون في الواقع واجب آخر فعلي يتوقف حصوله على ما علم وجوبه اجمالاً.

أما الصورة الأولى : فالظاهر عدم الإشكال في عدم جريان البراءة في غيريته للواجب المعلوم نفسيته لمعارضتها بجريانها في نفسيته، فإنّ الوضوء مثلاً للعلم بوجوبه على كلّ حال لا تجري فيه البراءة للعلم باستحقاق العقوبة على تركه سواء وجب لنفسه أم لغيره كما هو ظاهر.

وأما الصورة الثانية : وهي ما إذا علم بعدم فعلية أحدهما لعدم حصول شرطه كالزوال بالنسبة إلى الصلوة، وشك في وجوب الآخر كالوضوء لنفسه أو للصلوة - فعلى الأول يكون الوضوء واجباً فعلاً، وعلى الثاني يكون وجوبه كوجوب الصلوة مشروطاً بدخول الزوال - فالظاهر أنّه تجري البراءة في وجوب الوضوء قبل الزوال، إذ المفروض كون وجوبه قبل الزوال مشكوكاً لإحتمال وجوبه نفسياً غير معلق على الزوال، فينفي وجوبه النفسي قبل الزوال بأصالة البراءة فلا يجب الوضوء قبل الوقت، وأمّا وجوبه الغيري فهو مقطوع بعدم فعلية وجوب الصلوة بعد حتّى يجب الوضوء لها، وأمّا بعد الزوال فتجري البراءة أيضاً في غيريته،

ضرورة أنه يشك بعد الزوال في تقيد الصلوة بالوضوء فيندرج في الأقل والأكثر وقد عرفت مرجعية البراءة فيهما، ولا منافاة بين الأصلين لأن أحدهما ينفي وجوبه النفسي وهو الجاري في الوضوء قبل الزوال، والآخر ينفي وجوبه الغيري وهو الجاري في الصلوة بعد الزوال، ومقتضى الأصلين^(١) عدم وجوب الوضوء أصلاً لا نفسياً ولا غيراً.

ولا فرق فيما ذكرناه من جريان أصالة البراءة في الوجوب الغيري للوضوء بعد الزوال بين أن يتوضأ قبل الزوال وبين أن لا يتوضأ كذلك، إذ مرجع الشك في كلتا صورتين إلى الشك في وجوب الوضوء فعلاً بسبب الزوال وفعلياً وجوب الصلوة، ومقتضى أصل البراءة عدمه، غايته أنه مع تحقق الوضوء قبل الوقت وبقائه إلى ما بعد الوقت يكون الشك في وجوب وضوء آخر، وعلى كل حال فالمرجع هو أصل البراءة لكون الشك في المقام في التكليف كما لا يخفى.

نعم، مع العلم بوجوب الوضوء بعد الوقت إما لنفسه أو لغيره - وهي الصلوة - وعدم تحقق الوضوء قبل الوقت لا إشكال في وجوب التوضؤ حينئذ وعدم جريان البراءة فيه للعلم بوجوبه، ومع حصول الوضوء قبله تجري البراءة في وجوبه، ونتيجة هذه البراءة نفى الغيرية، إذ لو كان غيراً يجب ذلك بعد الوقت الذي هو شرط فعلياً وجوب الصلوة فينفي بالبراءة، فتأمل جيداً.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما إذا علم بوجوب شيء ولم يعلم أنه واجب نفسي أو غيري لوجب فعلياً يحتمل وجوبه واشتراطه بهذا المعلوم وجوبه،

(١) المراد أن مصب الأصلين ليس وجوب الوضوء النفسي أو الغيري حتى يتنافى مع العلم الاجمالي بل أحدهما ينفي وجوب الوضوء نفساً قبل الزوال والثاني ينفي تقيد الصلاة بالوضوء بعد الزوال وهذا لا ينافي وجوب الوضوء بعد الزوال لسبب آخر.

كوجوب الإحرام من الميقات مثلاً إذا شكّ في كون وجوبه لنفسه أو مقدمة لواجب فعليّ وهي المناسك مثلاً فملخص الكلام فيها: أنه لا ينبغي الإرتياب في وجوب الإتيان بما علم وجوبه إجمالاً وإستحقاق العقاب على تركه على كلّ حال، أمّا على تقدير كونه واجباً لنفسه فواضح، وأمّا على تقدير كونه واجباً لغيره فلعدم جواز ترك ذلك الواجب الفعلي من ناحية هذه المقدّمة المعلوم وجوبها وإن لم يكن منجزاً من غير هذه الجهة، فترك ذي المقدّمة من ناحية هذه المقدّمة يوجب إستحقاق العقوبة.

وقد اعترض الميرزا النائيني رحمته الله على صاحب الكفاية رحمته الله القائل - بزعمه - بالبراءة بما حاصله: أنّه مع العلم التفصيلي بوجوبه إما لنفسه أو لغيره لا وجه للبراءة لتنجزه بالعلم بوجوبه على كلّ حال، سواء كان وجوبه لنفسه أم لغيره، وعدم تنجز ذلك الواجب الآخر الذي يحتمل قيدية هذا المعلوم وجوبه له من بعض الجهات لا ينافي تنجزه من ناحية هذا الواجب على تقدير قيديته له، فالتكليف بالنسبة إلى ذلك الواجب على تقدير قيدية هذا الواجب له يكون من التوسط في التنجز.

ولكن الظاهر عدم توجه اعتراض الميرزا النائيني رحمته الله عليه، لعدم ظهور عبارة الكفاية فيما نسبته الميرزا إليه، والأولى نقل عبارة الكفاية بعينها ليلاحظها الناظر ويطلع على حقيقة الحال.

قال رحمته الله: في الكفاية في هذا المقام ما لفظه ^(١): (هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن فلا بدّ من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه وإلاّ فلا لصيرورة الشكّ فيه بدوياً كما لا يخفى) انتهى، وظاهره أنّ الحكم تارة يكون بالنسبة إلى ما يحتمل شرطيته

فعلياً، وأخرى لا يكون كذلك^(١)، ففي الأوّل يجب الإتيان به للعلم بوجوبه على كلّ حال، وفي الثاني لا يجب ذلك للشكّ في وجوبه المنفي بالبراءة فصاحب الكفاية لا يجري البراءة في الصورة الأولى التي نسب إليه الميرزا إجراء البراءة فيها كما هو واضح.

تذنيب: يذكر فيه أمران:

الأمر الأوّل: لا إشكال في ترتّب استحقاق العقوبة والمثوبة على مخالفة الأمر النفسي وموافقته، وأمّا ترتبه على موافقة الأمر الغيري ومخالفته ففيه كلام، ولا يخفى أنّ البحث عن الترتب المزبور مبنيّ على تصوّر الأمر الشرعي الغيري بالمقدمة، وأمّا على القول بعدمه كما هو الحق لكون الإتيان بالمقدمة من باب الإطاعة التي يستقل بها العقل - لتوقف الصعود على السطح الذي هو المأمور به مثلاً على نصب الدّرج عقلاً - فيسقط هذا البحث من أصله.

وعلى تقدير الوجوب الشرعي للمقدمة، نقول: إنّ إستحقاق العقوبة على مخالفة الأمر النفسي يكون لأجل كونها ظلماً وعدواناً على المولى وتضييعاً لحقه و هو قبيح عقلاً، وأمّا الثّواب المترتب على موافقة الأمر النفسي فوق الكلام في أنه للإستحقاق أو التفضل والحق هو الثاني، لأنّ العبد ليس كالأجير حتى يتعلّق له حقّ على المولى، بل العبد محكوم عقلاً بوظائف العبودية، وإذا أتى بها فقد أدّى ما عليه من وظيفة العبودية فلا يستحق عليه أجره كعدم استحقاق من يصليّ صلواته أجره

(١) نظير ما اذا شكت المرأة في حال الحيض أن الوضوء واجب نفسي أو غيري للصلاة مع علمها بعدم فعلية الصلاة في حال الحيض ففي مثل ذلك يجري الآخوند رحمته الله البراءة عن وجوب الوضوء لا فيما نحن فيه الذي يكون وجوب الشيء المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً معلوماً باعتبار أنّه أمّا واجب نفسي أو غيري لواجب يحتمل اشتراطه بهذا المعلوم الوجوب.

عليها من صديقه لإعتبار كون العمل مملوكاً للأجير، وإعتبار انتفاع المستأجر بنحو من أنحاء الانتفاع بعمل الأجير، وبإختلال أحدهما يخلّ الإجارة، ولذا لا يجوز أخذ الأجرة على صلوة نفسه، ومن المعلوم عدم انتفاعه سبحانه وتعالى بشيء من أعمال عباده فلا يكون العباد أجراً له سبحانه وتعالى حتى يستحقوا أجرة عليه جلّ وعلا، وبالجمله فالثواب يكون تفضلاً محضاً ولطفاً صرفاً على العباد من دون حقّ لهم عليه تبارك وتعالى، ولكن مورد التفضّل ومحلّه هو في صورة أداء وظيفة العبوديّة.

وما في بعض الأدعية والروايات من ثبوت حقّ للعبد عليه جلّ وعلا فالمراد أنّه يعطي الثواب لوعده، وأنه عظمت كبرياؤه يتفضّل عليهم بعد أدائهم وظائف العبوديّة، لا أنّ العبد يصير ذا حقّ وأجرة عليه بالاستحقاق كصيرورة الأجير ذا حقّ على المستأجر، فإذا لم يعطه الثواب كان ظالماً.

هذا حال الواجب النفسي وأما الواجب الغيري الذي حقيقته التوصل به إلى الواجب النفسي فلا يترتب عليه قرب ولا ما يكون تبعاً له من الثواب على ما في الكفاية من جعل الثواب والعقاب من توابع القرب والبعد، إذ العبودية حقيقة قائمة بالواجب النفسي والمقدمة توجب القدرة على أداء الوظيفة، لا أنّها بنفسها وظيفة العبد حتّى يتفضّل بها على العبد، لكن الإنصاف ترتب الثواب على الأمر الغيري لترتبه على عنوان الإطاعة الصادق على الأمر الغيري، فالحق أنّ القرب والثواب يترتبان على الأمر الغيري أيضاً فتأمل جيّداً.

الأمر الثاني: أنّه قد أشكل في بعض المقدمات كالطّهارات الثلاث بما حاصله أنّ الطّهارات الثلاث تكون عبادة موجبة للقرب والثواب مع أنّ أمرها غيري والأمر الغيري لا يوجب ثواباً ولا قرباً ولا بعداً كما تقدّم فكيف تقع عبادة؟

وقد أجيب عنه بوجوه:

أحدها: ما في الكفاية^(١)، وحاصله أنّ الأمر الغيري متعلّق بالوضوء الذي هو متعلّق للأمر النفسي الاستحبابي العبادي، فذات الوضوء يكون متعلّقاً للأمر النفسي الاستحبابي، والأمر الغيري متعلّق بمجموع العمل وأمره، فالأمر الغيري في طول الأمر الأول، ويكون الأمر الأول موضوعاً له نظير تعلّق الأمر^(٢) بإتيان عملٍ رجاءٍ بحيث يكون متعلّق الأمر الاستحبابي عنوان الرجاء في مقابل كون الأمر الاستحبابي متعلّقاً بذات العمل، ولذا وقع الكلام في أنّ مفاد أخبار من بلغ هل هو استحباب نفس العمل أم استحباب عنوان الرجاء والإحتياط؟ ونظير الأمر التذري المتعلّق بصلوة الليل ونحوها من المستحبّات، فإنّ المنذور هو المستحبّ، ونظير الإجارة على عمل مستحبّ، فإنّ المستأجر عليه هو العمل المستحبّ والأمر التذري والإجاري يكون في طول الأمر الاستحبابي المتعلّق بذات العمل، وعلى هذا الوجه يكون الأمر العبادي الذي يترتّب عليه الثواب هو الأمر التذبي المتعلّق بذات الوضوء مثلاً، لا الأمر الغيري المترشّح من وجوب ذي المقدّمة حتّى يرد إشكال القرينة والثواب على الأمر الغيري التّوصلي.

(١) كفاية الأصول / ص ١١١.

(٢) في إمكان تعلّق الأمر المولوي الوجوبي أو التذبي بالإحتياط إشكال، لأنّ مصلحة الأمر بالاحتياط هو حفظ الواقع ففي مورد وجود الحكم الواقعي يجب أو يستحب الإحتياط وفي غيره لأمره، وحينئذ يكون التثبت بأدلة الإحتياط في كلّ مورد تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية، ولا يقاس هذا بالروايات بتقريب: أنّ الحجّة منها هي خصوص الروايات المطابقة للواقع وهذه المطابقة في كلّ رواية مشكوكة فلا يجوز التمسك بدليل إعتبارها على حجيتها، وذلك لأنّ العلم الإجمالي بمطابقة جملة ممّا بأيدينا من الروايات يوجب الاحتياط بالأخذ بالجميع، واحتمال المطابقة في كلّ واحدة من الروايات منجز للواقع على تقدير وجوده.

ثانيها^(١): أَنَّ التَّعْبِدِيَّةَ والتَّوَصُّلِيَّةَ للأمر تكونان من توابع رجحان المتعلِّق و عدمه، فإن كان المتعلِّق راجحاً ذاتاً يكون الأمر المتعلِّق به عبادياً وإلا فتوصلياً، ومتعلِّق الغيري في المقام هو نفس الوضوء الذي هو راجح ذاتاً فيكون الأمر الغيري المتعلِّق به عبادياً، والفرق بين هذا الوجه وسابقه واضح، لوضوح أَنَّ متعلِّق الأمر الغيري في الأوَّل ليس نفس العمل، بل هو بضميمة الأمر الندي المتعلِّق به، وفي الثاني نفس العمل ويكتسب الأمر الغيري العبادية من رجحان متعلقه فيصير عبادياً. ثالثها: أَنَّ الأمر الغيري والنفسي معاً متعلِّقان بذات العمل ولكن يكتسب كلٌّ منهما من الآخر ما هو فاقد له، فالأمر الغيري يكتسب العبادية من الأمر الندي وهو يكتسب الوجوب من الأمر الغيري، فيكون الأمر بعد الكسر والانكسار أمراً وجوبياً تعبدياً، والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو أَنَّ إكتساب الأمر الغيري للتعبدية في هذا الوجه يكون من نفس الأمر الندي المتعلِّق بالوضوء وفي سابقه يكون من المتعلِّق كما عرفت.

رابعها وخامسها: ما في الكفاية فلاحظ^(٢).

سادسها: ما أفاده الميرزا التائيني رحمته، وحاصله: أَنَّ للوضوء أوامر ثلاثة: أحدها: الأمر النفسي الإستحبابي المتعلِّق بذات الوضوء مع قطع النَّظر عن الغايات المترتبة عليه من الصَّلوة والطواف وغيرهما، فيستحبُّ الوضوء قبل دخول وقت الصَّلوة ولو لم يقصد غاية من غاياته حتَّى الكون على الطَّهارة.

(١) أقول لا يخلو هذا الضَّابط من الغموض، بداهة أنَّه على مذهب العدليَّة لابد أن يكون في الواجب رجحان اقتضى تشريع الوجوب له، وعلى هذا الضَّابط تكون جميع الواجبات عبادية. (من الدورة اللاحقة).

(٢) كفاية الأصول / ص ١١١ و ١١٢.

ثانيها: الأمر النفسي الضمني الذي هو قطعة من الأمر النفسي المتعلق بالصلاة، لأنه ينبسط على الأجزاء والشرائط التي منها الوضوء، وهذا الأمر كالأمر الاستحبابي النفسي يتعلق بذات الوضوء فيندك الأمر الندي في الأمر الضمني لا بمعنى انعدام الأمر الاستحبابي، بل بمعنى تبدل الحد الندي بالحد الوجوبي مع انحفاظ نفس مرتبة الاستحباب، لأنه من قبيل اللبس بعد اللبس دون اللبس بعد الخلع، ويتولد من الأمر الندي والأمر الضمني أمر نفسي عبادي فيتأكد مرتبة الطلب القائم بالأمر النفسي بالأمر الضمني، فيكون الوضوء بعد التأكد المزبور واجباً نفسياً عبادياً، وهذا الإندك والتأكد نظير إندك الأمر الندي النفسي المتعلق بصلوة الليل مثلاً في الأمر النذري إذا نذر صلوة الليل، فيتولد منهما أمر نفسي وجوبي عبادي بصلوة الليل، لكون الأمرين في رتبة واحدة لتعلقهما بذات صلاة الليل^(١).

ثالثها: الأمر الغيري المتعلق بالوضوء الواجب النفسي بالأمر الضمني الذي عرفت تفصيله، فالأمر الغيري المتعلق بالوضوء الذي هو مقدمة وجودية لوصف الصلاة وهو الطهارة يكون في طول الأمر النفسي الضمني، وذلك بمنزلة الموضوع للأمر الضمني نظير الأمر الإجمالي المتعلق بالصلاة المستأجر عليها، فإن موضوع الأمر الإجمالي هو الصلاة الواجبة على المنوب عنه، فالأمر الإجمالي يكون في

(١) لا يخفى أن الإندك وتبدل الحد الندي وتولد الأمر الوجوبي ينافي تضاد الأحكام وتعاونها والمفروض تسلم تضادها عند الميزان فلا وجه للإندك بل لا بد من الالتزام بكون متعلق الأمر الضمني العمل مع أمره الندي فالأمر النذري أيضاً لم يتعلق بذات العمل كصلوة الليل بل هي مع أمرها الاستحبابي متعلقة للأمر النذري فيصير الأمر الاستحبابي موضوعاً للأمر النذري كالأمر الإجمالي فلا فرق بين الأمر النذري والإجمالي أصلاً. (من الدورة اللاحقة).

طول الأمر النفسي المتعلق بذات الصلوة، فالأمر الغيري نظير الأمر الإجاري، كما أنّ الأمر الضمنيّ نظير الأمر النذري، وعلى هذا فالأمر الغيري لا يدعوا إلاّ إلى متعلّقه وهو الوضوء الواجب النفسي، وحيث إنّ أمره النفسيّ الضمنيّ عباديّ يترتب عليه الثواب والقرب كالأوامر النفسيّة الإستقلاليّة فيندفع الإشكال المزبور، وهو: أنّه كيف يمكن التّقرب بالأمر الغيريّ وترتب الثواب عليه مع أنّه لا مصلحة في نفسه أصلاً، كما يندفع إشكال الدور وهو توقّف عباديّة الطّهارات على الأمر الغيريّ وتوقّفه على عباديّتها، وذلك لوضوح صيرورتها عبادة قبل تعلق الأمر الغيريّ بها كما عرفت آنفاً.

والحاصل: أنّ الأمر الغيريّ يصير محرّكاً وباعثاً له إلى إتيان الوضوء عن أمره النفسيّ العباديّ فلا إشكال أصلاً.

فإن قلت: لازم ما ذكر من لزوم قصد الأمر النفسيّ الضمنيّ - حتّى يتحقّق ما هو المقدّمة - هو صحة إتيان صلوة الظهر بقصد الأمر النفسيّ الضمنيّ - المتعلّق بها من أمر صلوة العصر - لكون تقدّم الظّهر عليها شرطاً لصحّتها، مع أنّ من الواضح بطلان الظّهر إن قصد ذلك ولم يقصد الأمر النفسيّ المتعلّق بنفس الظّهر.

قلت: إنّ نفس الظّهر لا يكون شرطاً للعصر حتّى يتعلّق بالظّهر قطعة من أمر العصر، بل الشرط هو العنوان الإنتزاعي أعني تقدّمها على العصر، وهذا التّقدّم يتعلّق به قطعة من الأمر الضمنيّ، وهذا العنوان الإنتزاعي وهو السّبق وكذا اللّحوق لازم لكلّ جزء من أجزاء الواجب الارتباطي، فإنّ التكبير مثلاً جزء في نفسه وشرط متقدّم لسائر الأجزاء وكذا الرّكوع فإنّه جزء وشرط متقدّم لما بعده من

الأجزاء وشرط متأخر لما سبقه من الأجزاء كما لا يخفى^(١).

فإن قلت: إنَّ لازم انبساط الأمر النفسي الصَّلَاتي مثلاً على الأجزاء والشَّرائط هو إنبساطه على غير الطَّهَّارات الثَّلاث من سائر الشَّرائط - كالتستبر والإستقبال وغيرهما - أيضاً لكونها شرائط على حذو شرطية الطَّهَّارات للصلوة.

قلت: يمكن أن يكون إختصاص تعلق الأمر الضَّمني بالطَّهَّارات الثَّلاث دون سائر الشَّرائط لخصوصية الطَّهَّارات مفقودة في غيرها. وقد استكشفنا تلك الخصوصية من متمم الجعل، حيث إنَّ القيود المترتبة على الخطاب تحتاج إلى تعدّد الإنشاء لقصور شمول الخطاب الأولى لها، ولما كان الملاك واحداً تكون الإنشاءات المتعدّدة بمنزلة أمر واحد - فلا يرد إشكال صاحب الكفاية على تعدّد الأمر بما عرفته في بحث التعبد والتَّوصلي^(٢) - والخطاب المتمم قد أحرز في الطَّهَّارات للإجماع على عباديتها دون غيرها من الشَّرائط، ومن هذا الخطاب المتمم نستكشف تعلق الأمر الضمني النفسي بها، فالخطاب الثانوي المتمم لقصور شمول الخطاب الأولى لا يشمل غير الطَّهَّارات الثَّلاث من سائر الشَّرائط.

ثمَّ لا يخفى أنَّ وجه ما ذكرناه - من كون الأمر التَّذري غير الأمر الإجمالي في كون الأمر التَّذري في رتبة الأمر المتعلّق بذات العمل كما عرفت في نذر صلوة

(١) وبالجملة، فالوضوء بنفسه متعلّق للأمر النفسي الضَّمني، وعليه فلا يكون استصحابه مثبتاً بدعوى: أنَّ استصحابه لا يثبت عنوان الصَّلَاة عن طهارة، بل ذات الوضوء واجب ضمني ولا حاجة إلى إحراز العنوان الإنتزاعي حتّى يورد عليه بالمشبّهة، لكن الإنصاف أنَّ الصَّلَاة عن طهارة واجبة، ومن المعلوم أنَّ إحراز هذا العنوان منوط بحجّة الأصل المثبت، فما أفاده الميرزا ١ من تعلق الأمر النفسي الضَّمني بالوضوء مشكل بل الأمر المتعلّق به هو الإستجابي النفسي الإستقلالي والغيري دون النفسي الضمني.

(٢) كفاية الأصول / ص ٧٤.

اللَّيْلِ، فَيَتَأَكَّدُ الأَمْرَ الإِسْتِحْبَابِي الرَّائِبَ عَلَى صَلَوةِ اللَّيْلِ بِالأَمْرِ التَّذْرِي، فَيَتَحَصَّلُ مِنَ الأَمْرَيْنِ أَمْرٌ وَحْدَانِي وَجُوبِي عِبَادِي لِإِكْتِسَابِ الأَمْرِ التَّذْرِي الْعِبَادِيَةِ مِنَ الأَمْرِ الإِسْتِحْبَابِي، وَإِكْتِسَابِ الإِسْتِحْبَابِي الْوُجُوبِ مِنَ التَّذْرِي - هُوَ أَنَّ مُتَعَلِّقَ التَّذْرِ لَمَّا كَانَ بِنَفْسِهِ رَاجِحاً يَصَحُّ تَعَلُّقُ التَّذْرِ بِهِ فَيَكُونُ مُتَعَلِّقُ التَّذْرِ نَفْسَ الْعَمَلِ الرَّاجِحِ لَا الْعَمَلِ الْمُقَيَّدَ بِكَوْنِهِ مُسْتَحَبّاً، وَلِذَا يَكُونُ مُتَّحِداً مِنْ حَيْثُ الرِّتْبَةُ مَعَ الأَمْرِ الإِسْتِحْبَابِي كَاتِّحَادَ رَتْبَةِ الأَمْرِ النَّفْسِيِّ الضَّمْنِيِّ الْمُتَعَلِّقِ بِالْوُضُوءِ مَعَ رَتْبَةِ الأَمْرِ الإِسْتِحْبَابِي الرَّائِبِ عَلَيْهِ، وَيَسْتَحِيلُ تَعَلُّقُ الأَمْرِ التَّذْرِي بِالْعَمَلِ الْمُقَيَّدِ بِالإِسْتِحْبَابِ، فَلَا مُحِصَ عَنْ كَوْنِ مُتَعَلِّقِ الأَمْرِ التَّذْرِي ذَاتَ الْعَمَلِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الأَمْرِ النَّفْسِيِّ أَيْضاً.

بِخِلَافِ الأَمْرِ الْإِجَارِي، فَإِنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِالْعَمَلِ بِمَالِهِ مِنَ الْحُكْمِ وَالصَّفَةِ، بِدَاهَةِ أَنَّ الْمُسْتَأْجَرَ عَلَيْهِ هُوَ ذَلِكَ، فَإِنْ الْأَجِيرُ يَكُونُ آتِياً بِالْعَمَلِ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُسْتَأْجَرِ أَوْ الْمُنُوبِ عَنْهُ فِي بَابِ الْإِسْتِنَابَةِ، فَالْأَمْرُ الْمُتَعَلِّقُ بِنَفْسِ الْعَمَلِ الْمُتَوَجَّهِ إِلَى الْمُنُوبِ عَنْهُ يَكُونُ مُوَضَّعاً لِلْأَمْرِ الْإِجَارِي، وَيَكُونُ الأَمْرُ الْإِجَارِي فِي طَوْلِ ذَلِكَ الأَمْرُ فَلَا يَتَّحِدُ رَتْبَةُ الأَمْرَيْنِ حَتَّى يَتَّحِدَا بِالتَّأَكُّدِ، هَذَا مُلَخَّصُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْإِجَارَةِ وَالتَّذْرِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الأَمْرَ الضَّمْنِي النَّفْسِي الْمُتَعَلِّقَ بِالْوُضُوءِ يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الأَمْرِ التَّذْرِي الْمُتَعَلِّقِ بِالمُسْتَحَبِّ، فَيَتَّحِدُ مَعَ الأَمْرِ الإِسْتِحْبَابِي الْوُضُوءِيِّ، وَالأَمْرُ الْغَيْرِيُّ يَكُونُ مِنْ قِبَلِ الأَمْرِ الْإِجَارِي، فَيَكُونُ التَّقَرُّبُ وَالثَّوَابُ مُتَرَتِّبِينَ عَلَى الأَمْرِ النَّفْسِيِّ لِأَنَّ الأَمْرَ الْغَيْرِيَّ حَتَّى يَرُدَّ الْإِشْكَالَ بِأَنَّهُ كَيْفَ يَتَرَتَّبُ الثَّوَابُ وَيَحْصُلُ التَّقَرُّبُ بِالأَمْرِ الْوُضُوءِيِّ مَعَ كَوْنِهِ غَيْرِياً^(١).

(١) ذَكَرَ اللهُ فِي الدُّورَةِ الْآتِيَةِ مُلَخَّصَ الْوُجُوهِ الَّتِي رَفَعَ بِهَا إِشْكَالَ تَرَتُّبِ الثَّوَابِ عَلَى الأَمْرِ الْغَيْرِيِّ الْمُتَعَلِّقِ بِطَهَارَاتِ الثَّلَاثِ وَكَذَا عِبَادَتِهَا.

وقد ظهر ممّا ذكرنا من بقاء ذات الطّلب الإستحبابي الوضعي - وتبدّل حدّه فقط بالحدّ الوجوبي بعد وضوح كون البعث قائماً بذات الطّلب لا حدّه، لأنّ الحدود أعدام ولا معنى لمحركيتها، فالتّحريك قائم بذات الطلب الإستحبابي - أنّه لا مانع

→ أحدها: ما أفاده صاحب العروة قده من كون المناط في تعبدية الأمر وتوصليته هو تعبدية المتعلق وتوصليته، ومن المعلوم تعبدية الطّهارات الثلاث فالأمر الغيري حينئذ عبادي، فأشكال الثواب والعبادية مندفع ولا مانع من اجتماع الوجوب والإستحباب النفسي في الطّهارات لتعدّد الجهة المجدي في تكثّر الموضوع.

وفيه: أنّ تعدّد الجهة مجد إن كانت من الجهات التقييدية لا التعليلية التي منها المقدمية، نعم ما أفاده من إناطة تعبدية الأمر وتوصليته بالمتعلّق في غاية المتانة.

ثانيها: أنّه لا مانع من عبادية الطّهارات لإستحبابها النفسي ووجوبها بالأمر الغيري، إذ لا تضادّ بين الأحكام إلاّ في مقام المحرّكية لا الجعل ومن المعلوم عدم تضادّ الوجوب والإستحباب في المحرّكية. وفيه: أنّ التضادّ يكون في مرحلة الجعل، لعدم إمكان محبوبة شيء ومبغوضيته للشارع في آن واحد، فقياس الأحكام بمحبوبة شيء لشخص ومبغوضيته لآخر مع الفارق، ولو تمّ هذا المعنى يسهل الأمر في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فجعل الوجوب المستلزم لعدم جواز التّرك والتدب المستلزم لجوازه ممتنع، فلا يمكن اتّصاف الطّهارات بالإستحباب والوجوب معاً.

ثالثها: عدم مانع من اجتماع الوجوب والإستحباب بناء على كون الأحكام نفس الحبّ والبغض وعدم كونها مجعولة، فحينئذ يتأكّد الحبّ ويزداد ببركة عنوان مقدمية الطّهارات للصلوة مثلاً كصيرورة السواد الضعيف شديداً، وهذا المبني ضعيف جداً، نعم بناء على صحّته يندفع إشكال الطّهارات الثلاث كما لا يخفى، وللتأكّد هنا وجه دون الأمر فإنّ تأكّد الأمر بالأمر لا معنى له.

رابعها: أنّ الأمر بالطّهارات هو النفسي لا الغيري، لأنّ سدّ أبواب عدم متعلّق الخطاب لازم سواء كان بخطاب واحد أم متعدّد فعدم الوضوء من ناحية عدم مشروعيته قد انسد بتشريعه، ومن ناحية قيديته للصلوة قد انسد بالأمر به للصلوة، فعدم الصلوة من ناحية قيده أعني الطّهارة قد انسد بهذا الأمر الذي هو عين أمر الصلوة، فليس الأمر متعدّداً لما عرفت مراراً من كون المناط في وحدة الأمر وتعدده هو وحدة الملاك وتعدده، ولما كان ملاك الصلوة المقيدة بالطّهارة واحداً فالأوامر المتعلقة بذات الصلوة وقيودها متّحدة. (من الدورة اللاحقة).

من إتيان الوضوء بعد دخول وقت الصلوة بداعي ذلك الطلب الإستحبابي، لما عرفت من بقاءه بعد ورود الأمر الضمني وعدم تغير فيه إلا في حده وهو لا يضر بمحركيته، لعدم قيام البعث والتحريك إلا بذات الطلب دون حده.

وأما كونه بعد الوقت واجباً باعتبار الصلوة ومستحباً باعتبار نفسه كما في العروة، لعدم مانع من إجتماع حكمين من جهتين بناء على ما قواه في الأصول من جواز إجتماع الأمر والنهي لتعدد الجهة فغير وجيه لأن إجتماع الأمر والنهي يكون في الجهات التقييدية التي تكون متعلقة للإرادة والحكم كالصلوة والغصب، فإنهما طبيعتان متغايرتان لا ربط لأحدهما بالأخرى ويتعلق بكل منهما حكم، وهذا بخلاف الجهات التعليلية، فإنها ليست موضوعاً للحكم بل من قبيل الملاكات ويكون الموضوع أمراً وحدائياً، ولذا يكون قوله: (أكرم العالم ولا تكرم الفاسق) متعارضين في العالم الفاسق لا متزاحمين لكون التركيب في المشتق اتحادياً، فالعالم الفاسق موضوع واحد والعلم والفسق يكونان ملاكين للحكم، والموضوع الواحد لا يتحمل حكمين، فالوضوء وإن كان مقدّمة، إلا أن المقدّمية جهة تعليلية لا يتعلّق بها حكم، فلا يمكن اتّصافه بحكمين بل هو بعد الوقت واجب والطلب الإستحبابي منك في الوجوب لكنّه موجود يمكن الإنبعاث عنه.

ولا يخفى أن هذه الأجوبة لا مجال لها قطعاً، لما عرفت إجمالاً من عدم الإشكال أصلاً، إمّا لإنكار الأمر الغيري المولوي بالمقدمة، لأنّ إتيانها يكون لأجل الإمتثال، ومن المعلوم أنّ الإطاعة ليست مورداً للحكم المولوي، وعلى تقدير صدوره من المولى يكون إرشاداً إلى حكم العقل كما في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله

وأطيعوا الرّسول ﴿١﴾، وإِذَا لَأَنَّ الثَّوَابَ مترتب على عنوان الإِطاعة، سواء كانت إِطاعة للأمر النَفسي أم للأمر الغيري. فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأوّل: إنكار الأمر الغيري وأنّ الأوامر كلّها نفسيّة لإِرشادها إلى الجزئيّة والشرطيّة فتقسيم الوجوب إلى النَفسي والغيري ليس على ما ينبغي.

الثّاني: أنّ الثَّوَابَ يدور مدار الإِطاعة والإِمتثال، ولا فرق في تحقّق الإِمتثال بين قصد إِطاعة الأمر النَفسي والغيري، فالإِشكال في الطّهارات الثلث ممّا لا مجال له.

الثّالث: أنّه على تقدير تسليم عدم ترتّب القرب والثَّوَاب على الأمر الغيري لا إشكال في مطلوبيّة الطّهارات الثلث نفسياً، نعم تلك المطلوبيّة في التيمّم ليست بذلك الوضع فلاحظ وتأمل.

(١) سورة النساء / الآية ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

سورة المائدة / الآية ٩٢: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾.

سورة النور / الآية ٥٤: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ﴾.

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى:

التعيني والتخييري

ولا إشكال في وجودهما كما لا إشكال في حد الواجب التعيني، إنما الكلام في تحديد الواجب التخييري بعد عدم الإشكال في وجوده في الخارج، فالبحث في التخييري ثبوتي لا إثباتي، وقد عرّف بوجوده عديدة يرجع بعضها إلى تسليم الجامع وكون الخلاف في تعيينه، وبعضها إلى عدم الجامع.

أما ما يرجع إلى الجامع فمنها الجامع الملاكي بأن يقال: إن الواجب حقيقة هو الملاك القائم بالأبدال كالصوم والعق والإطعام، فإنها وإن لم يكن بينها جامع أصيل لعدم كونها من مقولة واحدة - ولا جامع بين مقولتين أو أكثر حتى يكون ذلك واجباً - فلا بد أن يكون هناك ملاك واحد قائم بهذه المتباينات إذ لا تؤثر المتباينات بما هي متباينات، فالأثر الواحد يكشف عن وحدة المؤثر، وليس ذلك إلا الملاك فالواجب حقيقة هو الملاك والجامع بين الأبدال هو هذا دون الجامع الأصيل لعدمه، وهذا الوجه منسوب إلى صاحب الكفاية رحمته (١).

وأنت خير بأن هذا الوجه مبني على التأثير والتأثر والعلية، وقد عرفت غير مرة أن متعلقات الأحكام الشرعية ليست عللاً تامة للمصالح المترتبة عليها حتى

يصحّ تعلّق الخطاب بها، للقدرة على محصلاتها ولا يصحّ تعلّق التكليف بمثل هذه المصالح لعدم صحة إلقائها إلى المكلف.

ومنها: الجامع الأصيل بتقريب أنّ الغرض من الأبدال لما كان واحداً فلا محالة يكون المؤثر فيه أيضاً واحداً وهو الجامع بين الأبدال فالتخيير يكون عقلياً من قبيل التخيير بين أفراد صلوة الظهر.

وفيه: أنّ التخيير العقلي يكون فيما إذا عرف الجامع، لأنّ معرفة الأفراد موقوفة على معرفة الكلّي الذي تكون تلك الأبدال أفرادها، مضافاً إلى ما عرفت من عدم جامع بين المقولات، وإلى أنّه يستلزم رجوع الواجب التخييري الشرعي إلى التخيير العقلي^(١).

ومنها: الجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما ومفهومه الصادق على كلّ منهما.

وفيه أولاً: عدم وصول النوبة إليه مع إمكان الجامع الأصيل.
وثانياً: أنّ العناوين الانتزاعية لا تقوم بها الملاكات فلا يتعلّق بها خطاب إلّا

(١) لا يخفى أنّ البرهان على عدم تأثير المتباينات بما هي كذلك في واحد يكشف عن كون المؤثر واحداً، فيعلم بوجوده وإن لم يعرف اسمه فالأبدال تكون أفراداً لذلك المؤثر الجامع بينها.

لا يقال: بناء على هذا يرجع التخيير الشرعي إلى العقلي.

فإنّه يقال: إنّ التخيير العقلي منوط بتمييز الجامع وإمكان إلقائه إلى العرف، وبدون معرفته إلّا ببيان الشارع لا يكون التخيير عقلياً بل شرعياً. وهذا الوجه وإن كان متيناً في نفسه كبيراً، لكنّه ليس له في الشرعيات صغرى، لإختصاص هذه الكبرى بالعلل والمعلولات التكوينية دون التشريعية التي ليست من باب التأثير والتأثر، ضرورة عدم كون الأفعال المتعلقة بالأحكام عللاً للآثار المترتبة عليها كبناء القصور وغرس الأشجار في الجنة لتوسط ارادات بين تلك الأفعال وبين آثارها. (من الدورة اللاحقة).

إذا تكفّل الخطاب لعنوان إنتزاعي كالقلبية والالحوق وغيرهما.

وأما ما لا يرجع إلى الجامع، فمنها: كون الواجب أحدهما عند ترك الآخر، فالصّوم مثلاً واجب إن ترك عدلاه - أعني العتق والإطعام - وكذا ترك الصّوم يكون شرطاً لوجوب العتق والإطعام. وفيه أنّ نتيجته وجوب أمرين أو أكثر مشروطاً كلّ منها بترك الآخر، فيكون هناك واجبان تعيينيان مشروطان، ومع ترك جميع الأبدال يكون الجميع واجبات معيّنة مطلقة لحصول شرط الجميع وهو التّرك، ولازمه تعدّد العقاب بتعدّد الأبدال، وهذا الوجه ينسب إلى الميرزا النائيني رحمته الله في هذا المقام. وسيأتي بيان ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله في هذا المقام.

ومنها: أنّ الواجب واحد مبهم عندنا ومعين عند الله سبحانه وتعالى.

وفيه: أنّه يلزم عدم إتّصاف شيء من الأبدال بالوجوب إلّا خصوص واحد منها معين عنده سبحانه وتعالى، ومن البديهي اختلاف ما يختاره المبكّفون من الأبدال، فبعض يختار العتق وبعض يختار غيره، ولازم هذا الوجه عدم إتّصاف هذه الأبدال بالوجوب إلا واحداً ولم يمثلته من أتى بغيره من الأبدال.

ومنها: ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله من أنّ الواجب هو المبهم عنده سبحانه وتعالى وعندنا نظير تطليق إحدى الزّوجات مع عدم إرادة واحدة معيّنة منهنّ فإنّه يصحّ الطّلاق وتعيّن بالقرعة، بدعوى الفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية من إمكان تعلّق الإرادة تشريعاً بالمبهم كما عرفت نظيره في الطّلاق، وعدم إمكان تعلّقها تكويناً بالمبهم لأنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بالخارج لكونها علّة لإيجاد المراد، ومن البديهي أنّ الموجود الخارجي هو المصداق المعين، فلا يمكن تعلّق الإرادة التكوينية بشيء مبهم بخلاف التشريعية، فإنّ التشريع لمّا كان من الاعتباريات فأمره بيد من بيده الاعتبار، فيمكن اعتبار النسبة وإنشائها بين فعل

مبهم وبين فاعل معيّن كالواجب التّخيري ويمكن اعتبارها بين فاعل مبهم وبين فعل معيّن كالواجب الكفائي.

وبالجملة، لا مانع من اعتبار أمر مبهم لمعيّن، وكذا اعتبار أمر معيّن لفاعل مبهم كملكيّة الزّكوة للفقراء، ومال الإمام عليه السلام بالإمامة، والسلطان بالسلطنة وغيرها فإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ ^(١) معناه أنّ العنوان مالك للزّكوة لا الأشخاص، فكلّ واحد يملك الزّكوة بالقبض من باب الإنطباق، وكذا ملك الإمام عليه السلام بالإمامة، فإنّ الإمام والسلطان وهيئة الدولة إلى غير ذلك مالكون بالعنوان الذي هو غير معيّن في الخارج، ولا فرق في الحكم الشرعي المتعلق بالمبهم بين التكليفي والوضعي فإن الملكيّة مثلاً من الأحكام الوضعيّة وبالجملة، عالم الإرادة التشريعية في السّعة كعالم الذّهن والذّمة، مثلاً بيع الكلّي صحيح مع أنّ المبيع مبهم إذ لا معنى لبيع مفهوم الحنطة، والأفراد الخارجيّة ليست مبيعاً أيضاً، ولذا جعل المحقّق رحمته الله بيع السّلم من التّضمين وجعل شيء في عهده لصاحب الفلوس ولم يجعله من باب البيع لإيهام المبيع وعدم تعيّن، فلا يصدق عليه البيع-العرفي حتّى يشمل ﴿أحلّ الله البيع﴾ ^(٢) ونحوه.

فتلخص: أنّه يمكن تصوير الواجب التّخيري بأن يكون إنشاء النسبة بين فعل مبهم وبين فاعل معيّن، فينشأ النسبة بين الصوم والعتق والإطعام بنحو الإيهام، هذا غاية توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من تصوير الواجب التّخيري.

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ الأمر الإعتباري وإن كان نحو اعتباره بيد المعبر إلاّ أنّه لا يمكن تعلّق الإرادة التّشريعيّة بالمبهم، لأنّ الخطابات إن كانت

(١) سورة التوبة / الآية ٦٠.

(٢) سورة البقرة / الآية ٢٧٥.

مبرزة لما في نفس المولى من الحبِّ والكراهة ولم يكن هناك إنشاء كما هو أحد المباني فلا يمكن تعلّق الحبِّ أو الكراهة بشيءٍ غير معين، وإن كانت إنشاءً فالألفاظ التي ينشأ بها تكون في عالم الإنبات، والتي تكون في الثبوت وفي صقع النفس من حقيقة المنشآت التي لا بدّ من تصوّرها والتصديق بفائدتها لا يمكن إيهامها، إذ التصور والتصديق اللذان يتعلّقهما الإنشاء لا يتعلّقان بالمبهم.

والحاصل: أنّ تعلّق الإرادة التشريعية بأمر مبهم ممّا لا يظهر له وجه سواء قلنا بإنشاء النسبة، أم بإنشاء الطّلب أم بكون الألفاظ حاكية عمّا في نفس المولى من الحبِّ والبغض.

فلعلّ الأولى في تصوير الواجب التخيري أن يقال: إنّ الواجب التخيري هو الذي أنشأه وجوبه عدلياً، وإنشاء النسبة يكون في جميع الأبدال بحيث تعلّق الإنشاء بكل واحد من الصوم والعقّ والإطعام لكن بنحو العدلية المدلول عليها بكلمة أو، ولو لم تكن هذه الكلمة كان كلّ من الأبدال واجباً تعيينياً، وليس الإنشاء في شيء منها مشروطاً بعدم الآخر حتّى يلزم الواجب المشروط.

ولو لم يمكن تصديق هذا الوجه أيضاً فلا محيص عن الإلتزام بما أفاده في الكفاية^(١) من الإلتزام بالجامع الأصيل وكون ذلك هو الواجب حقيقة، والصّوم وأخواه مصاديقه نظير التخخير العقلي بين أفراد الكلي، والفرق بين التخخير الشرعي حينئذ وبين التخخير العقلي هو أنّ الكلّي إن كان مميّزاً للعقل بحيث يطبقه العقل على أفراده يكون التخخير عقلياً وإلا فشرعيّاً.

تنبيه:

اعلم أنّ جعل الوجوب التّخييري من الوجوب المشروط على ما تقدّم من كون وجوب كلّ من الأبدال مشروطاً بترك الآخر إنّما يكون في ظرف واجدية كلّ منها للملاك وعدم المضادة بين إستيفاء الملاكات وإنّما طرء العجز عن إستيفائها للمكلّف من باب الإتّفاق، كإنقاذ الغريقين اللّذين لا يقدر المكلّف عليه، بل على إنقاذ أحدهما مع إشتمال كلّ منهما على الملاك، فإنّ إطلاق كلّ من الخطابين يقيّد بعدم الآخر، فكأنّه قيل: إن تركت إنقاذ هذا فأنقذ ذلك وإن تركت إنقاذ ذلك فأنقذ هذا، فينتج هذا التقييد خطابين مشروطين ببناء على صحّة الترتّب.

وأما المقام فيكون التزاحم فيه في نفس الملاكات، فإنّ الملاك وإن كان في كلّ من الصّوم والعتق والإطعام موجوداً لكنّه لا يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بكلّ منها مستقلاً، ضرورة تضادها في الوجود بحيث إذا وجد أحدها في الخارج لا يبقى محلّ ومورد لإستيفاء الآخر، نظير امتلاء الإناء بالماء، فإنّه بعد الإمتلاء بالماء لا يمكن إمتلاؤه بالعسل ونحوه، ومع التّضاد والتزاحم في نفس الملاكات لا تصلح للداعويّة والجعل، فلا محالة يتعلّق الجعل بأحد الأبدال تخييراً أى على البدل كما هو ظاهر العطف بكلمة أو، وعلى هذا لا يمكن تعلّق خطابين مشروطين تعيينيين، لما عرفت من تضادّ الملاكات المانع عن داعويتها للجعل التعييني المشروط الذي يكون مورده في تزاحم الخطابات.

والحاصل، أنّه بعد البناء على تزاحم الملاكات تكون النتيجة خطاباً واحداً بأحد الأمرين أو الأمور على البدل، فتصوير الوجوب المشروط بهذا النّحو ممكن و المفروض العلم بوقوعه أيضاً، فلا إشكال أصلاً، لكن يشكل ذلك بأنّ الواجب إن

كان معيّناً عنده تعالى شأنه فلازمه عدم اتّصاف غير ذلك ممّا يختاره العباد بالوجوب وعدم سقوط الواجب عن ذمّة المكلف، فلا بدّ أن يقال: بأنّ الواجب هو عنوان الكفّارة الوافية بالغرض غايته ان مصاديق الكفّارة غير معلومة لنا، ولذا يبتنّها الشارع في مقابل المصاديق التي يميّزها العقل، فالتمييز إن كان بيد الشارع يسمّى تخييراً شرعياً، والغرض الواحد الدّاعي إلى الجعل يقوم بكلّ واحد من الأبدال على البذل، فيريد المولى الكفّارة ويبيّن مصاديقها نظير ما اذا قال المولى لعبده أشبعني بالخبز أو الرز في قيام الغرض الواحد بكلّ واحد في ظرف عدم الآخر.

تكميل: اعلم أنّ التّخيير بين الأقلّ والأكثر لا يتصوّر إلّا بإرجاعهما إلى المتباينين، بأنّ يؤخذ الأقلّ بشرط لا والأكثر بشرط شيء وهو الزّيادة، إذ لا يتصوّر أن يكون لوجود شيء وعدمه دخل، فإنّ التّسبيحتين إن كان لهما دخل في المصلحة فلا تترتب تلك المصلحة على ما يكون فاقداً لهما كالتسبيحة الواحدة.

وبعبارة أخرى، لا معنى لقيام المصلحة بوجود شيء وعدمه، إذ مرجعه إلى دخل وجود ذلك الشيء في المصلحة وعدمه، وقيام المصلحة بشيء ونقيضه، وهذا بديهي البطلان فلا بدّ من الإلتزام بكون الأقلّ مأخوذاً بشرط لا حتّى يخرج عن قابليّة لحوق الأكثر به وإنضمامه إليه، كما إذا سلّم على الرّكعة الثانية في موارد التّخيير بين القصر والإتمام، والدخول في الركوع بعد تسبيحة واحدة بناء على التّخيير بينها وبين ثلث تسبيحات.

ثمّ إنّ اتّصاف الأقلّ بالشرط اللاّتيّة منوط بخروجه عن القابلية كما عرفت في التّسليم على الأوليين والركوع في التّسبيح، والظاهر أنّ التّخيير بين الأقلّ والأكثر منحصر في القصر والإتمام، وأمّا التّسبيحات فالواجب منها هي الواحدة، و الأخرى ان مطلوبتان استحباباً والله العالم بأحكامه.

ومن أقسام الواجب، الواجب الكفائي

وقد جعله في الكفاية^(١) سنخاً ونحواً من الوجوب الذي لازمه استحقاق الكل للعقاب على التّرك وسقوطه بفعل البعض و استحقاق الجميع للثواب على الفعل إن صدر من جميعهم.

ويمكن تصويره بأن يقال: إنّه كما لا إشكال في صحّة الخطاب مع إيهام الموضوع المفعول به - أعني متعلّق المتعلّق - بأن يقال: (أكرم عالماً) فإنّ متعلّق الإكرام، هو صرف الوجود القابل للإنطباقه على كلّ عالم على البدل وهو أمر مبهم، كذلك لا ينبغي الإشكال في صحّة الخطاب مع إيهام نفس المكلف، بأن يقال: (يجب تغسيل الميت على مكلف) منكرّاً ومنوّناً بتنوين التنكير ليكون مطلقاً بدليّاً قابلاً للإنطباق على كلّ فرد على البدل، فإذا ترك الجميع يعاقب الكلّ للإنطباق صرف الوجود على كلّ منهم.

وليس الخطاب متوجّهاً إلى الطّبيعة - أى طبيعة المكلف - نظير مالكيّة الموقوف عليهم والفقراء للموقوفة والزّكاة، ضرورة أنّ الأفراد حينئذٍ لا يتعلّق بهم خطاب إلّا بعد إنطباق الطّبيعة عليهم المتوقّف هذا الإنطباق على إقدامهم، نظير توقف مالكيّة أفراد الموقوف عليه والفقير لعوائد الوقف وللزّكاة على القبض ولذا

(١) كفاية الأصول / ص ١٤٣.

لا يعطى الطلبة الساكنون في المدرسة مثلاً سنة أو أزيد شيئاً من الوقف إذا خرجوا عن المدرسة وحصلت عوائد الوقف بعد خروجهم عنها ولو بيوم، فإنها تصرف في الساكن الفعلي، وكذا الفقير لا يملك الزكوة إلا بعد قبضه لها.

وفي المقام يكون الوجوب موقوفاً على الإقدام، فإن لم يقدم أحد منهم يلزم عدم عقابهم أصلاً لعدم إنطباق الطبيعة إلا بعد الإقدام، وكذا لا يكون موضوع الخطاب الجامع بين الأفراد لعدم موجود جامع بين خصوصيات الأفراد حتى يقال: إن الموضوع موجود في الخارج وهو أفراد المكلفين فإذا تركوا عوقبوا بأجمعهم.

ومن هنا يظهر عدم صحة استصحاب الكلّي بأقسامه لتوقعها على وجود جامع بين أفراد الكلّي وليس بين الأفراد جامع موجود كما عرفت.

والحاصل: أنه يمكن تصوير الواجب الكفائي بوجوه:

أحدها: ما عرفت من فرض المكلف بنحو صرف الوجود بمعنى كون المكلف عبارة عن وجود ما من وجودات طبيعة المكلف من دون دخل لخصوصيات الأفراد ولوازمها من الزيدية والبكرية وغيرهما في موضوع الحكم، فصرف الوجود من طبيعة البالغ العاقل القادر الصادق على كلّ فرد بنحو المطلق البدليّ موضوع للخطاب، بحيث لو فرض محالاً وجودها في غير الأفراد الخارجية كان موضوعاً.

وعلى هذا التصوير فلو تركوا عوقب جميعهم لأنطباق وجود الطبيعة على كلّ واحد منهم، ولو أتوا بالكفائي يثاب كلّهم لإتيانهم بالواجب على كلّ منهم على البديل بشرط إتيانهم له في عرض واحد، ولو أتى به واحد منهم فقد أتى بالواجب وسقط عن الباقيين، لكون موضوع الوجوب واحداً من الوجودات على البديل. وهذا

التصوير لا إشكال فيه ^(١) ولا فرق في هذا الوجه بين الكفائيات النظامية المعاشية والمعادية كما لا يخفى.

ثانيها: أن يكون الوجوب متوجّهاً إلى كلّ واحد من المكلفين عيناً بنحو المطلق الشمولي كسائر الواجبات العينية، بحيث يكون كلّ واحدة من خصوصيات الأفراد مأخوذة في الموضوع ولكن يكون المكلف به مطلوباً بنحو صرف الوجود، فلو أتى به واحد منهم يسقط عن الباقيين لانتفاء الموضوع كصلوة الميت، فإنّ إتيان واحد منهم بها يرفع موضوع التكليف وهو الميت الذي لم يصلّ عليه.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه - بعد اشتراكهما في ترتّب الثواب على فعل جميعهم والعقاب على تركهم وسقوطه عن الباقيين بفعل البعض - أنّ موضوع الخطاب في الأوّل هو صرف الوجود بنحو المطلق البدليّ، وفي الثاني هو مطلق الوجود بنحو يكون لكلّ خصوصيّة من الزيدية وغيرها دخل في موضوع الحكم، بنحو العموم الإستغراقي وأنت خبير بعدم وجاهة هذا الوجه أيضاً لإستلزامه إمكان أخصيّة المحمول من الموضوع، إذ المفروض كون المكلف كلّ فرد من الأفراد والواجب فعل واحد بنحو صرف الوجود وهذا نظير حمل الإنسان على الحيوان في الإمتناع فهذا الوجه أردء من سابقه.

ثالثها: أن يكون الوجوب بالنسبة إلى كلّ واحد مشروطاً بعدم بناء الآخر على إتيان الفعل، فإذا علم بأنّ غيره يبني على عدم الإتيان - كما إذا علمنا أنّ هذا

(١) بل لا يخلو من الإشكال، لأنّه في صورة ترك الجميع لا وجه لعقاب الكل لعدم إنطباق صرف الوجود على الجميع، بل المنطبق عليهم هو مطلق الوجود والمفروض أنّ العقاب تابع للاستحقاق، إذ لا معنى للتفضّل فيه بخلاف الثواب فإنّه لا مانع من التفضل بالثواب على الجميع فيما إذا أتوا به فالمستحق للعقاب هو واحد منهم على البديل لا الجميع.

الوقت زمان قيامه عن النوم وشرب الشاي الذي هو عنده اهم من كل شيء أو شرب القهوة الذي هو كذلك عند بعض - يجب عليه ذلك، فوجوبه على كل فرد مشروط ببناء الغير على الترك فإذا تركوا جميعاً يعاقبون لحصول شرط الوجوب، وهو العزم على عدم الفعل بالنسبة إلى الجميع، فيصير واجباً عينياً على الكل، وأما مع البناء على الفعل فلا يجب على غيره.

ولازم هذا الوجه عدم وجوبه على واحد منهم إذا بنوا جميعاً على الإتيان، فحينئذ يكون إتيانهم له لا على وجه الوجوب، ومع الشك في بناء غيره على الإتيان تجري البراءة في الوجوب لأنّ الشك يرجع إلى أصل الوجوب وهو كما ترى، وعلى هذا الوجه لا يكون إتيان واحد له مسقطاً عن الغير، بل يكون مانعاً عن ثبوت الوجوب في حقّه بخلاف الوجهين السابقين، فإن فعل واحد يوجب سقوط الخطاب عن الباقيين كما هو واضح.

رابعها: أن يكون الوجوب لكل واحد مشروطاً بترك الآخر لا مجرد بنائه على الترك كما هو مقتضى الوجه السابق، فلا يجب على أحد إلا في صورة ترك الآخر، فإذا ترك الكلّ يعاقب جميعهم لحصول شرط الوجوب في حقّ جميعهم، وإذا فعله واحد منهم فلا يجب على غيره لا أنّه يسقط عنه، ولازمه عدم إتصاف الفعل بالوجوب إذا أتى به كلّهم لعدم تحقّق شرط الوجوب وهو ترك البعض، وهذا يدهي البطلان كما عرفت في سابقه، فالحقّ من هذه الوجوه هو الوجهان الأوّلان. ولكن لا يخفى: أنّه لا سبيل إلى الإلتزام بشيء من الوجوه الثلاثة للمتقدّمة الراجعة إلى الوجوب العيني من الوجوب المطلق والمشروط بقسميه - أعني اشتراط الوجوب بالبناء على الترك أو بنفس الترك - وذلك لأنّ وحدة الملاك لا تقتضي إلاّ وحدة الخطاب، إذ يلزم اللغوّة من تعدّد الخطاب ضرورة أنّ التعدد

يكشف عن تعدد الملاك بمثابة يكون لكلّ واحدة من خصوصيات أفراد المكلفين دخل في الملاك كما هو شأن الخطابات الإنحلائية، مثلاً إن لم يكن في شرب الخمر المضاف إلى زيد وعمرو وبكر مفسدة تخصّه لا يصحّ توجيه الخطاب إلى كلّ واحد منهم بالخصوص، لاستلزام دعوة الخصوصية إلى الخطاب من دون ملاك وهو في المقام باطل بالضرورة، ومن المعلوم أنه في الواجب الكفائي ليس إلّا مصلحة واحدة وملاك فارد لا تقوم بخصوص زيد مثلاً، ولذا لو فرض محالاً وجود مكلف من دون تخصصه بخصوصية الزيدية وغيرها وأتى بالفعل كان ساقطاً عن المكلفين بل إذا فرض حصول الواجب من دون مباشرة مكلف كما إذا كان ميت على محلّ مرتفع فألقاه الريح في مكان منخفض بكيفية معتبرة شرعاً في الدفن ووارته بالتراب فيسقط الخطاب عن المكلفين فالمناسب لوحدة الملاك هو وحدة الخطاب المتعلّق بصرف وجود طبيعي المكلف فيكون التخيير في ناحية المكلف، كما أنّ التخيير في الواجب التخييري المصطلح يكون في ناحية متعلّق الخطاب من الصوم والعق والاطعام مثلاً، فيسهل الأمر حينئذ في تصوير الواجب التخييري أيضاً إذ لا فرق في صحّة التعلّق بالمبهم بين كون المبهم متعلّق المتعلّق كما في قوله: (أكرم عالماً) وبين كونه موضوع الخطاب كقوله: (يجب على مكلف) منوناً بالتّنين كما هو مفاد الوجوب الكفائي، وبين كونه متعلّق الخطاب كما هو مفاد الوجوب التخييري.

فتلخّص مما ذكرنا: أنّ الحقّ في تصوير الوجوب الكفائي هو جعل موضوع الخطاب صرف وجود المكلف به كما هو المتداول في الأمور العرفية، كما إذا أمر المولى أحد غلمان به بإشتراء اللحم أو الخبز أو السقي أو غير ذلك، وكما إذا أمر شخص أحد أولاده بشيء فإنّ المأمور ليس إلّا صرف الوجود منهم المنطبق على كلّ واحد منهم، ولذا إذا تركوا يكون جميعهم مستحقين للعقاب كما لا يخفى.

ولا سبيل إلى الإلتزام بالخطاب المشروط كما هو قضية اشتراط الخطاب الكفائي ببناء الغير على الترك أو نفس الترك لما عرفت من وحدة الملاك، وإِنما ذلك يَتَجَه فيما إذا تعدد الملاك ولم يمكن استيفاء الجميع لتزاحمها في مقام الفعلية، إذ لا محيص حينئذٍ من اشتراط خطاب كلٍّ منهما بعدم الآخر نظير التزاحم في المأمور به كإنقاذ الغريقين فإنَّ وجوب إنقاذ كلٍّ منهما مشروط بعدم إنقاذ الآخر بعد أن كان الملاك في كليهما موجوداً، غاية الأمر أنَّ المكلف لا يقدر على استيفاء الملاكين، فيقيّد إطلاق كلٍّ منهما في صورة المزامعة، ونتيجة تقييد إطلاق الخطابين هي خطابان مشروطان، فكأنَّه قال: إن تركت إنقاذ هذا فأتقذ ذاك وإن تركت إنقاذ ذلك فأتقذ هذا.

ونظير ما أفاده الميرزا الثانيي رحمته من فرض وجدان شخصين متممين لماء مباح لا يكفي إلاّ لوضوء واحد، فإنَّ ملاك وجوب الحيازة في كلٍّ منهما ثابت ولكن لا يمكن فعليتهما، إذ المفروض عدم وفاء الماء بوضوء كلٍّ منهما، فلا محالة يكون التكليف بالحيازة بالنسبة إلى كلٍّ منهما مشروطاً بعدم سبق الآخر، فمع سبق لا يكون مكلفاً ومع عدمه يعاقبان معاً لحصول شرط التكليف لكلٍّ منهما.

وهل يبطل تيمّمهما أم لا يبطل؟ أم يبطل واحد منهم على البدل حينئذٍ أى حين ترك كليهما للحيازة؟ قد ادّعى الميرزا رحمته بطلان كلا التيممين بناء منه على عدم توقف إنتقاض التيمّم على الأمر بالوضوء المتوقّف على الحيازة الخارجيّة، وكون الماء تحت سلطانه وتصرفه حتى يصدق عليه عنوان الواجد الموضوع لوجوب الوضوء، بل توقفه على القدرة المفروضة فعليتها لكليهما، لقدرة كلٍّ منهما في نفسه على حيازة الماء، والحاصل أنَّ إنتقاض التيمّم لما كان مترتباً على القدرة فقط دون الأمر بالوضوء فلا محالة يبطل تيمّم كليهما بمجرد القدرة على الحيازة

وإن لم يؤمر بالوضوء.

ولكن الحق أنه لا مجال للقول ببطلان التيمم أصلاً، لتوقف بطلانه على وجدان الماء والقدرة على التصرف بالوضوء منه، ولذا يفصلون في بطلان تيمم الواجد للماء في أثناء الصلوة بعد الركعة الأولى بين ما إذا بقي الماء بعد الفراغ عن الصلوة بمقدار يمكنه الوضوء وبين عدم بقائه بهذا المقدار بالانتقاض في الأول و عدمه في الثاني، وعليه فلا سبيل إلى القول بالبطلان، والحاصل أن مجرد وجود الماء لا يوجب بطلان الوضوء.

ومن تقسيمات الواجب: إنقسامه بإعتبار الزمان الواقع فيه إلى موقت وغيره، والموقت إلى الموسع والمضيق وغير الموقت إلى الفور وغيره. والعمدة إنقسامه إلى الموسع والمضيق.

أما الواجب الموسع: وهو الذي يفضل الوقت عن الواجب كالظهرين والعشائين وغيرها، فقد أشكل فيه بما حاصله: أنه يلزم منه جواز ترك الواجب المعلوم عدمه، وبطلان اللازم يكشف عن بطلان الملزوم، أما لزوم جواز ترك الواجب فهو أن الموسع يجوز تركه في أول الوقت ووسطه وليس ذلك إلا تركاً للواجب.

وإن شئت فقل: إن الوجوب إن كان في كل زمان يساوي الواجب فيلزم وجوب تكرار العمل إلى أن ينقضي الوقت ويلزم العصيان إذا ترك العمل في الزمان الأول والثاني وهكذا وإن أتى به بعد ذلك، وإن كان في خصوص الزمان الأول يلزم كونه قضاء فيما بعد ذلك الزمان والعصيان في التأخير لتفويت الوقت وعدم وجوب العمل على من بلغ أو طهرت الحائض فيما بعد الزمان الأول وجميع هذه اللوازم باطلة بالضرورة.

والجواب عنه: بأنَّ المطلوب هو صرف الوجود، فإنَّ الزمان المساوي لثمان ركعات من دلوك الشمس إلى غسق الليل بنحو صرف الوجود مطلوب، وليس كلَّ خصوصية من أوَّل الزمان وغيره مطلوبة بنفسها، بل من باب انطباق صرف الوجود عليها، فالتخيير في الأفراد الطولية يكون كالتخيير في الأفراد العرضية عقلياً كالتخيير بين أفراد المطلق البدليّ كقوله: (أكرم عالماً)، فكما أنَّ إتيان أحد الأفراد العرضية يوجب جواز ترك سائر الأفراد فكذلك إتيان أحد الأفراد الطولية يوجب جواز ترك سائر الأفراد، وبالجمله فلمَّا كان الغرض من الواجب حاصلًا من إتيان الواجب بنحو صرف الوجود من حيث الأفراد الطولية والعرضية فلا محالة يحصل الغرض بأوَّل وجود الطبيعة، فلا إشكال في الواجب الموسع.

وأما الواجب المضيق^(١): فحاصل الإشكال فيه، أنَّه لَمَّا كان الإنبعاث متأخراً عن البعث، ففي الصوم مثلاً الذي يكون وجوبه منوطاً ومشروطاً بأنَّ الطلوع إذا فرض الوجوب مقدِّماً على أنَّ الطلوع يلزم تقدم المعلول على العلة والمشروط على الشرط وهو خلف إذ المفروض توقف الوجوب على الطلوع، فتقدم الوجوب المعلول للطلوع على أنَّ الطلوع يكون تقدماً للمعلول على علته وهو بديهي البطلان، وإن فرض تأخّر الوجوب عن أنَّ الطلوع يلزم خلوّ آن من النهار عن الصوم، وهو أيضاً واضح الفساد لبرهان الخلف، ضرورة أنَّ المفروض تمامية موضوع الوجوب بتحقيق الطلوع، فإذا لم يتحقق الوجوب حين الطلوع يلزم عدم تمامية الموضوع وهذا خلف، والحاصل أنَّ إشكال المضيق إمَّا تقدم المعلول على العلة أو تأخّر المعلول عن العلة زماناً.

(١) وهو الذي لا يزيد الوقت على زمان الواجب كالصوم.

والجواب عنه: أنه لا يلزم شيء من هذين الإشكالين لإِتِّحاد زمان الوجوب والواجب والإنبعاث وهو آن الطلوع، وتأخّر الإنبعاث عن البعث رتبي لا زماني، نعم يتوقف الإنبعاث على العلم بالبعث قبل الطلوع وهو غير تأخّر الإنبعاث عن البعث زماناً كما لا يخفى.

ثم إنّ دليل التوقيت في الموقت سواء كان موسّعاً أم مضيقاً ظاهره التقييد كسائر الموارد التي يحمل فيها المطلقات على المقيّدات فيما إذا كان المطلوب صرف الوجود المحقق للتنافي الذي هو شرط الحمل، إذ لو كان المطلوب مطلق الوجود كما في قوله: (أكرم العالم وأكرم العالم الهاشمي) لا يحمل المطلق على المقيّد لعدم التنافي كما هو واضح، وبالجمله فالوقت كغيره من القيود يوجب تقيّد الصلوة مثلاً بالوقت كتقيدها بالقيود الاخر كالطهارة والستر والإستقبال وعدم كونها فيما لا يؤكل وفي الحرير وفي الذهب إلى غير ذلك من القيود الوجودية والعدمية، فيكون المطلوب هو المقيّد وليس المطلق مطلوباً أصلاً، ولذا لولم تكن قاعدة الميسور ونحوها في تعذّر بعض القيود كان مقتضى القاعدة هو سقوط أصل الواجب، ويبقى حينئذٍ سؤال الفرق بين الوقت وغيره من الأمور كالطهارة والستر وغيرهما حيث إنّ لم يحتمل أحد كونها بنحو تعدد المطلوب بأن تكون الصلوة مثلاً في نفسها مطلوبة ومع الطهارة مطلوبة أيضاً، بخلاف الوقت الذي احتمل فيه دخله في الواجب بنحو تعدّد المطلوب، ولعلّ الفرق بين الوقت وغيره من القيود هو أن الوقت موضوع للخطاب وشرط له فيستحيل قيديته للواجب، إذ لا بدّ من وقوع قيود الواجب في حيّز الوجوب وشرط الوجوب يمتنع وقوعه في حيّز الوجوب لتأخّر الوجوب عنه، بخلاف الطهارة ونحوها فإنّهما من شرائط الواجب ولذا يكون الواجب مقيّداً بهما بخلاف الوقت، فإنّه موضوع للوجوب ولا يمكن أن يكون قيّداً

لِلوَاجِب، هذا بناء على كون الوجوب مشروطاً بالوقت وإلاّ فبناء على الواجب المعلق فالوقت يكون قيداً للواجب لا الوجوب حتى يستحيل وقوعه في حيز الوجوب.

والحاصل: أنّ الفرق بين الوقت وغيره من القيود هو ما عرفت من كونه شرطاً للوجوب دون سائر القيود التي هي شرائط الواجب، وإلاّ فمجرد كون الوقت موضوعاً خارجياً لا يوجب فرقاً بينه وبين قيود الواجب، ضرورة أنّ القيد في الجميع هو الفعل المضاف الى الموضوع كالتوجه إلى القبلة والتوضؤ بالماء وغير ذلك، إذ لا معنى لقيدية الموضوع الخارجي كما أنه لا معنى لحرمة العين الخارجية كالخمر، بل المحرم هو الشرب المضاف إلى الخمر كما لا يخفى، ثمّ إنّ يمكن أن يكون شرط الوجوب كالوقت قيداً للواجب بمعنى تضيق دائرة الواجب قهراً من ناحية شرط الوجوب، لأنّ المصلحة قائمة بالموقت فتتضيّق قهراً، مثلاً تكون المناسك مطلوبة ومأموراً بها اذا كانت عن إستطاعة مع كون الإستطاعة شرط الوجوب.

هذا ولكنّ الفرق المذكور ليس بفارق، ضرورة أنّ كلّ حكم منوط بوجود موضوعه فالوضوء الذي هو شرط للواجب منوط بوجود الماء فكلّ شرط سواء كان شرطاً للواجب أم للوجوب منوط بوجود موضوعه كما لا يخفى، فلم يظهر إلى الآن وجه تسالمهم على التقييد وإستفادة وحدة المطلوب من غير الوقت وإختلافهم في استفادتها من الوقت ولا بدّ من مزيد التأمل.

ثمّ إنّ الثمرة بين كون القضاء بالأمر الأوّل أو الجديد هو عدم لزوم قصد الادائية والقضائية على الأوّل، لعدم إختلافهما حقيقة الموجب لتمييزهما بالقصد كما في الأغسال التي لا تتميّز ولا تترتب عليها الأحكام إلاّ بالقصد، ولزوم

قصدهما على الثاني لإختلافهما حقيقة فتكون الأدائية والقضائية كعنوان الظهريّة والعصريّة في لزوم قصدهما ولو إجمالاً كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن دليل القضاء يحتمل فيه ثبوتاً وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون كاشفاً عن تعدّد المطلوب بمعنى أن في الوقت طلبين عرضيين أحدهما متعلّق بنفس الصلوة والآخر بإيجادها في الوقت الخاص، فبانتفاء الوقت ينتفي أحد الأمرين ويبقى الآخر المتعلّق بأصل الطبيعة.

ثانيها: أن يكون كاشفاً عن قيدية الوقت في حال التمكن، وأنّه لا يكون قيداً مطلقاً ففي الوقت ليس إلا أمر واحد تعلق بالمقيّد في حال القدرة والإختيار وبالمطلق في حال عدم التمكن، والنتيجة في هذين الوجهين واحدة وهي تعدد المطلوب.

ثالثها: أن لا يكون كاشفاً عن تعدد المطلوب بل يكون الأمر كالمصلحة حادثاً بسبب فوت الموقت في وقته، وهذا هو المراد بكون القضاء بأمر جديد، كما أن المراد بكونه بالأمر الأوّل هو كشف الأمر القضائي عن بقاء الأمر الأوّل المتعلّق بأصل الطبيعة هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فقد إستظهر الميرزا النائيني رحمته الله من دليل القضاء هذا الإحتمال الثالث لظهور لفظ القضاء في تدارك ما فات في وقته، ولا يناسب التعبير بهذا اللفظ مع كون مطلوبيّة الطبيعة باقية على حالها إلى ما بعد الوقت.

وأَيّده بأمرين:

أحدهما: وجوب قضاء صوم يوم معيّن أو حجّ في سنة معيّنة على من نذرهما ولم يأت بهما، فإنّ الناذر لم يقصد إلاّ الصّوم في يوم معيّن والحجّ في سنة معيّنة، ولم يخطر بباله إتيانهما في غير الوقت المندور، فإنّ دليل وجوب قضاتهما هل يكشف عن بقاء مطلوبيّة أصل طبيعتي الصوم والحج، وهل يخطئ الناذر في

قصده بأنه اشتبه في تعيين الوقت وأنَّ المطلوبة ليست مقيدة بالوقت .

ومن المعلوم أنَّ الأمر النذري لا يكون متعلقه إلّا ما قصده الناذر ومقصوده ليس إلّا الصوم والحج في وقت خاص، والمفروض فوته فيكون الأمر القضائي حادثاً غير مرتبط بمطلوبية أصل الطبيعة في الوقت الفائت .

ثانيهما: أنَّ الأمر القضائي يكون متصلاً بالأمر الأدائي على الوجهين الأولين الراجعين إلى تعدد المطلوب، بداهة أنه على تعدد المطلوب يكون الأمر المتعلق بأصل الطبيعة موجوداً حتّى بعد الوقت فلا بدّ أن يتّصل به الأمر القضائي، مع أنه ينفصل عن الأمر الأدائي كالصوم والحج المنذورين في وقت خاص، مثلاً إذا نذر صوم يوم الخميس من أوّل هذا الشهر ثمّ لم يصمه فيحكم عليه بوجوب القضاء مع تخلّل الليل بين وجوب القضاء وبين وجوب الأداء وكذا الحج، وكذا إذا ضاق الوقت بمثابة لا يجري فيه قاعدة من أدرك كما إذا بقي من الوقت أقل من ركعة فإنّه لا تكون الصلوة حينئذ أدائية، لعدم بقاء وقتها لا الإختياري ولا الإضطرابي، ولا يجب عليه القضاء أيضاً لعدم صدق الفوت في الوقت ما لم يخرج الوقت كلّهُ فينفصل الأمر القضائي عن الأدائي بمقدار نصف ركعة مثلاً.

والظاهر أنَّ ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من ظهور القيد في وحدة المطلوب ممّا لا إشكال فيه .

وتوضيحه: أنَّ البناء على تعدّد المطلوب يوجب انسداد باب حمل المطلق على المقيد، وذلك لأنّ القيد تارة يكون متصلاً بدليل المطلق كقوله لا صلوة إلّا بظهور، ومن المعلوم أنه لا إطلاق فيه حتّى يحمل على المقيد، بداهة أنه من أوّل الأمر تكون القضية ظاهرة في كون الصلوة بشرط شيء، وأخرى يكون منفصلاً عنه كما إذا قال: صلّ ثمّ قال: صلّ إلى القبلة .

وهذا القسم يتصوّر على وجهين :

أحدهما: أن يكونا مثبتين كقوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مومنة، وهو قد يكون المطلوب فيه صرف الوجود الكاشف عقلاً عن وحدة المطلوب كهذا المثال، وقد يكون مطلق الوجود الكاشف عن تعدد المطلوب كقوله: (أكرم العالم وأكرم العالم العادل).

ثانيهما: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً كقوله إن ظهرت فاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة. فإن كانا مثبتين وكان المطلوب فيهما صرف الوجود فاللازم حمل المطلق على المقيد والحال أن تعدد المطلوب يستلزم عدم حمل المطلق على المقيد، إذ معنى الحمل هو تقيّد المطلق بالقيّد بحيث لا يكون المطلوب إلاّ واجد القيّد، وإن كان المطلوب فيهما مطلق الوجود فلا وجه للحمل لعدم التنافي الموجب للحمل بينهما أصلاً، إذ المفروض كونهما إنحلاليين كما هو واضح. وإن كانا مختلفين في الإيجاب والسلب كقوله: أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، كان تقدّم القضية السالبة على الموجبة لأجل الحكومة، بدهاءة أن الإطلاق متقوم بعدم القرينة وقوله: لا تعتق رقبة كافرة قرينة، فيكون حاكماً على قوله أعتق رقبة مؤمنة هذا^(١). فعلى تقدير عدم حمل المطلق على المقيد في الموارد المزبورة لا يبقى مورد للحمل، ويلزم إنسداد باب حمل المطلقات على المقيدات ولغوية البحث عنه، فمقتضى ظهور دليل التوقيت كسائر أدلة القيود هو تقييد المطلقات بالمقيدات وكون المطلوب هو المقيد، ولا ينبغي الإرتياب في ذلك أصلاً.

(١) أقول: لا يخفى أنه في جميع موارد تقدم المقيد على المطلق يكون التقدم بالحكومة، ضرورة أن التمسك بالإطلاق في جميع الموارد منوط بعدم البيان والمقيد صالح له سواء كان بلسان السلب أم الإيجاب.

ويؤيد ما ذكرناه من إستظهار قيديّة الوقت وغيره بل يدلّ عليه حديث (لاتعاد) المميّز للركن من الأجزاء والشروط عن غير الركن، فإنه يدل على قيديّة الوقت للمأموره، ومعنى القيدية هو الدخل في مطلوبية المطلق بحيث لا يكون المطلق مطلوباً بدونه، ويدل عليه أيضاً أنه لو كان القيد مطلوباً عليه لم يكن وجه للتمسك بقاعدة الميسور ونحوها كخبر عبدالأعلى في المسح على المראה في إثبات التكليف بالمركب المتعذر بعض قيوده، وكذا لم يكن وجه لإثبات وجوب القضاء بدليل جديد، بداهة دلالة نفس دليل مطلوبية المطلق على بقاء طلبه بعد تعذر بعض قيوده التي منها الوقت^(١).

والحاصل أنه بناء على عدم كون القيود من وحدة المطلوب يلزم أمور:
أحدها: عدم بقاء مورد لحمل المطلق على المقيد وهو كما ترى.

(١) أعلم أنه قد ذكر بعض المحققين بل قد اشتهر بينهم أن دليل التقييد ظاهر في الركنية والدخل المطلق وأنّ تعذره يستلزم انتفاء أصل المطلوبية وسقوط الأمر بالمطلق سواء كان القيد زمانياً كيوم عرفة في الوقوف أم زمانياً كالنحر في الإبل، فإنّ انتفاء القيد بسبب التعذر يوجب سقوط الأمر رأساً، وهذا الإستظهار أي الدخل المطلق ينافي بنائهم في خصوص السببية والجزئية والشرطية والمانعية من الأحكام الوضعية على كونها منتزعة عن الأحكام التكليفية، ملخّص وجه المنافاة أن الخطاب مشروط بالقدرة فبدون القدرة على الخطاب يسقط التكليف عقلاً، فلا منشأ حينئذ لإنتزاع السببية وأحواتها، فلا بدّ من الالتزام بكون القيدية مختصة بحال القدرة، ولا وجه للذهاب إلى الدخل المطلق والركنية، ثمّ إنّه بعد الإختصاص بحال التمكن لما كان التقييد ذا وجهين أحدهما: كونه مقيداً بالنسبة إلى أصل المطلوبية، والآخر: تقييد المطلق بالنسبة إلى المطلوب الأقصى فالمتيقن هو تقييده بالنسبة إلى المطلوب الأقصى ويكون تقييد أصل المطلوبية مشكوكاً فيتمسك بإطلاق دليل المطلق ويثبت به مطلوبية فاقد القيد، وعلى هذا الإستظهار لا حاجة إلى شيء من القواعد الثانوية من قاعدة الميسور وحديث لا تعاد ورواية عبدالأعلى ونحوها بل نفس دليل المطلق كاف في إثبات مطلوبيته بعد تعذر قيده.

ثانيها: عدم الحاجة في إثبات وجوب الفاقد للقيد المتعذر إلى دليل ثانوي من قاعدة الميسور وغيرها.

ثالثها: عدم الحاجة في إثبات وجوب القضاء إلى أمر جديد، لما عرفت من أنه بناء على تعدد المطلوب يكون نفس الأمر بالمطلق موجوداً بعد الوقت كوجوده قبله، ولا وجه لإلتماس دليل على وجوب القضاء.

فالحق أنّ دليل التوقيت في الموقتات سواء كانت موسعة أم مضيقة كسائر أدلة القيود يدل على وحدة المطلوب، ولذا نحتاج في وجوب القضاء إلى دليل جديد كما قام الدليل على ذلك في بعض الموارد كقضاء الفرائض اليومية، وفيما لم يدل عليه دليل لا يجب القضاء، إذ الواجب هو المقيد، ووجوب فاقد القيد محتاج إلى دليل. ثمّ إنه إذا شكّ في إتيان الموقت في وقته فيما ورد فيه دليل على وجوب القضاء ولم يكن هناك ما يدلّ على سقوط القضاء كقاعدي الفراغ والحيلولة، كما في قضاء الصلوات إذا شكّ في إتيانها في الوقت بعد خروج الوقت، ولعلّ الصوم ملحق بالصلوة ولا بدّ من المراجعة - فهل يمكن إحراز الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء بالإستصحاب أم لا؟، فإن قلنا: إنّ الفوت هو مجرد عدم الإتيان في الوقت فلا مانع من إستصحابه ويثبت به موضوع وجوب القضاء.

وإن قلنا: إنه أمر وجودي، وهو خلوّ الزمان عن الواجب فلا يجري فيه الإستصحاب، لأنّ إستصحاب عدم الإتيان لا يثبت خلوّ الزمان عنه إلّا بالأصل المثبت، إذ لازم عدم الإتيان هو خلوّ الزمان عنه.

وإن شكّ في الموضوع وأنه هو الترك أو خلوّ الزمان عن الواجب فلا يجري الإستصحاب لعدم إحراز الأثر الشرعي في جريانه، إذ لو كان وجوب القضاء من آثار عدم الإتيان يجري فيه الإستصحاب، وإن كان وجوب القضاء من آثار خلوّ الزمان عن الواجب فلا يجري إلّا بناء على الأصل المثبت، ولا يمكن إجراء

الإستصحاب في خلو الزمان، لأنّه أمر وجودي حسب الفرض فليس له حالة سابقة حتى يستصحب، فتصل النوبة حينئذٍ إلي قاعدة الإشتغال، لأنّه في أول الوقت قد إشتغلت ذمته بالواجب قطعاً ويشكّ في فراغ ذمته عنه، ومقتضى الإشتغال اليقيني لزوم تحصيل الفراغ كذلك.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الميرزا النائيني رحمته الله يدّعي ظهور القيد سواء كان متصلاً أم منفصلاً في دخله في المصلحة القائمة بالمقيد وكون المطلوب هو المقيد، لا أنّ القيد مطلوب برأسه كمطلوبية المطلق كذلك ليكون من قبيل تعدد المطلوب، لما تقدم من إستلزام ذلك إنسداد باب حمل المطلق على المقيد.

وقد عرفت أنّ لازم وحدة المطلوب كما ادّعاه الميرزا النائيني رحمته الله أيضاً هو إحتياج القضاء إلى أمر جديد.

ويرد على ما أفاده شيخنا الميرزا النائيني رحمته الله من وحدة المطلوب وإحتياج القضاء إلى أمر جديد: أنّ الأمر القضائي كاشف عن تعدد المطلوب، وأنّ وحدة المطلوب كانت صورية، وذلك لأنّ اعتبار المماثلة في النوع كالظّهرية والعصرية وغيرهما، وفي الأحكام كوجوب الجهر وغيره يدل على أنّ الفارق بين القضاء وبين المقضي، هو أنّ الأدائي واجد للوقت، والقضائي فاقد له فالفرق بين الأداء والقضاء منحصر في كون الأدائي مقروناً بالوقت دون القضائي.

ويظهر من هذه المماثلة قيام مصلحة بطبيعة الصلوة غير مقيدة بالوقت، لعدم معقولية خلو متعلق الأمر القضائي عن المصلحة، وحينئذٍ إما أن تكون المصلحة هي القائمة بطبيعة الصلوة سواء كانت في الوقت أم في خارجه فهو المطلوب، وإما أن تكون غيرها، ولا سبيل إلى هذه الدعوى إلّا جعل الفوت سبباً لحدوث مصلحة في الصلوة القضائية غير مرتبطة بمصلحة الصلوة الأدائية بحيث تكون طبيعة الصلوة قبل خروج الوقت كالصلوة قبل الدلوك في كونها فاقدة للمصلحة رأساً

والفوت كالدلوك يوجد المصلحة فإنّ هذا في غاية البعد وليس دليل القضاء ظاهراً فيه ولا ملزم لحمله عليه، بل وزان دليل القضاء وزان رواية عبد الاعلى^(١) في الكشف عن تعدد المطلوب غايته أنّ مورد رواية عبد الاعلى هو المسح المقيد بالبشرة ومورد دليل القضاء هو الواجب المقيد بالوقت^(٢)، وكيفما كان فدعوى أنّ الفوت سبب لحدوث مصلحة في الصلاة القضائية يقتضي كون الأدائية والقضائية من العناوين الموضوعية التي لا بدّ أن تقصد في مرحلة الإمتثال كقصد الظهرية والعصرية. ولكن هذه الدعوى في غاية البعد كما ذكرناه، إذ لا يعهد كون ترك الواجب محدثاً لمصلحة، بل المصلحة في القضاء هي عين مصلحة الأداء، غاية الأمر أنّ المصلحة الوقتية فاتت، وأمّا مصلحة الطبيعة فهي باقية على حالها.

فإن قلت: على هذا - أيّ بقاء مصلحة أصل الطبيعة حتّى بعد الوقت إلى آخر العمر - لا وجه لإطلاق القضاء على الصلوة خارج الوقت بل المناسب أن يقول: (صلّ في خارج الوقت) بدل قوله: (اقض ما فات) فالتعبير بالقضاء يكشف عن فوت المصلحة رأساً وما يؤتى به في خارج الوقت يكون تداركاً لما فات، فثبت حينئذ مدعى الميرزا النائيني رحمته الله من وحدة المطلوب.

قلت: وجه إطلاق القضاء وكذا الفوت هو فوت المصلحة الوقتية، وباعتبار

(١) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٣٢٧، باب ٣٩ الرواية ٥.

(٢) أقول: يمكن أعمية مورد رواية عبد الاعلى بضميمة ذيلها وهو قوله عليه الصلوة والسلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله يعني يعرف حكم كل مقيد إذا تعذر قيده مطلقاً سواء كان وقتاً أم غيره، ومن هنا يمكن إستظهار وجوب القضاء لكل مقيد بالوقت اذا فات في وقته، فهذه الرواية بناء على إعتبارها دليل عام لوجوب قضاء جميع الموقتات ومع هذا الدليل العام لا نحتاج إلى دليل القضاء في كل مورد بل نحكم بوجوبه إلا إذا قام الدليل على عدم وجوبه في مورد خاص. إلا أنّ الشأن في حجية رواية عبد الأعلى.

تلك المصلحة الفائتة أطلق عليه القضاء، فإنَّ الصلوة في خارج الوقت فاقدة للمصلحة التي كانت الصلوة في الوقت واجدة لها، فمعنى قوله: (إقضى ما فات) أي أوجد الصلوة الفائتة المطلقة التي كانت في ضمن المقيدة بالوقت - بعد الوقت، وإلاَّ فمن المستحيل إتيان الصلوة المقيدة بالوقت خارج الوقت، فتحصل ممَّا ذكرنا أنَّه في كلِّ مورد ثبت وجوب القضاء يكون الأمر القضائي كاشفاً عن تعدد المطلوب وأنَّ الطبيعة مطلوبة في كلِّ وقت وإتيانها في الوقت الخاص مطلوب آخر.

ولا بأس بشرح ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته في المقام ^(١)، وهو أنَّ القيد إن كان متصلاً فيكون ظاهراً في وحدة المطلوب، كما في قوله: (قف يوم عرفة في عرفات)، وإن كان منفصلاً فتارة يكون لدليل القيد إطلاق، وأخرى لا يكون له إطلاق.

والإطلاق المزبور يحتمل فيه وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يكون المراد به الإطلاق من حيث حالات المكلف من التمكن وعدمه، فحاصله أنَّ دليل المقيد إن كان له إطلاق بهذا المعنى فتكون النتيجة وحدة المطلوب، لأنَّ دليل التقييد يكون مطلقاً أي ظاهراً في دخل الوقت مثلاً في المطلوب في جميع الأحوال. ومقتضى هذا الدخل المطلق سقوط التكليف بانتفاء الوقت لدخله فيه حتى في حال التعذر، فالقيد حينئذ مطلق ولا إطلاق بهذا المعنى في ناحية دليل المطلق.

ولا يخفى أنَّه بناء على ظهور خطابات القيود في الدخل الخاص وهو حال التمكن لا اشتراط الخطاب بالقدرة على متعلقه لا حاجة في إثبات الحكم بالنسبة إلى ما عدا المتعذر من سائر الأفراد والشرائط إلى قاعدة الميسور، ودليل القضاء

بالنسبة إلى فوت الوقت، ومن هنا يمكن القول بجواز إعطاء كفارات إحرام العمرة والحجّ في غير مكة ومنى ولو في بلده إذا تعذر صرفها في الفقراء المؤمنين فيهما لبقاء إطلاق (كثُر) على حاله، وبالجمله لا تفاوت بين الوقت وغيره من القيود في بقاء الحكم بالنسبة إلى المطلق عند تعذر القيد لإختصاص تقيد الإطلاق واللابشرطية بحال القدرة إلا إذا ثبت بدليل آخر غير نفس دليل التقييد إطلاق الدخل المستلزم لسقوط أصل الخطاب رأساً كجامع الظهور بالنسبة إلى الصلوة، ولذا قيل بل إشتهر عندهم بعدم وجوب الصلوة على فاقد الظهورين في الوقت^(١).

ثانيها: أن يكون دليل القيد مجملاً بحيث لم يظهر كون القيد قيداً في بعض الحالات أو في تمامها، فمقابل الإطلاق هو الإجمال لا حالة مخصوصة كالتمكّن.

(١) أقول: لا يخفى أن إستظهار إختصاص القيود بالقدرة منوط بكون أدلتها بلسان الخطاب الظاهر في التكليف، وإلا فلو لم تكن بهذا اللسان كقوله ﷺ لا صلاة إلا بطهور ونحوه ممّا ليس بلسان الخطاب لا يستفاد منه الإختصاص المزبور، وكذا إذا كانت بلسان الخطاب ولكن كانت إرشاداً إلى الدخل لا ظاهراً في التكليف كما هو الظاهر في الخطابات المتعلقة بالركبات الإعتبارية كالصلوة والحج، فإنّ بناء جل المحققين على كونها ظاهرة في الدخل لا في التكليف المولوي، ومقتضى إطلاق الدخل هو الدخل المطلق والركنيّة في المصلحة الداعية إلى الأمر بأمر تتحد إعتباراً بلحاظ وحدة الأمر أو الغرض، وكيف كان فما أفاده سيدنا الأستاذ رحمه الله هو أنّ أدلّة الأجزاء والشرائط تدل على الدخل في خصوص حال القدرة فتسقط في حال العجز ويبقى الأمر بالمطلق على حاله والقواعد الثانوية من قاعدة الميسور وغيره الدالّة على بقاء الأمر بما عدا المعسور إخبار عن الدخل المقيّد بالقدرة ولا يمكن أن تكون إنشاء، إذ لو كانت إنشاء لاختصّت بحال التمكن أيضاً فتكون القواعد الثانوية موافقة للأدلة الأولية، فإذا دلّ دليل ثانوي على الدخل المطلق لبعض الأجزاء والشرائط كالعقد المستثنى في حديث لا تعاد يكون إخباراً عن الدخل المطلق لا إنشاء وإلا لاختصّ بحال التمكن، ثم إنّ في شمول حديث لا تعاد لحال الجهل كالنسيان، وعدم شموله له بعد ضرورية عدم شموله لحال العمد للزوم التناقض مع أدلّة الأجزاء والشرائط كلاماً طويلاً قد تعرضنا له في مباحث خلل الصلوة وكذا في شموله للزيادة وعدمه.

ثالثها: أن يكون المتيقن من دخله هو دخله في المطلوب الأقصى، فلا إطلاق له يشمل أصل مطلوبة المطلق، وبعبارة أوضح التقييد بالنسبة إلى المطلوب الأقصى مسلّم، وأمّا التقييد بالنسبة إلى جميع مراتب المطلوبة بحيث تنتفي المطلوبة بتمام مراتبها بانتفاء الوقت فغير ثابت، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا الإثبات، فربما يظهر من قوله بعد سطرين أو أزيد من هذا الكلام إختياره للاحتمال الثالث فراجع قوله: والحاصل الخ^(١).

وعلى الإحتمال الأول: وهو إطلاق دليل القيد فمقتضاه إرتفاع التكليف بفوات الوقت سواء كان الفوت مستنداً إلى الإختيار أم العذر والوجوب بعد الوقت محتاج إلى دليل آخر.

وعلى الإحتمال الثاني: فإن كان لدليل الإطلاق إطلاق يتمسك به لإثبات الوجوب بعد الوقت والآفتصل النوبة إلى البراءة أو الإستصحاب أو الاشتغال.

وعلى الإحتمال الثالث: فعلى تقدير إطلاق دليل المطلق يثبت به الوجوب لا محالة، وإلاّ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي من الإستصحاب أو الاشتغال أو البراءة كالاّحتمال الثاني، وتقريب الإستصحاب أنّ هذه الأجزاء قبل إنقضاء الوقت كانت واجبة، والآن كما كان، أو يقال: إنّ المقيد بالوقت كان واجباً والآن يشكّ في بقاء الوجوب فيستصحب، وكذا الحال فيما إذا كان القيد غير الزمان كتقيد صوم بدل الهدي بالنسبة إلى الثلاثة أيام بكونه في مكّة، فإذا تعذر هذا القيد وشكّ في كفيّة دخل كونه في مكّة وأنّه هل مطلق حتى يسقط التكليف بالثلاثة رأساً أو يقيد بحال التعذر فيجب صوم الثلاثة في غير مكّة، لكن هذا مجرد فرض لوجود النص على وجوب صوم الثلاثة في غير مكّة إذا تعذر الصوم في مكّة.

ولا وجه لهذا الإستصحاب أصلاً لما قرّر في محلّه من عدم جريانه في الموضوع والمتعلّق إذا زال حال من حالتهما وأوجب الشكّ في بقاء الحكم، لعدم إحراز الموضوع بعد احتمال دخل الوصف الزائل في موضوعية الموضوع، وأنّ مجرى الإستصحاب هو الشكّ في وجود الرافع ورافعية الموجود، فالمرجع هو البراءة. وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإطلاق المذكور في عبارة الكفاية يحتمل فيه أن يكون في مقابل بعض الحالات كالتمكن، وأن يكون في مقابل الإجمال وأن يكون في مقابل التقييد في جميع مراتب المطلوبية، فعدم الإطلاق حينئذ هو التقييد بخصوص المطلوب الأقصى.

وبالجملة، فإن كان القيد منفصلاً ولم يكن مطلقاً - أي دالّاً على الدخل المطلق، بل كان المتيقن دخله في خصوص حال التمكن، لقصوره عن إثبات دخله في حال العجز أيضاً - فلا مجال للبراءة عن القيد لإنتفاء بعض أركانه وهو الإمتنان، إذ لازم عدم قيديته هو وجوب المطلق بعد إنتضاء الوقت، ولكن تجري في أصل التكليف المتوجه إلى المطلق كالصلوة، فإنها في صورة عدم إشتراطها بالوقت في جميع الحالات بل في خصوص حال التمكن تكون واجبة بعد الوقت، وعلى تقدير إشتراطها به في خصوص حال القدرة لا تكون واجبة بعد الوقت، فوجوب المطلق بعد الوقت يكون مشكوكاً فيه، ومقتضى أصل البراءة عدمه بشرط عدم إطلاق دليل المطلق، إذ لا تصل النوبة حينئذ إلى أصل البراءة، لوفاء نفس إطلاق الدليل الأولى بإثبات وجوب المطلق حتى بعد الوقت.

وبعبارة أخرى، مقتضى إطلاق دليل المطلق هو وجوب المطلق لا بشرط، قد خرجنا عن عدم الإشتراط بسبب دليل القيد وهو الوقت مثلاً في خصوص حال التمكن، وفي غير التمكن يشكّ في تقييد المطلق - الميسور بعد الوقت - بالوقت، فمقتضى إطلاق دليل القيد هو عدمه إلّا في حال التمكن، فالصلوة واجبة بعد الوقت

بإطلاق الدليل من دون حاجة في إثباته إلى إلتماس دليل ثانوي من قاعدة الميسور ونحوها، هذا ما يمكن إستظهاره من الكفاية.

وقد عرفت أيضاً مرام الميرزا النائيني رحمته الله من لزوم تقييد المطلق وحمله على المقيد ونتيجة الحمل هي وحدة المطلوب، ولذا يلتزم هو رحمته الله بكون القضاء بفرض جديد وعدم كشف الأمر القضائي عن تعدد المطلوب، لما تقدم عنه من أنه إن كان الأمر الأولي موجوداً فلم لا يكون موجوداً فيما فرضناه من بقاء أقل من مقدار ركعة من الوقت، إذ لازم تعدد المطلوب هو بقاء الأمر المتعلق بأصل الطبيعة التي لها مصلحة ملزمة على حاله وعدم إرتفاعه في زمان إلاً بالامتنال كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرناه عن صاحب الكفاية والميرزا النائيني رحمته الله، فاعلم أن في مورد البحث - وهو ما إذا كان الدليلان الدالان على مطلوبة المطلق والقيد مثبتين، كما إذا قال: إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، مع كون المطلوب صرف الوجود في كل من الموضوع وهو المملوك والمتعلق وهو العتق، ومعنى صرف الوجود هو كون المطلوب بالأمر طرد عدم الطبيعة ونقض عدمها بالوجود، ومن المعلوم أن هذا الغرض يحصل بأول وجودات الطبيعة بحيث يكون إتيان الوجود الثاني والثالث وهكذا بقصد المشروعية تشريعاً محرماً - لا يعقل تعدد المطلوب فإن صرف الوجود ينطبق على الطبيعة المعراة عن كل قيد كعتق رقبة غير مؤمنة، كما أنه ينطبق على رقبة مؤمنة فمع تعلق الغرض بصرف الوجود لا يمكن تعدد المطلوب فتدبر ^(١).

(١) لا يخفى أنه فرق بين تعدد المطلوب والواجب في الواجب، وحاصل الفرق هو أن الواجب في الثاني أمران متميزان في الخارج ويكون كل منهما متصفاً بالوجوب بخلاف تعدد المطلوب فإن معروض الوجوب ليس نفس الإلتصاف بكون الصلوة في الوقت لعدم قابلية الوصف لعروض الوجوب عليه، بل هو قيد للواجب وهو نفس اجراء الصلوة.

الكلام في الإجزاء

ثمَّ إنَّه بعد تشخيص المأمور به سواء كان عبادياً أم توصلياً وقع الكلام في أنَّ الإتيان به هل يقتضي الإجزاء أم لا؟

وتنقيح البحث منوط بشرح بعض الألفاظ الواقعة في عنوان هذا الأصل. فأعلم: أنَّه قسم المأمور به إلى الواقعي والإضطراري والظاهري، والغرض من الواقعي - مع إنسداد باب العلم في غالب الأحكام وعدم الوصول إلى الإمام (عليه أفضل الصلوة والسلام) هو: ما يستنبط من الأدلَّة الاجتهادية، وبالظاهري ما يستنبط من الأصول العملية.

ولكن عدَّ ما يستنبط من الأمارات مأموراً به بالأمر الواقعي موقوف على كون الإمارات حجة من باب الطريقة المحضة والعلم العادي، ضرورة أنه على القول بجعل الحكم في مورد الأمارات وتنزيل المؤدي منزلة الواقع كما قيل^(١)، أو بجعل الحكم الطريقي كما عليه المحقق صاحب الكفاية^(٢)، يكون المستخرج من الأمارات حكماً ظاهرياً. لا يقال: إنَّ خبر الثقة يفيد العلم العادي النظامي، فأخبار الثقات المثبتة للماهيات الشرعية تفيد ذلك العلم، ودعوى عدم إفادتها العلم، لكون الروايات أخباراً مع الوسائط الكثيرة المانعة عن العلم غير مسموعة،

(١) كما هو رأي الأشاعرة والمعتزلة ولم يوجد له قائل بين الامامية.

(٢) كفاية الأصول / ص ٢٧٥ - ٢٨٠.

لأنه بعد الإحاطة بكيفية ضبط الروايات وإهتمام المشايخ في ذلك يحصل العلم العادي بصدور أخبار الثقات، وعليه فالمأمور به الواقعي يصير معلوماً بأخبار الثقات، فإنه يقال: نعم، لا ينبغي التشكيك في إفادة أخبارنا التي يرويها الثقات ولو مع الوسائط للعلم العادي، إلا أن مجرد الروايات لا تكفي، لاحتياج نفي ما احتمل جزئيته أو شرطيته إلى أصل البراءة وبعد وضوح تبعية النتيجة لأخس المقدمات لا يكون المأمور به الواقعي معلوماً بتمام حدوده وقبوده، لتركبه مما يستفاد من الأمارات والأصول، وبالجمله فالصلوة والصوم وغيرهما لا تستفاد إلا من الأخبار والأصول، فلا سبيل إلى إحراز المأمور به الواقعي بالقطع.

والحاصل: أن كون المأمور به واقعياً موقوف على كشف الأمارات قطعياً عن الواقع بحيث إن أصابت فهو وإلا فالمكلف معذور في مخالفة الواقع كمخالفة العلم له، فيفترق المأمور به الواقعي عن الظاهري - على ما قيل - في إستخراج الأول من الأمارات المسماة بالأدلة الإجتهدية، والثاني من الأصول العملية، ويشتركان في عدم الإجزاء مع إنكشاف الخلاف في كليهما، وبالجمله فالمراد بالمأمور به الواقعي هو ما يستنبط من الأمارات اذا كان المستفاد منها قطعياً^(١).

(١) قد أورد على كون مؤدّى الأمارات - بناء على حجيتها ببناء العقلاء - هو المأمور به الواقعي بأنه مع الحاجة إلى الأصول العملية في نفي ما شك في جزئيته أو شرطيته في المأمور به يصير مأموراً به ظاهراً لكون النتيجة تابعة لأخس المقدمات، ولكن يمكن دفعه بما حاصله: أنه في الشبهات الحكيمة لاجابة إلى الأصول أصلاً لوجود الإطلاقات المقامية الرافعة للشك في الجزئية، ومع الدليل الإجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي كما لا يخفى، وفي الشبهات الموضوعية أما بالنسبة إلى القيود العدمية المعبر عنها بالموانع فلا حاجة فيها أيضاً إلى الأصول أصلاً، لدلالة النصوص على دخل العلم بالموضوع في المانع كالعلم بما لا يؤكل والنجاسة وغيرهما في المانع، فالصلوة في اللباس

إذا عرفت المقصود من المأمور به الواقعي فاعلم: أنهم عنوانوا البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به الواقعي على وجهه هل يقتضي الإجزاء - أم لا ؟ والمراد بقولهم: على وجهه جميع ما يعتبر في المأمور به شطراً وشرطاً - نقلاً كما هو واضح - وعقلاً كقصد القرية على مذهب بعض لكونه من أنحاء الإمتثال وليس المراد به الوجه المصطلح عند المتكلمين من قصد الوجوب والإستحباب، فإنّه على تقدير إعتباره يكون من الشرائط فيشملة كلمة على وجهه.

والحاصل: أنّ التقسيم إلى المأمور به الواقعي والإضطرابي والظاهري غير مستقيم، لأنّ الأحكام في هذه الأعصار لا تستنبط إلّا من الأمارات والأصول، والمفروض عدم كون الأمارات حجة من باب الموضوعية بل من باب الطريقة والكاشفية، فمع كشف الخلاف يجب العمل بالواقع حتى مع القطع بالواقع، فإذا تبين خطؤه وكونه جهلاً مركباً فلا أثر له ويلزم ترتيب آثار الواقع، ولذا تكون الأصول التي يكون المجعول فيها ترتيب الأثر كالإستصحاب أحسن حالاً من الأمارات، فالطهارة التي هي شرط للصلوة يوسع دائرتها بالإستصحاب كما ربّما يشير إليه قوله عليه السلام في صحيحة زرارة تعليلاً لعدم إعادة الصلوة: «لأنك كنت على يقين من

→ المشكوك فيه من حيث المأكولية أو الحرية أو الذهبيّة صحيحة واقعاً لخلوها عن المانع كذلك، فالإجزاء حينئذ ليس من باب إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي ولا يلزم من دخل العلم بالموضوع في الحكم بالمانعية محذور النصيب أصلاً كما لا يخفى، وأمّا بالنسبة إلى القيود الوجودية كالطهارة الحديثة وإطلاق الماء وطهارته فالأصول الجارية فيها من الإستصحاب وقاعدة الطهارة لا تقتضي كون الطهارة الثابتة بهافرداً للطهارة بمعنى أن تكون موسّعة للشرط ومثبتة لكون الطهارة المشكوكة فرداً للطهارة التي تكون شرطاً للصلوة وغيرها من الأمور المشروطة بالطهارة، إذ لازم هذه التوسعة حينئذ هو جواز الإكتفاء بالفرد الظاهري مع أنه ليس كذلك لعدم إجزاء الطهارة المستصحبة فلا تكون الطهارة الثابتة بالإستصحاب وقاعدة الطهارة فرداً للطهارة. (من الدورة اللاحقة).

طهارتك»... إلخ^(١).

وعلى ما ذكرنا: يكون التقسيم هكذا: إنَّ المأمور به الظاهري تارة يكون اختيارياً فيما إذا كان متمكناً من إتيان تمامه، وأخرى يكون إضطرارياً إذا لم يكن كذلك، فنقول: إنَّه لا ينبغي الإشكال في إجزاء المأمور به الواقعي - على تقدير العلم به - عن أمره كما لا ينبغي الإشكال في إجزاء المأمور به الظاهري عن أمره، بداهة أنَّه لو لم يكن الإتيان علة للإجزاء والإكتفاء به وعدم سقوط الإعادة والقضاء فليزيم الخلف أو بقاء الأمر بلا ملاك، ضرورة أنَّه مع بقاء الأمر لا بدَّ أن يكون ذلك إما من جهة عدم الإتيان بتمام ما يعتبر في المأمور به وهو خلاف المفروض، وإما من جهة بقائه جزافاً وكلاهما باطل كما لا يخفى.

والحاصل: أنَّه لا وجه لعدم الإجزاء عن الأمر الداعي إلى إتيان الطبيعة سواء كان الأمر دالاً على التكرار أم لا، إذ على الأوَّل يكون المأمور به متعدداً بتعدد الأمر وإنحلاله، ولا ريب في سقوط كلِّ أمر بإيجاد متعلِّقه، فالإتيان به ثانياً يكون بأمر آخر لسقوط الأمر الأوَّل بإيجاد متعلِّقه، والكلام في الإجزاء يكون في شخص الأمر المتعلِّق بالمأتي به لا في أمر آخر.

ومن هنا يظهر عدم صحَّة النقص بموارد منها: إستحباب تكرار صلاة الكسوفين إلى تمام الإنجلاء، فلو كان الإتيان بالمأمور به موجباً للإجزاء والإكتفاء لم يكن وجه للأمر بها ثانياً وثالثاً. وهكذا إلى تمام الإنجلاء.

ومنها: إستحباب إعادة ما صلَّاه فرادى جماعة، فإنَّ الإتيان بالصلوة فرادى

(١) الوسائل / ج ٣، ص ٤٧٧، باب ٤١، رواية ٤٢٢٤. الوسائل / ج ٣، ص ٤٦٦، باب ٣٧، رواية

٤١٩٢. التهذيب / ج ١، ص ٤٢١، باب ٢١، رواية ٨. الاستبصار / ج ١، ص ١٨٣، باب ١٠٩،

رواية ١٣.

إن كان علة لسقوط الأمر فلم إستحبت الإعادة جماعة ؟

ومنها: أن الإتيان ببقية الحجج الفاسد إن كان مجزياً عن أمر الحج فلم وجب عليه في العام القابل ؟

وجه الظهور: أمّا في الكسوفين، فلاشتمال ثاني الوجود وثالثه وهكذا على مصلحة داعية إلى تشريع الإستحباب مفقودة في أوّل الوجودات، وقد عرفت أن المراد بالإجزاء هو الإكتفاء بالمأتي به عن الأمر المتعلّق به لا عن أمر آخر، ومن المعلوم أجنبية الأمر المتعلق بالوجود الثاني الوجود وثالثه عن الأمر المتعلق بالوجود الأوّل، والنقض يرد إذا كان الوجود الثاني مأوراً به بعين الأمر الأوّل.

وأما في الثاني: فلاشتمال الوجود الثاني أعني المعادة جماعة على خصوصية فائتة في الوجود الأوّل، فالأمر المتعلق بالمعادة غير الأمر الأوّل المتعلّق بنفس الطبيعة الساقط بإتيانها ولذا ينوي الأمر الندي، ولو كان أمر المعادة عين ذلك الأمر لوجب قصد الوجوب.

وأما في الثالث: فلأنّ الأمر بالحج لم يسقط لفساد متعلّقه، فيجب إتيان الحج من قابل ووجوب إتمام الفاسد عقوبة وإتمام الحج الفاسد يكون مجزياً عن الأمر بالاتمام كما لا يخفى.

وأما المأمور به الإضطرابي فاتفقت الآراء ظاهراً على الإجزاء عن الأمر الواقعي بالمعنى الذي عرفته، فضلاً عن الأمر الإضطرابي، لتقيد الأحكام الواقعية بالعناوين الثانوية من الضرر والحرّج، هذا في العذر المستوعب ممّا لا إشكال فيه، وأما في غيره فالمشهور ذلك أيضاً لكن الحق خلافه، لأنّ الإجزاء في الإضطراب غير المستوعب مبني على قيام الفاقد في حال الإضطراب بتمام مايقوم به الواجد، لكن دون إثباته خرط القتاد.

وبالجملة، فبعد فرض كون المطلوب صرف الوجود في الوقت المضروب له، يكون المدار على تعذره فيه، وذلك لا يحصل إلاّ بعدم القدرة على إيجاد صرف الوجود في شيء من الوقت، فتقييد الأحكام بالإضطرار مثلاً وإن كان ممكناً إلاّ أنّ الكلام في الصغرى، والحق أنّ الإضطرار المقيّد للأحكام هو ما إذا كان مستوعباً لا مطلقاً إلاّ في الوقوفين، فإنّ من لم يدركهما يكون مندرجاً فيمن فاتته الحج، ولا يكونان مقيدين بالضرورة كتقييد غيرهما من الأحكام بها.

والحاصل، أنّه لا إشكال في كون الإتيان بالمأمور به الواقعي على وجهه مجزياً عن أمره، وكذا الإضطراري والظاهري عن أمرهما، ومما ذكرنا في وجه الإجزاء ظهر عدم معقوليّة تبديل الإمتثال بالإمتثال، بمعنى رفع اليد عمّا أتى به أولاً وجعل الإمتثال بالفرد الثاني مع كون المطلوب صرف الوجود، وذلك لأنّ المفروض إنطباق المأمور به على المأتيّ به وكون الإجزاء عقلياً، فالأمر يسقط بالإطاعة وليس تحقق الإطاعة بإرادة المكلف، بل بانطباق الطبيعة المأمور بها - على وجهها - على المأتيّ به والمفروض حصوله، نعم لو كان حصول الإطاعة والإمتثال منوطاً بإرادة العبد وإختياره كان لمعقوليّة تبديل الإمتثال وجه.

وليعلم أنّ محلّ الكلام في التبديل يكون بعد الإتيان بالعمل على وجهه، لا في الأثناء - كما إذا صام عشرين يوماً كفارة^(١) ثمّ بدا له وأراد إطعام ستين مسكيناً فإنّه ليس من التبديل في شيء - كما أنّ محلّ الكلام فيه إنّما هو بإتيان الفرد الثاني المماثل للفرد الأوّل من دون مزية زائدة فيه توجب إستحباب ذلك الوجود الثاني كالمعادة جماعة، فإنّ خصوصية الجماعة مطلوبة وراء مطلوبة أصل طبيعة الصلوة، فأعادة الصلوة جماعة - لما كان في خصوصية الجماعة مصلحة - اقتضت

(١) نعم لو أراد تبديل هذه العشرين بعشرين أخرى كان من التبديل بعد الامتثال.

تشريع إستحباب الوجود الثاني المقرون بهذه الخصوصية، فصار الوجود الثاني مطلوباً بطلب إستحبابي مستقل وهذا خارج عن مورد الكلام.

فتلخص ممّا ذكرنا: عدم معقولية تبديل الإمتثال بالإمتثال خلافاً للميرزا النائيني رحمته الله وغيره، وجعل الصلوة المعادة جماعة وغيرها دليلاً على المعقولية في غير محلّه كما عرفت.

وتوهم أنّ التبديل معقول فيما إذا أتى بالمأمور به واجداً لشرائط الصحة وفاقداً لشرائط القبول، إذ له تبديل الإمتثال بالفرد الثاني الواجد لشرائط القبول التي هي مغايرة لشرائط الصحة، إذ القبول عبارة عن الأجر والثواب فشرائطه هي التقوى وحضور القلب وتصفيته عن الرذائل من حقد الأخ المؤمن والحسد وغيره، ويمكن أن يكون من شرائط قبول واجب، قبول واجب آخر كما يكون من شرائط صفاء القلوب عن الكدورات والعيوب فيؤخذ بظاهر الخبر المشهور (الصلاة عمود الدين)^(١) إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّاً ما سواها^(٢)، وشرائط الصحة واضحة فيكون القبول غير الصحة، فإذا أتى بالمأمور به فاقداً لشرائط القبول يجوز له عقلاً تبديل الإمتثال بالوجود الثاني الجامع لشرائط الصحة والقبول.

فاسد، ضرورة أنّه خارج عن الكلام، حيث إنّ الفرد الثاني مشتمل على خصوصية مفقودة في الأوّل فتلك الخصوصية أوجبت تعلق أمر آخر ندبي بالوجود الثاني نظير المعادة، وقد عرفت أنّ مورد التبديل هو ما إذا كان الوجود الأوّل والثاني متساويين في جميع الجهات فتأمل جيّداً.

وأما المأمور به الإضطرابي، وكذا الظاهري فإجزائهما عن الأمر الواقعي

(١) الوسائل / ج ٤، ص ٢٧، باب ٦، الرواية ٤٤٢٤.

(٢) الوسائل / ج ٤، ص ١٠٨، باب ١، الرواية ٤٦٣٦.

وعدمه يظهر في طي مسائل أربع يتعلّق إثنان منها بالإضطرابي، لأنّ إرتفاع الإضطراب تارة يكون في الوقت فيقع الكلام في الإجزاء عن الإعادة وعدمه، وأخرى يكون في خارج الوقت فيقع البحث في الإجزاء عن وجوب القضاء وعدمه، ويتعلّق إثنان منها بالظاهري لأنّ انكشاف الخلاف تارة يكون قطعياً وأخرى يكون ظنيّاً، فالمسائل أربع^(١):

(١) لا يخفى أنّ سيدنا الأستاذ رحمته الله تعرّض لمبحث الإجزاء في الدورة اللاحقة ونحن نذكر ملخصه في الهامش :

وملخص البحث في الإضطراب أمّا في الإضطراب المرتفع في أثناء الوقت فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة وعدم الإجزاء لعدم الإضطراب إلى صرف الوجود إلّا إذا قام دليل خاصّ على الإجزاء، كما في بعض الموارد التي منها التقيّة المبدلة للواقع، فالكلام يرجع حقيقة إلى أنّ الإضطراب المرتفع في الوقت هل يقيّد الواقع أم لا؟ وإلّا فبعد البناء على التقيّد لا مجال للبحث عن الإجزاء بل لا محيص عن الإجزاء.

وأما في الإضطراب المستوعب للوقت المقيد للواقع فلا ينبغي الإشكال في الإجزاء، لكون الباقي بعد سقوط الجزء أو القيد بالإضطراب مأموراً به ولا بشرط، فالإتيان به مجزٍ سواء كان سقوط خطاب الجزء أو الشرط لعدم القدرة كالعجز التكويني عن القيام لمزاحمته للأهمّ كمزاحمة جزء أو شرط للوقت ومزاحمة تحصيل الستر وتحصيل الطهارة المائية مع الوقت، فإنّ خطاب المتعذر يسقط و يصير سائر أجزاء المركب مأموراً به لصيرورتها لا بشرط سواء كان للمتعذر بدل كالطهارة المائية التي يكون التيمم بدلاً عنها أم لا كسقوط الستر والقيام وغيرهما ممّا لا يدلّ له، فلا فرق في الإجزاء بين موارد جعل البدل والمزاحمة مع الأهمّ، والعجز التكويني، ضرورة كون الإضطراب في هذه الموارد الثلاثة مقيداً للواقع.

لا يقال: إنّ في صورة مزاحمة المهمّ للأهمّ لا يسقط ملاك المهمّ، فلا بدّ من تداركه بعد الوقت فإذا سقط فعلية خطاب الستر مثلاً لمزاحمته مع الأهمّ وهو الوقت، فلا بدّ من جبران ملاكه بعد الوقت بإتيان الصلوة عن ستر.

فإنّه يقال: إنّ فرق واضح بين الخطاب التابع لملاك مستقل كوجوب الصلوة المزاحم لوجوب أداء

أما المسألة الأولى: وهي إرتفاع الإضطراب في أثناء الوقت فنقول: إن المشهور عند القدماء بل المتأخرين هو الإجزاء وسقوط الأمر إن أتى به في حال الإضطراب لتجوزهم البدار لذوي الأعذار مستدلين عليه بمادّل على وجوب الصلوة بدخول الوقت، سواء كان المكلف مختاراً أم مضطراً ككونه حاضراً أو مسافراً، فإذا كان في أوّل الوقت مضطراً وغير متمكّن من الطهارة المائية مثلاً فيجوز له التيمّم لوجوب الصلوة عليه في هذا الوقت، فيجب عليه إتيانها على حسب ما يقتضيه حاله من الإختيار والضرورة، فيجوز البدار لذوي الأعذار ويكون المأتي به في حال العذر مجزياً وإن إرتفع العذر في أثناء الوقت^(١).

→ الدين وبين الخطاب الضمني التابع للملاك الضمني الإرتباطي، فإذا زاحم الخطاب الإستقلالي مثله، كمثال الدين والصلوة لا يسقط ملاك المهم بل يسقط فعلية خطابه، فحينئذ يلزم تداركه بعد الوقت وإذا زاحم الخطاب الضمني الناشي عن الملاك الإرتباطي كالستر والقيام ونحوهما، فكلّ من الخطاب و الملاك يسقط، فلا يبقى ملاك حتى يلزم إستيفاؤه بعد الوقت، بخلاف التكليف الإستقلالي المهم كوجوب الصلوة المزاحم بأداء الدين، فإنّه يجب قضاؤها إذا فاتت في الوقت لمزاحمتها لأداء الدين، فلا يقاس تزاحم التكاليف الضمنية الإرتباطية بالتكاليف الإستقلالية فإنّ الخطابات الضمنية تسقط بمالها من الملاكات في صورة المزاحمة، بخلاف التكاليف الإستقلالية فإنّ الساقط منها هو فعليتها مع بقاء ملاكاتها على حالها. (من الدورة اللاحقة).

(١) ومخلص الكلام في الإضطراب غير المستوعب عدم الإجزاء سواء كان الإضطراب للتزاحم أم لسقوط الخطاب لعدم القدرة كسقوط خطاب القيام بالعجز عنه لمرض، وهذا من غير فرق فيه أيضاً بين جعل بدل لماسقط بعدم القدرة كالتيمّم المجعول بدلاً عن الطهارة المائية وبين عدم جعل بدل كالقيام المتعذر فإنّ الجلوس ليس بدلاً عنه، والوجه في عدم الإجزاء في الكل هو عدم تصور التزاحم بين الوقت والجزء أو الشرط المتعذر مع إرتفاع الاضطراب في الوقت، ضرورة تمكنه من الجمع بين الأهم وهو الوقت والمهم وهو ذلك الجزء أو الشرط، ففي جميع موارد الإضطراب الذي يرتفع في الوقت لا يجزي مأتي به بل تجب الإعادة، ومن هنا يظهر أنّ البدار لا يجوز إلا إذا علم ببقاء الإضطراب إلى آخر الوقت،

هذا ولكن اعترض عليهم جملة من متأخري المتأخرين بما حاصله: أنَّ المطلوب بالنسبة إلى الصلوة مثلاً كما يكون بنحو صرف الوجود كذلك يكون كلَّ جزء من الزمان يساوي تلك الصلوة موضوعاً بنحو صرف الوجود (كما تقدم في تصوير الواجب الموسع) ولذا يكون موضوعية كلَّ جزء من أجزاء الزمان من باب إنطباق صرف الوجود عليه، فالتخيير بين إيقاع الصلاة في كلَّ جزء من الزمان عقلي كحكمه بالتخيير في الأفراد العرضية.

ومن المقرر في محلّه أنَّ حكم العقل بالتخيير بين الأفراد عرضية كانت أم طولية يختص بما إذا كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة، وأما مع وجود مزية في بعضها فلا يستقل العقل بالتخيير كما في أهمية أحد المتزاحمين، وفي المقام لما كان الفرد الواحد لجميع الأجزاء والشرائط ولو في آخر الوقت في نظر العقل أهمّ قطعاً أو احتمالاً لم يكن حاكماً بالتخيير بين الفرد الاختياري والإلزامي فيقدم صرف الوجود الاختياري على الإلزامي.

وعليه فإذا بادر وأتى بالمأمور به الإلزامي وارتفع العذر في أثناء الوقت تجب عليه الإعادة.

ومما ذكرنا ظهر جواز البدار مع اليأس عن زوال العذر في أثناء الوقت ومع

→ فإذا بادر حينئذ واتفق زوال الإلزامي في أثناء الوقت تجب الإعادة، وكذا إذا بادر مع الظن أو الشك في استمرار العذر إلى آخر الوقت اعتماداً على إستصحاب بقائه إلى تمام الوقت فأتى بالعمل وفي أثناء الوقت إرتفع الإلزامي فإنه تجب الإعادة أيضاً.

وبالجملة ففي الإلزامي غير المستوعب لا يقيد الواقع أصلاً، إذ لا إضطرار حقيقة لإمكان الجمع بين الأهمّ والمهمّ فلا يتصور تزاحم، وإن شئت قلل إنَّ الكلام في الإلزامي غير المستوعب صغروي لعدم تحقق الإلزامي والأبعد البناء على تحققه يقيد به الواقع ويصير العمل الإلزامي مأثوراً واقعاً، فلا بدّ من كون إتيانه مجزئاً كما تقدم في إتيان المأمور به الواقعي. (من الدورة اللاحقة).

العلم بالزوال في الوقت لا يجوز البدار، وأما مع إحتمال الزوال فيجوز له البدار^(١) رجاء فإن زال يعيد وإلا فلا، وما ذكرناه من عدم جواز البدار هو مقتضى القواعد، نعم في خصوص التيمم قام النص على جواز البدار فيه.

ولا يخفى أنّ الإكتفاء بالمأمور به الإضراري في صورة إحتمال زوال العذر - مع فرض إستمراره - إنما يكون بناء على جواز الإطاعة الإحتمالية مع التمكن من الإطاعة التفصيلية، إذ مع عدم جوازها لا يجوز البدار مع إحتمال زوال العذر، ولا يكون مجزياً وإن انكشف إستمرار الإضرار إلى آخر الوقت، فتلخص أنّ الحق عدم الاجزاء مع ارتفاع الإضرار في الوقت.

ولكن الميرزا النائيني رحمته الله ذهب إلى الاجزاء بناءً على كون جواز البدار في صورة اليأس أو الظنّ أو القطع حكماً واقعياً لا ظاهرياً، إذ على الثاني لا يكون له مساس بالمقام، لاندراجة في المأمور به الظاهري الذي يأتي فيه البحث إن شاء الله تعالى، وعلى الأوّل أعني كون جواز البدار واقعياً فلا محيص عن الاجزاء، إذ مقتضى ذلك كون المأمور به الواقعي هو الصلاة الفاقدة لبعض ما له دخل فيها وحينئذٍ فالإتيان به ثانياً بعد إرتفاع العذر مخالف للضرورة والإجماع القائمين على عدم وجوب ظهريين في يوم واحد.

فإن قلت: يمكن أن يكون المأتي به الإضراري من قبيل بدل الحيلولة في باب الضمانات الواجب على الضامن دفعه إلى المالك بدلاً عما فات عن المالك من سلطنته على ماله في مدة لا يمكن ردّ ماله فيها إليه، ففي المقام يجب على المضطر دفع بدل أصل الواجب وهو المأمور به الإضراري إلى الشارع الأقدس،

(١) هذا مع الاغماض عن استصحاب بقاء العذر الى آخر الوقت كما أشار إليه رحمته الله في الصفحة السابقة تحت الخط.

وبعد إرتفاع الإضطراب يجب عليه دفع أصل الواجب وهو المأمور به الإختياري إليه.

قلت: فيه بعد تسليم بدل الحيلولة في باب الضمانات أَنَّ المقايسة في غير محلّها، لأنّ مال المالك في الضمان باق على حاله ولم يخرج عن ملكه بالتعذر في بعض الأوقات. بخلاف المقام، فإنّ المأمور به واقعاً هو الفاقد دون غيره، فلا يكون الفاقد الإضطرابي بدلاً عن الواجد الإختياري، فالقول بوجوب الإتيان به بعد إرتفاع الإضطراب في الوقت مخالف للضرورة والإجماع كما عرفت، هذا ولكن الحق كما تقدم هو عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالواجد لأنّ الإضطراب غير المستوعب لا يقيّد المأمور به الواقعي فلاحظ وتأمل.

وأما المسألة الثانية^(١): وهي إرتفاع العذر في خارج الوقت فحاصل الكلام فيها: أنّ مقتضى تقييد الإضطراب للواقع (وعدم دخل المتعذر بسبب

(١) ملخص الكلام في المسألة الثانية وهي استيعاب العذر للوقت: أنّ الإضطراب تارة ينشأ من العجز التكويني المسقط للخطاب لأجل قبح التكليف بغير المقدور سواء كان الخطاب بلسان الأمر أو النهي أم بلسان آخر، لما قرر في محلّه من كون مثل تلك الخطابات إرشاداً إلى الجزئية أو الشرطية وجوداً أو عدماً، وأخرى ينشأ من تراحم الخطابين اللذين يكونان واجدين للملاك، وإلّا يندرجان في التعارض، فإن كان ناشئاً من سقوط الخطاب فمقتضى القاعدة الأولية سقوط أصل الخطاب بالمركب بسقوط جزئه أو قيده، لأنّه مقتضى الارتباطية وتقييد الأجزاء بذلك المتعذر، إلّا أنّ الدليل الثانوي كقاعده الميسور قام على عدم سقوط أصل الأمر بالمركب، وعليه فيكون الفاقد مأموراً به واقعاً ووافياً بالملاك فلاموجب لبقاء الأمر حتّى يقتضي وجوب القضاء.

وإن كان الإضطراب ناشئاً من التراحم كمزاحمة وجوب أداء الدين لوجوب الصلوة فمع أهمية أداء الدين يقدم على الصلوة في الوقت فيجب قضاؤها في خارج الوقت لبقاء ملاكها وإن سقط فعلية خطاها بالمزاحمة، وعليه فيجب قضاؤها لإستيفاء ملاكها كوجوب القضاء على النائم في تمام الوقت لأجل الملاك دون الخطاب لوضوح قبح خطاب النائم. (من الدورة اللاحقة).

الإضرار في الأمور به وكون الفاقدين المضطرين إليه مأموراً به (هو الإجزاء، وأن البناء على عدم الإجزاء يستلزم جواز الإمتثال عقيب الإمتثال المعلوم عدم إمكانه، فلا محيص عن القول بالإجزاء.

فإن قلت: يمكن إستكشاف بقاء الأمر من دليل القضاء فيجب عليه القضاء بعد إرتفاع العذر في خارج الوقت.

قلت: إنَّ حال الفاقدين في مقام الثبوت لا يخلو من أحد وجوه^(١) وهي: أنَّ الفاقدين إمَّا وافٍ بتمام مصلحة الواجد، وإمَّا غير وافٍ به، وعلى الثاني إمَّا يكون المقدار الباقي غير ممكن التدارك، وإمَّا يمكن تداركه، وعلى الثاني إمَّا يكون لازم الإستيفاء وإمَّا يكون غير لازم الإستيفاء، هذا حال الفاقدين بحسب الإحتمالات المتصورة فيه ثبوتاً، ولا يصار إلى واحد منها في مقام الإثبات إلاً بالدليل، ولا سبيل إلى إحراز بقاء المصلحة الملزمة لعدم الدليل فالكلّ محتمل، والمتيقن هو تقيّد المأمور به الواقعي بالإضرار، وأمَّا كيفية التقيّد فغير معلومة، ولا يكون دليل القضاء كاشفاً عن بقاء مقدار ملزم من المصلحة، لأنَّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت ولا علم بالفوت هنا، فالتشبه به لإثبات الفوت تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ومع الشكّ في وجوب إثباته بعد الوقت تجري فيه البراءة.

وبالجملة فبعد البناء على كون الفاقدين في صورة الإضرار هو المأمور به وعدم إمكان التكليف بالجزء أو الشرط المفقود لكونه تكليفاً بغير المقدور وعدم سقوط التكليف رأساً في الوقت لا محيص عن الإلتزام بالإجزاء وسقوط القضاء وهذا هو الدليل العقلي المقتضي للإجزاء^(٢).

(١) كما ذكره المحقق صاحب الكافية رحمته الله.

(٢) قد عرفت كون الفاقدين مأموراً به ولا بشرط بالنسبة إلى القيد الساقط بالإضرار وإلاً لمقتضى القاعدة

وبعبارة أخرى : على مبنى سقوط التكليف بالجزء المتعذر وصيرورة الفاقد هو المأمور به كما اشتهر بأنه المأمور به الواقعي الثانوي يكون مجزياً عن القضاء . ولكن يتوجه على هذا المبنى - أعني تقييد الإضرار للمأمور به واقعاً

→ الاولى هو سقوط أصل الأمر بالمركب المقيد بماسقط بالإضرار وحيث إن ملك الجزء أو القيد المتعذر إرتباطي فيسقط ملاكه خطابه ، ومع له لا مجال لتشقيق الكفاية بأن ملك الفاقد إنما واف بتمام ملك الواجد وإنما غير واف به ، وعلى الثاني إما ممكن الإستيفاء ، إلى آخر ما ذكره (*) . وقد ظهر وضوح الفرق بين ملك الجزء الإرتباطي وبين ملك تمام المأمور به المتروك لنوم ، فإن فوت تمام الملاك يمكن أن يكون موضوعاً لوجوب مثل مافات في الوقت لأن يكون الملاك متعلقاً للحكم حتى يقال: إن الملاكات دواعٍ للجعل لامتعلقات للتكاليف ، وهذا بخلاف ملك الجزء أو الشرط المتعذر ، لاختصاص الجزء أو الشرط خطاباً وملاكاً بالتمكّن فلاوجه لمقايضة تعذر الجزء أو الشرط بتعذر جميع المأمور به وسقوط خطابه بنوم أو نسيان فتدبر . هذا ما ذكره السيد الاستاذ رحمته في الدورة اللاحقة .

أقول: لا يخفى أن لازم تقييد الإضرار للواقع هو الانقلاب وتبدل الموضوع ، فيكون وزان الإضرار المستوعب للوقت وزان الغنى والفقر والإجتهاد والسفر - وغير ذلك من العناوين المنوعة - في تبدل الموضوع ، ولازم هذا تبدل الحكم الأولى ووجوب قضائه كمافات ، فإذا عجز عن القيام في تمام الوقت صار الحكم الواقعي وجوب الصلوة جالساً ، فإذا لم يأت بالصلوة عن جلوس حتى خرج الوقت وصار بعد الوقت قادراً على القيام يجب قضائها عن جلوس ومن البديهي أنه خلاف الضرورة إذ لا شك في أن الواجب هو قضاؤها قائماً ، وكذا الحال في الصلوة التي فاتت مع الطهارة الترابية . فلا بد من الإلتزام بأحد أمرين :

الأول : كون الفاقد بدلاً عن الواجد ، ومن المعلوم أنه مع التمكن من التام لاتصل النوبة إلى الناقص فلا يكون المضطر والمختار كالحاضر والمسافر .

الثاني : أن تكون نتيجة التقييد سقوط الخطاب بالإضرار ، لتقيح مطالبة العاجز مع بقاء الملاك على حاله ، ومن المعلوم أن سقوط الخطاب تابع لعلته وهي الإضرار حدوثاً وبقاءً ، فإن خرج الوقت ولم يأت بالفرد الناقص في الوقت يجب عليه قضاؤه تاماً .

وصيرورة المضطر موضوعاً في قبال المتمكن كالواجد للماء والفاقد له بالنسبة إلى التكليف بالطهارة المائية على ما فرضه الميرزا النائيني رحمته الله وإن كان محل التأمل بل المنع، وأن الصواب كون التيمم بدلاً طويلاً للطهارة المائية لا عرضياً لها حتى يكون الواجد والفاقد كالحاضر والمسافر موضوعين لحكمين - أنه يلزم وجوب قضاء ما فات في حال الإضطرار كما فات فيجب عليه القضاء على ما يقتضيه الإضطرار كوجوب قضاء الصلوة مع الطهارة الترابية إذا فاتت في الوقت كذلك مع أنه خلاف الضرورة.

ولا يندفع هذا الإشكال على مبنى تبدل الموضوع المترتب على تقييد الإضطرار للمأمور به أصلاً، فالأولى أن يقال: إن هناك عناوين ثلاثة:
أحدها: باب البذل والمبدل كالتيمم بالنسبة إلى الطهارة المائية.

ثانيها: باب تبدل الموضوع كالحاضر والمسافر، فإن وظيفة الحاضر غير المسافرين خطاباً وملاكاً.

ثالثها: باب السقوط من باب قبح التكليف بغير المقدور كما هو المطرد في المتزاحمين اللذين يكون أحدهما أهم من الآخر، فخطاب المهم يسقط بمزاحمته للأهم مع بقاء ملاكه كما هو الحال في جميع المتزاحمات، إذ لو لم يكن فيها الملاك وكان الملاك موجوداً في بعضها يكون من باب التعارض دون التزاحم كما هو واضح، وعليه فلو أتى بالمكلف به الإضطراري فقد أتى بما هو وظيفته في تلك الحالة، وإن لم يأت به فملاك المأمور به الأولي لما كان باقياً على حاله فيجب الإتيان بالمأمور به الواقعي به الأولي.

لكن ربما يرد على ما ذكرنا من كون الإضطرار موجباً لسقوط خطاب الجزء المتعذر ما حاصله: أنه مع الإتيان بوظيفة المضطر في الوقت يجب القضاء في

خارج الوقت أيضاً، إذ المفروض بقاء ملاك الجزء المتعذر على حاله وقد فات في الوقت، فيجب تداركه في خارجه.

ولا يقاس الإضرار المسقط لخطاب الجزء بسقوط خطاب الجزء المتروك بالنسيان وما يجري مجراه الذي يقتضيه حديث لا تعاد، وجه المقايسة: أنه كما يسقط خطاب الجزء بالنسيان ولا يجب تداركه بعد التذكر مع تجاوز محله كذلك سقوط خطاب الجزء بالإضرار يقتضي عدم وجوب تداركه بعد إرتفاع الإضرار.

توضيح وجه فساد المقايسة هو أن نفي الإعادة بالنسبة إلى نسيان الجزء كاشف عن عدم بقاء الملاك في المفقود نسياناً، فحديث لا تعاد يقسم المكلف إلى ذاكر وناسٍ ويجعل لكل منهما حكماً، وليس للمكلف الناسي قدرة تكويناً على إتيان المنسي، وهذا بخلاف الجزء المتعذر بالإضرار، فإنه قادر على إتيانه بعد الوقت وإنما الموجب لعدم قدرته هو أمر الشارع برعاية الوقت كما هو الشأن في جميع المسائل الدورانية في باب الصلوة، كدوران الأمر بين مراعاة الطهارة المائية وبين الوقت أو بين غيرهما، فلاحظ العروة الوثقى المشتملة على جملة من المسائل الدورانية، ففي باب الإضرار يكون سقوط الجزء المتعذر خطايا فقط كغيره من المزاومات المهمة الساقطة خطاياتها دون ملاكاتهما بمزاحمتها للأهم.

فالإشكال الذي ذكرناه من أن لازم كون سقوط خطاب الجزء المتعذر بالإضرار هو وجوب القضاء، تداركاً لمصلحته، لصدق فوت مصلحته في الوقت - لا يندفع بالمقايسة المزبورة.

ولكن يمكن دفعه بأن يقال: إن الجزء المتعذر كانت مصلحته مقيدة بالوقت ومشروطة به، لأن الإشتراط قضية الارتباطية، ومع فقدان شرطه ترتفع

المصلحة، فلم تكن مصلحة الجزء المتعذر مطلقة حتى تكون باقية بعد خروج الوقت.

ولا بأس بتوضيح المقام مضافاً إلى ما تقدم فنقول: إن مقتضى القاعدة في المركبات الارتباطية سقوط الأمر المتعلق بالمركب بسبب سقوط ما تعلق منه بالجزء أو القيد المعسور، ضرورة أنّ الأجزاء الميسورة كانت مطلوبيتها مشروطة بالمتعذر من الأجزاء أو الشرائط ولم تكن لا بشرط، ومن المعلوم إنتفاء المركب بإنتفاء جزئه وانتفاء المشروط بعدم شرطه، ولذا نحتاج في إثبات الأمر بباقي المركب وكونه مأموراً به إلى دليل ثانوي كحديث لا تعاد، فإنه يدل على كيفية دخل الأجزاء والشرائط في المأمور به وأنّ الجزء أو الشرط غير المقدور إيجاداه إلاّ بالأمر بالإعادة إن كان من الأركان لا يكتفى بالصلوة الفاقدة له وتجب إعادتها، وإن كان من غيرها يكتفى بها ولا تعاد الصلوة بفقدانه، فيستفاد من حديث لا تعاد أنّ دخل غير الأركان مختص بحال القدرة وفي غير القدرة لا دخل له أصلاً، فالمأمور به في حال عدم التمكن هو الفاقد وليس في الواقع مطلوب غيره، نظير إناطة بعض القيود كمانعية النجاسة وما لا يؤكل بالعلم، ففي صورة الجهل لا قيديّة لهما أصلاً، فالمأمور به غير مقيد بهما واقعاً في حال الجهل بهما، ونظير حديث لا تعاد قاعدة الميسور فإنّها تثبت أيضاً كون المأمور به واقعاً هو ماعدا الجزء أو الشرط المتعذر، وبعد فرض كون الفاقد مأموراً به واقعاً في حال عدم القدرة فلا محالة يكون مجزياً، وهذا من غير فرق بين كون المتعذر مما له بدل كالطهارة المائية وبين غيره كالقيام فإنّ الجلوس ليس بدلاً له، هذا في عدم القدرة تكويناً فإنّ مورد حديث لا تعاد وقاعدة الميسور هو العجز التكويني بحيث يقبح معه التكليف عقلاً، فيسقط من باب قبح مطالبة العاجز.

وأما في المقام - وهو كون الإضطراب ناشئاً من تراحم الخطابين لا من عدم القدرة تكويناً، ضرورة أنّ أهميّة الوقت من سائر الأجزاء والشرائط إلّا جامع الظهور أوجبت عدم القدرة على الجمع بين الوقت وبين القراءة الصحيحة أو بينه وبين الطهارة المائية أو بينه وبين السورة إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومن البديهي تقوّم التراحم بفعلية الخطابين المتقومة بفعلية الملاك فيهما، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء فيه لبقاء ملاك الجزء أو الشرط المتعذر بحاله، فيلزم تداركه لفوته، لقوله: (إقضى ما فات كما فات) هذا ما تقتضيه القاعدة، ولكن النصوص في موارد الإضطراب لأجل المزاحم وافية بإثبات الإجزاء، ويستكشف منها كون الفاقد بدلاً طويلاً عن الواقع كما وجّهنا به موارد قاعدة التجاوز وقلنا: إنّ الشارع جعل الفاقد للمشكوك فيه إن لم يكن من الأركان بدلاً عن المأمور به في حال الشك، فالبديل تارة يكون في حال الإضطراب الناشيء من التراحم كالمقام، وأخرى يكون في حال الشك كموارد قاعدة التجاوز.

وتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الإجزاء في مقامات ثلثة:

الأوّل: في تبدل الموضوع كالحاضر والمسافر وهو خارج عن المقام ولا إشكال فيه.

والثاني: في العجز التكويني فإنّ الإتيان بغير المتعذر تكويناً يجزي إن لم يكن المعسور من الأركان، وقد عرفت أنّ الدليل على الإجزاء هو حديث لا تعاد وقاعدة الميسور.

الثالث: في العجز التراحمي وقد عرفت الإجزاء فيه أيضاً بالنصوص الواردة في الموارد الخاصّة خلافاً لما تقتضيه القاعدة من عدم الإجزاء ولزوم القضاء تداركاً للملاك الفائت كتداركه له في النوم المستوعب للوقت، فإنّ الخطاب ساقط في حال

النوم قطعاً ولكن ملاكه موجود ولذا وجب القضاء.

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية.

وأما المسألة الثالثة: وهي إجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي مع إنكشاف الخلاف بالقطع فتفصيل الكلام فيها: أنّ تصوير هذا البحث موقوف على تسليم الحكم الظاهري في قبال الحكم الواقعي، وذلك موقوف على الالتزام بحجية الأمارات من باب السببية التي يقول بها المعتزلة المسماة بالتصويب المعتزلي، وهي أنّ الحكم الواقعي موجود وباق على حاله، سواء أخطأت الأمانة أم أصابت، ففي صورة الإصابة تحكي عن الواقع وفي صورة عدمها يوجب قيام الأمانة مصلحة في مؤداها داعية إلى تشريع حكم على طبقها، وعلى مبنى السببية بهذا المعنى تندرج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم لا التعارض ويكون الحكم فيها التخيير كما هو الحال في سائر أقسام التزاحم، وهذا التصويب وإن لم يكن محالاً كالتصويب الأشعري إلا أنّ الإجماع قام على بطلانه فلا سبيل إلى الالتزام به أيضاً.

بل على تقدير الالتزام به لا يكون مؤدى الأمانة حينئذ حكماً ظاهرياً بل واقعياً، إذ المفروض صيرورة الأمانة علّة لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى، فإن كانت مساوية لملاك الواقع يحدث الحكم بالإباحة وإن كانت أزيد منه أو أقلّ فيشرع الإستحباب أو الكراهة كما لا يخفى.

نعم يتصور الحكم الظاهري بناء على التنزيل كما كان صاحب الكفاية رحمته بانياً عليه أولاً ورجع عنه أخيراً، وقال: بكون الأمارات طرقات محضة إن أصابت فتنتج الواقع، وإلا فتصير معذرة، وبعد إنكشاف الخلاف يجب الإتيان بالواقع ^(١).

وبالجملة فعلى مبنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتصور الحكم الظاهري ولذا التجأ صاحب الكفاية عليه السلام إلى جعل الحكم ذامراتب عديدة حتى يرتفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، لعدم معقولية إجتماع المثلين أو الضدين، وتعدد المرتبة يرفع هذه الغائلة.

هذا؛ ولكن قد حقق في محله عدم إرتفاع هذا المحذور بجعل المراتب للحكم ما لم يتعدد الموضوع.

وكذا لا يتصور الحكم الظاهري بالإلتزام بالمصلحة السلوكية التي التزم بها الشيخ عليه السلام في دفع بعض شعب إشكال ابن قبة، لأنّ المصلحة السلوكية عبارة عن مصلحة في سلوك الأمانة والإعتناء بها والإعتماد عليها لافي نفس الفعل، والداعي إلى الإلتزام بهذه المصلحة هو قبح تفويت المصلحة بدون التدارك، إذ المفروض أنّ المولى مع علمه بتمكّن العبد من تحصيل مصلحة الواقع بالسؤال عن المعصوم عليه السلام جعل قول العادل مثلاً حجة له، فإذا أعتمد العبد على قول العادل وكان مخالفاً للواقع فيكون فوت المصلحة مستنداً إلى المولى وقبحه عقلي.

وبالجملة، فالإلتزام بالمصلحة السلوكية لا ربط له بالحكم الظاهري، إذ لا جعل في البين حينئذ أصلاً، ولأزم هذه المصلحة تدارك المصلحة الواقعية بها ما دامت موجودة، فإذا زالت كما إذا انكشف خطأ الأمانة فإن كان الإنكشاف في أثناء الوقت فالمصلحة السلوكية تجبر مصلحة الفضيلة مثلاً وإن كان بعد الوقت فتتدارك المصلحة الوقتية، وأما المصلحة الثابتة في أصل الطبيعة فلا تتدارك بالمصلحة السلوكية.

نعم إن لم ينكشف الخطأ إلى آخر العمر فلامحيص عن كون المصلحة السلوكية جارية لتمام اللحمصة، وحينئذ لا يبقى الأمر الواقعي، إذ لبقى يلزم أن

يكون بقاؤه بلاملاك وهو غير ممكن بناء على مذهب العدلية، فيمكن تصوير الإجزاء مع عدم التصويب، ومن هنا يظهر غموض ما أفاده الشهيد رحمته من كون الإجزاء مساوفاً للتصويب فتدبر.

وبالجملة، فعلى المختار من كون الأمارات حجة من باب الطريقة المحضة وعدم جعل حكم في مواردنا - بل إن أصابت تنجز الواقعات، وإلا فيكون العامل بها معذوراً في ترك الواقع - لا يكون حكم في موارد الأمارات حتى يبحث في إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي هذا حال الأمارات القائمة على الأحكام.

وأما الأمارات المتعلقة بالموضوعات الخارجية فالبناء على جعل الحكم في مواردنا لا يستلزم التصويب الذي يلزم في الأمارات المتعلقة بالأحكام، لعدم تعلّقها بالأحكام حتى يلزم تغيير في الواقع، فلا مانع من جعل المانع مشروطاً بالعلم بالنجس وبما لا يؤكل وبالمغصوب ونحوها، لكن ذلك منوط بقيام دليل خاص على دخل العلم وإلا فنفس دليل إمضاء الطرق مشترك بين كون متعلق الأمانة حكماً كالوجوب والحرمة، وموضوعاً كالعدالة والاجتهاد والفقر والغنى، هذا حال الأمارات سواء كانت متعلقة بالموضوعات أم الأحكام.

وأما الأصول: فمختارنا فيها أيضاً عدم جعل حكم في مواردنا بل في صورة عدم موافقتها للواقع يكون المكلف مرخصاً في الترك، لمصلحة تسهيلية إقتضت الترخيص في ترك الواقع.

فتلخص: أنه على مختارنا في الأمارات والأصول لا يتصور الإجزاء عن الأمور به الواقعي، إذ المفروض بقاء الأمور به واقعاً على حاله وعدم تغييره بقيام الأمانة أو الأصل على خلافه، فلا وجه للإجزاء أصلاً.

وكذا على مختار صاحب الكفاية رحمته في الأمارات لكونه بانياً فيها على

الطريقة المحضة بعد أن كان بناؤه فيها على جعل الحكم في مواردها، لكنّه عدل عنه وقال بالطريقة المحضة. وإنّك إن ابست ولا تسلم الطريقة المحضة فالحكم في الأمارات طريقي فراجع الكفاية، وعلى هذا المبنى في الأمارات لا يتصور الإجزاء كما عرفت.

وأما في الأصول: فإن كان مفادها تحقق ما هو الشرط أو الشرط، وإن الشرط أو الشرط موجود فلا محاله تكون معيّنة لدائرة الشرط أو الشرط، وأنّه أعمّ من الوجود الواقعي والتعدي، لحكومة هذا النحو من الأصول على أدلة اعتبار الشرط أو الشرط، ومقتضى الحكومة سعة دائرة الشرط أو الشرط وأعميته من الواقعي والتعدي، ولازمه الإجزاء كما يرشد إليه قوله عليه السلام: في صحيحة زرارة تعليلاً لعدم وجوب الإعادة مع وقوع الصلوة في الثوب المتنجس: (بأنّك كنت على يقين من طهارتك) ^(١) فإنّ مضمون هذه الجملة حصول الشرط وتحقيقه كما هو واضح ^(٢).

(١) الوسائل / ج ٣، ص ٤٧٧، باب ٤١، الرواية ٤٢٢٤. التهذيب / ج ١، ص ٤٢١، باب ٢١، الرواية ٨. الاستبصار / ج ١، ص ١٨٣، الرواية ١٣.

(٢) قد عرفت عدم الحكم الظاهري في الأمارات بناء على المختار من الطريقة المحضة، وفي الأصول للزوم اجتماع الضدين أو المثلين بناء على كون مفاداتها أحكاماً ظاهرية، ومجرد تعدد الرتبة لا يجدي في رفع هذه الفائلة، لأنّ مقتضى إطلاق الحكم الواقعي وجوده في مرتبة الشكّ فيجتمع الحكماني في هذه المرتبة، نعم لا بأس بالإجماع بناء على عدم تضاد الأحكام في مرحلة الجعل، لكونها أموراً اعتبارية لا خارجية كالسواد والبياض اللذين لا يمكن إشغالهما لمحل واحد في آن واحد ولو من شخصين، فيمكن اعتبار الحرمة والإباحة مثلاً لموضوع واحد، وتضاد الأحكام إنّما يكون في مقام المحركة لا الجعل، وحيث إنّ الحكم الواقعي مجهول فليس له تحريك فلا مانع من اجتماعه مع الحكم الظاهري.

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته الله بوجوه:

أحدها: أنَّ تعميم دائرة الشرط بعد فرض ظهور دليل الإشتراط كقوله عليه السلام: (لا صلوة إلاَّ بطهور) في الطهارة الواقعية كإعتبار كون ما يتوضأ به ماءً واقعاً وطاهراً كذلك منوط بجعل مشكوك الطهارة مصداقاً للطهارة التي هي شرط واقعاً حتى يكون الشرط أعتم من الطهارة واقعاً أو ظاهراً، ولازمه عدم تصور إنكشاف الخلاف حينئذٍ، إذ بعد كون مؤدى قاعدتي الحَلِّ والطَّهارة وإستصحابهما هو شرطية مشكوك الطهارة والحلِّية على حد شرطية الطهارة والحلِّية الواقعتين تكون الصلوة مثلاً واجدة للشرط.

والحاصل، أنَّ التعميم الذي مرجعه إلى توسعة دائرة الشرط وإيجاد مصداق له موقوف على حكومة القاعدتين والإستصحاب على دليل الشرط، وصاحب الكفاية رحمته الله يدعى إنحصار الحكومة فيما كان بكلمة (أي وأعني) ولذا لم يقل بحكومة أدلة نفي الضرر والخرج على أدلة الأحكام الأولية بل التزم بالجمع والتوفيق العرفي فلاحظ، وعلى هذا المسلك لا يستقيم حكومة القاعدتين والإستصحاب على أدلة الشرائط أصلاً فلاوجه للتعميم المزبور.

→ لكن قد حقق في محلّه ضعف هذا المبنى إذ لازمه إمكان إجتماع الإرادة والكراهة في النفس النبوية أو الولوية، وليس من قبيل إرادة شخص لشيء وكراهة شخص آخر لذلك الشيء، إذ لا بدّ من إضافة الحكم إلى جاعله ومن المعلوم عدم إمكان كون شيء واحد في آنّ واحد محبوباً ومبغوضاً ومراداً ومكروهاً للشارع.

وكذا لازم هذا المبنى سقوط باب التعارض الذي حقيقته التنافي في مرحلة الجعل ورجوع تهافت الأحكام إلى باب التزاحم، إذ المفروض عدم تضاد الأحكام في رتبة الجعل وإنّما تهافتها يختص بمرتبة المحركة التي هي موضوع التزاحم، ومن المعلوم أنّ صاحب هذا المبنى لا يلتزم بذلك لإلتزامه في الأخبار المتعارضة بإجراء أحكام التعارض فيها لا التزاحم. (من الدورة اللاحقة).

ثانيها: أنَّ جعل الطهارة الظاهرية شرطاً متفرعاً على وجودها قبل جعل الشرطية لها حتى يكون المعمّم مقتضياً لجعل الشرط أعمّ من الواقعية والظاهرية، وإن شئت فقل: إنَّ تعميم الشرط موضوعه وجود الفردين للطهارة ومن المعلوم تقدم الموضوع على الحكم، والمفروض أنَّ دليل أصل إيجاد الفرد الظاهري للطهارة وكذا تعميم دائرة الشرط واحد وهو نفس القاعدتين والإستصحاب، فيلزم إتحاد الحكم والموضوع، نظير أخبار الوسائط المتولد كلّ منها بالحكم الثابت لسابقه كما لا يخفى.

ثالثها: أنَّه على تقدير حكومة القاعدتين والإستصحاب على أدلّة الشرطية لا يكون مقتضى هذه الحكومة الإجزاء بالشرط الثابت بالأصول، وذلك لأنَّ الحكومة على قسمين واقعية وظاهرية، أمّا الأوّل فكقوله: (الطواف بالبيت صلوة) أو (لا شكّ لمن كثر شكّه)^(١) وغير ذلك، وأمّا الثاني فكقوله مثلاً: (مشكوك الطهارة طاهر ومشكوك الحلّ حلال) فإن كانت الحكومة واقعية فلا إشكال في التوسعه واقعاً وإيجاد مصداق للمحكوم حقيقة، وإن كانت ظاهرية كالمقام فالحاكم لا يوسع دائرة المحكوم إلّا في مرحله الظاهر، ونتيجة حكومته هي ترتيب آثار الطهارة الواقعية على الطهارة المشكوك ما دام الموضوع وهو الجهل باقياً، وأمّا إذا إنكشف الخلاف فلا، فلا يترتب المقصود وهو الحكم بالإجزاء في صورة إنكشاف الخلاف على الحكومة الظاهرية قطعاً.

رابعها: أنَّ الحكومة هنا كما عرفت ظاهرية ومقتضاها ترتيب الآثار، وهذا مشترك بين الأصول والأمارات فلا بدّ من الإلتزام بالإجزاء في الأمارات أيضاً، بل

(١) الوسائل ج ٥، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

الأمر في الأمارات يكون أولى من الأصول ولا يظن التزم أحد بالاجزاء في الأمارات.

خامسها: أنه على تقدير الحكومة الواقعية وجعل مشكوك الطهارة مصداقاً للطهارة واقعاً فلامحيص عن ترتيب جميع آثار الطهارة الواقعية على المشكوك، فيحكم بطهارة ملاقيه في زمان الشك في الطهارة وإن إنكشف بعد ذلك النجاسة، والالتزام بذلك في غاية البعد بل مستلزم لتأسيس فقه جديد كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً والله العالم.

ثم إن مقصود صاحب الكفاية رحمته هو أن الأصول الجارية في الشبهات الحكمية لا يمكن الالتزام فيها بالمقالة المزبورة - أعني التوسعة في دائرة الشرطية أو الجزئية -، لا يستلزم ذلك التصويب المجمع على بطلانه، بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فإنها لا تستلزم التصويب لعدم محذور في أخذ العلم دخيلاً في موضوع الحكم، كأن يقول: البول المعلوم نجس أو النجس المعلوم مانع للصلوة، فيكون مشكوك النجاسة حينئذ غير مانع واقعاً، إذ المفروض عدم كون النجس الواقعي مانعاً بل مانعيته منوطة بالعلم به.

ولا يخفى أن لسان أدلة الأصول إن كان ما أفاده الكفاية من أن مقتضاها تعميم الشرط وأنه أعم من الواقعي والظاهري فلا إشكال في صحة ما أفاده، لكن الإشكال في أن المستفاد من أدلة الأصول هو ذلك أو لا؟ الحق الثاني، لأن قوله عليه السلام: (كل شيء طاهر أو لك حلال حتى تعلم أنه نظيف أو حرام) ^(١) مثلاً

(١) الوسائل / ج ٢٧، ص ١٧٤، باب ١٢، الرواية ٣٣٥٣٠ «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر».

الوسائل / ج ١٧، ص ٨٨، باب ٤، الرواية ٢٢٠٥٠ «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه

ظاهر في الطهارة والحلية الظاهريتين لا الواقعتين، بل لا يمكن حملهما على الواقعتين بمعنى كون الشيء حلالاً أو طاهراً واقعاً وعدم صيرورته حراماً ونجساً إلا بعد العلم، وذلك لأنّ العلم لا بدّ من تعلّقه بما يكون سابقاً عليه في الرتبة، فلامحيص عن وجود الحكم واقعاً للمشكوك، ويكون الطهارة والحلية ثابتتين للمشكوك ظاهراً فيكون (كلّ شيء إلخ) في مقام بيان قاعدة ظاهريّة لا واقعيّة، ولو كانت واقعيّة كان لازمها طهارة البول الواقعي مع الجهل ببوليته، فيلزم أن يكون ملاقيه طاهراً حتى بعد العلم بالبولية، وأن لا يكون فيه كشف خلاف بل من باب تبدل موضوع بآخر كتبدل الحضر بالسفر وهذا من الغرائب، وبالجملّة فمفاد مثل: كلّ شيء لك حلال، هو الحليّة ظاهراً مع بقاء الواقع على حاله.

وعلى هذا فلا سبيل إلى تعميم الأصول الجارية في الموضوعات لدائرة الشرط، إذ التعميم منوط بالحكومة الواقعية حتّى يوسع الحاكم أو يضيق دائرة المحكوم، ويوجد فرداً له أو يخرج عنه فرداً واقعاً كما في حكومة (لا شكّ لمن كثر سهوه)^(١) على قوله: (من شكّ بين الإثنين والثلاث مثلاً فليبن على الثلث وإن اعتدل وهمك بين الثلث والأربع فابن على الأربع)، فإنّ ضابط كون الحكومة واقعيّة هو أن يكون موضوع الحاكم بنفسه موضوع المحكوم كما عرفت في الشكّ، فإنّه موضوع في أدلّة الشكوك المثبتة لوجوب البناء على الأكثر مثلاً وموضوع في الدليل الحاكم كقوله: لا شكّ لكثير الشكّ.

وأما الحكومة الظاهرية فلا يمكن توسعتها ولا تضيقها لدائرة موضوع

→ فتدعه». الوسائل / ج ٣، ص ٤٦٧، باب ٣٧، الرواية ٤١٩٥ «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت...».

(١) وسائل الشيعة / ج ٨، ص ٢٢٧، باب ١٥ باب عدم وجوب الاحتياط على من كثر سهوه.

المحكوم واقعاً، بدهاة إختلاف الموضوع في المحكوم والحاكم، فإنّ الموضوع في المحكوم هو نفس الموضوع الخارجي كالبول مثلاً في قوله (البول نجس)، وفي الحاكم هو المشكوك حكمه الواقعي، فالموضوع في الحاكم وهو الشكّ في الأصول متأخر عن موضوع المحكوم بمرتبتين، لأنّ الشكّ متأخر عن الحكم الواقعي وهو عن موضوعه فيقع الشكّ في المرتبة الثالثة، ومع هذا التأخر كيف يمكن أن يتصرف فيما هو مقدم عليه بالمراتب المزبورة، لعدم قدرته على الصعود والوصول إلى موضوع الحكم الواقعي.

والحاصل، أنّ التعميم لدائرة الشرط - بحيث كان متحققاً بالأصل وكان المشروط واجداً له حقيقة ولم يكن له كشف خلاف وكان مجزياً - موقوف على الحكومة الموسّعة لدائرة المحكوم واقعاً، وقد عرفت فقدانه في المقام.

ومن هنا يظهر اندفاع ما يتوهم من كفاية نفس أدلة الأصول في تعميم دائرة الشرط وعدم الحاجة إلى دليل آخر في إثبات التعميم بتقريب أنّ جعل مشكوك الطهارة والحلية طاهراً وحلالاً لو لم يكن معتمداً لزم لغوية هذا الجعل والتنزيل، ضرورة أنّ من آثار الطهارة والحليّة تحقق الشرط للصلوة مثلاً، فلو لم تترتب الشرطيّة على مشكوك الطهارة فأى أثر لتنزيل الطهارة الظاهرية منزلة الطهارة الواقعيّة.

وجه الظهور: أنّ التعميم يختص بالحكومة الواقعية المفقودة في المقام، وأمّا الحكومة الظاهرية فيكفي في رفع اللغوية فيها تحقق الشرط ظاهراً فيجوز له الدخول في الصلاة مثلاً ولا تقتضي الحكومة الظاهرية وجود الشرط واقعاً، كما لا تقتضي قاعدة التجاوز كون الصلوة واجدة للشرط أو الجزء واقعاً بل تقتضي ذلك ظاهراً، فإذا جرت قاعدة التجاوز في الركوع وبعد الصلوة تبين نقصانها تجب

الإعادة كما لا يخفى (١).

(١) لا يخفى أنَّ إشكال الأصول الجارية في وادي الفراغ لقاعدتي التجاوز والفراغ وقاعدتي الحيولة والصحة قد أُجيب عنه بوجوه عديدة أوجهها: الترخيص في ترك الواقع، إذ لا يلزم معه رفع اليد عن الواقع بل الواقع باقٍ على حاله ولم يتغير بقيام الأصل على خلافه، إذ لو تغير يلزم عدم وجوب الإعادة في صورة إنكشاف الخلاف وعدم إتيان المشكوك فيه، فالأصل يرخّص العبد في ترك الواقع لمصلحة إقتضت الترخيص ما دام شاكاً، كبديلية التيمم عن الطهارة المائية ما دام غير متمكن من استعمال الماء، وكجعل التخيير للمسافر بين القصر والإتمام ما دام في أماكن التخيير، فلا مانع من إختلاف المصالح والمفاسد الموجب لإختلاف الأحكام بإختلاف ما للعبد من الحالات والعوارض كال فقر والغنى والعدالة والفسق وغير ذلك، ولا بأس بالتعبير عن هذا الوجه بجعل البذل أو القناعة في مقام الإمتثال أو الترخيص في ترك الواقع، لكن سيدنا الأستاذ رحمته الله أورد عليه بأنَّ الترخيص في ترك الواقع إنما يصح في التكليف غير المنجزة كالشبهات الحكمية البدوية التي تجري فيها البراءة دون التكليف المنجزة التي يكون الشك في إمتثالها وسقوطها، إذ العقل يحكم بقبح مخالفتها لكونها معصية، والمستقل العقلي غير قابل للتخصيص، فالترخيص في ترك الواقع المنجز في ترخيص المعصية، فالأولى الإعترا ف بالعجز عن دفع الإشكال لا الجواب بما لا يقنع به نفس المجيب فضلاً عن غيره.

أقول: يمكن أن يقال: إنَّ العقل وإن كان حاكماً بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمة قطعاً كمفروض البحث من العلم بالتكليف كوجوب الصلوة بما لها من الأجزاء والشرائط، إلا أنَّ مناط هذا الحكم هو الفرار عن تبعات التكليف وتحصيل ما هو المؤمن، فحكم العقل حينئذٍ معلق على عدم جعل الشارع مؤمناً، ومع جعله وصيرة العبد مأموئاً من التبعات كجعل المأتي به الناقص مؤمناً ما دام شاكاً فلا يحكم العقل حينئذٍ بلزوم تحصيل العلم بالفراغ، فجعل المؤمن ممكن لا ممتنع بل واقع كرواية خراش الدالة على أنَّ الجاهل بالقبلة يصلي إلى أربع جهات مع أنَّ من المسلم عدم حصول العلم بالفراغ بذلك بل يتوقف على إتيانها إلى أزيد منها بكثير كما لا يخفى، وعليه فالمتعین بالإلتزام في موارد الأصول الجارية في وادي الفراغ والإمتثال بالترخيص في ترك الواقع ما دام شاكاً، فإذا علم بترك المشكوك فيه فإن كان ممّا تعاد منه الصلوة كالخمس المستثناة في حديث لا تعاد يجب إتيان الواقع إعادة أو قضاء وإلا فلا، لكون قضية لا تعاد هو عدم الإعادة إذا كان المتروك من غير الخمسة، فالمأتي به حينئذٍ هو المأمور به الواقعي من دون نقص فيه، إذ المفروض عدم دخل المتروك في حال

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ ما أفاده صاحب الكفاية رحمته من الإجزاء في الأصول المنقحة للموضوع ممّا لا يمكن المساعد عليه .

وملخص الإشكال على الكفاية: هو عدم إستفادة التعميم من قوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام^(١) وكل شيء طاهر^(٢) إلخ)، بل المستفاد منهما هو قاعدتا الحل والطهارة لا الحلّ والطهارة الواقعتان، لما عرفت من أنه لو التزمنا بكون العلم بالموضوع دخيلاً في الحكم كأن يقول: (البول المعلوم نجس والخمر المعلوم نجس) ومع عدم العلم بالبوليّة والخمريّة لانبجاسة أصلاً - لزم تأسيس فقه جديد، لإستلزامه عدم نجاسة ملاقيه في حال الجهل بالموضوع، وعدم وجوب إعادة الصلوة الواقعة مع الوضوء بالبول الواقعي غير المعلوم فتأمل .

مضافاً إلى أنّ صاحب الكفاية لا يلتزم بالإجزاء في غير الطهارة الخبيثة مع أنه بناء على إستفادته من: (كل شيء فيه حلال إلخ) ونحوه، لابدّ من تعميمه للطهارة الحديثة وغيرها، والإلتزام بالإجزاء فيها مع أنّه لا يقول به أصلاً، فالإجزاء في الطهارة الخبيثة الثابتة بالإستصحاب وقاعدة الطهارة ليس لأجل مثل هذه الأصول، بل للنصوص الخاصة التي يستفاد منها عدم مانعية النجاسة إلّا في ظرف العلم بها، فتحصل أنّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء في الأمر الظاهري عن الواقعي مع إنكشاف خطائهما بالقطع، سواء استند الحكم الظاهري إلى الأمارات أم الأصول. هذا تمام الكلام في المسألة الثالثة.

→ النسيان كما لا يخفى، هذا تمام الكلام في المسألة الثالثة، وأمّا المسألة الرابعة وهي إنكشاف الخلاف ظنياً فعلى المختار من عدم حجية الظنون الإجتهدية لاموضوع لها فالبحت عنها جار على مسلك القائلين بحجية الظنون الإجتهدية . (من الدورة اللاحقة).

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٨٨، باب ٤ الرواية ٢٢٠٥٠.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٢٧، ص ١٧٤، باب ١٢، الرواية ٣٣٥٣٠.

وأما المسألة الرابعة: وهي إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي في صورة إنكشاف الخلاف بالظنّ، فمقتضى القاعدة فيها أيضاً عدم الإجزاء إذ المفروض كون الأمارات حجة من باب الطريقيّة المحضة، فلا سبيل إلى الإجزاء فيها أصلاً، وموارد تبدل الإجتهدات من هذا القبيل، فإذا أفتى (بعدم وجوب السورة أو جلسة الإستراحة، أو بعدم لزوم قطع الأوداج في التذكية لحصولها بالشق أيضاً، أو بجواز العقد بالفارسية وغيرها من كل لغة، أو بلزوم الدية في مورد لا دية فيه إلى غير ذلك من أمثلة تبدل الرأي من أول الفقه إلى آخره)، لا يجوز البناء على الفتوى السابقة في الأعمال اللاحقة قطعاً، لسقوطها عن الحجية بعد تبدل الإجتهد والظفر بحجّة على خطأ الإجتهد الأوّل، وأما الأعمال الماضية فما يكون منها مورداً للإبتلاء فعلاً كبقاء الذبيحة والزوجة ونحوهما فيجب ترتيب الأثر اللاحق عليها، فيجب ترك الذبيحة التي شق أوداجها مثلاً ولكن حكي عن المشهور التفصيل بين العبادات والمعاملات بالإجزاء في الأولى وعدمه في الثانية، مع بنائهم على الطريقيّة المحضة في الأمارات، إذ على الموضوعية لا ينبغي الإشكال في الصحة والإجزاء في جميع الموارد عبادة كانت أم معاملة كما هو واضح، كما أنّ لازم الموضوعية هو تدارك الفئات كما فات فإذا فاتت الصلاة في حال كون فتوى مجتهده وجوب جلسة الإستراحة مثلاً يجب قضاؤها مع جلسة الإستراحة، وإن عدل مجتهده إلى عدم وجوبها.

ثمّ إنّّه لا يخفى أنّ منشأ عدول المجتهد عن الفتوى تارة يكون ظفّره بمعارض لما استند إليه في الفتوى الأولى، كما إذا أفتى بكون الكر بحسب المساحة سبعة وعشرين شبراً إستناداً إلى رواية، ثمّ ظفر برواية أقوى منها تدل على أنّ الكر ثلاثة وأربعون شبراً إلا ثمن شبر، أو أفتى بحصول التذكية بشق الأوداج مستنداً فيه

إلى رواية، ثم ظفر برواية معتبرة على خلافها وأنّ التذكية منوطة بقطع الأوداج لا شقها، أو أفتى بحرمة العصيرالعنبي المغلي قبل أن يذهب ثلثاه إعتماً على رواية ثم عثر على رواية تدلّ على نجاسته أيضاً، أو أفتى بطهارة الغسالة ثم ظفر برواية معتبرة تدلّ على نجاستها، أو أفتى بصحة صلوّة المقيم الجاهل بوجوب الاتمام عليه إذا أتى بها قصراً إستناداً إلى صحیحة دلّت على ذلك وعلى صحة صلوّة المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه إذا صلى تماماً ثمّ التفت إلى أنّ الجملة الدالة على صحة صلوّة القصر من المقيم الجاهل بوجوب التمام عليه ممّا أعرّض عنها الأصحاب.

وأخرى يكون ظفره برواية مقيدة لم يظفر بها حال الإجتهد الأول، كما إذا أفتى بوجوب الحج على من استطاع إليه سبيلاً مطلقاً سواء كان عنده من المال ما يرجع به إلى الكفاية أم لا، ثمّ ظفر بروايات معتبرة تدلّ على إعتبار الرجوع إلى الكفاية في وجوب الحج، وكما إذا أفتى بطهارة الجلود المجلوبة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام بعد نقل جلود من بلاد الإسلام إلى تلك البلاد فيشكّ في كون ما يجلب منها إلى بلاد الإسلام عين ما نقل عنها إلى بلاد الكفر أو غيرها، مستنداً في هذه الفتوى إلى عدم جريان إستصحاب عدم التذكية، بزعم عدم إتصال زمان الشكّ بزمان اليقين وبعد مدة ظفر برواية الجبل^(١) الدالة على عدم جواز شراء ما يبيعه المشركون من الجلود، أو ظهر له تمامية أركان الإستصحاب فأفتى بالنجاسة مع أنّ مقلّده قلّده في الفتوى الأولى وباع واشترى من تلك الجلود وحصل منها أموالاً كثيرة.

(١) وهي رواية اسماعيل بن عيسى عن الرضا عليه السلام الوسائل ج ٢ ب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٢.

هذا ولكن لا فرق في العدول بين مناشئته كما لا فرق في حكمه بين مبنى حجية الظنون الإجتهدية وبين المبنى الإطميناني لكون الأمارات على كلا المبنيين حجة من باب الطريقة (غاية الأمر أنه على المبنى الثاني يكون من إنكشاف الخلاف القطعي الذي تقدم في المسألة الثالثة)، ومقتضى الطريقة هو عدم الإجزاء وعدم ترتيب الأثر على الفتوى الأولى، فإن كان ما أتى به من المحرمات (كالمعاملات والتصرفات الواقعة في الجلود والذبائح من البيع والأكل)، فقد ارتكب محرماً وهو معذور فلا يعاقب عليه، والأموال التي أخذها عوضاً عن الذبائح فهي أموال الناس يجب ردّها إليهم، لكونها مبذولة بإزاء الميتة وإن تلفت يجب عليه رد بدلها مثلاً أو قيمة إليهم ولا ضمان على المفتي لعدم كون فتواه علّة للتلف بل معدّ له، ضرورة كون التلف فعلاً اختيارياً للمقلد دون المجتهد، ومع عدم إستناد التلف لا بالمباشرة ولا بالتسبب إلى المجتهد لا وجه للضمان أصلاً فلا يتوهم إنطباق ضابط المسبب التوليدي على فتواه. وإن كانت الأعمال الواقعة على طبق الفتوى الأولى من العبادات فتجب إعادتها إن كان إنكشاف الخلاف في الوقت والقضاء إن كان في خارجه.

واستند القائلون بالاجزاء في العبادات تارة إلى قاعدة نفي العسر والحرج، فإنّ عدم الإجزاء ووجوب ترتيب الأثر بوجب الحرج المنفي في الشريعة السمحة، وأخرى إلى الإجماع وثالثة إلى عدم تحمل القضية الواحدة لإجتهادين، ورابعة إلى عدم أولوية حجية الإجتهد الثاني من الأول والكلّ كما ترى، إذ يرد على الاستدلال بالحرج أنه لا يقتضي الإجزاء مطلقاً بل لابدّ من تدارك الأعمال السابقة إلى أن يتحقق الحرج، وفي الإجماع أولاً عدم تحقيقه، وثانياً عدم كونه تعديداً، لإستناد المجمعين إلى بعض الوجوه، وفي عدم تحمل قضية واحدة لإجتهادين أنه

إن أريد بذلك عدم تحمل قضية شخصية لاجتهادين فهو وإن كان مسلماً، ضرورة عدم إمكان الظنّ بجزئية السورة مثلاً وعدمها في صلوّة شخصيّة لكنه ليس مراداً في المقام، إذ المقصود تبدل الإجتهد الأول وزواله وحدوث الإجتهد الثاني لا إجتماع إجتهادين في موضوع واحد وفي آن واحد، ومنه يظهر الجواب عن الوجه الرابع فلا وجه للإجزاء بناء على الطريقتين أصلاً.

والحاصل، أنّه بناء على الموضوعية أي التصويب المعتزلي الذي هو عبارة عن جعل حكم للمؤدى، لحدوث مصلحة فيه بسبب قيام الأمانة عليه لا ينبغي الإشكال في الإجزاء، لكون مؤدى الأمانة حينئذ حكماً واقعياً كالحكم الواقعي الأولي ولا يكون تبدل الرأي على هذا من كشف الخلاف بل من تبدل الموضوع.

ولكن الحق بطلان هذا التصويب - وإن لم يكن محالاً كالتصويب الأشعري - بالإجماع والأخبار المتواترة التي تدل بنتيجة الإطلاق على إشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين، وأنّ لكلّ واقعة حكماً يشترك فيه جميع المكلفين، وقد تعرض لنقل تلك الأخبار في مقدمات الحقائق وفي الوسائل.

وبعد بطلان التصويب والبناء على الطريقتين المحضة (وأنّ المراد بما اشتهر من أنّ للمخطيء أجرأ وللمصيب أجرين هو الأجر على ما تحمّله المخطي من التعب والمشقة في إستخراج الحكم لا أنّ أجره يكشف عن كون ما إستنبطه حكماً واقعياً) يقع الإشكال في الإجزاء وأن مقتضى القواعد هو عدم الإجزاء مع أنّهم لا يلتزمون بوجوب إعادة الأعمال السابقة الواقعة على طبق الفتوى المعدول عنها.

وغاية ما يمكن أن يوجّه به الإجزاء مع البناء على الطريقتين هي البناء على كون الحكم المشترك بين جميع المكلفين من العالمين والجاهلين هو جهة الوضع أعني إشتغال الذمة والعهدة بالفعل في الواجبات والترك في المحرمات، وأمّا

الخطاب فيشترط ثبوته بالعلم بالوضع المستتبع للخطاب نظير ضمان الصبي لما أتلفه من مال الغير فإنه ضامن له ويكون عهدة المال الذي أتلفه عليه إلا أن الخطاب بالأداء مفقود في حقه حتى يبلغ.

وعلى هذا المبني يكون العلم بالوضع دخیلاً في تحقق الخطاب فليس في البين حكم تكليفي قبل العلم بالوضع أصلاً حتى يرد عليه إشكال العلامة رحمته من إستلزام دخل العلم في الأحكام المحال، وهو تقدم الشيء على نفسه على التقريب المشهور المحرّر في محلّه، بداهة أنّ العلم بالوضع موضوع للحكم التكليفي ولم يؤخذ العلم بالحكم التكليفي موضوعاً لنفسه حتى يلزم الدور ^(١).

(١) أقول: يمكن المناقشة في هذا المبني بوجوه، الأول أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات ومجرد إمكانه الثبوتي لا يكفي في إثباته ودعوى ظهور مثل رفع ما لا يعلمون من أدلة البراءة في كون المرفوع حقيقة هو الخطاب غير مسموعة بعد إمكان كون المرفوع إيجاب الإحتياط الشرعي فلا أقل من الإجمال. الثاني: أنّه يوجب إنسداد البراءة في الشبهات الحكمية لأن المفروض موضوعية العلم بالوضع للخطاب فبدون العلم بالوضع تقطع بعدم الخطاب نظير ما إذا فرض إمكان دخل العلم بالخطاب في نفس ذلك الخطاب في القطع بعدم الخطاب، فإسناد الرفع في (رفع ما لا يعلمون) إلى نفس الحكم الواقعي غير معقول، لعدم وجوده حقيقة قبل العلم بالوضع، مع أنّ العلم والجهل يقتضيان وجود شيء قبلهما قابل لتعلق العلم به تارة والجهل أخرى، فالخطاب بدون العلم بالوضع معدوم قطعاً لأنّه مجهول حتى يرفع بسبب الجهل به.

الثالث: أنّ هذا المبني يستلزم إنسداد باب وجوب تعلم الأحكام على الجاهل، ضرورة أنّه لا موضوع حينئذ لوجوب التعلّم إذ لا حكم واقعاً قبل العلم بالوضع حتى يجب تعلّمه ولما كان العلم بالوضع موضوعاً للخطاب ولم يكن تحصيل الموضوع واجباً فلا يجب تحصيل العلم بالوضع أيضاً كما لا يخفى.

الرابع: أنّ صحة هذا المبني منوطة بعدم إنفكاك الخطاب عن الوضع وتقدم رتبة عليه لكونه موضوعاً له، وهذا قابل للمناقشة بل ممنوع إذ الموارد الخالية عن الوضع كثيرة جداً، منها نفقة

وربما يدل على صحّة هذا المبني الجمود على ظواهر أدلّة البراءة كحديث الرفع، ضرورة أنّ الرفع بقرينة سائر الفقرات من الإضرطار والنسيان وغيرهما ظاهر في الرفع الواقعي، ولا داعي إلى رفع اليد عن هذا الظهور وصرفه إلى رفع إيجاب الإحتياط، فإنّ المحوج إلى هذا التأويل منحصر في التصويب الذي لا يقول به الإماميّة، وقد عرفت إندفاع هذا المحذور بجعل الحكم المشترك بين الكل وهو الوضع، فالمتّبع حينئذ هو ظواهر أدلّة البراءة من إسناد الرفع إلى الواقع حقيقة.

ولو لم نلتزم بهذا المبني، وقلنا: يكون الخطابات فعليه سواء أعلم بها المكلف أم لا لزم منه إنسداد باب البراءة رأساً، للزوم إجتماع الضدين أو المثلين كما هو واضح فلا بدّ من الإشتغال في جميع موارد الشك في التكليف.

→ الأقارب فإنّه ليس هناك إلّا الوجوب التكليفي الصرف ولا وضع أصلاً، ومنها وجوب صلوة الآيات فإنه لا وضع فيها فيما إذا كان المكلف جاهلاً بالكسوف أو الخسوف مع عدم إحتراق تمام القرص، فإنّ الجاهل بالإحتراق إذا لم يعلم إلى زمان الانجلاء فلا يجب عليه القضاء مع أنّ ثبوت الوضع يقتضي وجوب القضاء بعد الانجلاء، ومنها عدم تشريع وجوب قضاء صلاة الجمعة على فرض وجوبها إذا فاتت في وقتها مع أنّ الوضع مقتض لوجوب قضائها، ومنها وجوب مباشرة الزوجة مرة في كلّ أربعة أشهر فإنّه لا يجب قضاؤها بعدها إلى غير ذلك من التكاليف الموقته التي لم ينهض دليل على قضائها بعد خروج وقتها.

الخامس: أنّ أدلّة الأحكام التكليفية تدلّ بالمطابقة على التكليف لا الوضع حتى يكون العلم به موضوعاً للخطاب، فعلى فرض عدم إنفكاك الوضع عن الخطاب ينعكس الأمر ويكون العلم بالخطاب متقدماً على العلم بالوضع لا متأخراً عنه، حتى تصحّ دعوى موضوعية العلم بالوضع للخطاب فالوضع والخطاب إنّما معلولان لعلّة ثالثة وإمّا يكون الوضع تابعاً للتكليف ومنتزعاً عنه، ولا وجه لتنظير المقام بضمان الصبي لما أتلفه من مال الغير مع تأخر خطاب الأداء عنه إلى أن يبلغ، وذلك لأنّ شرائط التكليف هناك مفقودة، بداهة شرطية البلوغ للخطاب بخلاف المقام إذ ليس إجراء البراءة وظيفة كلّ شخص بل من إستجمع شرائط التكليف، فلا بدّ من إثبات شرطية العلم بالوضع للخطاب على حذو شرطية البلوغ والعقل ونحوهما له ودون إثباته خرط القتاد.

وبالجملة فبعد تصحيح هذا المبنى نقول بالإجزاء في موارد تبدّل الرأي، في خصوص الموقتات كالصلوات فلأنّ الخطاب بها لم يكن موجوداً حال الجهل وهو زمان الفتوى الأولى، بل كان الموجود واقعاً مجرد الوضع فبعد إنقضاء الوقت إذا تبدل رأي المجتهد - كما إذا كانت فتواه الأولى عدم وجوب السورة أو عدم مانعية ما لا يؤكل أو عدم وجوب جلسة الإستراحة إلى غير ذلك، ثم عدل عنها إلى وجوب السورة وجلسة الإستراحة ومانعية غير المأكول - فلا يجب قضاء الصلوة في هذه الصور، لعدم فوت الفريضة^(١) في الوقت الذي هو موضوع وجوب القضاء، إذ المفروض عدم وجوب الصلوة المقيدة الكذائية قبل الفتوى الثانية، فلا فريضة في البين حتى يقال: بوجوب قضائها نعم القدر الثابت في الواقع هو الوضع فقط ووجوب أدائه حدث بالفتوى الثانية الكاشفة عن الوضع المزبور.

وأما في غير الموقتات: كصلوة الزلزلة إذا اجتهد ثانياً فيها بما ينافي الاجتهاد الأول فلا يقتضي المبنى المزبور الإجزاء وعدم إعادتها بل يقتضي وجوب الإعادة، ضرورة أن الوضع كان ثابتاً بما أفتى به ثانياً، وكذا الحال في الوضعيات، فإنّ الزوجة المعقود عليها بالعقد الفارسي إن خرجت عن مورد الإبتلاء بموت أو طلاق فلا كلام، وإلا فهي ليست بزوجة - والوطي السابق يكون من الوطي بالشبهة والولد ملحق به - فيجب عليه تجديد العقد عليها بالعربية، وكذا الذبيحة فإن كانت تالفة فلا كلام والّا فيجب الإجتنب عنها لكونها ميتة ولا يجوز بيعها إلى آخر ما للميتة من الأحكام.

وبالجملة فالمبنى المزبور لا ينفع فيما رمناه من الإجزاء في موارد تبدل

(١) لأن قوام الفريضة أمّا هو بأمرين : ١ - جهة الوضع وشغل الذمة . ٢ - الخطاب والمطالبة ، والثاني منتفٍ في الوقت فلا فريضة حتى يستلزم فوتها وجوب القضاء ، فتأمل .

الفتوى إلا في خصوص الموقتات، وإن كان الإلتزام بهذا المبنى أعني كون الحكم المشترك بين العالم والجاهل هو الوضع أي إشتغال الذمة ممّا لا بدّ منه، إذ المفروض تضاد الأحكام وعدم إمكان الإلتزام بالحكم الظاهري لعدم إمكان الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، ولا يجدي تعدد الرتبة في الجمع بينهما، لأنّه وإن لم يكن الحكم الظاهري في رتبة الواقعي لكون موضوعه الشكّ المتأخّر رتبة عن الواقعي إلا أنّ الحكم الواقعي لإطلاقه يكون في رتبة الظاهري، فيجتمع الحكمان في هذه الرتبة. فإستحالة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وتواتر الأخبار ودعوى الإجماع على وجود الحكم في كلّ واقعة للعالم والجاهل تلجئنا إلى الإلتزام بالجمع بين ما دلّ على أنّ لكلّ واقعة حكماً مشتركاً بين العالم والجاهل وبين أدلّة البراءة الرافعة للحكم المجهول، بأنّ الحكم المشترك هو الوضع والمرفوع بأدلّة البراءة هو الخطاب، ورتبة الوضع مقدّمة على التكليف فلا يكون الوضع مورداً للمطالبة إلاّ بعد الخطاب، فيكون محصل حديث الرفع ونحوه من أدلّة البراءة أنّ الوضع وهو إشتغال الذمة كان مقتضياً لتعلق الخطاب به في حال الجهل، ولكن المصلحة التسهيليّة صارت مانعة عن الجعل فالخطاب مرفوع حقيقة في حال الجهل، فما لم يحصل العلم بالوضع لا يكون حكم تكليفي، ومع الجهل بالوضع يكون الخطاب مرفوعاً واقعاً.

وربما يدل على اعتبار العلم بالوضع الآيات الدالة على اناطة التكليف بالعلم، كقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(١) وغيرها مع وضوح إستحالة دخل العلم بالتكليف في نفسه فلا محيص عن إرادة العلم بالوضع. والحاصل: أنّ هذا المبنى وإن كان متيناً في الجملة لكن لا يمكن المشي

(١) سورة الطلاق / الآية ٧.

على طبقه في كثير من الموارد في الفقه، لأنّ الملاكات والوضع متبعة في الفقه، ولذا يحكم بوجوب القضاء على النائم والغافل في تمام وقت الواجب مع عدم خطاب في البين ولا يستقيم ذلك إلاّ بكفاية إشتغال الذمة في وجوب القضاء وإن لم يكن في البين خطاب، ولا يناط القضاء بصدق فوت الفريضة في الوقت.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ هذا المبنى لا يجدي في كل موارد تبدل الفتوى، بل لا يجدي أصلاً لما عرفت من عدم تبعية القضاء لصدق فوت الفريضة في الوقت، وعليه فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء من غير فرق في ذلك بين عمل المجتهد وبين عمل مقلّديه، والقول بعدم الإجزاء في عمل نفسه لكون الفتوى طريقاً بالنسبة إليه، وبالإجزاء في عمل المقلّد لكون الفتوى بالنسبة إليه حجة من باب الموضوعية ضعيف في الغاية، لكونها طريقاً مطلقاً على ما ثبت في محله.

وأما وجوب الاعلام فلا إشكال فيه إن كان مخطئاً في الإجتهد ومقصرأ فيه ثلّا يلزم الإغراء بالجهل، وإن كان إجتهاده خطأ وغير مطابق للواقع مع عدم تقصير في الإجتهد، فلا يجب عليه الاعلام لوجود الحجة أعني الإستصحاب للمقلدين كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه لا وجه للإجزاء بناء على الطريقة كما هو الأصح فيجب القضاء في العبادات التي فيها القضاء وكذا الإعادة، وفي الوضعيات إن كان الإبتلاء فيها فعلياً (كما إذا كانت الزوجة المعقود عليها بالفارسية والذبيحة التي ذبحت بالشق لا بفري الأوداج محلاً للإبتلاء فعلاً) يجب تجديد العقد على الزوجة ومعاملة الميتة مع الذبيحة، وكذا إذا بيعت الذبيحة فإنّ ذمته مشغولة بثنمها إن تلف وإلاّ فيجب ردّ عينه إلى مالكه، وكذا إذا تزوج بامرأة ارتضعت معه عشر رضعات بانياً على عدم نشر الحرمة بالعشر، (ولزوم كون العدد المحرّم خمس عشرة

رضعات من دون تخلل شيء من أكل غذاء أو شراب، غير ماء، بحيث يعد ذلك بدل رضة بين تلك الرضعات) ثم أدى اجتهاده الى كفاية عشر رضعات فأنه يجب عليه الاجتناب عنها.

ومن هنا يشكل المعاشرة بين الناس فيما إذا اختلفت آراء المجتهدين في مسألة الطهارة والنجاسة، كما إذا أفتى واحد بطهارة الغسالة وآخر بنجاستها أو أفتى واحد بكون الكر سبعة وعشرين شبراً وآخر بكونه أزيد من ذلك، فإذا لاقى الماء البالغ سبعة وعشرين شبراً نجاسة فاليد الملاقية له نجسة، وكذا إذا توضأ أو غسل أعضائه أو إغتسل به.

وكذا إذا أفتى واحد بجواز العقد بالفارسية وآخر باعتبار العربية وكان أحد المتعاقدين مقلداً لأحدهما والآخر للآخر إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا تحصى، فإنه على مبنى الطريقة في الإمارات التي منها فتوى المجتهد يصير الأمر مشكلاً جداً.

وما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في حل إشكال المعاشرة في باب الطهارة و النجاسة بما حاصله: أن الغيبة مطهرة فإذا استعمل الماء الطاهر بفتوى مجتهد والمتنجس بفتوى غيره وغاب فنحكم بطهارته، وحينئذٍ يسهل الأمر في جهة المعاشرة، غير مفيد.

إذ فيه أولاً: عدم كون الغيبة بنفسها من المطهرات حتى مع العلم بعدم التطهير، بل مطهرتها منوطة بالإطمينان بالتطهير.

وثانياً: بعد تسليم مطهرتها في نفسها أن مطهرتها مختصة بمن اعتقد بالنجاسة، وأما إذا استعمله باعتقاد الطهارة فلا تكون الغيبة حينئذٍ مطهرة، وبالجمله فعلى مبنى الطريقة بشكل الأمر في جميع الموارد من التكاليفات والوضيعات.

ولكن يمكن حلّ العويصة بأن يقال: إنّه لا يتصور تبدل الرأي بالنسبة إلى المجتهد المطلق الذي كان عنده جميع ماله دخل في استنباط الحكم من العلوم الستة والكتب الصحيحة الجامعة لمأبأيدينا من الأخبار التي يعوّل عليها في إستخراج الأحكام مع الفحص التام عن المعارض وعدم الظفر به، وكذا مع التبع التام في الأقوال حتى لا يخالف الإجماع، وذلك لأنّه بعد فرض إجتماع تمام الأمور الدخيلة في الإستنباط والفتوى بما تقتضيه موازين الإقتناء لوجه للعدول عنها إلى غيرها، إذ المفروض عدم ظفره بالمعارض وعدم رفع اليد عن الجمع العرفي بين المطلق والمقيد وعن تقديم الوارد وأخواته على المورود وأخواته، فالعدول يكون في صورة قصور الإجتهد دون غيره وتلك الصورة خارجة عن البحث، إذ ليس ذلك من العدول عن الحجة إلى الأخرى، بل من العدول عن غير الحجة إلى الحجة، إذ مع التقصير في مقدمات الإستنباط لا يكون ما استنبطه حجة كما لا يخفى.

وأما كثرة عدول غير واحد من الأصحاب كالعلامة والشهيد وغيرهما، فلم يظهر كون المعدول عنه فتوى عملية بل كان رجحاناً في نظره في مقام الإستدلال كما هو شأن الكتب الإستدلالية مع أنّه على تقدير تسليم كونها فتوى عملية يمكن أن يكون وجه العدول عدم تهيوّ الوسائل من كتب الأحاديث عندهم، فظفروا برواية وأفتوا بمضمونها ثمّ ظفروا برواية أخرى في غير الكتاب الذي كان عندهم، فعدلوا عنها وأفتوا بمضمونها والله العالم بحقيقة الحال.

هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء واعلم أنّ هنا مباحث ساقطة لعدم الجدوى في التعرض لها ولا بأس بالإشارة إليها.

منها: أنه اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجنس ويقارنه الفصل الإستحبابي مثلاً أم لا؟ وأنت خبير بعدم موضوع لهذا البحث بعد البناء على بساطة الوجوب

وإنتزاعه من إنشاء النسبة وعدم تركبه من جنس وفصل، إذ الطلب بسيط مفهوماً، لكون المفاهيم أبسط البسائط ومصدقاً، لأنَّ الطلب القائم بالنفس إمّا موجود وإمّا معدوم ولا تركب فيه أصلاً، فإذا ارتفع الوجوب فلا جنس له حتى يبحث عن بقائه وتفصله بفصل آخر، فلادلالة في نسخ الوجوب على حدوث حكم خاص معين من الأحكام الباقية التكليفية.

ومنها: أنَّ الأمر بالأمر أمر من الأمر الأوّل أو الثاني ؟ وجعلت الثمرة المترتبة عليه مسألة مشروعية عبادات الصبي وتمريّتها، فإن كان أمر الشارع بالأولياء - كما في رواية الحلبي المذكورة في أوائل كتاب الصلوة من الوسائل بقوله: (مروا صبيانكم بالصلوة)^(١) وكذا قول أبيعبد الله عليه السلام في صحيحة الحلبي المروية في صوم الوسائل في باب عدم وجوب الصوم على الطفل والمجنون وإستحباب تمرين الولد الخ (فمروا صبيانكم بالصيام إذا كانوا بني تسع سنين)^(٢) الحديث - بمثابة يكون الصبيان مأمورين حقيقة من ناحية الشارع، فتكون عباداتهم شرعية لكون أمر الولي حينئذ طريقاً إلى أمر الشارع وإن كان أمر الصبيان بالعبادات أمراً من ناحية الولي لا الشارع فتكون عباداتهم تمرينية.

هذا ولكن الظاهر عدم الحاجة إلى هذا البحث لترتيب هذه الثمرة، ضرورة دلالة غير واحدة من الروايات^(٣) ولو بالإطلاق أو العموم على شرعية عباداته، فإنَّ

(١) الكافي / ج ٣، ص ٤٠٩، الرواية ١.

(٢) الفقيه / ج ١، ص ٢٨٠، الرواية ٨٦١.

(٣) راجع باب إستحباب أمر الصبيان بالصلوة لست سنين أو سبع، من أبواب الصلوة من كتاب الوسائل فإنَّ في أخبار ذلك الباب ما يكون كالصرح في كون المأمور به نفس الصلوة لا أمر الأولياء حتى يقال

→ أنه يحتمل موضوعية أمر الأولياء وأن متعلق أمر الشارع أمر الأولياء لأنفس ما يصدر عن الصبي من الصلوة حتى يدعى إستحبابها، وعليه نفى تلك الروايات الخاصة بالصبي مضافاً إلى الإطلاقات كافية في إستحباب عبادات الصبي من دون إبتنائها على كون الأمر بالأمر أمراً وعدمه، وبعد النظر إلى تلك الروايات تطمئن النفس بشرعية عبادات الصبي

أقول: لكن في بعض روايات الصوم المروية في الوسائل ذكر عنوان التعمد على العبادة والأمر بتأديب الصبيان بالعبادة ولعل المستفاد منها تمرينية عبادات الصبي لا مشروعيتها فلاحظ هذه الروايات في صوم الوسائل وكيف كان فلنرجع إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته الله وحاصله: أن مقتضى ما ذكرناه شرعية عبادات الصبي لكنها مبنية على إعتبار قصده والمفروض أن قصده كلا قصد بمقتضى بعض الروايات، فإن قلت: إن ذلك مختص باب الجنائيات بقريئة ما في بعض النصوص (تحمله العاقلة) (*) فلا يشمل جميع العناوين القصدية التي منها العبادات

قلت: إن هناك رواية مطلقة تدل بإطلاقها على عدم إعتبار قصده مطلقاً وهي رواية رواها في ديات (الوسائل) عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (عمد الصبي وخطؤه واحد) (***)، ولا مجال لتقييدها بمادل على أن عمده خطأ تحمله العاقلة مثل ما رواه في ديات الوسائل عن أسحق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً (صلوات الله عليهم أجمعين) كان يقول: (عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة) وذلك لكونهما من المثبتين اللذين يكون المطلوب فيهما مطلق الوجود لا صرف الوجود وعليه فمطلق القصد في الصبي يكون كالعدم، وربما يدل على هذا الإطلاق والغاء قرينتيه ما في بعض الروايات من قولهم عليه السلام تحمله العاقلة ما رواه في قصاص الوسائل في عنوان حكم غير البالغ وغير العاقل في القصاص عن أبي البختری عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم أفضل الصلوة والسلام أنه كان يقول: في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق والصبي الذي لم يبلغ عمدهما خطأ تحمله العاقلة وقد رفع عنهما القلم، حيث إن رفع القلم بمنزلة العلة لكون عمد الصبي خطأ والعبرة بعموم العلة لا بخصوصية المورد هذا.

لكن الإنصاف عدم كون رفع القلم في هذه الرواية من العلة المنصوصة لإمكان القلب وجعل كون العمد خطأ علة للرفع، مع أن تنزيل العمد منزلة الخطأ يقتضي تشريع حكم الخطأ للعمد كما هو شأن جميع التنزيلات الشرعية، والخطأ بعنوانه لم يجعل موضوعاً لحكم إلا في باب الجنائيات وسجود السهو فلو

الظاهر على ما تتبعه بعض الأجله أنه لا يوجد في أدلة المستحبات ما صرح فيه باعتبار البلوغ بل غالبها يكون بلسان من فعل كذا فله كذا.

وأما أدلة الأحكام الإلزامية من الوجوبية والتحريمية، فما كان منها مشتملاً على البلوغ فلا يشمل الصبي تخصصاً، وما كان منها غير مشتمل على ذلك فإطلاقه أو عمومته وإن كان شاملاً له إلا أن حديث رفع القلم يرفع الإلزام.

توضيحه: أن حديث رفع القلم حيث إنَّ الرفع فيه كحديث: (رفع عن أمتي تسعة)^(١) تشريعي ووارد مورد الإمتنان، فلا محالة يكون المرفوع ما تناله يدالوضع والرفع التشريعيين ويختص بالإلزاميات، فلا يشمل غير الشرعيات من الأحكام العقلية المستقلة، كوجوب معرفة الصانع ونبوة النبي ﷺ وغير ذلك من أصول الدين، فلا يقال: إنَّ الصبي المميّز رفع عنه وجوب معرفة أصول العقائد لخروجها عنه بالتخصص بعد ما عرفت من إختصاص الحديث بالأحكام الفرعية.

وكذا لا يشمل غير الإلزاميات من الأحكام، ضرورة أنَّ الحديث امتناني ولا منّة في رفع الإستحباب عن الصبي بل إيقاؤه منة عليه، فيكون المرفوع في حديث رفع القلم عن الصبي خصوص الأحكام الإلزامية لظهور الرفع عن فلان في رفع ثقل

→ كان المراد من التنزيل نفي حكم عن عمد الصبي مطلقاً كان الحرّي أن يقال: إنَّ عمد الصبي كالعدم فالمتحصل عدم ثبوت كون قصد الصبي كلا قصد مطلقاً، وعلى هذا فيتمشّي من الصبي جميع العناوين القصدية.

(*) التهذيب / ج ١٠، ص ٢٣٣، الرواية ٥٤، باب ٤ عمد الصبيان خطأ تحمله العاقلة.

(**) التهذيب / ج ١٠، ص ٢٣٣، الرواية ٥٣، باب ٤ عمد الصبيان وخطأه واحد.

(١) الكافي / ج ٢، ص ٤٦٢، الرواية ١ «رفع عن أمتي أربع خصال...».

الوسائل / ج ١٥، ص ٣٦٩، باب ٥٦، الرواية ٢٠٧٦٩ «رفع عن أمتي تسعة أشياء...».

عنه وهو المؤاخذه^(١)، ولا ثقل ولا مشقة إلا في الالتزامات ولذا قيل بعدم شمول حديث (رفع عن أمتي تسعة) للمستحبات، فتلخص أن المرفوع بحديث الرفع هو خصوص الحكم الإلزامي دون غيره من الأحكام التكليفية ودون الأحكام الوضعية، فإن الزمة فيما إذا أتلّف شخص أو سرق مال الغير أو أجنب أو ملك كنزاً أو معدناً مشغولة بالغسل ومال الناس والخمس للسادة، فالمتحصل مما ذكرناه أن حديث الرفع يرفع الإلزام.

ولا يتوهم أن إثبات إستحباب عبادات الصبي بعد ورود حديث الرفع على أدلة العبادات مبني على ما فررت منه من ثبوت الإستحباب بعد رفع الوجوب وكون الوجوب ذامراتب، وذلك لأنّ إنتزاع الوجوب من الأوامر منوط بعدم الترخيص من المولى في تركه فإذا اقترن بالترخيص ينتزع منه الإستحباب، وفي المقام لما اقترنت الأوامر المتعلقة بالعبادات بحديث الرفع الذي مفاده الترخيص في الترك انتزع عنها الإستحباب، فليس القول بإستحباب عبادات الصبي مبنياً على المسألة الأصولية المعروفة من أنّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا؟ كما أنّه ليس مبنياً على تعدد مراتب الوجوب وإستلزام إرتفاع بعض المراتب لبقاء البعض الآخر فتدبر.

وبالجملة فابتداء شرعية عبادات الصبي وعدمها على كون الأمر بالأمر أمراً وعدمه موقوف على ظهور الأمر بالأمر في كون أمر الأولياء طريقاً إلى أمر الشارع، بشرط تعلقه بنفس العمل الصادر من الصبي كالصلوة والصوم وغيرها.

(١) كما يظهر من تمسك المولى أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) بهذا الحديث لرفع الرجم عن مجنونة زنت بعد ما أمر الأول برجمها فراجع باب إشتراط التكليف بالوجوب والتحريم بالاحتلام من أبواب مقدمة العبادات من كتاب الوسائل .

توضيحه: أنه يحتمل في الأمر بالأمر وجهان:

الأول: أن يكون لأمر الولي موضوعية فأمر الشارع يتعلق بأمر الولي ولا يتعلق بعمل الصبي أصلاً.

الثاني: أن يكون أمر الولي طريقاً إلى أمر الشارع، وهذا يحتمل وجهين، أحدهما: أن يكون أمر الولي طريقاً إلى تعلق أمر الشارع بعنوان تمرين الصبي لا بعمله العبادي بحيث تصير عباداته شرعية، فالمستحب حينئذ هو نفس التمرين.

ثانيهما: أن يكون أمر الولي طريقاً إلى أمر الشارع بنفس عمل الصبي من الصلوة وغيرها، فيكون المستحب نفس العمل الصادر منه دون عنوان التمرين، وإبتناء شرعية عبادات الصبي على كون الأمر بالأمر أمراً موقوف على ظهوره في هذا الوجه دون الموضوعية والطريقة بمعنى كون ذي الطريق إستحباب نفس التمرين، ولما لم يكن في البين قرينة على تعيين هذا الإحتمال الذي هو مبنى الإبتناء المذكور فلا وجه للإبتناء المزبور أصلاً، مضافاً إلى ما عرفت من إمكان إستفادة شرعية عبادات الصبي من نفس الأدلة من دون حاجة إلى التشبث بذيل هذا البحث.

ولا بأس بمزيد توضيح وبيان لحال عبادات الصبي فنقول: إن أدلة الأحكام على أقسام منها: ما أخذ فيها عنوان البلوغ كأدلة الحج.

ومنها ما لم يؤخذ فيها ذلك كأدلة وجوب الخمس في المعدن والصلوة وغيرهما، وأدلة غالب المستحبات أو جميعها، فإن أخذ فيه عنوان البلوغ فلا كلام في خروج الصبي عنه تخصصاً، وإن لم يؤخذ فيه ذلك فبالنسبة إلى الإلزاميات من الوجوب والتحریم يكون مقتضى حكومة حديث رفع القلم عليها هو رفع الثقل -

أعني الإلزام عن الصبي - والعقل ينتزع الإستحباب من الأمر المقرون بالترخيص كما عرفت فتكون الواجبات مستحبة في حقّ الصبي، وأمّا أدلة المستحبات فإطلاقها يقتضي عدم الفرق في ذلك بين البالغ والصبي.

وعلى هذا فلا بدّ من القول بشرعيّة عبادات الصبي، أمّا في المستحبات فلا إطلاق أدلتها، وأمّا في الواجبات فلكون الإستحباب مقتضي الجمع بين أدلّة الواجبات التي لم يصرح فيها بإعتبار البلوغ، وبين حديث رفع القلم عن الصبي على التفصيل المتقدم، والقول بعدم شرعية أعمال الصبي من العبادات والمعاملات وكونها كحركات البهائم فلا ينفذ بيعه ولا غيره من المعاملات حتى بإذن الولي لكون الفاظه كأصوات الحيوانات، وأنه مسلوب العبارة - في غاية الضعف، وإن كان ذلك مقتضي وحدة السياق حيث إنّ الصبي جعل في حديث رفع القلم كالنائم والمجنون اللذين لا عبارة لهما، فيكون السياق مقتضياً لسلب عبارة الصبي أيضاً فليس الصبي قابلاً لأنّ تشمله إطلاقات الأدلة، فإنّ قابلية المحل شرط في شمول الأدلة له كما هو واضح، وعليه فلامجال للقول بشرعية عباداته لكون أفعاله وأقواله حينئذٍ كالعدم.

توضيح وجه الضعف أنّ قرينة السياق متبعة ما لم يقدّم دليل قطعي على الخلاف كما في المقام لدلالة النصوص على كتابة الحسنات للصبي وعدم كتابتها للنائم والمجنون، فالمشترك بين الثلاثة هو عدم كتابة السيئات عليهم ورفع قلم مؤاخذتها عنهم من باب السالبة بانتفاء الموضوع - أعني التكليف - فرفع قلم السيئات مشترك بينهم، غاية الأمر أنّ رفعه في الصبي إنّما هو لوجود المانع وفيهما لعدم المقتضي، ولما كان الرفع رفعاً في الحقيقة لاستحالة إجتماع الرفع والمرفوع في آن واحد صحّ إسناد الرفع إلى الثلاثة.

فتلخص ممّا ذكرناه أمور، الأوّل: أنّ الرفع في حديث رفع القلم بعد ضمّ غيره من النصوص إليه يكون في الصبي مختصاً بالإلزاميات وفي غيره عاماً للحسنات والسيئات، فالصبي قابل للتكليف وتشمله أدلّة التكليف وتكون عباداته شرعية.

الثاني: أنّ حديث الرفع لا يرفع الأحكام الثابتة للعناوين الأولية التي لادخل لشيء من العقل والبلوغ والقصد فيها، ولا يتغير عناوينها بعدم قصدها، بل ومع قصد خلافها كالأكل والرضاع والشرب والإتلاف ونحوها، ولذا يضمن النائم والمجنون فضلاً عن الصبي إذا أتلّف مال الغير.

الثالث: أنّه بناء على ما ذكرنا في حديث رفع القلم يكون قصد الصبي كقصد البالغين الآ في الجنايات التي دلت النصوص على أنّ عمده خطأ تحمله العاقلة، فيتمشى منه جميع العناوين القصديّة المتقومة بالقصد كالطهارات الثلاث وعناوين العبادات كالظهيّة والعصريّة ونحوهما وجميع العقود والإيقاعات فإنّها تابعة للقصدو متقومة به وكذا يتمشى منه الأمور الإراديّة كجميع متعلقات التكليف لما ثبت في محله من عدم إمكان إمتثالها إلّا بإرادة متعلقاتها المنبعثة عن إرادة الشارع، مثلاً السجدة الإرادية تقع إمتثالاً لأمرها وجزءاً من الصلوة دون السجدة القهريّة غير الاختيارية، وكذا الإرتماس المبطل للصوم إنّما يكون مبطلاً له إذا وقع عن إرادة، فإذا القى نفسه من شاهر في الماء من دون إرادة رمس الرأس فيه مع عدم إستلزام الإلقاء للرمس لا يبطل به الصوم.

إن قلت: إن شرعية عبادات الصبي مبنية على عدم إلغاء قصده شرعاً، إذ لوألغاه الشارع فلا يبقى مجال لشرعيّتها، والمفروض أنّ رواية محمد بن مسلم المتضمنة لقوله عليه السلام: (عمد الصبي خطأ) بدون تذييلها بقوله: (تحمله العاقلة)

مطلقة تشمل جميع الأفعال القصديّة التي منها العبادات، فيكون ما يصدر منه من العبادات كالعدم فتكون عباداته تمرينية.

قلنا: إنّ الروايات الخاصة الدالة بظاهرها على شرعية صلواته وصومه تقيد قوله ﷺ: عمد الصبي خطأ، فيكون قصده قصداً في خصوص الصلوة والصوم بل في مطلق الحسنات كمداد عليه ما ورد في كتابة الحسنات له فكلّ حسنة تكتب له ويكون قصدها قصداً.

فالمتمحصل أنّ مقتضى ما عرفت شرعية عبادات الصبي حتى بناء على إطلاق رواية محمد بن مسلم المتقدمة، هذا كلّ في عبادات الصبي

وأما معاملاته فقبل الخوض فيها لا بأس بتقديم مقدمة وهي: أنّه يمتنع إجتماع ملكيتين مستقلتين على شيء واحد بلا إشكال، إذ يستحيل إضافة شيء بتمامه إلى شخص وإضافته كذلك إلى آخر، كاستحالة تسويد جسم بتمامه وتبييضه كذلك في آن واحد، ومن هذا القبيل استحالة إجتماع سلطنتين على شيء واحد، فإنّ السلطنة المستقلة على شيء واحد لا تتصور لشخصين، فإنّ للولي سلطنة مستقلة على مال الصبي من دون إناطتها بإذن الصبي، وليس للصبي سلطنة مستقلة ولا مشتركة ولكن إذا أذن له في معاملة فلا بأس به، وتنفذ معاملته لما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾^(١) من صحة معاملاته الاختيارية الصادرة قبل بلوغه بإذن الولي، فتلخص: أنّ معاملات الصبي نافذة إذا كانت بإذن الولي كما أنّ عباداته صحيحة ومشروعة بدون إذن الولي لأنّ ولايته على الصبي تثبت في المآليات دون غيرها.

(١) سورة النساء / الآية ٦.

ويمكن أن يقال: إنّ رواية محمد بن مسلم المتقدمة المطلقة غير المذيلة بقولهم عليه السلام: (تحمله العاقلة)^(١) تنفي إعتبار جميع العناوين القصدية سواء كانت عبادة أم معاملة، ويحمل ما دلّ على كتابة الحسنات على غير الأمور القصديّة، وما دلّ على التأكيد في الصلوة والصوم على التمرينيّة فتكون عباداته تمرينيّة، ولا تكون معاملاته نافذة أيضاً لأنّ قصده بمقتضى رواية محمد بن مسلم كلا قصد.

إلاّ أن يقال: إنّ رواية محمد بن مسلم يحتمل فيها النقيصة وسقوط (تحمله العاقلة) عنها، فيدور الأمر بين الزيادة والنقيصة، وبناء أهل الدراية على ترجيح احتمال النقيصة على احتمال الزيادة، فتكون الرواية المزبورة كالروايات المذيلة بقولهم عليه السلام: (تحمله العاقلة) وعليه فتكون أجنبية عن باب العناوين القصدية.

هذا ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ قاعدة ترجيح احتمال الزيادة على احتمال النقيصة، بعد تسليمها أجنبية عن المقام، لأنّ موردها رواية واحدة نقلت تارة بزيادة وأخرى بنقيصة - كرواية الكر المنقولة تارة بدون لفظ النصف وأخرى معه - دون الروايات المتعددة كالمقام، نعم يمكن أن يقال: إنّ التنزيل الشرعي يقتضي ترتيب آثار المنزل عليه الثابتة له بماله من العنوان على المنزل، وعليه فالأحكام الثابتة للخطأ بعنوانه تثبت بالتنزيل للعمد وذلك مختصّ بباب الجنايات والكفارات، وعليه فلا ربط لرواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعناوين القصدية أصلاً، فعبادات الصبي بمقتضى الروايات المؤكدة في مواظبة الأولياء على عبادات الصبيان تشريعية^(٢).

(١) التهذيب / ج ١٠، ص ٢٣٣، الرواية ٥٤، باب ٤.

(٢) هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته الله أقول: يمكن أن يقال: إنّ النسبة بين قوله عليه السلام عمده الصبي

ثمَّ إنَّه بعد أن ثبت كون قصد الصبي كقصد البالغ تكويناً وعدم دليل على سلبه تشريعاً فلا بدّ من صحّة عباداته كما أنّه لا بدّ من الإلتزام بنفوذ معاملاته مع إذن الولي لما تقدم من إستقلال الولي في الولاية والسلطنة على الصبي وعدم ولاية الصبي على نفسه لا إستقلاً ولا إشتراكاً.

فإن قلت: إنّ نفوذ معاملات الصبي مناف لماورد من النصوص الدالة على أنّ سلطنة الصبي والصبيّة منوطة بالبلوغ فقبل البلوغ لا ولاية لهما على شيء.

قلت: إنّ الولاية المنفية قبل البلوغ المتوقفة على البلوغ هي الإستقلال، فبدون إذن الولي لا ولاية له قبل البلوغ ولا ينفذ شيء من تصرفاته وأمّا مع الإذن فلا وجه لعدم نفوذها بعد كون قصده كقصد البالغين. وعليه فلا بدّ من الإلتزام بنفوذ جميع تصرفاته من الوكالة والنيابة وغيرها إذا كانت بإذن الولي، ولا يثبت له الولاية في التصرف إلّا بعد البلوغ فيستقل بعد البلوغ إلّا في التزويج بالنسبة للبنت البكر، فإنّ مقتضى بعض النصوص إعتبار إذن الولي من الأب أو الجد في النكاح، وبه يقيد إطلاق ما دلّ على ولايته على نفسه بعد البلوغ.

وبالجملة فلم يظهر وجه وجيه لإعتبار البلوغ في النائب والوكيل إلّا أن

→ وخطؤه واحد وبين ما يدل على كتب الحسنات للصبي عموم من وجه، ففي المجمع وهو العبادات المتقومة بالقصد يتعارضان فالمرجع أصالة عدم المشروعية في العبادات.

إلّا أن يقال: بتقدم ما يدل على كتب الحسنات له، لأنّه من الجمع المحلي باللام الذي يكون أظهر من قوله عليه السلام: (عمد الصبيّ خطأ) في العموم، لكون عمومّه بالإطلاق الموقوف على عدم البيان والعام صالح للبيان فيكون كل حسنة قصديّة أو غير قصديّة تكتب له.

ملاحظة: لا يرد هذا الاشكال على استاذة ﷺ لالتزامه باختصاص رواية محمد بن مسلم بباب الجنائيات حيث أنّ الحكم المختص بالخطأ لا يتصور إلّا في ذلك الباب فلا تعارض بينها وبين ما دلّ على كتابة الحسنات على الصبي حتى يتساقطان في المجمع. (لجنة التحقيق).

يدعى أنَّ إعتبار البلوغ فيهما يكون لحصول الوثوق من إخباره بإتيان العمل .
 لكن فيه : ما لا يخفى ، لكونه أخص من المدعي إذ قد يحصل الإطمينان من
 إخبار الصبي المميّز ما لا يحصل من البالغ ، نعم يمكن أن يكون إعتبار البلوغ في
 خصوص النائب عن الحي العاجز في الحج لمادلاً على أنّه يجهّز رجلاً بحجّ عنه ،
 فإنّ الرجل لا يشمل الصبي ، وأمّا في غير النيابة عن الحي فلادليل على إعتبار
 البلوغ فيها فتلخّص من جميع ما ذكرناه صحة جميع الأفعال القصديّة الصادرة من
 الصبي من العبادات والمعاملات إذا أذن له الولي في ذلك .

ثمّ إنّّه يترتب على ما ذكرناه من كون أعمال الصبي شرعيّة صحة تفسيله
 للميت والصلوة عليه فلم يظهر وجه لما ذكره في العروة بقوله : وكلّ ما يشترط فيه
 قصد القرية كالغتسيل والصلاة يجب صدوره من البالغ العاقل ، فلا يكفي صلاة
 الصبي عليه إن قلنا بعدم صحّة صلاته بل وإن قلنا بصحتها كما هو الأقوى - على
 الأحوط . وكذا إعتبار البلوغ في النائب عن الحج فإنّه بناء على المختار من شرعية
 عباداته لابدّ من الحكم بصحة نيابته وإستنابته في الحج والصلوة والصوم .
 ولكن صاحب العروة رحمته ذهب أيضاً إلى إعتبار البلوغ في نائب الحج مع قوله :
 بشرعية عباداته مستدلاً عليه ببعض روايات النيابة ، كقوله عليه السلام : (فليجهّز رجلاً) ^(١)
 فإنّ الرجل لا يصدق على غير البالغ ، ولكن الإستدلال ضعيف كما حقق في محله
 من كتاب الحج ^(٢) ، فالحق جواز إستنابته ونيابته في الحج وغيره من العبادات .

(١) الوسائل / ج ١١ ، ص ٦٤ ، باب ٢٤ ، الرواية ١٤٢٥١ .

الكافي / ج ٤ ، ص ٢٧٣ ، الرواية ٤ .

التهذيب / ج ٥ ، ص ١٤ ، الرواية ٤٠ ، باب ١ .

(٢) كتاب الحج تقريرات بحث آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته تقرير آية الله

الشيخ محمد ابراهيم جناتي ، الجزء الثاني ص ١١ .

وكذا في كتاب الوكالة يعتبرون البلوغ في الوكيل، ولم يظهر له وجه بعد البناء على شرعية عبادات الصبي وتمشي جميع الأمور القصدية من العبادات والمعاملات منه وعدم دليل على سلب قصد الصبي شرعاً فلاحظ وتأمل والله تعالى هو الهادي هذا تمام الكلام في ما يتعلق بعبادات الصبي التي جعلت ثمرة لمبحث الأمر بالأمر.

فصل

هل الأحكام تتعلق بالطبائع أم الأفراد؟ وثمرة هذا البحث تكون صغرى لمسألة أصولية، إذ لو كانت متعلقة بالطبائع فثمرتها تكون صغرى من صغريات التزاحم، ولو كانت متعلقة بالأفراد فثمرتها تكون من صغريات النهي في العبادة، وستتضح هذه الثمرة في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

أمّا تحرير محل النزاع فهو أنّ المراد بالطبيعة في المقام ليست هي الطبيعة من حيث هي هي لأنها ليست منشأً للآثار الخارجية التكوينية كالمصالح والمفاسد الداعية لجعل الأحكام الشرعية، بل المراد بها وجود الطبيعة الذي هو المنشأ للآثار بعد البناء على وجود الطبيعي في الخارج بعين وجود الفرد وكون نسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد لا نسبة الأب إلى الأولاد، والمراد بالفرد هو لوازم الوجود والمشخصات الفردية، فحينئذٍ يكون نزاع تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد معقولاً، فإن كانت متعلقة بالطبائع بالمعنى الذي عرفته دون الأفراد - أي لوازم الوجود - فلا يسري شيء من الأمر والنهي من متعلقه إلى متعلق الآخر، فيكون باب اجتماع الأمر والنهي من صغريات التزاحم لا التعارض، لأنّ الصلوة مثلاً في المكان المفصوب تكون من لوازم وجود التصرف المحرّم، ضرورة أنّ التصرف في مال الغير لا يوجد في الخارج إلّا في ضمن الصلوة أو النوم أو غيرهما، فلا يسري النهي عن وجود طبيعة التصرف إلى الصلوة التي هي من لوازم وجود التصرف، كما إنّ الأمر لا يسري من الصلاة إلى التصرف الذي هو من لوازم وجودها، لتوقف الصلاة على المكان كتوقفها على الزمان كما هو الشأن في كلّ مكاني وزماني محتاجين

إلى مكان وزمان، فتكون الصلوة في المغصوب مركبة من طبيعتين بالتركيب الإنضمامي، وعليه فمتعلق كل من الأمر والنهي أجنبي عن الآخر ولا يتحدان حقيقة، لأن المتعدد ماهية لا يتحد وجوداً كما أن المتحد وجوداً لا يتعدد ماهية.

وإن كانت الأحكام متعلقة بالأفراد بمعنى لوازم الوجود بحيث لو فرض محالاً وجود الطبيعة بدون لوازم الوجود لم يكن ذلك تمام المتعلق بل جزئه بخلاف ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة، فإنه لو فرض محالاً وجود الطبيعة بدون الشخصيات الفردية كان ذلك تمام متعلق الحكم.

إذا عرفت الوجهين في كيفية تعلّق الحكم بالطبيعة أو الفرد فاعلم أن من لوازم الوجه الأول - أعني تعلق الحكم بالطبيعة صحة الصلوة في صور الجهل بالموضوع بل الحكم ونسيانها، لأن المانع حثث مرتبة على التزام المتوقف على محرّكة الخطابين المنوطة بتنجزهما المشروطة بقيام الحجّة عليهما، فمع عدم التزام لا مانعية للغصب واقعاً.

بل مقتضى التزام الخطابين صحة الإتيان بمتعلق أحدهما مع العلم بهما أيضاً، كما هو الشأن في سائر موارد التزام الخطابين، فإنه إذا ترك الأهم عمداً وأتى بالمهم صح بعد البناء على ما هو الصحيح من عدم إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده بل ولا عدم الأمر بالضد، وعلى تقديره يكفي قصد الملاك في الصحة، فعلى هذا يكون مقتضى قاعدة باب التزام هو صحة الصلوة في المغصوب في صورة العلم أيضاً إلا أن يقوم دليل من إجماع أو غيره على الفساد، وهل يتطرق في هذا التزام الإجتماعي الترتب بناء على صحته كتطرقه في التضاد كالإزالة والصلوة وفي المقدمة المحرمة أم لا فيه كلام سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومن لوازم الوجه الثاني أعني تعلق الأحكام بالأفراد، المانع الواقعية، لكون النهي حينئذ نهياً عن الصلوة لكون التركيب إتحادياً، إذ الصلوة التي هي

متعلقة للأمر قد تعلق بها النهي لكونها من لوازم وجود التصرف، فيكون باب إجتماع الأمر والنهي على هذا الوجه من صغريات النهي في العبادة الذي هو من المسائل الأصولية.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت، وأما مرحلة الإثبات فالظاهر فيها بمقتضى تبعية الإرادة الأمرية للمأمور به كما ثبت في محله بعد ملاحظة كون إرادات العقلاء متعلقة بوجودات الطبائع، من دون نظر إلى شيء من لوازم الوجود - كمن يطلب الماء والخبز وغيرهما فإنه لا نظر له إلى اللوازم من كون الماء متشخصاً بخصوصية مكانية أو غيرها كما لا يخفى - هو كون الأحكام متعلقة بوجودات الطبيعة من دون نظر إلى لوازم الأفراد أصلاً.

ثم إن هنا شبهة لا بأس ببيانها وهي: أن متعلقات الأحكام حيث إنها متعلقة للإرادة التي هي من الأعراض المتقومة بالمعروض والمحل، ولا يمكن وجودها بدون المحل كما هو شأن سائر الأعراض، فإما أن يكون متعلقها الماهية الموجودة الخارجية أو الذهنية أو الماهية المعدومة، فإن كان متعلقها الماهية الموجودة الخارجية لزم تحصيل الحاصل المحال، فلامعنى لأن يقال: أوجد الصلوة الموجودة، وإن كان الماهية الموجودة الذهنية لزم عدم صدقها على الخارجيات فإن الموجود الذهني بوصف كونه موجوداً ذهنياً يستحيل صدقه على الموجود العيني كما لا يخفى، وإن كان الماهية المعدومة يلزم إجتماع النقيضين، إذ لامعنى لقوله: أوجد الصلوة المعدومة بحيث يكون العدم قيداً لها.

ويمكن دفعها: بما أفاده شيخنا العلامة الأستاذ العراقي رحمته الله (١) من أن المتعلق هو الماهية المتصورة الذهنية التي ترى في الخارج نظير تصورنا لمافي

الصحن المقدس من الشعل المضئية، فإنّ المتصور حقيقة هو الصورة الذهنية، لكن
 لاحظ يراها موجودة في الخارج، فالمراد متعلق الحكم سواء كان إنشاء النسبة أم
 الطلب أم أخباراً عن الحب النفساني على إختلاف المباني في حقيقة الحكم الذي
 لابد من تعلقه بشيء هو الوجود الذهني الذي يرى خارجياً، بمعنى كون الوجود
 الذهني وجهاً لمافي الخارج كما في الوضع العام والموضوع له الخاص على ما تقدم
 في الوضع - ولا بدّ أن يكون متعلق إرادة المأمور ذلك الوجود الذهني المرئي في
 الخارج ويعبر عنه بالفارسية بـ (ماهيت خارج ديدة).

والحاصل أنّ متعلق الحكم هو إيجاد الماهية المعرّاة عن كلّ قيد فأيجاد نفس
 الماهية بنحو كان التامة هو المتعلق لا إيجاد الماهية الموجودة أو المعدومة حتى يلزم
 المحاذير المتقدمة، وهذا من غير فرق بين إصالة الوجود وإصالة، الماهية هذا تمام
 الكلام في المباحث المتعلق بالأوامر الظاهرية في الوجوب من حيث إنقسامها إلى
 التوصلية والتعبدية المطلقة والمشروطة والنفسية والغيرية وغيرها ومن حيث
 المتعلّق.

والحمد لله رب العالمين وصلّى الله

على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

الى هنا تمّ الجزء الاول من كتاب

نتائج الافكار و يليه الجزء

الثاني انشاء الله

تعالى.

«الفهرس»

الأمر الأول:

- ١٧ في موضوع كل علم
٢٥ التمايز بين العلوم
٢٧ في موضوع علم الأصول

الأمر الثاني:

- ٣٤ في الوضع
٣٦ في تعريف الوضع
٤١ في أقسام الوضع
٤٣ المعنى الحرفي
٤١ الإنشاء والإخبار

الأمر الثالث:

- ٤٨ استعمال اللفظ في ما يناسب ما وضع له طبعاً

الأمر الرابع:

- ٧٠ في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نونه

الأمر الخامس:

- ٧٣ في أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها الواقعية
- ٧٤ تبعية الدلالة للإرادة

الأمر السادس:

- ٧٧ في وضع المركبات

الأمر السابع:

- ٧٨ في علامات الحقيقة
- ٧٨ التبادر
- ٨٠ عدم صحة السلب

الأمر الثامن:

- ٨١ في أن اللفظ أحوال خمسة

الأمر التاسع:

- ٨٢ في ثبوت الحقيقة الشرعية

الأمر العاشر:

- ٩١ في الصحيح والأعم
- ٩٣ تصوير الجامع بين أفراد الصحيح
- ٩٤ تصوير الجامع بين أفراد الحاضر والمسافر

٩٥	كون الجامع عنوان المسقطية
٩٦	كون الجامع عنوان الناهية عن الفحشاء
٩٨	ضابط المسبب التولیدی
١٠٢	الجامع الصوري
١٠٣	تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة
١١٣	تصوير النزاع في المعاملات

فصل:

١٢٤	في الإشتراك
-----	-------------

فصل:

١٢٧	في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٢٩	في حقيقة الإستعمال

فصل:

١٣٢	في المشتق
١٤٠	المراد بحال التلبس
١٤٦	المجاز في الكلمة
١٤٧	المشتق المصطلح عند اهل العربية
١٤٩	دلالة الافعال على الزمان
١٥٢	في بساطة المشتق
١٥٧	فيما يتعلق ببرهان المحقق الشريف

- ١٦٢ في كلام صاحب الفصول
 ١٦٩ الأصل في المسئلة
 ١٧١ أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس
 ١٧٧ أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة في الأعم

المقصد الأول في الأوامر:

- ١٧٩ في ما يتعلق بمادة الأمر
 ١٨١ في حقيقة الطلب
 ١٨٥ في صيغة الأمر
 ١٨٦ في الإنشاء
 ١٩٥ ظهور صيغة إفعال وما في معناها في الوجوب

في التعبدي والتوصلي

- ١٩٧ في وجه إعتبار مقدورية المتعلق
 ١٩٩ في إعتبار المباشرة
 ٢٠٣ في وجه إعتبار الحسن الفاعلي
 ٢٠٧ في الإنقسامات الأولى والثانية للموضوع
 ٢٠٨ في إستحالة التقييد اللحظي في الإنقسامات الثانوية
 ٢١١ في إنقسامات المتعلق
 ٢١٢ في حكم القيود المتقدمة والمتأخرة
 ٢٢٠ في وجوه أصالة التعبدية
 ٢٢٣ في تعدد الخطاب
 ٢٢٦ شرعية قصد القرية

في تقسيمات الواجب

- ٢٣٤ في الوجوب المطلق والمشروط
- ٢٣٤ في الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية
- ٢٣٧ في كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية
- ٢٤٠ في رجوع الشرط الى المادة أم الهيئة
- ٢٤٢ تصوير الوجوب المشروط ب رجوع القيد الى المادة المنتسبة
- ٢٤٦ في إختلاف القيود في الإختيارية وعدمها

في الواجب المعلق ٢٤٧

- ٢٥٣ كلام المحقق النائيني في الواجب المعلق
- ٢٦٠ اثبات امكان الواجب المعلق
- ٢٦١ اشكال الميرزا على رجوع كل امر غير مقدور الى الحكم وردّه عليه
- ٢٦٦ في وجه وجوب المقدمات المفوتة
- ٢٦٦ الاستدلال على وجوب المقدمات المفوتة بتماميّة الملاك
- ٢٦٧ اشكال الميرزا النائيني بعدم الاطراد
- ٢٦٧ الاستدلال على وجوب المقدمات المفوتة بقاعدة الامتناع
- ٢٦٩ كيفة اعتبار القدرة شرعا
- ٢٧١ تصحيح الاستدلال بتماميّة الملاك بناء على مذهب العدلية
- ٢٨١ تقييد المادة من رجوع القيد الى الهيئة
- ٢٨٣ في إرجاع الشيخ (قدس سره) القيود إلى المادة
- ٢٩٠ الواجب الغيري والواجب النفسي
- ٢٩٦ لحاظ اطلاق المادة والهيئة في ناحية الواجب المعلوم نفسيته
- ٢٩٧ لحاظ اطلاق الهيئة و المادة في الواجب الذي شك في نفسيته
- ٣٠١ في ترتب الثواب والعقاب على الأمر الغيري

٣٠٢	الإشكال في الطهارات الثلاث
٣١٢	في الواجب التخييري
٣١٢	تحديد الواجب التخييري
٣١٧	جعل الوجوب التخييري من الوجوب المشروط
٣١٨	التخيير بين الأقل والأكثر
٣١٩	في الواجب الكفائي
٣١٩	تصوير الواجب الكفائي
٣٢٥	الواجب المؤقت
٣٢٥	الإشكال في الواجب الموسع ورده
٣٢٦	الإشكال في الواجب المضيق ورده
٣٢٧	الفرق بين الوقت وغيره من القيود
٣٢٩	احتمالات دليل القضاء ثبوتاً وإثباتاً
٣٣٠	البناء على تعدد المطلوب
٣٣٢	ما يلزم من كون القيود من وحدة المطلوب
٣٣٣	في ما لو شك في إتيان الموقت في وقته
٣٣٤	الرد على كلام الميرزا النائيني في المقام
٣٣٦	كلام صاحب الكفاية في المقام
٣٤١	الإجزاء
٣٤٧	في إجزاء الأمور به الإضطراري عن الأمر الواقعي
٣٤٩	في إرتفاع الإضطرار في أثناء الوقت
٣٥٢	إستيعاب العذر للوقت
٣٥٩	إجزاء الأمور به الظاهري عن الواقعي في صورة انكشاف الخلاف بالقطع
٣٦١	الإجزاء في الأصول
٣٧٠	إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي في صورة انكشاف الخلاف بالظن

٣٧٦	الاجزاء في غير الموقتات
٣٨١	في عبادات الصبي
٣٨٨	في معاملات الصبي
٣٩٣	في تعلق الأحكام بالطبائع
٣٩٧	الفهرس